

4

البراءة .. والجرح .. والعنف

إذا كان المراهقون القادمون من الريف الأمريكي، الذين اشتركوا في الاعتداء على سجناء أبي غريب، مجرد شباب عاديين وضعوا في موقف غير عادي و”يتسلون“، فإننا نحتاج إلى أن نفكر كيف تنتج الثقافة الأمريكية السائدة هؤلاء الأفراد المحبين للتسلية، القادرين على الاعتداء على غيرهم من الناس مع الاحتفاظ ببراءتهم. إذا فسرنا العنف أو التمسنا له العذر، باسم التسلية - ”كنت أمزح“، ”إنها مجرد مزحة“، فلا بد لنا من دراسة مفهومنا للتسلية، وكيف يستخدم لتبرئتنا من المسؤولية عن العنف.

إن شعار نايكي ”افعلها ولا تتردد“ يبدو الأنسب لثقافة محبة للمرح من شعار ”تمهل - وفكر قبل أن تفعل“. فالاهتمام بالتسلية في الثقافة الأمريكية الذي ازدهر مع عصر الإعلام والإعلان التليفزيوني يعمل ضد الاستجواب والتأويل. وفي الإعلام والأفلام ترتبط التسلية عادة بالحركة و/أو الأحاسيس البدنية التي تمنح إشباعاً فورياً. وفي العموم، فإننا كثقافة نريد التسلية ونريدها فوراً... كلما كان أسرع كان أفضل... لا نريد أن ننتظر... ونكره أن ننتظر وإن التفكير في معنى التسلية وما نَعُدُّه ”تسلية“ يحتاج إلى وقت، فليس بالأمر الفوري، ومن ثمَّ ليس بالأمر المسلي دائماً.

عند التفكير في التسلية ومعنى "كنت أمزح/أتسلى" فمن الأمور الكاشفة أن كل التعريفات المختلفة للتسلية والمزاح في معجم أكسفورد للغة الإنجليزية يتضمن السخرية على حساب شخص آخر أو خداعه أو المرح الصاحب المصاحب بالخشونة أو العنف. وإن أول تعريفات كلمة (مرح - تسلية fun) اسمًا وفعالاً هو الخداع (أو يخدع) واحتيال (أو يحتال)، فهل هذا الاكتشاف الجذري الصريح يبين صلة جوهرية بين التسلية والعنف نحو الآخرين؟ إن كثيرًا من أحداثنا الرياضية وبرامج الترفيه في وسائل الإعلام تشمل العنف فيما يبدو، ولو كان هذا العنف جيد التنظيم كما في كرة القدم والملاكمة أو العنف المصمم بعناية لأفلام السينما.

إنني في هذا الفصل أطرح أسئلة مثل: ما العلاقة بين مفهومنا للتسلية ومفهومنا للبراءة؟ وكيف نفرق بين البراءة الأخلاقية والبراءة القانونية؟ وما مثال البراءة عندنا، وكيف يعمل في المناقشات الجارية حول الحرب والإرهاب والتعذيب؟ وأقول إن المفهوم المعاصر للقانون يتم اختزاله حاليًا إلى مجموعة من اللوائح والقواعد التنظيمية التي لا تكسب حياتنا العاطفية وحساسيتنا الأخلاقية أي معنى متماسك، بل إنها تعجز عن ذلك. نتيجة لهذا يفرز مجتمعنا أعدادًا متزايدة ممن أسميهم "الأفراد المغيبين" الذين يعانون انفصالاً بين القانون - وهو ما يعرف إجمالاً بما يعطي شكلاً وبنية للحياة الاجتماعية - والأحاسيس الفردية المتجسدة في الألم واللذة. فإذا استخدمنا نظرية فرويد عن سادية الطفولة مع تركيز فوكو على علاقات القوة المادية والمؤسسية التي تنتج القانون كأنه مجرد آلية تنظيمية، فإنني أرى تراجعاً متخيلاً إلى حالة براءة طفولية حيال مواجهة الشعور بالذنب أو المسؤولية، وهذا يساعد على تفسير اشتراك شباب الجنود في أبي غريب في عمليات الاعتداء وكأنها تسلية بريئة. وإن محاولتي فهم مكان أبي غريب في الثقافة

الأمريكية تؤدي إلى تحليل لتعبيراتنا عن البراءة والجهل. وتتحول مفاهيم البراءة والجهل هذه إلى أساس أخلاقي (إن لم يكن قانونياً) لتبرير سلوك الاعتداء بوصفه "تسلياً"، بل إنه يصبح جزءاً من خطاب يبرر اعتماد بعض أشكال العنف ويدين أخرى في زمن الحرب.

يعتمد التمييز بين العنف المشروع والعنف غير المشروع على مسلمات ضمنية عن العلاقة بين الثقافة والطبيعة والتكنولوجيا والأجسام، حيث يتم تصور الأجسام بوصفها طبيعية وبريئة. وهذا أحد أسباب تسليح التفجيريين الانتحاريين الذين أسقطوا برجى التجارة وضربوا البنتاجون وأسقطوا طائرة في بنسلفانيا بقواطع الصناديق فقط، ومعهم "مفجرو الأجسام" الذين يواصلون قتل المدنيين الأبرياء. فهم يشعروننا بقابلية الجرح، ولكنهم قد يصيبون عقولنا بالارتباك أو الفزع. ولكن كما رأينا، هذا الشعور بقابلية الجرح سرعان ما يخلي مكانه لطلب الثأر والحرب العنيفة. وعلى ذلك فسأقوم في هذا الفصل باستكشاف العلاقة بين البراءة والضعف (قابلية الجرح) والحرب. وفي النهاية، سأركز مرة أخرى على التفجيرييات الانتحاريات حتى أثبت أنه إضافة إلى العوامل السياسية والاقتصادية في العدوان العنيف والمقاومة العنيفة هناك العوامل الأخلاقية المتعلقة بإيجاد حياة مجدية ذات هدف ومعنى.

عندما تتحول القوانين إلى إدارة

إذا كانت الثقافة الغربية تتعرض لأزمة فهي أزمة معنى. فقد صارت حياتنا الوجدانية والعاطفية منعزلة عن المؤسسات الثقافية - المدارس والكنائس والحكومات - التي ينبغي أن تعطيها المعنى. هذا الانقطاع بين العواطف والمواطن، المنوط بها إتاحة الفرص للتعبير عن العواطف والسمو

بها، يمكن أن يؤدي إلى العنف نحو الذات (من ألعاب الجرح والشنق إلى مرض الأنوركسيا - فقدان الرغبة في الطعام - أو العنف نحو الآخرين (من إطلاق الرصاص في المدارس إلى الاعتداء الجنسي في أبي غريب).

إن القوانين المدنية التي ينبغي أن تساعدنا على أن نعيش معاً حياة ذات معنى مجتمعات وأممًا ومواطنين على كوكب الأرض، في طريقها لأن تكون مجرد لوائح يمكن أن تباع وتشترى مثل أي شيء. فالقوانين سواء كانت مبادئ أخلاقية أم أوامر دينية أم طقوسًا أم قواعد مدنية أم قواعد تخص الشرف أم قواعد مدرسية، أم اتفاقية جنيف نفسها - كلها في طريقها لأن تكون مجرد حواجز نتخطاها في طريقنا لتحقيق أكبر ثروة ممكنة في أسرع وقت ممكن، ولو كانت المخاطرة قاتلة حتى لحظة الموت. فالقوانين التي يفترض عمومًا أن تضم العادات والتقاليد التي تعطي الشكل لكل من اللذة والألم، وتعطي المعنى لأحاسيسنا الجسدية في حياتنا المشتركة، هذه القوانين تصبح لوائح رهن السيطرة، عندما لا تكون قواعد عقابية تستخدم لفصل ما يسمى "العناصر غير المرغوبة" وضبطها. يصبح القانون هنا أداة للتحكم في الأجسام، ولا سيما التي نعُدُّها عنيفة⁽²⁾.

على الرغم من أن أمتنا كانت تعد في مرحلة ما دولة رفاهية تستطيع أن توفر لكل المواطنين أسباب الحياة، فإننا نعيش الآن في دولة عقابية توفر أسباب الحياة لبعض الناس على حساب بعضهم الآخر⁽³⁾. أما الحلم الأمريكي بحياة طيبة فلم يعد متاحًا للجميع، في حين صارت صناعة السجون مشروعًا يُدرُّ المليارات، ويبدو أنها تقصد حماية أساليب حياة تلك القلة. وكما تبين أنجيللا ديفيس، فقد صارت صناعة السجون من صادرات الولايات المتحدة الكبرى⁽⁴⁾. وإن امتلاك بعض الناس ثروة أكبر كثيرًا من غيرهم يجعلهم أشد

حرصاً على حمايتها بسجن من يحتمل أنهم يهددوننا. وبتعبير عالم الاجتماع غسان حاج: ”إن آخر دورات التراكم الرأسمالي، وما فرضته من أنساق الاستغلال الطبقي وما ترتب عليه من تغيير في نوعية العمل وعد استقرار ارتباط الناس بأعمالهم، أدى كل ذلك إلى إيجاد مناخ من عدم الاطمئنان في مواجهة المستقبل. ويزيد الشعور بانكماش قدرة المجتمع على توفير حياة كريمة للجميع. نتيجة لذلك ينشأ اتجاه دفاعي لحماية ما يبقي حياة كريمة، ويصير جزءاً من الاستمتاع بتلك الحياة“⁽⁵⁾. فمن يملك، يرى من لا يملك خطراً على أسلوب حياته، ويصير اهتمامه الأول حماية ما يملكه ضد من لا يملكون مثله. ولكن، كما يقول حاج، هذا لا يؤدي إلى زيادة حبس الفقراء واستغلالهم فحسب، بل يقلص معنى الحياة لدى الأغنياء وأبناء الطبقات الوسطى الذين ينفقون كل وقتهم في قلق على ما يملكون... في اكتسابه وحمايته. وبسهولة، يصبح المتاع المادي جزءاً من المفاهيم الأيديولوجية للخير، التي تستخدم لتبرير أساليب الحياة التي لها تباينات اقتصادية ضخمة. إن النقلة اليسيرة من الخيرات إلى مفهوم الخير هي ما تسمح لنا بتبرير ”حراسة أسياننا“ باسم العدل. فإن فكرة ”الهمج على الأبواب“ تتغذى على ذلك الفاصل المتنامي بين أغنياء الأرض وفقرائها. أما القانون فيتحول إلى مجرد أداة للسيطرة على هؤلاء ”الهمج“.

فليست المسألة أن ”القوانين توضع لتكسر“ فحسب، بل إن مفهومنا للقانون نفسه هو الذي يكسر. فإن البحث عن الثغرات القانونية صار صناعة في ذاته. ومن الأشياء الكاشفة أن كلمة ”ثغرة“ نفسها تشير في الأصل إلى فتحة صغيرة أو ثقب في جدار منيع يستخدم لإطلاق النار. فقد صار القانون جداراً منيعاً نفتح فيه ثقباً وثغرات لتوجيه وتصويب خطاباتنا القانونية نحو الآخرين، بينما نحمي أنفسنا وأموالنا. وأصبح تأويل القوانين مجرد بحث

عن الثغرات؛ أي إيجاد فجوات في القانون تسمح بارتكاب أعمال غير قانونية دون التعرض لنص القانون. فقد اختزل نشاط التأويل اللازم لإيجاد حياة ذات معنى ليكون كمتعة السفسطائي في إيجاد الثغرات. وصار التأويل مجرد أداة تستخدم لتبرير المراقبة والتقييد والعنف والتعذيب. ومن دلائل ما وصل إليه مستوى التلاعب بالقانون وتحويله إلى مجرد لائحة تنظيمية ذلك الجهد الضخم والوقت الطويل الذي أنفقته إدارة بوش في البحث عن ثغرات في اتفاقية جنيف لتبرير التعذيب، وفي ذلك المرء القانوني الساعي إلى إعادة تعريف التعذيب نفسه. هذه الآليات تفرغ القانون من المعنى، حتى يصير مجرد إستراتيجية لكسب معركة امتلاك حق السيطرة على الممتلكات المادية والأيدولوجية، أو على الأقل تجنب خسارتها. وهكذا انفصل نص القانون عن روحه. وإن الانفصال بين النص والروح في القانون عَرَضٌ من أعراض انفصال أكبر بين الإحساس والمعنى في ثقافة لا تريد أكثر من التسلية.

هذا الاندفاع نحو التسلية يمثل الخط المعاكس للتطهيرة الأمريكية التي تدور حول قمع اللذة الجسدية. ويظهر هذا النزوع القمعي في صورة تكنولوجيات رقابية وإنتاجية احترافية فائقة. وعلى سبيل المثال، تقدمت تكنولوجيات المراقبة إلى درجة القدرة على استهداف شخص بالاعتقال باستخدام الأقمار الصناعية التي تحدد الموقع في أي مكان بالكرة الأرضية، كما يمكن تحديد مخالفات السير وإصدارها آلياً للسائقين بناء على التصوير بكاميرات الفيديو التي تعمل بأسلوب البقع الضوئية، حتى في عدم وجود أحد. وفي الوقت نفسه، يعمل الأمريكيون ساعات طويلة للترقي في اقتصاد يعلي قدر الكفاءة والأرباح على قدر المعنى.

وعلى الجانب الآخر من ظاهرة تحويل القانون إلى علم من علوم الإدارة، توجد صور من الترفيه لا ينفك يزداد عنفاً: المشاهد والفضائح والمغامرات الجنسية؛ وهكذا نتقلب بين اللوائح التنظيمية والفضائح. إن اختزال القانون في لائحة تنظيمية وإدارة هو ما يؤدي إلى الانفصال بين الأحاسيس البدنية - اللذة والألم - والقانون. فالفاصل بين القانون والرغبة أو المعنى والإحساس البدني يمكن أن يفرض مراهقين يمارسون التعذيب ويعتدون على سجناء ببراءة ظاهرة، ويدعون، كما في المحاكمات، أن ذلك كان "مجرد تسلية".

لم يعد القانون والنظام يعطيان للحياة بنيتهما، حتى تتمكن من الحياة معاً حياة مجدية، بل يتم اختزال القانون والنظام في وكالات تنظيمية تصدر الكثير من القواعد وتزيد من بيروقراطية النظام دون هدف - أو بالأحرى لضمان الاستهلاك المنظم في مجتمع تنتج إعلانات التلفزيون أو الإنترنت معنى الحياة فيه. تقول جوليا كريستيفا في كتابها "الكرهية والعضو" إن ما تسميه "دراما أبي غريب" يكشف كشفاً مأساوياً عن أن حضارتنا لم تخفق فقط في إنتاج تكامل للقانون الرمزي في الطبقات العميقة من -النفس- التي تحكم اللذة الجنسية، بل ربما تسبب (كذلك) تفاقم انفصال القانون عن الرغبة⁽⁶⁾. وتقول ليس جيش هذه الإدارة أو تلك هو الذي أخفق، بل إن عملية دمج القانون الرمزي في الجهاز النفسي هي التي أخفقت. فالقانون الرمزي طبقاً لها، يمكن تصوره في صورة أبنية اجتماعية تشمل بوجه عام القوانين المدنية واللغة والتقاليد الثقافية؛ فهو بالأساس أي نوع من الأبنية يسمح للناس بالتواصل فيما بينهم أو الاشتراك في فضاء اجتماعي. والنظام الذي ينتج عن هذه الأبنية، واللغة بوجه خاص يجعل خبرتنا ذات معنى لأنفسنا ولغيرنا.

على الرغم من أن تصوري للعلاقة بين القانون والأحاسيس متأثر ومستمد من تشخيص كريستيفا للانقطاع الحادث بين القانون والرغبة، فإنني لا أتفق معها في أن المشكلة مشكلة تكامل. ألا يعني التكامل، مرة أخرى، أن الحرية جزء من عملية تكامل رياضية، بمعنى أن يتم تحقيق الكلية في ثقافة ما أو في العالم كله من خلال تكامل أجزائها؟ ربما كان الأحرى بنا أن نرى العلاقة بين العناصر المختلفة بوصفها مسألة تفاعل لا تكامل. وتقول كريستيفا كلاماً كهذا في مناقشتها لحقوق المعوقين: "لا أثق بمصطلح "التكامل" في حالة المعوقين: فإن الأمر هكذا يقترب من مفهوم العمل الخيري تجاه أناس ليس لهم ما لغيرهم من حقوق. وأفضل "التفاعل"؛ إذ يعبر عن تحول السياسة إلى أخلاق، عن طريق مد العقد السياسي إلى أقصى حدود الحياة"⁽⁷⁾.

وينبغي في موضوعنا هذا أن نستحضر معنيين على الأقل للكلمة "تكامل": العملية الرياضية التي تسعى إلى حل معادلة تفاضلية وإفراز سلوك متوافق مع بيئة الفرد من ناحية، أو فتح المجتمع أو الثقافة للجميع دون محو اختلافاتهم من ناحية أخرى. ولا بد لنا من الانتباه إلى خطاب التكامل الذي يتكلم عن مساواة شكلية دون أن يحدد معنى للحرية التي تتيحها تلك المساواة. وينطوي مفهوم التكامل هذا على مخاطرة تحويل الأفراد إلى متغيرات بسيطة في معادلة، وعدم الاعتراف بأن فرديتهم هي التي تعطي الحياة معنى. وليست المشكلة في أننا لا ندمج القانون الذي نعهده لوائح تنظيمية وتحريمياً أو قواعد جزائية في حياتنا العاطفية، بل المشكلة في فهمنا للقانون نفسه. فكيف لقواعد تنظيمية أو جزائية مصممة لإدارة الأجساد وضبطها أن تتيح أي صيغة تثري حياتنا العاطفية؟ وبدلاً من محاولة إخراج عرض لتكامل أو إدماج هذه اللوائح التنظيمية أو القواعد الجزائية

في حياتنا الوجدانية؛ فإننا في حاجة لأشكال قانونية بديلة، تعمل على دعم التعبير عن الأحاسيس البدنية التي ربما تسمح لنا بالتواصل والتعايش. كما أننا في حاجة إلى فحص نقدي لفهمنا للقانون ووظيفته في حياتنا.

إن إخفاق القانون في أن يعطي شكلاً للرغبة أو معنى للإحساس ليس نتيجة عوار في القانون أو ضعف في بنود التحريم. على العكس من ذلك، ليست المشكلة في عدم كفاية القوانين واللوائح التنظيمية التي تحرم الرغبات أو المتع⁽⁸⁾، بل المشكلة في فهم القانون كأنه مجرد لوائح تنظيمية أو قواعد جزائية؛ فهذا الفهم لا يعطي شكلاً للخبرات الجسدية من رغبة وأحاسيس في حياة الأفراد أو في الحياة المشتركة. إن انتشار تكنولوجيات المراقبة والعقاب في كل جوانب الحياة، لا يدعم قوة القانون في إكساب المعنى للممارسات، بل يقوّضها. وأود أن أكرر أن «القانون» هنا يعني شيئاً أكبر كثيراً مما يخطر ببالنا عند نطق الكلمة؛ فكل ما يعطي شكلاً للحياة الاجتماعية هو جزء من القانون الرمزي. وعندما لا يكون القانون الرمزي أكثر من لوائح تنظيمية وقواعد جزائية وآليات إدارية، فإنه يتوقف عن إكساب الشكل للخبرات.

ومن دون البنية أو التنظيم الذي يتيح القانون الرمزي - خاصة اللغة - لا يمكننا التعبير عن خبراتنا حتى نجعلها ذات معنى في سياق حياتنا، أفراداً ومجتمعاً. ونتيجة ذلك لا نجد أمامنا سوى أحاسيس خام بالألم واللذة، تفلت معانيها من بين أيدينا، والقانون الرمزي يختزل في لوائح تنظيمية وآليات تراقب ولا تعطي شكلاً للرغبة أو الإحساس؛ ودون الشكل تظل عواطفنا وأحاسيسنا محبوسة في مستوى الجسد الذي يفترض انقطاعه عن التمثيل أو الثقافة أو السياسة. ومن خلال استخدام الأدوية والعلاجات العشبية ومعالجات تعديل السلوك وأشكال جديدة من الحمية نحاول التحكم في قلقنا

أو الضغوط التي نشعر بها دون تأويل معنى هذه الظواهر، ولكن الوصول إلى معنى قوي وإكسابه مشاعرنا وأحاسيسنا يقتضي التعبير عن هذه المشاعر والأحاسيس وتأويلها ومناقشتها. إننا نحتاج إلى أن نفهم أحاسيسنا الأولية بوصفها جزءاً من عالم المعنى الإنساني.

إن الثقافة المعاصرة بتنظيماتها ومشاهدها الإعلامية لا تعطي حياتنا معنى، وتتركنا بمشاعر الاغتراب. وكما رأينا في الفصل السابق، إذا حلت وسائل الإعلام المرئية محل الإعلام السردي أو القصصي فقدنا القدرة على ترجمة الخبرة الجسدية إلى أشكال ذات معنى. وهذا من جانب نتيجة تجاهل سياقات الصور، ومن جانب آخر بسبب افتقارنا إلى الثقافة البصرية. إن الدعوة إلى التأويل التي تصبح بها الأحاسيس البدنية ذات معنى تعود بنا إلى مسألة البراءة. فإن افتراض انقطاع الجسد عن الثقافة أو السياسة يعني ربطه بالطبيعة: البراءة الطبيعية والعنف الطبيعي، أي نوع بريء من العنف.

البراءة شبه الطفولية.. «غبي وأغبي»

اعتدنا ربط المرح والبراءة بالأطفال. ويبدو أن الثقافة الأمريكية تسبع المثالية على الطبيعة البريئة والمحبة للمرح لدى الأطفال⁽⁹⁾. ويأتي جزء من هذه البراءة من كون الأطفال يصدقون أي شيء - فإنهم سدج، ويأتي جزء آخر من كون الأطفال يفعلون كل شيء - فلا حياء عندهم. هذا المزيج من السذاجة وانعدام الحياء لا يؤدي إلى المرح فقط، بل إلى مواقف مرحة مضحكة تستخدم ترفيهها في البيوت وفي التلفزيون وفي الأفلام السينمائية. فإننا نضحك على الأطفال عندما يفعلون أشياء غير مقبولة من الكبار. فمن المضحك أحياناً أن نرى طفلاً صغيراً ضئيل الجسم ضعيف الصوت يقول أشياء ويفعل أشياء مشينة، بل عنيفة أحياناً.

ولا تقدر الثقافة الأمريكية البراءة المرتبطة بالطفولة وحسب، بل إنها فيما يبدو من عناصر تعريفها. فإننا نعتز ببراءتنا، ولا نزال نشعر بالخطر تجاه الأحداث التي تهدد براءتنا: فيتنام، 11/9، أبي غريب، جوانتانامو، ونتحدث عن ضياع البراءة الأمريكية في سياق هذه الأحداث، ومع ذلك نواصل الحديث عن حقيقة وجودها. فالبراءة الطفولية تعمل على الوقاية من المسؤولية والذنب، فإذا كنا أبرياء وغافلين، فلا يمكن أن نتحمل المسؤولية أو أن نُدان. فالمتهمون في أبي غريب ادعوا أنهم كان يتسلون ليس أكثر. كما ادعوا أنهم لم يكونوا يعرفون أن إكراه السجناء على أكل لحم الخنزير أو نزع ملابسهم وتعريتهم ينتهك المعتقدات الدينية الإسلامية. وينبغي ألا يدهشنا مثل هذا الدفع في ثقافة تتفاخر بجهلها، الذي يعد من مكونات براءتها المتخيلة. ولنذكر فيلم «فورست جمب» الذي حقق إيرادات ضخمة، ويؤدي فيه توم هانكس الدور الرئيس، وهو شخص محبوب، ولكنه يتمتع ببراءة شديدة تجعله يقوم عن غير قصد بكل ألوان الخير، كما أن جهله وبراءته وأخطائه كذلك تجلب الخير للجميع. فهو ليس مسؤولاً عن أفعاله؛ لأنه لا يقصدها، ولكن براءته سبب خيريته. ويبدو أن الفيلم يقول إن البراءة والجهل صفتان حميدتان - ولو كنا جميعاً مثل فورست جمب لكان العالم عالماً أفضل. إننا نسبغ المثالية على البراءة إلى حد الغباء. ولنذكر فيلم «غبي وأغبي»؛ إذ تتبع فكاهة الفيلم من التصرفات الغبية التي غالباً ما تتضمن عنفاً بدنياً. ولنفكر كذلك في أرفف الكتب والكتيبات التي تحمل في عناوينها عبارات نحو «دليل الغبي إلى كذا» أو «كذا للأغبياء». إننا نطالب بوصف جوانب الحياة المعقدة بأبسط طريقة. وإننا لنسعد بصورتنا كأغبياء ومغفلين؛ فتحن جهلاء ونفخر بذلك.

إن جهلنا هذا جهل كاشف؛ فما نريد أن نعرف، وما لا نهتم بمعرفته يكشف لنا عن قيمنا وألوياتنا. إن البراءة في صورة الجهل تحميننا من تحمل

المسؤولية. ومن مفارقات 11/9 أن وسائل الإعلام كانت تتحدث عن براءتنا وقابلية جرحنا وعن ضياع براءتنا في آن واحد. وفي إطار منطق وهم البراءة هذا، فالبراءة حماية من الجرح والذنب، أما أن تكون ضعيفاً أو ضحية هجوم فهذا يضيع البراءة، وإن خطر الهجوم لا يهدد حياتنا فحسب، بل يهدد براءتنا أيضاً. فهل يمكن أن «نفهم» شيئاً مثل هجوم 11/9 ونظل على براءتنا/ جهلنا؟ ألا يقتضي تأويل ما حدث لنا بعض التفكير في دور الولايات المتحدة في السياسة الكوكبية؟ ألا يتنافى هذا التفكير مع تصور البراءة في أنفسنا؟ وحتى الآن لا يحتاج الأمر إلى كثير من الوقت للتفكير في الموقف السياسي لندرك أن وراء خطاب حب الخير الأمريكي وجلب الخلاص الديمقراطي للكرة الأرضية هناك شركات تنتظر على جمر لإعادة إعمار البنيات التحتية لمن أصابهم كرمنا.

البراءة والعنف

ربما كان من المفارقات أن يضاف إلى الارتباط بين الأطفال والبراءة ارتباط بين الأطفال والعنف الغريزي أو الطبيعي. ففي نظريات فرويد عن علاقة الأطفال بالجنس، تختلط البراءة الطفولية بالشهوة الجنسية. ففي كتابه «ثلاث مقالات في نظرية الجنس» يقول فرويد إن الأطفال الصغار ليس عندهم «حياء أو اشمئزاز أو أخلاق»، وعلى ذلك فإنهم لا يضبطون «غرائز السكوبوفيليا - التلصص -، والكشف والقسوة» لديهم، والدليل على ذلك أنهم «يشعرون بالرضا عند كشف أجسادهم» وعندهم «فضول لرؤية الأعضاء الجنسية للآخرين»، وقسوة تجاه الحيوانات ورفاق اللعب، ويجعل هذا الأطفال «مشاهدين شغوفين لعمليتي التبول والتبرز»⁽¹⁰⁾. ومع نمو الأطفال يتعلمون ضبط غرائزهم وليس الاستجابة لها. ويجدون طرقاً بديلة للتعبير

عن غضبهم وعدوانهم، طرفاً أكثر قبولاً اجتماعياً. فيتعلمون أن يتصرفوا طبقاً للقوانين الاجتماعية وقواعد السلوك. وعندما لا يسمو الأطفال أو الكبار بنوازعهم العنيفة، ولا يحولونها إلى سلوك اجتماعي مقبول (مثل الرياضة والفن والعمل.. إلخ) فإنهم قد يستجيبون لها، ويتمتعون باستراق النظر، ويكشف أجسامهم وبالقسوة.

إذا كانت المتع الملائمة أو المقبولة اجتماعياً نتيجة تنظيم النوازع العنيفة، فإن الارتداد إلى حالة طفولية سابقة على القيود التي تتجاوز الفراغ بين ما يسميه فرويد مبدأ الواقع - نفل ما يريده المجتمع حتى نتعايش - وما يسميه مبادئ اللذة - ما تريده أجسامنا. فالفرد المرتد للطفولة ليس عليه أن ينتظر تبرير لذته، ذكراً كان أم أنثى، داخل منظومة سلوك محددة اجتماعياً، بل إن الفرد المرتد للطفولة يرجع إلى التلذذ غير المقيد داخل حياته العاطفية، حتى وهو يقرُّ أو يلتزم ببنية نظامية قاسية في جوانب أخرى من الحياة. وهكذا ينفصل الواقع عن الاستمتاع، ويكون لكل جانب عالم منفصل. فالأفراد والثقافة يمكنهم تبني معايير محافظة، وإباحية جنسية وعنفاً سادياً ماسوكياً في آن واحد.

وهكذا يمكننا ترديد خطاب التسامح والحرية الكوكبية، بينما يستخدم عسكريونا الجنس والموسيقا الصاخبة والكلاب إستراتيجيات تعذيب في جزء مما يسمى صراحة «احتلال العراق». ويمكن لسياسيينا كذلك أن يحولوا غضبهم من الاعتداء على السجناء إلى غضب من «مدعي أفعال الخير الإنسانية الذين يزحفون حالياً على كل هذه السجون يفتشون عن انتهاكات حقوق الإنسان»، كما قال أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي. وقد ردد ذلك العضو أفكار أمريكيين كثيرين عندما أشار إلى أن الغاية تبرر الوسيلة، ولو

كانت هذه الوسيلة تخالف صراحة القيم الأساسية للديمقراطية والحرية، فقد قال: «أمامنا حرب لا بد أن نكسبها، وينبغي أن نبقي مواهبنا مركزة على كسب الحرب ولو تعارضت مع طريقة معاملة السجناء»⁽¹¹⁾. هذا النمط من التفكير يبرر أي شكل من أشكال الاعتداء أو العقاب بكثافة الخطر، الذي يصور كأنه الشر نفسه، وفي الصراع بين الخير والشر يقف «مُدَّعُو أعمال الخير الإنسانية» عقبة في طريق خير أكبر، وهو كسب الحرب. أما الخطيئة الجنائية أو البراءة (فيما يخص كلاً من السجناء والحراس المعتدين) فلا يعد هذا موضوعاً في مسألة سمونا الأخلاقي. وتعد القوانين الوطنية والعسكرية والدولية معوقات لبحثنا عن الانتقام المستحق. أما البراءة الجنائية أو الذنب فيحل محله البراءة الأخلاقية أو الذنب الأخلاقي. فإن براءتنا المستمدة من كوننا من تعرض للجرح والإساءة في هجمات 11/9 هي فيما يبدو ما ينزع أي صفة عن البراءة الجنائية.

إذا كانت ابتسامات من اشتركن في اعتداءات أبي غريب غير كافية، فإن شهادتهن في المحاكمة تشير إلى أنهن كن «يتسلن فقط»، وأنهن كن يعتقدن ذلك فعلاً، ومن ثمَّ فهن بصورة ما بريئات (أخلاقياً) ولو كن مذنبات جنائياً. تقول الجندي ليندي إنجلاند، كما ورد، إن جنود الاحتياط التقطوا الصور بينما «كانوا يمزحون ويتسلون». وقالت في محاكمتها إنهم قاموا برص المحتجزين والتقطوا صوراً للسجناء العراقيا «للترفيه» عن الجندي تشارلز جرينر الذي كان صديقها آنذاك، (قالت إحدى الصحف في عنوانها الرئيس: «فعلناها من باب المرح.. وصف إحدى حارسات السجن لاعتداءات العراق»): فبعد أن تسلم صور إنجلاند المشينة الشهيرة، وهي تمسك بحزام الكلاب المربوط حول عنق أحد السجناء، أرسل جرينر الصورة بالبريد الإلكتروني وكتب تعليقاً عليها: «انظروا ما جعلت ليندي تفعله»⁽¹²⁾.

وقد حكم القاضي العسكري الكولونيل جيمس بول ببطلان المحاكمة في المحكمة العسكرية الخاصة بإنجلترا على أساس أنها «لا يمكن أن تصنف تصنيفين في وقت واحد»، فقال: «لا يمكنك أن تقر بالذنب إلا إذا كنت تعتقد أنك مذنب، وإذا اعترفت بالذنب، فلا يمكنك تقديم دليل على أنك لست مذنباً»⁽¹³⁾. ومن الجدير بالذكر أن القاضي العسكري سمع إنجلترا وجرينر يشهدان أنها مذنبه وبريئة في آن واحد. وحتى قبل أن يشهد جرينر بأن إنجلترا كانت تنفذ الأوامر فقط، وأن قوة الإكراه التي استخدمتها كانت مشروعة - وهي الشهادة التي جعلت المحاكمة باطلة - عبّر القاضي عن استيائه لإقرار إنجلترا بأنها مذنبه بعد أن شهدت أنها كانت تظن أن صورة حزام الكلب شيئاً مقبولاً؛ لأن جرينر قال ذلك⁽¹⁴⁾. شهدت إنجلترا أنها كانت تظن أن ما فعلته كان «تسليّة» و«مزاحاً» و«شيئاً مقبولاً»، ولكنها في جزء من إقرارها بالذنب شهدت كذلك أنها كانت تعلم أن ما فعله كان خطأ. إذ قالت: «ليس صواباً أن تضع حزام كلب حول عنق إنسان وتأمّره أن يزحف، أقصد أن هذا خطأ»⁽¹⁵⁾.

إن اختلاط أمر البراءة والذنب لدى إنجلترا نفسها وخيبة أمل محاميها عندما أرغمت على طلب حكم البراءة، ليشير إلى خلط أعمق في مفهوم البراءة. كما تشير إلى الفاصل بين الذنب الجنائي أو البراءة الجنائية والذنب الأخلاقي أو البراءة الأخلاقية، مما يساعد على تفسير التناقضات في الشهادة. فقد قررت إنجلترا ومحاموها أنها ستقر بالذنب حتى تصل إلى حكم بعد صفقة، وهو ما لا يستطيع فعله إن هي قالت ببراءتها. بمعنى ما، فإن ذنبها أمام القانون كان مجرد إستراتيجية للحصول على حكم مخفف، وعلى المستوى العملي يعني ذلك قضاءها زمناً أقل في السجن، بينما على المستوى

الأيديولوجي تثبت أنها تشعر بالذنب وبالندم؛ فهي تقر بالذنب الجنائي، بينما لا تزال تحتفظ بإحساس بالبراءة الأخلاقية - كانت المسألة مزحة، كانت تنفذ الأوامر. كما أن هذا الخلط بشأن براءتها يعني ضمناً أن طلب التسلية والمزاح، على الأقل في هذه الحالة، يمكن ربطه بالعدوان وارتكاب الخطأ.

هذه الفجوة بين القانون والفضيلة، بين البراءة الجنائية والأخلاقية، تدل على انقطاع بين فهمنا القانون وخبرتنا الحياتية. فالقانون يتوقف عن إعطاء الحياة الاجتماعية والمدنية بنيتها وتنظيمها أو دعم التعايش بين الناس، بل إن القانون يتحول إلى مجرد لوائح تنظيمية تحرم، ولكنها لا تقدم معنى قوياً لخبرتنا بوصفنا مجتمعاً. طرح كل من نيتشه وفرويد وغيرهما فكرة أن الأعراف والقوانين المدنية تقيد غرائزنا الطبيعية. وأشار فلاسفة وجوديون مثل ديستوفسكي وسارتر إلى أن الفردي بالأساس معارض للاجتماعي. وعلى ذلك، فكل المؤسسات الاجتماعية والقوانين في جوهرها تقيد الحرية الفردية. ولكن الإشارة إلى هذا الموقف المتطرف من شأنه أن يفضل حقيقة كون البشر مخلوقات اجتماعية منذ ميلادها، ومن ثم فإن المؤسسات والبنى الاجتماعية ضرورية للحياة الإنسانية، بل إن هذه البنى هي التي تجعل الحياة ذات معنى. فاللغة مثلاً، مؤسسة أو ممارسة اجتماعية تحكمها قواعد وقوانين تتيح التفاهم بيننا. فإذا فكرنا في القانون بأوسع معنى له، لوقعت اللغة وكل أشكال الدلالة تحت تصنيف القانون. فالقانون يستطيع، بل ينبغي أن يدعم التعبير عن الخبرة في أشكال ذات معنى يمكن أن يتشارك فيه الناس، وإن هذه المشاركة، وهذا الجانب الاجتماعي المساند من القانون هو ما يقوي التعبير عن الخبرة. وبلغة التحليل النفسي، فإن هذا التعبير أو الترجمة للخبرة الجسدية في أشكال من الدلالة أو الإشارة مثل

اللغة - أو الألعاب الرياضية أو الفن أو الرقص... إلخ. يسمى التسامي. وعلى ذلك يمكن القول إن فهمنا المعاصر للقانون لم يعد يشمل وظيفة التسامي، على أهميتها الشديدة.

الأفراد المغيبون

تردد جوليا كريستيفا عبارة سوزان سونتاج «الصورة هي نحن» فتقول عما يسمى «خراف أبي غريب السود»، التفاحات القليلة الفاسدة ليست باستثناء بل «سكان عاديون في هذا الكوكب الذي تعولم وملاه أشباه البشر الذين دربتهم» برامج تليفزيون الواقع والإنترنت⁽¹⁶⁾. هؤلاء الأفراد المغيبون، كما يمكن أن نسميهم، ليسوا استثناءات، بل منتج ثقافة ترفع شأن البراءة بل الجهل.

وكان من يسمون الخراف السود، هؤلاء الأفراد المرتدون أو المغيبون قد وقعوا في غيابة بين القانون والرغبة، يحتمون من اللوائح التنظيمية القاسية بالارتداد إلى حالة براءة طفولية. يضربون سياجاً حول التنظيمات ويجعلونها منفصلة عن حياتهم الجنسية والعاطفية، وينسحبون إلى ما يسميه فرويد «شذوذ متعدد الأشكال»، أو لذة بدنية فورية بلا إحساس بالذنب، بدقة أكبر فإنهم ينسحبون إلى عالم من الأحاسيس الجسدية معزول عن القانون - القانون الذي من شأنه أن يكسب المعنى لهذه الأحاسيس. كما أن هذا الانسحاب تدفعه جزئياً لوائح تنظيمية متزايدة مع إدارة أقصى للأجساد (مثلاً، في الجيش وفي القواعد الصارمة للديانات الأصولية). وليست المسألة في أنهم / أننا لم ندمج القانون الرمزي في الحياة الوجدانية أو العاطفية، بل لأن القانون الرمزي نفسه توقف عن إكساب المعنى أو البنية للخبرات

النفسيّة والعاطفية أو الحسية. وإنهم/إننا ننسحب إلى ديناميكية قبل ذاتية قبل موضوعية، حالة طفولية من البراءة لا توجد بها «أنا» (الذات الفاعلة) المسؤولة عن فعل المرء تجاه الآخرين (موضوعات أفعاله). وفي هذه الحالة الطفولية لا توجد مسؤولية ومن ثمّ لا يوجد ذنب، فالجسد لديه نزعات عدوانية ونحن نستجيب لها... دون انتظار، دون تفكير دون اعتبار لما تعني أو من أين تأتي.

وعندما يقوم القانون الرمزي أو المؤسسات الاجتماعية، وأهمها اللغة، بإعطاء الخبرات الجسدية الشكل، ومن ثمّ المعنى، لحياتنا، تتاح لنا بدائل رمزية للنزعات العنيفة أو العدوانية: نمارس التمرينات الرياضية، أو نشترك في لعبة رياضية أو نرسم صورًا أو نرقص أو نكتب الشعر أو نتحدث إلى الأصدقاء.. إلخ. ولكن عندما يرتبط الجسد بالفرائز الطبيعية، التي يفترض تعارضها مع المجتمع والقوانين والأخلاق أو السياسة، فسيُعدُّ الجسد خارجًا عن السيطرة. فإذا عدنا إلى أبي غريب تذكرنا أن بعض المعلقين قالوا إن هذا النوع من العنف الجنسي وما سموه «سلوك المواخير» كان «طبيعيًا» عندما تضع شابًا من الجنسين معًا؛ وقالوا عن الفرائز الجنسية الطبيعية لا يمكن التحكم فيها، وإن أبي غريب كان نتيجة ما تفعله الأجسام استجابة لطبيعتها.

هذا الفهم للأجساد ينطوي على إشكالية خطيرة؛ لأنه يعزل الأجساد عن عالم المعنى بفضاء خارج الحضارة الإنسانية. فحسب هذه النظرة، لدينا أجساد ولكننا غير مسؤولين عنها. ومن المفارقات أننا نفصل أنفسنا عن أجسادنا - لا نستطيع التحكم فيها؛ لأنها محكومة بفرائز حيوانية - ونختزل كل الخبرات في إحساس جسدي خال من المعنى - فإننا نقيس المتعة بكثافة الخبرات الجسدية. ويشارك هذان النقيضان في إفراغ الجسد من المعنى.

وهذا الفصل بين الإحساس والمعنى يؤدي إلى مشاعر الفراغ واللاجدوى، الذي يؤدي بكثير منا إلى طلب العلاج النفسي والعقاقير الطبية، أو في أقصى الحالات، إلى العنف نحو الذات والآخرين بوصفه شكلاً من أشكال الترفيه.

هذا الانقطاع بين القانون الرمزي والحياة العاطفية يولد أطرافاً «بريئة» يهربون من الذنب على المستوى النفسي بالارتداد إلى زمن ما قبل الذنب، قبل أن يكونوا أشخاصاً كاملي الأهلية يتبنون أهدافاً عامة، أي قبل المسؤولية. يسكن هؤلاء الأبرياء بل يتمرغون في عالم من الأفعال المشينة في مرح خالٍ من الشعور بالذنب. فيصирون، نساء ورجالاً، فرقاً تشجع البشاعة لا ترى أي حقلٍ جميل دون العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتهم والآخرين⁽¹⁷⁾. وليست المسألة أن هؤلاء الأفراد «الأبرياء» لا «يعرفون الفرق بين الصواب والخطأ»، بل إنهم يحولون القبيح وغير اللائق إلى جنسي، وكأنهم يطهرونه ويطهرون بذلك أنفسهم. بمعنى أنهم يطهرون هذه الأشياء من القانون ومن الذنب، إذ يلحقونها بعالم الجسد الذي يتصورونه خارج عالم الأخلاق أو السياسة، وحيث لا يفترض وجود صواب وخطأ؛ لأن المعنى غائب⁽¹⁸⁾. (فكر في عبارة «لا أعني بذلك شيئاً على الإطلاق» - فهذه الأفعال تبدو مرحاً لا معنى له، ويبدو أن الأفعال أو الأحاسيس البدنية خالية المعنى هي تعريف المرح بتصور أنه العالم الطبيعي للأجساد، ولا سيما الشابة). إن الرغبة في الأشياء المستقبجة والمردولة، بل المقززة تتحول إلى دفاع ضد التلوث بها. فإن صبغ التعذيب بالجنس، وتحويل السجناء إلى مثيرات جنسية يحول كل شيء إلى جنس والجنس مرح. فهم لا يقومون بالتعذيب ولا يرتكبون جرائم حرب، وإنما هم فقط يتسلون. ومن الغريب أن إضفاءنا وإضفاءهم الجنس على كل شيء، وانحرافنا وانحرافهم متعدد الأشكال، الذي نحول من خلاله كل شيء

إلى جنس، وإباحيتنا وإباحيتهم تحميننا وتحميمهم من مواجهة ذنبنا وذنبيهم. إن العرض المثير للفضيحة يحول أعمال التعذيب التي ارتكبوها إلى شكل منحرف من أشكال التسلية يثير الغضب ويسبب الصدمة؛ ولكنه يدغدغنا. وبدلاً من أن نحول غضبنا إلى احتجاج أو فعل سياسي، نحول اعتداءات أبي غريب إلى فضيحة جنسية مشهودة، صغار «يتسلون لا أكثر» أو «مقالب» أخوية (وهي معروفة في ذاتها بالعنف الذي تقبله، بل تدعمه ثقافتنا) (19).

الجنس أمر «طبيعي»

يستخدم الجنس مبرراً عندما يعد «غريزة طبيعية» خارجة عن سيطرتنا. فهو يعد جانباً من أجسادنا يرتبط بالحيوانية ومن ثمّ بالطبيعة لا بالتنشئة. وعلى الرغم من أن أساليب الجنس وممارساته قد تتنوع من ثقافة إلى أخرى، فلا زلنا نفهم الجنس بوصفه مجرد غريزة. ويندرج هذا العنصر من وجودنا الجسدي تحت المجال الطبيعي الذي يتصور انفصاله عن المجال الاجتماعي أو الثقافي بل تعارضه معه. وربما كان من المفارقات أن نربط بين انعدام الحياء فيما يخص الجنس بالأطفال والشواذ، الأطفال لأن المفترض أنهم يتصرفون حسب غرائزهم السوية أو الطبيعية والشواذ لافتراضنا أنهم غير أسوياء ونماذج لتشوهات الطبيعة. إن الارتباط بين الجنس والحرب، وبين التجنيس والتشيئ، يجعل من المستغرب وضع هذا الحد الفاصل الصلب بين الطبيعة والثقافة، بين الأجساد والتكنولوجيا... إننا نشهد استخدام الجنس كأسلوب حربي يستخدم مع أكثر التقنيات التي يعرفها الإنسان تقدماً، إن المكان الغامض الذي يحتله الجنس بين الطبيعة والثقافة، يذكرنا مرة أخرى بازدواجية وجودنا التي تجعل عودة الحس الجنسي المكبوت شيئاً غاية في الغرابة، ومن ثمّ مصدر خطر.

وكأننا نسبغ المثالية على الغرائز الجسدية عندما يعبر عنها الأطفال بلا حياء، فالسلوك أو الاتجاهات الطفولية يمكن أن ترفع اللوم عن الكبار أو المراهقين الطفوليين أو تبرئهم. وكذلك يفترض وجود نوازع جسدية نولد بها لا يمكن للقوى الاجتماعية التحكم بشيء منها، ولو أمكن تغيير وجهتها أو تقييدها فهي حاضرة دائماً وتهدد بالظهور في أشكالها العنيفة الأصيلة. وكما رأينا، يُستخدم هذا الخطاب لنسب بعض اعتداءات أبي غريب للغرائز الجنسية الطبيعية التي تنتج من اختلاط الأجساد الأنثوية والذكرية في الحياة والعمل وفي الجيش. إن مجرد الاعتقاد في فكرة وجود جسد طبيعي يدعم أفكارنا عن البراءة الطفولية والعنف الطفولي.

وإن مفهومنا عن الطبيعة نفسها يوحي بالبراءة - فالطبيعة هي ما هي ولا يمكن أن تكون غير ذلك، ومن ثم، من غير العقل أن تلوم الطبيعة. وربما سألتنا هل يمكن أن نلوم إحصاراً (بالمعنى الأخلاقي) أو حريق غابات على ما أحدثه من دمار؟ لكن ما معنى أن ننسب "الطبيعة" للبشر؟ يولد البشر في مؤسسات اجتماعية؛ وليس من مولود يستطيع الحياة دون رعاية من أناس ما. ومن ثمّ فجسم المولود بالفعل جزء من نظام اجتماعي يحكم إن لم يمل رغباته الجسدية و«غرائزه». فمن اللحظة الأولى يتعود على روائح معينة وأصوات ومناظر وطعوم من ثقافته، تصير جميعها خلفية لأكثر خبراتها أساسية.

أعلن الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو تحديه لما اعتبره فكرة فيكتورية تقول: إن الرغبات الجنسية خاصة، طبيعية ولا تكبتها الثقافة إلا بدرجة ثانوية. فيقول: إن الرغبات لا تقيدها المحرمات الاجتماعية بقدر ما تنتجها، فمثلاً، إشاراتنا إلى الممارسات (الجنسية خاصة) المحرمة (من قبل المدرسة، والكنيسة، والحكومة والقانون، إلخ) يجعل ذكرها يتردد، ويتفصيل

شديد في بعض الأحيان. فتلك الأوصاف لما هو محرم يغذيها الخيال وتغذيه، بل تستحضر الأفعال التي يفترض أن تقضي عليها. ويقول فوكو كذلك: إن التقدم التكنولوجي والخطاب العلمي سواء في الأحياء أو علوم الإدارة والهندسة ينتج رغبات ومخاوف. فعلى سبيل المثال، التقنيات الكثيرة التي تسمح لنا أن «نرى» العالم المجهرى تعدل عالم المراثيات الذي يتغير بتغير التقنيات؛ فما كنا نعهده حقيقياً واضحاً يصير خيالياً ووهماً مع تغير التقنيات. وتتغير الرؤى الكونية العالمية مع تحولات التكنولوجيا (مثلاً، قادت المناظير فائقة التقدم العلماء إلى القول: إن كوكب بلوتو في الحقيقة ليس كوكباً). كما أن التحولات التكنولوجية تؤثر على رغباتنا، على سبيل المثال، فإن إمكانية تسجيل الصور المرئية المتحرك جديدة نسبياً. وقد طورت الحكومة وجهات تطبيق القانون تكنولوجيات التسجيل لتعزيز وسائل المراقبة. لكن التقنيات التي تتيح لمطبّق القانون المراقبة و/أو التسجيل من موقع بعيد تخلق في الناس صوراً جديدة من الرغبة في مشاهدة الآخرين ومشاهدة الآخرين لهم، وهو ما يسميه فرويد التلصص أو استراق النظر (سكوبوفيليا) وعرض الذات. فإن آلات التصوير التي تعمل «بالفلاش» ذات التقنية المنخفضة، والتي ظهرت في سبعينيات القرن العشرين تتطور الآن إلى آلات تصوير الفيديو للإنترنت عالية التكنولوجيا. كما غيرت التكنولوجيا طريقتنا في شن الحروب، من السلاح ذي التقنيات العالية المستخدم في الضربات الجراحية إلى تقنيات الاتصال والمعلومات التي يعتمد عليها الإرهابيون لنشر الفزع. فالتكنولوجيا لا تستخدم فقط لارتكاب أعمال عنف، بل إنها تشكل علاقتنا بالعنف أيضاً.

نستخلص من تحليل كل من فرويد وفوكو للعنف، فيما يخص مناقشتنا لأحداث أبي غريب والعنف عامة، أن الرغبة في العنف والأشكال التي تتخذها هذه الرغبة ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببيئة ثقافتنا وتحديداً التقنيات والمؤسسات

التي تشحن من خلالها، فهناك علاقة متبادلة بين الرغبات أو المشاعر المرتبطة بالحسم والقوانين والكلمات، وغيرها من الأشكال الرمزية. وليست النقطة الأهم هي فقط أن الطبيعة والثقافة قوتان متكاملتان، بل أيضاً أن مصطلحي «الطبيعة» و«الثقافة» مصطلحان عليهما اعتراضات على أساس أن لتعريفهما تداعيات سياسية. وكما رأينا، فإن كثيراً من الصور الغريبة المربكة من أبي غريب وعنف النساء تطيح بأي فصل واضح بين الثقافة والطبيعة، لأنها تبرز تلك المنطقة المبهمة التي نعيش فيها بين هاتين الفئتين. وبمصطلحات نظرية فرويد في التحليل النفسي، يمكننا أن نقول: إن التضاد بين هذين المصطلحين عرض من أعراض كبت هذا الإبهام، في حين أنه حسب مصطلحات تحليل الخطاب عند فوكو، يمكن القول: إن ثبات الاثنین سببه تأثير القوة الحيوية. فالذي يتعرض للخطر في كل من عمليتي الكبت والقوة الحيوية هو تنظيم الأجساد واللذات.

برغم أن محاولة التعبير عن التوترات بين نظرية التحليل النفسي وتحليل الخطاب وسبر غورها، أمر مثمر في ذاته، فهدي في هنا التفكير في معنى أحداث أبي غريب من زاوية اقتصاد ثقافتنا النفسي والتقنيات التي تنتج ذلك الاقتصاد وتعيد إنتاجه. فما الذي يتعرض للخطر من مفاهيمنا للبراءة والعنف؟ وكيف يؤدي ذلك إلى مناظرات حول العنف المشروع وغير المشروع؟ والقوة المشروعة وغير المشروعة؟ وما معنى مشروع؟ وأن يكون محمياً بالقانون، ولا سيما عندما يختزل في لوائح تنظيمية وعلم الإدارة وقواعد جزائية؟

حتى إن وجدنا عنفاً «في الطبيعة»، فإن الموقف يتعقد بما حددنا أنه «طبيعة»، وكيف عرفناه... ولماذا؟ ما حددنا أنه عنف وكيف عرفناه يمكننا التحقق من دراسة علاقتنا بالعنف من زاوية اقتصاد العنف النفسي، لأنه

مرتبط أكثر بالثقافات التي ينتج فيها، ويعاد إنتاجه وتوزيعه. كذلك فإن الرؤية المثالية التي يفرضها الأمريكيون على البراءة عند ارتباطها بالعنف، يمكن بل لا بد من دراستها حتى نبدأ في فهم بعض الطرق التي نستخدمها ضمناً، أو صراحة، لتبرير والتماس العذر لعنفنا واعتباره مشروعاً، بينما ندين عنف الآخرين ونعده غير مشروع.

عنف مشروع وآخر غير مشروع؟

من القضايا الدائرة في «الحرب ضد الإرهاب» قضية من يُسمح له بامتلاك أسلحة عالية التقنية، ومن يُمنع منه ذلك. فالحرب على العراق بدأت تحت زعم تقرير مخابرات الولايات المتحدة (الخاطئ) بأن صدام حسين يمتلك أسلحة دمار شامل. سنغض الطرف عن أن الولايات المتحدة، وأغلب الدول المتقدمة تكنولوجياً، تمتلك أسلحة دمار شامل، وسنغض الطرف عن أن الولايات المتحدة هي الدولة الوحيدة التي استخدمت أسلحة نووية في الحرب أثرت تأثيرات فظيعة وقاتلة على الشعب الياباني. ولكن الخطاب الذي يحيط بحروب الولايات المتحدة ومشروعاتها الاستعمارية يزداد فيه التركيز على منع الدول «المارقة» من تطوير أسلحة نووية⁽²⁰⁾. ففي الذكرى الخامسة للهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي في مانهاتن، قال الرئيس بوش: إن الحرب على الإرهاب هي «مهمة جيلنا» وهي ليست أقل من «كفاح من أجل الحضارة» ضد «الحكام المستبدين المسلحين بأسلحة نووية»⁽²¹⁾. وفي خطاب أمام الأمم المتحدة ينتقد إيران، ربط بوش بين الحرية وعدم السعي لامتلاك أسلحة نووية والإرهاب بالسعي نحوها، مشيراً إلى أن الدول التي تقف خلف خط الأسلحة النووية الذي رسمته الولايات المتحدة يمكن أن تكون دولاً حرة. قال بوش: «العقبة الأكبر أمام هذا المستقبل هو أن حكامكم قد اختاروا أن ينبذوا حريتكم،

وأن يستخدموا موارد بلادكم ليمولوا الإرهاب ويزكّوا التطرف ويسعوا لامتلاك أسلحة نووية»⁽²²⁾. إن هذا الانزلاق اليسير من الحرية إلى الإرهاب والأسلحة النووية يكشف الكثير إذ يرد في خطاب من «زعيم العالم الحر» والقوة العظمى الوحيدة التي استخدمت الأسلحة النووية في الحرب.

لقد تم عرض مشاهد هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية مرة بعد مرة في التلفزيون مزودة بمشاهد الانفجارات التي تسمى سحابة الفطر، مما أثار الخوف من الأسلحة النووية⁽²³⁾. يشير الصحفي طوم إنجلهارت في معرض مراجعته لهجمات برج التجارة إلى المقارنات العديدة بين 11/9 وخطر الأسلحة النووية. وقورنت الهجمات نفسها بواقعة بيرل هاربر، تلك الضربة التي أدخلت الولايات المتحدة إلى الحرب ضد اليابان في أثناء الحرب العالمية الثانية، التي شهدت بدورها أول استخدام للأسلحة النووية في العالم دمر مدينتي هيروشيما ونجازاكي، أي أن هجمات 11/9 قورنت بالهجمات التي اعتبرت أعمال حرب تبرر استخدام أسلحة نووية في الرد عليها. وقورنت وقائع ما بعد الهجمات بحدث نووي: قال توم بروكو من قناة إن بي سي: إنها تشبه «شتاء نووياً في جنوب مانهاتن»، وهي فكرة ترددت في الإعلام المطبوع. ففي 12 سبتمبر استخدمت صحف كثيرة عنوان «اليوم التالي» وهو اسم فيلم ظهر عام 1983 عن معركة النهاية النووية هيرمجدون. وكما قال إنجلهارت وآخرون، فإن هوليوود كانت مليئة بالرؤى التدميرية (القيامية) التي تثير مخاوف هولوكوست نووي منذ ألقينا القنبلة الذرية. فقد كان يطاردنا خوف من أن تستخدم ضدنا تلك القوة القاتلة المخيفة التي خلقناها. وكما يشير خطاب الرئيس بوش في الذكرى الخامسة للأحداث، فإننا خائفون من حكام مستبدين وهميين مسلحين بأسلحة نووية موجهة إلى الولايات المتحدة مباشرة.

فمن أجل منع ما يسمى تقليدياً «انتشار الأسلحة النووية» نحن مستعدون لشن حروب لمنع دول أخرى، ولا سيما النامية، من الانضمام إلى مصاف الدول التي تملكها. ويشير تعبير «انتشار» إلى تشبيه الأسلحة النووية بالأمراض أو الأعشاب الضارة، وليست أسلحة دمار شامل كان اختراعها هو ما دفع بالولايات المتحدة إلى مكانة القوة العظمى. فثمة منطوق دائري يقول كلاماً نحو: نحن في جانب الحق والخير، لذا ينبغي أن نملك أسلحة نووية. وبالطبع لأننا نملك فعلاً أسلحة نووية، فإننا في موقع من يعرف الخطأ والصواب، والخير والشر، بحيث تخدم مصالحنا بشرعنة استخدامنا العنف وإدانة عنف الآخرين.

وعلى هذا، فإن امتلاك أسلحة نووية يعد مشروعاً لبعض الدول وغير مشروع لأخرى، في حين أن امتلاكها غير مشروع على الإطلاق بالنسبة للأفراد، هذا شأن الدول فقط. والمعنى المهم هنا هو أن الولايات المتحدة تدخل الحرب بسبب تطوير ونشر الأسلحة ذات التقنية العالية. وهناك حقيقة مهمة تميز ما نسميه «إرهاباً» عما نسميه «حرباً» أو «القوة المشروعة» وهي استخدام تقنيات الحرب المتقدمة. فكما تقول كافاريرو: «يتميز المعجم السياسي الغربي بين الحرب والإرهاب ويعني ذلك أن أعمال العنف (عالية التقنية) الغربية وحدها التي تستحق اسم الحرب. فيمكن أن تشن حرباً على الإرهاب، كما يقولون، لكن ليس للإرهابيين أن يشنوا حرباً»⁽²⁴⁾. تعد الحرب عنفاً مشروعاً والإرهاب غير مشروع، ومن أسباب ذلك أيضاً أننا نسيغ المثالية على العنف المتعلق بالتقنيات المتقدمة التي تتيح لمستخدميها أن يقتل دون أن يُقتل - ومن هنا تأتي تسمية الضربات الجوية الجراحية التي توحى بدقة الجراح حين يستأصل ورمًا سرطانياً. تشير كافاريرو إلى أن الأجساد لم تعد تمثل أدوار البطولة في حرب فيها تقاوت حقيقي.

لا يصرح التلفزيون بإذاعة إلا أنواع معينة من الصور، وبذلك يسمح لنا بأن نتصور الحرب الحديثة نظيفة ومعقمة بسبب تقنياتها الدقيقة، وجراحتها الإلكترونية وغيرها من أدوات الرقي. الحقيقة أننا، مشاهدي التلفزيون، نرى الدمار والخراب، لكننا نادراً ما نرى جثثاً مشوهة، بل من العجب أننا لا نرى توابيت قتلائنا من الجنود. ولا يزال الناس يموتون، لكن التكنولوجيا حلت محل الأجساد البشرية في أدوار البطولة الحربية، أو على الأقل هذا النموذج من أعمال العنف والدمار الذي تصفه المفردات الحالية للمشروع الغربي بالنموذج الوحيد الذي يستحق الوصف العظيم "الحرب"⁽²⁵⁾.

تحل أسلحة التقنية العالية في الحرب الحديثة محل الأجساد في المعارك. فإننا نتخيل الحرب لعبة فيديو يمكسك فيها جنودنا بجهاز التحكم عن بعد الذي «يمحو» الأعداء، دون أن يتضمن ذلك، ظاهراً، بذل الدم أو الشجاعة التي كانت تتطلبها الحروب القديمة. وبالطبع هذا وهم أوجدته تقنيات الحرب التي «تقتل عن بعد»، وثقافة بصرية أقصى ما نعرفه عن الأجساد الدامية فيها هي ما نشاهده في الأفلام (في الدول المتقدمة بعد الصناعية). فقد كانت التغطية الإعلامية لحرب الخليج الأولى التي قدمها الجيش إلى شبكات التلفزيون كأنها تثبت فكرتنا عن حرب افتراضية بلا دماء أو أجساد.

وكان حرب تلاحم الأجساد والتقاتل المباشر صارت شيئاً من الماضي، طريقة همجية في الحرب. فالقوة القاتلة يمثلها العنف المستند إلى التقنية الدقيقة العالية التي يتحكم بها بضغط زر. والقوة القاتلة الناتجة عن الأجساد وليس التقنية ليست غير شرعية فحسب بل مفرعة - فنحن نسأل «أي مريض نفسي يستخدم جسده في تفجير الآخرين؟» ويفزعنا تماماً الانتحاريون التفجيريون ونتصورهم يفضلون القتل على حياتهم. وحتى

عندما نكرم موتانا ونعدهم أبطالاً ضحوا من أجل القيم العليا، لا نستطيع أن نتصور أولئك الآخرين من القتلة يضحون بأنفسهم من أجل قيم عليا، فأجسادهم لا تعد أجساداً تستحق أن يضحى بها⁽²⁶⁾. بل إن أجسادهم تعد أسلحة خادعة وغير مشروعة، أسلحة قاسية تخرج عن الفضاء السياسي وتدخل في عالم كل ما فيه متوحش وغير طبيعي.

كيف يستطيع حفنة شباب أن يسببوا كل هذا الدمار بقواطع الصناديق؟ فإذا كانت قواطع الصناديق أسلحة دمار شامل، فماذا عن مقلمات الأظافر وأحذية التنس وزجاجات الجاتوريد أو تركيبات الرضع... أو الرضع أنفسهم؟ إذا كان للجسد أن يستحيل سلاحاً، فإننا محاطون بالأسلحة؛ إننا لا نميز بين الأسلحة والأشياء أو الناس بيننا طوال الوقت، وكل شيء وكل إنسان يصبح مصدر خطر، فاحتمال أن يكون الجسد سلاحاً، أو أن يستطيع أي شيء من التقنيات المنخفضة كقواطع الصناديق أن يسقط طائراً، فهذا أمر لا يربك العقل فحسب، بل يبدو خطأ - فاستخدام هذه الأشياء اليومية بهذه الطريقة شر محض... أدنى من أن تعبر عنه كلمات. ويوحى هذا الاتجاه بأن الناس «الطيبين» يستخدمون القنابل عالية التقنية لينسفوا الناس، ويفضل أن يكونوا عسكريين داخل موقع عسكري مستهدف. كما يشير إلى أننا نشعر بالخطر تجاه الأجساد نفسها، فإن الأجسام المستخدمة كسلاح غريبة وقبيحة لأنها تستحضر مشاعر مختلطة لدينا تجاه أجسادنا وأجساد الآخرين. فطالما كانت الأجساد فانية وكل الأجساد تموت، فإنها بمعنى ما تقابل زمنية على وشك الانفجار لتقتلنا. ففي سياق تاريخ الفكر الغربي تصور الأجساد باعتبارها فانية وغير متسقة بل وغير عقلانية، ومن ثمّ فهي تصور بأنها ضد الحضارة والثقافة. وإن جانباً من النص الفرعي الذي يستثني الجسد من السياسة هو جانب عدم قابلية التنبؤ، أي أنه يمكن أن «ينفجر» في أي دقيقة، هذا

أحد أسباب وصف التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الجسد» كما تسميهم كافاريرو بالغرابة أو القبح الشديد. فمع «مفجري الجسد» ينفجر الجسد حرفياً عائداً إلى عالم السياسة.

يشير الوصف «إرهابي» في الخطاب الشائع حديثاً ليس إلى شكل محدد من العنف السياسي، بل إلى مختل نفسي يرتكب عنفاً مروعاً يتجاوز حدود السياسة والمجتمع الإنساني⁽²⁷⁾. يصور الإرهابيون وحوشاً بلا رحمة إنسانية أو قيم أخلاقية. وإن وصف فعل بالإرهابي أو شخص بالإرهابي أو مؤسسة بأنها جماعة إرهابية يكفي لنبذها من عالم السياسة إلى المرض النفسي. فهناك عنف «سوي» متحضر، وهناك عنف «شاذ» و«مريض» و«همجي». ولكن كما يقول غسان حاج: «لابد لنا من أن نستجوب لطريقة التي ندفع بها لقبول تصور غير النقدي بأن شكلاً ما من العنف هو «أسوأ لون من العنف على الإطلاق»، بمجرد أن نسميه «إرهابياً». وإن استخدامات التصنيف «إرهابي» قد جعلت بعض أشكال العنف «طبيعية»، وأخرى «مرضية». وهو بذلك مصطلح يعاني التورم لأنه لا يصف أحد أشكال العنف بل يشرع غيره، وهو عنف الحرب ذات التقنية العالية التي تملكها الجيوش الغربية. يرى حاج أن «الصراع بين الدول والجماعات المتعارضة - هو - أولاً على توزيع وسائل العنف، وثانياً، وهو الأهم، على تصنيف أشكال العنف في العالم وبالتحديد حول معاني العنف المشروع»⁽²⁸⁾. وتجري المعركة على المستوى المادي الخاص بتوزيع الثروة، وتحديد السلاح عالي التقنية، وعلى المستوى الرمزي، بمعنى من لديه السلطة لتعريف القوة «الشرعية». «فشرعي» يعني قانوني، وقد رأينا مؤخراً كيف يعيد الأقوياء تعريف عناصر القوة الشرعية بإعادة تعريف التعذيب والقانون الدولي. فإذا كان الأمر ببساطة أن الأقوى هو الذي يعرف

قواعد الاشتباك، فهو ببساطة حالة من حالات «القوة تحدد الحق»، وإن موقفنا الفاضل لا يعدو أن يكون وقوفاً مع الأقوى.

يوضح حاج أن من نسميهم جماعات إرهابية لا يسمون أنفسهم إرهابيين مطلقاً، وإنما يسمون أنفسهم ثوريين أو متمردين أو شهداء وطنيين، أو مقاتلين من أجل الحرية. ويقول: إن الإرهاب «عنف الملاذ الأخير» ينتج في حالات كثيرة من إرادة تحدي الهيمنة الاستعمارية أو الاحتلال الأجنبي برغم قلة الموارد أو الأسلحة عالية التقنية. وهو يقتبس من كلام إسترالي فلسطيني قوله: «ليعطينا الأمريكيون احتكار القوة النووية في المنطقة وأقوى جيش فيها، وسنكون سعداء أن نقوم «بتوغلات» ومطاردة الإرهابيين الإسرائيليين وهدم بيوتهم وقتل مدنيهم «بالخطأ». فمن يريد أن يكون انتحارياً تقجيرياً إذا توافر له هذا النمط المترف من القتال؟» إذن فطرف من الصراع هو تحديداً على من يملك ومن لا يملك أسلحة التقنية العالية «المترفة». فمن يملكونها، أي الدول الغنية، لا تملك القوة العسكرية لفرض ما تراه على الأرض فحسب، بل تملك رأس المال الرمزي لتعريف مصطلحات الصراع على المستوى الأيديولوجي. فهم في موقف القوة من ناحيتي امتلاك أسلحة الحرب وخطاب الحرب. فبالسلاح عالي التقنية يسيطرون على الأرض المادية، وبقوة الخطاب يسيطرون على الأرض الرمزية. فهم يسيطرون ويوزعون أسلحة الحرب وأيديولوجية الحرب باستخدام الحرب عالية التقنية. بمعنى أنهم يملكون القوة ليس لإعمال القوة القاتلة فحسب بل لتبريرها بخطاب إنقاذ الحضارة من الهمجيين، والخير مقابل الشر، والإنساني مقابل الوحشي، والشرعي مقابل غير الشرعي.

التكنولوجيا هي المسؤولة عن إنتاج وإعادة إنتاج المجال المادي والفكري في المشهد المعاصر. فمن ناحية تقدم تقنية الأدوات أو الوسائط التي نخبر بها

عالمنا - فكل أوجه حياتنا اليومية تقريباً تمر عبر التكنولوجيا من فرش الأسنان الكهربائية وشفاطات حليب الأم وفرش الشعر للرجال حتى التليفزيونات والطائرات والحاسبات. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الصيغة التكنولوجية في الوساطة تولد طريقة في النظر على العالم، أو رؤية كونية يربطها فلاسفة مثل مارتن هايدجر وهنّا أرندت وغيرهما بالعقل الوسيلى - بمعنى أن كل شيء في عالمنا بما فيها أجسادنا وغيرنا من الناس والكائنات الحية الأخرى لم تعد أكثر من المادة الخام التي تصنع بها الوسائل عالية التقنية. فهي لم تعد غايات في ذاتها، أولها قيمتها الذاتية، بل تنحصر قيمتها في ما تقدمه من خدمة لتقدم تقنياتنا؛ فالتكنولوجيا تصبح قيمة في ذاتها.

فإذا طبقنا هذا المذهب الفكري على الحرب المعاصرة، كما تقول كافاريرو، فإن «التكنولوجيا تهدف إلى إبدال وتغطية وتحييد الدور التقليدي للأجساد القتالة... يقدم لنا السيناريو المعاصر للعنف والتدمير ساحة قتال منتشرة متواصلة تلعب فيها التكنولوجيا عالية التقنية والأجساد العزل دور الأسلحة المدمرة. ولكن طبقاً للعرف السياسي الغربي المدعوم بالمهارات الهندسية للحدث المتأخرة، فليس لغير التكنولوجيا الحق في شرعية السلاح أو صواب استخدامه. وبرغم فظاعته وبسبب قدرته على إحداث حجم أكبر من الموت والتدمير، فالأسلحة التكنولوجية، بخلاف مفجري الأجساد، تدخل بسهولة في المنظومة الرمزية الغربية التي تربط السياسة بالحرب وتقدم دعماً نظرياً وقصصياً لشرعنة هذا الربط»⁽³⁰⁾. تُستبعد الأجساد العزل، كما تسميها كافاريرو، من العالم السياسي الحق ومن ثمّ من عالم الحرب المشروعة، الذي يعد فرعاً من العالم السياسي. وبتعبير أبسط، تصور الأجساد كجزء من الطبيعة ومن ثمّ ليست في تمازج تام مع الثقافة،

أما السياسة فتصور بأنها أكثر أشكال الثقافة تنظيماً، مما يبعدنا عن عالم الطبيعة تماماً.

لكن أميز ما في هذه الأجساد العزل أنها ليست عزل، ليست طبيعية، ليست بريئة. بل هي مسلحة وخطيرة. هي كما تقول كافاريرو أمهات صغيرات يصبحن قاتلات. وهكذا فهن أكثر من الجسد الطبيعي المكبوت في السياسة الغربية. إن الأخطر من جسم طبيعي جسم يتحول إلى بيان سياسي. إن هؤلاء الانتحاريات التفجيرات يعلن ما يربك السياسة الغربية وهو أن الجسد سياسي دائماً. فلا يوجد جسد أعزل ولا جسد طبيعي. فالخطر الأكبر إذن هو غموض الجسد لأنه يقع بين الطبيعة والثقافة، بين المادي والتكنولوجي.

نبن كافاريرو، كما رأينا، في تحليلها لدور الجسد في مجازات السياسة - مثل «الجسد السياسي» - أن الأجساد اللحم والدم الحقيقية تم ربطها بالنساء واستبعادها من المجال السياسي الصرف، في حين أن الأجساد السياسية الصرف هي أجساد ذكرية مجردة من صلات الوجود اليومي. إن تفضيل السياسة الغربية للأجساد المجردة أو الافتراضية على فوضى الأجساد الحقيقية هو جزء لا يتجزأ من استثمارنا في التقنيات المتقدمة. وإن استثمارنا النفسي والمادي المالي في التكنولوجيا، في هذه الحالة تكنولوجيا الأسلحة عالية التقنية التي نحمي بها جسدنا السياسي، ينتج ويعيد إنتاج عملية إقصاء الأجساد الحقيقية من عالم السياسة. وهذا من أسباب اعتبار الجسد خطراً على السياسة. تقول كافاريرو: «إن الأجساد المقحمة في منظومة الأسلحة عالية التقنية، وهي أدوات تنتمي للمستوى التقني المنخفض... الأجساد بهذا الوصف، أي الجسد وحده الذي تحول إلى سلاح معنوي بخلاف هذا يعد غير منتظم وغير وافي وغير شرعي وغادر. ولا يتوقف ذلك - كما يقال

لنا كثيرًا - على فضيحة الكائنات البشرية الذين، كما يبدو، يهملون قيمة حياتهم الفردية - ففي التاريخ الإيطالي - وتاريخ الغرب عامة - مثلاً يوجد حالات كثيرة لأبطال وطنيين شهداء الأمة يضحون بحياتهم من أجل المجتمع، بل الأمر يتوقف على فضيحة الأسلحة القاتلة التي تقوم على الأجساد العزل غير التكنولوجية⁽³¹⁾. ويأتي عدم الوفاء والغدر من هذه الأجساد عندما تتحول إلى أسلحة ليس من كونها عزل وغير تكنولوجية - فالحزام الناسف قد يكون منخفض التقنية لكنه يظل نتاجاً تكنولوجياً، بل لأن خطر العنف المادي يأتي من انفجار الغموض في مشهد المعنى.

إن مركزية الإعلام المرئي بالنسبة إلى كل من الثقافة وتأثير التفجيرات الانتحارية يبين أن هذه الأعمال العنيفة يقصد بها النشر الجماهيري من خلال تقنيات الاتصال والمعلومات. فالتسجيلات المصورة التي يحرص عليها التفجيريون الانتحاريون قبل عملياتهم تنشر لتكريم «الشهيد ولتجنيد المزيد من «الشهداء». وإن رعب هذه الهجمات، وهي في الواقع لا تقتل عددًا يماثل ما تقتله الأسلحة عالية التقنية ينشر من خلال التقارير الإعلامية، خاصة في التليفزيون والإنترنت. فالقاعدة مشهورة بتقديم تسجيلات مصورة لقاداتها يدينون فيها الولايات المتحدة ويدعون للجهاد. ويزيد استخدام الجهاديين للإنترنت بغرض التجنيد، فهم يقلبون التكنولوجيا الأمريكية على نفسها⁽³²⁾.

وبينما يهدد «مفجرو الأجساد» الثقافة الغربية عالية التقنية بعودة الجسد المكبوت إلى مجال السياسة، فإنهم في الوقت ذاته يعتمدون على التقنية الغربية في توصيل رسالتهم. ومن أسباب تحول أعمال قتلهم إلى إرهاب أنهم يستهدفون بها عالم تبادل المعلومات - العالم الرمزي. وكذلك الأجساد المادية. فالجسد يعود سياسياً، وإن الحالة المتداخلة بين الطبيعة

والثقافة، بين الأم مانحة الحياة والمفجرة ناشرة الموت وبين الكينونة والمعنى، هي ما لاتجعل هذه الأعمال عنيفة فحسب، بل كريهة ومفزعة أيضاً.

إن وصف كريستيفا للكريه مناسب تماماً هنا، فهي ترى أن الكريه ليس ما هو مقزز أو قذر فقط بل إنه ما يلقي بالشك على حدود ما هو نظيف ومقبول. فالكريه بين بين، فهو المزدوج الذي لا يمكن استيعابه بشكل حاسم⁽³³⁾. تقول كريستيفا: إن القبيح «فرع يتخفى وكره يبتسم، شغف يستخدم الجسد للمقايضة بدلاً من إشعاله، دائن يستولي على كل مالك، صديق يطعنك»⁽³⁴⁾. مؤكداً أن هذا الوصف ينطبق على الفتيات المبتسمات الضالعات في الاعتداء في أبي غريب، والفتيات ذوات الشعر المعقوص كذيل حصان اللاتي يفجرن أنفسهن والآخريين، فابتسامتهن متكررة وهن لسن كما يبدون.

وفي حين ترى كافاريرو عملية إسباغ للمثالية على جسد (ذكري) تكنولوجي افتراضي، وتفضيله على جسد (أنثوي) طبيعي حقيقي وجعله مقابلاً له، فإنها لا تناقش دور التكنولوجيا في إيجاد هذا التحامل. فالعلاقة بين التكنولوجيا والأجساد قضية معقدة. فالتكنولوجيا غالباً ما تعد وسيلة تحكم وضبط للأجساد المتمردة أو المريضة، وعلى سبيل المثال، فإننا نطور أساليب جراحية عالية التقنية لعلاج الأمراض أو الاعتلال. وكما رأينا، فإن التقنيات التي نعالج بها أجسادنا تتداخل مع التقنيات التي تدمر الأجساد كما في مجازات جراحة الضربات العسكرية. كما تستخدم التكنولوجيا لتوجيه المجرمين، بل والإرهابيين، وإدارتهم، فاستخدام تقنية المراقبة منتشرة انتشاراً واسعاً، من آلات صرف النقد في الشارع إلى السجن إلى مراقبة أعدائنا بالأقمار الصناعية. ومع ازدياد توجه عالمنا نحو التكنولوجيا، يزيد اعتمادنا عليها، واستثمارنا فيها؛ فليس عالمنا المادي هو وحده الذي يتأثر،

بل تتأثر تضاريسنا العقلية أيضًا. إن هذا التغيير في أفكارنا هو الأصعب في التشخيص. وكما رأينا، فإننا نتجه إلى تفضيل الأجساد التكنولوجية أو الافتراضية على الأجساد الحقيقية، إلى درجة أننا نشعر بالخيانة أو التهديد تجاه اللحم والدم. وفي الوقت نفسه نشعر بالاغتراب عن أجسادنا في هذا العالم الذي يعتمد على التكنولوجيا، ثم نتوق لأحاسيس جسدية أكثر كثافة يمكن أن تؤدي ببعض الناس إلى ارتكاب أعمال عنف سادية ماسوكية تجاه أنفسهم والآخرين. إننا نضيق كل يوم على أنفسنا السبل التي تجعلنا نخيل أنفسنا بشراً نعيش معاً. إننا نتبع مذهباً تكنولوجياً في الحياة يتصور أنه يناقض ما لزلنا نعدّها أجساداً طبيعية مستبعدة من عالم السياسة. وهكذا تعد الأجساد والسياسة متعارضتين، ويترتب على هذه الفكرة - أو بالأحرى الافتراض - أشياء خطيرة تتعلق بتحدياتنا الحقيقية الكبرى في الحياة. فإننا نشعر بالتهديد عندما يظهر بوضوح غموض العلاقة بين الأجساد والسياسة.

إننا ندعي تقدير الحياة نفسها، بينما نرفع قدر بعض الحيوانات على بعض. بل إن فهمنا للحياة قد اختزل ليكون كما يسميه الفيلسوف الإيطالي جيورجيو أجامبن «الحياة المجردة» وليس نوعية الحياة. إن الحياة ذاتها وفي ذاتها تعد قيمة توجد خارج عالم السياسة. والحياة تصور «مجردة» أو بلا سمات أو دلالة ثقافية. فهي كما يفترض ما هي بطبيعتها. هذه الطريقة في التفكير تؤدي بنا إلى أن نتخذ القرارات السياسية باسم «الحياة» - قرارات عن الإجهاض والقتل الرحيم والحرب - قرارات تعلي قدر الحياة في ذاتها فوق نوعية الحياة، الوجود المجرد فوق الحياة ذات المعنى. ولا بد من إعادة التفكير في الانقسام نفسه بين الوجود نوعية الحياة، ما إن بان للحياة جوانب غامضة.

إن تصورنا لقيمة الحياة المجردة أو مجرد البقاء وسعينا لحماية الحياة مهما تكلف الأمر (أو حياة بعض الناس)، من الأسباب التي تجعل التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الأجساد» في صورة مفزعة في المخيلة الغربية. يبرز التفجيريون الانتحاريون الصلة بين الجسد والسياسة، وهو ما كان ينكر في السياسة الغربية. فهم يصرون على أن الجسد سياسي ويعيدونه إلى عالم السياسة بطريقة عنيفة وحشية. وهم بلا شك يرون القيمة في شيء أكثر من مجرد البقاء أو الحياة المجردة، لأنهم مستعدون لقتل أنفسهم في سبيل قضيتهم. (يكتشف كريستوف رويتر في دراسته للتفجيريين الانتحاريين أنهم ليسوا متعصبين مهووسين بل شباب متعلمين جيداً يسعون إلى الأخذ بالثأر من عدو أقوى منهم باستخدام حياتهم كأسلحة)⁽³⁵⁾. لكن عودة للأجساد إلى السياسة هذه صادمة بدرجة أكبر بسبب الافتراضات الغربية عن التعارض بين الأجساد الطبيعية والسياسات الثقافية. هذه الأعمال تعيد غموض الأجساد إلى السياسة.

يقدم أجامبن رأياً مقنعاً إذ يقول: إن السياسة الغربية تقصي ما يسميه «الحياة المجردة» أو ما يمكن أن نتصور أنها أجساد طبيعية أو بيولوجية⁽³⁶⁾. يتصور الجسد الطبيعي أو المجرد أنه خارج عالم السياسة - ونحن نسأل «كيف يمكن للثقافة أو السياسة أن تغير من فيزيقية الحياة؟ فإننا بهذه الطريقة نواصل فصل الطبيعة عن السياسة. إننا ننكر أن يكون «مفهومنا عن الطبيعة» - أي ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي - سياسياً. يقول أجامبن: إن إقصاء الحياة المجردة من السياسة (أو إدخال الحياة المجردة أو الجسد في السياسة في حالة إقصاء) يؤدي إلى ما يسميه منطق الاستثناء، الذي يجعل بعض الحيوانات قيمة وبعضها بلا قيمة. ويقول هذا المنطق ما مؤداه: إذا كانت الحياة سابقة على المجتمع، وسابقة على القانون، وإذا كانت خارج السياسة،

فإن من يملكون القوة هم ببساطة من يقررون من يعيش ومن يموت باستخدام خطاب الاستثناء. بتعبير آخر، إذا عجز القانون عن حكم الحياة والموت، فإن قرار من يعيش ومن يموت، من يُقتل ومن يُنقذ، قرار اختياري يتخفى في صورة القرار القدرى أو الإلهي باسم حقيقة أو عدل يقع خارج القانون (حللنا لجوء الرئيس بوش المجرّد إلى الأبدية، وإلى رؤية للتاريخ الإنساني يأمر بها الرب) الفكرة هنا أن افتراض أن الحياة أو الأجساد ليست سياسية تستخدم لتبرير ما يسمى باستثناءات القانون التي تسمح بالقتل وتعذيب الأجساد التي تعد غادرة أو شريرة.

يبدو أن منطق الاستثناء هو المنطق الحاكم في الحرب على الإرهاب. فمثلاً، قيل إن الاعتداء في أبي غريب أو في خليج جوانتانامو هو من عمل أفراد استثنائيين، التفاحات القليلة الفاسدة. حتى السجناء المحتجزين في العراق وكوبا لا يسمون سجناء، بل «محتجزون»؛ لأن هذه المدة، كما يقولون، استثنائية ضد أفراد شرهم استثنائي، بل متوحشون. وقال الرئيس بوش ونائبه تشيني: إن «خطر الإرهاب يقتضي أن يملك الرئيس سلطة واسعة لتقرير من يحتجز وكيف يعامل»؛ وقد أمر وزير الدفاع رامسفيلد مساعديه أن يمزقوا تقارير المسؤولين الذين «دعوا إلى العودة إلى المعايير الدنيا في المعاملة حسب معاهدات جنيف، ومن ثمّ إغلاق مركز الاحتجاز في خليج جوانتانامو في كوبا»⁽³⁷⁾. فقد أصروا على أن يملك الرئيس سلطات اختيارية في اتخاذ القرارات بخصوص الإرهابيين بعيداً عن القانون الوطني أو الدولي. فالإرهاب يوصف بأنه خارج عن عالم السياسة، بأنه شر؛ ومن ثمّ فإن أدواتنا "الخيرة" المعتادة في إدارة الحرب لا تنطبق على الإرهاب؛ لأنه استثناء. ولهذا فقد قالت الإدارة: إن معاهدة جنيف عفا عليها الزمن ولا تنطبق على الإرهاب (وصف المفاوضات العسكري العام ألبرتو جونزاليس معاهدة جنيف

بأنها «عتيقة»). بتعبير آخر، يقولون: إن الإرهاب مستثنى من القوانين الدولية، بل إن مكان القاعدة العسكرية نفسه في كوبا استثنائي. فالجيش الأمريكي يدير سجنًا على شواطئ ما يفترض أنه أحد أعدائه⁽³⁸⁾. إننا نستخدم هذه الأماكن الاستثنائية لاحتجاز أعداء شرهم استثنائي (وَألا نسميهم حتى مجرمين؛ لأن ذلك سيدخلهم في حدود القانون) حتى نتمكن من تطبيق طرق استثنائية في الاستجواب والتعذيب، فنحن نعيش زمنًا استثنائيًا. إن إلحاح الاستثناء والطارئ يستخدم لتبرير خرق القانون.

تعيدنا قضية استثناء الحياة المجردة من عالم السياسة إلى عالم مناقشة البراءة، حيث نتصور البراءة في متع الجسد وآلامه، بمعنى أنها ليست جزءًا من عالم الأخلاق أو السياسة. هذه البراءة مصدرها افتراض الانفصال بين الجسد والسياسة؛ الجسد بريء؛ لأنه غير سياسي. وتتضح مفارقة تصور البراءة في الأجساد وانفصالها عن السياسة في مناقشات قتل المدنيين الأبرياء في الحرب. أولاً، يتضح أنه على الرغم من ادعائنا تقدير الحياة كلها، فإننا نضع هرمًا يرتب الحيوانات التي تستحق الإنقاذ: حياتنا أقيم من حياة الآخرين، حياة المدنيين الأبرياء أقيم من حياة المقاتلين، حياة المدنيين الأمريكيين أقيم من حياة المدنيين الأعداء. وعلى سبيل المثال، لا نزال نسمع عن الآلاف الثلاثة الذين قتلوا في 11/9، لكننا لا نسمع عن نحو مائة ألف عراقي ماتوا في حرب الخليج الأولى، ولا عن نحو ستمائة أو سبعمائة ألف مدني عراقي قتلوا في الحرب الحالية⁽³⁹⁾، بل إن حياة مقاتلي الأعداء لا تستحق مجرد التدوين في بطاقة تسجيل أحداث الحرب (فنحن مثلاً لا نريد أن نعرف عدد الجنود العراقيين الذين قتلناهم). وحياة الإرهابيين الذين لا يعدون مقاتلين أو جنودًا لا قيمة لها. تقول جوديث بتلر: إننا نرى بعض الحيوانات تستحق الحزن، وأخرى لا تستحق الحزن⁽⁴⁰⁾. والمؤكد أننا لا

نحزن على أعدائنا. وعلى الرغم من خطاب الحرص على تجنب قتل المدنيين الأبرياء في العراق، إلا أننا لا نبدي مجرد الاستعداد للتفكير في عدد من قتلوا من المدنيين، فهل نحزن حقاً لموتهم؟

من ألوان العنف الإرهابي التي تعد الأفظع، ذلك الموجه إلى «المدنيين الأبرياء»⁽⁴¹⁾. وربما يلزمنا هنا أن نفحص مفهوم «البراءة»، وتحديدًا علاقته بمختلف أدوار العسكريين والمدنيين، فالأفراد العسكريون يحمون ويؤمنون الحياة المريحة للمدنيين الذين يستفيدون من العمليات العسكرية واحتلال أراضي الغير - ولا سيما في حالة القوى العظمى التي تمارس قوتها في أنحاء العالم، حتى تحفظ تفوقها الاقتصادي، «أسلوب حياتها». وفي جملة تستفز العقل، يتحدى غسان حاج الفصل بين الجنود والمدنيين الأبرياء في حالة العنف الدائر بين إسرائيل وفلسطين: «يربك التفجيريون الانتحاريون الفلسطينيين قدرة المستعمرين على حفظ "حياة عادية آمنة" داخل دولة المستعمرات الاستيطانية إسرائيل. وهم بهذا لا يحترمون تقسيم المستعمر الإسرائيلي للعمل بين العسكريين الذين يتولون حماية عملية الاستيطان وتسييرها، والسكان المدنيين الذين يتمكنون بذلك من الاستمتاع بثمار هذه العملية»⁽⁴²⁾. من جانب آخر، إذا كان الذنب نقيض البراءة، لماذا يكون إيذاء أعدائنا مدنيينا الأبرياء أشد علينا من إيذائهم جنودنا؟ ماذا يكشف هذا من أفكارنا عن الجنود (أو المقاتلين، كما يسمون الآن)؟ الافتراض أنهم يضحون بحياتهم حتى يتمكن بقيتنا من الحفاظ على أسلوب حياتنا، أي ثمار عملهم. إذا كان المدنيون أبرياء، فماذا عن الجنود، وبالتحديد جنودنا؟ ما الذي يجعل المدنيين أكثر "براءة" من الجنود الذين يحاربون من أجلهم؟

البراءة والضعف (قابلية الجرح)

ترتبط براءة المدنيين بجرحهم؛ والأطفال خاصة هم الأضعف والأكثر براءة. ويعصر القلب أن يكون الأطفال ضحايا أبرياء للحرب أو الإرهاب. بعد الهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي مباشرة، ظلت التقارير الإخبارية تردد أن الأطفال ماتوا في مركز للرعاية النهارية داخل البرجين. وحتى لو كان الأطفال هم المستفيدين من العنف والاستغلال الاستعماريين؛ فإنهم، أكثر من غيرهم، لم يختاروا (بعد) أسلوب حياتنا هذا.

لكن براءة الأطفال ترتبط فيما يبدو بضعفهم أكثر من غياب اختيارهم. فهم يعتمدون على غيرهم في الرعاية والسلامة، كما أنهم أضعف من غيرهم. تقول جوديث بتلر في كتابها «الحياة المهددة»: إن في البشر ضعفاً أساساً أصيلاً، وتحديداً مع ميلاد الرضيع البشري، الذي يعتمد تماماً على الآخرين في بقاءه. وتقول: إن هذا الضعف الأساس المرتبط بالرضع جزء أصيل في البشرية⁽⁴³⁾. على الرغم من استغراق الطفولة البشرية مدة أطول من بقية الحيوانات، فإن ضعف المواليد لا يتفرد به البشر، فنحن نشترك فيه مع كل المخلوقات الحية. وكما تقول، إذا كان إدراكنا أن ضعفنا شيء نشترك فيه مع الآخرين فسيجعلنا ذلك أقل عنفاً تجاههم، فربما كان إدراك اشتراكنا في الضعف مع كل المخلوقات الحية، يجعلنا أقل عنفاً تجاه غير البشر والحيوانات وغيرها من سكان الأرض؛ وعلى الرغم من أن إدراك ضعفنا المشترك قد يجعلنا أكثر قبولاً لبعضنا بعضاً، فمن المهم أن نقوم بتحليل نقدي لخطاب الضعف الذي أعقب هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، كذلك، فمن الضروري فلسفياً أن نفحص كون مفهوم قابلية الجرح أصيلاً في البشرية، ليس لأننا نشترك في الضعف مع كل المخلوقات، بل بتحديد أكبر لأن

هذا الضعف ليس ما يميز البشر عن المخلوقات الأخرى، وبالتحديد أكبر من ذلك؛ لأن تاريخ مفهوم الضعف يرتبط أصلاً بالعنف.

تأتي كلمة vulnerable الإنجليزية (ضعيف، أو حرفياً قابل للجرح) من الكلمة اللاتينية vulnerabilis بمعنى "جرح أو مؤذٍ". أما التعريف الأقدم المهجور للكلمة في معجم أكسفورد الإنجليزي فهو "امتلاك القوة للجرح؛ وأما التعريف الحالي فهو "ما يمكن جرحه، ما يسهل إحداث جرح أو أذى بدني فيه". وبهذا فكلمة vulnerable قد تعني شيئين القدرة على الجرح أو جرح الآخرين، وقابلية تلقي الجرح أو الانجراح. من المناسب إذن أن تكون هذه الكلمة أكثر الكلمات استخداماً في أعقاب هجمات 11 سبتمبر، فقد كانت أمريكا مجروحة وتريد جرح المسؤولين عن الهجمات. بحث الصحفي طوم إنجلهارت التغطية الصحفية التي أعقبت الهجمات على البرجين، بداية من 12 سبتمبر 2001م، وخلص إلى أن "واحدة من أكثر الكلمات شيوعاً في تلك الأيام في صحيفة نيويورك تايمز وغيرها كانت كلمة vulnerable -ضعيف أو قابل للجرح-، وكانت الكلمة اللاحقة لها هي كلمة war -الحرب-⁽⁴⁴⁾؛ فالنقطة بين قابلية الجرح (الضعف) والحرب تشير إلى أن مشاعر الجرح يمكن أن تطلق الخوف والكرهية والعنف. وصحيح من الناحية النفسية، أن العنف تجاه الآخرين غالباً ما يكون دفاعاً ضد شعور الفرد بعدم الأمان. الأكثر من ذلك، أن مفهوم الضعف نفسه يضم داخله العنف تجاه الآخرين المرتبطين بالحرب، أي إحداث الجرح. إن هذا العنف الساكن في مفهوم الضعف/قابلية الجرح هو ما ينبغي أن يجعلنا نستجوب فلسفة ترى قابلية الجرح أصيلة في البشرية. صحيح أنه من الثابت أن البشر قادرين على العنف، بل العنف الذي «لا يخطر على البال»، هل هذا هو ما يجعلنا بشراً؟ أم العكس، هل القدرة

على السماح وتجاوز العنف هو ما يجعلنا بشراً؟ أيهما يميز البشر العنف أم السماح؟ أقول في موضع آخر إن السماح هو الأصيل في البشرية⁽⁴⁵⁾.

من المؤكد أن إنكار الضعف والتمسك بوهم المنعة والأمان الكامل يمكن أن يؤدي إلى أعمال حربية عنيفة. فلقد رأينا ذلك يحدث عندما تختزل القوة في وجه الأزمة في تقدير الطاقة العسكرية. ويمكن اعتبار الكراهية ونزعة الثأر مظهر خوف، أو خوفاً من ضعفنا. وإن ظلم الآخرين معناه حرفياً تحميل ضعفنا للآخرين. فإننا نتحول من مغفل الساحة إلى بلطجي. فلا يُستغرب إذن أن يتحول الجنود الأنفار في الجيش، وهم من أخضعوا للقهر والإهانة كجزء من تدريبهم الأساس أن يأتوا طقوس الإذلال والإخضاع نفسها على الآخرين حتى يفرضوا سلطتهم. ولكن مجرد قدرتنا على جرح الآخرين أو لأننا نجرحهم فعلاً، عندما نتعرض للجرح، لا تعني أننا لا بد أن نفعل الشيء نفسه. ففي حين أن إنكار الضعف قد يساعد على تفسير العنف الإنساني، فليس معنى ذلك أن الجرح الصادر أو المتلقي أصيل في البشرية، أو معرّف للجنس البشري، بل إن تجاوز الحرب والعنف يقتضي تصور تعريف للبشرية ليس من زاوية قدرتها على الجرح، وإنما قدرتها على الشفاء.

وتشير جوليا كريستيفا أيضاً موضوع الضعف في أحدث أعمالها «الكراهية والسماح». فهي تربط فيه بين الأثر الكريه للآخرين والضعف. فتطرح السؤال «كيف نحدد في مفهوم الإنسان نفسه - وعليه في الفلسفة والممارسة السياسية - الدور الأصيل الذي يؤديه النزوع إلى التدمير والضعف وعدم الاتزان، وهي من مكونات هوية الجنس البشري وفردانية الذات المكتملة؟»⁽⁴⁶⁾، وهي تدعي أن الحرية والمساواة والإخاء رابعها عنصر الضعف الذي نرثه من الحركة الإنسانية المرتبطة بعصر التنوير⁽⁴⁷⁾. تتحدث كريستيفا عن المعوقين،

وتوسع تحليلها ليشمل العنصرية والطبقية والقهر الديني، فتقول بوجود جرح نرجسي أصيل في البشرية كأنه ندبة عند موضع الوصلة بين الوجود والمعنى. إن موقعنا الغريب بين الثقافة والطبيعة، الإنسان والحيوان، الوجود والمعنى، هو الذي يجعلنا ضعافاً وكذلك أحراراً. وهذا تحديداً هو ما يجعلنا بشراً، ويفتح عالم المعنى واسعاً ويجعلنا مجروحين/ضعافاً.

هذا الضعف/الجرح، كما تصفه كريستيفا ليس النتيجة المباشرة لحالة البشر في الطفولة عندما يمكن أن يجرحهم الآخرون (كما تقول بتلر)، بل إنه نتيجة وجودنا في موقع بين الوجود والمعنى، الأجساد والكلمات؛ وحسب وصف كريستيفا، فإن الفجوة بين الأجساد والكلمات، وكون الكلمات عاجزة أبداً عن التعبير عن الخبرة الجسدية، هذه الفجوة تصور بوصفها جرحاً. وهذا الجرح هو موضع الضعف/قابلية الجرح؛ فنحن نجرح ونُجرح؛ لأننا نحمل تلك المساحة بين الأجساد والمعاني، وتقول إن المواجهة الغريبة مع إنسان آخر تضعنا وجهاً لوجه أمام جرحنا «للآخرين ومن أجلهم»، فإن الخوف من جرحنا هو ما يجعلنا نكره جرح الآخرين ونستقله، ثم تسأل كيف نقر بأن الإنسانية صنو الجرح؟ بمعنى كيف نقبل جرحنا دون أن نسقطه بعنف على الآخرين الذين نظلمهم ونعذبهم أو «نمدينهم» و«نحميهم».

إن السؤال عن دور الضعف/الجرح في الخبرة الإنسانية، عن دور القدرة على الجرح وقابلية الجرح أمر حيوي للتفكير، ليس في قدرتنا على ممارسة العنف بل الاستمتاع به. فإذا لم نجب عن ذلك السؤال بتصور للبشرية دون إحداث جروح أو تلقيها، فلن نتجاوز العنف. وكما قلت في موضع آخر، ليس ما يجعلنا بشراً هو ذلك الفصل بين الوجود والمعنى الذي يفرقنا عن ذاتنا وعن الآخرين، أو يتركنا جارحين ومجروحين، بل إنه السماح الذي يمكننا

من تجاوز الاغتراب والعنف، ولو مؤقتاً على الدوام، من خلال التسامي المبدع في اللغة أو الدلالة. إذا ابتعدنا عن مجاز كريستيفا عن الجرح أو الندبة، سنكون بالتأكيد قادرين على تصور شغلنا المكان الغامض بين الوجود والمعنى، بين الطبيعة والثقافة، بين الجسد والتكنولوجيا، وهذا تحديداً ما يسمح لنا بالعيش متجاوزين العنف والجرح، أو أن نكون جارحين أو مجروحين. فإننا نترجم حالتنا الخاصة أو فردانيتنا ومحدودية حياتنا وقصورنا وأجسادنا «المجروحة» مع مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية، إلى كلمات ومن ثمَّ نوحّد الوجود الجسدي والتعبيرات عن معنى ذلك الوجود، نصير كائنات لها معنى.

نستطيع الربط بين نوازعنا العنيفة وحياتنا العاطفية ربطاً مثيراً بتأويلها، لا الاستجابة العفوية لها. إذا أولّنا كراهيتنا وحنقنا بأنه استجابة لجرحنا - جارحين ومجروحين - حققنا المسافة النقدية المطلوبة لمنع أنفسنا من الاستجابة لهما. إذا حولنا خوفنا وحنقنا إلى كلمات، استطعنا التعايش معهما ومع ما يغذيهما. وبدلاً من الاستجابة إلى النوازع العدوانية أو الغريزية - جنسية أو عنيفة - توقفنا لاستجواب مشاعرنا وأفعالنا. وبدلاً من الاستغراق في الاستمتاع السادي الماسوكي بالعنف تجاه أنفسنا والآخرين، حوّلنا المتع الجسدية إلى سعادة من خلال التأويل بإضفاء المعنى على متعنا، صارت المتع سعادة، وبإضفاء المعنى على أحزاننا تصير أحزاننا محتملة، بل يمكن أن تتحول إلى أعمال فنية جميلة. فالحقيقة إن إشباع النوازع الجسدية لا ينتج وحده حياة مرضية. فالمعنى والهدف في الحياة يأتيان من خلال الترجمة المستمرة للذة والألم إلى أبنية اجتماعية للمعنى تسمح لنا بالتعايش والتواصل، وبأن يحب بعضنا بعضاً. وكما تقول كريستيفا، الحياة الوجدانية «بحث لا نهائي عن المعنى يحول الوجود المادي zoë إلى عالم التمثيل bios في حياة مع

الآخرين ومن أجلهم⁽⁴⁹⁾. يمكن للفضول والتأويل أن يصبحا مصدرًا للسعادة يجاوز بنا عالم المتع أو الآلام الحسية الزائلة، ويصلنا بعالم المعنى اللانهائي. إن هذه السعادة باللعب بالكلمات تضي المعنى على نوازعنا العنيفة، التي سيعبر عنها الآن بالكلمات وليس بالأفعال. إن التعبير عن عواطفنا العنيفة يحول الكراهية إلى سماح، ويسمح لنا بالتعايش مع قابليتنا للجرح ونوازعنا نحو العنف دون أن نقتل أنفسنا أو الآخرين.

المعنى ضد الموت

إذا كان الاستجواب والتأويل المتواصلان لبَّ التمثيل، فإنه سيكون شكلاً من الترجمة التي يضي بها المعنى على «الحياة المجردة» هذا المعنى سيكون بدوره الهدية التي توهب للبشرية. لكن هذه الترجمة تحتاج إلى وقت وطاقة، وهما سلعتان شحيجتان في اقتصاد اليوم الكوكبي، الذي يعد فيه التساؤل علامة عدم كفاءة، واستخداماً رديئاً للوقت، والتأويل إهدار للموارد ما لم تعد بالأرباح التي تقدر حسب مستويات القيمة في تراتبية الأسهم الكوكبية. وفي النهاية فإن ما ينبغي دراسته وإعادة تقييمه باستمرار هو معنى أفعالنا، وبالتحديد استمتاعنا بالعنف، ومن خلال التمثيل الذي يصاحبه التأويل النقدي، يمكننا أن نضي المعنى على نوازعنا العنيفة، وربما يساعدنا ذلك على تجنب الاستجابة لها.

إن هوسنا بالسرعة والتكنولوجيات الأسرع والأسرع منها يمارس المزيد من الضغط ويواصله، وهذا يضحى بالفضول من أجل الكفاءة. والفضول يستهلك وقتاً وجهداً، وأرباحه لا تعود فوراً، لذلك فهو غير قابل للتسويق في النظام العالمي الجديد. في سياق هذا النظام، يصبح المعنى سلعة كأي

سلعة، قيمتها في قابليتها للتسويق والتوزيع والبيع مع تحقيق الربح. ولكن عدم استقرار (قيمة) المعنى يضعه داخل اقتصاد تبادلي ينقص قدر نفع المعنى للحياة، وهو أصلاً غير ممكن حسابه. إن هدية المعنى تعد شيئاً زائداً في اقتصاد التبادل. ففي داخل اقتصاد التبادل تختزل العمليات الديناميكية والشعرية المرتبطة بالإحلال المجازي أو التسامي في صورة منتجات أو أشياء. فالثقافة الاستهلاكية تضخم الرغبة الفارغة لمنتجات توجد بنفسها الحاجة إليها، ولا تؤدي أبداً إلا إلى إشباع جزئي ناقص قصير الأجل. فالأغنياء يكادون أن يؤهلوا لثروتهم وممتلكاتهم - وهم أفراد يملكون أشياء. ويصير الأفراد أنفسهم غير مستقري القيمة، مع بيع أعضائهم وأطفالهم لأعلى مزاييد، بالقانون أو بمخالفته، تحت حماية السماسرة وشركات التأمين، فتحل القيمة المالية محل القيم الأخلاقية.

لكن هذه الأشياء التي نلث وراءها تعجز عن لمس ذلك الشوق الأعماق للحياة ذات المعنى الذي لا يأتي من خلال إشباع الحاجة إلى السلع الاستهلاكية من خلال شغف بالحياة. فالشغف يختلف عن الجوع؛ لأنه لا يمكن إشباعه مؤقتاً. ويختلف عن التعطش للثروة والأشياء، فالشغف له هدف، ولا يعرف من باب الحيازة والحسابات. الشغف يعطي من الطاقة أكثر مما يأخذ، متجاوزاً الحسابات وقيمة الصرف. وإنما نخاطر بفقدان شغف الحياة عندما نختزل الحرية في السوق الحرة والسلام في عالمية تسمح بالتنوع، وتخضع الكوكب لمعايير تنظيمية. في سياق الحرية المعرفة من زاوية السوق الحرة، كل شيء مسموح: التحريمات الصارمة (كالتبناها اليمين المسيحي أو الأصوليون المسلمون)، والإباحية المفرطة (كما نرى في المذكرات الاعترافية وبورنو الإنترنت) كلها تباع. وفي سياق هذا الاقتصاد، تؤدي اعتداءات سادية ماسوكية وتصور بكل البراءة بوصفها «مجرد تسلية» على حساب الآخرين.

ينفصل عالم التمثيل عن حياتنا الوجدانية أو النفسية، والنتيجة عجز عن تمثيل (ومن ثمَّ ممارسة) حياتنا الوجدانية خارج اقتصاد المشاهدة. وتعبيرات الوجدان أو العاطفة تأخذ شكل الصور العنيفة أو الاعترافات الفظيعة بمغامرات جنسية. وتغرق حياتنا الوجدانية في صور الجنس والعنف في التلفزيون، أو الأفلام أو على الإنترنت، بينما قصص الحب المصورة مثاليًا الخاصة بنجوم السينما تصبح أعلامنا المفتعلة المرقعة. إن استعمار حياة أعلامنا من قبل صور الإعلام يعرض الخيال والإبداع والتسامي للخطر. بل إن إمكانية الإبداع والتخيل والتمثيل تعوقها التعبيرات المقننة الخاصة بوسائل الإعلام الجماهيري. تصبح صور الإعلام ذواتًا بديلة ومشاعر بديلة، تعوق بدلاً من أن تيسر تحويل الأحاسيس الجسدية والمشاعر إلى معنى⁽⁵⁰⁾. فالصور التي تبدو شفافة ظاهراً تحل محل الاستجواب والتأويل لمعنى الجسد، ومن ثمَّ الحياة نفسها. إن النفس أو الروح ذاتها تتعرض للخطر⁽⁵¹⁾.

إن ما ينقص أو يهدد أشكال الردة الحديثة ليس استيعاب القانون في الحياة العاطفية فحسب، بل أي لون من التفاعل بين المتعة والسعادة. فالمتع الجسدية على مستوى وجودنا المادي مقطوعة عن السعادة التي يتيحها عالم المعنى؛ فتختزل السعادة في متع حتى الموت؛ لأن اللذة انفصلت عن المعنى. إننا نتسوق حتى نسقط من الإعياء... أو نشترك في ممارسات خطيرة من الجرح والشنق والاختناق وغيرها حتى نشعر بشيء في أجسادنا... أو نعتدي ونعذب أو نقتل الآخرين لتتخلص من مشاعرنا بالضعف الجسدي. وبدلاً من أن نحيط أجسادنا بالمعنى أصبحت الرؤى القانونية المعاصرة آليات مصممة للإدارة والتنظيم والتجسس لتحقيق احتواء أعلى كفاءة. في داخل هذه الثقافة الاستهلاكية الصناعية العسكرية، ننشر الفوضى في المسافة

القبيحة بين الصور والواقع إلى حد الردة المنحرفة إلى المتع الطفولية في العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتنا والآخرين. وفي داخل ثقافة المشاهدة والموت هذه، يكون السبيل الوحيد لتخيل الإشباع الجنسي والرضا عن الحياة هو سبيل التملك والعنف. ومثل السيد والسيدة سميث، لا يمكننا تخيل المتعة إلا بأجساد تعرضت للضرب والكدمات والنزيف، فتأخذ المتعة المنحرفة مكان الشغف بالحياة.

(كوارث غرامية)

كيف يتحول الشغف بالحياة إلى شغف بالموت؟ ربما كانت التفجيرات الانتحاريات أو الشهيدات أشد نماذج الشغف بالموت جاذبية. لقد حُرمت النساء، على مر التاريخ، فرص التعليم ومراكز القوة في الثقافات الذكورية، ودفعن إلى عالم التناسل، إلى دور طبيعي هو حاملات الحياة، فالنساء مرتبطات بالولادة ورعاية الأطفال. فكيف يصبح حاملات للموت؟

تؤرخ باربرا فيكتور في كتابها «جيش الأزهار» لحياة بعض التفجيرات الانتحاريات، وتكتشف أن أغلبهن قاطعتن أسرهن؛ لأنهن لا يوفين وظائفهن المفروضة بوصفهن زوجات وأمّهات⁽⁵²⁾. كان بعضهن عاقرات لا يستطعن الإنجاب أو رفضنه، وأخريات أصابهن عار الاغتصاب أو هتك العرض، وأخريات مطلقات أو بلا أزواج، وكثيرات منهن أعطين هبة التعليم الغربي «المسمومة»، كما يُظن، وتركن في المنطقة المحرمة بين القيم المتعارضة مع ثقافتهن. فهن في موقف مستحيل يحاولن مجاهدة مجموعة بعد أخرى من المحرمات، إلى حد أن الشهادة عند بعضهن لا تمثل السبيل إلى الجنة فحسب، بل إلى كسب التقدير من المجتمع.

أما تأريخ رويتر فينصبُّ على التفجيريين الانتحاريين، ويبين أن هؤلاء الشباب المتعلمين يرون أنفسهم في موقف يائس يحاربون عدوًّا أقوى منهم كثيرًا، ويلجأون إلى التفجير الانتحاري بوصفه سبيلًا لجعل حياتهم ذات أهمية، ليحدثوا اختلافًا، وليس الأمر تطلعًا للعداوة في الجنة كما يقول الإعلام الغربي عنهم. يقول رويتر: إن هؤلاء الشباب المتحمسين يضحون بحياتهم ليذكروا كأبطال. ويقول غسان حاج أيضًا، في تحليله للتفجيريين الانتحاريين: إن التفجير الانتحاري هو الملاذ الأخير في معركة ضد الاستعمار، لكنه يصبح، كما يؤكد، جزءًا من ثقافة استشهاد؛ لأن الموارد المادية والرمزية شحيحة في الموقف الاستعماري. بمعنى أن الاستشهاد يصبح سبيلًا لتحقيق رأسمال ثقافي رمزي عندما تعد ثقافة الفرد تحت الحصار. وفي موقف تتحكم فيه القوى السائدة في الموارد المادية والرمزية تعلق قيمة المقاومة حتى مستوى البطولة. وتكون لها طقوس إلى حد أن التفجيريين الانتحاريين يصورون شرائط فيديو قبل عملياتهم حتى توزع بعدها مع ملصقات وصور «شهداء العدالة» هؤلاء في مواجهة الترسانات الغربية التي تبدو لا تقهر.

يشير عرض فيكتور لحالة التفجيرييات الانتحاريات إلى كون أغلبهن طالبات متفوقات يردن من حياتهن أكثر من مجرد صورة المرأة الصالحة التي تعرفها التقاليد. لكن كل شيء في بيئتهن المحيطة معادية لهذا الجانب في شخصياتهن، وعائلاتهن خاصة. وبمعنى ما فإنهن يخلصن أنفسهن في عيون التقاليد بالتضحية بأنفسهن من أجل مجتمعهن. وبدلاً من التضحية بحرياتهن الشخصية والتوافق مع القيود المفروضة عليهن من الثقافة الذكورية (كما تفعل نساء كثيرات في «الشرق» و«الغرب»)، فإنهن يضحين بأنفسهن من أجل تلك الثقافة بطريقة أخرى أكثر تجريدًا. تقول جوليا كريستيفا: إن هؤلاء النساء (والنساء عامة) دفعن إلى عالم التناسل أو الوجود المادي (zoë)،

واستبعدن من دخول عالم التمثيل (bios). وتخلص إلى أن النتيجة هي احتلال النساء هذين الكونين غير المتوافقين: الأسرة والمدرسة، وهي معضلة تنشئ لهن "شخصيات ازدواجية" أو "شق نفسي" يجعلن ضعيفات سياسية أمام خطاب المتطرفين⁽⁵³⁾. ولكنهن، كما تقول كريستيفا: «يرسلن للفداء والشهادة تقليدًا للرجل المحارب مالك القوة»، فإنهن يقتلن باسم المبادئ التي أقصتهن؛ ترسل ممثلات الحياة ليقمن بالقتل. بمعنى أن الثقافة ذاتها التي تختزلهن في وظيفة حمل الحياة تحولهن الآن إلى حاملات للموت⁽⁵⁴⁾. تعلق كريستيفا في خطابها أمام اليونسكو في ديسمبر 2002م على الشهيدات قائلة: «بعض تيارات الإسلام التقليدي لا تتردد في نسب ذلك إلى "المساواة" المزعومة بين الجنسين، دون مجرد تصور الاختلاف الجنسي والذاتي للمرأة، كونها مانحة قيم الحياة الجديدة والإبداع»⁽⁵⁵⁾. وكانت قد أشارت سابقًا إلى أن الشهيدات يمثلن انتصار ثقافة الموت التي تعلي قدر بيولوجية النساء فوق سيرتهن، حياة التناسل فوق الحياة ذات المعنى. وحتى عندما تتحرر النساء من عملية التناسل القصري من خلال التعليم والتكنولوجيا، فإنهن لسن بالضرورة يملكن حرية السيرة أو تمثيل حياتهن وراء عملية التناسل.

ترتبط النساء في الثقافتين الإسلامية والمسيحية بالحياة البيولوجية، ولا يسمح لهن بالوجود في عالمي السيرة أو السياسة، أي عالم المعنى؛ فهن مرتبطات بالتناسل لحفظ النوع وليس لإيجاد قيم جديدة، ومعنى جديد للحياة. والأصولية في التراثين، كلُّ بطريقته، تواصل إخضاع أو إقصاء النساء اللاتي لا يقمن بوظيفة التناسل كما يحددها القانون الديني الذكوري. تقول كريستيفا، بناء على كتاب فيكتور «جيش الأزهار»: «إن هذه الكوارث الغرامية - الحمل بلا زواج والعقم والرغبة في المساواة القضيبية مع الرجل (مثل العدميات اللاتي انتحرن من أجل قضية الثورة الروسية) - هي ما يؤثر في عمل الشهيدات»⁽⁵⁶⁾.

ربما لم يكن للمجنندات اللاتي ارتبطت صورهن بالحرب في العراق صلة بالكوارث الغرامية، لكنهن نساء فقيرات التحقن بالجيش كالمعتاد ليتجنبن الفقر الذي يمكن أن يؤدي إلى أنواع مختلفة من «الكوارث الغرامية». ولنذكر ليندي إنجلاند، التي حملت من «رئيس عصابة» أبي غريب تشارلز جرينر (الذي تزوج فيما بعد جندياً أخرى أدينت في عملية الاعتداء، ميجان أمبول) في الوقت الذي اتهمت فيه باعتداءات أبي غريب. قد تكون قصة إنجلاند من الكوارث الغرامية، فقد جاءت إلى المحاكمة تحمل ابنها الرضيع، وكانت متأمة من زواج جرينر بأمبول. وكانت شهادة جرينر هي ما هدمت دفاعها وأدت إلى إعادة المحاكمة ثم إدانتها. وفي مقال عنوانه «وراء إخفاق الاستئناف في أبي غريب .. شبكة من الصلات والخيانات» تصف الصحفية كيت زرنايك مشهداً يشبه المسلسلات الاجتماعية: «في قاعة محكمة عسكرية في تكساس الأسبوع الماضي، كان مشهداً يستحق الظهور في برنامج «والعالم يدور»: الجندي ليندي ر. إنجلاند، المتهمة، تحمل طفلاً عمره سبعة أشهر، الأب المسجون الجندي النفر تشارلز أ. جرينر الابن، يدلي بشهادته التي نسفت ما قال المحامون إنه أقرب الفرص لحكم مخفف؛ وينتظر بالخارج متهمة أخرى ضالعة في الاعتداءات المشينة في سجن أبي غريب بالعراق، ميجان إم. أمبول، التي تزوجت حديثاً الجندي جرينر، وهو زواج لم تعلم به الجندي إنجلاند إلا قبلها بأيام»⁽⁵⁷⁾.

يذكر كل من فيكتور ورويتز في بحثيهما عن التفجيرات الانتحاريين أن كثيراً منهم من أسر الطبقة المتوسطة. تشير فيكتور، كما تقول كريستينا: إن التعليم الغربي الذي أتاحتها لهن الطبقة الوسطى هو ما جعلهن في المنطقة المحرمة بين ثقافتين، ويؤدي بهن إلى أعمال انتحار وقتل يائسة. ويختلف موقف النساء الفقيرات في الجيش الأمريكي جذرياً عنهم في جوانب معينة، ذلك أنهن يلتحقن بالجيش ليحصلن على تعليم الطبقة الوسطى الذي

سيمنحهن فرص الهروب من الفقر والحياة الريفية في الوطن؛ ولكنهن جميعاً يشتركن في ضرورة الاستمرار في مواجهة التقاليد والمؤسسات الذكورية - وهو الجيش في حالة هؤلاء الشابات الأمريكيات. ومع اختلاف تقاليد هاتين الثقافتين، فإن أدوار النساء في كليهما تعرف من باب علاقتها بأجسادهن، وهي توقعات الزواج وبلية الحمل ورعاية الأطفال، أو كما رأينا في الثقافة الشعبية الأمريكية، الارتباط بين النساء والجنس.

بينما تفصل تحليلات فيكتور وكريستيفا في إعطائنا منظوراً عن هؤلاء النساء يقر بأهمية سياقاتهن الاجتماعية التاريخية، أو موقع الذات، لا بد لنا من أن نذكر أن هؤلاء النساء يشاركن في أنشطة الحرب وهي ذكورية بحسب التقاليد. وفي حين أن من الضروري تحليل كيفية التحكم في أفعالهن من الخارج أو إملأها عليهن، بسبب ظروفهن بوصفهن نساء في ثقافات ذكورية، من المهم كذلك ألا نعيد شخصيتهن العامة إلى المجال المنزلي. قد تحدث «كوارث غرامية»، كما تقول كريستيفا، لكن كوارثهن ليست مجرد كوارث خاصة أو منزلية، بل أيضاً كوارث عامة تستغل الحرب والكرهية لا الحب فقط أو الحب الفاشل. إن مجرد السؤال عن معاني الحب والكرهية، وتحديدًا عندما ترتبط بحياة النساء العامة والخاصة، أمر معرض للخطر.

ليس ما نحتاج إليه خطاباً عن المساواة - المساواة في فرص القتل - الذي استخدم في تبرير العنف، نحتاج إلى خطاب جديد عن معنى الحياة والسعادة فيها، وليست الحياة بوصفها وجوداً بيولوجياً فقط بل بوصفها سيرة، ليست الحياة البيولوجية zoë بل سيرة الحياة bios (أحداثها المسرودة). قد تستخدم الأصوليات خطابَ مساواة المرأة لرفع قيمة العنف الانتحاري النسائي، لكنها لا تعطي المرأة حرية إعادة إيجاد معنى كونها امرأة. إذا تحررت النساء

من القيود على حريتهن الموغلة في القدم، القيود التي أوقفت وجودهن على التناسل البيولوجي، فإننا نحتاج إلى خطابات تقدم تبريرات جديدة لحياة النساء اللاتي تجاوزن مسألة التناسل، وإلا كانت حرية النساء في أقصاها هي حريتهن في قتل أنفسهن فقط.

يمكن رؤية الشهيدة من زاوية ما كأحد أعراض القيود الذكورية التي لا تدع مكاناً ذا معنى للنساء اللاتي لا يلتزم بمُثل الأمومة والأنوثة إلا الشهادة. فهي تمثل الغرابة المكبوتة لعملية التناسل البشري، للحياة البشرية، والموت البشري، التي تمتد عبر حدود الطبيعة والتكنولوجيا، الحياة البيولوجية وسرية الحياة، ولا يمكن أن تحتويها القوانين الاجتماعية الذكورية ولا أن تحيط بها. هذا الجانب الغريب من وجودنا يُنسب للنساء والأمومة والطبيعة الجنسية الأنثوية. ومع شروع النساء في شغل الموقع الذي بنياهن لقوة الخطاب، أي موقع السلاح القاتل، لا عجب أن تنفجر عودة المكبوت في وجوهنا.

هل يقفزن أم يدفعن؟

تذكرنا هذه الرؤية في موقف هؤلاء النساء بمناقشة جاياتري سيففاك لموقف المفارقة الذي تعيشه النساء التابعات، وهن عالقات بين عالم حديث تجعل مبادئه تقاليدهن سبباً في تحويلهن إلى كيانات سلبية، وتقاليد أخرى تجعلهن صاحبات قرار ومسؤوليات، ولكن عن قرار انتحارهن⁽⁵⁸⁾. تناقش سيففاك طقس الساتي الهندي التقليدي الذي يقضي بأن تلقي الأرامل بأنفسهن في نار حرق جثث أزواجهن لتبين أن في خطاب التقليديين التراثيين تعد هؤلاء النسوة مسؤوليات حرائر، اخترن حرق أنفسهن، لكن خطاب النسويات الغريبات يعدهن ضحايا تقاليد ذكورية قاهرة وقاتلة لثقافة "متخلفة". والمعضلة هنا أننا لا نريد استمرار الصورة النمطية للمرأة بوصفها ضحية

لا حيلة لها، لكننا كذلك لا نريد أن نقبل ممارسة لا تخدم قوانين التوارث الذكوري فحسب، بل تقتل النساء، فأى الرؤيتين أصح؟ هل يقفز هؤلاء النساء إلى النار مع أزواجهن الموتى بإرادتهن الحرة، أم أن ثقافتهن تدفعهن، إن جاز القول؟ حسب تحليل سبيفاك، فإن سبب هذه المعضلة هو صورنا النمطية عن النساء، والنساء التابعات تحديداً، التي ترى للنساء إرادة ولكنها إرادة قتل أنفسهن لا غير.

ونرى في التفجيرات الانتحاريات ظاهرة مماثلة. فمن ناحية، يريد النسويات تأكيد إرادة هؤلاء النساء، وفي هذه الحالة إرادة سياسية قوية يقاومن بها الاستعمار. من ناحية أخرى، يريد النسويات تأكيد إكراه هؤلاء النساء على الاستشهاد من قبل الظروف الاجتماعية التي لا تترك لهن غير هذا الخيار المتطرف حتى ينلن صك الخلاص في عيون تقاليدهن. وطبقاً لهذه الرؤية، يتم التضحية بالنساء غير المرغوبات من أجل القوانين التقليدية؛ لأن هذه هي فرصتهن الأخيرة في الخلاص؛ إذ لا يمكن التسامح مع اختلافهن عن غيرهن إلا بتضحيتهن كصورة من طقوس التطهير. لكن فكرة السماح هذه لا تعدو أن تكون الوجه الآخر للانتقام - فهذا تضليل يكسب القداسة للتضحية والقتل. ويمكننا القول إن التسامح هو بالتحديد ما تريده هؤلاء النساء، وإن غياب التسامح هو ما يؤدي إلى الاكتئاب والانتحار⁽⁵⁹⁾. ثمة نوع آخر من التسامح الحاضن للحياة يأتي من خلال تأويل يعطي الحياة معنى قوياً في ذاته ومقوياً لمعتنقه. يعمل هذا المفهوم البديل للتسامح خارج اقتصاد الشار أو الأحكام حتى يقدم معنى للحياة دون شرط التضحية. يوفر التسامح فرصة لإعادة التفاوض مع القوانين والتقاليد بحيث يدعم المعنى فردانية الفرد بدلاً من تحريمها.

قد تكون المجندات المرتبطات بالحرب في العراق - ليندي إنجلاند، وميجان أمبول، وجيسيكا لينتث - «كوارث غرامية» بمعنى ما؛ لأنهن التحقن بالجيش للهروب من الفقر وللخروج من المجتمع الريفي الأمريكي ورؤية العالم وتحقيق حياة أفضل. قدم الجيش لهن بديلاً عن البقاء في مدنهن الصغيرة والزواج والإنجاب بعد المدرسة الثانوية مباشرة، مثل كثيرات من زميلات المدرسة. ولنذكر قصص الأوبرا الصابونية عن النساء الضالعات في الأنشطة الإجرامية في أبي غريب، حيث انتهت حياتهن العسكرية في منتصف «كوارث غرامية» من حمل وخيانة وانفصال بسبب السجن. مرة أخرى يمكن أن نسأل: ما معنى الموافقة والحرية في موقف لا يترك سوى خيارات قليلة؟ ويمكن أن تسأل مرة أخرى: هل قفزنا أم دُفَعنا؟

لكن موقف إما- أو هذا يختزل إرادة النساء في حرية قتل أنفسهن والآخرين فقط. لا بد أن توجد طريقة بديلة لفهم الحرية، حتى لا تختزل فرصتنا الوحيدة للمساواة في إمكانية ممارسة العنف. ومن البساطة المخلة أن نظن أن هؤلاء النساء، أو أي أفراد، يعيشن في عزلة عن مجتمعهن وما حولهن من معايير وقيم، أو أن الأفراد تشكلهم ثقافتهم على نحو تام كما يُبرمج الإنسان الآلي. ترتبط هذه الطريقة الثنائية في التفكير بذلك الفصل بين الوجود والمعنى، الأجساد والسياسات الذي ناقشناه سابقاً. إننا نتصور الجبرية كأنها شيء يشبه قوانين الطبيعة تحولنا إلى آلات؛ وفي الوقت نفسه، نتصور الثقافة الإنسانية أو الفضاء السياسي حرّاً تماماً، إلى درجة أن أمور الحياة والموت يقررها من يملكون السلطة. في إطار هذه الطريقة المعارضة في التفكير تكون الجبرية والسلبية والأجساد والوجود على طرف من المعادلة، والحرية والإرادة والعقول والمعنى على الطرف الآخر. يعرف كل قطب القطب الآخر بحيث نصل إلى أن تكون الحرية تحرراً من الجسد. ولنفكر مثلاً في

الحركة النسائية، التي تواصل كفاحها ضد حقيقة أن النساء يحملن ويلدن أطفالاً؛ معنى هذه الحقيقة هو بالتحديد ما يتعرض للخطر في المناظرات حول دور النساء في المجتمع والحكومة والسياسة والعسكرية. وليست تجربتنا باللونين الأسود والأبيض فقط. فلنأخذ مجرد أجساد طبيعية أو "مسخرة" سياسية؛ وإنما نحن بشر، حياتهن ذات معنى بسبب ما ينطوي عليه الوجود من جوانب الغموض.

ربما يفيدنا أن نذكر أن مناقشة كريستيفا «الكوارث الغرامية» كان في سياق مناقشتها الحرية. ولنذكر من الفصل الثالث أن كريستيفا تطرح معنيين للحرية نرثهما من عصر التنوير: الحرية التي يفترض أنها نتيجة إرادة الفرد المستقلة، التي تعمل حسب منطق العلة والمعلول الذي تربطه بالتفكير الذرائعي؛ وحرية إيجاد المعنى المتعلقة بوجودنا، وهي جزء من علاقتنا بالآخرين وفكرة الآخر، بما في ذلك مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية. هذه الرؤية للحرية لا يمكن تصورهما من زاوية منطق العلة والمعلول التقليدي، فإن المنطق الذي يعمل داخل القانون يتحول إلى علم إدارة. وكما رأينا، عندما يُختزل القانون في لوائح تنظيمية أو تقنية إدارية، سيعجز عن إضفاء معنى كامل قوي لحياتنا، بل سيُختزل في ممارسات تأديبية، في صورة مجموعة قواعد عقابية. ويمكن بحث هذه القواعد وتصميمها طبقاً لآخر تكنولوجيا لتحقيق أعلى فاعلية إدارية للأجساد، ولا سيما ما يعد «غير مرغوب منها، لكنها تغفل دور القوى المجتمعية أو غير الواعية (وربما يكونان شيئاً واحداً). وحتى نتجنب الاختيار البائس بين «القفز والدفء»، لا بد لنا أن نفهم الحرية متجاوزين السوق الحرة التي يغرق فيها الأفراد أو يسبحون بناء على إرادتهم الحرة فقط، وهذا يترجم الآن إلى لغة قيمة الصرف في السوق، كل شيء في السوق بما في ذلك الحياة الإنسانية قابل للمقايضة ويمكن أن يترجم إلى

مخاطرات محسوبة وهوامش أرباح. هذه الرؤية للحرية، كما رأينا، تتعارض مع أي اعتبار لفردانية الأفراد التي تجعل كلاً متفرداً عن الآخرين، كما أنه يتعارض مع حقيقة اعتماد رفاهية الأفراد على دعم الآخرين والمجتمع.

تعود كريستيفا في مناقشتها ما يسمى «الكوارث الغرامية للتفجيرات الانتحاريات» ورؤيتي الحرية إلى فيلسوف التنوير عمانويل كانط، وبالتحديد إلى عمودي السلام في مقاله عن «السلام الدائم». وكما فعلت مع مفهومي الحرية، تصف كريستيفا ما تعده عمودي السلام عند كانط فتقول: «أولاً العمومية - الناس سواسية ولا بد من إنقاذهم جميعاً. الثاني مبدأ "حماية الحياة الإنسانية" المدعوم بحب حياة كل فرد»⁽⁶⁰⁾. وهي تؤكد أنه على الرغم من أننا بعيدون عن تحقيق العدل الاقتصادي للجميع، فإن العمود الثاني، وليس الأول، هو ما يتعرض لأشد خطر اليوم: «لكن مهما كانت النقائص، لم تكن جهود تحقيق العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في التاريخ الإنساني بهذا الحجم والانتشار؛ لكن العمود الثاني لتصور السلام هو على ما يبدو ما يعاني اليوم أشد العناء، فإن حب الحياة يراوغنا، ولم يعد له خطاب»⁽⁶¹⁾. ليست مظاهر عدم المساواة الاقتصادية والعرقية والدينية وحدها ما يمنع السلام - على ضخامتها - بل إنه غياب خطاب حب الحياة. فثقافة الموت ترعى الحرب على حساب السلام؛ لأننا نفقد القدرة على تصور معنى الحياة فيما وراء البقاء أو هوامش الأرباح، ومن ثمّ لم يعد يسعنا تصور طرق لمعانقة الحياة.

لكن العدل الاقتصادي وتوزيع الثروة لا يمكن فصله عن مسائل المعنى. يتزايد الاتجاه إلى تملك عدد قليل من الأفراد موارد الأرض وثروتها، بينما يعيش أغلب السكان في فقر. وبينما يكافح غالبية مواطني الكوكب من أجل البقاء، يزيد شعور أفراد الطبقة الوسطى المتميزين أو الأغنياء بأن الفقراء

يهددون أساليب حياتهم. فيحرسون ممتلكاتهم داخل مجتمعات مغلقة وأنظمة أمنية وسجون عالية التقنية. وفي الوقت نفسه يشكون من الشعور بالاكْتئاب والإرهاق من إنفاق كل وقتهم في جمع الثروة، مما يخلف لديهم مشاعر فقدان المعنى. فقد ضحوا/ضحينا بنوعية الحياة الطيبة - من أجل السلع والخدمات. وهكذا فتوزيع الموارد يرتبط ارتباطاً معقداً بمسائل المعنى، ويؤثر «فيمن يملكون» بصورة مختلفة «عمن لا يملكون». وكما رأينا، ففي الثقافات والمؤسسات الذكورية، يؤثر توزيع الموارد وتوزيع المعنى في النساء بصورة تختلف عن تأثيرهما في الرجال.

وحسب وصف كريستيفا، فالحياة بوصفها «كارثة غرامية» هي نتيجة تحرر النساء من الأدوار التقليدية التي تختزل حياتهن في التناسل، ولكنهن عاجزات عن خلق مبررات جديدة للحياة. حتى عندما تكتسب النساء وغيرهن التحرر السلبي من المحرمات، كيف يكتسبن التحرر الإيجابي حتى يوجدن المعنى لحياتهن من جديد؟ ماذا يعني اختلافهن البيولوجي خارج خطاب يختزلهن في التناسل؟ كيف يمكن التعبير عن تفردهن بأشكال مبدعة تمنح المعنى لفردانيتهن، متجاوزة اقتصاد الخضوع الذي تقصى فيه أجساد النساء أو تجنسن؟ إذا تحررت النساء من قيود الثقافات الذكورية، يجوز أن نسأل: «لماذا تتحررن؟» إذا توقف «دفعهن»، فهل يملكن اليوم سوى حرية القفز؟ أو هل يمكن أن نتخيل بداية إعادة خلق معنى أن يكون الإنسان امرأة أو رجلاً وأمريكياً أو مواطناً عالمياً؟ نعم، ولكن لا بد أولاً أن نفكر فيما لا يتصور - 11/9، أبي غريب، التفجيرات الانتحاريات - ثم نعيد هذه الأجساد «غير المرغوبة» إلى عالم المعنى. ساعتها فقط يمكننا أن نأمل في تصور شيء آخر... نتصور عالماً في سلام، وليس عالماً في حرب.

