ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 28 فبراير 2018

العادل وفشل العدالة

بول ريكور
ترجمة: عزالدين الخطابي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

العادل وفشل العدالة[1]

بول ريكور

ترجمة: **د. عزالدين الخطابي**

1 Ricœur 2, (Sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi; Paris, éditions de L'Herne, 2004, pp.217-260

ملخص:

حظيت أعمال بول ريكور (1913 - 2005) باهتمام كبير من طرف المتتبعين لمساره الفكري، داخل وخارج فرنسا، بفضل أصالته وعمقه والتزامه الأخلاقي والسياسي. وقد تموقع هذا الفكر عند ملتقى ثلاثة اتجاهات، وهي: الفلسفة التأملية الفرنسية والفلسفة الألمانية (ظاهراتية هوسرل وهرمينوتيقا غادمر بالخصوص) والفلسفة التحليلية الأنجلو ساكسونية؛ وهو ما سمح لريكور بإقرار «هرمينوتيقا نقدية» تمنح الأهمية لتعدّد التأويلات.

ويندرج النص الذي قمنا بترجمته، ضمن اهتمامات هذا المفكر بقضايا العدالة في أبعادها الإتيقية والسياسية والاجتماعية، حيث اعتبر بأن معنى العدالة لا يكتسي أهميته الاجتماعية والتاريخية، إلا عندما تكون بنية الحياة المشتركة ومؤسساتها مهددة بالانهيار، بفعل الانحرافات والاختلالات التي تمثلها الهشاشة الإنسانية على المستوى الاجتماعي والسياسي.

سيؤكد ريكور عبر تحيين لآراء أفلاطون وأرسطو وكانط وهيجل واستثمارها لإثارة مسألة العنف الممارس داخل المجتمع، بأنه من الأفضل بالنسبة إلينا كضحايا محتملين، وأيضا كمعتدين محتملين، أن تكون فكرة إرضاء المذنب (عبر إعادة إدماجه داخل جماعة المواطنين)، مكملة لفكرة إرضاء الضحية (عبر تقييم الضرر الذي لحق بها). بذلك، يتراجع مفهوم الانتقام ليفسح المجال أمام مفهوم التسامح.

النص:

ترتكز مساهمتي على خطاطة بسيطة، وهي: التعارض بين طرفين؛ فمن جهة، هناك فكرة العادل التي تعتبر فكرة منظمة، أو إن شئتم، فكرة متعالية بالنسبة إلى مجال الحق الوضعي برمته، المسمى أيضا مجال القانون؛ ومن جهة أخرى هناك تجربة فشل العدالة في شكلها القضائي، وهي تجربة موسومة بالعجز عن تبرير الحق في العقاب بطريقة مقنعة. ويبدو لي أن هذا التعارض بين التبرير الذاتي لفكرة العادل الخالصة وضعف الحجة المدافعة عن الحق في العقاب، يمكن أن يستخدم كإطار للتفكير في قوة وضعف النظام القانوني برمته كحق وضعي.

I- العادل والخير

عندما أضع العادل في المرتبة العليا بالمجال العملي مع تمييزها وليس بالمجال النظري، فإني أعيد لصفة العادل قوة المعنى الإغريقي للفظ to dikaion المطبقة على الأفعال أولا، ثم على الفاعلين وبالتالي على المؤسسات. وأنا لا أعمل هنا إلا على اتباع «الأفكار الشائعة» (endoxa)، كما فعل أرسطو؛ أي رأي العامة وأيضا اتباع رأي الحكماء وخصوصا أفلاطون. استهل أرسطو الكتاب الخامس من **الأخلاق إلى نيقوماخوس** بما يلي: «نلاحظ بأن الجميع يفهم العدالة بكونها حالة معينة (hexis) تجعل الناس قادرين على إنجاز أفعال عادلة وعلى التصرف بعدل والرغبة في الأشياء العادلة، وبنفس الطريقة، فإن الظلم هو تلك الحالة التي تجعل الناس يتصرفون بشكل جائر ويرغبون في الأشياء الجائرة» (1129a). إن العدالة المطروحة هنا بوصفها تعودا، لا تؤخذ بمعنى المؤسسة، كما هو الشأن بالنسبة إلى معايير وقواعد وقوانين المدينة أو الدولة، بل هي تحويل للعادل من صفة إلى موصوف. وسيقوم مؤلف معاصر بنفس الإجراء، حيث سيعلن في مقدمة كتابه الموسوم **بنظرية العدالة A theory of justice** بأن «العدالة هي أول فضيلة بالمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة هي أول فضيلة في مجال النظريات». بذلك ارتقى العادل إلى أعلى مرتبة في الممارسة. يمكن توقيع حصول فكرة الخير على هذه المرتبة، لكن فكرة العادل هي فكرة الخير المنظور إليها من زاوية العلاقة بالغير. ويتجلى هذا الارتباط في حالة الظالم: «فعلى العموم، نعتبر الظالم، ذلك الذي يقوم في نفس الوقت، بانتهاك القانون ويأخذ أكثر مما يستحق وأخيرا ذلك الذي لا يؤمن بالمساواة» (1129a). ففي الحالات الثلاث، يتعلق الأمر بضرر ألحق بالغير. ولهذا السبب اعتبر أرسطو العدالة «فضيلة كاملة» أو من أكمل الفضائل، لأنها تخص علاقاتنا بأمثالنا. وكما أكد روس Ross D. W. في كتابه الهائل حول أرسطو: «فهي وحدها من بين كل الفضائل، التي تعتبر خيرا بالنسبة إلى الغير allotrios - وأنا

أفضل ترجمة غوتيي جوليف Gauthier Jolif - (وهي «في ملك الغير»)، على ترجمة تريكو Tricot (وهي خير «غريب»)؛ «ولأنها مرتبطة بالغير، فإنها تحقق ما هو مفيد بالنسبة إليه» (1150a).

سيختتم أرسطو هذا القسم من الكتاب (V, 3) بالقول: «بالتالي، فإن هذا الشكل من العدالة، ليس جزءا من الفضيلة، بل هو الفضيلة برمتها» (1030a). وهذه أرقى مرتبة يمكن أن تبلغها العدالة. فالرابطة بين هذه الأخيرة والغيرية التي تم التلميح إليها عند البداية في التعريف العام، تجد مكانها الشرفي في تعريف كل شكل من أشكالها الخاصة، في العدالة التوزيعية والتصحيحية: فبين العادل والمساوي (isis, isotes) هناك ترادف دائم، وعلى مستوى التوزيع ينال من يأخذ أكثر من حقه، التوبيخ الذي يجعل الظالم شبيها بغير المتساوي، فغير العادل وغير المتساوي، يعبران بصيغة النفي، عن «العلاقة بالغير» التي تشكل ما هو عادل في عموميته الكبرى.

بخصوص العدالة التصحيحية، فإن وظيفتها في حالة التعاقدات والاتفاقيات المبرمة بين الأطراف بكل حرية، تتمثل في إعادة المساواة التي انتهكت بفعل امتياز غير مشروع، سواء كان مقبولا أو تم فرضه، وهو ما يفسّر نعت هذه العدالة بالتصحيحية والتعويضية، عن الضرر diorthosis، فالإنسان anisos (غير العادل) هو الذي ينتهك المساواة من أجل مصلحته الخاصة، مثلا عندما ينال أكثر مما يستحق.

لن أفصل القول في تدقيقات تحليل أرسطو التي سمحت له بإدراج نظرية التناسب الأوقليدية، انطلاقا من ملاحظة تفاعل أربعة حدود تتمثل في جزئين وفي ظرفين، حيث نقول إن العادل هو نسبة أو تساوي في العلاقات، على اعتبار أن الحصص متناسبة مع الأشخاص. سيؤكد تاريخ المذاهب هذا الحدس الذي سيبرز من جديد مع نظرية القصاص، التي تفترض تناسبا بين الجرائم أو العقوبات.

لنترك تحليل أرسطو كما هو، حيث تشرف العدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية على الأفكار الأساسية حول الفضيلة المتعلقة بالغير وحول العلاقة بما هو مساو وأخيرا حول التناسب. ففي جميع الأحوال، يسهل التعرف على الظالم ولومه، لأنه يتم الإحساس بالضرر كظلم مؤثر ومؤلم. وهذه الملاحظة الأخيرة ليست ثانوية، وهو ما سنبينه لاحقا في تحليلنا، فالعنف الجسدي والاحتقار والمس بالكرامة وكل أشكال التهميش، تثير مشاعر سلبية يشكل السخط نموذجها، باعتباره مصفوفة انفعالية للوم، ولا يوجد مقابل لهذه المشاعر على مستوى قبول وتقريظ الأعمال العادلة.

إن الغرض من هذا المقام السريع برحاب أرسطو والكتاب الخامس من **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، هو وضع العادل في قمة الترتيب بالدائرة العملية، هناك حيث كان من المتوقع أن توجد أفكار الخير أو الحسن.

فالعادل هو ذلك الجانب الخير المتعلق بالغير. وإذا كان الأمر هكذا، فسيكون من حقنا اعتبار العادل كفكرة موجهة لسيادة القواعد والمعايير والقوانين؛ أي سيادة الحق الوضعي.

وعندما نتحدث عن الفكرة المنظمة، فإننا نستحضر نظرية المبادئ الصورية القروسطوية التي تساوي بين الخير والحقيقي والجمال. وقد مارس السكولائيون التجريد التأملي إلى حد الإعلان عن التحويل المتبادل للمبادئ المذكورة وأيضا تحويلها داخل فكرة الكينونة. وتفترض النظرية الأخلاقية الأقرب إلى التجربة المشتركة، كما تبتغيها الأخلاق الأرسطية، انخراطا مماثلا للحقيقي والجميل في العادل، ذلك أن الرغبة في حياة جيدة، التي وضعها أرسطو كأساس للتفكير الأخلاقي، تقترن بالاعتراف بقوة الوضع الذاتي وبالقبول المبدئي الذي يخلص تأكيد الخير والعادل من الاعتباطية الذاتية للجماعة، أو إن شئنا من منظور حديث، يخلصهما من اختزال الوقائع الأخلاقية المزعومة في الوقائع الاجتماعية أو البيولوجية. في هذا الإطار، ينبثق احتجاج مور G.O.Moore الرافض لاختزال القدرة «ought» في الكينونة «is»، من نفس مقتضى الخاصية البدئية وغير المختزلة وذات المرجعية الذاتية، المميزة لفكرة الخير [أو العادل كخير بالنسبة للغير]. فالتحويل على مستوى المبادئ الصورية للخير وللحقيقي يمكن أن يتم بطريقة عكسية. وبيان ذلك، أن الحقيقي لا ينفصل عن البحث عما هو حقيقي، باعتباره طريقة عملية أو لنقل ممارسة نظرية. بذلك فهو يقوم بتشغيل خطاطات واردة في النقاش الذي يستدعي بدوره أخلاق المناقشة، وأول قاعدة لهذه الأخيرة هي «الإنصات إلى الطرف الآخر» وإعطاء والمطالبة بأحسن حجة، وسيكون الخير هنا هو الإجماع كفكرة منظمة لنقاش منصف.

ينطبق هذا الأمر على العلاقة بين الخير [أو العادل] والحقيقي. وهناك مسائل كثيرة، يمكن إثارتها بخصوص المبدأ الصوري الثالث المتعلق بالجميل. طبعا، لم يطرح هذا الأمر أية مشكلة لدى الإغريق الذين تحدثوا عن وحدة «الخير والجميل» Kaloskagathos وعما هو ظلم باعتباره «قبيحا»، aiskhron. وما زالنا إلى حد الآن نتحدث عن الأفعال الجميلة والأفعال القبيحة، كما نتحدث عن حجة جميلة ونظرية جميلة، مفترضين وجود جمالية الحقيقة. ولست أدري هل توجد مؤلفات هامة بهذا الخصوص، وإن كان غادمر قد حدس ذلك عندما افتتح مؤلفه الموسوم **بالحقيقة والمنهج** بتقديم مطول حول الجميل، مؤكدا بأن «زيادة الكينونة» التي يمنحها الجميل للأشياء في علاقتنا بالعالم، تشكل نفاذا متميزا إلى الحقيقة التي تقاوم اختزالها في المنهج فقط.

لن أضيف شيئا بخصوص مكانة الخير [باعتباره عادلا في علاقته بالغير] داخل كوكبة المبادئ الصورية. فما يهمني هنا هو سمو العادل بالنسبة للقواعد والمعايير المقترنة بالمجال العملي.

II- العادل والشرعي

تمتد إمبراطورية المعايير المتعلقة بالنظام القانوني بين موقع العادل كفكرة منظمة للمجال العملي والحط من قيمة العدالة في محاولات تبرير العقاب. ففي المصطلح المتداول، نسعى إلى استخدام لفظة العدالة في نفس الآن للتعبير عن الفكرة المنظمة لما هو عادل [وهو ما قام به أرسطو] وفي مجال القوانين الوضعية برمتها، بل وللتعبير عن المؤسسة الحافظة لها؛ ولتفادي الخلط سأميز بين العادل كفكرة منظمة والشرعي كمحمول مشترك بين كل ما له صلة بالحق الوضعي.

يمكننا أن نبين في فكرة العادل نفسها، مطلب الانتقال إلى ما هو شرعي. فقد ربط أرسطو، كما رأينا، بين انتهاك القوانين وانتهاك المساواة في تعريفه للظلم. ذلك أن العادل «هو الذي يمتثل للقانون ولما هو مساو» (1130b). وهذا القرب بين «الامتثال للقانون» ولما «هو مساو» لن يبدو غريبا إذا ما لاحظنا بأن آخر العدالة لا وجه له، بخلاف الصداقة، التي تعتبر فضيلة الغيرية بامتياز، فمن يواجه العادل، أي آخره، هو كل واحد. ستعبر قاعدة العدالة عن ذلك لاحقا، كما يلي: «إعطاء كل ذي حق حقه». وهذا أمر بديهي بالنسبة إلى العدالة التوزيعية التي تفرق الخيرات التجارية وغير التجارية [مواقع السلطة، تشريفات وتكليفات]، ويحدد المشاركون في القسمة بحصصهم التي يمثلونها، فكل واحد يجد تعريفه في قاعدة القسمة هاته كيفما كان النظام، وهو ما ناقشه راولز في مؤلفه، **نظرية العدالة**. وما يحصل في العدالة التوزيعية، ينطبق على العدالة التصحيحية التي تعوض عن الضرر، كيفما كان مسببه. فالعدالة في معناها القضائي، هي بالنسبة إلينا الشكل الرئيسي والنموذجي للعدالة التصحيحية رغم جهلها بالأشخاص المعنيين، إذ أنها تتعامل مع القانون بأعين مغمضة إزاء الوضعيات المتفردة، وكما يقال، فهي لا تستثني أحدا ويتلخص استعمالها لفكرة المساواة في العبارة التالية: «معاملة الحالات المتماثلة بالمثل»، مما يسمح بجعل مساواة العدالة التصحيحية تناسبية.

وفي جميع الأحوال، لن يكون غير العدالة هو غير الصداقة، سواء تعلق الأمر «بكل واحد» في التوزيع العادل أو «بكل واحد» في التعويض العادل. من خلال هذا الجانب المجرد «لكل واحد» انفتحت المساواة isotes الإغريقية على صورية المحدثين [سنجد استباقا آخر للصورية في تعريف كل فضيلة باعتبارها وسطا - أو «حدا أوسط» - بين الإفراط والتفريط، حيث تعتبر الشجاعة مثلا، حدا أوسط بين التهور والجبن، بذلك أعلن الحد الأوسط عن الصورية].

III- قوة وضعف الحق

سنعالج الآن صورية الحق هاته، مع التأكيد عن قصد، على الجوانب الضعيفة التي تعلن من داخل قوة الحق، عن الفشل الذي يصيب بشكل خاص، الصيغة القضائية لهذا الأخير[1].

وأقترح الرجوع إلى نصين لتدعيم الموضوعة المركزية لهذا القسم الثالث الذي عنوناه ب قوة وضعف الحق. وهذان النصّان هما **مذهب الحق** لكانط Kant وجزء من مؤلف **مبادئ فلسفة الحق** لهيجل Hegel، خصصه هذا الأخير لمعالجة «الحق المجرد».

1- إن حديثي عن مذهب الحق لكانط يرجع إلى كون هذا المؤلف الناقص والغامض في العديد من جوانبه [وهو ما يتفق عليه ميشال فيلي Michel Villey المعارض لكانط والمتحمس لتقليد الحق الروماني وأليكسي فيلوننكو Alexis Philonenko المدافع عن كانط والمترجم لنصوصه إلى الفرنسية وشارحه الدقيق]، يضع تعارضا قويا بين العلاقة بالحق والعلاقة بالأخلاق. وهذا جانب قوة وليس جانب ضعف في الكتاب. فمنذ البداية، أقرّ كانط بأن مفهوم الحق «لا يهم سوى العلاقة الخارجية والعملية بين شخص وآخر»، ولا يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان الفعل محددا بالواجب، بل بمعرفة ما إذا كان موافقا لهذا الأخير فقط. بالتالي، فإن صياغة القانون الكوني للحق تتم كالآتي: «تصرف خارجيا بشكل يسمح لحرية إرادتك أن تتعايش مع كل واحد، وفق قانون خارجي».

سيعلق فيلوننكو على ذلك قائلا: «إن التعايش ليس هو الاحترام، بالرغم من كون هذا الأخير لا تقوم له قائمة إلا بفعل التعايش» (ص.37). هكذا، ستتقاطع الاستقلالية مع التبعية داخل العلاقة بين الحق والإتيقا. وبخصوص هذه النقطة، سيجد كانط دعما غير متموقع من الفلسفة الأخلاقية الأنجلو – ساكسونية، عندما سيميز مع عيسى برلين Isaiah Berlin بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية. وتتمثل الأولى في استقلالية قدرة الاختيار لدى الأفراد أمام انتشار السلطات الخارجية، الفردية والجماعية، فالحريات المدنية الأساسية – مثل حرية التفكير والتعبير والتجمع - تتحدد سلبا إزاء تدخلات الدولة.

أما الحرية الإيجابية، فتتمثل في المشاركة في بناء القوة العمومية والتعبير، انطلاقا من هذا النشاط، عن قوة الفعل (agency) لدى كل واحد. سيمنح كانط للعلاقة بالحق، الشكل السلبي للحرية، فتعايش الحريات يؤكد على برانيتها وعلى انفصالها الملاحظ أولا، في التمييز بين «ما يخصني» و«ما يخصك».

1 لن أرجع إلى خطاطة "الإتيقا الصغرى" لمؤلف عين الذات كآخر، التي تقوم على التقابل بين الاتيقا الغائية وإتيقا السلوك الأخلاقي، مضيفة البعد التعقلي (أو) لإتيقا مموضعة. فهذه الخطاطة ملائمة للتفكير الأخلاقي وليس القانوني، رغم أن العدالة تظهر في المرتبة الثالثة عند كل مستوى. لهذا، سأنطلق مباشرة من المشكلات الداخلية للحق في علاقته بفكرة العادل وبمأزق الحق في العقاب.

وتدل الرابطة بين الحق وملكة الإكراه بشكل قوي، على الفرق بين الأخلاق والحق [القسم (د)]. ومن هنا، تبرز خاصية المنع ضمن المعايير القانونية، وهي الخاصية المسجلة في القوانين المتعلقة بالمخالفات. وفضلا عن ذلك، يجب فهم ملكة الإكراه باعتبارها أساسا، هي الحق في تطبيق القانون عبر اللجوء إلى القوة. وهنا نجد أنفسنا على عتبة مشكلة الحق في العقاب التي ستتم إثارتها لاحقا، وبشكل متأخر، في مؤلف مذهب الحق. ويبرر كانط هذا الترابط بين الحق والإكراه معتبرا «بأنه الحاجز الذي يعيق الحرية».

ومرة أخرى، ستكون العلاقة بالأخلاق، قائمة على الاستقلالية والتبعية. فليس هناك مكان في المذهب على الأقل، لهيئات المصالحة التي سنتحدث عنها في الختام للتخفيف من حدة أقوالنا المنتقدة للحق في العقاب. لمناقشة هذا الحق الأخير، سأثير لاحقا مسألة الحق في الإكراه، لكنني أريد الآن العودة إلى فكرة التعايش وعلاقتها بالتمييز بين ما يخصني وما يخصك. وهنا يتعين المرور من كانط إلى هيجل لإبراز مكانة التعاقد ضمن ما نعته هذا الفيلسوف الأخير بالحق المجرد.

وبالفعل، فروح الحقّ يجد تعبيره في العلاقات ذات الصلة بامتلاك الأشياء. كما أن المسألة تتعلق بالانتقال من الامتلاك المجرد إلى الامتلاك المشروع. وقد سبق لروسو أن أثار هذه المسألة في مؤلفه الموسوم ب **خطاب حول أصل وأسس اللامساواة بين الناس** (1755). فالاستعمال الحصري للأشياء يقترن بالامتلاك المشروع: «وما يخصني من منظور الحق هو ما أرتبط به، حيث إن استخدامه من طرف الآخر دون موافقتي، سيكون مضرا لي». وتسجل وساطة القانون هاته بين مجرد الأخذ والامتلاك المشروع تبعية الحق الخاص، المسمى طبيعيا من قبل، للحق السياسي. وتشكل الرابطة بين هذا وذاك، التعاقد الذي سيضعه هيجل في مركز الحق المجرد. فالتعاقد يطبع الإرادات المنخرطة في امتلاك الأشياء، بالكونية؛ وفي نفس الآن، ينفصل الإكراه عن العنف. وكما لاحظ فيلوننكو، فإن الإكراه الوحيد المرتبط بالحق هو الذي أجبر الغير من خلاله على مشاركتي حالتي المدنية[2]. «فلم يعد الإكراه مؤسسا على الأخلاق، بل سيبرز كشرط ممكن للدولة وفي التحليل الأخير للحرية» (ص.45). «هكذا، سيبرز تحليل الحق الخاص، داخل فكرة الإكراه المعارض للعنف، دون اقتران بالثقافة وبالأخلاق، لان الحق الخاص بتماهيه مع دولة الحق سينفصل بوضوح عن الإتيقا (ص.60). سنثير لاحقا مسألة ما إذا كانت مشروعية الإكراه كافية لتبرير الإكراه الممارس على المذنب المحكوم عليه بالعقوبة، وبصيغة أخرى، ما إذا كان الحق في العقاب عبارة عن فضيحة فكرية، حتى بالنسبة إلى الموضوعات المتعلقة ببرانية الحقّ والتعايش الإجباري بين الحريات، والتي يلتقي فيها الحق الخاص بالحق العمومي.

2 كتب كانط بهذا الخصوص ما يلي: "تعتبر إمكانية الاكتساب، وكيفما كانت علاقة البشر فيما بينهم [بما في ذلك في حالة الطبيعة] مبدأ للحق الخاص الذي يسمح لكل واحد بممارسة الإكراه الذي يمكنه وحده من الخروج من حالة الطبيعة وولوج الحالة المدنية القادرة بمفردها على جعل كل اكتساب حاسما". (**مذهب الحق**، القسم 15، ص 141).

2- مع هيجل، حظيت نظرية التعاقد بمرتبة شرفية داخل نظرية «الحق المجرد». ولا يتعلق الأمر هنا بزوال حظوة الحق، لأن حجته تظل قوية. غير أن وضع الحق في أسفل درجة ضمن سلم التصورات التي اعتمدها الفيلسوف، هو الذي وسمه بما أدعوه بالفقر الروحي، مقارنة بأشكال الإتيقا الاجتماعية Sittlichkeit [الأسرة - المجتمع المدني - الدولة] التي منحت لمفهوم الحق كماله وأضفت عليه طابعا ملموسا.

لنذكر أولا بما تعنيه لفظة الحق في مؤلفه **مبادئ فلسفة الحق**. فالمعنى هنا لا يشير إلى الدلالة التي وضعها رجال القانون؛ أي القواعد التي تشكل مجتمعة، الحق الوضعي داخل الدولة - الوطنية، وهي القواعد الموضوعة من طرف المشرع، ذلك أن الحق بالمعنى الهيجلي هو تحقيق فكرة الحرية. وقد رأينا مع كانط كيف أن التحديد المفروض على الحرية، يهدف إلى جعلها متوافقة مع حرية أخرى. أما مع هيجل، فإن التحقيق سيحل محل التحديد. بالتالي، فإن الأمر سيتعلق بمسار كبير ممنوح للإرادة كي تتحقق وفق مشروع محايث وبمساندة ومساهمة سلسلة من المؤسسات التي تغتني روحيا بالتدريج. هكذا، يمكن تعريف الحق كتأسيس للحرية. وقد صرح هيجل في مدخل مؤلفه المذكور بما يلي: «إن مجال الحق هو بشكل عام المجال الروحي، ويعتبر وضعه ومنطقه، بمثابة الإرادة الحرة، حيث إن الحرية تشكل جوهره ومقصده، كما أن نظام الحق يعبر عن سيادة الحرية المتحققة وعالم الروح المنبثق من ذاته، بوصفه طبيعة ثانية» [**مبادئ فلسفة الحق**، القسم 4، ترجمة كيرفيغان Kervégan].

على قاعدة هذا المشروع الهائل تبرز دائرة الحق المجرد، فيما وراء التشكلات والمؤسسات المصنفة في الخانة الإتيقية، بل وفيما وراء نظرية انفتاح الذات الحرة المصنفة في الخانة الاخلاقية [حيث أعيد الاعتبار لكانط ضمن هذه النقطة التي يلتقي فيها الحق المجرد بالإتيقا]. ويحظى تراجع الحق المجرد بأهمية خاصة بالنسبة إلينا، فعظمة الحق كجزء من مسار الحرية لا ينفصل عن فقره الروحي، بالنظر إلى غنى الأشكال «الإتيقية» لمأسسة الحرية. وليس من قبيل الصدفة أن تكون نظرية العقاب التي سنخصص لها الجزء الأخير من بحثنا، موجودة كإقرار في هذا القسم. وكما سبق الإعلان عن ذلك، فإن نظرية التعاقد تحتل مركز نظام الحق المجرد، لان رهانها كما هو الشأن لدى روسو وكانط، يتمثل في شرعنة الملكية، في المستوى الذي تنخرط فيه الكينونة داخل التملك.

وتتجلى عبقرية هيجل في بناء جدلية من ثلاثة حدود، وهي: الإرادة، إرادة أخرى وشيء آخر. فمن جهة، يطرح الشيء كوحدة تقييمية بين إرادتين منزوعتين من وضعهما الاعتباطي ومرتبطتين بواسطة العقد. ومن جهة أخرى، تتوسط الإرادة الأخرى كلا من الإرادة الأولى والشيء. وباختصار، يوجد شيء بين إرادتين وتوجد إرادة أخرى بين الإرادة الخاصة والشيء، أو لنقل، هناك إرادة معترف بها من طرف إرادة أخرى، ويتعلق الأمر بالعقد كغير يتوسط بين ذاتي والشيء. بذلك، أدمج العقد في الامتلاك ليجعل منه حقا

وليس مجرد واقعة، أي كتعبير عن الرغبة في الاكتساب. وبوضع الحق بين الرغبة وتلبيتها، يتغير مستوى الرغبة ويصبح إرادة، في حين يتحول الشيء نفسه، من مجرد طعم للامتلاك إلى ملكية مشروعة. فما حققته جدلية التعاقد هو الشخص القانوني. وهنا تبرز أمامنا حدود هذا الشخص، فهو إنسان مالك ومتملك يتساوى مع الإنسان القانوني. طبعا، فإن الرّبح في هذه الحالة سيكون مهما، لأنه بدون الرابطة التعاقدية تظل الإرادة مجرد إرادة فرد منعزل ومتموقع حول ذاته. فالخاصية الكونية التي تم إبرازها، هي خاصية أي واحد، لا اسم ولا وجه له. وفضلا عن ذلك، يمكننا القول إن العقد الذي يربط المتعاقدين هو بمثابة علاقة مفككة، تفصل ما يخصني عما يخصك. فالمالك الشرعي لا ينتمي إلى جماعة ملموسة، مثل الجماعة الإتيقية، وبالنظر إلى روابط الانتماء هذه، تظل الذات القانونية، ذاتا منفصلة ومحمية من طرف حواجز الحق، تفاديا لانتهاكات الغير. لن أقوم بتحليلات دقيقة للانتقال من التملك إلى الملكية المشروعة، كما لن أعتمد تحليلات تسمح بمقارنة النظرية الهيجلية مع نظريات هوبز ولوك وروسو. فأنا سأعالج مباشرة ما يبدو مفاجئا ضمن هذا التقريظ للتعاقد، وأقصد بذلك «إنكار الحق» (Unrecht) (الأقسام من 82 إلى 104). ذلك أن الحق المجرد، سيبين عن هشاشته من خلال هذا التوصيف السلبي، بالنظر إلى المشروع التام وبالمقارنة مع التشكلات ذات الصلة بالإتيقا الاجتماعية. فالعقد يبدو كمكان للخلافات وللنزاعات المتعلقة بالحقوق، والأدهى من ذلك، كمكان للاحتيال ولجرائم أخرى. وهنا سيدافع الحق عن نفسه عبر ممارسة الإكراه؛ فمن خلال جدلية الجريمة والعقاب سيبرز حدوده وفقره الروحي وفشله، كما سأوضحه بعد قليل.

IV- فشل العدالة

كما أعلنت عن ذلك في التقديم، أريد أن أضع مقابل الطرف الذي تمثله فكرة العادل كمبدأ أسمى في المجال الإتيقي برمته، طرفا آخر يشكل ما أعتبره فضيحة فكرية على مستوى العدالة الجزائية، وأقصد بذلك، المعاناة المفروضة على المذنب المحكوم عليه، وهي معاناة مضافة من الخارج على ما يبدو من طرف المؤسسة القضائية نفسها، إلى المعاناة الأولى التي تشعر بها ضحية الأذى والضرر والخطأ. وسنأخذ كتجربة، فشل المحاولات الجاهزة للتبرير العقلاني، لما يشكل فشل العدالة.

ونحن نتحدث عن فضيحة فكرية، لأن الحق الجزائي يمثل أحد المكتسبات المتميزة للعقلانية، على مستوى التعاملات الاجتماعية الخاضعة للعنف. وتشهد على ذلك، المأساة الإغريقية المتعلقة بالانتقام وعنوانها **أوريستيا Orestie** [وهي ثلاثية شعرية تراجيدية من تأليف إسخيلوس - المترجم -]. فسلسلة الانتقامات التي عانت منها أسرة الأتريديين atrides لم تتوقف إلا بفضل ربة العدالة ديكي Dike، التي ترمز إلى العقل الجزائي الذي تمثله محكمة البشر. ذلك أن الغضب المقدس لآلهة جهنم Erinyes سيتحول إلى طيبوبة بفضل حماية الآلهة الخيرة Euménides.

وتعتبر سيادة العقلانية على المستوى الجزائي مهمة ونموذجية بالنظر إلى التقدم الحاصل في الحق على مستوى التبادلات وتدبير الشأن الإنساني سياسيا، حيث يمكن الإقرار بأن قانون العقوبات هو من أفضل المواد القانونية، لأن ما هو قضائي يتكافأ مع ما هو قانوني لدى الرأي المتنور. ويمكن تفسير ذلك كالآتي: فالوظيفة الرئيسية للحق هي معالجة النزاعات وتعويض العنف بالخطاب؛ ويمكن وضع النظام القضائي برمته تحت راية هذا التعويض. فالقطيعة مع العنف يعبر عنها بوضع المحاكمة كإطار لتكرار رمزي لمشهد العنف الفعلي، على مستوى الكلام. ويقتضي هذا الوضع انبثاق شروط عديدة مهيكلة لكل نقاش، وهي: سلطة دولة حاملة للعنف المشروع، ممارسة العدالة من طرف قضاة، وهم رجال (ونساء) مثلنا، لكنهم يسمون فوقنا للحسم في النزاعات بعد عمليات مؤهلة، تسمح بإصدار أحكام مقبولة. أما المكون الأساسي، فيتمثل في تسيير المحاكمة في إطار مرافعات تهدف إلى إزالة الالتباس عند نهاية المواجهة بين الحجج، ما دام أخذ الكلمة متساويا بين الطرفين كي تتسم المحاكمة بالإنصاف. في الأخير وعند نهاية المرافعات وصراع الكلمات، يصدر الحكم الذي تعتبر فضيلته الإنجازية بمثابة فضيلة الكلام الذي يقول الحق في ظرفية معينة، فالحكم ينجز ما يقوله، حيث يعلن عن المشتكي كضحية ويعلن عن المتهم، إذا ما حوكم كمذنب. بهذا المقتضى يدعى الحكم «قرارا» وينهي المحاكمة كما يمنح الأطراف المتقاضية وضعا يدركون من خلاله للمسافة المضبوطة بين الانتقام والعدالة.

بالنسبة إلى المذنب المحكوم عليه، تبدأ قصة أخرى، ليست هي قصة المحاكمة، بل قصة العقاب. ذلك أن تبرير هذا الأخير كمعاناة مفروضة بشكل مشروع، هو الذي يشكل نقطة سوداء داخل النظام القضائي برمته الذي يصبح من جراء ذلك نظاما جزائيا، وأنا أعتبره بالإضافة إلى كونه نقطة سوداء، فضيحة فكرية، ما دامت في نظري، كل محاولة للتبرير العقلاني للعقاب وللمعاناة الناجمة عنه، قد فشلت على ما يبدو.

وقبل العودة إلى كانط وهيجل، لا بأس من القول إن إشكالية هذين الممثلين الكبيرين للعقلانية تقلص من مشهد العقوبة، حيث اعتبرا بأن العدالة يجب أن تخضع للقانون وحده. والحال أن تفعيل قانون العقوبات يتضمن ثلاثة أقطاب مرجعية، وهي:

الضحية والمذنب والقانون؛ أي أنه يتضمن طرفين شريكين وقطبا مجردا، حيث يتسم كل واحد بخصوصيته. ويقابل اختيار هذه الأقطاب الثلاثة، التحديد المتميز للغبن المعنوي والقانوني الذي يطالب بإقرار العدالة. هكذا، سيقترن الجرم بالمذنب والضرر بالضحية والانتهاك بالقانون. كما يقابل هذه الأضرار المتنوعة، غايات متنوعة تتمثل في إعادة تأهيل المذنب وجبر الضرر بالنسبة إلى الضحية والتعويض بخصوص انتهاك القانون. وهذه الترابطات الثلاثية هي التي ستتجلى بتنويعات مختلفة في النظريات الفلسفية المطبقة على الحق في العقاب. لذلك، سنركز في كل مرة على تحليل قدرة هذه المذاهب على الاعتراف

بفضيحة العقوبة، وعلى حلها إن أمكن. هكذا، ستمهد الطريق لفحص بعض المحاولات المعاصرة، التأملية والعملية، من أجل حل فضيحة العقوبة أو التخفيف من حدتها. وسنجتاز في الأخير infine ومن جديد، لكن من جهة عكسية، أقطاب مرجعية الحق في العقاب، وهي: القانون والضحية والمتهم، بغرض إبراز موارد تقاربها بالنظر إلى فضيحة العقوبة. بالتالي سيرتسم مسارنا كالآتي:

من العدالة العنيفة إلى العدالة غير العنيفة.

1. أفلاطون: المذنب ومعالجة النفس

سيظل أفلاطون على الدوام، ذلك المفكر الذي قام من خلال تركيز اهتمامه على داء النفس المتمثل في الظلم، باقتراح علاج للنفس بواسطة الألم، كغاية لكل عقاب. هكذا، فرض على من جاؤوا بعده، مستوى لحل مأزق العقاب، لا يمكن مضاهاته سواء من الناحية النظرية أو العملية.

ومعلوم أن أفلاطون هو الذي عمل في الكتاب الأول من **الجمهورية** على التشهير بالعقوبة بدل تبريرها. وما سنقوله سيحسم مع الثقة المعلنة في محاورة **جورجياس**. فالسؤال المطروح في هذه المحاورة يتعلق بمعرفة «ما إذا كان بإمكان الإنسان أن يكون سعيدا مع إضراره بالآخرين والعيش في الظلم» (472d). سيكون جواب سقراط باستحالة ذلك: «وإذا ما أكّدنا هذا الأمر، فهل سيكون المذنب سعيدا عند التفكير عن غلطته وتعرضه للعقاب؟» [نفسه]. كلا، بكل تأكيد. ومع ذلك، سيكون سعيدا «خصوصا إذا لم يكفر عن أخطائه ولم يتعرض للعقاب» (472c). هناك إذن امتياز بالنسبة إلى من يتعرض للعقاب «لأن من يكفر عن غلطته يتحرر من سوء نفسه» (477a). فنسبة العدالة إلى المغالاة والظلم مثل نسبة الطب إلى المرض؛ وأجملها طبعا هي العدالة. وكما أنه من المفيد الشعور بالألم للشفاء من المرض، كذلك الأمر للتخلص من أكبر الشرور: «فالعدالة المتحققة بالفعل، تجبر الإنسان على أن يصبح حكيما وعادلا أكثر، فهي مثل علاج الشر» (478d).

بالتالي، فإن من يبقي على ظلمه «بدل التحرر منه، يعتبر من أتعس الناس» (470d).

كانت هذه المحاولة وستظل من بين أكثر المحاولات جرأة، بخصوص حل مأزق العقاب. فقد ركزت على خاصية الجمال والخير من زاوية فائدتهما للمذنب، دون اعتبار للقانون ولا للفضيحة. ويجب موضعة النقاش بين سقراط وبوليماركوس Polémarque (**الجمهورية**، I، 335a- 332a) على أساس هذه الخلفية. فإذا سلمنا بوجوب معاملة الأصدقاء بطيبوبة، ألا يتعين الإساءة إلى الأعداء؟ وتكتمل فرضية التمييز بين الأصدقاء والأعداء بفرضية كون الأصدقاء أخيارا والأعداء أشرارا. بالتالي، هل ينبغي الإساءة إلى الأشرار

وإلحاق الضرر بهم؟ أقرأ هنا السؤال الحاسم التالي: «هل يتعين على الإنسان العادل الإساءة إلى إنسان آخر كيفما كانت طبيعته؟» (335b).

لقد كان افتراض الصديق الخير والعدو الشرير عبارة عن فخ للحديث عن «كل إنسان»، فهذا الكل هو المعني بالعقاب. وهنا يطرح السؤال الملغوم: «إذا ما أسأنا إلى الجياد، فهل سنصبح أفضل أم أسوأ؟ - سنكون أسوأ من الجياد- بالنسبة إلى فضيلتها. لكن إذا ما أسأنا إلى الكلاب، ألن نصبح أسوأ بالنسبة إلى فضيلتها وليس بالنسبة إلى فضيلة الجياد؟

- بالتأكيد.

- وبالنسبة إلى البشر الأصدقاء، ألا يتعين القول إننا إذا أسأنا إليهم، فإنهم يصبحون أسوأ بالنسبة إلى فضيلة البشر؟

- نعم، بكل تأكيد

- لكن أليست العدالة فضيلة البشر؟

- يجب الإقرار بذلك أيضا.

- بالتالي، فإن الرجال الذين نسيء إليهم يا صديقي العزيز، سيصبحون ظالمين أكثر منا» (335b-c).

والخلاصة هي أنه «لا يمكن بأي حال من الأحوال الإساءة إلى أي أحد» (335c). بالتالي، لا يؤخذ هنا بعين الاعتبار، لا الأصدقاء ولا الأعداء، لا الأخيار ولا الأشرار. فالمهم «هو عدم الإساءة إلى أيّ شخص» (335c).

إن السؤال الذي تركه أفلاطون للقارئ في وقتنا الحالي هو معرفة ما إذا كان بإمكان تبرير العقاب أن يحصل، دون أخذ المحكوم عليه بعين الاعتبار. وسيكون هذا السؤال هو آخر سؤال مطروح حول مسار العدالة التصحيحية، علما بأنه أول سؤال أثرناه ضمن بحثنا التاريخي.

2. أرسطو: الضحية والانتقام

مع أرسطو ستتغير الوجهة بشكل كلي. فقد كان السؤال بالنسبة إلى أفلاطون هو: كيف سنعامل المذنب؟ أما بالنسبة إلى أرسطو، فإن السؤال أصبح كالتالي: كيف سنعامل الضحية؟ ولمعالجة هذا السؤال،

من اللازم الإنصات إلى ممارسة ألفية تشكل الضحية محورها، وهي عملية الانتقام. والأمر المثير هو أن التقدير الإيجابي للغضب الذي يمكن التعرف من خلاله على الوظيفة المنظمة للانتقام المنبثق من هذا الأخير، قد تم في مؤلف الخطابة الذي خصصه أرسطو لفن الاستعمال العمومي للكلام، في المحافل والمحاكم والألعاب والجنائز. وبالفعل، سيفهم الغضب بواسطة الخطابة، داخل الرابطة الاجتماعية للعلاقات بين الأشخاص. ويعتبر كانفعال ناجم عن الألم، ومتّجه صوب شخص معين هو المسبب للإهانة. فهذا الأخير يعبر من خلال علامات كثيرة عن نيته في المس بسمعة الشخص المعرض للإهانة: «سنسلم بكون الغضب يشكل الرغبة الدافعة والعسيرة للانتقام الصريح من إهانة صريحة أيضا وجهت إلى شخصنا أو إلى شخص الآخرين، وهي إهانة في غير محلها» [**الخطابة** II, 30, 1378 b]. وتتجلى لنا هنا سميوتيقا الاحتقار في أوضح معانيها، إذ إن المسبب للإهانة يشير من خلال كلماته وإشاراته وانتهاكاته [hybris] المتنوعة، إلى تفوقه المزعوم، لمجرد إرضاء الذات وبدون أن يستفيد من ذلك بالضرورة. تلى ذلك، جرد بدون تواطؤ ولا موافقة، للوضعيات التي نشعر فيها بالغضب وللأشخاص الذين يثيرون غضبنا. هكذا، سيندرج الغضب كتبادل رمزي، داخل منطقة وسطى للانفعالات التي تأخذ بعين الاعتبار الآراء المعقولة ومن خلالها دروس التجربة المشتركة؛ أي وسط الانفعالات المتوحشة والسلوك العقلاني، كما تم فحص ذلك في الكتاب الأول من **الأخلاق إلى نيقوماخوس** (b, 13, I 1102; 37).

وتنتمي انفعالات أخرى قريبة من الغضب إلى هذه الدائرة، مثل الخجل الذي تم ذكره والسخط (nemesis) هذا الغم الذي يستشعره المرء جراء مصائب غير مستحقة (الخطابة، 9، II)، ولا يتردد أرسطو في اعتبار هذه الانفعالات معتدلة، قائلا: «إن غير العادل هو ما يحصل فعلا كنقيض لما هو مستحق، ولهذا السبب ننسب السخط إلى الآلهة» (B, 13 1386). ويلعب الاستحقاق هنا دور القيمة المقترنة بالسمعة في حالة الغضب. بالتالي، فإن القارئ الحالي سيتمكن من إعادة قراءة الصفحات حول الغضب والانتقام بتعابير التبادل الرمزي الذي يكتسي قيمة أخلاقية. وضمن هذا التقارب بين النصوص التي تغطي فضاء المعنى الممتد بين الغضب كرغبة في الانتقام والعدالة التصحيحية، ينبري تنظيم اجتماعي وثيق الصلة بالانتقام، قادر ليس فقط على إبراز منظورنا حول مآزق العقاب. فالحديث المتعاطف مع الانتقام في إطار القرب بين الإتيقا والسياسة سيتجلى عندما نستحضر عملية الانتقام المعبر عنها في الثقافة والأدب الإغريقيين، منذ هوميروس إلى آخر الشعراء المأساويين وهو يوربديس Euripide وبطلته ميضي Médée الغاضبة والدموية.

ونحن ندين للإثنوغرافيا المعاصرة بالشيء الكثير، لكونها أعادت الاعتبار باعتدال للممارسة المؤسسة في العديد من الثقافات، والتي لا يمكن اعتبارها همجية ولا غير إنسانية، رغم كونها عتيقة أحيانا. وتسمح

المقارنة الناجمة عن البحث في موضوع الانتقام[3]، برسم ملامح ما يمكن تسميته بمفارقة «العدالة الثأرية» أو بصيغة أخرى الانتقام العادل، كما يمكن بناء النموذج المثالي لهذا الأخير كما يلي:

2-1. في البداية، هناك الضرر الذي يعاني منه المرء، والذي يتعدى الضرر المادي والمساس بالبدن، لأنه ضرر معنوي ومساس بالشرف. لنقل إنه مساس بالسمعة بوصفها تقديرا قائما على المعايير المشتركة من طرف المجموعة المرجعية من نوع العائلة في مدلولها الواسع،

2-2. الغضب كرد فعل مباشر، وكضغينة موجهة ضد المعتدي،

2-3. الرغبة في الثأر، المتضمنة في الغضب، بحيث يتحول فيها انفعال الغضب إلى قصد فعال،

2-4. الانتقال الفعلي، على المدى القصير أو البعيد كرد فعل. ويسمح منطق هذا الأخير بالتميز عن العقاب القضائي المقترن بمنطق الانتهاك؛ ويقترح الإثنولوجيون النظر إليه كصورة سلبية لكن متماثلة لمنطق التبادل الذي يوازن بين الهبة والهبة المقابلة. فكما أن هذه الأخيرة تتساوى مع الأرباح والأفعال الخيرة، كذلك يتساوى الانتقام مع الخسائر والشرور. وهذا الإرجاع بين الأطراف المتساوية هو الذي يسمح بالتفكير في العقاب. فالأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كان العقاب المبني على أساس انتهاك القانون المحدد بدوره من طرف الدولة، والذي يتم تدبيره بواسطة السلطة العمومية، سيجد ما يبرره بعد إزاحة منطق الانتقام، أي سيكون مرضيا بالنسبة إلى المعنى الذي تأخذه العدالة داخل المؤسسة القضائية. ذلك أن العقاب يتوفر كنظام فرعي للتبادل، يساوي الشرور، على معقولية ممكنة تتمثل في عملية الإرجاع بين الأطراف المتساوية. فبمقتضى هذه المعقولية أقرت حضارات برمتها بأن عدم الشعور بالغضب وعدم الرغبة في الانتقام وفي تنفيذ هذه الرغبة الغضبية في الانتقام، تشكل مجتمعة فعلا ظالما ومخزيا وقبيحا.

وإذا كانت الإثنولوجيا قد مكنتنا من التعرف داخل العدالة الثأرية، على نظام استغل دون أن يستنفذ موارد التنظيم الاجتماعي، فإن تاريخ ثقافتنا الغربية ينقل فقط آثار هذا النظام المترسخة في ذاكرتنا على شكل بقايا عتيقة، بل ترك لنا ملفا شائكا يتحدد رهانه في معرفة ما إذا كان بإمكان الانتقام أن يتفادى الانزلاق باتجاه العنف وما إذا كان هذا الانزلاق عبارة عن إفراط ومبالغة بالمقارنة مع شيء معتدل، وأيضا ما إذا كان الانتقام عنيفا من حيث تكوينه. والملاحظ أن هذه المسألة تخترق النصوص المؤسسة لثقافتنا، سواء في جانبها العبراني أو الهلينستي. ففي الأدب الإغريقي السابق على أرسطو نقرأ مقاطع المحاكمة التي يتحدد رهانها في علاقة الانتقام بالعنف. هكذا، تشكل الخلفية الملحمية لهوميروس والخلفيات المأساوية والشعرية

3 La vengeance, textes réunis et présentés par Raymond Verdier, Paris, Cujas, 1980(4 vol)

الغنائية لإخيلوس وسوفوكليس ويوربديس بالنسبة لبحثنا، معينا لا ينضب، ما دامت الأعمال المنبثقة عن هذه الكنوز قد أغنت التربية paideia القديمة بنصوص خالدة، قبل أن تغني تأمل الفلاسفة.

وفضلا عن ذلك، فإن أقوال هؤلاء الشعراء المقترنة بأقوال الخطباء والمشرعين واكبت ميلاد المؤسسات القضائية التي سبقت مؤسساتنا وساهمت في انبثاقها. ولا تكتسب هذه الأعمال أهميتها بالنسبة إلى تاريخ الحق والمؤسسات، من المثال الذي تقدمه حول نظام الانتقام فقط، بل أيضا من تساؤلها حول مشروعية العنف وقدرته على الاعتدال وعلى مقاومة الإفراط، خلال فترات الانتقال من نظام جزائي إلى آخر. هكذا، تم إبراز الانتقام والتشهير به بشكل صريح. فـ**الإلياذة**، كما هو معلوم، تعج بالحكايات حول العنف والقتل والابتزاز وأيضا حول التفويض والتفاوض في ظل إتيقا الانتقال ذاتها[4]. من منا لا يعرف قصة الأتريديين وجرائم القتل المتسلسلة التي ذهب ضحيتها كل من إفجيني وأغا ممنون وكليتمنيستر وأغيست؟ وتعتبر مسرحية **حاملي القرابين choéphores** وهي المسرحية الثانية ضمن ثلاثية أوريستيا، نموذجا لقصيدة الانتقام المدمر التي ستجد صداها - في أكثر الصور قتامة - في مسرحية **إلكترا** لسوفوكليس - وبشكل أسوأ - في مسرحية **ميضي** ليوربديس. لكن هناك مسرحية **الآلهة الخيرة** التي تختم ثلاثية إخيليوس، إذ تقدم هذه المسرحية المأساوية الجواب عن السؤال القلق للجوقة عند نهاية مسرحية حاملي القرابين وهو: «أين سينتهي وأين سيتوقف وسيخمد غضب أطي Ate؟». فقد أجابت القصيدة الثالثة، ضمن الثلاثية المذكورة، على ذلك من خلال عرضها بمباركة الربة أثينا Athéna، رمز المدينة التي تحمل نفس الاسم، لتأسيس محكمة بشرية، مهمتها هي محاكمة جرائم قتل الإنسان Homicide، حيث تخلت عن الامتياز القديم الممنوح لجريمة قتل الأب Parricide باعتبارها الجريمة النموذجية التي تستدعي الانتقام.

لقد وجدت الآن لفظة إدانة للانتقام، وهي [الهوبريس Hubris] أي الإفراط في العنف الممارس على الإنسان من طرف الإنسان. وهنا يطرح السؤال: هل يعتبر الهوبريس مجرد إفراط في الانتقام أم أن الانتقام هو في حد ذاته إفراط؟ والملاحظ أن سينيكا Sénèque فرض الاقتراح الثاني، ذلك أن أرسطو فتح الباب أمام ما يمكن اعتباره اليوم كتقريظ للغضب، في حين أن سينيكا أغلقها في نصه حول الغضب، حيث اعتبر هذا الأخير هو العنف ذاته. وعلى هذا الأساس، لن يجد الانتقام من يدافع عنه.

ومن الآن فصاعدا، سيوضع الانتقام في دائرة ما هو خصوصي، حيث سيفتح المجال أمام تصور شرعي ودولتي للعقاب. ويتعين علينا انتظار تطوير هذا البناء المؤسس على إبعاد ثقافة الانتقام لمآزقه الخاصة، كي تتسم رؤيتنا لنظام الانتقام ولموارد تنظيمه الاجتماعي، بسلبية أقل.

4 بالنسبة إلى الأوديسيا. تنتهي القصيدة بتعرف أهل عوليس على شخصه، بعد الإبادة الرهيبة لكل الراغبين في الزواج من بنيلوب، ويبدو أن الأمر يتعلق بالانتقام. لكن هل كانت نهاية الملحمة كذلك؟ ألم تتضمن النهاية الساخرة إدانة للانتقام صادرا عن الآلهة وموجهة لأقارب ضحايا الانتقام؟ (انظر، **الأوديسيا**، الكتاب الثالث والعشرون).

V- كانط وهيجل: القانون، الخرق، الجزاء

يمكننا العودة إلى كانط وهيجل اللذين فحصت من قبل مساهمتهما في بلورة نظرية عقلانية في الحق. فهما يشتركان في الفكرة التي مفادها أن القانون هو الذي يحدد العقوبة في المقام الأول، وهذه العقوبة من حق الضحية لأنها من حق القانون، أما المذنب المعاقب فليس له من حق خارج ما يستحقه كل كائن عقلاني؛ والحال أنه يعاقب، باعتباره كذلك. وإذن، ما معنى إلحاق الألم المشروع بالكائن العقلاني؟ في اعتقادي، فإن الفضيحة الفكرية للعقاب التي تبدو فيها العدالة فاقدة لمجدها العظيم، تكمن في قصور الإجابات العقلانية على هذا السؤال.

1. كانط

من الطبيعي أن نجد في مؤلف مذهب الحق صفحات حاسمة حول الحق في العقاب، ما دام هذا الأخير موجودا خارج الأخلاق ومحدودا بفعل تعايش الحريات ومتوفرا على حق الإكراه. سنترك آراء بنتهام Bentham، بيكاريا Beccaria ولايبنتز Leibniz، وسنقرأ الصفحات الصريحة بشكل مزعج، التي خصصها كانط في مؤلفه المذكور للحق في العقاب والعفو [ضمن ملاحظة عامة E]، حيث جاء في ما يلي: «إن الحق في العقاب هو حق العاهل في فرض عقوبة مؤلمة على الخاضع له، بسبب جريمة ارتكبها».

فالعاهل هو الذي يعاقب، وهو تجسيد طرف ثالث وهيئة منفردة ومسؤولة، داخل علاقة عمودية وغير متماثلة، وهو أيضا من يلحق الألم بالشخص. أما العقوبة، فيجب أن تفرض على المذنب «بسبب ارتكابه للجرم». «لذلك يعتبر قابلا للعقاب قبل التفكير في فائدة العقاب، بالنسبة إليه أو لمواطنيه». فقابلية فعل العقاب تقترن به باعتباره خرقا. وهذا «أمر قطعي»، أي إلزام لا يخضع لأي شيء، إلا لذاته؛ كما هو الشأن بالنسبة لتعافي مذنب مفترض أو جبر الضرر الذي لحق بالضحية، وهما عذران شبيهان بالآمر الافتراضي الخاضع لغايات الغير أو لمصلحة المذنب. فالعقوبة لا تقترن بالحذر ولا بالحساب النفعي، لأن الجرم هو السبب الوحيد لوجودها. وهنا يتم إبعاد عذر الشعور بالذنب، لأن الجريمة الحاصلة كواقع موضوعي هي القابلة للعقاب. ولما كان الانتهاك فعلا ذاتيا، بمقتضى الترابط الحاصل بين الفاعل والقانون، داخل مبدأ الاستقلالية، فإن جانب الفرد القابل للعقاب سيكون هو الذات الأخلاقية نفسها. هكذا ستكون العقوبة بمثابة تكريم لحرية الكائن الأخلاقي المفترض توفرها لدى كل إنسان. بهذا المعنى، فإن المذنب يعاقب نفسه بنفسه. والملاحظ أن هذه القضية تبرز صرامة الكائن وتثير لدى القارئ نوعا من الرفض كما يبدو تكريما لا إنسانيا للإنسانية، ما دامت العقوبة التي تفرض على المجرم، تمس الإنسان الإمبريقي أيضا. فكيف لا يتمرد المرء على هذا التكريم اللاإنساني للإنسانية؟ لقد عمقت العقوبة الهوة بين الذات الأخلاقية والذات الإمبريقية. ويبدو أن فضيحة العقوبة ستحظى بالإشادة عبر محاولة تبريرها كتعويض. بذلك، يمكن القول، إن المعاقب ليس

هو الشخص القابل للعقاب. سيجيب كانط بشكل غير مباشر على هذه الصعوبات، عبر إثارة مسألة فرعية ظاهريا، وهي مسألة «نمط ودرجة العقاب» أي مسألة قياسه، وسيعالجها باستحضار «مبدأ المساواة» بين خطورة الانتهاك وحجم العقوبة.

وترمز المساواة هنا إلى توازن كفّتي الميزان. طبعا، سنتعرف من خلال هذا الرمز على شريعة القصاص، حيث اعتبر كانط الجواب عن سؤال القياس، جوابا عن سؤال المعنى: «هكذا، فإن الأذى غير المستحق الذي تلحقه بفرد آخر من أفراد الشعب سيرتد إليك، فإذا أهنته وسرقته، فكأنما سرقت نفسك، وإذا ضربته فكأنما ضربت نفسك وإذا قتلته فكأنما قتلت نفسك». فالمساواة بين الخطأ والعقوبة، تعود إلى تماثل الشريكين، فالآخر هو أنت. على مستوى العلاقات الاجتماعية هناك الآخرون، لكنهم سيصبحون متماثلين على مستوى الإحساس، فهناك من جهة مسّ بالشرف، ومن جهة أخرى مسّ بالكبرياء. لكن أين توجد عين الذات في العبارة التأكيدية: فكأنما سرقت نفسك؟ وأين يوجد التماثل بين هو وأنت؟ يكمن الجواب في السرقة، لأن الرهان يتعلق بالحق في الملكية الذي يعتبر في عموميته كحق مصادق عليه من طرف الذات صاحبة الحق المتماثل بالنسبة إلى كل واحد. بهذا المقتضى تعمل عقوبة الإعدام على المصادقة على مبدأ المساواة بين وحشية الجريمة والصرامة التامة للعقوبة، ويتم احترام تناسبية الجرائم: «بالتالي يجب إعدام كل القتلة، سواء قاموا بذلك بأنفسهم أو أمروا بالقتل أو شاركوا فيه». والحال، أن هذه الحجة لم تساهم في حل لغز الانتقال من الإنسان المتعالي إلى الإنسان الإمبريقي، فأخذ آلام الشخص الخاضع للتعذيب بعين الاعتبار، كما أقر بيكاريا بذلك في مؤلفه الموسوم ب **جرائم وعقوبات** معناه السقوط في حساسية مفرطة (Compassibilitas).

وفضلا عن ذلك، فإن الحديث عن غياب الموافقة على فقدان الحياة، خلال التعاقد المدني الأصلي المزعوم، هو مجرد سفسطة، فهذه الموافقة: «مستحيلة بكل بساطة، لأنه لا أحد يمكنه أن يتصرف بحياته كما يريد». لماذا نتحدث عن الاستحالة؟ لأن من يصدر العقاب، ليس هو الشعب، بل شيء آخر غير المجرم، أي المحكمة والعدالة العمومية، وهو ما دعوناه بالطرف الثالث. فالموافقة المسبقة على فقدان الحياة، معناه الرغبة في تلقي العقاب. لكن ألا يعني ذلك أن المعاقب في الواقع، مغاير للفعل القابل للعقوبة كانتهاك، وهو الفعل الذي يشارك القانون غيريته، من منظور الإنسان الإمبريقي؟

إن اجتياز هذه المسافة الواقعة بين الفعل القابل للعقاب والخاصية العقابية Pénibilité للعقوبة، هو الذي يبرز لا إنسانية هذه الأخيرة التي لا يمكن التشهير بها إلا من منظور مرجعين بالنسبة إليها، وهما الضحية والشخص المحكوم عليه، باعتبارهما معا كائنين من لحم ودم، والحال أن هذا الصنف مغيب عند كانط، فمع هذا الأخير، تتطابق فضيحة العقاب مع لا إنسانيته.

2. هيجل

من البديهي أن نجد لدى هيجل تأويلا صارما للحق في العقاب، وسيتجلى ذلك عند نهاية القسم الأول من مؤلف **مبادئ فلسفة الحق**، المخصص للحق المجرد، وهو ما أفقر المستويات الروحية ضمن المسار المتصاعد لتحقق الحرية ولفكرة الحق المطابقة لصيرورة هذا التحقق. هكذا، ستدرج مسألة العقوبة بعد نظرية التعاقد التي يشكل التحايل مقابلها السلبي، حيث ستطرح العقوبة وسيتم ربطها جدليا بالانتهاك، ضمن علاقة نفي مزدوج؛ وبنفس الصيغة سيرتبط الانتهاك بالقانون الذي يثيره ويؤدي إليه بمعنى ما. بالتالي، ستكتمل دائرة الحق المجرد بوصفه عقلانيا، لكن طابعه الروحي لن يتسم بالغنى. وعلى هذه الخلفية، تبرز أطروحة العقوبة التي يسعى تصورها كنفي للنفي إلى إخفاء المشكلات النظرية والعملية لحجة تكرر فقط شريعة القصاص. فالتعويض، حسب التسمية القديمة، لا يعتبر مساواة حسابية، وفي هذا الإطار تحدث هيجل عن قانون الفهم غير الجدلي، وفق منطق الهوية.

فالنفي المزدوج يبرز عمل السلب المعلن عنه في المقدمة الشهيرة لمؤلف **فينومينولوجيا الروح**. ذلك أن إقرار القانون ليس تكرارا لعين بالذات، بل هو إنتاج لكمال صقلته التجربة.

وماذا عن العقوبة المفروضة؟

ستحاول فقرات **مبادئ فلسفة الحق** (من 89 إلى 103) الإجابة عن هذا السؤال. ويجب أولا، تسجيل الانتهاك كحدث و«كوجود وضعي» في مكانه الخاص به، وهو «الإرادة الخاصة للمجرم». فالانتهاك يحصل في قلب الإرادة [الفقرة 93] وينتج عن ذلك، أن العقوبة تمس الحق الذي وضعته إرادة المجرم لذاتها؛ كما أن القانون يستعمل حق المجرم ضده [الفقرة 100]. وقد اعتقد هيجل في ضوء ذلك، بأنه استثمر الحجة الكلاسيكية التي نقلها كانط، والمتعلقة بالتناسب داخل المقارنة بين سلم العقوبات وسلم المخالفات.

وعند ولوج دائرة ما هو محسوس، يصبح الضرر من جهة، والعقوبة من جهة أخرى متكافئين؛ لكن وبخلاف كانط، فإن التكافؤ المؤكد جدليا لا يتعلق «بطريقة الوجود النوعية»] (أي المطابقة الحسابية المتمثلة في العين بالعين) بل يتعلق بالمماثلة وفق القيمة. وتنتمي لغة القيمة هاته إلى عالم الحق المجرد برمته، وهو عالم التملك الذي يتم فيه تبادل الأشياء المختلفة [الفقرة 101].

ولم يجد هيجل صعوبة في الاعتراف بأننا لم نتخلص بشكل أساسي من نظام الانتقام، عند الحديث عن «المجازاة بالمثل» [الفقرة 102]. لكن هذا الانتقام يعتبر عادلا، لأنه من حيث الشكل يخضع الإرادة الذاتية لقانونه الخاص. «إذا اعتبرت العقوبة حاملة لحقها الخاص، فإن ذلك سيشكل تكريما للمجرم بوصفه كائنا عقلانيا» (الفقرة 100).

باختصار، فإن مفهوم ومعيار العقوبة - أي معناها وقياسها - مستمدان من فعلها ذاته. بهذا المقتضى، فهي لا تتطلب أية محكمة، لأن الأمر لا يتعلق هنا بالحق بالمعنى الوضعي الذي سيتم التطرق إليه ضمن مؤسسات المجتمع المدني المكلفة «بتدبير العدالة» [الفقرة 220]. لهذا لن تفاجئنا الملاحظة الأخيرة لهيجل حول هذه العدالة الانتقامية والتي جاء فيها: «نظرا لكون الانتقام فعلا وضعيا لإرادة خاصة، فإنه يصبح بمثابة ضرر جديد. وباعتباره تناقضا، فإنه سيخضع للتقدم اللامتناهي وسيورث من جيل لآخر إلى ما لا نهاية» (الفقرة 102). وهنا نتعرف على الانتقام القديم المتجلي في المأساة الإغريقية. ويشكل هذا التصور نقطة الختام حول العقوبة على مستوى الحق المجرد. وهذه النقطة مهمة بالنسبة إلينا، على اعتبار أن اعتراف هيجل هنا، هو اعتراف بالتباين الحاصل ضمن العقوبة بين كونها ألما وبين معناها كتعويض - «هي بمثابة ضرر جديد» -. هكذا، سيتم تمجيد فضيحة العقوبة بمعنى ما وأيضا تمجيد عقلانيتها. والمدهش في الأمر، هو أن هيجل لا يعتبر هذا الاعتراف كفشل لبرهنته، بل كهدية مسمومة. فقد كان من اللازم الدفع بحجة نفي النفي الجدلية إلى أقصى حد، لإبراز هذه البقية التي أشار إليها النص بلفظة «تناقض». هكذا، سيتجاوز هيجل هذا التناقض باتجاه درجة أعلى في الحق، حددت منذ البداية بوصفها تحقيقا للحرية. بالتالي، سنغادر الحق المجرد، لننخرط في دائرة الأخلاقية الذاتية الموسومة بالطابع الآمر للإلزام.

سيؤدي هذا الانبثاق المثير للانتقام، عند نهاية المحاججة الهيجيلية إلى الإقرار القاسي بالفقر الروحي للرابطة الاجتماعية على مستوى الحق المجرد. وعلينا أن نعلم بأن العقوبة تمس رباطا معقولا بكل تأكيد، لكن قيمة اندماجه الجماعي تظل ضعيفة. وهنا نتساءل: ألا يجد هذا الضعف تأكيده غير المتوقع، داخل الوجود المعاصر لنا، لبعض أشكال الانحراف؟ ألا تتحرر القوى المدمرة وغير المتحكم فيها رمزيا مدعمة بذلك انهيار الرابطة الجماعية القوية؟ وبصيغة أخرى، ألا يشهد هذا الانحراف على عجز روحي للرابطة السياسية ذاتها؟ وهنا ينكشف تجريد الحق ذاته، الذي تدافع عنه العقوبة. بالتالي ألا يمكننا القول إن القانون يحث، في حالة الفقر الروحي لرابطة الشرعية الصارمة، على الانتهاك الذي يولد بدوره آلية العقاب؟

VI- الأفق الطوباوي للعدالة المسالمة

هل من الممكن التفكير في نموذج للعدالة الجزائية، يدمج المرجعيات الثلاث لقانون العقوبات ويفتح الطريق أمام تصالح ثلاثي وإرضاء ثلاثي، لكل من القانون والضحية والمذنب؟ إن فحص النماذج الثلاثة الموروثة عن الفلسفة الأخلاقية والقانونية التي صاغت مجموعة من التأملات حول الحق في العقاب، لم يعمل إلا على الزيادة في حيرتنا الأولى. فعلاج النفس في صيغه المعاصرة، يبدو مجرد طوبى تؤكد على عدم توافق العقوبة مع دلالتها المزعومة. والإدانة الأخلاقية للانتقام ووضعها إلى جانب العنف، يحرمان العقوبة من الدلالة الممنوحة لها في إطار علاقة التبادل السلبي بين الضرر وتعويضه داخل نظام الانتقام.

أكثر من ذلك، فإن إرجاع العقوبة إلى مخالفة القانون وحدها، في النموذج التعويضي، لا يعمل إلا على تأكيد الطابع المتنافر للعقوبة وصعوبتها بالنظر إلى قابلية العقاب المميزة للمخالفة ذاتها. مجمل القول، هو أن العقوبة ستجد نفسها مبعدة على ثلاثة مستويات، وهي: صحة نفس المحكوم عليه والضرر الذي تعاني منه الضحية وتجديد القاعدة. ومع ذلك، يظل أمامنا طريق مفتوح، وهو طريق قائم على الاختزال، عوض إلغاء الخاصية العقابية للعقوبة. وهو بمثابة مشروع للعدالة، متمركز حول إصلاح وبناء الرابطة الاجتماعية من جديد. ولا يمكن لهذا المشروع الذي يمكن اعتباره بديلا على العموم، بالنسبة للنماذج الثلاثة السابقة الذكر، أن يشقّ طريقه داخل كثافة الواقع، إلا إذا ما استثمر المكونات الرئيسية لهذه النماذج المحددة بمرجعياتها الأساسية، وهي: المتهم والضحية والقانون، وقام بتوجيهها من جديد.

يتعلق الأمر بدءا بتغيير للغاية أثناء معالجة الصراعات الاجتماعية، وهو قائم على لفظتي الإصلاح والبناء من جديد. فالمتلقي ليس هو القانون ولا الضحية ولا المتهم، بل هو الرباط العضوي الذي يسمح باجتماع الجماعة البشرية، هذه الجماعة التي تحيل عليها في آخر المطاف أفكار الإصلاح والبناء من جديد المقترحة من طرف بعض فقهاء قانون العقوبات، المعاصرين[5]. هكذا، فإن الموضوعات المجددة ستواجه فكرة التعويض القائمة بنموذجنا الثالث، الذي أصبح بمثابة البنية الصورية المهيمنة داخل أنساقنا العقابية؛ فالتعويض هو الإقصاء. أما الإصلاح والبناء من جديد، فيعنيان إعادة الإدماج. وللوهلة الأولى، يبدو لنا وكأن «العدالة الإصلاحية» لدى الكتاب باللغة الإنجليزية و«البناء من جديد» لدى الكتاب الأوربيين، أقرب إلى نموذج الانتقام العادل مقارنة بنموذج التعويض، ما دام هذا الأخير يؤكد أولا على الضرر الذي يلحق بالضحية كإهانة، أي كنفي للاعتراف وثانيا على التبادل، في صيغة العنف المضاد؛ فالفعل السيء mal faire هو إساءة faire mal بالأساس. لكن إذا كانت الضحية موجودة في مركز هذه الانشغالات، كرد فعل ضد التشديد الحصري على فكرة المخالفة المؤدية إلى تغييب الضحية، فإنه ينبغي مع ذلك التأكيد على أن العلاقة بالآخر هي المكونة لمفهوم الضرر وقبل ذلك لمفهوم الاحتقار. وهنا يبدو الانتقام العادل، من خلال التأكيد الثاني القائم على التبادل، وكأنه ينحو باتجاه مشروع العدالة الإصلاحية والبانية من جديد. وفي اعتقادي، فإن هذا التقارب لا يمكنه لوحده أن ينتج نموذجا بديلا لنموذج الشرعية الجزائية، لأنه من الممكن أن يتم تغييب وضعية الطرف الثالث الممثل من طرف القانون والناطقين باسمه، عبر التكفل الحصري بالضحية. ويتعين أن يصبح رهان العدالة المسالمة هو القدرة على التعاضد، التي تم الإضرار بها وتشويهها من طرف المخالفات والجرائم التي يعاقب عليها القانون. فبالنسبة إلى الضرر، ليس الألم وحده هو الذي يلحق بالضحية وبهويته الحميمية بفعل الأشكال المتعددة لنكران الاعتراف، بل إن هذا النكران يمس أيضا رابطة الغيرية.

5 إن صيغة "العدالة الإصلاحية" هي التي تم اختيارها من طرف المدافعين والممارسين للعدالة التناوبية بالبلدان الأنجلو - ساكسونية. وبفضل أنطوان غارابون A. Garapon، على غرار جان مارك فيري J.M.Ferry صيغة «عدالة البناء من جديد» أنظر:

Les puissances de l'expérience. II, 2e partie, chap. IV, «La reconstruction », pp. 135-160 ; Paris, le Cerf, 1991, du même auteur, l'éhtique reconstructive, Paris, le cerf; 1996

ويمكننا أن نعرض بسرعة لمختلف المحاولات المعاصرة التي تسعى إلى تفضيل عدالة الوساطة على عدالة الإكراه. فعلامات تقدم العدالة الأولى، توجد على التوالي ضمن ممارسة العدالة الشرعية الكلاسيكية وفي تقديمها لحلول بديلة عن العقاب وأخيرا في بوادر عدالة يمكن اعتبارها استبدالية بشكل صريح. في الخط الأول، وهو خط العدالة الشرعية، يتمثل أكثر الملامح دلالة في الأولوية الممنوحة للقول كملاذ أخير للكلام العمومي. وتشكل المحاكمة في حد ذاتها، تجسيدا لمجهود المجتمع الرامي إلى نقل العنف داخل فضاء الخطاب. فالمتهم يوجد في وضعية المدافع عن نفسه وبدل الاشتباك المولد للاعتداء، تكون هناك مواجهة بين الطرفين المعنيين، تفصل بينهما مسافة معينة وسيكون الحدث الرئيس ضمن الكلام هو الاعتراف من جهتين، وهما: جهة الوقائع وجهة المسؤولية المسندة. وسواء كان الاعتراف تحت الإكراه أو تلقائيا، فإنه يطرح كدين، بالتالي سيكون رهان المرافعة هو إعادة الكتابة المشتركة لتاريخ الضرر المزعوم. في الأخير، سيقوم قول العدالة، بإنهاء المرافعات وبـ «إقرار» القول السارد المدني، حينئذ فقط، يعتبر المشتكي ضحية. وطبعا، فنحن لن نتوقف عند الفكرة التي مفادها أن المهم ليس هو إلحاق الألم، بل هو التعبير عن كلام العدالة باسم الشعب كطرف ثالث حاسم. فهل يعني هذا الإلغاء التام لفضيحة العقاب، إلحاق الألم أيضا؟ من المؤكد، أنه سيتم التخفيف من حدته ما دامت الخاصية العقابية للعقوبة Pénibilité تقوم بوظيفة تعبيرية بالنسبة إلى الحكم المستنكر، لكن من جانب آخر، سيتم تأكيده بتزامن مع التباعد الحاصل بين قول كلام العدالة وفرض العقوبة. وهنا تبدأ حكاية أخرى، لا تتعلق بالمحاكمة، بل بتنفيذ العقوبة، وسيصبح الخيط الرفيع الذي يربط بين الحكايتين، بيد القاضي المكلف بهذا التنفيذ، داخل أسوار السجن ذاته. طبعا، سنبتعد بالتدريج عن النواة الصلبة لما يمكننا تسميته بالعدالة العنيفة، وسنقترب مما دعاه بيير تروش P.Truche الرئيس السابق لمحكمة النقض بباريس، بالعدالة المسالمة[6].

لكننا لم نبلغ بعد هذا المستوى، فما هو راسخ، هو استعمال القوة وبالتالي اللجوء إلى شكل مشروع للعنف، بالرغم من مساعي بعض المؤسسات العقابية الرامية إلى تشخيص الحكم وتوسيع مجال العقوبات [من قبيل «وقف التنفيذ مع الإخضاع للمراقبة، عمل من أجل المصلحة العامة، عقوبة الحرمان أو التقليص من الحقوق، حجز، منع من مزاولة المهنة»، ص 34]، وينضاف إليها «التقليص من مدة العقوبة وإطلاق السراح المشروط» (ص. 37) بل وعدم تنفيذ الحكم [الذي يعود إلى عدم تطبيق القانون أكثر من رجوعه إلى التسامح].

ويعتبر اختيار عدالة أخرى، مغايرة للتحكم الخاص، لكن قريبة من مقصده، أكثر أهمية، إذ يتعلق الأمر حسب المؤلف المذكور «بعدالة أفقية، يقال فيها الكلام ويسمع داخل مكتب القاضي» (ص.37). وقد لوحظ منذ سنة 1975، إقرار تشريعي للطلاق الناجم عن اتفاق الطرفين والإعفاء من العقوبة بما فيها الموقوفة

6 Pierre Truche, Juger et être jugé, le magistrat face aux autres et à lui- même , Paris, Fayard, 2001

التنفيذ؛ ولا تهدف عدالة الإنصات هذه إلى جبر ضرر الماضي، بقدر ما تهدف إلى تحميل المسؤولية في المستقبل. وتتعلق النقطة الحساسة بهذا الخصوص بالعقوبات المطبقة على القاصر المنحرف، عند عدم قبول التسامح مع الانحراف والانشغال بالفعالية المزعومة لمعالجة الجرم، بغرض إقرار السلم الاجتماعي. يجب الاعتراف هنا بعجز الجهاز العقابي أمام بعض أشكال العنف المرتبطة بالصور العنيفة الناجمة عن الظلم الاجتماعي، ويقر بيير تروش بذلك قائلا: «لا يمكن لأي شخص الدفاع عن كون العدالة المسالمة ضعيفة وعن كونها تتسامح مع المخالفات، ومعالجتها بطريقة مختلفة» (ص43) لكن كيف تتم هذه المعالجة؟

سنمر تدريجيا من التجارب البديلة ذات التوجه الوقائي أو التربوي وليس الارتدادي [خصوصا في البلدان ذات الأعراف العرقية وأيضا بأروبا] إلى التجارب التي تعتبر استبدالية بشكل أفضل، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى نموذج لجنة «**الحقيقة والمصالحة**» بإفريقيا الجنوبية. فقد كان الهدف من هذه المؤسسة الرائعة التي حظيت برعاية نيلسون مانديلا Mandela وسماحة الأب توتو Tutu، هو تبرير طلبات العفو العام وبالتالي قطع الطريق أمام العدالة الجزائية، مقابل اعتراف أمام العموم بالأضرار وأيضا بالآلام. وقد كان لهذه المواجهات عن طريق السرد، وقع تطهيري Cathartique مباشر، حيث يمكن تصنيفه في خانة العدالة الإصلاحية وعدالة البناء من جديد.

فضلا عن ذلك، استمرت هذه التجربة غير المسبوقة، في ممارسة تأثير مشجع وغير مباشر، على مدى السلسلة التي تعاد حلقاتها، بدءا بالحلول الاستبدالية ومرورا بالتجارب البديلة ثم وصولا إلى العمق المظلم للعدالة العنيفة التي لا يتوفر أي مجتمع على مشروع لإلغائها على المدى القصير أو المتوسط. بهذا المقتضى، تدعم الفضيحة الفكرية للعقوبة وبشكل مفارق، من طرف تقدم الوساطة المثير للجدل، على حساب القمع، وذلك خلال معالجة النزاعات التي سويت بالعنف. ألن نكون مجبرين والحالة هذه، على الاعتراف بأن التجربة العقابية برمتها تخضع لضغط أكثر الأهواء العنيفة عتاقة، وهي الأهواء التي أدرجها هوبز Hobbes ضمن حالة الطبيعة؛ ونقصد بذلك الخوف القديم من المعاملة بالمثل ولازمته المتمثلة في الغضب الذي يغري باستباق الضربات؟ طبعا، فإن هذه الغريزة العتيقة هي التي تسعى عدالتنا إلى أنسنتها. وإذا ما ابتعدنا بعض الشيء عن ممارسات عدالة الوساطة هاته، فإننا سنتمكن من العودة إلى مشروع العدالة الإصلاحية والبانية من جديد. فرغم كون هذا المشروع يعلن عن قربه من أكثر النماذج اهتماما بالضحية، إلا أنه لن يضحي، بفعل هذا القرب، بمرجعية القانون وإلا انساق مع إغراء التركيز المتسلسل على الضحايا. فالعدالة الإصلاحية أو البانية من جديد لا تعبر عن انتقام منطق الضحية من منطق التعويض، بل تهدف إلى مد كل مكون من مكونات العدالة الجزائية بالسلطة. ولا يتمثل المرجع التام في مثلث محدد، حتى ولو كان هو الضحية، بل في علاقة كل واحد بالجميع. فالسلطة الفاعلة لدى الجميع هي تعبير عن كفاءة العلاقة؛

ومهما حدث للقانون في آخر المطاف، على مستوى تجريده وصوريته الإجرائية، فإنه يظل قطبا مرجعيا، لن تتمكن العدالة الجديدة من تعويضه، بل إنها تحتاج إليه لتكون إجرائية.

وغني عن البيان، أن عدم تمكن الدولة من القيام وحدها بوظيفة الطرف الثالث الذي يقوم بوظيفة التحكم في النزاعات، أصبح من الأمور المعروفة. لكن، لا يمكن فهم معنى الفعل العادل وقبل ذلك قول العدالة، إذا كانا غير صادرين عن طرف ثالث النزاع ينصت إلى الأصوات المتخاصمة ويحدد لكل طرف موضعه ويعيد ترتيب بل ويقيم المسافة العادلة التي لم يحترمها الضرر.

باختصار، إذا كانت العدالة تهدف إلى إقرار التبادل، فهل يمكن أن يوجد تبادل منصف دون وساطة ودون وسيط في العملية التبادلية؟ فالمقابلة لا يمكن أن تتم بدون مواجهة. أما القاضي الذي يمثل الطرف الثالث، فليس هو من يعاقب بالضرورة، لأن بإمكانه أن يترأس عملية المصالحة. ينتج عن هذه المناقشة، انطباع بأن العدالة الإصلاحية لا يمكنها أن تشكل نموذجا بديلا يعالج على نفس مستوى المعالجة الأفلاطونية أو الانتقام العادل المستوحى من أرسطو أو التعويض الكانطي أو الهيجلي. وبعبارة مختصرة، فهي لا تشكل قطبا مرجعيا إضافيا. فالأمر يتعلق بالأحرى، بمقر للمعني تسعى طاقته إلى تحقيق تعاضد بين الأقطاب المرجعية المحددة في الخانات الثلاث للمهين والمهان والقانون. هكذا، سيتمثل الرهان في إعادة تقييم كل مكون من مكونات مثلث العقوبة القضائية بدافع من الدينامية العلائقية الناجمة عن مشروع العدالة الإصلاحية والبانية من جديد.

ويتعين تدبير إعادة التقييم هذه بروح التواضع وبتحفيز من الخاصية العقابية للعقوبة التي تظل فضيحة بالنسبة إلى الذهن وللقلب معا. بذلك سيتم توجيهها من طرف سؤال وحيد يتفرع إلى ثلاثة اتجاهات، وهو: كيف نرضي في نفس الوقت، القانون والضحية والمحكوم عليه في آخر المطاف؟.

والملاحظ أننا نجتاز هنا نفس الثالوث للمرة الثانية، ولكن في الاتجاه المعاكس، نظرا لقدرة كل مكون من هذه المكونات على الانعكاس باتجاه العدالة الإصلاحية والبانية من جديد.

هناك في المقام الأول إرضاء للقانون، ففلسفة نظامنا الجزائي ترتكز بخلاف نظام الانتقام، على المخالفات. وأنا لا أرى كيف يمكن لمجتمع سياسي منظم، الاستمرار بدون نظام من القوانين المتمفصلة بواسطة محظورات رئيسة، والمحمية من طرف عقوبات معروفة ومفروضة بالقوة. غير أن مفهوم فائدة القانون هو الذى ينبغي أن يفكر فيه وأن يصاغ من جديد في ارتباط مع المفهوم السياسي للنظام العام. والحال، أن هذا الأخير لا يمكن أن يحدد خارج لزوم وضرورة قيام الدولة، كطرف ثالث، بحماية أول حق من حقوق المواطنين، وهو الأمن والأمان. ويقتضي اعتبار النظام العام عدم الفصل بين الفكرة المتعالية

للقانون والفكرة المحايثة لمجتمع في حاجة إلى الحماية. لذلك، فإن استحضار القانون والدفاع عن المجتمع لا يحددان مشاريع متنافرة تسمح بالتموقع داخل أقطاب متباينة بالأساس. فهل سيكون هناك معنى لاستحضار القانون، في إجرائه الشكلي، بدون التكرار المستمر لسؤال الثقة الذي يوجهه المجتمع إلى ذاته؟ وأيّ نوع من إرادة العيش معا، يعبر عن نفسه داخل التنظيم السياسي لجماعة تاريخية؟ وإذن، لا يوجد تنافر بين مشروع إرضاء القانون ومشروع إرضاء النظام العام، إذ يتم الالتقاء بينهما على مستوى التمثلات التي ترمز إلى الوحدة الأخلاقية للمجتمع. وعلى هذا المستوى، تكون رمزية العقاب ورمزية المجتمع متلائمتين. وما يضيفه التأمل السياسي إلى كل اعتبار من طبيعة سيكولوجية أو اجتماعية، هو التّمفصل بين المحور العمودي للسلطة والمحور الأفقي لإرادة العيش معا، إذ يستمد العقاب معناه السياسي من هذا التمفصل بين نظام مفروض ونظام مقبول. بالتالي، يجب الاعتراف بأن فكرة إرضاء القانون لا تخلو من ضبابية متبقية ومقلقة، استمدتها من أصلها الغامض الذي لم يتم تجاوزه، ومن ترسخها ضمن ما يسمى بعنف المقدس. فنزع الطابع الأسطوري Démythologisation عن العدالة الانتقامية المنسوبة إلى ما هو إلهي، لا يكتمل أبدا. لهذا تبقى الهالة الدينية العدوانية مرتبطة بمؤسساتنا، وهي بدون شك ذات صلة بالهالة الدينية للسلطة الكاريزماتية القائمة على المستوى السياسي. وهنا يجد التأمل حول الاتهام كرعب إتيقي مكانه.[7] ولربما لم يكن الاتهام مؤنسنا بالكامل، بفعل قوته التجنيدية. لكن، كيف يمكننا إنهاء هذا التفكيك لما نعرضه رمزيا على صورة إله شرير، إذا لم نحقق المطلب المندرج ضمن فكرة النظام العام؟ فهذه الفكرة تحلل في إطار الزوج المشكل من حق المواطن في الأمن وإلزام الطرف الثالث - الدولة - بضمان هذا الأمن. لكن هذا الأخير لا تقوم له قائمة كحق، بدون الإرضاء المزدوج للضحية وللمهين؛ فنحن نتوفر على الحق في الأمن كضحايا محتملين وربما أيضا كمهينين محتملين.

لهذا، يتعين معالجة الزوج المكون من الضحية والمعتدي عليها من زاوية إرضاء الضحية. فالزوج المذكور هو وريث الزوج المكون من المهان والمهين داخل براديغم الانتقام العادل، حيث يتم التركيز بالأساس على الضحية.

بهذا المقتضى، فإن براديغم العقاب العادل يحافظ على أفضل ما يوجد في إتيقا الانتقام، ونقصد بذلك، تمكين الضحية من جديد، من الشرف والسمعة اللذين تعرضا للإهانة. هكذا سيستعيد الحقّ في الأمن، كمقابل لسلطة القانون، قوة الرغبة في الانتقام المنبثقة من الغضب العادل لشخص المهان. فالمستفيد الأول من مؤسسة المحكمة والمحاكمة الجنائية، يظل هو الطرف المعتدى عليه الذي سيحول الادعاء العام وضعه من مشتكي إلى ضحية معترف به، غير أن هذا الإرضاء - والمقصود به إرضاء الضحية - ليس كاملا بدوره. فإذا كان إرضاء القانون لا يتم تخليصه تماما من الطابو المقدس، رغم تخلصه من ثقل الرعب الإتيقي، فإن

7 François Tricaut, L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique, Paris, Dalloz, 1977 (Réed 2001)

إرضاء الضحية لا يتم تأسيسه تماما أيضا. ولا يتعلق الأمر بالخوف من الإفراط في الشكوى على شكل غضب متحول إلى هيجان وحنق، حيث يصبغ على الرغبة في الانتقام الملامح البشعة للرغبة في القتل. فما يعني التخلص منه هو عكس ذلك؛ فاللامساواة في المثول بالمحاكم واضحة للعيان وهذا سبب من أسباب ارتفاع نسبة وجود الفقراء بالسجن. وهنا تنضاف الفضيحة الاجتماعية إلى الفضيحة المنطقية.

بقيت الإشارة في الأخير، إلى أن إرضاء الضحية سيصبح غير ملائم بفعل الأجواء السيئة التي تضاف إلى الشكوى العادلة. وقد سبق أن أشرنا إلى كون الغضب العادل المطالب بالانتقام يتحول بسهولة إلى غضب وهيجان ورغبة في القتل. ومن خلال هذه النقطة، لا حظنا تأرجح الرغبة في الانتقام بين العنف الخالص والأمل المشروع في جبر الضرر عن الإهانة التي مست البدن والمعنويات. في أفق هذا الجبر الناجم عن الانتقام، تبدو أيضا ودائما، الرغبة في هذا الأخير، وهي نقطة القطيعة التي تظل نقطة تمفصل متوارية بين الحق والعنف. وهذه الالتباسات هي التي تجعل من إرضاء الضحية في حدود الحق، جزءا لا يتجزأ من معنى العقاب.

هل سيكون من غير الملائم وضع مشاريع إعادة تأهيل المحكوم عليهم في خانة إرضاء المحكوم عليه، ونخص بالذكر المعتقلين اللذين سعى مذهب المحدثين إلى عدم إدراجهم ضمن مفهوم التعويض؟

تتمثل الفكرة القوية هنا، في كون الاهتمام بالذنب الذي يظل إرثا خالدا مستمدا من محاورة **جورجياس** لأفلاطون، لن يعتبر خارجا عن معنى العقاب، ما دام سيفهم كإرضاء للمحكوم عليه بموازاة مع إرضاء الضحية، على خلفية إرضاء القانون. وسيكون ذلك آخر صدى لنظام الانتقام، داخل نظام العقاب العادل، حيث سيظل المذنب شريكا خصما للضحية.

في الأخير، سيندرج علاج النفس والصيدلية الشهيرة لأفلاطون داخل مفهوم الدفاع عن النظام العام، باسم إرضاء المذنب. فمن الأفضل بالنسبة إلينا كضحايا محتملين وكحاملين للحقّ في الأمن وأيضا كما أشرنا إلى ذلك، كمعتدين محتملين، أن يحافظ المعتقلون على منظور إعادة الإدماج داخل جماعة المواطنين، وأن يستعيدوا كامل الحقوق المتعلقة بالمواطنة. بهذا المعنى، فإن الإجراءات التي تناقش حاليا والتي تهدف إلى تطبيق هذه العملية الأخيرة، تشكل بطريقة غير مباشرة، جزءا من معنى العقاب؛ فمن خلال ذلك، تصبح فكرة إرضاء المذنب مكملة لفكرة إرضاء الضحية.

لكن، لا أحد الآن يعتقد بإمكانية تحقيق هذا الشرط، إلا أن تفعليه البعيد الاحتمال، يظل هو الوحيد القادر على إعادة إدراج الاعتبارات النفعية الواردة بمذهب المحدثين، ضمن زاوية المنفعة وداخل معنى العقاب. بهذا المقتضى، ستتمثل عملية إعادة التأهيل التي أريد التأكيد عليها في خاتمتي، في ضرورة

قيام المعتقل بتذكر وسرد العلاقة العنيفة التي ربطته بضحيته. وسيكون ذلك بمثابة المشهد الأخير للفعل الإجرامي والمواجهة الأخيرة بين المهان والمهين التي يمكن بفضلها إعادة تقييم الضرر الذي لحق بالضحية. وقد تكون هذه العملية - وربما كان هذا مجرد حلم من طرفي! - وسيلة للتعبير عن الندم وأيضا وسيلة خفية لطلب الصفح. بذلك، فإن كلام هيجل الذي أكد فيه بأن أقصى العقوبات تشرف المجرم ما دامت تطبق على الإنسان وليس على الوحش، لن يعود صادما كما كان يعتقد. وفي آخر المطاف، فإن اعتبار هذا الحل عديم الاحتمال، يعني الاعتراف بأن نفعية العقوبة تظل رغم إعادة إدماجها داخل دائرة مفهوم الإرضاء، غير قادرة على إخفاء فضيحة العقاب عن العقل.

اقتطف هذا النص من مؤلف:

Ricœur 2, (Sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et de François Azouvi; Paris, éditions de L'Herne, 2004, pp.217-260

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018

All rights reserved © 2018