

الفكر العربي وحقوق الإنسان

أحمد مبارك البغدادي*

* حصل على الدكتوراه في الفكر السياسي الإسلامي من جامعة أذنبرة - بريطانيا، ١٩٨١م.
يعمل حالياً أستاذاً مساعداً في قسم العلوم السياسية بجامعة الكويت.

الملخص

تخلو المكتبة العربية من أية مؤلفات حول العلاقة بين الفكر العربي وحقوق الإنسان، بل لعله من المثير للانتباه أن العدد الخاص بموضوع «حقوق الإنسان» الذي احتوته مجلة عالم الفكر^(١)، والذي شارك في إعداده نخبة من المفكرين العرب المشهود لهم بالعملية الثقافية الموسوعية، لم يتعرض البتة إلى مدى معالجة الفكر العربي في مختلف مراحل الزمنية لقضية حقوق الإنسان، أو طبيعة المسيرة الفكرية والعملية لهذه القضية في العالم العربي سواء على صعيد الفكر التجريدي أو المؤسساتي. وتجدد الإشارة إلى أن المصادر العلمية التي تمثل المرجعية الأكاديمية للبحوث الواردة في هذا العدد، حاشا البحث الخاص بعلاقة الإسلام بحقوق الإنسان، كانت غريبة النشأة، مما يؤكد مقولتنا آنفة الذكر بخلو المكتبة العربية من مثل هذه المصادر.

لكن، هذا التجاهل لم يعد وارداً والعالم يسير إلى نهاية القرن العشرين، وبعد أن أعلن عن «النظام الدولي الجديد»^(٢) بعد حرب تحرير الكويت. لقد أصبح من الصعب على أي نظام سياسي في ظل هذا النظام الجديد الاحتجاج بذرائع السيادة الوطنية في مجال القضايا ذات الصبغة العالمية مثل البيئة وحقوق الإنسان. هذا المجال الذي أصبحت قضاياها ذات بعد إنساني عالمي، قد فتح الباب واسعاً أمام إعلان المجتمع الدولي حقه في التدخل في الشؤون الداخلية لأي بلد ينتهك هذه الحقوق، وإن لم يكن ذلك بصورة مباشرة.

لقد أصبحت قضايا حقوق الإنسان على قمة أولويات السياسة الخارجية في إطار العلاقات الدولية، بل لقد أصبحت التدخل لتنظيم العلاقات الدولية، خاصة بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية التي غدت صاحبة الهيمنة في ظل هذا النظام الوليد. إن تدويل قضية حقوق الإنسان بالصورة التي وصلت إليها الآن، لم يأت من فراغ، كما أن القضية ليست ترفاً يشغل بها العالم وقت فراغه بعد زوال ظروف الحرب الباردة وسقوط نظرية القطبية الثنائية في عالم السياسة الدولية، بل إنها قضية مسيرة طويلة ودائمة في تاريخ البشرية الحديث ابتداء من القرن الثامن عشر الميلادي. لكن لم تصدر هذه القضية قائمة الأولويات الدولية إلا بعد أن أصبحت القضايا ذات السمة العالمية مثل تلوث البيئة، الديمقراطية، الانفجار السكاني، محل الاهتمام العالمي، وبعد استعادة المنظمة الدولية دورها الطبيعي في إدارة القضايا العالمية. وحيث إن قضية حقوق الإنسان تلتصق بالنفس الإنسانية ذاتها، كان من الطبيعي أن تصبح أهم القضايا العالمية.

ما هو دور الفكر العربي في مجال حقوق الإنسان، منذ أن انبعث هذا الفكر من رقاه ابتداء من العقود الأولى للقرن التاسع عشر؟ وبعبارة أكثر دقة، ما هو موقع موضوع حقوق الإنسان في الفكر العربي منذ لحظة الانبعاثات حتى عصرنا الراهن؟

سنحاول في هذا البحث أن نجيب عن هذا التساؤل من خلال استعراض مسارات الفكر العربي في مجال حقوق الإنسان منذ القرن التاسع عشر حتى الوقت الراهن. هذه المسارات التي تتجسد من خلال كتابات المفكرين العرب قديماً وحديثاً. دون التعرض لدور المؤسسات السياسية أو الشعبية في هذا المجال، أو كيفية معالجة قضية حقوق الإنسان في الدساتير العربية التي تمت صياغتها بعد الاستقلال السياسي، وذلك نظراً لطبيعة موضوع البحث المحددة بالجانب الفكري وحده.

إن الاحتلال العراقي لدولة الكويت، وما تبع ذلك من انتهاكات مخزية لأبسط قواعد القانون الدولي ذات الصلة بحقوق الإنسان مدنياً كان أم عسكرياً والتي ورد ذكرها في المواثيق الدولية، ليدل على حقيقة مؤلمة وهي أن الفكر العربي لم يتمكن من صنع «الإنسان» في الشخصية العربية. فالجماهير العربية والحركات الدينية والسياسية، والمتشققون على اختلاف مستوياتهم الثقافية فشلوا جميعاً في اختبار «حقوق الإنسان» حين ساندوا الغزو العراقي، بغض النظر عن المبررات الواهية حول قضية الاستعانة بالقوات الأجنبية.

لقد كشف الاحتلال العراقي، الفكر العربي، ووضع في العراق أمام أعين العالم المتحضر، وسنحاول أن نتلمس طريقاً للإجابة عن السؤال: لماذا لم يهتم الإنسان العربي بـ «حقوق الإنسان» على أرض الكويت؟

يُتَّفَقُ معَظَمُ الباحثين على أن الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ تُعد نقطة البداية في المسيرة الإنسانية المعاصرة لحقوق الإنسان، على الرغم من التجارب التي سبقتها في هذا المجال مثل العهد الأعظم Magna Carta في إنجلترا عام ١٢١٥ والذي كان ينص على حقوق النبلاء ورجال الدين أكثر مما ينص على حقوق الشعب بالمفاهيم الحديثة، لكن مع ذلك، تضمن حقوقاً أساسية عامة ووَقَّرَ لها الضمانات مثل إقرار نظام المحلفين وعدم إطالة حبس الإنسان دون محاكمة، وقيد السلطة الملكية المطلقة، وأُتِاحَ للبرلمان الإنجليزي سلطات أكبر تجاه المال العام^(٣). بعد قرابة أربعة قرون أقرَّ البرلمان الإنجليزي مُلتمس الحقوق Petition of Rights الذي صدر عام ١٦٢٨ والذي تضمن بين بنوده، أن لا يُسجن شخص إلا بتهمة حقيقية محددة، وأن لا تُعلن الأحكام العرفية وقت السلم^(٤). وقد تم ذلك اعتماداً على التعديلات التي أجريت على العهد الأعظم في الأعوام ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢٢٥^(٥)، وفي عام ١٦٦٨ صادق البرلمان الإنجليزي على قانون الحريات Bill of Rights الذي نص على إنهاء السلطة التفردية للملك، وتقييد سلطته في إيقاف القوانين، وعدم حقه في الإعفاء من تطبيق القانون، وازدياد نفوذ البرلمان وسلطته التشريعية^(٦).

في القارة الأمريكية التي خاضت صراعاً طويلاً مع مستعمرها الإنجليزي من أجل الاستقلال نجد في مجال حقوق الإنسان، إعلان فرجينيا الصادر عام ١٧٧٦، ثم تلا ذلك وثيقة الحقوق الأمريكية في العام ذاته والتي صادق عليها الكونغرس عام ١٧٩١. وتَوَجَّت هذه المسيرة الغربية بإعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية التأسيسية في أعقاب الثورة الفرنسية يوم السادس والعشرين من أغسطس لعام ١٨٧٩. وما يميز الوثيقة الفرنسية نزعتها الشمولية ذات البعد الإنساني، حيث كانت الوثائق السابقة خاصة بمواطني البلدان التي أصدرت تلك الوثائق ومن يعيش على أرضها. وقد تَبَيَّنَت الأمم المتحدة الإعلان

الفرنسي باعتباره «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» وحددت يوم العاشر من ديسمبر، للاحتفال بهذا الإعلان على مستوى العالم باسم «يوم حقوق الإنسان».

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم ينطلق من فراغ، بل ساهم في انطلاقته وتشكله أساطين الفكر الغربي أمثال «روسو» و«فولتير»، وكذلك تأثير مبادئ الثورة الأمريكية التي ساهم الفرنسيون في دعمها. وعلى الرغم من أن شعار الثورة الفرنسية، «حرية، إخاء، مساواة»، فإن فكرة حقوق الإنسان التي دعت إليها الثورة الفرنسية قامت على دعائمي الحرية والمساواة، وقد أصبحت هاتان الركيزتان أهم الأسس التي تقوم عليها الدساتير المعاصرة^(٧).

إن نهضة الفكر العربي الحديث تدين بالفضل إلى مبادئ الثورة الفرنسية. هذا الفكر الذي همدت فيه جذوة الروح الحضارية منذ القرن الرابع عشر، وحتى البدايات الأولى للقرن التاسع عشر. ومما لا خلاف فيه أن الحضارة العربية - الإسلامية كانت في أوج تألقها حين كان الغرب غارقاً في ظلام العصور الوسطى. وانكفأ هذا الفكر على ذاته في ظل السيطرة العسكرية غير العربية، في حين نهض العقل الغربي من كبوته ليواصل الانتصار إثر الانتصار ليمارس الهيمنة العالمية في المجالات العسكرية والسياسية والاجتماعية والفكرية والاقتصادية. وعلى الرغم من هذا كله ظهرت بعض الومضات الفكرية في بعض أرجاء البلاد الشامية، إلا أن ذلك كان محدوداً، في حين كان العالم العربي بحاجة إلى احتكاك مصر بالفكر الغربي حتى تقدح الشرارة الأولى اللازمة لبث الروح في الفكر العربي من جديد، وقد ظهرت بدايات التغير والتطور في العقود الأولى للقرن التاسع عشر^(٨).

لقد انبهر سلاطين آل عثمان وهم يرون تقهقر قواتهم العسكرية في مواجهة القوة الأوروبية الصاعدة خاصة بعد الفشل في قمع ثورة اليونان عام ١٨٢١، وكذلك الاندحار على الجبهة الروسية. وساد الاقتناع بضرورة الإصلاح، ليس فقط في المؤسسة العسكرية، بل إصلاح الأنظمة الخاطئة والقوانين الجائرة. وجاءت المطالبة بذلك من المثقفين الأتراك الذين تأثروا بالفكر الغربي، خاصة بعد

تبوئهم المراكز الإدارية العالية في الإمبراطورية، فسعوا إلى توفير بعض الحقوق المدنية للرعايا العثمانيين من خلال مرسوم خط شريف كوخانة الذي أصدره السلطان عبدالمجيد عام ١٨٣٩، والمتضمن حماية الحرية والعدالة لمختلف الأجناس والممل وصيانة أموال الناس وأعراضهم وأرواحهم، وإلغاء كافة الامتيازات واعتبار الجميع دون تمييز سواسية أمام القانون والدولة^(٩).

على الرغم من هذا التطور الجيني في فكرة الحقوق الإنسانية، إلا أن معالم الفكر العربي لم تتضح إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وإن كان النصف الأول من القرن التاسع عشر قد شهد بداية تغلغل الأفكار الغربية إلى المجتمع العربي، خاصة بالنسبة لأولئك الذين تأثروا بأفكار الثورة الفرنسية مثل فكرة الحرية بمفهومها الجديد المخالف للمفهوم الإسلامي التقليدي، واستخدام كلمة «دستور» للحد من استبداد السلطان العثماني^(١٠).

لقد توقرت العديد من العوامل الداخلية الذاتية والموضوعية الخارجية على قيام هذه النهضة الفكرية مثل انتشار التعليم وشيوع ترجمة أمهات الكتب الأجنبية والرحالة والطباعة والصحافة والجمعيات العلمية والأدبية^(١١). لكن على الرغم من هذه كلها، فإن فكرة حقوق الإنسان كما هي متجلية الآن في دساتير الدول المعاصرة، لم تنل الاهتمام الكافي كقضية محورية هامة من أقطاب الفكر العربي المعاصر، حيث إنها لم تتطور كمّاً ونوعاً كما هو الحال في البلاد الأوروبية، إضافة إلى عدم أخذها مأخذ الجد والعزم من جانب الحكومات العربية. لذلك كان تأثير الفكر العربي بقضية حقوق الإنسان مقتصرأ على مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة مقيداً بالأطر التقليدية الدينية والشعبية.

هذا التأثير لم يكن من ناحية أخرى - بالعمق المؤدي إلى ترسيخ هذه المفاهيم في النسيج الاجتماعي، حيث اقتصر الأمر على النخبة المثقفة في المقام الأول سواء كان في عصر النهضة في الفترة ما بين أواخر القرن الثامن عشر ومنتصف القرن

الذي تلاه، أو عصر الصراع من أجل ترسيخ الحكم الوطني الذي تلا مرحلة الصراع من أجل الاستقلال أو في كنف الدولة الوطنية المعاصرة.

غني عن القول إن هذه الدراسة لن تتعرض إلى الممارسات العملية للأنظمة العربية الحاكمة حالياً تجاه قضية حقوق الإنسان حيث تشهد كل التقارير الدولية بسوء هذه الممارسات ليس في العالم العربي فقط، بل وفي جميع دول العالم الثالث دون استثناء وبدرجات متفاوتة. ويكفي بهذا الصدد الاطلاع على تقارير لجنة العفو الدولية التي تذكر أموراً يندى لها جبين التاريخ الإنساني^(١٢).

عصر النهضة في أوروبا

إن إقرار الثورة الفرنسية لإعلان حقوق الإنسان الذي تمّ أواخر القرن الثامن عشر لم يكن سوى تنويع لانتصار أفكار التنوير التي انطلقت من عقائدها في القرن الثاني عشر حين بدأ المجتمع الغربي يصارع من أجل حياة جديدة بالاعتناق من أسر البنى الفكرية التقليدية في مجالات الدين والثقافة والسياسة والحالة الاجتماعية القائمة على اللامساواة، وانطلاقة البرجوازية في المجال الاقتصادي^(١٣). ولذلك يبدأ عصر النهضة الأوروبي منذ القرن الخامس عشر، في وقت كانت فيه البلاد العربية - الإسلامية غارقة في ظلام عصورها الوسطى الخاصة بها.

وخير وصف للحالة الاجتماعية والثقافية للعالم العربي ما ذكره الرحالة الأجانب الذين زاروا مصر وبلاد الشام. فالسائح الفرنسي «ميسو فولني» يصف العالم العربي في بدايات القرن التاسع عشر على الوجه التالي: «إن الجهل في هذه البلاد عام شامل. . . يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في كل جوانبها الثقافية، من أدب وعلم وفن. . .»^(١٤) أما القنصل الروسي في القاهرة والمدعو «دوهاميل» فيصف حالة مصر عندما تولى محمد علي الحكم: «إن مصر حين وليها محمد علي لم يكن بها أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة، باستثناء الكتبة من

القبط»^(١٥)، أما الوضع في بلاد الشام فيكفي وصفه أنه «لم يكن في دمشق أو حلب بائع واحد للكتب»^(١٦).

تتفق المصادر العربية بشكل عام على اعتبار لحظة اتصال المنطقة العربية بالحملة الفرنسية ١٧٩٨، نقطة البداية لعصر النهضة العربية. هذا العصر الذي أنجبت فيه الأمة الإسلامية - العربية نوابغ لاتزال آثارهم الفكرية باقية في سجل التاريخ العربي. لقد غيرت الحملة الفرنسية وجه هذا التاريخ الذي وصف لنا المؤرخ الجبرتي أحواله الفكرية المتردية في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار».

وإذا كانت الحملة الفرنسية قد فشلت في احتلال مصر عسكرياً، فإنها نجحت في جعل المجتمع المصري من خلال علمائه، يفكر كثيراً في مدى التدهور والانحطاط العلمي الذي يحيط بحياته. وقد ساعد على ذلك الحاكم الذي تسلم السلطة عام ١٨٠٥ في مصر على إثر رحيل الفرنسيين، ونقصد محمد علي بك الكبير، الذي كان معجباً بأوروبا الحديثة «كمجتمع نشيط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً إلى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة»^(١٧). ودفعه إعجابه باللغة والفكر الفرنسي إلى إرسال البعثات بانتظام إلى فرنسا منذ عام ١٨٢٦. هذه البعثات التي شكّلت نواة عصر النهضة في المجتمع المصري وهي «الطبقة المثقفة الأولى لمصر الحديثة» والتي أخذت على عاتقها تطوير الحياة المصرية في شتى المجالات فكان أعضاؤها يترجمون وينشرون الكتب في مختلف المجالات العلمية، فضلاً عن سعيهم من أجل تنظيم المدارس، وقد تخرّج من بين هذه الطبقة المفكر المشهور، رفاعه رافع الطهطاوي^(١٨)، الذي لم يكن من ضمن أفراد البعثة كدارس، بل كان إماماً وواعظاً للمبتعثين، ولكن إعجابه بعلوم فرنسا من خلال أستاذه الشيخ حسن العطار الذي عمل مدرساً للغة العربية لعلماء فرنسا الذين قدموا مع نابليون بونابرت، دفعه لقبول البعثة، وإن أصبح فيما بعد أعلم وأشهر من طلاب البعثة أنفسهم^(١٩).

وقد زخر المشرق العربي بالعديد من رجالات الفكر مثل البستاني والإمام محمد عبده والكواكبي وجمال الدين الأفغاني، كما قدم المغرب العربي خير الدين التونسي لينضم إلى رفاقه المشرقين، وليعمل الجميع من أجل نهضة الفكر العربي من سباته الثقيل وليستعيد دوره الحضاري الذي اعتمدته أوروبا مدخلاً لنهضتها.

عصر النهضة في العالم العربي

عصر النهضة الغربي نتاج الفكر الإنساني والحراك الاجتماعي العنيف الهادف إلى تغيير الأسس التي يقوم عليها المجتمع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وفكرياً، في حين أن عصر النهضة العربي هو نتاج الرغبة الفردية للحاكم الذي كان يسعى إلى بناء قوته الذاتية باعتباره قطب الرchy ومركز القوة في المجتمع والدولة. ولذلك لا نجد للحراك الاجتماعي الشعبي أي دور فعال في عصر النهضة العربي. يضاف إلى ذلك عدم قدرة المفكرين المشاركة والمغاربة على الفصل بين المفاهيم الدينية السياسية التقليدية المتصلة بـ «ولي الأمر» بما يتضمنه ذلك من مضمون استبدادي، والمصطلحات المهمة مثل «أهل الحل والعقد» وغير ذلك، والمفاهيم السياسية الغربية التي حرصت الثورة الفرنسية وعصر التنوير على تأكيدها مثل الحرية والعدالة والإخاء والمساواة والدستور والقانون. بتعبير آخر أكثر دقة، لم يكن الفكر العربي نابعاً من ذاتية المجتمع، بل هو نتاج مفعول عنصر خارجي رغب الحاكم وسمح من تلقاء نفسه بسريره في المجتمع. ولعل هذا يفسر عدم تكاملية الفكر العربي في تلك الفترة التاريخية من جهة، وفشله في «أن ينجز عصر أنوار عربي إسلامي»^(٢٠).

تجلى تأثير عصر التنوير الفرنسي في مجالات فكرية ثلاثة هي: الحرية والعدالة والمساواة، وإن كانت فكرة الحرية أخصبها جميعاً، حيث كتب عنها معظم المفكرين مقالات عدة، لكن لم يدون أي منهم كتاباً مستقلاً عنها كما هو الحال مثلاً مع المفكر «جون ستيوارت ميل» في كتابه «في الحرية»^(٢١). ولعل ذلك يعود إلى سياسة الظاهرة الاستبدادية وشيوعها في المجتمع العربي، وتداعيات

هذه الظاهرة المتمثلة في فقدان العدل وإهدار مبدأ المساواة في مجتمع يستشعر فيه غير المسلم بإحساس الدونية الاجتماعية بسبب مفهوم أهل الذمة وغياب مفهوم المواطنة.

ناقش المفكرون العرب مصطلحات الحرية والعدل والمساواة في إطار واحد ولكن دون توسع في التفصيلات كما يفترض نظراً لأهمية هذه الموضوعات. وبما أن أصل هذه الأفكار يعود إلى التراث الغربي، فإن عرضها في المجتمع العربي يعود في ظاهره إلى سياق المقارنة بين تطور الغرب وتخلف الشرق نتيجة تبني الأول مضامين هذه المفاهيم الإنسانية.

ويعّد رفاة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣)^(٢٢) رائد الرواد لفكر عصر النهضة، الذين تابعوا الأفكار ذاتها التي طرحها الطهطاوي. وإنه وإن كان أكثر هؤلاء الرواد المفكرين من المشرق العربي، إلا أن المغرب العربي أيضاً لم يخل منهم من أمثال خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٧٩) والمجاهد عبد القادر الجزائري (١٨٠٧ - ١٨٨٨). ويقف هؤلاء إلى جانب جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٦)، والإمام محمد عبده (١٨٤٢ - ١٩٠٥)، ومصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨)، وابن الشام عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ - ١٩٠٢). كل هؤلاء وغيرهم أسهموا بنصيب وافر في بناء عصر النهضة العربي.

ما يميز الطهطاوي عن غيره من أقرانه، حرصه على تعريف المصطلح محل البحث، في حين دعا إليه الآخرون وشرحوا مزايا وجوده وتأثيره في المجتمع. فالطهطاوي عرّف الحرية والعدل والتسوية والمساواة، بين أهالي الجمعية، أي المجتمع، في حين دعا الآخرون الحكام إلى تطبيقها وحذروا من مغبة تجاهلها وسعوا إلى تبيان فوائدها من تطوير العمران الاجتماعي ومنافعها العمومية.

فالحرية عند الطهطاوي هي «رخصة العمل المباح، من دون مانع غير مباح، ولا معارض محظور»^(٢٣)، ثم وضع للحرية أقساماً (أنواعاً) خمسة: «حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية»^(٢٤)، ثم

بين مدى علاقة الارتباط بين الحرية والسعادة الاجتماعية^(٢٥). وكذلك الأمر مع المساواة والعدل^(٢٦).

أما خير الدين التونسي^(٢٧) فقد كان بحكم عمله السياسي أكثر واقعية حين ميّز من خلال الممارسات المقارنة بين ما حدث في أوروبا والممالك الإسلامية مصراً على أن العدل والحرية هما ركنا الدولة، هذان الركنان اللذان فقدتا ثم ذبلا في بلاد الإسلام^(٢٨) وأن المملكة التي تفتقد الحرية تنعدم فيها الراحة والغنى ويسودها الفقر والغلاء وتضعف همة الشعب وإدراكه لمجريات الأمور^(٢٩).

في مقابل هذه المفاهيم المتطورة قياساً إلى حالة التخلف المهيمنة على أحوال المجتمع العربي نجد المفكر الفذ عبدالرحمن الكواكبي^(٣٠) يتعرّض إلى جوهر المشكلة الحقيقية وهي الاستبداد الذي يرزح الشرق تحت نيره، ويرى فيه أس البلاء كله، فوضع كتابه الشهير «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» الذي شرح فيه الأثر السيئ لبلاء الاستبداد على الدين والحرية والأخلاق والتربية والترقي بأحوال الأمة والمجتمع. وإذا علمنا أن الاستبداد - أيا كان نوعه - يقف على النقيض تماماً من قضية حقوق الإنسان، فإن الكواكبي قد جمع كل أطراف هذه القضية واختزلها في الكيفية التي يتمكن أفراد الشعب من خلالها من التخلص من الاستبداد حتى يتمتعوا بحقوقهم وحرّياتهم على اختلاف أشكالها وأنواعها^(٣١).

وفي كتابه «أم القرى» الذي دوّنه باسمه السري «السيد الفراتي» تمكّن الكواكبي وباقتدار من تشخيص «أمراض» الأمة الإسلامية المتصلة بالحرية والعدل والمساواة^(٣٢).

لقد شهد عصر النهضة العربي مساهمات فكرية فعالة من جميع العلماء الدينين والأدباء والمثقفين في مجال البحث عن عوامل التخلف التي كانت تعصف بالشعوب الإسلامية عامة، والشعوب العربية خاصة. وقد خلصوا جميعاً للوصول إلى حقيقة فقدان الحقوق والحرّيات باعتبارها مرجع هذا التخلف، وأن لا محيص من كسر قيد الحرّيات والإقرار بالحقوق العامة لكل الناس حتى يتسنى للمسلمين

وغيرهم استرداد عزتهم وكرامتهم وتحقيق الرقي والتطور المدني. ولكن، على الرغم من كثرة هذه الكتابات^(٣٣)، لم تتقدم قضية حقوق الإنسان شبراً واحداً في المجتمع العربي للأسباب التالية:

أولاً: عدم الاهتمام بالفرق بين الدلالة الاجتماعية والدلالة القانونية للحقوق الإنسانية. ومما يؤسف له أن المفكرين المسلمين لم يعوا أهمية الدلالة القانونية وكذلك الدلالة السياسية للحق الإنساني، وهو ما لا يمكن تحقيقه إلا من خلال المؤسسات السياسية والقانونية التي تحيل النظرية إلى واقع ملموس. فحياة الناس تسير وترقى بالممارسة وليس فقط بالأطروحات النظرية، على الرغم من الأهمية الفائقة لهذه الأطروحات. لكن ما لم تتحول هذه الحقوق إلى صورة عملية تمارس، فإن قيمتها تتوقف عند حدّ تدوينها ثم تتلاشى، وهذا ما حدث بالفعل.

ثانياً: اليأس الذي هيمن على النفوس والذي أفقد المجتمع قدرة الحراك الاجتماعي الفعّال تجاه السلطة الحاكمة. ومما يلاحظ بهذا الصدد أن المصلحين الاجتماعيين كانوا يحاولون استنهاض روح الأمة لتبني الحقوق والحريات التي كانت تمثل أساس النهضة والإصلاح بكل مستوياته في المجتمع الغربي.

ثالثاً: سيادة فكرة «البطل» في الرؤية الإسلامية للإصلاح. والمقصود بذلك أن معظم هؤلاء المفكرين اتجهوا بصورة أو بأخرى، إلى الحاكم لتحقيق هذه الحقوق، و«إعطاء» الناس حرياتهم. لقد كانوا يتحدثون عن «المنحة» لا عن «الأخذ» لهذه الحقوق. وكان من الطبيعي أن تذهب جهودهم الفكرية أدراج الرياح نظراً لطبيعة الروح الاستبدادية لدى حكام ذلك الزمن. وتكفي الإشارة إلى المقالة التي نشرها الإمام محمد عبده - أحد المصلحين الاجتماعيين الكبار - في مجلة «الجامعة العثمانية» في ١ مايو سنة ١٨٩٩، ليتبين مدى تأثير الفكر العربي بفكرة «البطل». لقد كان عنوان تلك المقالة «إنما ينهض الشرق بمستبد عادل!!» والتي ختمها بقوله: «هل يعدم الشرق مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به

العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً؟!»^(٣٤).

رابعاً: ضعف القدرة على الانفصال عن الفكر الديني، وذلك لما لهذا الفكر من تأثير عقائدي ليس من السهل تجاهله أو تفاديه. فالحرية الدينية التي تضمنتها القوانين الفرنسية ليس من السهل تبنيها لدى المفكرين المسلمين. فالطهطاوي اشترط «أن لا تخرج عن أصل الدين» وخير الدين التونسي لاذ بالصمت نظراً لحساسية المسألة الدينية لدى المسلمين^(٣٥). لقد كان من الصعب على هؤلاء الانفصال عن تكوينهم الثقافي القائم على المفاهيم الدينية، الأمر الذي دفعهم إلى تحاشي التعرض لمؤسسات المجتمع الأساسية أو لمسائل الأحوال الشخصية «كما يرى - وبحق - ألبرت حوراني»^(٣٦).

عصر القومية العربية

القومية العربية حركة سياسية قومية Nationalism ذات هدف سياسي يتمثل في السعي لتحقيق استقلال الشعوب العربية باعتبارها أمة عربية، وبعث الحضارة العربية وتحقيق الوحدة العربية من خلال دمج الأقطار العربية في دولة واحدة بدأت نشاطاتها مع بدايات القرن العشرين. واشتدت مقوماتها الفكرية السياسية مع الإعلان عن قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨^(٣٧). وأبرز من جسّد أفكار وتوجهات القومية العربية الرئيس المصري الراحل جمال عبدالناصر وحزب البعث العربي، دون تجاهل للعديد من المفكرين القوميين الذين أثروا الفكر العربي بكتاباتهم حول هذا الموضوع وعلى رأسهم ساطع الحصري، وزكي الأرسوزي، وكامل الجادرجي، وميشيل عفلق، وصلاح الدين البيطار^(٣٨)، وحالياً يمثل مركز دراسات الوحدة العربية الذي تأسس عام ١٩٧٥ في بيروت الرابطة القومية للقوميين العرب على اختلاف توجهاتهم. وقد أصدر هذا المركز - ولا يزال - عشرات الكتب والدراسات التي تتمحور حول فكرة القومية العربية، كما أنه أعاد طبع جميع مؤلفات المفكر القومي ساطع الحصري، فضلاً عن رعايته

وتشجيعه للندوات والدراسات والكتابات القومية التي تأخذ طريقها للنشر عبر أنشطة هذا المركز.

تاريخياً، تعود فكرة القومية العربية إلى أوائل القرن العشرين، حين سعت الأقطار العربية إلى نيل الانفصال القومي عن الدولة العثمانية التي تبنت سياسة التتريك، لكن طبيعة الظروف السياسية التي أدت بالعرب إلى الرضوخ للوصاية الأجنبية بعد الانفصال السياسي والجغرافي عن الدولة العثمانية، هذه الظروف وسمت القومية العربية بسمات سلبية تجاهل فيها المناضلون والمفكرون العرب أهمية تحديد المبادئ، واكتفوا بالعمل على التخلص من الاستعمار لتحقيق الاستقلال السياسي في ظل قصور فكري تجنب البحث في المشاكل الاجتماعية والاقتصادية^(٣٩).

نالت معظم الدول العربية استقلالها السياسي في أعقاب الحرب الكونية الثانية وانشغلت ببناء الدولة الوطنية - القطرية - وكان من الطبيعي أن توضع الدساتير الخاصة بنظام الحكم، وقد تضمنت هذه الدساتير المبادئ الأساسية الخاصة بالحقوق والحريات الإنسانية وكانت الأنظمة العربية أقرب إلى تبني المفاهيم العلمانية الواردة في الدساتير الغربية، منها إلى تبني المفاهيم الدينية - الإسلامية، ومع ذلك لم تشهد المجتمعات العربية تطوراً حقيقياً في مجال حقوق الإنسان، بل على النقيض من ذلك، كانت انتهاكات حقوق الإنسان واسعة جداً، وبدا للمراقبين السياسيين أن الدولة القومية قد فشلت فشلاً ذريعاً في الامتحان الديمقراطي^(٤٠). أما على الصعيد الفكري فقد خلت المؤلفات العربية تماماً من أية إشارة إلى حقوق الإنسان، وكأن القضية ليست واردة على الإطلاق، وليس فقط كونها متجاهلة من قبل الباحثين!^(٤١).

لماذا تجاهلت الأنظمة السياسية العربية الوطنية قضية حقوق الإنسان في العالم العربي؟ لقد احتاج الأمر إلى كارثة عسكرية واجتماعية، وهي نكسة الخامس

من يونيو لعام ١٩٦٧، حتى يندفع الفكر العربي للبحث في أسباب هذه الكارثة، ليصل إلى الحقيقة المرة، والمتمثلة في غياب الديمقراطية^(٤٢).

لقد كان الاستعمار الأوروبي هاجساً فرض ذاته على الجماهير العربية التي لم تستطع أن تفرق بين الظاهرة الاستعمارية كنفوذ أجنبي مكروه، والحضارة المدنية الراقية التي تمثلها. وبذلك ارتبطت فكرة الديمقراطية بالظاهرة الاستعمارية باعتبارها (نقصد الديمقراطية) امتداداً للنفوذ الأجنبي الذي يتعارض مع التطلعات القومية. وبذلك فقد الداعون إلى الديمقراطية القاعدة الجماهيرية باعتبارها صلب الحكم الشعبي، واتجهت الجماهير العربية إلى تأييد أنصار الدعوة القومية^(٤٣).

فكرة الحرية أيضاً لم يكن لها موقع - على الرغم من أهميتها - في بنية التفكير العربي. لقد فُهمت الحرية باعتبارها التحرر من السيطرة الأجنبية، أو بتعبير آخر، كونها تمثل «الحرية القومية». واقتران النضال العربي للتحرر - بالمفهوم الشمولي للحرية وبالهدف الاستراتيجي^(٤٤)!! ولا خلاف حول أهمية مبدأ التحرر من السيطرة الأجنبية، لكن ما حدث في العالم العربي، أن النزعة الاستبدادية طغت على فكر الزعماء الوطنيين المطالبين بالاستقلال، وكان ذلك على حساب الحريات العامة^(٤٥). وخير دليل على ذلك أن «المؤسسات الديمقراطية» كالبرلمان والصحافة والتعليم، استخدمت لـ «تربية» الرأي العام، بدلا من «توعيته»، لما فيه صالح الأهداف التي يسعى الحكام لتحقيقها، ومن الحقائق التي يؤسف لها أن الرأي العام العربي لم يكن في يوم ما متنوراً ولا فعالاً، لاعتماد الجماهير العربية على العاطفة في المقام الأول^(٤٦).

أسلفنا الإشارة إلى أن الرئيس المصري الراحل جمال عبدالناصر وحزب البعث العربي يمثلان الفكر القومي بتوجهاته المختلفة. ولا خلاف بين الباحثين حول الشخصية الآسرة (الكارزمية) التي يمثلها عبدالناصر، وقد كان لهذا النمط الآسر تأثيرات سلبية على الديمقراطية في مصر. أما حزب البعث العربي، فيُعد الحزب العربي الوحيد الذي وصل إلى السلطة واستمر بها منذ عام ١٩٦٨ في كل

من سورية والعراق، ولا خلاف أيضاً أن النتائج العملية السوداوية لحكم هذا الحزب، خاصة في العراق وما حدث في الكويت أثناء كارثة الاحتلال، لتدل دلالة واضحة على موقف هذا الحزب من قضية حقوق الإنسان والديمقراطية.

يقرر د. مجيد خدوري أن عبدالناصر لم يكن مؤمناً بإمكانية الشعب المصري ليحكم نفسه بالوسائل الديمقراطية، إضافة إلى عدم تيقنه من إمكانية تحقيق الإصلاح بالوسائل الديمقراطية، «وظل (عبدالناصر) مدة طويلة يعتقد بأن لا مناص من الاعتماد على سلطته الشخصية لتنفيذ مشاريع الإصلاح، حتى بالإكراه عند الضرورة.. وكان يرى أن نظام الحزب الواحد هو الذي قد يحقق هذه النتيجة، إلا أن نظام الحزب الواحد - هيئة التحرير والاتحادان القومي والاشتراكي - لم يوفرا عملياً سوى الصبغة الشرعية لنظامه الديكتاتوري»^(٤٧).

لقد كانت فكرة الديمقراطية - وهي أساس كل الحريات - غير واضحة وغير متيقنة لدى عبدالناصر. وقد أدى ذلك إلى «المواجهة العدوانية بين الثورة وبين المثقفين والقوى السياسية العقائدية.. لقد كان الخلاف منصباً أساساً على الديمقراطية شكلاً وموضوعاً»^(٤٨).

كان شعار «الديمقراطية السليمة» أحد الأهداف الستة المعلنة لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وكان الشعار «معبراً عن رؤية نقدية وبناءة لكن غائمة وبالغة في التجريد والغموض»^(٤٩). ولم يستطع قادة الثورة بقيادة عبدالناصر تقديم مفهوم واضح ومحدد طوال الفترة ما بين ١٩٥٢ حتى عام ١٩٦١، بل إن الفهم والممارسة للديمقراطية طول تلك الفترة كانت «مضطربة ومختلفة ومتناقضة في بعض الأوقات»^(٥٠).

وليس أدل على التوجه اللاديمقراطي للثورة، قيامها بحل جميع الأحزاب السياسية - والحزب هو من دعائم النظام الديمقراطي - يوم ٨ يناير ١٩٥٣، وبعد ذلك بخمسة أيام أعلن عن قيام «هيئة التحرير» كبديل عن الأحزاب، «لكن هيئة

التحرير جاءت شيئاً لا ملامح له . . « وفي دستور ١٩٥٦ ظهر الاتحاد القومي بديلاً عن هيئة التحرير^(٥١) .

أما على الصعيد الاجتماعي فقد كان مفهوم الديمقراطية الاجتماعية الذي حاول النظام الناصري ترويجه، غامضاً وغائباً عند الطبقة العاملة^(٥٢) . وفي عام ١٩٦١ صدر الميثاق الذي عبر عن القوانين الاشتراكية المعروفة التي نبذت مفهوم الديمقراطية السياسية المعروفة بتطورها ورفيها الاجتماعي، وتم تبني مفهوم غامض هو «الديمقراطية الشعبية»، وهو مفهوم يفتقد «وضوح الرؤية والحسم» بتعبير د. عصمت سيف الدولة^(٥٣) .

وبذلك يكون من الطبيعي في ظل مثل هذا النظام الفردي (الأوتوقراطي) أن ينعدم الاهتمام بقضية حقوق الإنسان باعتبارها من القضايا الحيوية في الأنظمة الليبرالية الديمقراطية، وأن يزوج بآلاف السياسيين وأصحاب الرأي في السجون والمعتقلات التي انكشف أمرها بعد وفاة عبدالناصر^(٥٤) .

البدايات الفكرية الأولى لحزب البعث العربي كانت في الأربعينيات، حيث تحول إلى حزب سياسي علني عام ١٩٤٧، ثم عاصر أحداث العالم العربي أيام الوحدة مع مصر، وتفاعل سياسياً مع الأمة العربية، ودخل في صراع دموي مع الشيوعيين، ووصل إلى السلطة في العراق وسورية عام ١٩٦٣، ثم قضى عليه، ليعود إلى الحكم مرة أخرى عام ١٩٦٨ ليتخذ كافة التدابير اللازمة والممانعة لتكرار ما حدث عام ١٩٦٣، ولا يزال يحكم^(٥٥) . ولسنا بصدد دراسة النشاط السياسي للحزب، بقدر التركيز على الجانب الفكري وعلاقته بالقضية محل البحث، حقوق الإنسان .

يُعد ميشيل عفلق المولود عام ١٩١٠ الأب الروحي لحزب البعث، وليس فقط مؤسسه، وعلى الرغم من الصورة الإيجابية التي رسمها معظم الباحثين لعفلق^(٥٦)، فإن أحد المعاصرين والممارسين للسلطة في العراق كان له تصور آخر بحكم عمله السياسي الحزبي، إذ صوّر عفلق كالتالي: «التقيت بميشيل عفلق أول

مرة في فندق ببغداد عام ١٩٦٣، فشعرت كأنني أزور مريضاً في مستشفى التدرن، وجهه المحنط لا يثير إحساساً روحياً، واصطناعه الكلام الحكيم لا ينم عن شخصية حكيمة فعلاً، وقد خرجت بعد ساعة وكأني أخرج من مشاهدة مسرحية بطلها يهودي قديم^(٥٧).

كائناً ما يكون الأمر، فإن الخطوط الرئيسية لفكر حزب البعث هي من وضع ميشيل عفلق، ولا تضم هذه الخطوط أية عبارة تظهر بجلاء تقديس قضية حقوق الإنسان. بل يمكن القول أن لا وجود للإنسان بصفته الذاتية كإنسان مجرد وفقاً للنظرية الإنسانية. على الرغم من اعتقاد البعض أن أفكار الحزب في البدايات الأولى لم تكن تخلو من الديمقراطية والاشتراكية، وأن طبيعة الظروف التي أدت إلى قيام الوحدة بين مصر وسوريا قد دفعت الحزب إلى تبني الاشتراكية على حساب الديمقراطية^(٥٨). ويُستدل على عدم صحة هذا التوجه خلو دستور الحزب من مواد قانونية محددة أو ضمانات قانونية لقضايا حقوق الإنسان المتمثلة في الحريات العامة. وعلى الرغم من ورود بعض العبارات العامة حول حرية العقيدة والتعبير والحرص على كرامة المواطن، فإن كل ذلك قد ذهب أدراج الرياح عند وصول الحزب إلى الحكم حيث مارس السلطة بصورة لا ديمقراطية ولا دستورية، وحرّم على المواطنين جميع أنواع الحريات، فضلاً عن احتقار قادته لكل من يختلف مع الحزب، إضافة إلى تبنيه أساليب الاغتيال والتصفيات الجسدية بأبشع صورها^(٥٩).

قد يحتاج البعض بالادعاء أن حزب البعث اليوم ليس هو ذاته القديم، وهو احتجاج ساقط لأن الممارسة ليست سوى نتاج الفكر. فإذا ما كان الفكر إنسانياً في توجهه ونزعاته، فلا بد أن يكون كذلك في ممارساته. إن أي فكر إنساني النزعة، لا يمكن أن يخلف واءه إرثاً دموياً كما هو الحال مع البعث^(٦٠). ويستدل من توجهات الحزب حول الحرية مثلاً - وهي قيمة إنسانية عالية - الفشل التام في تبنيها وفق هذه القيمة باعتبارها حقاً إنسانياً خالصاً للفرد ذاته. لقد نظر حزب

البعث إلى الحرية باعتبارها ثورة وليس حقاً. ثورة قومية تقترن بالنضال العربي!!^(٦١).

وإذا كانت التجربة الناصرية قد فشلت في تحقيق الديمقراطية، فإن ممارسة حزب البعث للسلطة قد خلقت «الدولة الخارجة على القانون»، و«جمهورية الخوف»، وهو ما وصفته تقارير دولية سنوية كانت توضح بجلاء الإرث الدموي الذي يُعد وصمة عار في جبين التاريخ العربي المعاصر^(٦٢).

للمرة الثانية يفشل العالم العربي في تبني قضايا حقوق الإنسان، وإن كان عصر النهضة قد وقر فرصة تاريخية لتطور هذه القضايا التي ظهرت بصورة جنينية، وكان بالإمكان التوسع في الأخذ بها على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية لولا سقوط العالم العربي تحت نير الاستعمار. ولكن لا يمكن غفران الخطايا التي ارتكبتها الأنظمة الوطنية التي جاءت إلى السلطة وهي تحمل أحلام أمة مثقلة بالآلام الفقر والتخلف في جميع المجالات، لتعمل - هذه الأنظمة - على إجهاض هذه الأحلام بالعزلة والحرية والكرامة والرقى، بحجة محاربة النفوذ الأجنبي، ومقاومة السيطرة الاستعمارية، ثم بعد ذلك تقضي على الحريات العامة وتكتم الأفواه وتلقي بالناس في السجون والمعتقلات.

مرحلة ما بعد الفكر القومي

تداعت الأفكار القومية على إثر النكسة التي حلت بالعالم العربي على يد الكيان الصهيوني، وأخذت الجماهير العربية تطرح التساؤلات حول الأسباب التي أدت إلى تلك الهزيمة، في حين أخذ المفكرين العرب بمراجعة الأطروحات القومية التي تبين ضعف مقدرتها الفكرية على توفير الطاقة المعنوية اللازمة لمرحلة ما بعد النكسة. وبدأت الساحة الفكرية العربية خاوية وقابلة لتبني أية أطروحات فكرية جديدة، فبرزت الأيدلوجية الدينية متدثرة بدثار ما أطلق عليه الصحوة الإسلامية. وحيث إن الفكرة الدينية المتمثلة في الإسلام ليست وافدة - كما هو الحال مع القومية - فضلاً عن التصاقها بالفكر والوجدان العربي - الإسلامي، فقد

استطاعت أن تطرح ذاتها من خلال الجماعات الدينية، ليس فقط كبديل للفكر القومي المتهاوي، بل باعتبارها السبيل الوحيد أمام الأمة العربية المنكسرة بفعل النكسة، للنهوض من جديد، أو ما أطلق عليه في حينه، المشروع الإسلامي. وقد شهدت المجتمعات العربية بشكل عام بروزاً دينياً حاداً على المستوى الشخصي بمظاهره العقائدية - صيام، حج، صلاة، حية... الخ، إضافة إلى البروز العلني لقيادات الجماعات الدينية، بما فيها الجماعات المتشددة أو المتطرفة^(٦٣).

ولم تشهد هذه المرحلة أي ذكر - دع عنك التطور - لقضية حقوق الإنسان حيث لم يرد ذكر للموضوع في أدبيات الجماعات الدينية على الرغم من كثرتها. لكن الظروف الجديدة العالمية التي بدأت بوادرها في النصف الثاني من السبعينيات أدت إلى طرح قضية حقوق الإنسان على المستوى العالمي، وقد كان ذلك في عهد إدارة الرئيس الأمريكي كارتر عام ١٩٧٧، والتي قادت حملتها المسعورة ضد الانتهاكات السوفييتية لحقوق الإنسان، وإن كان الموضوع خاصاً بقضية منع السوفييت لليهود من الهجرة^(٦٤).

ويعدّ عقد الثمانينيات من هذا القرن، عقداً فريداً في أحداثه، بدءاً بالبروسترويك (الإصلاح) والغلانوس (العلانية) في عهد الرئيس الروسي «غورباتشيف»، وما واكبه من قيام الانتفاضات الشعبية في دول أوروبا الشرقية، وسقوط الأنظمة الشيوعية، ثم سقوط حائط برلين، وأخيراً سقوط الاتحاد السوفيتي نفسه، ليدشن عقد التسعينيات الذي أعلن فيه عن ولادة النظام العالمي الجديد، مع بداية تحرير دولة الكويت من نير الاحتلال العراقي الذي حدث في أواخر العام الأول من هذا العقد، ١٩٩٠/٨/٢. وليطلق على هذا العقد أيضاً عقد حقوق الإنسان، حيث أخذت الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن أصبحت القوة المسيطرة الوحيدة - على عاتقها مهمة التدخل في الشؤون الداخلية لأي دولة لا تحمى حقوق الإنسان، من خلال المنظمة الدولية.

في هذا الخضم العاتي يتبين أن «دراسة حقوق الإنسان في الوطن العربي هي أقل الدراسات الإقليمية في هذا الميدان خصوصية وأكثرها فقراً من ناحية توفر المعلومات ومنهجية الدراسة ورقي مرتكزاتها النظرية والفكرية. .» وقد تبين أيضاً أن سبب ذلك «قد يعود إلى أن الموضوع لايزال فريسة الخطاب الإيدلوجي، خاصة الخطاب الإيدلوجي الرسمي»^(٦٥).

في مرحلة مابعد سقوط الفكر القومي، أصبحت الدولة القطرية بنظامها السياسي المتخلف هي المسيطرة على مختلف نواحي الحياة في المجتمع العربي. وأصبحت ممارسة هذه الدولة المعيار الذي يتم الاعتماد عليه لقياس مؤشر قضية حقوق الإنسان. ويتمثل هذا المعيار في موقف الدولة من هذه القضية الهامة سواء على الصعيد الداخلي أو الخارجي من خلال علاقتها ككيان سياسي بالمعاهدات الدولية. ومن المعروف أن النظام السياسي في دول العالم الثالث يسير على هدي من «إيديولوجيته» الخاصة به، والتي لا ترتبط بأي أساس فكري، وتعتمد هذه الإيدلوجية الخاصة على طبيعة المفاهيم السائدة لدى صانع القرار السياسي، فهو الذي يحدد موقف الدولة التي يمثلها من قضية حقوق الإنسان. ويرى البعض «أنه لم يعد مناسباً استخدام كلمة (حقوق) عند الحديث عن حقوق الإنسان العربي، لأنه لم يعد هناك حق غير مستباح من حقوق الإنسان المتعارف عليها. . . وأن الدول العربية إما أنها لا تأخذ بمواثيق دستورية على الإطلاق، أو أنها معطلة بشكل كامل»^(٦٦).

ومما يؤسف له أن ميثاق جامعة الدول العربية التي قامت عملياً عام ١٩٤٥، لم يتضمن أي نص حول قضية حقوق الإنسان على الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة قد صدر بعد ثلاثة أشهر من قيام الجامعة. ومما يلاحظ بهذا الصدد أن الدول الأعضاء لم تهتم بهذه القضية^(٦٧)، وكذلك الأمر مع المثقفين، وهي نتيجة طبيعية لخلو الفكر القومي تماماً من الاهتمام بهذا الموضوع الحيوي. «وفي سبتمبر ١٩٦٦ أصدر مجلس الجامعة العربية قراراً بالاستجابة لنداء الأمم المتحدة - بأن يكون عام ١٩٦٨ عاماً دولياً لحقوق الإنسان - بالإعداد لعقد أول مؤتمر عربي

إقليمي لحقوق الإنسان، وعقد المؤتمر في بيروت في ديسمبر ١٩٦٨، لكنه كان مكرساً من الناحية الأساسية لفضح انتهاكات إسرائيل لحقوق الإنسان في الأراضي المحتلة». وفي عام ١٩٦٩ أصدر مجلس الجامعة العربية قراراً بتشكيل لجنة إقليمية دائمة لحقوق الإنسان. واقتصر عمل اللجنة على فضح الانتهاكات الإسرائيلية فقط دون البحث في انتهاكات الأنظمة العربية لحقوق الإنسان^(٦٨)، خاصة إذا علم أن معظم الدول العربية لا تنظر بارتياح إلى المتعاملين في حقل منظمات حقوق الإنسان. وهذا يفسر رفض معظم الأنظمة السياسية العربية لإقامة أماكن هذه المنظمات على أراضيها.

وخير دليل على ذلك الموقف الذي اتخذته هذه الأنظمة تجاه المنظمة العربية لحقوق الإنسان التي تأسست في بيروت عام ١٩٧٤ ثم توقفت، لتواصل نشاطها التأسيسي من جديد عام ١٩٨٣، في (ليماسول) بقبرص بعد أن رفضت جميع الدول العربية استضافة الهيئة التأسيسية، وقد نجحت المنظمة عام ١٩٨٩ في الحصول على الصفة الاستشارية في المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة، وذلك في المرة الثانية حيث وقفت جميع الدول العربية ضد طلب المنظمة والحيلولة دون موافقة المنظمة الدولية عليه، حيث اتهم ممثلو هذه الدول، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، بالعمالة وبث الفرقة والعمل ضد الدول العربية، بينما وقف المندوب الفرنسي مدافعاً عن المنظمة العربية. ويضاف إلى هذا كله الضغوط المباشرة وغير المباشرة التي تمارسها الدول العربية لتشويه صورة العمل الإنساني الذي تحاول المنظمة العربية القيام به^(٦٩).

المأساة الحقيقية لكل هذا أن قضية حقوق الإنسان لا تقوم على أساس فكري في المجتمعات العربية، وليس أمام العاملين في هذا الحقل سوى الاعتماد فكرياً على التراث الأوروبي. ويمكن القول إن النخبة المثقفة في العالم العربي قد فشلت فشلاً ذريعاً في أن تنشر الفكر الحقوقي للإنسان بين فئات الشعب. إذ تخلو المكتبة العربية من مؤلفات ذات شأن يذكر في هذا الموضوع^(٧٠).

خاتمة

في عام ١٩٩٣ أصدر مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية كتاب «الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي»، شارك في إعداده نخبة طيبة من المثقفين العرب، وقد اختتم الأستاذ المحرر د. عبدالله أحمد النعيم مدخل الكتاب بالفقرة التالية: «وما كان من الممكن انعقاد الندوة ولا نشر هذا الكتاب لولا المنحة السخية من مكتب مؤسسة فورد التعليمية بالقاهرة، والمنظمة الأوروبية لحقوق الإنسان. فلهما جزيل الشكر والتقدير» ص ١٢ .

دون شك أن المركز قد سعى لدى الأنظمة العربية لتمويل هذه الندوة وأبحاثها، ولكن من الواضح أنه لم يجد أية استجابة، أو لعله وجد استجابة مشروطة، فكان أن اتجه إلى «أهل» الحقوق الإنسانية، وحصل على مبتغاه. هل هناك مأساة أكبر من ذلك؟

إن التجاهل العربي الرسمي والشعبي لقضية حقوق الإنسان لا يمكن أن يستمر طويلاً، خاصة مع تغير الظروف الدولية، وارتباط هذه القضية بأطر دولية فضلاً عن تقدمها على كثير من القضايا في شؤون السياسة الدولية، حتى غدت معياراً مهماً في مجال العلاقات الاقتصادية والسياسية وفي ظل سقوط الأنظمة الشيوعية وزوال الاتحاد السوفييتي، لا يعود من مجال للسيادات الوطنية والثقافية القمعية الاحتماء بسياسة الحرب الباردة، فقد زالت القطبية الثنائية المتصارعة، وأصبحت الدول التي كانت تابعة للاتحاد السوفييتي نفسه عرضة للانتقاد الدولي العلني في مجال حقوق الإنسان. ويعني في نهاية الأمر رضوخ جميع الدول في العالم الثالث للضغوط الدولية ومن ثم تحسين سلوكها الرسمي المتصل بحقوق الإنسان.

لكن، تبقى المعضلة الفكرية في العالم العربي، والمتمثلة في عدم نجاح المفكرين العرب في خلق مناخ شعبي وثقافي بالنسبة لقضية الإنسان. لاتزال العقلية العربية مثقلة بقيود العادات والتقاليد ومحاذير رجال الدين. لاتزال فكرة

المساواة بين البشر وبين الجنسين مرفوضة بسبب مجتمع الذكورة، والتفاوت الاجتماعي بسبب الأصول العائلية، وفكرة القوامة التي يصر عليها المجتمع اعتماداً على تفسيرات عفى عليها الزمن، كذلك لا يزال المجتمع يرفض فكرة الحرية بشكل عام ويريد أن يقيد بها بقيوده الخاصة. نعم، المجتمع يريد الحرية، لكن بشروطه الخاصة التي تتعارض مع المفهوم الغربي السائد. ولسنا نقصد الحرية الشخصية المنفلتة، ولكن هناك حرية المعتقد الديني، وحرية التعبير، وحرية الانتماء. ماذا تعني هذه الازدواجية في التفكير والسلوك؟ إنها تعني بكل بساطة فشلنا الرسمي والشعبي في إعلان الاعتراف بهذه الحريات التي نمارسها سرّاً.

إن المعوقات الاجتماعية والسياسية في مجال حقوق الإنسان كثيرة ومتعددة ولا تصلح للتوافق مع مفاهيم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة^(٧١). ولا يعني ذلك نبذ العادات والتقاليد ومفاهيم الفكر الديني، بل تطويرها بما يتلاءم والرؤية العالمية السائدة حتى تتمكن المجتمعات العربية والإسلامية من أن تكون جزءاً من الحضارة الإنسانية وبمساهمات فعالة ملموسة. لكننا لا نستطيع أن نواجه العالم ونحن نقول بخلاف ما نمارسه. وهنا يبرز دور المفكرين والمثقفين.

المهمة الأساسية للمثقفين والمفكرين العرب تتمثل في الكفاح من أجل الإقرار بحقوق الإنسان داخل العقليّة العربية قبل اعتراف الأنظمة السياسية بها. فهذه الأنظمة لا تستطيع أن تعارض الرأي العام إذا كان مستنيراً وفعالاً في مثل هذه القضايا. ولذلك يحتاج هؤلاء المثقفون إلى بناء جسور التواصل مع المنظمات الإنسانية الغربية التي تعنى بحقوق الإنسان، وأن تستخدم هذه المنظمات كوسائل ضغط على الجهات الرسمية، وكوسائل تثقيف لشرائع المجتمع من خلال الندوات ونشر المطبوعات المختلفة الخاصة بحقوق الإنسان.

إن قضية حقوق الإنسان بحاجة إلى نضال حقيقي على جبهة التعليم، إذ يجب السعي للعمل على إدخال هذه القضية ضمن المناهج الدراسية قدر الإمكان حتى يتاح للناشئة والشباب التعرف على هذه الحقوق، وكذلك تهيئة الأجواء لممارسة هذه الحقوق في الحياة العامة. لذلك فإن المهمة شاقة وعسيرة ونضالية خاصة وأن العالم العربي متخلف جداً في هذا المجال.

إن العالم العربي بحاجة ماسة إلى استعادة الروح الحضارية التي سادت في العصر الأول للخلافة العباسية حيث التسامح الديني والقبول الفكري للمفاهيم الجديدة، والاحتواء الشعبي لقيم ومفاهيم المجتمعات غير العربية وغير الإسلامية، أو فيما يعرف بالتسامح الاجتماعي، وهي الصور التي تزخر بها كتب التراث فضلاً عن المدونات الفقهية. ولسنا في حاجة للتأكيد على أن افتقاد هذه الروح وسيادة التعصب المذهبي والتناحر الاجتماعي هو سبب اندثار الحضارة العربية التي كانت في يوم ما النبع الذي كان يستقي منه العالم الغربي للرفق بحياته.

الهوامش والمراجع

- (١) وزارة الاعلام، دولة الكويت، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس ١٩٧١ .
- (٢) لاشك أن الصورة النهائية لهذا النظام لم تكتمل بعد، لكن مما لاشك فيه أيضاً، أن ملامح هذا النظام قد ظهرت بواذره مع سقوط النظام الشيعي وسيطرة الفكر الليبرالي.
- (٣) انظر التفصيل في: ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد ١٥، ١٦، ج ١٥، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
- (٤) القطب محمد القطب طبلية: الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، ١٩٧٦ - ص ٢٤٠ .
- (٥) عثمان خليل عثمان: «تطور مفهوم حقوق الإنسان»، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير - مارس ١٩٧١، ص ١٧ .
- (٦) الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة، ص ٢٤٠ - ٢٤١ .
- (٧) الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة، ص ٢٥٠ - ٢٥٦ .
- (٨) نقولا زيادة: «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر»، الفكر العربي في مائة سنة، ص ١ - ٤ .

- (٩) منذر معاليقي: معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت: بدون تاريخ، ص ٣٥ - ٣٦ .
- (١٠) الفكر العربي في مائة سنة، ص ١٣ - ١٦ .
- (١١) محمد يوسف نجم: «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث»، الفكر العربي في مائة سنة. ص ٢٣ - ٨٠ .
- (١٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر:
- الزهراء للإعلام العربي، حقوق الإنسان في العراق من تقارير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، القاهرة: ١٩٩٠ .
- Middle East Watch, SYRIA UNMASKED: The Suppression of Human Rights by the Asad Regime, 1991.
- (١٣) صادق جلال العظم وآخرون: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، الطبعة الأولى، تونس: ١٩٩١، ص ٧ - ٩ .
- (١٤) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، جزءان، ج١، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٧٣، ص ١٠ - ١١ .
- (١٥) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج١، ص ١٠ - ١١ .
- (١٦) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج١، ص ١٠ - ١١ .
- (١٧) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ص ٧٤ .
- (١٨) الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٥٧ .
- (١٩) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج١، ص ١٩ - ٣٨ .
- (٢٠) أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، ص ٤١ .
- (٢١) انظر: John Stuart Mill, On Liberty, 1975
- (٢٢) انظر ترجمته في: جرجي زيدان: بناء النهضة العربية، مصر: دار الهلال، ١٩٦٨، ص ١٢٦ - ١٣١ .
- (٢٣) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢، ص ٤٧٣ - ٤٧٥ .
- (٢٤) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢، ص ٤٧٣ - ٤٧٥ .
- (٢٥) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢، ص ٤٧٣ - ٤٧٥ .
- (٢٦) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، ج٢، ص ٤٧٦ - ٤٧٨ .
- (٢٧) انظر ترجمته: أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٥، ص ١٤٦ - ١٨٣ .
- (٢٨) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ١٦٢ .
- (٢٩) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ٢١٠، نقلا عن: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، ص ٣٠ . وانظر أيضا: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ١٦٤ .
- (٣٠) انظر ترجمته: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ٢٤٩ - ٢٥١ .

- (٣١) الرحالة (ك): طابع الاستبداد ومصالح الاستعباد، ص ١٤٣ - ١٥٩ .
- (٣٢) محمد عمارة: الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة: ١٩٧٠، ص ١٢٥ - ٣٢٤ .
- (٣٣) انظر: حصار الفكر العربي الحديث: في قضية الحرية، وهو يشمل على معظم المقالات التي كتبها المفكرون العرب في قضية الحرية.
- (٣٤) حصاد الفكر العربي الحديث: في قضية الحرية، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .
- (٣٥) أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، ص ٣٢ - ٣٣ .
- (٣٦) الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٠٨ - ١٠٩ .
- (٣٧) عبدالوهاب الكيالي (محرر): موسوعة السياسية، ج٤، مادة: القومية العربية، ص ٨٣٢ .
- (٣٨) انظر: Sylvia G. Haim (ed.) ARAB NATIONALISM: An Anthology uni, Ca Press, 1976 - وتضم هذه الدراسات مقتطفات أدبية لبعض المفكرين الإسلاميين مثل رشيد رضا والكواكبي حول الفكرة القومية.
- (٣٩) مجيد خدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الطبعة الأولى، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢، ص ٢٨ - ٣٦ .
- (٤٠) الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٤١ .
- (٤١) السيد يس: «تحليل مضمون كتابات الفكر القومي العربي» القومية العربية في الفكر والممارسة، ص ٨٤ - ٩٨ . وقد بين الباحث أن الكتابات القومية التي اهتمت بقضية الديمقراطية:
- في فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى: ٠,٦٪
 - في فترة ما بين الحربين العالميتين: -
 - في الفترة ما بين ١٩٤٥ - ١٩٦٤: ٧٪
 - في مرحلة ما بعد نكسة ١٩٦٧: ٣٪
- وتجدر الإشارة إلى أن البحوث المقدمة لندوة «تطور الفكر القومي العربي» التي نشرت ضمن مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية، عام ١٩٨٦، لم تتطرق إلى موضوع حقوق الإنسان أو الحريات العامة.
- (٤٢) محمد عصفور: «ميثاق حقوق الإنسان العربي ضرورة قومية ومصرية»، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ٢١٥ - ٢١٧ .
- (٤٣) الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٥٨ .
- (٤٤) نزار عبداللطيف الحديثي: «القومية العربية والنظرية القومية في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي»، في تطور الفكر القومي العربي، ص ٢٦٠ .
- (٤٥) الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٥٩ .
- (٤٦) الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ٦٢ - ٦٤ .
- (٤٧) مجيد خدوري: عرب معاصرون: أدوار القادة في السياسة، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣، ص ١١١ - ١١٢ .

- (٤٨) عصمت سيف الدولة: «تطور مفهوم الديمقراطية من الثورة إلى عبدالناصر إلى الناصرية»، في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ١٣٤ - ١٣٥ .
- (٤٩) في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ١٣٣ .
- (٥٠) في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ١٣٦ .
- (٥١) في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ١٣٧ - ١٣٨ .
- (٥٢) في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ١٣٩ .
- (٥٣) في الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ١٥٤ .
- (٥٤) لقد كتبت عشرات الكتب حول أوضاع المعتقلين السياسيين خاصة أعضاء جماعة الإخوان المسلمين والشيوعيين بعد وفاة عبدالناصر، وقد اختزلت التجربة الناصرية بكل ثرائها النضالي في قضية المعتقلات، مما يدل على أهمية حقوق الإنسان.
- (٥٥) انظر التفصيلات: سامي الجندي: البحث، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٩، جلال السيد: حزب البعث العربي، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٣ .
- (٥٦) انظر على سبيل المثال: عرب معاصرون، ص ٣٧٤ - ٣٩٥ .
- (٥٧) حسن العلوي: العراق: دولة المنظمة السرية، الدار السعودية للأبحاث والنشر، بدون تاريخ، ص ٧٢ - ٧٣ .
- (٥٨) الاتجاهات السياسية في العالم العربي، ص ١٧٣ .
- (٥٩) حزب البعث العربي، ص ٢١٤ - ٢١٥ .
- (٦٠) العراق: دولة المنظمة السرية، ص ٧٣ - ٧٥ .
- (٦١) في تطور الفكر القومي العربي، ص ٢٥٩ - ٢٦١ .
- (٦٢) سمير الخليل: جمهورية الخوف: عراق صدام، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩١، وكذلك تقارير لجنة العفو الدولية بتتبع حقوق الإنسان في العالم، حيث يستأثر العراق بقيادة حزب البعث بنصيب الأسد في هذا المجال دون منازع.
- (٦٣) ريتشارد هرير دكميجان: الأصولية في العالم العربي، تعريب: عبدالوارث سعيد، القاهرة: الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٥ .
- (٦٤) ملف السياسة الدولية: حقوق الإنسان في السياسة الدولية والعربية، السياسة الدولية، إبريل ١٩٨٩، ص ٥٠ - ٨٣ .
- (٦٥) السياسة الدولية، ص ٥١ - ٥٢ .
- (٦٦) السياسة الدولية، ص ٩٨ .
- (٦٧) السياسة الدولية، ص ١٠٠ .
- (٦٨) السياسة الدولية، ١٠٠ - ١٠١ .
- (٦٩) السياسة الدولية، ١٠٥ - ١٠٧ .

- (٧٠) صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية كتاب الأستاذ أمير موسى بوخسين، حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي، لم يتمكن الباحث من تقديم الرؤية العربية في هذا الموضوع، فجاء الكتاب في صورة تعليقات على نصوص إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة.
- (٧١) انظر: عبدالله أحمد النعيم: «نحو عالمية حقوق الإنسان من خلال الخصوصية الثقافية: في إطار المجتمعات العربية المعاصرة»، في الأبعاد الثقافية لحقوق الإنسان في الوطن العربي، الطبعة الأولى، الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ١٥ - ٥٨، وكذلك د. أحمد البغدادي: الفكر الإسلامي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، منشورات دار قرطاس، الكويت: ١٩٩٤.



اقرأ
في العدد القادم
التبشير في منطقة الإمارات
الخدمة الطبية كوسيلة
للتبشير
فاطمة الصايغ