العرب / العلمانية / حقوق الإنسان

رهانات المعنى والحريّة

محمّد الخمليشي (*)

عناصر الإشكال

إن مقاربة هذا العنوان بأسمائه الثلاثة : العرب / العلمانية / حقوق الإنسان تهدف الى تحديد التمفصلات الأساسية بين هذه العناصر الثلاثة، في أفق تحديد منظور استراتيجي عربي لحقوق الإنسان.

إن اسم العرب اسم نورده في هذا السياق للدلالة على موقع وقوة جهوية في الأرض، تجد نفسها على مشارف الألفية الثالثة، مدفوعة للانفتاح على «الآخر» للمشاركة في صياغة الدستور الذي تسير عليه البشرية، فيما يتعلق بالحقوق الجماعية والفردية، السياسية والمدنية، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

أما العلمانية، فلما كانت تقوم على مسألة جوهرية تفيد فصل الدين عن الدولة فإنها تفرض أنسنة السياسي ـ الاجتماعي، بأنسنة السلطة، وخاصة السياسية والثقافية، بـ«مأسستها» (Institutionnaliser) لتصبح نتاج الشراكة الاجتماعية، أي نتاج الفعل الديموقراطي، كما تفترض، عربيا، أن يغدو الفرد العربي مواطنا فرديا، جسدا وثقافة، لا يندمج فيه الديني بالزمني، ولا يتماهى فيه المطلق مع النسبي التاريخي، لأن في ذلك تشويها لكليهما. كما أن اسم حقوق الإنسان، بعد أن ظل يدل على تجربة الحرية الحديثة، صار يدل،

---

* باحث من المغرب.

عربيا، على سؤال الصدمة الحضارية ـ النهضوية، في الفضاء الحداثي العلماني المعاصر وعلى مدى الاستعداد للانخراط الفعلي في الشرعية الدولية، فيما يسمى الآن بالنظام الدولي الجديد.

فهل يمكن الحديث عن مشاركة في التأسيس، وعن التطوير لبيان حقوق الإنسان، ليصبح بيان الكل، بيان مجموع الأطراف التاريخية والجهوية، بما فيها الطرف العربي ؟

الى أي مدى يمكن لمجموع الإعلانات والمواثيق الدولية أن تكون إنسانية بالفعل، تستقطب كل التمايزات والاختلافات وتؤكّد على مبدئيّة الكونيّة والشموليّة لشرعة حقوق الإنسان ؟

لعل هذه الأسئلة تشير الى وجوب استحضار شرعة حقوق الإنسان ضمن سياق بيانها العام حيث تشهد تضخما وفيضا من الصكوك الدولية والجهوية، إضافة الى آليات ضمانها وتفعيلها. كما أن الأمر يدل على ضرورة استعادة سؤال التأسيس والنشأة، سؤال انثروبولوجيا شرعة حقوق الإنسان، بمعنى : هل ترتكز على مبدأي الكونية والشمولية أم الخصوصية ؟ بل هل من الممكن والمرغوب فيه أن تكون كذلك ؟

وإن كانت كذلك، فما هي العناصر الفلسفية والثقافية التي ساهمت في بلورة شرعة حقوق الإنسان ؟

وإذا اعتبرنا أن الفضاء الحداثي ـ العلماني المعاصر بمثابة رحم شرعة حقوق الإنسان فما هي صيغة المشاركة العربية في التأسيس والتطوير لبيان حقوق الإنسان، ليصبح بيان الكل، بما فيها الطرف العربي ؟ ولتصبح المواثيق الدولية كونية بالفعل تستقطب كل التمايزات والخصوصيات، وتقف دون الانزياحات والانحرافات «القَوْويَة» كما يشهدها المايحدث التاريخي في سياق «النظام العالمي الجديد» ؟

شرعة حقوق الإنسان، الإطار القانوني

ظل الفراغ القانوني شبه المطلق، يعم الوضعية التي وجدت فيها حقوق الإنسان على المستوى الدولي الى إصدار الجمعية العامة للأمم المتحدة مساء 10 ديسمبر/كانون الأوّل 1948 في باريس الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

كما أن ميثاق الأمم المتحدة، قبل ذلك بثلاث سنوات، سبق أن تضمن مبادئ حقوق الإنسان والحريات الأساسية من بين الغايات الأساسية للمنتظم

الدولي الجديد. لكن الأمر بقي بدون تحديد لهذه الحقوق، أو لنسق خاص يمكّن من ضمانها وحمايتها، أما الآن، وبعد نصف قرن من ذلك الحين فنلاحظ أن الإعلان العالمي ساهم في إرساء قواعد لبناء جهاز من المعايير الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان. حيث يمكن أن نسجل أن أكثر من 70 ميثاقا هاما، دخلت الآن حيز التنفيذ تخلق التزامات معينة للدول التي صادقت عليها. (1)

1 ـ تحديدات أولية

أولا، تجدر الإشارة (والتحديد)، إلى أن الإعلان يختلف عن الميثاق المتعلق بحقوق الإنسان على المستوى القانوني. فالإعلان يعبر عن المبادئ ويحدد المعايير التي تتفق عليها مجموع الدول الأعضاء في منتظم دولي. إن الإعلان لا يكتسب الطابع القانوني الإلزامي وهو غير خاضع للتوقيع أو للمصادقة من قبل الدول. وفي حالة تبني دولة ما للإعلان، فإنه لا يشير إلا الى تصويت إيجابي لصالح الإنسانية.

فهل يعني أن إعلانا متعلقا بحقوق الإنسان لا يعدو أن يكون إلا اختيارا معنويا، لا وزن له على المستوى العملي ؟ بالطبع لا. فالإشعاع والسلطة المكتسبة من قبل الإعلان العالمي، والأثر الناجم عن إعلان حقوق الطفل 1959. وكذا القفزة التي أحدثها إعلان مناهضة التعذيب (1975)، من بين ما تدل عليه غير ذلك.

أما الميثاق المتعلق بحقوق الإنسان، والذي يرد غالبا، تاليا لإعلان متبنى، ومتعلق بنفس المجال فإنه اتفاق دول يخلق التزامات دولية قانونية ما بين الدول الأعضاء. إن الميثاق (الاتفاقية أو العهد) المتبنى في إطار منتظم دولي مطروح للمصادقة من قبل الدول، ولا يمكن أن يكون ساري المفعول إلا بعد أن يجتمع حوله عدد معين من المصادقات. وبالتالي فإن التزامات معينة تفرض ذاتها على الدول الأعضاء. وعلى خلاف الإعلان، فإن الاتفاقية تتضمن وسائل تفعيل خصوصية. من هنا يمكن إثارة الالتزامات القانونية الدولية المفروضة على دولة مّا.

---

(1) Jean-Bernard Marie, Notions de protection, cadre législatif et juridique : les mécanismes existants, in (Education aux droits de l'homme : fondements et pratiques), Université d'été, Strasbourg du 9 au 21 Juillet 1995.

2 ـ تصنيف الاتفاقيات الدولية

من بين الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تم تبنيها، في الأربعين سنة الماضية، تلك التي يمكن التمييز فيها بين مجموعة من الأصناف، متميزة فيما بينها من حيث المجال الذي تشغله.

أ ـ في البدء نجد الاتفاقيّات العامة التي تهمّ مجموع حقوق الإنسان، أو مجموعة منها : إنها اتفاقيات أساسية، وعددها المحدود يسمح بعدّها :

* يتعلق الأمر بعهدين يضمنان الحقوق المعلنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ضمن الإطار الكوني (هيئة الأمم المتحدة) وهما :

ـ العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية (دخل حيز التنفيذ منذ 1976) وهو ملحق ببروتوكولين.

ـ العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (دخل كذلك حيز التنفيذ منذ سنة 1976).

*وضمن الإطار الجهوي، راهنا، (المجلس الأوروبي، منظمة الدول الأمريكية ومنظمة الوحدة الافريقية)، نجد :

ـ العهد الأوروبي لحقوق الإنسان (دخل حيز التنفيذ منذ سنة 1953)، وهو ملحق بـ (11) بروتوكولا.

ـ الميثاق الاجتماعي الأوروبي (دخل حيز التنفيذ منذ سنة 1965)، وهو ملحق ببروتوكولين.

ـ العهد الأمريكي المتعلق بحقوق الإنسان (دخل حيز التنفيذ منذ سنة 1978)، وهو ملحق ببروتوكولين.

ـ الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب (متبنى سنة 1981، دخل حيز التنفيذ منذ سنة 1986).

ـ الميثاق العربي لحقوق الإنسان (تم اعتماده من قبل مجلس الجامعة العربية في شهر سبتمبر/أيلول 1994، بعد أكثر من ثلاثة وعشرين عاما من إعداد أول مشروع للميثاق في 10 جويلية/ يوليو 1971).

ب ـ المواثيق الخصوصية (SPECIFIQUES) : وهي تلك التي تهدف الى ضمان بعض حقوق الإنسان الخصوصية، مثل تلك المتعلقة بـ : حروب الإبادة، جرائم الحرب، الجرائم ضد الإنسانية، الاستعباد، الأشغال الشاقة، التعذيب، الاختفاءات، النفي، انتهاك حرية الإعلام، الحياة الخاصة، الضمان الاجتماعي.

ج ـ المواثيق المتعلقة بحماية فئات معينة، أو مجموعات بشرية بصفة خاصة مثل :

اللاجئون، ضحايا الميز العنصري، المهاجرون، الأقليات، الشعوب الأصلية، العمال، النساء، الأطفال المجندون، السجناء، المدنيون في حالة نزاع مسلح.

د ـ المواثيق المتعلقة بأشكال الميز، وهي تتخذ كموضوع لها، الوقوف ضد الميز العرقي والجنسي، التمييز في التعليم والعمل والمهن ما بين الأشخاص.

3 ـ آليات حماية حقوق الإنسان

تفترض كل معاهدة التزامات محددة من قبل الدول الأعضاء، وآلية تطبيق تتضمن عدة أشكال من وسائل المراقبة.

إن أغلب الاتفاقيات تضع نسقا من العلاقات، تلتزم الدول بموجبها، بعرض الإجراءات التي قامت بها لضمان احترام الحقوق المعترف بها في اتفاقية معينة. ويمكن لتلك الإجراءات أن تصبح موضوع دراسة وتقويم من قبل هيئة خاصة، مثل لجنة حقوق الإنسان المنبثقة عن العهد الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، وهذه اللجنة مكونة من خبراء مستقلين يعملون على بلورة ملاحظات وانتقادات، ويمكن لهم، كلجنة، ان يستفسروا دولة ما، عن الطريقة التي تضمن (أو لا تضمن) التمتع بالحقوق المعترف بها.

كما أن بعض الاتفاقيات الأكثر تقدما، تفترض مراقبة، بإثارة شكوى مرفوعة من قبل فرد معيّن. فالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان تمكنان الأفراد المواطنين من رفع الشكاوى، ضد دولهم، خاصة عندما تستنفد كل الإجراءات المكفولة وطنيا، وبالتالي يمكن لقضية مواطن، أن ترفع أمام محكمة حقوق الإنسان التي يكون قرارها نافذا وملزما للدولة.

موازاة لذلك، يوجد كذلك نسق من الشكايات ما بين الدول، بحيث يسمح لدولة عضو في اتفاقية معينة من أن تحرك مسطرة ضد دولة أخرى، بادعاء أن هذه الأخيرة تنتهك حقوق الإنسان. (هذا النظام إلزامي في الاتفاقية الأوروبية).

الكونية، الخصوصية ؟ سؤالا التأسيس والنشأة

بعد أن كانت كونية حقوق الإنسان، مسألة ثقافية وفلسفية وأخلاقية، أضحت الآن مسألة سياسية. ولعل انهيار النموذج التنموي في دول شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي سابقا، عجل باستحضار السؤال النقدي تجاه دعوى الكونية. وبخاصة، عندما يستجمع الغرب كل قوى الشر فيه، لتدمير ما عداه، وتعلق الأمر في المرة الأخيرة بالبوابة العربية / العراق. كما أن الإنصات الى الما ـ يحدث في الداخل العربي، من حيث الممانعة الرسمية للدول العربية تجاه مبدإ احترام حقوق مواطنيها، أو من حيث اتساع رقعة العنف الديني أو الاثني والطائفي ليُشعر بأن الأمر انتحار جماعي (الجزائر..) وأحيانا أخرى كأنه إصرار على التحيز خارج التاريخ. فهل أقفل التاريخ دورته دون أن يبقي، ولو حيزا أو فجوة للعرب، ولكل إنسان ما عدا الغرب ؟ (1).

إن سؤال التأسيس والنشأة لشرعة حقوق الإنسان يرتبط بالفضاء الحداثي العلماني في الغرب. كما أن السؤال مرتبط بالتوتر بين حدي الثنائية : العقلي ـ الميثي في المنظومة المعرفية الغربية. ومن ثم سنقف أولا عند الإطار المعرفي ـ الفلسفي لنتمكن على إثر ذلك من رصد مواضع الوهم والفجوات المتسعة التي تسكنها الإديولوجيا.

1 ـ الحداثة أو ميلاد عصر الإنسان

في رصد قيّم للمسيرة الفلسفية لميشيل فوكو، يعتبر أوبير دريفوس وبول رابينوف : «أن فوكو جهد في عزل ووصف النظم المعرفية التي ترتكز عليها ثلاث حقبات كبرى من تاريخ الفكر الغربي، اتفق على تسميتها بالتتابع، عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والحداثة. إن تحليل فوكو الأركيولوجي يسمح بأن يعطي لهذه العصور الثلاثة تعريفا جديدا ومنورا. فبعد عرض موجز و دقيق جدا حول المماثلة كمبدإ تنظيمي وتأسيسي : في عصر النهضة، يخصص فوكو قسما كبيرا من كتابه «الكلمات والأشياء» لتحليل مفصل للإبيستيمية في العصر الكلاسيكي، متمحور حول علاقة التصوير والرياضة (MATHESIS)، وهو على هذا الأساس فقط مستعد للتأمل في الحداثة (كعصر

---

(1) ظل الاستغلال السياسي لشرعة حقوق الإنسان من قبل الدول الغربية، يخضع لنزوعات المصلحة الضيقة ولسياسة الكيل بمكيالين اتجاه كل ما عداه، ولعل أبشع مظاهرها تلك الحرب الكونية التي شنت على الجهة العربية، من خلال البوابة العربية (حرب الخليج الثانية).

الإنسان)، وأن يبين أن ما يصنع نموذجية الإنسان هو قدرته على أن يكون في آن معا الذات الكلية والموضوع الكلي لمعرفته الخاصة.» (1)

ففي العصر الكلاسيكي لم يكن الإنسان خالقا أو مبدعا، بقدر ما اقتصر دوره على تفسير نظام العالم، بحيث إنه كان يقوم بمهمته بواسطة مفاهيم واضحة ومتميزة. لم يكن الإنسان كذات عارفة مصدرا متعاليا للدلالة. فهذه المكانة كان يحتلها اللّه بدله.

لقد ظل مركز المعرفة في العصر الكلاسيكي (القرنين 17 و 18) هو اللوحة، ومن ثم فإن اختصار وتركيز العصر الكلاسيكي (عصر التصوير) جعله يبدأ كتابه «الكلمات والأشياء» بوصف مركّز جدا للوحة فيلاسكيز (VELASQUEZ) المعروفة بإسم «لي مينين (Les Mining)»أو» «لاس فيناس» (1956) إن عناصر لوحة فيلاسكيز، تشير الى : الرسام فيلاسكيز الذي يرسم، والنموذج الذي يعاينه والمتفرج الذي يتأمل الكل كلوحة تشارك في العلاقة نفسها. كما يشكل النور عنصرا «مهما» آخر فهو يدخل عبر نافذة واقعة على اليسار فيضيء المسرح واللوحات المعلقة على الحائط والى حد ما قماشة الرسم التي يشتغل عليها الرسام. إن هذه النافذة التي لا تكاد تظهر، تطلق نورا شاملا... يقوم مقام الجامع المشترك للتصوير... من هنا يمكن القول إن هناك جامعا مشتركا بين اللوحة وما هو خارجها، إنه نفسه بريق النور لدى فلاسفة عصر الأنوار.

إن لوحة فيلاسكيز، تصور إذن عالم التصوير إذ للمصور في اللوحة وظائف التصوير أما ما هو غير مصور، فهو تلك الذات الموحدة التي تطرح هذه الصور وتحولها الى مواضيع لاستعمالها الخاص. يرى «فوكو» أن هذه الذات لن تظهر إلا مع مجيء عصر الإنسان مع كانط (2).

2 ـ كانط، كإطار فلسفي لشرعة حقوق الإنسان

بالفعل، مثل ايمانويل كانط (1724 ـ 1804) الانعطاف نحو عصر الحداثة، من حيث إنه تمكن من استبدال مستوى انتظام الممارسات الخطابية الكلاسكية بانتظامات جديدة. فالكوجيتو (الأنا أفكر) سيعود على الأتيكا

(1) أوبير دريفوس وبول رابينوف، ميشيل فوكو (مسيرة فلسفية)، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان. ص 23.
(2) نفس المرجع. ص 25.

(Ethique) أو فن تحقيق الذات (1). بخلاف الكوجيتو الديكارتي، فإن كانط يحدد نظريته في التناهي، يقف بموجبها عند التحديد النسبي لفكرة اللّه بعد أن ظلت الفلسفة في العصر الكلاسيكي تفكر في التناهي وهي تنطلق وتستند من وعلى اللّه. وهكذا فقد اعتبر ديكارت وكذا اسبينوزا ولايبنز، أنه في البدء يوجد اللّه المطلق، كأصل ضامن للحقيقة وللفكر. أما الإنسان فلا يعدو أن يكون الكائن المتناهي والمفتقر الذي يرادف الجهل والإحساس بالموت والخطيئة، لا يعدو أن يكون فرعا للأصل الإلاهي، أما كانط، فإنه يقلب المعادلة عندما ابتدأ من التناهي، تناهي الإنسان. فالحساسية (Sensibilité) لم تعد علامة على التناهي الذي يستوجب التجاوز، نحو اللامتناهي (= اللّه)، بل إنها العلامة على العطاء، على إمكانية بناء الموضوع ـ أي موضوع ـ . تتحدد نسبية الالاه، فتتقلص في «نقد العقل الخالص »ليصير مجرد فكرة من نتاج العقل الإنساني. وفي هذا السياق قد نجد أنفسنا توّا في فيورباخ، نوجد في عملية تفكيك فكرة اللّه كتشييء للعقل. وكذلك نتواجد في ماركس، فالالاه لا يعدو أن يكون في العمق إلا الأثر لسيرورة العقل وإنتاجاته، حيث تمكن العقل الجدلي من تركيبه.

لكن في كتابه الآخر «نقد العقل العملي» فالأمر لن يستقيم تماما إذ أن اللّه يكتسب وجودا أقل توهيما، عندما يعتبر النموذج الأخلاقي للإنسانية، بمعنى أنه افتراض يقوم كسند للتناهي الإنساني في المجال الأخلاقي.

إننا هنا تجاه انعطاف ينفتح على الفضاء العلماني الذي احتضن شرعة حقوق الإنسان. ولعل كانط هو مفكر هذا «الغرب» الذي انعطف من لحظة شكل فيها قارة الأمم المسيحية ليتجه مصيره نحو قارة الدول العلمانية، حيث تنتهي سيادة (السياسي ـ التيولوجي) ليحل محله الفصل بينهما بالفصل بين الدولة والدين.

3 ـ العلمانية وشرعة حقوق الإنسان

إن اللحظة الكانطية، كلحظة مدشنة للحداثة، ستشرع رسائل، وستشرعن العلاقة بين الدولة وروح الشعب (ETHNOS)، والعلاقة بين الذاتي

---

(1) فصل م. فوكو بين الأخلاق (La morale) وما بين الإيتيكا (L'Ethique) أو فن تحقيق الذات. معتبرا أن الأخلاق هي منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تمثل مستوى الشخصية القمعية للمجتمع. أما الإيتيكا فترتبط بسلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدما يندمج في الأخلاق أو خارجا عنها.
انظر، مطاع صفدي، إيتيكا فن الوجود، العرب والفكر العالمي، العدد 7، صيف 1989.

والموضوعي، بين الطبيعة والطبيعة الإنسانية، بين المخيالي والواقعي. فبعد أن كان الحق إلاهيا، غدا إنسانيا، وبعد أن كان فوق ـ طبيعيا غدا طبيعيا، وبعد أن كان الحق إلاهيا غائبا، غدا الحق حقوقا للإنسان. عندها فقط أصبح التفاؤل بالإنسان والعقل والطبيعة (1). استطاعت اللحظة الفلسفية الكانطية أن تنجو بالإنسان من هيمنة الأفكار الكليانية، من هيمنة الأسماء، أسمائه التي أنتجها عقله ونسي أنها كذلك. بل اعتبرها وجودا مستقلا ومؤسسا لكل الموجودات. لقد وقفت الفلسفة تجاه مرآة الكون لتلحظ وتعي أن الفرد الإنساني هو أحد عناصر هذه الطبيعة التي يحكمها قانون، يمكن اكتشافه وإدراكه.

في هذا السياق يجب الإشارة الى فرضيتين أسهمتا في تأثيث الفضاء الحداثي ـ العلماني كإطار لشرعة حقوق الإنسان (2)، تتعلق الأولى بحالة الطبيعة، والثانية بالعقد الاجتماعي. وكلتا الفرضيتين تعودان الى ما قبل التاريخ الإنساني، حيث إن هذا التاريخ انحرف عن أصله ليصير مسرحا لتاريخ انتهاك حقوق الإنسان.

لقد تمت مفهمة الفرضية الأولى (حالة الطبيعة) مع جون لوك (1632 ـ 1704) بصورة قابلة أن تكون مرجعية تؤسس كونية حقوق الإنسان : إنها حالة المساواة والحرية التي كان عليها الناس في البداية، قبل أن تقوم بينهم سلطة تحد من حقهم في ممارستها. إن حالة الطبيعة ليست محض فرضيّة خياليّة، بقدر ما تستند إلى تصوّر يشيده العلم الحديث تجاه الطبيعة. حيث إنّ المقصود بالطبيعة لم يكن الأشياء الجامدة والمنعزلة أو المنفصلة عن الإنسان، بل كامل النظام، حيث يشكل الإنسان أحد عناصره الفاعلة والمنفعلة في الطبيعة. من هنا تلك المطابقة بين حقوق الإنسان وعبارة الحقوق الطبيعية. إن جدّة التدخل الفلسفي مع جون لوك هو إحالة كل شيء الى الطبيعة. إن الطبيعة أضحت مرجعية سابقة عن كل مرجعية أخرى، ثقافية أو دينية أو حضارية، أو اجتماعية وهي بذلك تمثل مرجعية كونية مطلقة شمولية.

أما الفرضية الثانية (العقد الاجتماعي) فتتعلق بالانتقال من الحالة الطبيعية الى حالة المدنية، كما بينها جان جاك روسو (1712 ـ 1778) الذي

---

(1)-- Luc Ferry, Kant penseur de la modernité, Magazine Litté-raire, N. 309 Avril 1993. P : 19-20.

(2) محمد ع الجابري، رؤية علمية للأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان، مجلة : القاهرة، عدد 127 يونيو 1993. ص 93ـ94.

يعتبر أن الإنسان الفرد الإنساني، لما كان استمرار وجوده، يفترض أن يعيش مع غيره من بني جنسه، فقد اقتضى ذلك منه التنازل عن حريته للجماعة التي تحتضنه (الدولة)، كتمثيل اعتباري يقوم مقام كل الأفراد وينوب عنهم في ممارستهم لحقوقهم وواجباتهم. وبذلك تتحول الحقوق الطبيعية الى حقوق مدنية. لكن الحرية والمساواة تبقى جوهر هذه الحقوق. إن تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية لصالح الإرادة الجماعية التي تجسمها الدولة بموجب ذلك العقد، يسوغ قيام الدولة، ويكسبها الشرعية لكونها تعبر عن الإرادة العامة للناس.

في سياق تفهم مبدإ العلمانية من حيث هي فضاء لنسق علائقي، بين الإنسان والسماء، وبين الدولة والدين، وكذا بين الدولة والمجتمع المدني، يقدم جاك رولان (J.Rolland) إشارات ذكية (1) حول بعض المفهومات الممكنة لـ (العلمنة) معتبرا بأنه يمكن أن تفهم مبدأ العلمنة وكأنه انتصار عالم دنيوي، وبأن هذا الانتصار لا يتأتى من انغلاق العالم حيال ما هو مقدس، وإنما بالأحرى انغلاق ما هو مقدس حيال العالم. وهذا ما يدعو الى الاعتقاد بأن الجذور الأساسية للعلمنة لا تكمن في الرفض البشري للانصياع والخضوع لسلطة المؤسسات الدينية، وإنما تكمن في إضعاف هذه السلطة... لينجو الإنسان من تأثيرها.

فإن كان نيتشه، قد أعلن (موت اللّه) ومجّد هذا الموت، فإن «هايدجر» كان أكثر حذرا عندما تكلم عن (غياب اللّه)Défaut de Dieu بدلا من موته. إن (غيابا) مثل هذا، لا يؤخذ بمعنى الاختفاء والتلاشي الى الأبد، وإنما فقط عدم إمكان رؤيته بالعين المجردة (2). وبناء على ذلك يمكن فهم العلمنة وكأنها الدخول في علاقة أخرى مع ما هو مقدس أو مع اللّه. حيث تصبح العلاقة غير مبنية على قرار الماورائي وكأنه صاحب معنى ما (3).

إن انتصار الإنسان وإحلال مركزيته في الوجود، أفضت الى اخفاء المقدس وتحويل صفاته المطلقة الى صفات نسبية، تتيح إمكانية الكلام عن المقدس بصيغة الجمع. وتفترض بالتالي ضرورة التعايش والتساكن بينها وبين

---

(1) جاك رولان، الديناصورات الشفافة (حول بعض المفهومات الممكنة لـ «العلمنة») مواقف، عدد 68، صيف 1992.

(2) نفس المرجع، ص 72.

(3) نفس المرجع، ص 74.

حامليها، من الجماعات والأفراد الإنسانيين. ومن ثم فإن مبدأ العلمانية إذ يشير الى تلك العلاقة الفلسفية بين الإنسان والسماء، فإنه يشير أيضا الى العلاقة بين الدولة والدين. وكذا بين الدولة والمجتمع المدني. في هذا الإطار وفي سياق المساءلة الجديدة لإشكالية العلمانية، ولقدرتها على الدفاع عن نفسها، في مواجهة الأصوليات كافة، الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية، يأتي كتاب (العلمانية) لموريس باربييه (1) الذي يقدمه جورج طرابيشي (2) على أنه كتاب مميز، يعمل من جهة على فك أسر العلمانية من قيود الإديولوجيا، ومن جهة أخرى، يتقدم بنظرية في العلمانية التي تتمتع بمستوى عال من الأصالة، وذلك بقدر ما تربط بينها وبين ما يسميه باربييه بـ « الحداثة السياسية».

ففي ما يخص العلاقة بين الدولة والدين، ثمّة صيغتان كبيرتان تتسع كل منهما لتمايزات وتباينات في الجزئيات : فإما أن تكون الروابط موصولة وموثوقة بين الدولة ودين بعينه يحكمها ويقودها و (تلك هي التيوقراطية أو الحكومة الدينية)، أو تدعمه وتقوده (وتلك هي الدولة الطائفية)، وإمّا أن يكون بين الدولة والدين انفصال متفاوت في حدته بحيث لا تتدخل الدولة في مسائل الدين ولا تمارس الطوائف الدينية أي تأثير مباشر على الشؤون العامة. والعلمانية على تعدد أشكالها التي يمكن أن تتظاهر بها، هي نظام الفصل والتفريق هذا.

إن العلمانية، إذن، تستلزم أن تكون الدولة مستقلة تماما عن كل دين، وعن كل سلطة دينية. كما تفترض أن الأديان جميعها حرة على السواء في مواجهة الدولة. إن هذا الوضع مثالي، حيث إن الفصل التام بين الدين والدولة لا يقوم إلا في قلة من البلدان على غرار فرنسا و الولايات المتحدة الأمريكية و المكسيك و تركيا.

أما فيما يخص الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، فإن باربييه، يعتبره قوام «الحداثة السياسية». إذن إن الدولة الحديثة هي بالتعريف دولة متمايزة عن المجتمع تعلو على المصالح الخاصة للأفراد، وشاغلها الأوحد المصلحة العامة للمتَّحَد السياسي. من هذا الفصل يمكن التمييز بين الإنسان كفرد وبين المواطن، وبالتالي بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، هذا الأخير الذي هو

---

(1) Maurice Barbier; La laïcité, L'Harmattan, Paris 1995 (311 pages)

(2) جورج طرابيشي، العلمانية مسألة لا دينية، م أبواب، عدد 7، شتاء 1997.ص 131-141.

انتماء للمتحد السياسي الذي تؤلفه الدولة. أما حقوق الإنسان فهي تلك التي يفترضها الأفراد بصفتهم أعضاء في المجتمع المدني. ومن ثم فحقوق الإنسان ليس لها معنى إلا في إطار المجتمع المدني المستقل عن إرادة الدولة.

إنّ شرط وجود العلمانيّة، إذن هو انفصال الدين عن الدّولة من حيث هي متّحد سياسي وليس دينيّا، فلا يسعها بالتّالي إلاّ أن تبني شرعيّتها السياسيّة خارج الشرعيّة الدينيّة. فالحريّة الدينيّة، من حيث إنّها حقّ من حقوق الإنسان تستلزم كما هو الشأن بالنسبة لكلّ حقوق الإنسان الأخرى استقلاليّة المجتمع المدني عن الدّولة.

إن الدولة الحق عندما تجد شرعيتها في السياسي تكف عن اللجوء الى شرعية دينية تساندها، لأن في ذلك تخريبا لكليهما : الدين والسياسية. بل يلزم على الدولة أن تكفل الحرية الدينية وحرية تبني الرأي والاعتقاد أو الضمير، وتغييرهما. إن العلمانية بهذا المعنى، هي في جوهرها مسألة سياسية لا مسألة دينية، مسألة تفترضها الدولة لا الدين. إنها لا تتطلع الى تحرير المجتمع من الدين، بل إذ تكف يد الدولة عن المجال المجتمعي وعن المجال الديني معا، تكفل أكبر قدر من الحرية الدينية للأفراد والجماعات.

العرب والعلمانية وحقوق الإنسان

1 ـ العرب والعلمانية

اندفع عصر الحداثة أو عصر الإنسان، بقوة لتجاوز العصر الذي سبقه (العصر الكلاسيكي). اندفع بهيآته وقواه للانتشار وتخطي أقاليمه الخاصة، مخترقا أقاليم غيره، ساعيا نحو الكونية والشمولية. فلما كان للفضاء الثقافي الغربي علاقة التأثير على الفضاء الثقافي العربي ـ الإسلامي، فإن العلمانية ستشكل أحد عناصر هذه العلاقة.

دخل مصطلح العلمانية (اللائكية) مجال التداول في اللغة العربية منذ عشرينات القرن العشرين. استطاع المصطلح أن يفرض ذاته في المشرق العربي، حيث ثمة وجود «أقليات مسيحية»، فاستعار من قاموسها اللاهوتي تعبير «العلماني» بالتعارض مع «الأكليريكي»، أي من ليس رجل دين أو كنيسة، وفي البلدان المغاربية حيث لا توجد مثل تلك الأقليات، سادت الترجمة الحرفية أي «اللائكية». إن العلمانية، إذن، كترجمة لمصطلحات (Sécularisme-

Laïcité- Laïcisme). وهي تدل في اللغات اللاتينية على (العلم) و(العالَم)، تداخلت في استيعاب وتمثّل هذا المصطلح عدّة أفكار فلسَفية وتاريخية وحضارية ودينية (1). الأخطر في ذلك هو أن استخدام الناس للمصطلح، تأثر بميولاتهم الإيديولوجية، فانسابت اليه شحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو من السخط والاستنكار (2). في هذا السياق أثار د. فؤاد زكريا مشكلة العلمانية في العالم العربي الإسلامي، من حيث إنها ضرورة حضارية، خاصة أنها منذ البدء تجمع في دلالاتها ما بين العلم والعالم. فالعلم بمعناه الحديث لم يظهر إلاّ منذ بدأ التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية. أما العلمانية التي تشكلت في المخيال العربي ـ الإسلامي المعاصر، فإنها ترزح تحت وطأة الأخطاء الفادحة للإيديولوجية الأصولية الإسلامية المعاصرة بشكل خاص. فالعلمانية في هذا الفضاء، ترادف الإلحاد واللاّتديّن والمادية (بالمعنى السوقي).

إن أفكارا من قبيل هذه، مازالت تتردد وتتناقل بدون تحقق من صحتها، سواء على مستوى الأفراد العاديين أو حتى الكتاب والمفكرين أنفسهم. فالغالبية تتحدث عن العلم المادي الأوروبي، وعن تلك الفلسفة المادية التي تجعل الإنسان الغربي مجرّد كتلة معقدة من المادة. وهناك من يتحدث متوهما أن العلم إذا تجاوز المجال التجريبي المباشر، فإنه بذلك يتنطع على عالم الغيب، الذي لا سبيل الى معرفته إلا بشكل من أشكال الوحي. وهناك من يعتقد أن الإنسان الغربي يعيش في حالة انحلال خلقي دائم، ولا يفكر إلا في الجنس الذي يمارسه بتحرر تام، ولا مجال في حياته لمعنى القيم الأخلاقية، إضافة الى أن التشريع في الدول الغربية يستهدف حماية الشواذ جنسيا ويدافع عن الزنا... الى آخره من الأوهام التي يتألف منها الزاد الفكري لملايين من الناس. وتسهر التيارات الأصولية الدينية على تغذيته وشحذ أدوات استغلاله، عبر مجموعة من المحطات. وكل ذلك يساهم في تغذية إمكانات الرفض لشرعة حقوق الإنسان، أو على الأقل التنصل من الالتزامات الدولية، فيما يخص احترام حقوق الإنسان من قبل الحكومات العربية.

---

(1) فؤاد زكريا، العلمانية ضرورة حضارية، مجموعة دراسات، ضمن محور الإسلام السياسي نشرت بإشراف محمود أمين العالم، مطبعة النجاح، البيضاء 1991 ص 269.

(2) نفس المرجع، ص. 290.

لعل وضعيـة اليتم الهامشيـة التي يشهدها مفهوم الـعلمانية لدلالة على الأزمة العـارمة إن على مسـتوى المجتـمعات أو على مـستوى الدول العـربية، متـمثلة في الإخفـاقات السياسـية للدول التي انعكست آثارها الخطيـرة ضمن المجتمعات، ببروز انفجارات طائفيـة ودينية وإثنية أصولية تنزع نحو استبدال السياسة بالعنف.

فهل أخفقت العلمانية في العالم العربي على صعيدي الفكرة والتطبيق ؟

إن الواقع المعـيش يرجح الجـواب بالإيجـاب على هذا السـؤال. وفي هذا السياق يعدد عبد الإلاه بلقزيز أسباب هذا الإخفاق (1) في النقط التالية :

1ـ أخفقت العلمانية سياسيا، لأنها لم تكن لتحدث نتيجة لتطور مجتمعي ذاتي، بقدر ما كـانت حصيلة للسيطـرة الاستعمارية السـياسية والاقـتصادية والثـقافيـة على المنطقـة العربيـة. وفي امتـداد هذا العامل ظلت القـيم الموروثة تحتـفظ بتأثيرها في الحيـاة اليومية، بـل أخرجت بقوة الاختـراق العلماني من الدولة والمجتمع السياسي، وانسحبت الى المجتمع المدني لتظل عقيدة الشعب.

2 ـ كما أخفقـت ثقافيا للأسباب ذاتها، حيث إن الطفـرة الفكرية القومية الليبرالية العلمانية ستكون حصيلة مباشرة للاختراق الثقافي الأوروبي.

يبدو أنـه حتى لو افتـرضنا إخفـاق العلمانيـة في بعض البلدان العـربية لأسباب سياسية وثقافـية، فليس مرد ذلك الى العلمانية في ذاتها، من حيث هي فكرة وتطبيق، تنزع نحو التجرد من كل طابع مقدس، وتسعى الى أن لا تصبح إيديولوجيـة جديدة. بل إنها تسـعى الى نبذ التمـويه والتشويش في العـلاقة، لتـصيـر العـلاقة بين الدولة والمجـتـمع المدني، بين الدولة والدين، وبين الفـرد والسماء، أكثر شفافية. فالعلمـانية قوامها العلم والعالم، إننا نزعم أن العلمانية هي عنوان النهضة الحـضارية العربية المستديمة، فلمـا كان دورها في السياق الأوروبي ـ الغربي متمثلا في تحويل الدين من الحيز السياسي للدولة الى حيز المجتمع المدني، أفلا يمكن والحالة هذه، أن تكون العلمانية فاعلة في الاتجاهين : إنجاز عـملية التـشكل الديموقراطي للدولة كـمتـحد سيـاسي، وإنجاز انبـثاق المجتمع المدني من حيث تعبيراته المتعددة ؟

لقد ظل العرب، كقوة جهوية حضـارية، تتميز بمحمول لها، هو (التراث العربي ـ الإسـلامي)، بالإضافة الى تاريخ سـياسي حديث، فهل يتـعلق الأمر بعوائق ذاتية تمنعها من المشاركة في تأسيس عصرها الحداثي ؟

---

(1) عبد الإلاه بلقزيز، القومية والعلمانية، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط 1989. ص 107 .

لا شك أن اتساع شرعة حقوق الإنسان، الغربية النشأة، بصيغة إعلانات ومواثيق دولية وجهوية، وانسحابها على مجمل الجهات والدول والثقافات والمجتمعات، يفترض القول بأن ثقافات عديدة طرحت أفكارا مماثلة ومناظرة لها. إنما إنكار ذلك هو بمثابة التأكيد بأنه قبل رسم الدائرة لم تكن جميع الأشعة متساوية. (1)

وإذا كان ممكنا التمييز في التراث العربي ـ الإسلامي بين محتويات وطبقات من العادات والأعراف والطقوس، فإن المجتمعات العربية، عرفت قبل مجيء الإسلام، انتشار الديانات الأنيمية (الوثنية). وهذه كانت في البدء تفترض وجود إلاه خالق، لكن هذا الإلاه الخالق سرعان ما تعدد وتشتت في عدد من القوى الروحية التي تغذي وتحيي كل الحياة. وهذا ما يفسر المكانة التي ما زالت معطاة حتى الآن للأضرحة والأولياء. إن العالم لديها يتمثل في تراوح بين النظام واللانظام، وهذا ما يدل على المكانة النسبية لمفهوم الحق في المجتمعات التقليدية. ومع مجيء الإسلام، من حيث هو ديانة سماوية ـ توحيدية، فإنه سيعتبر أن وجود الإلاه الواحد، المفارق للعالم، خلق الكون من العدم، ويتدخل بشكل مستمر في تكونه وسيرورته من خلال الأوامر والنواهي. وبذلك فإن الإسلام المعياري خاصة، لم يعرف الحق المرتبط بالإنسان (Droit subjectif de l'homme)، ولم يعرف الحرية أو المساواة أو الملكية الخاصة، كملكات خاصة بالإنسان، بل ظل ينص على ربط الحق الإنساني بالحق الإلاهي، فلا معنى لحقوق الإنسان إلا وهي مرتبطة بالحق الإلاهي، ومن ثم كانت الوحدة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، ممثلة في الإمام أو الخليفة أو أمير المؤمنين.

إن مطلق القول أعلاه، يفيد حضور تواز وتماثل ما بين الأساطير والديانات السابقة عن الإسلام، والإسلام ذاته، من حيث ربطهما الحق الإنساني بالحق الإلاهي، إضافة الى أن التراث الديني الإسلامي يقوم من جهة أخرى على قواسم مشتركة مع التراث الديني المسيحي واليهودي، لكن لماذا لم تتمكن المجتمعات التي ساد فيها الحدث الإسلامي (نقصد منها العربية) في تلك الثورة الذهنيةو بالرغم من التوازي المشار اليه آنفا ؟

---

(1) محمد علال سيناصر، التراث الإسلامي وحقوق الإنسان، الفكر العربي المعاصر، مارس/ أبريل 1989، عدد 62 ـ 63، ص 34.

لقد أسـهم محمد أركـون في تحديد مواقع الإعـاقة، نشير مـعه في هذا السياق الى تلك العوائق الذاتية المتعلقة بالتـراث الإسلامي. يعتبر محمد أركون أن كل تراث، إنما يؤسس ملفوظاته وتعـاليمه على استـعمال مضبـوط للعقل، ومن ثمّ فهو يؤسّـسه ويضبط اشتـغاله. يتحدّث أركون عـمّا يسمّيـه بالسياج الدّوغمائي الذي قد يرادف التراث الأرثودوكسي الذي يخضع العقل لمقتضياته، يخضعه لجدلية عنيدة : المفكر فيه / ما لا يمكن التفكير فيه. (1)

لقد لزمـت متابعـة استكشـاف مبنى التـراث ومعناه، ليس للإبقـاء عليه منعزلا ومسـتريحا أو ميتا مـحنطا، وإنما لمساءلته واستكشاف آليات اشـتغاله ودفاعـه، وبالأخص إبراز مواضع اللامـفكر فيه. هذه التي يتـمثلهـا التراث في (الحقيقة المطلقة) التي تضم كل أشكال التراث فيتم إعادة إنتاجها باستمرار من حيث إنهـا لا تقبل الاختزال أو التـحويل الى شيء آخر. وكـذا (المقدس) الذي لا يمكن المساس به، فهو جدير بكل التضحـيات بما فيها اللجوء الى العنف. العنف الذي هو التجسيد الفعلي للإعاقة، بل الإبادة الفعلية لكل تحديات العقل الحديث في إمكانية التواجد والتعايش مع الآخر.

فلما كـان الفضاء الذهني الخـاص بكل عقل ديني، يتم تقعـيده من داخل نظام تيولوجي/ فـقهي (2) فإن العقل الديني ـ الإسـلامي، ظل يتحدد ويتـقعّد داخل فضاء فكري، ينزع نحـو الجمود ويقدم استـقالته للتاريخ عبـر قرون ما يسمى بعصر الانحطاط، بل إنه عمل على مواجهة كل التحديات، تحديات العقل الحـديث، بما يدل عليـه من إمكانيـة المشاركـة في تأسـيس الحـداثة وعصـر الإنسـان. كمـا أنه أضحى يغـذي إمكانات المواجهـة والرفض لشـرعة حـقوق الإنسان، المطروحة دوليا على حكومات وهيئات المجتـمعات والشعوب بما فيها العربية، بحجة خصوصية مزعومة.

3 ـ استراتيجية الانخراط العربي في شرعة حقوق الإنسان

إن قياس مسـاحة الانخراط العربي في شرعة حقـوق الإنسان، يفترض منا أولا عـرض مواقف الدول العـربيـة من الإعلان العـالمي لحـقوق الإنسـان (1948) وكذا المواثيق الدولية الأساسـية المتعلقة بالحقوق السيـاسية والمدنية

---

18 ـ محـمد أركون، التـسامح واللاتسامح في التـراث الإسلامي، المجلة العربيـة لحقوق الإنسـان ـ تونس، عدد 2، 1995 ص 8 ـ 20.

19 ـ نفس المرجع، ص 12.

والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وكذا المواثيق الجهوية. وثانيا يمكننا عرض حجم ونسبة المصادقات على مجمل الإعلانات والمواثيق الدولية. وبالطبع، فإن ذلك سيمكّننا من إبراز مواضع الإعاقة والآفاق الممكنة، حيث تتركز حقوق الإنسان وحقوق المواطن في مجتمع مدني حر وديموقراطي، تسوده دولة/ دول الحق والقانون.

أ ـ الدول العربية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

تجدر الإشارة الى أن البلدان العربية بعددها القليل في منظمة الأمم المتحدة عام 1948، كانت منقسمة فيما بينها، تجاه الإعلان العالمي، لكن الملاحظ أنه سيحدث تطور فيما بعد يفيد أن أغلبيتها اجتمعت على وثيقة بدت لها آنذاك، أنها تستحق أن تنعت بـ «الدولية والكونية»، بالرغم من أنها تندرج صراحة ضمن سجل الإرث الكبير للنداءات المدوية للثورة الفرنسية واستقلال أمريكا والثورة الروسية.

* *مواقف أولية متقابلة*

لقد تمّ تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر/كانون الأوّل 1948 من قبَل الجمعية العامة للأمم المتحدة من مقرها بباريس. كما أفرز الإعلان موضوع التَصويت النتائج التالية : 48 صوتا لنعم، 0 صوت ضده، امتناع 8 أصوات، وغياب دولتين. أما أصوات الدول العربية فتمايزت بالشكل التالي :

مصر والعراق ولبنان وسوريا صوتت بـ «نعم» وامتنعت السعودية وغياب اليمن. فبالرغم من أن الأغلبية اجتمعت حول الموقف السائد في الجمعية العامة، فإن امتناع السعودية وغياب اليمن يترجم معارضة أساسية لنص تمثل لهما وكأنه يتعارض مع التعاليم الدينية الإسلامية. مقابل ذلك فإن مواقف كل من سوريا و العراق ولبنان كانت نشيطة في مساهمتها. حيث إن لبنان مثلا انخرطت الى جانب كل من كوبا وأوروغواي في التزام مشترك يتعلق باقتراح صياغة منفتحة للفصل الثالث، تنص على تنمية الشخصية الإنسانية. أما مندوب العراق فلم يتردد من جهته في نقد الفصل الأول، الذي يعلن أن كل الكائنات البشرية يولدون أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، من حيث إنهم يتمتعون بالعقل والوعي، وبذلك فهم ملزمون بالتعامل فيما بينهم بروح الأخوة، فبالنسبة له فإن مؤلفي هذا النص تركوا أنفسهم لاعتبارات عاطفية،

لأن النص يذكّر بروسو والثورة الفرنسية، بل إنه يفتقد الى روح الوضوح والأصالة. (1)

ب ـ الدول العربية والعهود الدولية العامة

بعد سنوات من المباحثات، تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع في 16 ديسمبر/كانون الأوّل 1966 ميثاقين دوليين يتعلق أحدهما بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والآخر بالحقوق السياسية والمدنية. وقد أرفق هذا الأخير ببروتوكولين اختياريين. دخل العهد الأول حيز التنفيذ بتاريخ 3/1/1976، مستجمعا (131) تصديقا و دخل العهد الثاني حيز التنفيذ في 23/3/1976، مستجمعا (129) تصديقا. ودخل البروتوكول الاختياري الأول حيز التنفيذ بتاريخ 23/3/1976، (79) تصديقا. أما البروتوكول الثاني والمتعلق بمناهضة العقوبة بالإعدام، فقد دخل حيز التنفيذ بتاريخ 11/7/1991 بعد أن تم تبنيه (15/12/1989) بـ 25 تصديقا. (2)

فبالرغم من أن العهدين خاصة، يحققان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، من حيث إنهما يكتسيان صفة الإلزام القانوني تجاه الدول المنضمة إليهما، فإن الدول العربية لم تسجل معارضة تذكر لحظة تبنيهما من قبل الجمعية العامة الأممية. ولعل تفسير ذلك يعود الى أن العهدين لم يستعيدا الإحالات الى الحرية الدينية التي وردت في الإعلان العالمي، حيث إن المادة (16) من الإعلان تنص على (للرجل والمرأة، متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس الأسرة، دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين. وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله)، كما أن المادة من نفس الإعلان تنص على (لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملإ أو على حدة). ولعل ذلك كان الدافع الذي جعل ممثل السعودية م.بارودي، يسجل تعارض هذه القضايا مع الشريعة الإسلامية، وهو ما يفسر كذلك الموقف النهائي للسعودية، بامتناعها عن التصويت. كما أن دولة مصر بالرغم من تصويتها بنعم، فإنها سجلت مجموعة من التحفظات في نفس السياق. (3)

---

(1) P.Tavernier, Etats Arabes, Nations Unies et droits de l'homme.
(2) Jean-Bernard Marie, (Classification..). op.cit..
(3) P.Tavernier, op.cit.

نلاحظ، إذن، أن المواد التي تمت معارضتها من قبل بعض الدول العربية، امحت من المواثيق الدولية (1966)، حيث نجد أن المادة 18 من العهد الدولي المتعلق بالحقوق السياسية والمدنية، لا ينص إلا على حرية التفكير والاعتقاد والتدين، دون أن يتحدث عن حرية تغيير الديانة. كما أن البند 23 الذي يتبنى الحق في الزواج وتأمين الأسرة، لا يتضمن أية إحالة الى الدين.

لقد انخرطت الدول العربية، بشكل متفاوت، في شرعة حقوق الإنسان التي تتمثل في الإعلان العالمي والعهدين الدوليين الأساسيين (1966)، بصيغة تحركها المستبقات الدينية. مثلا فإن موضوع الحرية الدينية هو موضوع يقيده الدين الإسلامي، فإذا كان من الممكن لغير المسلمين أن يدخلوا في الإسلام، فإنه يحظر على المسلمين تغيير دينهم، ويعتبر ذلك ردة، أي من الحدود التي تعاقب عليها الشريعة الإسلامية.

وبخصوص موضوع الزواج، فإذا كان من الممكن للمسلم الزواج من إمرأة من أهل الكتاب، فإن الشرع يحظر على الرجل اليهودي والمسيحي أن يتزوج بمسلمة، وإلا فعليه، في حال حدوث ذلك، أن يصبح مسلما. أما بالنسبة للمرتد، أو المنتمي الى دين غير معترف به، فإنه لا يحق له الزواج البتة، لا بمسلمة ولا بغير مسلمة. وعلى فرض أن زواجه قد تم قبل تاريخ ارتداده أو انتمائه فإن هذا الزواج يعتبر حكما منفسخا ولاغيا. وكذلك الأمر بالنسبة للمرتدة.

ج ـ نحو ميثاق عربي لحقوق الإنسان

اعتبارا لأهمية حقوق الإنسان عبر المستويات الإقليمية أو الجهوية، فإن المجموعة العربية، وخاصة على صعيد التعبيرات الحكومية الرسمية، ستقدم أطروحات حقوقية، تحكمها في الغالب تلك المستبقات الدينية الإسلامية بحجة خصوصية الهوية الثقافية الإسلامية. وهكذا نجد حتى الآن عددا من الوثائق، خمس منها على المستوى الإسلامي :

* مشروع إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام، نشرته رابطة العالم الإسلامي عام (1979)،
* البيان الإسلامي العالمي، نشره المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن 12/4/1980،
* البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام، اقتراح مقدم الى القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف، في جانفي/كانون الأوّل 1981،

* مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام، وقد تمّ الاتفاق عليه في المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران، ديسمبر/كانون الأوّل 1989.

وهناك ثلاث وثائق على المستوى العربي :

* الميثاق العربي لحقوق الإنسان، (1)

* مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، سيراكوزا في إيطاليا 1986، (2)

* الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير، تمت الموافقة عليها من قبل مؤتمر الشعب العام الليبي، في 12/7/1988.

إن أول ملاحظة يمكن تسجيلها، هي أن المواثيق الدولية العامة منها أو الخاصة، وكذا الجهوية الأوروبية أو الأمريكية أو الافريقية، إنما تشير في ديباجتها الى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. بينما الوثائق الإسلامية لا تشير إليه. أما الوثائق العربية والإسلامية فإنها تشترك في إشاراتها الى الإسلام.

في هذا السياق، يمكننا الوقوف فقط عند الميثاق العربي لحقوق الإنسان، من حيث إنه يدل على سيرورة ظلت معاقة لسنوات طويلة، كما أنه يدل على درجات دنيا من التكيف مع شرعة حقوق الإنسان، من قبل المواقف الحكومية الرسمية للدول العربية.

أصدر مجلس الجامعة العربية قرارا يحمل رقم (2443) بتاريخ 3 سبتمبر/أيلول 1968، يهم إنشاء لجنة إقليمية عربية دائمة لحقوق الإنسان. وهي تماثل سائر اللجان في الجامعة من حيث التشكل وطبيعة العمل (3)، غير أن أنشطتها تعلقت خاصة بانتهاك حقوق الإنسان بفلسطين المحتلة، دون أن يتسع هذا النشاط ليشمل حقوق الإنسان في الدول العربية ذاتها.

كما أصدر مجلس الجامعة قرارا يحمل رقم (668) بتاريخ 10 سبتمبر/أيلول 1980، تضمن تشكيل لجنة من الخبراء لوضع مشروع إعلان عربي لحقوق الإنسان، تمهيدا لوضع ميثاق عربي، وبالفعل فقد وضعت اللجنة مشروعا بأسم/(إعلان حقوق المواطن في الدول والبلاد العربية). عمّم المشروع على جميع الدول الأعضاء في الجامعة غير أن (9) دول فقط هي التي

---

24 ـ محمد شريف بسيوني، محمد سعيد الدقاق، عبد العظيم وزير، حقوق الإنسان، المجلد الاول، دار العلم للملايين، بيروت 1988. من الصفحة 378 الى 383.

25 ـ نفس المرجع، من الصفحة 384 الى 405.

26 ـ حسن السيد نافعة، الجامعة العربية وحقوق الإنسان، م ـ شؤون عربية، عدد 13، مارس 1982، ص 494 و 495.

عَنيَتْ بالرد، وتباينت مواقف هذه الدول تباينا كاملا، فبينما أيدته بعضها دون أيَة تحفظات، رفضته دول أخرى شكلا وموضوعا، وطالب فريق آخر بإجراء تعديلات عليه، تراوحت بين تعديلات شكلية و تعديلات جوهرية. تلك عناصر سجلها محمد عصفور (1) وهي إن دلت على شيء فإنما تدل أن اعتماد شرعة حقوق الإنسان ظلت معاقة منذ البدء بفعل اختلاف النظم السياسية، واقتراب أغلبها من النظم الأوتوقراطية، الماقبل ـ حداثية. فليس غريبا إن ظل المشروع نسيا منسيا حتى الآن. وتم مؤخرا اعتماد مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان، في شهر سبتمبر/أيلول1994، بعد أكثر من ثلاثة وعشرين عاما من إعداد أول مشروع للميثاق، في 10 يوليو/جويلية 1971. وقد بقي مثار تحفظات من قبل سبع دول عربية. ويتشكل الميثاق من ديباجة وأربعة أقسام تتوزعها (43) مادة.

فأما الديباجة التي تؤسّسه، وتشكل مرجعيته، فإنها تؤكد على ما يلي :

ـ انطلاقا من إيمان الأمة العربية منذ أن أعزها اللّه بأن جعل الوطن العربي مهد الديانات السماوية وموطن الحضارات التي أكدت حقه في حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والسلام.

ـ تحقيقا للمبادئ الخالدة التي أرستها الشريعة الإسلامية والديانات السماوية الأخرى في الأخوة والمساواة بين البشر.

ـ ... بقي الوطن العربي يتنادى من أقصاه الى أقصاه حفاظا على عقيدته، مؤمنا بوحدته، مناضلا دون حريته، مدافعا عن حق الأمم في تقرير مصيرها.

ـ ورفضا للعنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكا لحقوق الإنسان وتهديدا للسلام العالمي.

ـ وإقرارا بالارتباط الوطيد بين حقوق الإنسان وأحكام العهدين الدوليين للأمم المتحدة بشأن الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام.

أما فيما يخص أحكام المواد، فاعتبارا للمرجعية السالفة الذكر في الديباجة، فطبيعي أن تنص مثلا المادة (26) على أن (حرية العقيدة والفكر والرأي مكفولة لكل فرد)، دون أن تشير الى الحق في تغيير الديانة. المادة (27)

---

(1) محمد عصفور، ميثاق حقوق الإنسان العربي، ضرورة قومية ومصيرية، المستقبل العربي عدد 55، 1983، ص 124.

تنص علـى (للأفـراد من كل دين الحـق في ممارسـة شـعـائرهم الدينـيـة..) وبخصوص حكم المرأة فلا نكاد نعثر الا على إشارة أو تلميح خجول ومشروط. يقول نص المـادة الثانية (تتـعهـد كل دولة طرف في هذا الميثـاق بأن تكفل لكل إنسـان موجـود على أراضيـها وخـاضـع لسلطتهـا حق التمـتـع بكل الحـقوق والحريات الواردة فيه دون أي تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتـماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضـع آخر دون أيّ تفرقة بين الرجال والنساء).

د ـ مساحة الانخراط العربي الرسمي في شرعة حقوق الإنسان

أسلفنا الذكـر أن (72) ميثـاقا دوليـا هاما دخلت حـيز التنفيـذ، وتخلق التزامات معينة للدول التي صادقت عليها. واعتبارا لأهمية المواثيق العامة، فإننا سنقيس أولا مساحة وحجم الانخراط العربي الرسمي ضمنها. (1)

اعتبارا للتـصنيف المبني على التاريخ يمكن التمييـز في العهود والمواثيق الدولية بين ثلاثة أجيال، فالجيل الأول يهم الحقوق السياسية والمدنية (القرنان 18 و 19) وقد استهدف مواجهة الدولة لرفع اسـتبدادهاوضمان حيادها تجاه الأفراد وارتكزت هذه الحقوق على الفكر الفرداني كما عبر عنه فلاسفة الأنوار. وقد لقيت هذه الحقوق الأساسية صداها على أرضية الواقع الغربي، ونذكر في هذا الصدد صدور الإعـلان الأمريكي لحقوق الإنسـان سنة 1887، ثم الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن، لحظة الثورة الفرنسية.

لكن ذلك الصدى ظل خافتا علـى المستوى العربي، إذ نلاحظ ـ من خلال الجدول أعلاه ـ أن ما يقـرب من نصف الدول العربية (10 دول) لم تصادق الى حدود فاتح جانفي/كانون الأوّل 1995 على العهد المتـعلق بالحقوق السياسية والمدنية. كما أن النسبة الغالبة من الدول العـربية غير المصادقة تتوزع في شبه الجزيرة العربية (السعودية، سلطنة عمان، قطر، البحرين، الإمارات، الكويت).

والتـوزيع، عـينه يهم الجـيل الثاني المـتعلق بالحـقـوق الاقـتصـادية و الاجتـماعيـة والثقـافية، التي برزت مـع بداية القرن العشـرين، حيث أسـهمت الثورة البلشفية عام 1917 في بلورة مـفاهيم المرحلة الجديدة بإصدار الإعلان السوفياتي لحقوق الشـعب العامل المضطهد سنة 1918. فلئن ساهم هذا الجيل

---

(1) Jean-Bernard Marie, instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme.. op.cit.

من الحقوق في مواكبة الحقوق الجماعية مثل الحق في الشغل والتعليم والصحة والثقافة، فإنها افترضت ضرورة تدخل الدولة لحماية هذه الحقوق وإرسائها. ومن المفارقات التي شهدتها شرعة حقوق الإنسان، في هذا السياق، انتصار الدول الغربية الرأسمالية للحقوق السياسية والمدنية، وانتصار الدول المحسوبة على النهج الاشتراكي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية. أما الدول العربية، وفي خضم المتغيرات الدولية، ابتداء من بداية القرن، ومرورا بالحرب الباردة، فيبدو أن أغلبها، لم يكن يعنيها في شيء الانتصار لجيل بعينه من أجيال حقوق الإنسان، بالرغم من أن الصراع بين الجهات أو المعسكرات أو الحضارات إنما كان يتّخذ بؤره في عين المكان الذي تحتله الدول العربية. أفليس النفط العربي هومصدر الطاقة للآلة الإنتاجية الرأسمالية، ومصدر الدفء لصقيع الحياة الغربية ؟

أما بخصوص الإعلان المتعلق بالمادة (41) من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، فكما يظهر من خلال الجدول، فإن الجزائر وتونس هما الدولتان الوحيدتان من بين الدول العربية اللتان صادقتا عليه. فإذا كان الإعلان المذكور (1)، ينص على أنه «لكل دولة طرف في هذا العهد أن تعلن في أي حين، بمقتضى أحكام هذه المادة، أنها تعترف باختصاص اللجنة في استلام ودراسة بلاغات تنطوي على ادعاء دولة طرف بأن دولة طرف أخرى لا تفي بالالتزامات التي يرتبها عليها هذا العهد...»فإن غالبية الدول تنأى عن الالتزام المتبادل فيما بينها درءا لكل انزياح أو انحراف في اتجاه انتهاك حقوق الإنسان. ومعلوم أن الإعلان دخل حيز التنفيذ بتاريخ 28/3/1978.

أما التصديق على البروتوكول الاختياري المتعلق بالحقوق السياسية والمدنية الذي دخل حيز التنفيذ في 23/3/1976 (79 تصديقا)، فإن ثلاث فقط من الدول العربية هي التي صادقت عليه (الجزائر و ليبيا والصومال). إن أهمية هذا البروتوكول تتوازى مع أهمية الإعلان المتعلق بالمادة (41)، حيث إن البروتوكول يفيد تمكين اللجنة الأممية المعنية بحقوق الإنسان من استلام الرسائل المقدمة من الأفراد الذين يدعون أنهم ضحايا أي انتهاك لأي حق من الحقوق المقررة في العهد. (2)

---

(1) محمد شريف بسيوني، مرجع مذكور، ص 41.
(2) شريف بسيوني مرجع مذكور، ص . من 46 الى 49.

وأخيرا فإن البروتوكول الاختياري الثاني المتعلق بالميثاق الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية، والمتعلّق أساسا بإلغاء عقوبة الإعدام، فإنه لم يلق حتى الآن أي تصديق من قبل الدول العربية جميعها. ومعلوم أن البروتوكول دخل حيز التنفيذ بتاريخ 11/7/1991 (25 تصديقا).

لكن، ما معنى هذا الغياب المطلق لأي تصديق تجاه هذا البروتوكول الاختياري الثاني؟

إن الخصوصية التراثية والدينية، التي، عادة ما يتم الالتجاء اليها من أجل الاحتماء بها، من قبل الدول العربية، ليست الجواب الأوحد والمباشر، فالإحراجات التي تخلقها جماعات الضغط الأصولية ومزاحمتها لهذه الدول في استملاك الشرعيّة الدينيّة كلّها، ولوحدها، تسهم في تأييد شروط الانتهاك الأعظم لحقوق الإنسان، بما فيها الحقّ الأقدس (= الحق في الحياة).

في هذا السياق يمكننا تسجيل أهمية الندوة العلمية التي انعقدت في العاصمة التونسية يومي 14 و 15 أكتوبر/تشرين الأوّل 1995 حول (عقوبة الإعدام في القانون الدولي وفي تشريعات الدول العربية)، بمبادرة مشتركة بين المعهد العربي لحقوق الإنسان والرابطة الدولية للمواطنين والبرلمانيين من أجل إلغاء عقوبة الإعدام.

من بين المداخلات التي اهتمّت بعقوبة الإعدام في الديانة الإسلامية، كانت مداخلة المستشار محمد سعيد العشماوي الذي اعتبر أن الإسلام «حرص على تأكيد احترام الحياة الإنسانية، ومكافأة حياة النفس الواحدة بالناس جميعا، وبالحياة ذاتها» ومن أجل ذلك «اقتصدت الشريعة الإسلامية في تقرير عقوبة الإعدام، كما أفسحت المجال لتجاوزها الى غيرها من العقوبات أو إسقاطها كلية بالعفو أو ما مَثُلَ».(1)

أما العقوبات المقدرة في القرآن الكريم، يقول محمد سعيد العشماوي، فهي أربع عقوبات تسمى فقها حدودا. وهي كالتالي: 1 ـ حد السرقة، وهو قطع يد السارق. 2 ـ حد قذف المحصنات، وهو جلد القاذف ثمانين جلدة. 3. حد الزنا، وهو القذف وليس الرجم حتى الموت. 4 ـ حد الحرابة أي قطع الطريق، وهو القتل (أي الإعدام) أو الصلب (وهو الإعدام كذلك) أو قطع الأيدي والأرجل

(1) محمد سعيد العشماوي، عقوبة الإعدام في الديانة الإسلامية، محاضرة القيت في ندوة "عقوبة الإعدام في القانون الدولي وفي التشريعات العربية» منشورات المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس 1996. ص. من 23 الى 27.

من خلاف أو النفي من الأرض (وهو النفي الحقيقي أو الإلقاء في محبس). وفي تقدير العشماوي فإن هذه العقوبات ليست مطلقة، بل هي مشروطة بتحقيق العدالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبعد أن أكد استحالة إثبات جريمة الزنا نظرا لصعوبة توفر الشروط المطلوبة، يعتبر أن قتل المرتد لم يرد في القرآن، وهو من عمل الفقهاء، حتى أن بعضهم رفضه، بحجة أن الحدود لا تقوم بأحاديث الآحاد.

وبذلك انتهى الى القول بأن «الإعدام كعقوبة» غير مقرّر في النص القرآني إلا لجريمة واحدة هي قطع الطريق.

وفي المقابل فإن الأستاذ فوزي البدوي اتجه نحو المايحدث في السياق التاريخي الراهن حيث يتعرض العديد من المثقفين والفنانين العرب والمسلمين الى التكفير والتهديد بالقتل، ضدا على تعبيراتهم وقناعتهم الفكرية المختلفة. ومن أجل فهم خلفيات ما يجري اعتبر مؤكدا أن قتل المرتد «حكم شرعي» يستقيم والآليات الفقهية التي صاغها الفقهاء ومن ثم، كانت دعوته الى البحث عن منهجية حديثة للفهم ونقد الفكر القانوني في الإسلام، والكشف عن الأسباب التي تضافرت لإضفاء القداسة على نصوص بشرية. وبالنسبة اليه، فإن الدوافع والخلفيات السياسية هي التي كيفت عقوبة الردّة. فلما كانت الدولة هي التي تكفّر معارضيها، في ما مضى، فإن الجماعات الإسلامية الآن هي التي أضحت تكفّر كلا من الدولة والمجتمع بمعنى أن الدولة العربية الإسلامية ظلت وماتزال تنازع معارضيها على الشرعية الدينية. إن الحل الجذري الذي يعتبره فوزي بدوي، يتمثل في قيام الدول العلمانية، من حيث إنها ليست معادية للدين، ولكنها غير مستعدة للتضحية بحقوق الأفراد من أجل حقوق اللّه. (1)

ه ـ العرب والمؤتمر الدولي لحقوق الإنسان

انعقد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في الفترة ما بين 14 و 25 جوان/حزيران 1993 بفيينا. ولما كان الرهان عظيما، في أن يشكل المؤتمر منعطفا أساسيا نحو تحقيق شروط أفضل لحقوق الإنسان، فقد استقطب التهيّؤ والحضور الى المؤتمر حماس كل الدول والحكومات وكذا المنظمات غير الحكومية، بما فيها العربية طبعا.

---

(1) فوزي البدوي، نفس المرجع السابق، ص. من 28 الى 35.

إن التحضير له اختلف جذريا عن المؤتمر الأول لحقوق الإنسان بطهران 1968 ولعل ذلك يعود الى مجموعة من العوامل والمتغيرات الدولية، نذكر منها:

ـ إن الديموقراطيات الغربية تمكنت من شرعة حقوق الإنسان، على مستوى العلاقات الدولية منذ اللحظة الأولى للانفراج الدولي، أي منذ توقيع معاهدة هلسنكي أوت/أغسطس 1975 في إطار الأمن والتعاون الأوروبي الذي ضم في البداية 35 دولة من أوروبا الغربية والشرقية، بالإضافة الى أمريكا وكندا.

ـ ومع مجيء غورباتشوف الى الحكم عام 1985 بدأ مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبي يعيد ترتيب البيت الأوروبي الأطلسي الكبير من الأطلنطي إلى الأورال (51 دولة) وذلك بتكريس مبادئ حقوق الإنسان والممارسة الديموقراطية.

ـ أكد ميثاق باريس نوفمبر/تشرين الثاني 1990 على حقوق الإنسان والحريات الأساسية غير القابلة للتصرف. بل إنه وضع آليات للأمن والتعاون ومنها مكتبا للإشراف على الانتخابات الحرة.

وهكذا صارت حقوق الإنسان، والتعددية السياسية والمشاركة السياسية منظومة ثلاثية متكاملة. (1) فحقوق الإنسان مبادئ شمولية والتعددية السياسية ممارسة عملية للحقوق والحريات.

في هذا السياق يحضر الغرب في التحضير والمشاركة في المؤتمر، مؤكدا على كونية حقوق الإنسان، يحضر الغرب رسميا كدول وكمؤسسات ومنظمات غير حكومية ضمن ميزان قوى يميل لصالحها، وخاصة بعد انهيار الكتلة الشرقية وترسيم الضعف والتبعية في بقية العالم. في حين يحضر العرب موزعين ما بين مبدإ الخصوصية ومبدإ الكونية. لقد ظلت الديموقراطيات الغربية تدافع عن مبدإ الكونية الذي يرتكز على مفهوم للإنسان باعتباره الفرد الإنساني، فنجد أن المشروع الغربي إبان مناقشة الاجتماع التحضيري الثاني في جنيف يركز على 4 نقاط أساسية :

1 ـ التقدم الذي أحرز في مجال حقوق الإنسان منذ اعتماد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،

2 ـ حقوق الإنسان والتنمية والديموقراطية،

---

(1) أحمد يوسف القرعي، رؤية عربية للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، السياسة الدولية، القاهرة 1993. عدد 111، ص. 70 ـ 71.

3 ـ تعزيز أعمال ومعايير وصكوك حقوق الإنسان،

4 ـ فعالية نشاط الأمم المتحدة في هذا المجال، بل حتى المنظمات غير الحكومية الغربية الأصل، مثل منظمة العفو الدولية فقد تقدمت بدورها بمشروع الى المؤتمر الدولي (1) مركزة أساسا على تفعيل الآليات التي تفيد ضمان حقوق الإنسان، باعتبار الإنسان فردا، وذلك باقتراح خلق :

1 ـ منصب مفوض خاص لحقوق الإنسان في الأمم المتحدة، يمارس عمله كسلطة سياسية جديدة، رفيعة المستوى.

2 ـ برنامج لإصلاح وتدعيم آليات حقوق الإنسان وإجراءاتها.

في سياق هذه المواقف، يمكننا أن نفهم المواقف العربية المقابلة، لقد تبلور الموقف العربي (الحكومات العربيّة) كقوة إقليمية عبر لحظات التهيّؤ ابتداء من أعمال اللجنة التحضيرية، ومرورا باجتماعات مجلس السفراء المعتمدين في جنيف وانتهاء بتوصية اللجنة العربية الدائمة لحقوق الإنسان في دورتها العاشرة في جويلية/يوليو 1992. لقد تمثل هذا المشروع في 10 نقاط أساسية :

1 ـ تقييم التقدم الذي أحرز في مجال حقوق الإنسان منذ اعتماد الإعلان العالمي، واتخاذ الإجراءات الفعالة لتنفيذ المواثيق الدولية خاصة بإزالة الاحتلال الأجنبي،

2 ـ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول والمساس بسيادتها بحجة حماية حقوق الإنسان،

3 ـ تأكيد العلاقة بين التنمية والمديونية والديموقراطية والتمتع بكافة حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية،

4 ـ التطبيق العملي لحقوق الشعوب في تقرير المصير،

5 ـ إزالة التمييز العنصري بكافة أشكاله وخاصة الفصل العنصري،

6 ـ وضع معايير لتفادي الازدواجية والانتقائية في تطبيق معايير حقوق الإنسان،

7 ـ مراعاة الحقوق النقابية والدينية والحضارية عند وضع المبادئ التوجيهية،

8 ـ دراسة التحديات الجديدة المعيقة، خاصة منها حقوق المهاجرين،

9 ـ زيادة فعالية الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان،

---

(1) منظمة العفو الدولية، المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان (التصدي لأوجه القصور) : مقترحات لتحسين حماية حقوق الإنسان عن طريق الأمم المتحدة، وثيقة رقم IOR 41/16/92. 1 Easton Street London. WCIX 8 DT Grande Bretagne.

10 ـ الحق في بيئة نظيفة وسليمة كحق أساسي من حقوق الإنسان.

إذا كان من الممكن تبيان عناصر الاتفاق بين مشاريع القوى الإقليمية العربية والإفريقية والأمريكية اللاتينية، فإن الحق في تقرير المصير سيشكل موضع خلاف خاصة مع الديموقراطيات الغربية. فهذه الأخيرة تزعم أن تقرير المصير لا يمثل حقا إنسانيا وإنما هو حق لأمة أو شعب. أما الدول النامية عموما فإنها تعتبر تقرير المصير ليس كحق إنساني فحسب وإنما هو بمثابة الحق الأول والأصل غير القابل للتصرف. فالإنسان لديها لا يتمكن من تحقيق النمو الحر والكامل لشخصيته كما تنص على ذلك المادة 29 من الإعلان العالمي 1948، إلا بتحقيق تقرير المصير للجماعة الوطنية التي ينتمي اليها.

أما المنظمات والجمعيات غير الحكومية العربيّة، التي هي، بحق آذان المجتمع فبالرغم من تواضع إمكانياتها المادية، فقد تمكنت من بلورة موقف نقدي مزدوج في أفق مؤتمر فيينا 1993:

1 ـ من جهة ركزت المنظمات غير الحكومية في نقدها للمواقف الحكومية على ما تضمنه البند الثاني من المشروع العربي (عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول والمساس بسيادتها بحجة حماية حقوق الإنسان) موضحة أن الحكومات العربية تتمسك أكثر من أية مجموعة إقليمية أخرى بشأن عدم التدخل في الشؤون الداخلية والمساس بسيادتها.... وهو ما يعني التذرع بالشؤون الداخلية للتحلل من مسؤوليات السلطات الوطنية أو الإقليمية العربية تجاه حماية حقوق الإنسان. لأن مثل هذه الحماية (ضمانات دستورية فعلية، محكمة عدل عربية..) هي التي تمثل مرتكز حماية حقوق الإنسان عالميا. كما تلاحظ المنظمات غير الحكومية أن المشروع الحكومي أغفل نقطة جوهرية وهي المتعلقة بآليات تطبيق حقوق الإنسان. ولعل السهو لا يمكنه أن يشفع لها هذا الخطأ الذي يشير الى رغبة الحكومات العربية في أن تبقى حقوق الإنسان كأفكار جميلة ومثالية دون أن ترقى الى مستوى الفعل الإجرائي عبر آليات دولية محددة، ضامنة. لقد سجلت هذه المنظمات أن مؤتمر فيينا يفترض أن يكون مدخلا لتعزيز المكتسبات وتطويرها وعدم التراجع عنها بدعوى الخصوصية الثقافية أو العرقية أو المساس بالسيادة الوطنية. ولعل القصور الحكومي العربي لا يقف عند حد التحايل، باستعارة أسماء/ الخصوصية الدينية أو السيادة الوطنية، بل ظلت هذه الحكومات تستقوي ذاتها على شعوبها وتمعن في انتهاك حقوق الإنسان، وهذا ما تنطق به إحداثيات الواقع المعيش العربي.

2 ـ ومن جهة أخرى وقفت المنظمات غير الحكومية عند الاستعمال السياسي ـ الإيديولوجي لشرعة حقوق الإنسان.

وتكفي الإشارة الى لحظة الإعداد للمؤتمر، وفي إطار المؤتمر العربي لحقوق الإنسان الذي انعقد بالقاهرة في ما بين 10 ـ 12 أفريل/نيسان 1993 وذلك تحت إشراف وتنظيم المنظمة العربية لحقوق الإنسان، واتحاد المحامين العرب والمعهد العربي لحقوق الإنسان. لقد تقدمت الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، كمنظمة غير حكومية في شخص رئيسها (1) بورقة نقدية حول الشرعية الدولية. إذ سجلت الورقة المفارقة التي توجد عليها الأمم المتحدة عندما تغيب الإرادة الدولية المتواجدة في الجمعية العامة، لينفرد، «مجلس الأمن» ـ (5 دول دائمة العضوية)، بصلاحية التقرير والتنفيذ في مسائل متعلقة بحفظ السلم والأمن الدولي. وبذلك فإن ميثاق الأمم المتحدة لا يمكنه أن يحمي وضعية حقوق الإنسان عند خرقها.

ويظل الحديث عن تطوير الآليات الكفيلة بحماية هذه الحقوق، مجرد لغو ما لم يتغير ميثاق الأمم المتحدة، الصادر في 26/5/ 1945، لحظة انتصار الحلفاء على النازية.. كما تسجل الورقة أن المنظمات غير الحكومية، وإن كانت غير قادرة من الناحية القانونية على تعديل ميثاق الأمم المتحدة فإن تضامنها كفيل باستشعار خطورة الميثاق الأممي في بعض بنوده كعرقلة في اتجاه حماية ما تتعرض له حقوق الإنسان من انتهاكات.

لقد دلت هذه الخطورة بالفعل، وبشكل كارثي، عندما استجمعت أمريكا كل الآلة العسكرية الغربية بشن أفظع انتهاك للحق في الحياة وللحق في الكرامة ضد كل العالم ماعدا الغرب، عبر البوابة العربية (العراق). بل إن أبشع حرب كونية شهدها التاريخ صادرت، بواسطة الحرب الإعلامية ـ النفسية، حتى حق الإنسان في الخبر. وذلك بتخطيف الصورة وتشبيحها سريعا لتختزل الأفراد/ الضحايا، أجسادا وعقولا ومشاعر.. في صور صوتية لامعة مسطحة، لا تحيل إلا على العدم، الذي هو عدم ذاتها. (2).

---

(1) عبد الرحمان بن عمرو، أرضية حول الشرعية الدولية، التضامن، جريدة تصدرها الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، الرباط، العدد 21 ـ ماي 1993.

(2) في سياق نقده الغني للفكر الغربي الراهن، يوضح مطاع صفدي «إن الأمركة لا تعني أمريكا وحدها، بل إن أمريكا نفسها هي الضحية الأولى للأمركة التي تعم الغرب، وبعد انفجار أهداف الحرب العالمية الثالثة (ما يسمى بحرب الخليج الثانية) غدت وباء كونيا. وأهم أعراضه ليس تسميم البيئة الحيوية وحدها، بل سلب الشعوب وعيها وحقها في استخدام أنظمتها المعرفية والتعامل مع أشياء العالم حسب نوازع تراثها الثقافي وشخصيتها الحضارية المتميزة» من . الثقافة بعد الحرب العالمية الثانية القطيعة/ الثورة في العصر/ العالم المرآوي، والفكر العربي المعاصر، عدد 86/87 مارس/ابريل 1991.

إنّ المنظمات الحقوقية العربية، غير الحكومية ستجد فعاليتها صدى في اللقاء الدولي للمنظمات غير الحكومية عامة... بالإضافة الى أهمية اللقاء الذي حضره ما يزيد عن ألفي مشارك يمثلون أكثر من ألف منظمة غير حكومية عاملة في ميدان حقوق الإنسان والتنمية فضلا عن الشعوب الأصلية، فقد تمكن خلال الفترة 10 و 12/6/1993 بفيينا، من إنجاز تقرير ورفع توصيات الى المؤتمر. فتحت شعار «كل حقوق الإنسان للجميع» أكدت هذه المنظمات عزمها على تقرير حقوق الإنسان وذلك بتقييم منجزات الأمم المتحدة في هذا المجال ووضع توصيات مشتركة بشأن تحسين وإعادة هيكلة البرنامج الأممي لحقوق الإنسان، بغية التصدي للتحديات الجديدة في فترة تشهد تغييرا سياسيا عالميا، وكفالة وصول المنظمات غير الحكومية والشعوب الأصلية الى آليات الأمم المتحدة في مجال حقوق الإنسان (38). وفي هذا السياق يمكننا الوقوف فقط عند ثلاث توصيات تبدو لنا دالة بخصوص دمقرطة مؤسسات هيئة الأمم المتحدة وقراراتها بالإضافة الى تأكيد العلمانية كشكل ضروري للتعايش بين الأفراد والجماعات، فإن العلاقة تبقى أكثر ضرورة بين حرية الدين والمعتقد وبين حقوق الإنسان الأخرى :

* إضفاء الديموقراطية على هيكل الأمم المتحدة ذاته، بإلغاء حق النقض في مجلس الأمن والتصويت المرجح في الوكالات الدولية المالية.

* ينبغي للأمم المتحدة، بغية تعزيز تفهّم وممارسة الترابط بين حقوق الإنسان وطابعها العالمي، أن ترعى المزيد من الجهود الفكرية والعملية في مجال العلاقة المتبادلة بين حرية الدين والمعتقد وبين حقوق الإنسان الأخرى .

* إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة مختصة بانتهاكات حقوق الإنسان.

محاولة استخلاص

العرب/العلمانية/حقوق الإنسان، ثلاثة عناصر أو فضاءات تنحو الى الترابط والتفاعل ضمن تمفصلاتها. إن العرب كقوة جهوية في الأرض، وجدت نفسها مدفوعة للانفتاح على الآخر منذ ما يزيد عن قرن، وهي الآن توجد على مشارف الألفية الثالثة لكن ذلك الانفتاح ظل عسيرا، إذ تخللته مجموعة من النكبات ، نذكر منها فقط لحظتين لم تتجاوز المسافة الفاصلة بينهما الربع قرن.

---

38 ـ توصيات لقاء المنظمات غير الحكومية (10 ـ 12 يونيو 1993، فيينا) الجمعية العامة للأمم المتحدة.
Distr. Général (A conf. 157/7 14 Junie 1993, Arabic)

أقصد هزيمة 1967، ونكبة 1991 حين واجهت الجهة العربية أبشع وأقسى حرب كونية، بقيادة الآلة الحربية الأمريكية، وكان ذلك وما يزال عبر البوابة العراقية... إن لحظتي الهزيمة تشيران أساسا الى انهزام مشروع نهضوي تزعمته الدول القومية ذات النزوع العلماني : مصر، العراق... فإذا كانت الهزيمة فاجعة، فالخاسر الأكبر كانت هي العلمانية... لقد وجد العرب أنفسهم بعضهم ضد بعض، في حرب الخليج الثانية، فاتسعت روح الانتقام بين الدولة والدولة، بين الدولة والمجتمع، ضد الدولة وضد المجتمع... واحتد الانتقام من الذات (حالة الجزائر) وكأنه الإمعان في التحيز للموت، ضدا على منطق التاريخ.

إن العلمانية، من حيث إنها ليست عقيدة تنحو نحو الانغلاق المذهبي على ذاتها، فهي أصلا لا تحتمل أن تكون LAICISME بل LAICITE ، لأنها اتجاه ينفتح على العلم والعالم أو الزمان. فهي التفكير في الوجود، بما فيه التواجد الاجتماعي والسياسي والثقافي، من طرف الإنسان/الفرد، الحر والمسؤول. إنها اعتبار امكانية الإنسان في التفكير والاعتقاد والتقرير والتنفيذ. من هنا أضحى تمثلها في السياسة والاجتماع العربي ضرورة أنية ملحة. فالاختلاف والتنوع الذي يشهده الحدث العربي، يفترضه ويستلزمه. ومن ثم فإن قيام الدولة العلمانية في العالم العربي هو الشرط الضروري أو الحل الجذري كما قال فوزي البدوي، لمعضلة بناء دولة القانون، كتمثيل اعتباري لسيادة المجتمع المدني. فالعلمانية بهذا المعنى ليست معادية للدين، ولكنها غير مستعدة للتضحية بحقوق الأفراد من أجل حقوق اللّه. من هنا كان قياسنا لمدى ومساحة الانخراط العربي في شرعة حقوق الإنسان، قد افترض وجود عوائق متوازية مع طبيعة الدولة التيوقراطية النزوع. تتوارد تلك العوائق، وتتمثل الفضاء الذهني العربي الذي وقع تعقيده داخل نظام تيولوجي، يستبعد كل إمكانية لوجود حقائق غير الحقيقة الوحيدة التي تؤسس التراث الأرثودوكسي، هذا الذي يقف سدا منيعا، كسياج دوغمائي ضد كل إمكانية للتحديث. ومع ذلك فإن منطق التفاؤل بحقوق الإنسان، يجعلنا نقر بأنها ضرورة حيوية لكل الجسد الإنساني، إنه بالنسبة للعرب عنوان الانخراط في الحداثة الفكرية والسياسية. إن شرعة حقوق الإنسان، كما تمثلتها الإعلانات والمواثيق الدولية تشكل نهجا قيميا وإنسانيا، يفترض اتفاق الكل، بما فيهم العرب، كقوة إقليمية و حضارية وتاريخية لتغدو بالفعل شرعية دولية.