-4-

النوع الاجتماعي*، والإسلام السياسي، والإمبريالية

شهرزاد مجاب

يعتبر تحدي الإمبريالية والأصولية بهدف استبدال الوضع القائم ببدائل أفضل وأكثر قابلية للتطبيق والحياة تحديا رئيسا. ولذلك، ليس من المفاجئ أن تقدم الأدبيات المناهضة للإمبريالية سلسلة منوعة من المواقف الفكرية والنظرية والسياسية. الفصول الأخرى في هذا الكتاب تعرض نقدا للمواقف التي تبرئ أو تعقلن النظام الإمبريالي الجديد؛ أما هنا، فأنا أتقصى نزعة فكرية تعارض أشكال الهيمنة والقمع كلها، لكن تكبحها التزاماتها النظرية والمنهجية الخاصة بها. إنها نزعة ما بعد بنيوية، ترفض مفاهيم مثل الإمبريالية والرأسمالية والبطركية، باعتبارها «جوهرانيات»، أو «سرديات كبرى»، وتفشل في مواجهتها سياسياً. لسوف أركز بؤرة الاهتمام على الحرب التي تشن على المرأة في الشرق الأوسط من قبل الولايات المتحدة و«الأصولية» الإسلامية في إيران والعراق وأفغانستان.

السياق

ثمة حرب دموية تدور رحاها بين الإمبرياليين بقيادة إدارة بوش و«الأصوليين»، خصوصا في أفغانستان والعراق. هذه الحرب تشن على جبهات عديدة من أجل السيطرة على الموارد، البشرية والطبيعية، في الشرق الأوسط،.

(*) Gender: يختلف الرجل عن المرأة جسمانيا وحيويا (بيولوجيا)، وهذا الاختلاف يتعذر تغييره لأنه ليس من صنع البشر. لكن ثمة اختلافات أخرى بينهما صنعها البشر على مدى تاريخهم لا تقوم على أساس الجنس بل على الأدوار التي «خصصت» لهما ثقافيا أو سياسيا أو دينيا، واستخدم المجتمع آلياته الإكراهية لتذويتها وفرضها (بالقوة في معظم الأحيان). (م)

obeikandi.com

وفي حين أن الحرب المادية الوحشية تبدو صحية ونظيفة على شاشات التلفزيون الغربية، فإن المؤسسة الفكرية الممالئة للإمبريالية منخرطة في حرب مريرة على الجبهتين الإيديولوجية والثقافية. تستهدف هذه الحرب، التي لا تقل شراسة أو عدوانية عن الدعاية المكارثية في أوائل الخمسينيات، كسب قلوب وعقول عامة الناس؛ وغايتها كل شخص يعارض الإمبريالية.

في الولايات المتحدة على سبيل المثال، يريد اليمين المتطرف أن يكون الخبراء والمختصون في الشرق الأوسط معادين للإسلام والعرب ومؤيدين لأمريكا وإسرائيل. أما خط المحافظين الجدد فقد حدد تخومه الرئيس بوش بعد: 11/9 «إما أن تكونوا معنا أو مع الإرهابيين». في هذه البيئة السياسية، تتعرض الحرية الأكاديمية، مثلها مثل الحريات المدنية كلها، للانتهاك والتعدي[1]. ولا يبدو أن ثمة نهاية لهذه الحرب. لقد ارتبط الانتشار غير المسبوق للسوق الرأسمالية خلال العقدين الأخيرين بحروب لا تتوقف، وإبادة جماعية مستمرة، وفقر، وجوع، وتشرد، وعنف ضد المرأة، وعنف ضد الأطفال، ودمار وتخريب للبيئة. ولن يكون من الشطحات الخيالية الزعم بأن الإمبريالية الجديدة تمتلك الإمكانية الثقافية والمادية لجر العالم إلى حروب عالمية وأعمال وإبادة جماعية مثلما الشكل الأقدم منها.

ليس من السهل منع كوارث الإمبريالية الجديدة. فذلك يتطلب حشدا واسع النطاق لشعوب العالم، شيئا مشابها للاحتجاجات المناهضة للحرب التي شهدتها مختلف بلدان العالم في الخامس عشر من شباط/ فبراير 2003، أو على شكل حركات اجتماعية فاعلة وناشطة ومستمرة وعالمية. كما يتطلب أيضا كفاحا نضاليا كبيرا من جانب المعارضين للحرب. نحن بحاجة للعثور على أفضل الطرق لمغالبة الإمبريالية والفاشية وحروبهما التي لا تنتهي.

أوجد أنصار ما بعد البنيوية مجموعة مهمة من المعارف حول أساليب وطرق القمع التي كثيرا ما تجاهلتها المواقف النظرية الأخرى. ولاشك في أن هذا

الوعي يمثل خطوة إلى الأمام بالنسبة للمناضلين من أجل بناء بديل للهيمنة الإمبريالية. لكنني أؤكد على أن ما بعد البنيوية، خصوصا انتقادها للجوهرانية والتفكير المزدوج القائم على الثنائيات، تضعف مقدرتها على تقديم تفسير كاف ومقنع للوضع اليائس الذي نعيش فيه، ناهيك عن ابتكار أي بديل. استخدمت للتو كلمة «تفسير»؛ مع أن العديد من ممثلي ما بعد البنيوية يرفضون مفهوم التفسير، ويوافقون على بدائل مثل «فهم» أو «تعليل» تستبق بعضا من انتقاداتي.

تتبع مقاربتي هنا خطوط كارل ماركس التي رسمها قبل 160 سنة. أما موقفي فهو ماركسي ـ نسوي، وأنا أنخرط في نقد راديكالي «لا يخشى النتائج التي يتوصل إليها»، و«لا الصراع مع القوى الموجودة»[2].

معاداة الإسلام اليوم تؤبلس مليار مسلم وتحصرهم في خانة الإرهابيين، أو المتعصبين، أو المتزمتين، أو البطركيين العنيفين، أو المولعين بالكراهية. إن اعتبار المسلمين كلهم أعداء للغرب يماثل في خطورته معاداة السامية في ثلاثينيات القرن العشرين. فهل يعتبر من الشطحات الخيالية أن نرى المسلمين في المجتمعات الغربية يجمعون في معسكرات اعتقال باسم الحرب على الإرهاب؟ نحن بحاجة إلى المعرفة، إلى آراء نظرية، إلى التعليم والتربية، بهدف مغالبة العنصرية الإمبريالية. ولاشك في أن النسبوية الثقافية، التي كانت أداة فعالة في النضال ضد المكون العنصري لعلم تحسين النسل في البدايات المبكرة من القرن العشرين، تفشل في الإسهام في النضال اليوم. ولسوف أقدم الحجة على أن ما بعد البنيوية أيضا في موقف ضعيف لا يمكنها من تقديم بدائل ناجحة.

الإسلام السياسي وإنتاج المعرفة

مع تأسيس الحكم الثيوقراطي في إيران عام 1979، أصبح الإسلام هدفا رئيسا للصراع السياسي والفكري في شتى أرجاء العالم. لقد أنشأ آية الله الخميني هذه الثيوقراطية في أعقاب ثورة شعبية كاسحة، أسقطت ملكية تغريبية و«تحديثية» وعلمانية امتد حكمها طيلة نصف قرن من الزمان. وشكل مصدر

إلهام للمسلمين في شتى أنحاء العالم للنضال لا من أجل أنظمة حكم إسلامية تتسم بالود واللاعنف، كما فعل هو نفسه حتى أوائل السبعينيات، بل في سبيل إقامة دول إسلامية. وبعد حوالي خمسة عشر عاما، وصلت حركة طالبان ونظام حكمها الثيوقراطي المطلق إلى سدة السلطة في أفغانستان المجاورة في أعقاب حرب مدمرة بين نظام علماني مؤيد للسوفييت وجماعات إسلامية مدعومة من قبل الولايات المتحدة ودول المنطقة المحافظة.

كان الشاه (الذي أطلقت عليه وسائل الإعلام الأمريكية اسم «الشرطي الأمريكي») على وشك السقوط، ففضلت القوى الغربية، خصوصا واشنطن، أن يستولي الخميني على السلطة في إيران من أجل الحيلولة دون استيلاء الشيوعيين المحتمل على الحكم في جزء حيوي ومهم استراتيجيا من العالم. ولم يكن هناك أمر غير عادي في هذه السياسة، خصوصا خلال حقبة الحرب الباردة. ففي الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، نصحت الولايات المتحدة الشاه باستخدام الإسلام ضد الحركات الاجتماعية المتنامية. وفي عام 1953، خططت الولايات المتحدة ونفذت انقلابا عسكريا أطاح بالحكومة المنتخبة ديمقراطيا برئاسة الزعيم الوطني الدكتور محمد مصدق. كما وضعت خططا مشابهة لدعم الإسلام ضد «الشيوعية» في بلدان الشرق الأوسط الأخرى (مثل تركيا وإسرائيل).

وعملت المصالح الإمبريالية للولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى كمكابح لوقف النضال من أجل فصل الدولة عن الدين، الذي بدأ في أواخر القرن التاسع عشر. وشجعت الدول الغربية بكل عناد قمع الحريات المدنية، والمجتمعات المدنية الوليدة، والمجالات العامة، التي اعتبرتها تحابي الشيوعية[3]. نتيجة لذلك كله، وبدلا من تأمين الفصل بين الدولة والمسجد، فإن المنطقة الآن في قبضة السياسة الثيوقراطية. وإذا كانت للحركات الاجتماعية في حقبة ما قبل عام 1979 التي قادها القوميون والشيوعيون العلمانيون، اليد العليا في السياسة

المعارضة في الشرق الأوسط، فإن الأصوليين الإسلاميين يشكلون اليوم القوى المعادية للكولونيالية والمناهضة للإمبريالية. وبالرغم من أن الثيوقراطية والحركات الإسلامية التي شكلت الولايات المتحدة والغرب مصدر إلهام أو دعم لها قد أعلنت الآن الحرب على أمريكا والغرب، إلا أن أهدافها الرئيسة هي شعوب المنطقة، خصوصا النساء. فموقفها المعادي للتغريب والحداثة يخدم سياسة استعباد المرأة والطبقة العاملة في المنطقة.

أرضية جديدة لفهم الإسلام؟

منذ عام 1979، عرفنا الكثير عن الشرق الأوسط، والإسلام على وجه الخصوص. في الوقت ذاته، أدى تمكين المحافظين الجدد في الولايات المتحدة، وتنفيذ السياسات التي تبنوها بعد الحادي عشر من سبتمبر، إلى انطلاق مرحلة جديدة من رهاب الإسلام (إسلاموفوبيا). واليوم، يحتل الإسلام مكانا ملحوظا في الأفلام، وبرامج المقابلات، والمجلات، والموسوعات، وألعاب الفيديو، والتقارير الإخبارية، وبرامج الأبحاث والتدريس الجديدة المكرسة للدراسات الإسلامية.

وبالرغم من القفزة النوعية التي تحققت في دراسة الإسلام، لم يتحقق اختراق مهم في فهمنا للصراعات المعاصرة التي تشمل الإسلام والحركات الإسلامية. يصدق هذا الرغم من حقيقة أن الجولة الجديدة من الصراع على الإسلام قد تزامنت مع تحولات كبرى في المعرفة الغربية، تمثلت في الابتعاد عن البنيوية باتجاه ما بعد البنيوية، إلى جانب العديد من فروعها الجانبية التي تحمل البادئة «ما بعد». شمل هذا التحول نقد جميع منظومات المعرفة السابقة كلها، لاسيما الفكر الحداثي ومزاعمه النظرية والمنهجية والسياسية. كما شمل، من بين أشياء أخرى، نقد التفكير الخطي الثنوي، والجوهرانية. وفي هذا السياق، سلطت أعمال ادوارد سعيد، لاسيما نقده لـ«الاستشراق» (نشر عام 1978)، الضوء على الأحكام الفكرية والسياسية المتحيزة للمعرفة الغربية حول الإسلام، وأسهمت في تشكيل وصياغة الدراسات ما بعد الكولونيالية.

فشلت الطريقتان الرئيسيتان من الطرق اللاماركسية في التفسير ـ البنيوية وما بعد البنيوية ـ في توفير فهم عميق وسياقي وتاريخي لهذه الصراعات. ويزعم هذا الفصل، عندما يتبنى مقاربة جدلية، أن ما بعد البنيوية، كحال البنيوية، تنخرط في طرائق التفسير الخطية والثنوية والازدواجية.

أطر نظرية

النقد ما بعد البنيوي للازدواجية والجوهرانية

تعتبر المدرسة ما بعد البنيوية «التفكير الازدواجي» (منطق إما/ أو، أي التفكير الثنوي، التقسيمي، الخطي) بمثابة عقبة كأداء تعيق الفهم النقدي. لقد أسهمت كاتبات الحركات النسوية في نقد الفكر الازدواجي الغربي من خلال التشديد على نظامه البطركي (الأبوي) الممركز على الرجل[4]. ولإيجاز الحدود المقيدة للتفكير الازدواجي من منظور نسوي، أقتبس الفقرة التالية حول «الازدواجيات/ القطبيات الثنائية» من «موسوعة النظريات النسوية»:

> المتعارضات الازدواجية والقطبيات الثنائية، تشير إلى ممارسة تتخلل فكرا غربيا قائما على ترتيب منظومات مفهومية/ نظرية في ثنائيات متعارضة متغايرة. الفكرة هي أن «الجيد» مثلا لا يمكن فهمه إلا بالتغاير مع «السيئ»، و«النور» مع «الظلام». أما وصف هذه النقائض باعتبارها ثنائية القطب فيمثل التعابير المتعارضة باعتبارها منفصلة جذريا عن بعضها بعضا، لا كنقاط على سلسلة متوالية ومتصلة. وربما يبدو الترتيب طريقة حيادية مثالية لتصنيف سمات العالم، المادية والبشرية. لكن الانتقادات النسوية تتحدى الحيادية، وتظهر أن الثنائيات لا تعلّم تضادات وصفية فقط بل تقويمية أيضا، مجندة لإدانة «جانب» واحد، بينما تشجع وتحتفي بالآخر. والنسق الذكوري/ الانثوي ليس استثناء[5].

هنالك مقالة أخرى حول «التقسيمات»، اعتمادا على عمل نانسي جاي، تحدد وتعرف المشكلات التقسيمية:

> التقسيم تشطير مفهومي إلى نوعين لا يحضر أحدهما إلا في غياب الآخر: الذكر متميز جذريا عن الأنثى، والعقل عن العاطفة. تقتفي نانسي جاي أثر الدلالة الجندرية (دلالة النوع الاجتماعي) للتفكير التقسيمي حتى المنطق الأرسطي، حيث كل شيء يجب أن يكون إما (آ) أو (ليس آ)؛ وتستنفد (آ) وما (ليس آ) السمات والصفات المحتملة جميعا. الاستمرارية أو التداخل بينهما أمر مستحيل منطقيا، لأن ما (ليس آ) هو فقد أو غياب (آ). وفي التقسيمات الرئيسة المكونة للفلسفة الغربية ـ فكر/ جسد؛ موضوعي/ ذاتي؛ عقل/ عاطفة؛ عمومي/ خصوصي؛ فاعل/ منفعل ـ تنظم التعابير تراتبيا حيث الأول يمثل الإيجابي، السمة الثمينة، والثاني السلبي، السمة البخسة. لقد أظهرت كاتبات الحركات النسوية التوازيات مع تقسيمات الذكر/ الانثى والعام/ الخاص لتبيين كيف يشتغل التفكير التقسيمي للحط من قدر/ وتشويه سمعة كل ما يرتبط بالأنثوي. واحتوائه في نطاق الحيزات الاجتماعية الخاصة الخاضعة للسيطرة[6].

إذن، البديل ما بعد البنيوي للتفكير الازدواجي لا يتعامل مع الثنائيات الضدية باعتبارها «منفصلة جذريا» بل «كنقاط على سلسلة متوالية»، ولا بوصفها ثنائية «لا يحضر أحد طرفيها إلا في غياب الآخر»، بل متواصلة ومتداخلة. هذه المقاربة، في صيغتها الشائعة، وربما المهيمنة، تنبذ الثنائيات الزوجية، مثل رجل/ امرأة أو ذكر/ أنثى، وتضع موضع المساءلة فائدة المفاهيم الحاسمة مثل «النظام البطركي/ الأبوي» أو «المرأة»، حتى حين لا تظهر في العلاقات التقسيمية مع المفاهيم الأخرى. ووفقا للورين كود، على سبيل المثال:

> بالرغم من القيمة الاكتشافية والتعليمية التي يعطيها النظام البطركي (الأبوي) لتنظير البنى الاجتماعية التراتبية، إلا أن فائدته تضمحل

بالنسبة للحركات النسوية بسبب جوهرانيته، حيث الهيمنة الذكرية على النساء وفقا له هي استجابة محتومة للفوارق الطبيعية. مثل هذه الافتراضات تحافظ على التصورات اللاتاريخية لـ «الرجل» و«المرأة» باعتبارها تصنيفات شاملة، مع تجاهل الفوارق العرقية والطبقية وغيرها. إن فائدة النظام البطركي كمفهوم نظري تتعرض للتحدي حول هذه القضايا[7].

لكنني أقدم الحجة على أن «النظام الأبوي» لا يمكن وسمه بميسم الجوهرانية لمجرد أن بعض المفسرين يتعاملون مع الهيمنة الذكرية بوصفها «استجابة محتومة للفوارق الطبيعية»، كما ذكرت كود آنفا. وفي الحقيقة، كان هناك إجماع واسع على أن مثل هذه التفسيرات ليست صالحة ولا صحيحة لأسباب لا تتعلق بالجوهرانية: فلا يوجد ما هو طبيعي في العلاقات الجندرية (علاقات النوع الاجتماعي) أو البشرية. علاوة على ذلك، لا يتحول مفهوم «المرأة» إلى فئة شاملة لا تاريخية لمجرد أن بعض النسويات لا يقدمن تفسيرا مقنعا للفروقات العرقية أو الطبقية أو الاثنية أو القومية أو الدينية. هذا الزعم ما بعد البنيوي ذاته متجذر في التفكير الازدواجي طالما يتعامل مع الجوهرانية والاعتقاد في الاختلاف كثنائية لا يحضر أحد طرفيها إلا في غياب الآخر. إنه منطق إما/ أو، الذي لا يستطيع رؤية التعايش بين الاختلاف والجوهر في مفهمة «المرأة» مثلا. ولربما يعتقد أحدهم في التنوع ـ الاثني، أو العرقي، أو الطبقي، أو اللغوي، أو الجنساني، أو الناتج عن الإعاقة ـ لدى النساء، ومع ذلك يعتبرهن جوهرانيا جنسا دونيا، أو شريرا، أو ناعما، أو ضعيفا. وفي حين تعتبر البنيوية قادرة في الحقيقة على التنقيب في ديناميات الأضداد، مثل اختلاف/ تشابه، إلا أن ما بعد البنيوية تتخلف عنها بسبب تشميل وتعميم الاختلاف ليصبح فئة لاتاريخية؛ بحيث لا يتصل بأي علاقة مع التشابه، أو يدخل في أفضل الحالات في علاقة ثنائية معه لا يحضر أحد طرفيها إلا في غياب الآخر.

الخوف من الجوهرانية والازدواجية (وإخفاق ما بعد البنيوية في تقديم بديل ممكن لهذا الأسلوب في التفكير) حوّل النسوية ما بعد البنيوية إلى مشروع فكري فشل في تحدي النظام البطركي/ الأبوي. ولاحظ أتباع ما بعد البنيوية أن التزامهم النظري يتعارض مع أفكارهم حول التحرر والانعتاق:

> لكن عبر الارتباط والتماهي بفئة «النساء» ونسبة أي عناصر إيجابية لها، تعرضت الحركات النسوية لاختطار التحول إلى جوهرانية. وهذا لا يعني إنكار الفوارق والاختلافات بين النساء فقط، بل المشاركة أيضا في تشييء (reification) الفئة. وبالتالي، وضعت الحركة النسوية في حالة متناقضة ومحيرة حيث تعتمد على فكرة «المرأة» وتضطر إلى رفضها في آن معا[8].

سببت هذه المفارقة «المتناقضة والمحيرة» قدرا كبيرا من الضعف بحيث اضطر بعض أنصار ما بعد البنيوية إلى استدعاء الجوهرانية من الباب الخلفي. على سبيل المثال، استعادت غياتري تشاكرافورتي سبيفاك الجوهرانية، لكن بشكل «مؤقت» وتحت قناع «الجوهرانية الاستراتيجية»[9]. وكما اقترحت سوزان ريان، بوحي من سبيفاك، عقد تحالفات استراتيجية ومؤقتة مع «النسبوية»[10].

تظهر مثل هذه المفارقات أيضا عند التعامل مع «الإمبريالية» و«الرأسمالية»، كمثالين اثنين على «الجوهرانيات» أو «السرديات الكبرى»*. وإذا كانت الإمبريالية جوهرانية تتحدى أو تشوه الفهم، فإن من المناسب التخلي عنها نظريا؛ ومن الأمانة تجاهلها سياسيا. لكن الإمبريالية، كالبطركية، لا تترك الآخرين بحالهم، ولا يملك أنصار ما بعد البنيوية سوى خيارات محدودة ـ الإذعان أو الصمت أو المقاومة ـ لكن مقاومة الإمبريالية تستدعي الصراع والتناقض بين نظريتهم وسياستهم.

يجد أتباع ما بعد البنيوية صعوبة في حل الصراع بين التزاماتهم النظرية والسياسية. ويعود جزء من السبب في ذلك إلى حقيقة أن معاداتهم للجوهرانية

(*) الحكايات الكبرى أو النصوص الشارحة التي يفترض أنها تمثل الحقائق الكونية التي تدعي الحضارة الغربية أنها تنطوي عليها وتستند إليها في تحقيق مشروعيتها الموضوعية. (م)

obeikandl.com

هي جزء من مضمومة نظرية، تحبذ الغموض وعدم اليقين وتفضل النسبوية وتتحدى التأسيسية والعمومية والتفكير الازدواجي الثنوي.

ومن أجل حل مشكلة التفكير الازدواجي الثنوي، تتبنى ما بعد البنيوية استراتيجية إلغاء البنى المزدوجة عبر إلغاء واحد من مكوناتها فقط. فمن خلال إلغاء ثنائيات زوجية مثل رجل/ امرأة، ذكر/ أنثى، مذكر/ مؤنث، فكر/ جسد، حتمي/ طارئ، عقل/ عاطفة، عمومي/ خصوصي، حاجة/ حرية، يتجاهل أتباع ما بعد البنيوية أحد طرفي الثنائية، ويعممون الطرف الآخر. وهكذا، يتم تجاهل «العقل» و«الحتمي» و«العمومي»، وتعطى المزايا لنقائضها «العاطفة» و«الطارئ» و«الخصوصي» باعتبار ذلك تسوية مؤقتة لعالم فكري جديد.

حتى لو عقدت ما بعد البنيوية تسويات مع التفكير الازدواجي الثنوي، إلا أنها لا تستطيع عقد مصالحة مع البديل الأخطر، أي المنطق الجدلي. وفي حين أن رفض هذا المنطق هو سياسي وإيديولوجي أساسا، فهو يتم عبر ربطه بالتفكير الازدواجي الثنوي.

البديل الجدلي للتفكير الازدواجي الثنوي

يمكن اقتفاء أثر أساليب التفكير الجدلية إلى المنازعات والمنازلات الفلسفية القديمة، من الصين إلى اليونان. لكن المنطق الجدلي مرتبط بشكل رئيس مع هيرقليطس، وهيغل، وماركس. على سبيل المثال اقترح هيراقليطس (475 ـ535 ق.م) أن كل شيء يتدفق ويتغير؛ التغير وحده هو الذي لا يتغير؛ ولا يستطيع أحد أن يستحم بماء نهر مرتين؛ جميع الظواهر مؤلفة من وحدة (أو تماهي) الأضداد. كان الواقع الحقيقي بالنسبة له في حالة دائمة من التدفق والحركة والتغيير. ثم قام هيغل وماركس بتبني/ وصقل تعريف فكرة التدفق الشامل ووحدة الأضداد[11].

حتى في البدايات المبكرة لهيراقليطس، وفر المنطق الجدلي منهجا لفهم العالم يشترك بالقليل من العوامل مع ما بعد البنيوية وانشغالها بهاجس إلغاء ومحو

الصراعات والتعارضات والتناقضات. أما المشكلة الرئيسة بالنسبة لمنطق ماركس الجدلي، كما بالنسبة لأنماط التفكير الجدلي كلها، فهي تفسير التغيير أو الحركة. وإذا كانت البنيوية تهتم بالأضداد كإطار تفسيري، وما بعد البنيوية تقلص هذه الأضداد إلى الازدواجية الثنوية والتقسيمية، فإن المنطق الجدلي وفقا للينين هو: «مبدأ وحدة الأضداد»[12]. فالأضداد في التناقض الجدلي تتعايش في وحدة وصراع. وبحسب لينين: «هوية [أي وحدة] الأضداد.. هي الاعتراف بالنزعات المتناقضة والمتضادة، التي تتبادل الاستبعاد في جميع ظواهر وأنساق الطبيعة [أو اكتشافها] (بما فيها الفكر والمجتمع)»[13]. لا تتعايش الأضداد فقط، بل يتحول الضد إلى نقيضه أيضا، وهذا التعايش هو في الوقت ذاته عملية من التحول المتبادل. أما التناقضات، الداخلية والخارجية، فهي مصادر التغيير. إذ لا يوجد شيء جامد/ ساكن؛ فالحركة/ التغير أمر مطلق والراحة/ الاستقرار نسبي.

الإمبريالية، والعلمانية، وعلاقات النوع الاجتماعي (الجندر)

من المعروف، خصوصا بعد نقد ادوارد سعيد للاستشراق، أن البنى الكولونيالية للمجتمعات الإسلامية تعاملت مع هذا الدين باعتباره مختلفا اختلافا جوهريا عن المسيحية أو غيرها من الديانات. فالإسلام هو مصدر للتخلف والرجعية والعقبة الرئيسة أمام التغيير؛ وهو بطبيعته ذاتها أصولي، وطغياني، وظلامي، وتجهيلي ولا ينسجم مع الديمقراطية وسواها من القيم الغربية. هذا التفسير للإسلام لا يساعد الدول الغربية والاستعماريين على تقديم مجتمعاتهم كمثالية ومتفوقة فقط، بل يخدم أيضا غرض الهيمنة الإمبريالية. ووجدت مناهضة الإسلام ومعاداة العرب في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر أساسا صلبا في المعرفة الاستشراقية القديمة.

إذا كانت البنى الإمبريالية للمسلمين تتعامل مع الغرب والشرق الإسلامي ككيانين يتأصل فيهما الاختلاف، فإن العديد من المفكرين والسياسيين المسلمين يفعلون الشيء نفسه، الرغم من تباين الأسباب. على سبيل المثال، يتعاملون مع

النسوية، والحداثة، والعلمانية، والليبرالية، والاشتراكية باعتبارها مفاهيم غربية أصيلة، ومتنافرة مع التقاليد التراثية الإسلامية.

ترفض ما بعد البنيوية رهاب الإسلام (إذ لا يوجد شيء جوهراني أو ثابت أو مكون من كتلة صلدة واحدة يسمى الإسلام أو المسلم) باعتباره جوهرة للدين والمؤمنين به. كما يقوض أتباعها أركان هذا الشكل من العنصرية عبر انتقاد أطره الازدواجية الثنوية القائمة على نحن/ هم. هذا الإطار النظري، الذي قد يكون مفيدا، يتقاطع مع المزاعم الإسلاموية والكولونيالية التي تؤكد أن المسلمين مسلمين، والغرب غرب «وهيهات أن يلتقيا» (بالاستعارة من روديارد كيبلنغ). ومما لاشك فيه أن هذه الجماعات ـ الإسلاميون، الاستشراقيون، أتباع ما بعد البنيوية ـ لا يؤيدون سياسة واحدة. لكن سياستهم كثيرا ما تتعارض مع مصالح الحركات الاجتماعية في المنطقة، خصوصا الحركات النسائية. وأنا أحاول إظهار هذا التقاطع في المصلحة عبر معاينة النزاع حول العلمانية في الشرق الأوسط.

النزاع حول العلمانية

ذكرت آنفا أن المصالح الإمبريالية للولايات المتحدة شجعت بعد الحرب العالمية الثانية الإسلام ضد الحركات الاجتماعية في الشرق الأوسط. وفي خضم الحرب الباردة، استخدمت الأصولية ضد الحركات القومية العربية، والحركات الثورية، والشيوعية، والنسائية، والمقاومة الفلسطينية العلمانية واليسارية. واعتمدت الولايات المتحدة على بعض حلفائها في الشرق الأوسط لشن حرب دينية على الديمقراطية والعلمانية والاشتراكية. كما شكلت الولايات المتحدة وبريطانيا تحالفات وثيقة مع الأصوليين الأفغان والأجانب ضد النظام الأفغاني المؤيد للسوفييت، وظلت الدولتان تقدمان طيلة عقد ونيف من السنين أكثر الأسلحة تقدما، علاوة على التدريب والتوجيه لإجبار الاتحاد السوفييتي على الخروج من أفغانستان. بعض هؤلاء الأصوليين انقلبوا ضد الولايات المتحدة قبل وبعد الحادي عشر من سبتمبر. أما الصراع بين

الولايات المتحدة وحلفائها السابقين فأدى إلى حربين اثنتين مستمرتين حتى اليوم في أفغانستان والعراق.

استهدفت الحرب الثانية التي شنتها الولايات المتحدة على العراق إسقاط نظام صدام حسين البعثي، واستبداله بآخر تابع لها. أدت هذه الحرب إلى تحالف الزعماء الشيعة مع قوة الاحتلال. وأيدت الزعامة الشيعية قيام دولة ثيوقراطية في العراق، بينما دعت القوى الأخرى (بما فيها الكرد) إلى فصل الدولة عن الدين. ونتيجة للحرب المستمرة، تعرضت النساء في المناطق العراقية العربية إلى عنف غير مسبوق، بما في ذلك الاختطاف والاغتصاب؛ ولم يعد بمقدورهن مغادرة البيت بدون حماية الرجال.

بعد مرور أقل من عامين على سقوط صدام حسين، أصدرت منظمة «المرأة من أجل المرأة»، وهي جماعة إغاثة أمريكية تعمل في العراق، تقريرا توصلت فيه إلى نتيجة مفادها أن «النساء العراقيات قد تعرضن للتهميش والإقصاء من قبل سلطة الحكم المؤقتة بقيادة الولايات المتحدة، ومجلس الحكم العراقي الذي خلفها»[14]. ولم توجه الدعوة إلا إلى عدد قليل من النساء للمشاركة في اجتماعات نيسان/ أبريل 2003، التي جرى فيها التخطيط لإنشاء حكومة مؤقتة. ولم ترشح سوى ثلاث نساء إلى مجلس الحكم المؤقت. ولم يضم المجلس الرئاسي المكون من ثمانية أعضاء (يترأسون الحكم بالتناوب) أي امرأة، وكذلك اللجنة المؤلفة من أربعة وعشرين عضوا التي عهد إليها وضع مسودة الدستور المؤقت. وإذا جرى إقصاء النساء عن عملية بناء الدولة، فإن زعماء العشائر والإقطاعيين، ورجال الدين، والقوميين المنفيين، والمنشقين البعثيين السابقين، والأرستقراطيين، والتكنوقراط والبيروقراطيين الممالئين للولايات المتحدة، والمستشارين الأمريكيين، عملوا جميعا كمهندسين للدولة الجديدة.

بعد سقوط صدام، تلقت المنظمة الأمريكية المحافظة «منتدى المرأة المستقل» منحة بقيمة 10 ملايين دولار من وزارة الخارجية الأمريكية كجزء من «مبادرة

الديمقراطية للمرأة العراقية»، وذلك لتدريب النساء العراقيات على الديمقراطية[15]. ووفر «المنتدى»، بالمشاركة مع «المؤتمر الإسلامي الأمريكي» و«مؤسسة الدفاع عن الديمقراطية»، تدريبا على القيادة و«التربية الديمقراطية» للنساء العراقيات[16].

ضمت مسودة الدستور العراقي (2005) جميع المكونات الضرورية للدولة الثيوقراطية. فوفقاً للمادة :2

أولاـ الإسلام هو الدين الرسمي للدولة والمصدر الأساسي للتشريع:

آ) لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابته وأحكامه.

ب) لا يجوز سن أي قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية.

ج) لا يجوز سن أي قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الواردة في الدستور.

ثانياـ يصون هذا الدستور الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي ويحترم جميع حقوق الديانات الأخرى[17].

أقامت الولايات المتحدة بنية مشابهة، وإن كانت أكثر ثيوقراطية، في أفغانستان. ووفقا لمسودة دستور عام 2004، فإن «دين أفغانستان هو الإسلام.. ولا يجوز لقانون أن يناقض دين الإسلام وقيم هذا الدستور»[18]. وبحسب منظمة العفو الدولية، فإن الدين والتقاليد والدولة تتوالف معا لإنتاج أقسى أشكال العنف الذكوري:

.. العنف ضد النساء والفتيات في أفغانستان منتشر على نطاق واسع؛ وليس بمقدور سوى قلة قليلة من النساء النجاة من واقع أو تهديد العنف. فنساء وفتيات أفغانستان يواجهن اختطار الاختطاف والاغتصاب من قبل أفراد مسلحين؛ والزواج الإجباري؛ ومقايضتهن مقابل حل النزاعات وتسديد الديون؛ ومواجهة التمييز يوميا من شرائح المجتمع كافة، إضافة إلى مسؤولي الدولة. القواعد الاجتماعية الصارمة، التي تستحضر باسم

التقاليد والدين، تستخدم كذريعة تبريرية لحرمان النساء من القدرة على التمتع بحقوقهن الأساسية، الأمر الذي أدى إلى سجن بعضهن، وحتى قتل بعضهن الآخر. ولو اعترضن على الوضع بالهرب فقد يتعرضن للسجن من قبل السلطات هناك[19].

في حين انشغل الإسلاميون في العراق وأفغانستان في بناء دولتين ثيوقراطيتين جديدتين، شهدنا في إيران ثورة واسعة النطاق على الحكم الثيوقراطي خلال السنوات السبع والعشرين الماضية (بما في ذلك مقاومة «المفكرين الدينيين» الذين دعوا إلى فصل الدين عن الدولة؛ انظر الفقرة التالية). لقد خرجت النساء في إيران على قواعد الزي الإسلامي، رغم تعرضهن لخطر القمع في كثير من الأحيان. فكيف نفسر هذه التجارب؟

مجموعة المنظرين، الذين ينتمون إلى مدارس فكرية تبتدئ أسماؤها بـ«ما بعد..»، تقدم تشكيلة متنوعة من التفسيرات. لكن هؤلاء يشتركون في أساس عريض يميزهم عن الماركسية. على سبيل المثال، يعتمد تفسير بوبي سيد للإسلاموية (التعبير الذي يستخدمه بدلا من الأصولية) على أفكار اللامركزية، وتحطيم الحدود، وما بعد السردية، المؤدية جميعا إلى نزع المركزية عن الغرب وإنهاء «عصر أوروبا»[20]. الإسلام، كما في الأدبيات الاستشراقية، هو محرك التاريخ. وفي هذا النوع من الكتابات، التي أنتجها كتاب مسلمون وغير مسلمين ينتمون إلى مدرسة ما بعد البنيوية، اعتبرت العلمانية مشروعا غربيا يتعارض مع الإسلام. لكن تبقى هذه التفسيرات ضمن إطار التفكير الازدواجي الثنائي (الإسلام مقابل الغرب)، وتفشل في تفسير الثورة المستمرة ضد الثيوقراطية في إيران، والنشاطية الإسلامية المتنامية في تركيا والعراق حيث أمسك النظامان العلمانيان بزمام السلطة منذ زمن طويل.

تختلف المقاربة الماركسية اختلافا جذريا عن ما بعد البنيوية. وعلى شاكلة معظم المواقف النظرية، فهي تميز بين الدين والتشكيلات الاجتماعية الأخرى,

مثل الأمة، أو الدولة، أو العائلة، أو المؤسسة البطركية (الأبوية)، أو الاثنية، أو الاقتصاد، أو الثقافة. لكن على العكس من المواقف الأخرى التي تمنح الدين دورا مستقلا ومحددا عادة، تشدد على التواصل والترابط بين الدين والمؤسسات الأخرى. على سبيل المثال، في حين يمكن التمييز بين الدين والدولة حتى في الأنظمة السياسية الثيوقراطية، كما في إيران أو أفغانستان (في عهد الطالبان)، إلا أن الجدل الماركسي يفكك تعايشهما حتى في أنظمة ديمقراطية علمانية، مثل كندا وفرنسا والولايات المتحدة، حيث يعتبر فصل الدولة عن الكنيسة بمثابة عقيدة لهذه «الأمم المدنية». وبالتالي، يمكن القول، جدليا، إن الاستقلال الذاتي للدين ليس نفيا لاتكاليته. بكلمات أخرى، تشكل الاستقلالية والاتكالية، بعيدا عن كونهما ثنائية ضدية، تناقضا جدليا يتعايش فيه الضدان في وحدة وصراع بدلا عن العلاقات التي تتبادل أطرافها النفي (لا يحضر طرف إلا في غياب الآخر).

إذن، لا يمكن فهم الإسلام بوصفه دينا. بكلمات أخرى، يجب التعامل مع الإسلام لا كمجرد دين فقط، بل أيضا كسياسة، وثقافة، واقتصاد، واثنية، وقومية، وغير ذلك كثير. فهذا الدين معقد ومنوع كتعقيد وتنوع الأفراد، والجماعات، والشعوب التي تؤمن به وتمارس شعائره. وبالرغم من القبول العالمي الشامل بكتابه «المقدس»، القرآن، لكن لا يوجد تفسير وحيد أو فهم أوحد له.

التفسيرات المتعددة للقرآن لا تتعلق فقط بمسألة الطبيعة «المتعددة المعاني الدلالية» للنص، فالقرآن لم يفرض مثلا عقوبة الموت على الزنا (إذا كان الفاعل غير محصن ذكراً كان أم أنثى)، لكن المتشبثين بالنظام البطركي (الأبوي) من «الأصوليين» وغير الأصوليين، تجاهلوا النص وطبقوا عقوبة الموت. وهكذا، ربما تنتهك بعض أحكام الشريعة التي طورها البشر اعتمادا على فهمهم (الخاص) للقرآن، أحكام الرب. وبعض النصوص التراثية توفر الغطاء الشرعي للعنف الوحشي ضد النساء في مختلف بلدان المنطقة. وفي حين أن

القرآن يجيز للمرأة أن ترث، فإن الطبقة الإقطاعية تجاهلت هذا الحكم القرآني «الإلهي»، وحرمتها من حق وراثة الأرض الزراعية لأن ذلك لا ينسجم مع إملاءات النظام الإقطاعي الذكوري/ الأبوي النسب. في مثل هذه الحالات، أعادت المتطلبات البطركية (الأبوية) والإقطاعية كتابة وتأويل النص المقدس.

من منظور جدلي، يجب تقييم الدعاوى الدينية ضمن السياق الذي ظهرت فيه. أولا وقبل كل شيء، إن ادعاء أي جماعة دينية العودة إلى الأساسيات أو الأصول هو بيان حول الحاضر. فهذه المزاعم والدعاوى جميعا تعبر عن مصالح معاصرة في هذا العالم الدنيوي[21]. والاهتمامات الدنيوية «لا الدينية» هي التي تدفع بعض المسلمين إلى السعي لإقامة دولة إسلامية. ويضع بعض طلاب الفقه السياسي الإسلامي تعبير «الأصولية» موضع المساءلة، ويستخدمون مصطلح «الإسلام السياسي» بدلا منه[22].

استخدمت الإمبريالية الغربية، التي تصارع الآن حلفاءها الإسلاميين السابقين، الماء والنار معا لإلحاق الهزيمة بعدوها. وفي حين أن الموارد مركزة على الحرب، بما في ذلك ارتكاب جرائم حرب ضد السجناء في «أبو غريب» والعديد من المواقع الأخرى، إلا أن هناك جهداً كبيراً يبذل لتشجيع الإسلام «المعتدل» أو «الإصلاحي» كبديل للأصولية. وبينما تنتهك الولايات المتحدة القانون المحلي والدولي فيما يتعلق بالحرب، فهي تستخدم أيضا لغة الدساتير وسيادة القانون في أفغانستان والعراق.

كما يروج الاتحاد الأوروبي أيضا للإسلام المعتدل. على سبيل المثال، منحت لجنة نوبل النرويجية جائزة نوبل للسلام عام 2003 للمحامية الإيرانية شيرين عبادي، اعترافا بـ«بجهودها من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان». ولاحظت اللجنة أن عبادي «تفضل التنوير والحوار كأفضل سبيل لتغيير المواقف وحل الصراعات.. وهي مسلمة واعية وملتزمة. ولا ترى تناقضا بين الإسلام وحقوق الإنسان الأساسية». وأملت اللجنة «أن تكون الجائزة بمثابة مصدر إلهام لجميع

obeikandi.com

هؤلاء المناضلين من أجل حقوق الإنسان والديمقراطية في بلدها، والعالم الإسلامي، وجميع البلدان التي يحتاج فيها النضال في سبيل حقوق الإنسان إلى الدعم والإلهام». كما شددت على أن منح الجوائز يستهدف تسريع تقدم الديمقراطية وحقوق الإنسان[23].

من منظور ماركسي ـ نسوي، يبدو أن التناقض الرئيس في هذه الشبكة من التناقضات هو بين الحركات الإسلامية وشعوب كل منطقة. بكلمات أخرى، لا تستهدف هذه الجماعات بشكل رئيس الغرب، أو الدول الغربية، أو الرأسمالية، أو الثقافة الغربية. فالأصوليون يقاتلون في سبيل السيطرة على الموارد الطبيعية والبشرية للمنطقة الغنية بالنفط. وقد استهدفوا النساء، والعمال، والشباب، والفلاحين، والأفراد والمؤسسات العلمانية والديمقراطية والاشتراكية. معظم الكتابات ما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية تفشل في رؤية جدية هذه التناقضات، بينما تتجاهل العلاقات الوثيقة بين القوى الرأسمالية والإسلاميين. ومن أجل توضيح هذه النقطة، أعود إلى سياسة منح جائزة نوبل للسلام إلى امرأة إيرانية مسلمة.

شيرين عبادي نموذج نمطي للمسلم «المعتدل» أو «الإصلاحي»، وهي امرأة ومحامية حاولت إصلاح الثيوقراطية الإسلامية في إيران وتحويلها إلى دولة حديثة أو معتدلة. وعلى الفور أوجدت جائزة نوبل، أو أحيت مجددا، شبكة من التناقضات. فقد تعامل الإسلاميون المحافظون مع الجائزة بوصفها مؤامرة أمريكية ـ صهيونية ضد الإسلام الأصيل؛ أما المسلمون الليبراليون فقد رحبوا بها باعتبارها اعترافا بالإسلام؛ وبالنسبة إلى بعض الوطنيين الإيرانيين، لم تكن أقل من مسألة تتعلق بالاعتزاز الوطني[24]. لكن الإيرانيين العلمانيين الراديكاليين تغلبوا على إغراء الاعتزاز الوطني، وكتب أحدهم، وهو شاعر في المنفى، قصيدة اعتبر فيها قرار لجنة نوبل «ضربة عمياء ضد العلمانية في مختلف أنحاء العالم». وأعرب الشاعر، يد الله رويائي، عن استيائه من سياسة

اللجنة في التعامل مع الثيوقراطية بوصفها قدرا محتوما على الإيرانيين، واعتبر في الوقت ذاته هذه السياسة معادية لا للعلمانية في إيران فقط بل «في شتى أرجاء العالم»[25].

النزاع حول جائزة نوبل الممنوحة لشيرين عبادي يسلط الضوء على المدركات الغالبة والاستشراقية للشعوب التي تعتنق الإسلام. والرأي السائد هو أن المسلمين كافة مقيدون داخليا بدين يتنافر ويتعارض مع العلمانية، والسياسة العلمانية، وأساليب الحياة العلمانية. ويشترك في هذا الرأي الاستشراقي القديم نوعا ما حتى بعض المعارضين للاستشراق، مثل المؤيدين لسياسة «الاختلاف». ومنذ أواخر الثمانينيات، أصرت «نسويات الاختلاف» على أن الإسلام إطار لاعتدال العلاقات الجندرية (النوع الاجتماعي) في النظام الثيوقراطي في إيران. وعملن على جوهرة النساء الإيرانيات باعتبارهن مسلمات، ولم يجدن أي بديل علماني للنموذج الإسلامي للمرأة. وعلى شاكلة الإسلاميين، اعتقدن أن المرأة الإيرانية يجب تعريفها بواسطة دينها وحده، وعليهن تقديم تفسيرات للقرآن والشريعة تكون «صديقة للمرأة» من أجل تحسين وضعها وقدرها.

الزعم القائل إن العلاقات الجندرية البطركية (الأبوية) يمكن تقويضها عبر تفسيرات للإسلام تكون «صديقة للمرأة» تقلل من أهمية وجدية التناقضات بين النظام البطركي (الأبوي) والمرأة، التي يعاد إنتاجها بالحد الأقصى من العنف الذكوري، بما في ذلك جرائم الشرف. كما ينكر احتمال الصراع بين الدين والعلمانية، ويرفض هذا الصراع بوصفه غربيا ولا إسلاميا. ويتجاهل كلية قرنا من النضال في سبيل فصل الدولة عن المسجد في المنطقة. والنضال هو، من «منظور الاختلاف»، ليس جزءا من تاريخ الشعوب التي تدين بالإسلام.

ليس من قبيل الصدفة التاريخية أن ميشيل فوكو، أحد الشخصيات الرئيسة في الثورة الفكرية في أواخر السبعينيات، قد انطلق مسرعا إلى إيران ليختبر «الثورة الإسلامية» مباشرة وعلى أرض الواقع[26]. وإذا كان الخميني يروج

لمشروعه لبناء الدولة باعتباره «لا شرقيا ولا غربيا»، فإن العديد من المفكرين الغربيين، مثل فوكو، كانوا يبحثون في المشروع الإسلامي عن افتتاحية جديدة للعالم الذي فشلوا في تفسيره أو تشييده. وعلى شاكلة الإسلاميين، كانوا هم أيضا يبحثون عن سبيل للخروج من الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية. ونتيجة السخط على الحداثة الرأسمالية، بحثوا أيضا عن مخرج من البدائل الماركسية أو الاشتراكية، مثل «الاشتراكية الموجودة فعلا». وفي دراسة أجريت مؤخرا حول كتابات فوكو المتعلقة بالثورة الإيرانية، استنتج افاري واندرسون أن «انطباعات فوكو الاستشراقية حول العالم الإسلامي، وقراءته الانتقائية وتمثيله للنصوص اليونانية ـ الرومانية، وعداءه للحداثة وتقاناتها، دفعته كلها إلى تفضيل الثقافة التقليدية الإسلامية/ المتوسطية على ثقافة الغرب الحديثة»[27].

تعرض الماركسية وما بعد البنيوية رأيين مختلفين قطريا حول العلاقة بين الدين والعلمانية. فبالنسبة لأتباع ما بعد البنيوية ليست العلاقة سوى ازدواجية ثنوية، بينما يعتبرها الجدل الماركسي تناقضا رئيسا. في إيران، شيدت الدولة على أساس المبادئ الإسلامية، ومجلس الأوصياء يضمن ألا تتعارض التشريعات التي يقرها البرلمان مع الإسلام. وحتى في البلدان التي تضمنت دساتيرها ووثائقها القانونية فصل الدولة عن الدين، لا يجد هذا التناقض طريقه إلى الحل. ومثلما يمكن أن نرى من المجادلات والمناقشات الراهنة حول الزواج المثلي، أو تعريف الأسرة، أو حقوق الإجهاض في كندا، ما يزال الدين حاضرا داخل وخارج مؤسسة الدولة.

التناقض بين الدين والعلمانية، وبين النظام البطركي (الأبوي) وبين المرأة، إنما هو نتاج لتاريخ طويل، ويحتاج إلى زمن طويل للعثور على حل له. وفي حين تنظم العلاقات الجندرية بواسطة الدولة في النظام الثيوقراطي (من خلال القانون والمحاكم والسجون..)، فإن اضطهاد المرأة يمارس كل دقيقة وكل ساعة في المنزل، والشارع، ومكان العمل. ويعاد إنتاج الاضطهاد والقمع أيضا في

اللغة، والموسيقى، والفنون، والأدب، ووسائل الإعلام، والتربية والتعليم. والزعم بأن «المرأة المسلمة» ستحقق المساواة بالرجل عبر القراءات «الصديقة للمرأة» للقرآن والشريعة سيعني في أفضل الحالات التقليل من شأن النظام البطركي (الأبوي) كمؤسسة اجتماعية وسياسية. والتفسير الرجعي للدين يزدهر على النظام البطركي (الأبوي) وهذا بدوره يعتمد عليه. ولا تستطيع أي قراءة «صديقة للمرأة» ضمن هذا النظام، حتى وإن تجذرت في الحركات «النسوية الإسلامية»، أن تزيحه، ناهيك من أن تحل محله. في هذه المقاربة الجدلية للإصلاح، قال ماركس إن مارتن لوثر:

> حطم الإيمان بالسلطة لأنه استعاد سلطة الإيمان. وحول الكهنة إلى بشر عاديين (دنيويين) لأنه حول البشر العاديين (الدنيويين) إلى كهنة. وحرر الإنسان من مظهر التدين الخارجي لأنه جعل التدين شأنا داخليا. وحرر الجسد من إسار القيود لأنه أسر القلب[28].

بكلمات أخرى، انحصر اهتمام الديمقراطية البرجوازية في دفع الدين خارج سلطة الدولة. ولاحظ ماركس أن الانعتاق يتطلب استمرار العلمنة، وهذا أصعب هذه المرة من «نهب الكنائس»، لأنه يجب أن يكون ضد «الكاهن في الداخل»[29]. في إيران، تكثف النضال من أجل فصل الدولة عن المسجد بسبب أكثر من عقدين من الاستبداد الثيوقراطي. ودعا عدد من «المفكرين الدينيين» إلى فصل الدين عن الدولة اعتمادا على الحجج اللاهوتية (الكلامية) المشابهة لتلك التي ظهرت في عصر التنوير[30]. وبعضهم طالب بدين بدون رجال دين[31]. لكن الدراسات ما بعد الكولونيالية تنزع إلى إنكار كون العلمانية جزءا لا يتجزأ من تاريخ الشعوب في البلدان الإسلامية. وإذا كان الاستشراق يتعامل مع العالم الإسلامي كاستثناء لتاريخ العالم، ومع العلمانية كمسألة تتعلق بـ«نحن/ هم» أو «الذات/ الآخر» (لا يمكن للمسلمين أن يكونوا علمانيين)، فإن أتباع ما بعد البنيوية يلجؤون إلى سياسة الاختلاف للتوصل إلى نتائج مشابهة. كما تتقاطع

هذه السياسة أيضا مع الزعم الإسلامي بأن العلمانية نتاج للرأسمالية وينبغي رفضها من قبل الأديان كافة[32].

توجب على الإسلاميين الرد على ظهور المرأة كقوة اجتماعية جديدة في أواخر القرن التاسع عشر. واضطروا لمواجهة تحدي الحركة النسوية الذي أتى ـ مثل العديد من مكونات الحداثة ـ من الغرب. بعضهم رفض فكرة تحرير المرأة، بينما توجب على غيرهم التصالح معها. وعانت جبهة الرافضين من نكسات كبرى بسبب هيمنة السياسة العلمانية القومية، والديمقراطية، والاشتراكية. لكن مع قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، أطلق الرافضون أكثر المشاريع طموحا لبناء نموذج إسلامي للمرأة. فالمرأة المسلمة المثالية عليها أن تنقض وتبطل منجزات الحركة النسوية المتحققة على مدى قرنين من السنين في الغرب عبر تقديم بديل إسلامي. لكن إذا كان المشروع طموحا إلى هذا القدر ومدعوما بالسلطة المرجعية للخميني وبثورة شعبية، فإن مقاومة النساء له كانت بارزة أيضا. ومع ذلك، فشل مشروع أسلمة العلاقات الجندرية في مهده. وفي حين أن العديد من النساء قاومن الدولة الإسلامية عبر المخاطرة بأمنهن وأمانهن في إيران، فقد ارتدين الحجاب في بلدان أخرى، مثل تركيا ومصر، كشكل من أشكال النضال ضد الدولة (العلمانية).

أوجد الإسلاميون كياناً صلباً وصلداً أو جوهرانياً يدعى «المرأة المسلمة». وقدموا الحجة على أن أفكار المساواة بين المرأة والرجل لا تنطبق على المرأة المسلمة لأنها مؤسسة على مفاهيم غربية للعلاقات الجندرية المتجذرة في العلمانية والحداثة. ولاقى زعم خصوصية «المرأة المسلمة» توكيدا جاهزا في البيئة الفكرية الجديدة. وإذا استطاع بعض الإسلاميين «بيع» سياستهم البطركية (الأبوية) تحت قناع الخصوصية، فإن المؤسسة الأكاديمية الغربية وفرت أشد التنظيرات صرامة لسياستهم الجندرية «الاستثنائية». وإذا شكلت المرأة المسلمة ظاهرة فريدة في تاريخ العالم، فقد أكدتها النظرية الاجتماعية الغربية عبر الزعم بأن الاختلاف هو جوهر الكون.

استدعى ظهور المرأة كقوة اجتماعية جديدة ونضالها من أجل الحقوق المتساوية، ردود أفعال واستجابات متنوعة من القوى الإسلامية. وفي مسار هذا النضال استخدم مفهوم «النسوية الإسلامية» في تسعينيات القرن العشرين. وبالرغم من أن ظهور ثنائية الإسلام والنسوية يرجع إلى أواخر القرن التاسع عشر، إلا أن مفهوم «النسوية الإسلامية» أطلق جدلا واسعا ومحتدما. فقد قدمت المشكلة باعتبارها «انسجاما» بين الإسلام والنسوية. وظهر منظوران في هذا السياق. إذ يرفض بعض الإسلاميين فكرة النسوية باعتبارها ظاهرة غربية ويقدمون الحجة على أن الإسلام هو دين المساواة والعدالة، ولا حاجة إلى النسوية وهي غير ذات صلة، ولا تؤدي إلى تحرير المرأة بوصفها مشروعا علمانيا. لكن بعض النسويات العلمانيات، قدمن من منظور مختلف الحجة على أن تحرير المرأة لا يمكن أن يتحقق داخل إطار ديني مهما كان، وأن النسوية والإسلام يشكلان نقيضين لا يلتقيان[33].

يسم جزء من الفكر النظري ما بعد البنيوي حقوق المرأة العالمية بميسم «السرديات الكبرى»، ويرفضها باعتبارها «توتاليتارية». وهذا يشكل أفضل درع نظري للإسلام السياسي والنظام البطركي الديني في إيران وأفغانستان والعراق. ولا شك في أن هذا المنطق لا يفيد. فلو قبلنا ـ جدلا ـ وجود انسجام وتواؤم بين الإسلام والنسوية، أو بين اليهودية والنسوية، تصبح مهمتنا تفكيك القيود المحددة لأي مشروع نسوي اعتمادا على هوية الجماعة، مثل الدين أو الاثنية أو القومية. هذا هو السؤال الرئيس: لماذا ينبغي تأسيس النضال ضد قمع المرأة على الإسلام أو شريعته أو ثقافته (إن وجدت أصلا مثل هذه الثقافة الموحدة)؟ ما هي المصالح التي تخدمها صياغة الشريعة لمطلب حقوق المرأة؟ الموقف البديل هو الانسجام والتواؤم، وهو يأتي على شاكلة نقيضه من الأوساط الدينية والعلمانية على حد سواء. بعض الجماعات الإسلامية الليبرالية تقدم الحجة على أن دينها، مثل المسيحية واليهودية، يتمتع بالمرونة، وهو قادر على

تعزيز حقوق المرأة وتطوير علاقات جندرية إسلامية اعتمادا على قاعدة المساواة والعدالة. ويرفض المفكرون العلمانيون زعم التنافر والتناقض عبر تقديم الحجة على وجوب بناء الإسلام والنسوية ضمن ثنائية تقسيمية، يتجوهر أحد طرفيها كمشروع للإخضاع والآخر كمشروع للاعتاق. وغالبا ما يتجذر هذا الزعم العلماني في النقد ما بعد البنيوي للجوهرانية والازدواجية الثنوية.

لكن النقد ما بعد البنيوي للتقسيم الثنائي لا يحقق اختراقا مهما أو تقدما إيجابيا. فتحويل الصراع إلى إشكالية بلغة المقارنة والمشابهة آلية متجذرة في صميم التفكير الازدواجي الثنائي حيث يشكل الإسلام والنسوية قطبين لا يحضر أحدها إلا في غياب الآخر، وحيث الإسلام كيان مستقل عن الصدوع الطبقية والاجتماعية الأخرى. أما المنطق الجدلي فيجد الإسلام دينا يعتنقه بشر مقسمون على خطوط مختلفة مثل الطبقة والأمة والعرق والنوع الاجتماعي (الجندر). وفي حين يسهل تسليط الضوء على العلاقات البطركية (الأبوية) في النصوص الإسلامية، فإن من الخطأ استخلاص سلوك موحد للمسلمين كافة أو حتى لفرد واحد من أي من هذه النصوص. وبالتالي، يجب علينا التركيز على الروابط والصلات بين الإسلام والمصالح والاهتمامات الأخرى، بدلا من التعامل مع «الإسلام» المعنوي المجرد باعتباره عاملا محددا للمسلمين كافة. وهكذا، يمكننا تقديم الحجة على أن من الأرجح أن يتحالف المسلمون الليبراليون مع النسوية الليبرالية، ويتبنوا مقاربتها القانونية للمساواة على صعيد النوع الاجتماعي (الجندر).

في الوقت ذاته، لا تختزل المقاربة الجدلية الإسلام، ولا نصوصه، ولا تراتبية رجال الدين فيه، إلى موقف يفتقد الصلة بموضوعه.على سبيل المثال، ليس من الصعب رؤية كيف يهدي الإيمان بالإسلام، والارتباط الشخصي بالدين، وحتى النصوص المفردة، سياسية الأفراد والجماعات. وهذه ليست مشكلة القراءات المختلفة أو الطبيعة الخلافية للنصوص، لأن القراءات ذاتها تعتمد على الارتباطات الإيديولوجية بالطبقة أو الجندر أو العرق أو الجنسانية. على سبيل

المثال، الإيمان بالرب يلعب دورا في الإيمان بأن النص القرآني وحي إلهي، وبالتالي فهو يحض على المساواة ويناهض النظام البطركي (الأبوي) و«يؤكد المساواة الكاملة بين الجنسين»[35]. وكمثال آخر، استخدمت المفسرة هايدا مبارك مناهج التفسير التقليدية لتقديم الحجة على أن إحدى الآيات القرآنية الشهيرة (النساء: 34) لا تعني ما زعم المفسرون (الرجال) أنها تعني: إباحة «الضرب» أو «الجلد» للنساء[36]. أما العنوان الفرعي لكتاب شاهين سردار علي: «تراتبيات الجندر في الإسلام والقانون الدولي: مساواة أمام الرب، لا مساواة أمام الرجل؟»، فيعكس أيضا إيمانا بالمقدس والإسلام، مع فصل النص المقدس عن هذا السياق الدنيوي وتحريره من التأثير البطركي (الأبوي) للزمان والمكان اللذين ولد فيهما[37].

باختصار، يخدم اختزال الصراعات في العالم الإسلامي إلى مسألة الدين أو «الأصولية» مصالح سلطات مختلفة. إذ تستفيد الولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى من البنية المبسطة والمسطحة للعدو، الأمر الذي يمكنها من حشد وتعبئة مواطنيها لدعم الهيمنة الإمبريالية. كما يستفيد الإسلاميون على مختلف مشاربهم من ترويج فكرة أن الإسلام هو المصدر الوحيد لمقاومة القمع والاضطهاد والهيمنة وبالتالي حشد وتعبئة الناس تحت راية الدين.

للمقاربة الجدلية والمادية التاريخية إشكاليتها العويصة المختلفة. فنقطة البدء ليست مشاكل الهوية، أو الأصالة، أو الحيز، أو الجسد. وإذا كانت مثل هذه المفاهيم والظواهر متصلة فإنها تجد صلتها في سياق القضية المركزية: قمع واضطهاد شعوب المنطقة واستغلال نساء ورجال الطبقة العاملة، والفلاحين وفقراء المدن. الموت والفقر إلى جانب الثراء الهائل. فلماذا تستمر معاناة نساء ورجال وأطفال المنطقة، بعد أكثر من قرن من النضال من أجل الحرية والديمقراطية وما يزيد عن نصف قرن من الاستقلال، بل وربما تفاقمت المعاناة مقارنة بالقرن الماضي؟ لماذا تزداد أعمال الإبادة الجماعية والتطهير العرقي؟ لماذا عادت عمليات تدمير المساجد والكنائس والكنس إلى الظهور مجددا؟ لماذا

أعيدت الآن عقوبة الرجم حتى الموت، التي جرى التخلي عنها عموما ذات يوم، إلى قوانين الدولة وتشريعاتها؟

من منظور جدلي، يعتبر الدين لاعبا منحازا في هذا الكفاح النضالي. إذ لا يمكن فصله عن أتباعه، وبذلك فهو يتخذ مواقف مختلفة ومتناقضة غالبا. لكن يتعذر اختزال الصراع في مسألة الهوية. وفي الحقيقة، إذا كانت الهوية تمثل مشكلة أصلا، فهي بحد ذاتها نتاج للنضال من أجل تغيير الواقع القائم. كما لا يمكن تفسير الحالة الراهنة بلغة «الاختلاف». ومن وجهة نظر جدلية، يفترض الاختلاف التشابه. وفي كفاح شعوب المنطقة ضد الاستبداد والاستعمار، استخدمت الدين وحاربت تفسيراته الرجعية أيضا. وتفشل المقاربات ما بعد البنيوية في تصوير تعقيد وعمق هذا الكفاح من خلال مفاهيم مثل الاختلاف، والهوية، ومناهضة الجوهرانية، التي تزدهر على التفكير الازدواجي الثنوي.

خاتمة

بينما كنت أكتب هذا الفصل، سافرت في شهري تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس 2005، إلى المنطقة الكردية في شمال العراق (التي رزحت تحت ديكتاتورية صدام حسين خمسة وثلاثين عاما والاحتلال الأمريكي ثلاثة أعوام). وضعت المنطقة، التي اعتبرت «ملاذا آمنا» و«منطقة حظر جوي» بعد الحرب على العراق عام 1991، تحت حماية السلاح الجوي الأمريكي ـ البريطاني. وفي غياب الدولة البعثية، أقام الكرد «حكومتهم المحلية» وحاولوا إنشاء «مجتمع مدني» ليكون نموذجا تحتذيه منطقة الشرق الأوسط. خلال زيارتي الأولى عام 2000 للقيام بعملية مسح للمنظمات الأهلية النسائية، راودتني الشكوك حول القدرة الإيديولوجية والسياسية لهذه المنظمات على التصدي لقضية المساواة الجندية[38]. وبدا لي أن النساء اللاتي التقيت بهن مصممات على «تأنيث» الدولة التي كانت في مرحلة البناء وتتعرض للتخريب من قبل قوى متنوعة بما فيها الأصوليون الإسلاميون.

بعد خمس سنين وجدت «المشهد الجندري» يائسا في كردستان. أما تفصيل طبيعة وسبب هذا التراجع فيقع خارج مدى هذه الملاحظات الختامية. يكفي القول إن حصر نضال المرأة الكردية في إطار المنظمات الأهلية، التي تحققت بفضل سيطرة الولايات المتحدة على «الملاذ الآمن»، قد أسهم في ظهور سياسة نسوية مستكينة وسلبية، تعتمد على الوكالات المانحة لوضع خطة العمل. كما أسهمت هذه الاتكالية المالية والسياسية على المصادر الخارجية في انتشار ثقافة التلقائية والفساد والعداء والمنافسة (على الطراز الذكوري) بين الناشطات من النساء. والأهم أنها جردت الحركة النسائية من مكونها السياسي إلى درجة أن النضال ضد النظام البطركي/ الإقطاعي/ الديني/ الرأسمالي انحصر في تحديد وتعريف المشكلات الاجتماعية الخطيرة المتصلة بالجندر، مثل جرائم الشرف، أو تشويه الأعضاء التناسلية الانثوية (ختان الفتيات)، أو توفير الخدمات لضحايا هذه الجرائم الشنيعة.

في هذا المجتمع الذي مزقته الحرب، ساعدت سيطرة الولايات المتحدة على جعل المجتمع أكثر تقليدية وقبلية وبدائية؛ وتخلت الجماعة الصغيرة من الناشطات النسويات عن النضال ضد «النظام البطركي (الأبوي)»، وسقطت في فخ الخطة الجندرية التي وضعها المحافظون الجدد في إدارة بوش. الدراسة الممتازة التي أجرتها ستابيل وكومار حول تغطية وسائل الإعلام للحرب في أفغانستان، «فضحت» مشروع الولايات المتحدة الإمبريالي المعادي للمرأة في المنطقة: «طالما يظل من غير المسموح للمرأة أن تتحدث بالنيابة عن نفسها، فإنها ستوفر مسرحا مثاليا لاستعراض الدمى الخشبية، الذي تمثل فيه الأداة السلبية المستكينة لمصالح الولايات المتحدة»[39]. في هذا المشروع، يهيمن دور الدين في التحكم بالعلاقات الجندرية. لقد ارتكبت الناشطات الكرديات خطأ استراتيجيا فادحا. إذ أعاقت قوميتهن النسوية قدرتهن على بناء تحالفات مع النساء العربيات في العراق. وحولن الإسلام والعروبة إلى عدوين لهن، بدلا من النظام البطركي (بسماته الدينية/ الإقطاعية/ القومية/ الإمبريالية) وأشكال الاستغلال الرأسمالية.

لقد ظل النظام البطركي (الأبوي) حيا ومؤثرا طيلة قرنين من الزمان، بالرغم من النظرية والممارسة النسويتين، والنضال النسائي والنسوي. ولم يكتف بالدفاع والصمود، بل شن جولة جديدة من الهجمات ضد النساء في بلدان العالم الرأسمالي المتقدمة والبلدان النامية على حد سواء. هنالك حلفاء أقوياء للنظام البطركي في البلدان النامية ـ الإمبريالية، الدين، القومية، الانتماء الاثني، القبلية، الإقطاع. كما أن له حلفاء أقوياء في الغرب أيضا ـ الرأسمالية، الاستعمار، الدين، القومية، العنصرية. وهو يعيد إنتاج ذاته في الشرق والغرب عبر كل وسيلة ممكنة، وخصوصا وسائل الإعلام الغالبة، والثقافة الشعبية، والنظام التعليمي/ التربوي. لكن يجب أن نلاحظ أن المشروع النسوي الليبرالي لبلوغ المساواة القانونية في العالم الغربي قد تحقق إلى حد كبير، لكن هذا المشروع التاريخي وصل إلى نهاية رحلته. أما التحدي فهو تحقيق المساواة الجندرية خارج نطاق المواثيق والشرائع والدساتير والقانون. لقد قدمت الحجة على أن الحركة النسوية ما بعد البنيوية تفشل في تجاوز إطار النسوية الليبرالية. وليست برأيي أكثر من شكل من أشكال النسوية الليبرالية المتطورة. نحن بحاجة إلى حركات نسوية مادية واشتراكية وماركسية وعلمانية وراديكالية تستهدي بهدي منهجيات وطرائق تفكير عميقة، جدلية ـ تاريخية ومادية، لكي تبعث الحياة في الحركة النسوية الدولية.

هوامش

1ـ انظر:

Bashara Dumani, "Academic Freedom Post-9/11," ISIMI, 51, Spring 2005, pp. 22-23.

2- Letter from Karl Marx to Arnold Ruge, September 1843, in Collected Works, vol. 3, ed. Karl Marx and Frederick Engels (New York: International Publishers, 1975), pp. 141-145.

3ـ في أوائل القرن العشرين، كانت مدن الشرق الأوسط، مثل بيروت والقاهرة واسطنبول وطهران، مراكز نشطة للنشر ووسائل الإعلام المطبوعة، وإنتاج الاسطوانات. أما حرية الصحافة فقد بزت تلك الموجودة في البلدان الغربية. على سبيل المثال، عبر دونالد فريزر، وهو مراقب بريطاني، عن امتعاضه من هذه الحرية ووجدها ضارة:

في تلك الأثناء، برزت في طهران صحافة مطلقة الحرية ولا تضاهى في مجال مناقشة القضايا والأشخاص. وتمثلت قوتها في القدح والذم، وبلغت ذراها في شتم الشاه والحكومة والبرلمان والسياسيين والمطبوعات المنافسة والأفراد، بحيث تجاوزت «الصحافة الصفراء» في أكثر البلدان تقدما. لقد قال الأجانب في حق الفرس كلاما قاسيا بين الحين والآخر، لكن لم يقل أجنبي أبد شيئا أقسى مما ينشر يوميا في صحف طهران.. إلا أن هذه الصحف والعديد من الصحف التي تحاكيها في بلدات الأقاليم اخترقت عمق مناطق الأرياف وحظيت بانتشار واسع النطاق. انظر:

David Fraser, Persia and Turkey in Revolt (Edinburgh and London: W. Blackwood and Sons, 1910), pp. 32-33.

4ـ انظر على سبيل المثال:

Nancy Jay, "Dichotomies," Feminist Studies, 1 (7), Spring 1981, pp. 38-56; Raia Prokhovnik, Rational Women: A Feminist Critique of Dichotomy, 2nd edn. (Manchester: Manchester University Press, 2002); Maxine Sheets-Johnstone "Binary Opposition as an Ordering Principle of (Male?) Human Thought," in Feminist Phenomenology, ed. Linda Fisher and Lister Embree (Dordrecht: Kluwer, 2000), pp. 173-194; Joey Sprague and Mary Zimmerman, "Overcoming Dualisms: A Feminist Agenda for Sociological Methodology," in Approaches to Qualitative Research: A Reader on Theory and Practice, ed. Sharlene Nagy Hesse-Biber and Patricia Leavy (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 39 - 41.

5- Lorraine Code, "Binaries/Bipolarity," in Encyclopedia of Feminist Theories, ed. Lorraine Code (London: Routledge, 2000), p. 44.

6- Lorraine Code, "Dichotomies," in Encyclopedia of Feminist Theories, ed. Lorraine Code (London: Routledge, 2000), p. 135.

7- Lorraine Code, "Patriarchy," in Encyclopedia of Feminist Theories, ed. Lorraine Code (London: Routledge, 2000), pp. 378-379.

8ـ انظر:

Christel Stormoj, "Feminist Politics after Poststructuralism," Research Paper no. 14/00, Research Paper from the Department of Social Sciences (Roskilde University, Denmark, 2000), p. 13.

obeikandi.com

9- Ibid., pp. 13-14; Gayatri Chakravorty Spivak, "In A Word," (Interview with Ellen Rooney), in The Second Wave: A Reader in Feminist Theory, ed. Linda Nicholson (New York: Routledge, 1977), pp. 356-378.

10- Susan Ryan, "Errand into Africa: Colonization and Nation Building in Sarah J. Hale`s Liberia," New England Quarterly: A Historical Review of New England Life and Letters, 68(4), 1995, p. 582.

11ـ انظر:

Howard Williams, Hegel, Heraclitus and Marx`s Dialectics (New York: Harvester Wheatsheaf, 1989), pp. 1-31.

12- Vladimir Ilich Lenin, "Conspectus of Hegel`s Book The Science of Logic," Collected Works, vol. 38 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), p. 223.

13- Vladimir Ilich Lenin, "On the Question of Dialectics," Collected Works, vol. 38 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961), pp. 359-360.

14- Women for Women International, "Windows of Opportunity: The Pursuit of Gender Equality in Pos-war Iraq," Washington D.C., January 2005, p. 7. See:

http://www.womenforwomen.org/downloads/iraq_paper_0105.pdf .

15ـ يمكن قياس حجم معاداة النسوية في «منتدى المرأة المستقل» من توجيهه التهم لمعاهدة الأمم المتحدة حول إلغاء جميع أشكال التمييز

ضد المرأة. في مقالة بعنوان «أسوأ معاهدة.. مع أفضل اسم» يعلن «المنتدى» «عشرة أسباب تدعو لرفض المعاهدة ذات الاسم الخاطئ» (16/ 6/ 2002).

انظر:

http://www.iwf.org/issues/issues_detail.asp_articleid=431 (retrieved 1 September 2005).

16ـ انظر على سبيل المثال:

"IWF Award Grant to SUPPORT IRAQ WOMEN" (28 September 2004) at

http://www.iwf.org/article_detail.asp_articleid=677.

للتعرف على المبادرات الأخرى لتعليم النسوة الكرديات الديمقراطية.

انظر:

Melissa Dribben, "Two Visiting Iraq Kurdish Women Thank the U.S. for Invading," Philadelphia Inquirer, 19 July 2004, pp. B1, B2.

17ـ موقع الحكومة العراقية الانتقالية على الويب:

http://www.iraqigorenment.org/index_en.htm (accessed 20 September 2005).

18ـ موقع الحكومة الأفغانية على الويب:

http://www.afghangovernment.com (accessed 20 September 2005).

19ـ انظر:

Amnesty International, "Afghanistan: Women Under Attack: A Systemic Failure to Protect," AI Index: ASA 11/007/2005. See:

obeikandi.com

http://web.amnesty.org/library/index/
engasa11007200_open&of=eng_afg (accessed 20 September 2005.

20- Bobby Sayyid, A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism (London: Zed Books, 1997).

21ـ انظر:

Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel`s Philosophy of Law," Collected Works, vol. 3, ed. Karl Marx and Frederick Engels (New York: International Publishers, 1975), pp. 175-187.

22ـ انظر على سبيل المثال:

John Esposito, "Politics and Religion: Politics and Islam," Encyclopedia of Religion, 2nd edn. (New York: Macmillan, 2005), pp. 7284-7290.

يقدم اسبوزيتو الحجة على أن التعبير يبهم تنوع الحكومات أو الجماعات التي دعيت أصولية ويفضل عليه مصطلح «الإسلام السياسي».

23ـ جميع الشواهد مقتبسة من إعلان الجائزة على موقع لجنة نوبل النرويجية:

http://nobelprize.org/peace/laureates/2003/press.html . (accessed 1 September 2005).

24ـ للاطلاع على مجموعة من تقارير وسائل الإعلام وغيرها من ردود الأفعال على الحدث، انظر:

Hajir Palaschi, Nothing Remarkable Has Happened: Celebration of Shirin Ebadi`s Nobel Peace Prize (Tehran: Entesharat- e Rowshangaran va Motale`at-e Zanan, 2003).

obeikandl.com

25ـ انظر:

Yadollah Royai, "Zarbe- I Kur.." Shahrvand, 13(836), 7 November 2003, p. 44.

26ـ انظر:

George Stauth, "Revolution in Spiritless Times. An Essay on Michel Foucault`s Enquiries into the Iranian Revolution," International Sociology, 6 (3), September 1991, pp. 259-280.

27- Janet Afray and Kevin Anderson, Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam (Chicago, Ill. And London: University of Chicago Press, 2005), p. 162.

28- Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel`s Philosophy of Law," in Collected Works, vol. 3, ed. Karl Marx and Frederick Engels (New York: International Publishers, 1975), pp. 175-187.

29- Ibid.

30ـ انظر:

Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (ed. and trans.), Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdulkarim Soroush (New York and Oxford: Oxford University Press, 200).

31- Abdulkarim Soroush, "Islam Doesn`t Need the Clerical Guild," Iran Star, no. 527, 27 August 2004, p. 5 (in Farsi).

32ـ انظر:

Majid Anouar, Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World (Durham, NC: Duke University Press, 2000).

obeikandl.com

33ـ للاطلاع على نقد لهذه الجدالات والمناقشات.

انظر:

Shahrzad Mojab, "Islamic Feminism: Alternative or Contradiction?," Fireweed, 47, Winter 1995, pp. 18-25; Haideh Moghissi, Feminism and Islamic Fundamentalism, The Limits of Postmodern Analysis (London: Zed Press, 1999); and Hammed Shahidian, Women of Iran (Westport, CT: Greenwood Press, 2002).

34- Abdulkarim Soroush, "Text in Context," in Liberal Islam: A Source Book, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), pp. 244-251.

35- Asthma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur`an (Austin, Tex.: University of Texas Press, 2002), back cover and pp. 1-28.

36ـ انظر:

aida Mubarak, "Breaking the Interpretive Monarchy: A Re-examination of Verse 4:34," Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, 2(3), 2004, pp. 261-289.

37- Shaheen Sardar Ali, Gender and Human Rights in Islam and International law: Equal Before Allah, Unequal Before Man? (The Hague: Kluwer Law International, 1999).

38- Shahrzad Mojab, "Kurdish Women in the Zone of Genocide and Gendercide," Al-Raida Magazine, Institute for Women`s Studies in the Arab World, Lebanese American University, VXXI (103),

obeikandl.com

2003, pp. 20-25.

39- Carol Stabile and Deepa Kumar, “Unveiling Imperialism: Medina, Gender and the War on Afghanistan,” Media, Culture & Society, 27 (5), 2005, p. 778.

obeikandl.com

- 5 -

النرجسية الإمبريالية
دفاعات مايكل اغناتيف الاعتذارية
عن الإمبراطورية

ديفيد مكنالي

العامل الحاسم المحتوم في سقوط الإمبراطورية لا ينحصر في القومية فقط، بل في النرجسية أيضا: الشعور بالرضى الذاتي لدى النخبة الإمبراطورية (الذي يتعذر إصلاحه) واعتقادها بأن شعوب العالم أجمع على تنوعها لا تطمح إلى شيء سوى أن تكون نسخة عنها.

مايكل اغناتيف، «إمبراطورية خفيفة الوطأة»[1]

«أنا العراق» (مايكل اغناتيف، «مجلة نيويورك تايمز») [2].

يقدم مايكل اغناتيف نفسه كمفكر إمبريالي ـ متأمل، مبرح، محتشم، طيب. الأصولية الإمبريالية الإنجيلية لا تجسد اهتمامه. وهو يقرأ بدلا منها الفلسفة والأدب، ويتفكر في معضلات الوضع الإنساني، ولم يربط مصيره بمصير الإمبراطورية إلا بعد تردد طويل وتأمل عميق. ما أفعله هنا محفوف بالخطر، كما يقول، لكنني فكرت طويلا وعميقا حول المسألة برمتها. تحدثت مع الخبراء وقرأت بتعمق. وللتأكد من أننا فهمنا المراد، يسقط الأسماء ـ أسماء الفلاسفة والأدباء العظام ـ واحدا إثر الآخر. في مسار تأملاته دفاعا عن الإمبريالية الجديدة، يستحضر ـ مثلا ـ قصة جوزيف كونراد «قلب الظلام». يترنم اغناتيف قائلا: «في قلب الظلام، لاحظ كونراد أن الإمبراطورية، حين تعاين عن كثب، ليست منظرا مبهجا. ما يعوض عن نقصها ويجملها، كما قال، الفكرة فقط»[3]. يتابع اغناتيف ترنيمته: ليست الممارسة الإمبريالية، بل هذه الفكرة، التي صادق

عليها ناقد مثل كونراد، التي يتعلق ويولع بها. وما هي هذه الفكرة؟ إنها، كما يشرح، فكرة «روحانية» قوية: «مساعدة الأعداء السابقين على المصالحة»[4]. لكن، إزاء هذه البلاغة المنمقة المحلقة ربما يكون من الأفضل التوقف لحظة ومراجعة مصدر اغناتيف. عند العودة إلى «قلب الظلام»، نكتشف بسرعة أن اغناتيف مارس لعبة مخادعة: اختلس مرجعية فضح كونراد الشهير للاستعمار وجندها بأسلوب احتيالي مراوغ لصالح القضية الإمبريالية[5]. ولسوف يعلمنا الانتباه لتفاصيل هذه الخدعة المشعوذة الكثير عن استراتيجيات اغناتيف في الدفاع عن الإمبراطورية.

في الفقرة المعنية، يقدم كونراد بطله، مارلو، وهو يروي حكاية يقظته التدريجية وانتباهه لجنون التخيلات الاستعمارية. يعلن مارلو: «غزو الأرض الذي يعني غالبا أخذها من أصحاب البشرة المختلفة أو الأنوف المفلطحة قليلا مقارنة بأنوفنا، ليس منظرا مبهجا عندما تنظر إليه مليا. أما ما يعوض عن نقصه ويجمله فهو الفكرة فقط». لكن ما هي هذه الفكرة التعويضية/ التجميلية التي يتشبث بها اغناتيف بهذا الحماس اللهفان؟ يعلمنا مارلو ـ في فقرة يسقطها اغناتيف من النقاش ـ أنها «شيء يمكنك أن تنصبه، وتنحني أمامه، وتقدم قربانا له»[6]. الآن، كل من اطلع ـ بسرعة ـ على أدب الاستعمار في إفريقيا سوف يدرك ما يفعله كونراد هنا، فهو يعلمنا أن الفكرة الكولونيالية هي «وثن معبود»، شيء ينحني المتعبدون أمامه ويقدمون قرابينهم. بل إنه يعكس قطبي الخيال الإمبريالي، ليجعل «التوثين»* ممارسة المستعمرين (بكسر الميم) لا المستعمرين (بفتحها). الأوثان ذات القوى السحرية التي نسبها إلى الأفارقة أعضاءُ البعثات التبشيرية المسيحية، والرحالة/ الكتاب الأوروبيون، وعملاء الاستعمار، تعاد موضعتها لتغدو إسقاطات كولونيالية، أجزاء من السيكولوجية الإمبريالية التي تسقط على الضحايا. لكن لماذا الانخراط في عملية الإسقاطات هذه؟ من أجل مقاومة الحقيقة. فمثلما هو معروف، يشمل «التوثن والتوثين» بنى إنكارية. إذ

(*) تحويل الأشياء إلى أوثان يتعبدها الإنسان في محرابها. (م)

يستبدل المتوثن بالأشياء الحقيقية والعلاقات الواقعية، أخرى متخيلة[7]. وحين يتعلق الأمر بسيكولوجية التوثن، فإن ما يتعرض للإنكار يسقط على «شر» الآخرين. وفي حالة المستعمرين الغربيين، تنكر أعمال السلب والنهب والإرهاب، لتحل محلها في المخيلة «أفكار» سامية ـ حضارة، أخلاق، تقدم ـ يقصد بها تجميل القضية الإمبريالية. في الوقت ذاته، ينسب العنف والإرهاب اللذين تتعرض حقيقتهما للإنكار إلى الشعوب المستعمرة «البربرية» و«غير المتحضرة».

من خلال نسبة التوثين إلى المستعمرين، اهتم كونراد، على عكس اغناتيف، بنزع الغموض وإزالة الوهم عن الفكرة الإمبريالية بدلا من اعتناقها. ومع تقدم فصول روايته، تتحطم الأوهام الاستعمارية الخيالية بالواقع الحقيقي الكاسح لنهم الإمبراطورية الذي لا يهدأ للثروة والملكية والهيمنة، نهم يلتهم كل شيء في طريقه. وبغض النظر عن العبارات السامية ومغامرات الاكتشاف، يبلغنا كونراد أن الاستعمار بربرية إجرامية خالصة. فوراء عباراته الأخلاقية المبتذلة تكمن وحشية مريعة، أوجزها الأمر الاستعماري بـ«إبادة المتوحشين». لهذا السبب، ما إن بدأ الوعي بالذات الاستعمارية، حين رأى المستعمر نفسه على حقيقتها فعلا، حتى استحضر الصرخة المعذبة: «الرعب! الرعب!»[8]. وهذا يعيدنا إلى اغناتيف. لأنه يمثل حالة معيارية لمنظر إمبريالي يقاوم بالإكراه الوعي بالذات الذي تتوجه له شخصيات كونراد، وإن بتردد. وعبر رفض الوعي بالذات، يوثن اغناتيف فكرة، فكرته، من الأفضل أن تحل محل واقع الممارسة الإمبريالية. ويقترح أن الإمبراطورية لها ما يبررها، لأن لدي فكرة عنها (أو عما يمكن أن تكون) تشرفها وتعظمها. وعلى شاكلة الموثن الحقيقي، وفي تحد للدليل الدامغ الذي يثبت العكس، سوف يلح باطراد على واقعية فكرته كبديل يحل محل الحقائق الوحشية والوقائع الإجرامية للممارسة الإمبريالية. باختصار، يتقدم اغناتيف نرجسيا، حيث لا يرى في الإمبراطورية سوى صورته الذاتية المتخيلة. لهذا السبب يبتعد عن كونراد بسرعة، بعد أن شوه وحرف وانتحل نصه خلسة. لأن قراءة متأنية لـ«قلب الظلام» تظهر أنها بمثابة تحذير للمدافع الغربي عن

الإمبراطورية واتهام بأنه متواطئ في الجنون والترويع. ويبدو أن اغناتيف مستعد لأداء أشد الحركات البهلوانية إذهالا لتجنب هذه الحقيقة.

أسباب غير ضرورية: المنطق الرديء للمدافع عن الإمبراطورية

التحريفات المنطقية التي يلفقها اغناتيف جرى استعراضها بأسلوب مضخم في أكثر القضايا راهنية وحسما: وصفه الموجز للحرب على العراق. فقد قرع الطبول تأييدا للغزو الأمريكي، وأعلمنا أن صدام حسين «مقيت فعلا» وأعلن أن الديكتاتور العراقي «يمتلك أسلحة دمار شامل»[9]. ونظرا لأن زعمه قد تهاوى وانهار بالدليل القاطع على عدم امتلاك العراق أسلحة دمار شامل، فإن الشرف والواجب يدعوان اغناتيف للتخلي عن موقفه، وتحمل المسؤولية الأخلاقية لخطيئته الشنيعة. لكن بدلا من ذلك، ما إن افتضح زيف منطقه التبريري، حتى سارع إلى إخفائه عن خشبة المسرح. وكانت استراتيجيته من شعبتين اثنتين، أولا، انضم إلى البوشيين في الزعم بأن القضية الحقيقية ليست في امتلاك/ أو عدم امتلاك صدام حسين أسلحة دمار شامل، بل هي رغبته في امتلاكها ـ وهذا يختلف اختلافا جذريا عن حجته/ حجتهم آنذاك، وهي بالمناسبة حجة أقل إقناعا بالحرب، على أقل تقدير[10]. ثم، وفي فعل محير يعبر عن سوء النية، أدان بوش وبلير على استخدام حجة امتلاك صدام حسين أسلحة دمار شامل، منددا بهما لأنهما فعلا ذلك من أجل «التأثير في الموافقة الديمقراطية على الحرب»[11]. ولم يدفعه ذلك كله ـ الخداع، تحريف وتزوير المعلومات الاستخبارية، التلاعب والغش ـ إلى التفكير الجدي. لأنه أعلن أيضا أن حجته كانت على أية حال «حجة انتهازية لصالح الحرب» اعتمادا على الاعتقاد بأن الغزو، المبرر تبعا لأي سبب منطقي قديم، كان مقبولا للتخلص من «نظام مقيت على نحو خاص»[12]. لكن قبل مناقشة هذا الموقف بشكل منصف، ادعى مفكرنا المولع بالحروب أن الجدل حول الأسباب المنطقية للغزو قد تجاوزته الأحداث والزمن. وفي وجه التمرد العنيف المناهض للاحتلال «يبدو الآن أن

الأسئلة القديمة المتعلقة بالحرب في العراق ـ هل هي قانونية/ مشروعة؟ هل هي ضرورية؟ هل تم اللجوء إليها كآخر خيار؟ ـ أصبحت غير ذات صلة»[13]. وإذا لم تفهم تماما هذا المنطق، وإذا قاوم عقلك مراوغاته، فلأن «التفكير فيه أمر صعب»[14].

لكن دعونا نثابر على أي حال. دعونا نرى هل نستطيع مصارعة هذا المنطق الصعب والموضوعات المعقدة. أولا، يشارك اغناتيف في الحملات من أجل الحرب على أساس أسلحة الدمار الشامل المزعومة لدى صدام حسين. ثم يعترف بعدم وجود مثل هذه الأسلحة ويدين بوش وبلير بسبب خداع الرأي العام في هذا الصدد. لكن قبل السماح لقوة هذا الاعتراف بالتلاشي، يعلمنا أن تأييده للحرب كان على أية حال «انتهازيا». وبعدها يهتف قائلا إن ذلك كله لا يهم. إذن، لم يكن ذلك صعبا جدا. وبكلمات موجزة، يكشف ذلك نسق مواقف الدفاع والاعتذار عن الحرب كما يلي:

آ) أطلق أكاذيب تأييدا للحرب، عبارات وبيانات تناقض الدليل الدامغ وتعارض تفضيله المعلن للتفكير المتروي والتأمل الحصيف.

ب) حين أبطل الدليل القاطع الذي لا يدحض الأس المنطقي الذي لفقه للحرب، هاجم الآخرين لأنهم أعلنوا على الملأ حججا وأسبابا تماثل فعليا حججه وآراءه، وذلك بدلا من تحمل المسؤولية الأخلاقية لأخطائه الشنيعة في الحكم.

ج) ثم أعلن أن حجته لصالح الحرب كانت «انتهازية»، معدة على ما يبدو لقبول واستحسان أي حجة لصالح العمل العسكري.

د) أخيرا، بادر إلى وقف الجدل برمته، معلنا أن الشروط السابقة التي حاكها واعتمد عليها (هو وبوش وبلير) لم تعد ضرورية أو ذات صلة. وبعد ذلك، وكأنما التكتيكات التي تليق بتلاميذ المدارس في الجدال

ليست سيئة وهزيلة بما يكفي، يناقض مواقفه السابقة مرة أخرى، لشن أقوى حجة هجومية لديه حتى الآن.

حدث التغير الأخير في مواجهة الأدلة المتراكمة على أكاذيب الولايات المتحدة والفظائع التي ترتكبها ـ تزوير وتحريف المعلومات الاستخبارية، قتل المدنيين، انتهاكات حقوق الإنسان، إساءة معاملة السجناء العراقيين ـ والتي زعزعت الثقة لدى بعض المتمترسين في المعسكر المؤيد للحرب. وردا على البيانات الدامغة القادمة من «أبو غريب» التي تثبت أن الجنود الأمريكيين قاموا بشكل منهجي بتعذيب السجناء العراقيين، وأن 90٪ منهم على الأقل اعتقلوا بسبب وجودهم في المكان الخطأ والزمان الخطأ، غير اغناتيف الوجهة مرة أخرى. أجل، فهو يعبر عن الأسف الشديد: صحيح أن «الأمريكيين ليسوا ملائكة في الحرب على الإرهاب»، لكن ليس ثمة ضرورة لأن نقلق بسبب ذلك. لماذا؟ لأن «استعداد الديمقراطية الأمريكية لارتكاب الفظائع دفاعا عنها محدود ومقيد بالاشمئزاز الأخلاقي، المتجذر في قرنين من المؤسسات الحرة»[15]. لا يتطلب الأمر جهدا كبيرا لتفكيك هذا التوكيد وتحليله إلى عناصره التكوينية. فهو قبل كل شيء ادعاء محض وبسيط بالتفوق الأخلاقي: مهما ارتكبنا من جرائم يجب ألا تعيقنا لأننا أخيار أطهار! هذا الغرور التيّاه مصمم بالطبع للفوز بسرعة بموافقة واستحسان قراء اعتنقوا بكل عناد مبدأ عظمة الغرب وسموه. ويبشر اغناتيف بحماس شديد بهذه المركزانية الاثنية ـ الثقافية. فالإمبراطورية الإنسانية التي يؤيدها تجسد كما يزعم «الوجه الجديد لشكل قديم: العالم الحر الديمقراطي، الغرب المسيحي»[16]. ونظرا لأننا مسيحيون أحرار، ومتمسكون بالأخلاق، يستتبع ذلك لزوما أن فظائعنا لا يمكن أن تكون بوحشية فظائعهم. فهم بالرغم من كل شيء، يفتقدون الحرية، والأخلاق، والمسيحية. «أشرار» و«برابرة». أجل، هذه هي تعابير اغناتيف فعلا، يستخدمها مرارا وتكرارا إلى حد الملل[17].

الأعلام الأجنبية على بواخرنا

الحقوق، الأخلاق، حاجات الأغراب

دعونا الآن نستقصي مفهوم الأخلاق وفكرة حقوق الإنسان اللذين تستهدي هذه المواقف بهديهما. يصعب حصر اغناتيف داخل هذه الأطر، لأن وجهة نظره، من ناحية، انتقلت إلى اليمين خلال فترة خمسة وعشرين عاما أو أكثر. ومع أن كتابه الأول تبنى مقاربة اشتراكية معتدلة للرأسمالية الصناعية في إنكلترا، إلا أنه سرعان ما تخلى عن هذا الموقف، ليلامس الديمقراطية الاجتماعية المعتدلة، قبل أن يستقر، في الوقت الراهن على الأقل، في فردانية السوق الحر الليبرالي[18].

كثيراً ما يزعم اغناتيف (بالطبع) أن مقاربته أخلاقية لا سياسية. ويحاول موضعة مبدئه حول حقوق الإنسان خارج نطاق السياسة[19]. لكن يتعذر أن يقنع ذلك أحدا، لا بسبب المواقف السياسية الفعلية التي يتبناها في مجالي السياسة الخارجية والحرب فقط، بل في ضوء الخطاب المتحزب الذي ألقاه مؤخرا أمام اجتماع ممثلي الحزب الليبرالي الكندي[20]. ومع ذلك، دعونا نحاول الآن تحليل آرائه حول الأخلاق وحقوق الإنسان تبعا لشروطها الخاصة.

فيما يتعلق بحقوق الإنسان، يفتتح اغناتيف بالقول إن من المتوجب توفير أدوات تستخدم «لوقف المعاناة التي لا تستحقها الضحايا والقسوة الجسدية الوحشية». ومن أجل هذه الغاية، تسعى نشاطية حقوق الإنسان إلى «منع التعذيب، والضرب، والقتل، والاغتصاب، والاعتداء، وإلى تحسين أمن الناس العاديين إلى أقصى درجة ممكنة»[21]. والجدير بالملاحظة هنا أن ذلك يمثل مقاربة خلافية لحقوق الإنسان. فموقف اغناتيف «اسماني» حسب تعبيره هو، يتموضع ضمن تراث مبادئ الحرية السلبية. إذ إن الغرض من الحرية تبعا لهذا المنطق هو الدفاع عن الأفراد ضد المجتمع والحكومة. وهذا يتناغم مع ليبرالية السوق حيث تصبح حماية حق الفرد في زيادة حاجاته الخاصة إلى الحد الأقصى نقطة مرجعية للحرية. والتزاما منه بهذا الإطار، يجاهر اغناتيف بعدائه لـ«الحقوق الجمعية»، التي يعني بها منح حقوق مثل التعليم، والرعاية الصحية،

وتوفير الماء النظيف، والإسكان..الخ[22]. هنا يتملق اغناتيف الفكرة الليبرالية الجديدة، الشائعة هذه الأيام لدى منظري البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، بأن الحقوق يجب أن تتمحور حول الأسواق الحرة وسيادة القانون، لا الحقوق الاجتماعية أو توفير الحاجات الاجتماعية. ومثلما تلاحظ وندي براون (وهي ملاحظة في محلها)، فإن خطاب اغناتيف حول الحقوق «يتقاطع بذلك مع ضرورات الإمبريالية الليبرالية والتجارة العالمية الحرة، ويشرعنهما معا»[23].

لكن حتى تعريف اغناتيف الضيق، حيث تنحصر حقوق الإنسان في منع القسوة والمعاناة عن الضحايا الذين لا يستحقونهما، فإن السؤال الحاسم هو كيف سنفعل ذلك؟ ماذا لو أمكن لبعض الوسائل المفضية إلى هذه الغاية المزعومة ـ مثلا: الغزو العسكري ـ أن تؤدي إلى مقتل عشرات الألوف من المدنيين (وهذا أمر منطقي ومتوقع) وانهيار أكيد في النظام الاجتماعي؟ لا يوفر مبدأ اغناتيف حول حقوق الإنسان أي معيار أخلاقي ـ فلسفي في هذا السياق. وبدلا من ذلك، يعرض حكما براغماتيا ـ مثيرا للشبهة ـ بأن بمقدور القوة العسكرية الأمريكية وحدها، كما هو متوقع، أن تشجع وتروج حقوق الإنسان في المناطق التي يسود فيها حكم «البرابرة». لكن لاحظ: هذه إضافة مغرضة لنظريته. إذ لا يمكن في أي سياق القول إنها تدفق من أي من تأملاته حول حقوق الإنسان بحد ذاتها. علاوة على أن هناك آخرين توصلوا انطلاقا من مبدأ الحد من القسوة والمعاناة إلى نتائج معاكسة كلية فيما يتعلق بالحرب الإمبريالية. وبالتالي فإن العدد الكبير من المزاعم المعلنة لاغناتيف حول حقوق الإنسان تفتقد أي رابط يمكن إثباته مع دعمه للإمبراطورية وتأييده للحرب الإمبريالية.

هذا مناسب ومريح بالطبع نظرا لأن الهوة بين الخطاب الأخلاقي المنمق والدفاع عن الإمبراطورية تسمح لاغناتيف بإنتاج العبارات المبتذلة الفارغة وكأنها تحتوي الإرشاد الأخلاقي الحقيقي. فالخيارات الأخلاقية الواقعية، التي تشمل دراسة التاريخ ومعايرات تقيس الاختطار الإنساني الحقيقي، لا تدخل المعادلة

أبدا. إذن، يمكن لاغناتيف أن يستخدم لغته الطنانة لوصف العالم بأنه أفضل حالا بدون صدام حسين، بدون الاضطرار للاعتراف بكلفة هذه النتيجة: خمسة وعشرون ألف عراقي قتلوا نتيجة هذا الصراع المسلح منذ بدء الغزو الأمريكي، ومات أكثر من مائة ألف ـ كما هو مرجح ـ نتيجة تبعات وعواقب الحرب الأمريكية[24]. ولم يقدم أبدا أي نوع من الحساب التفاضلي لتقرير ما إذا كان موت عشرات الآلاف من الضحايا أمر مبرر أخلاقيا. وبدلا من ذلك، تُعرض تفاهات محاسن التخلص من صدام حسين بدون حتى الإشارة إلى حجم المعاناة الإنسانية التي استتبعها لزوما مسار الفعل المفضل لدى اغناتيف ـ الحرب والاحتلال.

لكن اغناتيف لا يظهر اعتبارا كبيرا للناس العاديين في مناطق الصراع العسكري. فاهتمامه مركز على أمن الغرب عموما والولايات المتحدة على وجه الخصوص. يكتب مثلا، مجترا التفكير بـ«موطن الضعف» الجديد الذي تعاني منه أمريكا في العالم:

حين نظر مخططو البحرية الأمريكية جنوب قناة السويس، لم يجدوا أمامهم سوى خيارات سيئة. فجميع المحطات المحتملة لإعادة التزود بالوقود ـ السودان، الصومال، جيبوتي، ارتيريا، اليمن ـ تعتبر أماكن خطرة للسفن الحربية الأمريكية. وكما أظهر الهجوم على المدمرة «كول» بجلاء لا لبس فيه، لا يمكن لأي من الحكومات في محطات التوقف ذات الاستراتيجية الحيوية هذه أن تضمن أمن وسلامة زوارها الإمبراطوريين[25].

المركزانية الإمبريالية هنا فكرة معقدة ومتطرفة يصعب تخيلها. فما يهم فيما يتعلق بالقرن الإفريقي والمناطق المجاورة هو أنها غير آمنة من وجهة نظر إمبراطورية. أما النظرة المحدقة التي يخضع لها اغناتيف إفريقيا والشرق الأوسط فهي نظرة «مخططي البحرية الأمريكية». إذ أن هواجسهم وأولوياتهم ومدركاتهم هي المهمة. وليس في ذلك شذوذ عن القاعدة. فهو يختزل بانتظام

مشكلات العالم إلى قضايا تهم «أمننا وسلامتنا». في مقالة كتبها في «نيويورك تايمز» حول قرارات السنوات القادمة، يعلن: «الخيارات تتعلق بالمخاطر التي تستحق أن نجازف بركوبها حين يعتمد أمننا وسلامتنا على الجواب»[26]. ومع أنه يشير بين الحين والآخر إلى سلامة الآخرين، لكنه يفعل ذلك بطريقة انتهازية. فالشعوب الأخرى، كتلك الموجودة في القرن الإفريقي مثلا، تغيب عن النظر بانتظام في رواية وحسابات اغناتيف، مثلما رأينا في الفقرة التي أوردناها آنفا. وحين تعاود الظهور، إذا ظهرت أصلا، فإما أن تكون جماعات من الإرهابيين و«البرابرة» أو ضحايا بكماء يتحدث اغناتيف بلسانها.

يمكن لاغناتيف في الحقيقة أن يجسد «صبي إعلانات» للدعاية لمشاغل واهتمامات نظرية ما بعد الكولونيالية، وتركيباته البنائية الإمبريالية لـ«الآخر» تخضع طائعة بشكل فظ لثنائيات نحن/ هم والذات/ الآخر، التي انتقدها بحدة المؤيدون للنظرية[27]. وحتى محاولته التعامل مع مشكلة التضامن الإنساني، «حاجات الأغراب» (1984)، أسكتت وهمشت «الآخرين»، واستولت على أصواتهم واستغلتها لصالح غاياته. إذ ينطلق كتاب «حاجات الأغراب» من القلق من أن تكون خطابات الحقوق (من ذلك النوع الذي يعتنقه اغناتيف حاليا) «فقيرة كوسيلة للتعبير عن حاجات الأفراد للجمعية»[28]. ولأن أسه المنطقي قائم على الأفراد المذررين، يفتقر مبدأ الحقوق الليبرالية إلى لغة للتعبير عن المجتمعية البشرية والاعتماد المتبادل والتضامن الإنساني. هنالك بالتأكيد ميزة معتبرة في هذا التشخيص. لكن حين يتعلق الأمر بمناقشة هؤلاء «الآخرين»، يبدو حتى هذا العمل، الذي يمثل جهده الوحيد المكرس لـ«الأغراب»، أحادي المنطق تماما. ويبدو أنه عاجز عن الحوار مع المضطهدين في الجنوب، بل حتى عن سماع أصواتهم. وبدلا من ذلك يتكلم مع نفسه. ويعلمنا أن خارج «العالم المتقدم» هناك «أغراب على أبوابنا» فما إن تخطو خطوة خارج «منطقة الأمان ـ العالم المتقدم ـ حتى تلقاهم، بأيديهم الممدودة، وأجسادهم المهزولة، ومنظرهم الكئيب، صامتين أو صاخبين في

منطقة الخطر»(29). هذه الفقرة الغريبة طافحة بالصور المجازية الكولونيالية. فهؤلاء «الآخرون» الخطرون، الذين اختزلوا إلى أعضاء جسدية خرساء (يمدون أيديهم المهددة للإمساك بنا)، يصدرون أصواتا مرعبة (صاخبة)، أو يبقون «صامتين» (ولا فرق فعليا بين الصخب والصمت). وحين نأخذ بالاعتبار أن الكلام واللغة ملمحان مميزان للبشر، فإن هذا التشخيص يقتضي ضمنا أن هؤلاء الأغراب المقيمين خارج العالم المتقدم أدنى مرتبة من البشر ـ وهذا تلميح تأكد حين أعلن اغناتيف أن كل ما يجمعنا معهم هو ما «يجمعنا مع الحيوانات»[30].

لكن مايكل اغناتيف رجل طيب محترم. فإذا كان هؤلاء الناس غير قادرين على التحدث نيابة عن أنفسهم، فإنه سيحمل عبء التحدث باسمهم. فهو بالرغم من كل شيء ليس فاقدا للنطق. والكلمات، كما يشرح «هي التي تعطيني الحق بالتحدث باسم الأغراب»[31]. ولأنه غير قادر على اكتشاف بشر ناطقين بين «الآخرين» في منطقة الخطر (في القرن الإفريقي)، فسوف يكون هو صوتهم الناطق. هذه الممارسة النمطية في النرجسية الإمبريالية، وهذا الافتراض الكولونيالي المسبق بأنه يعرف حاجات ورغبات «الآخر»، أصبحا علامة مميزة له. في وصفه لرحلة إلى أفغانستان، يأخذنا اغناتيف إلى لقاء عابر مع عامل بناء في كابول. يكتب: «من المبالغة القول أن عامل البناء يريدنا ـ نحن الكفار ـ هنا. لكن أجرؤ على القول أنه يعرف حاجته إلينا»[32]. وبالطبع لا يقدم دليلا لهذا الزعم. لكن بعد أن يحول هؤلاء «الآخرين» إلى كائنات بكماء، تختزل مشكلة الدليل إلى ما يختار اغناتيف أن يدعي نيابة عنهم.

قبل عشرين سنة، أعلن اغناتيف في «حاجات الأغراب» أن «هناك قلة من الافتراضات المسبقة في العلاقات الإنسانية أشد خطورة من فكرة أن إنسانا يعرف حاجات إنسان آخر أفضل منه. في السياسة، يعتبر هذا الافتراض مسوغا لتجاهل ما يفضله الآخرون ديمقراطيا ومبررا لتحقير وتحطيم الحرية»[33]. هذه السياسة الخطرة هي التي يمارسها بالضبط اغناتيف اليوم ـ والأخطار التي

يلمح إليها قد تفاقمت حدتها، باعتبار أن افتراضه المتغطرس يستخدم كذريعة لتبرير الإمبريالية والحرب.

يوصلنا ذلك كله إلى فكرة اغناتيف عن الأخلاق. لأن كاتبنا المحترم يكرر الزعم بأن أحكامه تتمحور حول الاعتبارات الأخلاقية. كتب يقول: «الأخلاق مهمة لتحديد الهوية التي ندافع عنها وتسمية الشيطان الذي نجابهه. النقطة المهمة في الأخلاق هي تمكيننا من مواجهة واقع الشر بدون الرضوخ لمنطقه، ومحاربته بأهون الشرين المنظم دستوريا، دون السقوط ضحية للشر الأعظم»[34]. بمقدورنا بالتأكيد تحدي هذا التعريف ـ ماذا حصل لمسألة الحياة الفاضلة مثلا؟ ـ لكن دعونا نأخذه كما هو للحظة. ما يزعمه اغناتيف هو أن مبادئه الأخلاقية، الأخلاق التي تدفع به لاحتضان الإمبريالية العسكرتارية الأمريكية، تمكننا من محاربة الشر «بأهون الشرين المنظم دستوريا». وهذا بالطبع عودة إلى الزعم بوجود قيود أخلاقية مفروضة من قبل المؤسسات الحرة على الفظائع الأمريكية. الفظائع الأمريكية أهون الشرين، لأننا ـ كشعب حر ـ نقيدها بواسطة الكوابح والتوازنات الدستورية. إذن، دعونا نختبر مبادئ اغناتيف الأخلاقية المزعومة وفقا لهذه الأسس.

فظائعهم وفظائعنا: جدل الخير والشر عند اغناتيف

لسوف أبدأ بالسجل المرعب في فيتنام والهند الصينية، سيما وأن اغناتيف يستخدم مرارا وتكرارا معارضته لحرب أمريكا في فيتنام كدليل على أوراقه الثبوتية التقدمية. لكن ما يثير الفضول أن رواية اغناتيف لحقبة فيتنام تتحاشى ذكر حقائق أساسية مثل جرائم القتل الجماعي. فبالرغم من كل شيء، تتراوح التقديرات لعدد الذين ذبحتهم آلة الحرب الأمريكية بين مليونين وأربعة ملايين وذلك خلال الفترة الممتدة بين عامي 1960 ـ 1975[35]. الأمر الذي يعتبر مذبحة جماعية ارتكبتها أقوى إمبراطورية تقنية ـ عسكرية في العالم بحق مجتمعات فلاحية بسيطة على الأغلب. ومن اللافت أن اغناتيف يتدبر أمر تناسي ذلك كله،

واصفا الكارثة الفيتنامية باعتبارها محاولة مخفقة «للحفاظ على جمهورية ديمقراطية في جنوب فيتنام»، في عملية تعديل وتنقيح تاريخية مريعة لا تتنازل حتى لذكر «النابالم»، أو المواد السامة المبيدة التي استخدمت لتعرية المناطق الغابية، أو مذابح المدنيين[36]. وفي الحقيقة، يبدو أن الاشمئزاز الأخلاقي من المعاناة الهائلة للشعب الفيتنامي لا يظهر في رواية اغناتيف للسبب الذي دفعه لمعارضة حرب فيتنام؛ ولا أي اهتمام معلن بالحقوق الديمقراطية لشعوب جنوب شرق آسيا[37]. بدلا من ذلك، يذكر أن ما أقلقه، وما دفعه إلى الانضمام إلى الاحتجاجات المناهضة للحرب، كان اعتقاده الراسخ «بعدم وجود وسيلة لإنقاذ حكومة فيتنام الجنوبية الضعيفة الفاسدة»[38]. لقد كانت الحرب الأمريكية على فيتنام كما يبدو قضية نبيلة تعرضت للفساد، هدفا يمكن الدفاع عنه أخلاقيا (إقامة جمهورية ديمقراطية في الجنوب!) جرى العمل على تحقيقه بطريقة خرقاء. ويتعذر هنا أن يكون غياب المستعمَرين ـ معاناتهم، وطموحاتهم، ومقاومتهم ـ أكثر اكتمالا. وهذا (إلغاء حقيقة وجود «الآخرين» المستعمَرين) مضمون متكرر في دفاعات اغناتيف عن الإمبراطورية مثلما رأينا.

ومع ذلك، يمكن تقديم الحجة على أن فيتنام كانت استثناء، انحرافا ضلاليا عن الصراط. لهذا، دعونا نأخذ مثالا له ارتباطات واضحة ومباشرة (أكثر من سواه) مع احتلال الولايات المتحدة للعراق: السلفادور. الصلة هنا تتعلق بالأفراد والسياسة. فقد قام عدد من كبار المستشارين العسكريين الأمريكيين الذين قدموا النصح للحكومة العراقية في حربها ضد المتمردين، بشحذ خبراتهم المهارية في حملة محاربة التمرد في السلفادور بين عامي 1980 ـ 1991، حيث دعمت الولايات المتحدة الحكومة اليمينية في حربها الأهلية الوحشية ضد المتمردين اليساريين. الشخص المحوري المعني هو جيمس ستيل، القائد العسكري الأمريكي خلال فترة محاربة التمرد في السلفادور، الذي يقدم خدماته الآن في المعركة ضد المتمردين في العراق[39]. وعبر مهمة كان يؤديها في السلفادور، قاد ستيل القوات الأمريكية الخاصة التي وفرت التدريب والمشورة للجنود المؤيدين

للحكومة وفرق الموت شبه العسكرية. ومثلما هي الحال في العديد من بلدان أمريكا اللاتينية، كانت عمليات التعذيب، والانتهاكات المريعة لحقوق الإنسان، وذبح المدنيين، من التكتيكات العادية/ الروتينية بالنسبة لهذه القوى المدعومة من الولايات المتحدة. ومثلما ذكر تقرير لمنظمة العفو الدولية:

بين عامي 1980 ـ 1991، شهدت السلفادور نزاعا مسلحا أدى إلى ارتكاب انتهاكات فظيعة وواسعة النطاق لحقوق الإنسان، بما فيها الإعدامات بدون محاكمة وغير ذلك من عمليات القتل غير القانونية، و«الاختفاء»، والتعذيب. وكان من بين الضحايا المدافعون عن حقوق الإنسان، وأعضاء النقابات العمالية، والمحامون، والصحفيون، ومعارضو الحكومة (فعلا أو افتراضا)، والمدنيون العزل الأبرياء الذين لم يتورطوا في النزاع بشكل مباشر. استهدفت قرى بأكملها من قبل القوات المسلحة وذبح سكانها. وسقط الأطفال ضحايا للإعدامات بدون محاكمة أو «اختفوا» كليا[40].

على نحو إجمالي، تعرض حوالي 75 ألف مدني للتعذيب والإعدام خلال النزاع، وذلك تبعا لتقديرات منظمة العفو الدولية. أما تقرير لجنة الأمم المتحدة لتقصي الحقائق (1983) فوجد أن الجنود الذين تلقوا تدريبهم في الولايات المتحدة يتحملون مسؤولية الغالبية الساحقة من هذه المجازر والوفيات بين المدنيين، بما فيها اغتيال المطران روميرو، وأربع راهبات أمريكيات، وستة قساوسة يسوعيين. كما أكدت الأمم المتحدة أن أكثر من ثلثي الضباط والعسكريين الستين المدانين بارتكاب أكثر الفظائع دموية تدربوا في «كلية الأمريكيتين» التي تتخذ من فورت بيننغ (بولاية جورجيا) مقرا لها. وشارك عشرة من خريجي «الكلية» في المذبحة المروعة التي ذهب ضحيتها ألف مدني في قرية الموزوتي في السلفادور[41]. لكن لم يمنع ذلك كله الحكومة الأمريكية من تقديم ستة مليارات دولار على شكل مساعدات للحكومات السلفادورية وجنودها خلال الحرب الأهلية. وفي الحقيقة، يبدو أن واشنطن قد تشجعت بهذه التكتيكات

الوحشية، التي جرى تلقين وتدريس العديد منها في «كلية الأمريكيتين» واستخلصت من كتيبات وكالة المخابرات المركزية الإرشادية، أو من نصائح المستشارين العسكريين الأمريكيين على الأرض. بل عمل هؤلاء المستشارون بشكل مباشر مع الدكتور هيكتور انتونيو ريغالادو، طبيب الأسنان السلفادوري سيئ الذكر الذي لقب بـ«دكتور الموت» بسبب استخدامه الكماشات لقلع أسنان ضحاياه، قبل أن يعدموا[42].

لم تكن السلفادور حالة معزولة. ومثلما ذكر تقريران يتصفان بالشجاعة والجرأة أوردتهما صحيفة «بالتيمور صن» عام 1995، كانت الولايات المتحدة مرتبطة بصلات حميمة مع ممارسي عمليات التعذيب والقتلة المجرمين الذين يحظون برعاية الدولة في هندوراس، خصوصا الكتيبة 316، وهي وحدة عسكرية سرية ضمت فرق الموت. هنا، تتبدى رابطة أخرى مع العراق و«الحرب على الإرهاب»، نظرا لأن السفير الأمريكي في هندوراس آنذاك، جون نيغروبونتي، لعب دورا مركزيا في العراق مؤخرا، ثم عينه بوش مديرا للاستخبارات الوطنية عام 2005. وذلك بالرغم من حقيقة أن نيغروبونتي حاول، مثلما أشار مراسلو «بالتيمور صن»، إخفاء تورط الولايات المتحدة في عمليات «المطاردة، والخطف، والتعذيب، وقتل المشتبه بقيامهم بأنشطة هدامة» في هندوراس. وفي معرض وصفهم للممارسات الأمريكية ـ الهندوراسية، ذكروا أيضا:

وحدة الاستخبارات المعروفة باسم الكتيبة 316، استخدمت أجهزة الصدمة والخنق في عمليات الاستجواب. وكثيرا ما يعرى السجناء، وحين تنتفي الحاجة إليهم يقتلون ويدفنون في مقابر جماعية. والوثائق التي نزعت عنها السرية مؤخرا، وغيرها من المصادر الأخرى، تظهر أن وكالة المخابرات المركزية والسفارة الأمريكية كانتا على علم بالعديد من الجرائم، بما فيها الاغتيال والتعذيب، لكن الولايات المتحدة تشبثت بدعمها للكتيبة 316 وتعاونت وتواطأت مع قادتها[43].

قد يعترض بعضهم بالقول إن اغناتيف لم يدرس الأمريكيتين ـ وهذا يشكل

في حد ذاته كشفا صادما حول شخص يبشر باسم الإمبراطورية الأمريكية. لكن، وكما لاحظت آنفا، لا يقتصر الأمر على الأمريكيتين فقط، لأن كل شخص ساعد وحرض القوات السلفادورية والهندوراسية المدانة بممارسة عمليات التعذيب والقتل الجماعي يعمل الآن باسم الولايات المتحدة في العراق. علاوة على ذلك، هنالك أشخاص آخرون ارتكبوا أولا جرائم موثقة في أفغانستان ـ التي لم يكتب عنها اغناتيف ـ قبل أن ينتقلوا إلى العراق. وهناك أيضا برعوا في فن التعذيب. لنفكر بالتقرير التالي الذي أوردته «نيويورك تايمز» حول جريمة قتل ارتكبها حراس أمريكيون هناك عام 2002:

حتى بالرغم من احتضار شاب أفغاني أمامهم، استمر السجانون الأمريكان في تعذيبه.

كان السجين نحيلا في الثانية والعشرين ويعمل سائق سيارة أجرة ومعروف باسم ديلفار، نقل من زنزانته في معتقل باغرام (بأفغانستان) في الساعة الثانية فجرا، لاستجوابه حول هجوم بالصواريخ على قاعدة أمريكية. حين وصل إلى غرفة التحقيق، قال المترجم إن رجليه ترتجفان بشكل خارج عن السيطرة وهو يجلس في الكرسي البلاستيكي وقد أصاب الخدر ذراعيه. إذ كبل رسغاه وربطا إلى أعلى الزنزانة معظم ساعات الأيام الأربعة الماضية.

طلب ديلفار جرعة ماء، فالتقط أحد المحققين، الأخصائي جوشوا كلاوس (21) سنة، عبوة ماء بلاستيكية كبيرة. لكنه أحدث ثقبا في قعرها أولا، كما قال المترجم، وحين حاول السجين فتح الغطاء بأصابعه الواهنة، اندلق الماء على ثيابه البرتقالية. ثم استعاد المحقق العبوة وبدأ يرش الماء على وجه السجين. صاح المحقق «هيا اشرب! اشرب»، والسجين يكاد يختنق.

وبأمر المحققين، حاول حارس إجبار الشاب على الركوع، لكن رجليه، بعد عدة أيام من الضرب المبرح، لم تمكناه من ذلك. وأبلغ المحقق ديلفار أن بمقدوره رؤية طبيب بعد الانتهاء من التحقيق. وحين أعيد أخيرا إلى زنزانته، أمر الحراس

بتقييده إلى سقفها.

قال المحقق كلاوس «اتركوه!».

مرت عدة ساعات قبل أن يفحص طبيب الإسعاف ديلفار. وبحلول ذلك الوقت كان قد مات وتخشبت جثته[44].

مرة أخرى نؤكد على أن مثل تلك الحادثة كانت واحدة من العديد من حوادث القتل التي تعرض لها الأفغان من قبل الجنود الأمريكان، والتي بذل المسؤولون الأمريكيون جهودا دؤوبة لإخفائها[45]. وكان سلوكهم هذا متوقعا تماما. ومما يجدر تذكره بالرغم من كل شيء أن ستة كتيبات إرشادية في «كلية الأمريكيتين» أيضا أوصت بشكل سافر بإعدام رجال حرب العصابات، والسجن اعتمادا على أدلة مزورة، واستخدام أساليب الإكراه والإجبار والابتزاز[47]. لكن اغناتيف يربط مصيره/ ويتحالف مع هذه الأنماط والمقاربات دون أي إشارة تلميحية إلى سجلاتها التاريخية ـ المتوفرة في المجال العام لكل من يريد أن يعرف. ويندفع للاستشهاد بأفغاني أو عراقي يؤيد الاحتلال الأمريكي، دون أن يتنازل لمناقشة أحوال الآلاف الذين تعرضوا للسجن أو التعذيب أو القتل[47]. فهو يتشبث بوثنه، بفكرته عن الإمبراطورية، ويجب ألا تتكدر بوقائع وحقائق تمويل وتدريب الولايات المتحدة لفرق الموت أو السجانين وأعمالهم الشريرة.

وماذا عن افتضاح الفظائع التي ارتكبت في «أبو غريب»؟ ما الذي سيقوله اغناتيف عنها، وهو المنشغل بهاجس حقوق الإنسان؟ لو بدأنا بالأدلة نجد أن الهيئة الدولية للصليب الأحمر تذكر في تقاريرها أن السجناء في «أبو غريب» تعرضوا لانتهاكات فظيعة، مثل تغطية رؤوسهم ووجوههم، وتقييد أيديهم فترات طويلة، والضرب بالأدوات الصلبة، والصفع، واللكم، والركل، والحرمان من النوم، والإذلال الجنسي، بما في ذلك الإجبار على الاستمناء أمام السجانات، وتشكيل أهرامات بشرية بأجسادهم العارية، إضافة إلى أشكال متنوعة من الانتهاكات النفسية التعسفية المتواصلة[48]. أما التقرير المكون من 171صفحة الذي

أصدرته هيئة عسكرية أمريكية برئاسة الجنرال جورج فاي فقد وصف بمزيد من التفاصيل حوادث وحشية تعرض فيها السجناء للاغتصاب، ودرجات حرارة قصوى، ووضعت حول رقابهم أطواق جرهم السجانون بواسطتها كالكلاب وهم عراة، وعذبوا بالصدمات الكهربائية على أعضائهم التناسلية. وبعد قراءة مئات الصفحات التي توثق الحالات التي تعرض فيها السجناء للضرب والإذلال، يستحيل على القارئ النزيه عدم استخلاص حقيقة وجود نظام منهجي للمعاملة الوحشية ومنطق للتعذيب ينفذان في المعتقلات، حيث يخضع السجناء لشعور قوي بالعزلة والعجز (وهما من الوظائف المهمة لتغطية العينين والوجه والرأس). ومن أجل كسر إرادة السجناء، يؤكد المحققون العسكريون والسجانون سيطرتهم المطلقة على مظاهر الحياة الأساسية كلها: الطعام، اللباس، النوم، التبول، التبرز، النور، الحرارة، التواصل الإنساني، الكرامة.

هذه الأساليب التكتيكية جزء من سياسة منهجية أعدها وشرح أسسها كتيب إرشادي أصدرته وكالة المخابرات المركزية عام 1963بعنوان «استجواب مكافحة الجاسوسية»، وليست حالات متطرفة أو أفعال استثنائية ناجمة عن بعض «التفاحات الفاسدة». وفر هذا النص، الذي ظل دليلا مرجعيا للمحققين العسكريين الأمريكيين طيلة أكثر من أربعين عاما، النموذج المعياري الذي احتذته انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة في «أبو غريب»[49]. وليس من المفاجئ إذن، حين يكشف اتحاد الحريات المدنية الأمريكية أن أساليب الاستجواب غير القانونية قد صادق عليها كبار المسؤولين العسكريين الأمريكيين في العراق[50]. أما منطق التعذيب الذي مارسه العسكر الأمريكان فقد صورته ايلين سكاري برؤية ثاقبة مشهودة في كتابها المهم «الجسد يتألم». تلاحظ الكاتبة أن التعذيب لا يسبب الألم فقط، بل يرسخ أيضا علاقة هيمنة تتحول فيها الضحية إلى كائن أخرس، مجرد جسد يعاني ويتوجع، بينما يستولي الجلاد على الكلام كله، ويبرز كصوت مفرد للقوة والسلطة. وتؤكد أن «الهيمنة المطلقة تتطلب أن تصبح أرضية

السجين مادية/ جسدية على نحو متزايد وأرضية الجلاد لفظية، بحيث يتحول السجين إلى جسد ضخم بدون صوت والجلاد إلى صوت ضخم.. بدون جسد»[51]. هذا هو بالضبط منطق التعذيب الذي يمارسه الجنود الأمريكيون ـ بالاقتران مع الإذلال الجنسي والقتل. إنه أيضا الواقع الحقيقي لمقولة «أهون الشرين» التي يتبناها اغناتيف، رغم رفضه الاعتراف بذاك الواقع، ناهيك من الدفاع عنه.

لا يصفح اغناتيف عن التعذيب طبعا. لكنه يتعامل معه كانحراف عن جادة الصواب، حين يشكل، كما رأينا، جانبا متسقا ومتوقعا تماما من السياسة الأمريكية الراسخة. أي نوع من الأخلاق تلك التي تعجز عن توقع نتائج لا أخلاقية مرجحة للسياسات التي نؤيدها وندافع عنها؟ ما الذي تعنيه لاغناتيف حين يعلن، بعد وقت طويل من أبحاثه المستفيضة حول الأخلاق: «أدرك الآن أن النوايا والمقاصد تشكل فعلا التبعات والعواقب»؟[52]. الآن؟ كيف يمكن لمن قرأ ودرس وفكر بالأخلاق أن يعتبر اكتشاف أهمية النوايا والمقاصد كشفا ملهما جديدا؟ لكن حتى في حالة التشوش والارتباك حول النوايا/ المقاصد، فإن نظرة عابرة على السجل التاريخي تكفي لردع اغناتيف عن الاصطفاف مع العسكرية الإمبريالية الأمريكية وممارسات التعذيب التي تقوم بها. ولنفترض جدلا أنه الآن مصدوم ومكروب ومغموم بسبب الفضائح التي تكشفت مؤخرا، ولذلك ربما نتوقع منه أن يحاسب نفسه بشكل فعلي ونزيه. لكن، بدلا من ذلك، كانت ردود أفعال اغناتيف على الأدلة الدامغة التي تثبت الانتهاكات والتعذيب مراوغة في أفضل الأحوال. ففي البداية، حاول الإشارة إلى أن التكتيكات «التي لا تتجاوز حد الحرمان من النوم، والضوء الدائم أو الظلام الدائم، والضجيج المشوش، والعزلة» تشكل جميعا «وسائل إجبار وإكراه لا تعذيب، ولربما تجد تبريرها في مبدأ أهون الشرين»[53]. ومن اللافت أن هذا هو بالضبط التمييز الذي استخدمه وزير الدفاع رمسفيلد حين ادعى أن ما حدث في «أبو غريب» يشكل

«انتهاكا» لا «تعذيبا»[54]. يبدو أن القضية المفتاحية هنا هي هل مورس التعذيب المؤلم الجسدي أم لا[55]. أما حقيقة أن هذا التمييز لا تقبله المواثيق والمعاهدات الدولية حول التعذيب فيبدو أنها لا تقلق اغناتيف (ولا رمسفيلد). وعلى سبيل المثال، فإن «اتفاقية الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب وغيره من أشكال المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة الأخرى» (1984) التي وقعت عليها الولايات المتحدة، تعرف التعذيب بأنه «أي عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد، جسديا كان أم عقليا، يلحق عمدا بشخص ما بقصد الحصول من هذا الشخص، أو من شخص ثالث، على معلومات أو على اعتراف». ولربما أصبح ذلك أيضاً غير ذي صلة.

ما إن أصبح الدليل على التعذيب الجسدي والنفسي في «أبو غريب» دامغا ولا يدحض، حتى حاول اغناتيف اللجوء إلى استراتيجيات جديدة. شملت الأولى أسلوبا كتابيا طقسيا مترافقا مع موقف أمريكي انتصاري على طريقة ريغان. أما أكثر مقالاته تبريحا وكربا حول الفضائح التي تكشفت في «أبو غريب» مثلا، فقد استطاع أن يختتمها بملاحظة تعبر عن التكبر الإمبريالي. ففي معرض تعليقه على إطراء وامتداح رونالد ريغان في أعقاب موت الرئيس السابق، يقول: «من الأمور الجيدة أن ترغب أمريكا بأن تكون أفضل مما هي عليه، وأن يمنحها وفاة رئيس فسحة أسبوع لإحياء الإيمان بذاتها»[56]. فأمريكا المسكينة، التي هزتها فضائح «أبو غريب»، استعادت الآن الشجاعة للقيام بأعمالها الصالحة بفضل حدادها الجماعي على رئيس ميت. ولم يلمح أبدا إلى سجل ريغان في السلفادور أو هندوراس، على سبيل المثال لا الحصر. ولا فرق الموت، ومبيعات الأسلحة غير القانونية، وتغطية البيت الأبيض عليها: لا ليس لأي من الحقائق والوقائع التي حدثت في عهد ريغان وجود في عالم اغناتيف. وبدلا من ذلك يقوم بالترويج لعالم خيالي موهوم لا شيء فيه سوى مظاهر الاحتفال بعيد الاستقلال. فما يهم ليس عشرات الألوف الذين قتلوا أو «اختفوا» بفضل سياسات ريغان؛ المهم هو أن

الرئيس الذي «جعل الأمريكيين يستعيدون الثقة بأنفسهم» ربما يلهم ـ بموته ـ جولة جديدة من الاحتفاء بالذات في أمريكا. وبعد استرداد أمريكا وتخليصها من أخطائها، يتحول اغناتيف إلى الاستراتيجية الثانية، متابعا السير نحو وجهته كأنما «أبو غريب» مجرد هامش على ذيل القصة الحقيقية. في مقالة مكرسة لفضائح أشرطة الفيديو التي صورت عمليات الإعدام التي نفذها الإرهابيون في العراق، يشن اغناتيف هجوما لاذعا على «الإرهاب كفن إباحي»، ويظهر استحسانه لفكرة «الجلاد كإباحي». ونظرا لأن الجنود الأمريكيين ـ بالرغم من كل شيء ـ هم الذين التقطوا صور وأفلام الانتهاكات والإذلال في السجون العراقية، يكرس اغناتيف فقرة وجيزة واحدة (من بين إحدى وعشرين فقرة تشكل مقالته) لإباحية التعذيب. صحيح أنه يسجل نفوره من ممارسات الجنود الأمريكيين في السجن العراقي، لكن غرض مقالته هو دفن وإخفاء الانتهاكات الأمريكية والتقليل من أهمية التعذيب الذي مارسه الجنود الأمريكيون عبر الإشارة المضمرة إلى أن فظائعهم أسوأ من فظائعنا.

لربما يكون الأشد وقاحة أن تملص اغناتيف من الحمل الأخلاقي للتعذيب الذي مارسه الجنود الأمريكيون يتعارض مع مقولاته حول الموضوع في كتاباته الأخرى. ففي معرض صياغة حجته ضد التعذيب في كتابه «أهون الشرين»، استشهد بجين امري، وهو ناشط بلجيكي ضد النازية اعتقل، ثم عذب من قبل الشرطة السرية الهتلرية في أحد السجون البلجيكية، ثم على أيدي السجانين في معسكر اوشفيتز. ومثلما لاحظ اغناتيف بأسلوب مؤثر، فإن امري، وهو يتأمل في هذه التجارب المروعة التي وسمت بفظاعتها بقية حياته، «أصر على وجوب عدم النظر إلى التعذيب في الحالات الفردية كانحراف نفسي ـ جنسي يعاني منه جلاد معين، بل كمفتاح لتحديد هوية المجتمع المسؤول عنه»[57]. ومن الواضح أن الملاحظة الأخلاقية ذاتها يجب تطبيقها على الولايات المتحدة وممارسات التعذيب التي ترتكبها باسم الإمبراطورية. ولا يمكننا تجنب استنتاج قناعة

مفادها أن التعذيب يجب رؤيته «كمفتاح لتحديد هوية» المجتمع الأمريكي والإمبريالية الأمريكية، إلا إذا كنا على استعداد للمصادقة على تبني معيار مزدوج ولا شيء سواه. لكن كلما انتظرنا تشخيصا وتحليلا، يلوذ مفكرنا المتعبد في محراب الوثن الإمبريالي، الثرثار حين يضع الأجندات، بالصمت المطبق.

بالنسبة للمسؤولية الأخلاقية في هذا المجال، لنقارن تحليل (الراحلة) سوزان سونتاغ لصور «أبو غريب» والواقع الحقيقي الذي فضحته. كتبت سونتاغ تقول: «الصور هي نحن. أي أنها تمثل حالات الفساد الجوهرية لكل احتلال أجنبي إلى جانب السياسات المميزة لإدارة بوش». وعند سبر وتفحص حضور الجنود الأمريكيين المبتسمين إلى جانب السجناء العراقيين الذين يتعرضون للانتهاكات والإذلال، أضافت: «إذا أردنا مقارنة ما تظهره هذه الصور فسنجد بعضا من صور السود من ضحايا الإعدامات بلا محاكمة في الفترة الممتدة بين ثمانينيات القرن التاسع وثلاثينيات القرن العشرين، التي تظهر الأمريكيين مبتسمين ومكشرين عن أنيابهم تحت الجثة العارية والمشوهة لرجل أسود أو امرأة سوداء وقد شنقت على شجرة خلفهم»[58]. لقد استطاعت سونتاغ، برؤيتها الثاقبة ودقتها المشهودة، موضعة تعذيب السجناء العراقيين على أيدي الأمريكيين المبتسمين في تراث ممتد من العنصرية ـ في الوطن وخارجه. لكن مثلما يتجاهل دفاع اغناتيف عن الإمبراطورية تاريخ الولايات المتحدة في التعذيب، يتعامى كذلك عن تراث العنصرية الأمريكية (والغربية). ولم يلمح أبدا إلى الممارسات العنصرية في قلب التاريخ الإمبريالي لأمريكا، حتى حين لفتت صور «ابو غريب» انتباهنا إلى حقيقته المحرجة والمحزنة[59].

أخيرا، ولأن اغناتيف يستحضر حقوق الإنسان بمثل هذا الانتظام، دعونا أيضا نلاحظ دعوى منظمة العفو الدولية الموثقة توثيقا جيدا والتي تؤكد أن معتقل غوانتانامو هو بمثابة «غولاغ عصرنا الحالي». وبعد الاستشهاد بالاعتقالات العشوائية إلى أجل غير محدود، وإساءة معاملة السجناء، والمحاكم القراقوشية،

والتعذيب، كملامح مميزة لحرب الولايات المتحدة على الإرهاب، أعلنت المنظمة أن عددا يقدر بمائة وخمسة وعشرين من المسؤولين الأمريكيين، بمن فيهم الرئيس ووزير الدفاع، يمكن مقاضاتهم ومعاقبتهم وفقا للقانون الدولي[60].

لكن لا شيء يهم في ذلك كله. ولربما أصبح من الماضي وتجاوزه الزمن. وعلى أية حال، يبدو واضحا أن لا شيء يمنع اغناتيف من قرع الطبول دفاعا عن الإمبراطورية الأمريكية ـ لا الأكاذيب، ولا الخداع، ولا العنصرية، ولا التعذيب، ولا الانتهاكات المنهجية المنظمة لحقوق الإنسان. فهو متشبث بكل عناد بالدفاع عن المؤسسة العسكرية الأمريكية إلى حد توبيخ وتأنيب ممثلي الحزب الليبرالي الكندي في مؤتمره العام بسبب رفضهم ـ حتى الآن ـ المصادقة على خطة جورج بوش للدفاع الصاروخي البالستي (المعروفة شعبيا باسم «ابن حرب النجوم»). قال لهم محرضا: «لا نريد لقراراتنا أن تسبب شرخا في منظومة القيادة للدفاع عن أمريكا الشمالية»[61]. وهكذا، باسم مبدأ «أهون الشرين»، يحرضنا على تقوية بنية القيادة العسكرية لأعظم قوة عسكرية في العالم ـ التي تحتفظ بألفي رأس نووي على أهبة الاستعداد، كل منها أقوى بعشرين مرة من القنبلة الذرية التي دمرت هيروشيما ـ واتخاذ مزيد من الخطوات لتصعيد سباق التسلح وعسكرة الفضاء[62].

نرجسية إمبريالية، رعب إمبريالي

هذه هي إذن النقطة الأخيرة في الإمبريالية التي يدافع عنها مفكرنا العظيم. إذ تنطلق من عبارات ابتذالية وردية حول المبادئ الأخلاقية وحقوق الإنسان، لتتركنا مع دفاعات تافهة خرقاء عن إمبراطورية تمارس التعذيب، وتستخدم لتبرير الحرب الخداع والأكاذيب، وتدوس على حقوق الإنسان، وتطلق سباق تسلح جديد. وفي المسار، يحطم المدافع عن الإمبراطورية المنطق، ويراوغ الدليل، ويزعم التفوق الأخلاقي لبني جنسه، ويؤبلس «الآخرين».

وهكذا نعود إلى جوزيف كونراد، فبالرغم من جميع مثالب «قلب الظلام»، عرف بالحدس تحولات وتغيرات الهوية الإمبريالية التي تميز أمثال مايكل اغناتيف. أما مفتاح تصوير كونراد فهو أن الإمبريالي يبدأ بالكذب على نفسه ـ حيث يزدري الواقع الحقيقي لصالح وثنه المعبود. ومهما بلغ عمق إيمان اغناتيف بترهاته حول الأخلاق وحقوق الإنسان، فإن من الواجب قياس مزاعمه المعلنة بالجرائم وممارسات التعذيب التي ارتكبها أولئك الذين سماهم المحسنين للإنسانية ـ الذين تملص من جرائمهم ودافع عنها بشكل غير مباشر. إن حديث اغناتيف عن الأخلاق ليس سوى تدريب في الوهم الخيالي الإمبريالي من النوع الذي كان مألوفا لدى كونراد. ففي معرض وصف الأحاديث الدائرة بين الوكلاء الاستعماريين في إفريقيا، مثلا، يعلن بطل كونراد، مارلو، «أنها لم تكن واقعية، كحال كل شيء آخر ـ مثل ادعاء الإنسانية وحب الخير من جميع الأشخاص المعنيين، وحديثهم، وحكومتهم». وفي الحقيقة، كما يشرح مارلو، بالرغم من مزاعمهم المحلقة في السحاب، «لم يكن الغرض وراءها سوى ذاك الذي يدفع اللصوص لكسر خزنة وسرقة محتوياتها»[63]. الشيء ذاته ينطبق ـ طبعا ـ على الإمبريالية الأمريكية اليوم. فوكلاؤها وعملاؤها يتبنون أيضا المبادئ الأخلاقية للصوص الذين يسرقون خزنة. لكن جرائمهم، مثل تلك التي ارتكبها المستعمرون في حقبة سابقة، أكثر مهارة وأكبر قدرة على الإقناع. وهم بالطبع يقدمون التقارير، ويلقون الخطب، ويصدرون البيانات والإعلانات حول الحضارة، والحرية، والديمقراطية. لكنهم يختلفون عن الكولونيالي المهووس في راوية كونراد، كيرتز، في أنهم لا يتوصلون إلى الحقيقة أبدا. إذ إن كيرتز، بعد أن يكرس سبع عشرة صفحة لتقرير باسم «الجمعية الدولية لقمع العادات الهمجية»، يسجل أخيرا رعبا حقيقيا. يحدث ذلك عند نهاية تقريره، «مناشدته المؤثرة لكل عاطفة غيرية» حسبما يصفها مارلو. فجأة، بدت الكلمات الختامية والرسالة التي تنقلها وكأنها «تسفعك، وضاءة ومرعبة، مثل وميض برق خاطف في سماء صافية: «اقض على الوحوش جميعا!».

في اللحظة التي كتب فيها هذه الكلمات، قبيل موته بقليل، «نظر [كيرتز] إلى داخلته» ليكتشف أخيرا أن «روحه مجنونة»[65]. ومن الممكن تطبيق هذه الحقيقة الكونرادية على اغناتيف. فالدفاع عن الإمبراطورية ـ وجرائم القتل، والسلب والنهب، والتعذيب، والخداع ـ يغير المدافعين أنفسهم. ومهما كانت القيم التي زعموا ذات مرة أنهم يمتلكونها، فإن الواقع الحقيقي لما يدافعون عنه يستحوذ عليهم، ويحولهم إلى شيء آخر يختلف عن مقصدهم. هذا هو الموضوع المحوري في «قلب الظلام»، الذي يعتبر ـ كما أسلفت ـ تحذيرا للمدافع الغربي عن الإمبراطورية لأن دفاعه عنها يجعله متواطئا معها في الجنون والرعب والترويع.

مايكل اغناتيف متواطئ أيضا في الجنون والرعب والترويع. لكن يبدو أنه لا يعرف ذلك. فنرجسيته الإمبراطورية تبقى على حالها ولا تتأثر بشيء. وبينما ترتفع أعداد القتلى، ويتعرض المدنيون للقتل والتعذيب، يستمر هو في الإعلان عن أنه يعمل من أجل «وقف أعمال التعذيب، والضرب، والقتل، والاغتصاب، والاعتداء، وتحسين أمن وأمان الناس العاديين إلى أقصى درجة ممكنة ». وهو يتدبر أمر إقناع نفسه بأنه الضحية، البطل الأخلاقي المقدام الذي خسر أصدقاءه بسبب تأييده للإمبراطورية[66]. وبلغ ولعه بتأملاته الذاتية الخيالية حد الاستمرار بعناد في استبدالها بالواقع الحقيقي، والانحناء الأعمى أمام وثنه المعبود، فكرته عن الإمبراطورية، صورته الذاتية المتخيلة. أما نتيجة هذه العملية النرجسية فهي إلغاء «الآخرين»، خصوصا أولئك الذين يربك الاعتراف بهم الاستغراق في الذات الإمبريالية[67]. لكن، وعلى شاكلة جميع المتعبدين في محراب أوثانهم، تخفي الصورة الذاتية النرجسية لاغناتيف هولا أشد بشاعة ـ حقيقة آلة حرب إمبريالية تدرب فرق الموت، وتعذب السجناء، وتذبح المدنيين. لربما لن يتمكن اغناتيف أبدا من رؤية الحقيقة الساطعة. لكن يجب علينا نحن أن نراها. يجب أن نستمر في «سماع الصيحة الهامسة الهادرة ـ الرعب! الرعب!»[68]. كما ينبغي علينا تكرارها، بشكل عاجل وصوت عال. وخلال ذلك، سوف نحتاج إلى متابعة العمل على فضح الخداع والمراوغة والمنطق المعذب لأولئك الذين يصدرون اعتذارات دفاعية عن الإمبراطورية.

obeikandl.com

هوامش

1ـ انظر:

Michael Ignatieff, Empire Lite: Nation-building in Bosnia, Kosova and Afghanistan (Toronto: Penguin Books, 2003), p. 121.

2- Michael Ignatieff, "I am Iraq," New York Times Magazine, 23 March 2003.

3- Michael Ignatieff, Empire Lite, p. 31.

4- Ibid., p. 32.

5ـ اعترف بوجود حدود مميزة لانتقاد كونراد للاستعمار. ومن بين أشياء أخرى، تظل رؤيته منطلقة من مركزانية أوروبية مؤمنة بتفوق ثقافتها، حيث لا يبرز الأفارقة كعناصر فاعلة في المقاومة والانعتاق، كما أن استخدامه لمجاز الظلام يؤكد المخاوف من السواد. وبالرغم من هذه المثالب والنواقص، تقدم «قلب الظلام» انتقادا مدمرا لفلسفة وممارسة الإمبراطورية. للاطلاع على تقييم مشوق لهذا النص، انظر:

Edward Said, "Two Visions in Heart of Darkness," in Said, Culture and Imperialism (London: Chatto & Windus, 1993), pp. 20-35.

6ـ انظر:

Joseph Conrad, Heart of Darkness (Harmondsworth: Penguin Books, 1995), p. 20.

7ـ أشهر وصفين للتوثين هما الفرويدي والماركسي. فبالنسبة لفرويد، ينكر المتوثن الذكر حقيقة الاختلاف الجنسي، بينما يشمل توثين السلعة بالنسبة

obeikandl.com

لماركس إنكار (أو تناسي) أصل إنتاج السلع في نشاط العمل البشري. حول هذه النقاط، انظر:

David McNally, Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor and Liberation (Albany, NY: State University of New York Press, 2001), pp. 66-71.

8- Ibid., pp. 84, 112, 118.

9- Michael Ignatieff, "Time to Walk the Walk," National Post (Toronto), 14 February 2003.

الموقف الأساسي ذاته عبر عنه اغناتيف في مقالته:

"The American Empire: The Burden," New York Times Magazine, 5 January 2003.

10ـ انظر:

Michael Ignatieff, "Second, Sober Thoughts," Toronto Star, 26 March 2004.

11- Michael Ignatieff, The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), p. 163.

12- Michael Ignatieff, "Second, Sober Thoughts".

13- Michael Ignatieff, "The Terrorist as Amateur," New York Times Magazine, 14 November 2004, p. 52.

14- Ibid.

15- Ibid., p. 58.

16- Michael Ignatieff, Empire Lite, p. 17.

obeikandl.com

17ـ يستخدم اغناتيف تعبير «بربري» أو «برابرة» ثمان مرات في الصفحات الإحدى والعشرين الأولى من كتابه «إمبراطورية خفيفة الوطأة».

18ـ تتوضح اشتراكية اغناتيف الملطفة في كتابه:

A Just Measure of Pain: The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850 (Harmondsworth: Penguin Books, 1978).

الديمقراطية الاجتماعية المعتدلة/الليبرالية الإصلاحية الاجتماعية هما أفضل وصف لكتابه:

The Needs of Strangers: An Essay on Privacy, Solidarity and the Politics of Being Human (Harmondsworth: Penguin Books, 1984).

أما الفرادنية الليبرالية ذات التوجه اليميني فهي الفكرة المهيمنة في كتبه التالية:

Human Rights as Political Idolatry (2001), Empire Lite (2003), and The Lesser Evil (2004).

ويتمظهر موقع اغناتيف على يمين الحزب الليبرالي الاتحادي الكندي في محاضرته المعنونة «القيم الليبرالية في القرن الحادي والعشرين» التي ألقاها أمام مؤتمر الحزب في الثالث من آذار/ مارس 2005.

19ـ انظر:

Michael Ignatieff, Human Rights as Political Idolatry (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), p. 9.

20ـ انظر:

"Liberal Values in the 21st Century."

للاطلاع على تعليق حول هذا الخطاب انظر:

obeikandl.com

Jeffery Simpson, "The Sound of a Liberal Past, and a Martine Future," Globe and Mail (Toronto), 5 March 2005.

21- Ignatieff, Human Rights, p. 173.

22- Ibid., p. 90.

23ـ انظر:

Windy Brown, "'The Most We Can Hope For...': Human Rights and the Politics of Fatalism," South Atlantic Quarterly, 103, 2004, p. 461.

24ـ تقدير عدد القتلى بحوالي 25ألفا (حتى تموز/يوليو 2005) مستمد من موقع:

WWW.iraqbodycount.org .

حيث تتوفر تفاصيل المصادر. أما تقدير عدد الوفيات بمائة ألف فيعتمد على عملية مسح واسعة النطاق لمعدلات الوفيات أجراها مركز دراسات الكوارث الدولية الطارئة واللاجئين في كلية الصحة العمومية بجامعة جون هوبكنز (في بالتيمور). انظر:

"Mortality Before and After the 2003 Invasion of Iraq: Cluster Sample Survey," published online 29 October 2004 at:

http://image.thelancet.com/extras/04art10342web.pdf.

25ـ انظر:

Ignatieff, Empire Lite, p. 12.

26- Ignatieff, "I am Iraq".

27ـ مع أنني أنتقد معظم النظرية مابعد الكولونيالية، إلا أنها نجحت غالبا في إظهار الأنساق والعمليات المميزة التي يتم بها تهميش المقموعين

وأبلسة المضطهدين في العالم. أما إخفاقاتها فتتعلق غالبا بالتنصيص الشمولي الذي ينزع التاريخانية والمادية عن المشكلات الأساسية ـ مثل الإمبريالية والطبقة الاجتماعية ـ التي تشكل الظرف مابعد الكولونيالي. انظر على سبيل المثال:

E. San Juan, Jr., Beyond Postcolonial Theory (New York: St. Martin`s Press, 1999).

28- Ignatieff, The Needs of Strangers, p. 13.

29- Ibid., p. 29.

30- Ibid.

31- Ibid., p. 142.

32- Ignatieff, Empire Lite, p. 108.

33- Ignatieff, Needs of Strangers, p. 11.

34- Ignatieff, Lesser Evil, p. 167.

35ـ بحلول عام 1970، قتل ما لا يقل عن 1.4 مليون فيتنامي، إلى جانب 600 ألف من الكمبوديين. في السنوات الخمس التالية من الحرب قتل أكثر من نصف مليون فيتنامي آخر. ولربما تكون الأرقام الحقيقية أعلى. انظر:

Frances Fitzgerald, Fire in the Lake: The Vietnamese and the American in Vietnam (New York: Vintage Books, 1989), p. 537.

بالنسبة لتقديرات أعداد القتلى في كمبوديا (600 ألف قتيل)، انظر:

John Pilger, "A War in the American Tradition," The Independent (London), 15 October 2001.

36- Ignatieff, Empire Lite, p. 116.

37ـ هذه بالطبع هي البواعث المحركة لحركة مناهضة الحرب الفعلية في الولايات المتحدة. وفي هذا السياق، فإن الاشمئزاز الأخلاقي والمعارضة السياسية أسهما في إجبار الولايات المتحدة على الانسحاب من فيتنام. هذا صحيح كله، لكن لا علاقة له بالركائز الأخلاقية للمؤسسات الأمريكية. وفي الحقيقة، بنيت المعارضة المتزايدة للحرب في الهند الصينية، واستدامت، ونظمت من قبل اليسار المناهض للإمبريالية ذاته الذي يظهر اغناتيف نحوه هذا القدر الكبير من العداء. انظر على سبيل المثال:

Fred Halstead, Out Now! A Participant`s Account of the American Movement Against the Vietnam War (New York: Monad Press, 1978).

38- Ignatieff, "I am Iraq".

39ـ انظر:

Peter Maass, "The Way of the Commandos," New York Times Magazine, 1 May 2005.

40- Amnesty International, El Salvador: Peace Can Only Be Achieved With Justice (2001).

في حين أن منظمة العفو الدولية لا تتهم المتمردين اليساريين بارتكاب انتهاكات لحقوق الإنسان، إلا أنها تحمل الجيش السلفادوري وفرق الموت المرتبطة به (المدعومين من الولايات المتحدة) مسؤولية كبرى عن قتل المدنيين.

41ـ انظر:

Jack Nelson-Pallmeyer, School of Assassins: Guns, Greed and Globalization (New York: Orbis Books, 2001), pp. 27, 11; and Leslie Gill,

The School of the Americas: Military Training and Political Violence in the Americas (Durham: Duke University Press, 2004), p. 137.

في مواجهة المعارضة المتزايدة، غيرت «كلية الأمريكيتين» اسمها مؤخرا لتصبح «معهد العالم الغربي للتعاون الأمني».

42- Jack Nelson-Pallmeyer, School of Assassins, pp. 9-10.

43ـ انظر:

Gary Cohn and Ginger Thompson, "Unearthed: Fatal Secrets," Baltimore Sun, 11 June 1995, available online at:

www.geocities.com/revencrazy/baltimoresun.html .

44- Tim Golden, "In U.S. Report, Brutal Details of 2 Afghan Inmates` Deaths," New York Times, 20 May 2005.

45- Tim Golden, "Abuse Inquiry Bogged Down in Afghanistan," New York Times, 22 May 2005.

46ـ انظر:

James Hodge and Linda Cooper, "Roots of Abu Gharib in C.I.A techniques," National Catholic Reporter, 5 November 2004, p. 12.

47ـ بالنسبة لافتضاح علميات الإعدام التي نفذها الجنود الأمريكيون في العراق انظر:

Doug Struck, "Former Marine testifies to Atrocities in Iraq," Washington Post, 8 December 2004.

48- Mark Danner, "The Logic of Torture," in Abu Gharib: The Politics of torture (Berkeley: North Atlantic Books, 2004), p. 27.

obeikandl.com

49ـ كما لاحظ مارك دانر إضافة إلى هودج وكوبر. وثق تحقيق أمريكي جديد انتهاكات واسعة النطاق في معتقل غوانتانامو. انظر:

Neil A. Lewis and Eric Schmitt, “Inquiry Finds Abuses at Guantanamo Bay,” New York Times, 1 May 2005.

50ـ انظر:

“Top Soldier in Iraq Okayed Illegal Methods, A.C.L.U. says,” Globe and Mail (Toronto), 30 March 2005.

51- Elaine Scarry , The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World (New York: Oxford University Press, 1985), p. 57.

52- Ignatieff, “Second, Sober Thoughts”.

53- Ignatieff, Lesser Evil, p. 138.

54ـ انظر:

Adam Hochschild, “What`s in a Word? Torture,” New York Times, 23 May 2004.

55ـ عارض اغناتيف فعلا «الانتهاك النفساني»، لكن هذا يبدو متنافرا ومتناقضا، لأن معياره للتعذيب هو «المعاناة أو القسوة الجسدية». انظر المصدر السابق.

56- Michael Ignatieff, “Mirage in the Desert,” New York Times, 27 June 2004.

56- Ignatieff, Lesser Evil, p. 42.

58- Susan Sontag, “Regarding the Torture of Others: Notes on What Has Been Done-And Why- to Prisoners by Americans,” New York Times Magazine, 23 May 2004.

obeikandl.com

أوصي القارئ بمقارنة مقالة سونتاغ بأي من دفاعات اغناتيف عن الحرب على العراق واحتلاله في المجلة ذاتها. إذ إن الطبيعة السطحية والمبتذلة والمراوغة لتحليلاته تتبدى على الفور بالمقارنة مع الذكاء اللماح والحكمة الأخلاقية في مقالتها.

59ـ بالنسبة للعنصرية والإمبراطورية انظر كتابي:

Another World is Possible: Globalization and Anti-Capitalism (Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing, 2002), ch. 4.

60- Amnesty International, Annual Report 2005, online at www.amnestyusa.org .

61- Ignatieff, "Liberal Values."

62ـ يدعي اغناتيف طبعا معارضة عسكرة الفضاء. لكن حتى جورج بوش يزعم ذلك أيضا، بالرغم من الأدلة الدامغة التي تثبت أن برنامج «الدفاع الصاروخي الباليتسي» يعسكر الفضاء. وفي الحقيقة، يقدم العديد من المؤيدين للبرنامج الحجة (ولديهم أسبابهم الوجيهة نوعا ما) على أن الفضاء قد جرت عسكرته فعلا وأن الولايات المتحدة تريد أن تكون القوة المهيمنة فيه. انظر على سبيل المثال:

The statements by editors for National Review and others at: www.missilethreat.com .

63- Conrad, Heart of Darkness, pp. 46, 55.

64- Ibid., pp. 83-84.

65- Ibid., p. 107.

66ـ لنلاحظ مصادقة المؤرخة مارغريت مكميلان المشجية على ما أبداه اغناتيف من إشفاق على الذات واستدرار للعطف. انظر:

"It Takes Some Courage: He Lost Friends over his Support of the War on the Taliban."

انظر أيضا مراجعتها لكتابه:

Lesser Evil: "Terrorism: The Democratic Dilemma," Global and Mail (Toronto), 8 May 2004.

67ـ يميز فرويد فارقا مهما بين النرجسية الأولية، التي تعجز عن دمج حضور الآخرين في نظرتها إلى العالم، والنرجسية الثانوية، التي تحترم حاجات الآخرين بينما تحافظ على شعور صحي بالذات. وعندما اتهم اغناتيف بالنرجسية، فإن في ذهني النمط الأول من النرجسية. انظر:

Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," i Freud, On Meta-psychology, vol. 11 of the Penguin Freud Library (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), pp. 59-9

68- Conrad, Heart of Darkness, p. 118.

obeikandl.com