

## **The idea of human rights in contemporary Arab thought**

Saqer Ali Moham'd

### **Abstract:**

This study dealt with a vast analytic side of the intellectual and theoretical foundations, as well as the efforts of some contemporary Arab scholars and their attempts to find a balance between the inherited and the extraneous.

The study aimed to shed light on the setbacks in the human rights concepts application and other concepts on the time of the establishment of Arab national state.

The study emphasized the importance of the human rights in both theoretical cultural field and the applied field which are considered the basic means for social reforms and economic development.

### **Key words:**

Human rights ideology, human rights in the contemporary Arab thought.

### **Citation:**

Moham'd, Saqer Ali (2017). The idea of human rights in contemporary Arab thought; Journal of Social Sciences (COES&RJ-JSS), Vol.6, No.1, pp: 178-195.

فكرة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر  
د. صقر علي محمد

**ملخص:**

تناولت هذه الدراسة جانباً تحليلياً موسعاً للأسس الفكرية والنظرية لفكرة حقوق الإنسان، كما برزت في جهود بعض المفكرين العرب المعاصرين، وبيّنت محاولاتهم في البحث عن إيجاد توازن بين ثنائية الموروث والوفاة. ومن ثمة فقد هدفت الدراسة إلى إبراز الانتكاسات التي شهدتها مفهوم حقوق الإنسان والمفاهيم المتعلقة به نظير قيام الدولة الوطنية العربية. وقد خلصت الدراسة إلى التأكيد على أهمية موضوع حقوق الإنسان في المجال الثقافي والنظري والتطبيقي بوصفهما الوسيلة الأساسية للنهوض والإصلاح الاجتماعي والتنمية الاقتصادية.

**الكلمات الدالة:**

فكرة حقوق الإنسان، حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

**مقدمة:**

لقد بات من المعلوم أن مسألة حقوق الإنسان أصبحت من القضايا المعاصرة التي لا يمكن إغفالها أو تجاهلها، ومن هنا كثر الحديث في السنوات الأخيرة الماضية عن هذه المسألة، لا سيما من منظور عالميتها وشموليتها واختراقها للحدود والثقافات، فقد شغلت هذه القضية رهنماً أهمية كبيرة سواء أكان ذلك على مستوى الفكر أم على مستوى الممارسة والتطبيق. انطلاقاً من حضور مفهوم "الإنسان" كقضية عالمية الأمر الذي أحال هذه الحقوق إلى هدف إنساني عام ومشارك لاسيما على مستوى الفكر السياسي الحديث.

ولعل جهود إبراز هذه الحقوق من شأنها أن تبقى مهمة استئناف التفكير في حقوق الإنسان مرتبطة بالوعي بهذه الحقوق باعتبارها مبنية على قيم واشتراطات ينبغي ضمانها، ذلك أن حقوق الإنسان لا يمكن اعتبارها مسألة عارضة، فهي أي (الحقوق)، لا يمكن أن تستغني بأي حال من الأحوال عن الجدل الذي يولدها ويبقى على رهنيتها واستمراريتها في كل الثقافات الإنسانية المعاصرة.

انبثقت فكرة حقوق الإنسان في إطار فلسفة ليبرالية عامة هي من نتاج عصر الأنوار، التي ارتبطت بها أفكار من قبيل: الحرية، الحق الطبيعي، الحق الوضعي القانوني، والعقد الاجتماعي... الخ. إذ استوجبت هذه الفكرة مخاضاً فلسفياً وثورياً موصولاً، ينطلق من رفض ومقاومة كافة أشكال التعسف والاستبداد، بغرض توفير الضمانات الضرورية التي من شأنها أن تحمي الإنسان من التجاوزات الاستبدادية على حرياته وحقوقه الأساسية، وهكذا، لم تكن فكرة حقوق الإنسان وليدة لحظة آنية، أو رهينة مستوى تطور محدد، بل تجاوزت هذه الفكرة العديد من جوانب الحياة الإنسانية على مر العصور، وفقاً للأنماط الثقافية والاجتماعية والسياسية التي سادت تلك المجتمعات، وكذا بحسب اختلاف الظروف الخاصة بتلك المجتمعات.

يأتي البحث في مشروع إعادة طرح السؤال الفلسفي الذي يخص حقوق الإنسان انسجاماً مع النظم الفكرية الغربية المعاصرة التي بلورت هذه الحقوق، لكنها في الواقع تتطوي على التباسات عديدة، سواء على المستوى النظري أم على المستوى العملي. لقد برزت حقوق الإنسان في العصر الحديث مع التتوير والعقلانية وانبثاق الحداثة في السياق الثقافي الأوروبي والتي أفرزتها سلسلة من التحولات الثقافية والاجتماعية والتاريخية. فمن المعلوم أن الفتوحات العقلانية بلورت رؤية جديدة لمفهوم الحق والشخص والفرد إزاء الدولة أو السلطة المطلقة، وأسست لوضعية قانونية جديدة أعلنت من قيمة الفرد، كما واعتبرت أن مشروع السلطة لا تكون إلا عبر العقد الاجتماعي وحكم القانون.

والمحقق يجد أن حقوق الإنسان بدأت كإشكالية في الفكر الغربي الحديث قبل أن تلقى صدئاً أو تجاوباً في الفكر العربي الحديث والمعاصر. فقد جاءت التفتحات الليبرالية في العالم العربي الحديث لتسهم مباشرة في ظهور الوعي الخاص بحقوق الإنسان وتمحور هذا الوعي ضمن مقاربات فكرية تراوحت بين الروح السجالية والنقدية وبين الوعي الراض من منظورات ثقافية ودينية لصورتها الغربية، ومحاولة تأصيلها في الأصول الاعتقادية والثقافية العربية والإسلامية.

يجد الدارس عند البحث في حقوق الإنسان في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وإنما نواجه التباسين على مستوى المفاهيم، يتمثل الأول في طبيعة توصيف هذه المسألة، بمعنى هل نتحدث عن أزمة حقوق الإنسان أم إشكالية حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، ذلك أن الفرق كبير بين المفهومين، فعلى مستوى التوصيف الخاص بمعنى (الأزمة)، فإننا نقر إلى حد ما بوجود وضعية سابقة ناجزة لحقوق الإنسان في العالم العربي، ولكنها أصيبت بأزمة أو انتكاسة بسبب ظروف تاريخية أو سياسية أو ثقافية، وليس على الباحث في الفكر العربي المعاصر سوى أن يتبحر في معرفة طبيعة فهم المفكرين العرب لبواعث ودواعي هذه الأزمة وفهم تصورهم الخاص لتجاوزها.

أما على مستوى التوصيف الفلسفي الخاص بمعنى (الإشكالية)، فإننا نشير إلى وجود معنى من المعاني لثقافة وحضور واقعي لحقوق الإنسان من ناحية عملية، ولكنها تواجه استعصاءاً كبيراً على المستوى الاجتماعي والثقافي والسياسي، ويؤكد وجود معضلات صعبة في طريق بلورة أسس فلسفية وإغناء نظري وتقديم آليات عملية تطبيقية تخص هذه الإشكالية.

ومن هنا يرى الباحث أنه على المستوى النظري مثلت مسألة حقوق الإنسان إشكالية في بدايات انبثاقها على مستوى الفكر العربي، بغية تأطير المحاولات التي تسعى نحو تأسيس مشروعية نظرية لهذه الحقوق لا سيما قبل تشكل الدولة الوطنية وسلطاتها.

وفي المقابل، يمكن القول بأن مسألة حقوق الإنسان تجلّت بوصفها أزمة على المستوى العملي/الممارسة، خصوصاً بعد تشكل الدولة الوطنية الحديثة التي عطلت الحديث عن الحقوق والحريات الأساسية تحت ذرائع كثيرة من قبيل: الاستعمار، التنمية، والتحديث... الخ. وعارضت، بالتالي، الشرعية الدستورية الحديثة القائمة على مبدأ سيادة الشعب.

وعند البحث في التأسيسات الفلسفية لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر على المستوى النظري، فإنه ينبغي التمييز بين الجذور الفكرية لحقوق الإنسان انطلاقاً من محددات نظرية تخص الفكر العربي المعاصر باتجاهاته الفكرية المتعددة لا سيما الاتجاه الليبرالي والديني، وهما موضوع الدراسة الرئيسي، وبين الأسس الفكرية التي تأسست عليها فلسفة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

وعليه، فإن فكرة البحث في حقوق الإنسان ينبغي أن يناط بها فحص الأسس الفلسفية والنظرية التي تقوم عليها هذه الفكرة وتبيان كل الإشكاليات الفكرية التي ترافق هذا المفهوم على أساس الوصول إلى تأسيس موضوعي لهذه الحقوق، ويلقي، في الوقت نفسه، الضوء على الإشكاليات العملية/التطبيقية التي تفرضها هذه الفكرة على مستوى الدولة والمجتمع.

### حضور حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر

لم تكن مسألة حقوق الإنسان تحمل صفة عالمية في نشأتها، فقد جاءت نتيجة التطور الذي شهده الفكر الأوروبي في نهاية العصر الوسيط، وعصر النهضة فضلاً عن عصر التنوير، بيد أن انطلاق حقوق الإنسان نحو

مفهوم الإنسان بوصفه محور العالم، وغاية التقدم، وفرت أساساً قائماً على إنسانية هذه الحقوق وعالميتها". (Al\_madini, Tawfic, 2002).

لقد اعتمد التنوير الغربي على أساس: "النقد بهدف التأسيس والتأصيل، نقد التمثلات والتصورات المختلفة للإنسان كذات فردية وكذات اجتماعية (في علاقتها بغيرها) ونقد المؤسسات التي أنتجت تلك التمثلات والتصورات كما وأنسنت العقلانية مرجعية العلاقات الاجتماعية بما فيها علاقة الحاكم بالمحكومين" (BI\_Rashed, 2009). وكان لهذه الأُسنة تأثير واضح لا على تحديد مرجعية الحكم وحسب بل وعلى تحويل المحكومين أنفسهم إلى مرجعية، ومصدراً للشرعية، فقد عُدَّت الشرعية عقلانية بمعنى إنساني، ومن هنا فقد أعادت حركة الشرعية في أوروبا هيكله المجال السياسي بإعلانها عن مصدر جديد للشرعية، وبذلك غيرت من نوعية العلاقة نتيجة تغير نوع المرجعية، وهي المسألة التي سنتشغل بال المصلحين في العالم العربي ابتداءً من عصر النهضة.

(BI-Rashed, Mohammad, 2009)

مع انتشار القيم والأفكار الجديدة للغرب، تحولت فلسفة التنوير في كثير من الأحيان إلى رؤية تبشيرية أيديولوجية، وظهر ذلك بوضوح في الثقافات ذات التقاليد غير الأوروبية، وفي الفكر العربي والإسلامي على وجه الخصوص. لقد مارست فلسفة التنوير في الثقافة العربية تأثيرها وبأشكال عديدة. ومن هنا يمكن القول بأن أيديولوجيا التنوير في الغرب، في متطلباتها الأكثر قوة وأهمية، والتي فرضت من فوق على واقع الآخر، قد جُوبِئت وحُزِبت في الفكر العربي الإسلامي، من منطلق فكرة رفض التخلي عن الإسلام كمبدأ وأساس للوجود (ghaad, hisham, 1986). ومن هنا أيضاً فقد تغير الموقف في الفكر العربي من قضية حقوق الإنسان، ولكنه تأخر حتى القرن التاسع عشر عندما بدأت عملية التحول من فكرة (حقوق الله) إلى فكرة (حقوق الإنسان) (Al-khateb, Mohammad, 2001)

### 1- نقد الفكر النهضوي العربي الحديث.

تأثر المفكرون العرب من جيل محمد عبده، والكواكبي، وخير الدين التونسي، وكذلك المفكرون والكتاب من جيل لطفي السيد، وطه حسين، وحسين هيكل، وطاهر حداد، بالمنظومة الليبرالية "ولكنهم لم يضعوا قضية الحرية في إطار فلسفي، ولم يبحثوا عن أصلها ومداهها بل اكتفوا بوصفها والمطالبة بها". (Gbaaie, Gaad Abd al-kareem, 2003)

لقد بدت قضية الحرية عند هذا الجيل، كما لو أنها كانت شعاراً مطلبياً ينتمي إلى السياسة أكثر من كونها قضية فلسفية أو فكرية.

وفضلاً عن ذلك كانت فكرة الحرية منذ بداية عصر النهضة، في القرن التاسع عشر، وحتى منتصف القرن العشرين، إلى حد كبير محدودة أو محصورة في إطار الفكر العربي بحدود فكرة الدعوة إلى التحرر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي عامة. (Al-alem, Mahmoud amen, 1989)

إن المتقنين الليبراليين لم يشككوا وسطاً واسعاً، متجانساً ومتماسكاً آنذاك بصورة كافية، وكانوا في أحيان عديدة سطحيين في أفكارهم النظرية، ولم يظهروا نزعة فلسفية من أجل وضع العقل في مكانة الصحيح بغية قراءة التاريخ. (Ghaed, Hisham, 1986)

كما أنهم لم ينشغلوا في العمل على ترسيخ مبادئ الديمقراطية والحرية والتحديث السياسي الكفيلة بتطوير ثقافة عربية مشتركة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية. ومن هنا فلم تتوصل النهضة العربية الأولى إلى ترسيخ انتصاراتها في الدفاع عن قيمة الحرية لا في المؤسسات ولا في العقليات". (Nassar, Naseef, 2004)

ومع ذلك، فإن الفكر العربي الإسلامي، وجد منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر نسفاً جديداً، حدثياً، حاول من خلاله أن يبني أرضية معرفية وفلسفية تقوم على قاعدة الحقوق التي يحتاجها الإنسان من حيث هو إنساناً، له الحق بأن يتمتع بهذه الحقوق في إطار مشروع سياسي وديمقراطي يكفلها للجميع. (Umraan, Kamal, 2001)

أخذ التنويريون العرب (مطلقات) التنوير الغربي وبعض المفاهيم المتصلة بها، ونادوا بها كمطلقات، من دون الانتباه إلى المعاني المحددة التي فهمها الغرب وطبقها مستعيناً بالأدوات المفاهيمية والرؤى والمحتويات النظرية والفلسفية في حقله المعرفية والسياسية الخاصة به. (khdour, gamal, 2002) . وبحسب أحمد الموصلي، فقد ظلت فكرة النهضة: "فكرة مسطحة لم تلامس البنية الأساسية للمجتمع، إذ أنها تبنت دون قيد أو شرط خصوصية الفكر الغربي وعمته على العالم العربي والإسلامي". (Ahmad, 2001)

ويلخص برهان غليون الإشكالية الخاصة بفكر النهضة بقوله إنها: "ظلت تعاني مما ارتبط بها، من نظرة ثقافية للتاريخ، ومن نظرة آلية سطحية للتقدم والتطور، فقد نظروا إلى هذا التقدم، كنهوض لثقافة كبت وجمدت، وليس إلى استملاك ثقافة جديدة..." (غليون، برهان، 1998).

من جانبه أبرز عبد الإله بلقزيز إشكالية الفكر النهضوي بأجياله الثلاثة المعروفة، بخصوص تجليات فكرة الدولة في الوعي النهضوي، فيؤكد أن الجيل الأول، يقصد رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي، لم يكن بمقدوره أن يجد في الدولة القائمة حاضنة لمشروعه الثقافي، وترجمة ممكنة لدعوة الإصلاح عنده، فيما كان الجيل الثاني، من مثل الكواكبي ورشيد رضا، يعيش حقبة تسلط الدولة على سياسة الإصلاحات، وإمعانها في الاستبداد والمركزية وصولاً إلى انهيارها، أما الجيل النهضوي المتأخر ففتح عينيه على الاحتلال الأجنبي والتجزئة وعلى انهيار أحلام النهضة وأفكارها. (Abd al-ilah, 2009)

يمكن الاستنتاج بالقول إن حقوق الإنسان في الفكر النهضوي العربي لم تبرز كإشكالية لدى رواد هذا الفكر، وقد يكون هذا الأمر مفهوماً من زاويتين:

أولاً- لأن فكرة حقوق الإنسان في أطرها النظرية والعملية لم تتبلور بشكل واضح في خطاب النهضة، ولكنها اندرجت تضيماً أو تصريحاً في إطار فكرة الحرية والمساواة، وفكرة الدولة والسلطة.

ثانياً- لأن ما كان يشغل بال مفكري النهضة في ذلك الوقت هو الإجابة عن أسئلة تخصّ الواقع العربي الإسلامي بمجمله، وعلى رأسها سؤال الإصلاح والتقدم، وإذا سلمنا أن الإصلاح يتمثل بصورة مشروع حدثي تقدمي، فإنه بمقدورنا القول إن فكرة الحقوق الفردية والجماعية، كانت تدور في أذهان هؤلاء بوصفها الأساس في نجاح هذا المشروع وإنجازه، فهم ربما لم يتخلوا التقدم والإصلاح بمعزل عن الحرية والحقوق.

تظهر قيمة النهضة العربية الأولى بصورة أساسية، من كونها قدمت محاولة جادة من لدن الجيل النهضوي العربي الأول على المستوى الفكري وذلك على أساس محاولة الخروج في الفكر العربي والثقافة العربية من حالة التخلف الحضاري التي اكتشف المفكرون العرب النهضويون تعدد أنماطها وأبعادها، وقد طالبت حقولاً عديدة: الفكر والمجتمع والدولة، فقد سبق لهذه النهضة الرائدة أن تعاملت مع الحضارة الغربية الصاعدة بقوة على أساس أنها قائدة لمسار التقدم في العالم. وسرعان ما اكتشف العرب، بحسب ناصيف نصار، في ضوء الاحتلالات والهيمنة الكولونيالية: "أن قضية الخروج من التخلف الحضاري لا تصطدم فقط بالأنظمة والتقاليد والعقليات الموروثة من عصور الانحطاط، بل أنها تصطدم أيضاً بمشاريع الدول الغربية ومخططاتها الاستعمارية". (Nassar, Naseef, 2004)

وبالرغم من هذا، فإن النهضة العربية قد طرحت أسئلة أساسية حتى وإن اختلفت الاتجاهات وتباينت، وعلى سبيل المثال فقد برزت الحرية بوصفها: "تحدياً أساسياً يتناول النظرة إلى الإنسان ونوع الحياة الاجتماعية

بأكملها، وليس تحدياً رئيسياً بين تحديات تتغير مراتبها وفقاً للظروف الموضوعية والإمكانات العملية".

(Nassar,Naseef,2000)

بعد حدوث "صدمة" الالتقاء بالغرب، أخذت المجتمعات العربية الإسلامية تحاول البحث عن أسس الانتقال من وضعية المجتمع التقليدي الساكن إلى المجتمع التحولي الساعي إلى التطور والتغيير، ومن ثم فإن هذه المرحلة تميزت ارتباطاً وثيقاً بالدعوة إلى الحرية والدعوة إلى الاشتراكية، التي أصبحت السمة الغالبة على الحركات الشعبية التقدمية (سليم، نبيل، 1990/89). (Saleem,Nabeel,89/1990)

إنه لمن الواضح، بحسب بيان نويهض، أن المثقفين والمفكرين العرب المعاصرين تناولوا مسألة حقوق الإنسان من "جانبيين رئيسيين، هما: الجانب النظري والفلسفي بشأن مبادئ هذه الحقوق، جوهرها وطبيعتها وأهدافها؛ والجانب التطبيقي وفقاً لما يروونه هم من المبادئ الطبيعية"

(Nuihid,Bayan,2002).

إن المبادئ والأفكار الأساسية المتعلقة بحقوق الإنسان في العصر الحديث لم تتفصل في تكوّنها التاريخية عن فلسفة التنوير، خصوصاً، والفكر الليبرالي، عموماً، علماً بأن حقوق الإنسان من غير الممكن استنباطها من المبادئ والأسس النظرية فحسب، لأنها في الواقع أمور تتعلق بالممارسة العملية (salamh,yousef,2005)، واجهت كما يبدو قصوراً في النظر يتعلق بالبحث عميقاً بالأبعاد التطبيقية/ العملية لفكرة حقوق الإنسان، وبالتالي، تجاوز مجرد التبشير الثقافي بها متأثرين في الواقع بالأفكار الأوروبية، على وجه التحديد، بمعنى أن هذه الأفكار لم تصادف جهوداً فكرية نظرية تأسيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وبدت بالتالي فكرة حقوق الإنسان كما لو أنها ليست أكثر من قضية هامشية.

وإزاء ذلك لا بد من الإشارة إلى التيارات النهضوية العربية الممتدة بين الحربين العالميتين الأولى والثانية – 1945-1918 تجاه فكرة النهضة والتقدم، وما قد تتضمنه من مفاهيم تتعلق بالحرية والتحرر وحقوق الإنسان والفرد.

أولاً: التيار السلفي: شكّل هذا التيار الاستمرار التاريخي لنزعة "تجديد الإسلام"، ولكنه اعتبر نفسه الأمين على مرجعية الرواد الأوائل، من حيث الالتزام بالإسلام التقليدي، والافتقاد إلى الروح النقدية التي أبرزها الرواد الأوائل من عصر النهضة العربية مثل محمد عبده.

ثانياً: التيار الحدائي الليبرالي: الذي واجه التيار السلفي وتبنى المرجعية الثقافية الغربية، في حقول فلسفية وسياسية واجتماعية وثقافية.

ثالثاً: التيار التوفيقى القومى: الذي أخذت بذوره تنمو تدريجياً في قلب الثقافة العربية ما بين عشرينيات وأربعينيات القرن الماضي كمحصلة لعملية نقدية مزدوجة الأوجه.

وخلال الفترة التي كانت فيها أقطار العالم العربي تحت الاحتلال الاستعماري تمكنت المجتمعات العربية من ترسيخ الأقدام في بعض الإنجازات التعليمية والثقافية: "وتطبيق النظم العصرية، وتكوين الأحزاب السياسية "المدينة" ذات اللون الليبرالي، قاومت الاستعمار - وطنياً - بمفهوماته الحديثة في الحرية والقومية، وأنجبت العديد من المفكرين الذين كانوا نتاج تلك الفترة من التفاعل الجدلي مع المؤثرات الغربية " (Al-ansarie,Mohammad gabeer,2000)

وبحسب ناصيف نصار، فإن النهضة العربية المسماة بالثانية غير منفصلة عن النهضة العربية الأولى، ولكنها أيضاً ليست مجرد تكلمة مباشرة لها بسبب أن حركة التغيير في العالم العربي، في أواسط القرن العشرين

تحولت إلى ثورة على أساس إنجاز التحرير السياسي، ثم البدء بوتيرة الإصلاح السياسي، والاجتماعي، والتحديث الصناعي.4. (Nassar, Naseef, 2004)

ويبين هشام شرابي أنه، ومع بداية القرن العشرين، فقد أمكن للتيارين الفكريين: الإصلاح الإسلامي من جهة، والمسيحي المجدد على النسق الغربي، من جهة أخرى، أن يقدم أفكارهما الإصلاحية الجديدة، وقد ذهب التيار الأول إلى طرح مقولة الإسلام المتجدد، بوصفه الوسيلة الكافية للإصلاح السياسي والاجتماعي، بينما أحس الآخر أن إصلاحاً كهذا يمكنه أن يأتي فقط بالتحديث المستند إلى العقلانية والعلم. (Shrabie, Hisham, 1978)

## 2- مصادر فكرة حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر:

يرى برهان غليون أن الفكر العربي المعاصر قد استمد أفكاره وبلورها حول حقوق الإنسان معتمداً بصورة أساسية على ثلاثة مصادر يمكن إجمالها باختصار: (Galeoun, Burhan, 1981).

**المصدر الأول:** التاريخ الاجتماعي والسياسي الحديث، الذي شكل في الغرب أسساً ومبادئ ثابتة تحكم العلاقات بين الفرد والدولة، وتقوم على قدسية الحياة الشخصية وعلى احترام حرية الرأي والتنظيم السياسي وحق الملكية والأمن لكل أفراد المجتمع.

**المصدر الثاني:** التراث الاشتراكي العالمي بشكل عام، وقد ساد الاعتقاد لفترة طويلة لدى المنتمين إلى هذا التراث بأن المسألة الحقوقية، ليست إلا مسألة شكلية، وأن الإصلاح لن يتحقق بدون تغيير الأسس المادية لحياة الفرد والجماعة معاً.

**المصدر الثالث:** التراث الإسلامي، وقد اجتهد كثير من الإسلاميين كي يظهروا أن الإسلام لا يعارض القيم الليبرالية الإنسانية، إن لم يكن هو بالذات مصدرها الأساسي، لكن الإسلاميين يرفضون أيضاً إعطاء أهمية خاصة لحركة اجتماعية، هدفها الأول تأكيد حقوق الإنسان بمنأى عن النصوص الدينية، انطلاقاً من أنه لا يمكن ضمانها إلا بتطبيق الشريعة، وإقامة الحكم الإسلامي.

لقد ظهر أن مسيرة الفكر العربي "ما بين الحربين، هي إلى حد ما مسيرة الحركة الوطنية التي أرادت الاستقلال، وطرحته بوصفه خطاباً أساسياً"، لكنها اكتشفت أن الأمر يحتاج إلى تهيئة مناخ فكري وثقافي فطرت " الإصلاح الديني السياسي، عبر بوابة الثقافة الأوروبية (مثل طه حسين ومنصور فهمي وعلي عبد الرزاق، بالإضافة إلى شبلي شميل وسلامة موسى وفرح أنطون)". (Al-musalie, 2001)

إن الحداثة الفكرية العربية التي نجمت عن الاتصال الفكري مع الغرب والياته تخللتها عناصر من التقليد والاقتراب والاستلهام، وقد نشأت لكي تجيب عن أسئلة خاصة بالمجتمع العربي، وثقافته، ومن هذه الأسئلة، سؤال التراث، وسؤال الحرية والدولة، وسؤال الديمقراطية، وتحديد العلاقة بين الحقوق السياسية للأفراد والحقوق الاجتماعية للجماعات. (bi-kazez, abd al-elah, 2009)، وغيرها من الأسئلة الأخرى التي تخص الإنسان وحرية وحقوقه.

يمكن القول إن التاريخ الحديث والمعاصر للشعوب العربية قد حاول خلاله المفكرون بناء أفكار تحديثية شكلت لحظتين فكريتين وإشكالييتين في خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر: الأولى، وقد امتدت حتى منتصف القرن العشرين، كان فيها الخطاب نهضوياً، أي خطاباً في النهضة. والثانية، تبدأ منذ عقد الخمسينات من القرن الماضي، كان فيها الخطاب حداثياً. وبالنسبة للحداثيين النهضويين فقد فكر هؤلاء في مسائل التحديث والحرية والدستور، وناقشوا إشكاليات تتعلق بالأصالة والمعاصرة، أو القديم والحديث، والأنا والآخر وأما الحداثيون الجدد في الفكر العربي المعاصر، فهؤلاء لم يقطعوا مع مسائل النهضويين سابقهم، وإنما استعادوها من جديد (وبخاصة بعد الهزيمة وصعود خطاب الأصالة). (bi-kazez, abd elah, 2009)

إن الفكر العربي كان قد شهد منذ أواخر القرن التاسع عشر تياراً دستورياً وليبرالياً قوياً وصاعداً استنطاع في مطلع القرن العشرين أن يشكل أسس أنظمة برلمانية في كثير البلدان العربية. "وهكذا، فقد شغلت الإيديولوجيا الليبرالية الفكر السياسي العربي حتى الخمسينات". (Galoun,Burhan,1987)

وثمة في هذا الخصوص عودة إلى خطاب الليبرالية ليستأنف بناء مشروعه في الليبرالية العربية، وفي الأدبيات، التي اعتنت بالديمقراطية، وحاولت الدفاع عنها بوصفها خياراً وطموحاً يجسد آمال الشعوب العربية في غدٍ أفضل، معبرة عن درجة تطور المنظور العربي لليبرالية.(abd al-latif,Kamal,1997)

لكن هذه العودة، في الواقع، شهدت انتكاسة واضحة، يُعيد قيام الدولة الوطنية العربية، ووصول نخب عربية إلى السلطة، سمتها الاستبداد في الحكم، ونفي الحريات.

وانطلاقاً من أن موضوع حقوق الإنسان يتأسس وفق منظور فلسفي حدائي، ويتأسس أيضاً ضمن إطار المجال السياسي باعتباره الإطار الوسائطي الذي يتم العمل فيه من أجل الحد من مظاهر الاستبداد، وتوسيع دوائر الوعي بأهمية المشروع السياسي الديمقراطي .،(abd al-latif,Kamal,2002)

فقد سعى الفكر السياسي العربي دائماً إلى محاولة التوفيق بين الحرية والسلطة، وساهمت فكرة حقوق الإنسان التي هي تعبير وتجسيد لهذه العلاقة في ترسيخ مفهوم الحرية وتأصيله فلسفياً باعتباره حقاً طبيعياً للإنسان. تذهب بعض الأدبيات السياسية المعاصرة إلى القول بأن حقوق الإنسان لم توجد عملياً كمنظومة مستقلة بذاتها، إلا قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية. وما كان موجوداً من إشارات إلى حقوق الإنسان والمواطن في الإعلانات والرسائل كان من قبيل تحديد إطار تنظيم المجتمع والسياسة المدنية، ولا ترقى إلى درجة الحقوق التي تفرض على السلطة العامة التزامات محددة، وتسمح بوجود قوة مدنية منظمة للمطالبة بتطبيق هذه الحقوق ، (Galeoun,burhan,2002)

شهد عقدا الخمسينيات والستينيات تصاعد موجة التحرير العالمي، من جهة، وانحسار المد الاستعماري وتراجع نفوذه، من جهة ثانية، لذلك جاء قيام الثورات وحركات التحرير العربية في تلك المرحلة كجزء من حركة التحرر العالمي في ظل ظروف تاريخية موازية لنجاح الشعوب للحصول على استقلالها، فاتجهت حركة التحرير العربية إلى رفع شعارات الوحدة والتحرر ومقاومة الاستعمار وتحقيق العدالة الاجتماعية (ربيع، محمد عبد العزيز، (ب.ت). (Rabea,Mohammad abd al-azez,without date)

فيما غاب خطاب الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، على أساس أن حقوق الأوطان والشعوب مقدمة على حقوق الفرد أو الإنسان، ولم تظهر ثقافة مدنية أو حقوقية يمكن أن تمارس تأثيرها في واقع المجتمعات العربية. والواضح أنه مع "جيل الثورة، وبثأثير من الثورة،(ولدت) فكرة التحرير الوطني في وجوهها المختلفة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأنجبت إشكاليات جديدة. التحرر السياسي من الاحتلال والاستعمار وُشُدان الاستقلال الوطني؛ والتحرر الاقتصادي من التبعية للأجنبي... والتحرر الاجتماعي... ثم التحرر الثقافي من التبعية الفكرية ومن أدواتها ومؤسساتها المستمرة في دولة الاستقلال من أجل بناء الثقافة الوطنية والثقافة القومية". (bl-kazez,abd al-elah,2009)

وبالمجمل كان الخطاب العربي، في جلّه، خطاباً تحريراً استقلالياً، سواء على المستوى الوطني أم على المستوى القومي.

لقد نجحت الأفكار المنبثقة عن الفئات الليبرالية التي سعت إلى تصدر الموقف في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وتطلعت إلى التحرر والاستقلال، وإلى تحقيق بعض المكاسب في ميدان الإصلاح السياسي



والدستوري، ولكنها لم تنجح في إيجاد الحلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت حاضرة في ذلك الوقت. (Al-sharif, Maher, 2007)

وربما كان ذلك بسبب ضعف الأطر الفكرية والفلسفية والثقافية عند بعض المفكرين الليبراليين وعدم تأثير خطابهم في الواقع الاجتماعي لأسباب عديدة، الأمر الذي انعكس على مجمل المواقف الفكرية، وبالتالي، تبلورت إشكالية حقيقية في هذا المجال " ومع أن تاريخ العالم العربي إبان الاحتلال، وفي فترة ما بين الحربين الكونيتين، كان بالدرجة الأولى، تاريخ " حركة وطنية " خالصة تنشد الاستقلال والتحرر السياسيين، إلا أن بعض القضايا " الدينية - السياسية الكبرى" قد أثرت في هذه الفترة" . (Gadaan, Fahmie, 1979)

لقد برزت، إبان تلك المرحلة، جملة من الإشكاليات لعل أبرزها مشكلة السلطة العربية، وكيفية تعاطيها مع المشكلات القائمة، وشهد الخطاب تحولات مهمة حيث "ألحقت مفهوم الثورة، محل مفهوم الإصلاح، ومفهوم الطليعة محل مفهوم الشعب، وليس على قاعدة المراكمة التاريخية والبناء على ما تحقق من مكتسبات وإنما على قاعدة القطيعة مع كل التراث الإصلاحي". (Al-sharif, Mahef, 2007)

تعددت الدولة/الوحدات السياسية على حساب فكرة "الأمة"، وبالتالي، لم يحقق الإنسان العربي طموحاته في الحرية والحقوق والمساواة، وبناء مؤسسات المجتمع المدني. فأزمة الدولة العربية، واضطرابها، وتفاعلها السلبي، واختلافاتها، في مرجعية التشريعات النازمة لحقوق الإنسان، انعكس سلباً على مضامين تلك الحقوق. " ولم تكن الدولة في المجتمع العربي محور تكوين العلاقات الاجتماعية ومعقد أمل وإرادة المجتمع المدني، أي التعبير عنه وتأسيسه في الوقت نفسه، وإنما كانت مجرد وسيط خارجي لتحقيق المصالحة داخل الفرد بين الولاء المحلي المشخص والولاء الجماعي المجرد للأمة" . (Gleoun, Burhan, 1990)

من الأهمية بمكان الإشارة، هاهنا، إلى أن نموذج الدولة العربية المتصورة في الفكر العربي، وخاصة القومي منه، لا يمنح أهمية لدور المجتمع المدني طالما أنه لا يعلق أهمية على الذوات الاجتماعية الحرة والفاعلة سياسياً (Bne, surbst, 2005) ، وهنا تكمن الأسباب وراء ضعف خطاب حقوق الإنسان في الثقافة العربية من حيث عدم ترسيخ دولة القانون، وعدم فاعلية المجتمع المدني، كما أن حالة الجمود أو العجز في اختيار الأدوات التي من شأنها أن تنهض بالمفاهيم والتشريعات الكفيلة باحترام حقوق الإنسان أثر سلباً على شكل الدولة العربية ودورها في خدمة الصالح العام للإنسان العربي.

لقد أثرت أطروحة التحرر الوطني التي انشغل بها الخطاب القومي في حقبة النضال للتحرر من الاستعمار على الخطاب الفكري العربي تجاه قضايا أساسية من قبيل الحرية والديمقراطية، وبهذا الخصوص، فقد تم في ظل الانشغال بمسألة التحرر تجاهل، إلى حد كبير، البعد الديمقراطي الضروري من أجل دفع التقدم الوطني الشعبي نحو الأمام.

وفي هذا الإطار يرى سمير أمين أن الوعي الديمقراطي لم يتجاوز بعض شرائح البرجوازية الحضرية ولم يتمظهر إلا في المراحل التي صار فيها النضال جذرياً. ويعتقد أيضاً أن "الوعي الديمقراطي لم يتجاوز حدود الليبرالية البرجوازية البحتة. أما الحركات الشعبية الجذرية للتحرر الوطني فكانت تتسم بتغليب البعد الاجتماعي التقدمي على وعيها الديمقراطي، رغم استخدام شائع لكلمة الديمقراطية مضافة شكلية إلى شعاراتها، ورغم تقدم الوعي الديمقراطي أحياناً لدى بعض شرائح الطليعة". (Ameen, Sameer, 1991)

إن مطلب الحرية، بالنسبة للشعوب العربية كان قد عني إبان مرحلة التحرر الوطني، أمرين هما: الحق المشروع للشعوب في التخلص من الاحتلال الأجنبي، وثانياً الحق في إحراز الحرية الاجتماعية الحقيقية المعيرة عن

مختلف الفئات الاجتماعية، وليس مجرد الحرية السياسية الشكلية، كما قدمتها الليبرالية العربية " وحلم أو مطلب الوحدة وحققها، عنى بالنسبة لكثير من الشعوب العربية، حقها في دولة دستورية كبيرة وقوية تحقق الكرامة وتحمي المواطن، أما حلم أو مطلب الاشتراكية، فقد عنى حق المساواة والعدالة" (al-khateeb, mohammad kamel, 2001)، وهكذا كانت الآمال العراض لدى المثقفين والمفكرين العرب، قد أصيبت بإخفاق ذريع، مع حقبة الدولة الوطنية العربية منذ لحظة خروجها من الاحتلال الاستعماري وحتى اليوم.

(2) تجليات حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر.

#### أ- الاتجاه الليبرالي

تعود أفكار الاتجاه الليبرالي في الفكر العربي المعاصر إلى بواكير عصر النهضة، عندما كان دُعاة هذا الاتجاه ينظرون إلى "الحرية على مستوى معياري فحسب، وما كان يهمهم لم يتعد إلا نادراً تلك الحريات الشكلية السياسية" (al-tebe, bsam, 2002)، فاتجه دعائه إلى الأخذ بأفكار وأطروحات الثقافة الغربية، الأوروبية منها، على وجه الخصوص، بأشكالها وجوانبها المختلفة حتى وصل الأمر عند بعضهم إلى الدعوة بأن "علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات". (Gbaan, Fahmie, 1979)

بيد أنه، بشكل عام، فقد "حرص الفكر الليبرالي على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد" (hanafi, hasan, 2001)، التي دفعت بأزمة ثقافية كبيرة حول الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة.

اعتنق مفكرو التيار الليبرالي مبادئ عديدة من نظام الأفكار الليبرالية في نسختها الأوروبية الحديثة، واستعانوا بها لنقد أوضاع المجتمع القديم، وبنوا آمالهم على ضرورة تأطير مؤسسات الدولة الحديثة، وأن تسيير على نهج الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع، فعلى صعيد التنظيم الاجتماعي والسياسي فقد نادوا بتأسيس الدستور على القانون الوضعي، وتأسيس الدولة على قواعد عصرية. (Ghadaan, fahmie, 1979)

ومن هنا فقد حظي الفكر الليبرالي، الذي سطره الرواد النهضويون الأوائل، باهتمام بالغ من لدن المفكرين العرب المعاصرين، لما انطوى عليه من مفاهيم وأفكار من قبيل: الحرية، والمساواة، والعدالة، فصل الدين عن الدولة، وتحرير المرأة، والتعليم، والمدنية، وغيرها من المفاهيم التي كوّنت بنية الفكر الليبرالي العربي، وبشّرت بانبثاق المجتمع العربي المعاصر الجديد، وبناء دولته المدنية الحديثة القائمة على أسس من المبادئ الشرعية والدستورية والديمقراطية. خاض أصحاب الفكر الليبرالي العربي نضالاً صعباً في سبيل تأصيل الأفكار الخاصة بأشكال الدولة الحديثة، إلا أنه تحت تأثير الاستعمار وتبعاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية على العرب، وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين، فقد "ارتدت الحركة الدستورية طابع المطالبة بالاستقلال، أكثر منها بالحرية الديمقراطية، لأن حرية الوطن شرط لحرية المواطن". (al-dganie, ahmad sadqie, 2002)

من هنا ولد التناقض المزدوج في النظرة، وفي عملية التفاعل الحضاري مع الغرب، فقد لعب الوجود الاستعماري في البلاد العربية دوراً أساسياً في إضعاف الليبرالية العربية، وتشويه صورتها بنظر الكثيرين، وأصبحت الدولة الوطنية كياناً مندمجاً عضواً في منظومة اقتصاد الغرب، لكن منفصلاً عن ثقافته. وفي هذه الظروف الصعبة، أجهضت كثير من الأفكار التنويرية والإصلاحية، كما تجلّت لدى الشيخ محمد عبده، "وتحول الدين إما إلى حالة تقليدية مسوّغة لأحكام السلطة وسياساتها، أو إلى أصولية معارضة للسلطة وسياساتها. وبهذا اجتث الأساس الفكري لليبرالية الإسلامية وتيارها السياسي والاجتماعي" (amusale, ahmad, 2001)، فضلاً عن إخفاق التيار الليبرالي وإصابته بانتكاس، وتراجع على مستوى الفكر العربي المعاصر.

وفي مرحلة، ما بعد الحرب العالمية الثانية، بدأ عهد جديد، إذ استقلت عدة أقطار عربية، وواجه الفكر الليبرالي العربي في مرحلة ما بعد الاستقلال "اشكاليات معقدة على صعيد البُني الاجتماعية والثقافية والأنتية... مما أدى إلى تقوية جهاز الدولة الناشئ، وإضعاف المجتمع المدني وخاصة في الدول التي وصلت للسلطة فيها أحزاب قومية ثورية" (abd al-ftah,nabeel,2000) ، وانحسر هامش الحريات والحقوق الخاصة والعامّة لصالح قوة حضور الدولة وسطوتها المادية.

ونظراً لأن كثيراً من القطاعات الاجتماعية العربية، قد قبلت فكرة التخلي عن الليبرالية العربية ومؤسساتها الحديثة، وعن حقوقها الإنسانية الأساسية تحت ضغط الاعتقاد بأن الجيش أو الحزب، الحاكم هو الذي سيحقق للمجتمع هذه المطالب، إلا أن الفكر الليبرالي الذي تبنته هذه النخب في تجربة الدولة الوطنية لم يحقق عملياً جوهر الاستقلال أو العدالة والمساواة. (al-khateeb,Mohammad,2000)

تمثلت الإشكاليات الناتجة عن موجة الانقلابات العسكرية إلى تعطيل القوانين ومؤسسات التمثيل السياسي، ووسائل التعبير عن الرأي، وإيقاف أي إمكانية للمطالبة بتحقيق ليس حقوق الإنسان فحسب، بل وأي شكل من الحريات الأساسية، إذ شكّلت "أزمة هذه النظم جزءاً لا يتجزأ من أزمة النظم المجتمعية العربية التي تكوّنت بعد الاستقلال، والتي لا تزال مفتوحة منذ عقود نتيجة إخفاقها عموماً في مشاريع تحديثها المختلفة، الاشتراكية منها والليبرالية" (Ghalun,burhan,2007)، فقد الإنسان العربي وضعيته ومركزيته في هذه النظم، وبالتالي فقد حقوقه.

لقد خسر الفكر الليبرالي العربي جزءاً كبيراً من معركته، فقد فشل، لأن رواد هذا الفكر "كانوا يشددون على النواحي الأيديولوجية وعلى المفاهيم المعيارية لليبرالية دون إدراكهم لفقدان المستدعيات الاجتماعية لهذه المعايير في المجتمعات العربية - الإسلامية. وفوق ذلك أهملت الليبرالية مسألة الجماهير وقضية العدالة الاجتماعية، مما مهد لظهور التيار الشعبي بصورته الناصرية خاصة أن الحرية الاجتماعية - وهي بالتأكيد رئيسية - طغت على فكرة الحرية السياسية دون أن تتحقق أية عدالة اجتماعية" (al-tebe,basam,2002) ، وهكذا فقد عجز الفكر العربي، بحسب العروبي، عن استيعاب "مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية... الخ" (al-awrawe,Abdullah,1973) ومن هنا دخلت حقوق الإنسان في مرحلة مأزومة، أدت إلى انقلاب الأفكار والمفاهيم حول الأسس التي ينبغي أن يبنى عليها مفهوم حقوق الإنسان وجوهره، وصيغ عجز الفكر العربي عن تقديم الاهتمام الكافي بتأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان، وهذا الفصور كما يبدو كان وراء استمرارية التعثر الحقيقي عن أحداث تحولات عميقة في أوضاع حقوق الإنسان عامة (saaed,mohammad al-saed,1997) ، فقد خسرت جزءاً من مهمتها ونضاليتها العملية، عندما تراجعت على مستوى الواقع الأفكار الليبرالية التي وضعت بطبيعة الحال مبادئ الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والدولة المدنية على رأس أولوياتها.

وفي مطلع الثمانينات من القرن الماضي، حفلت تلك المرحلة بوجود تغيرات اجتماعية، لازمها اشتداد مركزية السلطة، نتيجة أخطار تعرضت لها الدول العربية وأنظمتها، فعمدت إلى حماية نفسها فاشتد أمر تضيق الحريات، وحصلت تعديت على حقوق الإنسان، خوفاً من بروز قوى جديدة تهدد كيان السلطة، وبفعل ذلك قويت الدعوة إلى حماية حقوق الإنسان العربي، كما تبلورت المفاهيم المتصلة بالحقوق والحريات، وكذا مسألة الضمانات الدستورية الكفيلة لها، فضلاً عن تضمين مشاركة الناس في إدارة شؤون الحكم.

ومن حسن الحظ أخذت مسألة حقوق الإنسان في السنوات الأخيرة توجهات أكثر عمقاً وجذرية تجاوزت بها من دلالتها بوصفها وسيلة إلى النظر إليها باعتبارها غاية في ذاتها إلى حد كبير، حتى وإن اختلفت وتنوعت دالته كغاية، من مفكر إلى آخر، وإن بقيت في الوقت نفسه دلالاتها كوسيلة لتحقيق أهداف معينة سياسية واجتماعية (al-alam,mohammah amen,1989).

وفي الواقع فقد يكون من الواقعية بالنظر إلى الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي العربي، الاكتفاء بطلب فكرة حقوق الإنسان بوصفها وسيلة وتقديمها على هذا الأساس، لأن هذه المرحلة ضرورية لتطور المجتمعات العربية، ومرحلة بناء الدولة المدنية القانونية الديمقراطية.

#### ب- الاتجاه القومي.

شغل الاتجاه القومي، على مستوى الفكر، والممارسة، مساحة واسعة من اهتمامات الحياة السياسية العربية، فقد "أمن الوجوديون العرب على الدوام بأن الحزب القومي التنظيم هو أقوى عامل ذاتي للوحدة العربية. وقد قام بالفعل على امتداد الوطن العربي، وفي زمن العثمانيين والاستعمار الأوروبي ثم الطور الأول من عهد الاستقلال" (al-trabishie,jour,1982)، ولكن مشاغل هؤلاء الوجوديين اقتصرت على حدود الأفكار القومية والسياسية والأيدولوجية.

اختلفت الأسس والمنطلقات الفكرية التي عالج بها الاتجاه القومي مسألتها الحرية وحقوق الإنسان، ففي مرحلة الاستعمار ارتبطت، فكرة الحرية على سبيل المثال بفكرة التحرر الوطني، وفي هذا الصدد يؤكد منيف الرزاز القول "ولدت معركة الحرية بمعانيها الحديثة في قارتي آسيا وأفريقيا. إذن، بولادة معركة التحرر القومي، أي معركة تحرير المجتمع من الاستعمار. ولم تكن ولادتها ولادة مطالبية بالحرية الفردية نتيجة تسلط طبقي صرف. ولدت وهي (al-منيف،. لا تهدف في أول مراحلها إلا إلى الخلاص من هذا النوع من الاستعباد الطارئ، استعباد دولة غريبة"، (razaz,Munif,1965)

لقد التبتت، إذن، فكرة الحرية مع فكرة التحرر، أو لنقل ارتبطتا معاً، فالحرية في أساسها، من منظور قومي، هي التحرر من الاحتلال والاستعمار، التحرر السياسي، والاجتماعي والاقتصادي، أي الاستقلال الناجز. وهكذا تقدمت فكرة التحرر على فكرة الحرية التي تخص الأفراد والمجتمع وحقوق الإنسان في الدولة. وقد يكون هذا، من زاوية فكرية، نوعاً من "فقه الأولويات"، بحسب ما يقول العلماء المسلمون.

ولكن فكرة التحرر من الاستعمار لدى ممثلي هذا الإتجاه كانت قد طغت بأولوياتها على فكرة الحرية: "إن توفر أي وجه من أوجه الحرية في ظل وجود الاستعمار أمر يكاد يكون مستحيلاً، فإذا فقد الشعب حريته كمجموع ومجتمع فلن يجد الأفراد في هذا المجتمع حريتهم مهما حاول أن يوفر لهم الاستعمار من الأنظمة والقوانين التي تصبغ الاستعباد بصبغة الحرية" (al-rzaz,munef,1965)، فقد كان التركيز على الاستقلال همّاً أولياً واضحاً وأن الحرية وحقوق الإنسان إنما يتأتيان من خلال هذا الاستقلال الوطني: "أي في إعطاء المجتمع حريته أولاً، وكان هذا الهدف هو منطلق الحريات الأخرى" (al-rzaz,munef,1965). كما أن "الأفكار سواء كانت مستمدة من الفكر الليبرالي الأوروبي أو عن طريق حركة التجديد الإسلامية، كان الإلحاح على الاستقلال القومي أو الحرية الفردية أشد منه على العدالة الاجتماعية" (huranie,albert,1968).

قارعت الحركة القومية، في نضالها، من أجل الاستقلال، الاستعمار بكافة أشكاله "... وأصبح ممكناً أن يرتفع مستوى المعركة من المطالبة بالحرية من الاستعمار إلى المطالبة بالحرية بمفهومها الواسع"، (al-rzaz,munef,1965)، انطلاقاً من أن تحقيق قدر من الحرية مؤداه تحقيق ضمانات على كل المستويات. "إن أولى هذه الضمانات الاتفاق العام على مبادئ أساسية لحقوق الإنسان ينص عليها الدستور، تضمن له حرية تفكيره وتعبيره، وحرية تملكه، وحرمة مسكنه، وحرية اختياره لعمله، وحرية تمتعه بحقه في إنتاج عمله، وحرية القضاء... إلى آخر تلك الحريات" (Al-razaz,munif,1985)

لقد كان منيف الرزاز واعياً بحرية الفرد، وحقوقه المترتبة، على هذه الحرية، ولا عجب أن جعل هذا الفرد غاية المجتمع، ومن أنه "يجب أن يُحاط بضمانات، وحرية يجب أن تضمن بشروط، وأن تكون هذه الشروط وهذه

الضمانات حقوقاً لا يتعدى عليها، ويتعهد المجتمع بالمحافظة عليها، ويتعهد الفرد بالدفاع عنها". (Al-razaz, munif, 1985)

كما أن منيف الرزاز يؤكد عدداً من هذه الحقوق الأساسية للفرد التي لا ينبغي المساس بها، بغرض إظهار قدرات الأفراد وإمكاناتهم، وتمثل هذه بالحقوق الشخصية، من قبيل الحرية الشخصية، وحرية المعتقد والشعائر الدينية، وغيرها من الحقوق، التي إذا مارسها الفرد فإنها لا تعدّ مساساً بحقوق الآخرين، فضلاً عن الحقوق السياسية وأساسها الحريات العامة والحقوق الاقتصادية. (al-hnandah mohammad shtiwie, 1996)

تبنّى الاتجاه القومي مجموعة من الأهداف، وفي مقدمتها كيفية تجاوز واقع التجزئة والدولة القطرية، والتصدي للمشروعات الإمبريالية، وتحقيق النهضة الاجتماعية والاقتصادية والحضارية، كما تجلّت بوادر وأفكار الوحدة العربية التي أصبحت إحدى أسس القومية العربية المعاصرة. إلا أنه بعد مخاضات الاستقلال والتحرر تم الاحتفاظ بمؤسسات وأشكال الدولة، وفي كثير من الأحيان تم انتقال مؤسسات القهر من العهد الاستعماري، إلى عهد الاستقلال تقريباً من دون تغيير يذكر (Hilal, Ali al-deen, 2002)

ومن هنا واجه الاتجاه القومي، منذ بداياته الأولى، "تناقضات جدلية غير مسبوقه تاريخياً" بينما ساعد على تجذير أزمة الدولة القومية المعاصرة "ارتباطها بالأنظمة الشمولية". (al-nagfie, salem, 2008) إن مضامين القومية لم تحمل، في ثناياها، في تلك الحقبة، بحسب ألبيرت حوراني، إلا القليل من الأفكار المتعلقة بالإصلاح الاجتماعي والتنمية الاقتصادية (hwrani, albert, 1968).

كما أن عدم الإيمان بالتعددية الحزبية، وتداول السلطة، والحرية، والحقوق الإنسانية، أضرت بأهداف الوحدة العربية. حيث إنه "بعد الاستقلال ظلت الدولة القطرية، رغم كسء الحداثة الذي تدرت به، تقتصر إلى بُعد أساسي من أبعاد الدولة القومية الحديثة: تماهي جماهير الشعب معها" (trabishie, jourge, 1982)، بمعنى أن الدولة اغتربت عن الأمة والمجتمع وأصبحت كما لو أنها كيان منفصل، يتم التظير له بأفكار أيديولوجية غابت عنها أفكار الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي .

وعليه، فقد "فشلت الدولة في تحقيق المهمات الرئيسية لوجودها، فهي لاحقت التنمية الاقتصادية ولا ضمنت الحريات السياسية، ولا صانته الاستقلال الوطني، ولا احترمت أو استطاعت التعامل مع التعددية الاجتماعية والثقافية" (hilal, ali aldeen, 2002) .

لقد عاشت الفكرة القومية، أزمته الخاصة، مع تجذّر السلطوية القطرية العربية، على أن الأزمة التي كانت على مستوى أفكار الحرية وحقوق الإنسان، غابت عملياً في المنظورين القومي والقطري، وحدث انفصال حقيقي بين الفكر والواقع، بصورة لم تسمح برؤية العلاقة الصحيحة التي ينبغي أن تنشأ بين المجتمع والدولة. كان التركيز فيما يخص مسألة الحرية، على الحرية الاجتماعية والاقتصادية، وصولاً للحرية السياسية، كما تراجع المنهج الديمقراطي بسبب عدة عوامل يأتي في مقدمتها: "إن القومية بوصفها إحدى أدوات التعبير عن الاستقلال، تنحو باتجاه الراديكالية أكثر من اعتمادها على الممكنات الديمقراطية، باعتبار أن القومية تعطي الأفضلية للمطالب الجماعية وليس الفردية" (al-nagfie, salem, 2008)، فالنزعة الجماعية والطابع الثوري لفكرة القومية حملا الخطاب القومي إلى صياغة فكرته "عن الحرية، بوصفها حرية الأمة - القومية، هكذا بالتماهي بين مجموعة من المقولات والمفاهيم ودون تمييز، الأمة - القومية - الحرية، مختزلاً، في مفهوم "حرية الأمة". (Nbe, srbst, 2005)

ومن هنا يمكن القول إن المسألة ارتبطت، بالنسبة للقومي، بأولويات الحرية، قبل ارتباطها بفكرتها وفلسفتها وقيمتها الفردية، لأن الخطاب القومي لم تكن قضيته من الزاوية الفكرية سوى قضية أيديولوجية، فالحرية الفردية "تتجلى قبل كل شيء في وحدة الأمة وهويتها" (nbe,surbst,2005).

. والمجتمع والدولة القومية، فإذا كانت ترتبط بالتحرك فإن الأولوية هي للتحرك القومي والتحديث، وذلك كشرط لإنجاز التحرر الفردي، أي الإنسان العربي.

وبعد نسخة 1967، أصبح الفكر القومي العربي معنياً أكثر بمسألتي الديمقراطية وحقوق الإنسان نتيجة لتغير الظروف، كما دخلت هذه المسائل في مواجهة جديدة مع الدولة/السلطة، على مستوى التحقق الموضوعي للدولة القطرية العربية التي اتسمت بطابع التسلط والتتكرار لفكرة الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان.

وفي هذا الصدد يمكن القول أن إخفاق الدولة القطرية في تلبية مطالب الحرية والحقوق والعدالة الاجتماعية هو الذي "فتح آفاق الحركة القومية العربية، أي دفع إلى بناء قومية جديدة متجاوزة للقوميات القطرية وقائمة في المستقبل والحلم معاً" (galeoun,burhan,2003)، بيد أن نموذج الدولة القطرية السلطوية هو الذي أخذ يتكرر في الواقع العربي، "وصارت كل دولة قطرية بمثابة "أمة" وبدلاً عن الدولة القومية المنشودة.. زمن قطري، أحاط فيه الالتباس بمفهوم الأمة وتداخلت مصطلحات الشعب والدولة والأمة والوطن، وصار الانتماء القطري بدلاً عن الانتماء القومي" (trabishie,jourg,1982).

### ج- الاتجاه الإسلامي.

إن السجال حول مفهوم حقوق الإنسان مرتبط بالسجال مع الآخر، ومن هنا يبرز جدل المرجعيات حول مسألة حقوق الإنسان في إطارها العام، فالاعتصار على المرجعية الغربية لحقوق الإنسان يعني تجاوزاً للحدود الدينية، والعرقية والثقافية، ومن هنا فإن تتبع مسارات الحركة الفكرية والثقافية العامة في الفكر الإسلامي المعاصر يكشف عن ملاحظة مفادها أن اشتغال الخطاب الإسلامي بقضية حقوق الإنسان كقضية فكرية وسياسية وقانونية جاء متأخراً جداً باستثناء بعض الجهود الفكرية التي قدمها الرواد الأوائل في الفكر النهضوي الأول.

لقد ترتب على سقوط الخلافة العثمانية في الربع الأول من القرن العشرين جملة من النتائج في العالم العربي، أدت في المحصلة إلى ظهور أفكار واتجاهات جديدة حاولت التنظير لدولة إسلامية تتناسب مع متطلبات ومتغيرات العصر والظروف المستجدة التي يطالب المفكرون الإسلاميون عموماً بغرض الوصول من خلالها إلى نظرية للحكم والسلطة تتسم بخصوصيتها وحدائتها معاً.

ارتبط الخطاب الإسلامي، بخصوص حقوق الإنسان، بالتحولات التي شهدتها الواقع الإسلامي، إذ واصل أصحاب الاتجاه الإسلامي، في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية: "تناولهم لقضية الشورى والديمقراطية" (al-dganie,ahmad sdkie,2002)، نتيجة لما فرضه المد الاستعماري، أو صدور إعلان حقوق الإنسان العالمي، حيث تمخض عن هذه الأحداث أن فرضت على الفكر الإسلامي قراءة جديدة لبعض المفاهيم انطلاقاً من منهجية وتأصيل معرفي جديدين، وخصوصاً تلك المفاهيم المتعلقة بحقوق الإنسان، والتي تحولت في الآونة الأخيرة إلى قضية محورية ذات حضور متميز في البنية السياسية والفكرية والقانونية وحتى الفقهية والتشريعية.

وعلى هذا الأساس، فقد برزت كتابات تنظر لقضية حقوق الإنسان انطلاقاً من رؤية إسلامية جديدة، وقدمت، بهذا الخصوص، اجتهادات عديدة من لدن بعض من يمكن اعتبارهم أنصاراً للصحة الإسلامية المعاصرة، من أمثال:- راشد الغنوشي، محمد عماره، وغيرهما.

ثمّة إشكالية تبدت، عند العديد، من المفكرين الإسلاميين تؤكد "أسبقية الإسلام ونصوصه (القران والسنة) في النص على حقوق الانسان، وأن الإسلام شرع لهذه الحقوق قبل أن تنتبه إليها الأمم المتحدة، وأن هذه الحقوق

كانت في الإسلام حقوقاً إلهية شرعية قبل أن تصاغ وضعياً في المواثيق والعهود الدولية على يد البشر " (albudour,salman,2010/2011)، لتصل إلى نتيجة مفادها أن المسلمين من ناحية لا يحتاجون إلى حقوق حديثة، إذ يكفيهم استعادة الحقوق القديمة المنصوص عليها في القرآن والسنة النبوية، وهناك من ناحية أخرى من يمزج بين الاثنين، فيضع مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام، في المكان نفسه الذي تشغله الحقوق المنبثقة عن الثورة السياسية الأوروبية الحديثة . (Al-kelanie,shams al-deen,2002)

من هنا يدور الجدل حول محورين أساسيين عند المفكرين الإسلاميين هما: "الخصوصية والعالمية: فهناك موقف واضح في بعض البلدان العربية، في تأكيد أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي وحدها التي يجب الأخذ بها دون غيرها في تحديد حقوق الإنسان" (gleoun,burhan,2002)، الأمر الذي يحمل في ثناياه جملة من الانتقادات التي يوجهها ممثلو الفكر الإسلامي المعاصر لفكرة حقوق الإنسان بمنطلقاتها العالمية، والتي تتعلق بالعقبات والتداخلات في مسألة النظر إلى حقوق الإنسان انطلاقاً من أن: "الإسلام في الوعي الإسلامي هو الأصل. المطلق" (awmiel,ali,1985).

لقد برزت إشكالية معقدة، ومستعصية، حكمت الوعي العربي، منذ عصر النهضة، إلى حاضرنا الفكري تتبدى في طبيعة العلاقة مع الغرب وقيمه ومفاهيمه الفكرية والثقافية جعلت الفكر الإسلامي يتعامل بنوع من الحساسية والتحفظ حيال ما هو وافد من الغرب، وخصوصاً ما يتعلق بفكرة حقوق الإنسان حيث نظر إليها بوصفها نتاج ثقافي غربي النشأة يتأسس على مرجعية علمانية تستبعد الدين من منطلقاتها ومصدريتها، خلافاً لما جاء في البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام التي نظر إليها بوصفها حقوقاً شرعها الله للبشر وبالتالي ليس من حق كائن من كان أن يعطلها أو يعتدي عليها (al-mrzoukhie,ibraheem,1997).

ووفقاً لهذا المنظور، فإن الخطاب الإسلامي المعاصر يؤكد أن مضامين حقوق الإنسان، فضلاً عن كونها فكرية وفقهية وقانونية وفلسفية، فقد تضمنته كل الفلسفات والعقائد بدرجات نسبية من الاختلاف، مثل العقيدة الإسلامية التي يرى بعض مفكرها أنه ينبغي استبدال مفهوم حقوق الإنسان بمفهوم بديل هو "الكرامة الإنسانية"، ووحياً من قوله تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم... وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلاً" (القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية (7)).

بينما يرى البعض الآخر أن البديل الإسلامي لمفهوم حقوق الإنسان، هو مفهوم "ضرورات الإنسان" (amarah,mohammad,1985)، وليس حقوقه كما أن مفهوم حقوق الإنسان، في نشأته الغربية، يركز على الحقوق دون أن يتحدث عن الواجبات. بينما تستوجب حقوق الإنسان من منظور إسلامي، الحديث عن الحقوق، وما يقابلها من واجبات "لأن كل ما هو "حق" لفرد هو "واجب" على الآخر" مثل (حق الرعية، واجب على الراعي، حق الولد، واجب على الولد، حق الزوجة، واجب على الزوج، وبالعكس حق الراعي واجب على الرعية، الخ) (al-mrzoukhie,ibraheem,1997).

ويرى مفكرو الفكر الإسلامي المعاصر، أن منطلقات الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 يتعارض مع التشريع الإسلامي في عدد من مواده، كالقضايا المتعلقة بحرية المعتقد، وحرية الرأي والتفكير، أو المساواة الكاملة بين المرأة والرجل، وخاصة في مجالات الميراث والشهادة والزواج.

كما أنهم نظروا إلى مقولة عالمية حقوق الإنسان بوصفها وجهاً من وجوه "التمركز الأوروبي"، على أساس "إن تفوق الغرب حضارياً وثقافياً أدى إلى انفراده بالفاعلية والقدرة على صياغة التاريخ له وللآخرين، ونتج عن ذلك ترسيخ مفهوم "عالمية الثقافة الغربية" أو ما يمكن تسميته الثقافة الإنسانية الواحدة (monoculture) " (al-

bdour,salman,2011/2010)وأأن الموائيق والإعلانات الغربية كانت موجهة أساساً إلى إنسان المجتمعات الغربية  
متناسية بذلك تمايز وخصوصية الثقافات والحضارات المختلفة في العالم.

**References:**

1. Almadine, Tawfiq, (2002), "pluralism at the culture Arabic And rights Human, " within Book: (Human Human at Thought Arab), (edit) Salma Jayyousi, (i 1), Beirut: Center studies Unit Arabic, P . 833.
2. Blrashed, Mohammed, (2009), Enlightenment European: Think the movement Correctional The world Arabi, magazine Writings Contemporary, Volume 71 Issue 18 December II / February, Beirut, p . 100.
3. A reference the previous, P . 101.
4. Gaad , Hisham, (1986), Effect philosophy Enlightenment On has evolved Thought at the world Arabi Islamic, magazine Thought Arabi Contemporary, Issue 37 December the first, Canon Second, Beirut: Center Development National, p . 20.
5. Khatib, Mohammed Full, (2001), formation Renaissance Arabic, 1800- 2000, Damascus: Press Yazigi, P . 97.
6. C Bai, Gad Karim, (2003), op . Cit . , P . 27.
7. The world, Mahmood Amin, (1989), reference former, P . 181.
8. Gbaie, Hisham, (1986), reference Earlier, p . 25.
9. Nsar , Nassif, (2004), reference former, P . 324.
10. Amran, Kamal, (2001), reference former , P . 309.
11. Khaddour, Jamal, (2002), (et al. ) Issues Renaissance Enlightenment, Oman: Ministry Culture, p . 169.
12. A Moussalli, Ahmed, (2001), reference former, P . 126.
13. G. Lyon, Burhan, (1998), (dialogue) Ahmed past, The Arabs And challenges Century the one Twenty, (i 1), Amman / Jordan: forum Slave Hamid Shoman Cultural activities , P . 15.
14. Balqiz, Abd al-Ilah, (2009), op. Cit., P. 41.
15. Nassar, Nassif, (2004), Thinking and Migration from Heritage to the Second Arab Revival, op. Cit., P. 319.
16. Nassar, Nassif, (2000), the second Arab renaissance and the challenge of Freedom, reference former, P . 149.
17. Salim, Nabil, (89/1990), Respect for Human Rights and National Commitment, Journal of Unity, No. 63/64, Sixth Year, December, Rabat, p36.
18. Nuehid , Bayan , (2002), "Human Rights in the historical modern Arabic texts", within the book: (Human Rights in the Arab Thought), .. 7 reference former 51.
19. Salamh , Yousef, (2002), the problem of freedom and human rights in modern Islamic Arab Thought "in the book: (Human Rights in the Arab Thought), op . reference former 662.
20. Al\_Ansari, Mohammed Jaber, (2000), the composition of the political significance of the Arab and Qatari state, (i 3), Beirut: Center for Arab Unity Studies, p . 55.
21. Nassar, Nassif, (2004), thinking about immigration, op . reference former. 322.
22. Shrabi., Hisham, (1978 ), Arab and Western Intellectuals, (I 2), Beirut: Dar al-Nahar, p. 85.
23. G. Leon, Burhan, (1981), Politics and Ethics, the Arab Thought Magazine, Issue 22 September October (October) the third year, Beirut, p150-151.
24. A Moussalli, Ahmed, (2001), reference former, P . 125.
25. Blkuziez, Abdul Ilah, (2009), from the Renaissance to modernism, p . 47 (margin).
26. A previous reference, p . 12.
27. G. Leon, Burhan, (1987), the question of democracy and international Alastratejhb, Journal of Contemporary Arab Thought, No. (47) Fall, Beirut, the National Development Center, p . 103.
28. Abd Al\_latef , Kamal, (1997), Arabs, modernity and politics, (i 1), Beirut: Dar Vanguard Printing and Publishing, p . 17.



29. Abd Al\_latef, Kamal, (2002), "Human Rights in the Arab World", reference former.p 53.
30. G. Leon, Burhan, (2002), "Human Rights in the Arab contemporary political thought", a book : ( Human Rights in the Arab Thought), reference former, P . 383.
31. Rabeih, Mohamed Abdelaziz, (B.t), the other face of the defeat of the Arab, London: Riad Al Rais books and publishing, p . 187.
32. Blk uziez, Abdul Ilah, (2009), from the Renaissance to modernism, op . reference former. 35.
33. Al\_sharef, Maher, (2007), " the causes of relapse Project Renaissance and the Enlightenment and the terms of mobilization of Arab reality again , " in the book: (Arab Alntam Crisis and Problems of Renaissance), (i 1), the Arab spread Foundation, p . 79.
34. Ggaan , Fahmi, (1979), the foundations of progress on the thinkers of Islam, (i 1), Beirut: Arab Foundation for Studies and Publishing, p . 322.
35. A Sharif, Maher, (2007), op . Cit . , P . 80.
36. G. Leon, Burhan, (1990), the sectarian system: from the state to the tribe, Beirut: Arab Cultural Center, p . 137.
37. Nade, Serbest, (2005), reference former. , P . 27.
38. A Min, Samir, (1991), some of the future issues, (i 1), Cairo: Madbouly Library, p . 53.
39. Khatib, Mohammed Kamel, ( 2001), ibid., P. 103.
40. A Tepe, Bassam, (2002), "economic and social reconstruction of democracy", in a book: ( The Crisis of Democracy in the Arab world), (i 3), Beirut: Center for Arab Unity Studies, p . 85.
41. Gdaan, Fahmi, (1979), reference former. , P . 327 (margin).
42. Hanfi ,Hassan, (2001), reference former. , P . 79.
43. C whisperings, Fahmi, (1979), reference former. , P . 327 (margin).
44. A Dajani, Ahmed Sidqi, (2002), " the evolution of the concepts of democracy in the modern Arab thought", within the book: ( The Crisis of Democracy in the Arab world), op . reference former. 132-133.
45. A Moussalli, Ahmed, (2001), reference former. , P . 133.
46. Abd Al-fatah , Nabil, (2000), "State of independence in the face of civil society", within the book :( renewal of political thought in the framework of democracy and human rights), p . 122.
47. Khatib, Mohammed Kamel, (2000), the composition of the Arab Renaissance 1800, op . Cit . , P . 103.
48. G. Leon, Burhan, (2007 ), "Crisis of the Arab Systems Inclusive", in the book: (the crisis of the Arab system and the problems of the Renaissance), p40 .
49. A Tepe, Bassam, (2002), "economic and social reconstruction of democracy", in a book: ( The Crisis of Democracy in the Arab world), op . reference former. 86.
50. A Laroui, Abdullah, (1973), Arab and historical thought, Beirut: Dar truth, p . 15.
51. Saaed, Mohammed Al-saed , (1997), towards establishing the legitimacy of human rights in the Arab culture, magazine doors, No. (14), Beirut: Dar Al - Saqi, p . 10.
52. Al-aleem, Mahmoud Amin, (1989), the Arab Thought between privacy and cosmic, Cairo: Dar Arab Future, p . 181.
53. Trabaishie, George, (1982), the Qatari state and national theory, (i 1), Beirut: Dar Vanguard, p . 22.
54. Al-rzaz, Munif, (1965), freedom and its problem in underdeveloped countries, Beirut: Dar Ilm, p . 37.
55. A previous reference, p . 37.
56. A previous reference, p . 38.
57. Hurani, birrat, (1968), . reference former. 411.
58. Al-rzaz, Munif, (1965 ), Freedom and its Problem in Underdeveloped Countries, op. Cit., P. 40.
59. A previous reference, p . 111.
60. Al-rzaz, Munif, (1985), The Complete Works, Part I, (i 1), Dar average, p . 71.

61. The Hanandeh, Maher Mahmoud Shteivi, (1996), the concept of freedom in thought Munif Razzaz, Master Thesis, supervision: A. Hamad Al Madi, University of Jordan, p . 64.
62. H. Lal, Ali Eddin, (2002), " the concepts of democracy in modern political thought" in a book ( The Crisis of Democracy in the Arab world), p . 48.
63. The Najafi, Salem, (2008), "contemporary nation - state crisis", within the book: (contemporary national state and the crisis of integration and dismantling), Beirut: Center for Arab Unity Studies, p . 12-13.
64. Hourani, Albert, (1968), op. Cit., P. 411.
65. Trabaishhe, George, (1982), the Qatari state and the theory of nationalism, Beirut: Dar Vanguard, p . 196 (Conclusion).
66. H. Lal, Ali Eddin, (2002), " the concepts of democracy in modern political thought", reference former. , P . 49.
67. A Najafi, Salem, (2008), " the crisis of contemporary nation - state", op . Cit . , P . 15.
68. Nabe, Sarbst, (2005), op. Cit., P. 23.
69. A previous reference, p . 25.
70. G. Leon, Burhan, (2003 ), Arabs and the Transformations of the World, op. Cit., P. 192.
71. Trabaishhe, George, (1982), op . Cit . , P . 20.
72. A Dajani, Ahmed Sidqi, (2002), " the evolution of the concepts of democracy in the modern Arab Thought", reference former. , P . 140.
73. Al-Badoor, Salman, (2010/2011), Third World Identity and Civilization, (I 1), Amman: Dar Majdalawi, p. 87.
74. The Kilani, Shams al- Din, (2002), "concepts of human rights in the Islamic sects", within the book: (Human Rights in contemporary Western thought),. reference former, P . 309.
75. G. Leon, Burhan, (2002), "Human rights in the contemporary Arab political thought", reference former. , P . 202.
76. Awmalil , Ali, (1985), reference former, P . 15.
77. The Marzouki, Ibrahim, (1997), HUMAN RIGHTS in Islam, (translation) Mohamed Morsi, (Review) Advisor Hassan Al-Hafnawi, (i 1),, Abu Dhabi / United Arab Emirates: Publications of the Cultural Foundation,P. 442, 535.
78. The Holy Qur'an, Al - Isra, (verse 7).
79. Ammarh , Mohammed, (1985), Islam and human rights imperatives .. not a series of knowledge world, Kuwait 's rights: the National Council for Culture, Arts and Letters, p . 14.
80. The Marzouki, Ibrahim, (1997), the previous reference, p . 535 (margin).
81. Al-bdour , Salman (2010/2011), the third identity and world civilization, op . reference former. 14.