الخاتمة

الشهادة على الأخلاق مرة أخرى

يقول كولونيل الجيش المتقاعد لورانس ويلكرسون في معرض نقده للسياسات الخارجية لإدارة بوش إنه يفهم "الوحشية التي تمتلك الرجال عندما يطلب منهم استخدام القوة من أجل الدولة"[1]. هل كان حقًّا يقصد "الوحشية"؟ إن أحد معاني كلمة bestiality (الوحشية) هو أن يتصرف البشر كالحيوانات، والمعنى الأكثر شيوعًا لها هي أن يمارس البشر الجنس مع الحيوانات. فهل كان ويلكرسون يقصد الإشارة إلى أنه في أثناء الحرب حوّل الجنود أعداءهم وأسراهم إلى حيوانات عن طريق استخدامهم جنسيًّا – ولنذكر أبي غريب. أم كان يقصد أن الجنود أنفسهم يتصرفون كالحيوانات؟ أم المعنيين؟

في الإعلام الذي أحاط "فضيحة" أبي غريب كان يشار إلى الجنود والسجناء معًا بكلمتي "حيوانات" و"وحوش". كان الجنود المعتدون يوصفون "بالوحوش" بسبب تعاملهم غير الإنساني مع السجناء. وادعى هؤلاء الجنود – كما ورد عنهم – أن السجناء كانوا يتصرفون كالحيوانات إذا "تُركوا لحالهم". تُصَور واحدة من أحط صور أبي غريب الجندية ليندي إنجلاند وهي تمسك بطرف حزام كلب مربوط حول عنق أحد السجناء. وتشير الصورة إلى أن السجين يعامل كالكلب. وقال عديد من الحراس في شهادتهم أنهم كانوا يؤمرون أن يعاملوا السجناء كالكلاب، وقد فسروا هذه

التعليمات بأنها تشمل جعلهم ينبحون كالكلاب. كما تبين صور الاعتداء استخدام الحراس الكلاب لتهديد السجناء العرايا، وهو أمر ادعى صدام حسين نفسه أن شيئًا من ذلك لم يحدث عندما كان مسؤولاً عن أبي غريب. وقد برر سيناتور ميسيسيبي ترنت لوت استخدام الكلاب بقوله "مهلاً، ليس من خطأ في الإمساك بكلب هناك... فليست هذه إحدى مدارس الأحد، هذا استجواب... لن تحصل على معلومات تنقذ بها أرواحًا أمريكية عن طريق حرمانهم من فطائر المقلاة (بانكيكس [2]) "(pancakes). هذه الحرب تعج بالكلاب الحقيقية والمجازية... فضلاً عن مدارس الآحاد وفطائر المقلاة.

كلاب الحرب .. أو فليأكلوا فطائر المقلاة

ليست كلاب هذه القصة هي ما نصفه بخير صديق للإنسان، بل هي على صورة كلاب هجوم ضارية أو كلاب ضالة بائسة تترك لتموت في الشارع. كلاب ظالمة وكلاب ضحايا. ولا تثير هذه الكلاب مشاعر الشفقة التي تثيرها الكلاب المسكينة المربوطة بسلاسل فوق أسطح المنازل وهجرها أصحابها في أثناء إعصار كاترينا، بل هي كلاب حرب. إنه سياق الحرب هذا الذي يستطيع العقيد ولكرسون أن يتخيل فيه البشر يتصرفون كالوحوش. يمتلئ خطاب الحرب بالوحوش بغرض تبرير "طبيعية" الحرب، وصور الكلاب التي تفعل ما تفعل طبيعيًّا كما يفترض إذا "تركت لحالها"، تصبح تأكيدًا قائمًا على أننا أيضًا نتصرف طبيعيًّا، وعلى أنه من الطبيعي أن يكون لنا أعداء نقتلهم ونعذبهم. لكن قوة المجاز تكمن في أن المقارنة تبرز الاختلاف: نحن لسنا كلابًا؛ وإننا نستطيع أن نتصرف مثل الكلاب فقط؛ لأننا في نهاية الأمر نختلف عنهم. وليست مجازات الوحوش والكلاب بجديدة على الحروب. ولنذكر أوصاف النازيين الذين تصرفوا "كالوحوش" (هل كانوا

أيضًا "الخراف السود" وسط الشعب الألماني، يتبعون الأوامر ليس إلا؟) وهم يسوقون اليهود إلى الذبح "كالخراف" أو "الماشية"، والذين كانوا كذلك يعاملون مثل "الكلاب"، وأسوأ من الكلاب. وكما رأينا، من يسمون الوحوش في أبي غريب، الذين فعلوا الفظائع بالسجناء يسمون كذلك "الخراف السود" وسط الجيش، و"تفاحات فاسدة" قليلة العدد. وتؤكد مجازات الكلاب – والخراف والتفاحات – على غير حق أن الصور الواردة من أبي غريب ليست نحن[3].

لسنا الوحوش، الخراف، الكلاب، ومع ذلك، لا تزال تلك الصور تطاردنا؛ لأننا لا نرى المعتدين والضحايا وحوشًا أو كلابًا؛ وإنما نراهم بشرًا، بشرًا بكل ما في الكلمة من معنى. إن بشرية هذا العنف هو ما يجعله قبيحًا، فنحن بالتأكيد حيوانات. نحن مخلوقات، كائنات في العالم، وسط كائنات حية أخرى، لكننا كذلك حيوانات أو كائنات تعني؛ فالبشرية هي سُكنى عالم المعنى، وهي عالم له معنى. ربما كان إنكارنا دخول المعنى إلى عالم السياسة أشد من إنكارنا دخول الجسد إليه، أو بالأحرى، إننا ننكر التداخل بين الجسد والمعنى الذي يؤثر في السياسة. ومن المفارقات أن عالم السياسة تم اختزاله في أعمال وسياسات تبدو واضحة بذاتها، بل طبيعية، ولا تحتاج إلى تأويل، فهي خير مقابل شر. إن وسائل الإعلام المعاصرة بإذاعتها في الوقت الحقيقي وصحافتها المصاحبة، ومحاكاتها الخيالية للأحداث تسهم في غياب التأويل الذي يؤدي إلى كارثة في المعنى. فإننا لا نشك فيما نرى لأن الرؤية تصديق. لكن، كما يستنتج مارك دانر في كتابه "التعذيب والحقيقة": «ليست الفضيحة في كشف المستور، بل في رؤية ما لا يكاد يوجد، والتصرف على أساسه، ليست في المعلومات، بل في السياسة»[4].

فضيحة ما نرى

يـتردد انطباع عجزنا عن رؤية ما هو أمام عيوننا مباشرة في المناقشات المعاصـرة لمعنـى العنف وقوتـه. فإننا نملـك الوصـول إلى الصـور والأوامر العسكرية وما يسمى تعليمات العنف، بل الكشف من الداخل؛ لأن التكنولوجيا المعاصـرة والإعلام يعرضان الفظاعة والتعذيـب على الملأ. لكن كما رأينا في مراحل هذا الكتاب، لا تلهم هذه الصور عملاً أو تغير اتجاهات، بل تثير تعاطفًا فارغًـا أو لا مبالاة، أو الأسوأ من ذلك إلى استمرار العنف. يخلص الصحفي مـارك دانر إلى أن "هذا يجعل أبي غريب نوعًا مـن الفضائح يميز عصرنا؛ فهـي، شأنها شأن غيرها مـن الفضائح التي انكشفـت في أثناء حرب العراق والحـرب على الإرهـاب، لا تتعلق بالكشف أو الفضح، بـل بإخفاق السياسيين والمسؤولين والصحافة والمواطنين جميعًا في التصرف، بمجرد انكشاف الفعل الخاطئ"[5].

لكـن هذا الإخفـاق، كما رأينا، ليس إخفاقًا في فعـل فحسب، بل إخفاق في المعنـى. ففي ثقافةٍ تعلـي الفعل على المعنى، من المفارقـات أن يكون غياب المعنـى هـو سبب غياب الفعـل. فإذا لم نتصـرف لأننا لا نسمـح لأنفسنا بأن نـرى ما نرى، كما يشير دانر، فلأننا نرى الألم الشديد والعنف المفرط مجرد مشهـد دون تأويل المعنى، ليس بالنسبة إلى حيـاة الآخرين فقط، بل بالنسبة إلى حياتنـا. فإننـا نرى العنـف في التليفزيون وفي الأفـلام لكننا لا نحقق في استثمارنا في العنف الحقيقي والمتخيل. و"الفضيحة"، كما يسميها دانر، هي تحديـدًا في أننا نحول العنف إلى مجـرد فضيحة، إلى مشهد إعلامي – ومن ثَمَّ نحمـي أنفسنا من تبعات العنف على حياتنـا اليومية، ومن معناه بالنسبة إلى هذه الحياة. السياسة نفسها أصبحت مشهدًا لفضيحة تلو أخرى تذاع في

وسائـل الإعلام مع غيرها من الفضائح مثـل الخيانة والإباحية الجنسية بين الأغنياء والمشاهير. إن العنف بهذه الطريقة، كما رأينا، لا يتم تطبيعه فيكون جـزءًا لا يثير سـؤالاً من خبرات حياتنا اليومية، بل يتحـول إلى ترفيه. وحتى المشاهـد الفظيعـة مثل تدمير البرجـين تعاد إذاعتها مرة بعـد مرة، في حين تعمـل وسائل الإعلام الإخبارية للحصول على تحقيق سبق تقديمه في صياغة تلقى رواجًا، صياغـة قادرة على التنافس الجيد مع غيرها من أبواب الترفيه التي تقدم في الوقت نفسه.

(تادين على الترحال) إذن لا يتعلق عدم الرؤية، بالمعلومات فقط (فهي كما رأينا تقدَّم دائمًا من منظور خاص، وفي معظم الأحيان تنتزع من سياقها)، أو السياسة فقط (فقد أصبحت مشهدًا فضائحيًّا يختزل المعنى في أكلاشيهات ووحدات صوتية)، وإنما تتعلق كذلك بتكنولوجيا نقل المعلومات وتعليب السياسات. إن تقنيات الإعلام مثل الإعلام المصاحب والتقارير الإخبارية الواقعية الحية التي لا تقدم سياق الخبرات الأليمة التي تعرضها، وتخلق شعورًا "بالتعاطف الفارغ" الذي ينتج استجابة عاطفية دون المسافة النقدية اللازمة لتأويل الصور أو رد فعل الفرد عليها. وعلى الرغم من امتلاء الخطاب السياسي بتعبيرات جوفاء عن الخير والشر والقيم الأخلاقية؛ فإنه يغلق أي مناقشة عن الأخلاقيات[6]. وكما رأينا فإن خطاب الخير في مواجهة الشر، و"نحن في مواجهتهم"، لا يدع لنا إلا صراعًا عنيفًا حتى الموت، تُفرَّغ فيه السياسة من المعنى، وتختزل الأخلاق في صيحات تشجيع لهذا الفريق أو ذاك.

إن فاعلية هذا الخطاب تقوم على الصور النمطية والأساطير، فالسياسيون ووسائل الإعلام يلعبون على الأساطير العتيقة والصور النمطية

التقليدية لتغذية الكراهية، والرغبة في الموت والقتل. وكما رأينا، فإن التركيز على اشتراك النساء في العنف يلعب على الصور النمطية المستفزة التي طالما ربطت بين النساء، ولا سيما طبيعتهن الجنسية، والخطر. فاستخدام الصور النمطية الإشكالية للنساء بين العذرية والدعارة، بين صورة الحسناء في أزمة أو السحاقية كارهة الرجال، هذا الاستخدام يشوش ردود أفعالنا على التعذيب والاعتداء والقتل. فإن صور النساء كما تستخدمها وسائل الإعلام في خلق مشهد الجنس والعنف – وهو مشهد نألفه من أفلام هوليوود وبورنوجرافيا الإنترنت – يخرج العنف من ميدان الحرب والفزع إلى عالم الجنس والشهوة. وإن تصوير النساء بوصفهن مصدر خطر طبيعي وشهوة جنسية طبيعية ينزع العنف القاتل من سياق الحرب ويضعه في سياق الأجساد، الأجساد الأنثوية، المرتبطة بالطبيعة. هذا المزيج من الجنس والعنف شائع في التليفزيون وفي السينما، حيث يدور قدر كبير من محتوى المعروض حول أجساد النساء، وبينما نلتصق بالمشهد الإعلامي عن الجنس والعنف، فإننا نشعر أيضًا بالاشمئزاز من العنف، لكننا نتعلم التعايش معه على مستوى ما... فقد اعتدنا التعايش معه... وهو لا يمسنا... بل إننا نتوق إليه... نصبح مدمنين له.

ولكن كما رأينا، فإن هذه الصور لنساء في الحرب تستمر في مطاردتنا، فهي مظاهر مستفزة لدور الأجساد الغامض، وأجساد النساء تحديدًا، بين الطبيعة والثقافة بوصفها أجسادًا للتناسل فقط أو أجسادًا تكنولوجية تصوَّر على أنها حاملة للحياة، وحاملة للموت في الوقت نفسه. ويُظهر الإعلام المحيط بهذه الصور مستويات مختلفة من الغموض أو التداخل نتعايش معها، وهي ألوان من الغموض نميل إلى إنكارها حتى نواصل تبرير عنفنا، إما بكونه استثنائيًّا (تلك الخراف السود والتفاحات الفاسدة مرة أخرى)، أو أنه قوة

ضروريــة وشرعية لوقف الإرهاب (إجراءات قصوى لموقف استثنائي) فماذا نرى في هذه الصور البصرية والقصصية ولماذا؟ وكيف نستجيب لما نرى؟

تختتــم جوديــث بتلر تأملاتها عــن العنف في كتابهــا "الحياة الخطرة" بالتأكيــد على أن "المهمــة الآن إنشاء أنماط للرؤية العامــة والسماع العام من شأنهــا أن تستجيب جيدًا لصرخة الإنسانية في عالم المظهر، وهو عالم يتم فيه تسطيــح ملامــح الإنسانية إلى درجــة تسمح بعقلنة قومية شرهــة، أو يتم محو هــذه الملامح حتى تستوي نتائــج البديلين"[7]. تقصد بتلر أننــا قد نرى ونسمع "صرخة الإنسانية" فإننا في الوقت نفسه لا نراها ولا نسمعها؛ لأننا، كما تقول، لا نعــترف بإنسانيتها. ويسأل غسان حــاج "أي الظروف الاجتماعية تسود وأي لــون من التاريخ تشرَّبه شعب حتى يجعلهم يفقــدون القدرة على رؤية الآخر في إنسانيته؟"[8]. ويقول حاج كذلك: إننا لا نرى؛ لأننا لا نعترف بإنسانية الآخر.

مــا المعاني المحتملة لرؤيــة أو سماع الإنسانيــة أو الإنسانيات في الصور المقدمــة لنا في وسائــل الإعلام؟ في حالــة الصور القادمة من أبــي غريب أو شهــادة العاملين في الجيش داخــل جوانتانامو، هل نعجز عــن رؤية الضحايا أو سمــاع الضحايا – والمعتدين – بوصفهم بشــرًا؟ هل الأمر، كما يقول بتلر وحــاج علــى حد سواء، أننــا لا نعترف ببشريتهــم؟ أم أن مــا يتعرض للخطر أكــبر من عمليــة الاعتراف فيمــا يخص تفســير العنف وتجــاوزه؟ هل يوجد شــيء في هذه الصور، في استجابتنا لها – ومسؤوليتنا عنها – يأخذنا إلى ما وراء الاعــتراف؟ ويمكن أن نصوغ السؤال على النحــو التالي: ما العلاقة بين الاعــتراف بإنسانية شخص آخــر واستجابتنا لها؟ هل همــا شيء واحد؟ أو، مــن الرؤية العكسية، هل الحقيقة أننا بالفعل نعــترف بإنسانية الآخر، ولهذا السبب تحديدًا ندخل في عمليات إنكار مستمرة لعنفنا وتبريرات مغالية لها؟

ما وراء الاعتراف

يفسر بتلر وحاج وكثيرون غيرهما من المنظرين المعاصرين العنف من زاوية الكفاح من أجل الاعتراف، الكفاح من أجل الاعتراف بك بوصفك جزءًا من الإنسانية. الأكثر من هذا، فكلاهما يشير إلى أن الاعتراف الثنائي أو المتبادل مثال ضروري لتجاوز العنف. تعبر بتلر عن هذا الكفاح من منظور القوة المكونة للمعايير، وتصف الاعتراف نفسه بأنه أداء يمثل (وفي هذه الحالة) ويمنح الإنسانية[9]. يناقش حاج توزيع الاعتراف من زاوية معنى الحياة؛ فيقول إن "المجتمع يتصف بعدم مساواة عميقة فيما يخص توزيع المعنى" الذي يربطه "بالخاسرين في الكفاح الرمزي من أجل الاعتراف" أي توزيعه على البشرية[10].

على الرغم من التصورات القاتمة للعواقب المخيفة لخسارة الكفاح من أجل الاعتراف، فإن بتلر وحاج يستمران في اعتناق المثال الهيجيلي في الاعتراف الثنائي أو المتبادل. وعلى الرغم من أنهما يفصلان بشدة في عرض ألوان الإصابات جراء هذا الكفاح، إلا أنهما لا يفقدان إيمانهما بهذا المثال. قلت في موضع آخر إنهما بذلك يستمران في نشر مثال ليس مستحيل التحقق فحسب، بل مريب سياسيًّا، ذلك أن الكفاح أو الحاجة إلى الاعتراف منتج فرعي للعنف الاستعماري في المقام الأول[11]. فلماذا نستمر في التمسك بمثال الاعتراف المتبادل في حين أننا نرفض كثيرًا من مُثل القرن التاسع عشر بسبب أنها كانت جزءًا من المشروع الاستعماري؟ الأقرب إلى موضوعنا هو السؤال لماذا نستمر في تصور البشرية كفاحًا، أو قتالاً، أو حربًا؟ كيف نتجاوز العنف إذا كان أفضل ما نأمله لتجاوزه هو عنف في ذاته، أي ما يسمى الكفاح من أجل الاعتراف؟

عندمـا ننظر إلى صور أبي غريب، ونسمع عـن اعتداءات جوانتانامو قد تختلف استجاباتنا، قد نعمل على تبريرها أو إيجاد تفسير ينهي الحديث عنها، أو نعيد تعريف التعذيب، وقد نراها "مجرد تسلية" أو "قوة شرعية" أو لازمة. في كل هـذه الحالات ربما نرى خطأنا ولكننا في الوقت نفسه ننكر هذه المعرفة؛ ونعلم أن هـذا خطأ لكننا نستمر في التأكيد على براءتنا. ومثل ليندي إنجلاند في محاكمتها، نقر بذنبنا وبراءتنا في وقت واحد، بأننا نعلم وأننا لم نكن نعلم. هذا الخلط بين المعرفة والجهل، والذنـب والبراءة، والعنف والتسلية، والنوازع الجسديـة والقانـون هو ما يحبط مشـروع الإدراك. بتعبير آخـر، إن الرغبات والمخاوف غير الواعية هي مفسدات عملية إدراك "صرخة الإنسانية".

في صلـب الأمر، ليـس غياب الاعتراف ببشرية الآخـر أو إنسانيته هو ما يؤدي إلى العنف والتعذيب والقتل. فالحراس العسكريون الذين عذبوا السجناء في أبـي غريب أو خليج جوانتانامو، كانـوا يعترفون بإنسانية ضحاياهم، وكانوا كذلك يرونهم مقاتلين أعداء أو إرهابيين. وقد نزعوا عنهم إنسانيتهم بخطابهم ومجازاتهم. لكن خطابهم وأفعالهـم المشفوعة بالمجازات المفصلة والتبريرات وفـرق المحامين الذين يعيدون تعريف التعذيب، كل ذلـك يشير إلى أن المشكلة تحديـدًا هـي أننا/هم نعترف/يعترفـون بإنسانية ضحايانا/هم ثـم نلجأ إلى استثمـار وقت وجهد كبيرين في تبريـر تعذيب هؤلاء النـاس وقتلهم. نلجأ إلى إيجـاد خطاب ومخيلة تعيننا على إنكار ما نعلم وتبرير ما نفعل على الرغم من تلـك المعرفـة – أي أننا نعـذب ونقتل بشرًا مثلنا. فلو كنا نعتقد حقًّا أنهم كلاب لم تكن لنا حاجة إلى تبرير أو عقلنة أو تفسير معاملتنا إياهم (إلا لعالم محبي الـكلاب)؛ وما كانت لنـا حاجة لنأمر المحققين العسكريـين بأن يعاملوهم مثل الـكلاب. ومن المؤكد أن ليندي إنجلاند لم تكن تعتقـد حقًّا أن الرجل المربوط

بالحـزام كان كلبًا وليس إنسانًا، بل إن إدراكها إنسانيتَه هو الذي جعل معاملته مثل الكلاب أمرًا بالغ الدلالة عنده (ومن ثَمَّ مسليًا جدًّا؛ لأنه كما رأينا، فإن في هذه الحالة ترتبط فكرتنا عن التسلية في أصلها بإذلال الآخرين).

إن الأمر لا يتعلق بالإدراك أو الاعتراف، أي إذا أدركنا (بالمعنى الحر في الذي يستخدمه حاج، أو السياسي الذي تستخدمه بتلر) إنسانية هؤلاء الناس، فسنعاملهـم على نحو مختلـف[12]. فمن الممكن أن نـدرك إنسانيتهم ونواصل تعذيبهـم وقتلهم. السؤال هـو كيف ولماذا ننكر ما ندركـه حتى نبرر التعذيب والقتـل؟ هذا هو السؤال الذي أتناولـه في الجزء الأول من هذا الكتاب، بينما حللـت الطـرق التي تسهم بهـا صور النسـاء النمطية في "تخفيـف صدمة" صـور التعذيب، بل في تفسـير التعذيب بأنه من عمل قلـة منحرفة أو النتيجة الطبيعية لوجود النساء في الجيش. وفي الحالتين يبرر بأنه عمل جنسي، وليس من أعمـال العنف أو الإجرام. وفي حالة التفجيريات الانتحاريات، كما رأينا، يرتبط عنفهن بما يفترض أنه عنف النساء أو خداعهن الطبيعي، المرتبط بما يرتديـن وبالمرونة المتخيلة للأجساد الأنثويـة. وفي حالة النساء المشتركات في الحـرب، تزيد الصور النمطية من الخوف والخطر المرتبطين بالنساء وتحول العنـف إلى جنس، وتحول الجرائـم إلى "كوارث غرامية" أو مثلثات حب، بل إن الارتبـاط بين الجنـس والعنف يمكن أن يجعل هذه الأفعـال الفظيعة تبدو كأنهـا "مجـرد تسلية". ليس السـؤال إذن كيف ولماذا نـبرر العنف، بل كيف ولمـاذا يبدو أننا نستمتع به؟ هذا السؤال عن معنى العنف في مخيلتنا الثقافية يفرض علينا توجيه الاهتمام بالرغبات والمخـاوف غير الواعية، كما ناقشته في الجزء الأخير من هذا الكتاب.

بالنظـر إلى عنف البشر ضد البشر، لا يكفي إدراك إنسانية الآخر، إذا كان ذلك معناه "خوض المعركة الشريفة" أو دعم الكفاح من أجل الاعتراف، إذا كان كسـب معركة الاعتراف هو الطريق الوحيد لإنهاء العنف، فإن العنف سيصبـح السبيـل الوحيـد للسلام، وكلنا يعـرف المنطق القاتـل وراء "قوات حفظ السلام" التي تشن الحروب. وخير ما نتمناه فيما يخص الاعتراف هو أن ندرك أن ثمة شيئًا في علاقتنا بالآخرين دائمًا ما يكون وراء الكفاح والعنف والحرب يقتضي إدراك حـدود الإدراك ذاته. وإن إعادة تقييم حدود إدراكنا تجبرنـا على الاستمـرار في فحص رغباتنا ومخاوفنـا في علاقاتنا بالآخرين والشـك فيهـا. فعندما نظـن أننا نفهم الآخريـن فإن هذه هـي اللحظة التي تتوقـف فيها علاقتنا بهم وتبدأ علاقتنـا بتصوراتنا عنهم. وينطبق هذا على العلاقات مع من يسمون الأعداء، وكذلك الأصدقاء والأحباء.

ليس السؤال إذن كيف نكسب الكفاح من أجل الاعتراف، أو كيف ندرك إنسانيـة الآخرين، بـل السؤال هو: ما معنـى أن نتصور العلاقـات الإنسانية كفاحًـا في المقـام الأول؟ مـا التبعات الأخلاقيـة والسياسيـة لرؤية العلاقات الإنسانيـة ووصفها بأنها عنيفة في جوهرها وأصلهـا، وهذا هو السؤال الأعم الأكـثر إلحاحًا فيما يتعلق بالأسئلة الأكـثر تحديدًا المطروحة في هذا الكتاب: مـا معنى تصويـر النساء على أنهن أسلحة حربية؟ مـاذا يقول ذلك لنا فيما يخصـ فكرتنا عن كون الطبيعـة الجنسية الأنثوية خطـيرة؟ ما معنى فهمنا للحريـة بوصفها الحرية الجنسية المعرَّفة بطريقـة السوق الحرة؟ كيف نؤول آثار الإعلام الملحق أو تليفزيون الواقع على فكرتنا عن أنفسنا والآخرين، هذه أسئلة عن المعنـى والتأويل تأخذنا إلى ما وراء الإدراك. وتحليلنا هذه الأسئلةَ والخطابَ المحيطَ بالحرب والعنف يوحي بأنه في النهاية لا يمكننا الإجابة عن هـذه الأسئلة بالاعتراف المتبادل. وفي حين أن الكفـاح من أجل الاعتراف قد

يساعـد على تفسير الحرب والعنف، عندما يُعَدَّان معيار العلاقات الإنسانية، فإنه كذلك يطبع الحرب والعنف.

الحـرب والعنـف موجـودان، والبشر قـادرون على إحـداث عنف فظيع والمعاناة منه، لكن هذا العنف لا يُعرّف الإنسانية، بل ما يُعرّفها هو القدرة على تجاوز العنف. قد نأتي أفعالاً عنيفة، لكننا كذلك يمكن أن نحلل ونؤول نوازعنا العنيفة لمنع أنفسنا من الاستجابة لها، ومنع تكرار دورة العنف. إن أول رد فعل لنا عندما نُجرح هو أن نطلب الثأر، لكن توفير الوقت للتأمل النقدي وتأويل ما نراهن عليه بالعنف يمكن أن يكفي لوقف رد الفعل المنعكس القاتل هذا.

حرية ماذا؟

كمـا رأينا، فإننا لسنا مجرد "zoë" حياة بيولوجية، بل إننا كذلك حياة تُحكـى bios، ومعنـى حياتنا وأجسادنـا وحياتنا البيولوجيـة يُوجد عن طريق التأويل من خلال الحياة المحكية. وهذا التأويل متواصل ولا شيء غير التحليل الدائم يغذي المعنى الذي نعيش من خلاله، معنى الحياة.

عندما ينقطع الأفراد عن إمكانية صنع المعنى لحياتهم، تحجب حريتهم بطرق تتجاوز الحقوق والقوانـين المدنية حتى تمس أرواحهم/أرواحنا ذاتها، وكمـا رأينا تصبح الحرية أكلاشيهًا أو عبـارة ممجوجة. فقد عُرِّفت الحرية الكوكبيـة من زاوية انفتاح التجارة الحرة والأسواق الحرة، أي حرية التسوق، لكـن مع انتشار البضائع المادية والمثل الغربية لمـا هو خير واستحال منعها في العـالم كله، علينا أن نسـأل: ما نوع الحرية التي نقدمهـا؟ وفي المقابل ما نوع الحرية التي لدينا في أوطاننا؟ فمثلاً، تعريف تحرر النساء في أماكن أخرى لا يُختـزل في حرية التسوق وحسـب، بل إنه يستبعد قهر النساء عندنا. هل نحن

أحرار في إيجاد الصور النمطية نفسها وإعادة إبداعها للنساء والتقاليد التي لا تزال تهيمن على الفضاءات الذكورية المتنوعة؟

إن حرية إيجاد وإعادة إبداع معنى حياة الإنسان، ولا سيما جسده، جوهرية حتى تكون للإنسان حياة ذات معنى. فالحرية من القيود أو حرية الحركة شرط ضروري، ولكنه غير كافٍ لخلق المعنى والتعبير عن فردانية كل حياة فردية، وهي جزء من مجتمع. إننا نحتاج إلى الحرية الإيجابية لخلق القيمة والمعنى لحياتنا أكثر من التحرر من القيود. تحتاج النساء إلى حرية إعادة تقييم الصلة بين الحياة البيولوجية والحياة المحكية في حياتهن كأفراد وداخل ثقافتهن. وكما رأينا، يمكن أن تتحرر النساء الآن من الأدوار التقليدية بوصفهن أمهاتٍ وربات بيوت، لكن معنى أجسادهن بوصفهن نساء لا يزال رهن الصور النمطية العتيقة بين العذراء والعاهرة والسلاح والخطر والخداع. والجسد الذي يُعرّف النساء تقليديًّا – جسد الأم أو الحامل – لا يزال الأكثر إثارة للريبة من أوجه معينة. فعلى الرغم من أن النساء حققن بالفعل حرية مادية وحقوقًا مدنية، فلا يزال عليهن تحقيق حرية إيجاد معنى حيواتهن وأجسادهن. وإضافة إلى الحرية المادية والحقوق المدنية، فإنهن يحتجن إلى ما تسميه المنظِّرة القانونية دروسيلا كورنل الحرية في "عالم التصور"[13].

قلت في موضع آخر: إن إيجاد المعنى ليس من قبيل القفز خارج حدود ثقافة الفرد تمامًا، بل من قبيل إيجاد الدعم لفردانية خبرات كل فرد، وتجسيدها بكل سياقها الاجتماعي التاريخي داخل الثقافة واللغة وكل مشروعات صناعة المعنى[14]. يمكن أن نسمي هذا الشكل من صنع المعنى «شهادة المرء على حياته». وكما رأينا فإن «الشهادة» لها إيحاءاتها القضائية بمعنى الإدلاء بالشهادة والإيحاءات السياسية، بمعنى الشهادة على شيء لا

يمكـن رؤيته، أو «القيام بالشهادة». هذا المعنـى المزدوج هو ما يجعله مفهومًا قويًّـا يجمع الأبعاد الأخلاقية والسياسية للحياة. المعنى المزدوج للشهادة – أو شهادة العيان القائمة على المعرفة المباشرة من جانب، والقيام بالشهادة على شـيء لا يمكـن رؤيته من جانب آخـر – هذا المعنى يفتـح إمكانية فهم جديد للأخلاق يدعمه ذلك التوتر نفسه القائم بين التاريخ واللاوعي.

وحتى مع استمرارنا في تقييم وإعادة تأويل ما نرى (الحيوات المحدودة المتجسـدة للأفراد في سياقـات اجتماعية تاريخية)، فإننـا كذلك نستمر في تقييـم وتأويـل مـا لا نستطيع أن نـرى (الديناميكيـات اللاواعيـة التي تظل خفيـة). والأمل أن نستطيع منـع أنفسنا من الاستجابة لرغبتنا في العنف عن طريـق تأويلها. وهـذا الشكل من التأويـل المتواصل يستلـزم تفسير الرغبات والمخـاوف الواعيـة وغـير الواعيـة. فخلف العـالم المرئي الـذي ندركه عالم الدوافـع اللاواعية غير المرئي، ولهـذا يأخذنا سعينا لفهم العنف إلى ما وراء ما نرى باتجاه ما نستطيع أن نشهد بوجوده دون أن نراه.

إن التوتـر القائـم بين الشهـادة العيان والشهادة علـى وجود شيء دون معاينتـه، بين التاريخ واللاوعـي هو المحرك النشط الـذي يدفعنا إلى تجاوز الاختيـار الحزين بـين التعاطف الفـارغ أو التكرار الأليم للعنـف[15]. ويجتمع معنيا الشهادة – المعنى القضائي للشهادة بما ترى والمعنى السياسي للشهادة علـى وجـود شيء لا يمكـن رؤيته – في المعنـى الأخلاقي السياسـي للشهادة: الشهادة على فظائع الحرب والتعذيب والاعتداء والظلم. هذا المعنى للشهادة لا يتوقـف عند الشهادة على ما شوهد مـن أحداث، أي الحقائق التاريخية – مـا يسميه دانـر المعلومات – بل على معنى تلك الأحـداث، وهو ما يتجاوز ما تستطيع أن تراه العيون.

تقـدم الصور لنـا منظورًا على الواقـع، ولكن ما لم تبذل جهـدًا لتأويل معنـى هذه الصور، سيظل هـذا المنظور غير مرئي. فبفضل تقنيات التسجيل والتصوير، يمكننـا أن نرى صورًا وشرائط أحداث أبي غريب أو أحداث قطع الرؤوس أو نتائـج التفجيرات الانتحاريـة، لكن هذه الصـور لا تظهر السياق الاجتماعي السياسي – الدوافع الواعية لهذا العنف – ولا الدوافع غير الواعية لهـذا العنف. وهـذه الصور تصدمنا وتفزعنـا، لكنها أيضًـا تتحدانا أن نؤول استثماراتنـا في العنف، أن نضفي معنى على هـذا العنف على أمل منعه، بدلاً مـن أن تتركنا باستجابة عاطفية فقط تقـاوم التأويل – فتعامل الخبرة الآلية بوصفها مشهدًا – أو تثير التكرار الخالي من التفكير للعنف – بوصفه ثأرًا – ويمكن أن يساعدنا تضافر المعنى الاجتماعي التاريخي وغير الواعي على كسر دورة اقتصاد العنف، وتحديدًا لأنه صار جزءًا لا يتجزأ من اقتصاد المشهد.

إضافة إلى هـذا، فإن الشهادة على الاستثمارات الاجتماعية السياسية وغير الواعية في العنف لازمة لإعادة النظر في فهمنا القانونَ بوصفه عقوباتٍ أو تنظيماتٍ، في مجتمع يتجه سريعًا إلى أن يكون عقابيًّا. ويقتضي استكشاف الدوافـع الواعية وغير الواعية للعنف أن نسأل: مَنْ يستفيد من العنف وكيف؟ من يستفيد مـن القانون بوصفه عقوبات وتنظيمات أو حبس عدد متزايد من السود؟ وإن تحليل المكاسب المادية والنفسية من العنف يمكن أن يساعدنا على تمييز الشيء المعرض للخطر جراء استمرار الاعتداء والتعذيب والقتل. إنها الخطوة الأولى لمراجعة استثماراتنا في العنف حتى نضع الإجراءات السياسية والاتجاهـات الأخلاقية التي تحاصر العنف والاستغـلال. وبالطبع فسيستتبع هذا تحولاً كبيرًا في توزيع كل من الثروة والمعنى. وربما كان معناه تصور قانون ضـد التربح من معانـاة الآخرين، قانون يقوي المجتمع ولا يديره أو يختزله في مجموعة من الأفراد المنعزلين لا يرتبطون تعاقديًّا إلا بقواعد سوق المال.

إن استكشـاف البعد غير الواعي في خبراتنا وتصرفاتنا يمكن أن يعمل على تجنب الاستجابة المجردة لرغباتنا ومخاوفنا العنيفة. وبدلاً من أن «نفعل بـلا تردد»، نفكـر أولاً. والوقت والمـكان اللذان تقتضيهمـا عملية الاستجواب والتأويـل لا يسمحـان لنـا فقط بإبطـاء ردود أفعالنا العنيفة، بـل يتيحان لنا أيضًـا أن نرى غير المرئـي في الصور الإعلاميـة: أي استثماراتنـا السياسية الاقتصاديـة غير الواعية والمنكرة في تلـك الصور. لا بد أن نقيِّم ونعيد تقييم استثماراتنـا في صـور الجنس والعنف، وكيـف تشير تلك الاستثمـارات إلى المخاوف والرغبات التي لم تمر على العقل. لا بد أن نقر بالطرق التي نربح بها ماديًّـا ونفسيًّا من العنف تجاه الآخرين، وعن طريق تأمل متعنا ومخاوفنا، أو بالأحرى التعبير عنها، يمكننا أن نبدأ في قطع دورة بعض آثار اقتصاد المشهد وتحول القانون إلى مجرد تنظيمات. لا بد أن نكون مثقفين بصريًّا، ومن خلال عمليـة صنع المعنى سنبدأ في التعبير عـن الأحاسيس الجسدية باللذة والألم، بطـرق تساعدنـا على فهم الصلـة بين هـذه الأحاسيس والمؤسسـات والقيم الثقافيـة التي تنتجها وتعيد إنتاجهـا، بتعبير آخر، سنعيد وصل ما انقطع بين الحياة البدنيـة وسيرة الحياة، بحيث نضفي المعنى علـى الأحاسيس البدنية داخـل عالم السياسة الذي سيكون حينئذٍ أخلاقيًّا. هذا النوع من صنع المعنى هـو حرية استكشاف فردانيـة الفرد، وإعطائها الشـكل الخاص الذي يسكن ذلـك المكان والزمان الواقع بين الجسد والتكنولوجيا، bios & zoë، أي الحياة البيولوجية وسيرة الحياة، الطبيعة والثقافة، وتحديدًا: النفس.

إن الحريـة التـي تأتي من إيجاد الفـرد معنى حياته، ثم إعـادة إيجاده، تقـوم علـى القدرة على استجابـة الإنسان لنفسه وللآخرين؛ فـإن قدرتنا على الاستجابـة لأنفسنـا وللآخرين بطرق تفتـح إمكانية الاستجابـة ولا توصدها،

تقتضي التعبير عن الأحاسيس البدنية باللذة والألم والرغبات والمخاوف غير الواعية، وبالتأكيد، فإن التعذيب والقتل والحرب تحكم إغلاق أبواب الاستجابة الواعية. وإن الشهادة على السياقات الاجتماعية التاريخية والسياسية والاقتصادية، وكذلك المخاوف والرغبات غير الواعية، تعقّد المفاهيم البسيطة للمسؤولية؛ إذ تصبح المسؤولية هي القدرة على الاستجابة والالتزام بفتح إمكانية الاستجابة من الذات والآخرين. ومن أخص جوانب الشهادة على الأخلاق أن نكون مسؤولين عن القوى الخارجة عن سيطرتنا، لكن الأخلاق لا تتعلق بالسيطرة، بمعنى ما فإن الشهادة على الأخلاق إقرارٌ لا امتلاك.

يمكننا أن نسأل هنا: كيف نتصور أن صنع السياسة أمر أخلاقي؟ وبدلاً من التعبير عن الغضب الأخلاقي أو سخط الصواب، ماذا لو كان سياسيونا وسياساتنا الداخلية والخارجية عليهم مسؤولية أخلاقية؟ وبدلاً من السعي نحو تأمين مصالح مالية تتميز بها قلة على الكثرة، ماذا لو وضع سياسيونا سياسات عامة تنبئ عن مسؤولية أخلاقية؟ إذا كان من لوازم الأخلاق التفاعل مع الآخرين والبيئة بحيث تفتح إمكانية الاستجابة؛ أي إمكانية الحياة ذات المعنى، فإن أي سياسة أخلاقية لا بد أن تحول ديناميكيات التفاعلات السياسية وأهدافها وأساليبها داخليًّا وخارجيًّا.

إن معاينة الأخلاق وهي تتحول إلى سياسة من شأنها أن تغير طريقة تفكيرنا في الحرية والأمن؛ فبدلاً من ربط الأمن بالحيازة والثروة وحماية الملكية، كما فعل الرئيس بوش في خطاب حالة الاتحاد، سنفكر في الأمن من زاوية الحرية لكل سكان الكوكب في الحصول على الموارد التي يعيشون بها، ولا يعني ذلك الموارد المادية الضرورية لضمان البقاء فقط، بل إمكانية إقامة مؤسسات اجتماعية وثقافية ترعى وتغذي الموارد النفسية الضرورية لتخيل

وإيجاد حياة ذات معنى، فلن يكون أمننا وحده هو موضع الاهتمام، بل أمن كل سكان الكوكب، ولهذا نتائج تتعلق بالتفكير في الحيوانات والبيئة والسياسات الخارجية الانعزالية. فإذا فكرنا في المسؤولية الأخلاقية من زاوية الاستجابة للآخرين وللبيئة - الذين أو التي بفضلها أو بفضلهم نحيا أو نزدهر - فلا بد أن نعيد النظر في الأساليب الكثيرة التي تحافظ على "أسلوب حياتنا" ومُثلنا، ويترتب عليها حاليًا استغلال الآخرين واستغلال البيئة.

إن الشهادة على الأخلاق تتضمن سياسة للاستجابة، وتستتبع سياسة الاستجابة بدورها الاهتمام بكل من عالم الموارد المادية الجسدي وعالم الموارد الروحية النفسي، ولأن الشهادة على الأخلاق هي نتيجة توتر مثمر بين خضوعنا لحكم المواقف التاريخية وقدرتنا على الفعل التي تتجاوز أي حدث من تلك الأحداث الخاصة؛ فهي بالفعل سياسية. بتعبير آخر، تتعلق الشهادة بالمواقف السياسية للأفراد والأحداث الاجتماعية والتاريخية التي تشكل حيواتهم، وتجعلهم بالكيفية التي هم عليها. وفي هذا السياق تتحدى الشهادة على الأخلاق أي انفصال بين الأخلاق والسياسة ما دام كان ضروريًّا لأي استجابة أخلاقية أن تضع مواقف الذات، أي الظروف السياسية، في حسبانها. ويتطلب الاهتمام بمواقف الذات مراعاة كل سياقات معتقداتنا ومعتقدات الآخرين، ورغباتنا ورغبات الآخرين، وأفعالنا وأفعال الآخرين، قبل الاستجابة لها. وإن الاهتمام بمعنى تلك الاستجابات والرغبات والأفعال يتجاوز بنا المواقف التاريخية والمادية التي تحكم حيواتنا إلى معنى هذه الحيوات. ولأن الأفراد لا يعيشون خارج السياقات الاجتماعية والسياسية؛ فإن كل علاقة بين الأفراد ليست مسألة أخلاق فقط، بل سياسة أيضًا. وحتى العلاقة المباشرة بين فردين، أو الحب الحميم بين زوجين، يحدث داخل

سيـاق اجتماعي سياسي، ولا يمكن أن يحدث مـن دونه. وإذا كانت العلاقات والالتزامـات التي بين الأفراد لا يفعِّلهـا إلا السياق الاجتماعي السياسي؛ فإن أي أخـلاق تتضمـن سياسـة، وفي المقابل يتطلـب العدل السياسـي أن تصبح السياسة أخلاقية.

وفي إطـار الشهـادة يقتضي تحويـلُ سياسة الأمـن إلى سياسة أخلاقية مراعـاةَ العوامـل المادية والنفسية التـي لا تهدد أمننا فقط بـل أمن الآخرين والأرض، ولنذكـر كلمات أنجيـلا دايفوس "من أكبر تحدياتنـا إعادة تصور مفهـوم "الأمن"، كيـف نساعد على جعل العالم آمنًا مـن مفاسد الرأسمالية الكوكبية؟ هذا المعنى الأوسـع للأمن قد يتضمن إعفاء أفريقيا من ديونها.... وقـد يتضمن أيضًا إعـادة ترتيب الأولويات من صيغـة السجن والصناعة إلى التعليـم والإسكان والرعاية الصحيـة"[16]. وسيكون علينا أن نتصور أن جوهر أمننـا ليس مرتبطًا بثروتنا، بل برفاهيـة الناس أجمعين، وأن حريتنا مرتبطة بحريـة الآخرين. تشـير سيمون دي بوفوار في كتابهـا أخلاقيات الغموض إلى أننا لن يكون بيننا أي حر حتى نكون جميعًا أحرارًا؛ إذ كيف نقول إن الإنسانية تعني الحرية، بينما مِنَ الناس مَنْ هو مسجون بدنيًّا أو نفسيًّا[17].

تقتضي الأخلاقُ الإقرارَ بسكن تلك المنطقة المتداخلة بين الخير والشر، وتقتضي تحمل مسؤولية موقفنا المختلط من العنف، بل تقتضي الإقرار بالطرق التـي نستفيد منها ماديًّا ونفسيًّا من معانـاة الآخرين. إننا نحتاج إلى سياسة أخلاقيـة، أي سياسة تتجاوز الإدراك والاعـتراف، نحتاج إلى طريقة لتصور حكومـات ودول تفتح أبواب القدرة على الاستجابـة أو قدرة ذواتنا والآخرين علـى الاستجابة بطرق غير عنيفة بل كريمة. إننـا نحتاج إلى سياسات تشهد على الأساليب التي تتحول بها السياسة إلى إنكار للأخلاق، والأمل أن الإقرار

بما ننكـر من استثمارات سيمكننا مـن تغيير أفعالنا، بـل أفكارنا وخيالاتنا. ويتضمـن ذلك تحملنـا المسؤولية، ليس عـن أفعالنا فحسب، بـل عن أفكارنا وخيالاتنا. أما إذا تصورنـا السياسة على غير ذلك، فسيقتضي الأمر تحليلاً دائمًـا لدور العنـف، ليس في سياساتنـا الخارجية والداخليـة فحسب، بل في مخيلتنا الثقافية أيضًا.

إذا أعدنا التفكير في السياسة بوصفها متجاوزة الإدراكَ، فلا بد أن نضع في الحسبـان القوى النفسية التي تعمل وراء المشهد – أو بالأحرى وراء الشاشة (شاشة الكومبيوتر أو شاشة التليفزيون) – المشهد الذي نشاهده بعيوننا، فليس الأمر أن هذه الصور تسطّح مكان النفس وزمانها عن طريق تقديم الأحداث في بعديـن فقط، وعلى الرغم من أننا نستطيـع أن نتخيل صورًا ذات بعدين، تلهم التأمـل في التاريخ والمجتمع، أو تستحضر البعـد النفسي في الحياة، إلا أننا قد رأينـا أن الأسلوب البورنوجرافي في رؤية كل شيء بوصفه فضيحة أو مشهدًا – أي جنسيًّـا – يجعـل الأبعاد الاجتماعية التاريخية والنفسية للعنف غير مرئية، بـل إن الأساليب البورنوجرافية في النظر يَسْهُلُ تحولُها إلى مشاهدة احتفالية، حيث تلتقط الصور وتوزع بوصفها جوائز أو تذكارات من الحرب.

يقول غسان حاج: إنه بسبب الانتقال من دولة رفاهية إلى دولة عقابية لم نعـد قادرين على رؤية قيمة التفسيرات الاجتماعية – وأضيف أنا التفسيرات النفسيـة – اللازمـة لفهم العنف[18]. ذلـك أننا لو أصررنا علـى رؤية الإطار والسيـاق والعناصـر الاجتماعيـة والسياسيـة والاقتصاديـة والنفسية، فلن نستطيع مواصلة تقديم تبريرات سهلة لاحتجاز الناس إلى أجل غير مسمى أو عقابهم أو تعذيبهم أو قتلهم. فمن الأسهل كثيرًا أن نصورهم أشرارًا ونتخلص منهم، من أن نحلل استثمارنا السياسي والنفسي في اختفائهم واستغلالهم أو

معاناتهم. إن إبداء رد فعل أو تصرف دون التفكير في هذه التعقيدات قد يبدو أسهل لكن في هذه الحالة سيؤدي هوسنا بالسرعة والكفاءة إلى الموت.

وبدلاً من محاولة إنكار تعقيدات الحياة عن طريق رؤية كل شيء أبيض وأسود، خيرًا أو شرًّا، نحن أو هم، لا بد أن نستكشف السبل التي تعتمد بها حيواتنا على تلك المناطق المتداخلة بين النقيضين، وكذلك الطرق التي تكون بها الحياة خاوية وخالية من المعنى دون تلك المناطق المتداخلة. وعندما لا نفحص اتجاهاتنا المختلطة نحو العنف فإننا نسمح للحرية والعدل والديمقراطية أن تتحول إلى مجرد أكلاشيهات، والأسوأ إلى مجرد تبرير للتعذيب والقتل والحرب. ودون القدرة على الرجوع خطوة إلى الخلف وتأويل العلاقة بين "التفاحات الفاسدة القليلة" أو "الخراف السود" والثقافة التي تغذيهم، فإننا نخاطر بأن نلقي بآمالنا في السلام "إلى الكلاب"[19].

openkandil.com

obeikandl.com

الهوامش

obeikandl.com

obeikandl.com

1. Alvarez 2006.
2. See Alvarez 2006.
3. في كتابي "الشهادة .. ما وراء الإدراك» (2001) أُعرِّف النظرة البورنوجرافية كالآتي: «الرؤية البورنوجرافية هي النظر الاختلاسي الذي يَعُدُّ المنظور إليه مصدرًا للذة أو الترويح بالنسبة إلى الناظر، ولا يفكر الناظر إلا في اهتماماته ويتعمد الجهل بمواقف الإذلال التي يتعرض لها من يشاهده. كما يتعمد الناظر الجهل بعلاقته أو ارتباطه وما يرى. فنظرته أحادية الاتجاه؛ لأنه يسقط من حسابه قدرة الآخر على النظر. فالآخر بالنسبة له يُرى، ولا يمتلك الذاتية الكافية لكي ينظر. ومختلس النظر لا يهتم بأثر مشاهدته في موضوعه، وهذا اللون من النظر أو الرؤية يقسم العالم إلى ناظرين ومنظورين، ذوات وموضوعات، ويظل الناظر محتفظًا بسيطرته على مشهده، في حين أن الموضوع يظل في مكانه من أجله... أما أسطورة كون العلاقة مع المنظور تشبه العلاقة مع أي شيء موضع نظره، أو حتى مشهد موجود لمتعة الناظر، فهي أسطورة تنكر العلاقة المتداخلة بين الناظر والعالم المنظور، وتتجاهل مسؤولية فعل النظر. فإن النظر نشاط كغيره من الأنشطة تتعلق به مسؤوليات، وعندما يتضمن بشرًا آخرين، تتعلق به مسؤوليات أخلاقية واجتماعية وسياسية. إن النظر البورنوجرافي ينكر مسؤولية الناظر عن النظر وعن المنظور إليه بإنكار علاقة الناظر بما يراه. والنظر البورنوجرافي يعامل الآخرين بوصفهم موضوعات للذات، كملكية خاصة حق للذات. والذات لها حق معاملة الآخرين بوصفها مشهدًا، وحرية الناظر وحقوقه تضمن له إمكانية أن يتخذ الآخرين كالأشياء».

4. الواضح أن الجمهوريين يمكنهم أن يتخيلوا أنهم حققوا النصر في الحرب، أو على الأقل يقيموا حفل استقبال للمنتصرين في الوطن – وليس الشيئان أمرًا واحدًا. فقد خصصوا عشرين مليون دولار لاحتفال «لتخليد ذكرى النصر في العراق» ورد هذا في صحيفة نيويورك تايمز، انظر Shanker 2006

5. See Mazzetti 2006.

obeikandl.com

(1)

النساء – هل هُنَّ السلاح السري في الحرب الحديثة؟

1. See Stefan Heymann، Sidelights on the Koch Affair.
2. See Brittain 2006.
3. See Johnson 2003، p. 75.
4. يقول عالم الجريمة رونالد كريلنستين في كتابه عن التعذيب: "لا أعرف كتابًا عن النساء كجلادات. مرت بي إشارات متفرقة إلى أنظمة تستخدم النساء جلادات، مثل جمهورية إيران الإسلامية، ولكن حسب علمي لا يوجد أي دراسة منهجية لمسألة تجنيد النساء وتدريبهن كجلادات. ويشير هذا الفراغ إلى مجموعة من الأسئلة التي تستحق البحث، وجداول أعمال ترتبط بالنوع، وبانتهاكات ضخمة لحقوق الإنسان". (كريلنستين 2003 ص 316).
5. See Freud 1919، p. 245.
6. Freud 19oo، p. 238.
7. Freud 1913d، p. 522.
8. Parker 2004، p. D2.
9. Ray Blumhorst، quoted in Parker 2004، p. D2.
10. George Neumeyr، quoted in Marshall 2004، p. 10.
11. See Warner 2004، p. 75.
12. Black 2004، p. B4. See also Ehrenreich 2004.
13. Warner 2004، p. 75.
14. Thomas 2004، p. 10. See also Scripps 2004: Cuniberti 2004: D'Amico 2004.

15. Thomas 2004، p. 10; my emphasis.
16. Sontag 2004، p. 27.
17. Ollove 2004، p. A18.
18. يوثق كتاب جوان دايان تغيير تعريف التعذيب (2004).
19. Dowd 2005، p. A17.
20. Saar 2005، pp. 222 –228.
21. Ibid.، p. 228.
22. Novak 2005، p.33.
23. Powers of Horror“، 2002 See Kristeva“.
24. Davis 2005، p. 58.
25. Saar 2005، pp. 229 –230.
26. Steward 2005.
27. Dodds 2005a، p. 11.
28. Ibid.
29. Ibid.
30. See Dodds 2005b، p. 15; News Journal 2005، p. 04A; Novak 2005، p. 33; Jacoby 2005، p. 11.
31. Novak 2005، p. 33.
32. See Frued 1919، pp. 244–245.
33. Sontag 2004، p.29.
34. Cloud 2004، p. 306 n.85.
35. Carby 2004، p. 4.
36. Jaber 2003، p.1.
37. Ibid.
38. See Black 2004، p. 4، and Cocco 2004، p. A51.
39. Victor 2003، p.3.

obeikandl.com

40. Daraghmeh 2003، p. A22.

41. Sheik Yusef al-Qaradawi، quoted in Bennet 2003، p.1.

42. Victor 2003، p.19.

43. See for example Lloyd 1984 and Cavarero 2002.

44. Cavarero 2006.

45. Cavarero 2006.

46. يشير حاج في مناقشته إلى الانتحاريات التفجيريات بصورة خاصة. (2003، pp. 70،76)

47. Reuter 2004، pp. 160–161

(التوكيد من عندي) "إيلام" هو الاسم الذي يستخدمه التاميل للوطن المستقل الذي يقاتلون من أجله في جزيرة سريلانكا.

48. Fanon 1967.

راجع كذلك تحليلي مقالَ فانون عن الحجاب في كتابي "The Colonization of Psychic Space" (Oliver 2004).

49. See Cavarero 2002; see also Lloyd 1984.

50. Daraghmeh 2003، p. A22.

51. See Spivak 1988; cf. Cooke 2002، Cloud 2003، Abu-Lughod 2002.

52. See Abu-Lughod 2002، p. 784; cf. Viner 2002، Ahmed 1992.

53. See Abu-Lughod 2002، p. 784; cf. Larzeg 1994.

54. See Abu-Lughod 2002، p. 783.

55. راجع كذلك مناقشتي كتابَ مالك علولة "الحريم الكولونيالي" في الفصل الرابع. أما الآن فلنفكر في كيفية استخدام السياسيين المحافظين الخطاب النسوي، ومن ثَمَّ إرباكه حتى في سعيهم إلى تقويض البرامج التي تساعد النساء، بما في ذلك برامج الإعانات وتنظيم الأسرة والعمل الإيجابي. وكما تشير الصحفية كاثرين فاينر، "في أول يوم عمل له في المكتب البيضاوي قطع -بوش- التمويل عن أي مؤسسة دولية لتنظيم

obeikandl.com

الأسرة تقدم خدمات الإجهاض أو الإرشاد (مما يكلف حياة آلاف النساء والأطفـال)؛ وهذا العام أعاد تسمية يوم 22 يناير – ذكرى قضية رو ضد ويـد التـي سمح حكمهـا بالإجهاض عنـد الطلب – باسم اليـوم الوطني لقدسية الحياة الإنسانية وشبَّه الإجهاض بالإرهاب: "في 11 سبتمبر رأينا بوضـوح أن الشر موجود في هذا العالم، وأنه لا يقدّر الحياة". والآن نحن في حرب ضد الشر والطغيان لحفظ الحياة وحمايتها". (Viner 2002)

56. Quoted in Abu-Lughod 2002، p. 748.

57. Quoted in Cloud 2003.

58. Ryan 2002، p. D3.

59. See Parker 2003، p. 21.

60. Quoted in Eig 2003، p. A1.

61. See Bragg 2003، p. 122.

62. Rich 2003، p. 2.1.

63. McAlister 2003.

64. Ibid.

65. Bragg 2003، p. 103.

66. Ibid.، p. 119.

67. Kristof 2003، p. A31.

68. Kristof 2003، p. A31.

69. See Bragg 2003، p. 154.

70. Chow 1989، p. 84.

71. Ibid.، my emphasis.

72. McAlister 2003.

73. Ibid.

74. Ibid.

75. Kristof 2003، p. A31.

obeikandl.com

(2)

هل الحرية الجنسية حرية كوكبية؟

1. Cf. Saffire 2001، p.22.
2. لمناقشة زيادة أعداد النساء والأمهات المصابات بالاكتئاب اللاتي يُعالَجن فعلاً منه جراء اضطهاد النساء انظر كتابي "The Colonization of Psychic Space" (Oliver 2004).
3. See for example Enloe 1990; Abu-Lughod 2002; Brooten 2004.
4. "مرض البابيلوما البشري HPV مسؤول عن 70 في المائة على الأقل من حالات سرطان الرحم الذي يتم تشخيصه لدى 10000 أمريكية سنويًّا، ويقتل 4000 امرأة" (انظر: Pollitt 2005).
5. Pollitt 2005.
6. See Spivak 1988; cf. Cooke 2002، Cloud 2003، Abu-Lughod 2002، Franks 2003، Hawthorn and Bronwyn 2003، Viner 2002، Luthra 2007. See also Davis 2005، p. 68، and Butler 2004، p. 41.
7. See Chatterjee 1989 and 1993.
8. For example، see Abu-Lughod 1998، Ahmed 1992، Larzeg 1994، Haddad and Esposito 1998، and Yamani 1996، among others.
9. Ahmed 1992.
10. Quoted in Saffire 200، p. 22.

تقول جوديث بتلر إن اهتمام بوش بالنسوية يقيس نجاحها بوصفها مشروعًا استعماريًّا – أي جلب النسوية (مع الديمقراطية) إلى كل أرجاء المعمورة. (Butler 2004، p.41).

11. New York Times، June 29، 2005، A19.

12. Dowd 2005b.

13. See Givhan 2005.

14. See Najmabadi 2000، p. 40.

15. See www.time.com/time/photoessays/afghanwomen/1.html; 11/24/2001; frame 1.

16. Cloud 2003، p. 295.

17. See Kolhatkar 2002، p. 34.

18. For example، see Kolhatkar 2002، Abu-Lughod 2002، Cloud 2003، Luthra 2007، Franks 2003.

19. Kolhatkar 2002، p. 34.

20. Abu-Lughod 2002.

21. Abu-Lughod 1998.

22. Ibid.، p.9.

23. Ibid.، p. 13.

24. See Aziz 2004.

25. See Mohanty 1987، p. 30.

26. For example Abu-Lughod 1998، Ahmed 1992، Chatterjee 1989، Enloe 1990، Stoler 1995، McClintock 1995، Haddad 1998، Larzeg 1994، Spivak 1988، Yamani 1996.

27. Abu-Lughod 1998، p. 7.

28. See Mcveigh 2005، p. 20; أبدى هذه الملاحظات رويل جريشت من معهد المشروع الأمريكي، وهو خزان أفكار في واشنطن، ردًّا على تقرير من منظمة العفو الدولية قدمته أمينتها العامة إيرين خان.

29. Reported in Richter 2005، p. A10.

30. Reported in Weisman 2005، p. A1.

openkandil.com

31. Collier 1995، p. 162.
32. لتحليل حركة المحافظين على العهد انظر Oliver 1998.
33. Reported in Kilborn 2005.
34. Cited in Abu-Lughod 1998، p. 7.
35. لمناقشة علاقة الطب بضبط الجسد الأمومي انظر Oliver 1997.
36. See Edwards and Field-Hendrey 1996. See also Monthly Labor Review Online، June 10، 2005، "Editor's Desk".
37. لمناقشة تفصيلية للعلاقة بين الاضطهاد والاكتئاب لدى نساء الطبقة الوسطى انظر Oliver 2004.
38. See Novak 2005، p. 33; cf. Dodds 2005a، Dowd 2005a.
39. See Ollove 2004; See also Steward 2005.
40. Dowd 2005a.
41. تقول فيكتوريا هسفورد إن النسوية المعاصرة "مسكونة" بشبح "المرأة النسوية في صورة السحاقية". وتحيلنا إلى سوزان دوجلاس إذ تقول: "نعرف من هن النسويات، إنهن نساء مرتفعات الصوت، مغاليات في العدوانية، كارهات للرجال، معاديات للذكورة، أنانيات، غير جذابات عن عمد، ليس لديهن أي حس فكاهي يرين التمييز الجنسي في كل موضع... عصابة من السحاقيات الشرسات" (Hesford 2005، pp. 227-228).
42. Herbert 1998، p.55.
43. Hampf 2004، p. 16.
44. Ibid.، p. 18.
45. Ibid.، p. 16.
46. Bragg 2003، p. 28.
47. Ibid.، p. 41.
48. Ibid.، p. 42.
49. Cf. Rich 2003، p. 1.

50. Bragg 2003، p.122.

51. Spivak 1988، p. 298.

52. Sontag 2004، p. 28.

53. Spivak 1988، p. 299.

54. Abu-Lughod 1998، p. 13.

55. Kristeva 2005a، p. 30.

56. Kristeva 2005a، p. 30.

57. Kristeva 2005a، p. 31.

58. Kristeva 1998، p. 152.

obeikandl.com

الحرب الدائمة .. تغطية حية حقيقية!

1. See Chaudhry 2005، esp. pp.70 and 75.
2. Sontag 2004، p. 27.
3. Carby 2004، p. 3.
4. Ibid.، p. 3.
5. Ibid.، p. 3.
6. Alloula 1986، p. 28.
7. See Alloula 1986، p.5.
8. Alloula 1986، p.122.
9. Sontag 2004، p. 28.
10. Chaudhry 2005، p. 70.
11. Ibid.
12. Ibid.، p. 95.
13. لوصفي النظرة البورنوجرافية راجع هامش (4) في المقدمة.
14. Kant 1795، pp. 106–107.
15. Sontag 2004.
16. Kaplan 2005، p. 97.
17. Chaudhry 2005، p. 77.
18. Berger 1980، p. 39.
19. Ibid.، p. 40.
20. Ibid.
21. Kaplan 2005، p. 94.
22. Ibid.، p.99.

obeikandl.com

23. Massing 2004، pp. 10–11.
24. Ibid.، p.10.
25. Ibid.، p.81.
26. Butler 2005، p. 822.
27. Massing 2004، p. 82.
28. Ibid.، p. 84.
29. Sontag 2003، p. 26.
30. Butler 2005، p. 826.
31. Hoskins 2004، p. 114.
32. Kaplan 2005، p. 94.
33. يعود فضل تنبيهي إلى هذه المقارنة إلى سينثيا ويليت.
34. تـورد عالمة النفس جانيس ويتلوك أن جـرح الذات يتزايد بشكل كبير بين المراهقـين والبالغين الأصغر سنًّا. وتعزي بعضـ هذا إلى مواقع الإنترنت التي توجد تجمعات لجارحي الذات وغيرها من ألوان إيذاء الذات، انظر كذلك Whitlock 2006b.
35. المعالجة النفسية هي سوزان بيكر من مركز جريستون النفسي، لانكستر، بنسلفانيا، كما يرد في Espenshade 2004.
36. See Herman 2006.
37. Davis 2005، p. 51.
38. See Center for American Progress 2004.
39. Cf. Agamben 1998.
40. Kristeva 1998، p. 110؛
كل ترجمـات كتـاب Visions Capitales من عملي مع استشـارة ترجمة لسارة هانسن.
41. Kristeva 1998، passim.
42. Kristeva 2002، pp. 203–209.

obeikandl.com

43. Buck-Morss 1991، p. 22.
44. كما تقول زيزيك "الواقعي في عنفه الأقصى هو الثمن الذي يدفع لقاء تقشير طبقات الواقع الزائفة"، وهو الواقع الذي صار موضع شك في القرن التاسع عشر لدى من يعرفون بأساتذة الشك، نيتشه وماركس وفرويد. انظر ŽižEk 2001.
45. Žižek 2001. يقوم تحليل زيزيك للمنظر على كتابات آلان باديو.
46. يرى فرويد أن هذا التصور لا يأتي فقط من اعتقاد الرضيع أن أمه قادرة على كل شيء، (الأم الذكرية) بل أيضًا من أنها تستخدم هذه القوة للوفاء بحاجات الرضيع. وما إن يدرك أن أمه ليست قادرة على كل شيء، وأنها ليست موجودة للوفاء بحاجاته فقط – أو بتعبير أوسع أن تلك الشمولية والاتساع مجرد أوهام – فإن الرضيع أو الراشد يلجأ إلى بديل تمثيلي مقدس ينكر من خلاله فقدان تلك الشمولية، وينكر الانفصال (أو بتعبير فرويد ينكر الإخصاء).
47. Hage 2003، p. 81.
48. Ibid.، p. 86.
49. تقول ديفيز (Davis 2005، p. 89.) إننا بعد 11/9 بحثنا عن التضامن من خلال الهوية القومية لا الكوكبية.
50. يقول فرويد، في كتاب "الطوطم والتابو Totem and Taboo وغيره، إن المجتمع المدني بدأ عندما سما البشر بغرائزهم العدوانية واستبدلوا بغريزة القتل طقوسًا وطواطم تعزز المحرمات أو القوانين لمنع تلك الأفعال.
51. Reported in Waxman 2005. p. 23.
52. Ibid.
53. McLuhan and Fiore 1967، p. 63؛ على سبيل المثال، يصف هار في (1989) "تكثيف الزمان والمكان"؛ ويصف جيدنيز (1990) "فصل الزمان والمكان"؛ ويصف فيريليو (1994) "حضور المفارقة"؛ ويناقش وارك (1994) "إستراتيجية سي إن إن الإخبارية ذات السرعة التامة"؛

ويـرى هويسن (1995) "نشوء بني جديدة للزمنية"؛ ويشخص هوسكنز (2004) حالة "انهيار الذاكرة".

54. McLuhan and Fiore 1967.

55. Hoskins 2004، p. 110.

56. Ibid.، p.114.

57. Hesford 2007.

58. Butler 2004، pp. 64، 79؛ تعمل بتلر باستخدام مفهوم جورجيو أجامبن للطارئ والاستثناء بوصفهما مصادر السيادة المعاصرة.

59. يقول الفيلسوف الإيطـالي جورجيو أجامبن إن سيادة الدولة الحالية هي نتيجة تحـول منطق الاستثناء هذا إلى قاعـدة (انظر Agamben 1998). وبوسـع ديريك جريجوري تحليل أجامـبن ويطبقه على الحرب في العراق واعتداءات سجن أبي غريب تحديدًا (انظر Gregory 2006).

60. لمناقشـات حول عدم إذاعة وفيات العراقيـين أو تعليلها في الإعلام انظر سلسلـة إنجلهـارت عن التغطيـة الإخبارية للعراق خاصـة "من نسميهم أعداء"؟ أغسطس 2004.

61. See Suskind 2004، p.47.

62. لكـن هذا الخطـاب الأخلاقـي يناقض الإعـلام ويناقض ثقافـة المنظر الإعلاميـة التي تتغـذى على الفضائح والجنس والشـذوذ، وغياب الأمان وغيـاب حكم الـذات، أي السلوكيات المخاطرة وفقـدان ضبط الذات. إن مُثـل الخـير والشر الصارمة هي الوجـه الآخر للتلـذذ الماسوكي السادي بالعنـف الـذي حللنـاه في الفصل السابـق. وكلما زاد عنـف العقوبة على غياب الأخلاق، زاد عنف مقاومتها.

63. Scott 1992، p. 25.

64. Mohanty 1987، p. 30.

65. Ibid.

66. Chandra Mohanty 1987; استخدمت تشاندرا موهانتي عبارة "أسلافنا المعاصرون".

67. Reported in Zernike 2005، p. A14.

68. Kaplan 2005، p. 22;

يستخدم كابلن مفهوم المعاينة الذي أسسته في كتابي "المعاينة"، إضافة إلى المفهوم الوارد في كتاب دوري لووب وشوشانا فيلمان "الشهادة".

69. Oliver 2004.

70. LaCapra 1994، p. 9.

71. See Oliver 2001 and 2004.

opeikandl.com

البراءة .. والضعف .. والعنف

1. تسمي أندريانا كافريرو التفجيريات الانتحاريات "مفجرات الجسد". انظر Cavarero 2006.
2. يقول ميشيل فوكو في كتابه "النظام والعقاب": إن تعريفات "الإجرامي" و"المجنون" تغيرت مع الوقت مع محاولات حكومية ومجتمعية للسيطرة على مجموعات معينة من الناس. ويمكن رؤية حبس العرب مؤخرًا دون الإجراءات الضرورية أحدث مثال للسيطرة على الناس بدعوى الأمن القومي، بينما، كما سنرى، يتم تعريف هذا الأمن من زاوية حماية ممتلكاتنا وأسلوب حياتنا، ولو كان ذلك يعني دعم اقتصادنا عن طريق الحرب. تواصل أنجيلا ديفيز (2003) تحليل فوكو للسجون وتطبقه على السجون في الولايات المتحدة، التي في أغلب الحالات تضم أجسادًا ذكورية سوداء وتسيطر عليها.
3. يقول غسان حاج: "إن ظهور السياسة الاقتصادية الليبرالية الجديدة وهيمنتها وإبدالها دولة العقاب بدولة الرفاهية ظاهرة تم بحثها وتوثيقها جيدًا حاليًا، خاصة في الولايات المتحدة، حيث صارت دولة العقاب هذه سمة رئيسة مميزة للبنية الاجتماعية" (Hage 2003، p.85).
See also Marc Mauer، Race to Incarcerate (New York: New Press، 1999).
4. See Davis 2003.
5. Hage 2003، p. 86.
6. Kristeva 2005a، p. 347.
7. Ibid.، p. 102.
8. تشخص كريستيفا ما تسميه "مرض الحضارة" الجديد بأنه العجز عن إدماج القانون الرمزي في الآلة النفسية (2005a، p.347). وفي كتابها

"أمراض روحية جديدة" تصف هذه "الأمراض الروحية بأنها ألوان من العجز عن التمثيل سببها الانفصال بين الكلمة والأثر (المعنى والجسد) الذي يزيده ثقافة إعلامية مشبعة بالصور (2002، 443–444، pp. 207).

9. لعرض رائع عن صور الأطفال بوصفها مخلوقات بريئة في الثقافة الأمريكية انظر 2004 (Gary Cross's The Cute and the Cool).

10. Freud 1919، pp. 268–269.

11. Reported in Washington Post، May 12 and 28، 2004; see Babington and Dewar 2004a 2004.

12. See Herald Sun 2005; Zernike 2005; Harris 2005.

13. Hart and Serrano 2005.

14. Fuoco 2005.

15. Herald Sun 2005.

16. Kristeva 2005a، p. 346.

تصف كريستيفا في كتابها "قوة الفظائع" الأثر الكريه للآخر، الذي يصبح محفزًا لعودة الآخرية المكبوتة – القبيحة – في الذات التي تثير الكراهية والحنق، والتي يمكنها بدورها أن تؤدي إلى معاداة الآخرين أو السمو بتجربة الآخرية الكريهة من خلال التمثيل. إن النجاح في التحاور وإعادة التحاور لسبر غور ما هو كريه يضع حدودًا غير مستقرة بين الذات والآخر؛ ولكن عندما يظل "الموضوع" قيد نطاق الكراهية، يمكن أن يكون الخلط بين الذات والآخر مصدر خطر إلى حد إيجاد الرهاب، وكذلك مصدر استثارة إلى حد الشذوذ. إن "الانحراف متعدد الأشكال لهذه الحالة الارتدادية هو الذي يمكن أن يؤدي إلى حصول اللذة الجنسية من انتهاك الآخرين. إن تحويل الكريه إلى مصدر للذة الجنسية يصير شكلاً من التطهر الذي يحمي الذات الكريهة من "التدنيس" من هدفها الرهابي. انظر Kristeva 2002، pp. 225–263.

obeikandl.com

18. يقدم الفيلسوف الإيطالي جورجيو أجامبن في كتابه Sacer Homor مفهوم "الحياة المجردة". فيقول إن السياسة الغربية تشكل نفسها من خلال إقصاء "الحياة المجردة"، مما يضع بنية استثناء تعيش عليها السلطة المهيمنة. إن الحياة المجردة أو الجسد البيولوجي في ذاته، يتصور أنه خارج السياسة ومن ثَمَّ مستثنى من القانون. وهذا يجعل بعض الحيوات (المتصورة بأنها حياة مجردة) أو الأجساد ذات قيمة عليا وأخرى بلا قيمة على الإطلاق، حسب قرار السلطة المهيمنة. أي أنه لو تخيلنا الجسد موجودًا في نطاق الطبيعة خارج الثقافة أو السياسة، فإنه لا يمكن قتله أو تقديسه دون الرجوع إلى العقل أو القانون. يعرف أجامبن الحياة المجردة بأنها ما يمكن قتله دون تضحية أو جريمة، أي تلك التي بلا قيمة على الإطلاق. ويرتبط تحليله للحياة المجردة بالحرب في العراق وتعذيب السجناء في أبي غريب وخليج جوانتانامو، حيث تعامل أجساد السجناء بوصفها عديمة القيمة، بينما الجنود الأمريكيون الذي يُقتلون في العمليات يعدون باذلين تضحية قصوى. انظر Agamben 1998.

19. See sontag 2004، p. 28.

20. انظر Derrida 2005 "لتفكيك" مفهوم الدول المارقة في علاقتها بمفاهيم السيادة الغربية.

21. خطاب الرئيس بوش في 11 سبتمبر 2006 في شانسفيل، بنسلفانيا، كما يورده تيرينس هنت من وكالة الأسوشيتد برس: "يتعهد بوش بأن يقاتل "حتى النهاية" الحرب على الإرهاب هي واجب جيلنا..." في the Tennessean، Sept. 12، 2006، 1.

22. Reported in the New York Times، Wednesday، Sept. 20، 2006; Rutenberg and Cooper 2006، A1.

23. يطرح طوم إنجلهارت هذا القول في مقالة بعنوان "11/9 عالم مصنوع سينمائيًّا" (Engelhardt 2006) وهو يعرض التغطية الصحفية التي تلت

هجمات 11/9 الإرهابية مباشرة، ويعلق على المقارنات العديدة بين 11/9 وأفلام هوليوود عن الخراب ونهاية العالم، و11/9 وخطر الأسلحة النووية.

24. Cavarero 2006.

25. Ibid.

26. تطرح جوديث بتلر هذا القول بتفصيل أكبر كثيرًا (2004).

27. لمناقشات حديثة عن كيفية تعريف الإرهاب انظر مجموعة المقالات الواردة في Coady and O'Keefe 2003.

28. Hage 2003، pp. 71–72.

29. Ibid.، p.73.

30. Cavarero 2006.

31. Ibid.

32. See Fattah 2006.

33. تصف كريستيفا الكريه فتقول: "ليس غياب النظافة أو الصحة السبب الذي يسبب القبح، بل إنه ما يربك الهوية، النظام، المنظومة. إنه ما لا يحترم الحدود والواقع والقواعد، البيني، الغامض، المركب". (2002، p.232)

34. Kristeva 2002، p. 232.

35. See Reuter 2004.

36. See Agamben 1998.

37. See Golden 2006.

38. لتطبيق متبصر عميق لمنطق الاستثناء لدى أجامبن على سجنيّ أبي غريب وخليج جوانتانامو راجع Gregory 2006، وقارنه باستخدام جوديث بتلر لنظرية أجامبن والحياة المجردة في كتاب Precarious Life (2004).

39. راجع post-gazette.com، Pittsburgh Post-Gazette، Sunday، Feb. 16، 2003، حيث يورد جاك كيلي الكاتب في شؤون الأمن القومي بمجلة "بوست جازيت"، أن الجدل حول إحصائيات الخسائر البشرية في حرب

obeikandl.com

الخليج "أنباء الولايات المتحدة .. تقديرات الوفيات في الحرب الأولى لا تزال موضع خلاف"؛ وفي المصدر نفسه تقدر بيث دابونت، وهي تعد حاليًا المرجع الأول في شؤون خسائر حرب الخليج، رقم الوفيات بما يزيد على مائتي ألف، أكثر من نصفهم مدنيون. ويورد دان تشابمان في At-lanta Journal–Constitution، March 22، 203، p. 11A بعنوان "الحرب في الخليج" أن عدد الجنود العراقيين القتلى في حرب الخليج مائة ألف، والجرحى ثلاثمائة ألف، وقتل خمسة وثلاثين ألف مدني. راجع كذلك موقع عراق بودي كاونت (iraqbodycount.net) الذي يقدر عدد القتلى العراقيين في الحرب الحالية – وقت كتابة هذا – بين 43.145 و47.921 شخصًا. وقد جمع روبرت دريفوس وديف جيلسون الإحصائيات الآتية – عدد يناير 2007 – عن عدد الوفيات في العراق لمجلة ماذر جونز عدد أبريل 2007: الجنود الأمريكيون 3021، والجنود البريطانيون 129، وجنود التحالف الآخرون 123، وجنود/شرطة عراقيون 5965، مدنيون عراقيون (تقديرًا) بين 60.100 و 70.100، ومتعاقدو الدفاع 665، وصحفيون 146. كما يوردان أن الحرب تكلف دافعي الضرائب 1.9 مليار دولار أسبوعيًّا أو 275 مليون دولار يوميًّا (Dreyfuss and Gilson 2007، pp. 59، 62). ولم يتذكر الرئيس بوش في خطابه في الذكرى الخامسة في 11 سبتمبر 2006 الثلاثة آلاف مواطن أمريكي الذين ماتوا في 11/9 فحسب، بل أيضًا الثلاثة آلاف جندي أمريكي الذين ماتوا في العراق حتى الآن.

40. See Butler 2004 and 1993.

41. جدير بالذكر أن مناقشات عديدة لنظرية "الحرب العادلة" التي تركز على قضية قتل المدنيين الأبرياء في أثناء الحرب لا تراجع استخدام كلمة "أبرياء" في هذا السياق، ولا تفكر في العلاقة بين الجنود والمدنيين بوصفها تقسيمًا للعمل. انظر مثلاً: Jeffrie Murphy، "The Killing of the Innocent" (1986) and Robert Holmes، On War and Morality (1989). ولعرض تاريخي لتغير مفاهيم المدنيين فيما يتعلق بالحرب انظر Richard Hartigan's The Forgotten Victim (1982).

42. Hage 2003، pp. 68–69.

43. See Butler 2004، esp. pp. xiv and 31.

44. Engelhardt 2006، p. 17.

45. في كتابي "استعمار الفضاء النفسي" أستنتج أن "بحثنا يشير إلى أن السماح والقبول... في أصل الحالة الإنسانية والذاتية"، (Oliver 2004، p. 197).

46. Kristeva 2005a، p. 115.

تناولت كريستيفا النزوع إلى التدمير في مراحل عملها كافة، وبخاصة "قوى الفظائع" حيث تصف التفاوض مع القبيح بأنه مرحلة في عملية التحول إلى ذات عن طريق إقصاء ما يهدد حدود الهوية الصحيحة. ففي عملها الأول تؤكد دور السلبية في الحياة النفسية. في كتاب "الثورة في اللغة الشعرية" تسمي السلبية الطرف الرابع في الجدلية؛ السلبية هي القوة الدافعة للحياة النفسية. وفي كتاب "التمرد الوثيق" تقول إن المراجعة هي ما يحول السلبية إلى شيء يتجاوز بها مجرد النفي أو نفي النفي، فمن خلال المراجعة اللانهائية تتحول السلبية من قوة تدميرية، أو مجرد قوة تمييز تفصل الذات عن الآخر، الداخل عن الخارج، إلى قوة للإبداع والتغذية للفضاء النفسي. وتصبح قوة الغريزة قوة إيجابية للدلالة عبر التكرار والاستجابة من الآخر؛ تسمو بقوة الغريزة وتحولها إلى لغة.

47. Kristeva 2005، p. 115.

48. See Oliver 2004.

49. Kristeva 2005، p. 115.

50. تتنبأ كريستيفا فتقول: "إذا لم تستولِ المخدرات على حياتك، وتداوي "الصور" جراحك، وقبل أن تستطيع أن تتكلم عن حالاتك الروحية، فإنك تغرقها في عالم الإعلام الجماهيري. إن للصورة قوة غير عادية لكبح توتراتك ورغباتك، تخفف كثافتها وتعلق معناها، وهي ذاتية العمل. ونتيجة لذلك، فإن الحياة الروحية للأفراد المحدثين تتراوح بين

الأعراض الجسدية (المرض والذهاب للمستشفى) والتصوير المرئي لرغباتهم (أحلام اليقظة أمام التليفزيون). وفي موقف كهذا، تفسد الحياة الروحية وتعطّل" (2002، 443–444 .see also pp ;207 .p).

51. 2002) See Kristeva، New Maladies of the Soul).

52. 2003 ،Victor.

53. Kristeva 2005، pp. 89–90.

54. Ibid.

55. Kristeva 2007.

56. Ibid.

57. Zernike 2005.

58. Spivak 1988.

59. See Oliver 2004.

60. Kristeva 2007; 2005، p. 424.

61. Kristeva 2007; 2005، pp. 424–425.

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikandl.com

1. Weisman 2005.
2. See Dewar and Hsu 2004 and Follman 2004a.
3. هـذه إشـارة إلى Sontag 2004. وأنـا أتنـاول تحليـل سونتـاج قبل ذلك في الكتاب.
4. Danner 2004، p. xiv.
5. Ibid.
6. لمناقشـة حول التوتر بين الأخلاق والأخلاقيات انظر Oliver 2004، conclusion
7. Butler 2004، p. 147.

انظـر كذلـك خاتمتها في Butler 2005: "ربما كان عجزنا عن رؤية ما نرى له كذلك أهمية نقدية".

8. Hage 2003، p. 85.
9. Butler 2004، pp. 43–44.
10. يستعين حاج بنظريات عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو.
11. أقـول في كتابـي "المعاينـة" إن نمـوذج إدراك الهوية جـزء لا يتجزأ من الكولونياليـة (الاستعماريـة)، وأتحـدى مـا أصبـح مبـدأ جوهريًّا لهذا الاتجـاه في الحـوارات حـول التعدديـة الثقافيـة، وتحديـدًا القـول: إن الصراعـات الاجتماعية صراعات من أجل الاعـتراف. فالشهادات التي تلـت الهولوكوست، وخبرات العبودية، وحاليًا الاحتلال العسكري للعراق، والاحتجـاز لأجل غـير مسمى في خليـج جوانتانامو، لا تعـبر فحسب عن مطالبـة بالاعتراف أو الرؤيـة. بل إنها تشهد على عوامـل العواطف التي تتجـاوز الاعـتراف. إن ضحايا العنـف والتعذيب لا يسعـون فقط إلى أن يكونـوا موضع النظـر أو الإدراك، بل يسعون كذلـك إلى أن يكونوا شهودًا على الفظائـع التي تتجاوز الاعتراف. وكما أطـرح، إذا كان من يتحولون

obeikandl.com

إلى "آخـر" على يـد الثقافة المهيمنة، لا يسعون فقـط، أو حتى في المقام الأول، إلى الإدراك أو الاعتراف، بل كذلك إلى الشهادة على شيء يتجاوز الإدراك أو الاعـتراف، فلابد من إعادة تقييـم مفاهيمنا عن الاعتراف. ومـن المؤكد أن مفاهيمنا عن الاعتراف التـي تردنا إلى العلاقة الهيجلية بين السيـد والعبد لا تعيننا على تجاوز الهيمنة. فـإذا كان الاعتراف يعد شيئًـا يُمنـح للآخرين من قِبـل جماعة مهيمنـة، فهذه المفاهيـم لا تعدو أن تكـرر دينامية التنظيمات الهرميـة والتميز والهيمنـة. وحتى لو كان النـاس المقهـورون يطلبون الاعتراف، فما دام لـدى المهيمنين سلطة منح الاعـتراف، فإننا نعود مـرة أخرى إلى هرمية الهيمنـة، أي أنه إذا كانت عمليـات الاعـتراف تقتضي معترِفًا ومعترَفًا بـه - فإننا لم نفعل أكثر من استنساخ هرمية السيد - العبد - الآخر في هذا الشكل الجديد.

إضافة إلى هذا، فإن الحاجة إلى طلب الاعتراف من الثقافة أو الجماعة المهيمنـة من أعراض مرض القهـر. فالقهر ينشئ الحاجة إلى الاعتراف والمطالبـة به. فإن أوجه الظلم المتعلقة بالقهر لا توجد الحاجة إلى العدل فقـط، بل إن مرض القهر ينشئ الحاجة في المقهورين إلى أن يعترف بهم قاهروهـم، وهم أبعـد الناس عن الاعـتراف بهم. إن مفهـوم الاعتراف ذاتـه كمـا يستخدم في سياقـات نظريـة معاصرة مختلفـة، إذن، عرض مـن أعراض مرض القهر نفسـه. ويتضمن هذا التشخيص استنتاج أن ألـوان الكفاح من أجل الاعـتراف والنظريات التي تحتضـن هذه الألوان مـن الكفاح ربمـا تسلم بداية، ومن ثَمَّ تبقي على وجـود الهرميات نفسها والظلم نفسه الذي تسعى إلى تجاوزه.

ليـس تجاوز العنف مجرد مسألة الاعتراف المتبـادل الذي تؤيده جوديث بتلـر صراحة عندما تطلب منا أن "نتذكـر أن الكفاح من أجل الاعتراف بالمعنـى الهيجلي يقتضي أن يعترف كل طـرف في التبادل، ليس فقط بأن الآخـر يحتاج إلى الاعـتراف ويستحقه، بـل أيضًا أن كل طـرف، مدفوع بالحاجة نفسها، حسب حالته، وملزم بالشرط نفسه. يعني ذلك أننا لسنا

هويات منفصلة في الكفاح من أجل الاعتراف، بل إننا بالفعل ضالعون في تبادل ثنائي، تبادل يزيحنا عن مواقعنا، مواقع الذات الفاعلة، ويسمح لنا أن نرى أن المجتمع نفسه يحتاج إلى الاعتراف، وأننا جميعًا، نتوق إلى الاعتراف، كلٌّ حسب حالته" (Butler 2004، pp. 43–44). وعلى هذا تُعرَّف العلاقات بين الناس بأنها تبادلات – وهذا يرسخها داخل اقتصاد الملكية وعمليات الإحلال والتبديل، حيث كل العلاقات الإنسانية علاقات تجارية. كما أن هذا الوصف للاعتراف المتبادل يجعل الاعتراف حاجة إنسانية عالمية تتجاوز مواقع الذات الفاعلة، ومن ثَمَّ السياق الثقافي أو التاريخي. وحسب هذا النموذج يدعم الاعتراف ذاته بوصفه مبدأ العلاقات الإنساني العالمي باستخدام المنطق الدائري، أن الاعتراف يفترض الاعتراف مسبقًا، وأن اعترافنا الأساس هو اعتراف بالحاجة إلى الاعتراف. فالاعتراف يُعَدُّ رغبة إنسانية عالمية تحرك كل البشر في كل الثقافات في كل مراحل التاريخ الإنساني.

12. إنها بالتأكيد ليست مسألة إدراك معرفي من أي نوع، إنها مسألة اعتراف سياسي، فإننا لا نحترم إنسانيتهم، حتى عندما نعترف بأنهم بشر. لكننا نعترف بهم حتمًا على المستوى السياسي – بوصفهم أعداءً نسميهم "كلابًا" أو "بهائم" حتى نبرر سوء معاملتنا لهم (وكأن إساءة معاملة الحيوان أمر مقبول). لقد رأى الاحتلالُ الأمريكي للعراق كلابًا كثيرة، مجازيًّا وحرفيًّا. وكما رأينا، فإن عقلية "نحن مقابل هم" التي تقسم العالم إلى نوعين من الناس – أصدقاء وأعداء –، بشر وكلاب – تنتج وتبرر قتل ناس دون ناس. وليس السبب أن الناس الآخرين لا يُعترف بهم بشرًا، بل لأنهم يُعَدُّونَ أعداءً، أعداءً بشرًا ولا شك. إن مجرد تعريف الهوية بوصفها كفاحًا من أجل الاعتراف هو جزء من منطق "نحن مقابل هم" الذي يرى كل العلاقات البشرية صراعات، معارك حتى الموت، لا بد أن يكون فيها رابحون وخاسرون. وحتى إذا أمكن تفسير العنف والكراهية من جانب واحد من زاوية الاعتراف، فإن تجاوز العنف والكراهية يقتضي

تجاوز الاعتراف وبلوغ أخلاقيات الشهادة.

13. See Cornell 1995.

14. See Oliver 2004، chap.4.

15. لوصف أعمق لمفهوم الشهادة هذا انظر Oliver 2001.

16. Davis 2005، p. 89.

17. See Beauvoir 1948.

18. See Hage 1993، p. 84.

19. في كتابي القادم "بيداجوجيا الحيوان"، أقوم بدراسة مجازات الحيوانات في تاريخ الفلسفة الغربية حتى أرى كيف تخفي مناطق الخلط بين الإنسانية والحيوانية.

oberkandl.com