

مولاي أحمد مولاي عبد الكريم*

الأسس الفلسفية لمفهوم العدالة الانتقالية مقاربة أولية

تقديم

لا يزال الفكر الإنساني منشغلاً بالأسئلة المتعلقة بالعدالة والحق والمساواة، وبما يرتبط بها من مسائل أخرى، مثل مسائل القانون والدولة والسلطة والمواطنة. وقد مثل التساؤل عن العدالة منذ أفلاطون وأرسطو حتى رولز جزءاً من مسار الفلسفة في إطار فلسفة السياسة والقانون. ويمثل الحضور الراهن لمفهوم «العدالة الانتقالية» - بما هو صيغة جديدة في الممارسة الحقوقية والسياسية والاجتماعية - في النقاش الفكري حقيقة العودة الدائمة إلى طرح مسألة العدالة من جديد، وأهمية هذه العودة.

يُطرح سؤال العدالة دائماً من خلال التساؤل عن ماهيتها وعن مدى ارتباطها بالأخلاق والسياسة والقانون، وذلك بكيفية نظرية تبحث في أسسها الأنطولوجية وتجلياتها الاجتماعية. إلا أن طرح سؤالها الآن من خلال مفهوم العدالة الانتقالية يأتي في إطار مغاير للسياق السابق الذكر، نظراً إلى ارتباطه بسياقات النظر العملي والإجرائي الذي يتم ضمن ما بات يُعرف بفكر الأخلاقيات التطبيقية.

العدالة الانتقالية وأهدافها

مفهوم العدالة الانتقالية وخصائصه

يُقصد بالعدالة الانتقالية، بشكل عام، مجموعة التدابير والإجراءات والآليات القضائية وغير القضائية التي تُتبع من أجل إعادة تطبيع الأوضاع الحقوقية والسياسية والاجتماعية والمؤسسية في بلد ما من البلدان التي عاشت أو تعيش أوضاعاً سياسية متأزمة، كالحروب الأهلية والأحكام الاستثنائية. وتشمل تلك الأوضاع ممارسة أشكال متعددة ومتفاوتة الدرجات من انتهاكات حقوق الإنسان والجرائم ضد الإنسانية، وما يرتبط بمظاهر التسلط من خروقات للقوانين، كالاغتداء على كرامة الأفراد والجماعات، وعلى المؤسسات. ويرى الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان أن مفهوم العدالة الانتقالية يشمل «كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفهم تركته من تجاوزات

* أستاذ متعاون في قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط، موريتانيا.

الماضي الواسعة النطاق، بغية إقامة العدالة وتحقيق المصالحة. وقد تشمل هذه: الآليات القضائية وغير القضائية على السواء - مع تفاوت مستويات المشاركة الدولية (أو عدم وجودها مطلقاً) - ومحاكمات الأفراد، والتعويض، وتقصي الحقائق، والإصلاح الدستوري، وفحص السجل الشخصي للكشف عن التجاوزات، والفصل أو اقتراحها معاً^(١).

تختلف العدالة الانتقالية في شكلها عن العدالة التقليدية (الجنائية) التي ترتبط بمؤسسة القضاء فقط، على الرغم من أنها تشترك معها في مطلب رد المظالم والحقوق أو بعضها إلى مستحقيها؛ فرغبة الدول في تعزيز العدالة والسلام تتطلب صيغة جديدة من العدالة تستكمل مناحي القصور التي لا يمكن لبنية العدالة التقليدية أن تضطلع بها^(٢)، لأن العدالة الانتقالية تركز على رؤية للعدالة أعمق وأوسع في أهدافها ووسائلها مما هو الوضع القائم في العدالة التقليدية؛ ففي حين تركز العدالة التقليدية على مسائل جزئية ومحددة ومنفصلة تتم معالجتها في مؤسسة القضاء فحسب، ومنفصلة عن أي اعتبارات سياسية واجتماعية، فإن العدالة الانتقالية تتجه إلى الشمولية التي يتطلب تحقيقها العمل عبر مؤسسات أخرى رسمية غير المؤسسات القضائية التقليدية (لجان الحقيقة والمصالحة)، لتحقيق الاعتبارات الأخرى التي تمثل مقومات العدالة الانتقالية مثل المصالحة والعفو. في هذا الإطار، فإن العدالة الانتقالية يجب أن تصاغ بصورة تجعل كل عنصر فيها يساند العناصر الأخرى، ويساعد في تعويض النقص الذي لا محيد عنه في أيٍّ منها^(٣).

في الوقت الذي يُعتبر تحقيق السلم والديمقراطية هدفاً عرضياً للعدالة التقليدية، فإنه يمثل هدفاً جوهرياً للعدالة الانتقالية يجب تحقيقها. والحالات التي يراد للعدالة الانتقالية أن تضطلع بها تتسم بالتعدد والتغير طبقاً لخصائص هذا البلد أو ذلك، أي إنها حالات استثنائية وانتقالية تمر بها دولة ما في ظرف خاص. ولهذا، فإن العدالة الانتقالية تحقق نفسها وفق تجارب متعددة بحسب خصوصيات كل دولة وكل مسألة على حدة، وهي بالتالي كونية المبدأ وخصوصية المنهج^(٤).

إن مفهوم «العدالة الانتقالية» محكوم بمفارقة توزعه بين بُعدين مزدوجين هما: بُعد الثبات والدوام والشكلانية والعمومية التي تحيل إليها كلمة «العدالة» أولاً، وبُعد عدم الاستقرار والحركة والظرية والقطعية والاستثناء التي تحيل إليها كلمة «الانتقالية» ثانياً. كما إن طابعها المؤقت ينبني هو الآخر على بُعدين هما: بُعد بنوي يظهر من خلال حقيقتها التداولية التي تجعل من الحوار قواعد لضبط قيادة

(١) الأمم المتحدة، مجلس الأمن، «سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع وما بعد الصراع»، (تقرير الأمين العام، نيويورك، ٢٣ آب/ أغسطس ٢٠٠٤)، ص ٦، على الموقع الإلكتروني: <<http://ictj.org/sites/default/files/UNSC-Global-Justice-Post-conflict-2004-Arabic.pdf>>.

وكذلك متوافر على موقع المركز الدولي للعدالة الانتقالية: <www.ictj.org>.

(2) Fabric Hourquie, «La Notion de la justice transitionnelle a-t-elle un sens», p. 9, papier Présentée à: Actes du collègue réuni à université de Montesquieu - Bordeaux 3, 2005, sur le web: <www.droitconstitutionnel.org>.

(٣) مارك فريمان وبريسلا ب. هاينز، «المصارحة» (دراسات مترجمة، المركز الدولي للعدالة الانتقالية، نيويورك، ٢٠٠٤)، على الموقع الإلكتروني: <www.ier.ma/IMG/doc/truthtelling-pdf.doc>.

وكذلك متوافر على موقع المركز الدولي للعدالة الانتقالية: <www.ictj.org>.

(٤) الهادي بكوش، «تقديم»، في: أحمد شوقي بنوب، إعداد، دليل حول العدالة الانتقالية، تقديم الطيب البكوش (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان، ٢٠٠٧)، ص ٤.

الحساسيات، وبعُد شكلي يتحدد بالزمني والاستثنائي⁽⁵⁾. وإذا كان مفهوم العدالة الانتقالية يبدو هكذا ملتبسًا ولا يمكن تحديده بدقة، فذلك لأن العدالة جملة مسارات مختلفة الوسائل والمضامين التي تخضع للاعتبارات التداولية ومسالك النقاش العمومي، وتختلف بالتالي عن العدالة التقليدية في شكلها المعهود. لعل يمكن القول إن مع الخلل والتناقض الكبير بين الشرعية والمشروعية في كثير من الدول، أصبحت العدالة الانتقالية تبدو استثناءً للعدالة التقليدية، لا من حيث إنها استكمال لدورها فحسب، وإنما أيضًا من حيث إنها إدانة لبعض أحكامها وإجراءاتها الشكلية، وحتى بُناها المؤسسية.

مشروعية العدالة الانتقالية وأهدافها

تستمد العدالة الانتقالية مشروعيتها من ضرورة معالجة الاختلالات التي حدثت في المجتمعات الإنسانية في الظروف الاستثنائية، وفي أثناء فترات الانتقال السياسي، من حيث تحقيق مطالب المتضررين بشكل جذري لضمان العدالة والمساواة والسلم والاستقرار. ويرى المركز الدولي للعدالة الانتقالية أن ضرورة تحقيق العدالة الانتقالية، وخاصة مواجهة الماضي، تقوم على مبررات، منها: ضرورة مواجهة الانتهاكات السابقة لحقوق الإنسان، وتقوية الديمقراطية؛ حيث إن الديمقراطية لا يمكن أن تقوم وتقوى من دون تحقيق «جهود مستمرة ومنظمة وتوافقية لمواجهة الماضي». ويضيف المركز أن الواجب الأخلاقي يفرض مواجهة الماضي وعدم نسيان الضحايا والناجين من الفظائع، والقبول بهم والاعتراف بهم كضحايا، إذ إن «من المستحيل تجاهل الماضي أو نسيانه»، وهو ما يحتم «إظهاره بطريقة بناءة» للحيلولة دون ارتكاب أعمال شنيعة في المستقبل⁽⁶⁾.

وإذا كان مجال العدالة الانتقالية يهتم بتنمية مجموعة واسعة من الاستراتيجيات المتنوعة لمواجهة إرث انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي، بحيث تحيل هذه الاستراتيجيات وتطبيقاتها عملياً إلى خلق مستقبل أكثر عدالة وديمقراطية، فإن ذلك يحتم أن تقام هذه العدالة الانتقالية ضمن سياق من التحول الديمقراطي بغية تجنب تكرار الأسباب التي أفضت إلى النزاع في البداية، وما يرتبط بذلك من الحاجة إلى الآليات المؤسسية والعملية التي تمكن من الحفاظ على مطلب حقوق الإنسان وكرامته.

وقد وجد الاهتمام العالمي الراهن بقضايا تحقيق العدالة الانتقالية أسبابه في عوامل عوالمية دفعت به إلى واجهة الأحداث. ويتعلق الأمر بالمسار التوحيدي الذي أضحي يمس الوضع البشري أولاً، ثم انحسار منزلة براديجم «سيادة الدولة» في الوضع الدولي الراهن ثانياً. ويمكن اختزال تلك العوامل في ما يلي:

- الكثافة التواصلية بين الشعوب بفعل الثورة الاتصالية، وما حققه ذلك من انكشاف للوضع الداخلي للدول أمام العالم، فرض بدوره على الحكومات ضرورة التصرف بغية توجيه العناية إلى أوضاع حقوق الإنسان.
- تَبوُّؤ منظمات حقوق الإنسان والمجتمع المدني على الصعيد العالمي مكانة وسلطة موازية، إعلامياً على الأقل، لسلطات الدول وحكوماتها.

(5) Hourquie, p. 7.

(6) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها»، (نيويورك، ٢٠٠٤)، على الموقع الإلكتروني: <www.ictj.org>. وكذلك متوافر على الموقع الإلكتروني التالي: <http://nftj.yoo7.com/t3-topic>

- المراجعة الدقيقة لمفهوم الشرعية وأبعاده القانونية بإعطاء الأولوية لحق الإنسان (كفرد مجرد) قبل الحقوق السيادية للدول (ككيانات سياسية)، ومن ثم فسح المجال أمام حق التدخل لحماية الشعوب من سيطرة تسلط أنظمتها أو سيطرة بعض الإثنيات على الأخرى^(٧).

منهج العدالة الانتقالية: من العدالة كقانون إلى العدالة كصدقة

تحقيق العدالة من منظور العدالة الانتقالية

تدل العدالة بمعنى عام على إعطاء كل ذي حق حقه، والعمل على احترام ذلك الحق. وهي تنقسم إلى عدالة تعويضية تتمثل في رد المظالم إلى المظلوم، وعدالة توزيعية تتمثل في توزيع الخيرات والمهات بحسب الاستحقاق^(٨)، وقد مثلت المبحث الأساسي لمسألة الاجتماع السياسي في الفلسفة السياسية؛ فمنذ الفلسفة اليونانية التي عالجت العدالة كمسألة أنطولوجية تربط النظام الإنساني بالنظام الكوني والفلسفة الحديثة الأنوارية التي ربطت مسألة العدالة بالشرط الأنثروبولوجية الإنسانية، فإن مسألة العدالة تحيل دائماً إلى ما ينظم علاقة الأفراد في شكل من أشكال الدولة؛ بما هي التنظيم الاصطناعي للمجتمع. وبهذا المعنى اعتبر أفلاطون أن العدالة هي القوة التي تساعد، مع باقي الفضائل، على كمال الدولة^(٩).

يمثل مطلب تحقيق العدالة أهم أهداف العدالة الانتقالية. ويُقصد بتحقيق العدالة القيام بالمتابعة القضائية والجنائية للمذنبين فردياً وجماعياً، وتوفير التعويضات للضحايا وجبر ما مسهم من ضرر، وإقامة ذاكرة لمأساتهم، ويعني ضمان التعامل مع إرث الانتهاكات بطريقة شاملة وعامة تحقق العدالة الجنائية وعدالة إصلاح الضرر والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. وترتكز العدالة الانتقالية على معتقد مفاده أن السياسة القضائية المسؤولة يجب أن تضمن تدابير تتوخى هدفاً مزدوجاً هو مساءلة جرائم الماضي ومنع الجرائم الجديدة، مع الأخذ في الحسبان الصفة الجماعية لبعض أشكال الانتهاكات^(١٠).

بيّنت التجارب أن التسوية السياسية في الفرقاء السياسيين تتم في بعض الحالات على نحو يضمن خروج الحاكم وأعوانه في مقابل الصفح عنهم، طلباً للاستقرار السياسي والسلم الداخلي. إلا أن تلك الصيغة قد لا تأخذ أحياناً بعين الاعتبار حقوق الضحايا ولا تنتظر عفوهم، ولا تسألهم على الأقل رأيهم، لضمان توافر المبرر الأخلاقي اللازم. ويحدث أيضاً، وبصيغ أخرى ووفقاً لاعتبارات سياسية وقانونية في جانبها الموضوعي والشكلي، أن يتمكن بعض المذنبين من الإفلات من المساءلة القضائية، والإفلات في حالات أخرى من خلال سياسة إعفاء النفس^(١١). وتطرح هذه الاعتبارات مجتمعة التساؤل عن الحد الفاصل بين شمولية وتجرد الالتزام الخلفي الذي ينحصر مجاله في العلاقات بين الأفراد، ودوافع المصلحة التي تكتسي الأولوية في الرهان السياسي^(١٢).

(٧) السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة: إشكالات الألفية الجديدة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٧٠.

(٨) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٨٩)، ص ٦٩.

(٩) أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، تراث الإنسانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ص ٢٧.

(١٠) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها».

(١١) بنوب، إعداد، ص ٢٤-٣٢.

(١٢) ولد أباه، ص ٧٣.

إن مسعى العدالة الانتقالية لا يقوم بوصفه إلغاء للعدالة التقليدية، ذلك لأن المتابعة القضائية للمذنبين - من خلال رفع الدعاوى - تبقى مسألة أساسية ومطروحة بوصفها حقًا للضحايا، وبوصفها أحد طرق التصدي المتكامل للانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان وإحقاق الحق وتحديد المسؤوليات. ويرجع ذلك إلى أن رد المظالم إلى الضحايا (الأموات منهم والأحياء) ضرورة وغاية اجتماعية^(١٣)؛ فالهدف من المتابعة القضائية في العدالة الانتقالية هو التشديد على أن حقوق الضحايا ليست مهملة في أي حال من الأحوال، ولكن ما يراد تحقيقه أيضًا هو أن تكون المتابعة القضائية عملية إنسانية تهدف إلى الابتعاد عن الأحوال، وخلق وضع جديد من اللاعدالة من خلال تحويلها إلى انتقام، ذلك لأن، كما يقول كانط، «في كل عقوبة بما هي عقوبة يجب أن تكون [هناك] أولاً عدالة، وهذه العدالة هي التي تُكوّن ما هو جوهرى في هذا المفهوم. نعم إن الرفق قد يكون مرتبطًا بها أيضًا»^(١٤). وهذا يعني أن يكون العمل على تحقيق العدالة في السياقات الممكنة: فرصة لإشاعة فضائل الرفق والمحبة؛ إذ يمكن «لرأفة القانون أن تظهر، سواء حين صدور الحكم أو بعد ذلك»^(١٥).

بهذا المعنى الأخلاقي والسياسي، استبعدت لجنة «الحقيقة والمصالحة» في جنوب أفريقيا خيار محاكمات نورمبرغ، بغية تأسيس مصالحة وطنية وتوفير انتقال ديمقراطي سلمي، كما عبّر عن ذلك القس ديزموند توتو^(١٦).

إلى جانب المتابعة القضائية، تقوم آلية التعويضات وجبر الضرر كضمان لحقوق الضحايا، ولتعويضهم كليًا أو جزئيًا عما لحق بهم من ضرر مادي ومعنوي^(١٧)، وكذلك رد الاعتبار إليهم من أجل توفير الإحساس بالكرامة والمساواة عند هؤلاء، والهدف الأساسي من سياسات التعويض هو إحقاق العدالة للضحايا. ويجب أن تُفهم العدالة في هذا الصدد بشكل واسع بإدماج عناصر الاعتراف بالضحية وردّ كرامته، وإعادة بناء ثقة المواطنين بعضهم ببعض، وثقتهم بمؤسسات الدولة، وإعادة التضامن الاجتماعي^(١٨). ويعتني الكثيرون بذكرى المفقودين الذين قضوا في تلك الظروف، فيقيمون لهم تماثيل ونصبًا تذكارية لتخليد ذكراهم، وذلك من منطلق أن هذا هدف اجتماعي للأحياء وليس خضوعًا لما أسماه غروسير «دكتاتورية الموتى»^(١٩).

تمر عملية تحقيق العدالة الانتقالية الناجحة بصعوبات كثيرة، وأخطرها تلك المتعلقة بنوايا الطرفين المتخاصمين، والمتمثلة في رغبة الإفلات من العقوبة لدى الجاني استغلالًا لحق الصفح والمصالحة،

(13) Alexis Lapointe, «Deux justifications des commissions de Vérité», *Ithaque: Revue de philosophie de l'Université de Montréal*, no. 1 (2007), p. 171, sur le web: <www.ithaque.qc.ca>.

(١٤) إمانويل كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٩٣-٩٤.

(١٥) جان لارجييه، القانون الجزائي، ترجمة سمر سليم حداد، طريق المعرفة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص ٧٩.

(١٦) بنوب، اعداد، ص ٢٩.

(١٧) بابلو دي جريف، «جهود التعويضات من المنظور الدولي: مساهمة التعويضات في تحقيق العدالة غير الكاملة»، (دراسات مترجمة، المركز الدولي للعدالة الانتقالية)، على الموقع الإلكتروني: <www.ictj.org>

وكذلك الموقع التالي: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=370405>

(١٨) رضوان زيادة، «العدالة الانتقالية كمدخل لإعادة تأسيس شرعية الدولة العربية»، مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت)، العدد ١٤٢-١٤٣ (ربيع - صيف ٢٠٠٧)، ص ٥٦.

(19) Lapointe, p. 182.

ورغبة الضحية في الانتقام والتشفي استغلالاً لواجب العدالة والمساواة، خصوصاً مع إمكانية ذلك بعد تبدل مواقع القوى السلطوية. وكان أحمد بن يوسف بن إبراهيم، المشهور بابن الداية، قد تنبّه إلى اختلاف فهم العدالة والغاية منها عند كل من المحكوم والحاكم، عندما قال في كتاب العهود اليونانية: «واعلم أن العدل عند الرعية أن يسوّى بينهم وبين أهل المنزلة العلية في الحال، والعدل عند أهل المنزلة العلية سيطرة العامة بالصّغار إلى موافقة الرؤساء، وكلتا الطريقتين جائرتان. فليكن وكذلك فيهما مجاهدة الاعتقادات الرديئة منهما حتى يرجعا إلى الحق»^(٢٠). وينطبق هذا الأمر تقريباً على فهم الإنصاف لدى الأنظمة السابقة ومعارضاتها السابقة التي تحكم غالباً في الفترات الانتقالية وما بعدها.

إن مطلب العدالة في إطار أدبيات فلسفة العدالة ليس فقط توفير العدالة بين الناس كأفراد، وإنما بدرجة أهم توفير العدالة بين الناس كمواطنين من جهة وبين الدولة وأجهزتها من جهة أخرى. وانطلاقاً من هذا المعنى يمكن اعتبار أن العدالة الانتقالية ليست إلا مطلباً عملياً لمعالجة القصور الكبير في تحقيق متطلبات ما أسماه شاييم بيرلمان العدالة الشكلية. وتعني العدالة الشكلية في خاصيتها الجوهرية عنده في إلزام السلطة والدولة على «احترام القواعد التي قامت بصياغتها، وأن تتصرف تجاه تلك القواعد وتطبيقها بروح أمينة، أي إن العدالة الشكلية، وبغض النظر عن مضمونها، هي في الواقع القدرة على أن نفرض على الأمير مبدأ احترام المواثيق»^(٢١).

إذا كانت هذه هي الخاصية المطلوبة - من حيث المبدأ - للعدالة الانتقالية، لما تتوفر عليه من قبول لدى الجميع لصلاحيتها الشكلية المبنية على مبدأ لكل حقه بحسب المساواة، فإن التاريخ الفكري يثبتنا بأن «العدالة الملموسة» بحسب قاعدة الاستحقاقات لم تكن، منذ أرسطو، محددة بشكل دقيق، نظراً إلى الاختلاف في شأن طبيعة الاستحقاق الذي يفلت من كل مقارنة عقلانية^(٢٢).

قادت هذه الوضعية الفيلسوف المعاصر رولز إلى محاولة تأسيس العدالة انطلاقاً مما أسماه «التوافق بالتقاطع»، وهو أكثر من مجرد تسوية وأقل من توافق يجري في أعقاب حوار يدور حول الفضيلة أو الخير^(٢٣)؛ ذلك لأنه يجب في نظره عدم الانطلاق من المفاهيم الخاصة في شأن الفضيلة لجعلها معياراً للعدالة، لأن مقارنة المفاهيم الخاصة المتعلقة بالخير قد لا تقود إلى الاتفاق. ومن أجل التوصل إلى تحقيق السلام بين الناس أولاً، وتحقيق العدالة ثانياً، يرى هذا الفيلسوف أنه يجب أن توضع جانباً كل السجلات الكبرى المتعلقة بغايات الوجود البشري، والتوصل - عبر الأخذ والرد - إلى نظام يرضاه الجميع، من غير أن يعرف أي منهم مسبقاً بالموقع الذي سيحتله في هذا النظام ووضعه فيه، وهذا يعني أن «العدالة تنتمي إلى الحرية لا إلى الوجود»^(٢٤).

(٢٠) ابن الداية: كتاب العهود اليونانية، في: علي زيعور، حوافر يونانية في العقل العملي الإسلامي داخل الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٥.

(٢١) بينوا فريدمان وغي هارش، فلسفة القانون، ترجمة محمد وطفة (بيروت: المركز الجامعي للدراسات والنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٢.

(٢٢) فريدمان وهارش، ص ٢٨.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٤) ريمون بولان، الأخلاق والسياسة، ترجمة عادل العوا (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٣٠٩.

إلا أن بناء العدالة إجرائياً على نقاش في وضعية بدئية مفترضة هو وضع ينتقده هابرماس، الذي يرى ضرورة أن لا يكون النقاش تجريدات تختزل المتحاورين في الموقف الأصلي بشكل تأملي، وإنما يجب أن يتم في وضعية يتقابل فيها متحاورون حقيقيون وليسوا مفترضين، وأن يكون وفق حوار يتناول فيه مفاهيم الوجود التي يستبعد رولز، على اعتبار أن تلك المفاهيم تمتلك إمكانية العمومية إذا ما تم الحوار في إطار من أخلاقيات النقاش^(٢٥).

يبدو أن مجمل التفسيرات التي تتناول أصل العدالة القانونية لا تتعد بمعنى ما عن السياق الذي يعتبر أنها نشأت من اختراعات واختيارات وقرارات وتضحيات وتنازلات، من أجل إقامة الاتفاق بين الأفراد^(٢٦). إلا أن ما يتفق منها مع الخاصية التداولية التي تقوم عليها العدالة الانتقالية المعاصرة، هو هذا البعد الذي ألح عليه هابرماس، وهو وضعية وجود متحاورين حقيقيين يصلون من خلال أخلاقية النقاش إلى إمكانية عمومية تؤسس لقواعد عامة. وبديهي أن ما تبني عليه العدالة الانتقالية ليس الانطلاق من حالة فراغ مطلق وحالة بدئية مفترضة (فلاسفة العقد الاجتماعي)، ولا من حالة حقيقية لكن مجهل فيه الجميع مواقعهم (رولز)، وإنما منطلقها هو حالة وضع قائم بأبعاده القانونية والسياسية والإنسانية، حيث يعرف فيه الجميع منزلتهم السابقة والجديدة، ويعملون على خلق وضع جديد من طريق تمسّ يوازي بين الأهداف على اختلافها وتنافسها، ويعتمد على القانون الدولي والامتيازات والإكراهات المحلية، لصوغ سياسة عقلانية وعادلة^(٢٧). ولتحقيق هذا الغرض، لا بد من النظر إلى العدالة لا بما هي آلية قانونية جامدة، وإنما بما هي أيضاً علاقة إنسانية، لأن العدالة لا تكون دائماً إلا بالإنسان وللإنسان^(٢٨).

تحقيق العدالة بين الجزاء والصفح

يجيل التطابق بين القانون والعدالة إلى واقع إلزامية تحقيق العدالة وتطبيقها وفق ضبطين القانون، أي تحقيق العدالة لا من حيث هي فضيلة ومطلب أخلاقي فحسب، وإنما من حيث هي أيضاً قرار قضائي مبني على إلزامية القانون^(٢٩). وبغض النظر عن الخلاف بين الفلاسفة في ما إذا كانت العدالة محتاجة إلى القانون أم لا، نظراً إلى وجود علاقات عادلة قبل وجود القانون ومؤسساته (روسو، هايك)، أو إلى اعتبار أن لا وجود لعدالة من غير علاقات قانونية في ظل الدولة (هوبس، اسبينوزا)، فإن الاتجاه السائد عملياً هو ربط العدالة في ماهيتها وتحقيقها بالقانون والدولة، وذلك منذ أن حول الرومان العدالة إلى قواعد قانونية مرقمة، وهذا يحتم القول بأن العدالة ليست مكثفية بذاتها وإنما يتطلب تحقيقها توسطاً قانونياً.

اتكاء على هذا المعنى، ترى الرؤية الوضعية المتمثلة في الاحتكام إلى حرفية القانون - كما تجلت عند الفيلسوف القانوني هانس كلسن في نظرية القانونية البحتة - أنه يجب على القانوني ألا يهتم بمسألة العدالة لذاتها، أو بأهداف القانون، بل بالاحتكام إلى ما يوجد فعلياً من قواعد قانونية من دون التمييز

(٢٥) فريدمان وهارش، ص ٤٠.

(٢٦) بولان، ص ٣١٢.

(٢٧) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها».

(٢٨) بولان، ص ٣١٣.

(٢٩) نصار عبد الله، دراسات في فلسفة الأخلاق والسياسة والقانون (الإسكندرية، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ١٩٩٨)،

ص ٧٩.

بينها، وهذه النظرة الصارمة إلى القانون هي ما تحقق في رأيه أعلى درجات تطبيق العدالة^(٣٠). لكن هذه الصرامة القانونية قد تحمل في طياتها عوامل تعيق تحقيق العدالة الانتقالية بوجهها الأكمل، أو تجعلها أمراً متعذراً بالسلاسة المطلوبة، لأن الجهود الساعية إلى تحقيق السلم والمصالحة في العدالة الانتقالية قد لا تكون ناجعة في بعض تلك الحالات والأوضاع التي تكون فيها الرؤية القانونية المعتمدة هي نظرية «القانونية البحتة». ولهذا يطالب البعض باعتماد مقاربة مغايرة، انطلاقاً من أنه يجب ألا يَمنع مطلب «الإنصاف في المعاملة عن الأخذ بالفضل»^(٣١)؛ إذ إن «الاعتماد على العواطف يمكن أن يُرجع إلى القانون البُعد الجوهرى الذي فقده»^(٣٢).

كان أرسطو وآخرون قد أكدوا منذ فجر الفلسفة السياسية ضرورة أن تكون العدالة مرتبطة بالصدقة والمحبة لتفادي هذا المأزق: «فلو تحاب الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا عن العدالة»^(٣٣)، أي إن علاقة التعاطف بين الناس أجدى في تحقيق الألفة بين أفراد الجماعة من متطلبات تحقيق العدالة القانونية القائمة على العلاقات القانونية المحددة والصارمة. وما يُعمّق أو أصر المحبة عند الجماعة التي توحيها غاية مشتركة هو العلاقات التعاطفية المسماة «المحبة» أو «الصدقة»، بينما تتيح العلاقات القانونية البحتة العيش بنظام لكن من غير حب، وبأسلوب عقلائي لكن من غير حكمة.

ويمثّل هذا أيضاً أحد معاني ارتباط العدالة في الفلسفة الوسيطة بالفضائل الدينية، بحيث إنها لم تعد تحيل إلى الأفعال الخارجية فحسب، وإنما أيضاً، وبشكل أساسي، إلى طهره الداخلية مرتبطة بالحب أو الصدقة. وبالتالي لم تكن العدالة عند أرسطو مسألة قانون وإنما مسألة صداقة وحب (فيليا). وما يعنيه التفلسف عند الإغريق دوماً هو التأمل في مسألة مزدوجة تتمثّل في الحياة الفاضلة للفرد والمدينة العادلة للجماعة، أي عدالة النفس وعدالة المدينة، بتعبير أفلاطون. والصدقة، بما هي فضيلة، هي روح المدينة، ويجب الحرص عليها قبل الحرص على العدالة، لأن العدالة تحتاج إلى الصدقة بينما الصدقة لا تحتاج إلى العدالة^(٣٤).

إن هذا المعنى للعدالة بوصفها محبة وصدقة هو أحد أوجه معنى فعل الصفح الذي يؤسس للعدالة الانتقالية المعاصرة. وينطلق ذلك من أن الصفح فضيلة أخلاقية تبرر ذاتها بذاتها، من غير أن يعني ذلك أنها حالة لا يمكن تجنّبها خوفاً من وضع ما أو خوفاً عليه. ويميز جاك دريدا وبول ريكور بين العفو (amnistie) (أكان عاماً أم خاصاً) والصفح (le pardon)؛ فالعفو في التعريف القانوني «هو تدبير ينزع رجعيّاً عن بعض الأفعال - المرتكبة في خطيئة محددة - طابعها الإجرامي، واعتبار هذه الأفعال قانونية وليس لأنها لم تقع»^(٣٥)، وهذا التدبير يتم من خلال قرار تشريعي أو مرسوم تنفيذي يجعله نسياناً مؤسسياً للأحداث. أما الصفح، فهو «لا ينتمي للمنظومة القضائية، ولا يرجع حتى إلى سجل الحق،

(٣٠) فريدمان وهارش، ص ٧٠.

(٣١) ابن الداية، ص ٢٠١.

(٣٢) لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٢)، ص ١٨٨.

(٣٣) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة أبو يزيد أبو زيد العجمي (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٧)، ص ٢٥٣.

(٣٤) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ٢٩.

(٣٥) جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ١٩٩.

ويجب الحديث عنه كما يتحدث باسكال عن الإحسان، فالصفح يفلت من طائفة الحق سواء عبر منطقته أو عبر غائيته»^(٣٦).

ولما كان الصفح يعني، في أهم ما يعني، التحمل والصبر، أي تحمّل معاناة التعايش مع شيء قد لا يكون محبوباً بالملء أو بالكامل، فإن الذي يصفح ويتسامح هو شخص لا يمارس حرّيته فحسب، وإنما يمارس أيضاً سلطة كونه وحده القادر على ذلك؛ فالتسامح (أي الصفح) بهذا المعنى «يجعل التسامح في وضعية أعلى من المتسامح معه، بل التسامح هنا يعني الارتفاع بهذه العلاقة إلى مستوى الإيثار»^(٣٧). ويدل هذا على أن بقاء الصفح إمكانية إنسانية من غير أن يُجد أو يقاس بشيء آخر أمراً لا بد منه، لكونه حالة استثنائية. ولهذا، فإن الصفح والعتو، شأنهما شأن التسامح، فضيلة يمتاز بها أفضل الناس وأفضل المجتمعات^(٣٨).

وكما مثلت فضيلة التسامح (tolérance) شكل الفعل الأخلاقي للأنوار والحداثة - في إطار متطلبات الدولة المدنية الحديثة - لتحقيق الاعتراف السياسي بين أتباع الديانات والطوائف، فإن فكرة الصفح الآن في العدالة الانتقالية فعل أخلاقي يضمن - في إطار دولة ما بعد السيادة - إعادة تأسيس الدولة ديمقراطياً وسلمياً، أي إن الصفح والعتو في إطار العدالة الانتقالية لم يعودا مجرد قضية أخلاقية وإنما قضية سياسية؛ فد«التسامح» الذي كان من أهم القضايا الأخلاقية المطروحة منذ الأنوار، لم يعد اليوم - بما هو صفح وعتو - مجرد رأي أو موقف فكري يتبناه الأفراد، ولا مجرد أيديولوجيا رسمية للدولة العلمانية الحديثة، وإنما أضحت ممارسة وواقعة يتصرف بفعالها أفراد وجماعات لمعالجة أثر تسلطي غير عادل، قامت به سلطة دولة ما أو حركة مسلحة ما أو مجموعة إثنية ما ضد خصومها.

إن الصفح والتسامح في ارتباطهما بالعدالة باتا «فضيلة وممارسة تجعل السلم ممكناً بين الشعوب»^(٣٩)، ومن حالات ذلك ما لاحظته إدغار مورين من قيم في العالم الإسلامي، حيث «يقضي الأمان الذي يُعطى لمتهم أو عدو مدحور بأن تصان حياته ويحلى سبيله... [وأن هذا] فعل لا يخلو من ساحة، كما أنه في الوقت نفسه فعل إدماج أو إعادة إدماج»^(٤٠).

إن العدالة التصالحية التي تجعل العدالة الانتقالية مسألة إنسانية لا تجد أساساً أعمق من أساس روح الإيثار الذي يهب معنى إنسانياً سامياً في العلاقات بين الأفراد. وهذه توجد حيث يكون اجتماع بشري كما يؤكد ذلك دوركايم^(٤١). وتجد هاتان القيمتان، أي «التسامح» و«الصفح»، أصولهما في عاطفة الرأفة

(٣٦) بول ريكور، «الجزء ورد الاعتبار»، ترجمة منيرة بن مصطفى، في: بول ريكور، العادل، تعريب محمد البحري [وآخرون]؛ تنسيق فتحي التريكي؛ تقديم عبد الوهاب بوحديبة (قرطاج، تونس: بيت الحكمة، ٢٠٠٣)، ج ١، ص ٢٥٣.

(٣٧) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٧٨.

(٣٨) بيتر لينكولسون، «التسامح كمثال أخلاقي»، في: سمير الخليل [وآخرون]، التسامح بين الشرق والغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر، جمع وترجمة إبراهيم العريس، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٣٩.

(٣٩) عبد الكبير الخطيبي، السياسة والتسامح، ترجمة عز الدين الكتاني الإدريسي (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٩٩)، ص ٢٢.

(٤٠) إدغار مورين، «الصفح مقاومة لبشاعة العالم»، في: جاك دريدا [وآخرون]، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٦٦.

(٤١) يرى أوغوست كونت ودوركايم أن الإيثار طبيعة متأصلة وأولية في النفس الإنسانية. بينما يرى اسبنسر وجون ستوارت ميل أنها مشتقة من الأناية التي تمثل طبيعة الإنسان الحقيقية، ويقصد أن الإيثار هو تعاطف مع الغير من أجل كسب تعاطفه بدافع حب الذات فقط.

والحنان التي اعتقد روسو أنها سبقت العقل لدى الإنسان، وأدت لديه دور الفضيلة والأخلاق والقانون في حالته الطبيعية الأولى^(٤٢).

انطلاقاً من متطلبات هذه المصالحة التي تعيد بناء التوافق الاجتماعي، فإن العدالة الانتقالية تصبح توليفة واقعية ملموسة لمتطلبات شكلين متناقضين من التصورات الفلسفية حول العدالة، هما:

- التصور التليولوجي: تتمثل العدالة ذات الطابع التليولوجي في نزعة المنفعة التي سيطرت طوال قرنين داخل النطاق الإنكليزي، ووجدت في جون ستيوارت ميل وسيدجويك أفصح مدافعين عنها. وتمثل نزعة المنفعة نظرية تليولوجية من حيث إنها تعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكثر عدد من الناس، وهي عدالة يُنظر إليها على أنها تتضمن نزعة منفعة على نحو يضم مبدأً للتضحية يضيء مشروعية على استراتيجية كبش الفداء.

- التصور الديونتولوجي: تتمثل العدالة الديونتولوجية في الواجباتية كما نجدتها عند كانط ورولز، وتعطي الأولوية لصالح ما هو عدل على حساب ما هو خير، وترفض نزعة المنفعة. والجمع بين هاتين الرؤيتين للعدالة يمكن أن يتحقق في صورة العدالة الانتقالية بما هي عدالة تصالحية؛ بحيث يُنظر إلى أن الصفح والمصالحة اللذين تحققهما غايتان أخلاقيتان في ذاتهما وليستا وسيلتين نفعيتين لغاية خاصة (وفق المنطق الديونتولوجي). ومع ذلك، فهي تحقق خيراً من خلال مكاسب السلم والتعايش (وفق المنطق التليولوجي).

والصفح الذي يبني المصالحة هنا يرجع إلى ما يسميه بول ريكور اقتصاد المهبة «بفضل منطلق الوفرة الذي يكونه والذي يتقابل مع منطق التكافؤ الذي يقود العدالة. ومن هذا المنظور، فإن للصفح قيمة فوق أخلاقية وليس فقط قيمة فوق قضائية، لكنه يفلت من طائفة الحق أيضاً عن طريق غائيته»^(٤٣).

الصفح بين الفضل والعناية

إن الصفح لا يكتمل معناه إلا إذا كان إحساناً وفضلاً، وكان صفحاً عن أمر عظيم وحقيقي، لأن «عدم التسامح المؤسس على الحقيقة يمكن أن يكون غير متسامح تماماً بقدر اللاتسامح المؤسس على الخطأ»^(٤٤). والصفح أيضاً لا يكون صفحاً إلا عندما يكون تضحية، لأن الصفح، كما يرى دريدا، يصفح فقط عملاً لا يقبل الصفح؛ إذ «ليس هناك صفح - هذا إذا كان أصلاً موجوداً - إلا حيث نقف أمام ما لا يقبل الصفح. معنى هذا أن الصفح يجب أن يعلن عن نفسه كما لو كان المستحيل ذاته»^(٤٥).

إن الإحسان والإفضال في الأخلاق الإسلامية يعبران عن ذروة أخلاق الصفح، بوصف هذا الصفح عملاً مندوباً وصدقة مقبولة وفعل تقوى؛ فقد اعتبر العز بن عبد السلام في شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال أن من أنواع الإحسان: «الإحسان بإسقاط الحقوق ويكون بالإصلاح بين

(٤٢) ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي؛ مراجعة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٩١٢.

(٤٣) ريكور، «الجزاء ورد الاعتبار»، ص ٢٥٤.

(٤٤) مونيك كانتو سبيريير وروفين أدجيان، الفلسفة الأخلاقية، ترجمة جورج زيناتي (بنغازي، ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨)، ص ١٠٤.

(٤٥) جاك دريدا، «الصفح في مسيرة قرن»، في: دريدا [وآخرون]، ص ١٣.

الناس.. والإصلاح بين الناس يجري في كل ما يقع فيه التنازع، وهو إحسان إلى المظلوم بدفع الظلم عنه وإلى الظالم بدفع مآثم الظلم، وبالعفو عن القصاص وهو من أفضل الصدقات لأنه تصدق به الحياة»^(٤٦). إن العفو والصفح ليس ذلاً ولا مهانة ولا عجزاً أو خوراً ولكنه عز وقوة للإنسان ورجولة وشجاعة نفس؛ فقد قال الرسول (ﷺ): «وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً» (رواه مسلم)؛ فالصفح «مظهر من مظاهر الصحة النفسية واستقامتها بما فيه من محبة وألفة وجبر، وبما فيه من معالجة للعدوان بالصفح الجميل»^(٤٧). وفي هذا الاتجاه، يرى الراغب الأصفهاني أن الإحسان والإفضال (الصفح الجميل) أشرف من العدالة، ذلك لأنه عمل تقوى لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾. من هنا، يؤكد الأصفهاني نصيحة يحيى بن معاذ القائلة «أصبحوا الناس بالفضل لا بالعدل»^(٤٨). وهذا المعنى للإحسان والفضل في الأخلاق الإسلامية يقارب معنى الإحسان (كاريتاس) في الأخلاق المسيحية؛ فهو في معناه العام «عملية فعل الخير للآخرين، وهي تستعمل عند الفلاسفة للدلالة على الواجبات أو الأفعال الخلقية التي تتجاوز العدل والتي تسمى على الأغلب محبة وصدقة»^(٤٩).

بهذا المعنى للإحسان والفضل - وبعيداً عن منطق العدالة التي تقوم على المعاملة بالمثل - تقوم أخلاق العناية في انتهاج سلوك فاضل قوامه المسامحة والإحسان إلى الغير من دون انتظار مقابل لذلك. وإذا كان ميدان أخلاق العناية أصلاً هو العلاقات بين الأشخاص ضمن الأسرة، وبين الأصدقاء على وجه الخصوص، فإن التطورات اللاحقة للمفهوم بينت بوضوح أن أخلاق العناية ليست محدودة في الميدان الشخصي، وإنما يجب أن تمتد إلى أنظمة المجتمع السياسية والاجتماعية، لأن من غير المرضي أن نخصص العدالة للحياة العامة، والعناية للحياة الخاصة^(٥٠). ويتمثل الفرق إذًا بين العدالة والعناية في أن العناية أشمل من العدالة لأن وجود العناية من دون العدالة ممكن، بينما لا وجود للعدالة من دون العناية القيمة، على الرغم من أن من غير الممكن رؤية مشكلة ما إلا بوصفها مشكلة عدالة أو مشكلة عناية، إذ لا يمكن النظر إلى المشكلتين معاً في آن واحد.

يقترّب معنى العناية من المفهوم الديني للإحسان (كاريتاس)، إلا أن فيرجينا هيلد تؤكد أن مفهوم العناية يختلف عن مفهوم الإحسان، لأن تقدير العناية مستقل تماماً عن أي أساس ديني. ولهذا السبب، «فهي فضيلة أقوى، لأن من لا يتبعون تقليدًا دينيًا معينًا ليست لديهم أسباب كافية لقبول حجج ذلك التقليد الديني»^(٥١)، وبهذا يمكن اعتبار العناية تأسيساً للتجربة الكلية لفضيلة وقيم العفو والصفح الجميل الذي هو إيثار جليل لا غاية مبتغاة منه، ولا مهانة ولا عجز فيه.

(٤٦) ذكر في: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦)، ص ٦١١.
(٤٧) عثمان جمعة ضميرية، «الصفح الجميل، دواء الفرد والمجتمع»، حراء، السنة ٥، العدد ٢٠ (تموز/ يوليو - أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠)، ص ٢٢.

(٤٨) الراغب الأصفهاني، ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٤٩) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل؛ أشرف عليه أحمد عويدات (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٦)، مج ١، ص ١٣٦.

(٥٠) فيرجينا هيلد، أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة؛ ٣٥٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ١٠٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

إن الصفح هنا - بما هو عناية كلية - تجربة إيتقية تنبني على مبدأ الكرم المحض، والسخاء المطلق، والمحبة الصافية المصحوبة بالشعور بالعزة التي تكون مروءة في طبع إنسان^(٥٢).

الغاية من العدالة الانتقالية: نحو عقد اجتماعي جديد

البحث عن الحقيقة وإيتيقا الحوار

ترتكز العدالة الانتقالية على منهج البحث عن الحقيقة بوصفها المدخل الضروري لكل مقتضيات العدالة والتصالح. ومن أجل تحقيقها بما يسمح بإعادة البناء الاجتماعي والسياسي، لا بد من القيام بتهيئة الأجواء من خلال ما توفره آلية البحث عن الحقيقة وإجراءات الحوار والنقاش بين الأطراف المعنية؛ فالبحث عن الحقيقة والحوار هو المدخل الأول لكل عملية مصالحة. وينبغي ذلك على مقتضيات البحث عن الحقيقة من غير الوقوف فقط عند المطالبة بالحق، والهدف من ذلك ليس الإدانة الجنائية بالضرورة وإنما تحديد المسؤوليات^(٥٣).

تقوم التدابير الإجرائية على تقصي الحقائق من خلال تشكيل لجان تقوم بتحقيقات رسمية وشاملة في صور الانتهاكات والتجاوزات التي وقعت في الماضي، وتُعرف هذه اللجان بلجان الحقيقة، وتتصف عموماً بكونها هيئات مؤقتة غير قضائية ومعترف بها رسمياً، ومتفاوتة الصلاحيات، وينصبّ اهتمامها على الماضي بغية التحقق مما وقع فيه من أخطاء. وتوفر هذه اللجان أيضاً منبراً لفتح النقاش بشأن المسائل كلها، والاستماع إلى الضحايا ومآسيهم، بما يعزز حل المشكلات المطروحة انطلاقاً من تقارير اللجان وتوصياتها^(٥٤). ولعل أهم ما يميز مسعى معرفة الحقيقة في العدالة الانتقالية هو فتحها حواراً علنياً وعماماً أمام الجميع، لأن الحق الجماعي في معرفة الحقيقة واجب يلزم الدولة بأن تؤمّنه^(٥٥)، ثم ربطها معرفة الحقيقة بقييم الاعتراف بالخطأ من طرف المخطئين، بما من شأنه تسهيل عملية المصالحة والتسامح. وفي هذا الصدد تبنت لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا، من ضمن ما تبنته، صيغة «الحقيقة مقابل العفو»، وكل هذا من أجل أن تكون الحقيقة شكلاً من أشكال العلاج في إطار العدالة الانتقالية^(٥٦).

تقوم عملية الكشف عن الحقيقة في العدالة الانتقالية على شكل من النقاش والحوار تتوخى إيتيقا معرفة الحقيقة، والتوصل إلى تفاهم حقيقي؛ فالحوار الحجاجي لتبني الحقائق، والنقاش التداولي للتوصل إلى تفاهم، هما هدفان أساسيان لدى لجان الحقيقة المختلفة. وفي هذا الإطار يقول ميكائيل إيجيفاتيف «إن الماضي موضوع مطروح للنقاش، ووظيفة لجنة الحقيقة، مثلها مثل وظيفة المؤرخين الأمناء، هي فقط تنقية النقاش وتقليص مدى الأكاذيب»^(٥٧). وتعدّ العدالة مرتبطة دائماً بمسألة الحقيقة، لأن فعل تحقيق العدالة يتركز أولاً على الحقيقة، والحقيقة تنبع من المحاججة والمداولة.

(٥٢) عن معنى شامل لمفهوم المروءة، انظر: الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص ٥٠٨ - ٥٣٠.

(53) Hourquie, p. 12.

(٥٤) راجع بهذا الخصوص: فريمان وهاينر، ص ٤ - ٦.

(55) Lapointe, p. 183.

(٥٦) بنوب، إعداد، ص ٣٧.

(٥٧) ياسمين سووكا، «النظر إلى الماضي والعدالة الانتقالية: بناء السلام من خلال كشف المسؤوليات»، المجلة الدولية للصليب الأحمر، السنة ٨٨، العدد ٨٦٢ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٦)، ص ٣٥. منشور على موقع الإلكتروني للمركز الدولي للعدالة الانتقالية: <www.ictj.org> وكذلك منشور على الموقع التالي: <http://extranet.icrc.org/web/ara/siteara0.nsf/html/review-862-p311>.

إن الحوار في إطار تحقيق العدالة الانتقالية ليس من قبيل التفاوض بين أصحاب المصالح، وإنما هو حوار بين مواطنين لغاية تحقيق التآخي. وهو يتميز من التفاوض، لأن التفاوض «يتموقع داخل علاقة القوى والمصالح المتضاربة، ولا يستثني التفاوض استعمال العنف اللفظي والخديعة والمزايدة بل التهديد....، بينما يُعتبر الحوار ذاته مواجهة بين الأشخاص الذين لا يتعاملون كخصوم وإنما كمشاركين، إنه يتطلب أن نعتبر الغير متساوياً معنا...، إنه يتموقع ليس فقط داخل فضاء عمومي بل في فضاء منطقي»^(٥٨). ويرى كارل بوبر أن التفاهم يتطلب الوضوح، واعتبر بشكل أهم أن من غير الممكن نكران أن ثمة قدرًا كبيرًا من الأشياء يمكن تعلمه حتى من نقاش لا يصل إلى نتيجة، لأن الخطيئة الوحيدة التي لا تُغتفر بالنسبة إليه هي خطيئة التستر على خطأ من الأخطاء^(٥٩). وفي هذا السياق كان ابن رشد قد اعتبر أن التسامح مع الرأي عدل من خلال فسح المجال لرأي الخصم حتى إن اقتضى الأمر القيام بالحجة نيابة عنه^(٦٠).

ويُعتبر النقاش أو الحوار وأخلاقياته محورًا مهمًا في الفلسفات المعاصرة. وقد نظّر آبل وهابرماس - مع الاختلاف بينهما - لمسألة التواصل، فجعلنا من العقل التواصلية مجالًا تأسيسيًا يأخذ من فاعلية الحوار أساسه ومجاله، بدل مطلقيات العقل الميتافيزيقي التقليدي، ودعوا إلى تأسيس قيم معيارية من خلال تواصلية تتصف بكونها تواصلية كونية لما تنبني عليه من معايير كونية شاملة. وأخلاقية الحوار عندهما تأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن ليس هناك قرارات سابقة لوضعية تداولية، ولا تقر بحقيقة مطلقة، ولا تسوّغ لوضع اختيار مسبقًا، وإنما تسعى للوصول المشترك إلى قرار مقبول من لدن المتحاورين مناصفة.

إن إيتيقا المناقشة كما تصورها كارل آبل لا تهدف إلى تأسيس معايير مؤسسة بطريقة قبلية، وإنما تهدف - عكس ذلك - إلى تأسيس شكل إجرائي يُسهل انسيابية النقاش والحوار، بغرض الوصول إلى نتائج محددة تلخّص في قرارات. وهذا النقاش حقيقي وواقعي، ويدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي والتاريخي^(٦١). والعملية التواصلية لا تظهر إلا مع عملية التواصل الاجتماعية نفسها، وهي المحركة لهذه العملية. ومشروع أخلاقيات التواصل، في ما يرى هابرماس، هو ما يفترضه كل نقاش بشكل مسبق ويهيئ لوضعية مثالية للكلام، أي إن عددًا من الشروط هي التي توّطر كل محاجة ونقاش ممكنين؛ فما يتطلبه أي نقاش هو بشكل مسبق: المساواة بين المتحاورين، ثم احتكامهم إلى دقة الوقائع المعلنة، وصحة القواعد التي يثرونها، وصدق ما يعبرون عنه والإخلاص له، أي إنه النشاط المتعلق باستجلاء المعنى والبحث عن الحقيقة والانضباط والصدق^(٦٢). وإذا كان ريمون بودون يرى أن تطبيق النموذج التواصلية لهبرماس يصعب في المجتمعات المعقدة لأن من غير الممكن تطبيقه إلا داخل مجموعات محدودة تجتمع لمناقشة موضوعات محددة^(٦٣)، فإن إمكانية التواصل والتنظيم التي

(٥٨) جاك لوفرا، الحوار، ترجمة الهدراوي نجية والسعيد الركاكي (الدار البيضاء: مطبعة فورس أكيمان، ٢٠١٢)، ص ٤٩.

(٥٩) كارل بوبر، «التسامح والمسؤولية الفكرية»، في: الخليل [وآخرون]، ص ٨٩-٩١.

(٦٠) الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص ٥٠.

(٦١) مقدمة عمر مهيل، في: كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة وتقديم عمر مهيل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٥)، ص ٦.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٦٣) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس، ط ٢ (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق،

١٩٩٨)، ص ٢٤٨.

أتاحتها التكنولوجيات المعاصرة قد تساعد على تحقيق زعم هابرماس هذا الذي يرفضه ريمون بودون، لأن الفضاء العمومي أصبح أكثر تواصلًا وارتباطًا.

إن ما تتطلع إليه العدالة الانتقالية من خلال النقاش الحر الذي توفره منتدياتها هو: معرفة الحقيقة المتعلقة بالوقائع الثابتة التي حصلت سابقًا، ثم التداول حول ما يراد تقريره للمستقبل ضمن أفق العدالة التصالحية، ويساعد في ذلك الوظيفة الإيعازية للحوار التي تعني إمكان تغيير «أساسي في مستوى مواقف الشخصيات وأحاسيسها وتصرفاتها وأفكارها»^(٦٤). ويعكس هذا كله أن «العدالة تعني بمعنى ما نظامًا مقبولًا من الآراء الناجمة عن الاختراع والعرف والمواضعة وقد بلغت درجة الاستقرار»^(٦٥).

وهذا، فإن العدالة الانتقالية حالة مسعى إنساني يحاول التأسيس لوضع بشري أحسن انطلاقًا من حوار مقبول لدى جميع الأطراف ويدور حول الماضي وأثاره. ويعني ذلك الاعتراف بالماضي بطريقة تأخذ في الحسبان ضرورة التوجه إليه انطلاقًا من الذاكرة والتوقع لإعادة تأسيس يزاوج بين الإصلاح والأمل^(٦٦)، لكن لا يمكن لأي نقاش وحوار بشأن وضع بلد ما أن يكون نسخة من حوار بلد آخر، بيد أن المطلوب في الحالات كلها هو الوصول إلى حقيقة الوقائع كقيمة عمومية^(٦٧).

إن تحقيق العدالة الانتقالية هنا يتم أيضًا من خلال تداول الفضاء العمومي، وهو المفهوم الذي عمّ استخدامه منذ السبعينيات من القرن الماضي. ويشكل هذا المفهوم - الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط - مفتاح الممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس، ويعرفه بأنه دائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، وهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام، والتحول بفضل عبءه إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة^(٦٨).

المصالحة وإعادة البناء الاجتماعي

المصالحة هي البعد الذي تشتمل عليه الغاية المنشودة من متطلبات العدالة الانتقالية كافة، ويُقصد بالمصالحة «الجهود الرامية إلى إرساء السلام والثقة بين المواطنين وبين الخصوم القدامى»^(٦٩). وتتم الإجراءات التصالحية من خلال صيغ الحوار والنقاش السلمي الذي يفضي إلى الاعتراف بالأخطاء وكشف الحقائق بغية الصفح عن الماضي أو بعضه من أجل هدف أكبر هو رأب الصدع بين الأطراف المتصارعة لتحقيق سلم شامل. وقد اعتمدت جنوب أفريقيا مقارنة المصالحة لكي تجنّب نفسها مزيدًا من الاحتراق والصعوبات، وتعدّ المصالحة أمرًا ضروريًا لإعادة تأسيس المجتمع والدولة على أسس شرعية وقانونية، ولضمان السلام والحياة الديمقراطية.

(٦٤) الصادق قسومة، الحوار: خلفياته وآلياته وقضاياه، سلسلة ألف (زغوان، تونس: مسكيلياني للنشر، ٢٠٠٩)، ص ٦٦.

(٦٥) بولان، ص ٣١٢.

(66) Denis Muller, «Estime et respect de soi, justice, reconnaissance: De Quelques défis actuels en éthique,» *Théologiques*, vol. 6, no. 1, 1998, sur le Web: <www.ithaque.qc.ca>.

(٦٧) بنيوب، إعداد، ص ٣٦.

(٦٨) حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية: بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٢.

(٦٩) المركز الدولي للعدالة الانتقالية، «تاريخ العدالة الانتقالية ونظريتها».

ويرى المهتمون بشؤون العدالة الانتقالية أن المصالحة يجب أن تتم دائماً في سياق مجموعة كاملة من الأهداف تشمل: تحقيق العدالة للضحايا، ومساءلة الجناة، وتوضيح الحقيقة المتعلقة بأسباب العنف والنزاع، وإقامة المؤسسات الديمقراطية، وإعادة بناء الدولة وبناء التضامن الاجتماعي، والقضاء على الخوف من العيش المشترك^(٧٠). والمصالحة الناجمة هي تلك التي لا تتم على حساب العدالة بما يجعل العملية موضع شك، لكنها معنية في الوقت نفسه بتجاوز كل ما يمكن تجاوزه، والابتعاد عن صيغ الانتقام، سواء أخذ ذلك الانتقام صفة العدالة التقليدية (القصاص) أو صيغ العدالة الأهلية (الفوضى والاعتداء). وهذه الطريقة الأخيرة في استرجاع الحقوق نبّه إلى خطورتها مارتن لوتر والكواكي عندما ذهبا إلى أن مضمون الفتنة والألم الذي يثيره الغوغاء أكبر خطراً مما تحدثه أي سلطة مستبدة^(٧١). وهذا يعني ضرورة معالجة الأمور بالاحتكام إلى الحكمة، بعيداً عن السياسات الغوغائية والشعبوية التي تركز إليها بعض الحكومات التي تشرف على المراحل الانتقالية، أي لا يمكن أن تتم مصالحة تؤسس لوثام اجتماعي ووطني من غير اعتماد صيغ العدالة الانتقالية التصالحية؛ ففي العدالة الانتقالية يجب الاحتكام إلى العقل لا إلى العواطف.

وتجد عملية المصالحة أساسها في فكرة العقد الاجتماعي الذي هو فعل تأسيس المجتمع ذاته. وقد ظهرت نظريات العقد الاجتماعي عند الفلاسفة لمعالجة أوضاع الإنسان السياسية والاجتماعية. ويتفق القائلون بالعقد الاجتماعي على وجود حالة مجتمعية سابقة على الاتفاق تُدعى الحالة الطبيعية، إلا أن القائلين بها يختلفون في حالة الوضعية البدئية التي كان عليها الإنسان؛ فهوس يعتبرها حالة حرب الكل ضد الكل نابعة من رغبة السيطرة لدى الإنسان وروحه الشريرة، بينما يرى جون لوك وروسو أن هذه الحالة هي حالة الحرية الطبيعية وحالة التعارض في المصالح، بحيث لا يمكن ضمان الحرية والأمن للجميع إلا من خلال إبرام اتفاق بينهم^(٧٢). ويعني التعاقد هنا التنازل عن الحرية الطبيعية من أجل الحرية المدنية (روسو ولوك)، وعن حق التصرف الفردي المطلق لصالح سلطة مكلفة (هوس).

ولا يعبر العقد الاجتماعي عند الفلاسفة عن حالة تاريخية واقعية، وإنما هو مجرد افتراض نظري وإجرائي، والغرض منه هو إجراء نقد للمجتمع القائم وتقديم مشاريع لإصلاحه، أو هو، بحسب روسو، «تقييم الوضع الذي نحن فيه اليوم تقييماً صحيحاً»^(٧٣). وتعدّ نظرية «ستار الجهل» عند رولز أحد أهم الامتدادات الفكرية لفكرة العقد الاجتماعي في الفكر المعاصر، وتختلف عن النظرة «الجماعوية» المعاصرة عند تايلور وغيره، وترى، في استنادها إلى أرسطو، أن المجتمع المدني صيرورة وتطور طبيعي ظهر من رحم الجماعات العفوية الأولى المجبولة على الاجتماع^(٧٤).

(٧٠) سووكا، ص ٣٥.

(٧١) راجع بهذا الخصوص: نبيل هلال، الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين، ط ٢ (دمشق؛ القاهرة: دار الكتاب، ٢٠٠٥)، ص ٨٨.

(٧٢) محمد وقيدى، البعد الديمقراطي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٥١.

(٧٣) فولغين، ص ٢١١.

(٧٤) مصطفى بن تامسك، «إحراج الهوية في النقاش الأنغلو سوسوكسوني المعاصر: مازق أسس الليبرالية»، مجلة الفكر العربي المعاصر (بيروت)، العدد ١٤١-١٤٢ (ربيع - صيف ٢٠٠٧)، ص ٣٥.

إذا كان العقد الاجتماعي ينطلق من فرضية الحالة الطبيعية التي تعيق الحرية المدنية والمصالح المرتبطة بها، فإن المفهوم العصري للعقد الاجتماعي لا ينطلق من افتراض نظري، لأنه يتعلق بمجتمع ودولة قائمين. كما إنه لا ينطلق من فرضية أن العقد الاجتماعي يتم وسط فوضى شاملة هي حرب الجميع ضد الجميع، وإنما في مجتمع ذي مؤسسات وقدر من النظام. وبالتالي، فإن حالات الاختلال السياسي الضيقة والفوضى المحدودة في بعض البلدان لا تجعل ما يمكن اعتباره عقدًا اجتماعيًا جديدًا أمرًا ضروريًا فحسب، وإنما تجعله أمرًا ممكنًا أيضًا^(٧٥). وانطلاقًا من هذه المحددات، فإن مسألة العدالة الانتقالية - بما تحمل من معاني المصالحة وإعادة تأسيس البنى الاجتماعية السياسية والمؤسسية - تمثل نوعًا جديدًا من العقد الاجتماعي بصيغة جديدة مختلفة عن كل صيغته سادت في الفكر النظري، وأفضت إلى تأسيس الدولة الحديثة.

إن العدالة الانتقالية، بما هي عقد اجتماعي جديد، تسعى بشكل عملي لإعادة إصلاح الاختلال الذي رافق مسار الدولة الحديثة، أي إنها عقد اجتماعي واقعي يجد مبرراته في أحداث ووقائع تاريخية نتجت بفعل انحرافات الممارسة الفعلية لسلطة قائمة في دولة - ما بعد الاستقلال في كثير من بلدان العالم الثالث، وخصوصًا بعد الحروب الأهلية والثورات الشعبية. ويرى أندري كومت اسبونفيل أن الإنسان بحاجة إلى بناء مدينة / الدولة... ليس عبر الطبيعة على الرغم من زعم أرسطو لكن عبر الثقافة والتاريخ والسياسة^(٧٦).

يتضح هنا أن فكرة العقد الاجتماعي - وبفعل العدالة الانتقالية - دخلت على المستوى النظري مرحلة ثالثة من تغيراتها الشكلية؛ فهي في مرحلتها الأولى تعني إدخال فكرة النظام على الحالة الطبيعية، وتعني في مرحلتها الثانية تحويل ذلك النظام سياسيًا واجتماعيًا إلى بنية مؤسسية دقيقة ومحكمة هي بنية الدولة الحديثة. ثم أصبحت تعني ثالثًا مرحلة إعادة إصلاح الخلل الذي أصاب هذه الدولة في ضوء متطلبات ما بات يُعرف بنهاية الدولة في عصر العولمة، حيث تمثل هذه الصفة الجديدة للعقد الاجتماعي أحد أبرز متطلبات هذه المرحلة الأخيرة.

الانتقال الديمقراطي وإعادة بناء الدولة

أصبحت الديمقراطية مطلبًا ملحقًا وحاجة ضرورية واختيارًا لا مفر منه في الفترة المعاصرة، وخاصة في الدول التي تشهد مشكلات سياسية. ويرجع ذلك إلى ما تمثله الديمقراطية من قدرة على توجيه الصراعات التي يقتضيها الحراك الاجتماعي إلى وجهة مفيدة تخدم المجتمع والدولة. والديمقراطية هي معيار صلاحية الخيارات على صعد السياسة والاقتصاد والاجتماع، وهي تمنحها بُعدها الإنساني الحقيقي، أي البعد الذي يمكن أن يتطور فيه المجتمع على نحو متوازن ومنفتح على كل معطيات العصر وتطورات التاريخ^(٧٧).

(٧٥) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، سلسلة الثقافة القومية؛ ١٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٥٧.

(٧٦) عبد العزيز بومسهولي، الكائن والمتاهة: التفكير في الزمان المعاصر (مراكش: دار ويلي للطباعة والنشر، ٢٠٠٧)، ص ٦٢.

(٧٧) وقيدي، ص ٦٤.

ويحتل مفهوم الديمقراطية مركزاً أساسياً في خضم النقاشات السياسية والفكرية التي تدور في العصر الراهن حول نظام المجتمع والدولة، خاصة في ظل انحراف الدولة الحديثة وتكريسها لنفسها دولة كليانية مطلقة، سواء كان ذلك في طريقة تسييرها أو في شكل بنائها ذاتها؛ فمنذ تدخّل مدرسة فرانكفورت، اتضح أن الشكل المزدوج لكليانية الدولة الحديثة (غربية رأسمالية أكانت أم شرقية اشتراكية) يجب أن يخضع للنقد، بغية فتح مسارات للاجتماع البشري، يُخلّص الإنسان ممّا يلقاه من ضغط قسري غير مبرّر تمارسه الدولة وأجهزتها التسلطية؛ إذ إن الدولة الحديثة التي كانت تُعتبر أكثر أشكال التنظيم عقلانية في تنظيم المجتمع، ليست في حقيقة الأمر إلا كياناً متصدعاً تحت وطأة التفجرات العميقة في بنائها الداخلي، وأصبحت بذلك تحشى الديمقراطية وتتحاشاها، متجهة نحو أسلوب القمع المنظم والخفي^(٧٨).

إن ذلك جعل ضرورة إصلاح الدولة من خلال الديمقراطية مطلباً لا غنى عنه، ولا يمكن التنصل منه. وقد اتجهت الآراء كلها إلى ضرورة إرساء نظام ديمقراطي وتحقيق عدالة اجتماعية تفتح إمكان السلم والتنمية في الدول المتأزمة التي كانت تعيش أوضاعاً استثنائية؛ فالقضية الأساسية التي يجب معالجتها في هذا الإطار هي قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر^(٧٩).

تقع الدولة دائماً في الاستبداد السياسي إذا وقع خطأ بشري في تسيير نمط من أنماطها التاريخية. فإذا بقيت الدولة خاضعة لقانون ظهورها، بما هي ظاهرة من ظواهر الاجتماع الطبيعي، كانت طبيعية ومعقولة، لذا لا ينشأ تناقض بينها وبين المجتمع أو بينها وبين الفرد. وإذا حصل تناقض، فلسبب غير طبيعي، وفي تلك الحال تنشأ الدولة الاستبدادية الظالمة، فالدولة إما صالحة، فهي طبيعية، وإما فاسدة، فهي غير طبيعية^(٨٠).

ظهر الوضع غير الطبيعي للدولة المعاصرة في انحراف كثير من الدول عن تحقيق الديمقراطية في نظامها السياسي، بل أصبحت تكريساً لنظام سياسي شمولي يمارس القمع والاضطهاد وعدم احترام حقوق الإنسان. ولهذا السبب، أصبح لزاماً أن تكون العدالة الانتقالية - بوصفها آلية لمعالجة تركة غياب الديمقراطية في الممارسات السلطوية - آلية للمطالبة بالديمقراطية وتحقيقها، لكون الديمقراطية العلاج الوحيد القادر على منع تكرار الأخطاء التي تريد هذه العدالة الانتقالية أن تعالجها بإجراءاتها المؤقتة. وهي استراتيجية تهبّ للتغلب على العنف السياسي^(٨١)، وهذا ما يجعل تحقيق الديمقراطية الهدف الأعلى الذي تنشده العدالة الانتقالية تجسيده. وهذا تكون العدالة الانتقالية وآلياتها هي التي تحقق للعلاقة بين الذات والأطراف في المجتمعات والدول المتأزمة ما يسميه دنيس مولر إيتيقا للأمل^(٨٢).

(٧٨) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس: مدخل إلى نظرية النقد المعاصرة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٥)، ص ٤٥.

(٧٩) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات في الوطن العربي (القاهرة: البناء للنشر، ١٩٨٨)، ص ٨٨.

(٨٠) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤.

(٨١) المملكة المغربية، هيئة الإنصاف والمصالحة، التقرير الختامي، الكتاب الرابع: مقومات توطيد الإصلاح والمصالحة (الرباط:

الهيئة، ٢٠٠٥)، على الموقع الإلكتروني: <www.ier.ma>

خاتمة

يدخل مفهوم العدالة الانتقالية ضمن المسائل المستجدة في القانون المعاصر وفلسفته، انطلاقاً من الشروع العالمي لمطلب حقوق الإنسان والديمقراطية. ويمثل مضمونه حالة جديدة في الممارسة الحقوقية والسياسية والاجتماعية، لتخليق الممارسات السلطوية من أجل تحقيق العدالة والسلم في المجتمعات التي تريد تخطي معوقات السلم والبناء الداخلي فيها.

بناء على ذلك، يعكس هذا المفهوم شكلاً جديداً من الممارسة الأخلاقية التي تفتح الفكر الأخلاقي على مجال من مجالات الأخلاق التطبيقية، وتجعل السياسة وقضاياها ميداناً من ميادينها، وواحدًا من أهم منشطات التفكير الإتيقي المعاصر. ويظهر ذلك من خلال تحويله مفاهيم العدالة والتسامح والمساواة... - التي تؤسسها فلسفياً - من قيم فكرية عامة إلى ممارسات واستراتيجيات تطبيقية تتجه إلى معالجة وقائع إنسانية فعلية متجسدة ومحددة.

بهذا الطابع، فإن مفهوم العدالة الانتقالية قد أعاد، بطرحه مصطلحات من قبيل المصالحة الوطنية والديمقراطية وإعادة بناء المجتمع والدولة، التفكير مجدداً في مفاهيم فلسفية مثل الدولة والعقد الاجتماعي، وفي المرتكزات التي تحيل إليها تلك المصطلحات مثل مفاهيم العدالة والحق والتسامح والمساواة.