

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

□ وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
□ جامعة أبي بكر بلقاير - تلمسان
□ كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم: العلوم الإنسانية

□ تخصص: الفلسفة المعاصرة وقضايا المنهج

رسالة ماجستير في الفلسفة

الموسومة بـ

التفكيك وسياسة الغفران
عند جاك دريدا

تحت إشرافه الدكتور:

من إعداد:

د. عبد القادر بودومة

بن طيبه ابراهيم

لجنة المناقشة:

رئيسا

✓ د. عطار أحمد

مشرفا

✓ د. عبد القادر بودومة

عضوا

✓ د. مونييس بخضرة

عضوا

✓ د. غوزي

إهداء

إلى من لا يمكن للكلمات أن توفي حقهما

إلى من لا يمكن للأرقام أن تحصي فضائلهما

إلى والدي العزيزين أدامهما الله لي

إلى جميع اخوتي

إلى رفيقة دربي الصبورة زوجتي الغالية

إلى بؤبؤ الروح ابنتي دعاء مريم

إلى كل أقاربي

إلى جميع أصدقائي

إلى كل من علمني ولو حرفا واحدا

إلى كل طالب علم

الشكر و تقدير

الحمد لله الذي اعاننا وثبت اقدامنا و انار طريقنا على العلم , فله الحمدو الشكر

سبحانه و تعالى تا تقدم بحزيل الشكر الى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد

على انجاز هذا العمل، وفي تذليل ما واجهته من صعوبات وأخص بالذكر

الدكتور عبد القادر بودومة الذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه القيمة التي

كانت عوناً لي في اتمام هذه المذكرة

ولا يفوتني أن أشكر لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة مذكرتي، دون أن أنسى كل

من ساعدني بتوجيه أو مرجع أو كلمة طيبة.

مقدمة:

كثيراً ما شغلت علاقة دريدا بعصره نقاد وفلاسفة عصره، فانتقدوا أحياناً صمته فيما يخص العديد من القضايا الدولية الهامة كالقضية الفلسطينية وقضية الغزو الأمريكي للعراق. كما انتقدوا غموض أفكاره وآرائه في أحيان أخرى، وأنه لا يجد ما يقوله أمام سلطة الإعلام في كثير من الأحيان، وأنه لا يملك سلطة التأثير والتغيير أحياناً الموجه الذي يؤثر في الرأي العام بقوة. هذا لا يعدم انشغال دريدا بالمجال السياسي، ويندرج ضمن استراتيجيته التفكيكية التي وجهها إلى العقل السياسي الغربي وكشف التناقضات في مفاهيمه عن الديمقراطية والحوار والحرية، رابطاً ذلك بالأصل الذي نبعث منه هذه المفاهيم، ألا وهو الأصل الإغريقي الذي لا تصلح بالضرورة كل معانيه للغرب المعاصر، ولالأقاليم المجاورة للغرب، كل هذا جعلنا نقوم بطرح الإشكالية التالية:

ما المقصود بالتفكيك؟ وهل هناك علاقة تربطه بالسياسة؟ وهل يمكننا اعتبار دريدا مارس السياسة منذ بداياته الأولى وان كان دريدا قد قدم رؤية جديدة ففيمما تتلخص هاته الرؤية؟.

لذا فإن مذكرتنا الموسومة ب: "التفكيك والسياسة عند جاك دريدا" يعد محاولة للإجابة عن الأسئلة السالفة الذكر. وقد جاء اهتمامنا بهذه الإشكالية لأسباب عديدة نذكر منها:

أسباب شخصية متمثلة في الاهتمام بالفلسفة المعاصرة، إضافة للفضول الذي يثيره ذكر اسم دريدا كونه مختلفاً عن باقي الفلاسفة؛ باعتباره جزائري المنشأ، فرنسي الجنسية، يهودي المعتقد، وكذا اهتمامي بالمواضيع السياسية خاصة من المنظور الذي يقدمه دريدا. كما توجد أسباب موضوعية ذات أهمية كبيرة، كونه يعد المؤسس الأول للمنهج التفكيكي في الفكر الفلسفي المعاصر، الذي أحدث ثورة على المناهج السابقة، كما أنه اهتم بقضايا الشعوب المستضعفة في غالبية أرجاء العالم ولو بصورة متأخرة، بالإضافة إلى قلة البحوث التي تحاول ربط دريدا بالسياسة أكثر من شيء آخر.

وقد واجهنا عدة صعوبات في بحثنا نذكر منها: قلة المراجع التي تتناول جاك دريدا، واعتماده على أكثر من لغة (فرنسية، إنجليزية، ألمانية) وكثيراً ما يجيل إلى فلاسفة سابقين أو متزامنين معه، مما يستدعي اطلاعاً واسعاً على فلسفة الذين يجيل إليهم، إضافة إلى الاختلاف في ترجمة بعض المصطلحات المتعلقة بفلسفته.

من الصعب أن تكتب عن فيلسوف تفكيكي من أجل إيضاح مشروعه، ذلك أن طريقة طرحه ليست للتوثيق أو الشرح أو الدراسة، ثمه فلسفات عظمتها في الأدوات لا النتائج، وقيمتها في الإحراج لا الإجابة، وذكاؤها في التشييت لا الجمع، دريدا كان من طينة أولئك الفلاسفة الذين ينثرون النقائض، يكتب الهامش في المتن، بينما يخبي المتن في الهامش

ومحاولة منا الإجابة على اشكالية البحث: "التفكيك والسياسة عند جاك دريدا" ارتأينا وضع خطة تنقسم الى: الفصل الأول تطرقنا فيه الى أصول فلسفة دريدا، حيث تأثر بفريديريك نيتشه من خلال موت الاله، انطلاقا من نقده لفكرة الحضور، وكذا مناداتاته بأقول الأصنام ثم مارتن هيدغر وسؤاله حول الكينونة، باعتبار دريدا قد تأثر به من خلال دعوته الى سلوك مسلك هيدغر في سؤاله الذي طرحه حول الوجود، وكذا نص هيدغر الذي يعبر عن تجاوز الذات والذاتية، ثم سيغmond فرويد وكشفه عن الجانب الخفي في حياة الانسان النفسية، وكذا ابراز مظاهر تأثر دريدا بفرويد من خلال فكر تفويض الأب، ثم تطرقنا الى استراتيجية السياسة والتفكيك والذي نبين من خلالها علاقة التفكيك بالسياسة كونه يكشف بعض المفاهيم كالديمقراطية والحرية.... وكذا مفهوم السياسة الذي يختلف عن المفاهيم التقليدية حسب دريدا..

أما الفصل الثاني فيتناول بدايات وأصول الغفران، ومعناه في ديانات التوحيد، وكذا معنى التسامح وأصوله باعتباره يقترب من معنى الصفح أو الغفران اضافة الى معنى الغفران عند جاك دريدا بالتحديد وعلاقته بديانات التوحيد وكذا اعطاء بعض النماذج في تحديد مفهومه.

أما الفصل الثالث أعطينا فيه نماذج عن محنتي، الجزائر وجنوب افريقيا كون هاتين الدولتين عانت من العنف المسلح ومرت بأزمات، وكيف تمكنتا من استعادة الأمن والاستقرار والحفاظ على وجود الدولة ثم عرجنا على وجهة نظر دريدا في المصالحة الوطنية الجزائرية وطريقة تعامل الدولة مع المسلحين والضحايا، وكذا المصالحة في جنوب افريقيا، والأسباب التي جعلت منها نموذجا ناجحا حسب دريدا، أما المبحث الأخير فقمنا بوضع جاك دريدا أمام نقاده والتعليق حول رأيه فيما يتعلق بموضوع الغفران والمصالحة الوطنية.

وأخيرا خاتمة لهذا البحث والتي عرضنا وفقها مختلف النتائج التي وقفنا عليها من خلال بحثنا في بح

الموضوع المطروق.

أما عن المنهج ، وباعتباره آلية إجرائية فقد عمدنا إلى تبني المنهج التحليلي وهذا بالنظر الى طبيعة الموضوع ، وخصوصية الترتيبات والأسس المعرفية التي يقوم عليها هذا المنهج من خلال تعاطيه مع المادة البحثية.

وقد تسنى لنا انجاز هذا البحث من خلال مجموعة من مصادر دريدا، بالعتين العربية والفرنسية، اضافة الى بعض المراجع والمقالات والموسوعات والمعاجم، تمكنا من الاستفادة منها وقد أوردنا لائحة بعناوينها في نهاية البحث.

وبالاعتماد على مجموعة من الدراسات التي تناولت فكر جاك دريدا تشكلت لدينا معالم رؤية للفكر السياسي لهذا الفيلسوف الذي وإن كانت مؤلفاته غير واضحة المعالم السياسية إلا أن ثنائها تطرح بعض الرؤى المتعلقة بالقضايا السياسية الراهنة ، كمسألة المصالحة الوطنية أو " الصفح " بالتعبير الدردي وهو ما حاولنا الوقوف عليه من خلال هذا البحث .

وفي الأخير يبقى هذا البحث محاولة لاستجلاء القيم السياسية في خطاب جاك دريدا الفلسفي ، سواء كانت هذه القيم مطروحة كرؤى واضحة المعالم أو باعتبار التفكيك ممارسة سياسية تقوم بمعارضة فكر " المركز " الذي تقوم عليه الحضارة الغربية وتستمد منه تعاطيها مع مسألة " الآخر / المختلف " .

الفصل الأول: دريدا قارئاً لنتشه وهيدغر

المبحث الأول: المرجعية الفلسفية لجاك دريدا

خرج دريدا إلى الوجود في عالم متلاحق الحضارات و الثقافات حيث قدم بناء جديدا للفكر المعاصر بعد أن قام بالتأكيد على العودة الى الأصول حتى يتسنى للقادمين من بعده إعادة ترتيب النسق العام للفكر الإنساني الذي ارتبط بشكل أو بآخر بالميتافيزيقا.

و قد اقتفى دريدا أثر العديد من الفلاسفة, اولهم نيتشه الذي يعتبر أن الفكر الإنساني لم يفصل عن اللغة بما هي استعارة, فهو يستبدل استعارات الثقافات التقليدية باستعارات تقابلها و هذه المقابلة الثنائية بين الاستعارات تعيد نيتشه إلى المركزية و جدليتها التي تعني استحواذ المدلول على الدال و الذات المفكرة على الموضوع, و التي ثار ضدها في الأساس, حيث أن تأثر نيتشه بهيراقليطس عند حزمه بان الكينونة وهم بلا معنى فوحده الظاهر موجود و أن العالم الحقيقي كذب. جعل دريدا يعتبر نيتشه ملهما له وذلك بموت الاله انطلاقا لنقده لفكرة الحضور¹.

و يعطي نيتشه أهمية بالغة للكتابة من خلال قلبه لثنائية (كلام, كتابة) و هذا ما نجده عند دريدا. يقول نيتشه: "مع صوت جهوري في الحنجرة, نكاد نكون عاجزين عن التفكير بأشياء دقيقة"², و بذلك فالكتابة مقدسة بالنسبة له, فهو يعيد إليها الاعتبار بعد ما كانت مرفوضة منذ أفلاطون أما الصوت نعطيه دورا ثانويا إذ يعتبره تشويشا للفكر.

يقول نيتشه: " ما يقولونه لي بواسطة منازلهم المشيدة و المزخرفة للقرون و ليست للحظة عابرة لقد تشكلت هذه القطعة بشكل وافر من هذه الرغبة الرائعة و التي لا تشبع في تأكيد الذات بالملكية و الغنيمة بعطشهم للجديد قد أقاموا عالما حديدا بجانب القديم, كل واحد يشق طريقه للتعبير عن استعلائه ليضع بينه و بين جاره ملكيته اللامتناهية, كان كل واحد يعيد غرو بلاده لنفسه"³, فهو بذلك

¹ - Nietzsche, le gai savoir, Traduction D'Henri Albert, Revue par Marc Sautet, Introduction et Notes de Marc Sautet, librairie générale, Française, Paris, 1993, PP 109-1101

² ف. نيتشه, العلم الجدل, سعاد حرب, دار المنتخب العربي للدراسات و النشر ببيروت, لبنان, ط1, 2001, فقرة 216 ص 141

³ ف. نيتشه, أفول الأصنام, ترجمة: حسن بورقية و محمد الناحي, دار إفريقيا الشرق, بيروت لبنان, ط1996 ص 09

يعتبر المخاطرة تمجيدا لعظمة وإرادة القوة وليس لإرادة الحياة، إذ أنها مخاطرة بالحياة نفسها، حيث يقول "ما لا يقتلني يقويني... تعلمته في مدرسة الحياة الحربية"¹.

كما يقول أيضا: فالسم الذي يميت الطبيعة الضعيفة يقوي القوى، كما لا يبالي بأن نسقيه سما² وهذا ما يحيلنا إلى الفارماكون الذي نجده عند جاك دريدا في كتابه "صيدلية أفلاطون" إذ يجعل منه السم والترياق، الداء والدواء في نفس الوقت، فهو بحسب استعماله وبدرجة حضوره أو غيابه وبحسب الإرادة التي يتجلى فيها معنى الحياة والتي لا تنفصل عن الألم والمعاناة من أجل تحقيق الهدف، مما يجعل أساس الشعور باللذة هو عدم إرضاء الإرادة، بسبب انعدام الخصم والمقاومة، وبذلك فإن عدم إرضاء الإرادة هو حافز الحياة الذي تذبذب بين ضرورتين أساسيتين هما اللذة والألم، مما يعني أن الإنسان الأعلى هو الذي يعيش الحرب الدائمة، لذلك يقول نيتشه «لا خط مستقيم هدف»³.

لقد سعى نيتشه إلى بناء إنسان أعلى يسمو على نفسه وعلى الموجودات ويتخذ من المخاطرة والحرب أسلوبا للحياة حتى يقاوم الموت الذي هو باب جديد للحياة، إذ تم اختياره طوعا لا كراهية. يقول نيتشه "يا للعجب أهذا ما كانت الحياة؟ لأرجع إليها مرة أخرى"³

يمكننا من خلال ما سبق أن نتفهم موقف فنست ليتشن الذي يرى أن نيتشه هو السلف الحاسم لأفكار دريدا حيث أنه قد وضع المعرفة تحت الشطب، وأن دريدا لم يتبع خطى نيتشه بقدر ما أثار اكتشاف موقفه الفلسفي⁴.

يعتبر مارتن هايدغر (1889-1976) من أهم الفلاسفة الذين اعترف جاك دريدا بفضلهم والتأثر بهم، إذ يقول جاك دريدا: "إن ديني لهيدغر هو من الكبير، بحيث أنه سيصعب أن نقوم بجرده هنا،

¹ - المرجع السابق فقرة 291، ص 160

² ف. نيتشه، أفول الأصنام، مرجع سابق، ص 9

³ ف. نيتشه، العلم الحدل، مرجع سابق، فقرة 52، ص 42

³ ف. نيتشه، أفول الأصنام، مرجع سابق، ص 16

⁴ ف. نيتشه، هكذا تكلم زرادشت ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت لبنان، د.ط، د.ت، ص 182

والتحدث عنه بمفردات تقويمية أو كمية، أوجز القول أنه هومن قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا استراتيجيا يقوم على التوضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل"¹

وقوله أيضا " إن فكر هيدغر يظل بالنسبة لي أحد أنواع الفكر الأكثر دقة وصرامة وإثارة وضرورة في زمننا هذا"². كما يقول " ينبغي إذا أن نسلك مسلك هيدغر ونتبعه في السؤال الذي طرحه عن الوجود، وطرحه وحده، وذلك من أجل النفاذ بهذا الفكر الصارم لهذا الاختلاف الغريب، وتحديدته تحديدا دقيقا"³. لهذا فإن دريدا يعتبر نصوص هايدغر بالغة الأهمية من الناحية النقدية حيث تريد نقد الميتافيزيقا وتهديم أركانها من الداخل.

ويمكن القول أن هناك نقاطا مشتركة كثيرة بين دريدا وهيدغر في مشروعهما لفك ارتباطات مركزية الفلسفة الغربية، والاستمرار على وجود الشك، أو وجود المعنى في النصوص، والبحث عن المصادر الحقيقية الكامنة في وحدة الوجود، وإن تفكيك ميتافيزيقا المعنى لم يكن عرضة تحرير تعددية المعنى وحسب، ولكن إعادة تلك المعاني إلى مصادرها المتماثلة ذاتيا، بمعنى إحياء الكتابة المتقلبة حسب نورس بوصفها استهلالا للكتابة من خلال الاصطدام بالنص الذي يعبر بذاته عن عدم وجود حدود للعبة المعاني الحرة، وهذا هو عين القصد التفكيكي في طرحه عن نظرية اللعب"⁴.

¹ فنست، ب. ليتشن، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، ترجمة محمد يحيى، مراجعة و تقديم ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000، ص284

² ج. دريدا، التفكيك و الآخر، ترجمة حنان شرايخة، ضمن حوار ريتشارد كيرني، جدل العقل، حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، 2005، ص177

³ J.derrida, de la grammatologie, minuit, paris, 1967, p37

⁴ كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة د. صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر الرياض، د.ط، 1989، ص126

إن تجاوز الميتافيزيقا الغربية لم يكن بالأمر الهين، بل تطلب ويتطلب جهوداً نقدية وفلسفية مضمينة في سبيل انفتاح الخطاب، وعدم اختزال محاولات صياغة تعددية المعنى، وقد تأتي لدريدا هذا الأمر من خلال سلسلة فلسفية منحه قيادة المشروع النقدي الذي اتسم (بالعالمي) ومجته مواكبة الطرح الغربي المتعالي الذي منح نفسه حق صياغة البيانات النقدية لتشكيل المعنى التراجيدي للوجود¹.

من المعروف أن دريدا قد استغرق في الكثير من كتاباته في إعادة قراءة وتأويل كل من فرويد و نيتشه على اعتبار أن كل منهما قد شق قولاً مختلفاً وأنشأ نصاً فلسفياً يمكن الاشتغال عليه تأويلياً بامتياز، حيث يرجع دريدا فكرة "الاختلاف الرجوع" إلى نيتشه و فرويد وهيدغر، إلا أنه يبدو في هذا متأثراً أكثر بفرويد، ففرويد حسب دريدا قام بتقويض سلطة الأب هذا ما جعل دريدا يعترف بتأثره به، يقول فرويد على لسان دريدا: "هذا المبدأ الأرخوني أي الأبوي و البطرركي لم يثبت ذاته إلا ليكرر ذاته ولم يعد تثبيت ذاته إلا بقتل الأب، إنه يساوي قتل الأب المكبوت أو المقموع، باسم الأب بوصفه أباً ميتاً"².

ولقتل الأب وتدمير مركزية سعى فرويد لإطهار الجانب السلبي في الثنائيات المتقابلة (سوي، باثولوجي)، (الشعور واللاشعور) وحاول تبيان وجه الخلل فيه ولماذا يعتبر سلبياً وإرجاعه في نمط إيجابي مفيد. لقد درس فرويد المناطق الغيبية في السلوك الإنساني وحدد خطته بمتابعة نشاطات اللاوعي على صعيدي (الأحلام، السلوك الجنسي)، وأرجع ذلك إلى أزمات في مرحلة الطفولة، وإلى عنصر الكبت، وإلى عقدة أوديب، أما دريدا فقد تابع فرويد في دراسته للمناطق الغيبية، لكن على صعيد الدلالة، إذ شكل البحث عن المعنى الماورائي في التحليل التفكيكي أهم الأسس النقدية التي نهض عليها هذا التحليل وبين دريدا أن إجمال معاني اللاوعي الغربية تعتمد على أفكار غامضة (الاستشفاف والاختلاف)، وغيرها من الأفكار التي توجد ضمن نظام الكتابة، وحين يتحدث فرويد عن اللاوعي، فإن المصطلحات التي يستخدمها للوصف مأخوذة من نظام الكتابة أكثر من اللفظ³، فصناعة الوجه الآخر للذات، وتشكيل لحظات الاسترجاع و الاستشراق واختزال الزمان وإطلاقه، وانفتاح المكان وتعايشه مع اللامحدود، كل تلك العناصر وغيرها كانت مستعارة من مسيرة الكتابة أكثر من الصوت، لأن ميدان الوعي هو ميدان

¹ سارة كوفمان-روحي لاپورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط2، 1994، 124-125

² ج. دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، ترجمة، تحقيق عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط2003، 1، ص155

³ نورس، مرجع سابق، ص126 ومدخل لفلسفة جاك دريدا 124-125

نسقي نظامي لا يخضع للتمثيل عن طريق وحدات صوتية مسموعة، إنما يتمثل عن مخصوصة تنتظم في سلسلة من التيمات التي تحدد الإطار العام لبناء لغة الرموز والعلامات عن طريق محفزات. وانطلاقاً مما ذكر فإن رموز فرويد في الكتابة يصعب تجاوزها، وهي تشكل الإسهام الرئيسي في دراسته اللاوعي، لذلك وصفت أفكار فرويد بأنها أفكار مرتبطة بالكتابة أكثر من ارتباطها بالأصوات الكلامية، وأن وجهة نظر دريدا بالفرويدية قد أنتجت نصوصاً تكشف دائماً عن اعتمادها لعلم البلاغة، الذي يفكك ذاتياً إلى مجازات إضافية للكتابة¹.

لقد تعامل دريدا مع نصوص فرويد ونصوص أخرى بوصفها نصوصاً غير متجانسة وتحتوي داخلها قوى عمل في هذا الوقت نفسه قوى تفكيك للنص، واستراتيجية هذا العمل يقتضي حسب دريدا الاستقرار والتموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه، ويؤكد دريدا أن في النص قوى متناثرة تأتي لتقويضه وتجزئته، وفي ميدان النص الفرويدي، ذكر دريدا أن عمل فرويد طبقات ميتافيزيقية لم تخضع بعد للاستنطاق¹.

وقد بنى دريدا نظريته في اللغة على تحطيم نظرية هوسرل لها فهوسرل ينطلق في نظريته للغة من أساس فلسفي ذاتي قائم على فلسفة (الأنا) انطلاقاً من كينونة اللغة بوصفها نتاجاً إنسانياً، وقد دفعه هذا إلى التفريق بين العلامات الإنسانية، والعلامات الطبيعية، والدلالة طبقاً لمعنى هوسرل لا تتأتى من القول (الكلمات تعني) ولكن تتأتى من أن أحداً يريد هذه الكلمات أن تعني، انطلاقاً من منهجية هوسرل الظاهرية للخبرة الواعية التي تتطلب الاهتمام بالحضور الشخصي للقول².

و تأثر دريدا يكمن في الاتجاه المعاكس للطرح الهوسرلي، فاللغة عند دريدا ليست إنسانية بالقدر الذي هي فيه (لغة)، فهو يركز على لغوية اللغة أي يركز على اللغة بوصفها عنصراً قائماً بذاته و إن استقل عن قائله، و في مقابل تركيز هوسرل على ترجيع اللغة بوصفها أصواتاً و كلاماً ، يركز دريدا من جهة أخرى على استقلالية الحوار الداخلي، و يتناول أنظمة اللغة بوصفها (كتابة) و هي لغة قائمة بذاتها.

¹المصدر نفسه، ص 127.

²نورس المرجع نفسه ص 127.

إن الخلاف الذي نهض به دريدا مع هوسرل هو خلاف حول الطبيعة الفلسفية للغة، و تحديد دورها، ووظيفتها، في تقديم الدلالة، و مع أن الموضوع المعرفي كان واحداً بين دريدا و هوسرل، إلا أن التفاعل كان مختلفاً حسب طبيعة منهج كل منهما، فدريدا تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه في تقويض أسس الميتافيزيقا الغربية، و تمركزها حول الكلام، أما هوسرل فقد تناول البحث عن طبيعة اللغة انطلاقاً من منهجه الظاهراتي الذي يقتضي التوجه نحو البناءات اللغوية بوصفها الصيغ العقلانية و الظواهر المميزة، و الماهيات المحفزة للوجود الانساني. و فسر دريدا أن الدال قد تحول عند هوسرل إلى عملية إخراج للمعنى، و تعبير عن المدلول، و قد ذكر دريدا أن هذا المسلك لا يشكل إلا خدعة بنائية يمكن أن يطلق عليه (الوهم المتعالي) الذي يتغير بحسب اللغات و الثقافات، و قد شكلت الميتافيزيقا الغربية تنظيمها نسقياً محكماً داخل هذا الوهم¹.

تجمع الدراسات النقدية، الفلسفية منها و اللغوية، على إفادة جاك دريدا من المصادر و الفرضيات الأساسية لعلم اللغة السوسيري تحديداً، إفادته من مبدئي، اعتبارية العلاقة بين الدال و المدلول، و انتقاء القيمة الذاتية للعنصر اللغوي و اعتماده في امتلاكها على اختلافه مع العناصر الأخرى في السلسلة أو النسق إذ يقيم دريدا عدداً من النتائج المعرفية عن علاقة الكلام بالكتابة، منتهاياً إلى أسبقية الأخيرة عن الأول، و ما يمكن أن تعنيه هذه النتيجة من دحض و ادانة لثقافة عصر تقدم الكلام فيه على الكتابة و ما يتبع ذلك من تأسيس فلسفة للحضور و تمركز حول الظاهرة الصوتية، إذ يقيم دريدا مثل هذه النتائج المعرفية المستمدة في المجال اللغوي، فإنه يقيم نتائج معرفية أخرى تستمد أصولها من ذات المبادئ السوسرية، اعتبارية الإشارة و اكتساب العنصر لقيمتها الذاتية من فروقه و اختلافاته مع العناصر الأخرى. ذلك لأن (الاختلاف في حقيقته احالة إلى الآخر و ارجاء لتحقيق الهوية في انغلاقها الذاتي، لذا فإن الهوية تحيل إلى آخريها الذي يؤسسها لنفسها كهوية، كذلك تكون فكرة الحضور، فكرة مشتقة و ليست أصلاً، لأن الاختلاف هو الأصل و هو الذي يترك أثره كاختلاف لدى الآخر، و الأثر هو الأصل المطلق لكل معنى و لكل دلالة، و لما كان الأثر دون أصل فإن المعنى أيضاً يفقد كل مصدر يعود إليه و بذلك تتلاشى مشكلة الحقيقة و المعرفة و الأصل الأول و لا يبقى إلا عالم بريء صالح للتأويل)².

¹ جاك دريدا مواقع و حوارات، ترجمة فريد زاهي، دار توبقال المغرب، ط1، 1992 ص 33-34

² عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الإختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر، سوريا، ط1، 2000، ص37

و تأثر دريدا بفرديناند دي سوسير يكمن في نظام الاختلافات، و عده دريدا مضادا للتمركز حول العقل، إن قراءة سوسير في اطار العمل التفكيكي تحيل إلى تحليل مشكلات الخطاب، و تعقيدات المعنى التي تشيع في الممارسات الثقافية، كما أنها تدخل بقوة في ميدان الاحتكام إلى اختلاف الدوال.

لقد اتخذ دريدا خطوات سوسير في انشاء نظام بناء الأشكال المختلفة بوصفها شرطا مسبقا على اللغة، و بمجرد تثبيت الاصطلاح ضمن نظام الايضاح، فإنه يصبح بناء مستخدما بطرق تكبح رؤاه الراديكالية، و لهذا السبب لجأ دريدا إلى حصن من الاصطلاحات، التي لم يكن من الممكن اختزالها إلى معنى مفرد، فضلا عن اعتماد دريدا منهجية سوسير في عد اللغة قائمة على مبدأ الاختلاف، الذي ينتظم في بناء التشكيل الواسع لدلالة اللغة¹.

إن توجه دريدا النقدي في التفكيك، وجد نفسه في معطيات سوسير التي تمثل نقدا قويا لميتافيزيقا الحضور²، أو ما يسمى بمركزية الكلمة، فسوسير يعرف اللغة على أنها نظام من العلامات و الاصوات التي لا تعد لغة إلا إذا نقلت الأفكار، لذا فالتركيز منصب على طبيعة الرمز اللغوي، و اللغة وفقا لذلك ليس فيها صفات قائمة بذاتها بل مجرد اختلافات، و هذا المبدأ يعاكس مركزية الكلمة و ميتافيزيقا الحضور. حيث افترض دريدا وجود نظام محوري للغة في الطرح السوسيري، أي نظام محوري حول ما وراء طبيعة الوجود

¹ نورس مرجع سابق ص 38

² جاك دريدا، كيلر في كتاب البنيوية وما بعدها ص 220-221

المبحث الثاني: الفلسفة و التفكيك عند دريدا .

إن التفكيك الذي يتصوره جاك دريدا كهدم منهجي للميتافيزيقا الأوربية يمكن تحديدها في طور أول، كمحاولة لتفكيك الفكر النقدي للتراث الفلسفي و لطرح سيطرة المفهوم للنقاش، هذه السيطرة التي يشكل التعبير الأكثر صرامة عنها النظام الفلسفي (لا سيما نظام هيغل ودي سوسير اللغوي). يسعى دريدا لتفكيك هذين النظامين عن طريق كشف التباساتهما و تناقضاتهما، إنه يطور ما يسميه "استراتيجية عامة نظرية و منهجية، للتفكيكية الفلسفية"¹¹ عبر استخدام بعض المفاهيم و الحجج المثالية لأجل كشف طابعها المتناقض.

إن الأفكار التي تدخل في تشكيل علم من العلوم تستمد كلها من نظام الحضور، من حيث أنها تجعل حركة الاختلاف في نقطة ما متعلقة بشيء مستقل متطابق مع ذاته، فالموضوعية على سبيل المثال حضور قابل للتكرار: هي إمكانية التبدلي المتكرر لأشياء متطابقة مع ذاتها و نقد مركزية الكلمة لا يقوم إلا على تلك المركزية ذاتها التي يسعى إلى تحطيمها لأنه يكشف عن التناقضات التي تمنعه من أن يكون نظاما تام الاتساق، و هذا يعني أن التفكيكية تأخذ على عاتقها قراءة مزدوجة، فهي تصف الطرق التي تضع بواسطتها المقولات التي تقوم عليها أفكار النص الذي تحلله، موضع تساؤلات، وتستخدم نظام الأفكار التي يسعى النص في نطاقها إلى أن ينتج مركبات فكرية مثل الإختلاف والتكملة، وهي المركبات التي تضع هي الأخرى اتساق ذلك النظام موضع التساؤل. وقراءات دريدا تنجز ما نعتبره الأثر الأدبي للغة بالدقة الفلسفية في أنقى أشكالهما دون السعي إلى التوفيق بينهما، وما يعطي كتابات دريدا قوتها الخاصة هو هذا المزج ، فهو يقيم حججه ضمن نظام فلسفي خاص، ولكنه يحاول في الوقت نفسه من خلال خصوبة اللغة أن يكسر ذلك النظام و أن يتجاوزه².

إلا أن فكرة التفكيك عند دريدا لم تأخذ معناها المراد لها إلا في قاموس *lettre* حيث وجد دريدا مفردة *déconstruction*² التي تعني حسب هذا المقتطف الذي أورده دريدا في رسالته إلى

¹ بيرزيماء، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1، 1996 بيروت -لبنان ص10.
² جاك دريدا الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد تقديم محمد علاء سينا، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال المغرب، ط1 1988 ص 57-63.

صديق ياباني: "déconstruction (فعل تفكيك) مفردة نحوية. تشويش بناء كلمات عبارة
:déconstruire

1- تفكيك أجزاء كل موحد، تفكيك قطع مائنة لنقلها إلى مكان آخر.

2- مصطلح نحوي: تفكيك الأبيات وإحالتها شبيهة بالنثر عن طريق إلغاء الوزن، في طريقة الجمل ما قبل المفهومية، يبدأ أيضا بالترجمة، وتكمن إحدى مزاياها في عدم الاحتياج للتفكيك أبداً.

3- se déconstruite: التفكك والتخلع، فقدان الشيء بنيته¹.

وبذلك فإن التفكيك الذي يعنيه دريدا لم يكن هيدغريا و لا نيتشوبا، ولا حتى فرويديا وإنما تفكيك خاص يجد دريدا معناه أكثر وضوحا في قاموس ليتريه.

يقول دريدا: "فعثرت عليها في قاموس lettre وكانت مؤدياتها النحوية واللغوية والبلاغية مربوطة فيه بأداء "مكائني"، وبدا لي هذا الالتقاء مفرحا، وشديد التلاؤم مع من كنت على الأقل أن ألمح إليه"¹²

إلا أن دريدا يفضل استخدام كلمة تفكيكيات في صيغة الجمع بدل تفكيك، ليعني ما يحدث أو لا يمكن أن يحدث، كما يعني تصدعا يحدث باستمرار، وحيث يوجد شيء ما، وبهذا فهي تعني - التفكيكات - وجود ممكنات ضمن مجال المستحيل.

يقول دريدا "التفكيك ليس تحليلا ولا نقدا، ويتعين على الترجمة أن تأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار فهو ليس تحليلا لأن تفكيك عناصر بنية ما على الخصوص، لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط ولا إلى أصل غير قابل للحل، وهو ليس نقدا، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى الكانطي، فهئية القرار أو الاختيار أو الحكم أو التحديد تشكل إحدى "التييمات" أو أحد الموضوعات الأساسية للتفكيك، شأنها في ذلك شأن جهاز النقد المتعالي نفسه، وهو ليس منهجا، ولا يمكن تحويله إلى منهج، خصوصا إذا ما شددنا في هذه اللفظة على الدلالة الإجرائية أو التقنية"³ لذلك لا يمكن اختزال التفكيك في إجراءات منهجية أو

¹ Jaque Derrida, l'écriture et la différence, Ed du seuil, paris, 1967, p 226

² جاك دريدا الكتابة والاختلاف مصدر سابق ص 58.

³ المصدر نفسه ص 58

مجموعة من القواعد القابلة للنقل، فلا وجود للتفكيك بآداة التعريف، بل هناك فقط حركات واستراتيجيات وتأثيرات متنوعة، تختلف من سياق إلى آخر ومن وضعية إلى أخرى.

يصعب نتيجة ذلك تحديد هذه الفردة، وبالتالي ترجمتها، لأن كل المفهومات التحديدية، والدلالات المعجمية و التمفصلات النحوية، أو الترجمات الخاضعة هي الأخرى للتفكيك أو قابلة لأن تفكك (déconstructibles)، فسؤال التفكيك هو "من أقصاه إلى أقصاه سؤال الترجمة وسؤال لغة المفاهيم والتمن المفهومي للميتافيزيقا المسماة غربية"¹.

التفكيك تمرين على النص ينجز قراءة له من الداخل في الآن معا فهو لا يفضل مغادرة الميدان وتغييره بصورة جذرية ولا يجذب البقاء بداخل المطلق، لهذا فالتفكيك هو بمثابة استراتيجية تصعب أمام كتابة جديدة قادرة على النسج و الحياكة قصد المغادرة و البقاء في آن معا، ذلك لأنهما "يمثلان لدى دريدا مطلباً أساسياً يسير بنا نحو التأكيد على ضرورة الحديث داخل لغات عديدة و إنتاج نصوص هي الأخرى تحمل تعدداً، لأن الرهان الاستراتيجي الأول الخاص بالتمرين على التفكيك يكمن في خلخلة و زعزعة جذرية لا يمكن أن تحصل إلا من الخارج، خلخلة تلعب داخل العلاقة العنيفة للغرب في كليته مع آخره، سواء تعلق الأمر بعلاقة السنية حيث يتم طرح و بسرعة سؤال حدود كل ما يؤدي إلى سؤال معنى الوجود، أو بعلاقة اثولوجية، اقتصادية، سياسية، حتى عسكرية"².

يعتبر فعل تفكيك النص أي كان، نوعاً من الاستمرارية في إنتاج التعارضات و الاختلافات الكامنة في النص ذاته من جهة، ومن جهة أخرى، ضرورة استعادة ابتكار هذا الصراع الذي يعيشه النص و تبين هشاشته و اندثاره فيما يصرح به، و هو في ذلك نوع من المترددات أو اللايقينيات التي تأخذ كل الاتجاهات و المناحي.

ان العالم كله موجود في النص، فلا شيء خارج النص و هذا النص هو تجسيد للميتافيزيقا، تقوم العملية التفكيكية على احراجها، فالنص موطن التفكيك و التفكيك لا موطن له، إنه الممارسة النقدية و نوع من المطرقة النتشوية، ولكن ليس بمعنى الهدم و التقويض، بل بمعنى أنه "هجوم على أنظمة مؤسسة و

¹ جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ترجمة د. عزالدين الخطابي، مراجعة د. جورج كتورة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت 2010، ص12، 13

² د. عبد القادر بودومة دريدا وتفكيك علوم الإنسان، مجلة الكلمة، مؤسسة دالتا للطباعة والنشر، بيروت، 2010، ص97

مكرسة، ولا بناء لمثل هذه المؤسسات، فهو لا يدعي الهدم المطلق لنسق للميتافيزيقا، كما لا ينجز بناءاً لها بصورة كاملة، إن التفكيك يمثل الهدم و البناء في الآن معا، فهو يقدم على التعارضات الميتافيزيقية، لا ليتخلص منها بصورة نهائية أو ليجري عالماً نهائياً، بل ليشيد تعارضات أخرى".¹

الغرض في هذا جعل حياة النص تدوم أكثر و على هذا فإن التفكيك ابتكار و تكرار للابتكار، أي ما تم إحيائه و قتله داخل النص.

"لا يتجاوز تفكيك الميتافيزيقا بمهاجمتها و إنما يسعى إلى أن يبين بأنها لا تتوفر قط على ما تدعيه من اكتفاء و يقين و حضور أمام الذات، وذلك أن الميتافيزيقا رغم ادعاءاتها لم تحقق هذا الحضور إلا كوهم"² لا إمكان إذا لمجازة فعلية للميتافيزيقا، إلا بفضح هذا التعلق و إعادة النظر في مفهوم الحضور هذا، مفهوم الوجود كحضور و مفهوم الزمان كحاضر.

يستعيد دريدا "النقد" الهايدغري للمفهوم الميتافيزيقي عن الزمان، إلا أنه يبين قصوره و حدوده. "فإذا كان هايدغر قد فكك بصفة جذرية سيادة الحاضر على الميتافيزيقا، فلكي يقودنا إلى التفكير في حضور الحاضر، بيد أن فكر هذا الحضور يقتصر على مجرد الاستعمال المجازي للغة التي يزعم تفكيكها، و ذلك نتيجة ضرورة عميقة لا تنفلت منها بمجرد أن تتخذ قراراً من أجل ذلك"³.

يبين دريدا أن التفكيك ينبغي أن يذهب إلى أبعد من ذلك، و يمتد إلى مفهوم الحضور ذاته، كما يؤكد أن المفهومات الميتافيزيقية عن التاريخ و المعنى و الوعي و الذات و الهوية ما كان لها أن تكون، لولا أن نمط الحاضر هو الذي حدد المفهوم الميتافيزيقي عن الزمان و الكائن.

يتسلم العمل التفكيكي مهامه بوصفه عودة إلى الأصول التي يسلم بها على أساس أنها بديهيات لا يمكن تجاوزها، و يقوم هو بتفكيكها، و الأصل في التفكيك ليس ماثلاً، يصبح أثراً، بحيث يحضر و يغيب في الآن ذاته و هو يظل لا مدركاً على الدوام.

¹ د. مراد قواسمي، الفلسفة الغربية المعاصرة "صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائنة إلى التشغيل المزدوج"، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة،² ج، منشورات الإختلاف ط1، 2013.

² د. عبد السلام بن عبد العالي أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجازة الميتافيزيقا"، دار توبقال، ط1، المغرب، 1991، ص77.

³ نفس المرجع، ص 77.

لقد استعار دريدا من امانويل ليفيناس مفهوم "الأثر" الذي يجاوز الأصل الميتافيزيقي كقمة للكينونة، إذ أنه لا يخضع للتحديدات الزمانية للميتافيزيقا، يقول ليفيناس بأنه: "الماضي لم يحضر قط"¹¹. ممتنعا عن التحديد عبر مفهوم الحاضر، بأنه الممزق الذي يشكل الإمحاء معلنا اختلافه مع الأصل الجدلي.

إن أعمال دريدا هي استكشاف لطبيعة الكتابة بالمعنى الأوسع باعتبارها اختلافاً، و نظراً إلى الدرجة التي تشتمل فيها الكتابة دائماً على نقوش تصويرية و فكرية و عناصر صوتية فلن تكون متماثلة مع ذاتها، فالكتابة إذا غير نقية على الدوام، و بذلك تتحدى فكرة الهوية، و بالتالي تتحدى فكرة الأصل البسيط، إن الكتابة باعتبارها أثراً تصبح الشرط المسبق لكل الأشكال الظاهرية، هذا هو المعنى الموجود في عمل دريدا الغراماتولوجيا في (نهاية الكتاب و بداية الكتابة) بين هذا الفصل أن الكتابة افتراضية و ليست ظاهرية، إنها ليست ما يتم انتاجه بل ما يجعل الإنتاج ممكناً.

عند التأمل في مواضيع من الأدب و الفن و التحليل النفسي و تاريخ الفلسفة، يحرص دريدا في جانب من جوانب استراتيجية على اظهار عدم النقاء الكامن ضمن الكتابة، فكثيراً ما يبرهن دريدا على ما يحاول اثباته فلسفياً باستخدام استراتيجيات بلاغية، و شعرية، حتى يتيقظ القارئ لضبابية الحدود بين حقول المعرفة (مثل الفلسفة و الأدب).

يبين دريدا بأن المبادئ الميتافيزيقية الأزلية تمتلك أساساً هشاً للغاية ومبهماً، وما هو صحيح ومضبوط (كاسم العلم) لأن لديه هوية ثابتة، يؤدي بالنتيجة إلى تفكيك المضبوط (مثلاً، لا يشير الاسم فقط إلى شيء ظاهري أو شخصي واقعي أو بسيط، ذلك لأن فيه بعداً بلاغياً أيضاً، والتلاعب اللفظي يجعله مرئياً لنا)².

وفي حين أن الحس المشترك يميل إلى الافتراض بأن التكرار صفة عرضية في اللغة، حتى إن الكلمات والعبارات والجمل يمكن تكرارها في سياقات مختلفة، إلا أن دريدا يعتبر التكرار تلك الصفة

¹ نفس المرجع، ص 79

² جون ليشنته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة د. فانت البستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2008 بيروت ص 227

بالذات التي تفصل بشكل نهائي ، مستوى الدال عن المدلول (عليه). اذا إذا كان المعنى متعلقاً بالسياق ، فلا يوجد سياق مضبوط يزودنا بدليل على المعنى النهائي ، هذا فيما يخص بنية اللغة بحد ذاتها¹ .

يزعم مشروع دريدا الفلسفي تفكيك الكلمات المميزة التي تنشر في الحياة اليومية ، فلغة الحياة اليومية ليست محايدة لأنها تحمل في ذاتها الافتراضات المسبقة والادعاءات والمظاهر الثقافية لتراث بكامله. في الوقت نفسه ، فإن القيام بإعادة العمل نقدياً في الأساس الفلسفي لذلك التراث قيد البحث ينجم عنه تأكيد جديد على الاستقلالية الفردية للباحث الفيلسوف القارئ وإبداعيته.

إن العلاقة التي يؤسسها دريدا بين مختلف المفاهيم هي نفسها العلاقة التي يؤسسها بين مختلف نصوصه ، وبطريقة عامة بين كل النصوص ، إنه يقابل تطور تصور أو فكرة، بنسقية نصية ، أي ضرورة و أشكال وزمن تطورها. نسق/لعبة، دائماً وفي آن واحد مفتوح ومنغلق. فدريدا يتساءل عن الطريقة التي تكونت من خلالها النصوص، التي تلعب من خلالها ، وتنكتب من خلالها، أكثر مما يتساءل عن محتوى الأفكار وتطورها.

إن قراءة نص ما ، معناه القيام بدراسة نسقية نصية، معناه إبراز نوعية وأصالة لعبة ما ، وكتابة ما، كيف أنها تقطع مع كل نسقية نصية أخرى ، لكن معناه كذلك تبيان المجموعة الاتصالية التي يسجل فيها النص ، والتي تجعل أي نسق غير قابل للضبط شكلياً²³ ولما لم يكن في الإمكان تحديد أي عنصر سوى بالنظر إلى نسق العلاقات في تكميل المعنى فإنه من اللازم أن تكون لعبة الاختلاف "موجودة فيه" من قبل ، إنه "الأثر". فالأثر هو ما يحدد عناصر اللعبة في إطار السلسلة و النسق، و بناء على هذه القواعد يمكن إتقان لعبة الاختلاف مع الشيء نفسه، من داخل النسيج نفسه، حتى يتم الوصول إلى أن كل شيء هو كتابة، حتى الكلام المنطوق بما أنه يقوم على الأثر، أو الكتابة البدئية ، الكتابة الأصلية بامتياز، من خلال وظيفتها في تقديم لحظة ما قبل تقسيم الكلمة إلى دال و مدلول، أي إلى روح و مادة بالتقسيم الساذج، إنها الكتابة لا بما هي مقابل للصوت أو ضد الصوت، بل بما هي كتابة تشمل الصوت و تدخل في علاقة

¹ نفس المرجع ص 228

² سارة كوفمان-روجي لا بورت، مدخل إلى فلسفة دريد مرجع سابق ص 80

معها، لأن علم الكتابة هو "نصوصية مبدئية أو تدشينية لكل نسق دال يتمتع بميزة تحديد الجانب الصوتي في العلامة و موازنته فعليا، أي تسليط الضوء أخيرا على مادية العلامة (بما هي أثر مكتوب)"¹¹.

لا يعلمنا التفكيك إذن قراءة النص من خلال استحضاره كلغة، و كنتاج للمعاني من خلال الاختلاف و المغايرة، و من خلال لعبة معقدة لاقتفاء الأثر. ليس كل هذا و حسب، بل يمكننا من استجواب الفرضيات الفلسفية و السياسية الخفية للمذاهب النقدية القائمة و التي غالبا ما تحكم قراءتنا لنص ما².

هذا الأسلوب هو ما يجعلنا أكثر وعيا و مرجعية في قراءتنا لنص ما، مهما كانت المؤسسات و المدارس التي تحكمه. إن دريدا يرفض التسليم للفلسفة بذلك الوضع المتميز التي تزعم بأنها الوعاء الأمثل للعقل و المنطق، و يواجه دريدا هذا الاتجاه ليفرض عليه موضوع دراسته، إنما الفلاسفة استطاعوا أن يفرضوا منظوماتهم المختلفة عن الفكر عن طريق تجاهلهم أو قمعهم للآثار اللغوية الممزقة، و هدف دريدا الأساسي هو استخلاص تلك الآثار مستخدما في ذلك القراءات النقدية التي تركز على عناصر الاستعارة و المحسنات البديعية الأخرى التي تعمل عملها في النصوص الفلسفية مع البراعة في الترتيب و التفكيكية بهذه الصورة التي هي أشد صورها صرامة إنما تعمل عمل الرسالة التي تذكرنا دوما بالطرق التي تستطيع اللغة بها تعقيد نظرية الفيلسوف أو صرفه عن هدفه، و التفكيكية تعمل قبل كل ذلك على تفكيك الفكرة، التي يسميها دريدا باسم "الوهم السائد في ميتافيزيقا الغرب". و التي مفادها أن العقل يستطيع بصورة أو بأخرى التخلص من اللغة و يصل بغيرها إلى الحقيقة أو نظرية خالصة مؤكدة للذات.

و برغم أن الفلسفة تجاهد و تكافح من أجل محو طابعها النصوصي أو (المكتوب)، فإننا نقرأ علامات ذلك الجهاد و الكفاح في المناطق العمياء في الاستعارة من ناحية و في استراتيجيات البلاغة الأخرى من الناحية الثانية.

¹ مراد قواسمي، الموسوعة السابقة، ص 1246.

² عيد القادر بودومة، مجلة سابقة، ص 100.

بهذا المعنى تبدو كتابات دريدا نقداً أدبياً أكثر منها فلسفة، و تتركز هذه الكتابات على افتراض أن طرق التحليل البلاغي التي تطبق إلى يومنا هذا في النصوص الأدبية بصورة خاصة لا يمكن الاستغناء عنها أو التخلص منها عند قراءة أي نوع من أنواع الكلام الأكاديمي بها في ذلك الفلسفة نفسها.

من هنا تنقسم اهتمامات دريدا بين كل من النصوص الأدبية و النصوص الفلسفية، ولكن دريدا لا يستطيع من الناحية التطبيقية الحفاظ على هذا التمايز الذي يكسره دوماً، وبذلك يثبت أن ذلك الانقسام إنما يقوم على تحامل عميق الجذور لا يمكن الدفاع عنه. و هكذا نجد أن النقد و الفلسفة و علم اللغة و الأنثروبولوجيا، تخضع للتقويم النقدي القاسي الذي تطرحه مقالات دريدا النقدية، و هذه هي أهم النقاط التي يتعين الإمساك بها بالنسبة للتفكيكية إذ لم توجد بعد تلك اللغة التي لها من الوعي و اليقظة ما يمكنها من الشروط التي يلقي بها على عاتق الفكر كل من تاريخه السابق من ناحية و الميتافيزيقا السائدة من ناحية أخرى.

المبحث الثالث: استراتيجية التفكيك و السياسة

لقد تأسست استراتيجية التفكيك على رفض ميتافيزيقا التراث الغربي، التي تأسست في نظر دريدا على نزعة عرقية إيديولوجية، تقوم بإقصاء طرف من أطراف ثنائيات متقابلة قامت بوضعها، ومن بين هذه الثنائيات (كتابة/كلام)، (روح/جسد)، (خير/شر)، و لأن التفكيك ليس نقدا و لا تحليلا، فإن استراتيجية التفكيك توجه ثوري يحاول قلب التضاد الكلاسيكي و إزاحة النظام القائم عليه. يقول دريدا: "فإننا في الحقيقة لا نستطيع أن نقول بأننا مكبلون بالميتافيزيقا أو سحناء لها، لأننا و على نحو أكيد لسنا في الداخل و لسنا في الخارج كذلك. و باختصار فإن العلاقة الكاملة بين الداخل و الخارج في الميتافيزيقا لا تفصل عن قضية تناهي و احتياطي الميتافيزيقا كلغة".¹ بمعنى أن استراتيجية التفكيك لا زالت تعمل داخل الميتافيزيقا و تستخدم لغتها و أفكارها، لكن هذا لا يعني الحجز داخلها، فالعلاقة بين الداخل و الخارج أو بين الحاضر و الغائب في الميتافيزيقا لا تخرج عن نطاق اللغة، إذ يقول دريدا: "فاللغة إنما هي الوسط الذي تجري فيه لعبة الحضور و الغياب".¹

إذا استراتيجية التفكيك ليست بحثا عن مؤلف خلف نص ما، و لا بحثا ينشد الملائمة بين الأفكار، و إنما هي نزوح لتفجير النص و تحريضه ضد نفسه، ليفيض بالمدلولات اللانهائية. لا يمكن أن تكون استراتيجية التفكيك مجرد اتفاق حول النص من الخارج، و لا عبثا بالرصيد الميتافيزيقي الغربي و إنما هي بحث مراوغ يضمّر الغدر و يتسم بالحيلة و الدهاء، مقتفيا أثر العبد و طريقتة في الإيقاع بسيدته.²

يقول دريدا: " داخل الاختتام و بواسطة حركة منحرفة و دائما خطيرة، لأنها تجازف باستمرار بالوقوع في أغوار ما تقوم بتفكيكه، ينبغي إحاطة المفاهيم النقدية بخطاب حذر و دقيق و تحديد شروط هذه المفاهيم و مجالها و حدود فعاليتها، و تعيين انتمائها بصورة صارمة إلى الآلة التي تسمح بأن نلمح ما لم يسمى بعد، و هو وميض ما بعد الاختتام".³

¹ جاك دريدا، التفكيك والآخر، ص 169

² جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل الى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل ترجمة: فتحي أنقزو المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، المغرب بيروت-لبنان، ط 1 2005، ص 34

³ محمد علي الكردي، جاك دريدا وفلسفة التفكيك، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 12، د.ط، 2005، ص 18.

تتمثل استراتيجية التفكيك في التوضع داخل الظاهرة، و توجيه ضربات متتالية لها من الداخل، و ذلك بطرح أسئلة مستعيرة لغتها الميتافيزيقية التي لا غنى عنها، و من خلال هذه الأسئلة يبرز عجز المقولات الميتافيزيقية في الإجابة و الدفاع عن ذاتها فينتقل السؤال من مستوى إلى آخر حتى يهدم البناء كله، و كأنها حركة تحاكي التهكم السقراطي. "إن تفكيك الفلسفة معناه أن نقيم جينالوجيا مفاهيمها وفق أكثر الطرق أمانة، و أقربها إلى الداخل، و لكن في الوقت ذاته، انطلاقاً من خارج لا تستطيع هي أن تصفه أو تسميه".¹ ما يهم التفكيك هو العثور على اللبنة المتوترة و القلقة في أي بناء نصي و إثارها لتفكك ذاتها و ينهار البناء كله، فكل نص يدعي النظام و الاطلاقية يحمل في ذاته تفككه.

يقول دريدا: "النص لا يكون نصاً إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى قانون تركيبه و قاعدة لعبته، و هو يظل لا مدركاً على الدوام فالقانون و القاعدة لا تحتميان وراء سر لن يفضح، كل ما في الأمر أنهما لا يمثلان في الحاضر".²

إذن ليس هناك نص متجانس لا يسمح بالقراءة التفكيكية، و إنما هو في حد ذاته يملك طاقة كامنة تعمل على تصدعه بمجرد بدء توجيه أسئلة صارمة له تهز أعماقه الخاملة. بمعنى أن استراتيجية التفكيك على ابراز الطرق الأقل خطأً أو حتى الطرف المقصي في التقابلات الميتافيزيقية الثنائية، فتجعل العلو أسفلاً، و تعيد تسجيله في لعبة أخرى لا تستقر على حال، أو تبرز تصوراً لا يترك نفسه خاضعاً لتصور مضبوط. لذلك يقول دريدا: "يكون على الاستراتيجية أن تتضمن على عنصرين أساسيين الجدية أولاً، و الدهاء أو المكر ثانياً، فللكشف عن خطأ "لغة المعلم" (...) يجب إتقان منطقتها و الإحاطة بمفهوماتها، و من تم إرجاعها ضده، بهذه الحركة مزدوجة".³

تتضمن ممارسة التفكيك حركة مزدوجة تشبه الكتابة بيدتين تعمل على قلب حمولة النص بواسطة حل شبكة تناقضاته و ترتيباته، و لا يكون هذا إلا بإتقان لغة النص ذاتها، ثم زحزحة ما تم قلبه بتطويره و ارجاعه ضد بنائه الأول الميتافيزيقي القديم. و بما أن التفكيك ليس نقداً ولا تحليلاً ولا ممارسة أو منهجاً،

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور معيث و منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص 76.

² عبد السلام بنعيد العالي، ص 280

³ Jacques Derrida, la dissémination, Ed seuil, Paris, 1972, P 71

فإنه يبتعد في استراتيجيته عن وضع أي خطة أو برنامج عمل صارم، إذ ليس هناك مجال محدد لعمله و لا غاية لتأصيل مرجع لنتائجه.

"تقوم استراتيجية التفكيك على إبراز المعضلة *aporie* و هي نوع من المفارقة أو المشكلة التي تبقى بلا حل و إن كانت هي الأساس الذي لا غنى عنه لدافع الإنسان للبحث عن الحلول (...). و أمامنا نموذج آخر للمعضلة و هو الضيافة التي تقتضي كي تكون ضيافة بحق ألا تكون مشروطة بعدد او بمدة أو بانتماء، ولكن هذا النوع من الضيافة مستحيل التحقيق (...). و هذا هو معنى أن "الاستحالة شرط الإمكان"¹. فهو يعني باستراتيجية التفكيك تحقيق غاية دون غائية، و كان هذه الغاية بحث عن التشرّد و التيهان داخل النظام، هذا النظام لن يكون إلا ميتافيزيقيا، إذ أنه هو من يضع القوانين و يحدد الأخلاق و الأعراف و قد قدم دريدا مثالا على ذلك تجلّى في فكرة الضيافة، فحتى نستضيف شخصا أو فكرة ما، لا يمكن أن نتجرد من طبيعتنا الميتافيزيقية التي تقدم شروطا للضيافة، هذه الأخيرة أهم خاصية لها هي أن تكن غير مشروطة، و كأنها ممكنة التحقق دون جوهرها، و مستحيلة مع شروطها فهي معضلة تثير خيال المفكك و تستفزه ليستقي داخلها بذور التخلخل التي لا تعرف حدا لانتهاؤ النمو.

إن مهمة التفكيك هي تقديم ممارسة نظرية لقراءة النصوص، و فاعليتها الرئيسية هي فعالية القراءة. فالتفكيكية هي قراءة النصوص، قراءة تستبعد تأويل الأعمال الفنية إن الانتقال من العمل إلى النص هو انتقال من جزء مادي إلى حقل منهجي.

ومهمة التفكيك هي أن تصبح كتابة أي نصا آخر، نصا نقديا يكمل و يدمج نصا أو نصوصا تكون موضع تساؤل. و يعني الاستنطاق بالأشياء المرئية و دلالاتها، و تعني التفكيكية بالنصوص و علاقاتها المتبادلة المضمرة فيها.² و عندما تمارس التفكيكية عملها فإنها تقيم مكان، أو أمكنة الاختلاف المنقوشة في النص سلفا، و تسعى التفكيكية إلى استرجاع (أو تعويض) ما أسقط من النص و لكن ما أسقط من النص هو سمة للنص سلفا، و ما أسقط من النص موجود في نص آخر، أو أنه ينتج في كتابة أخرى،

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 45.

² ج هيو سلقرومان، نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 1، 2002، ص

فإرجاع ما هو غير موجود في النص، أو تعويضه يعني قرن نص بنص آخر، و تحديد التقاطع القائم بينهما، و دريدا يريد استرجاع الحقيقة في النصوص عبر استكشاف (تفكيك) قوانينها، و ممارستها التكميلية.¹

و بهذا تعتبر استراتيجية التفكيك خطاباً نقدياً ما بعد حدائى و يبقى كتاب "الكتابة و الاختلاف"، أهم ممثل لخطاب التفكيك بكل خلفياته الفلسفية و توجهاته الإيديولوجية كما حددها دريدا بحيث يقصد من وراء هذا التوجه، انتقاد الفكر الغربى الماورائى خاصة فكرة "التمركز المنطقى" و المقصود به التركيز على المدلول و تغييب دور الدال، التى سعى دريدا إلى استئصال جذورها التى كانت تسلم بقدرة اللغة على الإحالة على الحقيقة التامة المتعالية، و بقدرة المدلول على حمل المعنى و إحالته على شىء خارجى، و بالتالى تصبح اللغة فضاء للوجود و حقيقة أسمى (و هذا ما أنكره دريدا مبيناً أن اللغة بنية من الاختلافات و أنه لا وجود لأي حضور معنوي في المدلول، إنه ذو طابع لا يحيل على أي تصور بقدر ما يحيل على مدلول آخر، ضمن شبكة من اللعب بالمدلولات).²

يقول دريدا "تتطلع الرغبة إلى ما هو خارجى بالنسبة للحضور واللاحضور، وهذا البعد الخارجى هو رحم الرغبة، و من ضمن عناصر عديدة ممثلة هذا البعد الخارجى مثل: الخاصية الخارجة للخير والشر، للبراءة والشدود...، هناك عنصر واحد فقط ضمن العناصر العديدة هو الجدير بأن يستلفت انتباهنا بصفة خاصة. ذلك لأنه يلج بنا إلى كتاب رسالة في أصل اللغات لروسو. هذا العنصر يتمثل في البعد الخارجى للتحكم والعبودية، والبعد الخارجى للحرية وعدم الحرية وإن كان لهذا الأخير لامتياز خاص، إذ أنه يجمع بشكل أكثر وضوحاً من كل العناصر الأخرى بين ما هو تاريخى (السياسى والاقتصادى...) و ما هو ميتافيزيقى".³ وهذا بين انشغال دريدا بالمجال السياسى والذى يندرج ضمن استراتيجيته التفكيك التى وجهها إلى العقل السياسى الغربى وكشف التناقضات فى مفاهيمه عن الديمقراطية والحوار والحرية، رابطاً ذلك بالأصل الذى نبعث منه هذه المفاهيم، ألا وهو الأصل الإغريقى الذى لا تصلح كل معانيه بالضرورة للغرب المعاصر، ومثل هذا التفكيك السياسى تشهد عليه كتب دريدا "اطياف ماركس" و "مارقون" و "سياسة الصداقة" وكذا محاوراته الصحفية التى القاها فى شكل محاضرات فى مختلف

¹ نفس المرجع، ص 79.

² هشام الدركاوى، التفكيكية التأسيس والهراس، تقديم، الرجال الرضوانى، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2011، ص 24.

³ دريدا فى علم الكتابة، ص 323

جامعات العالم، حيث انتقد الديمقراطية الغربية التي تراعي مصالح و سيادة الدول الغربية على حساب مصالح و سيادة الدول الضعيفة، كما انتقد مفهوم الديمقراطية المبني على مفهوم الدولة الأمة، حيث تعني الديمقراطية في الأصل الإغريقي الأصل و الارتباط بالأرض، و هو ما شكل حسب دريدا دولا غربية ذات سلطة، و السلطة تستفيد من امتيازاتها مجموعة دون أخرى. وإن الدول المرتبطة بالسلطة تصنع مجتمعات طبقية ينعلم العدل فيها. و إن السلطة تصنع التسلط أيضا لفئة على أخرى داخل المجتمع الواحد. يقول دريدا: " المسؤولية السياسية أمام مواقف معقدة على الدوام متناقضة و شديدة الرسوخ، كما كان يقال سابقا، تقوم على السعي لحساب مجال التحالف، وزمنه، وحدوده، و لهذا السبب أجدني موزعا بين الموضوعين "الجمهورية" و "الديمقراطية"، المفردتان متقاربتان لكنهما في انفكك متزايد أو في تعارض، بصورة اصطناعية قليلا ، في فرنسا حيث يتزايد الاتهام الموجه إلى هذا الاستقطاب، و الحال فانا أود أن أكون "معا" جمهوريا و ديمقراطيا و حسب الموقف، حسب الحثيات المحيطة أو من أخاطب، أؤكد على حركتي باتجاه هذا القطب أو ذاك ، وكما تعلمين، في الاختيارات السياسية غالبا ما تكون محكومة بالأمور الطارئة أكثر من المعارضات المحددة بوضوح".¹

يحتاج العالم حسب دريدا إلى "ديمقراطية مستقبلية"، وإمكان تفعيلها في المستقبل بين مختلف دول الغرب من جهة و دول الشرق و حوض البحر المتوسط من جهة أخرى، و خاصة بين الغرب و الدول الإسلامية، ينطلق دريدا في تصوره لديمقراطية المستقبل من اعتباره الغرب متعدد و الإسلام إسلامات فتكون ديمقراطية المستقبل هي النموذج الذي يحافظ على التعدد و الاختلاف لمكونات العالم، داخل وحدة مستقبلية ضرورية، فوجب على الغرب التوجه للحوار مع العالم المسلم دون أفكار جاهزة مسبقة عن الإسلام ، عما يجب أن يكون عليه الآخر المختلف، كما وجب على البلدان الإسلامية التوجه للحوار مع الغرب في آخريته المطلقة.

ويدعو دريدا إلى اللحظة الأندلسية حيث حدث التطعيم بين الثقافة العربية واليهودية والإغريقية، وإن مسؤولية كل مثقف حسب دريدا هي إحياء هذه اللحظة وخلق الفرص والإمكانيات اللازمة لفعل ذلك. وإن إن كان الحوار بين الثقافات وارد، إن ارتكز الحوار على قبول الآخر واحترامه ، وإن لم تتدخل

¹ ج. دريدا- اليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان للنشر، ط1، 2008، ص 55.

القوة التي تجعل الدول الغربية تفرض لغتها على الضعيفة. وإن هكذا حوار يحدث في مستقبلي خارج الأنظمة السياسية الحالية، أي خارج مفاهيم الدولة والأمة والدين.

لا تحتاج ديمقراطية المستقبل حسب دريدا إلى الدول ولا يقصد دريدا تفكيك الدول وتدميرها بل تفكيك عنصر السلطة الذي يحدث طبقية في المجتمع، وبالتالي ينعدم العدل. فيشدد دريدا على تفكيك المفاهيم التي انبنت عليها الدولة، وليس تفكيك الدولة ولا تحتاج ديمقراطية المستقبل إلى الدين، لأن الدين يقر بالأخوة لا الصداقة والأخ يعني الشبيه أما الصديق فهو المختلف وهو الآخر، لا يقصد دريدا إلغاء الأديان في الدول بل البحث عن حوار ممكن بينها، دون الوقوع في الطائفية. إن حل العالم حسب دريدا هو التوجه إلى ديمقراطية المستقبل وأممية جديدة، يستغني فيها العالم عن مفاهيم الأمة والدين والدولة، التي أثبتت أنها تصنع الهويات المتصارعة والثقافات المتصادمة، وتعزل البشر المختلفين في عقيدتهم وثقافتهم عن بعضهم البعض، ومسؤولية العالم حسب دريدا تتمثل في تجاوز الخلافات للاجتماع على الجواهر الإنسانية المشتركة، "التحول من سياسة ما بين الدول إلى سياسة الصداقة".

ويرى دريدا بأن تدهور اللغة عرض حال على التدهور الاجتماعي والسياسي وهو موضوع قد شاع في النصف الثاني من القرن 18م، أما هذا التدهور فنجدته في العاصمة ولدى الطبقة الأرستقراطية.¹ فلن ينفصل في اللغة والنطق عن الفساد السياسي ويزعم دريدا أن النموذج السياسي الذي استلهمه دوكلو هو الديمقراطية الأثينية أو الرومانية، حيث كانت اللغة ملك للشعب، وكانت وحدة اللغة من وحدة الشعب، كما كانت وحدة الشعب من وحدة اللغة، وإن كانت هناك مدونة للغة ونظام للغة، فذلك لأن هناك شعباً يجتمع ويتحدى في "جسد".²

ويدعونا هذا الارتباط بين الداء السياسي والداء اللغوي إلى اختبار فلسفي، وقد لبي روسو هذه الدعوة التي دعا إليها دوكلو، من خلال كتابه "رسالة في أصل اللغات". وفيما يخص صعوبة تعليم اللغة خاصة الأجنبية، فيقول روسو في كتابه "إميل": "إننا لا نستطيع فصل الدال عن المدلول، فنحن نغير الأفكار حين نغير الكلمات، على نحو يجعل من تعليم لغة ما نقلاً لثقافة قومية بأكملها تعبر عنها هذه

¹ دريدا، في علم الكتابة، ص 325.

² دريدا، في علم الكتابة، ص 326.

اللغة، وليس للمعلم القدرة على التحكم في هذا الأمر، فهو يتحداه كما لو كان شيئاً سابقاً على التعليم، إن المؤسسة سابقة على التعليم.

"وتقوم كل نظرية كل نظريات تعليم اللغات هذه على التمييز الدقيق بين الشيء والمعنى أو الفكرة والعلامة: وهو ما نصطلح عليه اليوم بالمرجع والبدال والمدلول، وإن كان الطفل لا ينبغي له ولا يستطيع أن يتعلم الكلام إلا بلغة واحدة، فذلك لأن كل شيء يمكن التعبير عنه بألف علامة مختلفة. ولكن كل فكرة لها إلا شكل واحد.¹

وقد سئل دريدا عن "التصحيح السياسي" فأجاب: "هذا المنتج المستورد، هذه التركيبة المسماة "الصحيح سياسياً" سلاح مزدوج الزناد(...). فلا ننحو من الطلقة الأولى إلا كي تصيبنا الثانية، إنه مادة لنقاش بعيد المخاطر.²

حيث أن دريدا شعر بأسف شديد لاستيراد هذا الشعار الأمريكي للتنديد بكل ما يلاقي الاستحسان أو لتوجيه الاتهام بالأرثوذكسية المشبوهة والمتصلبة. ويقول "أنا إذا تمردت منذ فترة طويلة ووقفت في وجه الاستغلال الميكانيكي في فرنسا، وفي وجه الآثار البلاغية أو الجدالية لهذا التعبير المدجج بالسلاح والذي بضربات لاسعة من لسان مثقل، يود أن يلزم كل فكر انتقادي، كل احتجاج وكل تمرد، بمشية عسكرية منتظمة، وحالما ينهض أحدهم ليندد بخطاب أو بممارسة يتهمونه بأنه يريد إعادة تأسيس تعصب عقائدي أو "تصحيح سياسي". هذه السلفية المضادة تبدو لي على درجة متساوية من الخطورة ويمكنها أن تصبح تقنية سهلة للكم أفواه جميع من يتكلمون باسم قضية عادلة"³.

1- الثقافة المسماة بالثقافة السياسية إلى حد ما مثل الخطابات الرسمية لأحزاب السلطة وسياستها في العلم وهي ترجح في كل مكان تقريباً النماذج الغربية، مثل الكلام أو بلاغة ما نطلق عليه في فرنسا اسم الطبقة السياسية.

¹ جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 328.

² دريدا، ماذا واليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، محاورة، ترجمة سلمان حرفوش، تقديم، فيصل دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ط1، 2008 ص 61.

³ دريدا، ماذا عن غد، ص 63

2- الثقافة الموصوفة بغموض بثقافة وسائل الإعلام "الإتصال والتأويل، والإنتاج الانتقائي و المتراتب للأخبار.

3- الثقافة العالمية أو الأكاديمية ونجد من ذلك ثقافة المؤرخين وعلماء الاجتماع، وعلماء السياسة، ومنظرو الأدب والفلاسفة، خاصة فلاسفة السياسة الذين يرتبط خطابهم نفسه برباط النشر الأكاديمي، والتجاري.¹

بهذا قرأ دريدا لماركس في المفاهيم السالفة، حيث تمحورت أفكار دريدا في خلخلة أسس الميتافيزيقا والأسس المنطقية التي يقوم عليها الفكر الغربي "، مؤسساً لاستراتيجية التفكيك على جهاز اصطلاحي جديد و غريب ، قائم على شغف باللغة و حرص على تفرد الاسلوب ونحته لكلمات جديدة خاضعة لحيل بلاغية قوامها التضاد و الاختلاف فتفكيكية دريدا تتوخى للنقد و التقويض، و الهدم و قلب المعادلات و الثائيات و التحرك نحو المناطق المسكوت عنها في فضاءات النص، فهي بذلك تسعى إلى تحرير اللغة والخطاب من قيود الذات و العقل و المؤسسة السياسية و الإجتماعية و الدينية للوصول بعد ذلك إلى الشك في الخطاب العقلاني الذي يدجن اللغة والإنسان باسم العقل ومن خلال هذه الفلسفة تصدى لأزمة الفكر الغربي.

¹ دريدا، أطيف ماركس، ترجمة، د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006، ص 106.

هوامش المبحث-3

- 1/- جاك دريدا، التفكيك و الآخر، 169.
- 2/- جاك دريدا، الصوت و الظاهر، ص34
- 3/- محمد علي الكردي، جاك دريدا و فلسفة التفكيك، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 12، دط، 2005، ص18.
- 4/- جاك دريدا في علم الكتابة، ص76
- 5/- عبد السلام بنعبد العالي، ص80
- 6/- jacques derrida , la dissémination, seuil, paris, 1972, p71.
- 7/- جاك دريدا، الكتابة و الاختلاف، ص28
- 8/- جاك دريدا، في علم الكتابة، ص45
- 9/- هيوسلغرمان، نصيات بين الهيرمينوطيقا و التفكيكية، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص77
- 10/- نفس المرجع، ص79
- 11/- هشام الدركاوي، التفكيكية التأسيس و الميراس، تقديم الرحاليالرضواني، دار الحوار للنشر و التوزيع، سوريا، ط1، 2011، ص24
- 12/- جاك دريدا في علم الكتابة، ص323

- 13- / جاك دريدا، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان للنشر، ط1، 2008، ص 55
- 14- / جاك دريدا في علم الكتابة، ص 325
- 15- / جاك دريدا ، في علم الكتابة، ص 326
- 16- / جاك دريدا في علم الكتابة، ص 328
- 17- / جاك دريدا، ماذا عن غد، ص 61
- 18- / جاك دريدا ماذا عن غد، ص 63
- 19- / جاك دريدا أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري حلب، ط2، 2006، ص 106

الفصل الثاني: ماهية الغفران

المبحث الأول: الغفران بدايات وأصول

حين نتحدث عن الغفران، فهذا يعني أننا نتحدث عن الطهارة من نجاسة ورجاسة الذنوب والخطايا والمعاصي التي يرتكبها الإنسان بحق الله، إذا الغفران هو تنقية قلوبنا وأرواحنا وغسلها لتصبح طاهرة، والغفران هو هبة من الله الرحوم، أعده بفيض محبته الأبدية في شخص الرب يسوع المسيح، فبينما يسعى الإنسان لنيل الغفران بوسائل كثيرة فإن الله حدد السبيل الوحيد الذي من خلاله يهب نعمة الغفران، وهو "فداء المسيح"، وكلمة غفران في الكتاب المقدس، تعني تغطية الخطايا أو سترها أو التكفير عنها، وقد استعملت لأول مرة في سفر التكوين واستعملت في العهد الجديد للتكفير عن الخطايا بدم المسيح، إذن فالغفران هو ستر خطايانا بدم كفارة المسيح ما جاء في المسيحية.

فالمسيحية تعلن أنه بسبب معصية آدم بعدم طاعته لوصية الله بأن لا يأكل من شجرة المعرفة أخطأ آدم، وتوارث خطيئة آدم جميع ذريته، فجميع الجنس البشري مولودين خطاة، وإن اقتضاء عدالة الله دفع الثمن لكل خطيئة، ولن يسمح الله ولا يقدر أن يبيح لخطيئة بسيطة دون قصاص، والآن فإن الشيء الوحيد لمحو الخطيئة هو سفك الدم، كما قال "بولس" في رسالته إلى العبرانيين (وكل شيء تقريبا يتطهر حسب التاموس بالدم وبدون سفك دم لا تحصل مغفرة)¹، ولكن هذا الدم ينبغي أن يكون نقيا زكيا ونزيها.

ويقول بولس كذلك في رسالته إلى أهل رومية: (لأنه إن كان بخطية الواحد قد ملك الموت بالواحد، فبالأولى كثيرا الذين ينالون فيض النعمة، وعطية البر، سيملكون في الحياة بالواحد يسوع المسيح، فإذا كما بخطية واحدة صار الحكم إلى جميع الناس للدينونة هكذا ببر واحد صارت الهبة إلى جميع الناس لتبرير الحياة، لأنه كما بمعصية الإنسان الواحد جعل الكثيرون خطاة هكذا أيضا بإطاعة الواحد سيجعل الكثيرون أبرارا)².

"فكما أن الخطيئة الأصلية رأسا ضد الله قد تجاوزت الحد، فهي تتطلب جزءا بلا حدود، وهكذا فإن يسوع ابن الله الذي نزل من السماء (لأني قد نزلت من السماء ليس لأعمل مشيئة بل مشيئة الذي أرسلني) (يوحنا: 6:38) سفك دمه الزكي الطاهر وعانى عذابا لا يوصف عند احتضاره، ومات على الصليب ليدفع

¹ ابراهيم خليل أحمد، الغفران بين الإسلام والمسيحية، دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1989، القاهرة، ص 106.

² نفس المرجع، ص 106.

قصاصا من أجل خطايا الناس، ولأن يسوع المسيح كان إلهًا سرمديا فإنه وحده يقدر أن يدفع ثمننا لا حدود له للخطيئة، ولا يخلص إنسانا ما لم يقبل يسوع المسيح فاديا، إن كل واحد حكم عليه بأن يتعذب في نار جهنم خالدا بسبب طبيعته الخاطئة، إذا لم يقبل الكفارة التي صنعها له يسوع لتكفير خطاياهم بسفك دمه على الصليب"¹.

إذن قد يسأل الناس: ألا يستطيع الله أن يقدم الغفران للناس بدون المسيح؟ ولماذا المسيح؟ الإجابة هي: لا، لا يمكن أن يكون الغفران من دون المسيح، ليس لأن الله لا يقدر أن يغفر إلا بهذه الطريقة، بل لأن الله لا يفعل أمرا يخالف صفاته الخاصة به، وعلى هذا الأساس كانت خطته المباركة لغفران الذنوب والنجاة من الخطيئة وفتح باب الجنة أمام الإنسان، ومن المسلم به أن الذين يشعرون بشناعة خطاياهم يحاولون إرضاء الله بوسائل مختلفة لكي يغفر لهم، وذلك بالأعمال الصالحة، التي لها قيمة طيبة في حد ذاتها، ولكنها لا تستطيع أن تنال غفران الله عن الخطايا السالفة، وبما أن الخاطئ لم يفسد فقط نفسه التي ائتمنه الله عليها، بل تعدى أيضا على شريعته تعالى، إن لم يكن قد أساء كذلك إلى بعض الناس، وبما أن صلواته مهما طال وأصوامه مهما كثرت وصدقاته مهما عظمت وتوبته مهما صدقت، لا تستطيع أن تفي مطالب قداسته الله وعدالته، لأن هذه الأعمال لا تستطيع أن تعيد إلى الخاطئ حياة الاستقامة التي كانت لأدم قبل السقوط في الخطيئة، حتى يتيسر له التوافق مع الله في قداسته وغيرها من الصفات الأدبية السامية لا تستطيع أن تعيد إلى عدالة الله كرامتها بالدرجة التي تصبح معها كأنه لم يعتد عليها، حتى تعتبر الأعمال المذكورة تعويضا مناسباً لحقوقها، لأن عدالة الله لا حد لقدرها، بينما الأعمال المذكورة محدودة في قدرها، والأمور المحدودة في قدرها لا تفي مطالب أمر لا حد لقدره، إذ أن الله يقدر ما هو رحيم رؤوف هو عادل وقدس، لأنه تعالى كامل كل الكمال من جهة كل صفاته، فلا يمكن أن يغفر إلا إذا وفيت مطالب عدالته، ولا يقرب أحد إليه إلا إذا قد أن يتوافق مع قداسته.

إن الصلاة في المفهوم المسيحي ليست مجرد ترديد كلمات الحمد والتعظيم للحصول على الصفح والغفران أو الوقوف والركوع ورفع الأيدي لأن الكتاب المقدس علمنا هذا (أعمال 21، 5، رؤيا 5:14، 1 تيموثاوس 2:8)² بل ننبه لهاتين الحركتين لا تجعلان للصلاة قيمة ما، إذا كان القائم بهما غير حائر على رضى الله، وبما أن الخاطئ أساء بخطيئته إلى الله وكسر شريعته فإنه يحول بينه وبين مواجهة الله والمثول في حضرته ويصبح في ذاته عاجزا عن التوافق، كما أن طلب الغفران والصفح وإن كان يدل على الرغبة في استرضاء الله

¹ نفس المرجع، ص 107.

² عوض سمعان، لزوم كفارة المسيح، القسم الأول من كتاب فلسفة الغفران في المسيحية، ط1، 1986، Pub.No.SSB 4350 ARA، ص 22.

والتقرب إليه، لكنه في ذاته لا يعيد إلى حق الله قدسيته بالدرجة التي يصبح معها كأنه لم يعتد عليه، حتى يكون تعويضا مناسباً له لا يعيد إلى طالبي الغفران حياة الاستقامة التي كانت لآدم قبل السقوط في الخطية، حتى يتسنى لهم التوافق مع الله في كماله، كذلك الصوم ليس غرضاً مقصوداً لذاته حتى يكون له جزءاً خاص، بل هو وسيلة للقيام بالصلاة على أفضل حال، لذلك يقرب الوحي الصوم بالصلاة، فسيحل عن الرسل أنهم صاموا وصلوا (أعمال 13:3)، وأن الروح النجس العنيد لا يخرج إلا بالصوم والصلاة (متى 18:21)، وأن المؤمنين يجب أن يتفنعوا للصوم والصلاة (1 كورنثوس 5:8، غرارا 7:23)، نحما 1:4، دانيال 3:9

يوئيل 2:12¹.

وقد واجه العالم المسيحي مشكلة التوبة والغفران في زمن باكر من تاريخ الكنيسة، حيث كانت الذنوب يكفر عنها بالصوم والصلاة عادة لمدة تبلغ أربعين يوماً وبإعطاء الأموال لإنفاقها في الأغراض الدينية، وكان هذا الإجراء حتى القرن الثاني يعود على صاحبه بالغفران الجزئي، أما في القرن الثالث نشأت معركة عنيفة بين آباء الكنيسة، حول حدود الغفران كان محورها القديس تروتوليان الذي كتب يهاجم قراراً أصدره البابا كاليست ووعده فيه بغفران خطيئة الزنا بعد التكفير، وقال تروتوليان أن الكنيسة لا تستطيع منح الغفران حتى بعد التوبة والتكفير فيما سماه الكبائر الثلاث وهي الردة والزنا والقتل، لأن في منح الغفران عن هذه الكبائر اغتصاباً لقدرة لا يملكها إلا الله، وإنما يمكن للكنيسة أن تعطي الغفران عن الخطايا الصغيرة، ثم أفتى القديس كبريا نوس القرطاجي بأن الردة ليست من الكبائر، وأن المرتد يمكنه أن ينال الغفران إذا ما تاب توبة علنية بما سماه "أكسمولوجيسيس أي الاعتراف، وأضاف إليه مقدمة لازمة للغفران، أما الغفران نفسه فهو بيد البابا أو الرئيس الأعلى للكنيسة لأنه وحده يحمل قوة المفاتيح مفاتيح الفردوس²، ثم حدث تطور أخير في فكرة الغفران، حيث أعلن البابا ليو الأول فساد التوبة العلنية أو بسبب تردد الكثيرين من الخطاة في أن يعلنوا عن ذنوبهم أمام الناس، بل وحرّم إفشاء سرّ المعترف، أما في الكنيسة الشرقية كنيسة بيزنطة فقد كانت التوبة، فيها تمر بأربع مراحل: 1 الباكين، 2 السامعين، 3 الراكعين، 4 الواقفين، أما الباكون فهم لما ارتكبوا من خطايا وأما السامعون فهم يسمعون حكم الدين في الرذيلة والفضيلة وأما الراكعون فهم يركعون للاستغفار، وأما الواقفون فهم يقفون انتظاراً للغفران وهم يستمعون لصلوات المؤمنين وهم يشفعون لهم، ولما كان الوقوف هو آخر مرحلة قبل الحصول على الغفران فقد كان ينتهي دائماً بتناول السر المقدس الذي يتلوه الغفران

¹ نفس المرجع، ص 25.

² لويس عوض، على هامش الغفران، سلسلة ثقافية شهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد 181، 1966، ص 112.

وكانت إجراءات التوبة علنية في بيزنطة كما كانت في روما حتى حرم لكارنيوس بابا القسطنطينية هذه التوبة العلنية وألغى وظيفة كاهن التوبة الذي يتوب أمامه الخطاة.

وقد أدى إلغاء التوبة العلنية واتباع نظام التوبة الخاصة إلى ظهور نظام صكوك الغفران، أو إلى انتشار العمل بهذا النظام على أقل تقدير، لأن التوبة العلنية بغير حاجة إلى صك يشبتها ولها من إعلانيتها خير ثبات، أما هذه التوبة التي تدور في الخفاء بين المذنب والكاهن وحرمة على الناس معرفة أسرارها، فهي بحاجة إلى وثيقة تثبت قيامها، هكذا بلغت سذاجة الناس في تلك العصور وهكذا بلغ سلطان الكنيسة على نفوسهم، ولكن إلغاء التوبة العلنية لم يأت اعتباطاً، فقد كان الناس يأخذون التوبة فعلاً مأخذ الجد ولا يعدونها مجرد عملية يزاوها الإنسان بعد كل خطيئة ليعود إلى الخطيئة من جديد، كانت توبة نصوحا وكان من شعائرها في بعض البلاد تحريم الزواج على التائبين ما داموا في مرحلة التفكير، وتحريم المعاشرة الزوجية على التائبين حتى يغفر لهم أو الانزواء في دير لأجل طويل حتى يقضي التائب فترة في النسك والعبادة، وقد بلغ من خوف الناس من هذه التوبة أن الكثيرين كانوا يؤجلون توبتهم حتى ساعة الوفاة، "وقد أثار القديس أغسطين هذه المشكلة في القرن الخامس وشاع الاعتراف مرة كل سنة، وكان اختياريا حتى جعلته الكنيسة إجبارية لمن يبلغ سن الرشد".¹

إن الغفران قوة، فهو يحررنا من ماضينا وبه نتغلب على الشر ويمكنه أن يشفي الشخص الذي يغفر والشخص المغفور له، في الواقع، يمكن أن يغير الغفران العالم، إن سمحنا له أن يتدقق من خلالنا، ولكن كم نقف في طريقه لنعوقه، ولا نجروء على لمس قوته، فنحن نمسك بمفاتيح الغفران في أيدينا، ولكن هل سنستخدمها كل يوم أم لا؟ يقول مارتين لوثر كينغ: "أن الغفران له القدرة على تغيير العدو ليصبح صديق".²

ونلاحظ أن الله سبحانه وتعالى قد قابل بين الأفعال، وقد كانت المقابلة في ألفاظ الغفران بين الفعل (يغفر) و(يعذب) وفي جميع الآيات الغفرانية المقابل لها علل التعذيب ولم يعلل الغفران، فالعذاب يحتاج إلى التعليل بينما الغفران على عكس ذلك.

¹ نفس المرجع، ص 113.

² يوهان كريستوف أرنولد، الغفران الفن المفقود، د.ط، د.ت ص 83.

يقول تعالى: {نبيّ عبادي أنّي الغفور الرحيم* وأن عذابي هو العذاب الأليم} ¹ فالعلاقة القائمة هنا بين جملة (أني أنا الغفور الرحيم) وجملة (وأن عذابي هو العذاب الأليم) هي علاقة تنافر في حين تظهر بين مرادفيها علاقة التضاد أي بين (ستر الذنوب والامتناع عن الأخذ بها) و(الأخذ بالذنوب وإيقاع النكال والعذاب بها) ².

وقوله تعالى: {وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وإن ربك لشديد العقاب} ³ في هذه الآية وعد ووعيد، فالوعد بالمغفرة للكبائر والصغائر بدون توبة وهذا ما ذهب إليه الألوسي، فقد ذكر سبحانه المغفرة مع الظلم، والمراد بالمغفرة المستر بالإمهال وتأخير العقاب إلى الآخرة، ثم قابل الوعد بالوعيد وهو (إن ربك لشديد العقاب) لتخفيف الوعيد بهم، وفي ذلك إشارة إلى الإمهال لا الإهمال ⁴.

إذن فالله هو غفور للذنوب رحيم لكنه، إذا أراد أن يقضي لبعض عباده بالعقاب عاقبهم، كما إذا قضى لبعضهم بالغفران والرحمة غفر لهم فكشف أحوال الآخرة من وعد ووعيد وهذا ما يمثله التكريم بالغفران والمجازات بالعقاب.

ومن خلال التمعن في الجذر اللغوي (غفر) وألفاظه ومشتقاته واستعمالاته في القرآن الكريم يظهر أن لهذا اللفظ معنى معجمياً لا يخرج عن معنى الستر والتغطية، ثم تحول المعنى في الأصلي إلى معاني جديدة مضافة قرضها السياق، فالمغفرة: هي أن يستر الله، القبيح الصادر ممن تحت قدرته، حتى أن العبد ستر عيب سيده مخافة عتابه لا يقال غفر له، إذ طور القرآن معنى الغفر، فبعد أن كان يطلق على ستر الأشياء الحسية، تطور معنى المغفرة إلى معنى شرعي خاص، وهو صيانة العبد من العذاب.

قال الراغب الأصفهاني: "الغفران والمغفرة من الله، وهو أن يصون العبد من أن يصون العبد من أن يمسه العذاب" ⁵، ومن الصيغ الاسمية التي لها هذه الدلالة مسندة إلى الله وهي من أسمائها عز وجل، الغفور، الغفار، و(الغافر) صفة مشبهة بحقه تعالى، فالمغفرة تغطية الذنوب وسترها بمعنى العفو عنها، وبهذا تقترب المغفرة من معنى العفو، لأن الغفران يعني إسقاط العقاب، وإسقاط العقاب هو إيجاب الثواب، والعفو يقتضي إسقاط اللوم والندم ولا يقتضي إيجاب الثواب، وهما من صفات الله.

¹ سورة الحجر: 49-50

² فايز عارف القرعان، التقابل والتماثل في القرآن الكريم. ص 115-116

³ سورة الرعد 6.

⁴ الألوسي، روح المعاني، 13/134.

⁵ الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن. ص 405

أما الاستغفار فهو طلب المغفرة بالمقال والفعال، وهو كالتوبة، أو هو التوبة بعينها مع تضمنه طلب المغفرة من الله، وهو محو الذنب وإزالة أثره، ووقاية نشره، وهذا الاستغفار يمنع العذاب عن الإنسان، ولهذا فإن كل استغفار متضمن التوبة، وكل توبة متضمنة الاستغفار.

فالمعنى طلب الغفران من الذنوب، والشيء الذي يطلب به الغفران هو التوبة، فقال: "ثم توبوا إليه" لأن الداعي إلى التوبة والمحرض عليها هو الاستغفار فلا سبيل إلى طلب المغفرة إلا بإظهار التوبة، وهكذا يلحظ في الاستغفار وقاية للإنسان سواء أكان من موقف أو تصرف عارض في الدنيا أو من ذنوب وخطايا في الآخرة، ففيه دفع المخاطر ووقاية من مهالك زائلة وبهذا ورد دعاء العرب: (غفرانك لا كفرانك)، فهم يسألون المولى غفران الذنوب، كما يسألونه النجاة من الكفر، وبهذا فإن التأويل يكون "نسألك غفرانك ونأبي كفرانك" حين نتأمل في نصوص القرآن بعمق نجد فرقا بين الكفارة والغفران وقال المفسرون إن التكفير عن السيئات يعني سترها في الدنيا وإن المغفرة تعني إزالتها في يوم القيامة، وتخبرنا تعاليم الإسلام، أن غفران الخطايا يرتكز على الأعمال الصالحة، بقوله تعالى: "ويدرأون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم"¹.

يعلّمنا الإسلام أن الله هو الغفار، وهو المصدر الأصلي لكل الصفح (غفران)، ويتطلب الغفران توبة المغفور له، وبناء على نوع الخطأ الذي ارتكبه، فمن الممكن أن يكون الغفران من الله سبحانه وتعالى مباشرة، أو من صديق أسألت إليه، وفي حالة طلب الغفران من الله، فإن استغفار المذنب لله عز وجل عن طريق التوبة إليه، أمر ضروري، أما في حالة طلب الغفران من إنسان فلا بد من أن يسامح كل منهما الآخر.

ولا يسمح القرآن الكريم للمسلمين بممارسة السلوك العنيف، إلا في حالة دفاعه عن دينه أو نفسه أو ماله، وبخلاف ذلك لا يحث القرآن الكريم المسلمين على أي سلوكيات عنف، ومن وقت لآخر، فسر بعض المسلمين الإجازات القرآنية لهذا العنف من أجل الدفاع عن النفس ليشمل ما يظهره غير المسلمين وما هو غير مرغوب فيه وعنفي عدواني، هذه المناقشة التفسيرية بشأن متى تغفر ومتى تهاجم بشراسة أو تواصل الدفاع في المجتمع المسلم.

¹ سورة الرعد، 22

وضع القرآن هذا الأمر بأن المسلم عليه أن يغفر متى كان قادراً، ومن عفا وأصلح فأجره على الله، وقد وصف القرآن هؤلاء المؤمنين فقال: "والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون"¹. وقال أيضاً: "وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يجب الظالمين"².

رغم قدم معاني العفو والصفح والغفران، من قبيل الاعتذار والاعتراف والتوبة، وذلك في الثقافة الإنسانية قاطبة لم يظهر إلا في القرن العشرين، مع ظهور مصطلح الجرائم ضد الإنسانية" بعد الحرب العالمية الثانية، لأول مرة تنصب الإنسانية بشكل قانوني لمحاسبة نفسها أو بعضها على نطاق كوني، وباسم نوع جديد تماماً من العدالة، ولأول مرة يقدم "النوع البشري" على إقامة محكمة عالمية لمقاضاة من أساءوا إلى الشخص الإنساني بما هو كذلك، دون أي مكانة أخرى، ومنذئذ تحول "العفو" إلى تقنية أخلاقية تلجأ إليها الشعوب لتأمين انتقال مدني سلمي للسلطة، نحو مرحلة جديدة من التصالح بين أعضاء المجتمع الواحد، وهو يأتي عادة مخلوط بأنواع من المحاسبة والمحاكمة تحت مسمى العدالة الانتقالية.

ولكن لأي مدى يحق لأي هيئة أو فرد محاسبة "المخطئين" أو "المجرمين" باسم فكرة الإنسانية التي هي فكرة ثقافية من اختراع كانط وأنوار القرن الثامن الأوروبي؟ أليس هناك طريقة أخرى للتاريخ لمعنى الانتماء إلى النوع البشري، ثم من يحق له أن يعفو؟ وعمن؟ ووفق أي صلاحية أخلاقية يمكننا أن نبرر الصفح عن المجرمين وهل يمكن أن يكون العفو حقاً في الإنسانية نفسها؟

علينا أن نميز بين الصفح (الأخلاقي) والغفران (الديني)، ما هو من استطاعة البشر، وما هو من خصائص الله.

وما يجعل الحاجة إلى ثقافة العفو مطلباً مدنياً للعيش معاً بين أعضاء "شعب" ما فهم أخيراً أنه كثرة بشرية محكوم عليها بأن تؤلف جماعة روحية لا خارج لها، هو ما سمته حنا أرندت "استحالة الرجوع إلى الوراء" ما إن توجد كثرة بشرية أخذت في العمل "حتى يحتاج كل "أنا" إلى صفح الآخرين عنه حتى يستمر، قالت: "لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه".

¹ سورة الشورى: الآية 37
² سورة الشورى: الآية 40

المبحث الثاني: في تسامح أم غفران

التسامح والغفران ثمرة المحبة، فالتسامح هو الصفح والغفران مع ترك ونسيان الإساءة للمخطئين ومغفرة زلاتهم نحونا وذلك بدافع المحبة التي تصير وتحتل من أجل خلاص القريب ومن أجل ربح النفس ومن أجل سلام الإنسان الداخلي، فالكراهية وباء ومرض يؤثر على من يحملها ويجعله قلقا لا يجد سلاما لا في علاقته بالله ولا مع الغير ويجيا في صراع داخلي، وليس معنى ذلك أن لا نعاتب أو نتغاضى عن حقوقنا، فالقوي هو الذي يصفح ويسامح، والعفو عند المقدرة هو من شيم الأقوياء، وما زال العالم بحاجة لتثبيت إيمانه أكثر بالتسامح الذي أصبح عبارة عن نسق كامل من الحقوق، وأن المسيرة إلى ما بعد التسامح حافلة بالعقبات، حيث تبقى الخيارات محدودة ليعيش الناس بسلام في غياب الحوار والتسامح، فلقد كان فعل التسامح متداولاً منذ زمن بعيد في معرض الحديث عن الحرية الدينية، إن الاختلاف الذي يعتبره البعض مصدر للخطر، يستطيع أن يكون بفضل الحوار فهم أعمق لسير الوجود الإنساني.¹

تجمع قواميس اللغة ومعاجم الفلسفة والسياسة والتي تقدم مفهوم التسامح بمعناه الأخلاقي، على أنه موقف فكري وعملي قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير، سواء كانت مواقفه مخالفة للآخر، أي الاعترافات بالتعدد والاختلاف وتجنب إصدار أحكام تفصي الآخر، بمعنى آخر، التسامح هو احترام الموقف المخالف.²

ويرجع تاريخ التسامح الاصطلاحي في موطنه الأوروبي إلى أكثر من ثلاثة قرون، لكنه لم يتخذ صيغته النهائية إلا في فلسفة التنوير التي صاغها مفكرون من أمثال جون لوك وفولتير وكانط وجان جاك روسو وغيرهم.

وظل المفهوم من حيث نشأته بوصفه مفهوماً مقترناً بمحاولة تقريب المسافة بين المذاهب الدينية المتصارعة التي ترتب على تصارعها، والتعصب لكل منها، حروب دينية مجرمة، وأشكال اضطهاد غير إنسانية، ظلت تعانيها أوروبا لوقت طويل، ولذلك بقي مفهوم التسامح دائراً في الدائرة الدينية بالدرجة

¹ نداء عطوان، التسامح والتاريخ، مجلة دبي الثقافية (دبي)، العدد 62 يوليو 2010، ص 103.
² محمد عابد الجابري- قضايا في الفكر المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص 20.

الأولى، مقترنا بالنزعة العقلانية التي سعت إلى وضع الأفكار والمعتقدات والمسلمات القديمة موضع المسائلة، وذلك في نوع من إعادة الاعتبار إلى العقل ومنحه المكانة الأولى في المعرفة وصياغة القيم الفكرية على السواء.¹

لكن المفهوم تغيرت دلالاته تدريجياً وكان لا بد أن يحدث ذلك مع شيوع الأفكار الديمقراطية في موازاة شعارات الثورة الفرنسية التي رفعت ثلوث الحرية والمساواة والعدالة والتكافؤ، وكانت النتيجة أن تحولت ثنائية التراتيب إلى ثنائية التكافؤ في الصياغة التصورية للمفهوم واقتترانه بعد توسيع دلالاته واكتسابه دلالات جديدة بأساسين لم يفارقهما إلى اليوم، الأساس الأول، معرفي لا يفارق الإيمان بنسبة المعرفة والتسليم بأنه ما من أحد يمكن أن يحتكر المعرفة، وهذا أقرب إلى ما كان يذهب إليه ديكرت من أن العقل أعدل الأشياء توزيعاً بين الناس، ونسبية المعرفة هي الوجه الآخر من الصفات الملازمة للبشر، والأساس الثاني سياسي اجتماعي تقوم به معاني الحرية والمساواة في الدولة الحديثة وهو أساس لا يفارق شروط المواطنة في الدولة من حيث هي تعاقداً يقوم على احترام حرية الفرد في ممارسة حقوقه الطبيعية والجنسية، واحترام الحرية تؤكد على التسامح في علاقة الفرد بفكر غيره وإبداعه، وعلاقة الدولة بالفرد.

إن فكرة التسامح تعني القدرة على تحمل الرأي الآخر، والصبر على أشياء لا يجبها الإنسان، وأحياناً تكون مناقضة لمنظومته الفكرية والأخلاقية، أي التعايش على نحو مختلف، سواء بممارسته حق التعبير على الرأي أو حق الاعتقاد، أو حق التنظيم، وهي المحور في فكرة حقوق الإنسان التي تطورت منذ الثورة الفرنسية، إن قبول التعايش والتسامح يعني الموافقة على ما هو مشترك حتى وإن كان في نظر الآخر غير أخلاقي، وبهذا المعنى فإن مبدأ التسامح هو فكرة أخلاقية ذات بعد سياسي وفكري إزاء المعتقدات والأفعال والممارسات، ونقيض فكرة التسامح هو اللاتسامح، أي التعصب والعنف وفرض الرأي ولو بالقوة.²

وقد كان الفيلسوف الألماني كانط، أكثر الفلاسفة عناية بمسألة السلم، وله آراء طريقة في مسائل الحقوق الدولية وفي فلسفة التاريخ، وله كتاب مشهور نشره سنة 1795 بعنوان "مشروع السلام الدائم" حيث أعلن فيه أن السبيل الوحيد للقضاء على شرور الحرب هو إنشاء حلف بين الشعوب، وبسط في هذا الكتاب الشروط الضرورية التي تجعل انتهاء الحروب أمر ممكناً، ونص في المشروع على ست مواد أولية تبين الشروط السلبية للسلم وهي:

¹ جابر عصفور- عن التسامح مجلة دبي الثقافية (دبي) العدد 25، يوليو، 2007.
² عيد الحسين شعبان، فقه التسامح، في الفكر العربي الإسلامي، ط1، دار النهار للنشر، بيروت 2005، ص 62-63.

1. "إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت فيه عقديها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد".
 2. إن أي دولة مستقلة، صغيرة كانت أو كبيرة، لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة.
 3. يجب أن تلغي الجيوش الدائمة على الزمان.
 4. يجب ألا نعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة.
 5. يخطر على أي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها.
 6. لا يسمح لأي دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالاً عدائية كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليم والتحرير على الخيانة، قد يكون من شأنها، عند عودة السلم، امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين.¹
- ثم وضع شروط أخرى وهي مواد نهائية تنص على الإيجابية للسلم.
- 1- "يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورا جمهوريا". بمعنى أن السلطة التشريعية التي تقرر الحرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب.
 - 2- "يجب أن يقوم قانون الشعوب على التحالف بين دول حرة"، أي لا بد من الاعتراف بأن الشعوب المتعدنة ما زالت في علاقاتها الدولية على حال من الهمجية.
 - 3- حق النزول الأجنبي، من حيث التشريع العالمي مقصور على إكرام مثواه²، أي دون أن يكون لدولة أن تتدخل في شؤون دولة أخرى ذلك أنه لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلي.
- اعتبر كانط احترام النقد والاستقلال الفكري من مبادئ الوجود الأساسية، مشددا على أن الواجب الأول لكل دولة متنورة، تربية الناس على مفهوم الحرية، وتحرير الإنسان من وضعية دونية ذهنيا قيد فيها نفسه طوعا، بالاعتماد على ثلاثة مرتكزات هي العقل والطبيعة والتقدم.

¹ إيمانويل كانط، مشروع سلم دائم، محاولة فلسفية، ترجمة وقمه د. نبيل الخوري، دار صادر، بيروت ص 14.

² كانط، نفس المرجع، ص 15.

ترداد حاجة البشر للسلم كلما ازداد شعورهم بأنهم مهددون في وجودهم وفي كينونتهم، وأن حياتهم في خطر دائم، بفعل تأمل العدوان فيهم وأسبقية الحرب على السلم، فالحرب طبيعة في الإنسان، والسلم اصطناعي يبني بناء، الحرب بحد ذاتها ليست بحاجة إلى سبب خاص، بل يبدو أنها متجذرة في الطبع البشري، لا بل تعد عملاً نبيلًا ينزح إليه الإنسان حبا في المحد، بمعزل عن أي دافع مصلحي¹ لذلك سيرى الكثير من الفلاسفة المحدثين أن غريزة الحفاظ على البقاء من ناحية والرغبة في البقاء من ناحية ثانية (باروخ سبينوزا) وإرادة الحياة من ناحية ثالثة (نيتشه) هي الثابت الأساسي في الهوية البشرية، وشرط إمكان وجود الإنسان بما هو كائن بيولوجي أولا، وبما هو كائن يسعى لتحقيق الإنسانية الكاملة فيه، فالإنسان لا يولد إنسانا عند كانط بل يصبح كذلك بفعل التربية والقيم الأخلاقية والسياسية والجمالية، ولذلك كتب كانط في (تأملات في التربية) "الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته، ونقصد فعلا بالتربية الرعاية والانضباط والتعليم، لأن الانضباط يحول الحيوانية إلى الإنسانية".

وما سبق ذكره في هذا الكلام الأخلاقي والتربوي يهدف إلى التأكيد على أمرين أساسيين، سيكون لهما الأثر في التفكير الكانطي حول قضايا الحرب والسلم والعنف القاتل، الأمر الأول وهو أمر محيط ومأساوي، يتمثل في التسليم مع كانط في أن الأصل في الإنسان هو التوحش الذي يهدد الإنسانية باستمرار، "فالانضباط لا يتمثل إلا في ترويض التوحش، ولكن كيف يكون السلم مشكلا فلسفيا وهو الذي نستدعيه ليحل مشاكلنا في علاقاتنا مع بعضنا البعض؟ وللحديث عن السلم، نعود إلى كتاب مشروع سلم دائم، إذ كيف يمكن الحديث عن مفاوضات بين شعوب أو بين دول تراهن على تأسيس السلم العالمي أن تظل ذات طابع سري، ينض هذا البند على أن: "ينبغي على الدول المتأهبة للتحارب أن تأخذ بعين الاعتبار الشروط التي يحددها الفلاسفة كأسس لإقامة السلام الدائم بين البشر"². لا يوافق كانت على النظرية الأفلاطونية التي يمكن بمقتضاها أن تصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا"³.

بل إنه يدعو ألا يتمنى أحد الجمع بين السلطتين: سلطة الحكمة وسلطة الحاكم، "لأن ولاية السلطة تفسد على العقل رأيه الحر".

¹ إيمانويل كانط، مشروع سلم دائم، ص 64.

² نفس المرجع، ص 70.

³ نفس المرجع، ص 71.

فالسُّلطة تسلط وتحكم، وهو ما يتناقض مع الحكمة، فالفلسفة كـممارسة نقدية، ولكن ذلك لا يعني أن يستقبل الفيلسوف من الاهتمام بالشأن العام، ولا يجب على الحاكم أن ينسى الاستفادة من مواهب بعض محكوميته، بل إنه من الحكمة أن يسترشد الحاكم بتوجيهات الفلاسفة فيما يتعلق بالمبادئ التي يجب اتباعها في التصرف تجاه الدول الأخرى.

وقد كانت الثورة الفرنسية بالنسبة لكانط مصدر إلهام، وفرصة لرأب الصدع بين عالم الضرورة وعالم الحرية، فرصة تمكن شعبا من الشعوب بأن يكتب لنفسه، دستوراً ليس له من أساس هذه المرة غير الحق والعدل والنزوع إلى التقدم لتحقيق أرقى أشكال الحرية، فالإنسان ليس كائن العنف والحرب والقتل والتدمير فقط، بل هو أيضاً كائن العقل والتدبير والتفكير والتنوير، وبقدر ما يمكننا أن نلاحظ تقدم البشر في وسائل القتل يمكننا أن نلاحظ تقدمهم في التحرر من الاستبداد والاضطهاد.

إن السلم والحق والعدل والحرية قيم عالية لا يمكنها أن تتحقق إلا في ظل دولة يحكمها القانون، ولكن ليس أي قانون إنه القانون الذي ينبي على العقل، الذي سيأتي بعد ثورة على الظلم والقهر والاستبداد" فالحيوان بغريزته هو سلفا كل ما يمكن أن يكون، إذ سبق لعقل خارجي أن رتب له كل شيء، أما الإنسان فلا بد له من استعمال عقله الخاص، وعليه أن يحدد لنفسه مسار سلوكه"¹.

إن المشكل الأساسي الذي يطرحه كانط على نفسه، منذ كتاب "الأصول الميتافيزيقية لفلسفة الحق" هو كيف يمكن "ألا تقوم حرب البتة لا بيني وبينك، في حالة الطبيعة ولا بيننا كدولة مبنية"، ولذلك فإن السلم الذي يسعى كانط إلى جعله دائما ضمن فلسفته الأخلاقية والسياسية ليس مجرد مقولة منطقية أو فرضية فلسفية، بل هو هدف ينبغي أن نعمل لجعله قابلاً للتحقق فعلاً في التاريخ بإفاضة نظام دستوري ينهي مرة وإلى الأبد هذه "الحروب القدرة" - كما يقول كانط - تلك التي استنزفت كل كل مقدرات الشعوب البشرية والمادية والروحية، لا شك أن السلم قيمة من أسمى القيم وشرط تحقق كل المطالب الأخرى، فلا حرية ولا حق ولا سعادة ولا أمن دون سلم، ولذلك فإن البشر حتى ولو عجزوا على تحقيق السلم الدائم فإنه ليس بمقدورهم أن يتمتعوا على أن يجعلوا منه "أمنية غالية ومبدأ نصبوا إليه دون كلل، لأن هذا هو الواجب"

¹ إيمانويل كانط، تأملات في التربية، تعريب، محمود بن جماعة، دار محمد على الحامي للنشر، صفاقس، تونس، 2005، ص 11، 12.

إن الغاية الأولى للدولة هي تحقيق السلم الداخلي في علاقة المواطنين ببعضهم البعض، وتحقيق السلام العالمي في علاقة الدول بعضها ببعض، وفي غياب السلم يصبح من اللغو أن نتحدث عن العدل في العلاقات بين المواطنين وفي العلاقات بين الدول، والعدل في تنفيذ القوانين واحترامها من الجميع على قدم المساواة بعيدا عن المحاباة والمحسوبية، والعرق والدين واللغة، فضمن السلم بين المواطنين داخل الدولة الواحدة يظل دائما مشروطا بمساواة الجميع أمام القوانين وكذلك الشأن في علاقة الدول بعضها ببعض، فكل اعتداء على القوانين تحت أي ذريعة مهما كان نوعها من شأنه أن يهدد السلم الأهلي داخل الدولة الواحدة، كما يمكنه أن يهدد السلم العالمي في علاقة الدولة ببعضها البعض.

ليس بإمكان أحد في الحقيقة أن يتصرف تصرفا مناقضا لقرار صاحب السلطة دون أن يكون في ذلك خطر على حق صاحب السلطة، ولكنه يستطيع أن يبدي الرأي، وأن يحكم بكامل الحرية، وبالتالي أن يتكلم على شريطة ألا يتجاوز مجرد القول أو الإرشاد، وعلى شريطة أن يدافع عن رأيه بالعقل وحده وليس بالخدعة أو الغضب أو الحقد أو قصد تغيير أي شيء في الدولة بقوة قراره الخاص".

في الملحق الأول من كتاب "مشروع سلم دائم" يعود كانط لمناقشة حق الشعب في مقاومة الحاكم المستبد والنظر في مدى صلاحية تضمين الدستور لهذا الحق الخطير، فهل من المعقول سياسيا أن نضع في دستور الجمهورية أن حق العصيان¹ حق لا يمكن القفز عنه في بعض الحالات؟ كيف يمكن أن نضع في دستور لدولة غايتها العليا والسامية تحقيق السلم مبدأ يميز للمواطنين حق استعمال العنف ضد الحاكم في بعض الحالات؟ كيف ستكون هذه السلطة السياسية المهتدة باستمرار بحق العصيان؟ ويجب كانط بكل وضوح "إنه لو أدرج شرط اللجوء إلى العنف وشرط التحكم في الحاكم في دستور الدولة لا يعود من الممكن وضع أي دستور، مع أن مقصد الشعب المنتظم في دولة أن يحظى بذلك"².

إن منطق الفلسفة الهيكلية يرفض كل فكرة عن التسامح، وبالفعل فإن هذا المصطلح لا يشكل جزءا من القاموس الهيكلية الذي يضم مفردات مغايرة كالصراع، والنفي، والسلب، والتناقض...، سواء تعلق الأمر بالمجال الفكري، أو بالمجال الاجتماعي، إن الصراع عند هيجل يغدو مطلوبا لذاته لأنه يقضي إلى تحقيق نتائج

¹ كانط، مشروع سلم دائم، ص 91.

² نفس المرجع، ص 92.

إيجابية، إما على مستوى الفكر أو المجتمع، ولقد دشّن هيجل بطرحه للصراع الخطوة الأولى نحو التسامح لأن ما من تسامح إلا ويكون قبله تعصب أو صراع.

يبدو مفهوم التسامح غريباً عن منطق ومناخ الفلسفة الهيكلية، لذا فهو لا يجد فيه حلاً لمسألة العلاقة مع الغير، بل يجد حلاً نسبياً في الشغل فالشغل يمكن العبد من استعادة الحرية وربما، يفتح الطريق أمام الأنا والغير للتجاوز مجدداً، إن المبدأ الجوهرى الذي يكتنف ماهية التسامح هو الاعتراف، فلا يمكن البتة تصور موقف تسامح بين الذوات البشرية إلا من خلال الاعتراف المتبادل، فالطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافاً متبادلاً، وهذا ما نتجلاه في أطروحة هيجل في كتابه "فينومينولوجيا الروح"¹.

إن هيجل يجعل من العنف وسيلة لتغيير الأوضاع الداخلية أو بالأحرى الخروج من دائرة السلام إلى الحرب، إذ يقول عن الحرب التي تجسد مختلف مظاهر العنف "تحفظ الصحة الأخلاقية للشعوب في حياتها تجاه التخصصات المتناهية"²، وعليه كان العنف أساس التغيير لا السلام والتسامح خاصة مع من لا يقبل التسامح من أنظمة، وما التسامح إلا مبرر لفرض هيمنة القوى على الضعيف إيهاماً له بأنه لا بد أن يتسامح معه مما يزيد من سيطرته عليه.

¹ هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007، ص 269.
² هيجل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، دط، 1974، ص 354.

المبحث الثالث: الغفران عند جاك دريدا

يسلم دريدا بأن مفهوم الغفران مفهوم لا نهائي. بمعنى من المتعذر الإمساك به اذ لا يمكن قياس الغفران، اذن هو حدود له، اذن ما لغفران ومالذي هو غفران، ومن ينادي بالغفران؟

في البداية يؤكد دريدا أنه ثمة التباس من السياسيين في التعاطي مع مفهوم الغفران، أحيانا نخلط بكيفية استنتاجية بين المفاهيم القريبة من مفهوم الغفران مثلا الاعتذار، التأسف، المصالحة... ومعظم هذه المفاهيم تعود الى الحق المدني في حين هاته المفاهيم مرتبطة بالحقوق الجنائية ولكن الغفران من المتعذر علينا اختزاله في هكذا مفاهيم.

يبقى مفهوم الغفران لغز، حيث يحيله الجميع الى مشهد آخر وهو التراث أو التقليد الديني وتحديدًا الى التقليد الإبراهيمي (ابراهيم عليه السلام) حسب دريدا.

فالكل يطالب بالغفران رجال الدولة رجال الدين بحيث اتسعت رقعة الغفران، حيث أننا نعيش عولمة لمفهوم الغفران.

لفهم هذا الإلباس في مفهوم الغفران وجب هنا العودة الى الذاكر. ويرجع دريدا هنا الى لحظات محاكمة النازيين في محكمة لورنبارغ والحديث عن جرائم ضد الانسانية.

"اذا كنا نغفر لجميع الناس ففي المستقبل لا يكون هناك أي شخص بريء وستختفي الأرض من الأبرياء فمن الضروري أن نخلق فضاء يمسه الغفران"¹.

هناك تقدم ملحوظ وطفرة تاريخية في التعامل مع هذا المفهوم الغامض (الغفران)، ولكي يجدوا شرعية للغفران ينبغي مشهده من خلال انشاء مؤسسات خاصة وأنه مايزا مفهوم الجريمة ضد الانسانية هو الأكثر حضورا في أفق كل الجغرافيا السياسية للغفران هذا الأخير الذي يبقى معناه عند دريدا معنى ميتافيزيقي لا يمكن تحديده كما لا يمكن للسياسيين أن يعو معنا².

¹ Jaques D rida Le Monde des Débats, Décembre 1999 p5-6

² Jaques D rida Le Monde des Débats, Décembre 1999 p,8

ان سياسة العالم، أو السياسة الدولية محكومة بعلاقات واتفاقيات فيما بين الدول لتحقيق مصالح الأطراف المعنية، ومن ثم لا مجال للمرء في أن يزعم بأنه مواطن عالمي، لا ينتمي إلى دولة، أو يمتثل لشرائعها. كما أن انعدام الرضا عند الذين يطمعون الى نظام كوني عادل انما يتولد عن حقيقة انحصار السياسة بين حدود دولة الأمة، بحيث تحكم هذه السياسة بمآرب الدولة، وقد رد جاك دريدا مشكلة الإخفاق السياسي في مشكلات سياسية وانسانية راهنة مثل مشكلة اللجوء السياسي والمهجرة، أو مشكلة التعاطي مع ماض مؤلم ومعيب، الى المحدودية الأخلاقية وهذا لكي يطلق النظر في المشكلات السياسية التي من هذا القبيل من جراء الشرائع العملية، والإجراءات القانونية، طالما أن هاته الاجراءات وتلك الشرائع مرهونة بسياسة الدولة و تحديدا بهذه العوامل التي تحدد هذه السياسة، خاصة الاقتصادية والديمقراطية التي لها بعد أخلاقي ليس بمستطاع سياسة الدولة العثور على حلول لا تناقض فيها، وهي في النهاية مشكلة التعامل مع الغير الآخر، وتراعي مصالحه

شأن اللاجئين السياسي أو المهاجر، مثل فرنسا في ظل حكومة فيشي المتعاونة مع النازية، أو النظام العنصري في جنوب افريقيا.

أما فيما يتعلق بمسألة الغفران أو طلب الصفح عن ماض مشين، فنجد أن الأمر مشروط باعتبارات سياسية الدولة المحدودة أو حتى القاصرة أخلاقيا. حيث شاع منذ بعض الوقت في الأمة أو في العالم ضرب طقوسي من طلب الصفح ونسيان الماضي، ولكن لا يهدف بلوغ الغفران وانما بغرض المصالحة الوطنية أو الدولية. وغالبا بدافع المصلحة الاقتصادية وكما يقول دريدا: "مبدئيا ليس هناك حد للصفح، ولا مجال معه للقياس، ولا مكان فيه للاعتدال ولا معنى " الى أي حد" هذا بالطبع اذا تفقنا على بعض المعاني الخاصة لهذه الكلمة. والحق أنه يجدر بنا أن نتساءل: ما الذي يستدعي الصفح؟ ومن يدعوا اليه ويطلبه؟

انه لمن الصعب قياس الصفح تماما، كما هو صعب مقارنة هاته الأسئلة، وذلك لعدة أسباب "ففي زمن العولمة والاندماج ثمة حاجة الى المصالحة والتطبيع لا تتحقق من دون التعامل مع تركة الماضي، ولكن تعاملنا تحده سياسة الدولة وبما ينجم عن غفران مشروط ليس هو الغفران الذي يرمي دريدا الى تعريفه أو التذكير به. فالغفران شأن الضيافة الكونية، غير مشروط ومن ثم لا يمكن أن يختزل الى التوبة أو العفو. فهو الغفران غير المشروط، أي ذلك الذي ينص على غفران ما يتعذر غفرانه، لهذا فإنه ضرب من استحالة المعنى أما محاولة

¹ جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص7

تحديده بمعنى تاريخي يصدر عن الحرص عن مسألة اقتصادية، فهو ما يجعل محاولات السعي الى طلب الصفح أشبه باستعراض تلفزيوني مبهرج.

إن سياسة الدولة الأمة، وهي السياسة المهيمنة على وجه ما أو آخر، هي سياسة مشروطة، وبالتالي كثيرا ما تظهر قاصرة ومحدودة الأخلاق، ولكن ماهي السياسة، اذا ما أمكن وجود سياسة أخرى. يبشر بما دريدا أو يتطلع اليها؟ وأي نفع يكمن خلق هذا التشديد على غير المشروط؟

دريدا وان تطلع الى سياسة غير مشروطة، فيما يتعلق بالسياسة الكونية، أو الغفران، فإنه في الوقت نفسه لا يبشر ببلوغ مثال طوباوي لا سبيل الى بلوغه أصلا، في حين أن محاولات تحقيقه لم تقضي الا الى كارثة.

يقول دريدا: "لأننا نحافظ على الغموض ونغديه، خصوصا في الجدالات السياسية، التي تفعل اليوم من جديد هذا المفهوم وتنقله عبر العالم فعادة ما نخلط، وأحيانا بصورة محسوسة بين الصفح وتيمات مجاورة: الاعتذار، الندم، العفو، التقادم... ونظيرها من الدلالات التي يعود بعضها الى القانون الجنائي، من المفروض أن يظل الصفح من حيث المبدأ متنافرا معه، وغني قابل للاختزال اليه"¹. بمعنى أن الصفح يبقى لغزا في الإطار اللغوي التي تجري فيه مجرياته ويعود هذا إلى

التراث الديني، وتكمن أهمية الصفح عند دريدا الى الإحماء في خضم هذه العولة، وغالبا ما يشدد على أهمية التاريخي وعلى الفاعل العملي والمؤثر، ومن ثم فإنه ينفي أن يكون عرضة التفلسف الخالص، لهذا فمثلا فهو وبمعونة كل التراثيين، العلماني لاسيما كانط وهيغل، والدين الابراهيمي على وجه التحديد، يعرب عن طموحه في ظهور مدينة اللجوء الحرة ذات النظام الكوزمبوليتي المنعق من أسر سياسة دولة الأمة، ويكون حقها الأساسي حق الضيافة غير المحدود، أي قانون لا يمكن اختزاله الى جملة من الشروط والمواصفات على ما هو سائد في قوانين اللجوء والمهجرة في أوروبا اليوم. غي أن دريدا يدرك في الآن نفسه أن مدينة كهذه لا يمكن أن تستوي وتدوم كمدينة لجوء كوزمبوليتية وحررة كل من شاء اللجوء، أيا كان موقع رحيله من دون قوانين محدودة وشروط. فمثل هاته الشروط هي وحدها كفيلة بحماية حق الضيافة الكوني المطلق من خطر اساءة الاستخدام أو الاستغلال، فهم دريدا ألا يختزل القانون غير المشروط الى القوانين المشروطة. لاسيما حينما

¹ المصدر السابق، ص-8.

يكون المشروط وغير المشروط متلازمين كما في قضية الغفران لهذا فإن السعي في طلب الصفح قد يأخذ شكل التوبة أو الاعتذار أو المصالحة.

الغفران غير المشروط ينخرط اذا في الطابع الرمزي والديني فالغفران ممنوع بالعطاء دون قيد أو شرط ودون المعطى أو المعطى له. كما يقول دريدا على منوال فلاديمير يانكلافيتش "خلقي أو إيتيقي" بالمعنى الذي تكون فيه الأخلاق قيماً اختيارياً فيما وراء المعايير والمقاييس وليس ضميراً قسرياً، لأن الغفران الفردي هو بالضرورة انابة المجرم وعتو الضحية، أما الغفران الجماعي فهو ضرورة قسرية تصبو الى إنقاذ الأسس التي يبنى عليها المجتمع أو الدولة بعد تعرضها لهزات الإرهاب أو الحروب الأهلية كما يبدو¹، مع سياسات المصالحة للرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة وبتسائل عن ما جعل الثورات العربية ما بعد الحديثة تنقلب الى محاكم غفران حزينة؟ لقد تكرر نفس ما وقع للإنسانية بعد الحرب العالمية الثانية، نجد محاكمات ضد جرائم الإنسانية وانقلابها إلى خطابات في آداب الصفح والغفران ولا يخلو أي خطاب عن الغفران أو عن العفو من إساءة إلى الضحايا إساءة فتح باب النسيان عليهم.

أليس هناك طريقة مناسبة للتحلي بآداب العفو، خاصة في معنى العبارة القرآنية "الصفح الجميل" ألا يوجد مكان للصفح الجميل بين الفرقاء، خاصة بي أعضاء شعب يزعم أنه واحد أو يؤلف جماعة واحدة. فالصفح الجميل هو الذي يطال منطقة من العفو لا يمكن لأي صفح مشروط أن يبلغها. ولا يحتاج الصفح الجميل الى توبة ولا الى ندم ولا الى حجل. لا علاقة له بأي ضرب من التفاوض الثأري عن الاعتراف ثمة وعد كبير هو الذي يجعل الصفح ممكناً.

قال دريدا سنة 1999 "نحن على الأقل ورثة أشخاص أو أحداث مطبوعة بصورة جوهرية داخلية، بجرائم ضد الإنسانية". هذا النوع من الإضاءة يوسع من مجال المسؤولية عن الذنب بعامة فب أفق شعب ما وأن يساعده على تبيين الرهان السقيم الذي يتوارى داخل كل نقاش رسمي عن العفو، إن كل خطاب في العفو أو الصفح يخفي ضرباً معيناً من الكبرياء.

¹ محمد شوقي الزين، الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص114

قال كانط" أما دين محمد فهو يتميز بالكبرياء، اذ لا بد من المعجزات، هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عباداته كلها من نوع شجاع فهل نحتاج اليوم الى هذا الكبرياء؟ وكيف يمكن أن نجتمع بين خلق الكبرياء وأدب العفو؟

إن الصفح عن الذات هو أرقى و أوكد أشكال العفو، و هو شرط متعالي لكل نوع آخر من الصفح عند البشر. و لن نبدأ أبدا في بلورة مفهوم مناسب للصفح و ممارسته في أفق معاركنا الحالية إلا متى نجحنا في القبول بأنفسنا الجديدة في هشاشتها الحديثة و عرضيتها التاريخية¹.

يقول دريدا: "حتى يتسنى لنا مقارنة مفهوم الصفح ذاته، تجدر الإشارة إلى أن المنطق و الحس السليم يتفقا مع المفارقة التي تقضي بضرورة البدء بالاعتراف بأن هناك ما لا يقبل الصفح، أليس هذا حقا هو الشيء الوحيد الذي يستحق الصفح؟ فإذا لم نكن مستعدين للصفح إلا على ما يبدو أنه قابل للصفح، وهو ما تطلق عليه الكنيسة "الخطيئة غير المميتة" فإن فكرة الصفح، نفسها سوف تتبخر، و إذا كان هناك شيء يتطلب الصفح، فإنه سيكون مجسدا فيما تسميه اللغة الدينية "الخطيئة القاتلة"، الأمر الأكثر سوءا، الجرم أو الأذى الذي لا يقبل الصفح"². و هنا تكون المشكلة أي ليس هناك صفح².

لا يخلو هذا من حسابات سياسية و استراتيجية خصوصا لما يتعلق الامر بالقيام بالدعاوى ضد مرتكبي الجرائم و فتح المصارع أمام عودة المكبوت و الحق في التعبير و التنديد بالجرائم.

و هو ما يسمح للدولة بتنمية 'ايكولوجيا الذاكرة' و الصحة الاجتماعية و السياسية للعموم قصد احتواء التمزقات و الانقسامات و مجاوزتها، أما الغفران بعده القيمي و الخلقي لا يستجيب إلى ايقاع المصالحة الضرورية لتمتين الدولة و تحريك التاريخ.

العفو أو الغفران يستلزم حضور خصوصيتان: المجرم و الضحية، عندما يتدخل حد ثالث لسياسة الغفران بين الضحية و المجرم أو توجيهه نحو أهداف أو مقاصد فلا يتعلق الأمر بالغفران و إنما بعفو إجباري أو تعويضي أو مصالحة. يعترف دريدا بأن سياسة الغفران بين الضحية و المجرم أو بين الأنا و الأنت لا تنفك عن

¹ جاك دريدا وآخرون، المصدر السابق، ص12.

² فتحي المسكيني، مقال مفهوم العفو، جريدة الأوان 13 مارس 2013 ص1

مشهد جمعي، مما يجعل الغفران مستحيلا و في الوقت ذاته ممكنا. اللاتعويض أو ما لا يمكن إصلاحه هو القبلي الضروري للغفران، لأن هذا الأخير يلتحم مع تجربة الألم و مساحة الذاكرة.

يعمل الزمن هو الآخر كإطار نفسي و ثقافي و تاريخي في إثبات العفو و تثبيته، فليس غريبا أن يكون جوهر التاريخ قوامه المصالحة و العفو كما يتجلى بوضوح في فلسفة التاريخ لدى هيجل أو فلسفة التعالي عند إيمانويل ليفيناس هناك دوما لحظات التجاوز بمعنى الصفح و العفو و أيضا المجاوزة بمعنى العبور و الانتقال إلى حال مختلف يرتقي بالخلافات إلى وحدة متعالية.

و لعل المفاهيم المصاغة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية مثل جرائم ضد الإنسانية تبقى هي أفق كل عضو في منحاه الجيو سياسي أي عندما يصبح العفو و طلب الغفران قضية دولة أو أمة و ليس قضية فرض بعينه¹.

يقول هيجل " بأن دائرة الصفح تتسع لتشمل كل شيء عدا الجريمة ضد الفكر"² و بخصوص موضوع المحرقة التي تعرض لها اليهود فالأمر يتعلق أقل بمسألة الصفح ولا سعوا إلى الحصول عليه. فهم لم يعترفوا بأخطائهم و لم يبدوا أي شكل من أشكال الندم.

يعترض دريدا على هذا المنطق الاستطراذي للتبادل، ورفض هذا الافتراض الواسع الانتشار الذي يرى بأنه لا يستقيم الحديث عن الصفح، إلا بشرط أن يطلب في إطار مشهد يفصح عن توبة توضح في آن واحد شعور المذنب بالخطأ، و تحوله و الزامه الضمني على الأقل، يعمل كل ما من شأنه أن يجنبه العودة إلى الشر، يعبر هذا الافتراض عن مقايضة اقتصادية تؤكد و تنقض في نفس الوقت التراث الإبراهيمي.

يقول دريدا: "من المهم القيام بتحليل في العمق للتوتر الذي يعتمل في قلب الموروث بين، لا محدود، لا اقتصادي، موهوب للمذنب الذي لا يعلن توبته أو الذي لا يطلب الصفح ومن جهة ثانية، و كما تشهد بذلك مجموعة من النصوص، عبر عدد من الصعوبات و التقيحات الدلالية، صفح مشروط، متناسب مع الاعتراف بالخطأ، و مع توبة وتغير المذنب الذي يلتمس إذن الصفح بشكل صريح في هذه الحالة يصبح المذنب شخصا آخر أفضل بكثير من المذنب"³. بهذا يكون دريدا قد تحدث عن عفو محض لا مشروط و هو صفح بلا سلطة.

¹ محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 115.

² فتحي المسكيني، مقال سابق ص 3

³ فتحي المسكيني، مقال سابق ص 5

المبحث الأول: الغفران و تجربة جنوب افريقيا

إن اسهامات دريدا في ما حاولت فلسفة الإختلاف أن تقدمه على سبيل الجهد لمجازة هيكل ومنظوره التاريخي حيث ينخرط دريدا في سلسلة نسب فكري يمر عبر نيتشه من جهة ثم هوسرل فهدغر من جهة أخرى كما سبق وشرحنا في الفصل الأول، فقد مثلت مؤلفاته الأولى على الأخص في الغراماتولوجي والكتابة والاختلاف وهامش الفلسفة أقوى التدخلات من أجل التصدي النقدي للبنىوية التي كانت مزدهرة في السبعينيات، فكسبت بذلك الاستراتيجية التي طورها دريدا في القراءة أنصار كثر في الأكاديمية حلق الأطلسي وفي أعرق جامعات الولايات المتحدة الأمريكية تحديدا جامعي "بيل" و "جونز هويكنز". وان بعض من وهج دريدا يأتي من كونه استطاع أن يحلل الإشكالات فيما يشبه الزحزحة الاستمولوجية لانشغالات الدرس الفكري العالمي، وضم الى ذلك قضايا العدالة وحقوق الانسان، بحيث كان يخرج في أول الصفوف في مسيرة باريسية من أجل فلسطين، وعلى نفس المنوال كان دفاعه المتصل عن الصحافي الأمريكي المسلم "موميا أبو جمال" الذي حكم عليه بالإعدام في ملايسات عنصرية بغیضة، وفي نفس السياق، يأتي دفاعه كذلك واعجابه بنيلسون مانديلا ولجنة المصالحة والسلم في جنوب افريقيا.

يتساءل دريدا عن كيف ظهر نيلسون مانديلا؟ لجنة المصالحة ولماذا يبدوا نموذجيا ورائعا في ما يفكر فيه ويقول ويفعله. أو فيما يعانیه؟

ويرى دريدا أن مانديلا رائعا لأنه يحمل في شهادته معنى آخر للشهادة، بمعنى تجربة شعبه، فهو يقول دائم "شعبي وأنا" أي دائما يربط نفسه بشعبه أي قرارته وغيرها، فهو لا يتحدث مثل ملك، فلماذا يثير الاعجاب؟

إن هذه الكلمة تفترض وجود مقاومة، لأن أعداءه أنفسهم معجبون به لكن لا يعلنون عن ذلك، وهنا يطرح السؤال من أين تأتي قوة هاته الاثارة والى أين تذهب؟

إن ما يدرك في البداية هو خط التفكير والانعكاس، ففي المقام الأول هناك قوة التفكير، وتشتمل الحقيقة البديهية الأولى في كون التجربة أو الحماس السياسي لمانديلا لا ينفصل أبدا عن التفكير النظري في التاريخ والثقافة والقانون خصوصا وهو ما يبينه التحليل المتواصل لمعقولية أعماله ولردود أفعاله وخطاباته واستراتيجيته، فهو لم يتوقف عن النضال قبل أن يعتقل وأيضا قبل بع قرن من الاعتقال، وكان دوما رجل

تفكير مثل كل السياسيين العظماء. لكن هناك شيء آخر تعنيه قوة التفكير والانعكاس لديه، شيء يشير الى المعنى للمرأة ولمشهد التأمل، ولايتعلق الأمر هنا بالقوانين الفيزيائية للانعكاس، بل بالمفارقات التأملية داخل تجربة القانون.

فليس هناك قانون بدون مرآة، ولن تتمكن أبدا من تفادي لحظة الإعجاب داخل هاته البنية العاكسة¹. لقد أصبح مانديلا مثيرا للإعجاب لأنه عرف كيف أن يكون معجبا وما عرفه تم بداخل الإعجاب. وهو جذاب أيضا لأنه كان مجتذبا إلى ما نريد سماعه بشكل من الأشكال، قد قيل من طرف مانديلا، فهو تحدث عما فعله وما وقع له، ويعبر هذا الضوء المنعكس وهذه التجربة التي تجسد حركة السؤال عن نداء صوت. فبأي صوت يذكرنا صوت مانديلا وهذا يطلب منا ويفرضه علينا؟ وماعلاقته بالنظر والانعكاس والإعجاب؟ يقصد دريدا هنا طاقة هذا الصوت وأيضا النشيد المعلن باسمه، ان الحديث عن الاعجاب بمانديلا، هو الحديث عن شغفه أيضا فهذا الإعجاب يتسع لإضافة مزدوجة، تلك التي يوحى بها، وتلك التي يستشعرها. وتقطن هاتان الإضافتان بنفس المسكن، حيث تنعكس الواحدة على الأخرى، لقد أصبح مانديلا مثار اعجاب، لأنه أعجب بكل ما لديه من قوة ولأنه جعل من اعجابه قوة وقدرة على النضال لا رجعة فيها، فالأمر يتعلق بالقانون الجاثم فوق كل القوانين.

يقول مانديلا " يجب أن تكون المهمة الأساسية الآن هي الغاء كل تمييز عرقي واقامة الحقوق الديمقراطية على أساس ميثاق الحرية، وقد استخلصت من خلال قراءتي للمؤلفات الماركسية وحواري مع بعض الماركسيين، بأن الشيوعيين يعتبرون النظام البرلماني الغربي لا ديمقراطيا ورجعيا، وعلى العكس من ذلك فأنا معجب بهذا النظام، فموثيق الاعلان عن الحقوق والاعلان العالمي هي نصوص محترمة من طرف جميع ديمقراطيي العالم، وأنا معجب باستقلالية وحياد القضاء الانجليزي. وهي نفس المشاعر التي أكنها اتجاه مجلس الشيوخ ومذهب فصل السلطات واستقلالية العدالة الأمريكية².

انه يؤكد على اعجابه بالقانون، لكن هل هذا القانون متحكم في الدساتير والمواثيق، هو نتاج غربي صرف؟ هل تحافظ كونيته الشكلية على علاقة غير مختزلة بالتاريخ الأوروبي، ان لم نقل الأنجلو-أمريكي؟ واذا ما كان الأمر كذلك، فإنه يتعين طبعا التفكير في هذه الامكانية الغربية. فخاصيتها الشكلية ستكون أساسية

¹ جريدة العلم الثقافي دريدا ومانديلا ص 10 جوان 2015

² Jaque Derrida, psychè invention de l'autre galilée, 1987, p453

بالنسبة لكونية القانون ولحدث حضوره في زمان ومكان محددين من خصوصاً التاريخ؟ وهل سيظل النضال ضد التمييز العنصري بالطريقة التي سلكها مانديلا وفكر فيها، نوعاً من المعارضة الفكرية وحرباً داخلية في جسم الغرب ذاته وباسمه؟.

ان ما يجيب به مانديلا وصرح به، هو التقليد الذي دشنته المواثيق والإعلانات عن حقوق الانسان في جميع أشكالها وغالبا ما يحيل على كرامة الإنسان، اضافة الى اعجابه بالديمقراطية البرلمانية وتحديدا بمذهب فصل السلطات واستقلالية القضاء.

دوكليرك هو آخر رئيس لجنوب إفريقيا العنصرية، أصبح ما بعد الأبارتايد نائب الرئيس لمدة سنتين. وتتويجيا للانتقال الديمقراطي غير الثوري وغير المسبوق الذي عرفته جنوب إفريقيا، حيث يتصالح فيه الضحايا مع الجلادين، وهم يتعايشون جنبا إلى جنب في ظل النظام الديمقراطي الجديد، حصل كل من مانديلا ودوكليرك الضحية السابق جنب الجلاد السابق، على أكبر اعتراف عالمي من طرف العالم الليبرالي بحصولهما معا على جائزة نوبل للسلام سنة 1993

خلقت هذه الوضعية تعايش الضحية مع جلاد لم يلق أي عقاب في ظل نظام سياسي يرد الاعتبار للجلاد، إشكالات قانونية وفلسفية وأخلاقية محيرة. ونُظِم سنة 1988 لقاء عُرف بندوة آسبن، وهي بلدة في وسط أمريكا، جمعت عددا من المتخصصين في العلوم السياسية والقانون، للبحث عن إجابات لهذه الإشكالات، وانتهت ببلورة مقاربات المصالحة في ظل عدالة انتقالية تقدم بدائل لمعاقبة المسؤولين عن جرائم الماضي، وتسمح بتحقيق التعايش السلمي بين الجلاد والضحية، وتوفر المشروعية الأخلاقية والسياسية لهذه الوضعية المتناقضة. وكانت هذه الوصفة تهدف إلى تحقيق المصالحة التي تضمن الانتقال الديمقراطي، وتجنب العنف الثوري، وتبعاته. وبالرغم من أن هذه البراغماتية السياسية التي إنبتت عليها فكرة المصالحة، فقد ساعدت على الانتقال السياسي إلا أنها لم تضع حدا للإشكالات الفكرية التي لا تزال موضوع جدالات وتقييمات على المستوى القانوني، ظلت العدالة العقابية تشكل ركنا أساسيا في صلب مبدأ العدالة. وتعتبر العدالة الأنوارية التي أسهم الفيلسوف إيمانويل كانط في التنظير لها، أن الجريمة يجب أن تعاقب لأن الجرائم متنافية مع فكرة العدالة، وجزاء الجريمة هو العقاب الجنائي، وأنه وانطلاقا من المساواة، وهو مبدأ أنواري آخر، فلا يمكن أن يكون هناك تمييز بين مرتكبي الجريمة. وبما أن الجميع متساوون أمام القانون، فيفترض أن يشمل مبدأ المساواة هذا الدولة، الدولة أيضا عندما تكون مسؤولة عما ترتكبه، وأن تتلقى الجزاء المستحق عن أفعالها.

ولم تجد بدائل العدالة العقابية موقعة لها في العدالة الليبرالية. ولذلك، فإننا لا نعثر على إحالات مباشرة لفكرة العدالة الانتقالية في النصوص الرئيسية حول الموضوع. ليس هناك إشارة لها مثلا في النقاش العميق والغني حول العدالة بين جون رولس وأمارتيا سن. لكن، وبالرغم من هذه اللامبالاة من طرف الفلاسفة، إلا أن مقاربة أمارتيا سن العملية، تسمح بمنح الاعتبار للعدالة الانتقالية، انطلاقا مما تتمكن من تحقيقه من إنجازات على الواقع وليس من معيار الطموح الطوباوي لفكرة العدالة المثالية التي يتبناها رولس وينتقدونها سن.

وجد الفلاسفة صعوبة في ترسيخ فكرة المصالحة. اعتبر كل من جاك دريدا وبول ريكور بأن الدين، ونصوص وطقوس الديانات الإبراهيمية بالخصوص، وفرت مخرجا لعجز الفلسفة العلمانية على ترسيخ فكرة المصالحة. لكن يبدو أنهما بالغا في تأثير الدين على مسلسل المصالحة التي شهدها العالم منذ الثمانينيات. إذ، وباستثناء جنوب إفريقيا، فإن باقي التجارب لم تستلهم ممارساتها في المصالحة من الدين إلا بشكل ثانوي، أو أنهما، وكما الأمر في المغرب، وهي الدولة الإسلامية السبّاقة في هذا المجال، كانت تجربة في مصالحة علمانية بامتياز.

على المستوى السياسي، كانت فكرة العدالة الانتقالية غير مسبوقة ليس في دفعها للتعایش بين الأعداء فحسب، والتي هي حالة عادية في الممارسات السياسية، ولكن في كونها لم تنزع المشروعية السياسية بشكل كامل عن جلادي الأمس، بل حُصرت الانتقادات الموجهة لنظامهم في حجم العنف المبالغ فيه، وفي جسامة الانتهاكات التي أشرفوا عليها أو سمحوا بها، أو خططوا لها وبرروها، والتي أعفوا جملهم من تبعاتها القانونية. تميزت تجربة المصالحة عن سابقتها بكون أن التعایش بين الجلاد والضحية الذي حققته، لم يكن اعترافا بالهزيمة من أحد الأطراف المتخاصمة، بل اعتُبر مخرجا ضروريا لتحقيق عملية تجاوز السلمي للسلطوية، ولترسيخ شروط الانتقال إلى الديمقراطية. من الممكن قراءة هذا التعایش الذي تم تحمله على مضض، كمظهر آخر للسياسة ما بعد-الحداثيّة، والتي لا ترفض مبدئيا التعایش بين الأضداد في ظل ممارسات التعددية، والتسامح، والحرية الفردية، والاختلاف بين الهويات، والنسبية، واللامبالاة الأخلاقية، والآ-تسييس. في هذا الموزاييك من التناقضات، فإن التعایش السلمي بين الجلاد والضحية لا يثير نفس حدة الاستنكار والرفض والمعارضة التي تتسم بها السياسة الحداثيّة أو التقليدية.

نريد أن نبه إلى أنه بالإضافة إلى سياق الانتقال الديمقراطي، فإن تجارب المصالحة تم تبنيها أيضا كوسيلة لتدبير الخروج من حروب أهلية دموية، والبحث عن تحقيق التعايش السلمي بين فئات مجتمعية عاشت فترة الاقتتال فيما بينها، وتوصلت إلى ضرورة وضع حد له والبحث عن صيغ لطي صفحة الماضي الدموي دون اللجوء إلى العدالة العقابية التي لم تكن ممكنة بسبب فظاعة حجم الجرائم والضحايا، والأعداد الهائلة للمتهمين بارتكاب المجازر. في رواندا مثلا، شهدت إبادة جماعية سنة 1994 ذهب ضحيتها حوالي مليون من مجموعة التوتسي، وهو ما يعدل 20 في المائة من سكان هذا البلد الإفريقي المنكوب. وشاركت في عملية القتل أعداد كبيرة من ميليشيات الهوتو، وبلغ عدد من ألقى عليهم القبض منهم لتقديمهم للمحاكمة 130.000 متهما، دون احتساب أعداد كبيرة إضافية من الهاربين، وهو ما جعل من اللجوء إلى العدالة أمرا مستحيل التحقيق، ودعت إلى البحث عن بدائل للعدالة العقابية وعن صيغ عملية للدفع إلى التعايش السلمي بين الجلادين والضحايا.

كانت أهم إنجازات المصالحة هي أنها واكبت الانتقال الديمقراطي، وجنبت مجتمعاتها المواجهات الدموية التي هناك قناعة بأنه ما كان بالإمكان تجنبها كضمن للتغيير السياسي، ووفرت في حالات الحروب الأهلية مخارج من أوضاع بالغة التعقيد. ارتكز الجدل في قراءه هذه التجارب في مرحلة أولى على مدى كون أن إفلات الجلادين من العقاب كان هو الثمن الضروري للمصالحة، لكن، في البلدان التي قُدم للمحاكمة فيها مسؤولون كبار عن جرائم سلطوياتها على غرار الأرجنتين والشيلي، خفت حدة هذا الجدل أو تغيرت إشكالاته للتساؤل عن جدوى المحاكمات وشموليتها ودورها الفعلي في ضمان ترسيخ ثقافة العدالة الليبرالية. أما بالنسبة لجنوب إفريقيا، والتي تجنبت المحاكمات، فإنه، وفي الوقت الذي لا يزال مانديلا يمثل رمز النهاية السلمية للأبارتايد، ويحظى من أجل ذلك بالكثير من التقدير، إلا أن حصيلة إنجازات دولة ما بعد الأبارتايد لا زالت هدف انتقادات حادة، ليس فقط لكونها شرعت إفلات الجلادين من العقاب، ولكن أيضا لأن المصالحة لم تقدم بدائل مقنعة للتفاوت الاجتماعي بين السود والبيض، والذي كان يعتبر أبرز مظاهر العنف البنيوي المؤلم في النظام القديم، واستمر مترسخا في ظل النظام الديمقراطي الجديد.¹

ان المؤتمر الوطني الإفريقي الذي أصبح مانديلا واحدا من زعمائه بعد أن انخرط فيه سنة 1994، قد تأسس بعد المؤتمر الوطني الجنوب إفريقي، و الحال أن نية هذا الأخير كانت تعكس بنية الكونغرس الأمريكي

¹ عبد الحي مؤذن اشكالات المصالحة السياسية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود 03 أبريل 2014

و مجلس اللوردات و كانت تتضمن على الخصوص مجلسا أعلى، هكذا فإن النموذج المؤسس كان يتمثل في الديمقراطية البرلمانية التي نالت إعجاب مانديلا. و قد أقر ميثاق الحرية الصادر سنة 1955، المبادئ الديمقراطية المستوحاة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان و مع ذلك فإن مانديلا سيرفض بصراحة لا نظير لها، التحالف التلقائي أو الخالص مع الليبراليين البيض الذين كانوا يدعون إلى النضال داخل الإطار الدستوري القائم، و قد ذكر مانديلا بالحقيقة التالية، و هي إقامة هذا القانون الدستوري لم تكن عن ضربة حاسمة عنيفة، أنتجت واقتضت وحدة الوطن في نفس الآن، فهذه الضربة كانت فاشلة و عبرت عن خسارة قانون لم يكتب له بامتياز، كذات معينة داخل هذا الدستور اللادستوري.

ما الذي يعرضه مانديلا مقابل الضربة الحاسمة للأقلية البيضاء التي أسست قانونا ديمقراطيا مزعوما لصالح كيان عرقي، قومي واحد؟.

إنه الشعب برمته، أي كيان عرقي قومي آخر و مجموعة شعبية أخرى، تتكون من كل المجموعات بما فيها الأقلية البيضاء التي تقطن بالمجال الترابي المسمى إفريقيا الجنوبية، ولا يمكن لهذا الكيان، و لن يكون بإمكانه مستقبلا أن يتأسس كذات بالنسبة للدولة أو لدستور 'جنوب إفريقيا'، إلا بفعل إنجازي، و لن يجيل هذا الفعل ظاهريا، على أي قانون أساسي مسبق، بل فقط على اتفاقية تقطيع جغرافي و ديمغرافي، أنجز على نطاق واسع من طرف المستعمرين البيض و هذه الواقعة ظلت راسخة في الأذهان. و ربما كان من واجب إرادة الشعب أن تقلص من وضعها الملموس، و هذا ما يستشف من نموذجها المنظم على الأقل، لكن و في جميع الأحوال فإن هذا النموذج يبدو بعيد المنال. و تسجل مقولة الشعب برمته، كما يبدو أنها تعكس حدث الضربة الحاسمة المتمثلة في سيطرت البيض و بالتالي في تأسيس جمهورية إفريقيا الجنوبية. فكيف يتسنى في غياب هذا الحدث معرفة العلاقة بين الإرادة العامة و ما دعاه ميثاق الحرية ب 'إرادة الشعب برمته'؟ فقد تم تجميع هذا الأخير بطريقة مفارقة، من طرف عنف يروم تشتيته و تفكيكه نهائيا، إلى درجة المس بهويته الأكثر افتراضا، و تقترب هذه الظاهرة بتأسيس و قيام أغلب الدول المتحررة من الاستعمار، و هذا ما يدركه مانديلا، إذ أن التأسيس الكامل للدولة مهما كان ديمقراطيا و حتى لو بدا مسائرا لمبدأ مساواة الجميع أمام القانون، لا يمكنه أن يفترض وجودا مشروعيا بشكل مسبق لكيان وطني، و ينطبق هذا الأمر أيضا على وضع أول دستور، فالوحدة التامة للشعب لا يتم التعرف عليها إلا بواسطة عقد شكلي أو غير شكلي مكتوب أو غير مكتوب يسمح بقرار قانون أساسي، و لا يوقفه هذا العقد إلا من طرف ممثلين مفترضين لشعب برمته، حيث لا يسبق هذا القانون ما

يؤسسه و يفترضه، و في حالة إفريقيا الجنوبية لا يمكن لوحدة الشعب برمته أن تتلاءم مع التقطيع الذي قامت به الأقلية البيضاء.

و هكذا رسم مانديلا هدفا لنفسه يقضي، لا بتفكيك جنوب إفريقيا، وإنما بالعمل على إدماج السود فيها، و بعد نصره السياسي، قام بإدماج البيض فيها أيضا. لقد أدرك خطورة الوضع الذي يمكن أن يقود إليه العقاب أو الانتقام. غير أن هذا فضلا عن ذلك، لا ينبغي أن يحجب عنا تشبع مانديلا بالإرث الكوني للماركسية، ناهيك عن نبلة الشخصي المثالي.¹

يتساءل ادغار موران عن ما إذا يدل الاعقاب على النسيان، كما يذهب إلى ذلك أولئك الذين يرون أن العقاب يخدم الذاكرة و يقويها؟ و في هذا صرح مانديلا ذات مرة: "نعم للصفح، لا للنسيان"².

إن العفو العام لا يعني النسيان، فلم يسبق للسود ضحايا العبودية أن رأوا جلادهم ينالون ما يستحقونه من عقاب، ومع ذلك لم ينسوا ما لاقوه من عذاب.

فخلال فترة رئاسة مانديلا في 1994 واجهته أزمة، و اشتد عليه الضغط الشعبي، ليحاسب كل من ظلم و استبد و ارتكب جرائم ضد المواطنين السود الأبرياء، لكنه استطاع عبور الأزمة و حسم الأمر تماما عن طريق تكوين ما سمي بلجنة الحقيقة و المصالحة، و تقوم فكرتها على اعتراف رجال السلطة بجرائمهم و مقابل طلب العفو عنهم، وقد وضع بالاشتراك مع القس 'ديزموند توتو' مواظنيه أمام خيارين إما التعلق بالماضي أو النظر للمستقبل، وقد فضل مانديلا المصارحة و المصالحة على المحاكمات و المصادرات و المصادمات الدامية، و كانت اللجنة عبارة عن هيئة لاستعادة العدالة و بموجبها فإن الشهود الذين ضحايا لانتهاكات لحقوق الإنسان تمت دعوتهم للإدلاء بشهادتهم و اختير بعضهم لجلسات عامة، و في نفس الوقت فإن مرتكبي أعمال العنف كان بإمكانهم طلب العفو من الملاحقة الجنائية و المدنية، و كان من سلطات اللجنة منح هذا العفو، و كذلك منح التعويضات للضحايا وورثتهم، و بدلا من تقديم مرتكبي هذه الانتهاكات للمحاكم اعتمدت اللجنة جلبهم للاعتراف بأخطائهم و طلب الصفح من الضحايا، حيث حقق عمل اللجنة نجاحا واسعا.

¹ جاك دريدا وآخرون، نفس المصدر، ص46.

² نفس المصدر، ص48

و يعتقد الكثيرين أن تجربة جنوب إفريقيا نجحت لأنها لم تتهرب من ماضيها بل تناولته مستخلصة منه الدروس و العبر في الممارسة السياسية و في الخطاب السياسي الرسمي فصارت من أكثر اللجان شهرة رغم أنها لم تكن الأولى، حيث أنها ساعدت شعب جنوب إفريقيا على التعافي من آثار الماضي الدموي.

المبحث الثاني: دريدا ومحنة الجزائر

لقد عرفت جل الشعوب فترات صعبة على مر الأزمنة، تمثلت في عدة مآسي وأزمات كادت أن تعصف بوجودها ومن بين هاته الدول، نجد الجزائر هاته الأخيرة التي عانت من عشرية سوداء، كانت نتيجتها وخيمة على جميع المجالات (سياسية، اقتصادية، اجتماعية، ثقافية...).

بعد كل هاته المعاناة لجأت الجزائر الى المصالحة الوطنية التي تعد نتيجة حتمية تمر بها كل دولة سبق لها أن عاشت خلافات أو نزاعات سواءا بينها وبين مواطنيها أو بين عناصر قادتها ويكون فك النزاع أو الخلاف باشتراك جميع الفاعلين السياسيين مع امكانية ازالة آثار نشوب النزاع أو الخلاف¹ ان السلطة خلقت حالة صراع كامن أو معلن بينها وبين المجتمع حالة الافتراق الطبيعي بينهما تتطلب مبادرات سلمية للوفاق قائمة على اعادة المهمش، والمنفى والمبعد والمنوع الى الحياة السياسية والمدنية، لقد كانت فكرة العفو الشامل في الجزائر فكرة جريئة حاولت فيه السلطة والمجتمع المدني الى العودة الى حالة السلم والاستمرار في نهج تشييد الصرح الوطني فبالرغم من أن فكرة المصالحة طغت على الانشغالات الأخرى للطبقة السياسية الا أنها على المفهوم العملي لازال يكتنفها بعض الغموض فالمصالحة تعني اعادة ترتيب قوى المجتمع وفرزها واعادة اصطفاف غالبيتها المطلقة الى جانب النظام الاجتماعي، فهي لا تعني الملاحقة والتصفية الثأرية حسب الهوية أو الانتماء وبذلك تكون رؤية لإعادة التوازن الوطني وايقاف مسلسل التصفيات الدموية وعمليات الاختطاف وطلب الفدية وغيرها.

ولأن رأي المثقف مهم في التحولات التي يعرفها البلد، ولأنه كلما علا صوت المثقف زاد تأثير الثقافة في المجتمع، بالإضافة الى أنه يشكو دائما اغفال رأيه في الأمور التي لا تمس الثقافة ارتأينا أن نأخذ بعض آراء ومواقف المثقفين من المصالحة الوطنية.

يرى المحلل السياسي صالح سعود أن المصالحة الوطنية ليست ظاهرة خاصة بالجزائر فقط حيث تم تطبيقها في أكثر من مكان عبر التاريخ، ولا يمكن أن يحكم عليها بالنهايات وانما من خلال المنطلقات موضحة أنه اذا كانت هذه المنطلقات متوافقة مع مقومات المجتمع وثقافته وتطلعاته فإن الجميع سواءا كان الحاكم أو

المحكوم سيسعى بكل ما يملك من امكانيات لتحقيق المصالحة مضيفا أن منطلق المصالحة الوطنية في الجزائر كان ايجابيا لأنه هدف بالدرجة الأولى الى الحد من ظاهرة التطرف والعنف.¹

وقد صرح مؤخرا فاروق قسنطيني الذي عينه الرئيس عبد العزيز بوتفليقة للتحقيق في حالات الاختفاء إبان فترة التسعينات، أن بعض الجهات الأمنية (الحكومية) ضالعة في تلك الأحداث، وقال إن أفرادا من قوات الأمن الجزائرية مسؤولون عن مقتل 5200 مدني اختفوا خلال الصراع، ويجب أن يقدموا إلى العدالة، وهو أمر نادر الحدوث، والتصريح به بهذا الشكل المباشر، إلا إذا كان هناك صراع بين أجنحة في السلطة كما رأينا في سجلات سابقة. إذن نحن أمام تصريحات خطيرة تشير فيها جهة قوية يسندها الرئيس بوتفليقة نفسه، إلى تورط بعض الجهات الأخرى في الاحداث المؤلمة.

ويقول قسنطيني «أعتقد أن موظفين تابعين للدولة ارتكبوا بصفتهم الفردية هذه الأعمال غير المشروعة، إذ وقعت تجاوزات فظيعة، ولكن الدولة نفسها لم ترتكب أي جريمة.» فالأمر واضح هنا أن المسؤول الحقوقي، لم يرد رفع الغطاء على كل المسؤولين عن أحداث العشرية الحمراء. وبعد ذلك مباشرة يرد الرجل الثاني في جهاز الأمن، بعد وزير الداخلية عن تلك «الالتهامات»، وينفي علي تونسي أن يكون لقوات الأمن ضلع في ملف الاختفاء آت القسرية، لكن لم يستبعد مسؤولية بعض رجال الأمن في بعض حالات الاختفاء، ويرى أنه من غير المنطقي أن يكون الأمن مسؤولا عن اختطاف ستين ألف شخص، إلا في بعض الحالات النادرة». ولكنه يعود ليقول إن مصالحه أحصت ما بين ثلاثين إلى أربعين ألف مسلح قتلتهم قوات الأمن، مجهولي الهوية، ولمح إلى احتمال أن يكون من بينهم مفقودون، ومهما يكن من أمر فان الملف قابل للتفاعل في قادم الأيام.

يقول السيد مولود حمروش (رئيس وزراء سابق)، انضم الى قافلة المعارضة، ودافع بشراسة عن الحريات العامة، واحترام إرادة الشعب، ومبدأ التداول السليم على السلطة، خلال حملته الانتخابية عندما ترشح للانتخابات الرئاسية السابقة العام 99 قبل أن ينسحب منها بسبب ما رآه آنذاك تزويرا قد شاب تلك العملية، هو وكل المرشحين الستة الآخرين، يقول «إن الوضع الراهن لا يشجع على التقييم العام للوضع السياسي الحالي، ولا يشجع أصلا الخوض في هذا الموضوع». وحديث المصالحة الوطنية يراها حمروش، «(شوشرة) لإلهاء الناس فقط، وهي غطاء للجمود السياسي الذي يلف الوضع الحالي في البلاد». ويستدرك «الفكرة أساسا

غير واضحة، وأهدافها لم تحدد بعد، وأطرافها غير واضحة، الأمر الذي لا يشجع على الحديث عنها الآن، وإلا سيكون الحكم عنها بهذا الشكل المسبق حكما على النوايا. ولكن حمروش يختصر محاولتنا لجس نبضه عن الصورة السياسية الحالية للجزائر اليوم، فيردد عبارات الجزائري المعروفة «ما زال وما زال»، وهي تعني عدم الرضا الكامل عن راهن الحال¹.

ومن هنا يطالب الكثير من الجزائريين من مسؤولي المرحلة الجديدة أن عليهم أن يعرفوا أن ساعة الحقيقة، وساعة المكاشفة، وساعة الثقة المتبادلة، قد حان أوانها، وأن على رجال عهد بوتفليقة أن يتحدثوا إلى الناس لغة مباشرة وصریحة ومفهومة، لا يشوبها أي شك، ولا يجب العودة إلى مربع الخيانة وسرقة إرادة الناس في التغيير، والتفرد والفرديانية حتى في أبسط القرارات مصطفى كبير : ميثاق المصالحة لم ينجح .. المكلفون بتطبيقه لا يؤمنون به تطبيق ميثاق المصالحة الوطنية وضع بين أيدي رجال لا يؤمنون به ما جعله سلبيا، هذا ما صرح به الأمير السابق لمنطقة الشرق مصطفى كبير لـ"السلام" ، وأضاف "بغض النظر عن الميثاق الذي سلمنا به لمصلحة الجزائر، إلا انه تضمن العديد من الخروقات خاصة على مستوى التنفيذ ما أفقد الميثاق كل ما كان صالحا فيه "لأننا بقينا نعاني حتى لدى حصولنا على بطاقة التعريف الوطنية، فضلا عن استمرار بقاء بعض الملفات عالقة كمعتقلي الصحراء، المفقودين وكذا الملف السياسي²."

وأردف المتحدث أن الميثاق لم يتطرق إلى هذه الملفات العالقة ، وما نفذ منه لم ينفذ بطريقة صحيحة على غرار العمال المطرودين، حيث انه" في فترة تولي احمد أويحيى رئاسة الحكومة حسبه اصدر تعليمة سرية تنص على عدم السماح لأي عامل بالعودة إلى منصب عمله مع إقرار منحه التسوية الشكلية فقط. ودعا كبير إلى إعادة النظر في المصالحة أن كانت هناك إرادة لإنجاحه كلية، مع تكليف جهات تؤمن بها وإشراك كل المعنيين ضمن فرص متكافئة دون أي إقصاء³." قيادي الحزب المحل مدني مزراق: ميثاق المصالحة نجح في وقف الاقتتال لكن لا يزال الكثير لنفعله قيم الرئيس السابق لحزب الجيش الإسلامي للإنتقاذ المحل ميثاق المصالحة الوطنية بعد مرور سنوات على تطبيقه،" انه نجح في تحقيق أهم أهدافه المتعلقة بوقف الاقتتال بين أبناء الشعب الواحد، ولا احد يمكنه أن ينكر ذلك إلا من أراد أن يعاند أو يكابر."

1جريدة المشوار السياسي- ملفات- 29 سبتمبر 2014

2جريدة المشوار السياسي- ملفات- 29 سبتمبر 2014

3جريدة المشوار السياسي- ملفات- 29 سبتمبر 2014

وأضاف أن، "هذا المشروع مكن من التقاء أبناء الوطن واتفقوا على فعل المستحيل لإنقاذ البلاد والعباد وإنهاء الأزمة ووضع حد نهائي لها"، إلا أن ذلك لا ينفح حسبه وجود ملفات اجتماعية، قانونية وسياسية عالقة، "رغم أننا حققنا منا الكثير وبقي الكثير لنفعله في ملف المساجين، العمال المطرودين، إقصاء أبنائنا من الوظائف الحكومية، حرماننا من جواز السفر وكذا دخول مدارس الجيش والعمل السياسي بدليل الصراخ المرتفع بسبب مطالبتنا بحقوقنا السياسية."

أبو جرة سلطاني: ميثاق المصالحة ناجح... اختلالا ته يمكن للرئيس تصويبها اعتبر الرئيس السابق لحركة مجتمع السلم أبو جرة سلطاني في تصريحه لـ "السلام"، حصيلة ميثاق المصالحة الوطنية عقب مرور عشر سنوات على تطبيقه ايجابية، إلا أنها تزال في حاجة لإجراءات إضافية لاستكمال ما صوت عليه الشعب "على اعتبار انه تحول من مجرد ميثاق إلى منظومة قانونية وافق عليها الجزائريون سنة 2005، حيث نفذ بكل جوانبه المتعلقة بتعويض عائلات الضحايا، معالجة الجروح وكثير من المشاكل التي كانت عائقا أمام تجسيد ميثاق المصالحة خاصة وانه مكن حاملي السلاح في الجبال من العودة إلى بيوتهم وحياتهم الاجتماعية العادية¹.

وعقب سلطاني، انه رغم الايجابية العامة التي تميزه إلا انه يعاني من نقائص على مستوى بعض الملفات الثقيلة على غرار قضايا أطفال الجبال، حيث حرم العديد منهم من حقهم في الإدراج ضمن قائمة المواليد وحتى التمدرس، قضية المختطفين وكذا معتقلي محتشدات الصحراء الذين ينتظرون رد الاعتبار لهم، خاصة وان رئيس الجمهورية يمكن تفعيل المواد التي تمكن من تسويتها نهائيا.

جيلالي سفيان: من الصعب تقييم الميثاق لان تطبيقه غامض ويفتقد للشفافية جزم رئيس حزب جيل جديد جيلالي سفيان بصعوبة تقييم ميثاق المصالحة الوطنية بدعوى انه يفترق إلى مؤشرات ومعطيات ملموسة تمكن من ذلك ولم يخرج من دائرة الخطاب السياسي البعيد عن الشفافية والمصادقية، خاصة وان النتائج لم تخرج للعلن بطريقة رسمية سواء من حيث عدد الإرهابيين التائبين والمستفيدين من هذا الميثاق، الضحايا وغيرها من المعطيات التي تضمن شفافية الوقوف على نجاح الميثاق من عدمه².

وأضاف أن هذا الغموض الذي فرضته السلطة في إعطاء واقع التنفيذ ومن ثمة النتائج أثر سلبا عليه

كمشروع وطني.

صديق شهاب: ميثاق المصالحة أتى أكله جدد عضو المكتب الوطني لحزب التجمع الوطني الديمقراطي صديق شهاب رفض الأرندي مقترح بعض الأطراف بتوسيع ميثاق المصالحة جملة وتفصيلا، في مقابل التمسك بالميثاق المصوت عليه شكلا ومضمونا بعيدا عن أية مراجعة أو تراجع عنه، بدعوى انه تمكن بعد مرور عشر سنوات على تطبيقه من تحقيق معظم الأهداف المسطرة.

و لم ينفي القيادي في حزب الأرندي استمرار بعض القضايا تحت وصف "التعليق"، رغم أنها تمس بعض الأطراف الذين عانوا من فترة العشرية السوداء على غرار ضحايا الإرهاب والمفقودين، إلا انه ذلك الملفات حسبه لا يمكن أن تؤثر على حقيقة أن "هذا الميثاق في مجمله أتى أكله"¹.

بوجمعة غشير : ميثاق المصالحة كان مجرد تسوية سياسية مرتبطة بشخص الرئيس وجه الحقوقي بوجمعة غشير انتقادات لاذعة لميثاق المصالحة الوطنية رغم مرور عشر سنوات على تطبيقه، على اعتبار انه كان مجرد "تسوية سياسية ومسعى قام به رئيس الجمهورية لأزمة مرت بها الجزائر."²

وأردف المتحدث لـ "السلام"، أن المصالحة بمفهومها الإنساني تعني حالة وجدانية يشترك فيها أفراد المجتمع الواحد وهو المجتمع الجزائري، إلا انه وبحسب التصريحات والخطابات السياسية التي تقدمها الأحزاب الموالية للسلطة يتم دائما تقديم هذا الميثاق على انه "مبادرة من رئيس الجمهورية وليس المجتمع".

وأضاف الرئيس الأسبق لرابطة الدفاع عن حقوق الإنسان، أن مواصلة المتضررين من العشرية السوداء على غرار المفقودين رفع مطالبهم إلى السلطات الوصية وحتى العليا في البلاد يعد دليلا قاطعا على كلامه، حيث أن تطبيقه بقي مرهونا بإرادة وهوى السلطة حتى في تحديد الأطراف المتسببة في تلك الأزمات خاصة وأنها لم تبادر إلى فرض أي تقييم لهذه المصالحة.

و لم ينف المتحدث، أن هذا الميثاق قدم خدمات لعديد الأطراف التي تضررت من تلك الفترة، رغم أن الشعب لم يشارك في تطبيقه.

1جريدة السلام، مرجع سابق

2جريدة السلام، مرجع سابق

المنظمة الوطنية لضحايا الإرهاب: مضمون الميثاق همّش ملفنا انتقد محمد الفاسي الناطق باسم المنظمة الوطنية لضحايا الإرهاب ميثاق المصالحة الوطنية ، بدعوى انه يتضمن خروقات صارخة شابت الاتفاق خاصة وانه لم يشمل ضحايا الإرهاب واقتصر في مواده على منح رخص جديدة للإرهابيين واشتمال الأجهزة الأمنية. وأضاف المتحدث، " كانت هناك إرادة سياسية تمكن من إعادة الاستقرار إلا أن مضمون الميثاق جعله سلبيا، لأنه لم يعالج حالات ملف الضحايا¹."

من ناحية أخرى نجد جاك دريدا يتساءل عن من له الحق في الصفح باسم الضحايا المختلفين؟ فهم لم يحضروا لحظة طلب الصفح مثلما حضروا لحظة وقوع الجريمة، وأحيانا يطال الغياب حتى أجسادهم، بل غالبا ما يكون الموت هو مصيرهم. ولذلك فاذا أردنا أن يصبح الصفح فعلا وملموسا وتاريخيا، واذا أردنا أن يقع ويحدث ليغير الأشياء فإنه يتعين أن ينخرط صفاؤه في سلسلة من الشروط المتنوعة السيكوسولوجية والسياسية والاجتماعية² وبين هذين القطبين المتخاصمين، لكن غير المنفصلين، ينبغي أن تتخذ القرارات ويجري تحمل المسؤوليات، لكن بالرغم من كل أشكال الخلط التي تختزل الصفح الى العفو العام أو إلى فقدان الذاكرة، الى التبرئة أو الى مبدأ التقادم، الى عمل حداد أو الى الطرق العلاجية التي تقضي بها سياسة المصالحة، فإنه يكون لزاما علينا أن لا ننسى أبدا أن كل هذا يستند الى فكرة صفح خالص ولا مشروط، ومن دونه لن يكون لهذا الخطاب أي معنى³.

ف عندما لا تشترك الضحية والجاني في نفس اللغة، وعندما لا يوجد شيء مشترك وكوني، يتيح لهما امكانية التفاهم، فان الصفح يبدو بلا معنى، مما يجعلنا أمام هذا الذي لا يقبل الصفح بصورة مطلقة. وازاء استحالة فعل الصفح الذي هو التربة التي ينمو فيها مستقبلا كل صفح ممكن وكفي يكون هناك صفح، لا بد من جهة أي يقع التفاهم بين الطرفين حول طبيعة الخطأ، ومعرفة من هو الجاني ونوع الأذى الذي ارتكب وفي حق من، وهكذا ما أن تفهم الضحية المجرم، وما أن تحاوره وتكلمه وتفاهم معه، حتى يبدأ مشهد المصالحة. لكن الصفح يجب أن يكون مطلوبا لذاته، فما ارتبط الصفح بغاية، لا يعود صفحا، اذ يصبح مجرد استراتيجية سياسية أو نوعا من الاقتصاد السيكو علاجي. ففي الجزائر اليوم، وبالرغم من الألم اللامحدود الذي يكابده الضحايا، والأذى الذي لا سبيل الى ازالته، والذي لا يزال الكثير من الضحايا يتجرعون مرارته، يمكن أن

1 جريدة السلام، مرجع سابق

2 رضوان زيادة، أهمية احترام حقوق الضحايا عند الحديث عن المصالحة الوطنية، أفريل 2006 العدد 30

3 رضوان زيادة، مرجع سابق

نذهب الا أن انقاذ البلد والمجتمع والدولة يمر حقا، عبر مسلسل المصالحة المعلنة. ويمكن من خلال وجهة النظر هذه أن اقتراعا أدى الى تزكية السياسة التي وعد بها بوتفليقة. لكن دريدا يعلق بالقول " ان لحظة الصفح هنا ليست مناسبة، وبالخصوص من قبل رئيس الدولة الجزائرية. فذلك التوظيف لتعبير "الصفح" لا يعد ملائما، بل انه ظالم خاصة من زاوية احترام ضحايا الجرائم البشعة (اذ لا يليق لأي رئيس دولة أن يصفح نيابة عنهم) واحتراما أيضا لهذا اللفظ ولا مشروطيته الغير قابلة للتفاوض، وللا اقتصادية والآ سياسية، والاستراتيجية التي يعمل على فرضها. بيد أنه لابد من التأكيد أن احترام هذا اللفظ أو المفهوم لا يترجم فقط طهرانية دلالية أو فلسفية، تستطيع كل أشكال "السياسات" غير المصرح بها وكل أنواع الحيل الاستراتيجية أن تحتمي بتعسف، خلف "بلاغة" أو "كوميديا" الصفح لحرق مرحلة القانون. خاصة عندما يتعلق الأمر في السياسة بالتحليل أو الحكم، بل حتى بالمجاهمة العملية لهذه التجاوزات أو التعسفات، وهنا تصبح دقة المفاهيم مطلوبة عبر معانقتها والافصاح عنها. انه من جديد شرط المسؤولية¹.

هذا النوع من الاضاءة جدير به أن يوسع من مجال المسؤولية عن الذنب بصفة عامة في أفق شعب ما، وأن يساعد علي تبين الرهان السقيم الذي يتوارى داخل كل نقاش رسمي عن العفو، ان كل خطاب في العفو أوالصفح يخفي ضربا معيناً من الكبرياء.²

1 مجلة الفكر البرلماني، مرجع سابق ص 88

2 في مفهوم العفو، فتحي المسكيني، مجلة الأوان، 12 مارس 2013

دريدا أمام نقاده:

يعد جاك دريدا أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين سجلوا حضورهم في المنظومة الفكرية والنقدية والفلسفية العالمية، وذلك بين تلك السجلات التي قامت بين منتصر لأفكاره ومنتحمس لها من جهة، وبين رافض لها ومنتقض لأسسها الفلسفية والمعرفية من جهة أخرى، حتى غدا "فيلسوف فرنسا المشاغب" حسب توصيف أحمد أبو زيد، كما شكلت رؤياه التفكيكية مثار العديد من الطروحات المنهجية و النقدية التي أثرت المدونة الفكرية المعاصرة، حيث تعد التفكيكية- التي نادى بها جاك دريدا كمنهج- بمثابة سعي لتقويض الأسس الماورائية " الميتافيزيقية" سواءا كانت لاهوتية أو عقلية، كما "قام بالتأسيس لثقافة الاختلاف القائمة على السيورة والإرجاء، بحجة أن كل ممارسة فكرية قائمة على مرجعية ثابتة، تؤدي الى أحادية المعنى والفكر، كما تؤدي الى الحجر على المعنى والحقيقة."¹

وبرغم القبول الذي حظيت به التفكيكية -عموما- في الساحة الفكرية والفلسفية الا أنها لم تسلم من انتقادات البعض، كما لم يسلم دريدا نفسه من سهام النقد باعتباره رجل فكر حاول مرات عدة الخوض في بعض القضايا السياسية ولو من باب نافلة القول وعفو الكلام.

حيث يرى ها برماس أن جاك دريدا في كثير من طروحاته مجرد رجوع صدى لفلسفة هايدغر، فهو من وجهة نظره ينظر " الى مجمل الغرب ويضعه في مواجهة الآخر الذي يختلف عنه والذي يعلن عن نفسه بجزء جذرية على الصعيد الاقتصادي والسياسي- أي على السطح- لكوكبة جديدة تم وضعها بين أوروبا والعالم الثالث من منظور ميتافيزيقي"².

فها برماس ينظر الى دريدا نظرة تجعله لا يتخطى "الثنائيات الضدية" التي تقوم عليها المركزية الغربية في تعاطيها مع مفهوم "الآخر" أو "غير الغربي"، فدريدا وفق هذه الرؤية لازال حبس الميتافيزيقا الغربية التي تضع ثنائيات متقابلة تقصي أحد طرفيها، كذلك شأن دريدا وسلفه هايدغر، إذ أقصينا العالم غير الأوربي المسمى بالعالم الثالث بحجة عدم الاضطلاع المباشر على ثقافته وعدم التمكن من لغته"

¹ أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحدائثي- علي حرب أنموذجا - رسالة ماجستير في الأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، 2011-2012، ص 03.

² يورغان هايرماس، القول الفلسفي للحدائث، دراسات فلسفية فكرية، ترجمة فاطمة الجبوسي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ص 255-256.

ويمكن اعتبار مقالة هيدغر " الهوية والاختلاف " وثيقة مرجعية لتيار فلسفة الاختلاف، حيث أوضع هيدغر هذه المقالة كيف طغى مفهوم الهوية على الفلسفة الغربية منذ أفلاطون، وكيف أن الكثير والمتعدد لا يمكن ادراكه الا من خلال هذا المفهوم، فالفلسفة من أفلاطون الى هيغل هي فلسفة الحضور، ونعني بذلك أن الوعي لا يعترف الا بما يحضر في الوعي لديه فيتخذ بشكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية، فيتطابق هكذا مقولاته ما يعني أن فكر الانسان هو مركز الكون غير أن الانقلاب الذي حصل في صف الفلسفة منذ هايدغر ومنه انطلق دريدا يقول بفلسفة الغياب... الفلسفة التي تقول بالآخر المغاير الذي لا يفتأ ينأى عبر صيرورة الاختلاف".

كما هاجم البعض التفكيكية باعتبارها منهجا وذلك باعتبارها منهجا وذلك باعتبار أن " التفكيك لا يمنح الناقد أي نموذج على النصوص الأدبية، بل انه يدمر جميعه النماذج الموجودة ولا يقدم أي نموذج، ولهذا تسبب الكتابة التفكيكية حيرة كبيرة، فعلى العكس من النقد البنيوي لا يؤمن النقد التفكيكي بوجود نسق يمكن فهمه."

وكذلك انتقد جون إلسن وهو أحد أشهر منتقدي التفكيكية بالإضافة الى هوارد فليبرث بلوم- التفكيكية، حيث يذهب الى أن هناك وسيلة يلجأ اليها التفكيك للحفاظ على صلاحيته اذ تم صياغة الموضوعات في مصطلح جديد وغريب وهو ما يجعل المواقف المألوفة تبدو غير مألوفة ومن ثم تبدو الدراسات المتصلة غير متصلة."

فالتفكيك لا يتصف بصفة واحدة واضحة فهو يتخذ "مظاهر عديدة فمرة يبدو موقفا فلسفيا، وتارة يكون استراتيجية سياسية أو فكرية ومرة ثالثة يبدو طريقة في القراءة"، فهو منهج غير واضح المعالم بين الملامح المنهجية والاشتغالية والتوظيفية.

كما ذهب بعض المفكرين العرب الى التساؤل عن جدوى مقولة التفكيك وأهليتها لدارسة واقع فكري عربي مشغل " بالتاريخية"، حيث رأى المشككون في ذلك طرح سؤال محوري هو " ما مدى قدرة منهج التفكيك وفلسفة الاختلاف على معالجة قضايا الفكر العربي، وفتح آفاق المستقبل أمام فكر قادر على طرح اشكالياتنا وتقديم رؤية واضحة لها ؟ وهل تصلح فلسفة دريدا في الاختلاف وقراءته لتاريخ الفكر الغربي، وجهود المفكرين العرب الذين صاروا في الاتجاه نفسه في اعادة النظر لتاريخ الفكر العربي، وتغيير نظرتنا للشوايت التي تحكم حياتنا الفكرية."

وقد رأى بعض المكربن العرب انعدام وجود التأثيرات البارزة للتفكيك في النقد العربي، ومن ذلك ما ذهب اليه جابر عصفور في سجاله مع عبد العزيز حمودة اثر صدور كتابه "المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيك".

حيث أن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن "أسباب التعارض الذي يقف عقبة أمام انتشار التفكيك في النطاق العربي فهي كامنة في البنية النقدية الغالبة على الناقد العربي بمومها الخاصة، والمقصود بذلك كما يلاحظ عصفور هو انحياز الناقد العربي الى الأفكار النسقية ذات العناصر المنتظمة ونفوره من الأفكار ذات المركز، أو العلة أو المعنى الثابت."

وهاجم بعض المفكرين العرب التفكيكية، حيث يرى عبد الوهاب المسيري أن أسلوب دريدا اتسم بالغموض ويرر ذلك بقوله: انه من خلال فلسفته يبذل أقصى جهده ليحطم حدود الكلمات والجمل والمعاني ليفرض عليها معاني جديدة ويجذ الانزلاق بين الدول ويجيد اللعب بها، مما يجعل قارئه كمن يسير في سطح أملس فيركز على الاحتفاظ بتوازنه حتى لا يسقط، بدلا من أن يكشف التناقضات ويلحظ سطحية الأفكار التي تخفيها الألعاب اللغوية."

ومن ناحية الفكر السياسي لحاك دريدا فإنه لم يعرف عن الرجل انخراطه البتين في تيار سياسي معين واضح المعالم، ولكن هذا لا ينفي حوضه في بعض المسائل المتعلقة بالقضايا السياسية الراهنة، كقضية "الجزائر" أو الأحداث الدامية التي عرفتها في تسعينيات القرن الماضي، وقد سجل دريدا رؤيته لهذه الأحداث من خلال تطرقه لمسألة "المصالحة الوطنية" حيث يتساءل عن له الحق في الصفح باسم الضحايا المختفين، ذلك أن الاختفاء القسري يكون دون طرح رأي الضحية في مسألة "الصفح" أو "الغفران"، وبذلك يكون طرح هاته القضية بمثابة تمثيل غير مسموح به للضحايا، غير أن هاته الرؤية لحاك دريدا لا تلامس جوهر القضية باعتبار أن الغفران لا يعني "النسيان" وانما هو سلوك يتبعى انهاء الأزمة والوقوف أمام تنامي ظاهرة العنف التي كانت لها ارتداداتها على جميع الأصعدة والمستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية، الإيديولوجية والاقتصادية، وهي بمثابة وضع نقطة نهاية لمسلسل الأحداث الذي لم يعد يخدم أي طرف من الأطراف.

وقد رأى دريدا في تطرقه لمسألة ضحايا أزمة الجزائر أن "لحظة الصفح هنا ليست مناسبة، وبالخصوص من قبل رئيس دولة الدولة الجزائرية، فذلك التوظيف لتعبير الصفح لا يعد ملائما، بل انه ظالم خاصة من زاوية احترام ضحايا الجرائم البشعة (اذ لا يليق لأي رئيس دولة أن يصفح نيابة عنهم)."

غير أن دريدا في هذا الطرح يبدوا مجانبا للصواب، ذلك أن مسألة المصالحة الوطنية لم تكن قرارا لرئيس الدولة وانما هو مشروع أو رؤية جاء بها الرئيس وعرضها على الشعب بغية الادلاء برأيه وفق استفتاء ديمقراطي أفرز نتائجه عبر موافقة غالبية قصوى زادت على 99 من الأصوات المدلى بها وبذلك كانت المصالحة الوطنية قرارا شعبيا وليست ارادة سلطة.

خاتمة:

فلسفة جاك دريدا هي طرح ضد " المركز " واختراق للميتافيزيقا أو احالة للغياب والوعي في تجليه المضمر هي نزعة للاختلاف ومقاربة للآخر باعتباره "مغايرا"، غير أن هذه الفلسفة لم تنزع فقط لمحاورة فكر مجرد بعيد عن قضايا الانسان المعاصر، فقد حاول جاك دريدا ولو عرضا- التعرّيج على بعض المسائل التي تعد من صميم " التجربة الراهنة" كالنزعات الاقليمية والمحلية لبعض المجتمعات ومن خلال مدارس فكرة تنتسق حضورا للنزاعات المسلحة في الجزائر وجنوب افريقيا وطرحه الرؤيوي لمسألة "المصالحة " أو "الصفح" التي جاءت بمثابة اعلان لإنهاء الأزمة.

ومن خلال مجمل طروحات دريدا حول المسألة يمكن الوقوف على مجموعة من الأفكار التي تمثل حوصلة للطروحات والرؤى.

حيث مارس جاك دريدا السياسة بشكل ما منذ بداياته الفكرية الأولى، وذلك ما تجلى في حضوره عديد النشاطات السياسية كانتفاضة الطلاب بفرنسا سنة 1968 وتضامنه مع القضية الفلسطينية من جهة وكذا تنبيه لمنهج التفكير كطرح ثوري ضد المركزية الغربية القائمة على الثنائيات الضدية التي غالبا ما تقصي أحد الطرفين، فكان التفكير سياسة من نوع آخر.

تختلف رؤية جاك دريدا للسياسة عن مفهومها التقليدي لتتازح نحو فروضات أخرى حيث يغدو التفكير سياسة للسياسة، أو بتعبير آخر تقويضا للخطاب ومحاورة للجزئيات لا الكليات.

تعرض دريدا لمسألة المصالحة الوطنية في جنوب افريقيا ورأها نموذجا ناجحا، وذلك وذلك باعتبار أن هذه المصالحة الغاء لشرط المسؤولية المفضي الى المحاكمة، ولو كانت ضرورية باعتبارها استحضارا لرغبة "الضحية في مساءلة الجلاذ"، حيث يقف المتورطون في الجرائم أمام المحكمة وللإعتراف مقابل طلب الصفح.

ان دريدا يرى في تجربة جنوب افريقيا ناجحة ذلك لأنها لم تنهرب من ماضيها بل جعلت

منه قاعدة تأسيسية للممارسة السياسية وتشكل الخطاب السياسي، فكانت تريبا للنهوض بشعب عانى أزمة طويلة الأمد، كادت أن تعصف بكيانه السياسي والثقافي والاجتماعي وحتى الاقتصادي.

رأى دريدا أن المصالحة الوطنية في الجزائر لم تكن لها نفس الأسس التي قامت عليها جنوب افريقيا، وذلك لغياب مسألة "المحاكمة" للذين ثبت تزلعهم في جرائم ضد الشعب الجزائري، لا سيما مسألة: الاختفاء القسري للضحايا" والذين لم يشركوا في اتخاذ قرار "الصفح".

إن طرح جاك دريدا لرؤيته حول المصالحة الوطنية للجزائر لم يقف عند كثير من الجزئيات التي تشكل هذا القرار، ذلك أن مسألة الصفح لم تكن قرارا سياسيا للسلطة وإنما كانت خيارا شعبيا، كما أن الدولة عوضت جميع المتضررين اجتماعيا وذلك من خلال التعويضات المادية وتحسين الظروف الاجتماعية لضحايا الأزمة، وكذا تسطير برامج ادماج اجتماعي للذين أسهموا في الأزمة بغية القضاء على مبررات العودة نحو التسلح.

ملحق خاص بالمفاهيم:

الإثنولوجيا: علم إجتماعي يفسر الظواهر التي يصفها علم الاثنوغرافيا، و يدرسها دراسة نظرية تسمح بتصنيفها وتعليلها، وقد يطلق اسم الإثنولوجيا في اللغة الالمانية و الإنجليزية على علم الإنسان.

اللاّ مشروط: ما لا يتوقف وجوده ولا معرفته على شيء آخر، وهو مرادف للمطلق و اللامتناهي.

المشروط: هو ما يتوقف في وجوده وتصوره على شيء آخر غيره.

الميتافيزيقا: هو علم ما بعد الطبيعة وهو ما نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصصة بالفلسفة الأولى، وهي عند الفرايبي "العلم بالموجود بما هو موجود" ، وعند ابن سينا هو العلم الإلهي .

الديمقراطية: هو لفظ يوناني مؤلف من لفظين ديموس كراتوس ومعناه سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين وله ثلاثة أركان:

سيادة الشعب-المساواة و العدل-الحرية الفردية و الكرامة الانسانية.

السياسة: مصدر ساس و هي تنظيم أمور الدولة و تسيير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية.

ملحق:

سيرة جاك دريدا:

ولد (جاك دريدا) كما ذكرتم سنة 1930 بمدينة البيار بالجزائر حيث قضى في هذا الوطن شبابه، بعد حصوله على الشهادة الابتدائية في البيار انتقل إلى مدرسة ثانوية بجوارها، وتعلم من الأجواء السائدة آنذاك، أثناء الحرب العالمية الثانية، فلقد عانى الطفل (دريدا) من عنصرية شديدة باعتباره يهوديا. في العام 1948 نجح في (البكالوريا)، وكان ينشر في مجلات المغرب العربي الكثير من قصائد الشعر، ويطالع (روسو) و(جيد) و(نيتشه) و(كامو) و(فاليري). تهيأ لمسابقة المدرسة العليا واهتم بالفلسفة خاصة عند (كيركجارد). في العام 1949 سافر إلى فرنسا وتابع دراسته في المدرسة العليا (لويس لوجراند) والتقى ببوردو ومونوري وغيرهما. في العام 1956 حصل على منحة من جامعة هارفارد الأمريكية ، وفي العام 1957 عاد إلى الجزائر لتأدية الخدمة العسكرية حتى العام 1959 وقام بتدريس اللغتين الإنجليزية والفرنسية وظل مرتبطا بالواقع الجزائري حتى بلغ من العمر 29 عاما. عاد إلى فرنسا ليدرس الفلسفة، في العام 1967 حصل على الدكتوراه وبدأ يظهر تأثيره في مجتمع الأفكار الجديدة .

ألف (دريدا) الكثير من الكتب، وألقى العديد من المحاضرات في الجامعات الأوروبية والأمريكية وحصل على الكثير من درجات الدكتوراه الفخرية، كما أنه يسهم بمهام أساسية في إدارة الدراسات في معاهد الفلسفة والعلوم الاجتماعية كما حصل على أوسمة فارس، وضابط، وقائد، وفي 1983 أنشأ معهد الفلسفة الدولي الذي تولى ادارته حتى العام 1985 كما تعد جائزة الفيلسوف الألماني ثيودور أدورنو التي تحصل عليها سنة 2001 هي الجائزة التي يعتز بها.

ومن مؤلفاته نذكر:

1/ L'origine de la Géométrie de huisserie, PUF, Paris,

1962

- 2/ L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967.
- 3/ De la Grammatologie, Minuit, Paris, 1967.
- 4/ La voix et le phénomène, PUF, Paris, 1967.
- 5/ La dissémination, Seuil, Paris, 1972.
- 6/ Marges de la Philosophie, Minuit, Paris, 1972.
- 7/ Positions, Minuit, Paris, 1972.
- 8/ L'Archéologie du Frivole, Galilée, Paris, 1973.
- 9/ Mallarmé. Gallimard, Paris, 1974.
- 10/ las, Galilée. Paris, 1974.
- 11/ Economisais, Aubier – Flammarion, Paris, 1976.
- 12/ Ou commence et comment finit un corps enseignant, Crasse, Paris, 1976.
- 13/ Fors, Aubier – Flammarion, Paris, 1976.
- 14/ Guter Willezur Macht, Fink, 1984.

- 15/ Théologie de la Traduction, in (Qu'est – ce que Dieu), Bruxelles, 1985.
- 16/ Admiration de Mandela, Gallimard, Paris, 1986.

- 17/ De L'esprit – Heidegger et la question, Galilée, Paris 1987.
- 18/ Psyché – Inventions de l'autre, Galilée, Paris, 1987.
- 19/ Du Droit à la Philosophie, Galilée, Paris, 1990.

- 20/ Donner la mort, Métailleur, Paris, 1992.

21/ Politiques de L'amitié, Galilée, Paris, 1994.

22/ Adieu a Emmanuel Levinas, Galilée, Paris, 1997.

. القرآن الكريم

- الحجر: الآية 50،49 رواية ورش.

- الرعد الآية 22،6 رواية ورش.

- الشورى: الآية 37 رواية ورش.

1 - قائمة المصادر:

أ-المصادر باللغة العربية:

1/ ج. دريدا، التفكيك و الآخر، ترجمة حنان شرايخة، ضمن ريتشارد كيرني، جدل العقل، حوارات آخر القرن، ترجمة: إلياس فركوح و حنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان 2005.

2/ ج. دريدا، حمى الأرشيف الفرويدي، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، سوريا، ط1، 2003.

3/ جاك دريد مواقع و حوارات، ترجمة فريد زاهي ، دار توبقال المغرب، ط1، 1992.

4/ جاك دريدا، كيلر في كتاب البنيوية وما بعدها

5/ جاك دريدا الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد تقديم محمد علاء سيناصر، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال المغرب، ط1 1988.

6/ جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ترجمة د. عزالدين الخطابي ، مراجعة د. جورج كتورة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت 2010.

- 7/ جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل الى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل ترجمة: فتحي أنقزو
المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، المغرب بيروت-لبنان، ط1 2005.
- 8/ جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة: أنور مغيث و منى طلبية، المجلس الأعلى للثقافة المشروع
القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط،1 2005.
- 9/ جاك دريدا- اليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان للنشر، ط1،
2008.
- 10/ دريدا، ماذا واليزابيث رودينيسكو، ماذا عن غد، محاورة، ترجمة سلمان حرفوش، تقديم، فيصل
دراج، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاعلامية، ط1، 2008 .
- 11/ دريدا، أطيف ماركس، ترجمة، د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2006.
- 12/ جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة: حسن العمراني،
دار توبقال للنشر، المغرب، الدرا البيضاء، ط1، 2005.
- 13/ جاك دريدا مواقع و حوارات، ترجمة فريد زاهي، دار توبقال المغرب، ط1، 1992.

ب- المصادر باللغة الأجنبية:

- 1/ j.derrida, de la grammatologie, Minuit, Paris, 1967.
- 2/ jaque Derrida, l'écriture et la différence, Ed du seuil, paris 1967.
- 3/ Jacques Derrida, la dissémination, Ed du seuil, Paris, 1972.
- 4/ Jaques dérida Le Monde des Débats, Décembre 1999.
- 5/ Jaque Derrida, psychè invention de l'autre galilée, 1987.

2- قائمة المراجع باللغة العربية:

- 1/ فريديريك نيتشه، العلم الجدل، سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر بيروت، لبنان، ط1، 2001.
- 2/ فريديريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة: حسن بوقرية و محمد الناجي، دار إفريقيا الشرق، بيروت لبنان، ط1996.
- 3/ فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت لبنان، د.ط.
- 4/ فنست، ب. ليتشن، النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات، ترجمة محمد يحيى، مراجعة و تقديم ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، 2000.
- 5/ كريستوفر نورس، التفكيكية النظرية والممارسة، ترجمة د. صبري محمد حسن، دار المريخ للنشر الرياض، د.ط.
- 6/ سارة كوفمان-روحي لاهورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق.
- 7/ عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الإختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر، سوريا، ط1، 2000.
- 8/ بيرزيم، التفكيكية دراسة نقدية، تعريب أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1، 1996 بيروت -لبنان.
- 9/ د. عبد القادر بودومة دريدا وتفكيك علوم الإنسان، مجلة الكلمة، مؤسسة دالتا للطباعة والنشر، بيروت، 2010.
- 10/ د. قواسمي مراد، الفلسفة الغربية المعاصرة "صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشغيل المزدوج"، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، ج2، منشورات الإختلاف ط1، 2013.
- 11/ د. عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجازرة الميتافيزيقا، دار توبقال، ط1، المغرب، 1991.

- 12/ جون ليشنته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة د. فاتن البستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2008.
- 13/ محمد علي الكردي، جاك دريدا وفلسفة التفكيك، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 12، د.ط، 2005.
- 14/ الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 77.
- 15/ هشام الدركاوي، التفكيكية التأسيس والهراس، تقديم، الرحال الرضواني، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2011.
- 16/ ابراهيم خليل أحمد، الغفران بين الإسلام والمسيحية، دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1989، القاهرة.
- 17/ عوض سمعان، لزوم كفارة المسيح، القسم الأول من كتاب فلسفة الغفران في المسيحية، ط1 1986.
- 18/ لويس عوض، على هامش الغفران، سلسلة ثقافية شهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد 181، 1966.
- 19/ بوهان كريستوف أنولد، الغفران الفن المفقود، د.ط، د.ت.
- 20/ محمد عابد الجابري- قضايا في الفكر المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- 21/ عبد الحسين شعبان، فقه التسامح، في الفكر العربي الإسلامي، ط1، دار النهار للنشر، بيروت 2005.
- 22/ إيمانويل كانط، مشروع سلم دائم، محاولة فلسفية، ترجمة وقمه د. نبيل الخوري، دار صادر، بيروت، 1985.

- 23/ إيمانويل كانط، تأملات في التربية، تعريب، محمود بن جماعة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، تونس، 2005.
- 24/ هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2007.
- 25/ هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، د ط، 1974.
- 26/ محمد شوقي الزين، الذات والآخر، تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 27/ أحمد العزري: تلقي التفكيكية في النقد العربي الحديث-علي حرب أنموذجا رسالة ماجستير في الأدب العربي، جامعة مولود معمري -تيزي وزو كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، 2011-2012
- 28/ يورغان هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995.
- 29/ ديفيد أليسون الصوت والظاهرة من المقدمة، ص 08.
- 30/ أحمد عبد الحليم العطية، جاك دريدا والتفكيك، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، بيروت لبنان، ط1، 2010.
- 31/ كولر جوناثان: التفكيك ضمن كتاب البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، مجموعة من الباحثين، ترجمة حسام نايل، دار أزمنة، عمان، الأردن، 2007.

المراجع باللغة الأجنبية:

-Nietzsche, le gai savoir, Traduction D'Henri Albert, Revue par Marc Sautet, Introduction et Notes de Marc Sautet, librairie générale, Française, Paris, 1993, PP 109-1101.

قائمة المجلات:

- 1/ لويس عوض، على هامش الغفران، سلسلة ثقافية شهرية، تصدر عن دار الهلال، العدد 181، 1966
- 2/ ثناء عطوان، التسامح والتاريخ، مجلة دبي الثقافية (دبي)، العدد 62 يوليو 2010.
- 3/ جابر عصفور- عن التسامح مجلة دبي الثقافية (دبي) العدد 25، يوليو، 2007.
- 4/ فتحي المسكيني، مقال في مفهوم العفو، جريدة الأوان 13 مارس.
- 5/ جريدة العلم الثقافي دريدا ومانديلا ص 10 جوان 2015.
- 6/ عبد الحي مؤذن اشكالات المصالحة السياسية. مؤسسة مؤمنون بلا حدود 03 أبريل 2014.
- 7/ رضوان زيادة : أهمية احترام حقوق الضحايا عند الحديث عن المصالحة الوطنية، أبريل 2006.
- 8/ مجلة الفكر البرلماني، المصالحة الوطنية، العدد 11، 2015.

قائمة الموسوعات والمعاجم:

- 1/ د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1-ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان 1982.
- 2/ أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، المجلد 1، ط1، 2001.

المخطوطات:

- ديوان السعيد، الكتابة في النقد التفكيكي عند جاك دريدا، رسالة ماجستير في الأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، 2014-2015.

العنوان

كلمة شكر

إهداء

مقدمة..... أ-ج

الفصل الأول: دريدا قارئاً لنتشه وهيدغر.

المبحث الأول: المرجعية الفلسفية لحاك دريدا..... 10-4

المبحث الثاني: الفلسفة والتفكيك عند دريد..... 18-11

المبحث الثالث: استراتيجية التفكيك والسياسة..... 26-19

الفصل الثاني: ماهية الغفران

المبحث الأول: الغفران بدايات وأصول..... 33-27

المبحث الثاني: تسامح أم غفران..... 40-34

المبحث الثالث: الغفران عند جاك دريدا..... 47-41

الفصل الثالث: دريدا والسياسة

المبحث الأول: الغفران وتجربة جنوب افريقيا..... 55-48

المبحث الثاني: دريدا ومحنة الجزائر..... 62-56

المبحث الثالث: دريدا أمام نقاده..... 66-63

68-67	خاتمة.....
69	ملحق خاص بالمفاهيم.....
72-70	ملحق خاص بسيرة دريدا.....
80-73	المصادر والمراجع والموسوعات والمعاجم.....

الملخص:

تقف هذه الدراسة على معنى التفكيك باعتباره سياسة في حد ذاته، حيث يغدو التفكيك تقويضا للخطاب ومحاوره للجزئيات لا الكليات، أي سياسة للسياسة، وهذا ما يجعل من نظرة دريدا للسياسة مختلفة عن المفاهيم التقليدية، فكان التفكيك سياسة من نوع آخر .

كلمات المفتاحية: التفكيك، الميتافيزيقا، السياسة، الغفران، التسامح.

Abstract :

This study deals with the concept of *deconstruction* as politics, where deconstruction implies the delimitation of *discourse* and targets the macro rather than micro features, and this what makes Derrida's conception about politics , remarkably different than traditional conceptions, thus, deconstruction has been delimited as politics by its own.

Keywords : deconstruction, metaphysics. Politics, forgiveness tolerance .

Résumé :

Cette étude tente de dévoiler le concept de déconstruction comme une politique où la déconstruction opte pour la délimitation du discours et vise les fonctions macros plutôt que micros, ce qui rend la conception de Derrida sur la politique, remarquablement différentes des conceptions traditionnelles .Ainsi , la déconstruction se délimite comme le propre de la politique elle-même.

Mots-clés: déconstruction , métaphysique . Politique, le pardon. tolérance .