

فلسفة القانون عند جاك دريدا : مقاربة تفكيكية للمفاهيم التشريعية

خلود جميل النبواني

أستاذ، جامعة السوربون - باريس 1، فرنسا

المقدمة

نحاول في هذا البحث امتحان الصورة النمطية التي تلاحق الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا وإستراتيجيته في التفكيك، التي توطّره في قالب الفلسفة النيتشوية العدمية، بل فيلسوفاً عبثياً لم يحفل يوماً ولم يساهم أبداً بمباحث الفلسفة العملية في السياسة والأخلاق والقانون. على خلاف هذه الصورة السائدة حول عراب التفكيك، سنحاول في هذا المبحث أن نُحلّل -بعناية- كتاباته منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي حتى وفاته عام 2004. سنحاول -إذن- أن نبين كيف أن تلك المرحلة هي شبه انقلاب وتحول ثوري في فلسفته؛ إذ أمضى فيها أكثر من عقد وهو يعالج، بشكل شبه حصري، مواضيع الفلسفة العملية بما في ذلك فلسفة القانون. نُسَمي تلك المرحلة العملية لدريدا، مرحلة التحول الأخلاقي-القانوني-السياسي. وللدفاع عن فكرة التحول هذه، سوف نعمل على تدعيم رأينا بالحجج اللازمة ابتداءً من وضع فلسفة دريدا في تلك المرحلة في سياقها المكاني والجغرافي؛ لنضبط تحولاتها وتأثيراتها وما تأثرت به.

بقراءة نصوص دريدا القليلة حول القانون، وبخاصة كتابه (قوة القانون)، نجتهد في توضيح تلك التمييزات الدقيقة والمعقدة التي يقيمها دريدا بين العدالة والقانون وتقضي عدد من المسائل الدقيقة والمعقدة مثل "لا قابلية التقرير" و "العدالة القادمة" فرادة كل حكم و "الأساس الصوفي للسلطة" في هذا الكتاب وفي نصوص أخرى مثل مقالته "أحكام مسبقة - أمام القانون" (1982).

سنحاول في هذه القراءة أيضاً إظهار كيف اعتمد دريدا اعتماداً واضحاً في كتابه (قوة القانون) على نص فالتر بنيامين في نقد العنف؛ ليطور أفكاره الخاصة حول العلاقة بين العنف والقانون وكيف أن العنف يؤسس القانون ويحميه في الوقت نفسه، وكيف يقوم القانون برد الجميل، من خلال تسويق العنف الذي تأسس عليه. بعد ذلك سنستعرض معضلات العدالة التي سعى دريدا لكشفها وتفكيكها.

في الخاتمة سنحاول تأكيد مساهمة دريدا الكهل حول مسائل القانون الدولي والمواطنة العالمية وحقوق الإنسان وأثره الكبير على الدراسات القانونية وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية، مؤكداً أن دريدا، وبخاصة في مساهماته في ميادين الفلسفة العملية، ينتمي إلى تقاليد التنوير، ويتنمي إلى كانط وماركس بقدر انتمائه إلى نيتشه وهايدجر.

مقدمة

ما زالت رؤية نمطية غير دقيقة وغير مدروسة تسود عن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا بوصفه فيلسوفاً عبثياً أو عديمياً أو غير جدي، بل معادياً للفلسفة. وقد طال ذلك الترميز التفكيكي⁽¹⁾ واختزله إلى إستراتيجية قلب وإزاحة ولعب لغوي وتغيير للعلاقات بين الرموز اللغوية ودلالة الكلمات واللعب في المعنى وقراءة المسكوت عنه... إلخ؛ بحيث يخرج النص بعد التفكيك معاكساً لمنطوقه الظاهري، وقد تداعت بنيته بعد أن قلب التفكيك عاليه سافله، معطياً الأولوية فيه للثانوي وللمقصي والمهمش على الأولي والمسيطر والطاغي، وللحرف على الصوت، وللكتابة على الكلام. لا شك أن كتابات دريدا الأولى - التي هي ثلاثة مؤلفات ظهرت جميعها عام 1967: في علم الكتابة *De la grammatologie* والكتابة والاختلاف *L'écriture et la Différence* والصوت والظاهرة *La voix et le phénomène* - قد أسهمت بشكل كبير، ودون أن تقصد، في إعطاء هذه الصورة. فقد طغت على هذه المؤلفات الثلاثة إستراتيجية قراءة النصوص وفيها ظهرت أول مرة عبارة "لا يوجد شيء خارج النص"⁽²⁾، العبارة التي سيقوم بعض النقاد على إثرها بربط التفكيك بالنص وجعله مرهوناً به ومشروطاً بوجوده؛ ولهذا تجد المناهضين لهذه المدرسة النقدية في الفلسفة يؤكّدون أن التفكيكية محض امتحان للأجوبة المقدّمة في السابق من قبل آخرين بدل اجتهداها في تقديم أجوبة جديدة، وأنها فلسفة هدم لا بناء ولا علاقة لها بتغيير الواقع. لا شك أن مؤلفات 1967 هي الأساس الصلب لفكر دريدا اللاحق وتطوره، لكن بعض الأصوات النقدية المتحاملة غالباً - وبخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا - قد توقفت عند هذه المرحلة التي اجتهد دريدا فيها في تعرية تاريخ الميتافيزيقا الغربية من خلال نصوصها مُفكّكاً تمرّكها على العقل والصوت والقضيب... إلخ. بقراءة خاصة أحياناً ودون متابعة تطور إنتاج دريدا اللاحق وبخاصة في سنوات التسعينيات من القرن المنصرم، أسهمت هذه الكتابات النقدية المبكرة لأعمال دريدا الأولى إسهاماً واضحاً في تنميط صورة الفيلسوف الفرنسي وتصنيف التفكيك في خانة الفلسفات النيشوية العدمية العبثية المعادية للعقل.

على خلاف هذه النزعة التبسيطية التي تحصر التفكيك في مقولات عامة وعناوين عريضة، وتقف عند مؤلفات 1967 بتأويلات خاصة، فإننا سنحاول هنا أن نتبع التطور

الذي حصل في تفكير دريدا والتغيرات الجذرية التي حصلت داخل التفكيك، متوقفين عند نصوص دريدا حول العلاقة بين العدالة والقانون - موضوع هذا البحث - إذ إنه سيحاول قراءة مصادرها بعين ناقدة وموضوعية قدر الإمكان.

دريدا من تفكيك الميتافيزيقا إلى تفكيك ثيمات الفلسفة العملية

تعددت مؤلفات دريدا بعد عام 1967، لكنها لم تتحول إلى تفكيك موضوعات ما يُدعى بالفلسفة العملية، أي الأخلاق، والسياسة، والقانون إلا مع بداية تسعينيات القرن العشرين. للدفاع عن هذه الفرضية، سنتبع، في هذا البحث، تطوّر كتابات دريدا منذ الستينيات حتى وفاته عام 2004، مُقسّمين إياها إلى ثلاث مراحل: أولاً - التفكيك الفلسفي - الأدبي: وهي المرحلة التي يمكن حصرها بين عامي 1967 و 1972. فبعد مؤلفات عام 1967، سينشر دريدا من جديد ثلاثة مؤلفات ظهرت في عام واحد أيضاً، عام 1972 وهي هوامش الفلسفة *Marges de la philosophie*، ثم الانتثار *La dissémination*، ثم مواقع *Positions*. حتى هذه المرحلة ظلّ يطغى على هذه الكتابات فيها الأسلوب الأكاديمي إلى حدّ ما، وبقيت كثيفة جدية صعبة القراءة. سنسمّي هذه المرحلة مرحلة النصوص الفلسفية - الأدبية؛ أي التي تطغى فيها بالعموم أدوات الفلسفة وشواغلها على شواغل الأدب. ثانياً - التفكيك الأدبي - الفلسفي: وهي المرحلة التي نرى فيها انزياحاً أكبر نحو الأدب دون أن تقطع أو تبتعد كثيراً عن الفلسفة؛ لقد طغت فيها الكتابة الأدبية متحررةً من معايير الفلسفة الأكاديمية وضوابطها منذ كتاب أجراس (1974) *Glas*. التي جمع فيها الأدب بالفلسفة عبر نصين متقابلين، الأول نصوص سيرة ذاتية للأديب والشاعر الفرنسي جان جنييه، والثاني نصوص لهيجل وخاصة مؤلفه حول فلسفة الحق، وصولاً إلى مهاميز - أساليب نيتشه (1978) *Éperons: Les styles de Nietzsche* لتستمر بخاصة في سنوات الثمانينيات متحوّلة بشكل مطرد من "الفلسفي - الأدبي" إلى "الأدبي - الفلسفي" عبر البطاقة البريدية (1980) *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* بخاصة في جزئه الأول "Envois"؛ ثم نعمة القيامة المتبناة مؤخراً في الفلسفة (1983) *D'un ton apocalyptique*؛ حيث يُدافع فيها عن الحدس الشعري في مقابل *adopté naguère en philosophie*؛

نقد كانط له، ثم من أجل باول سيلان (1986) *Schibboleth : pour Paul Celan*، ثم جرامافون أوليس (1987) *Ulysse gramophone*، ثم ذكريات من أجل باول دو مان (1988) *Mémoires – Pour Paul de Man*. ثالثاً – التحول العملي في التفكيك: ستشهد مرحلة التسعينيات تحولاً ملحوظاً آخر، ولكن هذه المرة نحو مسائل الفلسفة العملية؛ حيث ستتلاحق مؤلفات دريدا في السياسة والأخلاق والقانون ابتداءً من أطيف ماركس (1993) *Spectres de Marx*، ثم قوة القانون (1994) *Force de loi*، ثم سياسات الصداقة (1994) *Politiques de l'amitié*، ثم (مواطنون عالميون لكل البلاد) (1997) *Cosmopolites de tous les pays ; encore un effort*، ثم ماركس في الرهان (1997) *Marx en jeu*، ثم في الضيافة (1997) *De l'hospitalité*، ثم العصر والعفو (2001) *Le siècle et le pardon*، ثم ماركس وأبناؤه (2002) *Marx & Sons*، ثم حواراه في الفلسفة في زمن الإرهاب (2003) *Le concept du 11 septembre*، ثم (2003) *Voyous*، الذي نقترح ترجمة عنوانه إلى العربية بالدول المارقة.

لا شك أن هذا التقسيم لأعمال دريدا فيه شيء من القسر والإقحام، فكثافة "الأنواع" وتداخلها في نصوصه يجعل وضع خطوط فاصلة أو حدود - ولو افتراضياً - فيما بينها أمراً بالغ الصعوبة. غير أننا ارتأينا هنا اللجوء إلى هذا التقسيم الثلاثي، لاقتناعنا به بالعموم ولغايات بحثية أيضاً من غير ادعاء أن أي مرحلة من هذه المراحل تشكل قطعة حاسمة مع ما سبقها. وعلى كل، فهناك باحثون كثرون، ولا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية، يؤكدون مثل هذا التحول العملي في فلسفة دريدا أو ما يسمونه *Derrida's ethico-political turn*.

ظروف هذا التحول الدريدي وسياقاته نحو الفلسفة العملية

ما الذي حصل بين منتصف الستينيات وبداية التسعينيات من القرن الماضي حتى يتحول اهتمام دريدا بوضوح وصراحة، بل باتجاه مباشر، نحو تفكيك إشكاليات الفلسفة العملية ومشكلاتها في القانون والسياسة والأخلاق، هذه الموضوعات التي كانت شبه غائبة أو خجولة الحضور في مؤلفاته السابقة؟ لو وضعنا تفكيكية دريدا في سياقها؛ أي في الأزمنة والأمكنة التي نشأت وتطورت فيها لوجدنا سببين اثنين يفسران هذا التحول

ويوضحانه: 1 - تغير المناخ الفكري العام، الثقافي منه والسياسي والفلسفي الذي شهدته الفكر الفرنسي في سنوات الثمانينيات. 2 - تأثير تفكيكية دريدا مع الوقت بالمناخ الفكري العام الأمريكي الذي ازدهرت فيه منذ ثمانينيات القرن المنصرم، وما نقصده بذلك: براغماتية الفلسفة الأمريكية.

1 - تغير المناخ الثقافي في فرنسا: يتغير الواقع السياسي والاجتماعي فيفرض على الفلسفة أسئلة وإشكاليات جديدة فتتغير معها. في فرنسا تغير المناخ الفلسفي من مرحلة نهاية الستينيات؛ أي ما بعد فكر 1968 الثوري التحرري اليساري، الفني والمابعد حداثي، نحو نزعة اجتماعية محافظة غالباً في السياسة والثقافة. هكذا تراجعت من واجهة المسرح الفلسفي الفرنسي فلسفات ما بعد البنيوية التي سادت في السبعينيات وحلت محلها اهتمامات متزايدة بمباحث الفلسفة العملية في الأخلاق والسياسة والقانون في سنوات الثمانينيات من القرن العشرين. في تلك الفترة تراجعت قوى اليسار الفرنسي سياسياً وتقدم اليمين السياسي دافعاً معه بموجة فكرية يمينية داعماً لها ليستفيد من نظيراتها لبناء إيديولوجيته من جديد بعد مرحلة دوران اليسار الفرنسي وثورات التحرر التي سادت في نهاية الستينيات، وهيمنت على المشهد السياسي والفكري في السبعينيات. تقدم اليمين كان على عدة جبهات ليس في السياسة فقط وإنما في الفلسفة والفكر والاجتماع، بل في الاقتصاد والإدارة أيضاً. كان هناك في الفلسفة توجه كبير للتخلص من إرث الفكر الفرنسي ما بعد 1968 (إذراح حينها يزدهر بقوة في الجامعات الأمريكية تحت اسم The French Theory)، وراحت الجامعات الفرنسية تشهد عودة قوية إلى الفكر العقلاني النقدي، وبخاصة عند كانط. كان لا بد لذلك التغير في الباراديغم، إن صح التعبير، أن يطول تفكيكية دريدا بشكل ما. من الصحيح أن هذه الأخيرة ازدهرت في الجامعات الأمريكية وبخاصة في مجالات النقد الأدبي وظلت مُحاربة ومرفوضة بتعنت كبير أحياناً في فرنسا وجامعاتها، إلا أنها مع ذلك ظلت بشكل رئيسي نتاج الثقافة الفرنسية، كما أن نصوص دريدا كلها [باستثناء Limited Inc الذي كتبه بالإنجليزية] كانت تُنشر بالفرنسية أولاً، وفي فرنسا التي عاش دريدا معظم حياته فيها، وليس في أمريكا كما يظن البعض⁽³⁾. كان لا بد لذلك التغير في مناخ الفلسفة الفرنسية أن يؤثر في تفكيكية دريدا التي لم ترد أن تخرج من المسرح وإنما أن تسير مع

رياحه نوعاً ما فُتجّد من نفسها ومن موضوعاتها. يصف فريدرك وورم - أحد مؤرخي الفلسفة الفرنسية المعاصرة - ذلك التحوّل الفلسفيّ بالكلمات الآتية: "إن ما حدث مع مطلع الثمانينيات على المستويين العلميّ والفلسفيّ والسياسيّ [...] لم يعد تعميقاً أو تجديراً للمشكلات التي ظهرت في سنوات الستينيات، ولكن على العكس تماماً، كان نقداً لها لم يتوقف هو أيضاً عن تعميق نفسه"⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أهميته فإن العامل الفرنسيّ يظل - برأينا - ثانوياً قياساً بالعامل الأول الذي قد يكون صاحب الأثر الأكبر في تحفيز تفكيكية دريدا نحو الاهتمام بالمسائل العملية، وهذا العامل هو تأثر التفكيكية بالروح العامة للبراغماتية الأمريكية التي تسود فلسفتها وجامعاتها ومحاوله اندماجها بالمناخ الثقافي الأمريكي العام؛ حيث ازدهرت وانتشرت بسرعة مذهلة.

2 - الأثر الأمريكي: ما يثير الدهشة في مغامرة التفكيكية الدريدية في أمريكا هو ذلك النجاح النجمي منقطع النظير الذي حظيت به. فقد تحوّلت هناك إلى مدارس متنوعة وصار لها أتباع في الفلسفة والأدب، وفي العمارة والسينما والدراسات القانونية واللاهوت إلخ... فقد ثوّرت تفكيكية دريدا المناخ الثقافي الأكاديمي الأمريكي بشكل كبير، ويمكن القول إنها بقدر ما أثّرت بهذه الروح البراغماتية الأمريكية تأثرت بها أيضاً. فطوین التفكيكية الدريدية في أمريكا كان لا بد أن يُحدث تحولات فيها ويدمجها، ولو بحدود، بالروح الأمريكية البراغماتية العملية التي تشترط إيجاد حلول عملية للمشاكل المطروحة. ويلاحظ فرانسوا كوسيه صاحب كتاب *French Theory* أن الجامعات الأمريكية وإن كانت قد احتضنت تفكيكية دريدا، فإنها لم تستقبلها استقبال العاجز المنفعل فقط بل الفاعل المؤثر أيضاً؛ إذ يقول: "لا شك أن أمريكا هي في قلب الرحلة الدريدية وهي تعيد إنتاج أعماله وفقاً لغاياتها الخاصة."⁽⁵⁾ . هكذا ستخضع التفكيكية الدريدية في أمريكا بذلك، لقوانين لعبة الداخل بالخارج والخارج بالداخل وعملية التأقلم والتبنيؤ. إن عملية التأقلم تلك قد ساعدت - برأينا - في تجديد التفكيك الدريديّ وفتحه على مجالات الفلسفة العملية التي تجاهلتها سابقاً. ومما لا ريب فيه أن دريدا كان على وعي بهذه "الاتفاقية" المضمرة، غير الصريحة وغير المباشرة بين تفكيكته وأمريكا، ويمكن لنا تلخيص هذه الاتفاقية المضمرة بـ: "أعط لي

تأخذ". لم يكن ينقص دريدا الذكاء والفطنة، ولا البراغماتية كي يُجدد في كتاباته وأساليبه وموضوعاته، ويعيد تكييف التفكيكية مع الروح البراغماتية الأمريكية (من غير أن يعني ذلك مزاجية الفلسفة البراغماتية مع التفكيكية أبداً - مع أن دراسات جدية يمكن أن تبحث في أسباب اهتمام بعض أهم الفلاسفة البراغماتيين الأمريكيين مثل ريتشارد رورتي بتفكيكية دريدا وأثر هذه بتلك أو العكس).

إذن، إننا نفترض بوضوح أن الحرية التي منحتها الجامعات الأمريكية، ولا سيما أقسام النقد الأدبي، لتفكيكية دريدا في البداية لم تكن حرية مطلقة ولا مجانية، إنما كانت مشروطة تريد استثمار التفكيك الدريدي براغماتياً على الطريقة الأمريكية مقابل فتح الأبواب أمامه. وهذا ما حصل، ونجحت التفكيكية في أمريكا نجاحاً منقطع النظير بعد أن تمت أمركة التفكيكية الدريدية الفرنسية براغماتياً، إن صح التعبير. فرانسوا كوسيه انتبه بدوره إلى هذا التغير في التفكيكية نحو العملية بفعل الجو الأمريكي حيث يقول:

إن السؤال الرئيس الذي يواجهنا غالباً، هو ذاك المتعلق بفعالية "النقد النشط" "hypercritique" أو كما يدعو دريدا أحياناً بالتفكيك. وبخاصة بالنسبة لبلد لا يأخذ بالحسبان سوى "التطبيق العملي في التعليم"، وذلك لاستبدال طريقة التعلم كلما كان ذلك متاحاً - كما لاحظت ذلك حنا أرنت - وذلك يعني أن تكون التفكيكية مطواعة، يُمكن استخدامها، وقابلة لتطبيقات متعددة، كقراءة قصيدة واحدة أو لإعادة قراءة تاريخ الأفكار كله سياسياً⁽⁶⁾.

إن هذه الأسباب التي سُقناها أعلاه هي ما قادت - بنظرنا - تفكيكية دريدا لكي تتحوّل من "لاهوت سلبي" كما سمّاها البعض عند من ندعوه بـ "دريدا الأول"، فقد كانت نصوصه لا تزال غير مُكرّثة مباشرة بمسائل الفلسفة العملية؛ حيث "لا شيء خارج النص" (حتى بالمعنى العمومي الذي أعطاه دريدا لاحقاً لدلالة النص) نحو تفكيكية عملية يصفها "دريدا الأخير" أو "دريدا الكهل" بأنها: "ليس عليها أن تكون مجرد تحليل للخطابات والشروحات الفلسفية أو المفاهيم وعلم الدلالة، ولكن عليها أن

تُهاجم، إذا ما أرادت أن تكون مُتسقة، المؤسسات والبنى الاجتماعية والسياسية والتقاليد الأكثر رسوخاً؟⁽⁷⁾.

وهكذا، فإن تفكيكية دريدا ستدخل حيزاً عملياً حيوياً جداً في حياة الثقافة الأمريكية، وسيتم استثمارها في: نقد الدين، وتفكيك الأخلاق، وتفكيك السياسة. والأهم من هذا وذلك، ذلك التأثير الكبير الذي تركه كتاب دريدا **قوة القانون** في الدراسات النقدية القانونية **Critical Legal Studies** وبخاصة في جامعة غاردوزو للدراسات القانونية **Cardozo Law School** في نيويورك.

دريدا: قوة القانون والأساس الصوفي للسلطة

قبل الانتقال لقراءة نصوص دريدا حول القانون، دعونا نذكر بأن دريدا قد اعترض على فرضية التحوّل العمليّ في فلسفته، الذي بدأ مطلع تسعينيات القرن العشرين. فقد أصرّ دريدا حتى رحيله على أن نصوصه قد قرأت وفككت قبل تلك المرحلة مفاهيم وثيمات ومباحث الفلسفة العملية في القانون والسياسة والأخلاق، وهو يؤكد أن غياب اهتمام التفكيك بالقانون ليس إلا مظهراً خادعاً، فيشير إلى أنه قد عالج - وإن بشكل غير مباشر - مواضيع أساسية في فلسفة القانون كالعدالة والقوة في نصوصه السابقة على تلك المرحلة؛ أي على ظهور كتابه الرئيس حول الموضوع **قوة القانون**.

من بين تلك النصوص التي يسوقها دريدا لتأكيد معالجة مفاهيم التشريع والعدالة وقراءتها وتفكيكها، يذكر:

نصوص عدّة مُكرّسة لليفيناس وللعلاقات بين "العنف والميتافيزيقا"، وكذلك لفلسفة القانون عند هيجل مع كل ما تلاها في أجراس، فقد كانت العدالة هي الحافز الرئيس فيها، أو في نصوص مُكرّسة لدافع السلطة ولمفارقاتها في لتأمل - عن فرويد، ونصوص مُكرّسة للقانون، في نص أمام القانون (عن **Vor dem Gesetz** لكافكا) أو في بيان الاستقلال وفي إعجاب بنيلسون مانديلا أو قوانين التفكير وفي نصوص عديدة أخرى⁽⁸⁾.

من الصحيح أن مواضيع مثل القانون والعدالة والحق، كانت حاضرة حضوراً موارباً في النصوص التي جاء دريدا على ذكرها في الاقتباس أعلاه، إلا أنها لم تكن فيها جميعاً سوى مواضيع على الهامش أو هامشية، في حين ستصبح مركز الاشتغال التفكيكي في التسعينيات، فليست المعالجة الأدبية مثلاً لمفهوم "القانون" - بما في ذلك القانون الأخلاقي عند كانط وفرويد - في نص "حكم مُسبق - أمام القانون" التي تناول فيها أيضاً قصة كافكا "أمام القانون" بمثل معالجته الأكثر جدية وبمفردات التشريع في كتابه *قوة القانون*⁽⁹⁾، وهو المبحث الأهم في كتابات دريدا حول أصل القانون وعلاقة القانون بالعدالة مع أنه ليس كتاباً كلاسيكياً في فلسفة القانون. فقد جاء الكتاب بناءً على دعوة للمشاركة في موضوع مطروح على شكل سؤال تشكيكي، بل استنكاري، ربما حول ما يمكن أن يقدمه التفكيك للعدالة "Deconstruction and the Possibility of Justice"، وقد قبل دريدا أن يستجيب لهذا التحدي.

إذن، يعترف دريدا بوضوح أنه لم يقدم المبادرة لتناول مواضيع فلسفة القانون بالتفكيك، فالأمر قد اقترح عليه اقتراحاً وهو يُقر: "ليس لي دور أبداً في ابتكار هذا العنوان أو في الصياغة المضمرة للمشكلة"⁽¹⁰⁾. هل كان دريدا سيكتب حول العدالة والحق والقانون لو لم يُقترح عليه هذا الموضوع؟ نُجيب عن هذا السؤال بنعم؛ فقد أخذت مباحث الفلسفة العملية مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين جُلَّ تفكيره وإنتاجه، وفلسفة القانون هي الركن الثالث من مباحث الفلسفة العملية الأساسية بالإضافة إلى السياسة والأخلاق.

بعد أن يبدأ بتفكيك الألفاظ والمفاهيم والسياقات القانونية، يتساءل دريدا سؤالاً استنكارياً: "هل يضمن التفكيكُ أو يسمح أو ييجز إمكانية العدالة؟ [...] هل لدى "التفكيكيين" شيء ليقولوه حول العدالة، أو شيء ليفعلوه معها؟ لماذا لا يتحدثون عنها إلا قليلاً جداً في العمق؟ هل هذا يهمهم في النهاية؟"⁽¹¹⁾. سيردّ دريدا أن أنصار التفكيك سيجيبون عن هذه الأسئلة بالإيجاب بينما سيجيب أعداؤه بالنفي. بل إنه يذهب حد القول إن التفكيك سيكون في مكانه الطبيعي بل "في بيته" في كليات الحقوق [...] أكثر منه في أقسام الفلسفة والأقسام الأدبية.⁽¹²⁾، قبل أن يقوم فجأة بإعادة تعريف التفكيك من جديد

فيصفه بالقول: "التفكيك هو العدالة"⁽¹³⁾. هكذا نرصد التحول الدريدي من الشاب النظري إلى الكهل العملي، أي من دريدا الشاب الذي قدّم التفكيك بوصفه أكثر من واحد *plus d'un*⁽¹⁴⁾ وأن "لا شيء خارج النص" إلى دريدا الكهل الذي يعيد تعريف التفكيك بوصفه العدالة. حول هذا التحول نحو الفلسفة العملية يقول دريدا إن على التفكيك:

كي يظل منسجماً مع نفسه، ألا يظل محبوساً في الخطابات التأملية والنظرية والأكاديمية الخالصة، ولكن أن يطالب، على عكس ما يقترحه ستاني فيش **Stanley Fish**، بأن يكون له نتائج، وأن يُغيّر الأشياء وأن يتدخل بطريقة فاعلة ومسؤولة (مع أنها بالتأكيد تظل طريقة توسطية دوماً) ليس في الأقوال فقط، لكن فيما ندعوه بالمدينة/ الدولة *la cité*، وكذلك في السياسة *pólis* وبشكل أعم في العالم⁽¹⁵⁾.

هكذا يجيب دريداً - إذن - عن السؤال الاستنكاري حول جدوى التفكيك للعدالة بالقول إن التفكيك هو العدالة وهو قوّة تغيير وتدخل وتوسط في السياسة. لكن يظل السؤال كيف؟ قبل الاستطراد في عرض الأسلوب الذي يُفكك فيه دريدا بعض مفاهيم فلسفة القانون ومصطلحاتها وعلاقة القانون بالعدالة، لابد من الإشارة إلى أن الفيلسوف الفرنسي قد قدّم أربع محاولات على الأقل لتعريف التفكيك بحيث تتمثل بدورها نقاطاً بارزة لتطور فلسفته. في المرة الأولى كانت *plus d'un*، ثم سيعلم أن التفكيك هو المستحيل، ومرة ثالثة سيصف التفكيك بالعدالة، ومرة رابعة أخيرة سيعرفه بوصفه ما يأتي، أو القادم. وإذا كانت المرة الأولى فيها تفكيك واضح لجوهر الواحد الميتافيزيقي، فإن التعريفات، إن صح التعبير، الثلاثة الأخيرة ستتوارد في المرحلة العملية لدريدا تباعاً. وهذا ما سنشرحه في كتاباته حول القانون.

التفكيك بين القانون الممكن والعدالة المستحيلة

مع بداية التسعينيات إذن، وخاصة في نصوصه حول المسائل الأخلاقية مثل العطية *le don* أو الضيافة *l'hospitalité* والصداقة *l'amitié* نجد بوضوح وبقوة مفردة "المستحيل" تطغى وبقوة على تنظيراته لهذه المسائل. يُميز دريدا بين الممكن؛ أي القابل

لحساب والتطبيق والتنفيذ وأخذ القرارات فيه، وبين المستحيل بوصفه ما يتجاوز الممكن ويظل مبدأً فيما وراء الممكن ومتعالياً عليه. لا شك أننا هنا سنلمح أطياف برنامجين فلسفيين في تاريخ الفلسفة يسكنان هذه الفكرة الدريدية. وما نقصد بهذا نظرية المثل عند أفلاطون الذي يميز فيها بين العالم الحسيّ وعالم المثل المتعالي الذي يمثل النموذج والمثال الأكمل، ليكون على البشر الاقتداء بعالم الأفكار أو المثل والسعي للوصول إليه على الرغم من استحالة هذا المسعى. والبرنامج الثاني هو فكرة التعالي أو الترانسندنتالية عند كانط والفكرة الموجهة التي تقتضي بتوجيه الأفعال البشرية وإرشادها نحو غاية متجاوزة غالباً للممكن. في فكرة المستحيل عند دريدا نلمح أيضاً شبح هذه الترانسندنتالية الكانطية على الرغم من إنكاره الشخصي لها⁽¹⁶⁾.

إذن يميّز دريدا بين القانون والعدالة. فالقانون في نظره، ممكن؛ أي خاضع للحساب ومشروط وممكن التفكيك والتطبيق، بينما العدالة هي المستحيل؛ أي غير مشروطة ولا يمكن حسابها أو التقرير بشأنها ولا تفكيكها، إنها هناك فيما وراء القانون تشده إليها وترفع به للأمام. والحق يقال إن دريدا لا يلغي كل صفة عادلة عن القانون، فنجد غالباً ما يكتب العدالة بوصفها قانوناً؛ أي العدالة المشروطة والعدالة غير المشروطة أو العدالة المستحيلة أو العدالة بذاتها غير ممكنة التفكيك⁽¹⁷⁾ *indéconstructible*. بين القانون المشروط والعدالة المستحيلة يجد التفكيك نفسه بحسب دريدا الذي يكتب في هذا السياق موضحاً: "يوجد التفكيك في المسافة التي تفصل بين العدالة غير القابلة للتفكيك والقانون ممكن التفكيك؟ إنها ممكنة كتجربة للمستحيل، هناك؛ حيث تكون العدالة حتى لو أنها ليست موجودة، حتى لو لم تكن حاضرة، لم تحضر بعد أو لن تحضر أبداً"⁽¹⁸⁾.

العنف والقانون

يُميّز دريدا بين التعبير الإنجليزي *to enforce the law* فرض القانون، والتعبير الفرنسي *appliquer la loi* تطبيق القانون وبين ما يقابلها في الألمانية *Gewalt* التي تحمل معنى العنف الشرعيّ في تطبيق القانون. يحاول دريدا انطلاقاً من التعبير الإنجليزي البحث في تلك العلاقة المنسية بين القانون واستخدام القوة في تطبيقه فيقول:

عندما نترجم إلى الفرنسية *to enforce the law* بتطبيق القانون على سبيل المثال، فإننا نفقد تلك الإشارة المباشرة والحرفية إلى القوة التي تأتي من الداخل والتي تُذكرنا أن القانون هو دوماً قوة مُرخّصة، قوة تسوّغ أو تكون ممارستها مسوّغة، حتى لو كان بالإمكان الحكم على هذا التسويغ بغير العادل أو بغير القابل للتبرير من جهة أخرى⁽¹⁹⁾.

إذن، ربط دريدا العدالة بالقوة التي يؤكّد أنها داخلية؛ فهو يرى أن التعبير الإنجليزي *to enforce the law* "يُذكرنا دوماً أن العدالة لو لم تكن الحق أو القانون بالضرورة، فإنها لن تستطيع أن تُصبح عدالةً للقانون أو في القانون إلا إذا احتفظت بالقوة أو، بالأحرى، إلا إذا استدعت القوة منذ لحظتها الأولى ومع أول كلمة لها"⁽²⁰⁾.

في تأكيده هذا الرابط الضروري بين القوة والقانون لا يأتي دريدا بجديد تقريباً في هذا الصدد؛ فالأمر كلاسيكي في الفلسفة، ولعلنا لا نستطيع في هذا الصدد ألا نتذكر مقولة باسكال الشهيرة، التي يستشهد بها دريدا "القوة من غير العدالة طغيان، والعدالة من غير قوة هي قول متناقض؛ لأن هناك أشراراً دوماً؛ القوة بلا عدالة مُتهمة. يجب الجمع إذن بين العدالة والقوة"⁽²¹⁾، كما أن حاجة السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية معروفة حتى لغير المختصين بالقانون، لكن الجديد الذي يضيفه دريدا لهذه العلاقة هو علاقة احتواء العدالة للقوة أو بكلمات أخرى، تأكيده أن القوة ليست شيئاً منفصلاً عن القانون أو مُضافة إليه من الخارج أو ثانوية عليه؛ لأنها تؤسّسه، وتقوّمه وتحميه وتحفظه، إنها داخله، بل هي أمه التي خلقتة. يقول دريدا في هذا الصدد إن القوة "مُضمنة جوهرياً في نفس مفهوم العدالة بوصفها حقاً، العدالة بوصفها تصير قانوناً، للقانون بوصفه حقاً"⁽²²⁾. بالإضافة إلى داخلية القوة بالنسبة للعدالة، فإن الجديد الآخر الذي يؤكّده دريدا في نصه هذا هو أن القوة التي تؤسس القانون وتحميه ليست سوى العنف. يستلهم دريدا هذه الفكرة من نصّ شهير لفالتر بنيامين في نقد العنف *Zur Kritik des Gewalt*. مرة أخرى يتوقف دريدا أمام الحقائق الكامنة والمخفية في اللغة منتقلاً من المصطلح الإنجليزي إلى الكلمة الألمانية *Gewalt* التي لا تكفي ترجمتها إلى الفرنسية أو الإنجليزية بمفردة العنف "violence". يعيد دريدا هذه الكلمة إلى سياقها الألماني، الذي تعني فيه أكثر من معنى العنف، فهي "تعني أيضاً بالنسبة للألمان، الحكم

الشرعي، والسُّلطة، والقوّة الشعبية.⁽²³⁾ وعليه فإن هذه الكلمة التي يوظفها بنيامين في نصه لا تعني العنف الخالص أو الأعمى أو الذي يحاربه القانون فقط، بل تعني أيضاً العنف الشرعي والمدعوم من قبل السُّلطة التشريعية التي تحتفظ به وتتحكم بتأويله وتشرعنه في الوقت الذي يؤسّسها هو فيه ويحميها. وبمعنى آخر يلح دريدا في لفظة *Gewalt*. كمفردة قانونية؛ الأصل العُنْفِيّ للقانون الذي لم يُمحَ على الرغم من محاولات إخفائه أو تجميله. ثم ينتقل دريدا؛ إلى فضح تلك العلاقة المعقّدة بين القانون والعنف؛ فبقدر ما هي علاقة منفعة متبادلة؛ بحيث يحمي أحدهما الآخر ويستند إليه، فهي علاقة تهديد بالإلغاء، فبما أن العنف يعيش في القانون ويحايثه؛ فهو يُمثّل تهديداً مُضمراً ودائماً له. حول هذه النقطة يؤكد دريدا أن العنف:

يُهدّد القانون من داخل القانون. إنه لا يقوم على ممارسة سُلطته أو القوة المتوحّشة بشكل أساسي لكي يحصل على هذه النتيجة أو تلك، ولكن على تهديد وتهديم نظام قانون معطى، وهذا يعني في هذه الحالة بالتحديد، نظام قانون الدولة الذي لا شك قد سمح بهذا الحق في العنف [...] ⁽²⁴⁾.

هل هناك تناقض في القول: إن القانون يحتكر العنف لكي يحمي نفسه كما يؤكد بنيامين ودريدا، وفي قولهما: إن العنف الذي يسكن القانون ويعيش داخله يُهدّد بتهديمه؟ الجواب هو النفي. فباتباع بنيامين، يميز دريدا بين نمطين من العنف: العنف المؤسس للقانون والعنف الحافظ له، كما سنرى بعد قليل. كما أن الوضعية التي يمثلها العنف بالنسبة للقانون؛ أي بوصفه الحامي للقانون والمُهدّد بإلغائه في الوقت نفسه تُذكرنا بأطروحة دريدا التي فصلها في نصّه الشهير "صيدلية أفلاطون" حول الفارماكون ⁽²⁵⁾ *pharmakon* الذي قد يعني الدواء أو السُّم في الوقت نفسه أو كليهما معاً. لكشف هذه العلاقة المعقّدة بين القانون والعنف يُلح دريدا على ضرورة اللجوء إلى أدوات التفكيك لهذا الغرض فيستدعي لذلك واحداً من أقدم المفاهيم التي ابتكرها، والمقصود هنا مفهوم "العدوى التباينية" *la contamination différentielle* للإشارة إلى أن العنف إذ يسكن القانون فإنه يصيبه بعدواه منذ ولادة هذا الأخير. بهذا المعنى فإن القانون الوضعي محكومٌ بالعنف الذي ليس في نهاية الأمر سوى

الوجه الآخر للقانون، إحدى أدواته وتجلياته. حول فكرة العدوى تلك يقول دريدا:

عندما ننتقد عقوبة الإعدام، فإننا لا نعترض على عقوبة بين العقوبات، وإنما على القانون نفسه في أصله وفي نظامه نفسه. إذا كان أصل القانون هو موقف عنفي، فإن هذا الموقف سيتجلى بصيغته المحضة بحدّها الأقصى هناك حيث يكون العنف مُطلقاً؛ أي حيث يطول القانون والحياة والموت⁽²⁶⁾.

ولفهم أفضل للعلاقة بين العنف والقانون، يأخذ دريدا قانون الإضراب على سبيل المثال. فالإضراب بوصفه عنفاً معترفاً به ومُرخصاً من قبل الدولة التي تُجيزه، يمكن له أن يقوِّض القانون الذي يقوم بمقتضاه. فإذا يحق للمواطنين في الدول الديمقراطية ممارسة حقهم في الإضراب الذي يجيزه القانون لتغيير هذا القانون أو ذاك، فإن إضراباً قد ينتهي بتهديد، بل بتقويض أو تغيير المنظومة القانونية لدولة تسمح بالحق في الإضراب. هكذا يحتوي القانون على بذور فئائه في داخله؛ أي حيث يقبع العنف فيه. إنه محكومٌ بالعنف الذي يبنيه ويهدمه على التوالي. هكذا، بحسب دريدا، ليس ما تحشاه الدولة التي تُمثّل القانون في أقصى قوته "الجريمة" أو اللصوصية حتى في أعلى مستوياتها، مثل المافيا أو تجارة المخدرات [...].، لكنها تحشى من العنف المؤسّس، العنف الذي يمكن تسويغه وشرعته (*begründen*) أو تحويله إلى علاقات من اختصاص القانون (*Rechtsverhältnisse*) الذي يُقدّم نفسه إذن للقانون كصاحب حق⁽²⁷⁾.

هكذا يكشف دريدا، مقتفياً بنيامين، عن ذلك التعاون المتبادل، بل التعايش بين العنف والقانون، فعند التمرد على قانون قائم يتم اللجوء إلى العنف المسوّغ، وحتى لو تجاوز هذا حدود "العنف المسموح به" فإن القانون الجديد المنتصر سيشرع لاحقاً ويسوّغ ذلك العنف. فمثلاً يلجأ إلى العنف لتغيير قانون ما، يُعدُّ مجحفاً، أو نظام حكم سياسيٍّ جائر، وما إن يصل النظام الجديد أو يتأسس القانون الجديد على أنقاض القديم حتى يتم تبرئة مَنْ لجأ إلى العنف باستصدار قوانين تعفي أنصار النظام الجديد من عقوبة العنف الذي اقترفوه، هذا فيما لو لم يُعدّوا أبطالاً وطنيين.

قبل الانتقال للتفصيل في نوعي العنف المؤسس والحامي في علاقتهما بالقانون لتتذكر أن موضوع العنف هو موضوع كثير الحضور في كتابات دريدا ومنذ بداياتها. نجد، على سبيل المثال لا الحصر، معالجة طويلة لهذه المشكلة في نص بعنوان "العنف والميتافيزيقا - مقال حول فكر إيمانويل ليفيناس"⁽²⁸⁾، بيد أن ما يعنينا هنا علاقة العنف بالقانون الذي يتأسس عليه، لذلك سنتوقف قليلاً عند نص آخر يعود لبدايات الثمانينيات من القرن العشرين؛ أي قبل ذلك التحول الدريدي الكبير نحو الفلسفة العملية، وهو نص يعالج فيه دريدا - وإن بشكل غير مباشر - أصل القانون وعلاقته بالعنف. في مداخلته الطويلة حول جان فرانسوا ليوتار يُقدّم دريدا معالجة لإشكالية الحكم وعدم القدرة على التقرير وأصل القانون وذلك في نص بعنوان "أحكام مُسبقة - أمام القانون"⁽²⁹⁾ (1982). في ذلك النص يقترح دريدا عدّة قراءات تمزج بين الأدب والفلسفة مثل قراءته الشيقة لقصة كافكا الشهيرة "أمام القانون" (1915)، قبل تعريجه السريع على فكرة القانون الأخلاقي عند كانط وصولاً إلى قراءته المهمة في أصل القانون الأخلاقي عند فرويد في كتابه الطوطم والتابو (1913). في هذا النص المهم لا يتناول دريدا إشكالية القانون بشكل مباشر وإنما بشكل ثانوي، غالباً أدبي، يطغى فيها القانون بالمعنى الأخلاقيّ عليه بالمعنى التشريعي، وهذا أمرٌ مفهوم قبل التحول نحو تفكيك القانون عند دريدا مع بداية التسعينيات. يتناول دريدا الفرضية الفرويدية حول نشوء الحضارة أو أصل الكبت وفتحة تأسيس القانون الأخلاقي، والمقصود هنا طبعاً فرضية "قتل الأب" في المجتمع البدائي. لتتذكر أن فرويد قد تصور الأمر على صورة وليمة طوطمية في مجتمع بدائي يسود فيه "أب جبار غيور يحتكر لنفسه جميع النساء ويشرد الأبناء اليافعين"⁽³⁰⁾؛ ليقول بعدها إن الأبناء المشردين قد اجتمعوا يوماً وقرّروا التخلص من الأب بقتله والتهامه بشكل جماعي ليصبحوا متهاين معه ومساوين له، وليحصلوا على ما حرموا منه: السُّلطة ونساء القبيلة. لكن النتيجة لم تكن كما توقع الأبناء القتلة فقد اختلطت مشاعرهم بعد قتل الأب وفرضوا على أنفسهم، كنوع من التكفير، قانوناً أخلاقياً أو تابو يحرّمون به على أنفسهم نساء الأب وسلطته. يصف فرويد اضطراب مشاعر الأخوة بعد أن قتلوا الأب على النحو الآتي:

لقد كانوا يكرهون الأب الذي وقف حجر عثرة جبارة أمام حاجتهم السلطوية ومتطلباتهم الجنسية، لكنهم كانوا يحبونه أيضاً ويعجبون به. وبعد أن قضوا عليه وأرضوا كراهيتهم وحققوا رغبتهم بالتماثل معه كان لا بد أن تظهر عواطف المودة المقموعة. وقد حدث هذا بصورة الندم، نشأ شعور بذنب يتطابق هنا مع الندم المحسوس به من قبل الجميع بصورة مشتركة. هكذا أصبح القتل أقوى مما كان الحيي⁽³¹⁾ [...] وما حظره الأب سابقاً بوجوده يحظره الآن الأبناء على أنفسهم [...] إنهم يتراجعون عن فعلتهم بأن لا يسمحوا بقتل بديل الأب، وهو الطوطم، وأن يتخلوا عن جني ثمار القتل، لأن يحرموا من النساء اللواتي أصبحن بلا بعل. بذلك أوجدوا من شعور الابن بالذنب التابوين الأساسيين للطوطمية، اللذين يتطابقان من ثم حتماً مع الرغبتين المكبوتتين لعقدة أوديب، ومن ينتهك هذين التابوين، فإنه يتحمل إثم الجريمتين اللتين شغلنا بال المجتمعات البدائية⁽³²⁾.

إن هذا التابو الذي أوجده الأبناء القتلة تكفيراً عن فعلهم هو أصل القانون عند فرويد كما عبّر بذلك برسالة إلى صديقه فليس Fliess. هكذا - إذن - نشأ القانون على أساس العنف، بل الجريمة أيضاً وفق نص فرويد، لكن دريدا يعترض على حقيقة أن يكون الأب قد قُتل فعلاً هنا، ففي قراءته لنص فرويد يؤكد الآتي:

لقد ولدت الأخلاق - إذن - من جريمة غير مفيدة فهي لم تقتل بالنهاية أحداً، إنها تأتي قبل الأوان أو بعد فوات الأوان ولا تضع حداً لأية سلطة، والحق يُقال إنها لا تُدسّن شيئاً؛ لأنه قبل الجريمة يجب أن يكون التبكيث ممكناً قبلاً وكذلك الأخلاق بالنتيجة⁽³³⁾.

وما يقصده دريدا هنا هو أن الندم والتبكيث يأتیان نتيجة تجاوز أو انتهاك قانون أخلاقي قائم مسبقاً وله سلطته وهيبته، فكيف يمكن لفرويد أن يتحدث - إذن - عن أصل القانون الأخلاقي؛ أي عن أول ظهور له، ثم يتحدث عن تبكيث وندم وتكفير ولا يوجد قبله قانون أخلاقي يقتضي ذلك؟ سيعود دريدا إلى هذه الفكرة لاحقاً؛ أي أن الميت

لا يموت، بمفهوم جديد هو مفهوم الشبح أو الطيف الذي سيكتب عنه في كتاب أطيف ماركس مستنداً إلى فكرة شبح هاملت الملك العائد ليملي قوانينه على ابنه. وبمعنى آخر، الموت هنا لا يلغي القانون الذي يستمر ويظل فاعلاً سواء باستمرار العمل عليه كما هو الحال بعد قتل الأب في قراءة دريدا للوليمة الطوطمية عند فرويد أو من خلال عودة شبحية تصل الماضي بالحاضر بل بالمستقبل كما في قراءته لمسرحية هاملت لشكسبير؛ حيث لا يموت الملك بقتله على يد أخيه كاوديس الطامع بالحكم، بل يستمر، من خلال شبحه العائد، بإملاء قوانينه على ابنه هاملت. جريمة القتل هنا فاشلة بحسب دريدا فهي لا تلغي الماضي ولا تعطل القوانين، بل أحياناً تقويها حيث يصبح "الميت أقوى مما كان عليه عندما كان حياً". ومع أن قتل الأب لا يغير فعلياً من قوانين الماضي بشيء فلا شيء جديد، لكن "هذا اللا شيء جديد يُحدث ويُدشن القانون، [...] إنه يترك مع ذلك شقاً غير مرئي في التاريخ"⁽³⁴⁾. هكذا يعترض دريدا على فكرة أن الموت قد أنهى القوانين السابقة للأب، التي قال بها فرويد، فقوانينه ظلت محترمةً ومعمولاً بها بعد قتل الأب، من جهة، ويتفق معه على أن هذه الجريمة التي فشلت في تحقيق هدفها تظل، بوصفها عنفاً دشن القانون وأسسّه.

بين العنف المؤسّس والعنف الحافظ القانون

1 - العنف المؤسّس للقانون

بالعودة إلى قوة القانون، سنلاحظ ذلك الحضور الطاعني لنص فالتر بنيامين في نقد العنف *Zur Kritik der Gewalt* الذي يقرؤه دريدا ليقدم من خلاله أفكاره حول القانون. إذ يميّز بنيامين في نصه المذكور أعلاه بين العنف المؤسّس للقانون والعنف الهادم للقانون، فإن دريدا سيربط العنف المؤسّس للقانون (أو العنف الأسطوري) بالفلسفة الإغريقية وسيربط العنف الهادم للقانون أو (العنف الإلهي بحسب تسمية بنيامين) بالدين اليهودي فيقول: "هناك [...] التمييز بين العنف المؤسّس والمدعو بـ"الأسطوري" (أي الإغريقي بشكل مُضمّر على ما يبدو لي) والعنف الهادم للقانون (*rechtsvernichtend*)، المدعو بالإلهي (اليهودي بشكل مُضمّر على ما يبدو لي)"⁽³⁵⁾.

يُظهر نص بنيامين الدولة بوصفها التمثيل الأعلى للقانون وقد تأسّست على العنف

هي أيضاً، وهي وفيه اليوم أكثر من أي وقت مضى، لمؤسستها وخالقها. فبرأيها ما إن تتأسس الدولة وتثبت أركانها حتى تسدد دينها للعنف، أبوها، وذلك من خلال تسويغها وشرعته بشكل استعاديّ *restrospective*. وبمعنى آخر، ينتج هذا العنف نظاماً ينتج بدوره نماذج تأويلية تُضفي المعنى وتسوّغ وتشرعن بالمقابل اللجوء إلى العنف لحظة تأسيس أو قلب نظام آخر كما قلنا قبل قليل. غالباً ما يُمثل هذا العنف لحظات رهيبية ويسبب الكثير من الآلام الناتجة عن جرائم مهولة، لكنها تظل مع ذلك أساس القانون والدولة وأصلها وليست غريبة عنها، فالعنف أبو القانون ويستمر حياً فيه. حول هذه النقطة يؤكد دريدا:

لكن [العنف] الذي يُعلّق القانون هو في القانون، وهذا ما يجعل القانون مُعلّقاً. إنه يقطع القانون المؤسّس ليؤسّس فيه قانوناً آخر. إن هذه اللحظة من التعليق، هذا التعليق للحكم *epokhè*، هذه اللحظة التأسيسية أو الثورية للقانون هي في القانون إلحاح القانون. لكن هذا هو كل تاريخ القانون أيضاً⁽³⁶⁾.

لا بد أن ننتبه إلى أن دريدا في كشفه عن أصل القانون والدولة، لا يدعو إلى القضاء عليهما، على العكس تماماً. هو يبدأ بكشف عيوبهما ليقترح إمكانية تجاوزهما. فنقده للدولة لا يعني إلغاء الدولة على طريقة الفوضويين، وإنما يؤكّد، لأسباب أخرى - أهمها العولمة - ضرورة الانتقال من شكل الدولة / الأمة إلى كيان سياسي آخر قائم على التحالفات، من هنا دعوته لأوروبا قادمة مثلاً⁽³⁷⁾. وسنرى بعد قليل كيف أنه يطالب بإصلاح القانون لا إلغائه.

2 - العنف الحافظ للقانون

بعد أن يقوم دريدا بتحديد مفهوم العنف المؤسّس أو الأسطوريّ، يتناول مفهوم العنف الحافظ أو الإلهي. من خلال نص بنيامين دوماً، لكن بتأويل شخصيّ يقترح دريدا أن العنف الذي يؤسّس للقانون يتضمن العنف الحافظ للقانون. ومن ثم لا يوجد عنف خالص سواء أكان مؤسّساً أم حافظاً فهما مرتبطان عضوياً ويقود أحدهما إلى الآخر، ولهذا عدّ بنيامين كلّ عقد تشريعيّ مؤسّساً منذ ولادته على العنف الذي يحفظه. كنا قد رأينا أعلاه كيف أن

القانون بالنسبة لدريدا وبنيامين يستفيد من العنف ليحامي نفسه، وهذه في الواقع الأطروحة الأهم لكتاب نقد العنف لبنيامين، التي يمكن اختصارها بالآتي: العنف لا يؤسس القانون فحسب وإنما يستمر بحفظه مع أنه يظل كسيف ديموقليس مشهوراً فوق رأس القانون مهدداً بالانقلاب عليه وتغييره. بالمقابل هناك مصلحة للقانون في الاحتفاظ بالعنف لكي يدافع عن نفسه به ويستمر ويفرض سلطته ويضرب بسيفه، ولكنه يحتاج أن يُشرعن العنف القديم الذي قام عليه ويسوّغه (مع أنه يحاول إخفاء ماضيه العنفيّ دوماً) وأن يسوّغ قانونياً امتلاكه للعنف بقوانين وحدود مقبولة حتى في الديمقراطيات، مثل "العنف المشروع" الذي تمثله أساساً الأجهزة الأمنية وأجهزة الشرطة. إلا أن لجوء القانون أو الدولة إلى العنف لا يمتلك، وفق بنيامين، نفس الثقل والأهمية في الماضي عما هو عليه اليوم في الحاضر؛ إذ تعاضم فيه لجوء القانون إلى العنف. بطريقة تُذكر بنقد فوكو لبنى المجتمع الحديث ومؤسساته، يؤكد بنيامين أن العنف قد ازداد في الديمقراطيات الحديثة عما كان عليه سابقاً في الدول ذات النظام الملكي المطلق. بالنسبة له فإن السلطة التنفيذية - ممثلة بالشرطة - التي تنحصر مهمتها في تطبيق القانون، تتجاوز مهامها اليوم ولا تكتفي بتطبيق القانون بل تفرض قانونها الخاص في كل مرة يكون فيها القانون غير مُحدد كفاية لتبدو كما لو أنها القانون. حول هذه النقطة يقول دريدا:

لم تعد الشرطة تقتنع اليوم باستخدام القوة (*enforce*) لتطبيق القانون وحفظه ومن ثم، فهي تقوم بابتكاره، وتصدر القرارات، وتتدخل في كل مرة تكون فيها الحالة التشريعية غامضة فيما يتعلق بحفظ الأمن. وهذا يعني بشكل دائم تقريباً في يومنا هذا أنها قوة القانون، إن لها قوة القانون. [...] ومع أنها لا تسنّ القوانين، فإن الشرطة تتصرّف كمُشرّع في الأزمنة الحديثة، حتى لا نقول كالمُشرّع في الأزمنة الحديثة. هناك حيث تكون الشرطة؛ أي في كل مكان وهنا أيضاً، لا يعود من الممكن القدرة على التمييز بين العنّفين، العنف الحافظ والعنف المؤسّس (38).

يُدرّك بنيامين أن العلاقة بين القانون والعنف هي علاقة الوسيلة بالغاية التي يتم من

خلالها تسويع اللجوء إلى العُنف بوصفه وسيلة يتم اللجوء إليها لتحقيق غايات مؤكّداً أن القانون الطبيعي والقانون الوضعي يتشاركان في عملية التسويع تلك وفي الافتراض القبلي الدوغمائي الذي يسوّغ بلوغ غايات عادلة بوسائل غير عادلة. توحى هذه الفكرة لدريدا بالخلاصة الآتية: "سيظل القانون الوضعي أعمى عن رؤية لاشروطية الغايات، بينما يظل القانون الطبيعي أعمى عن رؤية شرطية الوسائل" (39).

الأساس الصوفي للسلطة

يعود دريدا لفكرة لا تاريخية القانون المؤسّس على العنف التي سبق وناقشها عند تناوله لأصل القانون الأخلاقي عند فرويد، كما رأينا أعلاه. يُصر دريدا - إذن - على أن العنف الذي يؤسّس ويفتح القانون يسبق أي معيار أو أي مقياس أو أية مرجعية يمكن الحكم عليه أو ضبطه من خلالها، سابقاً على كل القوانين، يتفلسف تأسيس السلطة والقانون من كل حكم ممكن سواء أكان إيجابياً أم سلبياً، شرعياً أم غير شرعيّ، قانونياً أم غير قانونيّ. يُسمي دريدا هذه القبليّة، مُقتفياً بينايمن بذلك بـ "الأساس الصوفي للسلطة" (40). ومع أن دريدا يتكئ على بنيامين ونصه في نقد العنف للحديث عن الأصل الصوفي للسلطة، فإن مرجعيته الأقدمين في هذا هما الفيلسوفان الفرنسيان باسكال ومونتيني. فهذا الأخير كان أول من تحدث بصراحة عن "الأساس الصوفي للسلطة" ومنه استقى باسكال هذه الفكرة، بل العبارة كما هي، وأعاد إنتاجها في كتابه الأهم أفكار *Pensées*. لكنّ الأساس الصوفي عند دريدا ذو صبغة جديدة، فهو صوفيّ عنده؛ لأن فيه "صمّت أسير البنية العنيفة للفعل المؤسّس. صمّت أسيرٌ ومعزول؛ لأنه ليس خارجياً على الكلام" (41). نصادف هذه النزعة الصوفية المواربة دائماً في كتابات دريدا العمليّة، وهي تأخذ عبارة *messianité sans messianisme* التي تتكرر باطراد، وهي ما ترجمه بـ "تبشيرية دون مُخلص". سبق لدريدا أن جاء على علاقة الصوفية بالقانون في نصه "أحكام مُسبقة: أمام القانون" (42)؛ حيث وضح أن شمولية القانون الأخلاقي الكانطيّ تعني أنه غير آني وغير مترمّن؛ لأنه بلا تاريخ؛ إنه يتعلّى حتى على الشرطين القبليين للحساسية؛ أي: الزمان والمكان؛ إذ لا توجد قاعدة أو معايير متقدمة عليه يمكن بالاستناد إليها الحكم عليه. إذن أساس القانون صوفي؛ لأنه بلا تاريخ

كذلك، وكل المعايير والقواعد والأحكام التي تُقيّمه هي لاحقة عليه وتقف خلفه لا أمامه أو قبله، وعندما نتحدث عن تاريخ القانون، فإننا نقوم بتحويله من قانون لا يمكن اختزاله في التاريخ إلى قانون متناهٍ. بهذا الشكل القبلي، يغدو القانون متعالياً أو ترانسندنتالياً وتعالیه أو ترانسنداليتيه هذه لا يمكن بلوغها؛ لأنها لا تعتمد إلا على ما يسبقها؛ أي على ما يؤسسها ويشيدها. يشرح دريدا هذه الترانسندنتالية اللاهوتية بلغة صوفية مؤكّداً أن "القانون متعال ولاهوتي، إذن هو قادمٌ دائماً، ووعدٌ دائم؛ لأنه محايث ومتناهٍ ولأنه كذلك فهو قد مضى قبلاً. كل ذات "تجد نفسها مُقدّماً حبيسة هذه البنية المعضلة"⁽⁴³⁾.

وعلى الرغم من أن أطروحة الأساس الصوفي للسلطة والقانون لا تشغل حيزاً كبيراً في كتاب دريدا قوة القانون، فإنها إحدى أطروحاته الرئيسة، ولا عجب أن تكون هي العنوان الفرعي للكتاب.

تجربة معضلة العدالة

يكشف دريدا عن ثلاث معضلات في القانون والعدالة، ميداني التشريع اللذين "يجد التفكيك نفسه ويتحرك بينهما"⁽⁴⁴⁾، وهذه المعضلات الثلاث هي:

1 - معضلة تعليق القاعدة l'epokhè de la règle : بالنسبة لدريدا تنشأ هذه المعضلة من حقيقة أن القرار يجب أن يكون حُرّاً بالأساس. وبمعنى آخر لكي يكون قراراً فعلياً يجب أن يكون مُتحرراً ومُتخلصاً من كل حكم مُسبق أو من أية قاعدة حسابية. لكننا مُضطرين في حياتنا اليومية أن نأخذ قرارات مُطبقين القواعد المصوغة سابقاً أو الموضوعة من قبل. لا يمثل هذا النوع من الحكم بالنسبة لدريدا قراراً يمكن وصفه بالعادل أو القابل للتسوية. فبالنسبة له لا يوجد قرار عادل يستجيب لقاعدة أو لبرنامج أو لحساب فقط؛ وهو إن اكتفى بذلك لم يعد قراراً عادلاً، ولهذا - أي ليكون القرار عادلاً عليه - أن يُعَلّق القاعدة التي يحتكم إليها. يوضح دريدا رأيه حول هذه المعضلة بالقول:

لكي يكون عادلاً، قرار القاضي، على سبيل المثال، ليس عليه أن يتبع قاعدة من

القانون فحسب، وإنما عليه كذلك أن يأخذها على عاتقه ويصادق عليها مؤكّداً القيمة فيها بفعل تفسيريّ يعيد تشكيلها، كما لو أن القانون، في الحد الأقصى، لم يكن موجوداً من قبل، كما لو أن القاضي يخترعه بنفسه مع كل حالة. [...] وباختصار، لكي يكون القرار عادلاً ومسؤولاً، يجب أن يكون في هذه اللحظة الخاصة، إن كانت هذه اللحظة موجودة، محكوماً بقاعدة ومن غير قاعدة في آن، محافظاً على القانون وهادماً أو معلقاً له كي يتوجب عليه مع كل حالة إعادة ابتكاره وتسويغته على الأقل في إعادة تأكيده وتأكيد الجديد والحر لمبدئه. كل حالة هي حالة أخرى، وكل قرار هو مختلف ويحصل على تفسير فريد؛ بالمطلق، بحيث لا يمكن لأي قاعدة موجودة ومدونة وليس عليها ضمانته. وإذا كانت تضمنه بطريقة مكفولة على الأقل، فيكون القاضي آنذاك آلة حساب⁽⁴⁵⁾.

2 - المعضلة الثانية وهي: شبحية ما لا يُقرّر la hantise de l'indécidable : على الرغم من تعقيد الطرح الدريدي لهذه المعضلة، فإنه يمكن لنا اختزالها كما يلي: لكي تتحقق وتُمارَس وتصبح واقعية ممكنة، تقتضي العدالة أن يؤخذ بشأنها قرار قاطع. لا شك أنها لن تكون بهذا - وفق رؤية دريدا - عدالة مُطلقة أو بذاتها، وإنما عدالة بوصفها قانوناً وضعياً؛ ستكون عندها قانونية، لكنها لن تكون عادلة. وكما نعلم، ف وراء هذا المستوى الممكن هناك العدالة المستحيلة التي لا يمكن أخذ قرار قاطع بشأنها؛ لأن القرار من شأن الممكن؛ أي ما يمكن حسابه، ومن ثم يمكن التقرير فيه، لكن العدالة التي تتجاوز القانون عصية على القرار وهكذا يسكن شبح ما لا يُمكن تقريره مفهوم العدالة ويفصلها عن القانون. يكتب دريدا حول شبح اللاتقريبية ما يأتي: "يظل ما لا يُقرّر أسيراً وساكناً كشبح [...] في كل قرار، وفي كل حدث للقرار. تُفكّك شبحيته من الداخل كل ضمانة للحضور، وكل ثقة أو كل معيارية مزعومة تضمن لنا عدالة القرار، وفي الحقيقة حدث القرار نفسه"⁽⁴⁶⁾.

يشترط إذن غياب المعيار أو غياب القاعدة في عملية اتخاذ القرار الحر والقدرة على الحكم. يكتب دريدا حول هذه النقطة: "إذا كانت المعايير متوافرة ببساطة، وإذا كان القانون حاضراً هنا أمامنا، فلن يكون هناك حكم. سيكون هناك في أحسن الحالات معرفة تقنية

وتطبيق لتشريع، ظاهر القرار، ومحاكمة زائفة⁽⁴⁷⁾. ولكي تكون هناك محاكمة عادلة لا يجوز عندها أخذ القرار فيها استناداً إلى قواعد القانون الوضعي ومعايره، وإنما تسود اللاتقريبية التي تعلق الحكم وتسكنه كالشبح.

3 - المعضلة الثالثة وهي الإلحاح الذي يسدُّ أفق المعرفة *l'urgence qui barre l'horizon du savoir*: يلعب دريدا على كلمة "الأفق" التي تعني - كما يُشير أصلها الإغريقي - الانفتاح، حدود ذلك الانفتاح، ليصف إلحاح القرار العادل العالق في أفق الترقب (بما يذكر بترقب الوجود والحدث عند هايدجر). سيصف دريدا إلحاح القرار وعدم حاجته للانتظار بالكلمات الآتية: "حتى لو منح لنفسه الوقت، كل الوقت، وكل المعارف الضرورية لهذا الموضوع، حسناً، فإن لحظة القرار، بوصفه كذلك، ما يجب أن يكون عادلاً، يجب أن يظل هذا دوماً لحظةً محدودةً بالإلحاح والعجلة"⁽⁴⁸⁾. فالعدالة عند دريدا لا تنتظر: "ولكي نكون مُباشرين وبسيطين ومختصرين فلنقل: يؤخذ القرار العادل دوماً مباشرةً، تَوّاً، بأسرع وقت ممكن"⁽⁴⁹⁾. يمكن تفسير ذلك بعدم حاجة القرار العادل إلى قاعدة أو الاستناد إلى معايير ومعارف، فهو - لكي يكون قراراً حراً؛ أي عادلاً - لا يحتاج أن ينتظر، فالانتظار سيدخله في دائرة الحساب والمعرفة، وتصبح العدالة عندها قانوناً وضعياً أي مهدداً بالنقص واللا عدل.

القانون والديمقراطية عند دريدا

لنعد إلى فكرة بنيامين المثيرة التي ترى أن حجم استخدام القوة أو انتهاك القانون من قبل الشرطة قد زاد في الديمقراطيات الحديثة عما كان عليه في الملكيات المطلقة سابقاً. فهذه الملاحظة تحوز اهتمام دريدا الذي تساءل هل كان بنيامين يُفكر هنا في "منطق العدوى"؛ أي في "الانحلال الداخلي للمبدأ الديمقراطي الذي أفسده حتماً مبدأ السُّلطة الأمنية، التي يُفترض أن تحمي، من حيث المبدأ، ولكن التي خرجت عن السيطرة خلال سيرورة تحقيق استقلالها التقني؟"⁽⁵⁰⁾ يعتقد دريدا بدوره أن العنف في الملكيات المطلقة ممثلاً بالقوة الأمنية يكشف عن وجهه الحقيقي بوصفه قوة عنف قد تأسست عليها الملكيات المطلقة. في حين أن الديمقراطيات الحديثة تنكر أو تُخفي أصلها وبدايتها ونشوءها القائم على القوة والإكراه

والعنف. ومن ثم فإن العنف في الديمقراطيات يمكن أن يكون له نتيجة مضاعفة بحسب دريدا: " قد تكون الديمقراطية انحلالاً للقانون، للعنف، للسلطة السياسية أو لسلطة القانون" و "لا توجد إلى الآن ديمقراطية جديدة بهذا الاسم. فالديمقراطية تظل قادمة أي: للتوليد أو لإعادة البعث"⁽⁵¹⁾. يعني ذلك باختصار أن الديمقراطيات الحديثة غير مكتملة. وبعبارة أخرى، إنها تنتمي لفئة الممكن والمحدود والمشروط والمتهي. فالديمقراطية الأهم عند دريدا هي الديمقراطية المستحيلة؛ أي القادمة التي يشرحها في حوارها حول أحداث 11 سبتمبر كما يأتي:

ما أود أن يفهم من "الديمقراطية القادمة" هو أنها لا تعني ديمقراطية مستقبلية ستكون "حاضرة" في يوم ما. لن توجد الديمقراطية أبداً في الحاضر، فهي مُتَعَذرة الحضور، كما أنها ليست كذلك فكرة مُوجَّهة بالمعنى الكانطي. ولكن هناك المُستحيل الذي تحفر فيه الديمقراطية القادمة الوعد الذي يُجَازف، وعليه دائماً أن يُجَازف بالانحراف إلى تهديد. هناك المُستحيل والمُستحيل يظل مُستحيلاً بسبب معضلة **aporie** الشعب **demos**: الذي هو في آنٍ معاً، الفردية التي لا يمكن حسابها لأي شخص، هو "ذات" قبل كل شيء، وإمكانية الانفصال الاجتماعي عن سر يجب احترامه، فيما وراء كل مواطنة وكل "دولة"، بل كل "شعب"، وكل حالة راهنة في تعريف الكائن الحي بوصفه كائناً حياً "بشرياً" من جهة، وهو من جهةٍ أخرى كونية الحساب العقلاني لتساوي المواطنين أمام القانون، والرابط الاجتماعي في أن نكون معاً، بعقد أو بغير عقد.. إلخ، يظل هذا المُستحيل الذي هناك (**qu'il y a**) غير قابل للمحو، وغير قابل للاختصار أيضاً، بقدر ما نتعرّض لما يأتي. إنه التعرّض (الرغبة، الانفتاح، ولكن الخشية أيضاً) الذي يفتح، الذي يفتح، الذي يفتحنا على الزمن، على ما يأتي علينا، على ما يحدث، على الحدث؛ على التاريخ إذا كنت تفضلين ذلك، تاريخ للتفكير مُختلف عن التفكير فيه، انطلاقاً من الأفق الغائي، وحتى من أي أفق باختصار⁽⁵²⁾.

في سنواته الأخيرة تحدّث دريدا وكتب كثيراً حول الديمقراطية وعلاقتها بالقانون والدولة، ويبدو ذلك جلياً في كتابيه الأخيرين اللذين صدرا قبل موته؛ أي حوارهِ في الفلسفة في زمن الإرهاب و الدول المارقة. فهو إذ ينتقد نقص الديمقراطية الغربية وتشوّهها وعدم اكتمالها، فإنه يدعو إلى تجاوزها بديمقراطية ممكنة وأخرى قادمة، وربط ذلك بالضرورة الملحة لتجاوز الدولة/ الأمة وإصلاح القانون الدولي وإعادة الاعتبار لحقوق الإنسان وقوانين المواطنة العالمية بعد تفكيك عيوبها وتجاوزها. ولكي لا يذهب بنا الحديث عن مفهوم "الديمقراطية القادمة" عند دريدا بعيداً عن موضوع القانون الذي نعكف على معالجته هنا حارفاً إيانا إلى ميدان السياسة، يظل من الضروري الإشارة إلى أن مواضيع الأخلاق والسياسة والقانون؛ أي مباحث الفلسفة العملية متصلاً بعضها ببعض، بل متداخلة بقوة عند دريدا؛ بحيث يصعب فصلها إلا لغايات دراسية، فالعدالة مثلاً عنده مرتبطة بالضيافة وبالسياسة، ولا يمكن فهم الضيافة أو حتى سياسات الصداقة خارج كل هذه الأطر العملية.

دريدا والقانون الدولي

عالج دريدا في العديد من نصوصه ومقابلاته وحواراته الأخيرة موضوع القانون الدولي الذي اختلط دوماً بنصوصه في السياسة حول العولمة والسيادة والدولة والضيافة والمواطنة العالمية. بل إن فكرة الضيافة عند دريدا مستوحاة من أهم نصوص كانط حول القانون الدولي، مشروع نحو السلام الدائم (1795). من بين أهم المرات التي تحدّث فيها دريدا عن القانون الدولي كان في حوارهِ حول الإرهاب مع الفيلسوفة الأمريكية ذات الأصل الإيطالي جيوفانا بورادوري؛ حيث بيّن موقفه المزدوج حول القانون الدولي: فأولاً يجب على الدول احترام مرجعيات القانون الدولي القائمة بدل خيانتها لها وانتهاكها في كل مكان، فأسس هذه المرجعيات يجب أن تظل، بحسب دريدا: "قابلة للاكتمال والمراجعة، وتشترط إعادة صياغة كاملة، مفاهيمية بقدر ما هي مؤسسية"⁽⁵³⁾، وهو يعيد سبب تقصير الدول الغربية في احترام القانون الدولي إلى سلسلتين من الأسباب على الأقل:

فمن جهة أولى، ترتبط هذه التقصيرات ببنية مسلمات ومبادئ تلك القوانين، ومن ثم بالمواثيق والاتفاقيات التي تقوم بتنظيمها رسمياً. قد يكون على التّفكّر

(قد أقول تفكراً من النمط "المفكك") أن يُسائل، وأن يُعيد صياغة تلك الأولويات والمبادئ، وأن يُنقيها ويجعلها كونية، دون أن يُنقص منها أو يُدّرها ودون أن يترك المفارقات وتلك الإحراجات التي لا بد لمثل هذا العمل من أن يصطدم بها، فتوهن عزمته. ومن جهة ثانية، لا تتعرض هذه التقصيرات، في حالة بعض الدول، التي هي بقوة الولايات المتحدة وإسرائيل (المدعومة من قبل الولايات المتحدة)، إلى أية عقوبة رادعة. ولا تمتلك الأمم المتحدة القوة ولا الوسائل لفرض مثل تلك العقوبات. يجب - إذن - فعل كل شيء [...]. من أجل مُعاقبة التقصيرات الحالية بالفعل، في الحالة الحاضرة هذه المؤسسات، وتثبيط عزميتها على نحو مُسبق عبر إنشاء مُنظمة جديدة. يفترض ذلك أن تتوفر مؤسسة، كالأُمم المُتحدة (ما إن يتم تغيير بنيتها وميثاقها - أفكر بوجه خاص في مجلس الأمن)، على قوّة تدخّل كافية، فلا تحتاج بعد ذلك في تنفيذ قراراتها إلى الدول الغنيّة والقويّة، المسيطرة فعلياً أو افتراضياً والتي تطوّع القانون ليتناسب مع قوتها ومصالحها بوقاحة أحياناً⁽⁵⁴⁾.

لا يُنكر دريدا أن فكرته عن القانون الدوليّ طوباوية؛ فهو يأمل بمؤسسة قانونية دولية قادمة تجمع بين القانون والقوّة، كما اقترح كانط في كتيبه حول السلام الدائم. لكن فكرته المستمدة من كانط، التي يصفها بالطوباوية والإحراجية "تشرط تجاوز" سيادة الدولة/ الأمة بل السيادة والديمقراطية التي يجب فيها تفكيك الأسس الأنطو-لاهوتية لكي يقول دريدا:

نُعيد إنشاء هيئة جديدة لا تكون مُتعلقة بالدولة بالضرورة، ولكنها ذات سيادة مُطلقة، وحق مُطلق، وتمتلك كل القوى المُستقلة التي هي في حاجة إليها. أتشبّه بالإيهان بإمكانية ذلك الشيء المُستحيل، وغير القابل للتقرير، في الحقيقة، من وجهة نظر المعرفة، والعلم، والضمير الذي يجب عليه أن يقود كل قراراتنا⁽⁵⁵⁾.

لكن دريدا يُنبّه على أن هذه المؤسسة العالمية يجب ألا تنتهي إلى دولة عظمى أو حكومة عالمية، فهو يقول في هذا الصدد إن:

المرجعين الكبيرين اللذين يجب مناقشتها هنا هما في الواقع كانط وحنا إرنت؛ فقد دعا كل منهما إلى قانونٍ دوليٍّ مع استبعاد، بل مع إدانة فرضية دولة عظمى أو حكومة دولية في آنٍ معاً. لا يعني ذلك تجاوز أزمات مؤقتة للسيادة، على هذا النحو أو ذاك، كما هي الحال اليوم، من أجل الوصول إلى دولة عالمية، دولة - عالم. إن هذه اللادولنة **dés-étatisation** ذات النمط غير المعروف مُطلقاً في السابق قد تدفعنا للتفكير، وراء ما صاغه كانط وإرنت بطريقة مُحَدَّدة، في الهيئة الجديدة القادمة للمجأ أخير لسيادة (ولنقل بالأحرى وببساطة أكبر قوة أو مقدرة، **cratie**؛ لأن اسم السيادة يظل ملتبساً جداً ولاهوتياً سياسياً أيضاً، على نحو مبالغ فيه)، قوة **cratie** حليفة بل متحدة، لا مع القانون فقط، بل مع العدالة أيضاً⁽⁵⁶⁾.

هل يقرأ دريدا فكرة المواطنة العالمية بعيون كانط؟ الجواب نعم؛ ولا. نعم لأنه يعود إلى كانط في ذلك، ولا؛ لأنه يُفكِّك المفهوم الكانطيّ ليحدِّثه ابتغاء الذهاب إلى ما وراء المواطنة العالمية الكانطية. فيما يتعلق بتأثره بكانط ونقده لتجاوز فكرته حول المواطنة العالمية يُعلن دريدا:

إن مثالية المواطنة العالمية عند كانط، تلك التي أكنّ لها أكبر قدر ممكن من الاحترام، كانت لا تزال تفترض أن المواطن هو مواطنٌ للعالم بوصفه مواطناً؛ أي بوصفه أحد الرعايا في دولة/أمة. عندما حدّد كانط شروط الضيافة الشاملة، أحال مع ذلك إلى تعددية دول لن تشكّل أبداً دولة كلية. على هذه الدول ورعاياها من المواطنين تحديد قوانين الضيافة. إن عليهم أن يجعلوا هذه القوانين محترمة، وأن يضعوا حدوداً لاستقبال المواطن الأجنبي لزمان قصير، بوصفه زائراً وليس مقيماً [...]. إن هذا المفهوم للضيافة الكونية - بقدر ما هو محترم، وقابل للاكتمال دائماً - لا يزال يبدو لي مرتبطاً بصورة المواطنة في الدولة/الأمة، تلك التي تجدد نفسها في طور التفكك، والتجاوز والتحوّل⁽⁵⁷⁾.

يشترط الانتقال إلى ما بعد الدولة/الأمة نحو سياسة كونية - بحسب دريدا - خلق

فضاء تشريعي - سياسي عالمي مُتحرّر من هيمنة القوى العظمى، وبخاصة هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على الأمم المتحدة وعلى قرارات التدخلات العسكرية في مجلس الأمن⁽⁵⁸⁾. لن يكون هذا الفضاء التشريعي / السياسي بحسب دريدا نوعاً من السيادة التي تتجاوز سيادة الدول / الأمم، وإنما سيادة ضد سيادات الدول. بهذا الشكل، يُبارك الفيلسوف الفرنسي، وفق شروط معينة، حق التدخل في سياسات الدول المارقة. في كتابه أطيفار ماركس، يدعو دريدا هذا الفضاء التشريعي - السياسي بـ "الدوليّة الجديدة".

أخيراً في تعليقه حول وضع حقوق الإنسان في العالم اليوم يقول دريدا:

يجب الوقوف اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى جانب حقوق الإنسان. يجب أن تكون هناك حقوق إنسان. يجب، وهذا يعني أن هناك دائماً نقصاً وعبأً، إذ لم تكن حقوق الإنسان كافية يوماً، بما يكفي لأن يُذكرنا بأنها ليست طبيعية. إن لها تاريخاً حديثاً، ومُعقّداً، وغير مُكتمل. منذ الثورة الفرنسيّة وإعلانات حقوق الإنسان الأولى، وصولاً إلى إعلانات ما بعد الحرب العالميّة الثانيّة، لم تتوقف حقوق الإنسان عن إثراء وتخصيص وتحديد نفسها (حقوق المرأة، حقوق الطفل، حق العمل، حق التعلّم، حقوق الإنسان فيما وراء "حقوق الإنسان وحقوق المواطن"، إلخ). لكي نضع باعتبارنا، بطريقة مؤكدة، هذه التاريخيّة وهذه الاكتماليّة، فليس علينا أبداً أن نمنع أنفسنا من مُساءلة جميع المفاهيم المُستخدمة هنا بأكبر قدر ممكن من الجذرية: أي إنسانيّة الإنسان ("الخاصة بالإنسان"، والتي تنبثق عنها مسألة الكائنات الحيّة غير البشريّة، والمسألة المُتعلّقة بالمفاهيم أو بالمضامين القانونيّة الحديثة، مثل مفهوم "جريمة بحق الإنسانيّة" .. إلخ، وبتاريخ هذه المسائل ذاته أيضاً)، ومن ثم، مفهوم الحق نفسه ومفهوم التاريخ⁽⁵⁹⁾.

بهذه الكلمات يدعونا دريدا إلى أن نكون متيقظين للمسؤوليات السياسيّة - القانونيّة فيما يتعلق بحقوق الإنسان والمواطنة العالميّة.

خاتمة

إن ما حاولنا طرحه وإثباته في هذا المقال هو ذلك التحول العملي في تفكيكية دريدا التي حفلت باهتمامه بمسائل الفلسفة العملية، وأن اهتمامه بفلسفة القانون لم يخرج عن تقاليد التفكيك في كشف التناقضات والمفارقات والمعضلات في النص أو البنية المدروسة. فدريدا لم يحاول أبداً أن يؤسس لفلسفة القانون على طريقة هيغل مثلاً في مبادئ فلسفة الحق (1820) ولا لنظرية في القانون على طريقة هانس كلزن في النظرية المحضة للقانون (1957) الطبعة الثانية المعدلة) وإنما اجتهد على جبهتين: بحث في معضلات القانون ومفارقاته من جهة، ومحاولة إصلاح القانون وتطويره من جهة أخرى. لا يجب أن يفهم الإصلاح هنا بتطوير معيارية القانون الحديث وعقلانيته على طريقة ماكس فيبر أو هانس كلزن اللذين أصرا - كل بطريقته - على ضرورة إبعاد القانون الوضعي عن الأخلاق والسياسة خشية الانتقاص من عقلانيته التي حققت استقلالها الذاتي عند فيبر أو معياريته المكتفية بذاتها عند كلزن، وإنما إضافة بعد أخلاقي ترانستندنتالي مستحيل يذكّر القانون الوضعي بمحدوديته وإمكانية أن يكون غير عادل ما لم يمتحن نفسه على العدالة المستحيلة.

شبه البعض عمل التفكيك بعملية تحليل نفسي لعصابات الفلسفة الغربية، وهذا صحيح ولا سيما في مرحلة دريدا الأولى، لكن دريدا العملي؛ أي ما بعد بداية التسعينيات حتى موته، اجتهد أن يضيف إلى التفكيك ما كان قد تركه جانباً لسنوات، وهو الإسهام في تقديم الحلول والتوسط والتدخل، والنصح في أضعف الإيمان. لا شك أن التفكيك هو تقنية وإستراتيجية قبل كل شيء، ولهذا يطيب لنا تشبيه تفكيكية دريدا الأولى ببرنامج مضاد للفيروسات الإلكترونية anti-virus مهمته كشف الأخطاء والمشكلات والتهديدات التي قد تعوق الجهاز عن العمل أو قد تقضي عليه في النهاية. وكما أن مهمة مضاد الفيروسات الأولى هي كشف الأخطاء والتهديدات قبل إصلاحها أو التخلص منها، فإن مهمة التفكيك الأولى تتركز على كشف التصدع في البنية موضوع التفكيك منذ نشأتها، وكشف مغالطاتها وهرميتها وتحيزها والآثار المترتبة على ذلك الخلل أو التهديد. لم تحتف هذه المهمة الأولى للتفكيك فيما يتعلق بتناول دريدا لإشكاليات القانون، وهكذا نفهمه حين يُحدّد ما يشكو منه القانون وما أصيب به بقوله: "هناك شيء ما منحور أو متعفن في القانون، وهذا الشيء

يُدينه أو يُدّمّرهُ مُقدِّماً⁽⁶⁰⁾. أو حين يشير إلى مرض المناعة الذاتية⁽⁶¹⁾ "auto-immunité" التي يعاني منها نسق القانون الحديث؛ بحيث يكون "مُهدِّداً ومُهدِّداً من نفسه"⁽⁶²⁾. بيد أن نزول التفكيكية إلى حيز الإيجاب و"تغيير العالم" أو العلاقات والأشياء هو ما يميز مرحلته الجديدة أو ما يُدعى بالتحول العمليّ عنده.

الهوامش والمراجع

- (1) يُصر دريدا على أن التفكيك هو بالجمع، وغالباً ما يكتب هذه الكلمة مجموعة déconstructions بدل déconstruction ليشير إلى تعدد مهامها وآلياتها وتطورها وأخذها أشكالاً متعددة، ولهذا نكتب هنا التفكيك للإشارة إلى الجمع؛ فقد حكمنا أنها تؤدي الغرض بذلك وتظل أكثر تداولاً وأقل ثقلًا من "التفكيكيات". من ناحية ثانية نؤكد هنا أننا نقصد بالتفكيك إنتاج الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا فقط، ولا يتعلق الأمر هنا بالمدارس التفكيكية التي نشأت ولاسيما في الولايات المتحدة الأمريكية، وصار لها مريدون وتوجهات وأتباع.
- (2) —. Derrida, J: **De la grammatologie**, Paris: Éditions Minuit, 1967, p. 233.
- (3) حول هذه النقطة يُصرّح دريدا قبل موته في مقابلة نشرتها مجلة L'Humanité الفرنسية بما يأتي: "لم أمض أبداً إقامة طويلة في الولايات المتحدة، الجزء الأعظم من وقتي لم أكن أمضيه هناك". انظر: - Nielsberg, Alexandre: "Entretien avec Jacques Derrida", **L'Humanité**, 28 janvier 2004.
- (4) - Worms, Frédéric: **La philosophie en France au XXe siècle**, Paris: Gallimard, 2009, pp. 459-460.
- (5) - Cusset, François: **French Theory**, Paris: Éditions La Découverte, 2003, p. 116.
- (6) - French Theory, p. 131.
- (7) - Derrida, J: "Il n'y a pas le narcissisme" (autobiophotographies), **Points de suspension, Entretiens**, Paris: Galilée, 1992, p. 227.
- (8) - Derrida, J: **Force de loi**, Paris: Galilée, 1994, p. 21.
- (9) إنه بالأصل محاضرة طويلة من جزأين، قرأ جزأها الأول وهو بعنوان "من القانون إلى العدالة" ووزع جزأها الثاني على الحاضرين في المحاضرة الافتتاحية في مؤتمر عقد عام 1989 في Cardozo Law

School في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان المؤتمر حول "التفكيكية وإمكانية العدالة". ثم سئل في الجزء الثاني محاضرة في 26 شباط / أبريل من العام التالي 1990 في مؤتمر نظمته جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وكان بعنوان "الاسم الأول لبنيامين". سيضيف دريدا على هذا النص الطويل الذي قسمه إلى جزأين: مقدمة وخاتمة، وينشره ليظهر أول الأمر بلغة مزدوجة (أمريكية / فرنسية) عام 1990 ثم في عام 1994 تظهر الطبعة الفرنسية وهي اللغة الأصلية التي كُتبت بها الكتاب. انظر حول ذلك التنبيه الموضوع في مقدمة كتاب قوة القانون، ص 9 - 10.

- Force de loi, p. 13. (10)

- Force de loi, p. 14. (11)

- Force de loi, p. 23. (12)

- Force de loi, p. 35. (13)

(14) يلعب دريدا هنا على كلمة plus الفرنسية التي تعني في آن معاً الشيء ونقيضه، وذلك بحسب السياق، فقد تعني "أكثر" أو، في النفي، تعني انتفاء الوجود بعد أن كان. وفي التعريف الدريدي قد تعني في آن أكثر من واحد وأن الواحد لم يعد موجوداً.

- Force de loi, p. 23. (15)

(16) الفيلسوف الأمريكي الراحل ريتشارد رورتي كان قد انتبه إلى هذا التحول نحو الترانسندنتالية عند دريدا في مقالة له حملت عنوان "هل دريدا فيلسوف ترانسندنتالي؟" انظر:

- Rorty, Richard, "Is Derrida a Transcendental Philosopher?" **Essays on Heidegger and Others**, Cambridge, Cambridge: University Press, 1991, pp 119-128.

- Force de loi, p. 35. (17)

- Force de loi, p. 35. (18)

- Force de loi, p. 17. (19)

- Force de loi, p. 26. (20)

- Pascal, Blaise: **Trois discours sur la condition des Grands**, Paris: Fayard, 2009. (21)

- Force de loi, p. 17. (22)

- Force de loi, p. 19. (23)

- Force de loi, p. 86. (24)

- (25) انظر في هذا الصدد الدلالات المتناقضة لهذه الكلمة كما يُقدّمها دريدا في مقاله الطويل "صيدلية أفلاطون"؛ إذ يتناول التوظيف الذكيّ والمُشكل لهذه الكلمة عند أفلاطون في محاوره فيدر. انظر:
- Derrida, J: " La pharmacie de Platon" , **La dissémination**, Paris, Seuil, 1972, pp. 77-213.
- (26) - Force de loi, p. 101.
- (27) - Force de loi, pp. 86-87.
- (28) - Derrida, J: "Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas" , pp. 117-228. in Derrida, J, **L'écriture et la différence**, Paris, Seuil, 1967.
- (29) وهي بالأصل مداخلة طويلة قدّمها دريدا في ندوة حول جان فرانسوا ليوتار عام 1982 لتصدر في كتاب جماعي بعنوان **مَلَكَةُ الْحُكْم** (1985).
- (30) فرويد، سيغموند: **الطوطم والتابو**، ترجمة: بوعلي ياسين، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1983، ص 168 .
- (31) الترجمة العربية لأبو علي ياسين هنا غير دقيقة، فالأدق هو "فقد أصبح الميت أقوى مما كان عليه عندما كان حياً"، وهذا يتوافق مع النص الأصلي "Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war". هناك ترجمة عربية أخرى لكتاب فرويد هذا قام بها جورج طرابيشي؛ إذ ترجم هذا، المقطع بدقة على النحو الآتي "وصار الميت في موته أقوى مما كان عليه في حياته" انظر: فرويد، سيغموند: **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 2008، ص 187، لكن ترجمة طرابيشي تعاني من عيبين؛ فهي أولاً ليست دقيقة تماماً، إنها ترجمة عن ترجمة فرنسية قديمة تم تجاوزها بنسخة مدققة ومحققة عام 2015. والعيب الثاني - بنظرنا - أنه يترجم التابو بالحرام، وهي كلمة مفتاحية ليس فقط في العنوان لكن في مجمل نص فرويد، فالتابو ليس الحرام فقط. هو أكثر من ذلك، هو ليس محض illicit(e) التي يمكن ترجمتها هنا بالحرام، فالتابو يتضمن، ولا سيما في كتاب فرويد هذا، شيئاً من الحرام وشيئاً من المنع وشيئاً من الأعراف والطقوس المرتبطة بالقبائل الوحشية البدائية آكلة لحوم البشر، والعلاقات الاجتماعية السائدة بينها، ومن الأفضل أن تحتفظ باسمها "تابو" المأخوذ عن اللغة البولينية.
- (32) الطوطم والتابو، ص 170
- (33) - Derrida. J, " Préjugés- Devant la loi ", pp. 87-139, in **La faculté de juger**, Paris, Éditions Minuit, 1985, p. 116.
- (34) - Force de loi, p. 117.

- Force de loi, p. 79. (35)

- Force de loi, p. 89. (36)

(37) يوضح دريدا ما يقصده بأوروبا قادمة في مداخلة ألقاها في أيار 2004؛ أي قبل شهور قليلة من موته بعنوان: أوروبا الأمل، بمناسبة مرور خمسين عاماً على افتتاح جريدة لوموند الدبلوماسية Le Monde diplomatique، قال فيها إنه يحلم بأوروبا "تقدم مثلاً لإمكانية أن تكون السياسة والتفكير والأخلاق وريثة عصر التنوير الذي مضى، وحاملة لعصر تنوير قادم، قادر على التبصر وغير مزدوج. أوروبا نستطيع من خلالها انتقاد السياسة الإسرائيلية [...] من دون أن نتهم بذلك أننا معادون للسامية، أو كارهون لليهودية. أوروبا نستطيع من خلالها أن نساند الآمال الشرعية للشعب الفلسطيني في استعادة حقوقه وأرضه، وأن يكون له دولة من دون أن نوافق بذلك على العمليات الانتحارية أو الترويج لمعاداة السامية التي تميل غالباً - بل كثيراً - في العالم العربي إلى إعادة تصديق بروتوكول حكماء صهيون الفظيع. أوروبا نستطيع فيها أن نقلق، في الوقت نفسه، من ازدياد معاداة السامية وكره الإسلام". انظر:

<http://www.monde-diplomatique.fr/2004/11/DERRIDA/11677>

- Force de loi, pp. 102-103. (38)

- Force de loi, p. 82. (39)

(40) بالإضافة إلى بنيامين وباسكال يستلهم دريدا هنا فكرته حول "الأساس الصوفي للسلطة" من موتتين الذي يعد أول من صاغ الفكرة على هذا النحو. انظر في هذا الخصوص:

- Montaigne: **Essais**, III, ch. XIII, "De l'expérience", Paris: Bibliothèque de la Pléiade. p. 1203.

وبالنسبة لباسكال انظر:

- Pascal, Blaise: **Pensées**, éd. Léon Brunschvicg Paris: Flammarion, 298, p. 470.

- Force de loi, p. 33. (41)

- La faculté du juger, p. 87-139. (42)

- Force de loi, p. 90. (43)

- Force de loi, p. 50. (44)

- Force de loi, pp. 50-51. (45)

- Force de loi, p. 54. (46)

- (47) - La faculté de juger, p. 94.
- (48) - Force de loi, p. 58.
- (49) - Force de loi, p. 57.
- (50) - Force de loi, p. 108.
- (51) - Force de loi, p. 111.
- (52) بورادوري، جيوفانا: الفلسفة في زمن الإرهاب- حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم: خلدون النبواني، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013، ص 194-195.
- (53) الفلسفة في زمن الإرهاب ، ص 182.
- (54) الفلسفة في زمن الإرهاب ، ص 186.
- (55) الفلسفة في زمن الإرهاب ، ص 186-187.
- (56) الفلسفة في زمن الإرهاب ، ص 194.
- (57) - Derrida, J et Roudinesco, Élisabeth: **De quoi demain**, Paris: Flammarion, 2001, pp. 160-161.

للمزيد من الاطلاع على هذه المسألة انظر أيضاً:

- Derrida, J: **cosmopolites de tous les pays, encore un effort !**, Paris, Galilée, 1997.
- (58) - Derrida, J: **Spectres de Marx**, Paris: Galilée, 1993, pp. 138-139.

انظر أيضاً تأكيده ضرورة إصلاح مؤسسات القانون الدولي في إحدى مقابلاته الأخيرة إذ يعلن: "أفكر كذلك بالأمم المتحدة بقدر ما أفكر بمجلس الأمن اللذين يظان مؤسستين محترمتين، لكن يجب إصلاح بنيتها وميثاقها، وإجراءاتها، ولا سيما مجلس الأمن. إن الأزمة التي حدثت قبل قليل تؤكد أن هاتين المؤسستين يجب أن تتحولا. وهنا، من الطبيعي أنني قد أتحدث من أجل تحول جذري - ولا أعرف إذا ما كان سيتطور في فترة تحقق قصيرة - سيضع الميثاق نفسه موضع سؤال، بمعنى احترام سيادات الدول/ الأم وعدم التشارك في السيادة. هناك تناقض بين احترام حقوق الإنسان بالعموم تلك التي تمثل كذلك جزءاً من الميثاق وبين احترام سيادة الدولة/ الأمة. الدول ممثلة فعلياً بوصفها دولاً في الأمم المتحدة و لسبب أقوى في مجلس الأمن الذي يجمع المنتصرين في الحرب الأخيرة. كل ذلك يستدعي تحولاً عميقاً. وقد أتمسك بأن يكون تحولاً وليس تدميراً؛ لأنني أؤمن في عقل الأمم المتحدة". انظر:

- "Pour une justice à venir. Entretien avec Jacques Derrida", <http://paris8philosophy-blog.com/article-3380553.html>.

(59) الفلسفة في زمن الإرهاب، ص 210

- Force de loi, p. 95. (60)

(61) وهو اصطلاح طبي يُعبرُ فيه عن تلك الحالة المرضية التي تقوم فيها خلايا المناعة والأجسام المناعية بمهاجمة خلايا الجسم نفسه، على أنها أجسام غريبة؛ مما قد يؤدي إلى مضاعفات خطيرة قد تنتهي بالشلل أو بالوفاة. يستعير دريدا من الطب هذا المصطلح ويوفقه لأغراضه الخاصة، حتى غدا مصطلحاً دريدياً بامتياز. في السياق الدريدي تظهر المناعة الذاتية عندما تُهاجم أجهزة الدفاع ما تدّعي أنها تدافع عنه كالأنثى، والمجتمع، وقد طَبّق دريدا هذه الإستراتيجية على العقل والعلم والدين وفي حوارهِ حول 11 سبتمبر 2001 الذي قمنا بترجمته من الإنكليزية والفرنسية إلى العربية وظهر مع المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات في الدوحة عام 2013. انطلاقاً من هذه الرؤية، نجد أن أزمة المناعة الذاتية تُسيطر على الفلسفة الغربية منذ أفلاطون؛ إذ يرى دريدا أن الإصابة موجودة في الجذر والأصل.

- Force de loi, p. 100. (62)

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
صدر العدد الأول منها في يناير عام 1975م

رئيس التحرير

أ.د. بنیان سعود تركي

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بشؤون
منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف المجالات العلمية.

ومن أبوابها

- البحوث العربية.
- البحوث الإنجليزية.
- عرض الكتب ومراجعتها.
- البيبلوجرافيا العربية.
- البيبلوجرافيا الإنجليزية.
- ملخصات الرسائل الجامعية:
- (ماجستير - دكتوراه).
- التقارير: مؤتمرات - ندوات

الاشتراكات

ترسل قيمة الاشتراك مقدماً بشيك لأمر - جامعة الكويت
مسحوب على أحد المصارف الكويتية

داخل دولة الكويت : للأفراد : 3 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول العربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول الغير عربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً

توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

ص.ب: 17073 الخالدية - الرمز البريدي: 72451 الكويت

تلفون: 24984067 - 24984066 - 24833215 - فاكس: +965 24833705

E-mail: jgaps@ku.edu.kw - jgaps.ku@gmail.com

http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jgaps

تفهرس المجلة وملخصاتها ونصوصها في قواعد البيانات والمعلومات التالية:

EBSCO Publishing Products

www.mandumah.com دار المنظومة:

الرقم الدولي للمجلة: 0254 - 4288 ISSN