حقوق الإنسان
مفاهيمها وأسسها

سليم اللغماني * طارق زيادة * علي محافظة * محمد سبيلا
الطيب البكوش * عبد الله تركماني * بيار سيزري بوري

منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان ـ 2003

المعهد العربي لحقوق الانسان

حقوق الإنسان، مفاهيمها وأسسها

تونس : المعهد العربي لحقوق الانسان، 2003 . - 146 صفحة، 24 صم

ر.د.م.ك : 7 ـ 25 ـ 771 ـ 9973

يشرف على هذه السلسلة : مراد علالة

الاعداد الفني : وحدة الطباعة والانتاج الفنّي ـ قسم الإعلام والنشر بالمعهد العربي لحقوق الانسان

تصميم الغلاف : محمد علي بلقاضي

إنّ الآراء والأفكار التي تنشر بأسماء كتّابها

لا تمثّل بالضرورة وجهة نظر المعهد

سحب من هذا الكتاب 3000 نسخة

في طبعتـه الأولى

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العربي لحقوق الإنسان

التقديم

بقلم الطيّب البكّوش (*)

إنّ الندوات الفكريّة والدورات التدريبيّة التي ينظّمها المعهد العربي لحقوق الإنسان قوميّا أو وطنيّا بانتظام، وهي تعدّ بالعشرات، تقدّم فيها محاضرات افتتاحيّة هامّة تتميّز بصبغتها التأليفيّة أو بتقديم وجهة نظر حول أبرز قضايا حقوق الإنسان.

وقد توفّرت للمعهد العربي تسجيلا صوتيّا أو كتابة، مجموعة من هذه المساهمات رأينا أن نجمع بعضها حول محور رئيسي هو مفهوم حقوق الإنسان الذي يراه البعض كونيّا ويراه البعض الآخر غربيّا دخيلا.

وسواء أتركّز العرض على البعد التاريخي نشأة وتطوّرا مع خلفيّة الفلسفة (سليم اللغماني، طارق زيادة، علي محافظة) أم على الخلفيّة الفلسفيّة الحديثة أساسا (محمد سبيلا) أم على مكانة حقوق الإنسان في الثقافة العربيّة (الطيب البكوش) أم على النهضة العربيّة الحديثة (عبد اللّه تركماني)، فإنّ هذه

* رئيس مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

المقـاربات المختلفة تتكامل وتلتقي في إبراز أهميّة البعد الكوني لحقوق الإنسان.

وتعميما للفائدة، رأينا نشر فصل معرّب هو قراءة تثاقفيّة للفصل الأوّل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مركّزة على تحليل فكرة الطبيعة (بيار سيزري).

وإنّ نشر هذه العروض التي ناقشها المشاركون في الندوات والدورات وقام أصحابها بتحيينها للنشـر، إنّما هو مساهمة من المعهد العربي في توسيع رقعة الحـوار والاستفادة وفتح مجال التعبير الحـرّ عن الأفكار دون قيود لأنّ ذلك شـرط أساسي من شروط نشر ثقافة حقوق الإنسان والديمقراطيّة في البلاد العربيّـة.

وإنّ المعهد العربي لحقوق الإنسان ليعتزم مواصلة هذه السلسلة من المنشورات الجماعية أو الفردية حول حقوق الإنسان بمفهومها الشّامل، تأصيلا لثقافة حقوق الإنسان في البلاد العربية. كما يعتزم ترجمة البعض منها إلى الألسن الأجنبية مثل الفرنسية والانقليزية تعريفا بالجهود العربية في هذا المجال ومساهمة في الحوار العالمي حول قيم حقـوق الإنسان وثقافتها في بعدها الكوني الشامل.

الفهرس

مفهوم حقوق الإنسان : نشأته وتطوّره

أ. سليم اللّغماني 9

الأسس التاريخيّة والفلسفيّة لحقوق الإنسان

أ. طارق زيادة 36

الخلفيّة التاريخيّة والفلسفيّة لحقوق الإنسان

د. علي محافظة 59

الفلسفة الحديثة ومفهوم حقوق الإنسان

د. محمد سبيلا 82

الثقافة العربيّة وحقوق الإنسان

د. الطيب البكّوش 91

حقوق الإنسان في كتابات
مفكّري عصر النهضة العربيّة الحديثة

د. عبد اللّه تركماني 112

خواطر حول فكرة الطبيعة : نحو قراءة ثقافيّة
للفصل الأوّل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)

أ. بيار سيزري بوري 129

مفهوم حقــوق الإنسان

نشأته وتطوّره(*)

أ. سليم اللغماني (**)

1 ـ إنّ البون شاسع بين موضوع يتناول «مفهوم حقوق الإنسان : نشأته وتطوّره» ومسألة «حقوق الإنسان، نشأتها وتطوّرها». ويستدعي هذا الاختلاف إبداء بعض الملاحظات المبدئيّة المتصلة بكلمة «مفهوم».

2 ـ وسننطلق، لبيان محورية كلمة مفهوم، من النظر في أبعاد موضوع ينتفي فيه هذا الحصر. إنّ موضوعا عنوانه «حقوق الإنسان نشأتها وتطوّرها» يندرج ضمن مادّة تاريخ القانون ويحتّم هذا، وفي نفس الوقت، النظر في أشكاله ومادّته ومنهجيته.

فسيتمثّل إشكال هذا الموضوع في تحديد التاريخ الذي صدرت فيه مختلف حقوق الإنسان وستكون مادّته القوانين الداخليّة (إعلانات، دساتير، قوانين إلخ)، أو الدوليّة (مواثيق، إعلانات، قرارات إلخ). أمّا منهجه فلا مناص فيه من اعتماد الوضعيّة القانونيّة أي ذلك المنهج الذي يقتضي من رجل القانون الاكتفاء بوصف القانون الوضعي دون النظر في عدله أو جوره ودون المبالاة بمحدّداته السوسيولوجية أو الاقتصادية ودون

(*) نص محاضرة ألقيت في إطار «دورة عنبتاوي الثانية» التي نظمها المعهد العربي لحقوق الإنسان بتونس من 9 إلى 15 / 5 / 1991 وقد نشرت في العدد الأوّل من المجلّة العربية لحقوق الإنسان سنة 1994 وراجعها المؤلف سنة 2001 .

(**) أستاذ محاضر بكليّة العلوم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة بتونس (تونس 2).

نقد منطلقاته ووظائفه الإيديولوجية. إنّ موضوعا عنوانه «حقوق الإنسان : نشأتها وتطوّرها» يكفيه القانون الوضعي مادّة والوضعيّة القانونيّة منهجا والنظر في المصدر والتعديل والإضافة مهمّة.

فلو كان الموضوع كذلك لتمحور هذا البحث حول أجيال أو طفرات ثلاث من حقوق الإنسان : جيل حقوق الإنسان السياسيّة والمدنيّة أي جيل حقوق الإنسان الفرد المواطن وجيل الحقوق الاجتماعيّة والاقتصادية والثقافية أي جيل حقوق الإنسان الجماعي، المدني وجيل ثالث (1) مازال محلّ جدل فقهي (2) هو جيل حقوق الإنسان الكوني إن صحّ التعبير، أعني جيل حقوق التضامن. ولكان من الهين تقديم تاريخ ولادة لكلّ من هذه الأجيال. إعلان فرجينيا في 12 جوان / حزيران 1776 ثم إعلان استقلال الولايات المتّحدة في 4 جويلية / يوليو 1776 فالإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن في 26 أوت / أغسطس 1789 فيما يخصّ الجيل الأوّل. والإعلان العالمي لحقوق الإنسان المؤرّخ في 19 أفريل / نيسان 1946 فيما يخص الجيل الثاني. ومجموع القرارات والإعلانات والتوجيهات والمعاهدات التي تعلّقت بحقّ الإنسان في السّلم أو في بيئة سليمة أو في مكسب البشريّة قاطبة (Patrimoine Commun de l'Humanité) والتي صدرت منذ بداية الستينات. فراجع مثلا، في ما يخص الحقّ في السلم، توصية الجمعية العامّة للأمم المتّحدة التي تحمل عدد 37/161 والمؤرخة في 16 ديسمبر / كانون الأوّل 1982. وراجع فيما يخص حقّ

(1) انظر في هذا الصدد وعلى سبيل المثال :

AMOR (A) "Les Droits de l'homme de la troisième génération". *Rev. Tun. Dr.*, 1986, pp. 13-65.

(2) لقد انتقد بعض الفقهاء تصنيف حقوق الإنسان في شكل أجيال. انظر مثلا :

PELLOUX (R) : "Vrais et Faux droits de l'Homme. Problème de définition et de classification", *Rev. Dr. Pub.*, pp. 53 et SS.

الإنسان في بيئة سليمة إعلان نيروبي في ماي / أيار 1982 الذي أكّد المبادئ التي أقرّها مؤتمر ستوكهولم سنة 1972. أمّا فيما يخصّ حقّ الإنسان في النموّ فبإمكاننا الإشارة مثلا إلى إعلان الجمعيّة العامّة للأمم المتحدة عدد 41/28 المؤرخ في 4 ديسمبر / كانون الأوّل 1986.

وفي ما يخصّ حقّ الإنسان في مكسب البشريّة قاطبة انظر معاهدة 27 جانفي 1967 التي منعت أيّ دولة من ادعاء ملكية القمر والأجرام السماوية الأخرى ومعاهدة 10 ديسمبر / كانون الأوّل 1982 المتعلقة بقانون البحار والتي قرّرت أنّ قاع أعماق البحار وموارده مكسب للإنسانيّة قاطبة ومعاهدة 23 نوفمبر / تشرين الثّاني 1972 المتعلقة بالمحافظة على المكسب الثقافي والطبيعي العالميين (3). لا بدّ أن أشير في هذا الصّدد إلى أنّه يعزى لكارل فازاك (Karl Vasak) إدراج هذه الحقوق ضمن صنف الجيل الثالث لحقوق الإنسان (4).

3 ـ لا شك أنّ للبحوث التي تتناول موضوع «حقوق الإنسان» نشأتها وتطوّرها» جدوى بيداغوجية. فبواسطتها يتمكّن المرء من معرفة حقوق الإنسان معرفة تحليليّة ويمكّنه تصنيفها من الإلمام بها وإن كان هذا التصنيف محلّ جدل فقهي لا حاجة لنا إلى التعرّض إليه.

ولا شكّ أيضا أنّ مثل هذه البحوث أكثر تلاؤما مع تكويني القانوني. لكن ليس هذا المطلوب منّي بل النظر في نشأة «مفهوم» حقوق الإنسان وتطوّره. وشتّان بين الموضوعين. لأنّ الأوّل يتناول حقوق الإنسان في

(3) انظر لمزيد من التحليل مقال الأستاذ عبد الفتاح عمر المشار إليه

(4)VASAK (K) Cours à l'Académie de Droit International de la Haye. *R.C.A.D.I.* 1974, IV ; Du même : "La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, trente ans après". *Courrier de l'UNESCO*, 1977.

تعدّدها واختلافها بينما يطرح الموضوع الثاني قضيّة وحدتها وجوهرها. فلا يسائل الأوّل عن معنى حقوق الإنسان بل يفترض أنّ المفهوم معطى ومتّفق عليه، ويفترض أنّ المفهوم ليس في حدّ ذاته إشكالا، بينما يقف الموضوع الثاني عند فكرة حقوق الإنسان ليجعل منها إشكاليّة قائمة الذات ويطرح الموضوع الأوّل مسألة حقوق الإنسان من الدّاخل بينما يطرحها الموضوع الثاني من الخارج.

موضوعنا إذن ليس قضية حقوق وضعية متعددة، بل إنّه يهتمّ بمفهوم هذه الحقوق أي التصوّر الذي يبرّر جمع حقوق مختلفة في صنف واحد من أصناف التفكير تُطلق عليه عبارة «حقوق الإنسان». وبهذا يزول الجمع الذي يميّز الموضوع الأوّل ليفسح المجال للمفرد، مفرد الفكرة والمفهوم. ونحن مطالبون بالكشف عن نشأة مفهوم حقوق الإنسان وتطوّره ولسنا مطالبين بنشأة هذا الحقّ أو ذاك وتطوّره. فلا بدّ إذن من تحليل حقوق الإنسان لاستنتاج القواسم المشتركة بينها كلّها والتي تبرّر إدراجها ضمن مفهوم واحد. ولا ريب في أنّ هنالك قواسم مشتركة ثلاثة بين كلّ هذه الحقوق وهي أنّها كلّها من صنف الحق وأنّ الإنسان موضوع لها، وأخيرا لكن ليس آخرا، أنّ هذه الحقوق متعلّقة بالإنسان عضويا فهي مضافة إلى إنسانيّته.

4 ـ إنّك ترى أنّ المطلوب منّي في آخر التحليل، هو النظر في نشأة هذه الصّلة بين مفهومي الحقّ والإنسان وتطوّرها والنظر في العمق التاريخي لصيغة المضاف والمضاف إليه. وها نحن قد ابتعدنا عن المادّة القانونيّة ومنهجيتها وطرحنا مسألة تهمّ تاريخ الفكر وهي مسألة لا تتّصل بعلم القانون إلاّ بصفة غير مباشرة وإن أردت فقل إنّها مسألة من مسائل الفلسفة عامّة وفلسفة القانون والأخلاق خاصّة.

5 ـ ولقد سبق أن أكّدنا أنّ الجدوى من التطرّق إلى الصيغة الأولى للموضوع بيداغوجية لكن ما هي الجدوى من التساؤل عن الجذور التاريخيّة لمفهوم حقوق الإنسان ؟ بل أطرح سؤالا آخر أهمّ وأخطر : هل هنالك جدوى من التساؤل عن الجذور التاريخيّة لفكرة حقوق الإنسان ؟

يبدو لي أنّ موجب هذا التساؤل ليس معرفيًا بالدرجة الأولى، أو بالأحرى، إنّ البعد المعرفي لهذا التساؤل ليس هدفا في ذاته بل هو وسيلة في خدمة هدف آخر : هدف عملي وآني.

إنّ التساؤل عن المصدر التاريخي هو في الآن نفسه تساؤل عن الأصل الثقافي إذ يمكن استبدال السؤال «متى ظهرت فكرة حقوق الإنسان؟» بسؤال آخر : «أين ظهرت حقوق الإنسان ؟ » إنّه يراد من المخاطب أن يحدّد موقفه من مسألة عالميّة حقوق الإنسان من حيث مصدرها التاريخي، يراد من المخاطب أن يجيب عن السؤال التالي : «هل ساهمت كلّ الحضارات عبر التاريخ في بلورة مفهوم حقوق الإنسان أم لا ؟ ».

وعندما يلقي المواطن العربي هذا السؤال فهو يطرح إشكالا خفيا. صامتا، وهو يعبّر عن القلق التالي : «ماهي مشروعية نضال المواطن العربي من أجل حقوق الإنسان ؟» وهو يريد من المخاطب أن يجيب عن السؤال التالي: «هل هنالك تناقض بين مفهوم حقوق الإنسان والإنسان العربي ؟» ويتّضح إذا أنّ السؤال المتمحور في الظّاهر حول مسألة حقوق الإنسان يطرح ضمنيًا مسألة الهوية ومسألة إنسان. إنّ لبّ السؤال ليس ماهية حقوق الإنسان بل ماهية الإنسان العربي. ونصل نهاية إلى مفارقة بل إلى تناقض بين ظاهر السؤال وباطنه. فظاهر السؤال إيمان بحقوق الإنسان وباطنه يفيد أنّ الإنسان العربي مستعدّ لقبول فكرة حقوق الإنسان وتبنّيها

والنضال من أجلها شرط أن يبيّن له وأن يقتنع بأنّها جزء من هويته، ومعطى من معطيات تراثه، وبنية من بنيات تركيبته الثقافية وهذا لا يعني شيئا آخر سوى أنّ الإنسان العربي يشترط أن تكون حقوق الإنسان عربيّة في نشأتها أو على الأقلّ في تطوّرها لكي تكون عربيّة في احترامها وممارستها والنضال من أجلها.

ولعلّ حرب الخليج أضافت إلى هذا السؤال الصّامت وهذا الشرط الموضوع حدّة وأهميّة. لقد سمعنا الكثير عن دكتاتوريّة صدّام حسين وانتهاكاته لأبسط الحريات والحقوق، حقوق الإنسان والأقليات والشعوب بينما كان جزء من المثقّفين العرب وجمهور المواطنين يكتشفون في صدّام حسين ذلك «المهدي المنتظر» أو ذلك «العادل المستبد» الذي يسكن أحلامنا ويغذي آمالنا والذي ناداه محمد عبده قائلا : «هل يعدم الشرق كلّه مستبدّا من أهله عادلا في قومه يتمكّن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرنا». وقد ضمن نداءه هذا في مقالة عنوانها «إنّما ينهض بالشرق مستبدّ عادل» (5)

لقد امتزجت دكتاتوريّة صدّام حسين بتوق الإنسان العربي إلى مقابلة الغرب في علاقة النّد بالنّد وامتزج صراخ الغرب واستنجاده بالشرعية الدوليّة وحقوق الإنسان بدويّ قنابله وبشاعة صنيعه، كما امتزجت مناداته بحقوق الأقليات وبحقّ التدخّل الإنساني بالخطاب والسلوك الفيكتوري (*Victorien*) لبريطانيا العظمى التي يبدو أنّها احتكرت خطاب الغرب على نفسه وعلى غيره.

(5) محمد عبده. الأعمال الكاملة. المجلّد الأوّل. ص 717ـ716. المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر. 1972. تحقيق محمد عمارة. ننقله عن محمد عابد الجابري الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليليّة نقديّة. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. دار الطباعة. بيروت، ص 82.

ولا يمكن للمناضل من أجل حقوق الإنسان أن يتجاهل هذا المعطى القديم المتجدّد، لا يمكن له، ان أراد نضاله ناجعا، أن يتغافل عن العامل الذي يمثل عائقا دون ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان في الوطن العربي فلا يكفي أن تكون حقوق الإنسان خطاب السلطة أو الهيئات أو المثقّفين أو المناضلين أي في آخر المطاف خطاب الخاصّة الذي يثير عند العامّة البسمة أحيانا والغضب أحيانا أخرى. لا بدّ أن تتحوّل حقوق الإنسان من حالتها الرّاهنة (أي خطاب الخاصّة) إلى جزء من الوعي الجماعي، إلى خطاب العامّة.

وقد يؤدّي الفشل في تحقيق هذه المهمّة إلى مسخ مفهوم حقوق الإنسان وإلى تطويقه، إلى النظر إليه على أنّه خطاب سلطة بل ولربّما خطاب سلطوي مقنّع أي ايديولوجيا وإلى نبذ المفهوم على أنّه خطاب الغرب المهيمن وجزء من هيمنته وإلى الحكم على المناضلين من أجل حقوق الإنسان بالاغتراب والتغريب.

6 ـ لكن هل يمثّل البحث عن الأصل والمصدر معالجة لهذا الواقع ؟

هل يصالح الخطاب التاريخي المواطن العربي مع مفهوم حقوق الإنسان ؟ هل أنّ الخطاب الذي نحن في حاجة أكيدة إليه، الخطاب المؤسس لحقوق الإنسان وطننا هو الخطاب التراثي ؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة بالإيجاب تفترض أنّ مفهوم حقوق الإنسان من تراثنا والإجابة بالسلب تعتبر أنّ لا وجود في تراثنا لمفهوم حقوق الإنسان.

إنّ الرأي الغالب، سواء كان ذلك في وطننا أو في الغرب، يجيب بالإيجاب عن السؤال المطروح ويعتبر أنّ كلّ الحضارات ساهمت في بلورة

مفهوم حقوق الإنسان (6) بينما يرى فريق آخر أنّ مفهوم حقوق الإنسان غربي المصدر (7) وهو الرأي الذي أرجّحه مع الملاحظة التالية أنّ اعتباري أنّ حقوق الإنسان غربية الأصل لا يعني أنّها غربية المحتوى غريبة عن بنية الإنسان العربي كما سأبيّن ذلك في الإبّان (8).

---

(6) انظر مثلا، فيما يخصّ العلاقة بين حقوق الإنسان والإسلام، إلى المجلد الثالث من سلسلة حقوق الإنسان : دراسات تطبيقيّة عن العالم العربي، إعداد محمد شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، عبد العظيم وزير، دار العلم للملايين، بيروت 1989. انظر فيما يخص الحقوق، الحقوق التي وصفت بأنّها حقوق الإنسان في الإسلام، إلى : د. محمد شريف البسيوني، «مصادر الشريعة الإسلاميّة وحماية حقوق الإنسان في إطار العدالة الجنائيّة في الإسلام» وإلى د. عبد الواحد محمد الفار، «لمحات عن حقوق الإنسان في الإسلام» ص. 17 إلى 65.

انظر كذلك إلى :

CHARFI (M) "L'influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans", *R.C.A.D.I.*, 1987, pp. 321-454. L'auteur écrit :

"Aucune civilisation, aucun peuple ne peut prétendre à une paternité exclusive à l'égard des droits de l'Homme.

La philosophie grecque et, plus tard; la religion chrétienne y ont certainement contribué. Du côté de l'Islam, l'impératif de justice maintes fois affirmé dans le Coran, le principe d'égalité absolue dans les droits et les devoirs entre les hommes quelles que soient leur origine ou leur fortune, l'amélioration de la condition de l'esclave et l'encouragement à son affranchissement constituent de étapes importantes... Il est vrai cependant que la Révolution française de 1789, avec notamment la célèbre Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, l'adoption de la Constitution américaine et de la déclaration des droits qui l'a accompagnée à la même époque, l'évolution du parlementarisme britannique ont constitué des apports modernes décisifs... Il n'empêche que, sans vouloir nier l'apport des uns et des autres et notamment de l'apport de l'Occident au cours des deux derniers siècles, nous pouvons relever aujourd'hui une tendance à la mondialisation,... (une) civilisation universelle en gestation" (pp.333-334).

Voir du même:"Islam et droits de l'homme", *Revue Islamo-christiana*, Rome, Institut Pontifical des études arabes et islamiques, 1983, pp. 14 et ss.; "Droit musulman, droit tunisien et droits de l'Homme", *Rev. Tun. Dr.*, 1983, pp. 405 et ss.

(7) انظر مثلا إلى :

LAGHMANI (S) BEN ACHOUR (S), "Droit international, droit interne et droit musulman", *In, La non discrimination à l'égard des femmes*, UNESCO-CERP, Tunis, 1989, p.57-59;

(8) راجع عياض بن عاشور «حقوق الإنسان : حقّ، أي إنسان ؟ »، الفكر العربي المعاصر، عدد 82-83، نوفمبر 1990، ص. 70-61.

ولعلّني في هذه النقطة بالذات لا أتفق والأستاذ عياض بن عاشور

7 ـ لكن لا بدّ قبل ذلك من الأخذ بالتحليل موقف المجيبين بالإيجاب عن السؤال المطروح. لا شك أوّلا في أنّ النية التي تحدو هذه الكتابات هي إرادة النهوض بحقوق الإنسان والعمل على تأسيس عالميتها تاريخيا لتبرير عالميتها الراهنة.

والوازع جليّ ويعبّر عنه بكلّ وضوح ميشال سيمون «Michel Simon» عندما يكتب : «إنّ النضال من أجل حقوق الإنسان سيظلّ سطحيّا وواهنا ما لم يتجذر عند المناضل ولم يتأصل في تصوره للإنسان والكون... ولا شك في أنّ الأمم والأجناس والتجمّعات إن وجدت في ثقافاتها أو تقاليدها الدينية أسبابا خاصّة لمناصرة حقوق الإنسان والنهوض بها لدافعت عنها بأكثر نجاعة» (9) وانطلاقا من هذه الإرادة يكتشف الباحث جذور فكرة حقوق الإنسان في الثقافة الصينية والهندية وفي الديانات السماوية علاوة على الرافد الغربي القديم والحديث.

لا شك أنّ النية التي تحدّد هذه الآراء طيبة لكن منهجها يبدو لي غير وجيه وفعاليّتها أي قدرتها على الإقناع بعالميّة حقوق الإنسان من حيث جذورها التاريخيّة، ضئيلة.

(9) SIMON (M) *Les droits de l'homme, guide d'information et de réflexion*, Lyon 1985, pp. 111-112: "La lutte pour les droits de l'homme serait bien fragile et bien éphémère si elle ne s'enracinait pas, chez ceux qui la mènent, dans une vision de l'homme, du monde, du destin, de l'univers qui donne sens à leur vie et à leur lutte... Au moment où l'Asie et l'Afrique vont jouer un rôle de plus en plus grand sur la scène mondiale, une exploration de leurs traditions philosophiques ou religieuses pour en voir les rapports possibles avec les droits de l'homme devient une tâche d'avenir. Les droits de l'homme seront d'autant plus respectés, défendus et assurés que plus de nations, d'ethnies, de groupe, *trouveront dans leur culture ou leurs traditions religieuses des raisons particulières de les soutenir et de les promouvoir*", (C'est nous qui soulignons). Voir cependant ce que l'auteur écrit à propos de l'Islam à la page 146.

8 ـ إنّ اعتبار أنّ كلّ الحضارات ساهمت في بلورة مفهوم حقوق الإنسان يقتضي من الباحث أن لا يتعمّق في مدلول المفهوم بل إنّ النظرية القائلة بأنّ كلّ الحضارات ساهمت في بلورة مفهوم حقوق الإنسان أخطأت في تعريف الحقّ وأخطأت في تعريف الإنسان.

هنالك على ما أظنّ فرق شاسع بين مقولة مساهمة حضارات ما قبل الحداثة (بالمعنى التاريخي للكلمة) في بلورة مفهوم حقوق الإنسان ومقولة أنّ هذه الحضارات مهّدت لظهور مفهوم حقوق الإنسان. فلا نزاع في أنّ لكلّ اتّجاه إنسي «Humaniste»، مهما كان مصدره، وزنه في التمهيد لفكرة حقوق الإنسان لكن «الإنسية» بمفردها ليست بمفهوم حقوق الإنسان، فالإنسية تروّج فكرة ضروريّة لكن غير كافية : فكرة الإنسان كصفة جوهريّة يتّحد فيها كلّ البشر رغم تعدّد انتمائهم واختلاف أصنافهم وأجناسهم ومعتقداتهم.

وللسفسطائيين في هذا المجال إسهام خاص لا بدّ من التذكير به، من التذكير بهيبياس (Hippias) الذي يقول : «أنتم جلاسي أعتبركم كلّكم أقاربي وحلفائي ومواطنين لي، لا بمقتضى القانون بل بحكم الطبيعة لأنّ الكائن نسيب بطبعه لمثيله ولكن القانون طاغوت الناس، يعنّف الطبيعة» (10) ومن التذكير بأنتيفون (Antiphon) الذي يقول : «والواقع أنّنا كلّنا وفي كلّ شيء سواسية إغريقا أو برابرة» (11).

(10)"Vous qui êtes ici présents, je vous regarde tous comme parents, alliés, concitoyens, non par la loi mais par la nature, car le semblable est naturellement parent du semblable mais la loi, tyran des hommes, fait souvent violence à la nature". (Platon, *Protagoras et autres dialogues*, Paris, G-F, 1967, Trad. Chamby. Voir. Protagoras, 337 - a/338-b, p. 68).

(11) Antiphon" Le fait est que nous sommes tous et en tout, de naissance identiques. Grecs et barbares": D'après ROMILLY (J. de) *La loi dans la pensée grecque, des origines à Aristote*, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres"; 1971, p.79 :

كما لا شكّ أنّ النفس الإنسي يغذي الشرائع السماوية ويكفينا هنا التذكير بالآية الكريمة «ولقد كرّمنا بني آدم وجعلناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلا» (سورة الإسراء، 7). لكن إنسية ما قبل الحداثة لا ترادف مفهوم حقوق الإنسان ولا بدّ هنا من إبداء ملاحظتين أساسيتين تتعلّق الأولى بمحدودية إنسية ما قبل الحداثة وتتمثّل الثانية في أنّ إنسية ما قبل الحداثة لم تنتج نظرية حقوقية.

9 ـ إنسية محدودة أوّلا : ولعلّ أوضح مثال عن هذه المحدودية هي التجربة السفسطائيّة. فالسفسطائيّة تمثّل أوّلا وقبل كلّ شيء ثورة ضدّ نظام قائم على نفي فكرة الإنسان لفائدة فكرة المواطن (Civc).

وقد قامت الحضارة الإغريقيّة (وخليفتها الحضارة الرومانية)، على تمييز أساسي وقانوني في الوقت ذاته بين المواطن والبربري ولا يفسح هذا التقسيم مجالا لمفهوم الإنسان وما خطاب السفسطائيين سوى خطاب أولائك البرابرة الذين استوطنوا البلاد الإغريقيّة وطالبوا بالمساواة في الحقوق بينهم وبين المواطنين ويكفي لكي نعلم مآلهم ومآل مطالبتهم تلك أن نرجع إلى المعنى الدّارج لكلمة سفسطائي والحكم السلبي الذي يصاحبها إلى حدّ يومنا هذا.

كما أنّ انسية الفكر الديني محدودة ولا بدّ من مواجهة هذه المسألة وإن كانت حسّاسة بل ولأنّها حسّاسة. لا بدّ هنا من الانطلاق من تمييز الدين عن الفكر الديني، أي مجموع التصوّرات الإنسانيّة المتعلّقة بالدين.

فالدين أوّلا وقبل كلّ شيء رسالة، رسالة الخالق إلى المخلوق الذي فضّله على غيره أي الإنسان.

ومعنى هذه الرسالـة وموجبها هو أنّ الخالق يرفق بالمخلـوق ويريد له الأصلح في الدنيا والنجـاة في الآخرة. هذه هي بالتحديد انسية الدين وهذا معنى تفضيل بني آدم على غيـرهم من الكائنـات.

وعلى أساس هذا الإشفاق والتفضيل الأصليين يمكن أن نقول إنّ الدّين يمهّد لحقوق الإنسان. ولا تناقض بين هذا التصوّر للدين وحقوق الإنسان. ولا غرابة إذن إن قرأنا في إعلان استقلال الولايات المتّحدة أنّ «كلّ الناس خلقوا متساوين ومنحهم الخالق بعض الحقوق المقدّسة أوّلها الحقّ في الحياة وفي الحريّة وفي البحث عن السعادة» (12) لكن إنسية الدّين محدودة لأنّه يرسي تمييزا جذريا بين الناس ويصنفهم إلى مؤمنين وكفّار ويجعل الكفّار في مرتبة دون المؤمنين وكيف يستوي الحقّ والظلالة.

إن كان الدّين إنسيّا من حيث موجب الرسالة فهو مميّز من حيث ردّ فعل الناس إزاء الرّسالة. فلا يقبل الدين بمبدإ المساواة على هذا المستوى الثاني ويعتبر أنّ الاعتقاد والإيمان أي قبول الرسالة والدين المبشّر به، عنصرا أساسيّا تكتمل به إنسانية الإنسان. الإنسان المؤمن هو الإنسان بأتمّ معنى الكلمة أمّا الكافر فلم يرد الارتقاء إلى هذه الرتبة، إلى الإنسانية.

وليس هذا في حدّ ذاته عائقا دون قيام مفهوم حقوق الإنسان فلو بقيت قضية الإيمان والكفر قضية تتناول فقط علاقة الخالق بالمخلوق لما أثرت في المساواة الدنيوية بين المؤمن والكافر وكلّنا مؤمنون من زاوية ديننا وكفّار من زاوية الأديان الأخرى. لكنّ الفكر الديني، اعتبر أنّه من حقّ الإنسان ومن مهمّته أن يكفّر وأن يميّز واعتقد أنّ نصر المؤمن لدينه يمرّ

(12) "Tous les hommes ont été crées égaux et ont été dotés par le Créateur de quelques droits inviolables et en tout premier lieu du droit à la vie, à la liberté, à la recherche du bonheur".

بمحو الآخر والتعدّي على حقوقه وحياته أحيانا. لا تناقض بين الدين وحقوق الإنسان بل هنالك تناقض بين الفكر الديني ـ وسترى في ما بعد أنّه فكر ديني معيّن– ومفهوم حقوق الإنسان.

هكذا ميّز الفقهاء بين دار الإسلام ودار الحرب وميّز المسيحيون في القرون الوسطى بين «الجمهورية المسيحيّة» «Respublica Christiana» والبرابرة وانتظر جميعهم الدولة الإسلاميّة العالميّة أو الدولة المسيحيّة العالميّة (13) إلخ.

لقد ساهمت حضارات ما قبل الحداثة في التمهيد لحقوق الإنسان لكنّها لم تصل إلى مفهوم مطلق للإنسان وليس هذا انتقادا فالتاريخ لا ينتقد بل هي معاينة لتطوّر تصوّر الإنسان لنفسه وتعريفه لذاته. فلم ير الإنسان في نفسه قبل الحداثة انسانا بل مواطنا أو بربريا أو عبدا أو مؤمنا (مؤمنا في نظره وكافرا في نظر غيره).

لم يكن الوعي جليّا بأنّ الإنسان إنسان قبل أن يكون عبدا أو سيدا، مواطنا أو بربريّا، مؤمنا أو كافرا، وقد لا يصحّ هذا التعبير فالمفقود في الواقع ليس مفهوم الإنسان ككائن بيولوجي متميّز عن غيره، المفقود هو المفهوم القيمي للإنسان أي الاعتقاد أنّ الإنسان

(13) Agobard, Archevêque de Lyon, Contemporain de Charlemagne, "écrit : "Une seule foi a été enseignée par Dieu, une seule expérience répandue par l'Esprit-Saint dans le coeur des croyants... il faut que tous les hommes différents de nation, de sexe, de condition, nobles ou esclaves disent ensemble au Dieu unique père de tous : Pater noster... Plus de gentils et de juifs, de circoncis et de païens, de barbares et de scythes... Plût au Dieu tout puissant que sous un Roi très pieux tous les hommes fussent gouvernés par une seule loi"; AGOBARD *Liber adverus legem gundobaldi* cité par RUYSSEN (Th.) *Les Sources doctrinales de l'internationalisme*, Paris, P.U.F, T.I, 1953, P. 85.

بمجرّد صفته تلك كائن قدسي. إن فكر ما قبل الحداثة اعتقد أنّ القيمة مضافة للإنسان، تضاف إليه إن توفّرت فيه صفة ليست من جوهره أعني صفة المواطن أو السيد أو المؤمن. لم تكن القيمة مرتبطة بذات الإنسان وجوهره بل بعرض يفقد أحيانا.

10- ونتيجةً لهذا الفصل بين الإنسان والقيمة انتفت فكرة «حقوق الإنسان» ولا بدّ هنا بالذات من اعتماد الدقّة في استعمال مفهومي الحقّ والإنسان إذ لا شكّ أنّ كلّ حضارات ما قبل الحداثة أقرّت حقوقا للناس ولا مجال هنا لاستعراضها لكن هل ترادف حقوق الناس مفهوم حقوق الإنسان؟ هل تستعمل في كلتا الحالتين نفس المفهوم للحقّ وللإنسان ؟ وهل تنتج هذه الحقوق عن طبيعة الإنسان ؟

لا شكّ أنّ القانون الإغريقي أو الروماني ضمن حقوق المواطنين كما لا شكّ في أنّ الفقه يضمن حقوق المسلمين لكن ماذا عن الآخر ؟ عن الإنسان الآخر ؟ عن البربري، عن الكافر، عن العبد ؟ إنّ كلّ موقف يدافع عن وجود حقوق الإنسان في حضارات ما قبل الحداثة يقف عند حدّ هذا التمييز الأساسي. ولا أرى مناصا من الإصداع بعدم المساواة وتكفينا بعض الأمثلة للدلالة على ذلك.

يقول هومار «Homère» : «إنّ كلّ غريب عدوّ وللإحراز على ما في حوزته لا نعلم سوى طريقة واحدة : افتكاكه منه». أمّا أرسطو فكان يعتبر من «الطبيعي أن يسود الإغريق البربري لأنّ البربريّ عبد بطبعه».

وينصّ القانون الروماني القديم على أنّه «لا حقّ للغريب» وأنّ «كلّ ما يوجد عند هذه الشعوب لا مالك قانوني له ويمكن بالتالي حوزه... وإن اسروا استعبدوا... وأن قبورهم لا تستدعي الاحترام والزواج منهم ممنوع».

كما اعتبر القديس أوغستان «Saint Augustin» أنّ «المسيحيين يكونون مجتمعا ينفرد بالحقوق وأنّ لا حقّ للكفّار ولا ملك لهم» (14). ويعرّف عبد الكريم زيدان، الحربي أي الكافر المقيم بدار الحرب كما يلي :

«وأهل دار الحرب هم الحربيون والحربي لا عصمة له في نفسه ولا في ماله بالنسبة لأهل دار الإسلام، لأنّ العصمة في الشريعة الإسلامية تكون بأحد أمرين : الإيمان أو الأمان وليس للحربيّ واحد منهما» (15).

أسّست كل حضارات ما قبل الحداثة على تمييز أساسي بين صنفين من البشر وضمنت لصنف منهما حقوقا وجردّت الآخر من أبسطها وأكثرها أهميّة : الحقّ في الحياة. وينفى هذا وجود فكرة حقوق مترتبة عن صفة

(14) HOMERE : " Tous étranger est un ennemi : pour obtenir ce qu'il possède on ne connaît qu'un moyen : le lui prendre", *l'Illyade*.

ARISTOTE : " Chez les barbares... il n'existe pas... de chefs naturels, mais la société conjugale qui se forme entre eux est celle d'un esclave mâle et d'un esclave femelle. D'où la parole des poètes : il est normal que les Grecs commandent aux barbares dans l'idée qu'il y a identité entre barbare et esclave", *Politique*, II, 1252, Paris, Vrin, 3ème éd. 1977, P.5.

La loi des XII Tables (451-450 Av. J.C) posé par les Décemvirs, les dix sages, déclare qu'à l'égard de l'étranger, il n'y pas de droit. Le droit romain disposait que "les biens qu'on trouve chez ces peuples n'ont pas de maître. Ils sont accessibles à l'occupation... Prisonniers, ils sont esclaves, leur tombe n'est pas res religio. Le connubium est... interdit", FUSINATO (G) " Le droit international de la République romaine", *R.D.I.L.C*, 1885, pp. 278 et ss, voir p. 279.

Saint Augustin : " Les chrétiens forment une société qui, seule, est munie de tous les droits. Les infidèles sont mis hors la loi et ne peuvent rien posséder", HRABAR (V.E) " Esquisse d'une histoire littéraire du droit international durant le Moyen-Age du IVe au XIIIe S", *R.D.I.L.C*, pp. 19-36, voir p.21.

(15) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستامنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص 20. ولا بد من الإشارة إلى أنّ حقوق الذميّين والمستامنين، وإن كانت تاريخا ثورية بالنسبة لمعاملة الأجنبي في القرون الوسطى المسيحية مثلا، فهي لم ترق إلى مستوى المساواة مع حقوق المسلمين وإنه لا يمكن قبول تحليل محمود شريف بسيوني في المقالة المشار إليها سابقا (ص31 ـ 32). ويكفي لمعرفة موقع الذمي ان ترجع إلى تفسير سورة التوبة آية 29 : «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». انظر إلى الإمام الزمخشري، الكشاف، القاهرة 1953، ج 2، ص 206. محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت 1981، ص 1، ج 531. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، 1975، ج 3، ص 163.

الإنسان والأمر كما رأينا طبيعي لأنّ الحقّ يحمي القيمة والقيمة لم تكن الإنسان بل المؤمن أو السيد أو المواطن. لم يكن للفكر أن يستنتج القيمة من الحدث (وهو ما يعبّر عنه المنطقيون بقانون هيوم : «La loi de Hume»).

11ـ نعلم الآن أنّ الشرط الأساسي لظهور فكرة حقوق الإنسان هو اعتبار الإنسان قيمة في ذاته ويهون بذلك الإجابة عن السؤال المطروح : «أين ومتى ظهرت فكرة حقوق الإنسان ؟»

لقد تأسّس مفهوم حقوق الإنسان في الغرب في العصر الحديث وما كتابات لوك «Locke» وروسو « Rousseau» واعلانات أواخر القرن الثامن عشر إلاّ تتويج لعمل فكري ابتدأ في القرن السابع عشر مع غروسيوس «Grotius» وهوبز «Hobbes» اللذان أسسا العقل الحديث «بالمعنى الفلسفي للكلمة» تفوّها لأول مرّة بفكرة أنّ كل إنسان يولد مالكا لحقوق لا تعزى لا لإرادة بشريّة ولا لإرادة إلاهيّة. حقوق تترتب عن طبيعته الإنسانية. لقد ظهرت فكرة حقوق الإنسان ضمن ما يسّمى بالنظريّة الحديثة للقانون الطبيعي أي تلك النظريّة التي اعتمدت قانون طبيعة الإنسان وتجاوزت التعريف القديم للقانون الطبيعي الذي أسّسه أرسطو : قانون طبيعة الأشياء.

وأصبح من الممكن في ظلّ هذه النظريّة اعتبار أنّ حقوق الإنسان حقوق أصليّة غير متفرعة غير ممنوحة تشرعها طبيعة الإنسان وتختصّ باستقلالها عن كلّ سلطة وبعلوها على كل إدارة فهي سابقة للسلطة أو أعلى منها مرتبة، سابقة للقانون الوضعي وأعلى منه مرتبة. فعلى السلطة والقانون الوضعي أن يحمياها وتتعلق مشروعيتهما بمدى احترامهما لها.

12ـ إنّ هذه النظريّة تمثّل في نفس الوقت قطيعة وتجاوزا (بالمعنى الهيغلي للمفهوم) للفكر اللاهوتي المسيحي الذي ساد طيلة القرون الوسطى. لقد مهّد القديس توماس الأكويني «Saint Thomas d'Aquin» للفكر الحديث بل يمكن أن نجزم أن فكر الاكويني مثل الشرط النظري لإمكانية مفهوم حقوق الإنسان في الغرب.

تفترض فكرة حقوق الإنسان الإيمان بالطبائع عامة وبطبيعة الإنسان خاصّة وتفترض كذلك أنّ العقل البشري بإمكانه أن يكتشف جوهر الذات البشريّة، أنّ يكتشف القيمة ويستنتج منها قواعد وقد مهّد الاكويني لهذا كلّه.

13ـ لقد غلّب الاكويني، في تصوره للذات الالهية الجانب العقلاني على الجانب الإرادي واعتبر أنّ هنالك قانونا أبديّا «Lex aeterna» يسير الكون وفق مقتضياته ولا يعدو أن يكون هذا القانون العقل الالهي. وبتطويعه الإرادة الأهليّة للعقل الالهي حرّر الأكويني العقل البشري واعتبر أنه بإمكان الإنسان الارتقاء إلى معرفة عقلانيّة لجزء من هذا القانون الأبدي جعله الخالق في متناوله وهو القانون الطبيعي. فتوصل الأكويني بذلك إلى إنزال الحقيقة على الأرض وجعلها في متناول العقل البشري. يسير الكون وفق قانون والطبيعة كذلك فأصبحت الطبيعة كتابا يقرأ ومصدرا للمعرفة وأصبح العقل وسيلة للمعرفة بينما كانت الطبيعة في تصوّر القديس أوغستان «Saint Augustin» شيئا فاقدا لكل معنى متعلقا في كل لحظة بالإرادة الالهية كما كان العقل البشري قاصرا على المعرفة بحكم انعدام موضوع للمعرفة وقانون عقلاني يحكم الأشياء.

هذه هي ثورة الأكويني وهي، كما سنرى بعد حين، لا تعدو أن تكون نقلا لفكر المعتزلة والرشيدية. ولكن كتب للفكر الأكويني البقاء واتخذه فكر

النهضة الغربية منطلقا لتأسيس مفهوم حقوق الإنسان فكما للأشياء طبيعة فللإنسان كذلك طبيعة وإن كان قانون طبيعة الأشياء مقدّسا بحكم أنّه ربّاني في آخر تحليل فقانون طبيعة الإنسان كذلك. هكذا تأسّست قدسيّة الإنسان وحقوقه في الغرب منطلقة من تجاوز للفكر اللاهوتي إذ أنّ القول بقدسيّة طبيعة الإنسان يمنع منطقا كلّ تمييز بين الناس على أساس معتقداتهم الدينية (16).

14 ـ إنّ الشرط النظري الذي جعل مفهوم الإنسان ممكنا في الغرب هو فكرة طبيعة الأشياء وحريّة الإنسان وسلطان العقل وغياب هذا الشرط هو الذي حال دون ظهور هذا المفهوم في وطننا. قلت غياب الشرط وقد أخطأت عنوة لأنني أردت بذلك غيابه في ما بقي حيّا من تراثنا، ما هو حاضر اليوم في وجداننا. أمّا الحقيقة التاريخية فهي تتمثل في تغييب للشرط لأنّه كان موجودا لكننا فقدناه واضمحّل اثر انهزام من أنتجه المعتزلة.

لقد اعتبر المعتزلة أنّ اللّه عادل بل عدل وأقامو هذا المبدأ أصلا من أصولهم الخمسة بل أقول أصلا من أصليهما : التوحيد والعدل. واعتبروا أنّ اللّه لا يريد إلاّ الأصلح لعباده وبذلك غلّبوا العقل الالهي على الإرادة الالهيّة إذ أنهم «اتفقوا أنّ الحكيم لا يفعل إلاّ الأصلح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد» (17) واستنتجوا من العدل الإلهي أنّ الله

(16) انظر، في ما يخصّ ظهور الحداثة في الغرب ومدلولها القانوني، إلى سليم اللغماني، الخطاب المؤسس لقانون الشعوب، مقاربة تاريخية، أطروحة دكتوراد دولة، كليّة العلوم القانونيّة والسياسيّة والاجتماعيّة بتونس، 1990، الفصل الثالث من الجزء الأوّل والجزء الثاني.

(Le Discours fondateur du droit des gens, approche historique)

(17) الشهر ستاني، الملل والنحل، تحقيق سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص 44ـ43.

منزه عن عقاب من هو ليس مسؤولا عن أفعاله غير خالق لها فأداهم ذلك إلى مبدإ حرّية الإنسان» واتفقوا على أنّ العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرّها مستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا في دار الآخرة» (18).

كمّا حدّد مبدأ مسؤولية الإنسان أنّ بإمكانه التمييز بين الخير والشر كما حدّد مبدأ عدل الخالق أنّ عقاب من لم تصلهم الدعوة أمرٌ مشروع شرط افتراض أن بإمكان هؤلاء التمييز بين الخير والشر وسمّوا هذا النمط تحسينا وتقبيحا حيث «اتفقوا على أنّ أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك وورود التكاليف ألطاف للبارئ تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختيارا «ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيَّ عن بيّنة» (الأنفال 42) (19).

والتحسين والتقبيح العقليان يفترضان في نفس الوقت قدرة العقل البشري على أن يكون أصلا من أصول الفقه ووجود نظام طبيعي أو بالأحرى وجود القيمة في طبيعة الأشياء وهذا ما يبرّر تسمية المعتزلة بأنهم أهل الطبائع.

ولعل الفكر المعتزلي أكثر وضوحا في هذا المجال من كتابات الأكويني. لكن أفكار المعتزلة أقبرت ومن المفارقات أن الاكويني الذي نقل هذه الأفكار إلى الغرب أضحى قديسا بينما اعتبر المعتزلة، إثر المحنة، زنادقة فوقعت مطاردتهم وحرق كتبهم واضطهادهم. لكن لابد في هذا الصدد أن نكشف عن مسؤولية المعتزلة أنفسهم في ما آل إليه الاعتزال.

(18) المرجع السابق، ص 44 ـ 43.
(19) المرجع السابق، ص 34 ـ 44.

15 ـ لقد كانت سلطة المعتزلة زمن المأمون والمعتصم والواثق تسلّطا ومحنة بالنسبة إلى أهل الحديث وامتزج الاعتزال بالإرهاب الذي مارسه الخلفاء الثلاثة عوض أن يمتزج بالعقلانيّة والتحرّرية التي تميّز أصوله. وظهر أهل الحديث من أمثال أحمد بن حنبل بمظهر المؤمنين المضطهدين الصامدين. وستشّرع المحنة، محنة أهل الحديث، قساوة ردّ فعلهم انطلاقا من خلافة المتوكل.

16ـ وستختفي شيئا فشيئا أفكار المعتزلة إلى حدّ النسيان وستعوضها وتسود الفكر العربي وتنحت بنيته مبادئ أهل الحديث وأهل الظاهر والأشاعرة والمتصوفين والقاسم المشترك بين كلّ هؤلاء هو تغييبهم، متفاوت الدرجة، للعقل البشري ونظرتهم الإرادية للخالق ورفضهم لفكرة قانون أبدي أو عقل إلهي. فتنكروا للطبائع ونفوا سلطة العقل واعتبروا ومازال الشيخ أبو زهرة يعتبر «أنّ الأشياء ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي وأنّ الأمور كلّها إضافية وأنّ إرادة الله تعالى في الشرع مطلقة لا يقيدها شيء فهو خالق الأشياء وهو خالق الحسن والقبح فأوامره هي التي تحسن وتقبح ولا تكليف بالعقل» (20). ولا يزال عبد الوهاب خلاف يردد معه أنّه «لا تلازم بين أحكام الله وما تدركه العقول» (21).

ويأتي الغزالي على هذا فيجذر الرؤية الإرادية ويرفض فكرة الطبيعة ذاتها بنفيه مبدأ السببية في سبيل الدّفاع عن العقيدة الأشعرية «لأنّ القول أنّ الطبيعة تعمل بنفسها على وفق نظام ثابت مضاد للقول إنّ الله قادر على كلّ شيء وأنّ كلّ الأحداث هي من فعله وخلقه

(20) الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، القاهرة 1957، ص 30.
(21) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، تونس، المغربية للطباعة والنشر والإشهار، ص 99.

واختراعه»(22) فيقول الغزالي : «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسبّبا ليس ضروريّا عندنا بل كلّ شيء ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن إثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر» (23).

هكذا وقع كسر السلسلة المنطقية التي تؤدي إلى إمكانية ظهور مفهوم حقوق الإنسان. كيف يمكن التفكير في مفهوم حقوق الإنسان مادام مفهوم الطبيعة منعدما بل مادام مفهوم الإنسان منعدما ؟

17ـ أن الأوان لنعود إلى تساؤلنا عن الجدوى من طرح مسألة الجذور التاريخيّة لفكرة حقوق الإنسان. فلو كان الموجب لطرح هذا السؤال هو البحث عن الارتياح والطمأنينة بسبب مشاركتنا في بلورة مفهوم حقوق الإنسان فلا جدوى من طرحه لأنّ مفهوم حقوق الإنسان ليس من تراثنا وإن أرسى الفكر المعتزلي أصوله. لكن الفكر المعتزلي انقرض وتلاشت إنتاجاته.

لا يمكن إذن أن نرتكز على تراثنا لتبرير إيماننا بحقوق الإنسان. وربّما كانت هذه الاستحالة إيجابيّة لأنّ الإيمان بحقوق الإنسان الذي يؤسّس على العامل التراثي هو في نفس الوقت عدم إيمان بحقوق الإنسان بل فقط بالتراث.

18ـ كيف يمكن إذن أن نبرّر نضالنا من أجل حقوق الإنسان ؟ كيف يمكن اجتناب رمي من يناضل من أجل حقوق الإنسان بأنّه مارق

(22) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1981، ص 378.
(23) أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، القاهرة، دار المعارف، ص 240.

موال للغرب ؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال بسيطة في الواقع لأنّ حقوق الإنسان لا تحتاج إلى تبرير، فهي تبرّر نفسها بنفسها، أو بالأحرى لأنّ موضوعاتها تبرّر ذاتها (24). فهل على المناضل أن يبرّر حقّ كلّ إنسان في الحياة والحريّة والمساواة ؟ أليس على المناهض لهذه الحقوق أن يقدّم الدليل على أنّ هنالك قيما أعلى من الحياة والحريّة والمساواة تشرع عدم احترامها ؟

أمّا استعمال المصدر التاريخي لحقوق الإنسان للتنكر إلى محتواها فهو واه من أصله لأنّ حقوق الإنسان وإن كانت غربيّة في مصدرها فهي إنسانيّة في محتواها. عندما لفظ الغرب بحقوق الإنسان نفى ذاته وانتصب كجزء يتكلّم باسم الإنسانيّة : لم يعلن الغرب عن حقوق الغربيين بل عن حقوق الإنسان.

يبقى بعد هذا أن نرد على الانتقادات التي تستند إلى استعمال الغرب فكرة حقوق الإنسان لتغطية هيمنته. لكن الانتقاد غير مقبول هنا أيضا إذ شتّان بين الحكم على الشيء والحكم على استعمالاته فلا يكفي أن أبيّن أنّ الطاقة النووية تستعمل لصناعة القنبلة الذرية لكي اعتبر أنّ الذي اكتشف الذرّة ارتكب إثما كبيرا وأنّ الطاقة النووية آفة في حدّ ذاتها.

19ـ لقد بينا أنّ الجدوى من البحث في الجذور التاريخيّة لمفهوم حقوق الإنسان ليس بل ولا يجب أن تكون تبرير نضال المواطن العربي من

(24) "Le fondement justificatif des droits est le principe moral qui établit que tous les humain ont également le droit à disposer des conditions nécessaires pour répondre aux impératifs généraux de l'action humaine". Or, les droits de l'homme ont pour objet les conditions nécessaires de l'action que l'homme mène en vue d'un objectif, et leur justification majeure tient au fait que ces conditions constituent leurs objets", GEWIRTH (A) *Droits de l'homme, défense et illustrations*, Cerfs/Nouveaux Horizons, 1987, pp. 3 et 4.

أجل حقوق الإنسان. كما بينا أنّ حقوق الإنسان ـ كمفهوم ـ ليست من تراثنا. لكن هل يعني هذا أنّ طرح المسألة التاريخيّة فاقد لكلّ جدوى وأنّه سؤال فاقد لكلّ معنى ؟ هذا ما أريد الآن ونهاية، تحديده.

ليست حقوق الإنسان من تراثنا لكنّها مع مسألة الديمقراطيّة أهمّ قضايانا ويبدو لي أنّ إعادة النظر في التراث ضروري بل إيجابي من حيث سلبياته. والهدف منه ليس تبرير النضال من أجل حقوق الإنسان بل الكشف عن العوائق التي تحول دون تأصيل ثقافة حقوق الإنسان في وطننا. والمسألة هنا ليست مسألة تبرير بل مسألة نجاعة فالمطلوب منّا ليس التسليم السريع والسطحي بمشاركتنا في بلورة مفهوم حقوق الإنسان لأنّ مثل هذا المشروع يبقي الأمور على حالها بل يضيف إلى أزمة حقوق الإنسان في الوطن العربي اطمئنانا مصطنعا.

ولا أريد بأزمة حقوق الإنسان في الوطن العربي انتهاكات السلطة السياسيّة لها بقدر ما أريد بهذه الأزمة عدم مبالاة المواطن العربي، أو إن أردت المجتمع المدني، بقضية حقوق الإنسان وعدم إيمانه بقداسة الإنسان مهما كان جنسه أو انتماؤه أو فكره. هذه هي الأزمة بعينها لأنّه «كما تكونون يولّى عليكم».

ولا ريب أنّ للتراث مسؤولية في هذه الأزمة وربّما كان السبب الأساسي ويحتم هذا السبب نوعية النضال النظري من أجل حقوق الإنسان ويفرض ضرورته. وليس هذا النضال أقلّ أهميّة من النضال العملي. وإن لم تكن نتائجه آنية فإنّ أثره أعمق.

إنّ النضال العملي من أجل حقوق الإنسان، عبر إعلام المواطن بحقوقه والتصدّي بكلّ صرامة لكلّ انتهاك لحقوق الإنسان مهما كان

مأتاها، سيظلّ سطحيًا ما لم يؤسس في وعي المواطن العربي على أسس صحيحة وما لم ير رجل الشارع في مفهوم حقوق الإنسان شيئًا آخر سوى مجموعة حقوق. مادامت الأمور على حالها سيظلّ توظيف حقوق الإنسان لأغراض سياسيّة ضيقة واردا وستستعمل حقوق الإنسان إمّا لإضفاء صبغة المشروعية على السلطة السياسيّة أو على عكس ذلك للتشكيك في مشروعية سلطة سياسيّة ما بهدف إرساء نظام بديل لا يؤمن بحقوق الإنسان أكثر من سابقه. وقد ينتج عن الإفراط في التوظيف الايديولوجي افراغ مفهوم حقوق الإنسان من محتواه وفقدانه لدى المواطن لكلّ قيمة.

لا بدّ إذن من العمل (النظري) على كشف العوائق وتجاوزها، تلك العوائق التي تحول دون تأصيل ثقافة حقوق الإنسان في وطننا. وهذا هو بالتحديد دور المثقف العربي اليوم. لا بدّ من إعادة النظر في الرؤية المهيمنة التي سادت العقل العربي منذ أكثر من ألف سنة ومازالت تسوده. لا بدّ، على غرار ما يقوم به محمد عابد الجابري، من نقد للعقل العربي لا بدّ من نقد داخلي، عربي، للعقل العربي.

20 ـ يمكن أن نشخص عائقين اثنين دون تأصيل ثقافة حقوق الإنسان في الوطن العربي يتعلّق الأوّل بالتصوّر المهيمن للكون والعقل والإنسان والخالق ويتعلّق الثاني بالتصوّر المهيمن للحكم الأفضل وللحاكم والمحكوم. ولا بدّ من إعمال النقد على كلا المستويين. أمّا النقد فسينطلق من إحياء للفكر المعتزلي مع نقده. إحياؤه كابستمولوجيا ونقده كممارسة سياسية وتصوّر للسلطة.

21 ـ ولا بدّ أن نشير إلى أنّ حركة النهضة في القرن السابق لم تقم بهذا العمل ولعلّ ذلك سبب فشلها «فقد ظلّ الإصلاح الديني أشعريًا في

التوحيد أي سلطوي التصوّر» (25). ولم يتمكّن من «تجاوز تمزق الوعي وشقائه» (26). وبقي سجين طرح مخطئ لمشروع الإصلاح يمكن التعبير عنه كما يلي : «كيف يمكن أن نقلد الغرب دون أن نغترب ؟» كما لم تقم الدّول الحديثة بهذه المهمّة لأنّ بعضها حاول تحديث المجتمع بأساليب سلطوية وبدون العمل على تأصيل الحداثة، ولأنّ غيرها استغلّ التراث لنبذ فكرتي الديمقراطية وحقوق الإنسان.

22 ـ أضحى اليوم ضروريّا نقد الجانب اللاعقلاني الذي هيمن على فكرنا ولا يزال والذي وصفه حسن حنفي بأنّه هدم للعقل فقال : «لقد كان هجوم الغزالي على العلوم النقلية في القرن الخامس الهجري وقضاؤه على الفلسفة وعداؤه لكلّ اتّجاه حضاري عقلاني... وهدمه لمنهج النظر ودعوته لمنهج الذوق وتركه للحقيقة وسلوكه الطريقة، ونقده للعلم الإنساني وانتظاره للعلم اللدني.. كان ذلك كلّه بداية هدم العقل» (27). أمّا أنا فأقول إنّ الغزالي لم يمثل بداية هدم العقل بل نهايته وتتويجه فالهدم انطلق من منتصف القرن الثالث للهجرة مع انهزام المعتزلة ومطاردتهم وتهميشهم ورميهم بالزندقة.

ولا شكّ أنّ للقضاء على العقل والعقلانية أثرا سياسيّا وسلوكيّا ذا بال «لقد سادت اللاعقلانية في حياتنا، وظهرت في سلوكنا اليومي وهي تؤدّي وظيفتها خير أداء في الإبقاء على أحادية الطرف في حياتنا الثقافية وفي نظمنا السياسيّة... وأصبح مجرّد إيجاد البدائل والحلول المغايرة خروجا ومروقا بل أصبحت كلّ نظرة نقدية انقلابا دمويا وصراعا طبقيّا

(25) د. حسن حنفي، «الجذور التاريخيّة لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983، ص 189.
(26) محمد عابد الجابري، المرجع المشار إليه، ص 77 ـ 11.
(27) حسن حنفي، المرجع السابق، ص 187 – 188.

كيف يتمّ الحوار إذن والناس تنتظر المعجزات وكيف تطالب الناس بحريتها وهي لا تؤمن بفعلها وبإنجازها وبدورها في حركة التاريخ» (28).

وأضيف فأقول كيف يفكّر الناس بحقوق الإنسان ولا مجال في وجدانهم لقيمة تدعى الإنسان ؟ كيف تحاور السلطة والسلطة قضاء وقدر؟ هذا هو تراثنا كما هو حاضر في وعينا وذاكرتنا الجماعية فاحمد بن حنبل هو ذلك المضطهد الصامد وأبو حامد الغزالي حجة الإسلام وكتابه «إحياء علوم الدين» منقذ من الضلال بينما فقدت أسماء مثل معمّر بن عبّاد وأبو الهذيل وبشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس وأحمد بن أبي داوود وأبو موسى المردار والنظام والجبائي والقاضي عبد الجبّار. ماذا يعرف المثقف العربي عن المعتزلة والاعتزال ؟ لقد وقع محو هؤلاء وبذلك وقع القضاء على الجليل من تراثنا.

لا بدّ من إعادة إحياء الاعتزال والانطلاق من أصول المعتزلة بالدّعوة إلى إعمال العقل وإلى التحسين والتقبيح العقليين وتأكيد الطبيعة طبيعة الأشياء والإنسان معا، والمناداة بحرية الإنسان ومسؤوليته، لا بدّ أن نرجع إلى أصل العدل وإلى مبدإ الأصلح. فهل من مناقض يبين لي اغتراب هذا الفكر؟

23 ـ لكن هذا لا يكفي، لا يكفي تكرار ما قال المعتزلة لأنّهم هم بدورهم أخطأوا وممارستهم للسلطة كانت محنة على من عارضهم الرأي ولقد أرسى سلوكهم السياسي هو بدوره انموذجا ساد تصوّرنا للسلطة السياسيّة. ذلك التصوّر الذي نقده محمد عابد الجابري نقدا لاذعا ونهائيا. فالحكم الأفضل في خيالنا هو حكم «المستبد العادل» الذي يعبّر عنه عمر

(28) المرجع السابق، ص 188.

بن أبي ربيعة فيقول «إنّما العاجز من لا يستبدّ»، حكم عمر بن الخطّاب وصلاح الدين وجمال عبد الناصر، حكم شخصي مشخّص يكون العدل فيه صفة في ذات الحاكم ولا يكون نتيجة لتوازن السلطة والسلط المضادّة، حكم يفترض إماما معصوما ومالكا للحقيقة بالكشف والالهام، حكم يفصل بين الراعي والرعيّة ويجعل بينهما نفس المسافة التي تفصل راعي الإبل عن إبله والواقع، كما يقول محمد عابد الجابري، إنّ محمد عبده «لم يكن يعبّر عن رغبته وحده عندما كتب يقول «انّما ينهض بالشرق مستبدّ عادل» بل كان يعبّر عن تصوّرنا جميعا، نحن العرب للحكم الأمثل» (29). إنّ هذا التصوّر للحكم الأمثل يجعل من الحاكم كائنا تجاوز مرتبة الإنسانيّة (Sur-Homme) وهو في نفس الوقت يجعل من المحكوم كائنا دون الإنسانيّة لا رأي له في المصلحة العامّة ولا دور له في الحياة الاجتماعيّة، هذا التصوّر يجعل من المحكوم كائنا قاصرا غير مسؤول فكيف يعترف للرعية بحقوق الإنسان مادامت دون الإنسانيّة ؟

24 ـ لا مجال إذا لثقافة حقوق الإنسان وبالتالي لنضال ناجع من أجلها ما لم يصفّ الإنسان العربي حساباته مع تراثه وما لم يقبل الإنسان العربي الواقع المرير الذي يتمثّل في أنّ الجليل من تراثه أقبر والعقيم منه مازال يسكن خياله ويحدّد وعيه ويحرّك إرادته وأفعاله، وهذه هي بالذات مهمّة المثقف العربي ومعنى النضال النظري من أجل حقوق الإنسان، وهذه هي في الأخير الجدوى من التطرّق إلى مسألة : «مفهوم حقوق الإنسان : نشأته وتطوّره».

(29) محمد عابد الجابري، المرجع المشار إليه، ص 95.

الأسس التاريخيّة والفلسفيّة لحقوق الإنسان(*)

أ. طارق زيادة (**)

تطلع الإنسان في بيئاته المتحضرة منذ زمن قديم إلى إدراك تصوّر مجرّد للقانون والحقّ والعدالة، سابق لما قرّرته السلطات الحاكمة من قواعد موجّهة للسلوك البشري ؛ بل إنّ إدراك المفاهيم بصورة مجرّدة حكم ممارسة تلك السلطات، إن لم يكن بعض التصوّرات المجرّدة هو الأصل الذي نشأت عنه السلطة ذاتها.

وفي العصور الحديثة اتّجه الفكر السياسي إلى مواصلة استخدام المفاهيم المجرّدة العامّة، في حمايته لحقوق الإنسان وحرياته، لإيجاد نطاق مضروب حول السلطات الحاكمة لا يحقّ لها hختراقه، تحديدا «وتقييدا» لها في وضع القواعد والأنظمة القانونيّة.

ولقد وجدت من الأنسب لمعالجة هذا الموضوع الكلاسيكي، الذي لم يكن لي يد في اختياره بل طلب منّي معالجته، أن أبدأ بالأسس التاريخيّة (القسم الأوّل) ثمّ أتناول الأسس الفلسفيّة لحقوق الإنسان (القسم الثاني) قبل أن أنتهي إلى خلاصة عامّة أحاول أن أربط فيها بين الوضع العالمي لحقوق الإنسان والوضع العربي خاصّة.

(*) نص محاضرة ألقيت في إطار الدورة التدريبية للصحافيين العرب في مجال حقوق الإنسان التي نظمها المعهد العربي لحقوق الإنسان ببيروت من 2 إلى 8 / 12 / 1999 وراجعها المؤلف سنة 2001 .

(**) رئيس هيئة التفتيش القضائي ـ بيروت ـ لبنان.

القسم الأوّل : الأسس التاريخيّة لحقوق الإنسان

يرى قسم من الباحثين أنّ جذور حقوق الإنسان برزت تاريخيّا لدى المفكّرين اليونانيين القدامى ولدى المفكّرين القانونيين الرومان، من خلال كتابات جاؤوا فيها على ذكر القوانين الإلهيّة الثابتة التي يتوجّب أن يتمتّع بها الناس كافّة، وأن يخضعوا لها جميعا، أو من خلال ذكر الحقوق الطبيعيّة للبشر.

1- على أنّ هذه الكتابات اليونانيّة والرومانيّة لم تبرز دفعة واحدة، بل كانت نتيجة تطوّر حصل في العصر السابق لتدوين القوانين والنظريات، بل إنّ أوّل تدوين روماني في الألواح الاثني عشر لم يكن إلاّ تجميعا «للعادات والأعراف والتقاليد السائدة التي أقرّت الحقوق إلى جانب ذيول المرحلة العُرفية من مثل قول فلاسفة اليونان بأنّ الرقّ وضع طبيعيّ لتأمين العمل في اقتصاد تلك الأزمنة، ومن مثل ما قال به المشرّعون الرومان من حقّ ربّ العائلة في الحياة والموت على جميع أبنائه، وبولاية الزوج على زوجته بالتصرّف بها كما بسائر السلع، وبحقّ الدائن على المدين بالاسترقاق، وبالنظرة إلى الأجانب واعتبارهم برابرة.

ولقد عرف العرب مرحلة عُرفية في جاهليتهم الأولى، ساد فيها الولاء للعصبية القبلية، وكانت المرأة فيها مهينة الجانب، إلى جانب وأد البنات وبيع الأولاد. إلاّ أنّ الصورة تلطّفت في الجاهليّة الثانية، باعتماد الدية المحدّدة والتي تكفّلت القبيلة بدفعها تضامنا مع أبنائها، وأقرّ التحكيم القبلي وانحصر وأد البنات ببعض القبائل، ونُظر إلى إرث الزوجة بامتهان، وسُمّي زواج المرأة بابن زوجها بزواج المقت، وسمّي وليد ذلك الزواج بالمقيت.

2- تلت المرحلة العُرفية، مرحلة الشرائع والقوانين المكتوبة، أو المرحلة القانونيّة اختصارا، التي دوّنت فيها الأعراف والتقاليد والعادات وجرت

صياغتها في قواعد إلزاميّة، من مثل شريعة حمورابي في القرن الثامن عشر قبل الميلاد في بلاد ما بين النهرين، ومن مثل قوانين صولون ما بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد في اليونان، وقانون الألواح الاثني عشر، في أوائل عصر الجمهوريّة في روما عند منتصف القرن الخامس قبل الميلاد. وفي هذه الأثناء، ظهرت القاعدة القانونيّة الشهيرة القائلة بتغيّر الشرائع، بتغيّر الزمان والمكان، والتي أخذ بها الفقه الإسلامي أيضا وهذا ما قال به ارسطو في كتابه «السياسة» من أنّه : «لا ينبغي أن تبقى القوانين ثابتة حتى ولو تثبتت كتابة».

3- ثمّ ظهرت مرحلة الأديان والشرائع السماويّة وفيها وجدت الكتب والتعاليم والسنن التي انطوت على المبادئ والأسس الروحيّة والأخلاقيّة وقيم الكرامة الإنسانيّة وحرمة الملكيّة الفرديّة وتحريم الربا، وتنظيم مسائل الزواج والأحوال الشخصيّة، واحترام حقّ الحياة.

4- جاءت المرحلة الدستوريّة بعد المرحلة القانونيّة التي دوّنت فيها الأعراف والعادات غالبا، ولكنّها تداخلت في أحيان كثيرة مع تلك المرحلة أو أتت معاصرة لها. ومن النصوص التي أوردت قواعد تتّصل بحقوق الإنسان وإن بصورة جزئيّة نذكر بحسب التسلسل التاريخي :

أ - الشرعة الكبرى (Magna Carta) وهي وثيقة رسمت بعض الحريات المدنيّة والسياسيّة لفئات من الشعب الانكليزي. وتضمّنت بعض الضوابط على أساس السلطة الملكيّة المطلقة، وقد أجبر ملك بريطانيا على توقيعها في سنة 1215، وكانت من أوسع المحاولات الناجحة للحدّ من السلطان المطلق وإخضاعه للقانون وإلزامه باحترام حرية الأفراد الشخصيّة ؛

ثم شهدت بريطانيا ذاتها سنة 1688 ثورة انتهت بعزل الملك وفرض «وثيقة الحقوق» أو «عريضة الحقوق» على خلفه (petition of Rights and the Bill of Rights).

ب – مع نجاح الثورة الأميركيّة وإعلان استقلال الولايات المتّحدة سنة 1776، خطت مسيرة حقوق الإنسان خطوات واسعة، إذ وجد «الآباء المؤسّسون» أنّ الدستور لا يكتمل إلاّ إذا سبقته وثيقة تحدّد حقوق المواطن، ولذا حرص الكونغرس على التصديق على وثيقة الحقوق قبل موافقته على الدستور، وقد تبنّت الهيئة التأسيسيّة مشروع الدستور الأميركي سنة 1778 والذي أصبح نافذا في سنة 1789.

ج – ويبقى الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789 النصّ الأوّل الصريح والواضح الذي عبّر عن حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر، على أنّ ذلك الإعلان كان فرنسيّا بالمقام الأوّل، وقد ضُمّ إلى دستور فرنسا سنة 1791 وأصبح جزءا من القانون الدستوري الفرنسي، وعلى غرار الدستور الفرنسي، سلكت باقي الدّول التي تأثّرت به، في أوروبا وخارجها، وجعلت الحقوق التي راجت حمايتها، بفضل الإعلان الفرنسي، موادّ في دساتير تلك الدّول.

د – على أنّ الحقوق التي لحظها إعلان 1789 الفرنسي لم تصبح جزءا من القانون الدّولي العام، قانون الأمم، إذ لم تنص عليها لا اتفاقيات إقليميّة ولا مواثيق دوليّة جامعة، ولم يكن هناك من جهاز دولي أو إقليمي، يرعى تلك الحقوق عند حصول انتهاك لها في الدّول الأخرى، ممّا مهّد السبيل إلى المرحلة الدوليّة.

5– مرحلة الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدوليّة، وفيها تدرجت الحقوق والحريات إلى مرتبة سامية، إذ أصبحت حمايتها ورعايتها من مهام

المجتمع الدّولي، وقد لعبت فظائع الحرب العالميّة الثانية خاصّة دورا «حاسما» في التعجيل بسنّ شرعة عالميّة تحمي حقوق الإنسان بحيث تصبح بندا من بنود القانون الدّولي العام. وليس بندا من بنود القانون الدستوري في كلّ دولة، وهكذا تضمّن ميثاق منظمة الأمم المتّحدة عام 1945، مبادئ أساسيّة تتعلّق بحقوق الشعوب وبحقوق الإنسان وأقرّ إنشاء لجنة خاصّة تُعنى بتحضير مشروع إعلان عالمي لحقوق الإنسان. وقد ضمّت هذه اللجنة شخصيات مشهودا لها عالميّا في الدّفاع عن حقوق الإنسان ومنها رينه كسان الذي نال جائزة نوبل للسلام واعتبر أبَا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والسيدة إلينور روزفلت التي ترأست اللجنة في مرحلتها الأولى، وكان رينه كاسان نائبا للرئيس، والدكتور شارل مالك مقرّرا للجنة، ثم أصبح رئيسا لها فيما بعد، والدكتور محمود عزمي عضوا في لجنة الصياغة. ولقد أقرّت الجمعيّة العامّة لمنظمة الأمم المتّحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10/12/1948، وعليه يحتفل بيوم العاشر من كانون الأوّل (ديسمبر) من كلّ سنة كيوم لحقوق الإنسان. ثمّ إنّ المنظمة الأمميّة أردفت الإعلان العالمي بعهدين عالميين، في سنة1966، الأوّل خاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، والثاني خاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وبروتوكول اختياري ملحق بالعهد الأوّل.

وأصدرت منظمة الأمم المتّحدة بعد ذلك عشرات الاتفاقيات حول مختلف الحقوق والحريات، والإعلانات المتعلقة بحقّ تقرير المصير وبالقضاء على مختلف أشكال التمييز ومعاقبة مرتكبي جرائم الحرب والجرائم ضدّ الإنسانيّة، بما في ذلك جريمة الإبادة، وبمنع الرقّ والعبوديّة والسُّخرة وحماية الأشخاص الخاضعين للسجن، وبشؤون الجنسيّة واللجأ واللاجئين وبحرية الإعلام والحريات النقابيّة وسياسة العمالة، وبالحقوق

السياسيّة للمرأة والزّواج والطفولة والشباب، وبالرفاهية والتقدّم والإنماء في المجال الاجتماعي، وبالحقّ في الثقافة والتنمية والتعاون الثقافيين على الصعيد العالمي.

وانطلاقا من شرعة حقوق الإنسان، وضعت دول أميركا الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان وواجباته سنة 1948. ثمّ أتبعته سنة 1961 بإعلان ديل استي. وأخيرا في عام 1969 اعتمدت الاتفاقيّة الأميركيّة لحقوق الإنسان.

أمّا في أوروبا، فقد أبرمت المعاهدة الأوروبيّة لحقوق الإنسان سنة 1950، وأتبعتها ببروتوكولات أربعة، ثمّ نشأت المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان.

وفي إفريقيا، وضع الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب سنة 1981. وجاءت مساهمة جامعة الدّول العربيّة متواضعة نسبيّا في ميدان حقوق الإنسان. إذ أنشأت الجامعة لجنة لحقوق الإنسان منذ عام 1970 وحصرت جلّ نشاطها في حقوق الشعب الفلسطيني، وكلّفت منذ إنشائها بإعداد ميثاق عربي لحقوق الإنسان لم تنته منه إلاّ في أعقاب مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان سنة 1994، وجاء هذا الميثاق ضعيفا لا يضيف جديدا لقضيّة احترام حقوق الإنسان ويعكس وضع دول الجامعة في هذا الميدان، ولم تنشئ الجامعة أيّة آليات حقيقيّة لمراقبة حقوق الإنسان ولم تهتم بالمنظمات غير الحكوميّة ؛ ولم يصدق على هذا الميثاق منذ 1994 حتى الآن إلاّ دولة عربيّة واحدة.

أمّا على الصعيد الإسلامي فإنّ قراءة خاصّة لحقوق الإنسان ظهرت في عدد من المواثيق والبيانات منها : إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي سنة 1979، والبيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام 1980 والبيان

العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه سنة 1981 وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن مؤتمر العالم الإسلامي سنة 1990. ولقد تميّزت هذه الإعلانات الإسلاميّة بجعل الحقوق المذكورة فيها ملزمة بحكم مصدرها الالهي، فجعلتها تكاليف وليست مجرّد حقوق، خلافا لما ورد في الإعلان العالمي، وذلك تأسيسا على المقولة القرآنيّة حول الاستخلاف الالهي للإنسان على الأرض في مواجهة «القانون الطبيعي» الذي تأسّست عليه مبادئ الشرعة العالميّة لحقوق الإنسان، واهتمّت هذه المواثيق الإسلاميّة بالتأكيد على الاستقلاليّة عن الغرب وإظهار إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصيّة نصوصهم المقدّسة وشخصيتهم وهويتهم الذاتيّة.

وأكّدت هذه المواثيق الإسلاميّة على اقتران الحقوق الفكريّة والسياسيّة بالحقوق الاجتماعيّة والثقافيّة، وربطت بين حقوق الفرد وحقوق المجتمع والروابط الأسريّة والعائليّة، وأوضحت فكرتها في أن حقوق الإنسان الشاملة في الإسلام هي ضمانات للفرد والأسرة والجماعة والدول على حدّ سواء، وجعلت من إحقاق الحق واجبا على صاحب الحقّ نفسه، كما هو واجب على المدين بالحقّ، ويُعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في شرعة الإسلام. ولا بدّ من ملاحظة هامّة وهي أنّ المواثيق الإسلاميّة غير الرسميّة ركّزت على الحقّ في مقاومة الاضطهاد والجهاد لحماية حقوق الإنسان ومنع استضعافه. في حين لم يأت على ذلك إعلان القاهرة مثلا رغم أنّه إعلان حكومي.

على أنّ العالم خطا خطوة كبيرة في سنة 1993، عندما دعت الأمم المتّحدة لمؤتمر عالمي لحقوق الإنسان عقد في فيينا. وكانت المنظومة الاشتراكية قد انهارت، وتراجعت فكرة الحزب الواحد لصالح التعددية السياسيّة وأرخت

قضيّة العولمة والخصوصيّة بسدولها على المؤتمر، وأبدت بعض حكومات آسيا، وفي طليعتها الصين، تحفّظا على مبدأ حقوق الإنسان وعموميّته، وذلك على أساس أنّ الثقافة والتقاليد المحليّة يجب أن توضع في المركز الأوّل، وكانت صيحة هذه الحكومات قائمة على أساس أنّ المعايير الدوليّة لحقوق الإنسان تبنت أساسا واحدا للقانون الطبيعي مشروحًا من قبل شيشرون والقديس توما الاكويني. إلاّ أنّ فكرة القانون الطبيعي اخترقت الفكر الأوروبي السياسي طيلة ألفي عام، وتخطاها الزمن في القرن التاسع عشر، لتعود إلى مركز الاهتمام بعد الحرب الكونية الثانية، إذ استحضر القانون الطبيعي كقاعدة شرعيّة لمحاكمة مجرمي الحرب النازيّين.

ألف : الأساس الوضعي

إذا كان الأساس الوضعي هو مفهوم حيّ كما هو مفهوم قديم، فإنّه كان دائما موضع شكّ، وخاصّة عندما يقول بعض أنصاره : «إنّ القانون الطبيعي مُلزم في الكرة الأرضيّة جميعا»، وليس لأيّ من القوانين الإنسانيّة أيّ شرعية ملزمة إذا ناقضته» فإنّ القول بشرعيّة الإلزام هذه، بكلّ بساطة، أمر غير صحيح. وعندما كتب بلاكستون هذه الكلمات في القرن الثامن عشر، كانت القوانين تبيح الرقّ. ولعلّ ما قصده بلاكستون أنّ ليس لأيّ قانون وضعي مخالف للقانون الطبيعي أيّ إلزام في الوجدان، إلاّ أنّه فشل في التمييز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

أمّا لوك فقد ذهب إلى أنّ العلم يظهر وجود القانون الطبيعي، إلاّ أنّها حجّة سقيمة، إذ أنّه إذا حدث أمر مخالف لقانون علمي قائم، يبطل ذلك القانون أن يكون قانونا علميّا، بينما قانون السلوك يمكن طاعته من عدمها، وهو يبقى قانونا «قائمًا» ولو جرى عصيانه.

إنّ هذا دفع بعض المنظرين إلى القول بأنّ القانون الطبيعي هو نمط ما ورائي زائف، وهذا ما قال به ينتام من أنّ القانون الطبيعي مجرّد وهم، وأنّ القانون الوضعي هو وحده القانون الحقيقي.

انقسم المنظرون القانونيون منذ القرن الثامن عشر بين مدرستين : مدرسة القانون الطبيعي ومدرسة القانون الوضعي. إنّ القانون الوضعي هو القانون المدوّن الذي تحظر مخالفته بالعقوبة، أمّا القانون الطبيعي فهو قانون غير مدوّن وبالتالي لا عقوبة على عدم تنفيذه، ولكنّه يستحقّ وصف القانون لكونه ذا سلطان، أي هو أمر يمكن أن يُطاع ولا يُطاع، ولكن مبادئ القانون الوضعي ليست هي الأخرى إلزاميّة ؛ بمعنى أنّها إذنٌ أو ترخيص يعطي الأوامر بوضعها موضع التطبيق.

والواقع أنّ للقانون الوضعي سلطان القوّة، وللقانون الطبيعي سلطان العدالة، وعندما يتطابق القانونان يصبح للقانون سلطان القوّة والعدالة.

لقد اعترض ينتام على إعلانات الحقوق الطبيعيّة لأنّه اعتبرها تحاول الحلول محلّ التشريع العادي والفعّال، وكانت حجّته أنّ الحكومات التي تصدر إعلانات حقوق الإنسان لم تكن تتخطّى حدود التصريح البياني الذي لا يتطلّب منها شيئا، عوض الشروع في تحقيق إصلاح جديد، بينما كره هيوم وبيرك، بالمقابل، الحديث عن حقوق الإنسان لأنّها تلهب الإنسان العادي وتدفعه إلى الثورة، وتشعر الناس بأنّهم يملكون أشياء يتعذّر في الواقع حصولهم عليها.

يوجد بكلّ تأكيد بين المدرستين أمر واحد مشترك وهو إدراك الفارق الكبير الذي يقوم بين القانون الوضعي والقيم (المناقب)، إلاّ أنّهما يفترقان بعد هذا الإقرار إذ تصرّ مدرسة القانون الطبيعي بأنّ القيم مازالت جزءا من

القانون، بينما ترغب مدرسة القانون الوضعي في نقلها من نطاق القانون إلى عالم فلسفة القيم.

كان من أبرز آثار مدرسة القانون الطبيعي كما عرضها غروتيوس وبوفندورف أنّ عالم المدنيّة الحديثة أقرّ هذه القواعد القانونيّة وعمل على تطويرها واختار منها حقوقا أساسيّة أدخلها في صميم الدساتير والمعاهدات والمواثيق.

وعلى الصعيد الدّولي، أكّد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948 أنّ : «الاعتراف بالكرامة اللازمة لأعضاء الأسرة البشريّة جميعا وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم».

وكرّر العهد الدّولي الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة لسنة 1966 ذات العبارة قائلاً : «إنّ هذه الحقوق منبثقة من الكرامة الملازمة لشخص الإنسان». ثمّ أوجب احترام هذه الكرامة حتى في العقوبات ؛ وأكّد أنّ لكلّ إنسان حقّ الاعتراف له في كلّ مكان بالشخصيّة القانونيّة.

باء : الأساس الديني

كرس الأساس الديني لحقوق الإنسان الكرامة الإنسانيّة في الشرائع الدينيّة السماويّة وغير السماويّة، وخاصّة في المسيحيّة والإسلام ؛ ولعبت التعاليم الدينيّة دورا تاريخيّا حاسما في إنشاء القواعد القانونيّة وتقدّمها، حتى أنّه في القوانين الغربيّة الحديثة، لا يمكن فهم كثير من الأحكام القانونيّة دون إرجاع أصولها إلى أحكام القانون الكنسي الذي بقي مسيطرا طيلة القرون الوسطى في أوروبا، وهكذا نجد في قوانين ودساتير الدّول الأوروبيّة والأمريكيّة كثيرا من الأسس الهامّة التي هي وليدة تلك التعاليم المسيحيّة.

وكذلك اعتبر القرآن الكريم الكرامة الإنسانيّة نعمة من نعم الله على الناس «ولقد كرمنا بني آدم... وفضلناهم على كثير ممّا خلقنا تفضيلا» ؛ «يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم».

وإذا كانت الكرامة الإنسانيّة أساس حقوق الإنسان جميعا، فقد كانت ولا تزال أساس جميع القوانين والدساتير الديمقراطيّة وعماد الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وإليها يستند تا[illegible] جناحا حقوق الإنسان وهما المساواة والحرية وما يتفرع عنهما من حقوق. وإنّ تثبيت حقوق المساواة والحرية في الشرائع المدنيّة الوضعية المعاصرة كان نتيجة توازن دقيق بين المصلحتين الفرديّة والمجتمعيّة. وهذا ما أكّدته المادّة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من أنّ : «جميع الناس يولدون أحرارًا متساوين في الكرامة والحقوق».

على أنّ التطوّر البارز تاريخيًا في العصر الحديث هو ما أخذ يتجلّى في حقوق الإنسان من نزعة إلى تأكيد الحقوق الاجتماعية والاقتصاديّة إلى جانب الحقوق السياسيّة والقانونيّة والفكريّة، وإلى تأكيد النزعة الإيجابيّة في تقرير حقوق الإنسان ومسؤوليّة الدولة تجاهها. وهذا التطوّر التاريخي أدّى بدوره إلى قيام الجيل الثالث من حقوق الإنسان المكوّن من التنمية الشاملة والتضامن العالمي والبيئة النظيفة. ويبقى الجيل الأوّل من حقوق الإنسان المتجلّى في حقوق الحياة والحرية والمحاكمة العادلة وعدم التعذيب محتفظا بقيمته التاريخيّة الأساسيّة.

لا بدّ لنا في ختام هذا القسم الأوّل من البحث حول الأسس التاريخيّة لحقوق الإنسان من التصدّي لمسألة أساسيّة هي عالميّة حقوق الإنسان، إذ أنّ كثيرا من المفكّرين، ولا سيما في الأوساط الأصوليّة، يدّعون أنّ مفهوم

حقوق الإنسان نفسه هو مفهوم غربي دخيل وجزء من المنظومة المفهوميّة الغربيّة التي يتوجّب علينا مقاومتها حفاظًا على هويتنا.

تبدو هذه المقولة غير صحيحة وغير دقيقة، إذ أنّ حقوق الإنسان أتت نتيجة لتطوّر الحضارة البشريّة عبر الزمن ومشاركة جميع الشعوب وكلّ القارات، وفي كلّ العهود التاريخيّة المتعاقبة، ولم تكن وليدة عبقريّة فرد أو أقلية أو نخبة، بل كانت عُصارة مراحل التطوّر التاريخي الحضاري البشري. فالأديان لعبت دورا أساسيّا في تكوينها وصراع الأمم والشعوب بطبقاتها وفئاتها كان له أثره الفعّال في قيامها. كذلك لا يمكن القول بأنّ شرعة حقوق الإنسان هي صورة من حضارة الغرب فقط، وإن كان التطوّر الحضاري الغربي هو الذي بلور حديثا تلك الحقوق بصورة رئيسيّة، إلاّ أنّ هذه الحقوق هي مرآة تنعكس عليها الحضارة الإنسانيّة بكاملها.

إنّ عالميّة وشموليّة تلك الحقوق Universalité تعني توجّهها إلى جميع أفراد البشريّة دون تمييز ولا استثناء، بسبب اللّون أو الدين أو المعتقد أو الجنس أو الوضع الاجتماعي أو أيّ سبب آخر، وتعني أيضا أنّها أصبحت جزءا من ثقافة وفكر ونظام جميع شعوب الأرض، وأنّها أصبحت مادّة القانون الدّولي العام الحديث. وأنّ هذه العالميّة والشموليّة لا تنفي الخصوصيّة، إذ أنّ أيّ إعلان لحقوق الإنسان إذا أراد أن يكون قابلا للتطبيق لا بدّ له من أن ينطلق من الهويّة الخاصّة والثقافة المتميّزة لكلّ شعب، والطابع العالمي لحقوق الإنسان لا يغفل الثقافات الخاصّة المتنوّعة لشعوب العالم، بل المسألة مسألة تواصل وحوار، إذ أنّ كلّ ثقافة قوميّة جديرة باسمها لا بدّ من أن تكون عالميّة الغاية بالضرورة، ولا سيما وأنّ حقوق الإنسان ليست من عطاء شعب دون آخر، ولم تنبثق فجأة في الفكر الغربي، ولا هي حصاد ما يُدعى بالحضارة اليهوديّة والمسيحيّة. فلقد أشرنا خلال

بحثنا عن المراحل التاريخيّة إلى المصادر المختلفة لحقوق الإنسان، وفي طليعتها المصدر العربي والإسلامي، وإنّ خصوصيتنا العربيّة والإسلاميّة لا تدعونا إلى التهرّب من إبراز مساهمتنا التاريخيّة في هذا الميدان ولا إلى حجب مساهمتنا في العالم المعاصر في هذا الحقل، ولا إلى التخفّي وراء تلك الخصوصيّة لإبقاء شعوبنا العربيّة والإسلاميّة محرومة من أبسط حقوقها الإنسانيّة في الكرامة والحريّة والمساواة والعدالة. إنّ خصوصيّتنا العربيّة والإسلاميّة، تدعونا على العكس من ذلك إلى الإضافة والتحسين والدّفاع عن حقوق الإنسان بوجه القوى الطاغية في العالم التي تحاول أن تجعل من حقوق الإنسان ورقة في يدها لتعزيز سيطرتها على الشعوب قاطبة، من خلال الكيل بمكيالين والوزن بوزنين مختلفين.

ولنذكر دائما أنّه كان للعرب، قبل الإسلام وبعده، إسهام كبير في بلورة مفهوم حقوق الإنسان، مكتفين بالإشارة إلى حلف الفضول الذي تعاهد فيه زعماء قريش «وتحالفوا وتعاقدوا على أن لا يجدوا في مكّة مظلوما من أهلها أو من غيرهم من سائر الناس إلاّ قاموا فيه وكانوا على ظالمه حتى تُردّ عليه مظلمته»، وإلى صرخة عمر بن الخطّاب في وجه عمرو بن العاص، والي مصر : «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارًا».

القسم الثاني : الأسس الفلسفيّة لحقوق الإنسان

يقول موريس كرنستون في كتابه «حقوق الإنسان، ماهي» إنّها : لفكرة موغلة في القدم تلك التي تقول بأنّ ثمّة قانونا مختلفا عن قانون حكّام الأرض، كما أنّه أعلى وأكثر إلزاما من قرارات المحاكم ومراسيم الأمراء،

ولقد كان سوفوكلس في مسرحيّة انتيفون أبلغ وأفصح من عبّر عن ذلك، إذ جعل انتيفون تقول للملك بأنّ المرسوم الذي عصته لم يشرّعه الوجدان، وقد يكون ذلك قانون الدولة ولكنّه مخالف لقانون العدل، تقول انتيفون : «ولم أر قط ان كائنا قابل الموت مثلك يجرؤ على إلغاء قوانين السماء غير المكتوبة والتي لا تحوّل إذ أنّها لم تولد لا اليوم ولا أمس فهي لا تموت أبدا كما ما من أحد يعلم متى كان قيامها». ويجيب كريون بأنّ شقيقها الذي دفنت انتيفون جثّته خائن وليس بمقدور حاكم أن يدع الخونة أحياء، سواء أكان القانون عادلا أم غير عادل إذ هو الواجب الذي تكون عاقبة الخروج عليه الفوضى، وأيّ شرّ أدهى من الفوضى.

لقد طرح سوفوكلس مشكلة وجود قانون أعلى من القانون الوضعي. فبالنسبة إلى سوفوكلس وإلى أجيال كثيرة من المسيحيين (وفي محيطنا بالنسبة لكثير من المسلمين)، من الصّعب تسمية مصدر هذا القانون الأعلى : انه الله. ولكن هل من الضّروري، في عرف كثير من المفكّرين، توفّر مفهوم عن الالوهية لتبرير الاعتقاد بوجود القانون الطبيعيّ ؟

إنّ هذا يضعنا فورا أمام مصدرين لحقوق الإنسان، المصدر الديني والمصدر الوضعي، كما كنّا قد أشرنا في القسم الأوّل أنّ كثيرا من الفلاسفة وفقهاء القانون ما كانوا راغبين في أن يطرح الموضوع رجال الدين واللاهوت، وكان الجواب الأكثر ورودا على لسانهم : ما هو القانون الأعلى من القانون الوضعي، إنّه القانون الطبيعي، الذي عنه تحدّث سوفوكلس في مسرحيّته واضعا إيّاه على لسان انتيفون، وعنه تكلّم أرسطو إلى حدّ ما، إلاّ أنّ الرواقيين كانوا من أوائل من أحكم وضعه على أساس مفهوم للحقوق الطبيعيّة، إذ أنّ القانون الطبيعي، بالنسبة إليهم، هو تلك المبادئ الأوليّة للعدالة التي تجلّت بوضوح، حسب اعتقادهم «لعين العقل» وحدها.

ونادى رواقيو روما وهم رجال قانون لا رجال فلسفة بالفكرة ذاتها، إذ قال شيشرون : «ثمّة قانون حقيقيّ، العقل الحقّ المنسجم والطبيعة، وهو لا يتبدّل ولا يزول».

ولقد وضعت النظريّة السياسيّة للمسيحيّة في القرون الوسطى تأكيدا أشدّ على القانون الطّبيعي واعتبرته جزءا من قانون اللّه. وقريب من ذلك فكرة : فطرة الله، في الفكر العربي والإسلامي، التي لا تبديل لها.

على أنّه لم تجر صياغة حديثة وفرديّة لمفهوم القانون الطبيعي في تعبير واضح إلاّ من قبل منظّرين من أمثال غروتوس وبوفيندورف ولوك، دون أن يعني ذلك فهما واحدا للقانون الطبيعي من قبل شيشرون والقديس توما الاكويني ولوك إلاّ أنّ فكرة القانون الطبيعي اخترقت الفكر الأوروبي السياسي طيلة ألفي عام، وتخطاها الزمن في القرن التاسع عشر، لتعود إلى مركز الاهتمام بعد الحرب الكونيّة الثانية، إذ استحضر القانون الطبيعي كقاعدة شرعيّة لمحاكمة مجرمي الحرب النّازيين.

وإذا كان القانون الطبيعي هو مفهوم حيّ كما هو مفهوم قديم، إلاّ أنّه دائما موضع شكّ، وخاصّة عندما يقول بعض أنصاره : «انّ القانون الطبيعي مُلزم في الكرة الأرضيّة جميعا»، «وليس لأيّ من القوانين الإنسانيّة أيّ شرعيّة ملزمة إذا ناقضته» فإنّ القول بشرعيّة الإلزام هذه، بكلّ بساطة، أمر غير صحيح. وعندما كتب بلاكستون هذه الكلمات في القرن الثامن عشر، كانت القوانين تبيح الرقّ.

ولعلّ ما قصده بلاكستون أنّ ليس لأيّ قانون وضعي مخالف للقانون الطبيعي أيّ إلزام في الوجدان، إلاّ أنّه فشل في التمييز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

أمالوك فقد ذهب إلى أنّ العلم يظهر وجود القانون الطبيعي، إلاّ أنّها حجّة سقيمة، إذ أنّه حدث أمر مخالف لقانون علمي قائم، يبطل ذلك القانون أن يكون قانونا «علميّا»، بينما قانون السلوك يمكن إطاعته من عدمها، وهو يبقى قانونا «مناقبيا» ولو جرى عصيانه.

إن هذا دفع بعض المنظرين إلى القول بأنّ القانون الطبيعي هو نمط ماورائي زائف، وهذا ما قال به ينتام من أنّ القانون الطبيعي مجرّد وهم، وأنّ القانون الوضعي هو وحده القانون الحقيقي.

انقسم المنظّرون القانونيون منذ القرن الثامن عشر إلى مدرستين : مدرسة القانون الطّبيعي ومدرسة القانون الوضعي. إنّ القانون الوضعي هو القانون المدوّن الذي تحظى مخالفته بالعقوبة، أمّا القانون الطبيعي فهو قانون غير مدوّن وبالتالي لا عقوبة على عدم تنفيذه، ولكنّه يستحقّ وصف القانون لكونه ذا سلطان، أي هو أمر يمكن أن يُطاع ولا يُطاع، ولكن مبادئ القانون الوضعي ليست هي الأخرى إلزاميّة بالمعنى أنّها إذن أو ترخيص يعطي الأوامر بوضعها موضع التطبيق.

والواقع أنّ للقانون الوضعي سلطان القوّة، وللقانون الطبيعي سلطان العدالة، وعندما يتطابق القانونان يصبح للقانون سلطان القوّة والعدالة.

لقد اعترض بنتام على إعلانات الحقوق الطبيعيّة لأنّه اعتبرها تحاول الحلول محلّ التشريع العادي والفعّال، وكانت حجّته أنّ الحكومات التي تصدر إعلانات حقوق الإنسان لم تكن تتخطى حدود التصريح البياني الذي لا يتطلّب منها شيئا، عوض الشروع في تحقيق إصلاح جدي، بينما كره هيوم وبيرك، بالمقابل، الحديث عن حقوق الإنسان لأنّها تلهب الإنسان العادي وتدفعه إلى الثورة، وتشعر الناس بأنّهم يملكون أشياء يتعذّر في الواقع حصولهم عليها.

يوجد بكلّ تأكيد بين المدرستين أمر واحد مشترك وهو إدراك الفارق الكبير الذي يقوم بين القانون الوضعي والقيم (المناقب)، إلاّ أنّهما يفترقان بعدّ هذا الإقرار، إذ تتمسك مدرسة القانون الطبيعي بأنّ القيم مازالت جزءا من القانون، بينما ترغب مدرسة القانون الوضعي في نقلها من نطاق القانون إلى عالم فلسفة القيم.

كان من أبرز آثار مدرسة القانون الطبيعي كما عرضها غروسيوس وبوفندورف قيامها على أسس غربيّة، لا تناسب المجتمعات الآسيويّة، لأنّها تركّز على الحقوق الفرديّة، في حين أنّ الآسيويين يعطون مجالا أهمّ للانسجام والتآلف الاجتماعيين ويُضحون بالمصلحة الشخصيّة في سبيل الجماعة. ولم تقصّر بعض الحكومات الافريقيّة عن مساندة وجهة النظر الآسيويّة تحت زعم أنّ حقوق الإنسان في المجتمعات الافريقيّة موجودة ضمانة لخير المجتمع كلّه، وأنّه من خلال حماية الجماعة يمكن ضمان حماية حقوق الفرد.

على أنّ مؤتمر فيينا بغالبيّة أعضائه كان رافضا لما أبدته بعض دول آسيا وافريقيا من آراء، معتبرا ذلك من قبيل التملّص من الالتزام بحقوق الإنسان، ولذا أكّد المؤتمر بشكل واضح على عالميّة حقوق الإنسان وترابطها وعدم تجزئتها، وكان ذلك مراعاة للحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي أهملتها الدّول الغربيّة طويلا، وأقرّ مؤتمر فيينا الحقّ في التنمية المستديمة رابطا بينها وبين حقوق الإنسان، واضطرّت الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى إعلان تصديقها على العهدين الدوليين قبل المؤتمر، بعد أن كانت ترفض التوقيع عليهما سابقا ؛ إلاّ أنّ المؤتمر حرص على التأكيد على أنّ عالميّة حقوق الإنسان لا تتعارض مع فكرة التعدد والتنوّع الثقافيين ومع الخصوصيّة الثقافيّة التي لا تعدو أن تكون هي أيضا حقّا من حقوق الإنسان.

إنّ استعراض المراحل التاريخيّة التي مرّت بها حقوق الإنسان يبيّن لنا أنّ هذه الحقوق، بعد أن كانت تستند في نواتها إلى الأعراف والتقاليد والعادات، تبنّتها الدّول بصورة تدريجيّة، وأقرّتها السلطات التشريعيّة في قوانينها العادية أوّلا ثم في دساتيرها، ثمّ أصبحت مستوجبة التنفيذ بالنسبة للدّول ومصادرها التشريعيّة، ثم جاوزت الحدود الداخليّة، وأصبحت مدار المواثيق والمعاهدات الدوليّة. بل إنّ المنظمة العالميّة أعلنت بوضوح أنّها لن تدخل في عضويتها إلاّ الدّول التي تدين بحقوق الإنسان الأصليّة. وبذلك أصبحت هذه الحقوق مقياسا للحضارة المطلوب توفّرها في كلّ عضو من أعضاء الأسرة الأمميّة.

تعلّقت هذه الحقوق تاريخيا، بذات الإنسان وحريته وكرامته وأمواله، وما يتفرّع عن ذلك من حقوق ماديّة ومعنويّة. والواقع أنّ الكرامة الإنسانيّة هي المدار التاريخي لتطوّر الحقوق الأساسيّة، إذ أنّها عنوان إنسانيّة البشر، بها يتميّزون عن سائر الحيوان، وبالاستناد إليها تلطفت تاريخيا العادات البشريّة القاسية القديمة، وهي التي استدعت تدوين الأساسين التاريخيين الوضعي والدّيني لها في النصوص الهامّة:

- **ألف** : تكرس الأساس الوضعي في نصوص مدنية، قانونيّة ودستوريّة ودوليّة، أولت الكرامة الانسانيّة الاهتمام البالغ وأوضحت شروطها ومفاعيلها ونطاقها وما يترتّب عليها من تفرّعات، وعلى هذه الكرامة تأسست الذمة أو الشخصيّة القانونيّة التي تؤهّل الإنسان للتمتّع بالحقوق وبممارستها مع ما يترتّب تجاهها من موجبات. فمنذ العصر الروماني، تبلورت عناصر الشخصيّة القانونيّة بالحريّة والمواطنة وما يستتبع ذلك من معاملات في حقول حقوق الأسرة والأموال وأصول المحاكمات. ولقد استوحى كثير من القوانين «دعهم يعملوا، دعهم يمرّوا،

اطلقوا حريّة العمل، اطلقوا حرية المرور والانتقال» وستتطوّر عقيدتهم في أواخر القرن الثامن عشر إلى دفاع واسع عن الملكيّة الخاصّة والفرديّة الاقتصاديّة والاصلاحات السياسيّة.

أمّا المدرسة التقليديّة مع آدم سميث (1762 ـ 1790) فقد طالبت بالحريّة، ولا سيما الحريّة الاقتصاديّة، والحريّة هنا هي مفهوم قانوني يرتكز على الحقّ في الأمن الشخصي وعلى حقوق الملكيّة في دولة دستوريّة تقتصر العدالة فيها على عدم الإضرار بحقوق الآخرين، ودافع جون ستيوارت ميل (1806–1872) عن مبدأ الحريّة الفرديّة وعن مبدأ المنافسة الحرّة وعدم التدخّل، مدافعًا عن حقوق المرأة الاجتماعيّة والانتخابيّة.

ونادت النظريات الحديثة وعلى رأسها نظريّة الديمقراطيّة الليبيراليّة بفرديّة حادّة جعلت من الكائن الإنساني محور اهتمامها، وسهّلت له التمتّع بحقوقه الأساسيّة التي منحته إيّاها الطبيعة، مطالبة بالتسامح وبالحرية الاقتصاديّة ومنع تدخّل الدولة، وتأثيرها على حقوق الإنسان ولا سيما حقّ الفرد بحيازة الأشياء وملكيّتها.

في حين أولت النظريّة الماركسية عنايتها لتحرير الإنسان من الاستغلال، ونادى كارل ماركس وفرديريك انجلز في «البيان الشيوعي» عام 1848 العمّال بالاتّحاد ضدّ الرأسماليّة البورجوازيّة المستغلة إذ ليس لدى العمّال ما يخسرونه إذ لا يملكون إلاّ قوّة عملهم، وأنّ الصّراع الطبقي سينتهي بالغاء استغلال الإنسان للإنسان، وأنّ الدّولة البورجوازيّة ليست إلاّ أداة قمع بيد الطبقة الحاكمة التي تتوسّل بالحريات البورجوازية للسيطرة.

ولا بدّ لنا أن نشير ولو باقتضاب إلى انبعاث مذاهب معاصرة للقانون الطبيعي تنطوي فكرتها الأساسيّة على الاعتراف بقيمة الشخصية

الإنسانيّة، هذه القيمة التي لا يعادلها أيّ ثمن مادي، وأنّ القانون الطبيعي لا يتميّز عن العدالة التي يؤمن كلّ إنسان بقضائها الحاكم.

واليوم وقد وصل العالم إلى وحدة روحيّة متنوعة وشاملة في أن واحد تستند إلى الإقرار الصريح أو الضمني بمبادئ عالميّة، ومن تلك المبادئ تبدو العدالة التي تقوم عليها حقوق الإنسان المبدأ القويم الذي تصبو الشعوب إلى تحقيقه بجميع وجوهه من دولية واجتماعية واقتصاديّة وفرديّة، هذه العدالة التي اتّسع مفهومها باتّساع العالم أجمع والتي تسربت روحها إلى نفوس البشر كافّة، وأضحى الإنسان يشعر بوجودها ويعلم بأحكامها في أيّ صقع كان.

على أنّه إلى جانب العدالة، تكمن في أساس كلّ مسألة قانونيّة مشكلة فلسفيّة يصطدم بها من يريد التعمّق في موضوع حقوق الإنسان، هي مشكلة الحريّة أي حريّة المرء في إقدامه على الأعمال القانونيّة أو المخالفة للقانون من عقود أو جرائم وهنا تبدو المسألة الفلسفيّة التي تجعل صلة كلّ من تلك الأعمال القانونيّة وثيقة بالنفس الإنسانيّة، التي صدرت عنها، وبالضّمير الذي تصوّرها، قبل أن تظهر إلى الوجود.

وهكذا يتبدى لنا مرّة أخرى منبعا حقوق الإنسان وهما العدالة والحريّة، وفي توازنهما يكمن نجاح أيّ نظام قانوني.

خلاصة عامّة

استعرضت فيما سبق الأسس التاريخيّة والفلسفيّة لحقوق الإنسان وحاولت أن أدافع عن عالميّتها وشموليتها دون أن أهمل ربط الخصوصيّة القوميّة أو الدينيّة أو المحليّة بالنزعة الإنسانيّة. ولكنّني في هذه الخلاصة

العامّة أودّ أن أوضّح بأنّني لست من دعاة نقل حقوق الإنسان جاهزة ولصقها لصقا على فكرنا العربي والإسلامي، دون أن أكلّف نفسي عناء بلورة حقوق الإنسان من خلال التراث العربي والإسلامي وفي ضوء المعطيات التاريخيّة الرّاهنة لمجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة.

ولا يغيب عنّي أنّ حقوق الإنسان، بالرّغم من عالميّتها وشموليتها المبدئيّة، إلاّ أنّها ثمرة الجهد التاريخي الذي قامت به الذات الغربية على ذاتها ومن خلال صراع هائل بين العقل اللاهوتي والعقل العلمي، وبالتّالي فإنّ الغرب قد دفع ثمنها، وانها تستمدّ وهجها من قوّة الحضارة الغربيّة التي تطمح إلى أن تكون الحضارة العالميّة بتفرّد وامتياز.

من هنا تبدو المهمّة الرئيسيّة للمفكّرين العرب والمسلمين أنّها تكمن في إعمال الفكر النقدي في التراث والواقع لكي يربطوا ما بين عالميّة حقوق الإنسان وخصوصيتها العربيّة والإسلاميّة.

لقد غيّر الغرب، كما يقول المفكّر محمد أركون، نظامه الرّمزي (أي قيمه وثقافته) بجهد صبور وبطيء للذات على ذاتها في كبريات المجتمعات الأوروبيّة، بالمقابل لم يتسنّ لأيّ مجتمع عربي أو إسلامي أن ينتج تاريخه الخاص بواسطة لعبة قواه الداخليّة وحدها منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن. والمطلوب أن يفيد العرب والمسلمون وضعهم بارادتهم، مستفيدين من تراثهم ومن معاصرتهم للحداثة العالميّة، لكي يساهموا مجدّدا في وضع حضارة الإنسان وعنوان هذه الحضارة حقوق الإنسان في بعديها الرّوحي والمادّي.

إنّ هذا المشروع الحداثي العربي (والإسلامي) في الفكر والسياسة والمجتمع يعني أنّه قبل مشروع في الحريّة أوّلا وقبل كلّ شيء، حريّة النقد

والقول والرأي والتعبير والتفكير، وهو أيضا مشروع للمواطنة وللمجتمع المدني أي أنّه مشروع يأخذ بعين الاعتبار **كرامة الإنسان وحريته وعقلانيته** ولا يغفل بعده الرّوحي.

المراجع

1 – د. محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلاميّة والفكر القانوني الغربي، دار الشروق، بيروت، 1982.

2 – محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1992.

3 – موريس كرنستون، حقوق الإنسان ما هي ؟ دار النهار للنشر، بيروت 1973.

4 – د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، دار العلم للملايين بيروت 1968.

5 – د. خضر خضر، مدخل إلى الحريّات العامّة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس – لبنان، دون تاريخ.

6 – د. صبحي المحمصاني، أركان حقوق الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت 1979.

7– جوزيف مغيزل، كتابات (c)، مؤسسة جوزيف ولور مغيزل ودار النهار للنشر، بيروت، 1997.

8– د. محمد المجذوب، حقوق الإنسان وحرياته في الشريعة الإسلاميّة والقوانين الوضعيّة، محاضرة في المركز الثقافي الإسلامي في بيروت في 1988/3/17. من تراث المركز الثقافي الإسلامي في بيروت، الجزء الأوّل، 1997.

9– د. محمد المجذوب، عظمة الأمّة باحترام حقوق الإنسان، محاضرة في دار الندوة في بيروت في نطاق حوار الأجيال (4 و5 نيسان 1998) الذي نظّمه شباب لبنان الواحد، المنابر، العدد 86، أيار 1998.

10– اريي ناير، حقوق الإنسان والكيل بمكيالين، ترجمة غادة شويكة، الثقافة العالميّة (الكويت)، العدد 91، نوفمبر – ديسمبر 1998.

11- المستقبل العربي (بيروت)، العدد 882، سبتمبر 1997، حول الديموقراطيّة وحقوق الإنسان (ملف)، حسين البيجي : المشاركة السياسيّة في الدّول النامية، مصطفى الغيلالي : حقوق الإنسان والمواثيق وإعلان المنظمات، عامر فياض : المرجعيّة الحضاريّة للديموقراطيّة في العراق.

12- د. عبد الله عبد الدايم، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المستقبل العربي (بيروت)، العدد 241، مارس 1999.

13- محمد فائق، حقوق الإنسان بين الخصوصيّة والعالميّة، المستقبل العربي (بيروت) العدد 245، يوليو 1999

14- كمال عبد اللطيف، تأصيل العلوم الإنسانيّة في الفكر العربي المعاصر الشروط المعرفيّة والتاريخيّة، منبر الحوار، بيروت، العدد 39، صيف وخريف 1999.

الخلفيّة التاريخيّة والفلسفيّة لحقوق الإنسان(*)

د. علي محافظة (**)

عرف الإنسان البدائي الحرية والمساواة حينما كان يعيش في جماعات محدودة العدد في الكهوف والغابات. وعرف التعاون أيضًا في عمليات جني ثمار الأشجار وجمع جذور النباتات، لتأمين غذائه، مثلما عرف الصّراع حتى الموت مع جنسه على القوت إذا عزّ أو ندر، أو إذا تعرّض حماه لاعتداء. ولمّا أخذ الإنسان في تربية الحيوانات لم يتردّد في استخدام أقرانه الضعفاء في رعي ماشيته، وتشغيل من يأسرهم من الأعداء في خدمته. وبذلك بدأ الرق كظاهرة اجتماعيّة تقوم على استغلال إنسان قويّ لإنسان ضعيف، بدلاً من قتله. وانتشرت هذه الظاهرة بعد أن مارس الإنسان الزراعة، واستقرّ في وطن ثابت. واتّسع مداها بنشوء المدن وقيام الممالك. وانقسم المجتمع فيها إلى طبقتين متميّزتين : طبقة الأحرار المالكين التي تتمتّع بحقوق المواطن الحرّ، وطبقة الأرقّاء المملوكين المحرومين من حقوق المواطنة التي هي الحقوق الإنسانيّة الأساسيّة. وتعدّدت مصادر الرقّ، فكانت الحروب مصدرًا مهمًا من مصادره، كما كان الفقر المدقع والشراء وعقوبات الجرائم من مصادره أيضًا.

(*) نص محاضرة ألقيت في إطار الدورة التدريبية الوطنية للمنظمات الأردنية العاملة في مجال حقوق الإنسان التي نظمها المعهد العربي لحقوق الإنسان بعمّان (الأردن) من 15 إلى 22 / 12 / 1996 وراجعها المؤلف سنة 2001 .

(**) أستاذ بكليّة العلوم الاجتماعيّة والانسانيّة ـ الجامعة الأردنيّة، عمّان، المملكة الأردنيّة الهاشميّة.

كانت القوّة هي التي تنشئ الحقّ وتصونه في حياة الإنسان البدائيّة. ولم يكن لدى البشر وازع خلقي، فالقويّ يستغلّ الضعيف ويعتدي على شخصه وماله، لأنّ مفهوم حقوق الفرد الخاصّة لم يكن معترفا بها. وانتهى سلطان القوة في تنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة مع ظهور الزعيم في كلّ جماعة. فهو الذي يفضّ كلّ نزاع باعتباره ممثلاً للآلهة. (1)

الجذور التاريخيّة

مع نشوء الممالك القديمة في الشرق، أصبح القانون التعبير عن الإرادة الالهية التي يكشف عنها الملك أو الكهنة. وبدأ التشريع المدوّن مع تقدّم الحضارة الإنسانيّة في بلاد ما بين النهرين. ولعلّ أقدم تشريع مدوّن هو تشريع الملك أوروكاجينا، ملك مدينة لجش السومرية، الذي يعود إلى حوالي 2400 ق.م ويشير هذا التشريع المنقوش على الآجر أنّ الملك المذكور قد ألغى نظام تعدّد الزوجات، وحمى اليتيم والأرملة. (2)

وظهر تشريع الملك أورنمو، مؤسّس الدولة السومرية الحديثة (سلالة أور الثالثة) الذي حكم بين سنتي 2113 و 2096 ق.م. وقد اكتُشف من هذا التشريع اثنتان وعشرون مادّة. ويعدّه الباحثون في تاريخ القانون، أقدم قانون مدوّن في تاريخ البشريّة، وذلك لأنّه مبوّب وفق الأسلوب الصحيح للقانون. وتشير مقدّمة هذا القانون إلى أنّ الاله ننار

(1) زهدي يكن : تاريخ القانون، بيروت، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1969، ص53 – 54. وسوف يشار إليه فيما بعد : يكن : تاريخ القانون.

(2) عبد المجيد محمد الحفناوي : تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، بدون دار نشر. وبدون مكان وتاريخ للنشر، ص 284. وسيشار إله فيما بعد : الحفناوي : تاريخ النظم الاجتماعية والقانونيّة.

(اله القمر)، إله مدينة أور، قد فوض الملك أورنمو لحكم المدينة، ووصفه بالملك الورع التقي العادل، الذي جاء للقضاء على الفساد والفوضى وسوء الإدارة والتجاوز على حقوق الآخرين، وبذلك تمتّع الناس بحقوقهم وحريتهم. (3)

أمّا التشريع الثالث الذي اكتشف في بلاد ما بين النهرين، فهو قانون الملك لبت عشتار البابلي (1934 ـ 1924 ق.م)، خامس ملوك سلالة إيسن. ويحتوي هذا القانون على سبع وثلاثين مادّة تمثّل ثلث النصّ الأصلي للقانون الذي تلف ثلثاه. وتناولت مواد القانون المكتشفة شؤون الأراضي الزراعيّة والسرقة وأوضاع العبيد والضرائب والحقوق الماليّة والإجتماعيّة والإرث. (4)

وإذا كانت التشريعات الثلاثة سابقة الذكر قد كتبت باللّغة السومرية، فقد اكتشف في ضواحي بغداد (تل حرمل) تشريع رابع، هو تشريع مملكة أشنونا وكان مكتوبا باللّغة الأكادية على لوحتين من الآجر. وقد صدر هذا التشريع حوالي سنة 1800 ق.م. وبلغ عدد موادّه المكتشفة سبعين مادّة تناولت الأسعار والأجور والعقود والعقوبات وشؤون الأسرة.

وأهمّ التشريعات التي اكتشفت في بلاد ما بين النهرين قانون حمورابي (1748 ـ 1681 ق.م)، المنقوش على مسلة من الحجر الأسود باللّغة الأكادية. ويشبه هذا القانون في تبويبه أحدث القوانين. إذ يحتوي على خمسة أبواب رئيسيّة هي : التقاضي وأصول المرافعات، والمعاملات الماليّة، والأحوال الشخصيّة، والأجور، والعبيد. ويشتمل هذا القانون على (282) مادّة.

(3) رضا جواد الهاشمي : القانون والأحوال الشخصية، في كتاب «حضارة العراق، تأليف نخبة من الباحثين العراقيين، الجزء الثاني، بغداد، 1985، ص 73. وسيشار إليه فيما بعد : الهاشمي : القانون والأحوال الشخصية.

(4) المصدر نفسه، ص 74.

يُخضع قانون حمورابي جميع المواطنين لأحكامه من موظّفين وقضاة ورجال دين والمواطنين العاديين والعبيد، رجالاً ونساءً على حدّ سواء. وتضمن هذا القانون مبدأ منع التعسّف في استعمال الحقّ الفردي، أي أنّ الحقوق الخاصّة يجب أن لا تسبّب أضرارًا بحقوق الآخرين. (5) ونظّم هذا القانون حقوق الأسرة، وأوجب العقد في الزواج وإلاّ كان باطلاً، وحدّ من سلطة الزوج على زوجته، ومنح الزوجة شخصية حقوقيّة تسمح لها بالدّفاع عن حقوقها وبإدارة أملاكها وأموالها، وخفف من السلطة الأبوية، وحصر حقّ الحرمان من الإرث بالمحكمة، فلم يعد بإمكان الأب أن يحرم ابنه من الإرث إلاّ بسبب تقدره المحكمة وتقضي به. وساوى هذا القانون بين الأولاد في الإرث. غير أنّه ميّز بين المواطنين والأجانب وبين الأحرار والعبيد في المجتمع البابلي، وميّز بين المواطنين الأحرار بتصنيفهم إلى فئات اجتماعيّة متباينة. (6)

ولم تكشف الحفريات والدّراسات الأثريّة في مصر بعد عن تشريعات تتناول حالة الفلاح والعامل، والحقوق التي كان يتمتّع بها كلّ منهما في مصر الفرعونية القديمة.

وهناك بعض الوثائق التي تشير إلى عقود عمل بين أرباب العمل والعمّال. وقد يستنتج من هذه العقود أنّ الفلاّحين والعمّال المتعاقدين كانوا أحرارًا. (7) ولا يشير قانون العقوبات في مصر القديمة إلى حقوق الأفراد. (8)

(5) المصدر نفسه، ص 75 – 81.

(6) عبد السلام الترمانيني : محاضرات في تاريخ القانون، كلية الحقوق، جامعة حلب، 1964، ص 55–56، وسيشار إليه فيما بعد : الترمانيني : محاضرات في تاريخ القانون ؛ الحفناوي : تاريخ النظم الاجتماعيّة والقانونيّة، ص 195 ؛ يكن : تاريخ القانون، ص 114 – 121.

(7) الحفناوي : تاريخ النظم الاجتماعية والقانونيّة، ص 218.

(8) محمود السقا : فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونيّة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1975، ص 356–361، وسيشار إليه فيما بعد : السقا : فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية.

الشرائع السماويّة

بوأت الشرائع السماويّة الإنسان مكانة سامية. فقد احترمت الديانة اليهوديّة (شريعة موسى) الإنسان ومنحته حقوقه الأساسيّة، واحترمت الأسرة وحقوقها في المجتمع العبري. غير أنّها ميّزت بين اليهودي والغريب. فاليهود لا يُسترقّون لأنّهم عبيد الله الذين أخرجهم من مصر، فلا يباعون بيع العبيد. جاء في سفر الخروج أنّ اللّه كلّم موسى بقوله : «إذا اشتريت عبدًا عبرانيا، فليخدم ستّ سنين وفي السنة السابعة ينصرف حرًا مجانًا... وإن باع رجل ابنته أمة، فلا تنصرف انصراف العبيد، وإن لم تعجب سيدها الذي أخذها لنفسه، فليدعها تفتدى، وليس له أن يبيعها لقوم غرباء». (9)

أمّا غير اليهود فيجوز استرقاقهم بالحرب أو بالشراء، ويعاملون بعنف. جاء في سفر تثنية الاشتراع : «ولا تأكلوا شيئًا من الجيف، وإنّما تعطيها للنزيل الذي في مدنك، فيأكلها أو تبيعها للغريب». (10) وجاء في السفر نفسه : «وإذا تقدّمت إلى مدينة لتقاتلها فادعها أوّلاً إلى السّلم، فإذا أجابتك بالسّلم وفتحت لك أبوابها، فكل القوم الذي فيها يكون لك تحت السخرة ويخدمك. وإن لم تسالمك، بل حاربتك، فحاصرتها، وأسلمها الرب الهك إلى يدك، فأضرب كلّ ذكر بحدّ السيف. أمّا النساء والأطفال والبهائم وجميع ما في المدينة من غنيمة، فاغتنمها لنفسك، وكلّ غنيمة أعدائك التي أعطاها الرب الهك إيّاها. وأمّا مدن تلك الشعوب التي يعطيك الرب الهك إيّاها ميراثا، فلا تستبق منها نسمة، بل حرّمهم تحريما : الحثيين

(9) الكتاب المقدّس : العهد القديم، سفر الخروج، كتاب العهد، أحكام العبيد، بيروت، دار المشرق، 1989، ص189، وسفر تثنية الاشتراع، العبد، ص 382 – 383.
(10) المصدر نفسه، ص 381.
(11) المصدر نفسه، ص 388 – 389.

والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويّين واليبوسيين». وجاء في السفر نفسه : «لا تقرض أخاك بفائدة في فضة أو طعام أو شيء آخر ممّا يقرض بالفائدة، بل تقرض الغريب بالفائدة». (12) وجاء فيه أيضًا : «وطلب منك الرب اليوم أن تكون له شعبًا خاصًا، كما قال لك، لكي تحفظ جميع وصاياه، وأن يجعلك فوق جميع الأمم التي خلقها مجدًا واسمًا وبهاءً، وتكون شعبًا مقدّسًا». (13)

أمّا الديانة المسيحيّة، فقد ركّزت على كرامة الإنسان وعلى المساواة بين جميع البشر باعتبارهم أبناء الله. وأوصى المسيح حواريّيه (تلامذته) أن يعاملوا الناس بمثل ما يحبون أن يعاملوهم به. فكانت دعوته خروجًا على العنصريّة اليهوديّة. ووضعت أسسًا لتقييد السلطة التي وجدت لخدمة الإنسان. قال يسوع لتلاميذه : «تعلمون أنّ الذين يعدون رؤساء الأمم يسودونها، وأنّ أكابرها يتسلطون عليها. فليس الأمر فيكم كذلك. بل من أراد أن يكون كبيرًا فيكم، فليكن لكم خادمًا. (14) وقال أيضًا : «أدوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله». (15)

ولمّا جاء الإسلام واجه واقعًا اجتماعيًا يسوده الرقّ والظلم والاستبداد وامتهان المرأة، فحض المؤمنين على عتق الرقيق. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو المؤمنين إلى ذلك. يقول تعالى «ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البرّ من آمن باللّه واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه، ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة والموفون

(12) المصدر نفسه، ص 393.
(13) المصدر نفسه، ص 397.
(14) المصدر نفسه : العهد الجديد، انجيل متى، السلطة خدمة، ص 159.
(15) المصدر نفسه، العهد الجديد، انجيل مرقس، اداء الجزية لقيصر، ص 163.

بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا، وأولئك هم المتقون». (16)

ويقول سبحانه : «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلاّ خطأ، ومن قتل مؤمنًا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلّمة إلى أهله إلاّ أن يصدّقوا، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فديّةٌ مسلمةٌ إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله، وكان الله عليما حكيما». (17)

وقال جلّ جلاله : «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتكم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، ذلك كفّارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبيّن اللّه لكم آياته لعلّكم تشكرون». (18)

وقال سبحانه : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير». (19)

وشرع الإسلام للأرقاء حقوقا. يقول رسول اللّه ؛ : «للمملوك طعامه وكسوته، ولا تكلفونه من العمل ما لا يطيق». وجعل الإسلام من زواج المسلم بأمته، إذا أنجبت ولدًا، سبيلاً لتحريرها.

(16) سورة البقرة : آية 177.
(17) سورة النساء : آية 92.
(18) سورة المائدة : آية 89.
(19) سورة المجادلة : آية 3.

وضمن الإسلام حرية العقيدة بقوله تعالى «لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي».(20) وقال تعالى : «ولو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلّهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين». (21) وقال سبحانه : «قل، يا أيّها الناس، قد جاءكم الحقّ من ربّكم، فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه، ومن ضلّ فإنّما يَضِلُّ عليها وما أنا عليكم بوكيل». (22)

ويذهب بعض المفكّرين الاسلاميين المعاصرين إلى اعتبار الشورى فريضة على المسلمين، مستندين إلى قوله تعالى «فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إنّ الله يحبّ المتوكّلين». (23)

والعدل فريضة واجبة في الإسلام. يقول تعالى في محكم التنزيل : «فلذلك فادع واستقم كما أمرت، ولا تتبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجّة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا وإليه المصير». (24)

ويقول سبحانه : «إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، ان الله نعمّا يعظكم به، ان الله كان سميعًا بصيرًا». (25)

---

(20) سورة البقرة : آية 256.
(21) سورة يونس : آية 99.
(22) سورة يونس : آية 108.
(23) محمد عمارة : الإسلام وحقوق الإنسان : سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أيار 1985، ص 34.
(24) سورة الشورى : آية 15.
(25) سورة النساء : آية 58.

وجعل الإسلام العلم ضروريًا للناس. وكانت أوّل آيات القرآن الكريم التي نزلت على نبيه محمد ؛ : «**اقرا باسم ربّك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربّك الأكرم. الذي علم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم**». (26) وبالعلم استحقّ الإنسان شرف خلافته في الأرض عن الله. قال تعالى : «**وإذ قال ربّك للملائكة : إنّي جاعل في الأرض خليفة. . .**» (27) ورفع القرآن من أهل العلم بقوله سبحانه : «**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنّما يتذكّر أولو الألباب**». (28)

وأرسى الإسلام مبدأ المساواة وعدم التمييز بين البشر، وجعل التقوى المعيار الوحيد للتفضيل. يقول تعالى : «**يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير**». (29)

وعلى هذه الأسس التي أرساها القرآن الكريم تضمّنت الشريعة الإسلاميّة حقوق الإنسان الأساسيّة : حقّ الحياة، وسلامة الجسد، والمساواة في المعاملة، والملكيّة الخاصّة، وحريّة الضمير، والزواج، وسماع أقوال المدعى عليه، وبراءة المتّهم حتى تثبت إدانته، ولا عقاب بلا سابق إنذار، والحماية من التعذيب، وحقّ اللجوء.

الديانات الآسيوية

لم تقتصرالدعوة إلى تثبيت حقوق الإنسان على الديانات السماوية الثلاث، فقد نادى بوذا (563–483 ق.م) في الهند، بالمساواة بين الناس،

(26) سورة العلق : الآيات 1–5.
(27) سورة البقرة : الآيات 30–33.
(28) سورة الزمر : آية 9.
(29) سورة الحجرات : آية 13.

وبإلغاء نظام الطبقات الذي كان سائدًا فيها. واستنكر الأنانية والكراهية والجشع. يقول بوذا : «يربى الناس في هذه الدنيا على الأنانية والكراهية. فهم لا يعرفون كيف يحبون ويحترم بعضهم بعضًا. ويختلفون ويتنازعون على أمور تافهة فيجلبون لأنفسهم الأذى والمعاناة، وتغدو حياتهم سلسلة من الضّجر والحزن». (30)

ويرى بوذا أنّ في الحياة الدنيا خمسة شرور هي : القسوة، وعدم وضوح حقوق أفراد الأسرة، وغموض العلاقة بين الرجل والمرأة، وميل الناس إلى عدم احترام حقوق الآخرين، ونزعتهم إلى تجاهل واجباتهم نحو الآخرين. (31) وحدّد بوذا واجبات السيد وخادمه بقوله : «على السيد مراعاة الأمور الخمسة التالية في تعامله مع من يستخدمه : عليه أن يعيّن له طبيعة العمل التي تتناسب مع قدرات الخادم، وأن يعطيه الأجر المناسب، وأن يعتني به في مرضه، وأن يشاركه في أفراحه، وأن يمنحه الراحة التي يحتاجها.

وعلى الخادم أن يراعي خمسة أمور هي : عليه أن يستيقظ في الصباح قبل سيده، وأن يأوي إلى فراشه بعده، وأن يكون أمينًا، وأن يتقن عمله، وأن لا يسيء إلى سمعة سيده». (32)

هذا وقد انتشرت البوذية في الهند والصين واليابان ومناطق عديدة من جنوبي شرق آسيا. وتقوم تعاليم البوذية على مبادئ سبعة تقود البلاد إلى الرخاء والازدهار هي :

(30) The Teaching of Buddha; Tokyo, Buddhist Promoting Foundation, 495th Edition, 1987, PP. 188-189.

(31) المصدر نفسه، ص 191–192.
(32) المصدر نفسه، ص 426 – 427.

أوّلا : اجتماع الشعب لبحث الشؤون السياسيّة وتقديم ما يحتاج للدّفاع الوطني.

ثانيًا : اجتماع الشعب من جميع الطبقات الاجتماعية على بحث شؤونه الوطنيّة.

ثالثًا : احترام التقاليد القديمة التي ينبغي أن لا تغيّر بدون سبب، ووجوب مراعاة قواعد الاحتفالات، والحفاظ على العدالة.

رابعًا : الاعتراف بالفروق بين الجنسين، وبالأولية في المنزلة، والحفاظ على نقاء الأسر والجماعات.

خامسًا : احترام الوالدين وكبار السنّ، والإخلاص للمعلمين.

سادسًا : العناية بقبول الأسلاف، والقيام بالطقوس السنوية.

سابعًا : الالتزام بالمثل الأخلاقية العامّة والسلوك القويم، وحسن الإصغاء للمعلمين وتقديم الهدايا إليهم. (33)

وكانت تعاليم كونفوشيوس، الذي عاش في الصين بين سنتي 551-478 ق.م، تدور حول حقوق الإنسان وضرورة الحفاظ عليها. ركّز حكيم الصين على كرامة الإنسان، فهو يقول : «**إنّ الإنسان الذي يفتقر إلى الكرامة لا يوحي بالاحترام**». (34) وأعلى من مكانة الفضيلة عند الإنسان بقوله : «**من يحكم الناس بالفضيلة يشبه النجم القطبي الذي يحافظ على موقعه بينما تدور حوله الكواكب الأخرى**». (35) ولما سأله أحد تلاميذه: «ما العمل لضمان طاعة الناس ؟ أجاب : قدم الصالح وأبعد

(33) المصدر نفسه، ص 456.

(34) Confucius, The Analects, Taipei, The Shin Sheng Daily News, 1st Edition, 1984, P.2

(35) المصدر نفسه، ص 4.

الطالح، عندها يطيعك الناس. أمّا إذا قدمت الطالح وأبعدت الصالح فانهم سيتمرّدون». ولّما سأله تلميذ آخر : «ما العمل لإشاعة الاحترام والولاء بين الناس، حتى يكرسوا حياتهم لصالح بلادهم ؟ أجاب كونفوشيوس : عاملهم باحترام يحترموك، واحترم والديك، وأحب الأصغر منك، عندها يصبح الناس موالين لك. وقدّم، القادرين، وعلم الجهلة، عندها يكرس الناس حياتهم لصالح بلادهم». (36)

ولما سئل كونفوشيوس : «ما الأساس في حكومة أيّ بلاد ؟ أجاب : وجود الغذاء الكافي للشعب، والجيش المناسب، وثقة الشعب بحكامه». ولّما سئل عن أهمّ هذه الأسس قال : ثقة الشعب بحكامه، لأنّه بدونها لا تقوم حكومة». (37)

ولم يستغرب حكيم الصين أن يرفع الفقير شكواه، فقال : «من الصعب على الفقير أن لا يشكو، ولكن من السهل على الغني أن لا يكون متكبّرًا. (38)

ولّما سأله أحد تلاميذه عن المؤهلات اللازمة للخدمة في الحكومة أجاب: «في مسلك الحكومة خمسة مبادئ جيدة لا بدّ من مراعاتها، وأربعة مبادئ سيئة لا بدّ من تجنّبها. أمّا المبادئ الخمسة فهي : جلب المنافع الضروريّة للناس دون تبديد موارد البلاد، وتشجيع العمل دون التسبّب في الشكوى، والبحث عن متع الحياة دون إسراف، والشرف دون تكبّر، وحضّ الناس على الفضيلة برفق.

أمّا المبادئ السيئة الأربعة فهي أوّلاً : القسوة، أي عقوبة الموت دون أن يسبقها تعليم الجاهل، وثانيا : الطغيان الذي يجعل الناس معرّضين للعقوبة

(36) المصدر نفسه، ص 7.
(37) المصدر نفسه، ص 62.
(38) المصدر نفسه، ص 76.

قبل أن يعطوا إشعارًا واضحًا بذلك، ثالثًا : غلظة القلب التي تعني ترك الأوامر معطّلة وغير مؤكّدة وتطبيقها فجأة بالعقوبات، ورابعًا : التقتير أي التعامل مع الرجال بشدّة في أمور الواردات والنفقات والتصرّف مثل البيروقراطيين وليس مثل الرجال الكرام». (39)

الأصول الفلسفيّة لحقوق الإنسان

ظهرت أوّل مدوّنة قانونيّة في أوروبا في أثينا، على يد حاكمها دراكون Dracon سنة 620 ق.م. واشتمل قانون دراكون هذا على العرف والعادات اليونانيّة السائدة آنذاك، التي اعترفت بالنظام الطبقي القائم في المجتمع اليوناني. واتّصف هذا القانون بالشدّة والقسوة في العقوبات. وبموجبه حلت الدولة محلّ شيوخ العشائر وأرباب الأسر في القضاء. وهيمن النبلاء على الشعب الأثيني من خلال الحقوق والامتيازات التي تمتّعوا بها.

وأجري أوّل إصلاح على قانون دراكون سنة 594 ق.م على يد صولون Solon حاكم أثينا الجديد، الذي وصل إلى سدة الحكم بدعم من طبقة العامّة. وتضمّن الإصلاح إلغاء الديون المستحقّة للدولة وللأفراد على المدنيين من الطبقة العامّة الذين استرقهم الدائنون بسبب عجزهم عن ايفاء ديونهم. ونصّ قانون صولون أيضًا على تحديد سعر الفائدة على الديون، وتحريم قتل الأبناء وبيعهم، ومنح الابن حقّ التحرّر من سلطة أبيه بعد سنّ معيّنة، وإلغاء القاعدة القديمة التي تحصر الإرث في الإبن الأكبر، وإعادة الذين نفوا من أثينا لجرائم سياسيّة.

(39) المصدر نفسه، ص 112 – 113.

ولأوّل مرّة أصبح مواطنو أثينا الأحرار متساوين أمام القانون بموجب هذا القانـون. وقد ميّـز قانون صولون بين المواطنين والغربـاء في أثينا، مثلما ميّز بين الأحرار والأرقاء من مواطنيها. وبقي الرقيق محروما من أيّ حقّ من الحقوق الإنسانيّة. (40)

فكرة القانون الطبيعي

ظهرت فكرة القانون الطبيعي، أوّل ما ظهرت، بين الفلاسفة اليونانيين. الذين اعتقدوا بوجود قوّة عليا وضعت قانونا عامًا ونظامًا ثابتًا لإدارة هذا الكون. وجميع ما في الكون من أجرام وكائنات حيّة تخضع لهذه القوّة وقانونها العام في كلّ زمان ومكان. هذا القانون العام هو القانون الطبيعي الذي يكشفه العقل ويتحسّس به الوجدان. وهو المثل الأعلى الذي يجب أن تنسج على منواله القوانين الوضعيّة وتهتدي بمبادئه. (41) والقانون الطبيعي لا يفرق بين مواطن وأجنبي، ولا بين حرّ ورقيق، ويطابق شعور العدالة في النفس. (42)

لقد فرق كبار الفلاسفة اليونانيين، أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، بين القانون الطبيعي والقوانين الوطنيّة التي وضعتها كلّ جماعة إنسانيّة لنفسها.

والتزم هؤلاء الفلاسفة بقانون صولون ودافعوا عنه، إلى أن ظهرت مدرسة فلسفيّة جديدة عارضت مدرسة أفلاطون وأرسطو، هي المدرسة الكلبية Cynicism التي أدانت الرقّ، ودعت إلى المساواة بين البشر. وكان

(40) الترمانيني : محاضرات في تاريخ القانون، ص 67 – 71.
(41) المصدر نفسه، ص 97 – 98.
(42) المصدر نفسه، ص 102.

من أبرز فلاسفتها انتسثينسAntisthenes (444–365 ق.م) وديوجينس Diogenes (412–323 ق.م).

ويرى فلاسفة هذه المدرسة أنّ الفضيلة لا تتحقّق إلاّ بالزهد وضبط النفس. ودعوا إلى العودة إلى الطبيعة والتخلّي عن العادات والتقاليد والرأي العام والقيم الأخلاقيّة التي تعارف عليها الناس. ورأوا أنّ الزهد والعودة إلى الطبيعة يزيلان أسباب القوّة، ويضعفان نزعة الإنسان إلى الاستبداد والعسف والظلم، وبذلك يتساوى الناس. (43)

وظهرت مدرسة فلسفيّة جديدة في القرن الثالث قبل الميلاد، طورت فكرة القانون الطبيعي، وكان لها تأثير أقوى في المجتمع اليوناني، هي المدرسة الرواقية Stoicism التي بدأت بالفيلسوف زينونZenon (490–430 ق.م) وتلاميذه. دعا زينون إلى إخضاع غرائز الإنسان وشهواته ونزعاته وسلوكه لوحي العقل (الطبيعة) للوصول إلى السعادة، أسمى غاياته. وطوّر الرواقيون فلسفة الزهد بالاعتماد على الفضائل الأربع : الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدل. وفضيلة العدل هي أساس القانون الطبيعي.

وذهب الرواقيون إلى أنّ المواطنة لا يسوغ تحديدها بمدينة أو شعب معيّن، فالناس جميعًا أخوة، ليس بينهم سادة ولا عبيد. وهم جميعًا مواطنون من حيث أنّهم متفقون في الماهية، تجمعهم طبيعة واحدة هي قانونهم. وبذلك أحلوا الإنسان محلّ المواطن، وعدّوا الإنسانيّة أسرة واحدة، مهما اختلفت شعوبها وتباينت ألسنتها وبلادها وأديانها. ويرون أيضًا أنّ الإنسان خلق حرًا بطبيعته وفقًا لقانون الطبيعة العادل. وكلّ قانون وضعي يخالف هذا القانون يعدّ قانونا ظالمًا.

(43) عبد السلام الترمانيني : الرق، ماضيه وحاضره، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1989، ص 23، وسيشار إليه فيما بعد : الترمانيني : الرق.

تأثّر الرومان بالفلسفة الرواقية، بعد غزوهم اليونان وضمّها إلى امبراطوريتهم في القرن الثاني قبل الميلاد. وكان من أوائل المتأثّرين بهذه الفلسفة النبيل الروماني تبير يوس غراكوس Tiberius Gracchus (163–133 ق.م)، ممثّل طبقة العامّة في مجلس الشيوخ الروماني. وقد دافع غراكوس عن الفقراء والمساكين والفلاّحين المحرومين من الأرض. وتبنى الخطيب الروماني المشهور شيشرون Cicero (106–43 ق.م) فكرة القانون الطبيعي، وعدّها أساس المبادئ القانونيّة والخلقيّة. ورأى أنّ الناس أمّة واحدة يستوي أفرادها في نظر الطبيعة. وهذا ما سمّي بقانون الشعوب عند الرومان. وهو قانون يتّفق مع العقل، ويستمدّ قواعده من إرادة الناس وقبولهم العمل به. ومن هذه الفلسفة الرواقية استلهم الفقه والقضاء الرومانيان مبدأ العدالة.

وتطوّرت الفلسفة الرواقية في روما على يد الفلاسفة الرومان سنيكا Seneca (4 ق.م–65م)، وابيكتاتوسEpictatus (50–130 م) وماركوس اوريليوسMarcus Aurelius (121–180 م).

وقد أصبح الأخير امبراطوراً على روما بين سنتي 161 و180 م. ونادى الفيلسوفان الأوّلان بتحرير العبيد، وإيقاظ الشعور الإنساني لتخفيف آلامهم. وأصدر الأمبراطور اوريليوس قوانين لحماية الرقيق من ظلم أسيادهم. وأنشأ عدداً من المؤسسات الاجتماعيّة لصالح الطبقات الفقيرة المحرومة. (44)

وكان لفكرة القانون الطبيعي صداها في مجموعة قوانين الامبراطور البيزنطي جوستنيان Justinian (527–565 م). فقد جاء في

(44) يكن: تاريخ القانون، ص 233 ـ 240، الترمانيني: الرق، ص 23 ـ 26.

مقدّمتها أنّ الناس جميعًا خلقوا أحرارًا بمقتضى القانون الطبيعي، وأنّ الرقّ يخالف هذا القانون. ذلك أنّ الرقّ جاء من قانون الشعوب، بسبب العادة الناشئة عن عدم قتل الأسرى في الحروب، والاكتفاء باسترقاقهم. (45)

وانتقلت فكرة القانون الطبيعي إلى فلاسفة أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان ممّن تبنّى هذه الفكرة الفيلسوف الهولندي غروشيوسGrotius (1583–1645 م)، صاحب كتاب «قانون الحرب والسلام» الصادر سنة 1625، الذي شرح فيه فكرة القانون الطبيعي. فالقانون الطبيعي، في نظره، يستمدّ سلطته من طبيعة الإنسان، ومتّصل بوجوده، ولازم له. وهو قانون مبني على قواعد العدل والعقل السليم. وكان غروشيوس أوّل من عرض فكرة التعاقد الاجتماعي لتأسيس الدولة القائم على إرادة الأفراد. (46) وتأثّر بأفكار غروشيوس المفكّر الألماني صمويل فون بوفندورف Samuel von Pufendorf (1632–1694 م). وكان من أبرز مؤلّفاته «في القانون الطبيعي والأمم» De Jue Gentium Libriocto et naturae وكتاب «واجب الإنسان والمواطن وفقًا للقانون الطبيعي» De Officio Hominis et civis juxta Legem Naruralem ومن تلاميذ غروشيوس المفكّر الألماني كريستيان فولف Christian Wolf (1679–1754م) صاحب كتاب «القانون الطبيعي وفق المنهج العلمي Jus naturae methodo scientica pertractatum الصادر سنة 1740 م. وقد دعا فولف، في كتابه هذا، الإنسان إلى السعي للحصول على حقوقه من خلال تطابقها مع واجباته. (47)

(45) يكن : تاريخ القانون، ص 246.

(46) The New Encyclopaedia Britannica, vol.9, Micropaedia, 15th Edition, P.78

Prélot et Lescuyer, Histoire des idées Politiques, Paris, Dalloz, 1980, PP. (47)

وكان لهؤلاء الفلاسفة تأثير واضح في القوانين التي صدرت في أوروبا في مطلع القرن التاسع عشر، ولا سيما القانون الفرنسي والقانون النمساوي (48)

المصادر القانونيّة لحقوق الإنسان في انكلترا

كان العهد الأعظم Magna Carta الذي فرضه أمراء الإقطاع في انكلترا على ملكها سنة 1215 م، بداية الاعتراف بحقوق الأفراد. فقد نصّ العهد على عدم جواز فرض ضرائب لا يوافق عليها المجلس العام للمملكة الذي كان نواة البرلمان البريطاني واعترفت هذه الوثيقة بحقّ الفرد في الأمان، وكفالة حقّ التقاضي، وحقّ الملكيّة، وحرية التجارة، وحرية التنقل.

وأصبح بموجب حقّ الأمان «لا يقبض على رجل حرّ ولا يسجن أو يحجز أو يعامل معاملة غير قانونيّة أو ينفى أو يساء إليه بأيّ وجه من الوجوه، ولا توقع عليه عقوبة إلاّ نتيجة محاكمة عادلة من قبل أقرانه، وطبقا لقوانين».

وجاءت عريضة الحقوق Petition Rights سنة 1628 لتؤكّد على الحقوق والحريات الفرديّة سابقة الذكر. وتلاها قانون المثول أمام المحاكم Habeas Corpus سنة 1679، الذي حرّم اعتقال أيّ فرد دون مسوغ قانوني. وتنازل الملك وليم الثالث William III عن حقّه في التشريع بموجب لائحة الحقوقBill of Rights الصادرة سنة 1689. واعترف الملك نفسه، بموجب قانون التولية Act of Settlement الذي صدر عن البرلمان الانكليزي سنة 1701م، عند تولية أسرة هانوفرHanover الحكم، بحقوق

(48) يكن: تاريخ القانون، ص 253.

الشعب وبالديمقراطية البرلمانية وسيادة القانون، وقد أكّدت هذه الوثائق القانونيّة احترام البرلمان وحقوقه من قبل التاج الانكليزي، وحقوق وحريات الأفراد في مواجهة السلطة.(49)

إعلان الحقوق الأمريكيّة

تضمّن إعلان استقلال المستعمرات الانكليزيّة في أمريكا الشماليّة على بعض حقوق الإنسان. فقد نصّ إعلان استقلال فيرجينيا في حزيران (يونيو) 1776م، على أنّ جميع الناس متساوون ومستقلّون ولهم حقوق أصيلة لا يجوز التنازل عنها، ومنها الحقّ في الحياة والحرية والملكيّة والسعي إلى السعادة. واشتمل إعلان الاستقلال الأمريكي عن انكلترا في 4 تموز (يوليو) 1776م الذي أعلنته ثلاث عشرة مستعمرة أمريكيّة على هذه الحقوق. وجاء في ديباجة هذا الإعلان ما يلي : «نقرّر بهذا أنّ من الحقائق البديهيّة أنّ جميع البشر يولدون متساوين، وقد حباهم الخالق عددًا من الحقوق التي لا يجوز المساس بها، ومن بينها الحقّ في الحياة وفي الحرية والسعي لبلوغ السعادة. وأنّ الحكومات إنّما تنشأ بين الناس لتحقيق هذه الحقوق، ويكون مصدر شرعيتها رضى المحكومين بها. وكلّما صارت أيّ حكومة من الحكومات هادفة لهذه الغايات، فمن حقّ الشعب أن يغيرها أو يزيلها، وأن ينشئ حكومة جديدة ترسي أسسها على تلك المبادئ، وأن تنظم سلطاتها على الشكل الذي يبدو للشعب أن يؤدي أكثر من سواه إلى ضمان أمنه وسعادته». (50)

(49) محمد يوسف علوان : حقوق الإنسان في ضوء القوانين الوطنيّة والمواثيق الدولية، الكويت، كلية الحقوق - جامعة الكويت، 1989، ص 30 - 31. وسيشار إليه فيما بعد : علوان : حقوق الإنسان.

(50) المصدر نفسه، ص 32 - 33.

ولم يتضمن الدستور الفيدرالي الأمريكي الصادر في 17 أيلول (سبتمبر) 1787، إعلانا بحقوق الإنسان، غير أنّ التعديلات العشرة الأولى التي أدخلت عليه سنة 1791م تؤلف لائحة حقوق أمريكيّة. فقد تضمّن التعديلان الأوّل والرابع حقّ ممارسة العبادة بحريّة، وحرية التعبير، وحرية الصّحافة، والحقّ في الاجتماع، والحقّ في المحاكمة العلنية بواسطة محاكم مستقلّة، والحقّ في الدّفاع، وحقّ الأفراد في الإدلاء بأصواتهم في الانتخابات العامّة. وحظر التعديل الثاني عشر على الدستور الأمريكي العقوبات القاسية، ونصّ على ضرورة التناسب بين الجريمة والعقاب. وحرّم التعديل الثالث عشر، الصادر سنة 1865، الرقّ والسّخرة، في حين اعترف التعديل الرابع عشر، الصادر سنة 1868، بالمساواة في الحقوق والمحاكمة العادلة. وأقرّ التعديل التاسع عشر، الصادر سنة 1920م، حقّ المرأة في الانتخابات العامّة. (51)

إعلان حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا

كان من أهمّ إنجازات الثورة الفرنسيّة التي اندلعت في 14 تموز (يوليو) 1789م «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen الذي صدر عن الجمعية التأسيسية في 26 آب (أغسطس) 1789م. واشتمل هذا الإعلان على مقدّمة وسبع عشرة مادّة. تنصّ مادته الأولى على أنّ الناس يولدون ويظلّون أحرارا. والحرية التي يتضمّنها الإعلان واسعة تشمل «كلّ ما لا يضرّ بالغير وكلّ ما لا يحرمه القانون». ويكرس الإعلان مبدأ المساواة في الحقوق، وحقّ

(51) المصدر نفسه، ص 34.

المواطنين كافّة في أن يشتركوا في سنّ التشريع سواء بأشخاصهم أو بممثّلين عنهم. وجميع السلطات، التي يطبق عليها مبدأ الفصل بين السلطات، يجب أن تتوخى في قيامها بأعمالها تحقيق الحرية.

وجاء الدستور الفرنسي الصادر سنة 1791 ليؤكّد هذه الحقوق ويضيف إليها رعاية الدولة للأطفال اللقطاء، ومساعدة العجزة من الفقراء، وتوفير العمل للأصحاء، وتيسير التعليم لجميع المواطنين. وضمنت الدساتير الفرنسيّة التي صدرت بعد ذلك هذه الحقوق، ولا سيما دستور عام 1946 ودستور عام 1958 المعمول به حاليًا. (52)

القانون الدولي لحقوق الإنسان

كان دستور منظمة العمل الدوليّة التي ولدت سنة 1919، على أثر مؤتمر الصلح الذي عقد في باريس في أعقاب الحرب العالميّة الأولى، أوّل اتفاقيّة دوليّة لحقوق الإنسان بوجه عام وحقوق العامل بوجه خاص. (53) غير أنّ ميثاق الأمم المتّحدة الصادر سنة 1945 هو الذي أدخل حقوق الإنسان دائرة القانون الدّولي. ولذلك أمكن للمجتمع الدّولي بعد ذلك أن يقرّ الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان التي تشمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948 والعهدين الدوليين لحقوق الإنسان لعام 1966 (العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، والعهد الدّولي الخاص بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة). (54)

(52) المصدر نفسه، ص 40 – 45.
(53) المصدر نفسه، ص 90 – 94.
(54) المصدر نفسه، ص 96، محمد شريف بسيوني ومحمد السعيد الدقاق وعبد العظيم وزير : حقوق الإنسان، المجلد الأوّل، بيروت، دار العلم للملايين، 1988، ص 17 – 46 وسيشار إليه فيما بعد : بسيوني ورفيقاه : حقوق الإنسان.

وعهد ميثاق الأمم المتّحدة إلى الجمعيّة العامّة مهمّة النظر في المسائل المتّصلة بحقوق الإنسان التي تتولاها مباشرة أو تحيلها إلى «لجنة الشؤون الاجتماعيّة والإنسانيّة والثقافيّة» المنبثقة عنها، أو إلى «المجلس الاقتصادي والاجتماعي» الذي يقدّم توصياته إلى الجمعيّة العامّة. وقد أنشأ المجلس «لجنة حقوق الإنسان Commission of Human Rights » و «لجنة المرأة» سنة 1946.

وسعت المنظمات الإقليميّة في العالم إلى تعزيز حقوق الإنسان بعقد الاتفاقات بين الدّول الأعضاء من أجل هذه الغاية. وكان الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان الذي أقرّه المؤتمر التاسع لمنظمة الدّول الأمريكيّة، المنعقد في بوغوتا سنة 1948، أوّل ثمار هذا الاتّجاه.

وتلته الاتفاقية الأوروبيّة لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسيّة التي أبرمت في روما في 4 تشرين الثاني (نوفمبر) 1950. ووقّعت الاتفاقية الأمريكيّة لحقوق الإنسان في سان خوسيه في 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 1969. (55)

ومع أنّ ميثاق منظمة الوحدة الافريقيّة الذي تمّ التوقيع عليه في العاصمة الأثيوبيّة أديس أبابا في 25 أيار (مايو) 1963، أكّد الالتزام بالمبادئ التي تضمّنها كلّ من ميثاق الأمم المتّحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد صدر الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان في 26 حزيران (يونيو) 1981، بعد أن أقرّه مؤتمر القمّة الأفريقي الثامن عشر المنعقد في العاصمة الكينيّة نيروبي في ذلك التاريخ. ودخل هذا الميثاق حيز التنفيذ في 26 تشرين الأوّل (أكتوبر) 1986. (56)

(55) علوان: حقوق الإنسان، ص 141 – 147؛ بسيوني ورفيقاه: حقوق الإنسان، م1، ص 329 – 365.
(56) علوان: حقوق الإنسان، ص 154 – 158؛ بسيوني ورفيقاه: حقوق الإنسان، م1، ص 366 – 377.

أمّا على الصعيد العربي، فقد جاء ميثاق جامعة الدّول العربيّة الصادر في 23 آذار (مارس) 1945خلوًا من أيّ ذكر لحقوق الإنسان وحرياته. ولم يوافق مجلس جامعة الدّول العربيّة على تأليف «اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان» إلاّ في 3 أيلول (سبتمبر) 1968. وعهد المجلس المذكور في 10 أيلول (سبتمبر) 1971، إلى لجنة خبراء بمهمة إعداد مشروع إعلان عربي لحقوق الإنسان. ومع أنّ اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان اعتمدت، أثناء انعقادها بين الأوّل والحادي عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) 1982 مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان (57)، فإنّ مجلس الجامعة العربيّة قرّر في دورته التاسعة والسبعين المنعقدة سنة 1983 إحالة مشروع الميثاق إلى الدّول الأعضاء في الجامعة لبيان ملاحظاتها عليه. (58) ومازال المشروع مطويًا في ملفّات الجهات المعنيّة في الدّول العربيّة حتى اليوم.

وظهرت إلى الوجود منظمة عربيّة غير حكوميّة تعنى بحقوق الإنسان هي «المنظمة العربيّة لحقوق الإنسان» التي أنشئت في الأوّل من كانون الأوّل (ديسمبر) 1983 في اجتماع عقد في ليماسول بقبرص، على هامش ندوة «أزمة الديمقراطيّة في الوطن العربي» التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربيّة آنذاك. وتلاها إنشاء «المعهد العربي لحقوق الإنسان» في تونس سنة 1989، بالتعاون بين المنظمة العربيّة لحقوق الإنسان واتّحاد المحامين العرب والرابطة التونسيّة للدّفاع عن حقوق الإنسان. ويهدف هذا المعهد إلى نشر الوعي والمعرفة بحقوق الإنسان في الوطن العربي وحمايتها وتعزيزها.

(57) بسيوني ورفيقاد: حقوق الإنسان، م1، ص 378 – 383 (نص مشروع الميثاق).
(58) علوان: حقوق الإنسان، ص 161 – 164.

الفلسفة الحديثة و مفهوم حقوق الإنسان

د. محمد سبيلا (*)

يكتسي موضوع حقوق الإنسان أهميّة متزايدة بالنظر إلى أنّه أصبح أداة نضال سياسي ضدّ مظاهر الاستبداد، ومن أجل الدّفاع عن الحقوق الفرديّة ضدّ تعسّف الدولة والسلطات المركزيّة، ومن أجل إنشاء دولة القانون والحقوق.

وفي نفس الوقت يتزايد اهتمام الفلسفة بموضوع حقوق الإنسان بسبب التنافس المحتدم بين الفلاسفة والحقوقيين عامّة حول مشروعيّة وأحقيّة الحديث عن حقوق الإنسان، إضافة إلى أنّ قرار إدخال ثقافة حقوق الإنسان ضمن برامج التعليم قد فجّر تنافسا قويّا بين الموادّ الحاملة أو المفترض أن تكون كذلك.

هذه الوضعيّة تطرح ضرورة التساؤل حول علاقة الفلسفة بحقوق الإنسان، وحول مشروعيّة الحديث الفلسفي في هذا الموضوع، وحول سماته العامّة.

هناك، على وجه العموم ثلاثة أنماط من الخطاب حول حقوق الإنسان، أوّلها الخطاب العلمي. وهو خطاب وصفي وأكاديمي نموذجه العلوم السياسيّة التي يجري فيها وصف منظومة حقوق الإنسان، وأنواعها

(*) نص محاضرة ألقيت في إطار الدورة التدريبية للصحافيين العرب في مجال حقوق الإنسان التي نظمها المعهد العربي لحقوق الإنسان بمدينة الدار البيضاء بالمملكة المغربية من 23 إلى 29 / 10 / 1999 وراجعها المؤلف سنة 2001 .

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة ـ كليّة الآداب، الرّباط ـ المملكة المغربيّة.

وأجيالها وفئاتها، والمؤسسات الوطنيّة والدوليّة المكلّفة بحمايتها، والنصوص القانونيّة والإعلانات والمعاهدات والاتّفاقيّات الدوليّة المعقودة بصددها. مقابل هذا الخطاب العلمي المحايد يزدهر نوع آخر هو الخطاب الإيديولوجي، أي خطاب المناضل السياسي والحقوقي الذي يتّخذ من منظومة حقوق الإنسان أداة نضال سياسي ضدّ هذه السلطة أو تلك. وهذا الخطاب يتّسم بنزعته الدعويّة والتعبويّة والنضاليّة الواضحة.

لكنّ هناك نمطا ثالثا، وهو الخطاب الفلسفي حول حقوق الإنسان. وهو بالتأكيد غير الخطاب العلمي، وغير الخطاب الإيديولوجي، فسمته الأساسيّة هي أنّه خطاب تساؤلي أكثر ممّا هو خطاب تقريري وهو، على العموم، يتّخذ ثلاثة أنماط.

1. الخطاب الكاشف للأوهام والاستثمارات

تتّسم الفلسفة المعاصرة باتّخاذها موقفا توجسيا وتشككيا تجاه المثل عامّة، إذ تكشف عمّا يكمن خلفها من رغبات وإرادات قوّة أو استثمارات اقتصاديّة وإيديولوجيّة وسيكولوجيّة. فمُثُل كالوحدة والحريّة والحقّ والديمقراطيّة والاشتراكيّة هي قيم نبيلة في حدّ ذاتها، لكنّها معرّضة للاستثمار أو الاستغلال من طرف أفراد أو فئات أو نخب اجتماعيّة تتّخذ منها أقنعة تخفي بها استراتيجياتها في الهيمنة.

وخطاب حقوق الإنسان نفسه لا يسلم من هذه الاستثمارات إمّا على الصّعيد الدّاخلي لكلّ بلد، حيث يتمّ توظيفها من قبل الدّولة أو الأحزاب أو من بعض الفئات المهنيّة كالحقوقيين والمحامين والأساتذة كلّ بطريقته الخاصّة. كما أنّ هذه المنظومة الحقوقيّة قد تمّ استغلالها من طرف الغرب

و«العالم الحرّ» كقوّة ضاربة ضدّ المعسكر الاشتراكي سابقا، أو بانتزاع «حقّ التدخّل» ضدّ بعض الدّول باسم حماية حقوق الإنسان فيها.

تقدّم الاتّجاهات الفلسفيّة الحديثة السند والأساس الفكري الذي يساعد على تطوير موقف الشكّ والتوجّس تجاه المثل عامّة. فالتحليل النفسي ينظر إلى المثل في علاقتها بالأنا الأعلى، وينظر إليها من زاوية أنّها بنية فكريّة تعويضيّة أو تمويهيّة على الذات. وسواء تعلّق الأمر بالمثل الجماعيّة التي هي جزء من المتخيّل الجمعي الذي يؤدّي وظيفة تعويضيّة أو تحقيق نوع من التوازن في النفسيّة الجماعيّة، أو تعلّق الأمر بالمثل الفرديّة فإنّ التحليل النفسي ينظر إليها من زاوية وظائفها السيكولوجيّة الجماعيّة أو الفرديّة.

ومثل هذا الموقف المتشكّك نجده عند نيتشه الذي يعتبر المثل بنيات أخلاقيّة تحمل أقنعة ماكرة من حيث أنّها تعبير مقنّع عن إرادة القوّة. وقد سبق لنيتشه في كتابه إرادة القوّة أن عرّف الحقّ من خلال القانون الذي يصوغه ووصفه بأنّه يعبّر عن «الرّغبة في تخليد ميزان (أو علاقات) القوّة الحالي للطرف الذي هو في صالحه».

وفي منظور مقارب يعتبر ماركس المثل أوهاما وتضليلات طبقيّة، ناظرا إلى القانون وإلى وجهه الآخر المتمثّل في الحقّ على أنّهما انعكاس لعلاقات القوّة الاقتصاديّة والسياسيّة المهيمنة والسائدة في المجتمع. كما يعتبر التوسير القانوني جهازا ايديولوجيا تتمثّل وظيفته في شرعنة وتخليد السيادة والسيطرة بالتمويه عليها بإخفاء علاقات السيطرة تحت غُلالة من الأخلاق والمثل السامية.

والفلسفة المعاصرة لم تخرج عن هذا المنظور ذي النفحة النيتشويّة الواضحة. فميشيل فوكو ينظر إلى المثل على أنّه يخفي مجموعة من القوى،

ويعتبر القانون بمثابة حرب تُخاض بوسائل أخرى. والقاعدة الأساسيّة التي تحكم منظور فوكو كما صاغها دولوز هي «الشكل عبارة عن علاقات قوى».

ويشير هذا الأخير في دراسة له عن فوكو إلى أنّ فيلسوف السلطة لم ينخدع يوما بمقولة «دولة الحقّ والقانون» ولم يتبنّل يوما في محرابها لأنّه يفترض أنّ وراء الحقّ والقانون دوما إرادات سلطة.

روح الفلسفة المعاصرة مشحونة بالتوجّس والتشكّك تجاه الحقوق والقوانين والمثل لأنّها ترى أنّ وراء الحقوق مصالح ورغبات، ووراء لائحة القيم لائحة مصالح خفيّة. إنّ القانون أو الحقّ في هذا المنظور، تعبير عن إرادة قوّة تقدّم نفسها على شكل حقّ وعلى شكل إرادة جماعيّة للخير.

2. خطاب التفكيك والتفكير في شروط الإمكان

هناك اتّجاهات في الفلسفة المعاصرة تمارس نوعا من الحفريّات الفلسفيّة حيث تفكّك المفاهيم والنظريات باحثة عن الجذور الفكريّة (والاجتماعيّة) البعيدة التي تجعلها ممكنة.

فالشروط الاجتماعيّة لإمكان قيام حقوق الإنسان هي قيام المجتمع الحديث، ونشوء ضرب جديد من الشرعيّة يُدعى الشرعيّة الموضوعيّة أو المؤسسيّة، وتحوّل الفرد من مجرّد كونه رقما مجهولا في المعادلة الاجتماعيّة إلى كونه مواطنا ذا حقوق (Sujet de droit)، ومشاركا فاعلا في المجال السياسي (Sujet).

أمّا الشروط الفكريّة للإمكان (Conditions de pensabilité) بالنسبة لمنظومة حقوق الإنسان فهي النزعة الإنسانيّة في مدلولها الفلسفي لا الأخلاقي، وهي نزعة ترتكز على تطوير تصوّر جديد للإنسان قوامه أنّ

الإنسان كائن واع، وحرّ، ومريد وفاعل، ومسؤول ومن ثمّة فإنّه بمثابة مركز ومرجع في الكثير من العمليّات التاريخيّة.

والنزعة الإنسانيّة (L'Humanisme)، التي هي الخلفيّة الفكريّة والمصادرة الفلسفيّة الأساسيّة لحقوق الإنسان هي نوع من الميتافيزيقا في نظر هيدجر، أي رؤية فلسفيّة تتبنّى تصوّرا معيّنا للكائن وتصوّرا معينا للحقيقة.

هكذا تشكّل النزعة الإنسانيّة السند الأساسي للنزعة الإنسانيّة الحقوقيّة أو القانونيّة، ومثل هذا الحفر في الجذور الفلسفيّة لمنظومة حقوق الإنسان بل للنزعة الإنسانيّة ذاتها نجد أسسه في فلسفة هيدجر والاتّجاهات الفلسفيّة المتأثّرة بها. فديريدا يشير إلى العلاقة الباروكيّة المعقّدة بين النزعة اللاإنسانيّة الحديثة وخطاب حقوق الإنسان، كما يشير إلى المفارقة المتمثّلة في أنّه من الضّروري فلسفيّا تفكيك النزعة الإنسانيّة التي هي الأساس الفلسفي لحقوق الإنسان، والتي يكون من الضّروري نقدها، لكنّه يرى أيضا أنّ خطاب حقوق الإنسان هو خطاب ضروريّ سياسيّا لأنّه أداة لمناهضة النّزعة الكليانيّة.

الأساس الثاني الذي يشكّل سندا لمنظومة حقوق الإنسان فهو النزعة الإنسانيّة الحقوقيّة(Humanisme juridique). وهذه الأخيرة تتضمّن وتؤسّس لتصوّر الإنسان كفاعل قانوني (أي كصاحب حقّ Sujet de droit) وكفاعل سياسي أي كمواطن تشريعي سواء تعلّق الأمر بالذات الفرديّة أو بالذات الجماعيّة (الشعب).

المدلول الملموس للنزعة الإنسانيّة التشريعيّة هو تحقّق المواطن كمشارك وفاعل سياسي والشعب كفاعل سياسي، على المستويين النظري والعملي. فحقّ الفرد في حريّة الرأي والفكر هو حقّه في أن يكون سيّد

أفكاره، كما أنّ حقّ الفرد في حريّة الفعل والسلوك يعني حقّه في امتلاك القدرة على التصرّف أي في أن يكون سيّد أفعاله وممارساته مثلما أنّ حقّ الشعب يتمثّل في أن يكون سيّد مصيره وسيّد أفعاله وقراراته.

3. خطاب التأصيل الفلسفي

إذا كان الخطاب الأوّل خطابا توجسيّا وكاشفا، والخطاب الثاني بحثا عن شروط الإمكان وعن المصادرات والخلفيات الفلسفيّة، فإنّ النمط الثالث ذو سمة تأسيسيّة وتأصيليّة، فهو تنقيب عن الجذور والأفكار المؤسّسة لحقوق الإنسان، وهي في نفس الوقت المحاضن والسلالات الفكريّة التي نشأ وترعرع فيها هذا الخطاب والمرتكزات الفكريّة الأساسيّة التي استند عليها، وهي على وجه العموم ثلاث نواتات وشبكات من الأفكار: الحريّة، والعقد الاجتماعي، والحقّ الطبيعي.

ومن المؤكّد أنّ خطاب حقوق الإنسان ارتبط بالتحوّلات الفكريّة والفلسفيّة الكبرى في الفكر الغربي الحديث، والتي طالت تصوّر الإنسان، والطبيعة، والتاريخ، كما طالت طبيعة المعرفة ذاتها. لكن الروافد الفلسفيّة لمفهوم حقوق الإنسان ارتبطت بالأفكار المحوريّة الثلاث التي شكّلت العمود الفقري للمنظومة برمّتها.

فكرة الحريّة: تنقسم حقوق الإنسان عامّة إلى حقوق/حريّات وحقوق/ديون، أي إلى حقوق ليبراليّة، وحقوق اجتماعيّة ممّا يعني أنّ جلّ الحقوق المنصوص عليها في المنظومة هي في العمق حريّات. فحقّ التملّك ليس إلاّ حريّة التملّك، وحقّ الأمن ليس إلاّ حريّة الحركة، وحقّ التعبير هو في النهاية حريّة التعبير وهكذا.

وفكرة الحريّة هذه، التي تشكّل صلب وقوام منظومة حقوق الإنسان، هي التعريف الذي نسبته الفلسفة الحديثة للإنسان. فالإنسان عند ديكارت هو كائن الاختيار الحرّ، وهو مملكة الحريّة عند كنط، كما أنّ هيجل يعتبر أنّ حريّة التفكير والقرار هي السّمة الأساسيّة المميّزة للإنسان في العصور الحديثة.

فهيجل يرى أنّ «الحقّ في الحريّة الذاتية يشكّل النقطة الحاسمة والمركزيّة التي تجسّد اختلاف الأزمنة الحديثة عن العصور القديمة» («فلسفة الحقّ») كما اعتبر روسو الحريّة صفة أساسيّة للإنسان وحقّا غير قابل للسلب وغير قابل للتصرّف («العقد الاجتماعي»).

وعلى وجه الإجمال فإنّ الاتّجاهات الفلسفيّة الحديثة تعتبر أنّ الحقّ هو الوجه الخارجي، أو التحقّق الخارجي للحريّة، فالحريّة هي جوهر الحقّ والحقّ هو صيغة الحريّة.

وفكرة الحريّة هاته التي تبلورت حولها الفلسفة الحديثة واعتبرتها بمثابة تعريف للإنسان الحديث، وجوهرا له، هي جزء أساسي من النزعة الفلسفيّة الإنسانيّة (Humanisme) الحديثة التي تتمحور حول تصوّر للإنسان قوامه: العقل والإرادة والحريّة.

فكرة العقد الاجتماعي: تشكّل فكرة العقد الاجتماعي، على الرّغم من طابعها الفرضي من الزاوية التاريخيّة، الفكرة المحوريّة للفلسفة السياسيّة الحديثة، وعنوان ثورة فكريّة في تصوّر المجتمع والسلطة والسياسة.

وقد تبلورت هذه الفكرة في جذورها البعيدة في مدرسة الحقّ الطبيعي حيث أشار غروتيوسن، أحد روّاد هذه المدرسة، إلى أنّه «يجب إقامة الدولة

على الميل الطبيعي نحو العيش المأمون والمأمول عن طريق البحث عن قواعد قانونيّة قائمة على العقل». وقد شكّلت هذه الفكرة مطية تحوّل أساسي في فكرة الشرعيّة (légalité) حيث أصبحت السلطة، من خلال المنظور التعاقدي، مؤسّسة إنسانيّة تستمدّ شرعيّتها من التعاقد بين الناس، وهو التعاقد المنظم للحريّات والحقوق. وبذلك أصبحت المشروعيّة السياسيّة والاجتماعيّة مرتبطة بالذاتية الإنسانيّة كذاتية مسؤولة وفاعلة من حيث أنّها حرّة.

فكرة الحقّ الطبيعي: وقد شهدت هذه الفكرة نفسها صراعا وتطوّرا كبيرين، فقد ظلّت محطّ تنازع بين تأويل يرجع الحقّ إلى الخلق وتأويل يرجع الحقّ إلى الطّبيعة. كما شهدت هذه الفكرة الأخيرة تحوّلا من الطبيعة الخارجيّة، وهي المسلمة الأساسيّة في الفلسفة اليونانيّة القديمة، حيث يقوم الحقّ الطبيعي بمفهومه القديم على اللامساواة والتراتب الطبيعي الذي تؤسّس له فيزياء أرسطو، إلى مفهوم الطبيعة بمعناه الحديث، وهو الطبيعة البشريّة القائمة على العقل والمستندة إلى أساس انطولوجي قوامه مبدأ المساواة كما سلّمت به علوم الطبيعة الحديثة ابتداء من غاليلو.

نعثر لدى هوبز على تعريف للحقّ الطبيعي يلمّ شتات العناصر الثلاثة المؤسّسة لحقوق الإنسان بمفهومها الحديث حيث يقول: «الحقّ الطبيعي هو الحريّة التي يملكها كلّ إنسان في أن يستعمل كما يشاء قدراته الخاصّة». وكلمة ما يشاء لا تخلو من دلالة تعاقديّة تصرّح بها وتنصّ عليها فلسفة هوبز التي هي فلسفة الحداثة السياسيّة بامتياز.

وبذلك تندغم فكرة الحقّ بفكرة الحريّة وبفكرة الذاتية والتعاقد لتشكّل الأساس الفلسفي لمنظومة حقوق الإنسان في مفهومها الغربي الحديث.

المراجع

- هيجل: مبادئ فلسفة الحقّ، ترجمة إ. ع. إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1994.

- J.Habermas: Le discours philosophique de la modernité, tr. fr, Gallimard, 1985.

- Renault et Sose: Philosophie du droit, PUF 1996.

- B. Bourgeois: Philosophie et droits de l'homme, PUF, 1990.

- Luc Ferry et A.Renault: Philosophie politique, tome III, Paris 1999.

- Blandine Kriegel: Droit naturel et droits de l'homme, Quadrige.

الثقافة العربية وحقوق الإنسان (*)

د. الطيب البكوش (**)

إن الحديث عن الثقافة العربية قد خاض فيه المفكرون العرب منذ عصر النهضة خوضا غير قليل من زوايا مختلفة بل متناقضة أحيانا حسب المرجعية الفكرية التي يَستَندُ اليها كل طرف، سواء أتعلق الأمر بالحرص على التأصيل أم بالمقارنة مع الثقافات الأخرى ولاسيما الغربية منها قصد المفاضلة حينا والتوفيق حينا آخر. لكن قلما سعى المتحدث الى تحديد موضوعه بتحديد المفاهيم المعتمدة والمصطلحات المستعملة.

ومن جهة أخرى فإن ربط الثقافة العربية بحقوق الإنسان قصد تبين مكانة هذه الحقوق في تلك الثقافة ونوعية العلاقة بينهما من حيث التلاؤم والاشتمال أو التعارض والاستثناء، يمثل جانبا من الموضوع لم ينل نصيبا من الاهتمام إلا في السنين الأخيرة بعد أن تحولّت قيم حقوق الإنسان الى ما يشبه الإيديولوجيا العالمية رغم أنها مسألة خلافية، على الأقل في جانبين أساسيين منها، يتعلق الأول بمقابلة الشمولية بالتجزئة القائمة على الأولويات ويتعلق الثاني بمقابلة الكونية بالخصوصيات الثقافية.

(*) صدر هذا المقال ضمن منشورات المنظمة العربية للتربية والعلم والثقافة (الألكسو)، وقد حيّنه المؤلّف وحذف منه التوصيات التي طلبتها المنظمّة.

(**) رئيس مجلس إدارة المعهد العربي لحقوق الإنسان.

لذا يتحتم كذلك تحديد المقصود بحقوق الإنسان، فإذا ما توصلنا الى تحديد الموضوع والمفاهيم، كانت الاجابة عن السؤال المتصل بالعلاقة القائمة بين الثقافة العربية وحقوق الإنسان أقرب الى الدقة.

ماالمقصود بالثقافة وما علاقتها بحقوق الإنسان ؟

إن ما توحي به اليوم كلمة ثقافة للقارئ العربي، رغم غموض المفهوم لا تكاد تكون له علاقة تذكر بما يجده في بطون المعاجم من المعاني المتصلة بالحذق والخفة والعمل بالسيف، وتقويم الرماح والسهام رغم أن توسيع بعض هذه المعاني مجازا الى الانسان بمعنى تقويمه بالتربية والتهذيب والتعليم واضح، لذلك تركز المعاجم العربية الحديثة مثل المنجد أو المعجم الوسيط على معنى التمكن من العلوم والفنون والآداب كأنّما الربط بالمعنى القديم ضمني. والواقع أن هذا التوسع الدلالي لم يحصل بحركية لغوية ذاتية وإنما نتيجة تفاعل لغوي مع الألسن الغربية مثل الإنكليزية والفرنسية التي طوّرت بدورها مفهوم «كُلتُور» Culture مجازا من المجال الفلاحي المادّيّ الى مجال المعارف المساعدة على تنمية الفكر وملكة النقد وتهذيب الذوق ثم لاحقا الى مجال مجموع الظواهر الفكرية في حضارة من الحضارات بما فيها المؤسسات الاجتماعية والظواهر الفنية والدينية والفكرية المميزة لمجتمع ما.

ولا تعني هذه المقارنة أن إشكالية تحديد المفهوم قد حُلّت. فالقواميس العربية اكتفت كما نلاحظ باقتباس معنى واحد لا يغطي مطلقا ما نعثر عليه في النصوص الحديثة من المعاني المتنوعة. ولعلّ مما يزيد تعريف الثقافة عسرا، بالإضافة الى صبغتها المجردة واتساع حدودها، كثرة التعريفات

الناجمة بدورها عن ذلك. إذ يُذكر أن عددها بلغ حوالي ثلاثمئة تعريف منذ القرن التاسع عشر حتى الآن.

وتوجد اليوم محاولات متعدّدة لضبط المفهوم يرجع الفضل فيها الى فلسفة حقوق الإنسان وتطوّر الصكوك الدولية المتصلة بها. فالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948 اكتفى بالاشارة الى حق الانسان في المشاركة الحرة في «الحياة الثقافية للمجموعة التي ينتسب اليها». ولم تذكر الحقوق الثقافية صراحة ـ ولكن مقرونة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية إلاّ في سنة 1966 في العهد الدولي الكمل للإعلان العالمي.

ورغم أن الثقافة لا ترد في النصوص الدولية إلاّ مقرونة بغيرها تذييلا كالتربية والتعليم، أو العلوم والآداب والفنون، فإنه بالامكان اعتبارها مفهوما يُتوّجها جميعا وكأنما يلخصها ويشملها دون أن يسعى أي نص الى تعريفها.

ويمكن القول إن الفضل يرجع الى منظمة اليونسكو في مزيد بلورة مفهوم الثقافة بحكم الاختصاص، انطلاقا من إعلان مبادئ التعاون الثقافيّ الدولي الذي أصبحت معه الثقافة عاملا من عوامل التقريب بين الشعوب دون تمييز أو تفضيل. وتجب الإشارة إلى أن الوعي الحاصل بنقص التحديد الدقيق قد دفع في السنين الأخيرة الى عقد عديد الندوات الفكريةللغرض وبذل مزيد من الجهد في نطاق العشرية العالمية للتنمية الثقافية (1988ـ1997).

ولعل ذلك ما يفسّر من جهة أخرى افتقار الحقوق الثقافية الى آليات شبيهة بآليات الحقوق المدنية والسياسية من جهة والحقوق الاقتصادية

والإجتماعية من جهة أخرى، لذلك توجد اليوم مساع لتلافي النقص الذي لايساعد تواصله على تدقيق المفاهيم الثقافية (1).

ويمكن أن نستخلص من هذه المساعي والجهود المبذولة اليوم أن مفهوم الثقافة مرتبط بجملة من حقوق الإنسان الأساسية نذكر منها بالخصوص التربية والتعليم والتنمية الشاملة (منذ صدور الإعلان عن الحق في التنمية سنة 1986) والديمقراطية (لما يوجد من علاقة بين رسوخ الديمقراطية وتنمية الحقوق الثقافية الجماعية).

بيد أنه رغم التقدم المسجل في بلورة المفاهيم الثقافية وربط الحقوق الثقافية بسائر حقوق الإنسان، فإن قضية جوهرية تبقى مطروحة لأنها تتحكّم في تحديد مفهوم الثقافة وهي قضية الكونية والخصوصية.

فجانب الكونية يجعل التعريف شاملا لجميع البشر وجانب الخصوصية ينزع بالتعريف الى الحصر في مجموعة بشرية محدّدة. ومما يزيد الأمر تعقيدا أن الكونية قد ارتبطت في وقت من الأوقات بالحركة الاستعمارية التي ادعت نشر قيم عالمية في مجتمعات متخلفة، ثقافتها دون الثقافة السائدة. وفي مقابل ذلك، اتخذت أنظمة حكم عديدة قضية الخصوصيات الثقافية تعلّة للاستبداد وسلب حقوق المواطن تحت غطاء هوية ثقافية غامضة.

فهل يكون هذا التناقض عائقا أساسيا أمام تحديد مفهوم الثقافة وحقوق الإنسان الثقافية؟

(1) Les droits Culturels, une catégorie sous-développée des droits de l'homme, Actes du 8ème colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme, ed. Université de Fribourg, Suisse, 1993,362p.

وكيف يمكن لنا أن نتحدث عن الثقافة العربية وحقوق الإنسان العربي إذا لم نجب أولا عن هذا السؤال الجوهري ؟

إن التمسك بالهوية الثقافية لا يمكن أن يقوم الاّ على الاختلاف والتمايز. وليس من الصدف أن هذا التمسك كان أقوى زمن الاستعمار في مواجهة خطر الانبتات والذوبان في الغير أو الاستلاب الثقافي. ولعل ذلك ما يفسّر اصطباغ الخصوصيات الثقافية بصبغة ميثيّة ترفعها الى مقام المقدس. لكن هذه الظاهرة لم تقتصر على الوضع الاستعماري وإنما تواصلت بعد ذلك مع حركات الهجرة من الجنوب الى الشمال خاصة، حيث يسعى المهاجرون جاهدين الى التوفيق بين نوازع التمسك بمقومات الهوية الثقافية الأصلية ونوازع الاندماج في مجتمع غربي يتخوف بدوره من تهديد الأقليات الجديدة لقيمه الثقافية.

إنّ هذه المساعي التوفيقية تُمثّل نزعة طبيعية في الإنسان، تكاد تكون لاشعورية، الى البحث المتواصل عن التوازن بين حق الاختلاف الثقافي وضرورة المثاقفة الحاصلة بدون عنف أو هيمنة، أي في شكل تلاقح معتدل بين الثقافات يتجنّب الافراط القاضي على الخصوصيات والتفريط الآيل الى العزلة والجمود.

وإنّ هذه النزعة التوفيقية تبدو لنا طبيعية لأنها مرتبطة بطبيعة الإنسان بمختلف تعبيراته.

فالعقل البشري المنتج للثقافة واللغة المعبرّة عنها يبدو واحدا موحّدا للمنزلة البشرية ولكنه قادر على تنويع الأشكال وأساليب التعبير الى ما لا نهاية له. فالإنسان الفرد بخصوصيته واختلافه عن غيره، يجسّم رغم ذلك الإنسانية قاطبة، فالفرد يتكيف بثقافة محيطه في ذات الوقت الذي يسعى

فيه الى تجاوز محيطه والارتقاء الى المرتبة الإنسانية الشاملة. معنى ذلك أن الإنسان يتحدد ببعديه الفردي والإنساني أي بخصوصيته الفردية وبشموليته الإنسانية (1).

لذا لا يمكن لأي ثقافة أن تدعي أنها إنسانية أو كونية إذا لم تكن حصيلة تأليف وتراكم وانصهار روافد متعاقبة، فبذلك يمكنها الإشعاع والتفاعل الإيجابي مع الخصوصيات الثقافية في عملية إثراء متبادل.

لأجل ذلك لا يمكن تعريف الثقافة إلا اعتمادا على هذين المكونين المتكاملين. وانطلاقا من مئات التعريفات يمكن أن نستخلص التعريف التالي : «**الثقافة هي مجموع القيم والمؤسسات وأنماط السلوك والتفكير والإحساس التي تشترك فيها مجموعة بشرية وتتناقلها اجتماعيا فتكيّف نشاط الإنسان في علاقته الثلاثية بالطبيعة وبالإنسان وبالمقدس**». فالثقافة إذن مفهوم شامل لمعتقدات الإنسان ولجميع ما يبدعه في جميع المجالات. وينجرّ عن ذلك أن الهوية الثقافية ليست عرقية وليست حبيسة تراث ما بقدر ما تتحدّد بالثقافة التي أنتجت ذلك التّراث الذي لا يمكن أن يحبسها لأن لها بالضرورة بعدا كونيا بحكم انتمائها الطبيعي الى قيم إنسانية كونية.

ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل أن العلاقة بين الثقافة وحقوق الإنسان تتمثل في أن الحقوق الثقافية لا تنفصل عن سائر حقوق الإنسان وأن تخلفها النسبي عن الحقوق الأخرى ولاسيما في مستوى الآليات ـ انما مرده الى غموض المفهوم والنقص في تحديد المفاهيم الحافّة به مثل الهوية والمثاقفة وغيرهما. لكن ما يشاهد اليوم من توسع فيها ناجم عن التطور والتحولات العالمية المتسارعة قد جعلها تشمل التربية والتعليم والتنمية

(1) Slim Abou, Culture et droits de l'homme, éd.pluriel, France 1992

وتتحول من الذيل الى الصدارة حيث هي محور حقوق الإنسان الشاملة المتكاملة (1).

ما الثقافة العربية وما مقام حقوق الإنسان فيها ؟

انطلاقا من نتائج مناقشة الإشكاليات ومن التعريف العام الذي قدمناه للثقافة في مفهومها الشامل يتضح لنا أن ما نعنيه بالثقافة العربية لا يقف عند حدّ الإنتاج الفكري، الأدبي والفني والعلمي، وإنما يتجاوز ذلك الى الدين والعادات والرّموز من جهة والى جميع وسائل الإنتاج والتبادل والتعامل بين الناس في جميع المجالات من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس لا يمكن إصدار حكم مطلق وإنما يتحتم فحص أهم هذه المجالات من حيث العلاقة بين الثقافة العربية وحقوق الإنسان.

1ـ الثقافة العربية والتربية على حقوق الإنسان

لعل أهم مجال من هذه المجالات هو مجال التربية والتعليم لعلاقته المتينة بالثقافة ولأنه يكاد يختصر ما يجري في الاسرة والمجتمع فيتأثر به ثم يؤثر فيه بإعادة الانتاج.

فالسؤال المطروح هو التالي : ما مكانة قيم حقوق الإنسان في برامج التعليم وأدواته ومناهجه وأساليب التربية في الوطن العربي؟

إن الجواب عن هذا السؤال يساعد على تحديد أثر التربية في الثقافة العربية من زاوية حقوق الإنسان.

(1) الطيب البكوش «أثر حقوق الانسان في تطوير المفاهيم الثقافية» المجلة العربية لحقوق الإنسان اصدار المعهد العربي لحقوق الانسان عدد 3، 1996 ص 97ـ 110.

إنّ التعليم قد حظي في البلدان العربية باهتمام لا ريب فيه بلغ في بعضها حدّ التعميم والاجبارية والمجانية في مستواه الأساسي مما ساعد العديد من أبناء الفئات الضعيفة على الارتقاء ثقافيا واجتماعيا. لكن رغم ذلك مازالت نسب الأميّة مرتفعة جدّا، فالبلدان العربية في حاجة الى بذل جهود كبرى قصد تعميم الحق في التعليم والحدّ من الأميّة ومعالجة ظاهرة الانقطاع المبكّر عن الدراسة، وتحقيق مزيد من العدل بين الحواضر والأرياف وبين الجنسين.

أمّا إذا نظرنا الى الموضوع من زاوية حقوق الإنسان، فإن موقعها في التعليم مادةً مقصودة لذاتها أو قيما محمولة ضمن مواد أخرى مثل اللغات والتربية المدنية والوطنية والدينية والتاريخ والجغرافيا والعلوم ، الخ.. ضعيف جدّا لكثرة العوائق وقلة الحوافز، من ذلك ضعف تحسيس أسرة التعليم ومؤلفي الكتب وواضعي البرامج بهذه القضية وتغييب تنظيمات المجتمع المدني المختصة عند تصوّر البرامج وإنجاز الأدوات التربوية.

كما أن أنظمة الحكم وسياسات الأحزاب ومنطلقاتها الفكرية والمذهبية تتحمل جانبا هاما من المسؤولية في هذا النقص وفي ما يلاحظ من تضارب بين المواد والمرجعيات الثقافية، فضلا عن عدم وضوح السياسة التربوية في كثير من البلدان العربية حيث التعليم عمومي أساسا أو يخضع لإشراف الدولة إن كان خاصّا.

لذلك فإن ما قد نعثر عليه في الكتب المدرسية من قيم أخلاقية تذكّر بقيم حقوق الإنسان، قلما يندرج ضمن شمولية مخططة وإنما يمثل قيما عامة تشترك فيها جميع الثقافات.

لذلك لا نعجب حين نعثر على ما يناقضها في نفس الكتب مناقضة صريحة أو ضمنية في أغلب الأحيان فضلا عن غياب بعض الحقوق

ولاسيما ذات المضمون السياسي الذي من شأنه مبدئيا أن يساعد على تكوين مواطن قادر على المساهمة الفعّالة في الحياة السياسية الديمقراطية.

وإجمالا فإن المادة المتعلقة بحقوق الإنسان تتسم في الكتب العربية بالنقص والتشتت وغياب التنظيم والتدرج والتناقض أحيانا. من ذلك ما يلاحظ مثلا من خلط بين الوطن وأنظمة الحكم القائمة مما لا يساعد على وضوح الرؤى السياسية المدنية ولا يساعد على توفير البيئة السياسية والاجتماعية الملائمة لنشر ثقافة حقوق الإنسان.

ومن ذلك أيضا ما يلاحظ من استنقاص لمنزلة المرأة في الأسرة والمجتمع نتيجة موروث من العادات والتقاليد الصادرة عن تأويل ضيق لبعض النصوص الدينية يجعل الطفل ينشأ بمركب غرور والطفلة تكبر وقد نما فيها مركب نقص يغذي روح الخنوع حينا ونوازع التمرّد حينا آخر.

فالمواد المدرسية العربية تكرس في الأغلب التمييز المشين بين الرجل والمرأة الذي يلاحظه الطفل في الأسرة والمجتمع، فيواصل تكريسه بصفة لا واعية بدل أن يعمل على تغييره إن حصل له وعي بذلك. ويكفي أن نلاحظ أن جميع المجتمعات التي حققت قدرا من المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على الأقل هي مجتمعات أكثر تقدّما وأفضل تنمية من المجتمعات التي حكمت على نصفها بالشلل والقصور والانزواء في أركان البيت.

إن نشر ثقافة حقوق الإنسان من شأنها أن تساعد على تغيير هذه الأوضاع المتخلفة وان تغيّر الماقبليات التي يحملها المعلم والتلميذ والتي تكيّف نظرتهما الى الحياة والمجتمع كما يكيّف الموشور أشعة النور. ولو درسنا الإنتاج الأدبي والفني العربي من هذه الزاوية لتبينت لنا فداحة آثار

التربية التي يتلقاها الطفل العربي، مما يؤكد الترابط بين جميع مقومات الثقافة العربية رغم أن التربية تبقى محورها.

بيد أن معالجة الأوضاع التربوية لا يمكن أن تكون بيد أسرة التعليم وحدها. ونحن نعتقد أن الإرادة السياسية هي العامل الأساسي في التغيير، حتى عند وجود تيار اجتماعي فاعل في اتجاه حصول الوعي والدفع نحو المراجعة والتطوير. فهذا التيار يمكن أن يضعف أو يتلاشى أو يصاب بالإحباط في حال غياب الإرادة السياسية. لذا يجب الاقتناع بأن التربية ليست عملية بيداغوجية فحسب وانما هي كذلك وبالخصوص فعل سياسي يبرّر البدء في كل عملية تقييم بالبحث في السياسة التربوية من خلال النصوص التوجيهية أو القانونية المنظمة للعملية التربوية. فثمة علاقة تناسب واضحة بين هذه السياسة ومكانة حقوق الإنسان في العملية التربوية مناهجَ ونصوصا وروحا كامنة فيها (1).

وبديهي أن السياسة التربوية ما هي الا مظهر من مظاهر السياسة العامة. فالاختيارات التربوية مرتبطة بالاختيارات العامة التي تقوم عليها الحياة السياسية وبالثقافة السياسية السائدة في بلد ما.

2 ـ الثقافة السياسية العربية وحقوق الانسان

إن مفاهيم حقوق الإنسان لم تدخل الثقافة السياسية العربية الا في السنين الأخيرة اضطرارا لا اختيارا في غالب الأحيان. لذلك فإن مواقف

(1) يمكن الرجوع في هذا المجال الى الدراسات التي أنجزها المعهد العربي لحقوق الإنسان في إطار مشروع خطة عربية للتربية على حقوق الانسان تندرج ضمن عشرية الأمم المتحدة للتربية على حقوق الانسان (1995 ـ 2004)، وتهم هذه الدراسات الكتب المدرسية في الأردن وتونس والجزائر والسودان وسوريا ولبنان ومصر والمغرب واليمن. وقد شارك في البحث 39 باحثا درسوا حوالي 600 كتاب من التعليم الأساسي. يضاف اليها كتاب «التربية على حقوق الانسان والديمقراطية في الوطن العربي»(م.ع.ح.إ) 1994.

الأنظمة السياسية العربية غالبا ما تتعامل مع خطاب حقوق الإنسان بطريقة من ثلاث : إما بالرفض باعتبار هذا الخطاب بدعة غربيّة مستوردة، تنافي القيم الإسلامية، وإما بتصنيف دعاة حقوق الإنسان ضمن المعارضة السياسية المقنعة. وإما بتبنّي نفس الخطاب لسحب البساط، ولا يهم إن كان الخطاب في واد وكانت الممارسة في واد آخر.

وكثيرا ما تتداخل هذه الطرائق في مواجهة تنامي المنظمات الانسانية والحقوقية غير الحكومية في البلاد العربية.

لذلك فإنه بالإمكان دراسة الخطاب السياسي من حيث محتواه الحقوقي الإنساني بغض النظر عن صلته بالممارسة تماما مثلما يمكن دراسة محتوى الكتب المدرسية ومكانة حقوق الانسان فيها بغض الطرف عمّا قد يحدثه الخطاب التربوي من آثار في سلوك التلميذ وهو في سنّ الدراسة وفي سلوكه بعد ذلك وهو عضو نشيط في النسيج الاجتماعي.

ومما يلاحظ من خلال الدراسات القليلة التي تناولت الخطاب السياسي العربي من زاوية حقوق الانسان (1) أن هذا الخطاب قد يكون تأسيسيا شموليا تقوم عليه مشروعية الحكم نظريا كما قد يكون ظرفيا.

ورغم أن للخطاب السياسي ذاتيته من حيث هو خطاب، أي حدث إبلاغي تلفّظي جدير بالدراسة لذاته قصد تبيّن استراتيجيته الخطابية الجدلية، فإن ما يهمنا في هذا المقام هو تبين معالم الثقافة السياسية السائدة في البلاد العربية عامة. فما الخطاب السياسي الا مظهر منها وأحد تجلياتها البارزة.

(1) انظر الدراسات التي أنجزها المعهد العربي لحقوق الانسان في كل من تونس والجزائر والمغرب سنة 1992 وهي قيد الطبع. وما تعلق منها بالخطاب السياسي جزء من دراسة أشمل تتعلق بحقوق الإنسان في البلدان المغاربية الثلاثة.

فإذا رمنا تبيّن معالم هذه الثقافة السياسية وجب أن نختار أفصح تعبيراتها وهي في ظننا : كيفية ممارسة حق الانتخاب، وكيفية ممارسة حرية التفكير والتعبير والإعلام. ونوعية السلط خارج الحكم بما فيها مؤسسات المجتمع المدني.

2 - 1 ـ كيفية ممارسة حق الانتخاب

في بعض البلدان العربية لا وجود لحق الانتخاب لانه من ركائز النظام الديمقراطي الذي يعتبر دخيلا وبدعة. وفي بعضها الآخر يمارس شكليا داخل نظام الحزب الواحد. وفي عدد قليل منها تجري انتخابات تعددية متفاوتة القيمة ولكنها محلّ طعن لما يشوبها من نقائص وتزوير قد يرجع الى الإرادة السياسية المتمثلة في ترك ثغرات في القوانين الانتخابية تُفسح المجال للتجاوزات. وقد يرجع أيضا إلى نقص في تكوين الساهرين على العمليات الانتخابية وفي معرفتهم بها أو أهليتهم للآضطلاع بمثل هذه المسؤولية الوطنية. وقد يرجع كذلك الى ضعف وعي المواطن الذي يمارس واجب الانتخاب دون اعتباره حقا، خوفا وتقية أو طمعا.

ومن أبرز مظاهر شكلية الانتخاب غياب الاختيار بالمرشّح الوحيد أو القائمة الوحيدة. وبذلك تفقد العملية الانتخابية معناها المتمثل في ممارسة المواطنة باختيار الشعب من يُمثله الى حين أو باستبدال ممثل بآخر إن اعتبر أنه قد كان دون الأمانة والثقة الموضوعة فيه. وليس ثمة فرصة أنسب من الانتخاب للتدرب على الديمقراطية ولاكتساب ثقافة سياسية ديمقراطية. وهي فرص ليست كثيرة إذ يمارسها المواطن مرات معدودات في حياته بحكم تباعد مواعيدها نسبيا. لذلك فإن فشل كل تجربة انتخابية يمثل

فرصة ضائعة على الجيل الذي يمارسها تحدّ من عملية التراكم الضرورية لحصول ثقافة سياسية ديمقراطية تترسّخ جيلا بعد جيل حتى تغدو من المكاسب التي لا رجعة فها.

2 - 2 ـ حريّة التفكير والتعبير والإعلام :

وتوجد في الغالب علاقة تناسب بين نوعية الانتخاب ودرجة الحرّية في التفكير والتعبير والإعلام. فوجود الرقابة على التفكير والتعبير والإعلام أو غيابها، سواء أكانت رقابة منظمة بأجهزتها الحكومية أم رقابة ذاتية طبعت الحياة العامة نتيجة القمع أو الإرهاب المسلّط على الأفراد والمؤسسات، هو المقياس الدال على نسبة هذه الحرية. ومما يلاحظ في هذا الشأن أن هامش الحرية في هذا المجال مازال في البلاد العربية محدودا. والغريب في الأمر أنه بدل التدرج نحو التحسّن، نلاحظ في البلدان التي تتمتع أو كانت تتمتع بحرية نسبية، قد أصابها داء التراجع باستصدار قوانين جديدة أو بتنقيح قوانين قديمة تنقيحا أكثر تشدّدا وتحديدا لهذه الحريّة الأساسية. ويكفي متابعة ما يصدر في هذا الشأن من مواقف وتقارير عن منظمات حقوق الإنسان حيث توجد أو عن المنظمات الدولية التي تراقب ما يجري في بلدان العالم، لتبين خطورة الأوضاع في هذاالمجال الحيوي بالنسبة الى كل ثقافة سياسية. فهي لا تحصل ولا تنمو في ظل الخوف والصمت وإنما تحتاج الى مقابلة الفكر بالفكر ومقارعة الحجة بالحجة في حوار متواصل يتناول بالنقاش جميع القضايا التي تهم المواطن في معاشه ووجدانه. وهذا الحوار يتغذى بالإعلام الصحيح، فلا يمكن بناء تفكير سليم بإعلام مشوّه أو معدوم.

لذا فإنّ نوعية القوانين المنظمة للصحافة والنشر تقدّم في حدّ ذاتها صورة عن واقع الحريات الفكرية والإعلامية، يضاف الى ذلك كيفية تطبيق هذه القوانين، إذ كثيرا ما تكون الممارسة دون النص ذاته، بزيادة العراقيل الإدارية أمام نشر الكتب والدوريات والصحف وأمام حق الاجتماع للتحاور والتباحث في شتى القضايا. ومهما يكن من أمر فإنه يكفي أحيانا إلقاء نظرة على عناوين صحيفة يومية في أي بلد عربي لأخذ صورة عن درجة الحرية في ممارسة حق التفكير والتعبير ولحصول فكرة عن نوعية الثقافة السياسية السائدة فيه.

2 ـ 3 ـ نوعية السلط :

إن ما سبق ذكره. مؤشر لا يخطىء عن نوعية السلطة الحاكمة من جهة وعن نوعية السلط الأخرى إن كانت، أي بتعبير آخر مؤشر عن مدى وجود سلطة مضادة تضمن التوازن السياسي في المجتمع. فلقد أصبح اليوم من البديهيات أن الثقافة الديمقراطية لاتحصل أو لا تستقيم اليوم بدون تواجد سلط متعددة مستقلة عن بعضها بعضا في مستوى القرار. فبالإضافة إلى السلطة التنفيذية الحاكمة والسلط الحافّة بها من التشريعية الى القضائية ، فإن جميع مؤسسات المجتمع المدني من إعلام وأحزاب سياسية خارج السلطة ومنظمات إنسانية وحقوقية وجمعيات فكرية وثقافية وعلمية، الخ. تمثل سلطة أدبية مضادة لا بمعنى المعارضة بالضرورة وإنما بمعنى التأثير في قرارات السلطة للحدّ من نوازع الجور وطبائع الاستبداد المصاحبة حتما لكل انفراد بالسلطة مهما كانت متنوّرة وبمعنى المساهمة المنظمة في توعية المواطن وتربيته على النقد لما لتنمية الفكر الحرّ النقدي من أهمية بالغة في الثقافة الديمقراطية.

ويجب الاعتراف بأن حظ البلدان العربية من هذه الثقافة على تفاوتها في ذلك، حظ ضعيف دون ما تصبو اليه الشعوب والنخب ودون ما بذلته في سبيل تحقيقه من تضحيات (1).

بيد أن الثقافة السياسية التي كانت واضحة المعالم، قابلة للتقدير بالمقاييس المدنية المشتركة بين المجتمعات الحديثة قد تعقدت وتشعبت في العقود الأخيرة في كامل المنطقة العربية بدخول العامل الديني، أي باستعمال الدين سلاحا سياسيا، وهو ما جعل قضية حقوق الإنسان لا تطرح في العلاقة بين المواطن والسلطة فحسب، وإنما باعتبار دخول طرف آخر في العلاقة وهو التنظيمات السياسية الرافعة لشعارات دينية إسلامية، فتمارس باسمها على المواطن ضغوطا تمس حقوقه الأساسية بشكل قد يتجاوز أحيانا ما تفعله السلط الحاكمة.

3 ـ الثقافة الدينية وحقوق الإنسان

ليس من السهل تعريف الثقافة الدينيّة في البلاد العربية، ذلك أن تجارب الشعوب ودروس التاريخ تدفعنا الى التمييز ضرورة من جهة بين النصوص الدينية في ذاتها من حيث هي موروث مشترك قابل للتأويل، محتمل للاجتهاد من جيل الى جيل، وبين أشكال الفهم والتأويلات المختلفة أو السائدة من جهة أخرى، وكذلك بين التطبيقات المتباينة وسلوك الجماعات والأفراد من جهة ثالثة. فالثقافة الدينية السائدة في البلاد العربية هي

(1) انظر في ذلك الدراسات المتعلقة بالخطاب الاعلامي والخطاب التربوي وخطاب منظمات حقوق الانسان في المغرب والجزائر وتونس ضمن نفس الدراسة المنجزة في المعهد العربي لحقوق الانسان المذكورة آنفا، وهي جميعا قيد الطبع.
ويمكن أيضا النظر في :
المنصف وناس، *الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي*، سراس، تونس، 1995.

حصيلة كل ذلك في آن، وهي نتاجُ التفاعل بين جميع هذه الظواهر في فترة زمانية ما.

إن النصوص الدينية عامةً يغلب عليها الطابع الإبداعي، فهي لذلك نصوص قابلة للتأويل ويقتضي فهمها الاجتهاد، خصوصا وأن منها ما هو مطلق يتصل بالمقاصد العامة ومنها ما هو ظرفي يتصل بما يسمّى أسباب النزول. وإن النفاذ الى اللب يقتضي الوقوف على المقاصد العامة الكبرى التي تنير ما هو ظرفي وتضفي عليه بعدا نسبيا.

ولقد كانت قضية العلاقة بين الثقافة الدينية الإسلامية وثقافة حقوق الإنسان كما تفهم اليوم من أكثر القضايا اختلافا، إذ تنقسم فيها المواقف في البلاد العربية اليوم الى ثلاثة : ديني محض ومدني محض وديني مدني معا.

3 ـ 1 ـ فالموقف الديني المحض، يعتبر أن لا شرعة الا شرعة الدين وأن شرعة حقوق الانسان بدعة دخيلة تجب مقاومتها. هذا الموقف هو في الحقيقة موقف أصولي لا تختلف فيه الفئات الأصولية الإسلامية عن غيرها في المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو سواها. وهو موقف يتسم في الغالب بالتعصب لما تعتبره مقدسا لا يقبل نقاشا أو تغييرا أو تطويرا مهما تغيّرت الأوضاع الاجتماعية. ويمكن طبعا أن نتبيّن درجات في هذه المواقف، فالمودودي مثلا يعتبر صراحة أن الديمقراطية ليست من الإسلام وهو من أبرز مراجع الأصوليين وإن كان بعضهم يسعى الى التوفيق بين الديمقراطية والشورى رغم الفوارق الجوهرية بين المفهومين.

إن هذه الثقافة الدينية المتعصبة هي المسؤولة اليوم عن المجازر العجيبة التي تقترف في الجزائر وعن العنف في مصر، وعن اغتيال

المثقفين والأدباء والفنانيين والصحافيين فيهما، وعن حملات التكفير والاتهام بالردة وهدر الدماء وإقحام القضاء في ذلك، ويكفي التذكير بما حدث لفرج فودة ونجيب محفوظ ونصر حامد أو زيد وغيرهم لتبيّن خطورة هذه الثقافة المحنّطة على حقوق الانسان العربي عامة وعلى العقل العربي خاصة.

3 ـ 2 ـ أما الموقف المدني المحض فينطلق مما يلاحظ من تأويلات حصرية شكلية ومن تطبيقات منافية لحقوق الانسان ليعتبر الأديان عموما بما في ذلك الإسلام لا تتلاءم وحقوق الانسان، لذلك يدعو الى الفصل بين الديني والسياسي على أساس كونية قيم حقوق الإنسان وخصوصية القيم الدينية التي تختلف من دين الى دين ومن مجتمع الى آخر.

وهذا الموقف لا ينفي بالضرورة عن الثقافة العربية ما تتضمنه من قيم حقوق الانسان حتى قبل الاسلام مذكّرا بحلف الفضول (1) في مكة مثلا. ولكنه ينطلق من طغيان الفكر الأصولي وخطره على حقوق الإنسان للمطالبة باعتبار الدين قضية فردية بين الإنسان وخالقه لا دخل لطرف آخر رسمي أو غير رسمي فيها وبإقامة العلاقات الاجتماعيةالحديثة على أساس القوانين الوضعية وقيم حقوق الانسان الكونية كما نصت عليها المواثيق الدولية.

3 ـ 3 ـ بيد أن كثيرا من المواقف التي تبدو توفيقية، دينية مدنية في ذات الوقت، ينطلق بعضها من الحق في الاجتهاد وقراءة النصوص الدينية قراءة تتجاوز ظاهر النص أوحرفيّته أو ظرفيته الى تبني المقاصد في نبلها وسمّوها، وبعضها الآخر من فرضية أن طلب الفصل بين الديني والسياسي

(1) يسعى الأستاذ جورج جبور خاصة الى إحياء ذكراد والتعريف به على أوسع نطاق.

لا يجدي نفعا وأن الواقعية تفرض مقاومة التعصب بالنص الديني ذاته الزاخر بما يدعم تلاؤم الدين وحقوق الانسان. ويذهب بعض المفكرين المسلمين أبعد من ذلك، من منطلق الإيمان ذاته الى اعتبار الحرية الدينية حقا أقره الإسلام ذاته باسم مبدإ التسامح وأيضا باسم حرّية الانسان منذ تحمّل الأمانة الكبرى (1). وكم ترِد لدعم هذه المواقف آيات بينات مثل :

- «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (يونس 10 ـ 99).

- «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين» (القصص 28 ـ 56).

«يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم، لا يضركم من ضل إذا اهتديتم» (المائدة 5 ـ 105).

- «فمن اهتدى فلنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل». (الزمر 39 ـ 41).

- ولا تزر وازرة وزر أخرى» (الاسراء 17 ـ 15)

- «فذكّر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر» (الغاشية88 ـ 21)الخ.

إنّ هذا الاختلاف في النظر الى العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان مرده اختلاف المنطلقات، فالمنطلق عند البعض هو قراءة النص وعند البعض الآخرمعاينة الممارسة الدينية السائدة أوالمؤثرة. ويمكن لقائل أن يقول إن المتعصبين الذين يمارسون العنف باسم الدين يمثلون أقلية. ولكن هل يمكن تجاهل تأثيرهم على الثقافة الدينية ؟ فالخوف من الاغتيال والتكفير يُؤثر

(1) محمد الطالبي، «الحرية الدينية، حق من حقوق الانسان أم قدر الانسان ؟» المجلة العربية لحقوق الانسان، نشر المعهد العربي لحقوق الانسان، عدد 1 ـ ص 42 ـ 56.

دون ريب في نوعية الثقافة الدينية السائدة ويحمل البعض على عدم الجهر بالرأي والتعبير وعلى إضعاف الفكر العربي والثقافة العربية التي لا يمكن أن تزدهر الا باحترام حقوق الانسان كاملة (1).

وقد تجلى هذا الاختلاف في قضايا هامة حساسة مثل قضية تعدد الزوجات وقضية الردة والحدود عامة والمساواة بين الرجل والمرأة الخ.

الخلاصة

انطلاقا من التعريف الذي قدّمناه للثقافة بمفهومها العام ، يتبيّن لنا أن حقوق الانسان بقيمها ومؤسساتها جزء من الثقافة يبرّر الحديث اليوم عن «ثقافة حقوق الانسان» في مجتمع من المجتمعات أو في بعدها الكوني. ويُشرّع لطرح السؤال : ما مقام حقوق الانسان في الثقافة العربية اليوم ؟ وتجدر الملاحظة أننا نتحدث عن الثقافة العربية المعاصرة، لا في الماضي، اجتنابا لإسقاط مفاهيم حديثة على أوضاع قديمة رغم أن قيم العدل والمساواة والتضامن والحرّية والكرامة قيم كونية غير ظرفية ولكنها لا تفهم بالضرورة نفس الفهم من عصر الى آخر. ومن مكان الى آخر. فنحن

(1) يمكن في هذا الصدد الرجوع الى المجلة العربية لحقوق الانسان التي يصدرها المعهد العربي لحقوق الانسان، بالاضافة الى المرجع السابق في عدد 1
عدد 1 الطيب البكوش: حقوق الانسان والمتغيرات الدّولية ص 57 ـ 64
العدد 2 = محمد أركون : «التسامح واللاتسامح في التراث الاسلامي» ص 8 ـ 20
نصر حامد أبو زيد : «الفكر الاسلامي وحقوق الانسان بين الواقع والمثال » ص 68 ـ 84
العدد 3 = عياض بن عاشور : «العنف والسياسة في الاسلام» ص 10 ـ 24
العدد 4 = فوزي البدوي : «المحنة وحريّة التفكير الديني في الإسلام الكلاسيكي» ص 18 ـ 37.
محمد نور فرحات : «الأصولية وحقوق الانسان، قراءة في بعض الاشكاليات الثقافية لفاعلية حقوق الانسان في المجتمعات العربية» ص118 ـ 135.
كما يمكن الرجوع الى البحث الهام الذي أنجزته سلوى بن يوسف الشرفي في إطار رسالة دكتوراه في تونس بعنوان ـ السلطة والديمقراطية وحقوق الانسان في خطاب حركة الاتجاه الاسلامي (حزب النهضة 1973 ـ 1989) 1994مرقون.
هيثم مناع : «حقوق الانسان في الثقافة العربية الاسلامية، نشر مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، 1995 ـ 74ص.

اليوم نستعمل كلمة الديمقراطية في جميع أنحاء العالم انطلاقا من اليونانية وبمعناها الاشتقاقي اليوناني وهو «حكم الشعب». ولكن مفهوم الشعب قديما ـ بما في ذلك عند الاغريق ـ يختلف عن مفهوم الشعب في العصر الحديث. مما يجعل مفهوم الديمقراطية تبعا لذلك مختلفا أيضا.

وإذا كنا قد تحدثنا عن الموروث الثقافي فمن حيث هو رصيد مؤثر في ثقافة اليوم بحكم التواصل والتراكم والتفاعل، وبحكم أن الحاضر يصدر عن الماضي ويتأثر به ضرورة من جهة وينيره كذلك من جهة أخرى. ولكننا لانصدر أحكاما على الماضي بمقاييس الحاضر المفهومية والمتصورية لما في ذلك من الخلط المنهجي الذي كثيرا ما يقع فيه بعض من يبحثون عن الماضي بآليات الحاضر لا لإعادة القراءة وإنما لإصدار الأحكام المجانية.

وقد اكتفينا من مفهوم الثقافة كما حددّناه بثلاثة ميادين اعتبرناها رئيسية معبّرة عن روح الثقافة العربية المعاصرة بمحاسنها ونقائصها وهي الميدان التربوي والميدان السياسي والميدان الديني، لأنها تختزل في نظرنا خصوصيات الثقافة العربية.

بيد أن ما بدا لنا من نقص في قيم حقوق الانسان في ثقافتنا العربية في مستوى الممارسة بالخصوص لا يرجع الى أسباب داخلية فحسب تتعلق بالموروث وبطبيعة العلاقات الاجتماعية ولاسيما العلاقات بين نظم الحكم والشعوب، وإنما يرجع كذلك الى طبيعة العلاقات الدولية وانعكاسها على الأمة العربية.

يجب أن نعترف بأن العالم العربي من بين المناطق التي تتميز في ذات الوقت بضعف الحقوق الفردية وضعف الحقوق الجماعية، ويظهر ذلك في عمق التفاوت الاجتماعي داخل كل بلد وبين البلدان العربية كذلك. وهذه

مسؤلياتنا بالأساس. لكن يجب أن لا يغيب عنا أيضا أن ضعفنا قد أطمع الطامعين فينا فتسلطت علينا مظالم كبرى منها الاستعمار المباشر وغير المباشر، ومنها بالخصوص اغتصاب أرض فلسطين، فضلا عن ارتهان الثروات العربية واستنزافها وابتزازها بشكل مفضوح يهدّد مستقبل الأجيال العربية القادمة التي لها علينا حق لا مراء فيه.

وإن الأساليب التي تعالج بها قضايا حقوق الإنسان في العالم من قبل القوى التي تدّعي حمايتها بل الوصاية عليها، وما تتميز به هذه الأساليب من تعدّد المقاييس وأشكال التطبيق والتنفيذ بالصرامة القصوى مع العرب والتساهل المفرط مع غيرهم ولاسيما مع أعدائهم، ممّا يعرقل تجذّر قيم حقوق الانسان في الأرض العربية. لكن ذلك يجب أن لا يصبح تعلة للتنصّل من واجباتنا في هذا المضمار لأن مستقبلنا في عالم اليوم رهين تمثلنا لجملة من القيم الحديثة ومن أبرزها ثقافة حقوق الإنسان بمفهومها الكوني الحديث.

حقوق الإنسان في كتابات مفكّري عصر النهضة العربيّة الحديثة

د. عبد الله تركماني (*)

لعلّنا نخطئ كثيرا إذا درسنا عصر النهضة العربية بوصفه عصرا انتهى أوانه، أو بوصفه حقبة من الماضي فقط. بل نحن نستطيع أن نرى هذا العصر بوضوح أكثر، وأن نفهمه ونستوعبه، فيما لو اعتبرناه «حاضرا» بأكثرية إشكالياته وقضاياه وأسئلته القلقة، خاصة ما يتعلق منها بحقوق الإنسان، في واقعنا العربي الراهن.

وقبل قراءة بعض كتابات مفكري عصر النهضة العربية يجدر بنا أن نتعرف على مبادئ أهم الوثائق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان : ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948، وعهدي حقوق الإنسان اللذين تم إقرارهما في سنة 1966 والخاصين بالحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وعدد من الاتفاقات الدولية التي تم إبرام معظمها في إطار منظمة الأمم المتحدة، فضلا عن مواثيق إقليمية خاصة بحقوق الإنسان في أوروبا والأمريكتين وأفريقيا.

إذ يتبين أنّ المفهوم الذي تحدده هذه الوثائق، التي حظيت بقبول واسع في المجتمع الدولي، هو مفهوم شامل ينطوي على ثلاث فئات من

(*) كاتب وباحث سوري مقيم في تونس.

الحقوق، يتفق كل منها مع جيل معين من حقوق الإنسان ساهمت ثقافات متباينة من البشرية في صياغته :

فالفئة الأولى، هي الحقوق السياسية والمدنية وتتمثل في حقوق الحياة والحرية والكرامة الشخصية، البدنية والمعنوية، وضمان المحاكمة العادلة وحرية العقيدة والتعبير والتنظيم المهني والسياسي وانتخاب الحاكمين الخ. وبالرغم من الاعتقاد الشائع بأنّ الثورات البورجوازية ومفكريها في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية هم الذين أسهموا، على النحو الأكبر، في تحديد عناصر هذه الفئة من الحقوق وأنها تنسجم ـ عموما ـ مع ما يسمّى بالمفهوم الغربي لحقوق الإنسان، فإنّ جذور فكرة الحريّة التي يستند إليها هذا المفهوم قد وجدت كذلك في ثقافات أخرى. إذ يذكر المؤرّخون ـ مثلا ـ أنّ أوّل تجلٍّ للنزعات الإنسانيّة قد جرى في القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد من جانب الملك السومري أوركاجينا الذي يُعدُّ أوّل مصلح اجتماعي في التّاريخ. فقد أنهى الاستغلال الذي تعرّض له رعاياه من محصّلي الضرائب، إذ طردهم من عاصمة مملكته، كما وضع حدا لتجاوزات كبير الكهنة.

والفئة الثانية، هي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مثل : حقوق العمل وفقا لأجر عادل، والتعليم، والعلاج، والدخل المناسب.

أما الفئة الثالثة من هذه الحقوق، فهي ما يمكن تسميته بحقوق الشعوب أو الحقوق الجماعية، مثل: حقوق تقرير المصير، والسلام، والتنمية، والبيئة، فضلا عن استخدام اللغة الوطنية وصيانة الثقافة القومية.

ومن الوجهة التاريخية المقارنة، لا شك في أنّ الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة تبنّت ورعت واستثمرت مبادئ حقوق الإنسان بصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الحضارات. ولكنّ هذا الواقع التاريخي لا يعني

إطلاقا أنّ هذه المبادئ لم تنشأ إلا في الحضارة الغربية الحديثة، كما لا يعني أنّ الطريقة الوحيدة لفهمها وتطبيقها هي الطريقة التي ابتدعتها تلك الحضارة، ففي الحضارة العربية ـ الإسلامية كانت هذه المبادئ تعمل باستمرار، وتتخذ أشكالا متناسبة مع ما توفره البنية الثقافية العامة، في تفاعلها مع البنية السياسية ومع البنية الاقتصادية، وإن كان ظهورها لم يتحقق في شكل انتشار وسيادة ومركزية كما حصل في الغرب الحديث والمعاصر. ولذلك عندما نتحدث، نحن العرب اليوم، عن هذه المبادئ، فإننا لا نتحدث عن شيء غريب تماما عنا، عن قيم لا تمت إلى تراثنا بصلة.

إنّ العرب تفاعلوا مع الحضارة الغربية، وأيقنوا أنّ نهضتهم وتقدمهم مستحيلان دون الاستفادة من حضارة الغرب. ذلك لأنّ التطور الحضاري الغربي يمتلك، منذ بداية التاريخ الحديث، زمام المبادرة التاريخية والحيوية الدافعة، في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

ولكن يجب الانتباه إلى الاختلاف الجوهري بين مشروع الحداثة الأوروبية ومشروع النهضة العربية الحديثة، من حيث أنهما لم يكونا : «ينتميان إلى لحظة تاريخية واحدة، لم يكونا يعكسان نفس المرحلة من التطور. ذلك أنّ مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا القرن التاسع عشر بعد مرحلة «الأنوار» في القرن الثامن عشر، وقد قامت هذه المرحلة هي نفسها بعد مرحلة النهضة الثانية في القرن السادس عشر، والتي سبقتها نهضة أولى في القرن الثاني عشر»(1). ومعنى ذلك أنّ مشروع النهضة العربية كان عليه أن يتعامل مع «حداثة» استوعبت وتجاوزت «الأنوار» و«النهضة».

(1) د. الجابري، محمد عابد: المشروع النهضوي العربي / مراجعة نقدية، الطبعة الأولى – بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية – 1987، ص 58.

ولا شك أنّ الاتصال بالغرب قد أتاح للعرب التعرّف على وسائل الحياة النيابية (الدساتير والبرلمانات)، كما أنهم نقلوا الفكرة الحزبية إلى واقعهم السياسي والاجتماعي، فقامت الأحزاب القومية والإصلاحية، مما فتح المجال أمام إمكانية تحديث المجتمع العربي.

لقد اهتم مفكرو عصر النهضة العربية بالظاهرة الديمقراطية في الغرب، منذ بداية احتكاكهم به في العصر الحديث، من خلال الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 وما تلاها من اتصالات واحتكاكات. وقد برز من بين مفكري النهضة وروّاد الإصلاح عدد يصعب حصره، من بينهم: رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأديب اسحق، وعبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الافغاني، ومحمد عبده، وعبد الله النديم، ورشيد رضا، وغيرهم كثيرون. فهذا رفاعه الطهطاوي يقول في كتابه المشهور «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» : «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأنّ الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة». ويؤكد خير الدين التونسي في كتابه المشهور «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» أنّ التقدم في المعارف وأسباب العمران لا يتيسر للعرب والمسلمين : «بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»

إنّ التحدي الذي طرحته حملة نابليون بونابارت على مصر ولّدت استجابتين متعارضتين : سلفية إسلامية وليبيرالية علمانية، اتفقتا على ضرورة الاستجابة لمتطلبات الحداثة، ولكن كل منهما بوسائله. فقد انطلق

سلفيون من أنّ الإسلام دين العقل الصالح لكل عصر، وبذلك خطت الحركة السلفية أولى خطواتها، المتمثلة في أنّ مضمونها الحقيقي كان مضمونا سياسيا وفكريا عبّر عن نفسه بمفردات ومصطلحات دينية. وأما التيار الليبيرالي فقد دعا إلى الانخراط في المدنية الغربية الغالبة، كمفاهيم حديثة وتقنية متطورة، وأنماط عيش وتفكير متقدمة، ونظرة مختلفة إلى الكون والمجتمع والدولة والإنسان.

لقد شهد القرن التاسع عشر جملة من الأحداث والتطورات التي تركت آثارها على مسار حركة النهضة العربية الحديثة، وبدأ ذلك مع تجربة محمد علي الإصلاحية في مصر، وانتقال مضامينها إلى بلاد الشام من خلال حملة ابنه إبراهيم باشا، وكذلك مع إصلاحات أحمد باي وخير الدين باشا في تونس.

ففي التشريع أُرسيت أسس تنظيم الملكية الخاصة، وفي المجال الثقافي والاجتماعي، أُلغيت القوانين التي تميّز بين المواطنين، وكُفلت حرية ممارسة الشعائر الدينية. أما المؤسسات التعليمية، فقد سارت جنبا إلى جنب مع البناء الاقتصادي، فأُسّست المدارس العموميّة وأُرسلت البعثات العلميّة إلى الخارج. وبذلك أرست التجربتان المصريّة والتونسيّة أسس النهضة العامّة للحضارة العربيّة في العصر الحديث.

لقد كانت **حركة الإصلاح الإسلامي** التي دعا إليها كلّ من: رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873)، وجمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897)، ومحمد عبده (1849 ـ 1905)، و عبد الرحمن الكواكبي (1849 ـ 1903)، وخير الدين التونسي (1822– 1889) وغيرهم، تختلف في طبيعتها وأسلوبها عن القيادات الإسلامية التقليدية. ففي حين طالبت الأخيرة بالعودة إلى الشكل والروح الأصليين للإسلام، أخذت حركة

الإصلاح الإسلامي بعين الاعتبار القوى الناشئة في المجتمع الإسلامي، وفي العالم بصورة عامة، وأكدت الحاجة إلى الاجتهاد وإعمال العقل، وبذلك كانت مهتمة بتقديم البرهان على أنّ الإسلام ينسجم مع روح الحداثة، بما تنطوي عليه من إعلاء شأن الإنسان والتأكيد على حقوقه.

لقد وعى **الطهطاوي**، إبان إقامته في باريس، ضرورة الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة، ومما قاله في ذلك: «إنّ وحدة نهر الحضارة الإنسانية الذي يسري مع الزمن عبر القارات والقوميات والشعوب لا يصدُّ الناس عن بعض فروعه النابعة من الأقاليم الأخرى إلا ضيق الأفق وفقدان الاتجاه » (2). وقدعبّر عن أفكاره في كتابيه المشهورين : «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**» و«**مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**»، اللذين كانا، بما حملاه من إيقاظ للمفاهيم الحديثة وفق إيديولوجية التنوير، خير مرشد لكبار رجال الفكر العلمانيين (أديب اسحق وشبلي الشميّل ...)، ولكبار المصلحين الإسلاميين (الأفغاني، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبده، ...)، ومن هم بين بين (الشدياق ، وخير الدين التونسي، ...).

وبالنسبة لكتابه الأول «تخليص الإبريز...» ركّز الطهطاوي على الحرية الدستورية المصونة في القانون الفرنسي، والتي هي أساس الرقي والتمدن، وأساس كل قومية ثابتة الأركان، إذ بدونهايتحكم التسلّط وتنتفي معالم البناء السليم. كما كان مدركا لما يترتب على الحرية من أبعاد، فبدونها يستحيل التفاعل بين قطاعات الشعب المختلفة. ولهذا كان مُعجَباً بحرية الصحافة الفرنسية، ومُعجَباً بعمق تعلّق الفرنسيين بهذه الحرية. فالصحافة هي مدرسة

(2) الطهطاوي ، رفاعه : الأعمال الكاملة ، تحقيق : محمد عمارة ، خمسة أجزاء، الطبعة الأولى ـ بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ 1973 ، الجزء الثاني ، ص 433 ـ 434.

لتثقيف الجمهور، ومصدر رقابة على أعمال الحكام، وبوجودها يرتدع صاحب الفعلة الخبيثة ويرغب الناس في العمل الطيب. وبشكل عام فقد ركّز الطهطاوي على أسس الحياة الإنسانية الحديثة، كما طرحتها الثورة الفرنسية، في الإخاء والحرية والمساواة والتملّك والعدالة في جمع الضرائب.

ولعلّ هذا المصلح الإسلامي المتنوّر أدرك، بثاقب نظره، أنّ العقل الإنساني يشكّل وحدة لا تنفصل، وأنّ عزلة الأوطان عن بعضها إنما هي عزلة عن مجاري الحضارة العالمية، وأنّ مثل هذه العزلة ليست في صالح الشعوب، بل في صالح الحكام المستبدين يخلقون لها الذرائع، باسم الدين تارة والتنازع القومي تارة أخرى.

أمّا **الكواكبي** فقد ربط بين الأسس النابعة من وجود العرب، كجماعة لها لغتها وتاريخها وأخلاقياتها المشتركة، وبين المضمون السياسي التحرري الذي يجب أن تتحلى به الدولة التي ستجمعهم، أو **الحقوق السياسية** التي يجب أن تتوفر لهم عموما. وقد تحدث عن «الأمة» بمضمون حديث قريب مما هو سائد في التقاليد الأوروبية الليبيرالية. ففي كتابه «**طبائع الاستبداد**» تساءل ما هي الأمة، أي الشعب ؟ : «هل هي ركام مخلوقات نامية ؟ أو جمعية عبيد لملك متغلّب ؟ أم هي جمع بينهم روابط جنس ووطن، وحقوق مشتركة ؟» (3).

لقد كان الكواكبي أحد أبرز المصلحين الإسلاميين في القرن التاسع عشر، لأنّ النزوع التنويري واضح في كتاباته، فقد قال : «يجب على الخاصة منا أن يعلّم العامة **التمييز بين الدين والدولة**، لأنّ هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه

(3) الكواكبي، عبد الرحمن : الأعمال الكاملة (مع دراسة عن حياته وآثاره)، تحقيق : محمد عمارة، الطبعة الأولى ـ القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ـ 1970، ص 429.

عامتنا كان الخطر محيقا أبدا بخاصتنا. ولو سألتَ عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أنّ الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. وهذا خطأ مبين، لأنّ الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها **تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم** وسن الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ... فإذا لم نميّز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة، ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على أنّ كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفعل لو سقطت الدولة ؟. أيسقط معها الدين الذي كنا نقول أنها حاميته وأنه قائم بقيامها ؟ حاشا وكلا» (4).

لقد جعل الكواكبي من الاستبداد الإشكالية المركزية لأي فعل نهضوي، **فالمجتمع الدستوري ـ القانوني كان همّه**، وقد رأى استحالة أي تقدم أو نهضة دون : «**مناهضة الاستبداد ومصرع الاستعباد**». فبعد ثلاثين سنة من البحث والدراسة في المسألة الاجتماعية الكبرى في الشرق، وصل الكواكبي إلى قناعة مفادها أنّ سبب الانحطاط في العالم العربي هو **الاستبداد السياسي**، ودواؤه يكمن في «الشورى الدستورية».

إنّ اختيارنا لمفكّري عصر النهضة العربية الحديثة لمقاربة مبادئ حقوق الإنسان في كتاباتهم يستلهم نداء العلامة الثائر عبد الرحمن

(4) صحيفة المقطم ، العدد (3148) ـ 5 أغسطس/ آب 1899 . نقلا عن : جورج طرابيشي « المثقفون العرب والتراث » ، ص 69 ـ 70 .ـ نقلا عن د . عيد ، عبد الرزاق ازمة التنوير / شرعنة الفوات الحضاري. الطبعة الأولى ـ دمشق ، دار الأهالي ـ 1997 ، ص 60 .

الكواكبي الذي قال : «يا قوم، هداكم اللّه، إلى متى هذا الشقاء المديد والناس في نعيم مقيم وعزّ كريم أفلا تنظرون؟. وما هذا التأخّر وقد سبقتكم الأقوام ألوف مراحل حتّى صار ما بعد ورائكم أمام أفلا تتّبعون؟ أم أنتم كأهل الكهف ناموا ألف عام ثمّ قاموا وإذا بالدنيا غير الدنيا والنّاس غير النّاس فأخذتهم الدهشة والتزموا السكون». وفي سعيه لرفع الاستبداد حدّد الكواكبي ثلاث قواعد هي (5) :

(1) الأمة التي لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

(2) الاستبداد لا يقاوم بالشدة بل بالحكمة والتدرج.

(3) قبل مقاومة الاستبداد يجب تهيئة البديل.

وإذا أردنا الدخول في تفاصيل بدائل الكواكبي المطروحة، نجد أنها تتوزع في اتجاهات أربعة (6) : المساواة، والحرية، والعدالة، والشورى الدستورية.

(1) المساواة : يعتقد الكواكبي أنّ **الناس جميعا متساوون**، وأنّ لا إنسان يفضل غيره لانحداره من سلالة خاصة، أو بما ينتقل إليه من جاه بطريق الوراثة أو بما يحصله من مال أو سلطان، وإنما معيار الأفضلية هو الإحجام عن الشر. لذلك نراه **يطلب المساواة في الحقوق الطبيعية** (حفظ الذات والنوع) **وفي الحقوق السياسية** (لا فرق بين حاكم ومحكوم، بل لابد من المشاركة السياسية) **وفي الحقوق المدنية** (حق التملك..) **وفي الحقوق العامة** (حق العلم والتعلم والعمل..) من دون تفرقة بين غني

(5) راجع : د . أحمد الجباعي (الكواكبي / هم التأخر العربي وهاجس النهضة) – عن مجلة « الوحدة » ، العدد (81) – حزيران / يونيو 1991 .

(6) راجع : محمد جمال طحان (بدائل الاستبداد في فكر الكواكبي) – عن مجلة «المستقبل العربي»، العدد (157)، أذار / مارس 1992.

وفقير، أو حاكم ومحكوم. أما من حيث المساواة في الواجبات فيورد الكواكبي حديث «... (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، أي كل منكم سلطان عام ومسؤول عن الأمة»، فالناس جميعهم مطالبون، على قدم المساواة، بحفظ كيان الأمة والدفاع عنها ضد الأخطار، وبالأخذ بيدها نحو التقدم والازدهار، ولا يحق لأحد التنصل من هذه المسؤولية كما لا يحق لأحد أن يمنع آخر عن القيام بهذا الواجب، فلا بد أن يقتسم الناس مشاق الحياة ويمارسوا أعمال الزراعة والصناعة والتجارة، مبتعدين عن الارتزاق بالحيلة والشعوذة والسمسرة.

(2)**الحرية** : يصف الكواكبي الحرية بأنها **قدرة الإنسان على الاختيار** «بأن يكون الإنسان مختارا في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم». وترتبط فكرة الحرية لديه بفكرتي **العدالة والمساواة** لأنه يرى أنّ «من فروع الحرية تساوي الحقوق»، «ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاضب أو غدار مغتال».

وتتعدّد جوانب الحرية لديه من **حرية التعبير** إلى **حرية الاعتقاد والعلاقات وحقوق التملك**، وهي كلها تعني لديه «الأمن على الدين والأرواح، والأمن على الشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره». وهو، مع مطالبته بحق التعبير عن الرأي والمطالبة بالحقوق، فإنه يدعو إلى ضرورة وجود **الحرية السياسية**، إذ نراه يعدد من فروع الحرية : «محاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة. ومنها حرية التعليم، وحرية الخطابة والمطبوعات، وحرية المباحثات العلمية». ويقرن الكواكبي الحرية الشخصية بالحرية السياسية، ويرفض أن تسيطر الحكومة على أعمال الناس وأفكارهم لأنه يرى أنّ «أفراد الأمة أحرار في الفكر مطلقا، وفي الفعل ما لم يخالف القانون الاجتماعي،

لأنهم أدرى بمنافعهم الشخصية». إذ لا حدود لحرية الفكر لأن الأمة «جامعة سياسية اختيارية، لكل فرد حق إشهار رأيه فيها».

أمّا حرية الفعل فهي مشروطة بعدم مخالفة القانون الذي يرتضيه المجتمع لنفسه، ولكن القيد الذي يفرضه الكواكبي على الفعل هو قيد محدود لا يتعدى القواعد الاجتماعية العامة السائدة. فيما عدا ذلك، لا يحق لأحد أو لهيئة ـ بما في ذلك الحكومة ـ أن تحد من استخدام الإنسان حريته. والحرية السياسية لا تكتمل إلا بوجود **حكومة دستورية** مراقبة ومسؤولة لدى الأمة.

(3) **العدالة** : هي بديل الظلم والتفاوت القائم بين الناس، الذي تحميه الحكومات المستبدة. وكثيرا ما **يربط الكواكبي العدل بالمساواة**، فهو يعرّف العدل قائلا : «العدل لغة تسوية، فالعدل بين الناس هو التسوية بينهم». وبما أنه يطلب العدل على الصعد كلها : القانونية، والسياسية، والاجتماعية.. لذا فإنه يحاول إيقاظ قومه على ضرورة تحقيقه ، يقول : «خافوا غيرة المنعم الجبار. ألم نخلقكم أكفاء أحرار طلقاء لا يثقلكم غير النور والنسيم، فأبيتم إلا أن تحملوا على عواتقكم ظلم الضعفاء وقهر الأقوياء». والعدل في رأيه هو **قيام بالواجبات واستيفاء للحقوق**، على نحو تتضح فيه المساواة.

(4) **الشورى الدستورية** : إنّ البدائل السابقة (المساواة والحرية والعدالة) لا تتأتى إلا بسيادة الشعب على نفسه. وسيادة الشعب لا تكون إلا بتحقيق الشورى، عن طريق مشاركته في ممارسة الحكم ليكون الحكم عادلا، لأن للحكم تأثيرا كبيرا في شؤون الحياة كلها، وهو الذي يمكنه الحفاظ على المساواة والحرية والعدالة بواسطة احترامه قانون الدولة، وتمسكه بأصول الشورى في الحكم.

إنّ الشورى الدستورية التي دعا إليها الكواكبي، ما هي إلا الديمقراطية، باعتبارها الوسيلة العصرية المؤكدة لممارسة جوهر الشورى عن طريق كفالة حق الناس في اختيار حكامهم وتقرير مصير مستقبلهم.

ويشير **الأفغاني** في «**العروة الوثقى**» إلى : «أنّ الأمة التي ليس لها في شؤونها حل ولا عقد، ولا تُستشار في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد إرادته قانون ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، فتلك الأمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها سير، فتعتورها السعادة والشقاء ويتناولها العزل والذل»(7).

وتواصلا مع التيّار الإسلامي الإصلاحي ألّف الشيخ الأزهري والقاضي الشرعي **علي عبد الرازق** كتابا فقهيّا «**الإسلام وأصول الحكم**» في العام 1924، يندرج في خطّ واحد مع تراث التجديد الفكري العربي في عصر النهضة، الذي تعود بواكيره إلى بدايات القرن التاسع عشر. لقد حمل الكتاب شحنة تفجيريّة بالنسبة إلى كلّ حاكم يواجه أزمة شرعيّة، ويحاول أن يتشبّث بأذيال الشرعيّة الدينيّة التقليديّة. وتكمن أهميّة الكتاب فيما يقيمه من برهان على أنّ الإسلام، مثل سائر الأديان الكبرى، هو أوّلا شأن روحي، وأنّ الخلط بينه وبين النظام الزمني لا يعدو أن يكون ضربا من تأويل مصطنع لفقّته، على مرّ الأجيال، أنظمة السلطة المتعاقبة التي حكمت الشرق باسم الإسلام.

وفي مطلع القرن العشرين تمّت على أيدي مصريين آخرين، من مثقفي الطبقة الوسطى، قفزات نوعية أخرى في حركة الإصلاح، فقد دعا

(7) راجع : علي خليفة الكواري (مفهوم الديمقراطية المعاصرة / قراءة أوّليّة في خصائص الديمقراطية)، عن مجلة «المستقبل العربي»، العدد (168)، شباط / فبراير 1993.

قاسم أمين إلى تحرّر المرأة ونيل حقوقها كضرورة لإخراج المجتمع من حالة تأخره الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

أما **التيار العلماني** في النهضة العربية الحديثة فقد هدف إلى إبعاد الدين كليا عن العمل القومي، فعلى غرار الدولة القومية الحديثة في أوروبا، كانوا ميالين لتقليص دور الدين إلى «رقابة الضمير الشخصي» وجعله وسيلة للصلة الشخصية بالخالق.

وهكذا طور القوميون العلمانيون برنامجا إيجابيا، تضمن دعوة لإدخال الأساليب الحديثة على الحياة ونشر الثقافة، وتشجيع التنقيب عن الثروات القومية واستخدامها في التنمية، وتوسيع مجال **الحريات السياسية والاجتماعية والفكرية**، وإصلاح النظام الإداري. وقد عبّر عن هذا التيار عدد كبير من المفكرين القوميين (نجيب عازوري، وعبد الغني العريسي، وعمر فاخوري، وساطع الحصري ... الخ).

لقد دعا **نجيب عازوري** إلى ضرورة **الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية**، وإنشاء دولة عربية يكون نظامها السياسي هو النظام الملكي الدستوري الليبيرالي. ويُعتبر كتابه «**يقظة الامة العربية**»، الذي أصدره بباريس في سنة 1905، من أهم المراجع للفكر العربي الحديث في أوائل القرن العشرين.

أما **عمر فاخوري**، الذي ألف كتابا صغير الحجم عنوانه «**كيف ينهض العرب**» ومحوره الثورة الفكرية اللازمة لنهضة العرب، فإنه يميّز بين أنواع ثلاثة من الثورات: الثورة العلمية والثورة السياسية والثورة الفكرية.

إنّ قراءة **وثائق المؤتمر العربي الأول**، الذي عُقد في باريس في العام 1913، تعطينا فكرة واضحة عن فهم النهضويين العرب، في أوائل

القرن العشرين، لمسألة الديمقراطية والحريات السياسية والمدنية. فقد ركز رئيس المؤتمر **عبد الحميد الزهراوي** في مداخلته على **التربية السياسية**، فقال : «الاشتغال في السياسة معناه اتخاذ الوسائل لمساعدة الحكومة الصالحة لتحسين حالة البلاد أو مقاومة الحكومة التي تسوء معها حال الوطن... ولكن الأمة التي يشيع فيها العلم تصبح عارفة أنّ الحكومة إنما وُجدت لمصلحتها وأنّ من تمام الحكمة في وجود الحكومة أن يوجد في جوارها مراقبون من أبناء الأمة يساعدونها إذا صلحت ويقفون في وجهها إذا أخذت تفسد».

كانت مداخلة الزهراوي زاخرة بقيم التنوير، فهو تعامل مع ثنائية الشرق/الغرب بهمٍّ تنويري ديمقراطي، اكتوى بنار الاستبداد، ولمس مآل الشرق تحت نير الحكم العثماني المطلق : «إنّ تربيتنا السياسية، التي سأتكلم عنها الآن، قد سبقنا الغربيون فيها. أولئك عرفوا **كيف توضع أسس حقوق البشر**، وكيف تُنَال، وكيف تُسترخَص النفوس في سبيلها». وفي السياق نفسه، تابع : «الغرب اليوم مقتدى الشرق، ومهما أردنا أن نقول أنه يجب على الشرقي أن يحتاط فيما يريد أخذه عن الغرب، فإننا لا نستطيع أن ننكر أنّ عدم اقتباس الشرقيين شيئا من وسائل حرية الغربيين فيه من الخطر أضعاف أضعاف ما في الجمود على الحالات المعهودة».

أما الناشط الرئيسي في عقد المؤتمر **عبد الغني العريسي**، فقد شرح في مداخلته أسباب النهوض العربي والحقوق التي على السلطة العثمانية الوفاء بها للعرب، فقال : «... إننا نعتبر حكومة الآستانة غير مستوفية الشروط والأركان من وجهة العدل ما دام حقنا غير محفوظ، لأنّ **الحكومات في نظر إعلان حقوق الإنسان لا تكون مشروعة إلا إذا احترمت حق الأفراد**، فمن باب أولى حق الجماعات ، وحق الشعوب، نطلب

هذا الحق كشركاء في هذه الدولة، شركاء في القوة الإجرائية، شركاء في القوة التشريعية، شركاء في الإدارات العامة . أما في داخلية بلادنا فنحن شركاء أنفسنا، في أموال المعارف، أموال النافعة، أموال الأوقاف، حرية الاجتماع، حرية الصحافة، وذلك لا يكون إلا بتوسيع صلاحية المجالس العمومية» (8).

كما أنّ قراءة البيان الصادر عن مؤتمر «**عصبة العمل القومي**» الذي انعقد في لبنان في العام 1933، تبين أنه كان ينطوي على مجموعة قيم تنتسب إلى منظومة حقوق الإنسان (9) :

(1) القومية العربية تنبذ كل ما عداها من العصبيات الطائفية والقبلية والأسرية.

(2) تعمل العصبة لإقامة نظام اقتصادي عادل وشامل يظفر فيه كل مواطن بحقه المتناسب مع عمله ، وتحارب الجهل والفقر والفوضى.

(3) تأخذ الدولة على عاتقها المشاريع الرئيسية الكبرى، وتعمم التعاونيات القومية.

(4) قوام النهضة، **الرجل والمرأة على حد سواء**، والعصبة تعتمد في بلوغ أهدافها على التنظيم الشعبي الشامل للجنسين، وتستند فيه بالدرجة الأولى على الشباب.

وبالإضافة إلى التيارين الإسلامي والعلماني اللذين لقيا تأييد الغالبية العظمى من الطبقة الوسطى، بدأت تظهر كتابات عربية عن **الفكر**

(8) اللجنة العليا لـ«حزب اللامركزية» : المؤتمر العربي الأوّل ، الطبعة الاولى ـ القاهرة ـ 1913 ، ص 42.

(9) نقلا عن : التل، سهير سلطي حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية، الطبعة الأولى- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية- أغسطس/آب 1996، ص 66.

الاشتراكي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقد أكد هؤلاء على أنّ الاكتفاء بمجرد الاستقلال القومي سيكون بلا جدوى وأنه يجب، إذا ما أُريد أن يكون له أي معنى، أن **يرتبط بالتغيير الاجتماعي وبتأمين حقوق الإنسان الأساسية**، وكان من أبرز مفكري هذا التيار : فرنسيس المراش، وشبلي الشميّل، ونقولا حداد، وأمين الريحاني، وفرح انطون، وسلامة موسى....الخ.

لقد كان **فرنسيس المراش** (1836 ـ 1873) كالطهطاوي تلميذ باريس، ووضع في وصف أحوالها رسالته المعروفة «**رحلة باريس**» وكتابيه «**غاية الحق**» و «**مشهد الأحوال**» المطبوعين في بيروت سنة 1881. وهي تمثّل تأملاته في مجتمعات الغرب المتقدمة ، وفي المجتمعات الشرقية الرازحة تحت نير العبودية. وما يهمنا بالنسبة لأفكاره هو تركيزه على **مفهوم الحرية**، والحدود التي تقف عندها لتكون مفيدة، وسبل استخدامها من قبل الجماعات لتكون عونا للأوطان في تحررها وفي تعايشها المستقر.

ففي كل ما طرحه المراش نجده يهتم بالصالح العام، لأنه هو المنطلق وهو الغاية : «إنّ أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدائم إلى الصالح العام وتواصل السهر عليه، بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته، ولم تلتفت إلى هذا الصالح أو تغافلت عنه، فلا تعتبر إلا كمساعدة على نثر عقد الهيئة الاجتماعية.

وأولى مقومات هذا الصالح العام هي **المساواة**، أي اعتبار المجتمع وحدة متكاملة، **لا تفاضل قانونيا بين أفراده أو طبقاته**، مما يعلي الشعور بالانتماء القومي... إنّ أعظم المقومات لصحة السياسة وإقامة الحقّ هو مجرى شرائعها متساوية على كل أبنائها بدون أنفى امتياز بين الأشخاص

أو تفريق بين الأحوال ... بل معاملة الجميع على حد سواء كي لا يقع خلل في نظام الحق ...» (10).

وهكذا، لعلنا لا نعدو الحقيقة إذا اعتبرنا أنّ مطلب دولة الحق والقانون كان مطلبا أثيرا، بل المطلب الأول لدى رجال الإصلاح في عصر النهضة العربية، فالدولة العادلة والقادرة هي لب النهضة وأساسها المتين. ومن هنا الإلحاح عند مصلحي القرن التاسع عشر على تحديث المؤسسة السياسية كيما تستطيع أن تواجه مطالب العصر وتحدياته.

وإذ ركّز المفكر النهضوي في القرن التاسع عشر على إيجاد الدولة الحديثة ، الدولة المقيدة بدستور وقانون ، جعل من مبدأ الشورى الإسلامي (الذي جرت مرادفته بمبدأ الديموقراطية في الغرب) أساس هذه الدولة وركنها الركين. وانطلق مثل هذا المفكر النهضوي، إبان مطالبته بالدولة الحديثة القائمة على مبدأ الشورى، من فكرة تقول إنّ الاستبداد، ولا شيء غيره، هو السبب الأساسي في ذلك التأخر الذي يدق أوتاده داخل المجتمعات العربية ـ الإسلامية.

وفي كل الأحوال فإنّ مبادئ حقوق الإنسان تندرج ضمن المبادئ العامة للبشرية كلها، بحيث أنّ الخصوصية القومية لا ينبغي أن تقوض المبادئ العامة، بل تقتضي تدعيم المعايير الدولية لا الانتقاص منها، والتشديد على القضايا الأكثر إلحاحا في بلداننا العربية وليس تجاوزها.

(10) نقلا عن د . اليازجي حليم : (جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر) – عن كتاب : بحوث في الفكر القومي العربي ، الطبعة الأولى – بيروت ، معهد الإنماء العربي – 1983 ، ص 136 .

خواطر حول فكرة الطّبيعة

نحو قراءة تثاقفيّة(*) للفصل الأوّل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)

د. بيار سيزري بوري (**)

يتضمّن «الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان» الصّادر سنة 1990 إقرارا ورد في فصله 10 بأنّ «الإسلام هو الدّين الطّبيعيّ للإنسان».

وليس في نيّتي الخوض في تأويل نقديّ لهذه النصوص نظرا إلى أمرين أوّلهما عدم اختصاصي في الموضوع وعدم توفّر قاعدة وثائقيّة للقيام بهذا التأويل وثانيهما اختيار منهجيّ فيما تعلّق بالحوار بين الثقافات. وسأشرع مع ذلك في لفت النّظر إلى ما تكتسبه هذه الإحالة على «الطّبيعة» من طابع ابتدائي وغير عادي إلى حدّ ما في السّياق الأدبي والثقافي للإعلان عن حقوق الإنسان. ثمّ أعود في النّهاية إلى تقديم مقترحات حول هذا الفصل العاشر من الإعلان الإسلامي الصّادر سنة 1990.

1- إنّ إعداد الفصل الأوّل من «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصّادر عن الأمم المتّحدة سنة 1948 يدعو إلى التّفكير والاعتبار. فمن خلال

(*) Interculturelle

(**) بيار سيزري بوري Pier Cesare Bori فيلسوف إيطالي درس الفقه والعلوم الدينيّة ويدرس الفلسفة الأخلاقيّة بكليّة العلوم السياسيّة ببولونيا.

والمقال هو نصّ مداخلة في ملتقى «حقوق الإنسان : أصول ثقافيّة أو أصول فلسفيّة» بولونيا - إيطاليا 15/5/1992 وصدر في العدد الأول من المجلّة العربية لحقوق الإنسان سنة 1994 .

محاضر الجلسات يمكن أن نحيط علمًا بنقاش مهمّ دار حول هذا الفصل الأوّل (1) وفي هذا النقاش الذي حرّر ستّ مرّات على الأقلّ يظهر مفهوم «الطّبيعة» لفترة معيّنة بين التحريرين الرّابع والخامس. ويختفي في التحرير الأخير.

كانت النسخة الأولى كما يلي : «إنّ البشر وهم أعضاء لنفس العائلة أحرار متساوون في الكرامة وفي الحقوق وعليهم أن يعتبروا أنفسهم إخوة». وقد اعتبر الممثّل السوفياتي أ. بوقومولوف A.Bogomolov الإحالة على الأخوّة كواقع أمرا مجرّدا وألحّ على واجب الأخوّة باعتبارها سلوكا. واقترح ريني كاسان René Cassin نصّا يقول (أحذف بعض الفقرات أي النسختين الثانية والثالثة). «جميع النّاس يولدون أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق. لقد وهبتهم الطّبيعة العقل والوعي وعلى كلّ منهم أن يعامل الآخر باعتباره أخًا له». وقد أصبح هذا النّص بعد تدخّل لجنة منزلة المرأة وبالتحديد السيّدة حميد علي (الهند) كالتّالي : «جميع الكائنات البشريّة تولد حرّة ومتساوية في الكرامة والحقوق. لقد منحتهم الطّبيعة العقل والوعي وعلى كلّ منهم أن يعامل الآخر في جوّ من الأخوّة». واقترح ب ـ س ـ شانغ P.C. Chang (الصّين) أن تحذف كلمات «منحتهم الطّبيعة العقل والوعي» لأنّها «محلّ نقاش» أمّا شارل مالك (لبنان) فقد أصرّ على إبقاء هذه الكلمات لأنّ الفصل الأوّل يذكر من صفات الكائنات البشرية «العقل والوعي». وعندما دار النقاش في نطاق التجمّع العام للجنة الثالثة أراد ك. عزقول تعويض «جميع الكائنات البشريّة تولد حرّة «بـ» جميع الكائنات البشريّة حرّة». ولكن السيّد كاسان أصرّ على النسخة الأصليّة (2).

(1) A. Verdoodt, Naissance et signification de la déclaration universelle des droits de l'homme, préf. de René Cassin, Louvain s.d, p. 78 ss.

2) وهي شبيهة إلى حدّ ما بـ«الإعلان الفرنسي لسنة 1789» «يولد الناس ويظلّون أحرارًا ومتساوين».

وعندها تدخّل ممثّل البرازيل السيّد دي أتايد M. de Athayde لكي يدخل هذه العبارة : «مخلوقة على صورة وعلى شاكلة اللّه فقد وهبت العقل والوعي» عوضا عن «وهبتها الطبيعة» وذلك لتفادي نقاش ميتافيزيقي لا مخرج منه وأيّد الممثّل الصيني ب. س. شانغ هذا الموقف. (لنا عودة إلى هذا النقاش). وفي النهاية وقع اعتماد الفصل بـ 28 صوتا في مقابل صفر مع احتفاظ 8 بأصواتهم وهم ممثّلو بلدان أوروبا الشرقيّة. وها هو النصّ النهائي : «يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء».

2- إذا أوردنا بعض الملاحظات حول ما تقدّم، فإنّنا نستنتج أوّلا كثرة الأصوات والثقافات والبلدان المختلفة التي تدخلت : «إنّ الإعلان عن حقوق الإنسان ثمرة إيديولوجيات مختلفة : إنّه ملتقى تصوّرات للإنسان وللمجتمع مختلفة. فالأمر لا يتعلّق بنصوص قوميّة وقع «توسيعها» على النّطاق العالمي مجرّد التوسيع بل بنصوص وقع «تكييفها» لتلائم عالما متعدّد الثقافات متنافر العناصر منقسما في أساسه» كما يقول أنطونيو كاسيز (3) Antonio Cassese.

ونستنتج ثانيا وكما أسلفت سقوط كلمة «الطّبيعة» لقد كانت هذه الكلمة – هذه المسألة – غائبة في البداية ثم ظهرت إبّان الأشغال واختفت في النّهاية. وكما يقول أيضا أ. كاسيز «على الإعلان عن حقوق الإنسان»، أن يخاطب مليارات من البشر ذوي ديانات وثقافات وتقاليد اجتماعيّة ومؤسسات سياسيّة مختلفة. ولا تتسنّى مخاطبة هذه الشعوب المختلفة أيّما

(3) Antonio Cassese, I diritti umani nel mondo contemporaneo, Bari, Laterza, 1988, 41

اختلاف المتضاربة في غالب الأحيان إلاّ بلغة بسيطة خالية من الأصداء الدينيّة أو الفلسفيّة (4).

وفي هذا الصدد يبدو سقوط «الطبيعة» من النتاج النّهائي لهذا النقاش متعدّد الأطراف أمرا ذا دلالة بالغة. هذا النّتاج النّهائي لا يعكس إلاّ انتصار اتّجاه قويّ في الغرب ينتقد مفهوم الطّبيعة وهو بدوره اتّجاه ذو مصادر مختلفة. فإنّنا نلمس في هذا الاتّجاه ما في الفلسفة السياسيّة من أزمة تعرّض إليها التصوّر الرّواقي – المسيحيّ بمراتبيّته المكوّنة من العقل الكونيّ وهو أبديّ إلهيّ والحقّ الطبيعيّ والتنظيم القانوني الوضعي وكذلك بجمعه الجوهري بين القانون والأخلاق : فماكيافيل و ت. هوبس حاضران فيه (5). ونلمس في هذا الاتّجاه أيضا النسبيّة الثقافيّة التي تؤكّد منذ موتانيو (6) (ولعلّ السفسطائيين سبقوه إلى ذلك) إلى عهد الأنتروبولوجيا الثقافيّة الحالية تعدّد الثقافات واللّغات تعدّدا لا فكاك منه (7). وتبدو في هذا الاتّجاه أيضا التاريخانيّة التي ترى ابتداء من أصولها الرّومنسيّة، من هيقل إلى ماركس وماكس فابار التاريخ مسرحا يتواصل فيه ظهور ذوات فرديّة أو جماعيّة لا تكرّر إحداها الأخرى ولا تتشابهان. والحجج التي يقدّمها قرامشي لنقد فكرة «الطبيعة الإنسانيّة» واضحة «إنّ التجديد الأساسي الذي أخضعت الفلسفة التطبيقيّة إليه علم السياسة والتاريخ يتمثّل في البرهنة

(4) وكما سنتبيّن لاحقا فإنّني لا أقبل موقف سامي أ. أديب أبو ساحلية في «جدال حول حقوق الإنسان بين الغرب والإسلام Islamo-Christiana عدد 17 (1991) رغم أنّني أقدّر الأسباب الإنسانيّة الدّاعية إلى هذا الموقف وأقصد خاصّة قوله ص 58 وما بعدها «الإعلان العالمي الصّادر عن منظّمة الأمم المتّحدة باعتباره تعبيرا عن التصوّر الغربي لحقوق الإنسان».

(5) H. Hofmann, Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, p. 378

(6) S. Giovone, Della natura in Montaigne e Pascal, in Paradosso I (1992) 44.-27

(7) T. Todorov, Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris; 1989; F. Cassano, Approssimazione. Esercizi di esercizi di esperienza dell'altro, Bologna, 1989.

على أنّ «الطبيعة الإنسانيّة» بما هي مجرّدة ثابتة دائمة لا توجد (فهذا مفهوم يعود ولا شكّ إلى الفكر الدّيني وإلى مبدإ التّعالي) والبرهنة على أنّ الطّبيعة الإنسانيّة هي مجموعة العلاقات الاجتماعيّة المحدّدة تاريخيّا أي أنّها حدث تاريخي يمكن التثبّت منه إلى حدّ ما عن طريق مناهج الفلسفة والنقد (8). «وأخيرا يمكن أن نلمس في هذا الاتّجاه حذرا من مفهوم تعرف تطبيقاته المنحرفة في التاريخ حديث العهد وفي التاريخ السابق والمقصود بذلك العنصريّة. ورغم هذا فإنّ مسألة الطّبيعة تعود فتطرح علينا لأنّها ترتبط بمسألة أسس حقوق الإنسان وعالميّتها (9).

3- إنّ نربرتو بوبيو Norberto Bobbio في محاولة له عنوانها حول أسس حقوق الإنسان Sul Fondamento dei diritti dell'Uomo (1964) لخّص جيّدا هذه الحجج المناهضة للحقّ الطبيعيّ بهذه النتيجة : «إنّ المشكل الأساسي الذي يطرح في مجال حقوق الإنسان لا يتمثّل في تبرير هذه الحقوق وإنّما في حمايتها. وليس هذا المشكل فلسفيّا بل إنّه سياسيّ» (10) لا أستجيب إلى ما يخامرني من رغبة في أن أعتبر سخرية ل. ستروس من حياد علم فابار منطبقة على ما يقوله بوبيو : «علمنا الذي يفضّل اللّيبراليّة المعطاء على الانسجام لأسباب لا يعلمها إلاّ اللّه» (11) وإنّما أرى في كلام بوبيو ظلّ جياكومو ليوباردي Giacomo Leopardi بل نوعا من الكانطيّة :

(8) Note sul Machiavelli, 8s., cfr. Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce, 31s.; 34s; Passatto e presente, 200-204.

9) انظر آراء ب روشي P.Rossi وهي مؤيّدة لهذا المفهوم
Gli stori e la natura : umana, in Rivista di filosofia
وانظر أيضا Gli storici e la natura
H. Hoffman, il contenute politico delle dichlarazione dell'uromo filosofia politica 5 (1992) 373-397.

(10) L'età dei diritti. Torino Elnaudi, 1990 p.16

(11) L. Strauss, Diritto naurale e storia., Trad. ital. Venezia, 1957, p:19

كأن مفهوم الطبيعة باعتباره أساسا لحقوق الإنسان مصادرة من مصادرات العقل العملي. أي أمرا توجد حقيقته رغم استحالة تبريرها عمليّا في الجهد المبذول لإدخال الإقرار النظري إلى حيّز الحياة. هذا الموقف نبيل ولكنّه مأساوي إلى حدّ ما في إراديّته المحتجّة شأنه في ذلك شأن كلّ أدبيّات الواجب الكانطيّة.

ولهذا أودّ أن أقترح بعض الأفكار لجعل هذا المفهوم أقلّ أرستقراطية وأكثر تجذّرا في موضوعيّة عواطف الإنسان وحاجياته وذلك لأجعله أكثر طبيعيّة إن جازت العبارة.

وسأناقش أوّلا كارلو قانزبورغ Carlo Guinzburg فقد لاحظ هذا المؤرّخ في كتابه الأخير ثوابت شكليّة تفرض نفسها على نظر المؤرّخ وتتجاوز التناظر النّاتج عن الأصل المشترك فأدّى به المطاف إلى الإقرار بوجود تماثل يفسّر انطلاقا من رمزيّة جسديّة أساسيّة : «توجد أمور مستمرّة لا يمكن أن تفسّر إلاّ بإكراه شكليّ خارجيّ» ينبني على «الطبيعة الإنسانيّة أي الجسد». يقول : «لقد أردت في البداية البرهنة تجريبيّا ومن وجهة نظر المؤرّخ على انعدام الطبيعة. وأجد نفسي بعد 25 عاما أدافع عن الأطروحة المناقضة لهذه تمام المناقضة» (12). إنّ الثقافة تنهل دائما من معين التصوّر الذاتي للجسد لكي تنتج صورها وهي لذلك محدودة بدورها.

ويجدر بنا أن نذكر من ذلك (13) أنّ ثبات الإنتاج الرّمزي وكونيته لا يرتبطان بالحضور الكوني للصورة الجسديّة فحسب بل بالمحمولات الانفعاليّة أيضا وهي كذلك مرتبطة بالجسد : إنّها «كما يقول فرانكو

(12) C. Ginzburg, Storia notturna. Una decifrazione del sabba. Torino 1989, P.XXXVII.
(13) P. C. Bori, Per un conseso etico tra culture. Tesi per una lettura secolare delle scritture ebraico-crisitane, Genova 1991 p. 33 ss

فورتيني Franco Fortini» محدّدات بيوفيزيائيّة «أقرب إلى تمثيل الطبيعة الإنسانيّة من تصوّر الجسد» (14). ويبدو أنّ ملاحظات بارّي أندرسونPerry Anderson تصبّ في نفس الاتّجاه (15).

وأنا أفترض أنّ أوجه التّشاكل والتشابه بين الثقافات موجودة لوجود عواطف أساسيّة ومستمرّة تمثّل الرّابط بين المستوى البيولوجي والمستوى الرّمزي الثقافي الذي يعبّر عنها فيه بطرق مختلفة. وإنّ وجود هذا النّسيج الأساسي هو الذي يسمح بالتبادل بين الثقافات وخاصّة في ما تعلّق بالمتعة الجماليّة الحاصلة من آثار تنتمي إلى ثقافات متباعدة.

وهذه القاعدة المشتركة هي التي تسمح أيضا باكتساب اللّغات وتفسّر إمكان الترجمة ليست هذه القاعدة «لغة الملائكة» التي يذكرها ولتار بنيامين Walter Ben Jamin بل هذ اللّغة السّفلى الماديّة الجسديّة، لغة الانفعالات، هي هذه الأنتولوجيا الانفعاليّة التي يبدو كلّ إنسان بإزائها ذا كفاءة ومقدرة (16).

4- هذه المجموعة من الملاحظات تقودنا إلى ما يمكن أن نصوغه ونوضّحه كالتّالي : «ليست الطّبيعة الإنسانيّة محتوى موضوعيّا مردّه ثبت أنتروبولوجي ضاف ونهائي بقدر ما هي موقف يتّجه اتّجاها كونيّا نحو مشاركة الآخر في حاجته وألمه». ولنتذكر في هذا الصّدد جان جاك روسو وفكرة الشفقة باعتبارها الغريزة الاجتماعيّةJean Jacques Rousseau الأكثر تأصّلا في الطّبيعة البشريّة بمالها من قوّة إسهاميّة : «كيف نستسلم إلى عاطفة الشفقة ؟ عندما نخرج من ذواتنا، عندما نتماهى مع الذّات

(14) Il corpo e la storia. L'indice, VI 1989, 10, P.10

15) بالإيطاليّة : Il mito della natura umana, Micromega 3/91 (1991),p.215

(16) F. Formari. la riscoperta dell'anima, Bari, Laterza, 1984.

المتألّمة. فلا نتألم إلاّ بقدر ما نرى أنّها تتألّم. إنّنا لا نتألّم داخلنا بل داخلها هي». (17) ونحن نعلم أنّ ك. لفي ستروس C.. Lévi-Strauss رأى في هذه النّصوص أساسا للعلوم الإنسانيّة ومبدأ لنهاية الكوجيتو الإنساني الغربي (18). ويمتلك لفي ستروس نفسه تلك الصّفحات البديعة حول ضرورة المعرفة عن طريق «الرأفة» لا عن طريق فعل تواصلي بل عن طريق توق إلى الشفقة. وفي نفس الكتاب الذي يعود عنوانه إلى روسو يعتبر تعاليم الشرق الأقصى البوذي نموذجيّة في هذا الصّدد (19).

5- عندما رفض الأستاذ شانغ كلمة «الطبيعة» ورفض الإحالة على اللّه الخالق وبيّن للجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة بإطناب كيف أنّ الفصل الأوّل يمكن أن يقبله الجميع إذا فهم على ضوء فلسفة القرن الثامن عشر باعتبارها مؤسسة على «الطبيعة المتأصّلة في الإنسان» (20) فإنّه على الأرجح لم يكن يفكّر في هذه الفلسفة وباعتبارها حاملة لمثل إنساني معيّن بل كان يفكّر في الشفقة لدى روسو Roussoienne أو في ما يسمّيه مونتسكيو بـ«الأريحيّة العامّة» التي لا شيء أقرب منها إلى العناية الإلهيّة» (21).

والسّبب في ذلك واضح. فهذا الموقف شبيه جدّا بالكونفوشيوسية ولقد كانت الكونفوشيوسية على وجه التّحديد هي التي ألهمت إحدى أوائل مداخلات السيّد شانغ. فلقد اقترح أن يضاف إلى الفصل الأوّل الذي كان في

(17) Essai sur l'origine des langues, Paris, Gallimard, 1990 pp. 60 et 92.
(18) Anthropologie structurale, Plon, 1973, p50
Todorov, Nous et les autres, p 81 وانظر
(19) Le Regard éloigné, Paris 1983.
Culture et و "De chretien de Trouters à R. Wagnes" فلا شكّ أنّ لفي ستروس يشير في دراسات
أي الحكمة وعن Prajna وهو حاضر في الهنديّة وهو أحد أركان البوذيّة مع Karuna إلى مفهوم الـ Race
أي حبّ جميع النّاس دون أثرة، وهو حبّ كثيرا ما يشبه بحبّ الأمّ طفلها نجد معلومات أساسيّة في :Karuna
Taitetsu Unno, Karunaa, Encyclopaedia of religion 8 (1987) p.269
(20) Verdoodt, Naissance, 83s. -20
(21) Oeuvres complètes, éd. Pléiade, Paris 1949, I, 1285

إحدى النّسخ الأولى : «جميع النّاس إخوة وهم أحرار متساوون في الكرامة والحقوق باعتبارهم قد منحوا العقل وباعتبارهم أفرادا لأسرة واحدة».

هذا المفهوم الذي إذا ترجمناه عن الصّينيّة ترجمة حرفيّة كان كالتّالي: «الشعور بوجود أناس أخرين». لقد ترجم هذا المفهوم بـ«الوجدان» وبقي مترجما على هذا النحو إلى النّهاية.

كيف يجب أن نفهم هذه الكلمة إذا أردنا أن نحترم مقصدها الأصلي ؟ إنّ القراءة المتأنّية لمحاضر الجلسات يمكن أن تساعدنا على هذا الأمر.

ففي يوم 17 جويلية 1947 ذكر الأستاذ شانغ بالإنكليزيّة، ميل شخصين كلّ منهما إلى الآخر «Two-men mindedness» وشرح هذا المفهوم بالـ«التجاذب Sympathy أو Consciousness of one's fellow men باعتباره صفة إنسانيّة أساسيّة.

وحاولت الرّئيسة السيّدة أليانور روزفلت Eleanor Roosevelt التّعبير عن هذا الأمر بصياغته كالتّالي :

"Being endowed with reason, they must have the additional sense of understranding of their fellow men about them"

ولم تكن هذه الصّياغة واضحة كلّ الوضوح (فقد جاء في محضر الجلسة «أنّها شعرت بأنّ هذه الصّياغة قد تحتاج إلى المراجعة».

"She felt that the wording of this would need revision" (22)

إنّ المفهوم الصّيني الضّمني هو ولا شكّ مفهوم «ران» Ren أي «الإنسانيّة» ومن المؤكّد أنّ السيّد شانغ فكّر في نصّ شهير من نصوص

(22) United Nations Documents, Part 6 D. n 1, E/CN4/AC4/s.8

منسيوس Mencius. «لجميع النّاس نفس تشعر بآلام الآخرين» (23). تصوّر أنّ مجموعة من الأشخاص شاهدوا فجأة طفلا يسقط في بئر. فإنّ جميع هؤلاء سيشعرون في قرارة أنفسهم بالخشية والجزع والرّأفة وسيشعرون بمشاطرتهم الآخرين في المصاب (24)، فأمّا مشاعر «المشاطرة» والرّأفة فهي أصل الاستقامة (25) وأمّا مشاعر الاحترام والخضوع فهي أصل القواعد التقليديّة في السّلوك. وأمّا الشعور بأنّ هذا الأمر فيه عدل والآخر ليس فيه عدل فإنّه أصل الحكمة (26) والإنسان يملك هذه الأصول الأربعة كما يملك جوارحه الأربع يديه ورجليه. وامتلاك هذه الأصول الأربعة مع الاعتقاد بالعجز عن تنميتها هو من باب تعذيب الإنسان لنفسه».

فبدل الحديث عن Sydeidesis بول Paul وسيناك Sénéque (باعتباره الصّوت الذي يتكلّم سرّا في محكمة الذات) (27) أولى بنا أن نعرّف «الوجدان» في هذا السياق التاريخي للإعلان بكونه إدراكا للآخر أي بكونه هذا الشعور الذي لا يناقض فضيلة العقل بل يمثّل على عكس ذلك الأصل الحاضر موضوعيّا داخل كلّ إنسان من حيث هو إنسان والذي يجب على العقل تربيته.

6- منسيوس رسّو في سنة 1943 نشر أرنست ريتشارد هوقس Hughes Ernest Richard المختصّ في الحضارة الصينيّة كتابا صغيرا بديعا

23) الشعور بالإنسانيّة Ren zhi xin يظهر في Bu Ren أي «عدم قبول آلام الآخرين».
لقد ساعدني Maurizio Scarpari كثيرا على قراءة هذه النّصوص الصعبة وساعدني كتابه
Le concezione della natura umana in Confucio e Mencio, Venezia 1991
وكذلك النّصائح التي أسداها إليّ.

24) جميع هذه الكلمات ترمز إليها الكلمة المفتاح : «القلب».

25) Ren أو «الإنسانيّة» تكتسبها «الإنسان» مع رقم 2 وبهذا يترجم شانغ العبارة بـ - "Two men mindedeness"

26) الأريحيّة Ren والإستقامة Yi والإحساس بالطّقوس Li والحكمة Zhi هي الفضائل الأربع في التصوّر الكونفشيوسيّ.

27) انظر : M. Pohlenz, Die Stoa, 1959, III, sur Sénèque

خصّصه لنصّين كلاسيكيين من نصوص الكونفوشيوسية هما المذهب الأكبر والأوسط الثّابت. وإنّ مقدّمة هذا الكتاب لثريّة ومؤثّرة لما يعتملها من وعي بالرّهان الخطير الذي تعيشه الثقافة الأوروبيّة. وتقع اختيارات هيوقس بين الفكر الجرماني وفكر التنوير الأوروبي مع ما يربطه بالعالم الصّيني (28).

يوجد تطابق عجيب بين تصوّر منسيوس وتصوّر روسّو. ولا يظهر هذا التّطابق في التأكيد على غريزة الخير لدى الإنسان أو قابليته للخير بقطع النّظر عن العقل فحسب بل ويتمثّل أيضا في اعتماد روسو ومنسيوس للحجّة الأساسيّة نفسها. فالإنسان لا يقبل أن يرى مثيله وهو يتألّم (29). ويوجد أيضا تطابق عجيب بين كتاب هيوقس وتدخّلات شانغ وخاصّة عندما يعارض ما يزعمه الممثّل السوفياتي من واقعيّة ويؤكّد واقعيّة موقفه هو : «هذا الجانب يمثّل الإنسان الواقعي وإنّه فعلا إنسان خيّر» (30) هل اطّلع على كتاب هيوقس ؟ أترك السؤال مطروحا. ولكنّ إحدى نتائج مقاربته

28) لكي يقيم هيوقس هذا التّمييز عاد إلى مؤلّف هام لـ

E. Troeltsch عن Droit naturel et humanité dans la politique mondiale (1992)

E. Troeltsch, La democrazia improvvisata, La germania dal 1918 al 1992. بالإيطاليّة

(29) There is a striking concidence between Mencius's view and Rousseau's. Not only is man credited with this instinct and aptitude for goodness apart from reaon, but Rousseau'main argument is the one which Mencius has used as his main argument. It is that man cannot bear to see his fellowmen suffering or in danger. Reason may, on reflection; reveal incentives of self-interest for helping, but the impulse first". The Great Learning and The Mean-in Action, New York 1943 (Répr. 1979), 25s.

لا يقبل هيوقس كتاب J. Maritain الجداليّ. Trois réformateurs: Luther, Descartes et Rousseau. إنّ ماريتان التّومائي (Le Thomiste) الذي كان له شأن في تطوّر القانون في هذه السنوات قد دافع عن فكرة الطّبيعة الإنسانيّة في كتابه

Les droits de l'homme et la loi naturelle, New York, 1942

30) يقول شانغ : «إنّ مفهوم الواقعيّة ينطبق على كلّ ما هو واقعيّ على وجه الحقيقة أي على ما يمكن أن نثبته بكلّ ما أوتينا من قوّة النّفس ؟

Verdoodt, La naissance. 83

هذه هي أنّنا نفهم الآن بأكثر وضوح المعنى الأصلي لكلمة «الوجدان» في «الإعلان» ونقف أيضا على إمكانيّة لعقد صلة بين ما تقدّم و«العقل» باعتباره الملكة التي تنمّي أصول الخير ومبادئه العاطفيّة الحاضرة في ذات كلّ إنسان.

7- إنّ ب - س شانغ الذي يلحّ على ضرورة فهم الفصل الأوّل من «الإعلان» على ضوء فلسفة القرن الثامن عشر يعي تمام الوعي بأنّ هذه الفلسفة ليست فرنسيّة فحسب، إنّ تكوينه الأكاديميّ كان بالأحرى إنكليزيّا أمريكيّا وقد ذكر في تدخّله الأخير «مفكّري القرن الثامن عشر الذين أدّت أعمالهم إلى الإعلان عن الإستقلال في الولايات المتّحدة (31).

ولابدّ أن نذكر جون لوك John Locke الذي تحدّث عنه م. بونازي M. Bonazzi والذي يرى في «رسالة التسامح (1689 ـ 1685) أنّ جوهر المسيحيّة يكمن في الكرم والحلم والأريحيّة. Charitas, mansuetudo, benevolenti

وفي النسخة الأنكليزيّة، Charity, meckness, good will لا في محتواها العقائدي (وهو في أوّل رسالته ينحو نحو دي سانت بول Di St Paul في ذلك النصّ الشهير من رسالته إلى كورنتيان Corintiens الفصل 13 ولازمة هذا النصّ هي «لكنّني لست بالكريم». إنّها إعادة تأويل المسيحيّة وهي عمليّة أساسيّة لقيام العصر الحديث (بعد الكاثوليكيّة والإصلاح) ومثل هذه العمليّة تفتح باب التّسامح كما هو معلوم.

وأودّ أن أذكر أيضا في نفس السياق نصّا لكاتب أقلّ شهرة هو الصاحبيّ الأمريكاني جون وولمان John Woolman (1720-1772).

31) إنّ ب س شانغ (Tientsin, 1982 - 1954) درس بجامعات كلارك وكولمبيا فحصل على الدّكتوراد سنة 1923 وأصبح أستاذا بنانكينغ ثمّ في عدّة جامعات أمريكيّة وبريطانيّة. وقد تولّى السّفارة في تركيا سنة 1940 ثمّ في الشيلي سنة 1942.

ففي «اليوميّات» يتحدّث عن تجربة مريرة أدرك من خلالها قساوته وهو طفل : فقد قتل بعض فراخ أبي الحنّاء ليدفع عنها الألم بعد أن قتل بطريقة رياضيّة In a sportive way أمّها التي حاولت الدّفاع عن فراخها وأطلقت صرخات عديدة لتعبّر عن اهتمامها بها

With many cries express her concern for them

وخطرت بباله هذه الفكرة : «إنّ رحمة الشرير قاسية» (الكتاب المقدّس، أمثال 12 10) The tender mercies of the wicked are cruel «إنّ الذي بسط رحمته على جميع خلقه وضع في النفس البشريّة مبدأ يحثّ على الإحسان لكلّ مخلوق حيّ. وإذا أولينا هذا المبدأ عناية خاصّة فإنّ قلوب النّاس تصير رؤوفة قابلة للانجذاب نحو الآخرين. أمّا إذا أعرضنا عنه دائما وأبدا فإنّ النفس تنغلق في القابلية المضادّة» (32).

إنّه ولا شكّ الموقف نفسه والاستدلال نفسه والكلمات نفسها التي تعترضنا من شانغ إلى منسيوس إلى لوك. ولكن علينا أن نلاحظ بروز كلمة أخرى تضاف إلى الكلمة القديمة انجذب إلى Sympathise (مع ما بينها وبين الرّواقيّة من قرابة) : تلك الكلمة الجميلة العتيقة : الرّحمة وهي متأتّية من Rahame hesed العبريّة (وعكس، rahamim Hasde التي أصبحت في العهد الجديد باليونانية Splanchna oidtirmoi

أو Viscera miseriocordiae elcous (والصّفة هي Eusplanchnos (33).

(32) "Thus he whose mercies are over all his works hath placed a principle in the human mind which incites to exercise goodness toward every living creature; and this being singly attended to, people become tender-hearted and sympathising but being frequently and totally rejected, the mind shuts itself up in contrary disposition": John Woolman. Journal, dans Quaders spirituality, New York-Ramsey-Toronto, 1984, p. 164:
(33) Grande lessico del N.T. 12,916 (=Theol. Wört. z. Test 7, 522) (H. Köster)

وباللاّتينيّة Viscera misericordiae حنان الرّحمة (للكتاب المقدّس المقدسي) وبالإنقليزيّة على وجه التّحديد Tendermercies و Tenderness

إنّ الجذر «ر.ح.م» أي «الحبّ» من الأعلى إلى الأسفل (34) مشترك بين جميع اللّغات السّامية. وهكذا يمكن أن ندرك بكلّ يسر الأساس الذي تقوم عليه عبارة «الرحمان الرّحيم» في البسملة التي تستهلّ كلّ سورة في القرآن. فالرّحمة إلى جانب «العلم» صفة أساسيّة من صفات اللّه في القرآن. وبالرّحمة والعلم كليهما «وسع كلّ شيء» (سورة المؤمنون آية 7) والإنسان يصلّي «ليدخل في رحمته وهو أرحم الرّاحمين» (سورة الأعراف آية 151).

8- ويبرز لنا من هذه الكلمات جميعا وبكلّ وضوح «الرّحم أو الرَّحم باعتباره أصلا لها وهو يعني أحشاء الأمّ (ونجد في القرآن الجمع : أرحام) وهذه الكلمات توحي بالدفق العاطفي القويّ الذي يربط دائما بين من يلد ومن يولد. إنّه دفق يعبّر عنه بالعطاء المتواصل : فمن الولادة إلى الغذاء المادّي، إلى نقل الحكمة وحاجة الإنسان إليها أشدّ فهي «الهادي» (في القرآن) إلى المغفرة بعد الزلّة إلى الشفقة عند مجابهة الألم والموت. ولنذكر تجربة الرّسول نفسه كما تبدو من خلال سورة الضّحى فهو اليتيم الضالّ الفقير الذي منح المأوى والهداية والغنى فعليه لذلك أن يكون هذا شأنه مع الآخرين.

لقد أتيح لي أن أدرس إلى حدّ ما الدّور النموذجي للعلاقة بين الأمّ والطّفل في فكرة الحكمة وهي أساس التّجربة الأخلاقيّة – الدينيّة : هذه العلاقة تمثّل النموذج الذي يوضّح العلاقة «الحكميّة». ففي العلاقة الحكميّة

34) وضحه G. Schuttermayr في Biblica (51-1970)-499-525
ففي العهد القديم يعني هذا الجذر وضعيّة الجماع «من الأعلى إلى الأسفل»
("Von oben nach unten"). Voir aussi rehem dans Theol. Wort. z.A. Test 7 (190) (Kronholm)

تمثل التّربية وتحرير الرّغبة في أن رسالة الحكمة وامتصاص الرّغبة (35) ولو كان لي متّسع من الوقت لبيّنت هذه الفكرة : أن نبحث في «الوجدان» أو «الران» Ren أو «الرّحمة الرّحيمة» عمّا يقابل من جهة الوالدين دافع رغبة الطّفل في نوع من دائريّة الإيروس ومن «التجاذب» أي الرّغبة والرّأفة.

ولكنّني إذ أقترب من الخاتمة وإذ كان الفصل الأوّل من الإعلان على سبيل التّذكير هو موضوعي الأوّل فإنّني أودّ أن أبيّن فحسب أهميّة هذه الأمور لفهم النتيجة التي نستخلصها من كون الناس «قد منحوا العقل والوجدان و«أن يعاملوا بعضهم بعضا بروح الإخاء». إنّنا إذا قصدنا بـ«الوجدان» أمرا رواقيّا أو ديكارتيّا أي الحكمة الذاتيّة أو «العقل» الذي يتثبّت من تطبيق القاعدة على الوضعيّة المحسوسة عسر علينا أن نجد رابطا بين هذا الوجدان و«الأخوة» (36). ويصبح هذا الأمر يسيرا كلّ اليسر إذا قصدنا «بالوجدان» الشعور بوجود أناس آخرين» وهو انفعال عاطفي أساسي يضخمه «العقل» ويجعله كونيّا : إنّ الأساس العميق لهذا الشعور هو الإحساس بالاشتراك في الأصل وبالانحدار من بطن واحدة والقدرة على المساهمة في مشاعر التي ولدتني أو الذي ولدني وولد الذي أراه أمامي وأن أعيش هذه المشاعر من جديد.

وأودّ الآن أن أذكر صورتين هامتين في السّنّة الغربية. أوّلهما صورة أنتيقون Antigone التي تريد حسب مأساة سوفوكل أن تدفن أخاها «إكراما لمن ولدوا من الأحشاء نفسها» (Homosplanchnous)

(35) P.C Bori, Per un consenso etico tra culture, 63 ss
ويجد القارئ الكثير من الآراء التحليليّة النفسيّة في مقاله Figure materne e scrittura in Agostino
وهو سيصدر في Annali di storia dell'esegesi 9/2 (1992)
36) انظر هذا الاعتراض على وجه التّحديد في محاضر الجلسات عند تدخّل C.R. Romulo فهو لم يفهم هذا الرّبط بين «واعون ومنحوا العقل» و«أعضاء لأسرة واحدة».

وثانيهما صورة Sabba mater هي ترنيمة العصور الوسطى (بموسيقى ج ب برقولازي G.B. Pergolesi الأخاذة مثلا) التي هي عبارة عن تأمّل في ألم الأمّ وامتلاك له :

"Quis est homo qui non flered / matrem christi si videret in tanto supplicio?"

(«من الإنسان الذي لا يبكي / لمرأى أم المسيح / في مثل هذا العذاب»؟)

9- ولكي نستخلص العبرة ممّا تقدّم نقول : إنّنا لا نجد في إعلان 1948 تعريفا أرسطوطاليسيًا لطبيعة الإنسان (الحيوان والعاقل) ولا تعريفا ديكارتيًا لها (الكوجيتو). إنّ عبارة «منحوا العقل والوجدان» ليس لها هذا المعنى. بل يجب فهمها على أنّها الأساس العاطفي والفعلي لواجب الأخوّة وهو واجب متجذّر بدوره في الإحساس بأصل مشترك (37). ولعلّه ينبغي فيما أرى -- أن يفهم هذا الجزء من الفصل الأوّل على أنّه نوع من الإحالة التي اتّخذت صورة دنيويّة Sécularisée ومنظمة إلى حدّ ما على السنن الأخلاقيّة الدينيّة الكبرى مع مرور بالكونيّة الفلسفيّة التي شهدها القرن الثامن عشر.

ومن هذا المنطلق علينا أن نرى في الجزء الأوّل من الفصل «يولد جميع الناس أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق»، تأكيدا حديثا للذّات والفرد المعزول المستقلّ خلافا لما قد يظنّ. ولعلّ بين الإلماح إلى التضامن القديم والتأكيد الحديث للفرديّة نوعا من التوتّر حاول الفصل حلّه بتأسيس هذا التأكيد الحديث للفرديّة على الإلماح إلى التّضامن التقليدي تأسيسا متينا. وإعادة تأويل التصوّر الأخلاقي الدّيني العتيق على أنّه «الأريحيّة» هي التي سمحت على وجه التّحديد بإقرار المساواة والحقّ في الحياة وفي

37) Physis إن صحّت العبارة، لا بمعنى المادّة بل بالمعنى الذي يراه Eraclyte أي «الطبيعة التي تحبّ التخفي»
Kryptesthai, fr. 123), cfr. R. Gasparotti, Sui modi di dire Physis, Paradossi 1 (1992), pp 45-78

الحريّة وفي السّعي إلى السّعادة (أو الاستقلال بالمعنى الكانطيّ) باعتبارها «حقائق بديهيّة (حسب تعبير الإعلان الأمريكي) وسمحت كذلك بالتّأكيد على أنّ «جميع النّاس يولدون أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق» (تأسّيا بالإعلان الفرنسي).

10- ولكي نختم يمكن أن نعود إلى «الإعلان الإسلامي عن حقوق الإنسان» الصّادر سنة 1990 والذي يتضمّن في فصله العاشر تأكيدا على أنّ «الإسلام هو الدّين الطبيعي للإنسان». ولا شكّ أنّ القرآن أساس هذا التّأكيد (سورة الرّوم - الآية 30) «فأقم وجهك للدّين حنيفا فطرة اللّه التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق اللّه ذلك الدّين القيّم ولكنّ أكثر النّاس لا يعلمون». ويجب أن نقرأ الحديث المشهور «يولد الطّفل على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» باعتباره متّصلا بهذه السّورة (38).

إنّ مفهوم الطّبيعة (ترجمة للفطرة) في هذا الإطار هو بطبيعة الحال مفهوم لاهوتي : فالإنسان منظور إليه في علاقة بـ«مشروع اللّه» (On Go'd's plan).

وهي عبارة ترجمها د. ب ماكدونالد D.B.Mac Donald في دائرة المعارف الإسلاميّة بـ«على الفطرة كما جاء في الحديث». وتبعا لذلك فكلّ إنسان من حيث منزلته باعتباره مخلوقا وطبقا لمشروع اللّه إنّما جعل ليكون مسلما ويمكن أن نذكر على سبيل المقارنة فكرة «الطبيعة» في اللاّهوت المسيحي، هي منزلة الإنسان الذي يحتاج إلى غفران اللّه، ما بعد الطّبيعة -

(38) M. Talbi, Liberté religieuse et transmission de la foi, Islamo-christiana 12 (1986). في الهامش الطّويل 19 ص ص 39 - 41 يقترح الطالبي استنادا إلى الجذر ف ط ر أن نرى فطرة الإنسان «خصوصيته وطبيعته الفريدة والأصليّة التي بمقتضى عمليّة الخلق وعبر نوع من الانفصال والقطيعة تجعله يبرز من عالم الحياة والحيوان وتجعله قادرا على حمل «الأمانة» (ib. 40) وأشكر محمّد كرّو على ملاحظاته التوجيهيّة الهامّة.

ليجد خلاصه بل وليصل إلى الغاية من الكمال الطّبيعي (لقد بسطت هنا تاريخا معقّدا كلّ التعقيد مليئا بالخصومات التي لا حلّ لها وهي تشبه فيما نقدّر المشكل الذي يطرحه الحديث المشهور). ونتبيّن الآن بوضوح كيف يكون مفهوم «الطّبيعة» في الإعلان الإسلامي عرضة لألوان من النقد شبيهة بتلك التي أدّت إلى إخراج فكرة الطّبيعة من أدبيّات «الإعلان» في الغرب. ولهذا السّبب لفتّ النّظر إلى جدّة هذه الكلمة في مثل هذا السّياق.

وقد كنت أقول إنّني لا أعتزم الخوض في تأويل نقدي لهذه النّصوص نظرا إلى أمرين أوّلهما عدم اختصاصي في الموضوع وعدم توفّر قاعدة وثائقيّة للقيام بهذا التأويل وثانيهما اختيار منهجيّ فيما تعلّق بالحوار بين الثّقافات. ولهذا فأختم بطرح سؤالين ساذجين إلى حدّ ما، وهما بطبيعة الحال من وحي التّجربة الغربية، أطرحهما على من له القدرة في دخول غمار هذا النّوع من التأويل. أمّا السؤال الأوّل فهو بسيط ويتعلّق بإمكانيّة قراءة الفصل العاشر والحديث المذكور مع تحديد يكون إضافة هذه العبارة «في سياق ثقافي إسلامي».

وأمّا السؤال الثاني فلعلّه يخصّ إمكانيّة قراءة القرآن (سورة الرّوم، الآية 30) على أساس أن نرى في الفطرة، دين المخلوق، أمرا أبسط وأعمق، أمرا يتجاوز المحدّدات التاريخيّة لهذا المفهوم ويتحقّق في كلّ لحظة تنفّذ فيها رحمة اللّه من خلال نساء ورجال ذوي نوايا صادقة.

ترجمة رجاء بن سلامة