

کارمایه و کارنامه حقوق بشر

در اندیشه عربی

سیدحسن اسلامی^۱

دشواری حقوق بشر در جهان عرب، آن است که همزمان والاترین ارزش و نایاب ترین کالا قلمداد می شود. حاکمان عرب با غرور و افتخار در مدح حقوق بشر سخن می گویند، با این حال ابتدایی ترین حق انسانی، یعنی حق حیات به سادگی نادیده انگاشته می شود و در برخی کشورها چندین دهه است که به دلیل اعلام شرایط فوق العاده، حقوق مدنی شهروندان عرب معلق شده، به گونه ای منظم این حقوق نقض می گردد. بن مایه کتاب مفصل فعلی، گزارش ابعاد همین دوگانگی است.

مقالات یا فصول سی و هشتگانه این کتاب که خانم سلمی الخضرآء آن را ویراسته و سامان داده، در پنج بخش فراهم آمده است: ۱. حقوق بشر در اسلام: داده های نخستین؛ ۲. مفهوم حقوق بشر در اندیشه سیاسی و اجتماعی معاصر؛ ۳. حقوق بشر در اندیشه عربی-اسلامی معاصر؛ ۴. حقوق بشر در اندیشه عربی معاصر: بررسی های موردی؛ ۵. حقوق بشر در نگارش خلاق عربی.

۱. حقوق بشر در اسلام: داده های نخستین

این بخش که یازده فصل را به خود اختصاص داده است، با نوشته محمد عابد الجابری^۲، نویسنده مراکشی آغاز می شود که مفاهیم حقوق و عدالت در متون عربی-اسلامی نام دارد. جابری ما را از دیدن گذشته با عینک امروزه بر حذر می دارد و بر

۱. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲. برای آشنایی با افکار وی، ر. ک به: سیدحسن اسلامی؛ «چهارگانه جابری: عقل عربی از ادعای اثبات»؛ آینه پژوهش، ش ۱۱۰-۱۱۲، خرداد-آبان ۱۳۸۷.

۳. این کتاب ترجمه شده و توسط انتشارات علمی و فرهنگی منتشر گشته است.

حقوق الانسان في الفكر العربي:

دراسات في النصوص

محمد عابد الجابری

تحریر:

سلمی الخضرآء الجیوسی

بیروت

م ۲۰۰۲

حقوق الانسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص؛ محمد عابد الجابری [و دیگران]؛ تحریر سلمی الخضرآء الجیوسی؛ بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۲ م، ۱۲۰۷ ص.

آن است که تعبیر حقوق بشر در متون عربی از ۱۵۰ سال به قبل دیده نمی‌شود؛ البته در غرب نیز عمر این تعبیر بیش از دو قرن نیست؛ به جای آن در فرهنگ اسلامی تعبیر حقوق الله و حقوق العباد داریم؛ با این همه حق، حق است و نباید از این واقعیت نتیجه گرفت که نمی‌توان میان آن تعبیر سنتی و این تعبیر مدرن، پل زد و این دو فرهنگ را به هم پیوست. با این درآمد، وی به کاوش در متون کهن عربی-اسلامی دست می‌زند تا رگه‌های تفکر حقوق بشری را در آنها نشان دهد و نمونه‌ای از آن را در نوشته‌های فقیه عز بن عبدالسلام ملقب به سلطان العلماء می‌یابد که حقوق را به چهار دسته تقسیم کرده است: حقوق خدا بر انسان، حقوق انسان برای برآوردن نیازهای خویش، حقوق دیگران بر شخص، و حقوق حیوانات بر انسان.

در این متون، مفهوم شهروند وجود ندارد، اما نزدیک‌ترین مفهوم به آن، «رعیت» است که بارها به کار رفته است. این تعبیر ممکن است رهن‌باز باشد، به ویژه آن‌که در سنت‌های دیگری چون سنت بابلی و ایرانی نیز بارها به کار رفته است؛ با این حال در تفکر اسلامی، حقوق و تکالیف ناظر به رعیت طرفینی است؛ یعنی از سویی راعی حقی بر رعیت دارد و از سوی دیگر این رعیت است که بر راعی حقوقی دارد؛ با این همه به دلیل آشوب‌های مکرر در جهان اسلام و نوع ساختار سیاسی، عملاً واژه رعیت با تکالیفی که بر دوش دارد گره خورده است. جابری با تحلیل مفاهیم حقوق بشری اروپایی، مانند فرد، ملت، و اجتماع نشان می‌دهد بار معنایی آنها تازه است و نباید در پی معادلی دقیق برای آنها در فرهنگ عربی بود؛ فرهنگی که به گفته وی، بر سه عنصر استوار است: غنیمت، قبیله و عقیده.

با این مقدمات، جابری از وجود حقوق بشر در اسلام دفاع می‌کند و می‌کوشد آنها را در دل نصوص دینی شناسایی و به دو بخش حقوق عمومی و خصوصی، طبقه‌بندی نماید که عمده‌ترین آنها عبارتند از: حق زندگی، تمتع از زندگی، آزادی عقیده، آزادی دانستن، آزادی اختلاف، شورا و برابری.

در کنار این حقوق، وی ناچار است به استخوان لای زخم آنها نیز اشاره‌ای کند؛ یعنی بحث برابری زن و مرد در مسئله ارث، شهادت، حق طلاق و همچنین مسئله ارتداد. کسی منکر وجود پاره‌ای حق در اسلام نیست، اما اگر حق آزادی عقیده به رسمیت شناخته شده است، تکلیف ارتداد چه می‌شود؟ جابری بر آن است که ارتداد دو بعد دارد: تغییر عقیده و خروج از اسلام که آزاد است و دیگری ارتداد که انکار سلطه حاکمیت و معادل خیانت به وطن است که ربطی به آزادی عقیده ندارد؛ به همین سبب فقها ارتداد را با محاربه ربط داده‌اند.

درباره برابری زن و مرد نیز هرچند اصل بر یگانگی حقوق آنان است، در موارد خاصی نابرابری‌هایی دیده می‌شود که در واقع نابرابری نیست؛ برای مثال شهادت زنان ناظر به وضع خاص اجتماعی و تحصیلی زنان است و لازم نیست به ظاهر قرآن همواره ملتزم بود و می‌توان با تغییر شرایط، برابری شهادت را پذیرفت. مسئله ارث هم به این صورت است که در جامعه قبیله‌ای و چوپانی، ارث بری زنان می‌توانست قبیله‌ای را به زیان قبیله دیگری ثروتمند کند؛ به خصوص که امکان تعدد زوجات وجود داشت و این مسئله به جنگ و نزاع می‌انجامید؛ به همین سبب در مواردی زنان ارث نمی‌بردند و در مواردی یک سوم ارث می‌بردند. قرآن راهی میانه در نظر گرفت و به این شکل معضل را حل کرد. درباره حق طلاق و تعدد زوجات نیز باید دانست اسلام توصیه به طلاق یا تعدد زوجات نکرده است، بلکه طلاق «ابغض الاشیاء» است و اسلام در واقع تعدد زوجات را محدود کرده است. ولایت بر زنان نیز ربطی به واقعیت زیستی آنان ندارد و قرآن از ملکه سبأ به نیکی یاد می‌کند؛ همچنین ادعای نقصان عقل زنان ناظر به وضع فیزیولوژیک زنان در عادات ماهانه و مانند آن است و در واقع برداشته شدن تکلیف از آنان در این شرایط، لطفی است در حق آنان و رعایت حقوق آنان؛ به یک معنا، اگر آنان نیز در این شرایط مانند مردان به اعمال عبادی مکلف می‌شدند، خلاف حقوق بود.

در مواردی معلوم نیست جابری متوجه محل بحث نمی‌شود یا تجاهل می‌کند؛ برای مثال، مسئله این نیست که اسلام به طلاق توصیه کرده است تا آن را نفی کنیم؛ بحث آن است که چرا تنها مرد حق طلاق دادن دارد، نه زن. جابری با تفسیرهایی از این دست و تعلیل‌هایی گاه ضعیف و ناموجه، مسئله را تمام شده می‌داند و بحث را می‌بندد.

دومین فصل با عنوان «حقوق بشر در قرآن کریم»، نوشته فاروق السامرائی، از دانشگاه اردن است. وی پس از تعریف حق و ارکان آن، به همان کلیات حقوق زن و مرد و آزادی عقیده می‌پردازد، بی‌آنکه وارد بحث‌های تازه و جنجالی شود. برعکس، از منظر فقهی، حقوق زوج بر زوجه مانند عده،

اقامت در خانه و عدم خروج از آن را مطرح می‌کند؛ گویی اساساً بحثی درباره برابری و مشکلات آزادی عقیده یا بحث ارتداد را نشنیده است. وی بر آن است که حقوق مسلمانان و غیر مسلمانان برابر است، اما به بحث‌های فقهی مربوط به دیه این دو و مانند آن اشاره‌ای نمی‌کند؛ همچنین برابری بین زن و مرد را می‌پذیرد، با این قید که در مسائل: ۱. سرپرستی؛ ۲. نصاب شهادت؛ ۳. میراث؛ ۴. نفقه و مسائل اقتصادی؛ ۵. حق طلاق؛ ۶. تعدد زوجات، مردان حقوقی متمایز از زنان دارند. علت این تفاوت، آن است که خلقت زن و مرد متفاوت است، و هرکسی را بهر کاری ساختند.

حسنی محمود، استاد ادبیات عرب در سومین مقاله این مجموعه، «حقوق بشر در حدیث شریف نبوی» را با بررسی احادیث صحیح بخاری در دستور کار خود قرار می‌دهد و طی مقاله‌ای کلی‌گویانه، فاقد انسجام و در عین حال طولانی (ص ۱۰۹-۱۴۲)، بحثی را پیش می‌کشد که فرجام روشنی ندارد. حسن کار مؤلف، انتخاب عنوانی خوب برای مقاله خود بوده است که البته از پس تبیین آن بر نیامده است.

ولید نویض، روزنامه نگار لبنانی، در مقاله چهارم، دست به «قرائت صحیفه مدینه» می‌زند و از آن به مثابه متنی حقوق بشری یاد می‌کند. در این مقاله، نویسنده به شرح صحیفه رسول خدا (ص) و پیمان ایشان با اهالی یثرب، توضیح بندهای آن، زمینه و تاریخ نگارش آن، نظر کسانی مانند جابری یا شوقی ابوخلیل و نحوه قرائت امروزی آن می‌پردازد و بر آن است که این صحیفه یا قانون اساسی، بستری برای تقویت مسلمانان و تشکیل دولت بزرگ اسلامی در شبه جزیره عربی بوده است.

فصل پنجم به مقاله محمد ارکون، استاد عرب مرکز پژوهش‌های عربی و اسلامی دانشگاه سوربون با نام «مفهوم شخص در سنت اسلامی»، اختصاص دارد. ارکون طبق معمول به فرانسه می‌نویسد و باز هاشم صالح طبق معمول آنها را به عربی ترجمه می‌کند. این مقاله نیز چنین است. در این مقاله بلند (ص ۱۷۱-۲۰۰) ارکون به نقد باستان‌شناختی تفکر دینی می‌پردازد و بین پدیده قرآنی به مثابه پدیده‌ای زنده و پدیده اسلامی به مثابه عملی پایان یافته و مسلط که مانع تفکر اصیل می‌شود، اشاره

می‌کند و بر آن است که نگرش دلبخواهانه و غیرانتقادی در میان مسلمانان و نبود نقد عقل اسلامی، موجب شده است در قبال دستاوردهای عقلانی و ارزش‌های اخلاقی مدرنیسم، آیات یا روایاتی را از متن و سیاق خویش بگسلیم و بگوییم اسلام پیش از غرب این حرف‌ها را زده است؛ همچنین سلطه فقه و تفسیر فقهی قرآن باعث شده است که دیگر کسی نتواند از قرآن درک تازه‌ای به دست دهد و احکام موجود در قرآن، پایان همه چیز به شمار رود؛ گویی تنها یک سنت ثابت در اسلام وجود داشته و دارد. کسانی که از جهاد سخن می‌گویند، بعد تروریستی را بر ابعاد دیگر مسلط می‌کنند و نمی‌دانند که با همین عنوان جهاد یا جنگ عادلانه، غرب به عراق حمله کرد و استعمارگران رفتار خود را توجیه کردند. گفتمان اسلامی معاصر با نگرش تجربیدی و تمجیدی، از ارزش‌های دینی بدون توجه به متن آنها دم می‌زند و هرگونه که بخواهد، آیات و روایات نبوی را تفسیر و تقطیع می‌کند. با این نقد شالوده‌شکنانه، ارکون بر این واقعیت تأکید می‌کند که در نهاد انسان سه نیروی درگیر وجود دارد:

خشونت، تقدیس، و حقیقت‌خواهی؛ در نتیجه، نمی‌توان صرفاً از آیات رحمت سخن گفت و بعد خشونت موجود در دین را نادیده گرفت. او سپس با اشاره به مسئولیت خودمان و ضرورت بازنگری در تفکر دینی، راه برون‌شد از وضع فعلی را، شکوفایی گفتمان انتقادی، گشوده شدن فضای بحث نقدی، کاربست نقد عقل اسلامی و شکل‌گیری دموکراسی فرهنگی می‌داند. ارکون با نقد دولت‌های اسلامی که بعد از استقلال کشورهایشان امکان و فرصت تفکر فلسفی را از بین برده‌اند، بحث خود را می‌بندد. به رغم بصیرت‌های خوب مقاله ارکون، وی موفق به بازسازی این شالوده‌های درهم ریخته نمی‌شود و روش باستانی شناختی اندیشه‌اش، شیوه‌ای برای حل مسائل به دست نمی‌دهد.

فهمی جدعان، استاد فلسطینی دانشگاه دختران اردن، ششمین فصل را به بحث «اطاعت و حق اختلاف نظر در پرتو حقوق بشر در اسلام»، اختصاص می‌دهد و به کاوش رابطه این دو در متون دینی می‌پردازد. وظیفه فرمانبری و حق اختلاف نظر، در اندیشه فقهی و سیاسی، دو مفهوم کلیدی به شمار می‌روند و در حالی که برای هر کس فرصت مخالفت در نظر گرفته شده است، برخی از متون دینی از ما می‌خواهند از کسانی که بر ما حکومت می‌کنند، حتی اگر بردگانی حبشی باشند، اطاعت کنیم.

یک اصل مسلم اسلامی، ضرورت حکومت و حاکمیت است؛ تا جایی که غزالی گفته است: «إِمامٌ عَشومٌ خیرٌ مِنْ فتنَةٍ»

تدوم؛^۱ پیشوایی ستمکار، بهتر است از آشوبی پایدار. در برابر این تأکید مطلق بر ضرورت اطاعت، کسانی مانند حسن بصری از اطاعت مشروط به پایبندی امام به اصول عدالت دم زده، گفته اند «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق».

به گفته جدعان، در حالی که اطاعت واجب است، اختلاف حق است؛ اما آن اختلاف مقبول، اختلاف فرقه ای نیست، بلکه اختلاف فقهی است که رحمت به شمار می رود؛ با این همه باید توجه داشت در سنت فقهی ما، چیزی به معنای آزادی عقیده به معنای امروزی آن وجود ندارد و کسی مجاز نیست دین خود را عوض کند. باز برخی از فقها گفته اند مسلمان به هیچ روی به قصاص یهودی یا کافری کشته نمی شود، هر چند ابوحنیفه دیه مسلمان و غیر مسلمان را برابر دانسته، گفته است می توان مسلمان را به سبب کشتن غیر مسلمان قصاص کرد.

در برابر این جریان مسلط، برخی از معاصران کوشیده اند دامنه حق اختلاف نظر و آزادی عقیده را تا مرز تغییر دین بپذیرند. از این کسان عبدالعزیز جاویش، شیخ محمود شلتوت، و راشد الغنوشی را می توان نام برد. جاویش معتقد است: قتل مرتد در قرآن نیامده است. همچنین ارتداد در صدر اسلام همراه با گسستن از مسلمانان و پیوستن به دشمنان و انتقال اطلاعات به آنان و جنگ بر ضد مسلمانان بوده است؛ از این رو کشتن آنان نه به دلیل تغییر دین، بلکه به دلیل جنگ با مسلمانان بوده است. شیخ محمود شلتوت نیز بر آن است که آیات ناظر به ارتداد، فقط از عقاب اخروی سخن می گوید و کشتن مرتد به استناد این حدیث منقول از پیامبر: «من بدل دینه فاقتلوه»؛ هر کس دین خود را عوض کرد، بکشیدش، نادرست است؛ زیرا بسیاری از علما بر آن هستند که حدود با اخبار آحاد اثبات نمی شود. راشد الغنوشی نیز در کتاب آزادی های عمومی در دولت اسلامی^۲ بر آن است که اسلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است و هر غیر مسلمانی می تواند از عقیده خود دفاع کند. وی همسو با اسماعیل فاروقی، بر آن است که اقلیت های غیر مسلمان می توانند در جامعه اسلامی از عقاید خود، حتی در میان مسلمانان دفاع و آنها را تبلیغ کنند؛ همچنین از مودوی نقل می کند که غیر مسلمانان می توانند در جامعه اسلامی به نقد دیدگاه های اسلامی بپردازند و تا جایی که به اهانت نکشد، عقاید خود را ترویج کنند.

جدعان با مرور اندیشه های این سه متفکر، نتیجه می گیرد: آزادی عقیده امروزه از سوی برخی نواندیشان معاصر دینی حمایت می شود، در حالی که برخی از اسلام گرایان و عمده جریان سنتی با آن مخالف هستند. حال باید دید این مدعیان

آزادی عقیده در عمل چه می کنند و آیا به گفته ها و اجتهادات خود پایبند هستند؟ با این پرسش، جدعان مقاله مختصر و روشنگر خود را به پایان می برد.

مقاله هفتم از آن نصر حامد ابوزید، استاد سابق الازهر و استاد فعلی مطالعات اسلامی در دانشگاه لیدن است که در آن از سطح کلی گویی گذر کرده، با دقت، مسائل اختلافی را به بحث گذاشته و کوشیده است آموزه های سنتی را با مفاهیم حقوق بشری مدرن پیوند بزند. برای این کار با نقل قولی از رفاعة رافع طهطاوی می آغازد. وی که امام جماعت و مفتی نخستین گروه اعزامی دانشجویان مصری به پاریس بود، شیفته جایگاه زنان در آن دیار گشت و در پایان کتاب خود، تخلیص الابریز من تلخیص باریز نوشت: نابسامانی اخلاقی زنان، زاده حجاب یا کشف حجاب نیست، بلکه برآمده از تربیت اخلاقی والا یا پست است. با این نگرش، وی کتاب المرشد الامین للبنات والبنین را نوشت و بعد از او محمد عبده، قاسم امین و طاهر الحداد این مسیر را دنبال کردند و با استناد به مرجعیت قرآن و حدیث، بر برابری زنان با مردان تأکید نمودند؛ همان مرجعیتی که مخالفان برابری زن به آن استناد می کنند.

اما این فرهنگ چندان ریشه نداشت و از بین رفتن نظام دو قطبی جهانی که به رغم عیب هایش، به جهان سوم امکان مانور می داد، و جهانی شدن و سلطه فرهنگ غرب بر شرق و محصور کردن کشورهای اسلامی به نام مبارزه با تروریسم، موجب عکس العملی از سوی اسلامگرایان شده است که بر طبل خشونت می کوبند و بحث هویت را مجدداً به میان کشیده اند و در پی شکست های متعدد در جهان عرب و جنگ خلیج فارس، بحث بازگشت به هویت و سنت را مجدداً محور کار خود ساخته اند.

در این میان، به گفته نصر، شاهد سه جریان هستیم: نخست، اسلامگرایی سلفی که بازگشت به سنت را تنها راه حل می داند. دوم، جریان سنت ستیز و خواستار گسست از آن، و جریان سوم، تلفیق یا احیایی است که در پی سازگاری سنت با وضع معاصر است. هدف نصر، بررسی این جریان است. مشکل کلی این نگرش، گسستن آیات از سیاق اصلی و بی توجهی به سیاق جدلی برخی از آیات و نگرش تقطیعی به قرآن

ما به این دلایل می توان آن را ابطال کرد: یکم، در تعدد زوجات، عدالت شرط است که عملاً حاصل شدنی نیست؛ دوم، غالباً در تعدد زوجات مردان حقوق زنان خود را زیر پا می گذارند؛ سوم، فرزندان چنین خانواده ای با کینه به یکدیگر رشد می کنند؛ پس با توجه به فساد فزاینده این کار، باید آن را امروزه تحریم کرد. دیدگاه عبده بعدها مقبول دولت تونس شد و تعدد زوجات منع شد و حق طلاق به طرفین داده شد و تصریح گشت: که فقط محاکم حق اجرائش را دارند. همچنین عبده بر آن است بر خلاف تصور رایج، غالب مردان دین و عقلاشان از زنان کمتر است.

امروزه نیز از سوی کسانی مانند محمد الطالبی، متفکر مغربی، از تعدد زوجات دفاع می شود؛ با این استدلال که در غرب روابط نامشروع فراوان است، یا ساختار زیستی مرد به گونه ای است که تمایل جنسی بیشتری دارد؛ حال آنکه مقایسه با غرب، به معنای غرب را معیار داوری و مقایسه دانستن است. دیگر آنکه زن و مرد، صرفاً ساختاری زیستی نیستند، بلکه دارای بُعد فرهنگی اجتماعی-تاریخی هستند.

از نظر نصر، بحث میراث نیز چنین است. در حالی که جامعه عربی اساساً به زن ارث نمی داد و مردمش می گفتند: «به کسی که نه اسبی سوار می شود، نه باری به دوش می کشد و نه دشمنی از پای در می آورد، ارث نمی دهیم»، قرآن برای زن حداقل نیمی از سهم الارث مرد را در نظر گرفت. در این جا ترکیب آیه به گونه ای است که نصیب زن قطعی است و می گوید: به مردان بیش از دو برابر سهم زنان ندهید؛ یعنی زن را اصل گرفته، برای مرد حداکثر تعیین کرده است؛ حال آنکه می توانست مرد را اصل بگیرد و بگوید «للانثی نصف حظ الذکر». در نتیجه می توان با اجتهادی مجاز، سهم زن را افزایش داد. بحث شهادت زن نیز ناظر به همان وضع است و قابل تعدیل.

مسئله حجاب، از نظر نصر، اهمیت کمتری دارد؛ با این حال دو مسئله مایه شدت و حساسیت آن شده است: نخست انقلاب ایران و تلاش برای از بین بردن مظاهر غرب از جمله بی حجابی و دوم، حکم دادگاه فرانسه مبنی بر منع حجاب زنان در مدارس دولتی که از سوی مسلمانان توهینی به اسلام قلمداد شد؛ افزون بر آن رفتار و حشیاانه با زنان مسلمان در جنگ داخلی بوسنی و تجاوزهای سازمان یافته به آنان، این عکس العمل شدید را در پی داشت.

امروزه درباره حجاب دو دیدگاه افراطی وجود دارد: یکی، جز دو چشم و دست، همه بدن زن را عورت می داند، و دیگری نظر شحرور است که تنها از سینه تا زانو را عورت می شمارد و

است. گاه در قرآن بحثی به صورت مستقل مطرح می گردد، گاه توصیه، گاه وصف می شود و گاه قرآن وارد مشاجره با مشرکان می گردد. در فهم منطق قرآن، باید همواره به سیاق این آیات توجه داشت.

آیات متعددی بر برابری زن و مرد تأکید دارد و اساساً نگرش قرآنی، نگرش جنس محور نیست، بلکه انسان محور است. نصر برای اثبات این نکته، آیات متعددی نقل می کند. در کنار این آیات عام، شاهد آیاتی هستیم که به نحوی گویای برتری مرد بر زن است. این آیات در واقع در نقد دیدگاه مشرکان است؛ برای مثال در جامعه قدیم زن سالار، خدایان نام های زنانه داشتند؛ مانند لات، عزی و منات؛ اما بعدها که جامعه مردسالار شد، این نام ها ماند و مشرکان آنان را دختران خدا خواندند. خداوند در نقد این دیدگاه است که می گوید: «الکم الذکر وله الانثی؟ تلک اذا قسمه ضیزی». در این آیات هیچ اهانتی به زن نیست، بلکه اشاره به دوگانگی و نقد آن تحقیری است که مشرکان متوجه فرشتگان به مشابه جنس مؤنث می کردند. همچنین خداوند، گاه در مقام توصیف از جنس زن سخن می گوید؛ برای مثال مادر مریم هنگامی که از نظر خود درباره ناهمسازی زن و مرد سخن می گوید، خداوند اشاره می کند که «والله اعلم بما وضعت» و سپس از زبان خود مادر مریم سخن می گوید که: «لیس الذکر کالانثی». آیه ناظر به سرپرستی مردان بر زنان نیز، در واقع وصف جایگاه زن در آن زمان است، نه بیان حکمی ابدی در این باره؛ بدین ترتیب، این سرپرستی، حکمی همیشگی و تقدیری الهی نیست، بلکه وضعی است قابل تغییر.

پس از آن، وی به تحلیل آیات ناظر به مسئله ازدواج و طلاق روی می آورد. از نظر قرآن، زن و مرد از یک جنس هستند و تعدد زوجات از سر اضطرار است؛ برای مثال سوره نساء بعد از جنگ اُحُد و کشته شدن مردان جنگی نازل شد و باید در این فضا فهمیده شود؛ اما فقها از این آیات نوعی آزادی عمل مردانه استفاده کرده اند که محمد عبده بر آن سخت تاخته است. عبده، تعدد زوجات را امری کهن می داند که قرآن از سر ضرورت و به صورت موقت، آن را قبول کرده است و خود می گوید: در زمان

باقی را مشمول حجاب نمی‌بیند. این دو دیدگاه با گسستن احکام و آیات از متن اصلی شان در واقع آنها را به سود خود تأویل می‌کنند. به نظر می‌رسد سخن عبده در این باب راهگشا باشد. وی بر آن است که حجاب پیش از اسلام بوده است و ربطی به اسلام ندارد؛ افزون بر آن اسلام اختلاط زنان با مردان را مجاز می‌داند و حتی خانه نشینی و حجاب را مختص زنان پیامبر دانسته، آن را برای دیگران غیر جایز می‌شمارد. زیرا قرآن خطاب به زنان رسول خدا، تصریح کرده است: «لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ». بدین ترتیب از نظر او زن و مرد می‌توانند در محیط کار با هم اختلاط داشته باشند و حتی جدا کردن این دو جنس از هم، خطاست.

در برابر این آزادی عمل، برخی از مسلمانان سنتی و اسلام‌گرایان، موضعی دارند که نه با اسلام سازگار است و نه ترویج آن امروزه کارکردی جز تخریب چهره این دین دارد؛ برای مثال بن باز، مفتی بزرگ عربستان، طی فتوایی کارکردن زنان در بیرون از خانه را از مهم‌ترین عوامل زنا دانست و خبرگزاری فرانسه این فتوا را به قصد تخریب چهره اسلام منتشر کرد؛ همچنین مجلس ملی کویت، تصویب کرد: در همه مراحل تحصیلی، مدارس دخترانه از پسرانه کاملاً جدا باشد. فهمی هویدی طی نوشته‌ای اظهار داشت: این مصوبات را به نام اسلام تمام نکنند و بگویند ریشه این قبیل جداسازی‌ها، سنتی است، نه دینی. از نظر نصر، دشواری مسئله حجاب آن است که در میان موافقان و مخالفانش، غالباً متون و نصوص دینی به صورت ناقص نقل و عملاً با آنها بازی می‌شود؛ در نتیجه به بحثی روشنگر در این قضیه نمی‌رسیم.

محمد شحرور - از نویسندگان نواندیش سوری - که در مقاله قبل از او سخن به میان آمد، مقاله هشتم را با عنوان «جامعه و خانواده و حقوق انسان در قرآن کریم» نوشته است. وی تکلیف خود را با سنت دینی روشن می‌کند و می‌کوشد با کنار نهادن دریافت و برداشت مفسران، فقیهان و متکلمان، مستقیماً به سراغ قرآن برود و پاسخ مسائل زمانه را از آن بگیرد و برای دست یافتن به این هدف، از شیوه‌ای بهره می‌جوید که نصر حامد ابوزید آن را بازی کردن با متون می‌نامد. شحرور از این نقطه می‌آغازد که آیات ارث را باید این گونه تفسیر کرد که مردان نباید بیش از دو برابر سهم زنان ارث ببرند، لیکن کمتر از آن، اشکالی ندارد و می‌توان براساس اجتهاد به برابری ارث این دو حکم کرد؛ همچنین بحث سرپرستی مردان بر زنان یا قوامه که در قرآن آمده، ناظر به تابع توانایی و مکنت مالی است، نه جنسیت. در نتیجه اگر در جایی زن توانایی مالی بیشتری داشت و امور

اقتصادی خانواده را بر عهده گرفت، می‌توان او را سرپرست مرد دانست. تکلیف همه روایاتی که به نحوی جانبدار مرد و به زیان زن است، نیز یکجا روشن می‌شود؛ همه آنها مخدوش است؛ افزون بر آن، داستان مادر مریم در قرآن کریم و این اشاره که «لیس الذکر کالانثی»، نه تنها بیانگر برتری مرد نیست، بلکه برعکس گویای برتری زن بر مرد است؛ زیرا در زبان عربی مشبه به، برتر از مشبه است.

«شُوز» نیز بر خلاف تفسیر رایج فقها، در برابر قنوت و به معنای بی‌صلاحیتی رهبری و اداره امور است و شامل مرد و زن به یکسان می‌شود؛ همچنین آیه‌ای که بر اساس آن مفسران جواز تأدیب و زدن زنان را استنباط کرده‌اند، زاده سوء فهم است؛ زیرا ضرب، معانی متعددی دارد؛ مانند ضرب المثل و ضرب فی الارض. تعبیر «فاضربوهن» در قرآن را نیز باید این گونه تفسیر کرد: «با گرفتن حق سرپرستی از آنان بر دستانشان بکوبید».

البته در کنار این نوع تفسیر کاملاً رادیکال و کنار نهادن همه اصول زبانی در فهم آیات، شحرور در مواردی بسیار سنتی می‌ماند و بر آن است که تعدد زوجات نه تنها مجاز، بلکه خداوند به آن فرمان داده است. در نتیجه هنگام جنگ که تعداد زنان و یتیمان افزایش پیدا می‌کند، مردان متأهل در صورت تمکن مالی و رعایت عدالت، مجازند با زنان بیوه‌ای که دارای فرزندان یتیم هستند، به قصد سرپرستی شان ازدواج کنند؛ اما اینکه فقها تعدد زوجات را حکمی عام دانسته، سترونی زن را مجوزی برای ازدواج مجدد مرد شمرده‌اند، خطاست. آیا زن می‌تواند در صورت بیماری یا سترونی شوهرش، ازدواج کند؟ به همین سبب دولت‌ها می‌توانند در صورت عدم نیاز به چنین ازدواجی یا نبود جنگ و مشکل ایتم، آن را منع کنند. نوشته شحرور، سرشار از استحسانات است و فاقد انسجام منطقی؛ هر چند برخی از این استحسانات زیبا هستند.

در فصل نهم، منصف الوهابی، استاد ادبیات دانشگاه فیروان، مقاله خود را به بحث تن، تجلی و حقوقش در اسلام، اختصاص می‌دهد و از این جا می‌آغازد که امروزه جسد و بدن، جایگاهی اساسی در تمدن بشری دارد و مانند سنت مسیحی، انکار یا تجاهل نمی‌شود. هرکاری که می‌کنیم، در قالب جسدمان

میرزای نائینی تقویت شد، با شاه سرکوب و با نظریه ولایت فقیه کنار گذاشته شد. اما اینکه محمد عبده خود از سیدجمال اثر پذیرفت و اینکه سیدجمال مستقیماً با اقدامات خود مراجع را به حمایت از مشروطه کشاند، مسئله‌ای نیست که نظر نویسنده را جلب کند و او حتی نیازی نمی‌بیند که نامی از او ببرد یا درباره رابطه ولایت فقیه و مشروطه اندک تأملی کند. وی حتی آنجا که درباره تفکر شیعی بحث می‌کند، ترجیح می‌دهد عمدتاً به منابع غیر شیعی استناد نماید.

از این نکته که بگذریم، وی همه جریان‌های کلامی، فقهی و جریان‌های فکری جهان اسلام را به نحوی پیش درآورد و منادی حقوق بشر می‌داند؛ برای مثال از نظر او، خوارج خواستار مساوات، شورا و عدالت بودند؛ دیدگاه فرامطه درباره عدل و مساوات، درآمدی بر حقوق بشر به شمار می‌رود؛ معتزله با گفتمان عقل و حریت و سخن از عدل، از آزادی بشری حمایت کردند؛ صوفیان با بحث معرفت، جایگاه انسان را ارتقا بخشیدند، نقش بزرگ او را در هستی‌شناسی نشان دادند، و تسامح را ترویج کردند؛ سرانجام آنکه وهابیان نیز با جنبش اصلاحی خود، بر رابطه فردی انسان با خدا تأکید کردند، با بدعت‌ها و تقدیس بیش از حد افراد، مبارزه نمودند، با نگرش خاص خود به توحید، صفحه تأکید بر وجدان فردی را در تاریخ حقوق بشری گشودند، با ویران کردن ضریح و گنبد و قبور، کوشیدند به اسلام اصیل نزدیک شوند و عرصه بر پدیدار شدن شخصیت اخلاقی فرد بگشایند و حتی خواستند قبر رسول خدا را ویران کنند.

این جاست که ممکن است کسی با توجه به نحوه استدلال نویسنده، علت نبود یا ضعف حقوق بشر در عربستان را حدس بزند و شاید پیشنهاد کند با ویران کردن مرقد آن حضرت، این مانع نیز برداشته شود. خلاصه آنکه در این مقاله همه فرقه‌ها سهمی از خون حقوق بشر برده، در ترویج آن کوشیده‌اند؛ حتی وهابیان که به روایت مایکل کوک در امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، افراد را به جرم سیگار کشیدن، شلاق می‌زدند و مردم را با ضرب دگنک بر سر نماز جماعت می‌بردند.

یازدهمین مقاله از آن هیثم مناع، دکترای مردم‌شناسی و از فعالان حقوق بشر و سخنگوی کمیسیون عربی حقوق بشر است و «انسان کامل در فرهنگ عربی-اسلامی» نام دارد. وی از این نقطه می‌آغازد که اندیشه انسان کامل از تمدن ایرانی سرچشمه گرفته است و در یونان نیز شاهد آن هستیم، لیکن مهم‌ترین منبع ابن عربی در این میان، قرآن کریم است که بستر کار او را فراهم ساخته است. آیات ۳۴-۴۰ سوره بقره تصویری از انسان و عظمت او به دست می‌دهد که سه عنصر اساسی دارد: ۱. انسان

است و باید به آن توجه داشت. در جاهلیت به جسد توجه و عملاً از آن تجلیل می‌شد. اسلام بهره‌مندی از بدن را در مسیر کمال و برای رشد دانسته، از حق الطهاره و حق التمتع سخن گفته است. همچنین در جاهلیت برای استفاده از جسد انواع نکاح‌ها، از جمله تبادل زوجات وجود داشت؛ اما کسی به شخص زن توجه نداشت، بلکه جسد او تنها به مثابه شیء مهم بود و بس.

فرهنگ قرآنی به تلطیف تفکر جسدی پرداخت و ادبیات رسوا در این عرصه را حذف کرد و زیباشناسی خاصی جایگزین آن ساخت. تصوف، نگرش به جسد و پیوند آن را به حب الهی ارتقا داد و در متون متعدد صوفیانه، جسد، دریچه‌ای به شمار رفت که از طریق آن به انسانیت راهی گشوده می‌شد.

شمس‌الدین کیلانی، پژوهشگر همکار در مرکز پژوهش‌های استراتژیک عربی، مفاهیم حقوق بشر در مذاهب اسلامی را محور دهمین مقاله این مجموعه قرار داده، بر آن است: پاره‌ای متون دفاعی و ترویجی بر این نکته تأکید دارند که حقوق بشر ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد و حتی پیش از غرب همه این حقوق بیان شده است. در مقابل، عده‌ای از نخبگان نوگرا و اسلامگراها پیوندی میان حقوق بشر و اسلام نمی‌بینند. از نظر نوگراها، حقوق بشر زاده تحولات صنعتی، سیاسی و اجتماعی دوران معاصر است و ربطی به اسلام ندارد و در آن مرجعیت نهایی از آن انسان است، نه خدا؛ حال آنکه اسلامگرایان با غربی‌دانستن حقوق بشر، اسلام را از آن مبرا می‌دانند و حقوق بشر را به همین دلیل بی‌ارزش می‌شمارند؛ زیرا محور عالم خداست، نه بشر. با این همه به نظر می‌رسد بتوان ریشه‌هایی برای حقوق بشر در سنت اسلامی یافت.

با این نگرش، نویسنده در میان مکاتب فقهی، و کلامی اسلامی، از جمله تشیع اسماعیلی و اثنا عشری و حتی صوفیه به بررسی مسائلی که بوی حقوق بشر می‌دهد، پرداخته است و بیشتر گزارشی تاریخی از پیدایش این مذاهب به دست داده است؛ البته گزارشی که در آن ترتیب وقایع نه آن گونه که رخ داده‌اند، بلکه آن گونه که بهتر بود رخ دهند، گزارش شده است؛ برای مثال وی مدعی است: نهضت مشروطه متأثر از افکار عبده و کواکبی در ایران شکل گرفت، با فتوای قاطع

۲. مفهوم حقوق بشر در اندیشه سیاسی و اجتماعی عربی معاصر

مقالات این بخش، به دو دسته تقسیم شده‌اند: بررسی‌های عمومی و بررسی‌های منطقه‌ای. در اولین مقاله این بخش، برهان غلیون، مدیر مرکز بررسی‌های شرق و معاصر و استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سوربون، حقوق بشر در تفکر سیاسی عربی معاصر را دستمایه کار خود قرار می‌دهد و بر آن است: تا دههٔ هفتاد میلادی، حقوق بشر در جهان عرب به شکل جدی مطرح نشد و امروزه نیز در قبال حقوق بشر در جهان عرب، چهار گفتمان وجود دارد: ۱. گفتمان تبلیغاتی که تنها از آن به سود خود بهره می‌گیرد؛ ۲. گفتمان ابزاری-سیاسی که به آن ایمان دارد، اما آن را بخشی از اهداف برتر دیگری می‌داند؛ ۳. گفتمان اسلامی سازی که می‌کوشد حقوق بشر را بر اساس اسلام استوار کند؛ و ۴. گفتمان انتقادی که آن را می‌پذیرد و به دفاع از آن در عمل می‌پردازد.

دولت‌ها گفتمان تبلیغاتی را دنبال می‌کنند و در همهٔ بیانیه‌ها با احترام از حقوق بشر نام می‌برند، اما کمترین ارزشی برای آن قائل نیستند. هدف اصلی از شعار حقوق بشر از سوی حکومت‌های عربی، هم خلع سلاح مخالفان است و هم دادن صورتی انسانی به خود؛ تا جایی که خودشان دیده‌بان حقوق بشر تشکیل می‌دهند تا مانع فعالیت سازمان‌های حقوق بشری مستقل شوند.

گفتمان سیاسی-ابزاری از سوی چپ‌ها و ملی‌گراها به کار گرفته می‌شود. سوسیالیست‌ها و سکولارها که در کار خود شکست خوردند و حتی سوسیالیست‌هایی که حقوق بشر را به مثابه آرمانی امپریالیستی محکوم می‌کردند، اکنون پس از شکست، به ضرورت کار حقوق بشری توجه کرده، به این سمت روی آورده‌اند تا از آن در راه منافع ملی و سیاسی خود سود بجویند.

گفتمان اسلامی سازی که در پی آن است تا حقوق بشر را بر اصول اسلامی استوار کند، دارای سه جریان است: نخست، جریانی که حقوق بشر را آرمانی جهانی و انسانی دانسته، آن را با دین سازگار می‌شناسد و در جهت بومی ساختن آن پیش می‌رود و کاری به خاستگاه غربی آن ندارد و آن را میراث بشر می‌شمارد. مالک بن نبی، محمد احمد خلف الله، محمود طه و شاگردش عبدالله النعیم، و احمد کمال ابوالمجد از مدافعان این نگرش هستند؛ جریان دوم، سلفی جدید است که حقوق بشر را می‌پذیرد، اما می‌کوشد آن را بر مرجعیت اسلامی استوار کند و معتقد است: اسلام در این حقوق بر غرب پیشی گرفته است، و

فارغ از جنس، رنگ و نژاد خلیفهٔ خداوند بر زمین است؛ ۲. معرفت انسان برتر از ملائکه است؛ ۳. انسان مسجود ملائکه است. بعدها یحیی بن عدی در کتاب تهذیب الاخلاق از انسان تام سخن می‌گوید که دارای همه فضایل و پیراسته از همه رذایل است؛ اما در گذر ایام، مفهوم انسان کامل عمدتاً به دست حنفی‌ها و اشعری‌ها محدود شد. نخستین محدودیت آن، کاستن انسان به انسان مطیع و مکلف بود؛ دومین آنها تبعیض بین مسلمان و غیرمسلمان و سومین آنها منع اجتهاد بود. بدین ترتیب، اسلام و تفکر دینی به صورت اصولی مطلق درآمد که جای هیچ بحثی در آن نبود و غزالی گفت دین دو بخش دارد: ترك نواهی و انجام طاعات.

در برابر این تفکر است که ابن عربی، بر اندیشهٔ انسان کامل، فارغ از دلالت‌های الاهیاتی آن یا محدود ساختنش به افرادی خاص، چون پیامبر تأکید ورزید. مناع، پس از نقل غزل معروف ابن عربی دربارهٔ تسامح و اینکه اکنون قلب او جایگاه قرآن و تورات است، نتیجه می‌گیرد: وی نه تنها از تسامح در برابر عقاید دیگران سخن می‌گوید، بلکه خواستار تملک و پذیرش آن عقاید نیز می‌شود و از ما می‌خواهد آنها را درونی کنیم؛ به همین سبب وی مخالف اعدام است و برای این کار، دو دلیل می‌آورد: دینی و اخلاقی. طبق دلیل دینی، آن کس که حیات بخشیده است، تنها خودش می‌تواند حیات را بگیرد. دلیل اخلاقی نیز آن است که کشتن، بدترین رفتار غیر اخلاقی است؛ حال چگونه می‌توان بدی را با بدی دیگری تلافی کرد.

پس از ابن عربی، برداشت انسانی از مفهوم انسان کامل متوقف شد، صوفیان آن را در بحث‌های انتزاعی غرق کردند، برخی آن را منحصر در شخص پیامبر دانستند و سلفیان بیش از دو قرن به نقد دیدگاه ابن عربی دست زدند. با پسرفت تفکر صوفیانه در قرون اخیر، مفهوم خلاق انسان کامل و کاربرد اجتماعی و اخلاقی آن متوقف شد و به لوازم آن توجهی کامل نشد و ایده‌ای که می‌توانست سرچشمه‌ای برای حقوق بشر باشد، به بحثی انتزاعی، سنتی و محدود بدل گشت. مناع با این اشاره به پایان مقاله کوتاه و نسبتاً منسجم خود می‌رسد.

این کتاب دنبال می‌کند و در دو بخش، دیدگاه متفکران را نقل می‌نماید: نسل اول یا زیر سلطه عثمانی که می‌کوشند با حفظ ساختار سیاسی موجود، حقوق بشر و ایده آن را گسترش دهند. در این بخش آرای رفاعة رافع طهطاوی، خیرالدین تونسوی و پطرس بستانی گزارش می‌شود و در بخش دوم، پیوند زدن حقوق بشر با ضرورت حکومت مشروطه اهمیت پیدا می‌کند و در آن دیدگاه سیدجمال، محمد عبده، فرح انطون، شبلی شملیل، قاسم امین، عبدالرحمن کواکبی و رشید رضا تحلیل می‌شود.

ناجی علوش، حقوق بشر در جهان عرب از نظریه تا عمل را محور مقاله چهاردهم این مجموعه قرار داده، در آن کوشیده است بحث حقوق بشر را در سه سطح بررسی کند: ۱. رسمی و بیانیه ای؛ ۲. رابطه دولت با ملت‌ها؛ ۳. عملی.

در سطح اول. همه کشورها مدعی قبول دموکراسی هستند و خود را نماینده مردم می‌دانند و آن را در قوانین اساسی خود نیز می‌گنجانند؛ حتی دولت عربستان سعودی که قانون اساسی ندارد، باز خود را دموکراتیک و نماینده مردم می‌شمارد. در این سطح هیچ کشوری مخالف حقوق بشر نیست. در سطح دوم، دولت‌ها فقط اعلامیه‌های حقوق بشری یا قوانین مدنی صادر می‌کنند، اما هیچ تضمینی به عمل به آن ندارند، هرگاه بخواهند آن را ملغی می‌نمایند، حکومت نظامی اعلام و مجالس شورا را منحل می‌کنند، یا به آن اختیار نمی‌دهند و یا مانند عربستان فاقد مجالس قانونگذاری هستند. در این سطح، روز به روز شاهد شدت یافتن خشونت، زیر پا نهادن حقوق بشر و قربانی کردن انسان‌ها هستیم؛ حتی جنبش‌های ضدحکومتی مانند طالبان، حزب کردستان عراق و گروه‌های مخالف در مصر و الجزایر رفتار قساوت‌آمیزی دارند.

در سطح سوم، شاهد سرکوب و وحشیانه‌ترین حقوق بشر از جمله حق حیات، حق محاکمه عادلانه، و حق فعالیت سیاسی هستیم. اعدام‌های دسته جمعی سیاسی، ترورهای سیاسی، زندان‌های طولانی و بدون محاکمه، نقض ساده‌ترین اصول دادرسی و مانند آن در همه کشورهای عربی وجود دارد و به گونه گسترده‌ای حقوق بشر نقض می‌شود. این وضع به ضعف بنیه ملی، فقر اقتصادی و درهم ریختگی ملی انجامیده است.

خانم فهیمه شرف‌الدین، استاد دانشگاه لبنان، در مقاله «حقوق بشر و مسئله اجتماعی در جهان عرب»، وضع تأسف بار حقوق بشر در جهان عرب و علت آن را تحلیل می‌کند. از سویی برخی محققان به جای توجه به مسائل اساسی جامعه، از جمله معضلات جدی فکری، به مسائل بی‌خطر و بی‌خاصیت مشغول شده‌اند و از سویی دیگر نقض حقوق بشر در میان عرب‌ها بی‌داد

برابری زن و مرد را منکر می‌شود. این جریان حتی حقوق بشر را به «فرایض» و تکالیف تبدیل می‌کند. یوسف قرضاوی، سلیم العوا، راشد الغنوشی، محمد عماره، طه جابر العلوانی، محمد غزالی و بسیاری از متفکران اخوان المسلمین از این دیدگاه دفاع می‌کنند؛ برای مثال قرضاوی دموکراسی را نه مغایر حکم خدا، بلکه مغایر حکومت فردی و استبدادی می‌داند. متفکران امروزی در عرصه حقوق بشر از این دیدگاه دفاع می‌کنند.

جریان سوم، مخالف حقوق بشر است و آن را غربی دانسته، معتقد است: اسلام خود حقوقی دارد و نباید آنها را با زبان غرب و حقوق بشر غربی بیان کرد. از این منظر، برای مثال، اسلام شورا دارد، نه دموکراسی. سید قطب از مروجان این دیدگاه است که حاکمیت الهی را مافوق حاکمیت بشری می‌داند. علی بن حاج، از رهبران جبهه نجات الجزایر نیز از این دیدگاه دفاع می‌کند و شورا را تکلیف می‌داند، اما تنها در حوزه دین و محدود به امور دینی.

چهارمین گفتمان، گفتمان انتقادی است که تشکیل جمعیت‌های حقوق بشری در جهان عرب را در پی داشته است. برخی از این سازمان‌ها با گرفتن پول از کشورهای دیگر، خواسته یا ناخواسته، کشور خود را بدنام می‌کنند، و این خطری است که خود افراد به آن واقف هستند و مسائلی در پی داشته است. به نوشته هانی مجلی، مدیر پیشین پژوهش‌های خاورمیانه در سازمان عفو بین‌المللی، برخی از این فعالان حقوق بشری، خود عملاً ضد حقوق بشر فعالیت می‌کنند و برای نمونه، در عمل اجازه نمی‌دهند در انجمن‌های خود، کسی و سیاستی جز آنان باشد و این یعنی تبعیض بر اساس مواضع سیاسی. برخی از این فعالان با اشغال انجمن‌ها و ماندن در آنها به مدت فراوان و سوءاستفاده از آن، مایه رکود حقوق بشر در جهان عرب شده‌اند.

غلیون، این مقاله جدی، دقیق و پراطلاع را با اشاره به اینکه فعالیت حقوق بشری در جهان عرب دشواری خاصی دارد و راه درازی در پیش روی آن است، پایان می‌دهد.

وجیه کوثرانی، استاد دانشگاه لبنانی، بحث تاریخی بررسی حقوق بشر در متون نویسندگان عصر نهضت را در مقاله سیزدهم

می‌کند. یکی از علل مخالفت با حقوق بشر، ریشه غربی آن و دیگری عملکرد دوگانه غربی‌ها در این باره و حمایت از اسرائیل است. همچنین فقر و شکست‌های اقتصادی، مایه بی‌رونی حقوق بشر در جهان عرب شده است. وجود باورها و گرایش‌های پدرسالارانه در جهان عرب نیز در این میان بی‌اثر نیست.

وی با استناد به تحقیق جامعه‌شناختی حلیم برکات، از پنج گرایش عمده و مسلط ارزشی-تربیتی در جهان عرب نام می‌برد که مانع رشد حقوق بشر می‌شود: ۱. گرایش شدید به وابستگی خانوادگی به جای تشویق استقلال فردی؛ ۲. گرایش به اطاعت، نه اعتماد به خود؛ ۳. تأکید بر کیفر در تربیت به جای افاق؛ ۴. گرایش به خودخواهی، نه دگرخواهی؛ ۵. سیطره مرد بر زن تا حد منقادساختن وی.

از نظر برکات نظام پدرسالاری حاکم و ریشه‌دار در جامعه عربی، بستری است برای نقض حقوق بشر. به گفته وی: «حاکمان چونان پدر رفتار می‌کنند و پدران در خانه مانند حاکمان».

پس از این بررسی‌های عمومی، سه فصل به بررسی‌های منطقه‌ای اختصاص یافته است. در فصل شانزدهم، احمد قاید الصایدی، استاد تاریخ معاصر در دانشگاه صنعا، حقوق بشر در میراث جنبش ملی یمنی را گزارش می‌کند و در آن قطعاتی از نوشته‌های پیشتازان جنبش ملی در این کشور را، از جمله قاسم غالب احمد، از عالمان یمن و وزیر آموزش و پرورش این کشور بعد از انقلاب ۱۹۶۲ درباره زندان‌های کشور را نقل می‌کند. زندان معروف این کشور «نافع» نام داشت و پادشاه گفته بود در جایی خوانده است حضرت امیرالمؤمنین زندانی به نام نافع ساخته بود و او نیز به همین سبب نام این زندان را نافع گذاشت. قاسم به نقد این مدعا پرداخته، می‌نویسد: «اگر پیامبران زندان‌هایی داشتند که در آنها پیروان خود را زندانی می‌کردند، آیا ادیان پدیدار می‌شدند و آیا تا امروز عمر می‌کردند و آیا ابوبکر، عمر و عثمان مسلمان می‌شدند؟ وانگهی اگر علی بن ابی طالب، چنان که مدعی هستند، «نافع» داشت، آیا عبدالله بن عباس، عبدالرحمن بن ابی بکر و اشتر نخعی از او تبعیت می‌کردند؟ چرا کوتاهی نمود و عایشه، طلحه، زبیر، عمرو و به عاص و اشعث را زندانی نکرد؟»

سلیمان ابوسته، عضو مجلس ملی فلسطین، در مقاله خود از حقوق پناهندگان فلسطینی و فرار و فرود آن سخن می‌گوید و با اشاره به روند تاریخی شکست فلسطینیان بر اثر همکاری محرمانه کسانی مانند ملک عبدالله، روند اقتدار ملت فلسطین و حق اساسی همه مردم آن را برای بازگشت به وطن اصلی خود گزارش می‌کند.

فصل هجدهم به حقوق بشر در اندیشه غربی مغاربی معاصر، اختصاص یافته است و محمد موقیت، استاد دانشکده علوم حقوقی و اقتصادی، به بسط این اندیشه در مغرب بزرگ دست می‌زند. در مغرب عربی شاهد اثر معروف خیرالدین تونسلی به نام اقوام المسالک فی معرفة الممالک هستیم و زان پس، اندیشه حقوق بشری گسترش می‌یابد، تا جایی که امروزه می‌توان از چهار جریان حقوق بشری در مغرب نام برد: جریان سلفی که با مرجعیت دینی می‌کوشد حقوق بشر را بر اساس حقوق الهی استوار کند. این جریان ریشه در آرای علل الفاسی دارد و امروزه به دست راشد الغنوشی، گسترش یافته، بر این اصل استوار است که شریعت ضامن همه حقوق بشر است. جریان دوم می‌کوشد حقوق بشر را بر اساس ملیت استوار سازد، و نماینده آن محمد عابد الجابری با کتاب دموکراسی و حقوق بشر است. جریان سوم، با نگاه مردم‌شناسانه رادیکال خود، سرسختانه از حقوق بشر دفاع می‌کند و آزادی بشر را شرط انسان بودن، نه حکم شرع، می‌داند. محمد الطالبی نماینده این جریان است و آزادی و حق انتخاب را لازمه امانت الهی به انسان می‌شمارد. وی در عین دینداری، الهیات را به زیان فقه، انسانی ساخته، از این نگرش دفاع و در عین حال پیوند خود را با سنت دینی حفظ می‌کند. چهارمین جریان، با خاستگاهی سکولار به حقوق بشر می‌نگرد و با حفظ خاستگاه غربی آن، به ترویج این اندیشه می‌پردازد. منصف المرزوقی را می‌توان نماینده این جریان دانست.

۳. حقوق بشر در اندیشه غربی - اسلامی معاصر

این بخش، شش مقاله را در خود گنجانده است. رضوان السید، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه لبنانی، در مسئله حقوق بشر در اندیشه اسلامی معاصر، به گزارش تاریخی روند موضع‌گیری مسلمانان در قبال غرب می‌پردازد. در آغاز، اصلاح‌طلبان خواستار قبول تشکیلات غربی شدند. بعدها شاهد موضعگیری شدید بر ضد آنها و سرانجام در دهه هشتاد به بعد، شاهد نوعی نگرش متوازن و تلاش در جهت ورود به عرصه جهانی هستیم. در دوران دوم، تأکید بر جدایی کامل

دادن شعارهای کلیشه‌ای، فراموش می‌کند که اقبال در فلسفه خودی خویش نیز متأثر از، یا حداقل آشنای با، افکار نیچه و برگسون است.

احمد برق‌قوی، استاد فلسفه دانشگاه دمشق، در مسئله حکومت در اندیشه اسلامی، از این نقطه می‌آغازد که اسلام همواره در جامعه عربی حضور داشته است و تفکر سکولار و طرح حکومت غیردینی ریشه در آرای محمد عبده دارد و او با تقریری که از برتری عقل نسبت به ظاهر قرآن به دست داد و انکار هر نوع مرجعیت و قدرت خاص روحانی، بی‌آنکه نامی از سکولاریسم ببرد، بذر اولیه آن راریخت. علی عبدالرزاق در واقع همان اندیشه عبده را به صراحت بیان کرد و خالد محمد خالد نیز از ضرورت دموکراسی گفت؛ در واقع اینان را می‌توان جانشینان محمد عبده دانست. در برابر این نگرش مدنی به حکومت و در پی شکست تکنوکرات‌ها و سوءاستفاده مالی وسیع حاکمیت غیردینی، شاهد بازگشت جریان حاکمیتی هستیم که سیدقطب، عباس مدنی، یوسف بدری و دیگران از آن دفاع و طبق آن هر نوع حاکمیت بشری را محکوم و با خشونت، مخالفان خود را تکفیر و سرکوب می‌نمایند.

با این نگاه، شیخ یوسف بدری، پیر تکفیری‌ها، مدعی است: «دموکراسی شرعاً ضد اسلام است، زیرا سرچشمه آن ملت است و آنان می‌گویند که ملت سرچشمه قدرت است؛ حال آنکه ما می‌گوییم، حاکمیت جز از آن خدا نیست.»

عوامل متعددی در پیدایش مجدد اسلامگرایی در دهه هشتاد به بعد دخیل بوده است؛ از جمله شکست توسعه و پیشرفت، غیاب دموکراسی و غارت ثروت ملی. امروزه در غیاب دموکراسی شاهد جنگی نیرومند بین اسلامگرایان تمامیت‌خواه و دولت‌های مستبد هستیم و در این میان جریان‌های بنیادگرا برنده نهایی هستند.

محمد جمال باروت، نویسنده سوری، در مقاله پر مطلب، اما غیر تحلیلی «نظریه حاکمیت در اندیشه اسلام معاصر و مفهوم آن برای حقوق بشر»، به تبارشناسی اندیشه حاکمیت می‌پردازد و توضیح می‌دهد این اندیشه کلیت گرا و توتالیتر، از طریق مودودی به سیدقطب رسید. سپس به تفصیل به بررسی دیدگاه سیدقطب دست می‌زند و با اشاره به کتاب معالم فی الطريق، آن را یکی از اسناد و مدارک اعدام قطب می‌داند. وی در عکس العمل به جمال عبدالناصر، مفاهیم خود را ساخت و در برابر واژگان او، یعنی: حتمية الحل الاشتراکی، البعث القومي، الطلیعة الثورية، واژگان حتمية الحل الاسلامی، البعث الاسلامی، والطلیعة القرآنیة را آفرید. علت نابخیراری قطب، آن بود که در

جهان اسلام از غرب بود، اما در دوره معاصر با قبول امکان ورود به جهان جهانی شده، سخن از برخی ویژگی‌ها یا تساوی یا برتری ارزش‌های اسلامی است.

حسن حنفی، استاد فلسفه دانشگاه قاهره، در مقاله «موضع اسلامی و حقوق بشر»، به تعبیر دوگانه‌ای که از ویژگی‌های تفکر معاصر است، اشاره می‌کند: علم و دین، سنت و مدرنیته، اسلام و غرب، و اجتهاد و تقلید. در این جا، کسانی می‌خواهند زمان حال را با گذشته‌ای که نبوده و مطلقاً پاک و صرفاً آرمانی است، تفسیر و مشکلات آن را رفع کنند؛ حال آنکه دیگرانی با آینده‌ای که وجود ندارد، می‌خواهند چنین کنند. این دو جریان در یک نقطه مشترک هستند؛ هر دو می‌خواهند از مواجهه با وضع موجود بگریزند.

به گفته حنفی، امروزه در قبال حقوق بشر شش جریان را می‌توان شناسایی کرد: ۱. پیشرفت‌گرای غربی که آرمان خود را در غرب می‌جوید و به اعلامیه جهانی، بدون توجه به خاستگاه تاریخی و فلسفه خاص آن اعتباری نهایی می‌دهد؛ ۲. سلفی گذشته‌گرا که یکسره با اعلامیه جهانی به دلیل خاستگاه غربی‌اش مخالف است و به گذشته روی می‌آورد و سخن از «حدود الله» می‌گوید، نه «حقوق بشر»؛ ۳. پنددهنده سازش‌دهنده که اصل اعلامیه و مواد آن را می‌پذیرد و با شعف، مدعی است: اسلام چهارده قرن پیشتر، همین‌ها را گفته است، باز بی‌توجه به تفاوت‌ها و خاستگاه خاص اعلامیه؛ ۴. آرمان‌گرای متن‌محور که نگاهی گزینش‌گرانه به آیات قرآن دارد و با توجه به نیازهای روز، آیات خاصی را انتخاب و بر آنها تأکید می‌کند و همه چیز را از سیاق آن می‌گسلد. مسلمانانی که در اروپا زندگی می‌کنند و از آنها درباره حقوق بشر اسلامی پرسش می‌شود، غالباً به این نگرش روی می‌آورند؛ ۵. واقع‌گرای اجتماعی که به جای بحث‌های نظری به نقض عملی حقوق بشر در جهان اسلام توجه می‌کند؛ ۶. مدافع راه حل بنیادی و تلاش در جهت بازسازی میراث کهن. در این جریان کسانی مانند اقبال لاهوری با طرح فلسفه خودی و تأکید بر انسان مرکزی اسلامی، دست به این کار می‌زنند.

البته حنفی جدای از این تقسیم‌بندی شخصی و سوگیرانه و

اوج اقتدار و محبوبیت ناصر به زندان رفت و اعدام شد.

در برابر این جریان رادیکال، اخوان المسلمین، خود را «جماعتی از مسلمانان» خواندند، نه «جماعت مسلمانان» و بدین ترتیب، جای بر دیگر جریان‌های اسلامی گشودند. برعکس، تکفیری‌ها جوامع اسلامی را تفکیر و مستوجب قتل دانستند و گفتند هر کس به جدایی دین از دولت معتقد باشد، مرتد است و در صورت توبه نکردن باید کشته شود، «هر چند تعداد مرتدان به میلیون‌ها تن برسد». مصطفی شکری قواعدی درباره کفر وضع کرده بود؛ از جمله آنکه: «من قلد فقد کفر، من فسق فقد کفر» که هر که تقلید کند کافر گشته و هر کس فسق شود، کافر گشته است. گروه دیگری خود را «الناجون من النار» می‌شمردند و برخی بر آن بودند که هر کس به دموکراسی ایمان داشته و در امور دولتی و انتخابات مشارکت کند، «کافر است و از اسلام برگشته است».

یوسف سلامه، استاد فلسفه دانشگاه دمشق، دشواره آزادی و حقوق بشر در اندیشه عربی - اسلامی معاصر را محور بحث خود قرار می‌دهد و بر آن است که مخالفان دموکراسی و آزادی، از جمله یوسف قرضاوی تصویری مخدوش از آزادی فردی، به مثابه آزادی بی‌حجاب بودن به دست می‌دهند و کسانی مانند راشد الغنوشی در عین انکار آزادی و دموکراسی غربی، ناخواسته گاه به مفهوم آن نزدیک می‌شوند و می‌گویند اسلام نیز می‌تواند دموکراسی داشته باشد. از نظر وی مشکل آن است که دولت‌های عربی و مخالفانشان از یک وسیله سود می‌جویند. دولت‌ها می‌خواهند قدرت را با مضمون پسمانده آن، به هر شکلی حفظ کنند و دشمنان نیز می‌خواهند با مضمونی به همان اندازه پسمانده به قدرت برسند و دولت را سرنگون کنند. این جاست که کار فرهیختگان دشوار می‌شود.

النور حمد، متفکری سودانی، آرا و سرنوشت محمود محمد طه، متفکر مسلمان سودانی را محور مقاله «قانونگذاری اسلامی و حقوق بشر: نمونه محمود محمد طه» قرار می‌دهد و معتقد است: از ویژگی‌های مشترک جهان عرب، نبود حقوق بشر در آن است. در این میان نیز به جای دیگری را مقصر دانستن، باید بدانیم: «کیفما تکنوا، یول علیکم»: هر گونه باشید، همان گونه بر شما حکومت می‌شود. از نظر وی، نه تنها سازنده ابزار نیستیم، از آن خوب نیز نمی‌توانیم استفاده کنیم و در حاشیه و پیرامون قرار گرفته‌ایم. به رغم گستردگی نقض حقوق بشر در جهان عرب، از چند و چون قربانیان حقوق بشری در این خطه خبری نداریم. با این تمهیدات، به معرفی محمود محمد طه و افکار او می‌پردازد و با آوردن مثال‌هایی از رفتار

اجتماعی او، نتیجه می‌گیرد: محمود محمد طه معتقد بود که نه با قانون، بلکه با تعلیم و آگاهی بخشی باید به جنگ سنت‌های جاهلی رفت.

محمود محمد طه در سال ۱۹۳۶ مدرک مهندسی خود را گرفت، از مبارزان ضد استعمار بود، حزب جمهوری را تأسیس کرد و در سال ۱۹۸۵ در دولت جعفر نمیری با همکاری حسن الترابی به جرم ارتداد، به سن هفتاد و شش سالگی، در ملأ عام به دار آویخته شد و اموالش مصادره گشت؛ با این حال، خبر اعدام او بازتابی در جهان عرب نداشت و کسی اعتراض نکرد. سازمان عربی حقوق بشر روز مرگ او، ۱۸ ژانویه ۱۹۸۵ را روز حقوق بشر در جهان عرب اعلام کرد. از او خواسته شد توبه کند تا از کیفر رهایی یابد، اما او در صلاحیت محکمه تردید کرد. خانم جودیت میلر، نویسنده آمریکایی که در آن زمان خبرنگار نیویورک تایمز بود، در پوشش مردانه در مراسم اعدامش حاضر بود و آن را در کتاب خدا، نود و نه نام دارد،^۴ ثبت کرد.

طه در پی توجیه وضع گذشته و انکار نابرابری‌های اسلامی نیست. وی می‌پذیرد که در تفکر اسلامی، مرد بر زن و مسلمان بر کافر برتر است و ارتداد و حکم جهاد با کفار وجود داشته است. وی همه نابرابری‌ها را می‌پذیرد و آنها را توجیه نمی‌کند. از نظر او، شورا نیز معادل دموکراسی نیست، بلکه به معنای مشورت شخص برتر و ولی با مولی علیه است تا نظر او را بداند، ولی در نهایت اوست که تصمیم می‌گیرد؛ بنابراین طه نمی‌خواهد گذشته را دگرگون کند یا تفسیر دیگری از واقعیت به دست دهد؛ اما بر آن است که اساس اسلام، آزادی و مسئولیت فردی است و این اصل در آیات مکی تصریح شده است، لیکن چون جامعه عربی آمادگی اجرای این اصل را نداشت، در دوران قانونگذاری مدنی قرن هفتم، شاهد نوعی نابرابری متناسب با زمانه خود هستیم و اینکه که آن زمان گذشته، باید به گوهر اسلام که در آیات مکی آمده است، بازگشت. این است معنای دومین رسالت اسلام؛ یعنی بازسازی اسلام، نه بر اساس شریعت قرن

4. Judith Miller, God Has Ninety-nine Names: Reporting from a Militant Middle East, New York, Simon and .chuster 1996.

جایی که اکنون حقوق بشر، نه آرمانی برای به دست آوردن، بلکه صرفاً موضوعی شاعرانه و ابزار ذوق ورزی شده است. دشواری اصلی، آن است که این قدرت های خودکامه، دشمنانی خودکامه مانند خود آفریدند که به نام حاکمیت الهی، همه حقوق بشر را زیر پا نهادند و در واقع حکومت ها و مخالفانش در نابود کردن این حقوق همدست شدند و مردم از ستم حاکمیت به ستم ضد حاکمیت پناه بردند و از سنگدلی روزگار حاضر، به روزگار گذشته گریختند و در عظمت آن سخن گفتند. در این فضا بود که سلفی گری مشروعیت پیدا کرد و مردم ستم دیده به مساجد روی آوردند و حاکمان عرب نیز منافقانه دم از دین زدند.

در دهه هشتاد به بعد، مجدداً شاهد زنده شدن جریان حقوق بشری هستیم و حتی احزابی که در نابودی آن دخیل بودند، اکنون از آن حمایت می کنند؛ با این همه حقوق بشر همچنان بدنام و انسان عرب مقهور ستم حاکمان است؛ در نتیجه هر کس در این عرصه فعالیت کند، به بیگانه پرستی، وطن فروشی و انتقال اطلاعات به دشمنان متهم می شود.

بوعلی یاسین، نویسنده سوری، در مقاله پر مطلب، اما فاقد تقسیم بندی دقیق خود به نام «حقوق زن در نگارش عربی از عصر بیداری: نمونه ها و دلالت ها»، دوران ۱۵۰ ساله ای برای پژوهش خود انتخاب کرده، در آن جریان های دفاع از حقوق زن را بررسی می کند. در کنار جریان سنتی که معتقد است همه حقوق زن طبق قوانین و سنت گذشته تعیین شده و هیچ نیازی به تغییر یا اصلاح ندارد، جریان هایی از حقوق زن دفاع کرده، مدعی نبود آن در جهان عرب شده اند. این حقوق، از دفاع از حق تعلیم زنان شروع می شود و به حقوق گسترده تر و حتی حق التذاذ جنسی می رسد. نویسندگان چهار جریانی را در این دوران شناسایی و نمایندگان و افکار اصلی آن را معرفی کرده است.

نخستین جریانی را می توان مکتب بازسازی اسلامی نامید که می کوشد با بازخوانی نصوص دینی به تفسیر تازه ای از آن برسد. در این جریان کسانی مانند محمد عبده، قاسم امین، خانم نظیره زین الدین، طاهر حداد و محمد شحرور را داریم که معتقدند وحی الهی به زبان و طبق عقل بشر نازل شده و هر کس بر اساس عقل خود آن را درک می کند و نباید خود را به عقل کسانی که ۱۴۰۰ سال پیش می زیستند، محدود کرد.

دیدگاه دوم را می توان لیبرال یا لیبرال دینی نامید؛ بدون تأکید بر مرجعیت دینی یا استناد به آن، بلکه به صرف نواندیشی و روشنگری و فهم عمومی دین و زندگی، از آزادی زنان دفاع می کند. پطرس بستانی، احمد فارس شدیاق، رفاعه رافع

هفتم، بلکه بر اساس روح مسئولیت فردی. با این نگرش، همه نصوص بازنگری شده، بر اساس روح آیات مکی نسخ می شود. بدین ترتیب از نظر او آیات ناظر به فروع دین در قرن هفتم اعمال شد و اینک زمان کار بست آیات اصول است. در این مقاله دیدگاه طه به خوبی معرفی شده است، اما تجلیل بیش از حد از دیدگاهش و روشن نکردن نقاط ابهام و مسائلی که از این دیدگاه زاده می شود، از قوت آن کاسته است.

۴. حقوق بشر در اندیشه عربی معاصر: بررسی های مودی

در این بخش، ده مقاله آمده است که هر یک، پرتوی بر بحث حقوق بشر می افکند. خانم بیان نویهض الحوت، استاد دانشگاه لبنانی، «حقوق بشر در متون تاریخی عربی معاصر» را مدار بحث خود ساخته، طی آن، از مکتوبات چند تن از مورخان و نویسندگان عرب مانند عبدالعزیز الدوری و قسطنطین زریق درباره حقوق بشر، گزارشی به دست داده است. نکته قابل توجه در این مقاله تمجیدی، دفاع پر شورانه از حقوق بشر است تا جایی که ادعا می شود عبدالله العلالی در سال ۱۹۴۱، پیش از صدور اعلامیه حقوق بشر در سال ۱۹۴۸، یک تنه فلسفه حقوق بشر را در یکی از نوشته های خود به نام الحقوق الشخصیه آورد که برای هر زمان و مکانی مناسب و از همه اعلامیه ها سر است؛ همچنین بخشی از سخنان ملک عبدالعزیز، نقل می شود که آزادی مفهومی غربی نیست، بلکه قرآن کریم به آزادی کامل فراخوانده و همه را برادر و یکسان قرار داده است. باز در حالات او نوشته اند: هر هفته به سخنان اصحاب حل و عقد گوش می کرد و در جلسه ای از آنان خواست تا هر چه می خواهد دل تنگشان بگویند.

با خواندن این مقاله شخص متحیر می شود که در این صورت چه کسی مخالف حقوق بشر است؟

محمد کامل الخطیب، نویسنده و پژوهشگر سوری، در مقاله مطبوعات عربی پس از سال ۱۹۴۵ و حقوق بشر، سوگنامه بلندی برای حقوق بشر می سراید، بر آن است: حکومت های نظامی به نام تحقق آرمان حقوق بشر، به قدرت رسیدند و نخستین کاری که کردند، نابودی کامل آن بود؛ تا

طهطاوی، سید جمال، عبدالرحمن کواکبی، زینب فواز، عائشه التیموریه، و باحثة البادیه، نمایندگان این دیدگاه به شمار می‌روند. البته نویسنده توضیح روشنی نمی‌دهد که به چه دلیل این افراد را مصداق این دیدگاه شمرده است.

دیدگاه سوم را می‌توان انسانگرایی سکولار نامید که با توجه به نیازهای اجتماعی، از حقوق زنان دفاع می‌کند. قاسم امین در کتاب آخر خود، المرأة الجدیدة، نسخه‌ای کاملاً غربی برای زن می‌پیچد. فرح انطون، شبلی شمیل، سلامه موسی و خانم هدی شعراوی، نمایندگان این جریان هستند.

جریان چهارم نوعی ایدئولوژی سکولار دارد و از این دیدگاه از زن دفاع می‌کند. منیف الرزاز، انور عبداللّه، مصطفی حجازی و خانم‌ها نوال السعداوی، سلوی خمّاش و فاطمه المرئسی، نمایندگان آن هستند.

زینب فواز در الرسائل الزینبیه نه تنها از زن دفاع می‌کند، بلکه زن را برتر از مرد می‌داند؛ با این همه مدافع حجاب زن است و گویی بین دین و سنت اجتماع خلط کرده است. باحثة البادیه نیز بین سنت گرایی و غربی گرایی حد وسط را برمی‌گزیند و نظیره زین الدین آیات در خانه ماندن زنان را مخصوص زنان پیامبر می‌داند؛ همچنین آیات حجاب زنان را با توجه به سیاق آن، یعنی خروج در شب برای دستشویی، با توجه انتفای موضوع، منتفی می‌داند و نیازی به حجاب نمی‌بیند. نویسنده بر آن است که زنان و مردان مسلمان در مجالس و سفره‌ها و مراسم عمومی مختلط بودند تا آنکه متوکل خلیفه عباسی، آن «نرون عرب»، فرمان داد زنان را از مردان جدا کنند؛ با این حال تا اواخر قرن ششم هجری این اختلاط ادامه داشت.

در این میان، نوال سعداوی از آزادی کامل زن، حتی آزادی التذاذ جنسی، دفاع می‌کند و در کتاب الانثی هی الاصل زن را اصل می‌داند. در نتیجه دو اشکال بر او وارد است: نخست آنکه برتر دانستن زن، به سود جریان مساوات طلبی نیست و دوم آنکه مدعی است نیاز جنسی زن بیش از مرد است که به رغم نادرست بودنش از نظر علمی، لازمه این سخن، دفاع از تعدد «ازواج» یا چندشوهری است.

خانم ویولت داغر، استاد روانشناسی اجتماعی در مقاله «حقوق کودک در فرهنگ عربی» درباره اهمیت تربیت کودک سخن می‌گوید و به رساله حقوق امام سجاد(ع) استناد کرده، بخشی از آن را که درباره حق فرزند در تربیت است نقل می‌کند؛ با این حال مطلب خاصی که در پیشبرد حقوق بشر مؤثر باشد، پیش نمی‌کشد.

توفیق المدینی، پژوهشگر تونسسی و استاد دانشگاه دمشق،

در کثرت گرایی در فرهنگ عربی و حقوق بشر، بر آن است که جریان اصلاحگری دینی با نام کسانی چون عبده، کواکبی و علی عبدالرزاق گره خورده است. محمد عبده با نگرش عقلگرایی خود و تأکید بر اینکه قرآن تاریخ علوم طبیعی نیست، بلکه کتاب دین و هدایت است، دست به اجتهادات جسورانه‌ای زد و با ایدئولوژی رسمی درافتاد. گوهر اندیشه عبده، تأکید بر عقلانیت و تقدم آن بر عناصر دیگر است که او را به سوی برابری مرد و زن پیش برد. کواکبی نیز در این راه بر عنصر استبداد و مغایرت آن با جوهر آزادی انسانی تأکید کرد؛ همچنین رازق با تفکیک دین از سیاست و تأکید بر عنصر آسمانی و معنوی رهبری پیامبر، نتیجه گرفت: با رحلت وی، رهبری بر جای مانده از نوع بشری و قابل تجدید نظر و تغییر است؛ بدین ترتیب این سه به بازنگری عقلانی در معتقدات و باورهای دینی و بازسازی دینی صلا دادند.

از نظر وی، دیدگاه عقلانی لیبرال و سکولار در جهان عرب دو شاخه داشت: شاخه مسیحی به نمایندگی شمیل، بستانی و انطون، و شاخه اسلامی به نمایندگی قاسم امین و لطفی السید. مهم ترین مسئله شاخه اول سکولاریزم بود. فرح انطون در دفاع از سکولاریزم، وارد مناظره‌ای جدی با عبده شد و بر تسامح مطلق به مثابه ارزش انسانی و زاده احترام به شخص دیگر تأکید کرد. مناظره فکری بین عبده و انطون، به سبک فلسفی پیش نرفت، بلکه متأثر از کشاکش ایدئولوژیک بین مرجعیت لیبرالیسم قرن هیجدهمی فرانسه که انطون از آن دفاع می‌کرد و مرجعیت اسلامی اصلاحی و تجددگرایی اسلامی بود که عبده آن را وجهه همت ساخته بود. این مناظره، بحث کثرت گرایی را وارد فرهنگ عربی کرد.

سکولاریزم انطون بر پنج اصل استوار بود: ۱. آزادسازی عقل انسانی از هر عنصر بیرونی دیگر؛ ۲. برابری مطلق بین اعضای امت، بدون توجه به عوامل مختلف از جمله مذهب؛ ۳. مخالفت با دخالت دین در امور سیاسی؛ ۴. ناتوانی امت تا زمانی که تن به تفکیک بین دین و سیاست نداده است؛ ۵. محال بودن وحدت دینی، بین ادیان. قاسم امین اولین مسلمانی بود که سکولاریزم غربی و مسیحی را پذیرفت، آن را وارد جهان

شکل‌گیری نظام پدرسالاری هستیم.

فاطمه مرنیسی می‌خواهد جوهر اسلام را از نگرش پدرسالارانه پاک کند و مدعی است: نظام پدرسالارانه متأثر از دیدگاه خلیفه عمر شکل گرفت و راوی اصلی حدیث «ما افلح قوم ولوا امرهم امراه»، ابوبکر است، لیکن این کار او با نصوص موجود و برداشت سازگار نیست. همان‌طور که هادی العلوی نشان داده است، پیش از بعثت و حتی در زمان رسول خدا (ص) زنان از آزادی‌های حضور در مجامع برخوردار بودند، تا آنکه بعدها این حضور منع شد و غزالی در احیاء علوم الدین خود نوشت که رسول خدا اجازه داد زنان در مسجد حاضر شوند، لیکن الان صواب منع آن است، مگر پیرزنان؛ در واقع اصل قیمومیت مرد بر زن نتایجی دارد، از جمله عدم صلاحیت زن برای زمامداری؛ و به همین دلیل است که نمی‌توان حدیث «الن یفلح قوم...» را که در سه کتاب صحیح آمده است، بی‌اعتبار دانست.

بدین ترتیب، نظام پدرسالارانه عربی ریشه دار است و اعتبار خود را نه از سنت و عرف، بلکه از منظومه اعتقادی دینی و اسلامی می‌گیرد. در نتیجه راه برون‌رفت از این وضع و رسیدن به حقوق بشر، گسستن و زدودن بنیادهای دینی و عقیدتی نظام پدرسالارانه است که در ناخودآگاه جامعه عربی ریشه دوانده است؛ به همین سبب نگرش «الثرائوی المحدثن» یا سستی - نوگرایانه کسانانی مانند جابری که می‌کوشند از طریق همان مرجعیت سنت، فرهنگ و عقلانیت عربی و به کمک کسانانی مانند ابن‌خلدون، و ابن‌رشد، و با رجوع به سنت، معضل حقوق بشر را حل کنند، راه به جایی نمی‌برد و نقد آنان نقدی ریشه دار نیست.

مطالعات تازه نشان داده است: مسئله آزادی خواهی در جهان عرب و از سوی پیش‌قراولان نهضت بیداری، صرفاً تقلیدی از غرب نبود، بلکه زاده نیاز جامعه عربی بود. در جهان عرب، مهم‌ترین بیانیه حقوق بشر، طبائع الاستبداد کواکبی است که لبه حمله خود را متوجه نظام پدرسالارانه عربی کرد که ریشه همه مشکلات و پس افتادگی هاست.

حامد خلیل، رئیس سابق دانشکده ادبیات دانشگاه دمشق، فرد و قدرت در اندیشه عربی معاصر را محور بحث قرار می‌دهد تا نشان دهد بحث حقوق بشر مورد توجه متفکران اصیل ما بوده است و آنان هرچند بخشی از اندیشه حقوق بشری را از غرب و در پی انقلاب کبیر فرانسه گرفتند، اما خود از میراث ارجمندی که در این زمینه داشتند و ریشه در اسلام و عمل خلفا از جمله خلیفه عمر داشت، استفاده کردند و افزون بر بحث حقوق فردی و نقد استبداد، در راه تعمیق ارزش‌های حقوق بشری سخت کوشیدند.

عرب کرد و از آن سرسختانه دفاع نمود.

تشویق انگلستان به قیام شریف حسین در حجاز و سپس نقض عهد خود و تبعید وی، و دامن زدن به جنبش‌های عربی منطقه‌ای، به پیدایش امت لبنانی، سوری، عراقی و مانند آن و نزاع‌های بین عرب‌ها انجامید و به رشد تفکر قومی دامن زد. کمونیست‌های جهان عرب نیز اولویت کاری خود را انتزاع قدرت بورژوازی عربی و حاکم ساختن طبقه کارگر دانستند و از این منظر، نه تنها به دموکراسی و آزادی سیاسی توجهی نکردند، بلکه به آن به مثابه بخشی از لیبرالیسم کلاسیک غربی نگریستند که باید فاتحه‌اش را خواند.

در این مقاله اطلاعات ریز و دقیقی آمده است، اما فقر تحلیل و ساختار در آن آشکار است.

عبدالرزاق عید، پژوهشگر سوری، در نظام پدرسالاری و پیوندش با حقوق بشر، با نگاهی سخت‌انتقادی و در مواردی دین‌زدایانه، وضع حقوق بشر را سست‌ترین حلقه در زنجیره رؤیای عربی برای رسیدن به آزادی و دموکراسی می‌داند و بر آن است که نظام عربی، نظامی پدرسالارانه است و این نظام با حقوق بشر تعارض ماهوی دارد. در نظام پدرسالارانه عربی، در خانه گفتمان پدر حاکم است، در کلاس درس، گفتمان معلم، در اجتماعات دینی یا قبیله‌ای، گفتمان شیخ، در نهادهای دینی گفتمان عالم، و در سطح وسیع‌تر در جامعه، گفتمان شخص حاکم مسلط است؛ بدین ترتیب، گفتمان پدرسالارانه به شکل سلسله‌مراتبی در همه جا حضور دارد و امکان هرگونه گفتگوی انتقادی را بر باد می‌دهد.

چنین نظامی که بر پدرسالاری استوار است، تنها با نقض حقوق بشر می‌تواند پیش برود؛ زیرا به جای توجه به انسان و تأکید بر وجود انسانی، از منظر جنسی به قضیه نگریسته می‌شود و زن مملوک مرد به شمار می‌رود و او می‌تواند درباره جسم زن هرگونه بخواهد، دآوری و آن را محدود کند. این نظام با پیش‌کشیدن بحث ناموس و شرف و بند نهادن بر تن زن و پیوند زدن شرافت به بکارت، بر همه وجود زن مسلط می‌شود. در جامعه قبل از اسلام که دولتی در کار نبود، زنان در حد مردان بودند، اما با تشکیل دولت اسلامی به دست خلیفه عمر، شاهد

متفکران عرب از سر ضرورت و به حکم میان کنشی فرهنگی از فرهنگ دیگران بهره بردند و به آن نیز معترف هستند، اما غربی ها به وام خود نسبت به عرب ها در عرصه علوم معترف نیستند.

در این مقاله جز مفاهیم تکراری و جانبدارانه و تمجیدی، نکته ای نمی یابیم. اما مسئله ای که جالب نظر است، اینکه: در برخی متون، از جمله همین مقاله، خلیفه دوم به مثابه مروج آزادی و برابری و مساوات معرفی می شود، در حالی که در برخی متون دیگر، مانند مقاله قبلی، وی یکی از مخالفان آزادی و کسی که نظام پدرسالارانه را در جهان عرب نهادینه ساخت، معرفی می گردد. کدام یک درست است؟ پاسخ آن به نگرش شخص بستگی دارد که بخواهد گذشته را تمجید کند یا به تیغ نقد بسپارد. خانم اسما خضر، وکیل فلسطینی، «قوانین کار و حقوق بشر در وطن عربی» را موضوع مقاله خود ساخته و در پی نشان دادن حقوق کار در جهان عرب و مقایسه آن با حقوق کار در اعلامیه های جهانی است. در این مقاله وی به شرح و بسط صوری قوانین کار، دستمزدها، برابری فرصت ها، سلامتی شغلی، استراحت، تأمین اجتماعی، مرخصی، کار کودک، کار زنان و مرخصی زنان مخصوص زایمان و شیردادن می پردازد.

محمد السید سعید، مشاور مرکز پژوهش های حقوق بشر در قاهره، در مقاله روشنگر، پرمايه، و دقیق خود، «احزاب عرب و حقوق بشر» به بررسی جایگاه و انواع احزاب سیاسی در جهان عرب و موضع آنان در قبال دموکراسی و حقوق بشر روی می آورد. در مقدمه این بحث، اشاره می شود: هنوز حزب به معنای فنی و تعدد حزبی به معنای گردش قدرت در جهان عرب موجود نیست و احزاب، کارکرد واقعی خود را ندارند و تازمانی که دموکراسی غایب است، سخن از حزب بی معناست. آن گاه اندیشه فکرت مقاله خود را در سه بخش طرح می کند: ۱. وضع احزاب در جهان عرب؛ ۲. موضعگیری آنها در قبال مسائل حقوق بشری؛ ۳. آینده این احزاب.

دولت های عرب به گونه ای هستند که در آنها حزب به شکل واقعی وجود ندارد؛ با این حال احزابی برای دفاع یا تأیید خود پدید می آورند یا بر خلاف خواسته آنان پدید می آیند. احزابی که در این شرایط تشکیل می شوند، ویژگی های خاصی دارند؛ از جمله: ۱. دولت برای توجیه خود و نمایش، احزابی می آفریند تا ادای دموکراسی را در آورده. این احزاب عمدتاً مقبولیت دولت را تأمین و سیاست های آن را تأیید می کنند و توسعه و تعمیق می دهند و کار بلندگوی دولتی را دارند؛ ۲. در این کشورها شاهد تعدد و فراوانی مفرط احزاب هستیم که گاه تعداد آنها بیش از ده حزب می شود. به دلیل اینکه این احزاب کارکرد واقعی

حزبی، از جمله ائتلاف را ندارند، عملاً تعدد بی خاصیتی شکل می گیرد که مهم ترین کارکرد آن، دور ساختن مردم از سیاست و تضعیف خود این احزاب است؛ ۳. تلاش وسیعی می شود تا احزاب معارض، تضعیف شده، از عرصه فعالیت اجتماعی و سیاسی دور رانده شوند. ضعف شدید احزاب سکولار به پراکنده شدن مردم از پیرامون احزاب بزرگ انجامیده است؛ ۴. نتیجه این وضع نوعی دو قطبی شدن بین دولت و احزاب معارض اسلامگراست. این احزاب که خود نوعی نگرش ضدحزبی دارند، در جامعه ریشه دار هستند؛ ۵. بی توجهی فزاینده مردم و اجتماعات نسبت به سیاست حزبی و دوری از فعالیت حزبی در جهان عرب. بدین ترتیب، احزاب عملاً در وضع خوبی نیستند.

در دومین بخش این مقاله، نویسنده به احزاب موجود در جهان عرب اشاره کرده، آنها را در پنج سنخ کلی می گنجاند: یک: احزاب اداری-تکنوکرات که به احزابی فنی تبدیل شده اند و به جای نگرش از موضعی ایدئولوژیک، به مسائل صنفی و طبقاتی خود می نگرند. موضع این احزاب در قبال دموکراسی متغیر و متفاوت است، برخی مخالف آن و برخی موافق مشروط آن هستند؛ در واقع این احزاب متناسب با موضع دولت یا حزب حاکم در قبال مسائل جاری به خصوص مسئله دموکراسی موضع موافق یا مخالف می گیرند. عمدتاً این احزاب بلندگوی دولت حاکم هستند و گاه به گونه ای رسوا از آن دفاع کرده، سیاست های ضد دموکراتیک را تأیید می کنند. ایدئولوژی غالب این احزاب، ترکیبی از «ملی گرایی عامیانه و سکولاریسم» است.

دو: احزاب ملی گرا که با آرمان یکی ساختن همه عرب ها در قبال تورانیسم شکل گرفت و بعدها به دو شاخه بزرگ بعثی و ناصری تقسیم شد. بعدها در پی شکست ناصر از اعتبار آن کاسته گشت. مرکز الدراسات الوحده العربیه، پایگاه این نگرش است که مجله «المستقبل العربی» را نیز منتشر می کند. این احزاب به نحوی به دموکراسی تمایل دارند و گاه حقوق بشر غربی را کاملاً و گاه با نوعی تحفظ می پذیرند و در این زمینه می کوشند؛ با این همه دو نقص جدی در کارشان دیده می شود: نخست آنکه تأثیر اندکی در جامعه دارند و دوم آنکه همچنان

مسئله قومیت را به زیان آرمان دموکراسی در درجه اول اهمیت قرار می دهند و به همین سبب در مسائل جهانی، به خصوص جنگ دوم خلیج فارس، به زیان دموکراسی از حکومت های عربی دفاع کردند.

سه: احزاب اسلامی که با سکولاریسم مخالفند و برخی حقوق بشر را قبول دارند و برخی مخالف آن هستند، ولی عمدتاً تحفظاتی در قبال آن دارند. این احزاب به دلیل نقض حقوق بشر و خشونت گسترده محکوم شده اند؛ با این همه شاهد نوعی گرایش به دموکراسی در میان آنان هستیم. اختلاف نظر این احزاب با حقوق بشر را می توان در این چند مورد مشخص کرد: الف) برخی در عین قبول الغای تمایزات نژادی، همچنان مخالف الغای تمایز دینی با برابری زن و مرد و مسلمان و غیرمسلمان هستند؛ ب) تمایل شدید احزاب اسلامی به مقید ساختن حقوق بشر به شریعت؛ ج) تأکید بر اجرای حدود شریعت که از دیدگاه حقوق بشری گاه شکنجه، نه کیفر، به شمار می رود؛ د) مخالفت با حق تغییر دین و خروج از اسلام و در نتیجه، مسئله مجازات ارتداد.

چهار: احزاب سوسیالیستی و کمونیستی که متأثر از دیدگاه مارکسیست-لنینی در دهه چهل قرن بیستم در جهان عرب شکل گرفت و هر چند گاه در کنار دولت ها بود، اما به شدت سران آن شکنجه و زندانی شدند؛ به همین سبب برای دموکراسی ارزشی ویژه قائل هستند؛ با این همه، این احزاب آن گونه که باید به سود دموکراسی فعالیت نمی کنند، زیرا آن را کاری روبنایی می دانند. در نتیجه رابطه آنها با دموکراسی را باید با توجه به سه نکته زیر دریافت: ۱. دموکراسی را مرحله ای گذرا برای حاکمیت پرولتاریا می دانند؛ ۲. گاه با همکاری دولت ها و به دلیل اولویت دادن به مسائل اجتماعی بر آزادی، به نقض گسترده حقوق بشر دست زده اند؛ ۳. در عین حال که برای دموکراسی تلاش می کنند، آن را تحقیر نموده. به مثابه مسئله ای روبنایی یا ارزشی غربی و کاپیتالیستی، بی اعتبار می سازند.

پنج: احزاب لیبرال عربی، مانند حزب الوفد که حقوق بشر و دموکراسی غربی را به صورت کامل و بدون هیچ تحفظی می پذیرند و در جهت تدوین و تعمیم قانوننگری، حرکت می کنند.

واقع آن است که احزاب، مواضع متناقضی در مسائل مختلف گرفته اند و می گیرند؛ برای مثال اخوان المسلمین در قضیه حمله عراق به کویت، موضع متناقضی داشت. این حزب در مصر از عراق حمایت و غرب را محکوم می کرد، اما در کویت از غرب حمایت و عراق را محکوم می نمود؛ همچنین احزاب کمونیست عراقی در حالی که عراق را کاملاً محکوم می کردند، احزاب کمونیست در مغرب از عراق حمایت و غرب را محکوم می ساختند. مجموعه این وضعیت، موجب شده است دولت به خوبی از این احزاب به سود خود استفاده کند و آنان را بر ضد یکدیگر به کار گیرد؛ برای مثال اگر دولت بخواهد برخی اصلاحات اقتصادی و لیبرالی انجام دهد، احزاب لیبرال را با خود همگام ساخته، مانع طرح بحث های حقوق بشری می شود و پس از آنکه سیاست خود را محقق ساخت، با احزاب اسلامی همسو می شود تا احزاب لیبرال یا کمونیست را تضعیف کند. این مسئله مایه بی اعتباری احزاب در جهان عرب و به حاشیه راندن آنها شده است و آنان نتوانسته اند به نیروی جدی در جهت تحقق دموکراسی تبدیل شوند؛ با این همه، به تدریج شاهد آن هستیم که احزاب متوجه اهمیت دموکراسی شده، به آن نزدیک می شوند.

فاتح سمیح عزام، مدیر برنامه های حمایت از حقوق بشر، در مقاله «حقوق مدنی و سیاسی در قوانین اساسی کشورهای عرب»، با اشاره به وضع اسف بار حقوق بشر در جهان عرب و بررسی قوانین اساسی برخی کشورها، نتیجه می گیرد: ۱. کشورهای عربی در نظر از حقوق بشر بیش و کم دفاع می کنند، هر چند در حد مطلوبی نیست و به سطح حقوق مندرج در اعلامیه های بین المللی نمی رسد؛ ۲. واژه های مبهم و غیردقیق به کاررفته در باب این حقوق، فرصت انواع تأویل را برای محاکم و نادیده گرفتن آنها فراهم می کند؛ ۳. در غالب بندهای قوانین اساسی هنگام اشاره به حقوق شهروندان، تفصیل آنها به قوانین ملی و مدنی احاله شده است؛ حال آنکه این قوانین عملاً چنان عرصه را بر حقوق شهروندان تنگ کرده که گویی آن حقوق را از مضامین اصل خود تهی ساخته اند؛ ۴. محاکم مستقلی برای پیگیری نقض حقوق شهروندان پیش بینی نشده است و این مسئله موجب معطل ماندن آن حقوق شده است؛ ۵. قدرت مطلق یا شبه مطلق حاکمان برخی از این کشورها و اختیارات گسترده آنها، عملاً راه را بر تحقق این حقوق بسته است؛ ۶. وجود حکومت نظامی و وضعیت فوق العاده در این کشورها، به معلق شدن این حقوق انجامیده است. کافی است بدانیم که در هفت کشور عربی چندین دهه است که وضعیت فوق العاده به

صورت نامحدودی اعلام شده است و همچنان ادامه دارد؛
۷. تشکیل دادگاه‌های فوق العاده، خطری جدی برای حقوق
شهروندان به شمار می‌رود.

با توجه به این نکات، می‌توان گفت: اساساً طرح حقوق
بشر در قوانین اساسی این کشورها، نه برآمده از اراده مردم و
برای حفاظت از حقوق شهروندان، بلکه زاده خواست حاکمان
و بیانگر نیاز آنان برای تأمین امنیت خویش بوده است؛ به همین
سبب، هر چند در نظر حقوق بشر پذیرفته شده است، اما نشانی
از آن دیده نمی‌شود.

۵. حقوق بشر در نگارش خلاق عربی

چهار مقاله این بخش، ادبیات معاصر عرب را مرور می‌کنند تا
مایه‌های حقوق بشری و جلوه‌های نقض حقوق بشر در جهان
عرب را که در نگارش ادبی منعکس شده است، نشان دهند.
صبری حافظ، منتقد ادبی مصری، در مقاله «حقوق بشر در
هنرهای داستانی»، با بررسی رمان‌ها و داستان‌های کوتاه
نویسندگان عرب مانند زکریا تامر، مطاع صفدی، عبدالرحمن
منیف و نجیب محفوظ، رویکرد ادیبان سیاسی عرب را نشان
می‌دهد که چگونه نقض‌های مکرر حقوق بشر را در تار و پود
بیان داستانی خود جاودانه ساخته‌اند.

محسن الموسوی، استاد ادبیات دانشگاه امریکایی در امارات
متحده، در پرسش‌های رمان عربی درباره حقوق بشر، با گزارش
بخش‌هایی از داستان‌های سیاسی-اجتماعی جهان عرب،
مایه‌های حقوق بشری آنها را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که
چگونه ارزش‌های سنتی در آنها به پرسش گرفته می‌شود.

ندیم معلا، استاد هنرهای نمایشی، «حقوق بشر در نمایش
عربی» را بررسی می‌کند و بر آن است که حضور سانسور در
عرصه نمایش بیشتر و حساسیت نسبت به آن شدیدتر است؛ با
این حال شاهد عناصر حقوق بشری از جمله حق حیات و
آزادی، دفاع از حقوق زنان و مسئله فلسطین در برخی از
نمایش‌های عربی مانند آتش و زیتون، خرابه، جمال پاشا، غول
خونریز، انقلاب زنگیان، غریبان قهوه نمی‌نوشند، دود،
تراژدی حلاج، نیکان، رؤیاهای تلخکام، شب‌های درو، و
گرسنگی هستیم که گاه مستقیم و گاه به اشاره، متعرض این
مسائل می‌شوند.

فؤاد مجلی، نویسنده مصری، حقوق بشر در مقاله خلاق
عربی تا سال ۱۹۵۰، را در آخرین مقاله این بخش بررسی
می‌کند تا نشان دهد در کنار فعالیت‌های نظری در باب حقوق
بشر، بعضی از ادیبان با استفاده از قدرت بلاغی خویش، در

جهت طرح، بسط و ترویج مفاهیم حقوق بشری در جامعه ادبی
برآمدند و آثاری ماندگار در این عرصه، عرضه داشتند که
همچنان به دلیل قوت ادبی خویش شایسته خواندن هستند.
رفاعه رافع طهطاوی، جبران خلیل جبران، احمد حسن
الزیات، محمد عبدالله عنان، امین الریحانی، مصطفی لطفی
المنفلوطی، از مردان و زنانی چون ملک حفنی، نبویه موسی، و
می‌زیاده از این کسان به شمار می‌روند.

همان‌گونه که دیدیم در این مجموعه، غث و سمین فراوانی
دیده می‌شود و در کنار مقالات قوی، شاهد نوشته‌های نه چندان
دقیق هستیم. نکته مبهم این مجموعه آن است که معلوم نیست
منطق حاکم بر آن چیست و آیا این مقالات مشخصاً برای درج در
این مجموعه سفارش داده شده بودند، یا خیر. خانم سلمی
الخضراء در مقدمه سیزده صفحه‌ای خود بر این مجموعه نیز جز
کلی‌گویی، به ساختار، نحوه گردآوری و سیاست این مجموعه
اشاره نمی‌کند؛ همچنین برخی مقالات فاقد منابع و برخی
ارجاعات ناقص و مبهم است. ما عادت کرده‌ایم که در این قبیل
نوشته‌ها همه چیز را با مقیاس عربیت بخوانیم، نه اسلامیت.
این جا نیز انتظار ما برآورده می‌شود و عربیت جای را بر همه
چیز، حتی به گفته اخوان ثالث بر «آدمیت» تنگ کرده است؛ تا
جایی که این سپاهیان عرب بودند که قدس را گشودند، نه
مسلمانان. اما اگر عربیت معیار باشد، باید انتظار داشت که همه
نویسندگان عربی که درباره حقوق بشر اندیشیده و قلم زده‌اند،
معرفی شوند، اما در این جا گویی متفکر عرب شیعه نداریم؛ از
این رو نشانی از آن‌ها دیده نمی‌شود.