مفهوم العدل بين التناول الفكري والحراك العربي...
من العدل إلى العدالة الانتقالية... الحالة التونسية نموذجا.

بقلم: د.عبد الباسط الغابري

باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، الجمهورية التونسية

ملخّص: لئن تتعدّد مرجعيات العدل في المجال التداولي العربي الإسلامي، فإنّ ذلك التعدّد لم يسهم في صياغة مفهوم تطوّري للعدل يجعله يستوعب مختلف المستجدّات الراهنة شأن ملف العدالة الانتقالية بعد ما يعرف بالربيع العربي، إذ ظلّ مفهوم العدل يتراوح بين سلسلة المماثلات التي دأبت الأدبيات العربية على ترديدها منذ فجر النهضة العربية. ويمكن اعتماد الحالة التونسية نموذجا لدراسة هذه القضيّة. فعلى الرغم من نجاح بعض قوى المعارضة الرئيسية للنظام السياسي التونسي السابق (قبل 14 جانفي2011) إلى سدّة الحكم سواء في السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية وتأسيس هيئة للعدالة الانتقالية سميت بهيئة "الحقيقة والكرامة"، فإنّه لم يتحقّق إنجاز عملي يذكر، بل إنّه لم يتمّ تحديد مفهوم واضح للعدالة الانتقالية. وهو ما جعل هذا الملف الهام رهين مزاج بعض الفاعلين السياسيين البارزين دون أن يتمّ الاستئناس بعديد تجارب الانتقال الديمقراطي والعدالة الانتقالية الناجحة (ألمانيا الشرقية سابقا، بولندا، جنوب إفريقيا...). لذا يتردّد أحيانا في الأوساط الإعلامية والحقوقية والسياسية تجاذب وتنافر هويّاتي وسياسي بين أعضاء تلك الهيئة نفسها. وهو ما يطرح تساؤلات مهمّة حول مصير ملف العدالة الانتقالية ونوعية النموذج الأخلاقي المراد تعليمه للأجيال الحاضرة والقادمة.

Résumé:

Malgré que la justice a des multiples références dans le domaine pragmatique arabe musulman, cette diversité n'a pas contribué à l'élaboration d'un concept évolutif de la justice qui assimile les divers développements actuels en ce qui concerne le fichier de la justice de transition après ce qu'on appelle le printemps arabe, car le concept de la justice a resté ambivalent entre une série de semblables que les écrits de

littérature idéologique arabe a répété depuis l'aube de la renaissance arabe. On peut prendre le cas tunisien comme exemple pour étudier cette issue.

Malgré le succès d'une partie des forces d'opposition principale contre l'ancien système politique tunisien (avant le 14 Janvier, 2011) à accéder au pouvoir, soit au pouvoir exécutif ou législatif et la création d'un organe de la justice transitionnelle appelé «la vérité et la dignité», il ne s'est concrétisé ni un moindre accomplissement scientifique, ni la précision d'un concept clair et bien déterminé de la justice transitionnelle. Ce qui a laissé ce dossier important dépendant de l'humeur de certains acteurs politiques de premier plan sans faire recours à de nombreuses expériences de transition démocratique et de justice transitionnelle réussies tels que celles de (ex Allemagne de l'Est, Pologne, Afrique du Sud...). Outre, parfois on entend aux médias et chez les milieux de droits de l'homme et des politiciens des attractions et des répulsions identitaires et politiques parmi les membres de ce même corps. Donc on soulève des questions importantes sur le sort du dossier de la justice transitionnelle et la qualité du modèle moral à enseigner aux générations présentes et futures.

الكلمات المفاتيح: عدالة انتقالية، مرجعيّة، أخلاق، سياسة، تصوّر، تونس، خير الدين التونسي.

تمهيد: يتأسّس كلّ خطاب على مجموعة من المفاهيم التي قد تتفاوت أهميّتها وتتباين في مقاصدها، ولكنّها تشترك جميعا في إيصال فكرة أو طرح ما يراد تبليغه. وبقدر ما تكون تلك المفاهيم متماسكة في بنيتها ونسق علاقاتها وترابطها تتحدّد فاعلية الخطاب وقيمته النظرية والمرجعية. ويعتبر مفهوم "العدل" أو "العدالة" من المفاهيم البارزة التي راجت في الخطاب العربي الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى وقتنا الراهن. وإذا كان الاعتقاد السائد قد يخيّل لملاحظ الشأن الثقافي العربي أنّ الحيز الزمني المقدّر بما يربو عن المائة والخمسين سنة قد كان كفيلا بصياغة مفهوم متناسق للعدل أو العدالة، فإنّ واقع الحال يثبت استغراق هذا التصوّر في التبسيط والتعميم. لذا سنحاول في هذا المقال النفاذ إلى أهمّ المحاور التي صاغت مفهوم العدل انطلاقا من استقراء مرجعياته ثم مجالاته ثم أهمّ تصوّراته، فعلاقته بملف العدالة الانتقالية في ظلّ التحوّلات الجارية بالمنطقة العربية منذ منتصف

جانفي2011. وسنستأنس في ذلك ببعض نماذج الفكر العربي الحديث والمعاصر أمثال خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني وأديب إسحاق ومُحَمَّد رشيد رضا ومُحَمَّد الطاهر ابن عاشور وطه عبد الرحمن وعبد الكريم سروش...

1– مرجعيات مفهوم العدل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر:

تعتبر المرجعيات خلفية ثقافية بالمعنى الشامل للثقافة يستقي منها تيار فكري ما منطلقاته التي يؤسّس بمقتضاها منزعه وتوجّهه. وكلّما كانت المرجعية ثريّة مترسّخة في ذهنية صافية انعكس ذلك إيجابيا على سلامة الصياغة المعرفية للمفهوم وتناسقه. وفي هذا المضمار تظافرت مرجعيّات متعدّدة ومتباينة في تشكيل مفهوم العدل في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر. فمن ناحية هناك مرجعيّات قديمة وأخرى حديثة، ومن ناحية ثانية هناك مرجعيّات عربية وإسلامية وأخرى يونانية قديمة وغربية حديثة. وقبل أن نحكم على تأثيرها جدير بنا تفريعها إلى مرجعياتها الدلالية والابستيمية، وفي ضوء ذلك يمكننا أن نحدّد أبرز المرجعيات التالية:

أ– المرجعية الفلسفية: تبرز المرجعية الفلسفية في نصوص روّاد الفكر العربي الإسلامي وفق مستويين متباينين: مستوى الفلسفة اليونانية ومستوى الفلسفة الأنوارية الحديثة. بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية القديمة تمّ توظيف الموقف الأرسطي من العدالة الذي أدرجه خير الدين التونسي في مقدّمته[1]. وهو في الحقيقة امتداد للموقف الأفلاطوني؛ إذ اعتبر أفلاطون Platon العدالة من الفضائل الأربع المتمثّلة في الحكمة والشجاعة والعفاف والعدالة، بل إنّ أفلاطون يذهب في كتابه "الجمهورية" إلى اعتبار كلّ الفضائل فروعا للعدالة[2]، استنادا إلى أنّ الناس توصّلوا إليها بعد أن ظلموا بعضهم زمنا طويلا، واختبروا التعدّي والعدالة معا فخلصوا إلى أنّ

[1] خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس، الدار العربية للكتاب، 1998)، ص 117.

[2] أفلاطون، **الجمهورية**، تعريب حنا خبّاز (بيروت، دار القلم، د–ت)، ص 146.

الأفضل للذين لا يقدرون أن ينبذوا أحدهما ويختاروا الآخر أن يتفقوا على أن لا يَظلموا ولا يُظلموا. هذا منبت الشرائع بين الإنسان وأخيه فحسبوا ما أوجبته الشرائع. وبهذا المعنى فإن العدالة هي حلقة متوسطة بين الأفضل وهو التعدّي دون عقوبة، وبين الأردأ وهو الانظلام مع العجز عن الانتظام"[3]. وللإشارة فإنّ سقراط يعرّف العدالة بكونها اقتصار الإنسان على ما يخصّه[4].

أمّا الفلسفة الأنوارية فقد برزت أساسا في خطاب أديب إسحاق الذي تأثّر بأفكار الثورة الفرنسية. وقد يسّرت عليه ذلك ديانته المسيحية وأصوله الدمشقية وإقامته بمصر، ممّا جعله يتحرّر من إشكالية التوفيق بين التراث والمعاصرة بالمقارنة مع رفاعة الطهطاوي وخير الدين مثلا[5]. ففي تحليلاته وتنظيراته نلمس صدى أفكار جون جاك روسو J.Jaques Rousseauالتي تضمّنتها كتبه خاصة "العقد الاجتماعي"[6] وأصل التفاوت بين البشر"[7]. يقول أديب إسحاق في معرض حديثه عن واجبات الحكومة:"الحكومة هي الهيئة المختارة لنصرة الضعيف، وإنصاف المظلوم وحماية العاجز وحفظ الحقوق والدعوة إلى الواجبات. وهي

[3] أفلاطون، **الجمهورية**، صص45- 46.

[4] أفلاطون، **الجمهورية**، ص 129.

[5] عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**، سلسلة عالم المعرفة، 1980، ع 30 حزيران، ص 211.

[6] Jean Jacques rousseau ,**Du contrat social** , 1ère édition (Amsterdam, Holland, Marc Michel Rey MDCCLXIL .1762).

ويمكن الاطلاع عليه مترجما إلى العربية بعنوان: **العقد الاجتماعي**، ترجمة ذوقان قرقوط، (بيروت: دار القلم،دت)، ص 230.

[7] Jean Jacques roussea, **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes**. 1èreéditionA(Amsterdam, Marc Michel Rey MDCCLV. 1755).

ويمكن الاطلاع عليه بالعربية تحت عنوان **أصل التفاوت بين البشر**، ترجمة نور الدين العلوي، ط 2(تونس: دار المعرفة للنشر، 2008)، ص 203.

مأمورة من قبل وجودها الطبيعي لصيانة الوطن وإعلاء شأنه...وغير ذلك ممّا لا يتم ولا يحصل إلاّ بانتشار أنوار العلم واضمحلال ظلمات الجهل"[8].

ب–المرجعية الدينية: تستأثر بالنصيب الغالب في جلّ المدونات المطروحة للبحث، نواتها آيات قرآنية وبعض الأحاديث النبوية ثم سائر التراث الإسلامي من فقه وسيرة خلفاء وعلم كلام وغير ذلك...

يتمّ استحضار النصّ القرآني من خلال آيات قرآنية منتقاة بعناية للدعوة إلى العدل والإنصاف والقسطاس المستقيم واجتناب الجور والاستئثار والبغي والعدوان. فعلى سبيل الذكر دعا مُحَمَّد رشيد رضا[9] إلى ضرورة تطبيق العدل على جميع الناس[10] بما في ذلك الأعداء[11] واليهود[12]. وقد ذكّر في هذا الصدد بأنّ العدالة بما هي العلم والشهادة ركن من أركان كفاءة القاضي وجدارته اعتمادا على تأويل ما جاء في إحدى آيات سورة النساء التي شاع ذكرها في المتون الفقهية والكلامية[13]. وتكاد معظم أشكال توظيف النصّ القرآني فيما

[8] أديب إسحاق، **الدرر**، ترجمة وتحقيق مارون عبود، ط1 (بيروت: دار مارون عبود، 1975)، ص 247.

[9] يعتبره بعض النقاد نقطة تحوّل الفكر الإصلاحي الإسلامي من إصلاحية مستنيرة تحاول إحياء مبادئ الإسلام الكبرى المسايرة للتقدّم والتمدّن إلى صحوة إسلامية ارتدت في زوايا الماضي متوهّمة أنّ السلامة لا تتحقّق إلاّ بإحياء الماضي التليد والازورار عن كلّ وافد جديد. راجع عبد الإله بقزيز، **العرب والحداثة**، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص16.

[10] استحضر في ذلك الآية رقم58 من سورة النساء (58/4). راجع مقال مُحَمَّد رشيد رضا الموسوم بـ"الامتيازات والشريعة الإسلامية"، **مجلة المنار**، (8 أكتوبر 1914)، (868/17).

[11] وظف في ذلك الآية رقم8 من سورة المائدة (8/5). راجع مقال مُحَمَّد رشيد رضا الموسوم بـ"الامتيازات والشريعة الإسلامية"،**مجلة المنار**، (8 أكتوبر 1914)، (868/17).

[12] وظف في ذلك الآية رقم42 من سورة المائدة (42/5). راجع مقال: مُحَمَّد رشيد رضا الموسوم ب"الامتيازات والشريعة الإسلامية"،**مجلة المنار**، (8 أكتوبر 1914)، (868/17).

[13] وهي الآية رقم 135 من سورة النساء (135/4).

يتعلّق بالعدل تتّفق على اقترانه بالإحسان والميزان والقسط والخير والصلاح، وهو اتفاق منتظر اعتبارا إلى اشتراكها في تمثّل نصّ شكّل محورا لحضارة كاملة[14].

يتمّ تدعيم التوظيف القرآني وإثباته بشذرات من السنّة النبوية ذات معنيين بارزين: معنى الترغيب بذكر المكانة الرفيعة التي يتنزّلها المقسط والعادل عند الباري[15]، والترهيب من الظلم المترتّب عن بخس الناس أشياءهم وتمتيع من لا يستحق وحرمان المقتدر المحقّ[16]. ولعلّ ما يلفت الانتباه في هذا الأمر ارتباط معنى العدل بالجانب السياسي؛ إذ هناك إلحاح كبير على التذكير بواجبات الأمير العادل تجاه أمّته والتاريخ، ولكن دون أن يصل الأمر إلى التنظير للعدالة السياسية، على الرغم من أنّ معظمهم عاصروا أحداثا كبرى كانت يمكن أن تكون دافعا قادحا للتفكير في هذه المسألة والتوسّع فيها[17]. وتجدر الإشارة إلى أنّ خير الدين التونسي قد أشار إلى حديث منسوب للرسول الكريم نصّه "العدل عزّ الدين وبه صلاح السلطان وقوة الخاص والعام، وبه أمن الرعية وغيرهم"[18] لم يثبت وجود نصّه في أشهر كتب الصحاح التي يحتكم إليها المسلمون ونعني صحيحي البخاري ومسلم.

أمّا بالنسبة للجانب الآخر من المرجعية الدينية فيمكننا اختزاله في احتفال الأدبيات النهضوية العربية الإسلامية بسير بعض الخلفاء والصلحين الذين ارتسمت لهم صورة زاهية في المخيال العربي والإسلامي، مثل عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعمر بن عبد

[14] يتضح ذلك جليّا في الإكثار من ترديد بعض آيات سورة النحل (90/16)، والأعراف (29/7).

[15] من ذلك الحديث الذي نصّه "إنّ المقسطين على منابر من نور...". راجع باب فضيلة الإمام العادل من **الجامع الصحيح** لأبي الحسين مسلم بن الحجّاج النيسابوري(القاهرة: دار الاعتصام، دت)، (7/6).

[16] مثل الحديث الذي يقول "ما من أمير عشرة إلاّ وهويؤتى به مغلولا يوم القيامة حتّى يفكّه العدل أو يوبقه الجور". راجع باب تحريم الظلم من **الجامع الصحيح** لمسلم (18/8).

[17] مُحَمَّد رشيد رضا، "الأمراء والحكام ونوع الحكومة"، **مجلة المنار**، (13 ديسمبر 1901)، (774/4).

[18] التونسي، **أقوم المسالك**، ص 98.

العزيز، وشريح القاضي، إضافة إلى التركيز على نصوص تراثية معيّنة لها سلطتها الحجاجية والإقناعية.

وفي هذا السياق استأنس خير الدين بموقف الإمام الغزالي الذي صاغه في كتابيه "التبر المسبوك في نصائح الملوك" و"إحياء علوم الدين". فالغزالي يعرّف العدل بمعناه الفلسفي الذي يحصره في التوسّط بين قوّتين من قوى الإنسان النفسية الثلاث. يقول في كتابه إحياء علوم الدين:"فالخلق إذن عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة، وكما أنّ حسن الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخدّ، بل لا بدّ من حسن الجميع حتّى يتمّ حسن الخلق، وهو قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث"[19]. لذلك صاغ الغزالي تعريفا موجزا للعدل مفاده "ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع"[20].

ج–المرجعية الأدبية: يكاد يكون حضورها ضمنيا وغير مصرّح به، غير أنّه يمكننا استكناه مادتها في مجموعة الأشعار والأمثال والحكم التي استساغتها الذائقة العربية فانعكست في شكل مواقف فردية وجماعية مثل بيت عدي بن زيد الشعري الذي يقول فيه:

وفي كثرة الأيادي عن الظلم زاجر إذا حضرت أيدي الرجال بمشهد"[21].

إضافة إلى بعض الأمثال السائرة التي منها "ليس من العدل سرعة العذل"[22]. وقد نهضت جميع هذه الأشكال الأدبية بوظيفة شدّ اهتمام القارئ وترغيبه في العدالة.

---

[19] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، ط1 (القاهرة، دار التقوى ، 2000)، (599/2).

[20] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (600/2).

[21] أبو زيد القرشي، **جمهرة أشعار العرب**، ط1 (بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر،1980)، ص 366.

[22] أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، تحقيق: أحمد عبد السلام، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1988)، (968/2).

د–المرجعية الحقوقية: وهي على علاقة وثيقة بالمرجعية السابقة، بل هي امتداد لها اعتبارا أنّ الثورة الفرنسية صاحبها إعلان جمعيتها الوطنية بيانها الشهير عن حقوق الإنسان الذي ينصّ على مبادئ الحرية والإخاء والعدل والمساواة التي تدعّمت فيما بعد سواء من خلال مبادئ ولسن (Wilson) الشهيرة أو عند إعلان الأمم المتّحدة في العاشر من شهر سبتمبر سنة 1948 إعلانها العالمي لحقوق الإنسان في نسخة مطوّرة منقّحة[23].ويتّضح تأثير هذه المرجعية في تفكير عبد العزيز الثعالبي من خلال كتابه "تونس الشهيدة" الذي هو في حقيقته بيان ضد الظلم والاستغلال الاستعماري ودعوة إلى العدل والرحمة توجّه بهما إلى الأمة الفرنسية التي ظهر على أرضها أوّل إعلان عالمي لحقوق الإنسان[24].

إذا كان تنوّع المرجعيات يسهم في إثراء المفهوم وتنوّع مجالاته ودلالاته، فإنّه بالنسبة إلى مفهوم العدل في الفكر العربي الإسلامي قد انعكس في مستوى دقّته ووضوحه؛إذ تنازعته عناصر متنافرة من فقه سياسي وسياسة شرعية وأحكام سلطانية وفلسفة حقوقية وسياسية، دون توفّر صابغ جامع يحسن صبغها وحبكها، فانبثقت عن ذلك سلسلة من المفارقات أبرزها مفارقة الواجب والحاصل.

2– مجالات العدل:

أ– المجال الاجتماعي: ركّز الشيخ المالكي مُحَمَّد الطاهر بن عاشور في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" على ضرورة تخلّق المسلمين بمبدأ الاعتدال والتوسّط في تعاملهم في ما بينهم ومع غيرهم في نطاق "الأخوّة الإسلامية" و"الفطرة الإنسانية المشتركة"[25]، لذلك بدا

[23] عثمان خليل عثمان، "تطوّر مفهوم حقوق الإنسان"، **مجلة عالم الفكر الكويتية**، عدد خاص، (بناير/مارس 1971)، ص 11.

[24] عبد العزيز الثعالبي، **تونس الشهيدة**، تحقيق: حمادي الساحلي،ط2 (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1986)، ص ص9-11.

[25] مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، ط2 (دار السلام للنشر، القاهرة، 2006)، ص 88.

ابن عاشور مقتنعا تمام الاقتناع بضرورة التسامح مع الآخر وتبنّي مجموعة من القيم التحرّرية مثل التأكيد على أنّ الإسلام دعا إلى العدل والمساواة بين الرجل والمرأة، يقول في ذلك:"إنّ الإسلام لم يحسب في دعوته فرقا شديدا بين الرجل والمرأة، بل أمر النساء بمثل ما أمر به الرجال وكيف تعزل المرأة عن الإصلاح جانبا وهي أحد صنفي البشر، وهي متولّية تربية الأبناء الذين بهم بقاء النوع. فهي إذن غرس جذور الأخلاق فاضلها وسافلها"[26].

وقد برزت في هذا المجال مجلة "المنار" بتركيزها على ضرورة تطبيق العدل مع الذّات قبل المطالبة به من الآخر. يقول مُحَمَّد عبده في مقال له بعنوان "ما أكثر القول وما أقلّ الفعل":"ومنهم من يُرشد إلى العدل ويدعو إلى الإنصاف، ولكن إذا عرض له حقّ في طريق منفعة خاصة له داس الحق برجله طلبا للوصول إلى غايته، وكأنّه يعدّ ذلك من قبيل الإنصاف الذي يدّعيه، أو أضرب عن النصح والرشد إلى وقت آخر. ومنهم من ينتقد على الظلمة ومرتكبي الجرائم وفاسدي الإدارة وسيئي التدبير، ثم تراهم واقعين فيما ينتقدونه على الغير، كأنّ محل الانتقاد أن يكون الفعل صادرا عن سواهم، أمّا إذا كان صادرا عنهم فقد اكتسب الحسن من ذواتهم المقدّسة"[27].

تتمثّل الخطوة الأولى في سبيل تكريس العدالة حسب مجلة المنار في الاعتدال في الأقوال لأنّ "الاعتدال في الكلام أوقع في النفوس من وقع السهام،وليس من العدل سرعة العذل (لعلّ لهم عذرا وأنت تلوم). فإنّ الغربي دخل بيننا أيّها الشرقي باللطف والملاينة، فنال منّا ما أراد، أفلا يجدر بنا ونحن وطن واحد وعنصر واحد المجاملة بقيام الحجّة حتّى نصل إلى المحجة"[28].

---

[26] ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي**، ص 90.

[27] مُحَمَّد عبده، "ما أكثر القول وما أقلّ الفعل"، **مجلة المنار**، (17 ماي 1898)، (143/1).

[28] محيّ الدين الخياط، "حالنا"، **مجلة المنار**، (5 سبتمبر 1898)، (428/1).

بيد أنّه يصعب التفكير في إرساء عدالة اجتماعية دون التنظير لمفهوم المواطنة[29] المتأسّس على اعتبار الإنسان كائنا حقّانيا لا مجرّد كائن مكلّف مثلما تروّجه المنظومة الفكرية التقليدية.

ب–المجال القضائي: ارتبط العدل وظيفيا بخطة القاضي في الثقافة العربية، لذا نجد على سبيل الذكر مُحَمَّد رشيد رضا يذكّر بالوظيفة الأخلاقية والدينية للقاضي التي أثبتها الإسلام نصوصا تأسيسية وتجربة تاريخية، ففي مقاله الموسوم بـ"القضاء في الإسلام" أورد حديثا للرسول الكريم نصّه "القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار، فأمّا الذي في الجنّة فرجل عرف الحقّ فقضى به. ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار"[30]. ثم حلّل مراميه وأبعاده بالمقارنة مع واقع المسلمين في مستهلّ القرن العشرين.

ج–المجال السياسي: يمثّل هذا المجال مشغلا مشتركا بين جميع التيّارات الايديولوجية والفكرية العربية الإسلامية؛ إذ وقع التركيز عليه مقابل تغييب المجال الاقتصادي. ويمكن الاستدلال على ذلك بما جاء في "مقدّمة أقوم المسالك" لخير الدين و"تلخيص الإبريز" للطهطاوي و"الدرر" لأديب إسحاق...فقد خال هؤلاء الروّاد وغيرهم أنّ الاستبدال الآلي لنظام الحكم المطلق الاستبدادي بنظام شورى عادل مماثل للأنظمة السياسية الليبرالية التي عاصروها كفيل بالخروج من مفاسد التخلف إلى مصالح الترقّي والتمدّن.

د–العدالة الإلهية: يركّز الخطابان السلفي والتوفيقي على مجال العدل الإلهي الذي لا يمكن أن يعتريه الباطل بما أنّ الله هو المحدّد للصراط المستقيم والعدل المتكامل. فإذا عزّ إحلال العدل في الحياة الدنيا أو نجح فرد ما أو مجموعة معيّنة في الانفلات من نيل الجزاء المستحقّ

[29] Jean william lapierre ,**Qu'est-ce qu'être citoyen ?. Propos de philosophie politique** (Paris, éditions PUF, 2001).

[30] مُحَمَّد رشيد رضا، "القضاء في الإسلام الترهيب والترغيب"، **مجلة المنار**، (11 مارس 1902)، (937/4).

في الدنيا سواء بسبب غياب الحاكم العادل أو انعدام الشروط الضرورية الضامنة لذلك، فإنّ الله سبحانه وتعالى لا يغفل عن ذلك. إذن استحضار معنى العدالة الإلهية كان في تلك الأدبيات تعويضا عن فقدانها في عالم الواقع القاسي.

3–أهمّ تصوّرات مفهوم العدل في الفكر العربي الحديث والمعاصر:

أ–التصوّر التقليدي: وهو نوعان تقليديّ سلفي وتقليدي حداثي، بالنسبة إلى أصحاب التصوّر التقليدي السلفي فإنّهم يكادون يحصرون مفهوم العدل في معانيه اللغوية والاصطلاحية كالقول إنّ "اسم العدل مشتقّ من المعادلة بين شيئين فهو مقتض شيئا ثالثا وسطا بين طرفين، لذلك كان اسم الوسط يستعمل في كلام العرب مرادفا لمعنى العدل"[31]. وإذا اجتهدوا فإنّهم يكتفون بالإشارة إلى مرادفاته العدل "كالقسط والقسطاس المستقيم والميزان..."من خلال بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي أشبعت شروحا في المختصرات والحواشي المنقولة عن السلف الصالح جيلا بعد جيل. وهذا التصوّر لا يزال إلى اليوم يؤثّث قطاعا واسعا من المشهد الثقافي والإعلامي العربي. وتكمن خطورة هذا التصوّر في طابعه التمجيدي الذي يبتدع صورة مطلقة ومتعالية للعدل قد يسيء فهمها شباب محدود الثقافة، فيحاول استنساخ تلك التجارب التاريخية وتطبيقها دون مراعاة لشروطها ونواميسها المتحكمة فيها.

أمّا التصوّر التقليدي الحداثي فقد حرص أصحابه على صياغة مفهوم العدل بالاستناد إلى ما أفرزه المجال التداولي الغربي. وبقدر ما نجح أصحاب هذا التصوّر أمثال أديب إسحاق وشبلي شميل وسلامة موسى في التحرّر من "عبئ التراث"، فإنّهم وقعوا في إسقاط معرفي

[31] مُحَمَّد أحمد عبد الكردي: "العدل في الفكر الإسلامي من منظور أهل السنّة والجماعة" (رسالة ماجستير في كلية الآداب والدراسات الإسلامية، جامعة البنجاب الباكستانية، إشراف أمان الله خان، السنة الجامعية 1984-1985)، ص 30.

وتاريخي ذهل عن أبجديات الخصوصية الثقافية ونواميسها. وهو ما استغلته أطراف أخرى اعتبرت ذلك الإسقاط دليلا إضافيا على حجم "المؤامرة" التي يتعرّض لها الإسلام والمسلمون.

ب–التصوّر التوفيقي: وهو تصوّر مقبول أخلاقيا، متهافت معرفيا باعتباره واقعا في مفارقة الجمع بين مرجعيتين متباينتين. ويمثّل هذا التصوّر خير الدين والطهطاوي والأفغاني؛ إذ يعتقدون أنّ تأسيس العدل يكون انطلاقا من إحياء مبدأ المشورة وتفعيل دور أهل الحلّ والعقد، ممّا يعني أنّ المؤسسة القانونية والدستورية الغربية ليست سوى "بضاعتنا" التي أعيد صبغها وتبنّيها، لذا وجب ردّها إلينا لتحقيق التمدّن.

ج– التصوّر الإبداعي للعدالة: نعني بالتصوّر الإبداعي للعدالة ذلك التصوّر الذي يجمع بين خصوصيات حضارية معيّنة والانفتاح على المستجدّات الراهنة والتحوّلات الجارية. فما لاحظناه في بعض النماذج المذكورة آنفا لم يتجاوز محاولة التوفيق بين مرجعيتين متباينتين هما المرجعية العربية الإسلامية ممثّلة في النصوص الدينية ومدونة الآداب السلطانية والأبواب الكلامية والمتون الفقهية، ثم المرجعية الغربية من خلال بعض الأفكار والمواقف الحقوقية والماركسية والليبرالية، بيد أنّ هذا لا يعني ارتقاء بعض المحاولات الجديّة إلى مرتبة تضاهي مرتبة التميّز والتجديد بالسعي إلى تجاوز تلك الضدية والتأسيس لمفهوم إبداعي للعدالة. ولئن استحال علينا الإحاطة بمجمل تلك المحاولات فإنّه يمكننا الإشارة إلى إسهامين فكريين جديرين بالذكر يتعلّقان بالمفكّرين عبد الكريم سروش وطه عبد الرحمن.

يبتدع المفكر الإيراني سروش مفهوم "نظرية زيادة العدالة"[32] ليعني به الطابع الكلّي والمحوري لهذا المفهوم؛ إذ هو ليس فضيلة مقتصرة على ذاتها ومستقلة بها، وإنّما هي نسيج متكامل مع بقية الفضائل الأخرى. يقول في ذلك:"إنّ جميع الحقوق والقيم الأخلاقية والمثل

[32] عبد الكريم سروش، **السياسة والتديّن**، ترجمة:أحمد القبانجي، ط1(بيروت، مؤسسة الانتشار العربي،2009)، ص ص153-154.

الإنسانية متوقّفة على أصل العدالة، ولكن مفهوم العدالة هو مفهوم ذاته، بمعنى أنّ العدالة لا تعتبر فضيلة إلى جانب الفضائل الأخرى ومستقلّة عنها، بل هي عين الفضائل الأخلاقية"[33]. وهو بهذا الإقرار ينتقد النظرة التجزيئية للعدالة المبنية على موقف سطحي لا يخلو من تضليل أيديولوجي متعمّد، وتسطيح برغماتي متهافت، حين يتم الزعم في بعض الأدبيات السلطوية بأنّ تحقيق العدالة يقتضي أحيانا سلوك طرائق ملتوية لإحلالها وإقرارها مثل الكذب وتزوير الانتخابات وقمع الحريات والتنكيل بالمعارضين. ولئن كانت إحالة سروش مرتبطة بالشأن الداخلي الإيراني الذي تحكمه عقيدة "ولاية الفقيه"، فإنّه قد عمّم في ذلك السياق نفسه إمّا تورية وتقية أو سعيا لزيادة الفائدة وإشعاع الدلالة؛ إذ أشار إلى مقولة لينين (Lénine) الشهيرة القائلة بأنّه "من أجل إعداد أكلة (أملت) لا بدّ من كسر عدّة بيضات"[34]. ولا شكّ أنّ هذه الإشارة الذكية تذكرنا بما يروّجه خطاب الأنظمة الاشتراكية والشيوعية من مقولات مضلّلة وحجج واهية بخصوص إكراهات الواقع وسبل تكريس العدالة الاجتماعية.

إنّ التوظيف الأيديولوجي والسياسي للعدالة من المنظور السروشي لا يجب أن يلهي الباحث في قضية نهضة المجتمعات الإسلامية ورقيّها الحضاري من النفاذ إلى جوهر العدالة ودلالاتها وشروطها الحقيقية. ولن يتمّ ذلك بصورة كاملة إلاّ إذا تمّ رفع الغشاوة وتفنيد المزاعم المختلفة لخطاب السلطة القائمة، سواء كانت سلطة مادية أو سلطة رمزية تستثمر "الرأسمال الرمزي" بعبارة بورديو(Pierre Bourdieu). ولعلّ أخطر تلك المزاعم الادعاء بأنّ الحرية يمكن أن تعيق إحلال العدالة أو بصيغة أخرى الترويج إلى مغالطة مضمونها أنّ السلطة القوية ضمان أساسي لتكريس عدالة يمتثل لها الجميع. فهذه المزاعم ليست فقط مضلّلة، بل خاطئة من شأن الترويج لها وعدم تصحيحها أن يؤدّي إلى إعاقة التطوّر الاجتماعي والانبعاث

[33] سروش، **السياسة والتديّن**، ص 154.

[34] سروش، **السياسة والتديّن**، ص 154.

الحضاري؛ إذ الحريّة والعدالة مفهومان متكاملان ومتلازمان. يقول في ذلك سروش:"فما يعني حدود الحرية هو العدالة، والعدالة هي مجموعة الفضائل والقيم الأخلاقية. فإذا تحرّك الإنسان بعيدا عن خطّ الفضائل الاخلاقية ولم يهتمّ برعايتها في سلوكياته وأفعاله، فهو إنسان غير عادل، إذا فحدود الحرية تقف عند أفق العدالة، والعدالة بدورها هي عين مراعاة الفضائل الأخلاقية"[35].

يخلص سروش إلى الإقرار بأنّ معيار العدالة تابع للنظام الأخلاقي السائد في الثقافة العامة لمجتمع ما[36]. وهو إقرار على غاية من الأهمية باعتباره يضع التصوّرات الإسقاطية لمعنى العدالة عند حدّها، ويفتح آفاقا رحبة للتفكّر والتدبّر لا سيما في ظل الحراك الاجتماعي والسياسي الذي تشهده بعض دول العالم العربي والإسلامي اليوم.

أمّا الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن فبحكم مقاربته العرفانية للدين ونظرته التكاملية للمناهج المعرفية وإقراره بتكوثر المعرفة الإنسانية،فإنّه ينبّه إلى ضرورة اليقظة وعدم المبالغة في تثمين قيمة العدالة باعتبار أنّها قد تكون "بداهة خادعة" فلا تثمر تخلّقا حقيقيا، ولا تزكية سليمة مثلما يقتضيه مبدأ "الائتمانية". يقدّم طه عبد الرحمن مثالا على ذلك وهو نظام "ولاية الفقيه"الشيعية التي تشترط شرطين أساسيين للتولية هما "الفقاهة" و"العدالة"، إلاّ أنّها على الرغم من ذلك لا تحول دون أن تكرّس نظاما مخادعا باعتباره يقتصر على تحصيل الحدّ الأدنى من الأخلاق، وهي الأخلاق"البرّانية" دون تطبّع حقيقي بالأخلاق "الجوّانية"[37]. وهو ما تسبّب في شيوع أشكال من النفاق والخداع وانحراف الوسائل عن مقاصدها الحقيقية.

---

[35] سروش، **السياسة والتديّن**، ص 155.

[36] سروش، **السياسة والتديّن**، ص 155.

[37] مثل الإخلاص والصبر ... وهي أخلاق باطنية يتطبّع بها الفرد لذاته لا لمجرّد الرياء وتحصيل منافع ظاهرة.. راجع: طه عبد الرحمن، **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط 2(بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 411.

يقول طه عبد الرحمن:"ولما كانت هذه التصرّفات (الجاه، حبّ الظهور، حبّ الثناء، حبّ الخلود) شاهدة على وجود هذا التعلق البادي في نفسه، ولا يضرّ وجوده بعدالته في شيء، لأنّ هذا التعلّق مغيّب في داخل نفسه، فلا يشق عنها قلبه، ولا يسأل عنه، في حين أنّ العدالة تتعلّق بظاهر أعماله، وظاهر أعماله أن يقوم بتطبيق القانون الإلهي"[38].

يوضّح المفكّر المغربي هذا الموقف الذي قد يستشكل فهمه على قارئه المتعجّل فيشير إلى أنّ تقليله من قيمة العدالة لا يعني أنّها "فضلة" أو "حشو"، وإنّما باعتبار ما يمكن أن تطرأ عليها من الآفات الدخيلة مقارنة مع أخلاق الباطن التي ليس فيها شيء من الرياء والخيلاء. ومن هنا فإنّ العدالة وإن بقت دليلا على استقامة أخلاق الفقيه وأهليته للإفتاء، فإنّها قد لا تسلم من عيوب عدّة تقصر الحواس عن إدراكها "ليس من شكّ في أنّ العدالة علامة على حصول الاستقامة للفقيه، وحيثما وجدت الاستقامة، فثمّة أخلاق فاضلة ونافعة، لكن بقليل من التأمّل نتبيّن أنّ أخلاق الفقيه، على حسنها وفائدتها، لا تتنزّل رتبة الأخلاق التي تليق بمقام الحاكمية لله؛ إذ إنّها تدخل في جنس الأخلاق البرّانية التي تبقى أدون الأخلاق الحسنة. وإيضاح ذلك أنّ الصفات التي تقوم بنفس الإنسان على نوعين، الصفات التي هي شرط في كيفيات تعامله مع غيره. والملاحظ أنّ ثبوت النوع الأوّل من الصفات للإنسان يتطلّب أن يتحقّق له في باطنه مجرّدا القصد إليه؛ بحيث يورثه التحقّق به جملة من الأخلاق الجوّانية، ومثاله الإخلاص، فهو صفة داخلية، مقصودة لذاتها، فتستحق أن تكون شرطا في "الإيمان" باعتباره شكلا من أشكال تعامل الإنسان مع نفسه، بينما النوع الثاني يكفي في ثبوته للإنسان أن يتزيّن به ظاهره، متوسّلا به إلى غيره، بحيث يورثه التزيّن به جملة الأخلاق البرّانية، ومثاله "العدالة"، فهي صفة خارجية مطلوب لما سواها من المصالح القانونية، فيتحقّق أن تكون شرطا في الشهادة باعتبارها وجها من وجوه تعامل الإنسان مع غيره"[39].

[38] عبد الرحمن، **روح الدين** ، ص 410.

[39] عبد الرحمن، **روح الدين** ، ص 411.

بيد أنّه قمين بنا الإشارة إلى أنّ هذا الموقف الطاهائي يتنزّل في سياق مراجعته لأنماط الحكم السائدة بالعالم الإسلامي التي خلص فيها إلى تصنيفها في ثلاثة أصناف: صنفان موجودان وصنف منشود. يتعلّق الصنفان القائمان بنظام الحكم العلماني ونظام الحكم الدياني، بينما يحيل الصنف الثالث على نظام الحكم الائتماني المرغوب في تحقّقه. وقد أدرج طه عبد الرحمن ولاية الفقيه وما يعرف بتيّارات الإسلام السياسي ضمن نظام الحكم الدياني الذي يختزن تناقضات عديدة من شأنها أن تشكّل خطرا على الدين ذاته الذي سيتحوّل من عامل توحيد وتزكية إلى عامل تناحر واقتتال وتفرقة.

صفوة القول إنّ النماذج التي حلّلناها تثبت بما لا يدع مجالا للشك افتقار الثقافة العربية الإسلامية إلى تصوّر إبداعي متكامل لمفهوم العدالة تتوضّح فيه مقوّماتها وأسسها النظرية والعملية على حدّ سواء. وهو ما ستكون له عواقب وخيمة بعد الحراك الاجتماعي والسياسي الذي شهدته المنطقة العربية منذ منتصف جانفي2011. ولعلّ هذا ما يفسّر إلى حدّ ما حالة البلبلة والانفلات الذي تعيشه البلدان التي تخلّصت من حكامها وتسعى إلى تأسيس ديمقراطية حقيقية نواتها عدالة انتقالية تعيد قراءة الماضي لتصحيح الحاضر وتأمين المستقبل.

4–من العدل إلى العدالة الانتقالية: لم يكن مستغربا أن تطرح قضية العدالة في بلدان ما يسمّى بـ"الربيع العربي"، خاصة بالنسبة إلى الحالة التونسية، اعتبارا أنّ عملية تغيير رأس الهرم السياسي وتزايد الحراك الاجتماعي فرضا على الحكومات الانتقالية التي اعتلت سدّة الحكم إقرار عفو تشريعي عام يشمل جميع الأطياف السياسية[40]، لكن ما يثير الدهشة والحيرة أنّه بعد ثلاث سنوات من التغيير السياسي ووصول معارضي النظام النوفمبري[41] الحاكم سابقا

[40] تمّ هذا الأمر في عهد حكومة مُحَمَّد الغنوشي الوزير الأسبق في نظام بن علي خلال شهر فيفري 2011.

[41] نسبة إلى يوم 7 نوفمبر 1987 تاريخ عزل الحبيب بورقيبة أوّل رئيس للجمهورية التونسية من قبل الجنرال زين العابدين بن علي الوزير الأوّل آنذاك.

إلى سدّة الحكم من خلال تشكيل حكومتين انتقاليتين بقيادة حزب النهضة ذي المرجعية الإخوانية منذ انتخابات 23أكتوبر 2011 إلى جانفي2014 لم تتوضّح معالم العدالة الانتقالية المنشودة، بل لم يوضع لها برنامج أصلا؛ إذ ظلّت تبعا للمزاج العام لبعض القيادات الحزبية النافذة[42]، وللانفعالات الطارئة لبعض المسؤولين السياسيين[43] مسايرة لضغط بعض الأحداث الدراماتيكية التي كان آخرها الأحكام المخفّفة التي أصدرها القضاء العسكري في حقّ من يعتقد أنّهم المتهمون بقتل المتظاهرين إبان الانتفاضة التونسية من 17 ديسمبر 2010 إلى منتصف فيفري 2011[44].

ولعلّ من أكثر ما يثير التساؤل غياب معنى واضح لما هو مقصود بالعدالة الانتقالية في الحالة التونسية حتّى لا يتمّ التغرير بالضحايا المستضعفين. فالمتأمّل في تركيبة الهيئة المكلّفة بهذا الملف والتي أطلق عليها تسمية هيئة "الحقيقة والكرامة" المتألّفة من خمسة عشر عضوا تمّ اختيارهم من إحدى اللجان المنبثقة عن المجلس التأسيسي التونسي من جملة أكثر من مائتي ملف ترشّح لعضوية الهيئة موفّى أفريل2014 يلاحظ سطحية تركيبتها واختزالها لتناقضات تجعل من فشل عملها أمرا متوقّعا. فلئن ضمّت الهيئة أربعة قضاة وبعض الاختصاصات الأخرى مثل علم النفس والتوثيق والعلوم الشرعية، فإنّها أغفلت بعض الاختصاصات الهامّة

[42] نخصّ بالذكر الشيخ راشد الغنوشي الذي غالبا ما يدلي بتصريحات متضاربة بخصوص هذا الملف. فمرّة يؤكد على حق الضحايا الثابت، ومرّة أخرى يوكد على أنّ حركة النهضة ليست شمسا تضيء على الجميع في إشارة إلى استحالة التعويض لجميع المتضرّرين.. كما يمكن ذكر الباجي قائد السبسي رئيس حزب نداء تونس الذي ربط إمكانية إجراء الانتخابات بعدم تمرير قانون عزل المسؤولين السابقين في النظام النوفمبري السابق.

[43] مثل سمير ديلو وزير حقوق الإنسان والعدالة الانتقالية في حكومتي "الترويكا" بقيادة الوجهين النهضويين البارزين حمادي الجبالي وعلي العريض.

[44] أخلى القضاء العسكري التونسي سبيل مدير الأمن الرئاسي السابق علي السرياطي ووزير الداخلية الأسبق رفيق الحاج قاسم إضافة إلى بعض الإطارات الأمنية البارزة في عهد بن علي منها المدير العام للأمن الوطني بعد أن حكم عليهم بثلاث سنوات سجنا قضوها في الانتقال بين السجون وقاعات المحاكم.

التي يصعب دونها التعمّق في قضيّة العدالة الانتقالية مثل اختصاصات التاريخ والأنثربولوجيا والحضارة والإحصاء.

هذا المؤشّر يكشف فهم المشرّعين التونسيين المحدود لوظيفة هيئة الحقيقة والكرامة كأنّها ترتبط ارتباطا آليا بالقضاء. إضافة إلى تضمّنها لعدد من الأعلام غير المعروفين بالنسبة إلى قطاع واسع من الرأي العام التونسي، مقابل حضور بعض الشخصيات الخلافية التي سبق لها التواجد في برلمان العهد النوفمبري أو حتّى المتّهمة بالفساد[45].

إنّ هذا الارتباك في تحديد حقيقة العدالة الانتقالية بالنسبة إلى الحالة التونسية ليس مرتبطا فقط بتركيبة تلك الهيئة المذكورة آنفا،وإنّما أمر يمكن تبيّنه في سياسات الحكومة الانتقالية إلى يومنا هذا. ولعلّ من المفارقات المعتبرة أنّ الحكومتان اللتان ترأسهما الوزير الأوّل الأسبق في نظام ابن علي مُحَمَّد الغنوشي كان لهما تصوّر أوضح وأنجع في التعامل مع هذا الملف الهام؛ إذ تمّ الإعلان مباشرة بعد تشكيل حكومتيه الأولى والثانية المطعّمتان بوجوه من المعارضة الديمقراطية[46] عن قانون العفو التشريعي العام وتخصيص تعويضات مالية هامة لضحايا وجرحى الانتفاضة التونسية. بينما تعاملت حكومتا الترويكا "الثورية" اللتان ترأسهما الوجهان النهضويان البارزان حمّادي الجبالي وعلي العريض تعاملا انتقائيا أساء إلى الضحايا أكثر ممّا أفادهم حين تمّ إدماج عدد من المنتفعين بالعفو التشريعي العام بوظائف عمومية[47]، بما فيها مراكز البحث العلمي دون أن يكون هناك تنسيق يعدّ ضروريا بين مختلف الأطراف

[45] على سبيل الذكر سبق لخميس الشماري الحقوقي السابق المتواجد ضمن برلمان العهد النوفمبري. أمّا تهمة الفساد فقد التصقت بأحد الجامعيين التونسيين المقترحين في تركيبة الهيئة المذكورة آنفا.

[46] مثل أحمد نجيب الشابي رئيس الحزب الديمقراطي التقدّمي سابقا (الجمهوري لاحقا) الذي شغل منصب وزير التنمية الجهوية وأحمد إبراهيم رئيس حزب المسار الذي شغل منصب وزير التعليم العالي.

[47] قدّر عددهم بقرابة سبعة آلاف موظف حكومي؛ أي 10% من جملة المنتدبين في القطاع العام سنويا حسب تصريحات طارق الكحلاوي مدير معهد الدراسات الاستراتيجية المنتسب إلى حزب المؤتمر من أجل الجمهورية حزب الرئيس التونسي السابق المنصف المرزوقي.

السياسية والنقابية والاجتماعية. وهو ما فاقم الشكوك وطرح التساؤلات حتّى داخل بعض الأوساط المتعاطفة مع الإسلاميين.

لقد كان من الضروري الاتّفاق على معنى واضح وخطّة مضبوطة ودقيقة لإنصاف الضحايا الحقيقيين لمرحلة الاستبداد وتأهيلهم، بل إنّه كان من المطلوب قبل ذلك مصارحة الشعب بمحدودية قدرات الدولة وإمكانياتها المادية بدل التغرير بالبسطاء والتلاعب بأحلامهم ودغدغتها. إنّ اجتناب الفوضى السائدة اليوم في موضوع العدالة مقوّم أساسي لتأسيس ديمقراطية حقيقية ودرء المخاطر المتفاقمة التي تهدّد بـ"صوملة" البلاد وإلحاقها بركب الدول الفاشلة.

ولعلّ من أوّل الخطوات الممكن انتهاجها ضرورة التمييز بين المستويات المختلفة للعدالة؛ إذ هناك "عدالة انتقالية" و"عدالة إجرائية" و"عدالة موضوعية" و"عدالة ترميمية" و"عدالة توزيعية" و"عدالة تعويضية"و"عدالة جزئية" و"عدالة سياسية"، سبق للباحثة الأمريكية نويل كالهون (Noel Calhoun) أن تطرّقت إلى بعض تفاصيلها في كتابها الموسوم بـ"معضلات العدالة الانتقالية"[48]. لا تعني هذه الأشكال المختلفة للعدالة أنّها "جزر" منعزلة عن بعضها البعض أو هي متضادة تضادا لا سبيل إلى الجمع بينها، وإنّما تنبّه إلى ضرورة الاحتكام إلى عقيدة مرجعية معيّنة، بيّنة المعالم، واضحة التقاسيم، حتّى لا يفقد خطاب العدالة مصداقيته. وفي ذلك أكبر خسارة ممكنة لثورة ينتظر المهمّشون الذين نشّطوها نقلة نوعية في أوضاعهم المعيشية ومنزلتهم الاجتماعية اعتبارا أنّ تلك الخسارة عنوان لنكسة أخلاقية ومعنوية في أمة يحتفل مجالها التداولي بالقيم المعنوية والأخلاقية، ويختزن مخيالها الفردي والجمعي نماذج تاريخية وأسطورية عديدة. فالعدالة الانتقالية لا بدّ أن تستند إلى إرادة سياسية قويّة موجّهة من قيادة تتسم بصفاء الذهن حتّى لا تسقط في ديماغوجيا مضلّلة تلهيها عن

[48] نويل كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية في التحوّل من دولة شمولية إلى دولة ديمقراطية**، ترجمة: ضفاف شريا، ط1 (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص ص85-177-278-280-283.

تبصّر الفوارق بين عدالة الانتقال وشهوة الانتقام، وبين الانتصار للمجموعة وسياسات الحق والعدالة والثأر للذات. لذا يقودها الهدف الأساسي المتمثّل في تأسيس نظام ديمقراطي حقيقي إلى ترميم الأوضاع، لا سيما أوضاع الضحايا المغمورين الذين لا يحظون بتغطية إعلامية وسياسية مكثفة. وبذلك قد تنجح في تجاوز معضلات العدالة الإجرائية والأحكام ذات الصبغة الرجعية بحكم أنّ المتهمين؛ أي الفاعلين السياسيين المستبدين السابقين قد يحتالون في توظيف سياسات الحقّ والعدالة لصالحهم وتذكير محاكميهم بأنّهم تصرّفوا وفق القوانين السائدة سابقا.

بيد أنّه يستحيل تحديد معنى واضح للعدالة الانتقالية المطلوبة وضبط أوجه العلاقات بين أشكالها المختلفة دون الاحتكام إلى عقيدة سياسية معيّنة ثبتت فعاليتها التاريخية ونجاعتها، بدلا من الارتجال والاعتباطية سواء في الممارسة أو حتّى في الخطاب الذي أضحى تبعا لمستجدّات طارئة، ففقد جدواه المطلوبة في التأسيس المعرفي والحلول الجذرية للإشكاليات والقضايا المطروحة، ممّا يجعله عرضة للتهكم والسخرية والتندّر غالبا لأنّ البراغماتية لا تعني المزاجية والانفعالية بقدر ما تشترط دقّة اختيار الآليات المناسبة لتحصيل منفعة ما.

تشير نويل كالهون في هذا السياق إلى أنّ العقيدة الديمقراطية الليبرالية أفضل العقائد السائدة لتكريس سياسات الحق والعدالة من محاكمات وتطهير ومصارحة وتعويض[49]، غير أنّها تنبّه إلى أنّ تلك العقيدة الديمقراطية الليبرالية لا تتضمّن حلولا جاهزة لمعضلات العدالة الانتقالية لجميع البلدان التي قد تمرّ بمرحلة انتقال ديمقراطي، وإنّما تساعد في إنارة الدروب وتقويم المسالك نظرا لتضمّنها مجموعة من الآليات المتمثّلة في "العقد الاجتماعي" و"سيادة

[49] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 52.

القانون" و"ضمان مشاركة الجميع" و"المصارحة" بضمان حرية التعبير والتفكير و"الاستعداد للعيش تحت سقف نظام ديمقراطي ليبرالي"[50].

تعدّ عملية الاستئناس بنماذج تاريخية أثناء عملية الانتقال السياسي وإحلال العدالة الانتقالية من العناصر الأساسية لتقنين مقاربة العدالة وتفادي الأخطاء التي وقعت فيها الدول التي مرّت بتجارب من هذا القبيل، أمثال ألمانيا الديمقراطية (الشرقية) وبولندا وتشيكوسلوفاكيا (سابقا) وإسبانيا وجنوب إفريقيا ودول أمريكا اللاتينية. فلا مجال للمكابرة والعناد والانطلاق من ورقة بيضاء وقاع خاو، لا سيّما أنّ تاريخنا العربي خال من مثل هذه التجارب التاريخية المتكاملة باستثناء بعض التجارب المرتبطة بشخصيات معيّنة لا تتعدّى أن تكون مجرّد "ومضات عابرة" لا ترتقي لمستوى "المأسسة" أو التفكير المؤسّساتي. وفي هذا الصدد بالذات وتعميما للفائدة يستحسن بنا تفعيل بعض الأمثلة المتعلّقة بتجارب ألمانيا الشرقية ثم بولندا.

تتسم التجربة الانتقالية الألمانية الديمقراطية بعديد السمات المميّزة منها سرعة الانتقال الديمقراطي وسلاسته من النظام الشيوعي إلى نظام ديمقراطي في إطار الوحدة مع ألمانيا الغربية ووضوح الرؤية في التعامل مع مخلّفات الحقبة الشيوعية، وتقديم رهان توحيد الأمة الألمانية وتأسيس نظام ديمقراطي على فتح ملفات الماضي والعدالة الانتقالية، وتقنين التعامل مع أرشيف جهاز الأمن الداخلي المعروف بجهاز "شتازي" الذي ضيّق الخناق على المواطنين وقمع حرياتهم إبان الحكم الشيوعي.

لقد استطاعت ألمانيا الديمقراطية في فترة لا تتجاوز السنة تأمين وحدتها مع شقيقتها الغربية بعد سقوط جدار برلين 1989؛ إذ تمّ تنظيم انتخابات حرّة ونزيهة بعد ستّة أشهر من سقوط جدار برلين خلال شهر مارس 1990 انبثق عنها مجلس نوّاب سرعان ما تنازل عن

[50] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 56.

الحكم لمجلس فيدرالي ألماني جديد موحّد[51]. وقد اتّخذ ذلك التنازل شكل اختيار لمائة وأربعة وأربعين (144) نائبا من جملة نواب مجلس النواب الألماني الشرقي لتمثيل الولايات الألمانية الشرقية في المجلس الاتّحادي بالتنسيق مع بعض الأحزاب السياسية الفاعلة أمثال حزب الخضر وتحالف التسعين والحزب الديمقراطي المسيحي[52].

وبالتوازي مع ذلك وأمام التراخي الذي أبدته الحكومة الألمانية الغربية بقيادة كول (H.Kohl) والكتل السياسية الألمانية الغربية ذات الثقل البارز في المجلس الفيدرالي تجاه ملفات المصالحة وتأهيل الضحايا والتعويض لهم ومحاكمة المذنبين في مقدّمتهم هونيكر (Erich Honecher) الأمين العام الأسبق للحزب الشيوعي تمّت دعوة لجان المواطنين إلى اقتحام مقرّات جهاز المخابرات الداخلية الألمانية الشرقية المعروف بـ"شتازي" الذي يدفع رواتب 86 ألف موظف ويوظّف 109 آلاف من المخبرين السرّيين ويحتكر ملفات الضحايا وأدلة تدين المذنبين[53]. وقد كانت دعوة الاقتحام لغاية الاعتصام داخل المقرّات ومنع محاولات إتلاف الملفات أو تحويلها إلى الولايات الفيدرالية الأخرى مثلما كانت تزمع فعله حكومة كول.

أفضت تلك المحاولات إلى تحويل المقرّ العملاق لجهاز شتازي ببرلين إلى معهد أبحاث لدراسة الستالينية في جمهورية ألمانيا الديمقراطية، وفتح محفوظات الحزب الشيوعي ومصادر تمويله والتحقيق في عملية إتلاف أهم جزء من وثائق شتازي بالمقر المركزي بعد أن فتح أحد الأشخاص بابا من أبوابه فتمّ في ساعة واحدة إتلاف رصيد هام يدين الديكتاتورية الشيوعية ويفضحها على امتداد ما يزيد عن أربعين سنة. لكن يبقى أهم إجراء على الإطلاق اختيار

[51] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية** ، ص 91.

[52] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية** ، ص ص108-109.

[53] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية** ، ص ص97-98.

فرنر فيشر (Werner Ficher) عضو اللجنة الحكومية مكلفا بحل جهاز شتازي[54]. وقد تم السماح للضحايا والباحثين بالاطلاع على مختلف الوثائق بعد تقديم مطالب في هذا الغرض[55]. وقد تدعّم هذا الإجراء بتشكيل لجنة لتقصّي الحقائق في شهر مارس 1992 باقتراح من ماركوس ميكل (Markus Mekel) الناشط السابق بألمانيا الشرقية وأحد نواب الحزب الديمقراطي الاجتماعي[56] لوضع حدّ نهائي للشائعاتالتي تقول بتسلّل أعوان من جهاز شتازي إلى البرلمان والحكومة بصفتهم نوابا أو وزراء.

وإجمالا أسفر مسار العدالة الانتقالية الألمانية عن أحكام مخفّفة بحقّ "أباطرة" الأيام الخوالي أمثال هونيكروميلكه (EricheMilke) الرئيس السابق لجهاز شتازي وأعضاء مجلس الدفاع الوطني وحرس الحدود الذين أطلقوا النار على المواطنين الذين حاولوا عبور جدار برلين هروبا من جحيم الحكم الشيوعي[57]. كما تمّ تأهيل خمسة وأربعين ألف شخص وإقرار تعويض قدره ثلاثمائة مارك ألماني مقابل كلّ شهر أمضاه الضحية في السجن مع إضافة مائتين وخمسين مارك للضحايا الذين بقوا داخل ألمانيا إلى تاريخ سقوط جدار برلين[58]. وقد قدّرت الميزانية الاتحادية المخصّصة لهذا الغرض بمليار ونصف مارك ألماني، إلاّ أنّه لم ينفق سوى ستمائة وخمسة وعشرون مليون مارك[59] . وهذا المبلغ المنفق يكشف عن جوانب من التراخي في التعامل مع ملفات الضحايا من قبل الحكومة الألمانية الفيدرالية، وضعف تأثير منظمات الضحايا والأحزاب الألمانية الشرقية. وهو ما حدا ببعض الألمان الشرقيين إلى حدّ

---

[54] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية** ، ص 103.

[55] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية** ، ص ن.

[56] استمرّ عمل اللجنة سبعة وعشرين شهرا فقدّمت تقريرا في ثلاثمائة صفحة للمجلس الاتحادي إضافة إلى مجلّد في 15ألف صفحة يتضمّن النتائج التي توصلت إليها. راجع: ص ص148- 149.

[57] راجع التفاصيل كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص ص134- 135.

[58] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 142.

[59] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 143.

اتهام أشقائهم الغربيين بأنّهم قوة احتلال جديدة، في حين تذرعت حكومة كول بأنّ أعباء الوحدة الألمانية تثقل كاهل الموازنة العامة في ظلّ حالة التضخم التي تشهدها البلاد.

إنّ الدرس الأساسي الذي يمكن استخلاصه من مسار العدالة الانتقالية الألمانية يتمثّل في أنّه على الرغم من عدم إنصاف الضحايا إنصافا كاملا وعدم تطهير أجهزة الدولة من العناصر الشيوعية السابقة باستثناء نسبة محدودة في جهازي القضاء والاتصالات، فإنّ ذلك المسار قد احتكم إلى رؤية نظرية واضحة وآلية منهجية ناجعة تقدّم الأهمّ على المهمّ، فاجتنبت العنف والانتقام والأخطاء التي وقعت فيها تجارب الدول التي سبقتها في هذه التجربة مثل المجر وتشيكوسلوفاكيا، وهو ما ضمن وحدة ناجحة بين الألمانيتين وأتاح لعدد من الضحايا الشعور بالرضا النسبي بعد اطلاعهم على ملفاتهم الأمنية السرية.

أمّا بالنسبة للتجربة البولندية فهي تتميّز أيضا ببعض المميّزات الفريدة من أهمّها: طول مدّة ترسيخ العدالة الانتقالية التي استغرقت زهاء عشر سنوات بداية من سنة 1989[60]، واعتماد استراتيجية التدرّج سواء في عملية ترسيخ العدالة الانتقالية أو في عملية انتقال السلطة خشية من الانزلاق في متاهات الفوضى والعنف، وتبنّي سياسات التساهل مع أعوان النظام القديم ونسيان الماضي بشكل مبدئي وعلني صادر من أعلى مستوى سياسي.. فقد أعلن ماروفيتسكي(T.Mazowiecki) وهو أحد قادة حركة "تضامن" التي تعدّ أكبر فصيل سياسي بولندي وأحد المحاورين السابقين للنظام الشيوعي في أوت 1989 ما بات يعرف بسياسة "الخطّ العريض" التي تعني تجاوز الماضي وفتح صفحة جديدة في تاريخ البلاد لتعبئة جميع الجهود في كسب الرهان الاقتصادي وضمان علوية سيادة القانون[61].

[60] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 153.

[61] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 162.

إذا كان مجلس السيم (الشيوخ) البولندي قد اقترح منذ شهر ديسمبر 1989 سنّ تشريع يقضي بإعادة تأهيل الأشخاص الذين أُدينوا بجرائم سياسية في الحقبة الشيوعية وتطهير بعض أجهزة الدولة الحيوية مثل جهازي القضاء والأمن تزامنا مع موجة الانتقال الديمقراطي بأوروبا الشرقية ودول حلف وارسو[62]، فإنّ الجهود الفعلية في هذا الملف لم تنطلق إلاّ سنة 1992 إثر وصول الشيوعيين السابقين لسدّة الحكم عن طريق الانتخابات في شكل أحزاب يسارية وليبرالية بعد إتقانهم للأساليب الديمقراطية الليبرالية وتحالفهم حتّى مع الليبراليين في معسكر "تضامن". وهو التحالف الذي وقف حائلا دون الشروع المبكر في عملية التطهير. وقد كانت أوّل عملية تطهير بمبادرة من حكومة يان أول شفسكي(Olszouski) سنة 1992 مثلما أشرنا إلى ذلك آنفا[63].

لقد ألهم الالتزام الصارم الذي أبدته الفصائل السياسية البولندية بمنظومة العقيدة الديمقراطية الليبرالية المحتكمة إلى ضمان سيادة القانون واجتناب العنف ونزوات الانتقام والقصاص من حكام الأيام الخوالي البولنديين إطلاق تسمية "ثورة التقييد الذاتي"[64]على ثورتهم. وقد كان موقف الباحثة الأمريكية نويل كالهون التي عكفت على دراسة مسيرة العدالة الانتقالية البولندية متّفقا مع انطباع البولنديين المذكور آنفا، بل إنّها ذهبت إلى حدّ وجود شكل من أشكال الاتفاق المريب بين الفاعلين السياسيين البارزين على وأد العدالة الانتقالية كأنّهم يعتبرونها خرقا للمبادئ الأساسية للنظام الديمقراطي الوليد التي يجب أن تشمل بعنايتها الجميع ضحايا وجلاّدين[65].

[62] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 167.

[63] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 155.

[64] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 50.

[65] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 166.

بيد أنّ ذلك لا يعني انعدام تطبيق سياسات الحقّ والعدالة في نطاق محدّد؛ إذ لوحظ تطبيق سياسات التطهير على قطاع الادعاء العام، فتمّ فصل ثلاثمائة وأحد عشر (311) من بين ثمان وسبعين ومائتين وثلاثة آلاف مدّع عام بولندي[66]. وقد شمل التطهير وزارة الدولة للشؤون الداخلية وبعض الأجهزة الأخرى خاصة بعد أن صدر قانون في عام 1997 عن الهيئة التشريعية يقضي بتطهير الوظائف الحسّاسة من المسؤولين الشيوعيين السابقين[67]. كما تمّ في عام 1999 بإيعاز من حركة تضامن سنّ تشريع من قبل مجلس الشيوخ يبيح فتح ملفات جهاز الأمن أمام الضحايا السابقين لتدارك الأداء الباهت للجنة بوكينا التي كلفت بالكشف عن الحقيقة[68]. إضافة إلى إقرار تعويضات مالية وإعادة تأهيل الضحايا بعد تجاوز صعوبات جمّة في الوصول إلى تعويض متّفق عليه للضحايا الجديرين بالتعويض والتأهيل"[69].

إنّ الدرس الأساسي الذي يمكن استخلاصه من تجربة الانتقال الديمقراطي وترسيخ العدالة الانتقالية البولندية يكمن في استحالة إغلاق ملفات الماضي بغضّ الطرف والنسيان خشية من أن يفضي ذلك إلى الدخول في دوّامة العنف والانتقام لأنّ من "ينسى ماضيه سيحكم عليه بتكراره". فلا معنى لثورة دون تصحيح ذاتي وعدالة تعيد الاعتبار للضحايا والمغبونين، وتضع حدّا للمستبدّين والجائرين في إطار سيادة القانون وعلويته. لذا تعدّ استراتيجية الإنصاف القانوني والمصارحة"[70] طريقا موصلة إلى إصلاح مؤسّساتي حقيقي وهو ما نجحت فيه بولندا، على الرغم من طول المدّة المستغرقة في ذلك على خلاف روسيا التي سبقت بولندا في مجال الوعي بضرورة التغيير والإصلاح منذ العهد السوفياتي بقيادة ميخائيل

[66] للتفاصيل راجع كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص ص173- 174.

[67] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص ص215- 216.

[68] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص 216.

[69] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص ن.

[70] كالهون، **معضلات العدالة الانتقالية**، ص ص12- 39.

غورباتشوف وفق مقاربتيه الشهيرتين "البرسترويكا" перестройка و"الغلاسنوست" гла́сность.

إذا كان الاطلاع على هذين التجربتين وغيرهما من التجارب أمرا متاحا لكلّ من لديه حسن استعداد للاطلاع والمعرفة فإنّ إجادة توظيف تلك التجارب واستلهامها يظل رهينا وجود نخبة قوية معرفيا وأخلاقيا واجتماعيا. ومن هذا المنطلق ينبغي تغييب كلّ أشكال المحاصصات الحزبية والفئوية عند عملية اختيار أعضاء اللجنة المكلفة بالإشراف على تأمين مسيرة العدالة الانتقالية وإلاّ تحوّل الأمر إلى مزايدات سياسية عقيمة لن تنجح إلاّ في إعادة إنتاج الرداءة، بل قد تؤدي إلى فتنة وبلبلة لن يستفيد منها إلاّ أعداء الديمقراطية والعدالة الانتقالية والتيارات الظلامية والتكفيرية.

لا شكّ أنّ توفير هذا الشرط صعب بالنسبة إلى بلدان شهدت عملية إعدام منتظمة لمستقبلها السياسي منذ حصولها على استقلالها منتصف القرن العشرين بانتهاج سياسات مقنّنة أفرغت المجتمع المدني من قواه الفاعلة ورسّخت صورة نمطية للزعيم الأوحد الذي لا يشقّ له غبار، غير أنّه ليس أمرا مستحيلا إذا ما تمّ التركيز على المشكلات الحقيقية التي تعاني منها تلك البلدان مثل قضايا التخلّف والأميّة والفقر والمديونية. فهذه القضايا قاسم مشترك بين الجميع متى تمّ تغييب العامل الأيديولوجي الذي يوظفها كآلية ابتزاز سياسية ومزايدة حزبية.

بيد أنّ توفير تلك الشروط لا يعني أنّ المجال أضحى فسيحا لتكريس عدالة انتقالية متينة لاعتبارين أساسيين:

– **أوّلهما**: أنّ لكلّ وضعية انتقالية خصوصيتها المعيّنة، لذا فإنّ العقيدة الديمقراطية الليبرالية بسياساتها في الحق والعدالة ليست قوالب جاهزة أو وصفات ثابتة يمكن تطبيقها بصورة آلية

في جميع الأحوال، وإنّما مجرّد وسائط لابدّ من استلهامها وتوظيفها لتحقيق نتائج مرضية في مضمار العدالة الانتقالية.

– أمّا الاعتبار الثاني: فهو ضرورة اقتران العدالة الانتقالية بالعدالة الاجتماعية وهو من أهمّ الخلاصات التي تمخّضت عنها إلى حدّ الآن تجربة الانتقال الديمقراطي ببلدان ما يسمّى بـ"الربيع العربي" خاصة الحالة التونسية. فالشروع في التعويض للضحايا وإعادة إدماجهم دون الأخذ بعين الاعتبار قضية العدالة الاجتماعية المطلب الذي ثار لأجله المهمّشون من شأنه أن يخلق توتّرات ويسبّب انفلاتات تزيد العملية الانتقالية تعقيدا، بل تجعلها عرضة للنكوص إلى حدّ يصبح فيه جانبا من الشعب يشعر بأنّ وضعه في عهد الاستبداد كان أفضل من عهد "الثورة والحرية"[71].

وإذا كانت العدالة الاجتماعية بدورها مسألة شائكة لارتباطها بسياسات تنموية تموّلها أو توجّهها قوى مالية واقتصادية داخلية وخارجية نافذة ليس من السهل التحرّر من قبضتها أوإقناعها بخيارات لا يقين في نجوعها[72]، فإنّه من الواجب وضع استراتيجية شاملة تأخذ بنظر الاعتبار جميع العوامل المذكورة آنفا وتقدّم برامج معالجتها على الأمدين القريب والبعيد وفق مخطّطات تدعم المبادرات الفردية وتحرّر الفاعلين الاجتماعيين من "البيروقراطية" الإدارية.

خاتمة: تعد وضعية المفاهيم والمصطلحات من المؤشّرات الكاشفة لوضع ثقافة ما من ناحيتي التجديد والازدهار أو التقليد والانبهار.وقد كشف تناولنا لقضية العدل والعدالة عن جانب

[71] يتضح ذلك في الحالة التونسية حين تمّ إدماج عديد المنتفعين بالعفو التشريعي العام ضمن وظائف القطاع الحكومي وهم في غالبيتهم من المنتمين لحركة النهضة التي تقود الحكومة التونسية من ديسمبر 2011 إلى جانفي2014. وهو ما أثار استياء الكثير من الناشطين في الفضاء الإعلامي السمعي والبصري والافتراضي إضافة إلى عديد المنظمات النقابية والاجتماعية والأحزاب السياسية المعارضة.

[72] إبراهيم العيسوي، **العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية**، ط1 (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص400.

من الأزمة التي تعيشها الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ على الرغم من انخراط العرب في مسيرة النهضة والحداثة منذ ما يزيد عن القرن والنصف، فإنّ مفهوم العدالة لم يشهد تطوّرا حقيقيا في المحضن العربي يمكّنه من استيعاب نسق التحوّلات الراهنة والمستجدات الطارئة خاصة بعد موجة الانتفاضات الشعبية منذ 17 ديسمبر 2010.

لكن من حسن حظّ العرب اليوم أنّهم يعيشون في عالم منفتح على كلّ الاحتمالات الواردة، وهو ما يعني إمكانية انخراطهم الفاعل في ركب الحضارة الحديثة والمعاصرة والقطع نهائيا مع عناصر الوهن التي تشدّهم إلى الخلف في مقدّمتها الذهنية النكوصية والأنظمة الاستبدادية. يقول إدغار موران:" إنّ العفو العام لا يعني بتاتا فقدان الذاكرة، والأمة المتجذّرة في الديمقراطية لا تقتصر فقط على تخليد اللحظات المجيدة من تاريخها، بل يقع على عاتقها أيضا استذكار اللحظات القاتمة والمشؤومة"[73].

[73] إدغار موران، "الصفح ومقاومة بشاعة العالم"، ترجمة حسن العمراني، **مجلة يتفكّرون**، ع 2، (خريف 2013)، ص11.