4

البـراءة .. والجرح .. والعنـف

إذا كان المراهقـون القادمـون من الريف الأمريكـي، الذين اشتركوا في الاعتداء علـى سجناء أبي غريب، مجرد شباب عاديين وضعوا في موقف غير عـادي و"يتسلـون"، فإننا نحتـاج إلى أن نفكر كيف تنتج الثقافـة الأمريكية السائـدة هؤلاء الأفراد المحبين للتسليـة، القادرين على الاعتداء على غيرهم مـن الناس مع الاحتفاظ ببراءتهـم. إذا فسرنا العنـف أو التمسنا له العذر، باسـم التسلية - "كنت أمزح"، "إنها مجـرد 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 الـذي ازدهر مع عصر الإعلام والإعلان التليفزيـوني يعمل ضد الاستجواب والتأويل. وفي الإعلام والأفلام ترتبط التسلية عادة بالحركة و/أو الأحاسيس البدنيـة التي تمنـح إشباعًـا فوريًّا. وفي العمـوم، فإننا كثقافة نريـد التسلية ونريدهـا فورًا... كلمـا كان أسرع كان أفضل... لا نريد أن ننتظر... ونكره أن ننتظر وإن التفكير في معنى التسلية وما نَعُدُّهُ "تسلية" يحتاج إلى وقت، فليس بالأمر الفوري، ومن ثَمَّ ليس بالأمر المسلي دائمًا.

عنـد التفكـير في التسليـة ومعنـى "كنـت أمزح/أتسلى" فمـن الأمور الكاشفـة أن كل التعريفـات المختلفة للتسلية والمزاح في معجـم أكسفورد للغة الإنجليزيـة يتضمـن السخرية على حسـاب شخص آخر أو خداعـه أو المرح الصاخـب المصاحـب بالخشونة أو العنـف. وإن أول تعريفـات كلمة (مرح - تسليـة fun) اسمًـا وفعلاً هو الخـداع (أو يخدع) واحتيـال (أو يحتال)، فهل هـذا الاكتشاف الجذري الصريح يبين صلة جوهرية بين التسلية والعنف نحو الآخريـن؟ إن كثيرًا من أحداثنا الرياضية وبرامج الترفيه في وسائل الإعلام تشمـل العنف فيما يبدو، ولـو كان هذا العنف جيدَ التنظيم كما في كرة القدم والملاكمة أو العنف المصمم بعناية لأفلام السينما.

إننـي 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 اللوائـح والقواعد التنظيمية التي لا تكسب حياتنـا العاطفية وحساسيتنا الأخلاقيـة أي معنـى متماسـك، بـل إنها تعجز عـن ذلك. نتيجـة لهذا يفرز مجتمعنـا أعـدادًا متزايدة ممن أسميهـم "الأفراد المغيبـين" الذين يعانون انفصـالاً بـين القانون - وهو مـا يعرف إجمالاً بما يعطي شـكلاً وبنية للحياة الاجتماعية - والأحاسيس الفردية المتجسدة في الألم واللذة. فإذا استخدمنا نظريـة فرويـد عن سادية الطفولة مع تركيز فوكو علـى علاقات القوة المادية والمؤسسيـة التـي تنتج القانون كأنـه مجرد آلية تنظيمية، فإننـي أرى تراجعًا متخيـلاً إلى حالة بـراءة طفولية حيال مواجهة الشعـور بالذنب أو المسؤولية، وهـذا يساعـد على تفسير اشـتراك شباب الجنود في أبـي غريب في عمليات الاعتـداء وكأنها تسلية بريئة. وإن محاولتي فهـم مكان أبي غريب في الثقافة

الأمريكية تـؤدي إلى تحليل لتعبيراتنا عن الـبراءة والجهل. وتتحول مفاهيم الـبراءة والجهل هذه إلى أساس أخلاقـي (إن لم يكن قانونيًّا) لتبرير سلوك الاعتداء بوصفه "تسلية"، بل إنه يصبح جزءًا من خطاب يبرر اعتماد بعض أشكال العنف ويدين أخرى في زمن الحرب.

يعتمـد التمييز بـين العنف المشـروع والعنف غير المشـروع على مسلمات ضمنيـة عن العلاقة بين الثقافـة والطبيعة والتكنولوجيـا والأجسام، حيث يتم تصور الأجسـام بوصفها طبيعية وبريئة. وهذا أحـد أسباب تسلح التفجيريين الانتحاريـين الذين أسقطوا برجي التجارة وضربوا البنتاجون وأسقطوا طائرة في بنسلفانيـا بقواطـع الصناديـق فقط، ومعهـم "مفجرو الأجسـام" الذين يواصلـون قتـل المدنيين الأبريـاء. فهم يشعروننـا بقابلية الجـرح، 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 التفجيريات 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 كانـت الثقافة الغربيـة تتعرض لأزمة فهي أزمـة معنى. فقد صارت حياتنـا الوجدانيـة والعاطفيـة منعزلـة عن المؤسسـات الثقافيـة – المدارس والكنائـس والحكومـات – التـي ينبغـي أن تعطيها المعنى. هـذا الانقطاع بين العواطـف والمواطـن، المنوط بها إتاحة الفرص للتعبير عـن العواطف والسمو

بهـا، يمكن أن يـؤدي إلى العنف نحـو الذات (من ألعاب الجـرح والشنق إلى مرضـ الأنوركسيا - فقدان الرغبة في الطعام - أو العنف نحو الآخرين (من إطلاق الرصاص في المدارس إلى الاعتداء الجنسي في أبي غريب).

إن القوانـين المدنيـة التـي ينبغـي أن تساعدنا على أن نعيش معًا حياة ذات معنـى مجتمعـات وأممًا ومواطنـين على كوكب الأرض، في طريقها لأن تكـون مجرد لوائح يمكن أن تباع وتشترى مثل أي شيء. فالقوانين سواء كانت مبـادئ أخلاقية أم أوامر دينية أم طقوسًـا أم قواعد مدنية أم قواعد تخص الشـرف أم قواعـد مدرسية، أم اتفاقية جنيف نفسهـا - كلها في طريقها لأن تكـون مجرد حواجز نتخطاهـا في طريقنا لتحقيق أكبر ثروة ممكنة في أسرع وقـت ممكن، ولـو كانت المخاطـرة قاتلة حتى لحظـة المـوت. فالقوانين التي يفترضـ عمومًـا أن تضم العادات والتقاليد التي تعطـي 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 يسمـى "العناصر غير المرغوبة" وضبطها. يصبـح القانون هنا أداة للتحكم في الأجسام، ولا سيما التي نَعُدُّها عنيفة[2].

علـى الرغـم من أن أمتنا كانت تعد في مرحلة مـا دولة رفاهية تستطيع أن توفـر لكل المواطنين أسباب الحياة، فإننـا نعيش الآن في دولة عقابية توفر أسباب الحياة لبعض الناس على حساب بعضهم الآخر[3]. أما الحلم الأمريكي بحيـاة طبية فلم يعد متاحًا للجميع، في حين صارت صناعة السجون مشروعًا يُـدِرُّ المليارات، ويبـدو أنها تقصد حماية أساليب حيـاة تلك القلة. وكما تبين أنجيـلا ديفيس، فقد صارت صناعة السجون مـن صادرات الولايات المتحدة الكبرى[4]. وإن امتلاك بعض الناس ثروة أكبر كثيرًا من غيرهم يجعلهم أشد

حرصًا على حمايتها بسجن من يحتمل أنهم يهددونها. وبتعبير عالم الاجتماع غسان حاج: "إن آخر دورات التراكم الرأسمالي، وما فرضته من أنساق الاستغلال الطبقي وما ترتب عليه من تغير في نوعية العمل وعد استقرار ارتباط الناس بأعمالهم، أدى كل ذلك إلى إيجاد مناخ من عدم الاطمئنان في مواجهة المستقبل. ويتزايد الشعور بانكماش قدرة المجتمع على توفير حياة كريمة للجميع. نتيجة لذلك ينشأ اتجاه دفاعي لحماية ما يبقي حياة كريمة، ويصير جزءًا من الاستمتاع بتلك الحياة"[5]. فمن يملك، يرى من لا يملك خطرًا 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 جزءًا 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 أشيائنا" 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 جدارًا منيعًا نفتح فيه ثقوبًا وثغرات لتوجيه وتصويب خطاباتنا القانونية نحو الآخرين، بينما نحمي أنفسنا وأموالنا. وأصبح تأويل القوانين مجرد بحث

عـن الثغرات؛ أي إيجاد فجوات في القانون تسمح بارتكاب أعمال غير قانونية دون التعرض لنص القانون. فقد اختزل نشـاط التأويل اللازم لإيجاد حياة ذات معنـى ليكون كمتعة السفسطائي في إيجاد الثغرات. وصار التأويل مجرد أداة تستخـدم لتبرير المراقبة والتقييد والعنف والتعذيب. ومن دلائل ما وصل إليه مستوى التلاعب بالقانون وتحويله إلى مجرد لائحة تنظيمية ذلك الجهد الضخـم والوقـت الطويل الـذي أنفقتـه إدارة بوش في البحث عـن ثغرات في اتفاقيـة جنيف لتبرير التعذيب، وفي ذلك المـراء القانوني الساعي إلى إعادة تعريـف التعذيب نفسـه. هذه الآليات تفـرغ القانون من المعنـى، حتى يصير مجـرد إستراتيجية لكسب معركة امتلاك حق السيطرة على الممتلكات المادية والأيديولوجيـة، أو على الأقـل تجنب خسارتها. وهكـذا انفصل نص القانون عـن روحـه. وإن الانفصال بين النص والروح في القانـون عَرَضٌ من أعراض انفصال أكبر بين الإحساس والمعنى في ثقافة لا تريد أكثر من التسلية.

هـذا الاندفاع نحـو التسلية يمثل الخـط المعاكس للتطهريـة الأمريكية التـي تدور حول قمـع اللذة الجسديـة. ويظهر هذا النـزوع القمعي في صورة تكنولوجيـات رقابيـة وإنتاجية احترافيـة فائقة. وعلى سبيـل المثال، تقدمت تكنولوجيـات المراقبـة إلى درجـة القدرة علـى استهداف شخصـ بالاغتيال باستخدام الأقمـار الصناعية التي تحدد الموقع في أي مكان بالكرة الأرضية، كما يمكن تحديد مخالفات السير وإصدارها آليًّا للسائقين بناء على التصوير بكاميرات الفيديو التي تعمل بأسلوب البقع الضوئية، حتى في عدم وجود أحد. وفي الوقـت نفسه، يعمـل الأمريكيون ساعات طويلة للترقـي 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 عنفًا: 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 يفرز مراهقين يمارسون التعذيب ويعتدون على سجناء ببراءة ظاهرة، ويدعون، كما في المحاكمات، أن ذلك كان "مجرد تسلية".

لم يعد القانون والنظام يعطيان للحياة بنيتها، حتى نتمكن من الحياة معًا 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 التليفزيون أو الإنترنت معنى الحياة فيه. تقول جوليا كريستيفا في كتابها "الكراهية والعفو" إن ما تسميه "دراما أبي غريب" يكشف كشفًا مأساويًّا 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 طبقًا 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 كلامًا 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 لكلمة "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 للحريات 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 نعده لوائح تنظيمية وتحريمًا 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 يقوِّضها. وأود أن أكرر أن «القانون» هنا يعني شيئًا أكبر كثيرًا 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 يتيحه القانون الرمزي – خاصة اللغة – لا يمكننا التعبير عن خبراتنا حتى نجعلها ذات معنى في سياق حياتنا، أفرادًا ومجتمعًا. 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 الضغـوط التي نشعر بها دون تأويل معنى هذه الظواهر، ولكن الوصول إلى معنـى قوي وإكسابـه مشاعرنا وأحاسيسنا يقتضـي التعبير عن هذه المشاعر والأحاسيـس وتأويلها ومناقشتها. إننا نحتـاج إلى أن نفهم أحاسيسنا الأولية بوصفها جزءًا من عالم المعنى الإنساني.

إن الثقافة المعاصـرة بتنظيماتها ومشاهدها الإعلامية لا تعطي حياتنا معنـى، وتتركنا بمشاعـر الاغتراب. وكما رأينا في الفصـل 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 سياقـات الصور، ومن جانـب آخر بسبب افتقارنـا إلى الثقافة البصرية. إن الدعـوة إلى التأويل التي تصبـح بها الأحاسيس البدنيـة 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 وأغبى»

اعتدنا ربطَ المرح والـبراءة بالأطفال. ويبدو أن الثقافة الأمريكية تسبغ المثاليـة على الطبيعـة البريئة والمحبة للمرح لدى الأطفـال[9]. ويأتي جزء من هـذه البراءة من كون الأطفال يصدقـون أي شيء – فإنهم سذج، ويأتي جزء آخـر من كون الأطفـال يفعلون كل شيء – فلا حيـاء عندهم. هذا المزيج من السذاجـة وانعـدام الحيـاء لا يـؤدي إلى المرح فقـط، بـل إلى مواقف مرحة مضحكة تستخدم ترفيهًا في البيـوت وفي التليفزيون وفي الأفلام السينمائية. فإننـا نضحك على الأطفال عندما يفعلون أشياء غير مقبولة من الكبار. فمن المضحـك أحيانًا أن نرى طفـلاً صغيرًا ضئيل الجسم ضعيـف الصوت يقول أشياء ويفعل أشياء مشينة، بل عنيفة أحيانًا.

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 وأخطاءه 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 جميعًا مثل فورست جمب لكان العالم عالمًا أفضل. إننا نسبغ المثالية على البراءة إلى حد الغباء. ولنذكر فيلم «غبي وأغبى»؛ إذ تتبع فكاهة الفيلم من التصرفات الغبية التي غالبًا ما تتضمن عنفًا بدنيًّا. 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؛ فنحن جهلاء ونفخر بذلك.

إن جهلنا هذا جهل كاشف؛ فما نريد أن نعرف، وما لا نهتم بمعرفته يكشف لنا عن قيمنا وأولوياتنا. إن البراءة في صورة الجهل تحمينا 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 ضعيفًا أو ضحية هجوم فهذا يضيع البراءة، وإن خطر الهجوم لا يهدد حياتنا فحسب، بل يهدد براءتنا أيضًا. فهل يمكن أن «نفهم» شيئًا 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 طرقًا بديلة للتعبير

عـن غضبهم وعدوانهـم، طرقًا أكثر قبولاً اجتماعيًّـا. فيتعلمون أن يتصرفوا طبقًا للقوانين الاجتماعية وقواعد السلوك. وعندما لا يسمو الأطفال أو الكبار بنوازعهـم العنيفة، ولا يحولونها إلى سلوك اجتماعـي مقبول (مثل الرياضة والفـن والعمـل.. إلخ) فإنهم قـد يستجيبون لها، ويتمتعـون باستراق النظر، وبكشف أجسامهم وبالقسوة.

إذا كانـت المتـع الملائمـة أو المقبولـة اجتماعيًّـا نتيجة تنظيـم النوازع العنيفـة، فإن الارتـداد إلى حالة طفولية سابقة على القيـود هي التي تتجاوز الفراغ بين ما يسميه فرويد مبدأ الواقع - نفعل ما يريده المجتمع حتى نتعايش - ومـا يسميه مبادئ اللذة - ما تريـده أجسامنا. فالفرد المرتد للطفولة ليس عليـه أن ينتظر تبرير لذته، ذكـرًا كان أم أنثى، داخل منظومة سلوك محددة اجتماعيًّـا، بـل إن الفـرد المرتد للطفولـة يرجع إلى التلذذ غـير المقيد داخل حياته العاطفية، حتى وهو يقرُّ أو يلتزم ببنية نظامية قاسية في جوانب أخرى مـن الحيـاة. وهكذا ينفصـل الواقع عـن الاستمتاع، ويكون لـكل جانب عالم منفصل. فالأفـراد والثقافة يمكنهم تبني معايير محافظـة، وإباحية جنسية وعنفًا ساديًّا ماسوكيًّا في آن واحد.

وهكذا يمكننا ترديد خطاب التسامح والحرية الكوكبية، بينما يستخدم عسكريونا الجنس والموسيقا الصاخبة والكلاب إستراتيجيات تعذيب في جزء ممـا يسمى صراحـة «احتلال العـراق». ويمكن لسياسيينا كذلـك أن يحوِّلوا غضبهـم من الاعتـداء علـى السجناء إلى غضـب من «مدعـيّ أفعال الخير الإنسانيـة الذين يزحفون حاليًا على كل هـذه السجون يفتشون عن انتهاكات حقوق الإنسان»، كما قال أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي. وقد ردد ذلك العضـو أفكار أمريكيين كثيرين عندما أشـار 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 موضوعًا 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 «يتسلين فقط»، وأنهن كن يعتقدن ذلك فعلاً، ومن ثَمَّ فهن بصورة ما بريئات (أخلاقيًّا) ولو كن مذنبات جنائيًّا. تقول الجندية ليندي إنجلاند، كما ورد، إن جنود الاحتياط التقطوا الصور بينما «كانوا يمزحون ويتسلون». وقالت في محاكمتها إنهم قاموا برص المحتجزين والتقطوا صورًا للسجناء العرايا «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 تعليقًا عليها: «انظروا ما جعلت ليندي تفعله»[12].

وقد حكم القاضي العسكري الكولونيل جيمس بول ببطلان المحاكمة في المحكمة العسكرية الخاصة بإنجلاند 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 مذنبًا»[13]. ومن الجدير بالذكر أن القاضي العسكري سمع إنجلاند وجرينر يشهدان أنها مذنبة وبريئة في آن واحد. وحتى قبل أن يشهد جرينر بأن إنجلاند كانت تنفذ الأوامر فقط، وأن قوة الإكراه التي استخدمتها كانت مشروعة - وهي الشهادة التي جعلت المحاكمة باطلة - عَبَّر القاضي عن استيائه لإقرار إنجلاند بأنها مذنبة بعد أن شهدت أنها كانت تظن أن صورة حزام الكلب شيئًا مقبولاً؛ لأن جرينر قال ذلك[14]. شهدت إنجلاند أنها كانت تظن أن ما فعلته كان «تسلية» و«مزاحًا» و«شيئًا مقبولاً»، ولكنها في جزء من إقرارها بالذنب شهدت كذلك أنها كانت تعلم أن ما تفعله كان خطأ. إذ قالت: «ليس صوابًا أن تضع حزام كلب حول عنق إنسان وتأمره أن يزحف، أقصد أن هذا خطأ»[15].

إن اختلاط أمر البراءة والذنب لدى إنجلاند نفسها وخيبة أمل محاميها عندما أرغمت على طلب حكم البراءة، لَيشير 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 إنجلاند 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 زمنًا 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 ضمنًا 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 القانونَ 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 قويًّا لخبرتنا بوصفنا مجتمعًا. 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 يغفل حقيقة كون البشر مخلوقات اجتماعية منذ ميلادها، ومن ثَمَّ 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

اللغـة – أو الألعاب الرياضية أو الفن أو الرقص.. إلخ. يسمى التسامي. وعلى ذلـك يمكن القـول إن فهمنا المعاصر للقانون لم يعد يشمـل وظيفة التسامي، على أهميتها الشديدة.

الأفراد المغيبون

تـردد جوليا كريستيفا عبارة سـوزان سونتاج «الصورة هي نحن» فتقول عمـا يسمى «خـراف أبي غريـب السود»، التفاحـات القليلـة الفاسدة ليست باستثنـاء بل «سـكان عاديون في هذا الكوكب الذي تعولم ومـلأه أشباه البشر الذيـن دربتهم» برامج تليفزيون الواقـع والإنترنت[16]. هؤلاء الأفراد المغيبون، كما يمكـن أن نسميهم، ليسوا استثناءات، بل منتـج ثقافة ترفع شأن البراءة بل الجهل.

وكأن من يسمون الخراف السود، هؤلاء الأفراد المرتدون أو المغيبون قد وقعوا في غَيَابةٍ بين القانـون والرغبة، يحتمون من اللوائح التنظيمية القاسية بالارتداد إلى حالة براءة طفولية. يضربون سياجًا حول التنظيمات ويجعلونها منفصلة عـن حياتهم الجنسية والعاطفية، وينسحبـون إلى ما يسميه فرويد «شـذوذ متعـدد الأشـكال»، أو لـذة بدنية فورية بـلا إحساس بالذنب، بدقة أكبر فإنهم ينسحبون إلى عـالم من الأحاسيس الجسدية معزول عن القانون – القانـون الـذي من شأنـه أن يكسب المعنى لهـذه الأحاسيس. كمـا أن هذا الانسحـاب تدفعه جزئيًّا لوائح تنظيميـة متزايدة مـع إدارة أقسى للأجساد (مثلاً، في الجيش وفي القواعد الصارمة للديانات الأصولية). وليست المسألة في أنهـم/ أننـا لم ندمج القانـون الرمزي في الحياة الوجدانيـة أو العاطفية، بـل لأن القانون الرمـزي نفسه توقف عـن إكساب المعنـى أو البنية للخبرات

النفسيــة والعاطفية أو الحسية. وإنهم/إننا ننسحب إلى ديناميكية قبل ذاتية قبــل موضوعية، حالة طفولية من الــبراءة لا توجد بها «أنا» (الذات الفاعلة) المسؤولــة عن فعل المرء تجاه الآخرين (موضوعــات أفعاله). وفي هذه الحالة الطفوليــة لا توجــد مسؤوليــة ومــن ثَمَّ لا يوجــد ذنب، فالجســد لديه نزعات عدوانيــة ونحــن نستجيب لها... دون انتظار، دون تفكــير دون اعتبار لما تعني أو من أين تأتي.

وعندما يقــوم القانون الرمزي أو المؤسسات الاجتماعية، وأهمها اللغة، بإعطاء الخــبرات الجسدية الشكل، ومن ثَمَّ المعنــى، لحياتنا، تتاح لنا بدائل رمزية للنزعات العنيفة أو العدوانية: نمارس التمرينات الرياضية، أو نشترك في لعبــة رياضيــة أو نرســم صــورًا أو نرقص أو نكتب الشعــر أو نتحدث إلى الأصدقاء.. إلخ. ولكن عندما يرتبط الجسد بالغرائز الطبيعية، التي يفترض تعارضها مع المجتمع والقوانــين والأخلاق أو السياسة، فسيُعَدُّ الجسد خارجًا عن السيطرة. فإذا عدنا إلى أبي غريب تذكرنا أن بعض المعلقين قالوا إن هذا النوع مــن العنف الجنسي وما سمــوه «سلوك المواخــير» كان «طبيعيًّا» عندما تضــع شبابًا من الجنسين معًا؛ وقالوا عن الغرائز الجنسية الطبيعية لا يمكن التحكم فيها، وإن أبي غريب كان نتيجة ما تفعله الأجسام استجابة لطبيعتها.

هــذا الفهم للأجساد ينطوي علــى إشكالية خطيرة؛ لأنه يعزل الأجساد عن عالم المعنى بفضاء خارج الحضارة الإنسانية. فحسب هذه النظرة، لدينا أجســاد ولكننا غــير مسؤولين عنها. ومــن المفارقات أننا نفصــل أنفسنا عن أجسادنــا – لا نستطيع التحكم فيها؛ لأنها محكومة بغرائز حيوانية – ونختزل كل الخــبرات في إحساس جسدي خال من المعنــى – فإننا نقيس المتعة بكثافة الخبرات الجسديــة. ويشترك هذان النقيضان في إفــراغ الجسد من المعنى.

وهـذا الفصـل بين الإحساس والمعنـى يؤدي إلى مشاعر الفـراغ واللا جدوى، الذي يؤدي بكثير منا إلى طلب العلاج النفسي والعقاقير الطبية، أو في أقصى الحالات، إلى العنف نحو الذات والآخرين بوصفه شكلاً من أشكال الترفيه.

هـذا الانقطـاع بـين القانون الرمـزي والحيـاة العاطفية يولـد أطرافًا «بريئـة» يهربون من الذنب علـى المستوى النفسي بالارتـداد إلى زمن ما قبل الذنب، قبـل أن يكونوا أشخاصًا كاملي الأهلية يتبنـون أهدافًا عامة، أي قبل المسؤوليـة. يسكن هؤلاء الأبرياء بل يتمرغـون في عالم من الأفعال المشينة في مـرح خالٍ من الشعور بالذنب. فيصيرون، نساء ورجالاً، فرقًا تشجع البشاعة لا ترى أي حفلٍ جميل دون العنف السادي الماسوكي تجاه ذواتهم والآخرين[17]. وليسـت المسألة أن هؤلاء الأفـراد «الأبرياء» لا «يعرفـون الفرق بين الصواب والخطأ»، بل إنهم يحولـون القبيح وغير اللائق إلى جنسي، وكأنهم يطهرونه ويطهـرون بذلك أنفسهم. بمعنى أنهم يطهرون هذه الأشياء من القانون ومن الذنـب، إذ يلحقونهـا بعالم الجسد الـذي يتصورونه خارج عـالم الأخلاق أو السياسـة، وحيـث لا يفترض وجود صواب وخطأ؛ لأن المعنـى غائب[18]. (فكر في عبـارة «لا أعنـي بذلك شيئًـا على الإطلاق» - فهذه الأفعـال تبدو مرحًا لا معنـى له، ويبـدو أن الأفعـال أو الأحاسيس البدنية خاليـة المعنى هي تعريف المـرح بتصور أنه العالم الطبيعي للأجسـاد، ولا سيما الشابة). إن الرغبة في الأشياء المستقبحة والمرذولة، بل المقززة تتحول إلى دفاع ضد التلوث بها. فإن صبـغ 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 تحمينا وتحميهم من مواجهة ذنبنا وذنبهم. 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 مبررًا عندما يعد «غريزة طبيعية» خارجة عن سيطرتنا. فهو يعد جانبًا من أجسادنا يرتبط بالحيوانية ومن ثَمَّ 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 والتشييئ، 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 تقدمًا، إن المكان الغامض الذي يحتله الجنس بين الطبيعة والثقافة، يذكرنا مرة أخرى بازدواجية وجودنا التي تجعل عودة الحس الجنسي المكبوت شيئًا غاية في الغرابة، ومن ثَمَّ مصدر خطر.

وكأننا نسبغ المثالية على الغرائز الجسدية عندما يعبّر 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 دائمًا 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 الطبيعية. وربما سألنا هل يمكن أن نلوم إعصارًا (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 ثَمَّ فجسم المولود بالفعل جزء من نظام اجتماعي يحكُم 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، فمثلا، إشاراتنا إلى الممارسات (الجنسية خاصة) المحرمة (من قِبل المدرسة، والكنيسة، والحكومة والقانون، إلخ) يجعل ذكرها يتردد، وبتفصيل

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 رغباتٍ ومخاوف. فعلى سبيل المثال، التقنيات الكثيرة التي تسمح لنا أن «نرى» العالم المجهري تعدل عالم المرئيات الذي يتغير بتغير التقنيات؛ فما كنا نعده حقيقيًا واضحًا يصير خيالاً ووهمًا مع تغير التقنيات. وتتغير الرؤى الكونية العالمية مع تحولات التكنولوجيا (مثلاً، قادت المناظير فائقة التقدم العلماء إلى القول: إن كوكب بلوتو في الحقيقة ليس كوكبًا). كما أن التحولات التكنولوجية تؤثر على رغباتنا، على سبيل المثال، فإن إمكانية تسجيل الصور المرئية المتحرك جديدة نسبيًا. وقد طورت الحكومة وجهات تطبيق القانون تكنولوجيات التسجيل لتعزيز وسائل المراقبة. لكن التقنيات التي تتيح لمطبِّق القانون المراقبة و/أو التسجيل من موقع بعيد تخلق في الناس صورًا 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 عنفٍ، بل إنها تشكل علاقتنا بالعنف أيضًا.

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 ارتباطًا وثيقًا ببيئة ثقافتنا وتحديدًا التقنيات والمؤسسات

التـي تشحن مـن خلالها، فهنـاك علاقة متبادلة بـين الرغبـات أو المشاعر المرتبطة بالحسم والقوانين والكلمات، وغيرها من الأشكال الرمزية. وليست النقطـة الأهم هي فقـط أن الطبيعة والثقافة قوتان متكاملتـان، بل أيضًا أن مصطلحـي «الطبيعة» و«الثقافة» مصطلحـان عليهما اعتراضات على أساس أن لتعريفهمـا تداعيات سياسيـة. وكما رأينا، فإن كثيرًا مـن الصور الغريبة المربكـة من أبـي غريب وعنـف النساء تطيح بـأي فصل واضح بـين الثقافة والطبيعـة، لأنها تبرز تلك المنطقة المبهمة التي نعيش فيها بين هاتين الفئتين. وبمصطلحـات نظرية فرويد في التحليل النفسي، يمكننا أن نقول: إن التضاد بـين هذيـن المصطلحين عرض من أعراض كبـت هذا الإبهـام، في حين أنه حسـب مصطلحات تحليل الخطاب عند فوكو، يمكـن القول: إن ثبات الاثنين سببـه تأثير القـوة الحيوية. فالذي يتعرض للخطـر في كل من عمليتي الكبت والقوة الحيوية هو تنظيم الأجساد واللذات.

برغـم أن محاولـة التعبـير عـن التوترات بـين نظرية التحليـل النفسي وتحليـل الخطاب وسبر غورها، أمر مثمر في ذاته، فهدفي هنا التفكر في معنى أحـداث أبي غريب مـن زاوية اقتصاد ثقافتنـا النفسي والتقنيـات التي تنتج ذلـك الاقتصاد وتعيد إنتاجه. فما الذي يتعرض للخطر من مفاهيمنا للبراءة والعنف؟ وكيف يؤدي ذلـك إلى مناظرات حول العنف المشروع وغير المشروع؟ والقوة المشروعة وغير المشروعة؟ وما معنى مشروع؟ وأن يكون محميًا بالقانون، ولا سيما عندما يختزل في لوائح تنظيمية وعلم الإدارة وقواعد جزائية؟

حتـى إن وجدنـا عنفًا «في الطبيعـة»، فإن الموقف يتعقد بمـا حددنا أنه «طبيعـة»، وكيـف عرفناه... ولماذا؟ ما حددنا أنه عنـف وكيف عرفناه يمكننا التحقـق من دراسة علاقتنـا بالعنف من زاوية اقتصـاد العنف النفسي، لأنه

مرتبـط أكثر بالثقافـات التي ينتج فيها، ويعـاد إنتاجه وتوزيعـه. كذلك فإن الرؤيـة المثالية التي يفرضها الأمريكيـون على البراءة عند ارتباطها بالعنف، يمكـن بل لا بد مـن دراستها حتى نبدأ في فهم بعض الطـرق التي نستخدمها ضمنًـا، أو صراحة، لتبرير والتماس العذر لعنفنا واعتبـاره مشروعًا، بينما ندين عنف الآخرين ونعده غير مشروع.

عنف مشروع وآخر غير مشروع؟

مـن القضايـا الدائـرة في «الحرب ضـد الإرهـاب» قضية مـن يُسمح له بامتلاك أسلحة عالية التقنية، ومن يُمنع منه ذلك. فالحرب على العراق بدأت تحـت زعم تقرير مخابـرات الولايات المتحـدة (الخاطئ) بـأن صدام حسين يمتلـك أسلحة دمار شامـل. سنغض الطرف عن أن الولايـات المتحدة، وأغلب الـدول المتقدمة تكنولوجيًا، تمتلك أسلحة دمار شامل، وسنغض الطرف عن أن الولايـات المتحدة هي الدولة الوحيدة التـي استخدمت أسلحة نووية في الحرب أثرت تأثيرات فظيعة وقاتلـة على الشعب الياباني. ولكن الخطاب الذي يحيط بحروب الولايات المتحدة ومشروعاتها الاستعمارية يزداد فيه التركيز على منع الـدول «المارقة» من تطويـر أسلحة نووية[20]. ففي الذكـرى الخامسة للهجمات الإرهابية على مركز التجارة العالمي في مانهاتن، قال الرئيس بوش: إن الحرب علـى الإرهاب هي «مهمة جيلنـا» وهي ليست أقل من «كفاح من أجل الحضارة» ضـد «الحكام المستبدين المسلحـين بأسلحة نوويـة»[21]. وفي خطاب أمام الأمم المتحدة ينتقد إيران، ربط بوش بين الحرية وعدم السعي لامتلاك أسلحة نووية والإرهـاب بالسعي نحوها، مشيرًا إلى أن الـدول التي تقف خلف خط الأسلحة النوويـة الـذي رسمته الولايـات المتحدة يمكـن أن تكون دولاً حـرة. 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 التليفزيون مزودة بمشاهد الانفجارات التي تسمى سحابة الفطر، مما أثار الخوف من الأسلحة النووية[23]. يشير الصحفي طوم إنجلهارت في معرض مراجعته لهجمات برجي 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 «شتاءً نوويًا 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 انجلهارت 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 تقليديًّا «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 منطق دائري يقول كلامًا 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 مشروعًا 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 «إرهابًا» عما نسميه «حربًا» أو «القوة المشروعة» وهي استخدام تقنيات الحرب المتقدمة. فكما تقول كافاريرو: «يميز المعجم السياسي الغربي بين الحرب والإرهاب ويعني ذلك أن أعمال العنف (عالية التقنية) الغربية وحدها التي تستحق اسم الحرب. فيمكن أن تشن حربًا على الإرهاب، كما يقولون، لكن ليس للإرهابيين أن يشنوا حربًا"[24]. تعد الحرب عنفًا مشروعًا والإرهاب غير مشروع، ومن أسباب ذلك أيضًا أننا نسبغ المثالية على العنف المتعلق بالتقنيات المتقدمة التي تتيح لمستخدمها أن يَقتل دون أن يُقتل – ومن هنا تأتي تسمية الضربات الجوية الجراحية التي توحي بدقة الجراح حين يستأصل ورمًا سرطانيًّا. تشير كافاريرو إلى أن الأجساد لم تعد تمثل أدوار البطولة في حرب فيها تقاتل حقيقي.

لا يصرح التليفزيون بإذاعة إلا أنواع معينة من الصور، وبذلك يسمح لنا بأن نتصور الحرب الحديثة نظيفة ومعقمة بسبب تقنيتها الدقيقة، وجراحتها الإليكترونيـة وغيرها من أدوات الرقي. الحقيقـة أننا، مشاهدي التليفزيون، نـرى الدمار والخـراب، لكننا نادرًا ما نرى جثثًا مشوهـة، بل من العجب أننا لا نـرى توابيـت قتلانا من الجنود. ولا يزال الناس يموتـون، لكن التكنولوجيا حلـت محل الأجسـاد البشريـة في أدوار البطولة الحربيـة، أو على الأقل هذا النمـوذج من أعمـال العنف والدمار الذي تصفه المفـردات 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 يمسك فيها جنودنا بجهاز التحكم عن بعد الذي «يمحـو» الأعـداء، دون أن يتضمن ذلـك، ظاهرًا، بذل الـدم 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 الإعلاميـة لحـرب الخليج الأولى التـي قدمها الجيش إلى شبـكات التليفزيون كأنها تثبت فكرتنا عن حرب افتراضية بلا دماء أو أجساد.

وكأن حرب تلاحم الأجسـاد والتقاتل المباشر صارت شيئًا من الماضي، طريقـة همجية في الحـرب. فالقوة القاتلة يمثلها العنـف المستند إلى التقنية الدقيقـة العاليـة التـي يتحكم بهـا بضغطة زر. والقـوة القاتلـة الناتجة عن الأجسـاد وليس التقنية ليست غير شرعية فحسب بـل مفزعة – فنحن نسأل «أي مريض نفسـي يستخـدم جسـده في تفجـير الآخرين؟» ويفزعنـا تمامًا الانتحاريـون التفجيريـون ونتصورهـم يفضلـون القتل علـى حياتهم. وحتى

عندمـا نكرم موتانـا ونعدهم أبطالاً ضحوا من أجل القيـم العليا، لا نستطيع أن نتصـور أولائـك الآخرين من القتلة يضحون بأنفسهـم من أجل قيم عليا، فأجسادهـم لا تعد أجسـادًا تستحق أن يضحى بها[26]. بـل إن أجسادهم تعد أسلحـة خادعة وغير مشروعـة، أسلحة قاسية تخرج عـن الفضاء السياسي وتدخل في عالم كل ما فيه متوحش وغير طبيعي.

كيف يستطيع حفنة شباب أن يسببوا كل هذا الدمار بقواطع الصناديق؟ فـإذا 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 سلاحًا، فإننا محاطون بالأسلحة؛ إننا لا نميز بين الأسلحـة والأشياء أو الناس بيننا طوال الوقـت، وكل شيء وكل إنسان يصبح مصـدر خطر، فاحتمال أن يكون الجسـد سلاحًا، أو أن يستطيع أي شيء من التقنيـات المنخفضـة كقاطع الصناديق أن يسقط طائـرة، فهذا أمر لا يربك العقل فحسب، بل يبدو خطأ – فاستخدام هذه الأشياء اليومية بهذه الطريقة شـر محض... أدنى من أن تعبر عنه كلمات. ويوحي هـذا الاتجاه بأن الناس «الطيبين» يستخدمون القنابل عالية التقنية لينسفوا الناس، ويفضل أن يكونوا عسكريـين داخل موقع عسكري مستهدف. كما يشـير إلى أننا نشعر بالخطر تجـاه الأجساد نفسها، فإن الأجسام المستخدمـة كسلاح غريبة وقبيحة لأنها تستحضر مشاعر مختلطة لدينا تجاه أجسادنا وأجساد الآخرين. فطالما كانت الأجسـاد فانيـة وكل الأجساد تموت، فإنها بمعنى مـا قنابل زمنية على وشك الانفجـار لتقتلنا. ففـي سياق تاريخ الفكر الغربي تصـور الأجساد باعتبارها فانية وغير متسقة بل وغير عقلانية، ومن ثَمَّ فهي تصور بأنها ضد الحضارة والثقافـة. وإن جانبًا من النصـ الفرعي الذي يستثني الجسـد من السياسة هـو جانـب عدم قابلية التنبـؤ، أي أنه يمكـن أن «ينفجـر» في أي دقيقة، هذا

أحـد أسباب وصف التفجيريين الانتحاريين أو «مفجري الجسد» كما تسميهم كافاريـرو بالغرابة أو القبـح الشديد. فمع «مفجري الجسـد» ينفجر الجسد حرفيًا عائدًا إلى عالم السياسة.

يشير الوصف «إرهابي» في الخطاب الشائع حديثًا ليس إلى شكل محدد مـن العنف السياسي، بل إلى مختل نفسي يرتكـب عنفًا مروعًا يتجاوز حدود السياسة والمجتمع الإنساني[27]. يصور الإرهابيون وحوشًا بلا رحمة إنسانية أو قيم أخلاقية. وإن وصف فعل بالإرهابي أو شخص بالإرهابي أو مؤسسة بأنها جماعـة إرهابية يكفي لنبذها من عـالم السياسة إلى المرض النفسي. فهناك عنف «سـويّ» متحضر، وهناك عنف «شاذ» و«مريض» و«همجي». ولكن كما يقـول غسـان حاج: «لابـد لنا من أن نستجـوب لطريقة التي ندفـع بها لقبول تصـور غـير النقدي بـأن شكلاً ما من العنـف هو «أسوأ لون مـن العنف على الإطلاق»، بمجـرد أن نسميه «إرهابيًا». وإن استخدامات التصنيف «إرهابي» قـد جعلـت بعض أشكال العنـف «طبيعيـة»، وأخـرى «مرضيـة». وهو بذلك مصطلـح يعاني التورم لأنه لا يصف أحد أشـكال العنف بل يشرع غيره، وهو عنـف الحـرب ذات التقنية العالية التـي تملكها الجيوش الغربية. يرى حاج أن «الصـراع بين الدول والجماعـات المتعارضة – هو – أولاً على توزيع وسائل العنـف، وثانيًا، وهو الأهم، على تصنيف أشـكال العنف في العالم وبالتحديد حول معـاني العنف المشروع»[28]. وتجري المعركة علـى المستوى المادي الخاص بتوزيع الثروة، وتحديد السلاح عـالي التقنية، وعلى المستوى الرمزي، بمعنى مـن لديـه السلطة لتعريف القـوة «الشرعيـة». «فشرعي» يعنـي قانوني، وقد رأينا مؤخرًا كيف يعيد الأقوياء تعريف عناصر القوة الشرعية بإعادة تعريف التعذيـب والقانون الدولي. فإذا كان الأمر ببساطة أن الأقوى هو الذي يعرف

قواعـد الاشتبـاك، فهـو ببساطة حالة من حـالات «القوة تحـدد الحق»، وإن موقفنا الفاضل لا يعدو أن يكون وقوفًا مع الأقوى.

يوضح حاج أن من نسميهم جماعات إرهابية لا يسمون أنفسهم إرهابيين مطلقًا، 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 نقـوم «بتوغـلات» ومطـاردة الإرهابيـين الإسرائيليين وهـدم بيوتهم وقتل مدنييهـم «بالخطـأ». فمن يريد أن يكـون انتحاريًا تفجيريًـا إذا توافر له هذا النمط المترف من القتال؟» إذن فطرف من الصراع هو تحديدًا على من يملك ومن لا يملك أسلحة التقنية العالية «المترفة». فمن يملكونها، أي الدول الغنية، لا تملـك القوة العسكرية لفرض ما تراه على الأرض فحسـب، بل تملك رأس المال الرمزي لتعريف مصطلحات الصراع على المستوى الأيديولوجي. فهم في موقف القوة مـن ناحيتيّ امتلاك أسلحة الحرب وخطـاب الحرب. فبالسلاح عـالي التقنية يسيطرون علـى الأرض المادية، وبقوة الخطـاب يسيطرون على الأرض الرمزية. فهم يسيطرون ويوزعون أسلحة الحرب وأيديولوجية الحرب باستخدام الحرب عالية التقنية. بمعنى أنهم يملكون القوة ليس لإعمال القوة القاتلـة فحسب بـل لتبريرها بخطاب إنقاذ الحضارة مـن الهمجيين، والخير مقابل الشر، والإنساني مقابل الوحشي، والشرعي مقابل غير الشرعي.

التكنولوجيـا هي المسئولة 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 تقريبًا 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 الوسيلي - 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، أو لها 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 القاتلة... يقدم لنا السيناريو المعاصر للعنف والتدمير ساحة قتال منتشرة متواصلة تلعب فيها التكنولوجيا عالية التقنية والأجساد العزل دور الأسلحة المدمرة. ولكن طبقًا للعرف السياسي الغربي المدعوم بالمهارات الهندسية للحداثة 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 دعمًا نظريًا وقصصيًا لشرعنة هذا الربط"[30]. تُستبعد الأجساد العزل، كما تسميها كافاريرو، من العالم السياسي الحق ومن ثَمَّ من عالم الحرب المشروعة، الذي يعد فرعًا من العالم السياسي. وبتعبير أبسط، تصور الأجساد كجزء من الطبيعة ومن ثَمَّ ليست في تمازج تام مع الثقافة،

أمـا السياسة فتصور بأنها أكثر أشكال الثقافة تنظيمًا، مما يبعدنا عن عالم الطبيعة تمامًا.

لكـن أميز مـا في هذه الأجساد العزل أنها ليسـت عزل، ليست طبيعية، ليست بريئة. بل هي مسلحة وخطيرة. هي كما تقول كافاريرو أمهات صغيرات يصبحن قاتـلات. وهكذا فهن أكثر من الجسد الطبيعي المكبوت في السياسة الغربية. إن الأخطر من جسم طبيعي جسم يتحول إلى بيان سياسي. إن هؤلاء الانتحاريـات التفجيريـات يعلـن ما يربـك السياسة الغربية وهـو أن الجسد سياسـي دائمًا. فلا يوجد جسد أعزل ولا جسـد طبيعي. فالخطر الأكبر إذن هو غموض الجسد لأنه يقع بين الطبيعة والثقافة، بين المادي والتكنولوجي.

نبين كافاريرو، كما رأينا، في تحليلها لدور الجسد في مجازات السياسة – مثـل «الجسـد السياسي» – أن الأجسـاد اللحم والـدم الحقيقية تم ربطها بالنسـاء واستبعادهـا من المجـال السياسـي الصرف، في حـين أن الأجساد السياسيـة الصـرف هي أجساد ذكريـة مجردة من صـلات الوجود اليومي. إن تفضيـل السياسـة الغربية للأجسـاد المجردة أو الافتراضيـة على فوضى الأجساد الحقيقية هو جزء لا يتجزأ من استثمارنا في التقنيات المتقدمة. وإن استثمارنـا النفسي والمـادي المالي في التكنولوجيا، في هـذه الحالة تكنولوجيا الأسلحـة عاليـة التقنية التي نحمي بهـا جسدنا السياسي، ينتـج ويعيد إنتاج عمليـة إقصاء الأجساد الحقيقية من عالم السياسة. وهذا من أسباب اعتبار الجسد خطرًا على السياسة. تقول كافاريرو: «إن الأجساد المقحمة في منظومة الأسلحـة عاليـة التقنية، وهـي أدوات تنتمـي للمستوى التقنـي المنخفض... الأجساد بهذا الوصف، أي الجسد وحده الذي تحول إلى سلاح معنوي بخلاف هذا يعد غير منتظم وغير وفيّ وغير شرعي وغادر.ولا يتوقف ذلك – كما يقال

لنـا كثيرًا - على فضيحة الكائنـات البشرية الذين، كما يبـدو، يهملون قيمة حياتهـم الفردية - ففي التاريخ الإيطالي -وتاريـخ الغرب عامة- مثلاً يوجد حالات كثيرة لأبطال وطنيين شهداء الأمة يضحون بحياتهم من أجل المجتمع، بل الأمر يتوقف علـى فضيحة الأسلحة القاتلة التي تقوم على الأجساد العزل غـير التكنولوجيـة"[31]. ويأتي عدم الوفـاء والغدر من هـذه الأجساد عندما تتحـول إلى أسلحة ليس من كونها عزل وغـير تكنولوجية - فالحزام الناسف قـد يكـون منخفض التقنية لكنه يظـل نتاجًا تكنولوجيًا، بـل لأن خطر العنف المادي يأتي من انفجار الغموض في مشهد المعنى.

إن مركزية الإعلام المرئي بالنسبة إلى كل من الثقافة وتأثير التفجيريات الانتحاريـات يبين أن هـذه الأعمال العنيفة يقصد بهـا النشر الجماهيري من خـلال تقنيات الاتصال والمعلومات. فالتسجيـلات المصورة التي يحرص عليها التفجيريـون الانتحاريون قبل عملياتهم تنشر لتكـريم «الشهيد ولتجنيد المزيد مـن «الشهـداء». وإن رعب هـذه الهجمات، وهي في الواقـع لا تقتل عددًا يماثل ما تقتله الأسلحة عاليـة التقنية ينشر من خلال التقارير الإعلامية، خاصة في التليفزيـون والإنترنـت. فالقاعدة مشهورة بتقديم تسجيـلات مصورة لقادتها يدينـون فيها الولايـات المتحدة ويدعـون للجهاد. ويزيد استخـدام الجهاديين للإنترنت بغرض التجنيد، فهم يقلبون التكنولوجيا الأمريكية على نفسها[32].

وبينمـا يهدد «مفجـرو الأجساد» الثقافـة الغربية عاليـة التقنية بعودة الجسـد المكبـوت إلى مجـال السياسة، فإنهـم في الوقت ذاتـه يعتمدون على التقنيـة الغربيـة في توصيـل رسالتهم. ومـن أسباب تحول أعمـال قتلهم إلى إرهـاب أنهم يستهدفون بها عالم تبادل المعلومـات - العالم الرمزي. وكذلك الأجسـاد المادية. فالجسد يعـود سياسيًا، وإن الحالـة المتداخلة بين الطبيعة

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

إن وصف كريستيفا للكريه مناسب تمامًا هنا، فهي ترى أن الكريه ليس ما هو مقزز أو قذر فقط بل إنه ما يلقى بالشك على حدود ما هو نظيف ومقبول. فالكريه بين بين، فهو المزدوج الذي لا يمكن استيعابه بشكل حاسم[33]. تقول كريستيفا: إن القبيح «فزع يتخفى وكره يبتسم، شغف يستخدم الجسد للمقايضة بدلاً من إشعاله، دائن يستولي على كل مالك، صديق يطعنك"[34]. مؤكد أن هذا الوصف ينطبق على الفتيات المبتسمات الضالعات في الاعتداء في أبي غريب، والفتيات ذوات الشعر المعقوص كذيل حصان اللاتي يفجرن أنفسهن والآخرين، فابتسامتهن متنكرة 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 غالبًا 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 منتشر انتشارًا واسعًا، 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،

بـل تتأثر تضاريسنـا العقلية أيضًا. إن هذا التغـير في أفكارنا هو الأصعب في التشخيـص. وكمـا رأينا، فإننـا نتجه إلى تفضيـل الأجسـاد التكنولوجية أو الافتراضية على الأجساد الحقيقية، إلى درجة أننا نشعر بالخيانة أو التهديد تجـاه اللحم والدم. وفي الوقـت نفسه نشعر بالاغتراب عـن أجسادنا في هذا العالم الـذي يعتمد على التكنولوجيا، ثم نتـوق لأحاسيس جسدية أكثر كثافة يمكـن أن تؤدي ببعض الناس إلى ارتكاب أعمـال عنف سادية ماسوكية تجاه أنفسهـم والآخرين. إننا نضيـق كل يوم على أنفسنا السبل التي تجعلنا نتخيل أنفسنـا بشرًا نعيش معًـا. إننا نتبع مذهبًـا تكنولوجيًا في الحيـاة يتصور أنه يناقض ما لا زلنا نعدها أجسادًا طبيعية مستبعدة من عالم السياسة. وهكذا تعـد الأجساد والسياسة متعارضتين، ويترتب علـى هذه الفكرة - أو بالأحرى الافتراض - أشياء خطيرة تتعلق بتحدياتنا الحقيقية الكبرى في الحياة. فإننا نشعر بالتهديد عندما يظهر بوضوح غموض العلاقة بين الأجساد والسياسة.

إننـا ندعي تقدير الحيـاة نفسها، بينما نرفع قـدر بعض الحيوات على بعضـ. بل إن فهمنا للحياة قد اختزل ليكون كمـا يسميه الفيلسوف الإيطالي جيورجيـو أجامبن «الحياة المجردة» وليس نوعية الحياة. إن الحياة ذاتها وفي ذاتهـا تعد قيمة توجـد خارج عالم السياسة. والحياة تصـور «مجردة» أو بلا سمـات أو دلالة ثقافية. فهي كما يفترض ما هـي بطبيعتها. هذه الطريقة في التفكـير تؤدي بنا إلى أن نتخـذ القرارات السياسية باسم «الحياة» - قرارات عن الإجهاضـ والقتل الرحيم والحرب - قرارات تعلـي قدر الحياة في ذاتها فـوق نوعية الحيـاة، الوجود المجرد فوق الحياة ذات المعنـى. ولابد 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 جيدًا 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 رأيًا مقنعًا 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 – سياسيًا. 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 الحيوات 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 القدري أو الإلهي باسم حقيقة أو عدل يقع خارج القانون (حللنا لجوء الرئيس بوش المجرد 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 ثَمَّ إغلاق مركز الاحتجاز في خليج جوانتانامو في كوبا»[37]. فقد أصروا على أن يملك الرئيس سلطات اختيارية في اتخاذ القرارات بخصوص الإرهابيين بعيدًا عن القانون الوطني أو الدولي. فالإرهاب يوصف بأنه خارج عن عالم السياسة، بأنه شر؛ ومن ثَمَّ 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 المفوض العسكري العام ألبرتو جونز اليس 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 (وألا نسميهم حتى مجرمين؛ لأن ذلك سيدخلهم في حدود القانون) حتى نتمكن من تطبيق طرق استثنائية في الاستجواب والتعذيب، فنحن نعيش زمنًا استثنائيًّا. 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 الحيوات 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 الحيوات 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 حقًّا لموتهم؟

من ألوان العنف الإرهابي التي تعد الأفظع، ذلك الموجّه إلى «المدنيين الأبرياء»[41]. وربما يلزمنا هنا أن نفحص مفهوم «البراءة»، وتحديدًا علاقته بمختلف أدوار العسكريين والمدنيين، فالأفراد العسكريون يحمون ويؤمّنون 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 الفلسطينيون 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 وتيسيرها، 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 ضعفًا أساسًا أصيلاً، وتحديدًا مع ميلاد الرضيع البشري، الذي يعتمد تمامًا على الآخرين في بقائه. 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 عنفًا تجاههم، فربما كان إدراك اشتراكنا في الضعف مع كل المخلوقات الحية، يجعلنا أقل عنفًا تجاه غير البشر والحيوانات وغيرها من سكان الأرض؛ وعلى الرغم من أن إدراك ضعفنا المشترك قد يجعلنا أكثر قبولاً لبعضنا بعضًا، فمن المهم أن نقوم بتحليل نقدي لخطاب الضعف الذي أعقب هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، كذلك، فمن الضروري فلسفيًّا أن نفحص كون مفهوم قابلية الجرح أصيلاً في البشرية، ليس لأننا نشترك في الضعف مع كل المخلوقات، بل بتحديد أكبر لأن

هـذا الضعف ليس ما يميز البشر عن المخلوقـات الأخرى، وبتحديد أكبر من ذلك؛ لأن تاريخ مفهوم الضعف يرتبط أصلاً بالعنف.

تأتـي كلمة vulnerable الإنجليزية (ضعيف، أو حرفيًّا قابل للجرح) من الكلمـة اللاتينيـة vulnerabilis بمعنى "جارح أو مؤذٍ". أمـا التعريف الأقدم المهجـور للكلمـة في معجم أكسفـورد الإنجليزي فهو "امتـلاك القوة للجرح؛ وأمـا التعريف الحـالي فهو "ما يمكن جرحه، ما يسهـل إحداث جرح أو أذى بـدني فيه". وبهذا فكلمـة vulnerable قد تعني شيئين القـدرة على الجرح أو جـرح الآخرين، وقابلية تلقي الجرح أو الانجراح. مـن المناسب إذن أن تكون هذه الكلمة أكثر الكلمات استخدامًا في أعقاب هجمات 11 سبتمبر، فقد كانت أمريكا مجروحـة وتريد جرح المسؤولين عن الهجمـات. بحث الصحفي طوم إنجلهـارت التغطية الصحفية التي أعقبت الهجمات على البرجين، بداية من 12 سبتمـبر 2001م، وخلص إلى أن "واحدة من أكثر الكلمات شيوعًا في تلك الأيـام في صحيفة نيويورك تايمز وغيرهـا كانت كلمة vulnerable –ضعيف أو قابل للجرح–، وكانت الكلمة اللاحقة لها هي كلمة war –الحرب–[44]؛ فالنقلة بـين قابلية الجرح (الضعف) والحرب تشـير إلى أن مشاعر الجرح يمكن أن تطلـق الخوف والكراهية والعنـف. وصحيح من الناحيـة النفسية، أن العنف تجـاه الآخرين غالبًا ما يكون دفاعًا ضد شعور الفرد بعدم الأمان. الأكثر من ذلـك، أن مفهوم الضعف نفسه يضم داخله العنـف تجاه الآخرين المرتبطين بالحرب، أي إحداث الجرح. إن هذا العنف الساكن في مفهوم الضعف/قابلية الجـرح هو ما ينبغي أن يجعلنا نستجوب فلسفة تـرى قابلية الجرح أصيلة في البشرية. صحيحٌ أنه من الثابت أن البشر قادرون على العنف، بل العنف الذي «لا يخطـر علـى البال»، هل هذا هـو ما يجعلنا بشـرًا؟ أم العكس، هل القدرة

علـى السماح وتجاوز العنف هو مـا يجعلنا بشرًا؟ 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 وجـه الأزمة في تقدير الطاقـة العسكرية. ويمكن اعتبـار الكراهية ونزعة الثأر مظهر خوف، أو خوفًا من ضعفنا. وإن ظلم الآخرين معناه حرفيًّا تحميل ضعفنـا للآخرين. فإننا نتحول من مغفل الساحـة إلى بلطجي. فلا يُستغرب إذن أن يتحـول الجنـود الأنفار في الجيش، وهم من أخضعـوا للقهر والإهانة كجـزء من تدريبهم الأساسـ أن يأتوا طقوسـ الإذلال والإخضاع نفسها على الآخريـن حتـى يفرضوا سلطتهم. ولكن مجرد قدرتنـا على جرح الآخرين أو لأننا نجرحهم فعلاً، عندما نتعرض للجرح، لا تعني أننا لا بد أن نفعل الشيء نفسـه. ففي حين أن إنـكار الضعف قد يساعد على تفسـير العنف الإنساني، فليسـ معنـى ذلك أن الجرح الصادر أو المتلقي أصيـل في البشرية، أو معرّف للجنسـ البشري، بل إن تجاوز الحرب والعنف يقتضي تصور تعريف للبشرية ليس من زاوية قدرتها على الجرح، وإنما قدرتها على الشفاء.

وتثير جوليا كريستيفا أيضًا موضوع الضعف في أحدث أعمالها «الكراهية والسمـاح». فهـي تربط فيـه بين الأثـر الكريـه للآخرين والضعـف. فتطرح السـؤال «كيف نحدد في مفهوم الإنسان نفسـه - وعليه في الفلسفة والممارسة السياسيـة - الدور الأصيل الـذي يؤديه النزوع إلى التدمـير 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 ضعافًا وكذلك أحرارًا. وهذا تحديدًا هو ما يجعلنا بشرًا، ويفتح عالم المعنى واسعًا ويجعلنا مجروحين/ضعافًا.

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 أبدًا عن التعبير عن الخبرة الجسدية، هذه الفجوة تصور بوصفها جرحًا. وهذا الجرح هو موضع الضعف/قابلية الجرح؛ فنحن نجرح ونُجرح؛ لأننا نحتل تلك المساحة بين الأجساد والمعاني، وتقول إن المواجهة الغريبة مع إنسان آخر تضعنا وجهًا لوجه أمام جرحنا «للآخرين ومن أجلهم»، فإن الخوف من جرحنا هو ما يجعلنا نكره جرح الآخرين ونستغله، 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 للتفكر، 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 بشرًا هو ذلك الفصل بين الوجود والمعنى الذي يغربنا عن ذواتنا وعن الآخرين، أو يتركنا جارحين ومجروحين، بل إنه السماح الذي يمكننا

من تجاوز الاغتراب والعنف، ولو مؤقتًا 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 تحديدًا 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 ثَمَّ نوحِّد الوجود الجسدي والتعبيرات عن معنى ذلك الوجود، نصير كائنات لها معنى.

نستطيع الربط بين نوازعنا العنيفة وحياتنا العاطفية ربطًا مثمرًا بتأويلها، لا الاستجابة العفوية لها. إذا أوَّلنا 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، حَوَّلنا 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 بعضًا. 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 هـذه السعادة باللعب بالكلمـات تضفي المعنى على نوازعنـا العنيفة، التي سيعبر عنهـا الآن بالكلمات وليس بالأفعال. إن التعبـير عن عواطفنا العنيفة يحـول الكراهية إلى سماح، ويسمـح لنا بالتعايش مع قابليتنا للجرح ونوازعنا نحو العنف دون أن نقتل أنفسنا أو الآخرين.

المعنى ضد الموت

إذا كان الاستجـواب والتأويل المتواصلان لبَّ التمثيل، فإنه سيكون شكلاً مـن الترجمة التي يضفي بها المعنى على «الحياة المجردة» هذا المعنى سيكون بـدوره الهدية التي توهب للبشرية. لكن هذه الترجمة تحتاج إلى وقت وطاقة، وهمـا سلعتان شحيحتـان في اقتصاد اليوم الكوكبي، الذي يعـد فيه التساؤل علامة عدم كفاءة، واستخدامًا رديئًا للوقت، والتأويل إهدار للموارد ما لم تعد بالأربـاح التي تقدر حسب مستويات القيمـة في تراتبية الرأسمالية الكوكبية. وفي النهاية فـإن ما ينبغي دراسته وإعادة تقييمه باستمرار هو معنى أفعالنا، وبالتحديـد استمتاعنـا بالعنف، ومن خـلال التمثيل الذي يصاحبـه التأويل النقـدي، يمكننا أن نضفي المعنى على نوازعنـا العنيفة، وربما يساعدنا ذلك على تجنب الاستجابة لها.

إن هوسنا بالسرعة والتكنولوجيات الأسرع والأسرع منها يمارس المزيد مـن الضغـط ويواصله، وهذا يضحـي بالفضول من أجل الكفـاءة. والفضول يستهلـك وقتًـا وجهـدًا، وأرباحه لا تعود فـورًا، لذلك فهو غير قابـل للتسويق في النظـام العالمـي الجديد. في سيـاق هذا النظام، يصبح المعنـى 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 شيئًا زائدًا 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 أبدًا إلا إلى إشباع جزئي ناقص قصير الأجل. فالأغنياء يكادون أن يؤلهوا لثروتهم وممتلكاتهم - وهم أفراد يملكون أشياء. ويصير الأفراد أنفسهم غير مستقري القيمة، مع بيع أعضائهم وأطفالهم لأعلى مزايد، بالقانون أو بمخالفته، تحت حماية السماسرة وشركات التأمين، فتحل القيمة المالية محل القيم الأخلاقية.

لكن هذه الأشياء التي نلهث وراءها تعجز عن لمس ذلك الشوق الأعمق 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 مؤقتًا. ويختلف عن التعطش للثروة والأشياء، فالشغف له هدف، ولا يعرف من باب الحيازة والحسابات. الشغف يعطي من الطاقة أكثر مما يأخذ، متجاوزًا الحسابات وقيمة الصرف. وإننا نخاطر بفقدان شغف الحياة عندما نختزل الحرية في السوق الحرة والسلام في عالمية تمسح التنوع، وتخضع الكوكب لمعايير تنظيمية. في سياق الحرية المعرّفة من زاوية السوق الحرة، كل شيء مسموح: التحريمات الصارمة (كالتي يتبناها 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 ثَمَّ 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 التليفزيون، أو الأفلام أو على الإنترنت، بينما قصص الحب المصورة مثاليًّا الخاصة بنجوم السينما تصبح أحلامنا المفتعلة المرقعة. إن استعمار حياة أحلامنا من قِبل 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 ظاهرًا تحل محل الاستجواب والتأويل لمعنى الجسد، ومن ثَمَّ 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 انفصمت 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 لنتخلص من مشاعرنا بالضعف الجسدي. وبدلاً من أن نحيط أجسادنا بالمعنى أصبحت الرؤى القانونية المعاصرة آليات مصممة للإدارة والتنظيم والتجسس لتحقيق احتواءٍ 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 التفجيريات 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 يصبحن حاملات للموت؟

تؤرخ باربرا فيكتور في كتابها «جيش الأزهار» لحياة بعض التفجيريات الانتحاريات، وتكتشف أن أغلبهن قاطعتهن أسرهن؛ لأنهن لا يوفين وظائفهن المفروضة بوصفهن زوجات وأمهات[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 فينصــبُّ على التفجيريين الانتحاريين، ويبين أن هؤلاء الشبــاب المتعلمين يــرون أنفسهم في موقف يائس يحاربون عــدوًّا أقوى منهم كثــيرًا، ويلجــأون إلى التفجير الانتحــاري بوصفه سبيلاً لجعــل حياتهم ذات أهميــة، ليحدثــوا اختلافًــا، وليس الأمر تطلعًــا للعذارى في الجنــة كما يقول الإعــلام الغربــي عنهم. يقول رويــتر: إن هؤلاء الشبــاب المتحمسين يضحون بحياتهــم ليُذكروا كأبطال. ويقــول غسان حاج أيضًــا، 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 شحيحــة في الموقف الاستعماري. بمعنــى أن الاستشهاد يصبح سبيلاً لتحقيق رأسمال ثقافي رمزي عندما تعد ثقافة الفرد تحت الحصار. وفي موقف تتحكم فيه القوى السائدة في الموارد المادية والرمزية تعلو قيمة المقاومة حتى مستوى البطولــة. وتكــون لها طقوســ إلى حــد أن التفجيريين الانتحاريــين يصورون شرائــط فيديو قبل عملياتهــم حتى توزع بعدها مع ملصقــات وصور «شهداء العدالة» هؤلاء في مواجهة الترسانات الغربية التي تبدو لا تقهر.

يشــير عرض فيكتــور لحالة التفجيريات الانتحاريــات إلى كون أغلبهن طالبــات متفوقات يردن مــن حياتهن أكثر من مجرد صــورة المرأة الصالحة التــي تعرفها التقاليد. لكن كل شــيء في بيئتهن المحيطة معادية لهذا الجانب في شخصياتهــن، وعائلاتهن خاصة. وبمعنى مــا فإنهن يخلصن أنفسهن في عيــون التقاليــد بالتضحية بأنفسهن من أجل مجتمعهــن. 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 النســاء (والنساء عامة) دفعــن إلى عالم التناسل أو الوجــود 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 اليونيسكو 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 عاليّ السيرة أو السياسة، أي عالم المعنى؛ فهن مرتبطات بالتناسل لحفظ النوع وليس لإيجاد قيم جديدة، ومعنى جديد للحياة. والأصولية في التراثين، كُلٌّ 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 للمجنـدات اللاتي ارتبطت صورهن بالحرب في العراق صلة بالكوارث الغرامية، لكنهن نساء فقيرات التحقن بالجيش كالمعتاد ليتجنبن الفقر الـذي يمكن أن يؤدي إلى أنواع مختلفة من «الكـوارث الغرامية». ولنذكر ليندي إنجلانـد، التي حملـت من «رئيس عصابـة» أبي غريب تشارلـز جرينر (الذي تزوج فيما بعد جندية أخرى أدينت في عملية الاعتداء، ميجان أمبول) في الوقت الـذي اتهمت فيـه باعتداءات أبي غريب. قد تكون قصـة إنجلاند من الكوارث الغراميـة، فقد جاءت إلى المحاكمة تحمل ابنها الرضيع، وكانت متألمة من زواج جريـنر بأمبـول. وكانت شهادة جرينر هـي ما هدمت دفاعهـا وأدت إلى إعادة المحاكمـة ثم إدانتها. وفي مقـال عنوانه «وراء إخفـاق الاستئناف في أبي غريب .. شبكـة من الصلات والخيانات» تصـف الصحفية كيت زرنايك مشهدًا يشبه المسلسلات الاجتماعية: «في قاعة محكمة عسكرية في تكساس الأسبوع الماضي، كان مشهـدًا يستحـق الظهـور في برنامـج « «والعالم يدور»: الجنديـة ليندي ر. إنجلانـد، المتهمة، تحمل طفلاً عمره سبعة أشهر، الأب المسجون الجندي النفر تشارلـز أ. جرينر الابن، يدلي بشهادته التي نسفت مـا قال المحامون إنه أقرب الفرصـ لحكـم مخفف؛ وينتظر بالخـارج متهمة أخرى ضالعـة في الاعتداءات المشينـة في سجـن أبي غريب بالعـراق، ميجان إم. أمبول، التـي تزوجت حديثًا الجندي جرينر، وهو زواج لم تعلم به الجندية إنجلاند إلا قبلها بأيام»[57].

يذكر كل من فيكتور ورويتر في بحثيهما عن التفجيريات الانتحاريين أن كثيرًا منهن من أسر الطبقة المتوسطة. تشير فيكتور، كما تقول كريستيفا: إن التعليـم الغربي الـذي أتاحته لهن الطبقة الوسطى هـو ما جعلهن في المنطقة المحرمـة بين ثقافتـين، ويؤدي بهن إلى أعمـال انتحار وقتـل يائسة. ويختلف موقف النساء الفقـيرات في الجيش الأمريكي جذريًّا عنهم في جوانب معينة، ذلـك أنهـن يلتحقـن بالجيش ليحصلـن على تعليـم الطبقـة الوسطى الذي

سيمنحهن فرص الهروب من الفقر والحياة الريفية في الوطن؛ ولكنهن جميعًا 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 كلتيهما تعرف من باب علاقتها بأجسادهن، وهي توقعات الزواج ويليه الحمل ورعاية الأطفال، أو كما رأينا في الثقافة الشعبية الأمريكية، الارتباط بين النساء والجنس.

بينما تفصّل تحليلات فيكتور وكريستيفا في إعطائنا منظورًا 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 إملائها 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 أيضًا كوارث عامة تستغل الحرب والكراهية لا الحب فقط أو الحب الفاشل. إن مجرد السؤال عن معاني الحب والكراهية، وتحديدًا عندما ترتبط بحياة النساء العامة والخاصة، أمر معرض للخطر.

ليس ما نحتاج إليه خطابًا عن المساواة – المساواة في فرص القتل – الذي استخدم في تبرير العنف، نحتاج إلى خطاب جديد عن معنى الحياة والسعادة فيها، وليست الحياة بوصفها وجودًا بيولوجيًّا 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

مـن القيود على حريتهن الموغلة في القدم، القيـود التي أوقفت وجودهن على التناسـل البيولوجي، فإننا نحتاج إلى خطابـات تقدم تبريرات جديدة لحياة النسـاء اللاتي تجـاوزن مسألة التناسل، وإلا كانت حريـة النساء في أقصاها هي حريتهن في قتل أنفسهن فقط.

يمكن رؤية الشهيدة من زاوية ما كأحد أعراض القيود الذكورية التي لا تدع مكانًا ذا معنى للنساء اللاتي لا يلتزمن بمُثل الأمومة والأنوثة إلا الشهادة. فهي تمثـل الغرابة المكبوتة لعملية التناسل البشـري، 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 الجانـب الغريب من وجودنا يُنسب للنسـاء والأمومة والطبيعة الجنسية الأنثويـة. ومع شروع النساء في شغل الموقع الذي بنيناه لهن بقوة الخطاب، أي موقع السلاح القاتل، لا عجب أن تنفجر عودة المكبوت في وجوهنا.

هل يقفزن أم يدفعن؟

تذكِّرنـا هذه الرؤية في موقف هؤلاء النسـاء بمناقشة جاياتري سبيفاك لموقف المفارقة الذي تعيشه النساء التابعات، وهن عالقات بين عالم حديث تجعل مبادئه تقاليدهن سببًا في تحويلهن إلى كيانات سلبية، وتقاليد أخرى تجعلهن صاحبـات قرار ومسـؤولات، ولكن عن قـرار انتحارهـن[58]. تناقش سبيفاك طقس الساتي الهنـدي التقليدي الذي يقضي بأن تلقـي الأرامل بأنفسهن في نـار حرق جثـث أزواجهن لتبين أن في خطاب التقليديـين التراثيين تعد هؤلاء النسـوة مسـؤولات حرائـر، اخترن حـرق أنفسهـن، لكن خطـاب النسويات الغربيـات يعدهـن ضحايا تقاليد ذكوريـة قاهرة وقاتلة لثقافـة "متخلفة". والمعضلة هنـا أننا لا نريد استمرار الصورة النمطيـة للمرأة بوصفها ضحية

لا حيلـة لهـا، لكننا كذلك لا نريـد أن نقبل ممارسة لا تخـدم قوانين التوارث الذكوري فحسب، بل تقتل النساء، فأي الرؤيتين أصح؟ هل يقفز هؤلاء النساء إلى النـار مع أزواجهن الموتـى بإرادتهن الحـرة، أم أن ثقافتهن تدفعهن، إن جاز القول؟ حسب تحليل سبيفاك، فإن سبب هذه المعضلة هو صورنا النمطية عن النسـاء، والنساء التابعات تحديدًا، التي ترى للنسـاء إرادة ولكنها إرادة قتل أنفسهن لا غير.

ونـرى في التفجيريـات الانتحاريات ظاهرة مماثلة. فمـن ناحية، يريد النسويـات تأكيـد إرادة هـؤلاء النساء، وفي هـذه الحالـة إرادة سياسية قوية يقاومـن بها الاستعمار. من ناحية أخرى، يريـد النسويات تأكيد إكراه هؤلاء النسـاء على الاستشهاد من قِبل الظـروف الاجتماعية التي لا تترك لهن غير هذا الخيار المتطرف حتى ينلن صك الخلاص في عيون تقاليدهن. وطبقًا لهذه الرؤية، يتم التضحية بالنساء غير المرغوبات من أجل القوانين التقليدية؛ لأن هذه هـي فرصتهن الأخيرة في الخلاص؛ إذ لا يمكـن التسامح مع اختلافهن عن غيرهـن إلا بتضحيتهن كصورة من طقوس التطهـير. لكن فكرة السماح هـذه لا تعدو أن تكون الوجـه الآخر للانتقام - فهذا تضليـل يكسب القداسة للتضحيـة والقتـل. ويمكننا القـول إن التسامح هو بالتحديد مـا تريده هؤلاء النسـاء، وإن غيـاب التسامح هو ما يؤدي إلى الاكتئـاب والانتحار[59]. ثمة نوع آخـر من التسامح الحاضن للحياة يأتي من خـلال تأويل يعطي الحياة معنى قويًّا في ذاته ومقويًّا لمعتنقه. يعمل هذا المفهوم البديل للتسامح خارج اقتصاد الثـأر أو الأحكام حتى يقدم معنى للحياة دون شرط التضحية. يوفر التسامح فرصـة لإعـادة التفاوض مع القوانـين والتقاليد بحيث يدعـم المعنى فردانية الفرد بدلاً من تحريمها.

قـد تكون المجنـدات المرتبطات بالحرب في العـراق - ليندي إنجلاند، وميجان أمبول، وجيسيكا لينتش - «كوارث غرامية» بمعنى ما؛ لأنهن التحقن بالجيش للهـروب من الفقـر وللخروج من المجتمـع الريفـي الأمريكي ورؤية العـالم وتحقيق حيـاة أفضل. قدم الجيش لهن بديلاً عن البقـاء في مدنهن الصغـيرة والزواج والإنجاب بعد المدرسة الثانويـة 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 «كـوارث غرامية» من حمل وخيانة وانفصال بسبب السجن. مرة أخرى يمكن أن نسـأل: مـا معنى الموافقة والحرية في موقف لا يـترك سوى خيارات قليلة؟ ويمكن أن تسأل مرة أخرى: هل قفزن أم دُفعن؟

لكـن موقـف إما- أو هـذا يختـزل إرادة النساء في حرية قتـل أنفسهن والآخريـن فقـط. لا بد أن توجـد طريقة بديلة لفهم الحريـة، حتى لا تختزل فرصتنـا الوحيدة للمساواة في إمكانيـة ممارسة العنف. ومن البساطة المخلة أن نظـن أن هـؤلاء النساء، أو أي أفـراد، يعشن في عزلة عـن مجتمعهن وما حولهـن من معايـير وقيم، أو أن الأفـراد تشكلهم ثقافتهم علـى نحو تام كما يُبرمَـج الإنسان الآلي. ترتبط هذه الطريقة الثنائية في التفكير بذلك الفصل بـين الوجود والمعنى، الأجساد والسياسات الذي ناقشنـاه سابقًا. إننا نتصور الجبريـة كأنها شيء يشبه قوانين الطبيعة تحولنا إلى آلات؛ وفي الوقت نفسه، نتصور الثقافة الإنسانيـة أو الفضاء السياسي حرًّا تمامًا، إلى درجة أن أمور الحياة والموت يقررها من يملكون السلطة. في إطار هذه الطريقة المعارضة في التفكير تكـون الجبرية والسلبية والأجساد والوجـود على طرف من المعادلة، والحرية والإرادة والعقول والمعنى على الطرف الآخر. يعرف كل قطب القطب الآخـر بحيث نصـل إلى أن تكون الحرية تحررًا من الجسـد. ولنفكر مثلاً في

الحركـة النسائية، التي تواصل كفاحها ضد حقيقـة أن النساء يحملن ويلدن أطفـالاً؛ معنى هذه الحقيقة هـو بالتحديد ما يتعرض للخطـر في المناظرات حول دور النساء في المجتمع والحكومة والسياسة والعسكرية. وليست تجربتنا باللونـين الأسـود والأبيض فقط. فلسنا مجرد أجسـاد طبيعية أو "مسخرة" سياسيـة؛ وإنما نحن بشر، حياتهـن ذات معنى بسبب ما ينطوي عليه الوجود من جوانب الغموض.

ربمـا يفيدنا أن نذكـر أن مناقشـة كريستيفا «الكـوارثَ الغراميةَ» كان في سيـاق مناقشتهـا الحريةَ. ولنذكر من الفصل الثالـث أن كريستيفا تطرح معنيـين للحرية نرثهما من عصـر التنوير: الحرية التي يفترض أنها نتيجة إرادة الفـرد المستقلـة، التـي تعمل حسب منطـق العلة والمعلـول الذي تربطه بالتفكـير الذرائعـي؛ وحرية إيجـاد المعنـى المتعلقة بوجودنا، وهـي جزء من علاقتنـا بالآخرين وفكرة الآخر، بما في ذلك مخاوفنا ورغباتنا غير الواعية. هذه الرؤية للحرية لا يمكن تصورها من زاوية منطق العلة والمعلول التقليدي، فإن المنطق الذي يعمل داخل القانون يتحول إلى علم إدارة. وكما رأينا، عندما يُختـزل القانون في لوائح تنظيمية أو تقنيـة إدارية، سيعجز عن إضفاء معنى كامـل قـوي لحياتنا، بل سيُختـزل في ممارسات تأديبيـة، في صورة مجموعة قواعد عقابيـة. ويمكن بحث هذه القواعد وتصميمهـا طبقًا لآخر تكنولوجيا لتحقيـق أعلى فاعلية إدارية للأجساد، ولا سيمـا ما يعد «غير مرغوب منها، لكنهـا تغفل دور القوى المجتمعية أو غير الواعية (وربما يكونان شيئًا واحدًا). وحتـى نتجنب الاختيار البائـس بين «القفز والدفع»، لا بد لنا أن نفهم الحرية متجاوزين السوق الحرة التي يغرق فيها الأفراد أو يسبحون بناء على إرادتهم الحـرة فقط، وهذا يترجم الآن إلى لغة قيمة الصرف في السوق، كل شيء في السـوق بمـا في ذلك الحياة الإنسانيـة قابل للمقايضة ويمكـن أن يترجم إلى

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

تعـود كريستيفـا في مناقشتها مـا يسمى «الكـوارث الغرامية للتفجيريات الانتحاريـات» ورؤيتي الحريـة إلى فيلسوف التنوير عمانويـل كانط، وبالتحديد إلى عمـوديّ السـلام في مقالـه عن «السـلام الدائم». وكما فعلـت مع مفهومي الحريـة، تصـف كريستيفـا ما تعده عمـوديّ السلام عنـد كانط فتقـول: «أولاً العموميـة - النـاس سواسية ولا بد مـن إنقاذهم جميعًا. الثـاني مبدأ "حماية الحيـاة الإنسانية" المدعوم بحب حيـاة كل فرد»[60]. وهي تؤكـد أنه على الرغم من أننا بعيدون عن تحقيق العدل الاقتصادي للجميع، فإن العمود الثاني، وليس الأول، هـو ما يتعرضـ لأشد خطر اليـوم: «لكن مهما كانـت النقائص، لم تكن جهـود تحقيق العـدل الاجتماعي والاقتصـادي والسياسـي في التاريخ الإنساني بهـذا الحجـم والانتشار؛ لكن العمود الثاني لتصور السـلام هو على ما يبدو ما يعاني اليوم أشد العناء، فإن حب الحياة يراوغنا، ولم يعد له خطاب»[61]. ليست مظاهـر عدم المساواة الاقتصاديـة والعرقية والدينية وحدها ما يمنع السلام - علـى ضخامتها - بل إنه غياب خطاب حـب الحياة. فثقافة الموت ترعى الحرب على حساب السلام؛ لأننا نفقد القدرة على تصور معنى الحياة فيما وراء البقاء أو هوامش الأرباح، ومن ثَمَّ لم يعد يسعنا تصور طرق لمعانقة الحياة.

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

يهـددون أساليـب حياتهـم. فيحرسون ممتلكاتهـم داخل مجتمعـات مغلقة وأنظمـة أمنية وسجون عاليـة التقنية. وفي الوقت نفسـه يشتكون من الشعور بالاكتئـاب والإرهاق من إنفـاق كل وقتهم في جمع الـثروة، مما يخلف لديهم مشاعر فقدان المعنـى. فقد ضحوا/ضحينا بنوعية الحياة الطيبة - من أجل السلع والخدمات. وهكذا فتوزيع الموارد يرتبط ارتباطًا معقدًا بمسائل المعنى، ويؤثـر «فيمـن يملكون» بصـورة مختلفة «عمـن لا يملكون». وكمـا رأينا، ففي الثقافـات والمؤسسات الذكوريـة، يؤثر توزيع الموارد وتوزيـع المعنى في النساء بصورة تختلف عن تأثيرهما في الرجال.

وحسـب وصف كريستيفا، فالحياة بوصفهـا «كارثة غرامية» هي نتيجة تحـرر النساء من الأدوار التقليدية التـي تختزل حياتهن في التناسل، ولكنهن عاجـزات عن خلـق مبررات جديـدة للحيـاة. حتى عندمـا تكتسـب النساء وغيرهـن التحرر السلبي من المحرمات، كيـف يكتسبن التحرر الإيجابي حتى يوجـدن المعنى لحياتهن من جديـد؟ ماذا يعني اختلافهـن البيولوجي خارج خطاب يختزلهن في التناسل؟ كيف يمكن التعبير عن تفردهن بأشكال مبدعة تمنح المعنى لفردانيتهن، متجاوزة اقتصاد الخضوع الذي تقصى فيه أجساد النسـاء أو تجنسـن؟ إذا تحـررت النساء من قيود الثقافـات الذكورية، يجوز أن نسـأل: «لماذا تتحررن؟» إذا توقـف «دفعهن»، فهل يملكن اليوم سوى حرية القفـز؟ أو هل يمكن أن نتخيل بداية إعادة خلق معنى أن يكون الإنسان امرأة أو رجـلاً وأمريكيًّـا أو مواطنًـا عالميًّا؟ نعم، ولكـن لا بـد أولاً أن نفكر فيما لا يتصور - 11/9، أبي غريب، التفجيريات الانتحاريات - ثم نعيد هذه الأجساد «غير المرغوبة» إلى عالم المعنى. ساعتها فقط يمكننا أن نأمل في تصور شيء آخر... نتصور عالمًا في سلام، وليس عالمًا في حرب.