

## العدالة الانتقالية ودورها في تحقيق الإصلاح السياسي: دراسة مقارنة في ضوء الفقه الإسلامي

حسام الدين خليل فرج\*

### ملخص

عُنيت هذا الدراسة ببيان موقف الفقه الإسلامي من العدالة الانتقالية وسيلة من وسائل الإصلاح السياسي المعاصرة، فبدأ أولاً ببيان أهميتها على الصعيد العالمي في إطار تحولات الإصلاح السياسي التي تشهدها كثير من دول العالم، ثم سلط الضوء على مفهومها والفلسفة التي تقوم عليها، ثم تناول مدى مشروعيتها تطبيقها، فناقش الشواهد التاريخية والفقهية التي يمكن أن تشكل أساساً فقهياً لذلك وما يرد عليها من اعتراضات، واعتمد في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي النقدي المقارن، ثم خلص إلى ترجيح جواز تطبيق العدالة الانتقالية في فترات التحول السياسي التي تمر بها الدول في طريقها إلى تحقيق الإصلاح السياسي المنشود، إذا توفرت ضوابط شرعية محددة.

الكلمات الدالة: العدالة الانتقالية، إصلاح سياسي، تحول ديمقراطي، قصاص، ضمان، بغية، قتال فتنة.

### المقدمة

في إطار التحولات الديمقراطية ومحاولات الإصلاح السياسي التي تشهدها كثير من دول العالم، اليوم ولاسيما الدول العربية<sup>(1)</sup>، يتبوأ مفهوم العدالة الانتقالية (Transitional Justice) مركز الصدارة في اهتمام الرأي العام على الصعيد العالمي والمحلي، ولاسيما منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية منتصف القرن العشرين ومحاكمات نيورمبرغ Nuremburg الشهيرة التي حوِّك فيها النازيون، وما تلا ذلك من سقوط العديد من الأنظمة الشمولية، حيث كان هذا السقوط بعد انتهاكات عديدة وصراعات دامية تفاوتت شدة وضعفها، لكن كانت السمة المهيمنة عليها أن كل مجتمع مر بها يحتاج إلى فترة انتقالية تسمح بإقامة العدالة ومعالجة آثار انتهاكات حقوق الإنسان وتجاوز الماضي وتصحيح مسار الدولة والمجتمع<sup>(2)</sup>، ولهذا ستحاول هذه الدراسة بيان موقف الفقه الإسلامي من العدالة الانتقالية.

### أهمية الدراسة:

يمكن أن نشير إلى أهمية هذه الدراسة من خلال النقاط الآتية:

أولاً: كون الفترة الانتقالية لها حساسيتها وأهميتها الخاصة؛ إذ إن حرصها على تحقيق العدالة ينبغي ألا يكون على حساب السلم الاجتماعي، بحيث يؤدي عقاب الجناة إلى إثارة النزاعات العرقية والطائفية، كما ينبغي ألا يطغى على تحقيق الهدف الأكبر وهو التهيئة والإعداد لعملية إصلاح سياسي شاملة تنتقل بالمجتمع من دولة الظلم والاستبداد<sup>(3)</sup> إلى دولة العدالة والحقوق. ولذا - على سبيل المثال - اختارت حكومة جنوب أفريقيا<sup>(4)</sup> خلال المرحلة الانتقالية عدم ملاحقة المنتهكين لحقوق الإنسان في حقبة الفصل العنصري (Apartheid)، حيث كانت جنوب أفريقيا في هذا الوقت منقسمة انقساماً عرقياً عميقاً، ويخشى الكثيرون من أن مقاضاة مرتكبي الجرائم العنصرية البيض - على الرغم من أن لها ما يبررها - يمكن أن تحدث حرباً أهلية أو على الأقل تقود إلى حالة من عدم الاستقرار السياسي، فقد كان المسؤولون عن جرائم نظام الفصل العنصري لا يزالون في السلطة، ولا مندوحة عن تعاونهم لتحقيق انتقال سلمي للسلطة، لذلك اختارت جنوب أفريقيا السلام والتصالح على المحاكمة القضائية للجناة<sup>(5)</sup>.

ثانياً: أن جهاز القضاء والعدالة بعد فترات طويلة من الاستبداد والقمع غالباً ما يكون ضعيفاً وهشاً ولا يستطيع إجراء محاكمات عادلة.

\* كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة. تاريخ استلام البحث 2017/8/10، وتاريخ قبوله 2018/8/7.

ثالثاً: أن الانتهاكات والجرائم المرتكبة تكون غالباً من الكثرة بحيث يضعف أي جهاز قضائي عن تحملها واستيعابها دون أن يتسبب في وقوع فوضى في المجتمع، فعلى سبيل المثال: بعد سقوط الحكم الدكتاتوري في الأرجنتين، كانت الإجراءات المعتادة للمحاكمات ومقاضاة الجناة تحتم أن يوضع عدد كبير جداً في أقفاص الاتهام من الفاعلين المباشرين وغير المباشرين، ومن يلزم من أعوانهم وشركائهم والمتواطئين معهم ومساعدتهم، وفي داخل هذه الفئات كان سيتعين تطبيق القانون على أغلبية الضباط وضباط الصف في القوات المسلحة وقوات الأمن، بل والمجندين المشاركين في أفعال غير قانونية، فضلاً عن ذلك، فإن التحقيقات كانت ستكشف عن المدى الكامل لمسؤولية آلاف الموظفين المدنيين في الحكومة المركزية، والسجون، وإدارة البلديات، والمستشفيات، وجميع المؤسسات الضالعة في أعمال القمع، فضلاً عن آلاف الشركاء المدنيين، ولو أمكنت تلبية هذا الطلب لأدى ذلك إلى تعجير حالة من الفوضى<sup>(6)</sup>.

#### مشكلة الدراسة:

في ضوء هذه الظروف الاستثنائية وأهمية العدالة الانتقالية التي أُشير إليها في أهمية الدراسة، هناك مشكلة أساسية تحاول هذه الدراسة الإجابة عنها، وهي:

ما موقف الفقه الإسلامي من تطبيق العدالة الانتقالية وما توفره من صور العدالة الناقصة في الفترات الانتقالية التي يتم التحول فيها من أنظمة مستبدة إلى أنظمة شورية تغليباً للمصلحة العليا للدولة في تحقيق إصلاح واستقرار سياسي، مع المحافظة على السلم الاجتماعي؟

#### الدراسات السابقة:

لم أطلع -بعد البحث- على دراسة عربية تحاول تحديد موقف الفقه الإسلامي من العدالة الانتقالية، ولكن وقفت على دراستين باللغة الإنجليزية حاولت -دون تطرق عميق إلى التراث الفقهي- استكشاف بعض جوانب العدالة الانتقالية في الإسلام:

الدراسة الأولى: وهي للباحثة فهيمة منجلي<sup>(7)</sup>، حاولت فيها الوقوف على بعض أهداف العدالة الانتقالية ووسائلها في الإسلام والفرق بينها وبين المقاربات التقليدية للعدالة الانتقالية.

الدراسة الثانية: وهي للباحث محمد شريف بسيوني بعنوان: الشريعة والعدالة الجنائية الإسلامية في زمن الحرب والسلم، وقد تناول في أحد فصولها العدالة الانتقالية في الشريعة الإسلامية، ولم يحاول التعمق في التراث والفقه الإسلامي ليتبين له هل هناك سوابق يمكن البناء عليها، وبأدر إلى القول بأن العدالة الانتقالية لا تتفق كلياً مع الشريعة<sup>(8)</sup>.

#### منهج البحث في هذه الدراسة:

تم الاعتماد في هذه الدراسة على المنهج الوصفي الذي يقوم على الاستقراء والنقد والتحليل.

#### خطة الدراسة:

- ستنظم هذه الدراسة في مطلبين وأربعة فروع وخاتمة فيها أهم النتائج على النحو الآتي:
- المطلب الأول: ماهية العدالة الانتقالية والفلسفة التي تقوم عليها.
  - المطلب الثاني: مدى مشروعية تطبيق العدالة الانتقالية لتحقيق الإصلاح السياسي، ويحتوي على الفروع التالية:
    - الفرع الأول: الشواهد التاريخية لإسقاط القصاص لأجل المصلحة العامة<sup>(9)</sup>.
    - الفرع الثاني: تخريج معاملة الجناة في العدالة الانتقالية على معاملتهم في حالة البيغي.
    - الفرع الثالث: تخريج معاملة الجناة في العدالة الانتقالية على معاملتهم في حالة اقتتال العصبية وطلب الرئاسة.
    - الفرع الرابع: الموقف الشرعي من تطبيق العدالة الانتقالية.

#### المطلب الأول: ماهية العدالة الانتقالية والفلسفة التي تقوم عليها

يجمع مفهوم العدالة الانتقالية<sup>(10)</sup> بين مفهومين: مفهوم العدالة ومفهوم الانتقال، ولعل من المناسب أن نبدأ أولاً بالتعريف بكل من اللفظين لغة واصطلاحاً، ثم التعريف بالعدالة الانتقالية كمصطلح مركب.

العدالة لغة: مصدر عدل، وهو خلاف الجور، والعدل من الناس: المرضي المستوي الطريقة، ومن أسماء الله سبحانه: العدل،

وهو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم<sup>(11)</sup>.

العدل اصطلاحاً: العدل في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي، فهو: "وضع كل شيء في موضعه كما أن الظلم وضع الشيء في غير موضعه"<sup>(12)</sup>.

أما الانتقالية لغة: فمن النقل: وهو "تحويل الشيء من موضع إلى موضع"<sup>(13)</sup>، وأصل الانتقال في المحسوسات الخروج من موضع إلى موضع لكن قد يطلق على المعاني أيضاً مثل الرجوع عن قول أو رأي وفيه مسامحة وتجاوز<sup>(14)</sup>. والانتقال في الاصطلاح: لا يخرج عن معناه اللغوي، يقال: "فترة انتقالية: فترة التحول من وضع إلى آخر، ما يمهّد لمرحلة مقبلة"<sup>(15)</sup>.

تعريف العدالة الانتقالية كمصطلح مركب:

يظهر مما تقدم أن المقصود من الجمع بين مصطلح (العدالة) ومصطلح (الانتقالية) الإشارة إلى أن هذا المفهوم يختص بتحقيق العدالة خلال الفترات الانتقالية التي تمر بها الدول مثل الانتقال من حالة الحروب والنزاعات السياسية المسلحة إلى حالة السلم، أو من حالة نظام الحكم الاستبدادي التسلطي إلى نظام أكثر انفتاحاً وتعددية، وهذا كما حدث في المغرب وقبلها جنوب أفريقيا وشيلي وبولندا والعديد من الدول في أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، فمع حدوث التحول السياسي باتجاه الإصلاح في دولة من الدول بعد فترة من العنف والاضطهاد والقمع، تجد هذه الدولة نفسها أمام تركبة ضخمة من الانتهاكات والجرائم الوحشية التي يصعب تناسيها والتغافل عنها، مما يحتم عليها الوصول إلى صيغة ما من صيغ تطبيق العدالة النسبية بهدف تحقيق السلام والمصالحة في المجتمع<sup>(16)</sup>.

ويعد أقرب مفاهيم العدالة الانتقالية وأشملها هو ما جاء في تقرير الأمين العام للأمم المتحدة الصادر عن مجلس الأمن حيث جاء فيه: "يشمل مفهوم "العدالة الانتقالية" الذي يتناول هذا التقرير كامل نطاق العمليات والآليات المرتبطة بالمحاولات التي يبذلها المجتمع لتفهم تركبة من تجاوزات الماضي الواسعة النطاق، بغية كفالة المساءلة، وإقامة العدالة، وتحقيق المصالحة. وقد تشمل هذه الآليات القضائية وغير القضائية<sup>(17)</sup> على السواء..."<sup>(18)</sup>.

يظهر من هذا أن فلسفة العدالة الانتقالية تقوم على تقديم مفهوم للعدالة يتكيف مع ظروف الفترات الانتقالية الاستثنائية، بحيث يمكن القبول بعدالة ناقصة بالمقارنة بالعدالة التي يمكن تحقيقها في الأوقات والظروف العادية، سعياً إلى تحقيق ما هو أهم من تحقيق العدالة الكاملة وهو ترسيخ الحكم الديمقراطي، وتعزيز الثقة، وبناء السلم الاجتماعي، ففي كثير من الحالات قد يسبب إجراء المحاكمات الاستقصائية بالطرق التقليدية انقسامات حادة في المجتمع، عوضاً عن توفير الشرعية للنظام الجديد؛ إذ يحدث أن يتحول الطغاة المحكوم عليهم بالإعدام من رموز وأركان النظام السابق إلى شهداء كرام، ولربما أثار حمام الدم المرافق لذلك اشمزاز العديد من المواطنين، فيعاني النظام الوليد من ضعف في شرعيته، بعدما شكّل بارقة أمل لانتصار السلطة الأخلاقية؛ إذ ينتاب المواطنين القنوط لإدراكهم أن لا مكان للخير أو الصلاح في أي من النظامين القديم أو الجديد<sup>(19)</sup>.

ولذلك تقوم العدالة الانتقالية على الموازنة بين مسارين تحاول تحقيق القدر الممكن منهما، الذي لا يترتب عليه إخلال بعملية الإصلاح السياسي ولا يؤدي إلى التورط في نزاعات أهلية:

المسار الأول: العدالة العقابية (Retributive Justice) بحيث تتم مساءلة وفضح الجناة من أركان النظام السابق ومعاقتهم على أفعالهم، حتى يشكل ذلك رادعاً لغيرهم عن اقتراح نفس الجرائم وتكرارها.

أما المسار الثاني: فهو مسار العدالة العلاجية الإصلاحية (Restorative Justice) التي تهدف إلى تعويض الضحايا، والاعتراف بحقهم، وإقرار هذا الحق في ذاكرة الأمة وعقلها الجمعي، والكشف عن مصير المفقودين، وإصلاح المؤسسات التي ارتكبت تلك الإساءات حتى لا يتم تكرارها في المستقبل.

فقد يمكن التركيز على بعض المسار الأول كما حدث في الجرائم التي ارتكبت في البوسنة والهرسك، حيث تمت معاقبة بعض كبار القادة المتورطين في أعمال الإبادة الوحشية<sup>(20)</sup>، وقد يتم التركيز على بعض المسار الأخير كما في حالة شيلي والأرجنتين<sup>(21)</sup> والبيرو والمغرب وليبيريا والسودان وتونس<sup>(22)</sup>، وقد يجمع بين قدر من المسارين كما حدث في سيراليون<sup>(23)</sup>.

وعلى كل حال ففي الجملة لا تخلو آليات العدالة الانتقالية من المساءلة والعقاب بأحد شقيه: إما العقاب المادي والذي يكون غالباً أقل بكثير من حجم الجرائم المرتكبة، أو العقاب المعنوي الذي يكتفى فيه بالتوبيخ واللوم أمام الرأي العام، كذلك لا تخلو من الإصلاح من خلال الاعتراف بحقوق الضحايا وإعطائهم قدراً من الإنصاف والتكريم<sup>(24)</sup>، وجبر بعض أضرارهم، وإصلاح المؤسسات، بحيث يصب ذلك كله في مصلحة إحلال ثقافة المساءلة والمحاسبة في المجتمع محل ثقافة الإفلات من العقاب التي

شجعت على ارتكاب الانتهاكات، ويوجه تحذيراً لمن يفكرون في ارتكابها في المستقبل، ويساعد على كبح الميل إلى الانتقام وممارسة العدالة الأهلية، أي: أن يقتص الناس لأنفسهم بأنفسهم، كما أنه يتيح فرصة هامة لتوطيد مصداقية النظام الجديد (25)، (26).

إذا أردنا أن نلخص هدف العدالة الانتقالية في عبارة مختصرة يمكن القول بأنها مزيج من إنصاف ناقص، واعتراف رسمي بالحقيقة، بغية تجاوز تركة ثقيلة من الانتهاكات والجرائم البشعة، والانتقال إلى حالة من الإصلاح والاستقرار السياسي.

### المطلب الثاني: مشروعية تطبيق العدالة الانتقالية لتحقيق الإصلاح في الفقه السياسي الإسلامي

لا يخفى أنه إذا أمكن تطبيق كلا المسارين السابقين بالكامل -بحيث يعاقب الجناة ويقتص منهم على ما ارتكبه من جرائم وانتهاكات، مع عمل مصالحة شاملة وجبر لأضرار الضحايا- فليس هناك إشكال فقهي، لأن القاعدة العامة في ذلك هي قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 179)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: 194) إلى آخر الأدلة المعروفة في الفقه الجنائي الإسلامي.

لكن يثور الإشكال عندما تتطلب المصلحة الوطنية -كما هو الأمر في الأعم الأغلب من الحالات- الاقتصار على قدر من المسارين: كالاكتفاء بالمساءلة أو الاكتفاء بجبر الأضرار كلياً أو جزئياً، ونحو ذلك من صور العدالة الناقصة، التي يُحرم فيها الضحايا المظلومون وأهلهم من القصاص العادل أو التعويض كلياً أو جزئياً عن الانتهاكات التي وقعت في حقهم؛ إذ هذا يخالف ما أطبق عليه الفقهاء في الجملة من أن المعتدى عليهم لهم كامل الحق في الاختيار بين القصاص العادل أو الدية، كما لهم الحق في ضمان المتلفات المالية، قال ابن قدامة: "ويجري القصاص بين الولاة والعمال وبين رعيّتهم؛ لعموم الآيات والأخبار؛ ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم، ولا نعلم في هذا خلافاً" (27).

والانصياح لهذا الاتفاق الفقهي يمنع الحكومة الجديدة من منح العفو للجناة والتنازل عن حقوق الضحايا؛ لأنها بذلك تكون قد تصرفت فيما لا تملك من حقوق الضحايا من مواطنيها.

فهل يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن محل ما تقدم هو الأحوال العادية أما الأحوال الاستثنائية عندما يكون الحكم بالقصاص وبالضمان مؤدياً إلى مفاصد غالبية تربو على مصلحة إقامة القصاص أو الضمان، فيجوز تركه، أو الاقتصار على تطبيق ما يمكن منه؟

هذا ما سأحاول مناقشته فيما يأتي ليتبين إلى أي مدى يقبل الفقه الإسلامي بمفهوم العدالة الانتقالية، وهل يملك أن يقدم ما هو أفضل لتحقيق العدالة في مرحلة ما بعد الصراع؟

#### الفرع الأول: الشواهد التاريخية لإسقاط القصاص لأجل المصلحة العامة

ربما كان النظر في التاريخ مفيداً في الإجابة عن هذا الإشكال الفقهي، وهناك حادثتان يمكن أن تشكلا أساساً فقهيّاً لترك القصاص لأجل الحفاظ على السلم الاجتماعي ودرء فتن الحروب الأهلية، نذكرهما على الترتيب الزمني لوقوعهما:

#### الحادثة الأولى:

ترك الاقتصار من عبيد الله بن عمر على قتله للهرمزان وجماعة، متهما إياهم بتمالئهم مع أبي لؤلؤة المجوسي على قتل عمر، لما سمعه في ذلك من عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق -رضي الله عنهم أجمعين- دون أن يتحقق، ولندكر القصة من رواية أكثر المؤرخين قريبا زمنياً إلى وقوعها؛ عبد الرزاق الصنعاني (ت 211) وابن سعد (ت 230 هـ)، وسأقتصر على لفظ ابن سعد كما ذكرها في الطبقات:

قال ابن سعد: «أخبرنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد الرهري عن أبيه عن صالح بن كيسان عن ابن شهاب قال: أخبرني سعيد بن المسيب أن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق قال حين قُتل عمر: قد مررت على أبي لؤلؤة قاتل عمر ومعه جفينة والهرمزان وهم نجبي -يتناجون- فلما بعثهم فأروا فسقط من بينهم خنجر له رأسان ونصابه وسطه. فانظروا ما الخنجر الذي قُتل به عمر. فوجدوه الخنجر الذي نعت عبد الرحمن بن أبي بكر.»

فانطلق عبيد الله بن عمر حين سمع ذلك من عبد الرحمن بن أبي بكر ومعه السيف حتى دعا الهرمزان فلما خرج إليه قال: انطلق معي حتى ننظر إلى فرس لي، وتأخر عنه حتى إذا مضى بين يديه غلاه بالسيف. قال عبيد الله: فلما وجد حراً بالسيف قال: لا إله إلا الله. قال عبيد الله: ودعوت جفينة وكان نصرانياً من نصارى الحيرة، وكان ظنراً لسعد بن أبي وقاص أقدمه المدينة الملح الذي كان بينه وبينه (28). وكان يعلم الكتاب بالمدينة، قال عبيد الله: فلما علوته بالسيف صلب بين عينيه، ثم انطلق عبيد

اللَّهِ فَقَتَلَ ابْنَةً لِأَبِي لَوْلُؤَةَ صَغِيرَةً تَدْعِي الْإِسْلَامَ، وَأَرَادَ عُبَيْدُ اللَّهِ أَنْ لَا يَتْرُكَ سَبِيًّا بِالْمَدِينَةِ إِلَّا قَتَلَهُ، فَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ الْأَوَّلُونَ عَلَيْهِ فَنَهَوْهُ وَتَوَعَّدُوهُ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَأَقْتُلَنَّهُمْ وَغَيْرَهُمْ، وَعَرَضَ بِنَعْصِ الْمُهَاجِرِينَ فَلَمْ يَزَلْ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ بِهِ حَتَّى دَفَعَ إِلَيْهِ السَّيْفَ، فَلَمَّا دَفَعَ إِلَيْهِ السَّيْفَ أَتَاهُ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فَأَخَذَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِرَأْسِ صَاحِبِهِ يَتَنَاصِبَانِ حَتَّى حَجَرَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ أَقْبَلَ عُثْمَانُ قَبْلَ أَنْ يُبَاحَ لَهُ فِي تِلْكَ اللَّيَالِي حَتَّى وَقَعَ عُبَيْدُ اللَّهِ فِتْنًا صَبِيًّا، وَأَظْلَمَتِ الْأَرْضُ يَوْمَ قَتَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ جُفَيْنَةَ وَالْهُرْمَزَانَ وَابْنَةَ أَبِي لَوْلُؤَةَ عَلَى النَّاسِ، ثُمَّ حَجَرَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عُثْمَانَ، فَلَمَّا اسْتُخْلِفَ عُثْمَانُ دَعَا الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ فَقَالَ: أَشِيرُوا عَلَيَّ فِي قَتْلِ هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي فَتَقَ فِي الدِّينِ مَا فَتَقَ، فَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ يُشَايِعُونَ عُثْمَانَ عَلَى قَتْلِهِ وَجُلَّ النَّاسُ الْأَعْظَمُ مَعَ عُبَيْدِ اللَّهِ يَقُولُونَ لَجُفَيْنَةَ وَالْهُرْمَزَانَ أَبَعَدَهُمَا اللَّهُ: لَعَلَّكُمْ تُرِيدُونَ أَنْ تُتْبِعُوا عُمَرَ ابْنَهُ؟ فَكَثُرَ فِي ذَلِكَ اللَّغَطُ وَالْإِخْتِلَافُ ثُمَّ قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ لِعُثْمَانَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ قَدْ كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ لَكَ عَلَى النَّاسِ سُلْطَانٌ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ، وَتَفَرَّقَ النَّاسُ عَنْ حُطْبَةِ عَمْرٍو، وَانْتَهَى إِلَيْهِ عُثْمَانُ، وَوَدِيَ الرَّجُلَانِ وَالْجَارِيَةَ. (29).

وجه الاستدلال بهذه الرواية:

تبين هذه الرواية أن عبيد الله بن عمر -رضي الله عنهما- قتل كلا من الهرمزان وابنة أبي لؤلؤة الصغيرة وهما مسلمان، وقتل أيضا جفينة الذمي، وقد كان وقع ذلك عظيمًا على نفوس جماعة كبيرة من الصحابة -رضي الله عنهم- حتى اعتبره عثمان -رضي الله عنه- اتفاقًا في الإسلام، ووصفت هذه الحادثة أن الأرض أظلمت فيها على الناس، وفي رواية ذكرها الذهبي "رأيت عبيد الله يومئذ وإنه ليناصي عثمان، وعثمان يقول له: قاتلك الله قتلت رجلا يصلي وصبية صغيرة وآخر له نمة، ما في الحق تركك" (30)، ولذا كان من رأيهم الاقتصاص منه، بل كان هذا الاقتصاص كما تذكر الرواية موضع إجماع من المهاجرين، كما تبين أيضا أن جمهور الناس غير المهاجرين كانوا على خلاف ذلك، حيث كانوا ضد الاقتصاص من عبيد الله بن عمر، وكانوا يقولون لعلمك تريدون أن تتبعوا عمر بابنه، وفي بعض الروايات "وَنَادَى جُمُهورُ النَّاسِ لَعَلَّكُمْ تُرِيدُونَ أَنْ تُتْبِعُوا عُمَرَ ابْنَهُ، اللَّهُ اللَّهُ أَبَعَدَ اللَّهُ الْهُرْمَزَانَ وَجُفَيْنَةَ" (31)، وكثير في ذلك الاختلاف واللغط كما تذكر رواية ابن سعد، فلما خشي عثمان من ذلك أن يترتب على الاقتصاص منه -كما يقول ابن تيمية-: "فساد في الإسلام" (32)، أسقط القصاص وودى الرجلين والبنت الصغيرة من بيت مال المسلمين.

فيؤخذ من ذلك أن القصاص رغم عظم الجرائم المرتكبة في نظر الحاكم قد يُترك إذا خشي من تنفيذه فساد وفتنة، وهذا يتفق مع مفهوم العدالة الانتقالية التي تسمح بترك عقاب الجناة وترك الاقتصاص منهم تحصيلًا للمصلحة الوطنية.

المناقشة:

يمكن مناقشة الاستدلال بهذه القصة من عدة وجوه:

الأول: أنه قد روي أن عثمان رضي الله عنه دفع بعبيد الله بن عمر إلى ابن الهرمزان ليقتص منه، ولكنه عفا عنه (33). الثاني: أن الهرمزان لم يكن له ولي يطالب بدمه، ومثل هذا يكون الإمام وليه، والولي يخير بين القصاص والدية، فما فعله عثمان -رضي الله عنه- لا يزيد عن اختياره للدية.

الثالث: أن إسلام الهرمزان محل شك، ولذا فقد ترك عثمان القصاص لوجود شبهة في إسلامه؛ لأنه لا يقتل مسلم بكافر. الرابع: أن عثمان -رضي الله عنه- أسقط القصاص عنه لوجود شبهة أن الهرمزان وجفينة متواطئون وشركاء مع أبي لؤلؤة في قتل عمر -رضي الله عنه- فيكون لعبيد الله حق الاقتصاص منهم لأنه من أولياء الدم.

جواب المناقشة:

يمكن أن يجاب عن المناقشة بما يأتي:

أما الوجه الأول فإن في صحة الرواية المذكورة نظر، ولذا قال الإمام ابن حجر: "وفي صحة هذا نظر، لأن عليا استمر حريصا على أن يقتله بالهرمزان" (34) يعني ولو كان ابن الهرمزان قد عفا عنه لما كان لعلي -رضي الله عنه- أن يظل حريصا على أن يقتص من عبيد الله بن عمر، وهذا ما رجحه أيضا ابن الأثير (35).

أما الوجه الثاني فيمكن الجواب عنه على النحو التالي:

أولا: كثير من المصادر التاريخية تشير إلى وجود ابن الهرمزان (36)، ومع وجوده يتمتع أن يكون عثمان -رضي الله عنه- وليا لدم الهرمزان بوصفه إماما للمسلمين.

ثانيا: أن الهرمزان أسلم بعد فتح تستر في سنة 17هـ (37) وقتل سنة 23 هـ بعد قتل عمر -رضي الله عنه- بقليل ويبعد أن يكون طوال هذه الفترة التي قضاها في المدينة مع المكانة التي اكتسبها عند عمر -رضي الله عنه- حيث كان محلا لمشاورته بدون أسرة وأهل، لاسيما مع ما له من المكانة السابقة في قومه حيث كان من ملوكهم وكان يحكم الأهواز، ومثل هؤلاء عادة يكون

لهم كثير من الأهل والأولاد (38).

أما الوجه الثالث من المناقشة فيمكن الجواب عنه بأن الصحابة لم يطعن أحد منهم في إسلام الهرمزان، وهذا واضح من النقاش الذي دار في المجلس التي عقد للحكم على عبيد الله، ولهذا قال عثمان لعبيد الله: (قتلت رجلا يصلي) وقد كان محلا لمشاورة عمر، ومعلوم مدى دقة عمر -رضي الله عنه- في اختيار الرجال.

أما الوجه الرابع: فلم يحتج أحد من الصحابة على ترك الاقتصاص بوجود هذه الشبهة، ومثل هذا لا يخفى عليهم، ومعلوم أن القاضي وحده هو المسؤول عن تقدير قوة الشبهة وضعفها فإذا لم يعتبر مجلس القضاء الذي عقد للنظر في القضية هذه الشبهة دل ذلك على سقوطها وعدم الاعتداد بها، ولقد تقدم أن عليا ظل حريصا على قتل عبيد الله بن عمر -رضي الله عنهم أجمعين- بالهرمزان، فلو كان عثمان -رضي الله عنه- قد ترك الاقتصاص منه للشبهة لما ظل علي حريصا على قتله.

الحادثة الثانية:

وهي ما وقع من علي ومن معه من الصحابة في شأن قتلة عثمان، -رضي الله عنهم- إذ كان من رأيهم أن إقامة القصاص قد يؤدي إلى إثارة كثير من القبائل، وسفك كثير من الدماء، وإضعاف الأمة، وقد حاول طلحة والزبير -رضي الله عنهما- الاقتصاص من قتلة عثمان في البصرة، فتعصب لهم آلاف الناس، واجتمعوا على قتال طلحة والزبير مما أندر بحرب أهلية، ومن المفارقات أن معاوية ومن كان معه ممن كانوا يخالفون عليا -رضي الله عنهم- في ذلك عندما انتهى أمر الحكم إلى معاوية لم يجد بدا من فعل ما فعل علي من ترك الاقتصاص من قتلة عثمان -رضي الله عنهم أجمعين (39).

وجه الاستدلال بهذه الحادثة التاريخية:

أن هذه الحادثة قد تشكل إجماعا على مشروعية ترك القصاص متى ما كان مؤديا إلى مفاصد تزيد على مصلحة إقامة القصاص، يوضح ذلك أن الغاية والمقصود من مشروعية القصاص هو زجر الناس عن التهاون بالدماء والتسارع إلى إراقتها، فمتى كانت إقامة القصاص في بعض الحالات مفضية إلى غير هذا الهدف المقصود بل كانت حاملة على سفك مزيد من الدماء لم تكن مشروعية، وهو ما حاول الفقعاق بن عمرو أن يلفت أنظار المعارضين لعلي إليه وينبههم إلى أن القصاص من قتلة عثمان -رضي الله عنهم أجمعين- لا يشبه القصاص في الأحوال العادية، حيث قال لهم: "إن هذا الأمر الذي حدث أمر ليس يُقَدَّرُ، وليس كالأمور، ولا كقتل الرجل الرجل، ولا النفر الرجل، ولا القبيلة الرجل" (40).

المناقشة:

يمكن أن يناقش الاستدلال بذلك من وجهين:

الأول: أن عليا أصر فقط الاقتصاص من قتلة عثمان -رضي الله عنهما- حتى يملك زمام الأمور ويتم القضاء على الفتنة، ولم يكن ينوي ترك الاقتصاص حتى قتله الخوارج.

الثاني: أن قتلة عثمان كانوا مجهولين، فقد كانوا كثرة بحيث يجهل من باشر القتل منهم ممن لم يباشر، ولا يمكن تمييزهم إلا بعد مضي زمن طويل يكفي لتمييزهم (41).

جواب المناقشة:

يجاب عن الوجه الأول بأن الظاهر من فعل علي -رضي الله عنه- أنه ترك إقامة القصاص فترة خلافته، لأنه رأى أن ذلك قد يؤدي إلى فتن لا يمكن تلافي آثارها، ولهذا جاء في تاريخ الطبري أن عدة من الصحابة اجتمعوا بعلي -رضي الله عنهم- فقالوا له: "يا علي، إنا قد اشتربنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتروا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم، فقال لهم: يا إخواني، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف اصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم! ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاءوا، فهل ترون موضعا لقدرة على شيء مما تريدون؟ قالوا: لا، قال: فلا والله لا أرى إلا رأيا ترونه إن شاء الله، إن هذا الأمر أمر جاهلية... فأهدؤوا عني وانظروا ماذا يأتيكم، ثم عودوا" (42)، ثم إنه بعد صيرورة الحكم إلى معاوية طيلة عشرين سنة استقر فيها حكمه يؤكد أن الصحابة -رضوان الله عليهم- رأوا أن اجتماع الكلمة وتوحد الشمل والقضاء على الفتنة -حتى يعود المسلمون إخوانا، ويعملوا متعاونين على إعلاء كلمة الإسلام- أولى من السعي في إقامة قصاص قد يحرك فتنا نائمة، ويثير نعرات وعصبيات جاهلية لا يمكن تلافي آثارها.

وأما الوجه الثاني فيجاب عنه بأن رؤوس هؤلاء القتلة الذين حركوا الفتنة كانوا معروفين لدى الصحابة، ومنهم حرقوص بن زهير (43) الذي حاول كل من طلحة والزبير -رضي الله عنهما- الاقتصاص منه بالبصرة ولكنهما فشلا في ذلك لتعصب آلاف الناس له كما تقدم، وكذلك منهم كميل بن زياد النخعي، وعمير بن ضابئ الذين قتلتهما الحجاج.

وإذا كان ما تقدم سوابق تاريخية يمكن الاعتبار بها، فإننا إذا نظرنا إلى تراثنا الفقهي نجد أيضا أن هناك حالات أسقط فيها الفقهاء القصاص والضمان، نظرا لما قد يترتب على ذلك من المفاصد الغالبة، منها: (حالة البغي) و(حالة اقتتال العصبية وطلب الرياسة)، فلننظر فيما لنرى إلى أي مدى يمكن أن يشكل أساسا فقهيا لتطبيق مفهوم العدالة الانتقالية؟  
الفرع الثاني: تخريج معاملة الجناة في العدالة الانتقالية على معاملتهم في حالة البغي  
أولا تعريف البغي لغة واصطلاحا:  
البغي لغة:

البغي في اللغة هو التعدي وكل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء فهو بغي (44).  
البغي في الاصطلاح الشرعي: خروج جماعة من المسلمين لهم منعة بغير حق على الإمام الذي تثبت إمامته (45).  
ثانيا: اختلاف الفقهاء في إسقاط القصاص والضمان عن البغاة:  
اختلف الفقهاء في حكم ضمان الأنفس والأموال التي أنفها أهل البغي على أهل العدل على خمسة أقوال:  
القول الأول: أن ضمان الأنفس والأموال موضوع، إلا مالا يوجد بعينه فيرد إلى صاحبه، وإلى هذا ذهب الحنفية (46)  
والمالكية (47) والحنابلة (48) والشافعية في أصح القولين وهو قول الشافعي في الجديد (49)، ولكن اشترطوا لذلك أن يكون لهم منعة وتأويل ولو كان هذا التأويل باطلا كما صرح به الحنفية أو فاسدا كما صرح به الشافعية (50)، وأن يكون ما صدر منهم من اعتداء إنما هو في حال القتال لا قبله ولا بعده، ولهذا قال القرطبي: "ما قبل التجمع والتجدد أو حين تتفرق عند وضع الحرب أوزارها، فما جنته أي الطائفة المعتدية -ضمنته عند الجميع" (51).

القول الثاني: وجوب القصاص والضمان وإلى هذا ذهب الشافعي في القديم (52).  
القول الثالث: أنه يفرق بين القصاص والديات وضمان الأموال، أما ضمان الأموال فيجري فيه القولان السابقان بوجوب الضمان وعدمه، وأما القصاص فيسقط قولاً واحداً، وذهب إلى هذا بعض الشافعية (53).  
القول الرابع: أنهم إذا تابوا يلزمهم ضمان الأنفس والأموال ديانة ولا يلزمهم قضاء، حكى السرخسي هذا القول عن الإمام محمد بن الحسن وأيده (54).

القول الخامس: أنه يفرق بين من يعذر بتأويله من البغاة، وهو من يتأول تأويلا يخفى وجهه على كثير من أهل العلم، فلا يجب عليه قود أو دية فيما تلتف من الأنفس، وإنما تجب الدية على بيت مال المسلمين، ويجب عليه ضمان ما أتلف من أموال، أما من تأول تأويلا فاسدا فيجب عليه القصاص أو الدية كما يجب عليه أرش المتلفات، وهذا قول ابن حزم (55).  
الأدلة:

دليلا القول الأول:

1. قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَبْغِي إِلَى اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: 9).  
وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر بقتال البغاة حتى ينتهوا عن بغيتهم، ولم يوجب عليهم ضمان ما أتلفوه (56). قال الشافعي: "فأمر الله تعالى جده أن يصلح بينهم بالعدل ولم يذكر تباعة في دم ولا مال، وإنما ذكر الصلح آخرا كما ذكر الإصلاح بينهم أولا قبل الإذن بقتالهم؛ فأشبهه هذا أن تكون التبعات في الدماء والجراح وما تلف من الأموال ساقطة بينهم، وكما قال ابن شهاب عندنا قد كانت في تلك الفتنة دماء يعرف في بعضها القاتل والمقتول وأتلفت فيها أموال ثم صار الناس إلى أن سكنت الحرب بينهم وجرى الحكم عليهم فما علمته اقتص من أحد ولا أغرم مالا أتلفه" (57).

2. الإجماع من الصحابة، حيث أجمعوا على إسقاط القصاص والضمان عن البغاة، قال الزهري: "هَاجَبَتِ الْفِتْنَةُ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَوَافِرُونَ، فَأَجْمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَنَّهُ لَا يُقَادُ، وَلَا يُودَى مَا أُصِيبَ عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ إِلَّا مَا لَوْجُدُ بَعَيْنِهِ" (58).

المناقشة:

ونوقش بأن هذا الأثر: "منقطع لأن الزهري -رحمه الله- لم يدرك تلك الفتنة، ولا ولد إلا بعدها ببضع عشرة سنة" (59).

جواب المناقشة:

يمكن أن يجاب عن ذلك بأنه لا يؤثر في صحة الاحتجاج بهذا الأثر كون الزهري ولد بعد الفتنة، لأنه محمول على الرواية عن لقيه من الصحابة.

دليلاً القول الثاني:

1. قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴾ (الإسراء: 33).

وجه الاستدلال: أن " الباغي ظالم، فوجب أن يكون عليه السلطان، وهو القصاص" (60).

المناقشة: يمكن أن يناقش ذلك بأن إيجاب القصاص إنما هو في الأحوال العادية مع القدرة على تنفيذه دون تهيج فتنة، أما مع عدم القدرة على تنفيذه لكونه يجر إلى مفاسد واقتتال بين المسلمين فلا يشرع بدليل ما نقله الزهري عن الصحابة في قتال البغاة، وبدليل عدم تعرض آية التي ذكر الله فيها بغي إحدى الطائفتين على الأخرى إلى ذكره.

2. المعقول وبيانه: أن القصاص والضمان واجب على آحاد البغاة، فإذا ارتكب أحدهم جريمة وجب عليه فيها القصاص أو الضمان، فوجب أن يكون هكذا الأمر بالنسبة لجماعتهم إذ الجماعة لا تتكون إلا من أفراد (61).

المناقشة: ويمكن أن يناقش ذلك بنفس ما نوقش به الدليل السابق، وحاصله أن ذلك كله في الأحوال العادية ولا يتناول الأحوال الاستثنائية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...﴾ الآية فلم يذكر سبحانه وتعالى قصاصاً ولا ضماناً.

دليل القول الثالث:

استثنى أصحاب القول الثالث القصاص فأسقطوه دون الدية وضمان المتلفات المالية نظراً لقيام الشبهة التي يدرك بها القصاص (62).

المناقشة:

يناقش ذلك بأنه أيضاً مخالف لمفهوم الآية الكريمة التي لم تذكر الضمان كما تقدم ومخالف كذلك لما نقله الزهري، فقد جرت الوقائع في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، كوقعة الجمل، وصفين، ولم يطالب بعضهم بعضاً بضمان نفس أو مال، ولأجل الترغيب في الطاعة لئلا ينفروا عنها ويتمادوا على ما هم فيه، ولهذا سقطت التبعة عن الحربي إذا أسلم (63).

دليل القول الرابع:

ظاهر كلام السرخسي أن حجة هذا القول بأنهم إذا تابوا فقد ظهر لهم خطوهم في التأويل، فوجب عليهم تدارك ذلك في حال التوبة، كما هو الشأن في حقوق العباد (64).

المناقشة: يمكن أن يناقش ذلك بأن فيه تنفيراً عن التوبة ووضع أضرار ثقيلة على التائبين، فإن العاصي إذا علم أنه إذا تاب وجب عليه القصاص وضمان ما أُلّف من الأموال، فإن التوبة تصبح متعسرة عليه أو متعذرة.

دليل القول الخامس:

احتج ابن حزم لذلك القول بأن المتأول تأويلاً يخفي وجهه يكون معذوراً، حكمه في ذلك حكم القاضي المجتهد يخطئ في اجتهاده فيقتل من لا يستحق القتل، أو يتلف مالا لا يستحق الإتلاف، أو يقضي في فرج خطأ مجتهداً، ولم تقم عليه الحجة في ذلك (65).

المناقشة: ويمكن أن يناقش بأن قياس البغاة على القاضي المخطئ قياس مع الفارق، إذ البغي هو الظلم، والآية الكريمة التي هي الأصل في قتال البغاة لم تذكر شيئاً من القصاص والضمان ولم تقيد ذلك بتأويل صحيح أو باطل.

الترجيح:

بعد عرض هذه الأدلة ومناقشتها يترجح عند الباحث -والله أعلم- القول الأول: القاضي بإسقاط الضمان في النفوس والأموال، إلا مالا يوجد بعينه فيرد لصاحبه؛ وذلك اتباعاً للآية الكريمة ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ حيث لم تذكر الضمان في الأنفس أو الأموال، وكذلك اتباعاً ما نقله الزهري من اتفاق الصحابة على إسقاط الضمان إلا مالا يوجد بعينه فيرد لصاحبه.

يضاف إلى ذلك أن إسقاط الضمان وإن كان مفسدة، إلا أن في إيجابه ما ينفر عن الصلح ويؤدي إلى تأجيل نار الخلاف واستمرار الاقتتال وهذه مفسدة أعظم تدفع بارتكاب أخف المفسدتين وهو إسقاط الضمان على النحو المذكور في القول الأول.

وجه الترخيب على الراجح في هذه المسألة:

وجه تخريب معاملة الجناة في العدالة الانتقالية على معاملتهم في حالة البغي، أن ما يقع من اعتداء من نظام الحكم القمعي على الناس في الأنفس والأموال والأعراض، سواء أكان ذلك في حالة اقتتال أثناء الثورات أو قبلها أو بعدها يشبه حالة البغي التي أسقط أكثر الفقهاء فيها الضمان في النفوس والأموال، بل يكاد يكون إجماعاً كما نقله الإمام الزهري عن الصحابة، وصحيح أن

هؤلاء الفقهاء اقتصروا فقط على حالة الاقتتال والتدافع من كلا الجانبين، لكن يرى الباحث أنه يمكن تعدية مذهبهم ليعم كل حالات القمع والاعتداء التي تمارس من بعض الأنظمة على شعوبها، وفي مقدمتهم دعاة الإصلاح السلميين، سواء أكان هناك اقتتال أم لم يكن؛ لأن حيثية وجود المنعة من الجهة المعتدية، وضرورة الحفاظ على السلم الاجتماعي التي لأجلها أسقطوا فيها الضمان في حال الاقتتال موجودة أيضا في نظام الحكم المعتدي ولو كانت انتهاكاته قد وقعت في حالة استسلام وعدم مدافعة من الضحايا، بل الناظر في كلام الفقهاء يجد أنهم لم يلتفتوا على التحقيق إلا لهذه العلة وجعلوها هي المؤثرة في الحكم، سواء أكان التأويل الذي معها صحيحا أو باطلا، ولنورد من كلام الإمام السرخسي ما يتضح به ذلك، حيث يقول -رحمه الله: "وإذا تاب أهل البغي، ودخلوا إلى أهل العدل لم يؤخذوا بشيء مما أصابوا، يعني بضمان ما أتلغوا من النفوس، والأموال، ومراده إذا أصابوا ذلك بعد ما تجمعوا، وصاروا أهل منعة، فأما ما أصابوا قبل ذلك فهم ضامنون لذلك؛ لأننا أمرنا في حقهم بالمحاجة والإلزام بالدليل، فلا يعتبر تأويلهم الباطل في إسقاط الضمان قبل أن يصيروا أهل منعة، فأما بعد ما صارت لهم منعة فقد انقطع ولاية الإلزام بالدليل حسا فيعتبر تأويلهم، وإن كان باطلا في إسقاط الضمان عنهم كتأويل أهل الحرب بعد ما أسلموا"<sup>(66)</sup>.

يتضح من هذا النص أنه أناط إسقاط الضمان بوجود المنعة ولهذا جعل التأويل الباطل معتدا به لوجود المنعة، والمنعة حاصلة للجهة المرتكبة للانتهاكات سواء في حالة التدافع أو قبله أو بعده، كما أنه من المعلوم أن الجهات المرتكبة لهذه الانتهاكات غالبا ما يكون لها تأويل ولو كان باطلا.

الفرع الثالث: تخريج معاملة الجناة في العدالة الانتقالية على معاملتهم في حالة اقتتال العصبية وطلب الرياسة ويطلق عليها أيضا بعض الفقهاء قتال الفتنة<sup>(67)</sup>، وقد اختلف الفقهاء في حكم ضمان الأنفس والأموال في قتال العصبية والرياسة على قولين:

القول الأول: وجوب ضمان الأنفس والأموال التي أتلغها المعتدون، وإلى هذا ذهب الحنفية<sup>(68)</sup> والمالكية<sup>(69)</sup> والشافعية في قول قال به البلقيني<sup>(70)</sup>، وهو كذلك مذهب الحنابلة، واختيار ابن تيمية<sup>(71)</sup>، وهو مذهب ابن حزم<sup>(72)</sup>.

القول الثاني: عدم وجوب الضمان، وإلى هذا ذهب الشافعية في أظهر الوجهين ولكنهم يشترطون لذلك المنعة وأن يصدر ما صدر منهم من عدوان في حال الاقتتال<sup>(73)</sup>.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

1. استدل أصحاب القول الأول بعموم الأدلة الدالة على مشروعية الضمان في النفس والمال، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 179)، وكقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: 33)، وقوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (النحل: 126)، وقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى: 126)<sup>(74)</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: "وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يُعْطَى - يَغْنَى الذِّبَّةَ -، وَإِمَّا أَنْ يُقَادَ - أَهْلُ الْقَتِيلِ -"<sup>(75)</sup>.

وجه الاستدلال:

أن هذه الأدلة تدل على أن الأصل العام هو مشروعية القصاص في النفس والمال، فيجب القصاص من قتل النفس عمدا إذا طالب به ولي المقتول، كما أن له أن يأخذ الدية بدلا من ذلك، كذلك من أصيب أو أتلغ ماله، فله أن يأخذ مثله إن كان مثليا، وإلا رجع بقيمته.

إنما تم الخروج عن هذا الأصل في حق البغاة لما لهم من التأويل، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...﴾ (الحجرات: 9)، قال الإمام الشافعي: "فذكر الله عز وجل قتالهم ولم يذكر القصاص بينهما فأثبتنا القصاص بين المسلمين على ما حكم الله عز وجل في القصاص وأزلناه في المتأولين الممتنعين ورأينا أن المعنى بالقصاص من المسلمين هو من يكن ممتنعا متأولا فأمضينا الحكمين على ما أمضينا عليه"<sup>(76)</sup>.

المناقشة: يمكن أن يناقش ذلك الاستدلال بما تقدم وحاصله أن التقريظ بين حالة قتال البغي وحالة قتال العصبية بوجود التأويل في الأولى دون الثانية ليس سديدا من وجهين:

الأول: أن الذين يعتدون بالتأويل في إسقاط القصاص والضمان في البغي يصرحون بأنهم يعتدون بالتأويل الباطل كما عند الحنفية<sup>(77)</sup> أو التأويل الفاسد كما عند الشافعية<sup>(78)</sup>، ولا يشترطون أن يكون للتأويل وجه قد يعذر به صاحبه.

الثاني: أنه في الحقيقة قل أن يوجد قتال عصبية أو فتنة إلا وله تأويل باطل أو فاسد.

2. الاستدلال بالمعقول: إذ عدم معاقبة الجناة قد يؤدي إلى تأجيج مشاعر الانتقام عند الضحايا وذوهم، كما قد يؤدي إلى تشجيع الجناة على ارتكاب هذه الجرائم مجددا وتشجيع غيرهم على أن يحذوا حذوهم ويقتنوا أثرهم. وإذا طبقنا هذا على مسألة العدالة الانتقالية نجد أن إفلات مرتكبي الجرائم البشعة من العقاب سوف يفقد الناس الثقة في النظام السياسي الجديد وفي قدرته على تحقيق العدالة لهم في المستقبل مما قد يؤدي إلى خلق حالة من الرغبة في الانتقام وشيوع الفوضى في المجتمع، فضلا عن أنه لا يؤمن من اجتماع رموز الفساد وانقضاضهم من جديد على النظام الوليد ومحاولة وأده في مهده (79)، (80).

المناقشة: يمكن أن يناقش ذلك بأن العقاب لا يربح يحقق المصالح المذكورة، لكن محل ذلك حال قوة الدولة وسلطانها، أما في حالة ضعفها فقد يحفز هذه العقاب الجناة بالانقضاض على النظام الوليد بدلا من التعاون معه، والعدالة الانتقالية وإن كانت يغلب عليها عدم العقاب المادي فإنها لا تخلو من عقاب معنوي، حيث تسقط الجناة في نظر المجتمع واعتباره بحيث يؤمن من عودتهم إلى توجيهه وقيادته من جديد.

أدلة القول الثاني:

1. ما جاء في سبب نزول قوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاضْلَحُوا بِبَيْنِهِمَا﴾، إذ وردت عدة روايات تبين أن حيين من الأنصار كان بينهما قتال من غير سلاح على اختلاف بينها في التفاصيل، وقد ساقها الطبري في تفسيره (81)، وقد روى البخاري ومسلم إحدى هذه الروايات عن أنس رضي الله عنه - (82).

وجه الاستدلال:

أن حاصل هذه الروايات أن الاقتتال الذي وقع بين الحيين هو سبب نزول هذه الآية الكريمة وهو على كل حال قتال فتنة وعصبية، ولم يُذكر فيها قصاص في جروح أو اللطم أو السب ونحو ذلك أو ضمان، ولم يرو أن النبي صلى الله عليه وسلم - أمر بشيء من ذلك، فهذا كله يدل على سقوط الضمان في اقتتال الفتنة.

2. القياس: حيث قاسوا (83) إسقاط القصاص والضمان حالة القتال في العصبية وطلب الرياسة من غير تأويل على حكم الضمان في حالة البغاة المتأولين، كما تقدم، حيث تم إسقاط الضمان فيها تحقيقا للمصلحة العامة.

وجه الاستدلال:

أن العلة التي تم لأجلها إسقاط الضمان في حالة البغي، هي خشية التنفير من الصلح والحرص على جمع الكلمة والفيئة إلى حكم الله، قال أبو بكر بن العربي: "ومن العدل في صلحهم ألا يطالبوا بما جرى بينهم من دم ولا مال؛ فإنه تلف على تأويل، وفي طلبهم له تنفير لهم عن الصلح واستشراء في البغي، وهذا أصل في المصلحة" (84)، وخشية هذا التنفير بذاته موجودة أيضا في إيجاب الضمان في النفس والمال في قتال الفتنة، فيشرع إسقاطه حرصا على تحقيق المصالح السابقة، ولذا قال الشربيني: "سقوط الضمان في الباغين لقطع الفتنة واجتماع الكلمة وهو موجود هنا" (85).

الترجيح:

يرى الباحث -والله أعلم-: أن القول الثاني هو أرجح الأقوال وأقربها إلى روح الشريعة وقاعدتها في أن درء المفاصد مقدم على جلب المصالح، وله من الشواهد والسوابق الشرعية والتاريخية ما يؤيده، فإن الصحابة أجمعوا على عدم تضمين البغاة؛ لئلا ينفرهم ذلك من الصلح والفيئة إلى أمر الله، بل أكثر من ذلك أجمعوا على عدم ضمان ما أتلفه الكفار على المسلمين؛ لئلا ينفرهم ذلك من الإسلام، فهذا كله جرى فيه التشريع على نسق واحد، ولذا قال السرخسي: "تأويل أهل البغي عند انضمام المنعة يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق أهل الحرب أي -الكفار- (86)". ولذلك اعتبر ابن العربي الآية الكريمة في عدم تضمين البغاة أصلا في المصلحة.

يضاف إلى ذلك ما رآه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه - في ترك الاقتصاص من قتلة عثمان، حيث كان يرى ومن معه من الصحابة أن السعي في ذلك سوف يوجب فتنة كبيرة وحربا أهلية بين القبائل، وقد تَبَهُّتْ إلى أن الأمر عندما آل إلى معاوية رضي الله عنه - لم يزد على ما فعل علي رضي الله عنه - تجاه قتلة عثمان، فرأى عدم التعرض لهم حرصا على جمع الكلمة (87).

الفرع الرابع: الموقف الشرعي من تطبيق العدالة الانتقالية

وبناء على ما تقدم فإنه يمكن القول بجواز تطبيق مفهوم العدالة الانتقالية في مراحل الانتقال السياسي التي يتم فيها يتم فيها تطبيق القدر الممكن من العدالة وإن لم يمكن تطبيقها كاملة، ارتكابا لأخف الضررين واعتبارا بأن تطبيق مفهوم العدالة الانتقالية وإن لم يؤد إلى عقاب مادي للجناة أو لأكثرهم، فهو يؤدي إلى عقاب معنوي لا يستهان به، حيث يشكل اعترافهم بجرائمهم إسقاطا

لهم في أنظار الناس، وإعداما سياسيا لهم في نظر المجتمع، وهذا يعد إلى حد كبير زاجرا عن تكرار مثل هذه الجرائم في المستقبل، ولكن ينبغي مع ذلك أن نضع ضابطين:

الأول: أن يكون هناك يقين أو ظن غالب بأن إعطاء الضحايا الحق في الحكم بالقصاص أو الضمان في النفس والمال مهدد للسلم الاجتماعي أو معوق لتحقيق الإصلاح السياسي والانتقال السلمي للسلطة؛ لأنه إذا لم يكن هناك تهديد للسلم الاجتماعي أو إعاقة للإصلاح السياسي فقد انتقت العلة التي روعيت في الشواهد التاريخية، وأسقط الفقهاء لأجلها الضمان في اقتتال البغي والفتنة، وبالتالي نعود إلى الأصل وهو حق الضحايا في القصاص أو الدية وحقهم في الحصول على أرش المتلفات وجبر الأضرار.

الثاني: أن يتوخى تحقيق أقصى ما يمكن من جبر ضرر الضحايا، فإذا كان الحكم بقيمة الدية أو أروش المتلفات ممكنا، سواء أكان المطالب بالتعويض هي الدولة أو الجناة فلا يكتفى بأقل من ذلك<sup>(88)</sup>. ومثل هذا يقال في مطالبة الجناة بكشف الحقيقة، وبيان مصير المفقودين، والإفصاح عن الجرائم التي ارتكبوها، متى كان ذلك ممكنا دون إحداث فتنة أو إعاقة الانتقال الديمقراطي فلا يعدل عنه إلى غيره؛ لما في ذلك من حق للضحايا وذويهم، ولما فيه من التعزيز الشرعي للجناة والاقتصاص منهم معنويا وإن لم يمكن الاقتصاص منهم ماديا.

أما إذا كان لا يتم ذلك إلا بالوقوع في هذه المفساد، فقاعدة الشريعة أن درء المفساد مقدم على جلب المصالح، ويستأنس لذلك بما في الصحيحين عن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لَيْسَ الْكُذَّابُ الَّذِي يُصْلِحُ بَيْنَ النَّاسِ، وَيَقُولُ خَيْرًا وَيَنْمِي خَيْرًا"، قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَلَمْ أَسْمَعْ يَرْخُصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ كَذِبًا إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: الْحَرْبِ، وَالْإِصْلَاحِ بَيْنَ النَّاسِ، وَحَدِيثِ الرَّجُلِ امْرَأَتَهُ وَحَدِيثِ الْمَرْأَةِ رَوْجَهَا"<sup>(89)</sup> فإن هذا النص النبوي الشريف يبين أن تحقيق السلم الاجتماعي أهم في نظر الشارع من طلب الحقيقة<sup>(90)</sup>، والله تعالى أعلم.

خاتمة فيها أهم نتائج الدراسة:

في ختام هذه الدراسة يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

- فلسفة العدالة الانتقالية تقوم على التكيف مع ظروف الفترات الانتقالية التي تكون غالبا ظروف استثنائية، بحيث يمكن القبول بعدالة ناقصة؛ تقديمها لما هو أولى وهو تحقيق الإصلاح السياسي وتعزيز السلم الاجتماعي.
- هناك حادثتان تشكلان أساسا فقهيًا للعمل بالعدالة الانتقالية، الأولى: ترك الصحابة الاقتصاص من عبيد الله بن عمر على قتله للهرمزان وجماعة؛ لأجل الحفاظ على السلم الاجتماعي ودرء فتن الحروب الأهلية، وتركهم كذلك الاقتصاص من قتلة عثمان؛ لأجل ذات السبب، حتى أن معاوية ومن معه ممن كانوا مخالفين لعلي في ذلك لما آل الأمر إليهم لم يجدوا بُدًا مما فعله علي رضي الله عنهم أجمعين -.
- يمكن تخريج العمل بالعدالة الانتقالية على ما ذهب إليه جمهور الفقهاء في إسقاط القود والضمان في حالة البغي وعلى ما ذهب إليه الشافعية في إسقاط الضمان في حالة اقتتال العصبية وطلب الرياسة.
- يجوز تطبيق مفهوم العدالة الانتقالية في مراحل الانتقال السياسي، ارتكابا لأخف الضررين، ولكن ينبغي مع ذلك أن نضع ضابطين:

- الأول: أن يكون هناك يقين أو ظن غالب بأن إعطاء الضحايا الحق في الحكم بالقصاص أو الضمان في النفس والمال يهدد السلم الاجتماعي أو يعيق تحقيق الإصلاح السياسي.
- الثاني: أن يتوخى تحقيق أقصى ما يمكن من جبر ضرر الضحايا.

#### الهوامش

(1) ينظر: ثائر مطلق عياصرة، العوامل الرئيسية وراء اندلاع الاحتجاجات والثورات التي شهدتها بلدان الربيع العربي، (عمان: مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، 2016م)، المجلد 43 ملحق 4، ص1883، وما بعدها.

(2) ينظر: Louis Bickford, The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity, (Macmillan Reference USA, 2004), vol. 3, p.1045-1047.

- حروي، سهام، سعدي، إلهام "العدالة الانتقالية: قراءة في المفهوم" جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2015، عدد ديسمبر، ص228.
- (3) ينظر في مدى حجم الضرر الذي ينتج عن الظلم والاستبداد: رمزي محمود رداية، الفساد السياسي والاقتصادي في ظل العولمة: دراسة نظرية تحليلية، (عمان: مجلة دراسات، العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجامعة الأردنية، 2016م)، المجلد 43، ملحق 6، ص2777، وما بعدها.
- (4) عانت جنوب إفريقيا من ويلات نظام الفصل العنصري الذي تم إرساؤه منذ سنة 1948 والذي يقوم على أساس التفرقة العنصرية بين كافة فئات المجتمع، وقد تم استخدام كل أشكال البطش والتكيد بالمعارضين من خلال التعذيب والاعتقالات، ولم يتم القضاء على هذا النظام إلا سنة 1994 مع انتخاب الزعيم نيلسن مانديلا رئيساً للبلاد، كتتويج للمسار الديمقراطي الذي أطلقه الرئيس فريديريك دي كلارك سنة 1990. ولتحقيق العدالة والمصالحة في هذه الفترة الانتقالية دون إثارة حرب أهلية أو تعطيل الإصلاح السياسي تم إحداث ما يسمى بـ: "لجنة الحقيقة والمصالحة" بموجب قانون تعزيز الوحدة والمصالحة الوطنية رقم 34 للعام 1995. وكانت هذه اللجنة تتمتع بصلاحيات واسعة واستثنائية قياساً "بلجان الحقيقة" التي شكّلت للنظر في انتهاكات حقوق الإنسان في الدول الأخرى، وقد طلبت من المسؤولين عن الانتهاكات الكشف عما ارتكبه مقابل الحصول على العفو، وهو ما أطلق عليه مبدأ: "العفو مقابل الحقيقة"، وقد كان عدد المحاكمات التي تم تنفيذها محدوداً جداً، وهو ما لم ترض به العديد من جمعيات المجتمع المدني ودفعها إلى مواصلة كفاحها من أجل العدالة والتعويض، وقد ألهمت هذه التجربة العديد من الدول، منها: دولة "سيراليون" كما اقتربت منها واستلهمت دولة المغرب التي شكلت فيها لجنة "الإصاف والحقيقة" من قبل الملك المغربي محمد السادس بتاريخ 7 يناير / كانون الثاني 2004. ينظر: <http://www.addht.org/justice/?p=1389#sthash.qLEziUmE.dpuf>؛ <http://almothaqaf.com/index.php/aqlam2009/42527.html>
- (5) ينظر: Fahimeh Manjili, "Transitional Justice under Shari'ah", (Virginia: William & Mary University, William & Mary Law School), p.4:5, under this link: <https://law.wm.edu/academics/intellectuallife/researchcenters/postconflictjustice/documents/Manjili.pdf>
- (6) ينظر: بنوب، أحمد شوقي، "العدالة الانتقالية المفهوم والنشأة والتجارب"، حلقة نقاشية أقامها مركز دراسات الوحدة العربية، المستقبل العربي، يوليو 2013، العدد 413، ص137، أحمد عفيف خليف، الثورة الليبية شباط 2011-2013 الخصوصية وتحديات المرحلة الانتقالية، (عمان: مجلة دراسات، العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجامعة الأردنية، 2015م)، المجلد 42، العدد 3، ص670 وما بعدها.
- (7) ينظر: Manjili, Fahimeh, Transitional Justice under Shari'ah, published on the website of: William & Mary Law School under this link: <https://law.wm.edu/academics/intellectuallife/researchcenters/postconflictjustice/documents/Manjili.pdf>
- (8) ينظر: Bassiouni, "The Shari'a and Islamic Criminal Justice in Time of War and Peace, Cambridge University Press, October 2013, p.239-287.
- (9) الغرض من هذا الفرع تخريج تطبيق العدالة الانتقالية التي لا يعاقب فيها الجناة لأجل تحقيق الإصلاح السياسي والحفاظ على السلم الاجتماعي على هذه الشواهد التي ترك فيها تنفيذ القصاص تحقيقاً للمصلحة العامة.
- (10) وصف العدالة بالانتقالية يلقي بظلال من الغموض على المعنى المراد؛ لأن العدالة لا يمكن أن تكون انتقالية، ولذلك يفضل البعض مصطلحاً آخر أكثر وضوحاً ودلالة على المعنى وهو مصطلح: (العدالة في مرحلة ما بعد الصراع) (Post-Conflict Justice).
- (11) ابن فارس، مقاييس اللغة، مرجع سابق، مادة (عدل)، 247-246/4، محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، باب اللام فصل العين، ص1030، لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، مادة (عدل)، 430/11، يوسف عبد الله الشريفي، التنظيمات القضائية في القرآن الكريم دراسة تحليلية، (عمان: مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، 2016م)، المجلد 43 العدد 2، ص770.
- (12) ابن تيمية، الاستقامة، مرجع سابق، 464/1.
- (13) علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ - 2000م)، مادة (ن ق ل)، 413/6.
- (14) محمد بن قاسم الأنصاري الرصاع، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، (بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ)، 463/1.
- (15) أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1429هـ - 2008م)، مادة (ن ق ل)، 2273/3.
- (16) زيادة، رضوان، العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية في العالم العربي، (مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان، د. ط. د. ت.)، ص2.
- (17) أي العدالة الانتقالية تشمل الملاحقات القضائية التي تجريها المحاكم المختصة، كما تشمل أيضاً أموراً أخرى تجريها لجان تقصي الحقيقة والمصالحة مثل الاعتراف العلني وطلب الصفح من الضحايا مقابل العفو، وكذلك إصلاح المؤسسات، إلى غير ذلك من

الأساليب والإجراءات.

(18) الأمين العام للأمم المتحدة، تقرير "سيادة القانون والعدالة الانتقالية في مجتمعات الصراع ومجتمعات ما بعد الصراع"، الأمم المتحدة، مجلس الأمن، في 23 أغسطس 2004م، ص6 وهو منشور على موقع الأمم المتحدة تحت هذا الرابط: <https://www.ictj.org/sites/default/files/UNSC-Global-Justice-Post-conflict-2004-Arabic.pdf>.

(19) كما كان عليه حال رومانيا في حقبة ما بعد الشيوعية، حيث أثار العنف المصاحب لتغيير النظام موجة حادة من التهكم العميق إزاء نوايا الحكومة الجديدة ومدى حكمتها في اختيار الوسائل المناسبة، ينظر: كالهون، نوبل، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة: ضفاف شربا، ط1، 2014م)، ص17 بتصرف يسير.

(20) من أمثال: (سلوبودان ميلوشيفيتش) و(وردوفان كاراديتش) و(رانكو ملاديتش) من قادة صرب البوسنة، و(سلوبودان برالياك) قائد كروات البوسنة.

(21) تميزت حالتي الأرجنتين وشيلي بالسخاء في تمويل برنامج جبر الضرر الخاص بكل منهما وتنفيذه. "فقد استثمرت شيلي نحو 3.2 مليار دولار أمريكي في التعويضات وشملت أقارب 3،225 ضحية من ضحايا الاختفاء القسري والقتل، و38،254 ضحية من ضحايا السجن السياسي والتعذيب، و114،225 ضحية من ضحايا الفصل السياسي من الخدمة المدنية أو الشركات العامة. أما الأرجنتين فخصصت 1.17 مليار بيزو أرجنتيني لدفع تعويضات مالية لما مجموعه 15،573 ضحية من ضحايا الاحتجاز المطول والتعسفي، وحوالي 1.9 مليار بيزو لأسر 7،785 ضحية من ضحايا القتل والاختفاء، في وقت كان البيزو يعادل الدولار الأمريكي (وهو ما تغير لاحقاً نظراً لانخفاض قيمة العملة)".

ينظر: تقرير المركز الدولي للعدالة الانتقالية على صفحته على الإنترنت تحت هذا الرابط:

<https://www.ictj.org/ar/news/ictj-program-report-reparative-justice>

(22) ينظر: Manjili, Fahimeh, Transitional Justice under Shari'ah, p.23. Bickford, Louis, The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity, vol. 3, p.1047.

وينظر: تقرير المركز الدولي للعدالة الانتقالية الذي سبق ذكره.

(23) حروي، سهام، سعدي، إلهام "العدالة الانتقالية: قراءة في المفهوم" جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص234، وينظر: تقرير المركز الدولي للعدالة الانتقالية السابق.

(24) من أساليب التكريم: عمل النصب التذكارية والمتاحف، وتحويل السجون وأماكن القمع إلى حدائق تذكارية، وإطلاق أسماء الضحايا على الشوارع والميادين، ليبقى ذكركم وذكر معاناتهم حيا في ذاكرة الأجيال، بحيث يمنع ذلك من أي نهج سياسي يقود إلى حالة تشبه تلك الحالة التي حدثت فيها تلك المعاناة.

(25) زيادة، رضوان، العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية في العالم العربي، ص4.

(26) ولعل هذا ما عناه ديزموند توتو رئيس لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا عندما كتب على جدار بيته: "كيف نحول الأخطاء البشرية عدلا بشريا"، ينظر: المرجع نفسه، ص1.

(27) ابن قدامة، محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، (مكتبة القاهرة، د. ط. 1388هـ - 1968م)، 263/8.

(28) هكذا في طبقات ابن سعد، وفي تاريخ الطبري: "إِلْصُحَّ الَّذِي تَبَيَّنَهُ وَتَبَيَّنُهُمْ"، فعلى ما في الطبقات: لعل المقصود من ذكر الملح الذي بينهما العشرة السابقة حيث عاش سعد في بيته وأكل من طعامه. ينظر: ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بالطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1410 هـ - 1990م)، 271/3. والطبري، محمد ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ومعه وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، (بيروت، دار التراث، ط2، 1387هـ)، 240/4، والقصة رواها أيضا عبد الرزاق في مصنفه في كتاب المغازي، باب حديث أبي لؤلؤة قاتل عمر رضي الله عنه، 478/5، من طريق "معمّر عن الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيب أن عبد الرحمن بن أبي بكر ولم نجرب عليه كذبة قط، قال: حين قتل عمر..."، وإسنادها صحيح، وقد صحح إسنادها أيضا عبد السلام بن محسن آل عيسى في كتابه: دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب وسياسته الإدارية رضي الله عنه، (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط1، 1423هـ - 2002م)، 1128/2.

(29) ابن سعد، الطبقات الكبرى، 522/3.

(30) ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط. 1995م)، 64/38.

(31) ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط. 1، 1412 هـ - 1992م)، 339/4.

(32) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406 هـ - 1986م)، 311/1.

- (33) نكر ذلك: ابن حجر أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، 43/5.
- (34) ابن حجر، الإصابة في التمييز بين الصحابة، 43/5.
- (35) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الجزري، الكامل في التاريخ، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1417هـ-1997م)، 448/2.
- (36) ينظر على سبيل المثال: الطبري، محمد ابن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ومعه "وصلة تاريخ الطبري" لعريب بن سعد القرطبي، (بيروت، دار التراث، ط2، 1387هـ)، 243/4، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 339/4، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 448/2.
- (37) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ-1988م)، 98/7.
- (38) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 87/4، 142.
- (39) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 489/4، ابن كثير، البداية والنهاية، 264/7-265. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى (المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ-1995م)، 73/35. وينظر أيضاً: البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، (دمشق، دار الفكر، ط25، 1426هـ.)، ص373-379.
- (40) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 489/4.
- (41) الصعدي، عبد المتعال، "لمحات قضائية في قتل عثمان"، الرسالة، العدد 701.
- (42) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 489/4.
- (43) هو حرقوص بن زهير بن السعدي أمير أهل البصرة الذين خرجوا على عثمان: نكر ابن حجر العسقلاني: أنه هو ذو الخويصرة التميمي الذي قال للنبي صلى الله عليه وسلم- اعدل فإنك لم تعدل، أمره عمر بن الخطاب على قتال الهرمزان، فاستولى على سوق الأهواز ونزل بها، شهد صفين مع علي، وبعد التحكيم صار من أشد الخوارج على علي، فقتل فيمن قتل يوم النهروان، وإياه عنى أحد شعراء الخوارج، بقوله من أبيات رواها المبرد: وأسأل الله بيع النفس محتسباً... حتى الأقي في الفردوس حرقوصاً"، ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، هدي الساري: مقدمة فتح الباري، (بيروت، دار المعرفة، 1379هـ)، ص294. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 51/5. الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ط2002، 15م)، 173/2.
- (44) الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407 هـ - 1987م)، 2281/6.
- (45) الزليعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ومعه حاشية: أحمد بن محمد بن أحمد الشلبي، (القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1313هـ)، 151/5. المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، أبو عبد الله المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م)، 336-335/8. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، الفروع، ومعه: تصحيح الفروع: علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ - 2003م)، 170/10. الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني، العزيز شرح الوجيز، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ - 1997م)، 77/11. أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، (دمشق، دار الفكر. ط2، 1408هـ - 1988م)، 109/1.
- (46) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، (بيروت، دار المعرفة، د.ط، 1414هـ-1993م)، 128-127/10.
- (47) عليش، محمد بن أحمد بن محمد منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت، دار الفكر، د.ط، 1409هـ/1989م)، 202/9.
- (48) البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، (القاهرة، عالم الكتب، ط1، 1414هـ-1993م)، 391/3.
- (49) العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (جدة، دار المنهاج، ط1، 1421هـ-2000م)، 30/12.
- (50) الشربيني، مغني المحتاج، 400/5.
- (51) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ-1964م)، 320/16.
- (52) العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 30/12.
- (53) المرجع نفسه، 30/12.
- (54) السرخسي، المبسوط، 128/10.
- (55) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي، المحلى بالآثار، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، 347-346/11.
- (56) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، (بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت)، 210/19.

- (57) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، مختصر المزني، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1410هـ/1990م)، 363/8.
- (58) ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبيسي، المصنف، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 1409هـ)، في كتاب الديات، باب فيمن يصاب في الفتن من الدماء، 459/5.
- (59) ابن حزم، المحلى، 345/11.
- (60) العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 30/12.
- (61) المرجع نفسه، 30/12.
- (62) المرجع نفسه، 30/12.
- (63) مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: الطبعة الثانية، (من 1404 - 1427 هـ)، 285/13.
- (64) السرخسي، المبسوط، 128/10.
- (65) ابن حزم، المحلى، 346/11.
- (66) السرخسي، المبسوط، 127-128/10.
- (67) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 468/4.
- (68) جاء في فتح القدير: "نفي الضمان منوط بالمنعة مع التأويل، فلو تجردت المنعة عن التأويل كقوم غلبوا على أهل بلدة فقتلوا واستهلكوا الأموال بلا تأويل، ثم ظهر عليهم أخذوا بجميع ذلك، ولو انفرد التأويل عن المنعة بأن انفرد واحد أو اثنان فقتلوا وأخذوا عن تأويل ضمنوا إذا تابوا أو قدر عليهم، والدليل على ما ذكرناه (إجماع الصحابة رواه الزهري)"، ينظر: ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي فتح القدير، (بيروت، دار الفكر، د.ط.د.ت)، 106/6.
- (69) قال في منح الجليل: "(وضمن) الباغي (المعاند) أي المجترئ على البغي بلا تأويل (النفوس) التي قتلها فيقتص منه إن لم يزد بإسلام أو حرية (و) ضمن (المال) الذي أتلفه لعدم عذره... وأما أهل العصبية وأهل الخلاف بلا تأويل فالحكم فيهم القصاص ورد المال قائما كان أو فائتا"، ينظر: عليش، منح الجليل، 204/9، ونحوه في: ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي، جامع الأمهات، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضر، (اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ - 2000م)، ص512.
- (70) نقلا عن: الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م)، 404/5.
- (71) جاء في شرح منتهى الإرادات: (وإن اقتتل طائفتان للعصبية أو) طلب (رئاسة فهما (ظالمتان تضمن كل) منهما (ما أتلقت على الأخرى) قال الشيخ تقي الدين فأوجبوا الضمان على مجموع الطائفة وإن لم يعلم عين المتلف"، ينظر: اليهودي، شرح منتهى الإرادات، 393/3.
- (72) ابن حزم، المحلى، 347/11.
- (73) قال في روضة الطالبين: "إذا أتلف باغ على عادل أو عكسه في غير القتال، ضمن قطعا على ما تقرر من القصاص والقيمة، وأما في حال القتال، فما يتلفه العادل على الباغي لا يضمنه، وما يتلفه الباغي على العادل من نفس أو مال هل يضمنه؟ قولان، أظهرهما: لا.. هذا الذي سبق من حكم الإلتاف هو في قتال البغاة، فأما المخالفون للإمام بتأويل بلا شوكة، فيلزمهم ضمان ما أتلّفوه من نفس ومال، وإن كان في حال القتال كقطاع الطريق، وأما الذين لهم شوكة بلا تأويل، ففي ضمان ما أتلّفوه في القتال طريقان، أحدهما: يجب قطعا كعكسه، وأصحهما: طرد القولين كالبأغي؛ لأن سقوط الضمان عن الباغي لقطع الفتنة واجتماع الكلمة، وهذا موجود هنا"، ينظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1412هـ، 55-56/10. وقال في أسنى المطالب: "(وذوو الشوكة بلا تأويل كباغين) في الضمان، وعدمه فلا يضمنون المتلفات لحاجة الحرب؛ لأن سقوط الضمان عن الباغين لقطع الفتنة واجتماع الكلمة، وهذا موجود هنا"، ينظر: الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب، (بيروت، المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت، 113/4. وقال في مغني المحتاج: "من له شوكة بلا تأويل حكمه (كباغ) في الضمان وعدمه، وتقدم أن الأظهر عدم الضمان في حال القتال لضرورته فكذا هنا؛ لأن سقوط الضمان في الباغين لقطع الفتنة واجتماع الكلمة وهو موجود هنا"، ينظر: الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 404/5.
- (74) انظر في الاستدلال بهذه الأدلة على أن الضمان في المتلف يكون بالمثل إن أمكن وإلا فبالقيمة: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1991م)، 232/3.
- (75) متفق عليه، البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، (دار طوق النجاة ط1، 1422هـ) كتاب الديات، باب: من قتل له قتيلا فهو بخير النظرين، 5/9، حديث رقم (6880). القشيري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوي، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلها وشجرها، 988/2. حديث رقم (1355)، واللفظ له.
- (76) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت، دار الفكر، د.ط، 1410هـ - 1990م، 229/4.

- (77) الشريبي، مغني المحتاج، 400/5.
- (78) الشريبي، مغني المحتاج، 400/5.
- (79) ينظر: Fahimeh Manjili, *Transitional Justice under Shari'ah*, (Virginia: William & Mary University, William & Mary Law School), p4.
- (80) ولعل من المناسب هنا أن نستعير بعض عبارات نويل كالهون في كتابه "معضلات العدالة الانتقالية" في شرح وجهة النظر هذه حيث يقول: "من ينسى ماضيه سيحكم عليه بتكراره، تلك ببساطة النظرية المعهودة التي تسوغ العقوبات الجنائية: العقوبة تردع الجريمة، وتقتل المجرمين عن المجتمع، وتحميه من أفعالهم مستقبلاً، فالمحاكمات التي شهدتها مدينة نيورمبيرغ على سبيل المثال صانت الديمقراطية الناشئة في ألمانيا الغربية ضد أي محاولة للنازيين لحشد صفوفهم مجدداً حول الشخصيات العامة الشهيرة"، ينظر: كالهون، معضلات العدالة الانتقالية، ص20.
- (81) أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1422هـ- 2001م، 362: 358/21.
- (82) متفق عليه، البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلح، باب ما جاء في الإصلاح بين الناس، 3، 182، حديث رقم (2691)، القشيري، صحيح مسلم، في كتاب الجهاد والسير، باب في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله، وصبره على أذى المنافقين، 1423/3، حديث رقم (1799)، وينظر: العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت، 268/13).
- (83) الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب، مرجع سابق، 113/4.
- (84) القرطبي، أحكام القرآن، 152/4.
- (85) الشريبي، مغني المحتاج، 404/5.
- (86) السرخسي، المبسوط، 132/10.
- (87) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، 489/4، ابن كثير البداية والنهاية، 264-265/7، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 73/35. وينظر أيضاً: البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، ص373-379.
- (88) كالاكتفاء مثلاً بتكليف الجناة بالاعتذار للضحايا.
- (89) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلح، باب ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، 183/3، حديث رقم (2692)، القشيري، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الكذب وبيان ما يباح منه، 2011/4، حديث رقم (2605) واللفظ له.
- (90) ينظر: Fahimeh Manjili, *Transitional Justice under Shari'ah*, (Virginia: William & Mary University, William & Mary Law School), p21.

## المصادر والمراجع

### أولاً: المراجع العربية:

- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2003م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- إعلام الموقعين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م.
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، الناشر: دار الفكر، بيروت، بدون رقم طبعة، 1410هـ-1990م.
- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني، الناشر: دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، أبو عبد الله المواق المالكي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ.
- تاريخ الرسل والملوك، محمد ابن جرير الطبري، ومعه "وصلة تاريخ الطبري" لعريب بن سعد القرطبي، الناشر: دار التراث، بيروت، الطبعة: الثانية - 1387 هـ.
- تاريخ دمشق، ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: عمرو بن غرامة العمري، (بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر

- والتوزيع، د. ط، 1995م).
- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، ومعه حاشية: أحمد بن محمد بن أحمد التَّالِبِيُّ، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313هـ.
- التنظيمات القضائية في القرآن الكريم دراسة تحليلية، يوسف عبد الله الشرفين، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، 2016م، المجلد 43 العدد2.
- الثورة الليبية شباط 2011-2013 الخصوصية وتحديات المرحلة الانتقالية، أحمد عفيف خليف، مجلة دراسات، العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجامعة الأردنية، 2015م، المجلد 42، العدد 3.
- جامع الأمهات، ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضر، (اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ - 2000م).
- الجامع الصحيح، البخاري محمد بن إسماعيل، (دار طوق النجاة ط1،، 1422هـ).
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ-1964م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1412هـ.
- شرح منتهى الإرادات، منصور يونس البهوتي، الناشر عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1414هـ-1993م.
- الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407 هـ - 1987م).
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، النيسابوي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ - 1990م.
- العدالة الانتقالية: قراءة في المفهوم، سهام حروي، إلهام سعدي، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مركز جيل البحث العلمي، الجزائر، عدد ديسمبر 2015.
- العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية في العالم العربي، رضوان زيادة، مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان، بدون تاريخ.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد، بدر الدين العيني، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ نشر.
- العوامل الرئيسية وراء اندلاع الاحتجاجات والثورات التي شهدتها بلدان الربيع العربي، ثائر مطلق عياصرة، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، 2016م، المجلد 43 ملحق4.
- فتح القدير، الكمال بن الهمام، الناشر: دار الفكر، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ نشر.
- الفروع، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، ومعه: تصحيح الفروع: علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- الفساد السياسي والاقتصادي في ظل العولمة: دراسة نظرية تحليلية، رمزي محمود ردايدة، مجلة دراسات، العلوم الاجتماعية والإنسانية، الجامعة الأردنية، 2016م، المجلد 43، ملحق 6.
- فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، محمد سعيد رمضان البوطي، الناشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة والعشرون، 1426 هـ.
- القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعدي أبو جيب، الناشر: دار الفكر. دمشق، الطبعة الثانية، 1408هـ - 1988م.
- الكامل في التاريخ، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الجزري، الشهير بابن الأثير، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.
- لمحات قضائية في قتل عثمان، عبد المتعال الصعيدي، مجلة الرسالة، العدد 701.
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، الناشر: دار المعرفة، بيروت، بدون رقم طبعة، 1414هـ-1993م.
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ-1995م.
- المجموع شرح المذهب مع تكملة السبكي والمطيعي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الناشر: دار الفكر، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ نشر.
- المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم طبعة أو تاريخ نشر.
- معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية، نويل كالهون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ترجمة: ضفاف

- شربا، بيروت، الطبعة الأولى، 2014م.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.
- المغني، محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، مكتبة القاهرة، بدون رقم طبعة، 1388هـ - 1968م.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.
- منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن عليش، الناشر: دار الفكر، بيروت، بدون رقم طبعة، 1409هـ/1989م.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.

#### ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Fahimeh Manjili, Transitional Justice under Shari'ah, (Virginia: William & Mary University, William & Mary Law School), p.4:5, under this link: <https://law.wm.edu/academics/intellectuallife/researchcenters/postconflictjustice/documents/Manjili.pdf>
- Louis Bickford, The Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity (Macmillan Reference USA, 2004), vol. 3, p.1045-1047.

#### ثالثاً: مواقع الإنترنت:

- <https://www.ictj.org/sites/default/files/UNSC-Global-Justice-Post-conflict-2004-Arabic.pdf>.
- <http://almothaqaf.com/index.php/aqlam2009/42527.html>
- <http://www.addht.org/justice/?p=1389#sthash.qLEzIUmE.dpuf>

## Transitional Justice and its Role in Achieving Political Reform: A Comparative Study in the Light of Islamic Jurisprudence

*Hossam Eldeen Khalil Farag\**

### Abstract

Knowing that Islam plays a very significant role in politics in the Middle East and the rest of world countries, this paper focuses on illustrating the stance of Islamic Law on transitional justice in the post-conflict societies. In this regard, it places greater emphasis on the historical precedents on the different jurisprudential trends in Islamic law towards the post-conflict situation in attempt to establish an Islamic legal basis for transitional justice. The paper adopts analytical, comparative critical and historical approaches and has concluded that transitional justice is admissible to apply in the periods of political transition in countries which are on track to achieve the sought political

**Keywords:** Transitional Justice, Political Reform, Democratic Transition, Post, Conflict Societies, Despotism, Tranny.

\* College of Islamic Studies, Hamad bin Khalifa University. Received on 10/8/2017 and Accepted for Publication on 7/8/2018.