عنف

أريئيل هاندل

ترجمة: نبيل صالح

ظهر بالأصل في العدد 3 من مجلّة مفتاح، سنة 2011

مقدمة

يستهل والتر بنيامين مقاله المعروف عن نقد العنف بقوله بأنه يجب دراسة العنف من خلال علاقته بالقانون والعدل فقط،[1] وهذا ما يحصل بالفعل، إذ يبدو أنّ معظم المنظرين السياسيين في مسألة العنف يقاربونه من خلال علاقة العنف بالقانون وبمؤسسات الدولة. تناول ماكس فيبر في كتاباته قضية احتكار الدولة لوسائل العنف، وبحث أنتوني غيدنس قضية "دولة الأمة والعنف،" وكذلك فعلت حنة أرندت في مؤلفها "حول العنف"، وثمة كتابات أخرى كثيرة تنحو هذا المنحى.[2] وقد أشار شاي لافي إلى أربعة أنواع من العنف ذات العلاقة بالدولة: عنف القانون، عنف صاحب السيادة، عنف الإرهاب وعنف مخالف القانون. تركّز نقد لافي على إقصاء العنف عن حقل الفكر السياسي المعاصِر، كما أنه سعى إلى إستعادة العنف الجسدي إلى طور البحث والتمحيص، من خلال التدليل على علاقته الوطيدة مع السياسة والقانون عبر فينومينولوجيا الأنماط الأربعة المذكورة أعلاه.[3] ويُشار إلى أن القاسم المشترك لجميع هذه الأنماط وغيرها هو الفرضية أنّه من المفهوم والمعروف ما هو العنف، أو بكلمات أخرى أننا نعرف العنف عندما نراه، وهي فرضية ليس لها أساس من الصحة، كما سأحاول أن أثبت لاحقًا في هذا المقال.

في مقابلة أجريت بعيد صدور كتابه "تاريخ الجنسانية"، صرّح ميشيل فوكو أنه لا يكتب عن الفعل الجنسيّ نفسه وإنما عن الجنسانية، عن تنظيمها، عن الحديث عنها، وعن طريقها في الحديث والتعبير عن نفسها وعن أنماط تداخلها في شتى مجالات المعرفة- القوة. "Sex is boring" حسب اقوال فوكو.[4] في المقابل، نقطة انطلاق مقالي هذا هي أنّ "Violence is not boring"، وهو يطرح السؤال "ما هو العنف،" قبل أن يفحص أنماط انتشاره، من ناحية، وتنظيمه من ناحية ثانية. وسيكون مفاد الادعاء في المقال أنّ التعريف المتعارف عليه الذي يعتبر العنف مسًّا بالجسد عبر ممارسة القوة،[5] هو تعريف إشكاليّ لكونه يتكتم عن أنواع أخرى من العنف، ويؤدّي إلى إنتاج سلسلة من حالات عدم التكافؤ بين السلطة والافراد.[6] يسهِّل التعريف الجسدي، حسب رأيي، انتاج العنف السلطوي، ولذلك يتحوّل التعريف نفسه إلى جزء من اقتصاد العنف.

يتكون هذا المقال من ثلاثة أقسام، يقدم أولها مسحًا للعنف كفعل اجتماعي ويستعرض، بشكلٍ موجز، الخطاب الراهن حول العنف على ضوء هذا الترسيم المسحي. الادعاء المركزيّ في القسم

أريئيل هاندل: مركز مينيرفا للعلوم الإنسانيّة، جامعة تل أبيب

الثاني ذو شقيّن: أولاً، أنه من الممكن الحديث عن "عنف أُنطولوجي"، سابق لتنظيمه في الخطاب: وثانيًا، أنه يجب إدراك العنف وبحثه من وجهة نظر ضحاياه. يسعى هذا القسم أيضًا إلى القيام بتحليل ظاهراتي أولي لظاهرة العنف من خلال استخدام مقال السيرة الذاتية "التعذيب" لجان آميري، في الأساس، وذلك لهدف طرح السؤال "ما هو العنف"، وكيف يمكننا التعرّف عليه. في هذه المرحلة من المقال، سأقترح تعريفًا مغايرًا للعنف، لا يتسع أو يضيق بالضرورة حتى يقصره على إلحاق الضرر بالجسد. ويتناول القسم الثالث العنف، القوة والسيطرة، سواءً من ناحية الوصف الظاهراتي لما أسعى إلى تسميته "العنف الإداري" وكذلك من ناحية حالات معيّنة من الحكم الشموليّ الاستبداديّ، الاستعمار والاحتلال.

1. مسح العنف كفعل اجتماعي

يبيّن أغامبين أنّ الكلمة المرادفة الرومانية للمسؤولية تأتي من الفعل Spondeo، الذي يعني "أن تكون مسؤولاً عن أحد (أو عن نفسك) بما يخص أمرًا ما، مقابل أحد ما.[7] "الأحد ما"، الثالث هو مجال التنظيم والتسوية (الله، صاحب السيادة، منظومة القوانين، الهابيتوس (السمت)، أجهزة الدولة الأيديولوجية، وما إلى ذلك)، الذي تكون المسؤولية أمامه. يتماشى هذا التعريف مع كل فعل اجتماعي: علاقة بين شخص وشخص آخر (أو شيء آخر)، في ما يتعلّق بشخص ما (أو شيء ما). يسعى جزء كبير من الكتابة الاجتماعية النقدية إلى إعادة هذه العلاقة إلى الوعي. عندما يتحدث ماركس عن السلعة كما عن منتوج اجتماعي، مثلاً، يسعى إلى التذكير بأنّ السلعة العينية المنفردة لا توجد بقوة ذاتها، فلها منتجٌ وسيكون لها من يقتنيها، انتقالها من يد إلى أخرى ينتظم ويسري حسب القواعد، وهي جزء لا يتجزّأ من جهاز اجتماعي كامل.لا يشكل العنف استثناءً من هذه القاعدة، ومن الممكن تعريفه على أنه "فعل شخص على شخص ِآخر بصدد شيء ما". يوجد في العنف عنصر فاعل دائمًا، وآخر متضرر يقع عليه أثر الفعل، إضافة إلى مجال خارجي من القواعد والترتيبات والعادات والقوانين- "مجتمع"، "ملك"، "الله"، وما إلى ذلك. لذلك، ليس ثمة عنف بدون عنصر اجتماعي يعمل باستمرار (موجة تسونامي لا يمكنها أن تكون عنيفة، حتى عندما تسقط الكثير من الضحايا)، وعنصر متضرِّر ومجال اجتماعي يُعَرِّف الفعل كفعل عنيف قياسًا إليه. ذلك هو المجال الكامل الذي يجري فيه التكوين الاجتماعي للعنف. إضافة إلى ذلك، يجب طبعًا طرح السؤال ما هو ذلك الفعل، وإجراء تحليل فينومينولوجي للفعل العنيف، للتمييز بينه وبين أفعال اجتماعية أخرى.

1.1. مجال التنظيم (التسوية)

يتمحور معظم اهتمام الفلسفة والسوسيولوجيا السياسية بالعنف حول هذا "الأحد ما (الشيء ما)" الثالث، أي حول التنظيم الاجتماعي للعنف، وينطلق جميع الدارسين من فرضية مفادها أنه العنف أمر معروف وواضح. يجتهد بعض هؤلاء في حالات نادرة فقط لتخصيص بعض الكلمات للسؤال ما هو العنف، ولنأخذ، على سبيل المثال، اثنين فقط من النصوص الأكثر اقتباسًا في هذا الخصوص. يدّعي بنيامين أنّه يجب دراسة العنف من خلال علاقته بالقانون والعدل، فقط –

لاحقًا، يمزج بنيامين بين أنواع مختلفة من العنف، على نحو يخلو من التأمُّل الارتدادي ويكاد يكون بدون أي تمييز فينومينولوجي بين تمظهراتها المختلفة: الاضراب هو فعل عنيف مثله مثل ابتلاع شخص إلى جوف الأرض، مثل حكم الاعدام، وما إلى ذلك. كتاب "العنف ودولة الأمة" لأنتوني جيدنس هو مثال آخر من مجال السوسيولوجيا السياسية، إذ لا يكلّف الكاتب نفسه عناء شرح ما يعنيه العنف بالنسبة له إلا في ملاحظة هامش صغيرة فقط، على أننا نتحدث عن كتاب خُصّص للبحث في العنف والدولة. يكتب جيدنس أن العنف "إضرار مادي بالجسد الإنساني عبر استخدام القوة."[8] وقد خُصِّصَ كل ما تبقى من الكتاب لآليات تنظيم العنف وللأهداف التي أُعِّد لتحقيقها.

يبدو إذًا أنّ الفرضية الأساسية تقول أنه من غير الضروري تعريف العنف على نحو مفصَّل، لأننا نعرفه عندما نراه – إلا أنّ هذه فرضية ليس لها ما تستند إليه. إننا لا نرى العنف في مواقع كثيرة: في الختان، في الحرب "العادلة"؛ في العنف ضد النساء والأطفال والعبيد، في العنف ضد الحيوانات "التي تؤكل" أو "التي يُرتدى جلدها"، وما إلى ذلك. هنالك دائمًا عنف مستتر خفيّ، عنف لا يعرف كونه عنفًا بتأثير الظروف الاجتماعية – الاقتصادية التاريخية. إنه بالضبط ذلك "الشيء ما" الثالث في الترسيم الذي وصفته أعلاه، التنظيم الاجتماعي اليوميّ الجاري، الهابيتوسي، الذي يمكننا من المرور على العنف دون أن نراه، فما مِن شك أنّ عُنفًا قاسيًا يمارس ضد "الحيوان القابل للأكل"، من لحظة ولادته وعلى امتداد حياته القصيرة – ومع ذلك هذا عنف مكبوح ومكبوت. في محلات السوبر ماركت والدعايات تعرض أعضاء الحيوانات المقطّعة التي، حتى لو لم نستهلكها، نمر عليها بسكينة وهدوء دون أن يتعكر صفونا نهائيًا، تقريبًا. تعمل آليات التنظيم الاجتماعية المختلفة – على نحو مباشر أو غير مباشر – لكي تمكننا من العيش مع العنف، بل وممارسته أحيانًا، دون تعريفه كعنف.

من المهم الامتناع عن التعريف الدائري الذي يعتبر "العنف ممارسة القوة غير الشرعية"، فهو تعريف إشكالي من الناحية السياسية لأنه ينفي، منطقيًا، إمكانية ممارسة العنف مِن قِبل الدولة. أليست الحرب بين الدول فعلا عنيفًا؟ ألم تكن حملات التطهير الكبرى التي قام بها ستالين عنيفة؟ أليس حكم الاعدام عنفًا؟ والأمثلة كثيرة. حتى التعريف الأكثر حنكة وتركيبًا الذي وضعه ديفيد ريتشز، وبحسبه فإن العنف فعل إلحاق ضرر يبدو شرعيًا في عين مُرتكبه وغير شرعي في أعين بعض الشهود،" هو أيضًا تعريف غير ذي فائدة هنا.[9] فمن هم أولئك "الشهود المعينين"؟ من يستطيع أن يكون شاهدًا؟ أي قدر من الذاتية أو الموضوعية يلزم للشهادة على العنف؟ هل ثمة إمكانية للتأويل أم أنّ كل ما يراه أحدٌ ما عنفًا هو عنف؟ إذا كان الأمر كذلك، يصبح التعريف فضفاض إلى حد بعيد- وفائض تعريفات العنف يفرغ الكلمة من أي مضمون.

أبعد من ذلك، تكمن المشكلة الأساسية في حقيقة كون تعريف كهذا يصوِّر العنف ناتجًا ثانويًا مرافقًا للقانون وللتنظيم الاجتماعي. وعلى غرار ما تدّعيه ميري دوغلاس، تمامًا، عن أنّ القذارة ليست سوى ناتجًا مرافقًا للتصنيف المنهجي للأشياء، ليس العنف أيضًا– كما الجنوح – إلا ناتجًا مرافقًا للقانون ولمجال التنظيم.[10] هنا تجدر الاشارة إلى أنّ ما يهمّني هنا هو الابتعاد عن اعتبار العدوان نقطة الانطلاق في دراسة العنف، والتحدث – كما سأوضح بإسهاب لاحقًا – عن عنف أُنطولوجي،[11] عنف غير منوط بسياق أو بخطاب. من الواضح، أنّ تناول العنف، تنظيمه، أنماطه

وتمثّلاته تختلف في أماكن مختلفة وفي حقول خطاب مختلفة، لكن العنف في حد ذاته قائم فيما وراءهم ومِن قبلهم.

1.2. مرتكب الفعل

على ضوء الإشكالية في تعريف العنف وتمييزه عن أفعال اجتماعية موازية من ناحية مجال التنظيم، سنفحص إمكانية تعريفه بواسطة "الأحد ما" الأول، أي الطرف العنيف، المعتدي. يدّعي جلن باومان، الذي أجرى بحثًا إتمولوجيًا واسع النطاق، أنّ دلالة الكلمات Violence وَ to violate شُوِّهت على مر السنين. أصل هاتين الكلمتين في الكلمة اللاتينية violens التي تعني القوي أو واسع السطوة (السلطان)؛ وبالتالي فمن الناحية اللغوية على الأقل، كما يقول باومان، لا يحتاج العنف إلى ضحية أبدًا".[12] من الممكن إيجاد شيء مماثل في قواميس اللغة العبرية، "العنف" ("أليموت" باللغة العبرية) في قاموس ابن شوشان (1981) يعني "العدوان، استخدام القوة". وجذر الكلمة هو "ألام"، أي قوي، كبير". ويعرِّف قاموس ابن يهود (1910) "الأم" على أنه "صارم في رأيه، لا يخاف من أحد، ولا يمكن إكراهه على فعل شيء لا يريده (Powerful)". وتشدِّد مرادفات قاموسية أخرى على البعد الإجرامي، العدواني، بالمعنى الذي يرادف الكلمة الانجليزية violate، التي تعني تجاوز الحدود، الانتهاك وخرق القوانين- ما يُعيد إلى المشهد قضية الشرعية (ارتكاب فعل ممنوع، وخرق قانون قائم) أو صورة انتهاك الجسد، التي سأتناولها بالتفصيل لاحقًا.[13]

وحتى لو كان هذا فعلاً الجذر الأتيمولوجي لـ "عنف" (أليموت) و"Violence" فيما يتعلّق بموضوعنا هنا، أي دراسة العنف كمفهوم سياسي-اجتماعي، فإنّ علينا أن نتطرّق إلى العنف الذي يُشارك فيه دائمًا طرفان، وليس ثمّة "فعل عنيف" نجده في معزل عن مرتكب العنف – وعلى نحو أهم، عن ضحيته".[14] القوة والجبروت هما، في اقصى الحالات، طاقة كامنة للعنف، ولكنهما ليستا عنفًا في حد ذاتهما. بمقدور شخص قوي من الناحية الجسدية أن يكون عنيفًا أو أن لا يكون: من يبذل قوة في صالة التدريبات الرياضية ليس عنيفًا تجاه الأجهزة، لأنها لا يمكن أن تعتبر ضحايا. والادعاء القائل أنّ العنف لا يحتاج إلى ضحية يفرغ مفهوم العنف من معناه وتميّعه بشكل يثير إشكالاً بالغًا. والمشكلة، كما أسعى إلى توضيحها لاحقًا، لا تكمن في الطاقة الكامنة للقوة وإنما في إلحاق الأذى العيني المتحقِّق ببني البشر والحيوانات.

لكي يعتبر فعل ما عنيفًا يجب أن يخلّف ضحية (انظروا 1.4أدناه)، ولكي نفكّر، على الرغم من ذلك، بالـ"أحد ما" الأول كأساس لفهم الفعل العنيف، علينا أن نتطرّق إلى مسألة القصد، فهل يجب أن يكون الفعل العنيف متعمدًا (مقصودًا) (متعمدًا، مقصودًا كعنف)؟ هل هذا هو أصل الفرق بين فعل عنيف وآخر غير عنيف؟ أليس من الممكن التفكير بسهولة بعنف لا يتعمّد أن يكون كذلك – عنف غير واعٍ، وهو العنف الذي لا يعي مرتكبه العنف الكامن فيه – مثل عملية ختان الذكور مثلاً، وهو مثال على فعل عنيف بامتياز (فيها تشويه للجسد، جُرح، إراقة دم وألم) – والذي يُخيّل أن غالبية مرتكبيه والمشاركين فيه غير واعين نهائيًا للجانب العنيف فيه. ومن المهم هنا التأكيد على أننا لا نقصد فقط العنف الذي يُعتبر مُبَررًا ومُسوّغًا، وإنما أيضًا ذلك الذي لا ينظر إليه بصفته

عنفًا. وفي حقيقة الأمر، إذا استعدنا إلى الذاكرة تعريف ديفيد ريتشز، فإنّ كل عنف مبرر في أعين مرتكبيه وغير مبرر في أعين بعض الشهود. لذلك يبدو أنّ مرتكب العنف – على الرغم من كونه جزءًا إلزاميًا لا يتجزّأ من المعادلة – لا يستطيع أن يكون حجر الأساس ونقطة الانطلاق للبحث الفينومينولوجي بشأن العنف.

1.3. الفِعل العنيف

إمكانية ثانية، هي تفحُّص الفعل العنيف نفسه وطرح السؤال ما هو الأمر العنيف- تلك النواة التي تصنع الفرق. التعريف المتعارف عليه للعنف وهو "إلحاق أذى بالجسد عبر استخدام القوة"، يبدو للوهلة الأولى نقطة انطلاق مناسبة، ولكن من المعروف أن نفس الأفعال قد تعتبر عنيفة أو غير عنيفة، وفقًا لسياقها. يكتب يوحنان يوبيل، في هذا الصدد، أنه "إذا شاهدنا فيلمًا صامتًا [...]، وكنا في حِلٍ كامل من أي أفكار مسبقة سياقية، فسوف نستصعب التمييز بين الهجوم التخريبي وبين العملية الجراحية، ففي كليهما ثمة انتهاك لـ"سلامة وكمال جسد" الضحية/ الخاضع للعملية".[15] على هذا المنوال، مثلاً، ثمة نقاش شرعي طويل حول السؤال اذا ما إذا كان من المسموح للطبيب أن يريق دمًا من والديه (كعلاج طبّي)، إذ يُحرّم على الابن أن يؤذي جسد والديه (وإراقة الدم يُعتبر دائمًا النموذج الأمثل للعنف)- وليس من الواضح ضمنًا أنّ السياق العلاجي يبيح إراقة دم كهذا. في حالات كثيرة، ينظر كل طرف إلى الفعل على نحو مختلف، والمجتمع، عبر آلياته المختلفة، مُطالب بالبت فيما إذا كان ذلك اختيارًا أو إكراهًا، حبًا أو عنفًا. كذلك، فإنّ الآليات الاجتماعية تقر الأفعال العنيفة بإصرار قاطع: ختان الذكور، ضرب النساء – أو حتى قتلهن – على خلفية "مس شرف كذا أو ذاك، الخروج إلى الحرب، وما إلى ذلك. بناءً على ما تقدّم، من الواضح أنّ الفعل نفسه، بمعزل عن سياقاته، لا يملك القدرة على أن يكون حجر الأساس في تناول العنف.

أضِف إلى ذلك، أنّ تضييق تعريف العنف حتى يقتصر على الفعل الذي يلحق الأذى بالجسد ليس غير دقيق فحسب، كما سوف أبيّن، بل هو في حدّ ذاته جزءٌ من اقتصاد العنف، لأنه يتيح سلسلة من حالات انعدام التكافؤ والتوازن بين السلطة والفرد، ولعل حالة عدم التكافؤ الأشهر بين السلطة والأفراد تتعلق بمسألة الشرعية، حيث تحتكر الدولة ليس وسائل العنف فحسب وإنما تعريف "ما هو العنف"، وما هو "القانون والنظام". ويدّعي زيغمونت باومان بأنه "من أي منظور عملي كان، فان النظام العام "غير العنيف" بمثابة تناقض مفهومي."[16] نظام وأمن مجموعة ما يحققان ويوطّدان بواسطة حرمان مجموعة ثانية منهما، "وإحلال السلام"(Pacification) هو دائمًا فعل عنيف. وعلى أي حال، أنا معني هنا بالتركيز على عدم التكافؤ النابع تحديدًا من التعريف المتعارف عليه للعنف على أنه إلحاق الأذى بالجسد. ويجب الانتباه هنا إلى أنّ عنف السلطة لا يبدو كذلك إلا عندما يُمارَس ضد الجسد الحقيقي للفرد، في حين أنّ العنف ضد الدولة لا يجب أن يكون جسديًا، وقد كتب والتر بنيامين، بإسهاب، عن عنف إضراب العمال. يمكن التساؤل: بأي معنى يكون إضراب العمال عنيفًا؟ ألا يوجد فيه ممارسة للقوة المادية ضد جسد ما، وإنما فرض عقوبة اقتصادية ضد الدولة بواسطة الامتناع عن الإنتاج لفترة محدودة. في

الإضراب العام ايضًا، الذي لا يكون له، للوهلة الأولى، هدف محدد للتحقيق، يصعب فهم سبب الحديث عن عنف (يستثني بنيامين من مجال النقاش إضراب الأطباء الذي يلحق أذى جسديًا ببني البشر لأنه يمنع عنهم علاجهم). يكتب بنيامين عن عنف الإضراب أنه: "في ظروف معينة يجب أن يُسمّى عنفًا [...] السلوك الذي يُسلك بوجه حق، أيضًا. إذا كان ذلك السلوك فاعلاً وحازمًا، فإنه يسمى عنفًا عندما يعتمد على حق يقف إلى جانبه في زعزعة النظام القانوني الذي منحه مثل ذلك الحق، وإذا كان السلوك سلبيًا خاملاً، يمكن عندها أيضًا أن نسميه عنفًا إذا شكّل ابتزازًا [كما في حالة الإضراب – أريئيل هاندل[17]].

العنف، حسب رأي بنيامين، قائم في كل عملية تشريع، ولذلك، يوجد أيضًا في كل خرق للقانون (الذي يُشرِّع بذلك قانونًا جديدًا). مثال آخر يورده بنيامين هو فرض عقوبة الإعدام – العنف الأكثر تطرفًا الذي يمارس ضد جسد الفرد – نتيجة مخالفات في مجال الاعتداء على الملكية التي لا تلحق أذى بأجساد أناس آخرين، وإنما فقط بقانون الدولة (من الواضح أنّ السرقة تضر بمن سرقوه، ولكن عقوبة الإعدام جاءت نتيجة للإخلال بالقانون، أي نتيجة "عنف" الفرد تجاه السلطة).[18] يمكن أيضًا التأمل في أحداث أخرى كثيرة يكون فيها مجرّد التنظم لتمرّد داخلي، قبل أن تطلق طلقة واحدة بعد، التعدّي على الحدود مِن قِبل دولة مجاورة، تسلّل أفراد إلى ما وراء الحدود، أو تدخّل دولة ما في شؤون أخرى – كل هذه تدعى، اصطلاحًا، "انتهاك السيادة"، وبالتالي "عنفًا".

يبدو أننا هنا بصدد حالة من المقايسة والتناظر. يكتب أرنست كنطاروبيتش عن جسدي الملك، المادي والتمثيلي؛ بان إلحاق اذى بواحد منهما يعتبر مسًّا بالثاني.[19] الهجوم على جسد الملك الفيزيقي يتساوى مع الهجوم على الجسد الميتافيزيقي، والعكس صحيح؛ تجاوز الحدود يتساوى مع تجاوز خط الجلد (البشري)؛ التمرُّد الداخلي يمثل ورمًا سرطانيًا أو مرضًا ينتج عن خلل في المناعة الذاتية، وما إلى ذلك. ومع تحوُّل الدولة الأمة إلى الإطار السياسي السائد تحول التناظر مع جسد الملك إلى تناظُر يتناول الأمة، وأصبحت تصويرات مثل "جسد الأمة" شائعة جدًا. هكذا يمكن "غرس سكين في ظهر الأمّة بأساليب غير عنيفة قطعًا، مثل الاعتراض على بعض فرضياتها بخصوص التطابق بين القومية والاقليم، أو إقامة علاقات اجتماعية مع من يعتبرون أعداءً. والمهم تأكيده، بالنسبة لموضوعنا، هو عدم التكافؤ في تمثيل العنف. العنف ضد الرعايا هو دائمًا عنف مادي جسدي؛ والعنف ضد الدولة يمكنه أن يأخذ شكل "الإضراب أو الخيانة". "تعرية الحياة" حتى تقتصر على الوجود البيولوجي فقط يبرز هنا من جديد: لصاحب السيادة جسدان – رمزي ومادي، وللفرد جسد واحد فقط، لا يجري التعامل مع المس به، في جميع الحالات، على أنه عنف. وأستعرض في تتمة هذا المقال عددًا آخر من حالات عدم التكافؤ

1.4. الواقع عليه فعل إلحاق الأذى

ان الادعاء الذي أسعى إلى توطيده وتأسيسه في هذا المقال هو أنّ موضوع المس بالأذى (من يقع عليه أثر الفعل العنيف) هو نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة لفهم الظاهرة المراوغة المدعوة عنفًا. القابلية الإنسانية (أو "الحيوانية") للتعرض للأذى، وحقيقة أنّ الجسم معرّض للألم، الضرر

والدمار، كلها تشكّل ظاهرة لها وجود أُنطولوجي، ولذلك فهي المرسى الثابت الوحيد لدراسة العنف بمعزل عن مجال التنظيم. بقية مركبات المعادلة – مرتكب الفعل، الفعل نفسه ومجال التنظيم – تبقى موجودة ولكنها منوطة دائمًا بالمشهد الأولي للتعرض للأذى.

يتناول أريئيلا أزولاي وعادي أوفير مفهوم العنف بتوسُّع.[20] وهما يهدفان من ذلك إجراء تحليل فينومينولوجي للعنف دون أي علاقة بأهدافه (في أعقاب بنيامين)، وإنما من خلال الآثار التي يخلِّفها وعلاقاته مع عناصر مختلفة في الدولة، وعلى رأسها القانون. كذلك، سعى الاثنان إلى أن يعيدا إلى النقاش عنصرًا- كان قد تخلّى عنه بنيامين – هو من يقع عليه فعل المس بالأذى.[21] عرّف أوفير وأزولاي العنف على النحو التالي: "العنف هو قوة مادية تعمل على أفعال الآخرين لأنها تعتدي على أجسادهم وممتلكاتهم أو أجساد وممتلكات آخرين عزيزين عليهم، أو تهدد بمثل هذا الاعتداء. [...] وفي أعقاب إلحاق الضرر يجد من وقع عليه الفعل صعوبة في العودة إلى الوضع الذي سبق إلحاق الضرر."[22]

لاحقًا في بحثهما، يضيف أزولاي وأوفير شكلين من العنف، إلى جانب العنف المندلع: العنف المضمر، الذي يعني "حضور قوة عنيفة يكون انفجارها ممكنا في كل لحظة لكنها لا تنفجر". والعنف المرموز، المتجسِّد في كلمات أو مقولات التحذير: ("سوف يتخذ الجيش إجراءات"؛ "سنرد في الوقت والمكان اللذين سنجدهما مناسبين" وما إلى ذلك)، ولكن دون عرض الأسلحة أو وسائل العنف في شكل تظاهري.[23] العنف المرموز هو ذلك الذي يشكل لب الإدارة القانونية في الدولة التي تتبع مسلكًا رشيدًا. ويعتقد أوفير وأزولاي أنه من الممكن الحديث عن سيرورة متعاقبة تتحرك – في ظل أي شكل من أشكال السلطة والسيطرة – بين العنف المرموز والعنف المضمر والعنف المنفجر المنفلت. إحدى السمات الثابتة في الحديث عن العنف وتوصيفه هو التطرق إليه كحدث، أمر ما له لحظة ظهور، ومشهدية تظاهرية. طعن الجسد بسكين هو مثال واضح للعنف: اقتحام الجسد (في اتجاهين، السكين المنغرسة نحو الداخل والدم الخارج)، تسبيب ألم، تفكيك وتدمير، ضرر حقيقي، وما إلى ذلك. في هذه المرحلة من النقاش، أود أن أشير ايضا الى انتظام ترسمية العنف حول الانفجار لدى أزولاي وأوفير. العنف المنفجر هو العنف في حد ذاته. العنف المرموز يرمز إليه فقط – والعنف المضمر كان قد استعرض ادواته علنًا. وعلى الرغم من أنّ لهما آثارًا عنيفة إلا أنهما لا يتنازلان عن اسبقية الانفجار التي تفرض نفسها على نوعي العنف الآخرين. صحيح أنهما يكتبان أنّ التهديد بالعنف أيضًا (أي عرض العنف المضمر)، هو عنف أيضًا، ولكن ذلك لأنّ طرق الوساطة بين العرض وبين الانفجار ليست منظمة.[24]

في أعقاب أزولاي وأوفير، أسعى أنا أيضًا ليس فقط إلى أن أعيد إلى النقاش من يقع عليه فعل إلحاق الضرر، وإنما تحويله إلى أساس بحث ودراسة ظاهرة العنف. وبعد الإطلاع على المشاكل التي تعتري تعريف العنف من منطلق مجال التنظيم (الحركة الدائرية، الناتج الثانوي المرافق للقانون، شرعية عنف السلطة وغيرها)؛ ومن منطلق الطرف العنصر الفاعل (دون معرفة "القصد" ليس من الممكن التمييز بين العنف وبين أي فعل آخر يتميّز بالقوة)؛ ومن منطلق الفعل نفسه بمعزل عن سياقاته (إلحاق الأذى بالجسد قد يحصل لاسباب مختلفة، ويحمل دلالات مختلفة وما إلى ذلك)- ادعائي هو أنّ علينا أن نفهم العنف من زاوية "الأحد ما"، الثاني في الترسيمة التي بدأ بها هذا المقال – أي ضحية العنف أو من يقع عليه الفعل، الطرف المتضرر. قابلية التعرّض

الأُنطولوجية (أنظروا لاحقًا)، سواءً في حالة الانسان أو الحيوان، هي نقطة الانطلاق الأجدر – إن كان ذلك من الناحية الأخلاقية أو من ناحية نجاعة الادعاءات وصدقيتها – في بحث العنف وأنماطه. عندما يكتب أزولاي وأوفير أنّ العنف هو "ممارسة قوة مادية، تلحق أذى مدمرًا بمن يقع عليه فعله [...] يتغلغل، يفكك، يعرقل، يؤلم"، وأنه "في أعقاب إلحاق الضرر يجد من يقع عليه الفعل صعوبة في العودة إلى الوضع الذي سبق إلحاق الضرر"، فإنهما يتحدثان، في المقام الأول، عن إلحاق الضرر وآثاره. وأساس فهم ظاهرة العنف هو التفكيك، الألم، اللا-عودة، والعرقلة وما إلى ذلك من تأثير العنف على الجسد الحي.

في كتابه لسان للشر: فصول في أُنطولوجيا الأخلاق، يسعى أوفير إلى وضع نظرية في الأخلاق لا تقوم على الأوجه الايجابية لما هو "خير" – وتطرح، انطلاقًا من ذلك، سؤالا عن كيفية التعرف عليه، تشذيبه وتعزيزه – وإنما على ما يدعوها هو "شرورا"، أي أشياء لها وجود حقيقي في العالم، تضر بحياة بني البشر وتلحق بهم أضرارًا حقيقية. يمر الطريق إلى الأخلاق عبر تقليص هذه الشرور وليس عبر تحسين الجيد والخيِّر. يقوم الكتاب ببناء تعريفات الأُنطولوجيا الأخلاقية بشكلٍ تدريجي، مرحلة بعد مرحلة، وذلك بهدف التدليل على الوجود الحقيقي والمتعيِّن للشرور ذات الوجود الأُنطولوجي في العالم، والإثبات أنّ هذا الوجود سابق للمنظومة الثقافية واللغوية الطارئة والمتغيِّرة.[25]

النقطة الأساسية في تحليل أوفير هي المشكلة. الغياب، من ناحية، والحضور، من الناحية الثانية، يتحولان إلى موضوع للأخلاقي والسياسي من لحظة كونهما يشكلان مشكلة لهذا أو تلك. مواصلة حركة الفقدان أو الإثارة نحو تحولهما إلى شرور، هي في الحقيقة إدامة للمشكلة – سواءً لأنه ليس ثمة تعويض عن الضرر أو لأنّ المعاناة لا تتوقّف – أو تعزيزها وتعظيمها بواسطة مشاكل أخرى تلتصق بها في مسارها (إقصاء عن موقع للمساومة، عدم القدرة على التعبير عن المشكلة، شرور تنتج شرورًا جديدةً وتزيد من المعاناة، وهكذا دواليك).

القابلية، الإنسانية الأساسية للتعرض للأذى- الحقيقة البسيطة التي تقول أنّ لدينا مجسّات ألم جسماني ونفسي، قدرة على تذكُّر شيء كان وغاب، والاشتياق إليه حتى الألم، حاجة الأكل التي تولّد الجوع، والجلد الحسّاس للبرد أو للحر – كل هذه تدخل العالم إلى داخل الإنساني وتشكّل الأساس للوجود – معًا في المجتمع، تمامًا كما أن هذه هي المنتجة للوصايا الأخلاقية.

المهم بالنسبة لموضوعنا هو الجانب الأُنطولوجي للقابلية الإنسانية للتعرّض للاذى. إذا كان في استطاعتنا أن نتحدث عن التعرّض للضرر وعن مشاكل نواجهها في العالم كما عن أمور ذات وجود فعلي – وعن قابلية التعرض للأذى كقاعدة لدراسة ظاهرة العنف – عندها يكون بمقدورنا أن نتحدث عن عنف أُنطولوجي سابق، من الناحية المفهومية والزمنية، لأشكال تنظيمه في الخطاب. من غير المهم هنا أنه ليس من الممكن أبدًا الحديث عن العنف أو التفكير في وجوده الما قبل خطابي. المهم هو أنه يمكن الحديث عن عنف غير متعلق بالقانون أو "بالعدل الطبيعي"، وبمسألة قصد مرتكبه أيضًا.[26] لا يزال العنف متعدد المنظومات، أي أنه ما زال فعلاً اجتماعيًا فيه طرف فاعل، مجال تنظيم، أسباب وأهداف – ولكن أساسه هو القابلية الأُنطولوجية للتعرض للأذى.

في الجزء التالي من المقال، أود أن أجري تحليلاً فينومينولوجيًا قصيرًا للعنف من منظور المتضرّر، ضحية العنف، في ظروف مختبر العنف – غرفة التعذيب – وسيكون الهدف المرجو من ذلك استخراج بعض مميزات العنف لإظهار تجاوزها للعنف الجسدي تحديدًا، وتبيان قدرتها توسيع التعريف حتى يشمل حالات أخرى من المس والحاق الضرر. بعد ذلك سأبيّن وجود بعض هذه المميزات في أنواع إضافية من العنف بهدف الادعاء أنّ بؤرة العنف كامنة في الإكراه الراديكالي وفي تقليص السمات الإنسانية المتجسِّدة في الحرية والاختيار.

2. ما هو العنف: فينومينولوجيا وتعريف

أود هنا أن أفتتح فينومينولوجيا العنف بمقال "التعذيب" لجان آميري.[27] ولد آميري في فيينا، في سنة 1912، باسم هانس ماير، لأب يهودي وأم كاثوليكية. في سنة 1938، هرب من النازيين إلى بلجيكا، ثم هُجِّر (بصفته مواطنًا ألمانيًا غريبًا)، إلى المعسكرات في جنوب فرنسا، هرب من هناك وعاد إلى بلجيكا حيث اعتقل بتهمة العضوية في حركات المقاومة البلجيكية في سنة 1943. تعرّض للتحقيق والتعذيب، وفي وقتٍ لاحق أرسل إلى معسكرات التركيز أوشفتس، وبيرغن-بلزن. "التعذيب" هو نص غير مألوف نسبيًا في الكتابة عن التعذيب، ليس فقط لأنه عبارة عن أثنوغرافيا لضحايا العنف – وهو نوع شائع جدًا – أو وصفًا خارجيًا لردود فعل الجسد والنفس على العنف (على غرار الكتابات السيكولوجية عن الصدمة وما بعد الصدمة)؛ فآميري نفسه كان ضحية للعنف في مختبر للعنف – غرفة التعذيب – وهو يكتب عن ذلك كتجربة إنسانية وبشكلٍ تأملي ارتدادي.

وقد اخترت هذه القطعة تحديدًا للأسباب المذكورة – فهذه قصة عن العنف كتبت مِن قِبل الضحية، وفيها ثمة توصيفات تأملية ارتدادية على الذات، في الوقت نفسه – وكذلك لأنّ العنف فيها، حسب أقوال آميري نفسه- لم يكن بالغ القساوة من الناحية الجسدية. في هذا الصدد، كتب آميري: "ما حدث لي [...] كان بعيدًا عن أسوأ أشكال التعذيب. لم يغرزوا تحت أظافري إبرًا ملتهبة ، ولم يطفئوا السجائر على صدري العاري. حدث لي هناك ما سوف اضطر إلى الحديث عنه لاحقًا؛ أمور سهلة نسبيًا، حتى أنها لم تترك على جسدي أي ندب بارزة للعيان. ومع ذلك، أجرؤ على القول [...] أنّ التعذيب هو الحدث الافظع الذي يستطيع إنسان أن يحتويه داخله".[28] وتحديدًا لأنّ الألم الجسدي لم يكن استثنائيًا في حدته، كما حدث مرارًا عديدة في غرف التعذيب، يمكننا أن نستخدم توصيفات آميري المفصّلة مثالا على حالات العنف عامة، وليس فقط الحالات التي مورس فيها عنف متطرف في حدّته. وفي الصفحات التالية سوف أحاول استخراج بعض سمات ظاهرة العنف من حيثُ تأثيره على الضحية – مع إعارة انتباه خاص للأمور التي تتجاوز الألم الجسماني المحض.

يروي آميري كيف أنّه عند اعتقاله في سنة 1943 اعتبر نفسه خبيرًا في الاعتقالات والتعذيب جرّاء قراءاته المكثّفة لوثائق وتقارير مختلفة حول التجربة. لقد عرف بالتحديد ماذا سيحصل له: "سجن، تحقيق، ضرب، تعذيب- وفي نهاية المطاف كما يبدو، موت."[29] ولكن دهشته كانت كبيرة، فعلى الرغم من أنّ الأمور تجري كما تخيّلها مسبقًا – رجال الجستابو، معاطف جلدية،

مسدسات مسحوبة، أصفاد ضاغطة- إلا أنه منذ لحظة أن حدث له ذلك الأمر كأسير، بدأ ينظر إلى الأمر من منظور آخر نهائيًا.

"على الرغم من الضرب العادي [...] لا يشبه التعذيب الحقيقي في شكل من الأشكال [...] تبيّن الضربة الأولى للأسير أنه بلا حول ولا قوة – وفي هذا تكمن نواة كل ما سيأتي بعد ذلك."[30] القابلية الإنسانية للتعرّض للأذى، التي تهمل جانبًا عادة، تُستحضر كموضوع للوعي: الألم، المفاجأة، المذلة، التجرُّد من أجهزة الحماية الجسمانية والمكانية والاجتماعية والسياسية. يخل العنف بنظام الأشياء ويستحضر أمرًا حقيقيًا ما إلى واقع الحياة اليومية المستحضر باللغة والمتخيّل." ويضيف آميري: "الحقيقة هي أنه في لحظات نادرة فقط من حياتنا نفكر مثل بعضنا في ما يحدث، وفي الواقع [...] عندما يتطلب منا حدث ما كل قوتنا وبسالتنا لا يبقى مجال للحديث عن الخفة والابتذال، حيثُ أنه في تلك اللحظة يتهالك نظام التجريدات، ولا تقوى أي قدرة تخيُّل حتى على الاقتراب من الواقع."[31] يكشف العنف حقيقة تتجاوز المعرفة، غير قابلة للترابط التسلسلي وللتخيُّل. انها سطوع "الشيء في ذاته." يمكن هنا التفكير في الترسيمة اللاكانية، التي تميِّز بين "الحقيقي" و"الرمزي"، إذ يتطرق الأول إلى العالم في ذاته، الكيان الخام دون وساطة – ولذلك فهو بالضرورة لا يُنال. أما الثاني فهو في حقيقة الأمر اللغة – ما يكون بمقدورنا أن نقوله عن العالم. كل ما بمقدورنا التفكير فيه موجود في المجال الرمزي. بموجب هذه الترسيمة، في مرحلة الدخول إلى اللغة تتفكك الوحدة الأولى للأشياء داخل منظومة فروق وتصنيفات، ويتكوّن مفهوم "الأنا"، المعرّف كما باقي الكلمات على نحو سلبي، في الأساس، أي بواسطة الآخر الموجود وراء الحدود. تكشف الضربة هشاشة هذه الـ "أنا" القائمة بواسطة اللغة.

من شأن سطوع الحقيقي أن يظهر نتيجة أنواع مختلفة من الألم المفاجئ التي لا تنبع بالضرورة من فعل عنيف، ولكن العنف يُنتج دائمًا من قبل شخص آخر. وعليه، فإنّ الضربة الأولى لا تعرض فقط ظهور واقع أولي ما قبل لغوي أو ما بعد لغوي له علاقة بالفرد، وإنما تقوِّض الجوانب الاجتماعية للإنسان.

"عندما تهوي عليه الضربة الأولى يفقد شيئًا، لعلنا نسميه، في هذه اللحظة، الثقة بالعالم. [...] يشمل ذلك أشياء كثيرة، مثل الإيمان غير العقلاني، الذي ليس له تسويغ منطقي، بسلسلة غير متقطعة من السببيّة، أو القناعة العمياء أيضًا، بصحة الاستنتاج باسلوب الاستقراء. والأهم من هذا كله [...] اليقين، المشمول هو الآخر في الثقة بالعالم، بأنّ الآخر [...] يذود على سلامتي، أو لمزيد من الدقة: أنه يحترم وجودي الجسدي، وبالتالي وجودي الميتافيزيقي. حدود جسدي هي حدود "الأنا" الخاص بي."[32]

ما هو الإنسان؟ قد يكون هذا هو السؤال الأساسيّ في مسألة العنف تجاه بني البشر.[33] إذا كنا ندّعي أنّ مصدر العنف هو القابلية الإنسانية للتعرّض للأذى، فإنّ علينا أن نسأل ماذا يحوّل الإنسان إلى إنسان- أو، بصياغة أكثر دقة تتبع أسلوب السلب، ماذا الذي يعتبر إساءة إلحاق ضرر بالإنسان؟ يتحدث آميري عن حدود جسده وحدود أناه، عن وجوده الفيزيقي ووجوده الميتافيزيقي. من الممكن التفكير في عدد من الحدود الإنسانية التي ترسم ما يُشبه الدوائر متحدة المركز، الداخلية أو الخارجية بالنسبة لـ "خط الجلد"، وهو خط الحدود الظاهر للعيان

أكثر من غيره، ومن السهل جدًا معرفة حقيقة اقتحامه. هذا الاقتحام، سواءً إلى الداخل (السكين) أو إلى الخارج (الدم المتدفق) – وليس من باب المصادفة أنّ الدم المُراق هو الدليل النموذجي على العنف – يعرض نفسه: بالألم وبالحركات الجسدية العدوانية التي تمر وتخترق خط حدود (Violative violence). ثمة حدود أخرى، داخلية وخارجية بالنسبة إلى خط الجلد، سأتناولها بتوسع في الفقرات القادمة.

2.1 تقليص خط الجلد: "النواة الداخلية".

من الحدود الأكثر داخلية من خط الجلد هو حدود "نواة الذاتية" – نواة متخيلة لـ "أنا" متعاقب ومتماسك. طوّر المحلل النفسي هاينتز كوهوت مفهومًا للـ "الذات" Self يتناول الشخصية كلها، مجموع الأداء النفسي، الذات الجسدية، وكذلك مركبات محددة أكثر مثل تمثُّل الشخص في عينه هو. يستعمل هذا المفهوم لتفسير تجربة التواصل، تماسك النفس وتطورها."[34] الدافع الأساسي لتصرف الإنسان، حسب رأيه، هو الحفاظ على ذاته، وتدميرها هو التهديد الأكثر عمقًا، بالنسبة له. صحيح أن هذه حدود متخيّلة أكثر من حدود "خط الجلد،" ولكنه من الممكن أن نلاحظ تطرقًا إليها لدى آميري، ويمكن القول أن هنالك تناظر بين الحدودين. اقتحام خط الجلد هو اقتحام نواة الذات، لأنه يفككها، يفكك تماسكها وثقتها بتواصلها واستمرارها.

ينتج الـ "أنا"، كما أسلفنا، نتيجة الفصل بين الإنسان وباقي العالم، وانغلاقه ككيان أوتونومي (حتى لو كان متخيلاً في "تماسكه"، و"هويته")، ولذلك فإنّ اقتحام هذه الأوتونوميا تلحق بالإنسان ضررًا بالغًا في حدته. من الواضح أنّ الفرد لا يكون أوتونوميًا بشكلٍ تام، لكن نواة الحرية (وهي عكس فقدان القدرة التام، كما شعر آميري) يجب أن تُصان وتُحفظ – وعندما تتعرّض هذه للأذى فإنّ ضررًا فادحًا يلحق بالإنسان (انظروا 3.2 أدناه).

يُمحِّصُ آميري شعور المسّ بالإنسانية – ما يسميه هو، مع اعترافه بقصور التعبير، "انتهاك كرامة الإنسان"[35]– إلى حد فقدان الثقة بالعالم. هذا وصل بين نواتين ذريتين: الأنا الجسديّ والأنا النفسي. لا يتلخص إلحاق الأذى بأي منهما بايلامها وجَرحها، وإنما يؤثِر على الثانية بشكلٍ لا رجعة فيه. هذه اللا-رجعة هي جانب إضافي بالغ الدلالة في فينومينولوجيا العنف. ويجدر الانتباه إلى هشاشة الحدود والتماسك الجسدي-النفسي (المتعلّق بالموضوع قيد الدراسة). في هذا الصدد، يكتب آميري عن صفعةٍ كان المحقق قد هوى بها على وجهه: "إنه ينتهك حدودي، وبذلك يبيدني."[36]هذا، بالطبع، ليس شأنًا ماديًا، فالصفعة لا تبيد أحدًا، إنه فقدان الثقة بالعالم، بالمعنى الأعم – فقدان الثقة بالواقع كما ألفته، لأنه يكون دائمًا مُدركا باللغة، وبوساطة الهابيتوس والمعتقدات الأساسية جدًا (تواصل سببيّ، واستنتاج عن طريق الاستقراء). وعلى الرغم من معرفتنا لمشاكل الاستقراء السببي لدى هيوم، ما زلنا نتفاجأ إذا لم تُشرق الشمس غدًا صباحًا أو إذا انقلب اتجاه قوة الجاذبية. والعنف، وفقًا لآميري، يخلق حدثًا من هذا النوع. إنه مُفاجئ ومقلق.

إذًا، كيف يسدون الثقب الذي حُفِر في الواقع الرمزي (بالمعنى اللاكاني، أي الواقع المدرك باللغة، وهو الواقع الوحيد الذي يمكننا أن نعرفه)؟ تتجسّد إحدى الامكانيات بالسلوك الدفاعي: بإعادة

تأسيس الوحدة الجسدية عبر فعل جسدي فاعل نشط، رفع اليد لصد الضربة، التجنُّب السريع – هذه وإن كانت مقولات جسدية حقًا إلا أنّ لها، في المقام الأول، دلالة رمزية متضمَّنة في الحركة نفسها،: أنا ما زلت سيدًا على جسدي، أنا لستُ خائر القوى؛ هكذا يُصرِّحُ المضروب.[37] الإمكانية الثانية هي ممارسة عنف مضاد.[38]

من الممكن أيضًا اللجوء إلى كبت الأحاسيس. "في اللحظات الأولى" يضيف آميري، "يمكن التسليم بواقع الضرب، لأنّ الهلع الوجودي الذي تحدثه الضربة الأولى يتبدّد بسرعة ويفسح مجالاً، على الصعيد النفسيّ، لعدد من الأفكار العملية."[39] تلك الأفكار العملية هي التي تعيد تنظيم العالم حسب القوالب المألوفة. يصف المتعرّض للاذى لنفسه ما يحدث، بالكلمات، وبذلك يُعمِّد الضربة في اللغة، يعللها ويموقعها داخل نظام الأشياء.

من المهم، في فينومينولوجيا العنف، أن نُشير إلى أنّ الضربة الأولى لا يجب أن تكون موجعة بالضرورة، وقد آلمت الضربة الأولى التي تلقاها آميري، حسب أقواله، أقل مما سبّبه له ألم الأسنان، لكنها مع ذلك تركت فيه أثرًا عميقًا جدًا. وعليه، ليس المقصود هنا، بالضرورة، الألم ذاته، وإنما، في الأساس، فقدان القدرة والاحساس بالإكراه، كما سأوضّح لاحقًا. وهذه ملاحظة أخرى بصدد فينومينولوجيا العنف: يوجد للضربة أيضًا ميزة مكانيّة (تتعلّق بالفضاء المكانيّ)، فهي تغيِّر إدراك الإنسان لمحيطه. ويخيّل أنه من الممكن الحديث أيضًا عن ميزة زمنيّة (تتعلق بالحيز الزمانيّ): يمضي الزمن بطيئًا أكثر كلما طال الكابوس، حتى يبدو أنه لن يصل إلى نهاية أبدًا. كثيرًا ما يجري استخدام مقصود متعمّد للمكان والزمان في عملية التعذيب: يُبقى النور مشعلاً في الزنزانة، يُنقل المعتقل من مكان إلى مكان معصوب العينين ليخلق ذلك لديه شعورًا بأنّ المسافة طويلة؛ بين جولات التحقيق، يقصدون تركه في حالة انتظار تزيد عذابه، وما إلى ذلك. فقدان الوجهة المكانية والزمانية – أو المجال الهتروتوبي الذاتي (بمعنى تلك "الخلية الشخصية" التي تتكون للشخص الخاضع للتعذيب، على الرغم من أنّ هناك مجالات جماعية من هذا النوع، كما في كارثة طبيعية أو في المعسكر) – ينتج جرّاء العنف، ولكنه قد يكون التعذيب في حد ذاته.

قد يدوم "سد الثقب" لفترة قصيرة فحسب، ويتبدّد عندما يشتد الألم. ويكتب آميري في هذا الشأن: "في لحظات الألم تكون الحياة مركّزة في مكانٍ واحد ووحيد من الجسم" وهي "لا تردّ فعلا."[40] يشوِّه التعذيب الجسم، لكنه يشوِّه أيضًا إدراك العالم كما هو، ودوائر الحياة المختلفة. يشوّه التعذيب اللغة. ليس هناك من تشبيه يمكنه أن يصف العنف الفعلي الحاصل، فهو يتجاوز قدرة الوصف اللغوية. كل تشبيه يربط ما هو عصي على الوصف، فقط. العنف غير قابل للاقتباس الدقيق أو لإعادة انتاج مطابق للأصل. "الألم هو ما كان،" يكتب آميري من خلال التطرق إلى ردّ الله على موسى في حادثة العليقة الملتهبة: "أكون ما أكون."[41] "إنه ما هو،" في جوهره، يتجاوز اللغة، ولا يتيح مضاعفة الدلالة فيما يخصّه، والقول "إنّه مثل هذا." لا مكان للمقارنة، الألم في التعذيب يشير إلى "حدود القدرة على اقتسام شيء مع الآخر بواسطة اللغة."[42] وتكتب ايلين سكاري في دراستها حول الألم والتعذيب أنّ إحدى الصفات المميزة للألم هي حقيقة كونه غير قابل لإشراك الآخرين (Unsharability)، ولذلك فهو يعمل ضد اللغة، بل ويهدم إمكانية الاتصال بين الناس.[43]

في المقال، ثمّة عنصر آخر يعاود الظهور، هو التشييئ (reification). "التعذيب، الذي يحولنا الآخرُ بواسطته إلى جسد، يمحو التناقض القائم في الموت ويتركنا نعيش تجربة موتنا."[44] في اسم عملية "التشييئ،" هنالك: التحويل إلى شيء، من ناحية، والإماتة من ناحية أخرى. في التعذيب أيضًا شيء من الخجل، كما يكتب سارتر عن اللحظة التي تشعر فيها الذات أنها تحولت إلى موضوع، ويتناول بريمو ليفي الخجل بتوسع أكبر عندما يكتب عن الموزلمان،[45] وكذلك شعور الإنسان الذي يتحول إلى كائن موضوعيّ محض. يبقى هذا مثل علامة كيٍّ لا تزول حتى بعد زوال الألم الجسماني. اللقاء مع الحقيقي والتشييئ تجربتان حياتيتان لا تمحيان، ويقول آميري نفسه أنّ إهانة الإبادة لا يمكن محوها."[46]

2.2 توسيع خط الجلد: جوانب ماديّة

بعد مناقشة "النواة الداخلية" أجد نفسي معنيًا بسلوك المسلك المعاكس الذي يتلخص في الابتعاد عن خط الجلد والإشارة إلى دوائر أوسع تحيط الانسان، هي في جوهرها دوائر مادية. الإنسان ليس جسدًا فقط – فهو، على الدوام، جسد يتحرك في حيِّز زمني. في هذا السياق، يُعَدِّد هاجرستراند، الجغرافي السويدي الذي أسس مدرسة جغرافيا الزمن، عددًا من البديهيات: الإنسان جسد مادي يحتل مكانًا في الزمن وفي المجال الجغرافي؛ مدة حياته محدودة؛ لا يستطيع الإنسان أن يكون في مكانين مختلفين في آنٍ واحد؛ لا يستطيع شخصان أن يكونا في نفس المكان بالضبط في نفس اللحظة؛ كل نشاط إنساني يستهلك وقتًا ومكانًا؛ التحرك بين أماكن في المجال الجغرافي يستهلك وقتًا؛ العمليات الإنسانية تتطلب مشاركة بين بني البشر، ولذلك تحتاج إلى تنسيق بشأن الحركة في الزمن والمجال الجغرافي.[47]

دوائر الحركة المحتملة المشتقة من منظومة التقييدات في المكان والزمان هي التي تهيكل امكانيات عمل الجسد الإنساني. يشير زيغمونت باومان الى ما هو مفهوم ضمنًا: "أن تتحرك معناه أن تفعل."[48] الفرق بين جسد أحد سكان غزة، مثلاً، المسجون في حدود القطاع، مجال حركته محدود لا يتجاوز بضعة كيلومترات جرّاء النقص الدائم في الوقود، وبين جسد مواطن غربي ذو مكانة سوسيو-اقتصادية عالية، هو فرق حقيقي. وأعود لاؤكد أنّه فرق جسدي، لأنه يوجّه ويحدِّد امكانيات فعل الجَسد. في المكان الذي يُحظر فيه خروج النساء من حدود المنزل أو القرية، يكون جسد المرأة وجسد الرجل مختلفان. القيود على الحركة الإنسانية، كما وُصفت أعلاه، تقيِّد الطاقة غير النهائية للإنسان كـ "عالم ممكن." كل قيد اجتماعي إضافي يضر أكثر وأكثر بهذه الطاقة الكامنة. لاحقًا في هذا المقال سوف أحاول تعريف العنف كتقليص راديكالي في مجال امكانيات وفعل الإنسان (أو الحيوان) ككائن معرض للمس بالأذى.

2.3. توسيع خط الجلد: جوانب اجتماعية – سياسية

في موقع سالف من هذا المقال، طرحت السؤال "ما هو الإنسان" كسؤال أساسي في تحليل العنف تجاه بني البشر. إذا كان العنف شيء يلحق الضرر بالإنسان ويخترق حدوده، علينا إذًا أن نسأل ما هي هذه الحدود. لقد طُرح، على امتداد السنين، عددا من الإجابات عن السؤال "ما هو

الإنسان،" يمكن أن نستنتج من كل واحدة منها، على طريق السلب، ماذا يلغي إنسانية الإنسان. إذا كان الإنسان "حيوانًا ناطقًا"، فإنّ التقليص الراديكالي لإمكانية النطق هو مسّ بالإنسانية، ولذلك فهو بمثابة ممارسة عنف؛ وإذا كان الإنسان حيوانًا مُنتجًا،" فإنّ تقليصًا حادًا في فرص الانتاج هو عنف، وإذا كان الانسان "حيوانًا اجتماعيًا" فان تقليصًا حادًا في عالمه الاجتماعيّ يكون عنفًا. الجوانب الاجتماعية والسياسية للإنسان هي جزء لا يتجزّأ من حياته.

إنّ تقليص تعريف العنف إلى إلحاق الضرر الجسدي بخط الجلد، فحسب يختزل الإنسان في وجوده البيولوجي فقط. بذلك، يخدم التعريف مفهوم "تعرية الحياة" حسب أغامبين.[49] ولكن من غير الممكن أن نقول، في الوقت نفسه، أنّ الإنسان أكثر من جسد – وأنّ إلحاق ضرر به هو إلحاق ضرر بالجسد فقط (أنظروا أيضًا النقاش أعلاه حول عدم التكافؤ بين الفرد والسلطة). وأنا أودّ هنا أنّ أضيف أن العنف هو الحاق ضرر راديكالي بكل واحدة من الدوائر التي ذُكرت آنفًا، ولكن قبل الخوض في شرح الفرق بين إلحاق أذًى وبين إلحاق أذًى بشكلٍ راديكالي، من خلال تناول الحد الذي تتحول فيه القوة إلى عنف، أجد لزامًا أن أتناول، ولو ببعض الكلمات، العلاقة بين المسببات والأعراض.

2.4. مسبِّب وأعراض

تُشير أريئيلا أزولاي وعادي أوفير، وبحق، إلى أنه في بعض الأحيان "يكفي مجرد حضور العنف المضمر لتحقيق المنع، لتوجيه وإدارة الحياة، ولإلحاق ضرر بالجسد والنفس، وتدمير نسيج حياة مجموعة سكانية برمّتها."[50] كذلك، يقول الكاتبان أنه "في غياب قواعد اجتماعية" وقانونية متعارف عليها مِن قِبل الأطراف الشريكة في علاقة قوة، يكون استعراض العنف دائمًا ممارسة عنف قد تحقّقت."[51] لماذا، في مثل هذه الحالات التي لا يوجد فيها تنظيم للعلاقات بين العنف المضمر وبين العنف المنفجر، يكون مجرّد استعراض العنف عنفًا؟ أولى التداعيات التي تبرز هنا هي "الحالة الطبيعية" حسب هوبس. وكما هو معروف، يصف هوبس الحالة الطبيعية التي يكون فيها "كل انسان عدوٌ لكل إنسان"، فيكتب: "في حالة كهذه لا مكان للعمل لأن مردوده غير مضمون. ليس ثمّة عمل في الزراعة. ليس هنالك إبحار واستخدام للسّلع التي قد تستورد بالبحر، ولا بناءً ضخمًا، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلّب قوة كبيرة ولا معرفة لسطح الأرض، ولا حساب للزمن ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كلّه وجود خوف متواصل وخطرُ موتٍ عنيف، وتكون حياة الإنسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة."[52]

إنّ التهديد المتواصل بالعنف هو بذاته عنف، لا حاجة إلى تفعيل عنف مادي – منفجر، وفق تسمية أزولاي وأوفير- من أجل تقصير حياة الناس والإضرار بها. وهذا في الحقيقة شأن بالغ الأهمية لأنه: من الممكن تبديل أدوار البيضة والدجاجة، والسبب والمسبب. تفعيل العنف يفكك، يدمّر، يؤلم، يقيِّد، يمنع وما إلى ذلك – ولكن أحيانًا يكفي التهديد بالعنف للوصول إلى نفس الأوضاع بالضبط. هل ثمّة أهمية للسؤال حول ما إذا كانت هنالك حرب حقيقية أم تهديد بالحرب فقط؟ من الواضح أنّ الأمر مُهم لأولئك الذين كانوا سيتضررون جسمانيًا في الحرب الحقيقية – ولكن، حسب هوبس على الأقل، ذلك لا يكفي لتقليص حجم العنف القائم في مجرد الإعلان عن الحرب

هل خطف شخص واحتجازه في ظروف مادية لائقة يعتبر عنفًا؟ فالاحتجاز ليس عنيفًا بمعنى اقتحام خط الجلد (وهنا، أتجاهل للحظة حالات تُحتجز فيها امرأة مريضة تحتاج إلى علاج دائم، والاحتجاز يمنع عنها هذا العلاج: وهو مثل بسيط وساذج حول العنف المرافق للاحتجاز)، ولكنّ العنف موجود بمعانٍ أخرى، أنه يمس بالنواة الداخلية للثقة بالعالم؛ وكذلك بمجال الحركة والتجارب الإنسانية (حيثُ "أن تتحرّك معناه أن تفعل")؛ ويلحق الضرر، طبعًا، بالجوانب الاجتماعية والسياسية.

تقوم بين المجتمع والحيز المكاني علاقة قوامها التأثير المتبادل. يشكّل الإنسان الحيِّز، ولكن بنية الحيِّز تؤثر وتهيكل العلاقات الاجتماعية وإمكانيات الفعل داخلها. ويدّعي الباحث في موضوع الحيز المكاني بيل هلليير أنه "بمعنى ما، خلق حيِّز مشوَّش [...] يخلق أعراضًا أولية من الاضمحلال [الاجتماعي] حتى قبل بداية الاضمحلال الفعليّ. بناءً على ذلك، يمكن الادعاء أنه [وفي هذه الحالة] الأعراض هي التي تساعد على استقدام المرض".[53] من شأن التقليص الراديكالي للإنسان أن ينبع من العنف الجسماني، كما رأينا لدى آميري، مثلاً – ولكنه يمكن أن ينتج ايضًا، وبنفس الدرجة، من تشويش راديكالي لإمكانيات الحركة في الحيِّز، عن تقليص راديكالي لحق التعبير والاحتجاج، أو عن الإقصاء الحاد عن الحيِّز العام. ومن المهم أن نُشير إلى أن هذه جميعها تُذكر، مرارًا وتكرارًا، في الخطاب حول العنف كمسببات تمكّن من ظهور العنف بمفهومه الشائع، الجسماني. وقد وجّهت ارندت، كما هو معروف، انتقادًا حادًا لليهود الذين انسحبوا من الحيز العام، وبذلك سهلوا عملية إيذائهم.[54] أمّا أنا فأود الحديث عن الإقصاء والتقليص في حد ذاتهما كعُنف لأنهما يحتويان داخلهما جميع مميزات العنف ونتائجه. هكذا يُحيّد الوجه المنفجر للعنف، ويكون من الممكن توسيع التعريف حتى يشمل ايضًا منظومة سيطرة عنيفة على نحو ثابت ومتواصل. لا يتجلّى العنف كشكل للسيطرة عبر انفجاره واندلاعه فقط، كما يصف أزولاي وأوفير، وإنما أيضًا بمفهوم "العنف الإداري" دون اندلاعات واقتحامات.

وعليه، فمن الممكن إذًا تعداد المميزات التي استخرجت من توصيفات العنف الواردة أعلاه (وجميعها، كما ذكرنا، من زاوية من يقع عليه فعل العنف): العجز، فقدان الثقة بالعالم، اللاعودة إلى الوضع السابق، تشويش الإحساس بالمجال الجغرافيّ- الزمانيّ، عدم القدرة على التعبير الكلامي عن التجربة وإشراك الآخرين بها، التشييء، المس بالإنسانية، الخجل. هنا أريد أن أضيف إلى التعريف الأولي للعنف، الذي أوردته آنفًا، كإنتاج اجتماعي للإضرار المادي بالجسد، التعريف التالي الذي بحسبه يكون العنف قوة إكراهية تقلص إنسانية الضحية بشكلٍ راديكالي. بمقدور الإكراه أن يتحقق عبر إلحاق ضرر مادي أو بواسطة تصميم وبلورة ظروف حياة وبيئة لا تتيح الاختيار الحر ومقاومة القوة. وكما أسلفنا، نحنُ هنا بصدد تعريف مكمِّل لا يشكّل بديلا: قابلية التعرض للضرر المادي (بمعنى وجود مجسّات الألم الجسدية) ما زالت المصدر النموذجي للعنف، وهي التي تمكننا من التفكير على العنف تجاه الأطفال أو الحيوانات، أيضًا. ويمكّن توسيع تعريف العنف، كما اقترح أعلاه، من التغلّب على جانب حدوث الحدث في التعريفات العادية، كما يمكّن من الحديث، كما سأوضح لاحقًا، عن "عنف إداريّ" يدوم طوال الوقت، دون مداهمات واقتحامات – وهو عنف في حد ذاته، وليس فقط "عنف منفجر مؤجّل".

قبل التقدّم نحو القسم الثاني من هذا المقال، وهو يبحث في العنف، القوة والسيطرة، أودّ التطرّق

باختصار إلى نوع في حد ذاته من العنف هو الاغتصاب. لن استعرض هنا نصوصًا وشهادات كما فعلت في حالة آميري، وإنما أسعى فقط إلى التدليل على ما يمكن أن نتعلمه عن الاغتصاب من التفسيرات والتأويلات ومن التعريف أعلاه. إذا أخذنا الاغتصاب كمثال لفهم العنف، سوف يكون من الصعب، كما يبدو، فهمه (بمعنى أن نصفه عنفًا)، من أي نقطة انطلاق كانت عدا عن وجهة نظر الضحية (وهنا أتناول الاغتصاب الذي لا يرافقه عنف جسدي آخر، مثل الضرب أو ما شابه). يشكّل الاغتصاب مثالا كلاسيكيًا لحالة يكون فيها الفرق بين فعل عنيف وآخر غير عنيف فرقًا صغيرًا جدًا، وكامنًا في جهة المتضرِّر، في المقام الأول. العملية الجسدية المتمثّلة في العلاقة الجنسية مماثلة تمامًا (ولذلك يفقد اختراق الجسد كتمثّل للعنف من أهميته بالنسبة لهذه الحالة)؛ قد يتجاهل مجال التنظيم عمليات الاغتصاب التي لا تعرّف من جانبه كمخالفة (زوج يغتصب زوجته؛ "الاغتصاب كعقوبة" في مجتمعات معيّنة؛ اغتصاب لم تصرخ الضحية خلاله، وما إلى ذلك)؛ ولتوضيح المسألة، يستطيع الطرف الفاعل المسبب للضرر أن لا يكون واعيًا لعنفه (والمغتصبة أيضًا، كما سأوضح لاحقًا، لا تملك دائمًا أن تكون على بيّنة من أنها تعرّضت للاغتصاب[55])- ولكن المُغتصبة تتألم، تعاني وتشعر بالأذى.

تبيِّن أريئيلا أزولاي أنّ مفهومًا جديدًا للاغتصاب، لم يكن متداولاً من قبل، برز إلى الوجود، في سبعينيات القرن الماضي،[56] إذ تكتب أنّ مصطلح الاغتصاب في الخطاب النسوي الذي يعود إلى تلك الفترة، "يشهد تتفيهًا واستخفافًا – ليس من ناحية الموقف الذي يجب أن يثيره، وإنما من ناحية مميزات هذا الفعل والشريكين المحتملين فيه. لا يكون الاغتصاب بالضرورة مصحوبًا باعتداء جسدي، بل يمكنه أن يُرتكب دون ممارسة أي عنف جسماني واضح المعالم ضد المرأة، ودون أن يكون فيه بعد المفاجئة".[57]

أود هُنا أن أتطرّق إلى نوع الاغتصاب، الذي يرتكبه شخص معروف للضحية من قبل، ولا يرافقه عنف جسدي، عدا الاغتصاب نفسه. في مثل هذه الحالات، التي تشكّل أغلب حالات الاغتصاب[58]- يكون الأساس الحاسم، أي ذلك الذي يحوِّل الفعل الجنسي إلى اغتصاب، هو (عدم) رغبة المرأة.[59] ليس المقصود هنا الموافقة بالصمت التي قد تنبع من خوف، أو شلل أو خجل، وإنما غياب الموافقة الأوتونومية. يتحول الفعل إلى اغتصاب من لحظة كونه "اغتصابًا" بالمعنى الحرفي: أمرٌ يُفرض بالإكراه على الآخر.

وفقًا لأزولاي، يتشكل حدُثٌ ما كعملية اغتصاب في لحظة الاحتجاج ضد الإكراه، حتى لو كان ذلك لاحقًا بعد حدوث الحدث، أو حتى بعد سنوات طويلة.[60]هذا يعني أنّ الضحية ايضًا قد تكون غير واعية أنّ الحدث كان اغتصابًا.[61] قد تكون النتيجة عبثية: كلما كان الإسكات أكثر قوة – الخوف، الخجل، غياب صوت الضحية – تتأخر وتبتعد لحظة الاعتراف بالفعل بكونه عنفًا. في حالات كثيرة، إذا لم يسمى العنف بالاسم الذي يستحقه فإنه ينجح في محو آثاره – نفسه.

ينبغي التمييز، إذًا، بين اللحظة التي يسمون فيها الأمر "اغتصابًا" وبين حقيقة حصوله من قبل في ذلك المكان، حتى لو أُطلقت عليه عندها تسميات أخرى. يحدث فِعل الاغتصاب- بالمعنى الحرفيّ لفرض فعل ما على شخص بشكلٍ يمس باستقلالية قراره وبثقته بالعالم، فعل يشيع شعورًا بالعجز، يبدِّل أبعاد الزمان والمكان، يُسكت، يشيِّء ويلحق الأذى بإنسانية الفرد على

نحو لا رجعة فيه، ولفترةٍ طويلة – دون أية صلة بإدراك أي من الأطراف لمسألة ما إذا كان ذلك اغتصابًا أم لا، ويجب فهم الإسكات وغياب الوعي كجزء من العنف المتواصل. التسمية، الاحتجاج الكلاميّ، وربما القانونيّ والاجتماعيّ، في وقتٍ لاحق، هي جزء من عملية إستعادة الأهلية الذاتية في وجه العنف، ولعله من باب المفارقة، كما يبدو، أنّ اللحظة التي يمكن فيها تسمية العنف باسمه هي نفسها لحظة بدء المسيرة الطويلة لمواجهته والحد من آثاره.

3. عنف، قوة وسيطرة

قمنا بتعريف العنف كقوة قامعة تعمل على تقليص إنسانية الضحية، وفقًا للمفهوم الواسع للإنسانية، كميّزة هي في الوقت نفسه جسدية، نفسية، فاعلة وسياسية –اجتماعية. الآن، أودّ أن أتناول الطرف الثاني من المعادلة، أي طرف مسبِّب العنف، وذلك بهدف البحث في الاقتصاد السياسي للعنف. ما زال الأساس لفهم العنف هو الضحية، ولكن زاوية النظر المنفرجة تشمل، إضافة إلى ذلك، سائر أجزاء المعادلة التي طرحتها في بداية النقاش، أي العنصر الفاعل، موضوع العنف الذي يقع عليه أثره ومجال التنظيم. غايتنا هي الادعاء أن بأن معادلة علاقة محصلتها صفر تتكوّن بين الطرفين: تقلُّص وانكماش من يقع عليه فعل العنف يعني في حقيقة الأمر توسُّع وازدياد سيطرة مرتكب العنف. يسعى الجزء الأول مما يلي من المقال إلى فهم ملامح النواة العنيفة في الوضع الزوجي الخام: مرتكب العنف مقابل من يقع عليه العنف، بينما يوسِّع القسم الثاني دراسة العنف كنوع من القوة، أي كأداة "للفعل على أفعال الآخرين" حسب تعبير ميشيل فوكو، بهدف السيطرة عليهم والتأثير على أعمالهم. كذلك يتناول هذا القسم الفرق بين القوة والعنف. وتناقش تتمة الفصل حالات عينية من السيطرة بواسطة العنف، وأيضًا بصفتها عنفًا، لا سيّما عنفًا إداريًا، كما يتناول حالات عينية من الاستبداد، الاستعمار والاحتلال.

3.1. العنف كعلاقات عدائية

يخصِّصُ آميري بعض الكلمات ايضًا لمرتكب الفعل العنيف، فهو يصفه كساديّ- ليس بالمعنى الجنسي المرضيّ، وإنما بمعنى الرفض الحاد للآخر، وإنكار المبدأ الاجتماعي ومبدأ الواقع المُعاش، في الوقت نفسه."[62] ثمّة تكافؤ بين فعل من يقوم بالتعذيب والتجربة الحياتية لمن يتعرض له. سطوة الأول تكون على حساب الثاني (بشكلٍ جسدي محسوس وفعلي). "يعيش المتعرّض للتعذيب دهشة تجربة مفادها أن الآخر يستطيع أن يكون حاكمًا مطلقًا في هذا العالم."[63] نواة الفعل العنيف هي الإكراه وانتاج سلطة طرف لا اعتراض عليها مقابل عجز الطرف الآخر. ومن الجدير بالتذكير هنا أنّ هذا الشعور هو الذي رافق الصفعة الأولى، وهذا، حسب رأيي، جزء من جوهر العنف.

من الممكن وصف العلاقات بين مرتكب فعل العنف وبين ضحيته كـ"علاقات عدائية" بالمعنى الذي قصده أرنستو لاكلاو وشانتال موف: وضعٌ "يحول حضور" الآخر" فيه دون أن أكون نفسي بشكلٍ مطلق."[64] يأخذ الخطاب النقديّ بمعظمه هذا الادعاء في اتجاه سياسية الهويات،[65] لكن علينا أن نتذكّر أنّ المثال المركزيّ في كتابهما تناول الفلاح ومالك الأرض. حسب لكلاو وموف، لا يستطيع الفلاح أن يبقى فلاحًا عندما يتوسّع مالك الأراضي وفقًا للديناميكية الرأسمالية

ويسيطر على أرضه هو؛ والعكس صحيح: لا يستطيع مالك الأرض أن يواصل توسُّعه عندما يقف الفلاحون في طريقه. هذه علاقات عدائية في الحيِّز، مادية، تنجم عن محدوديات الحيِّز المكاني، ومن حقيقة أنه "لا مكان يكفي للجميع". يصف آميري معذبيه كأناس "همُّهم هو السلطة [...] هياج منفلت من التوسُّع الذاتي".[66] ويكتب لاحقًا أنّ "سلطة المعذِّب على ضحيته لا علاقة لها، من قريب أو بعيد، بصلاحية السلطة التي تمارس بموجب اتفاقيات اجتماعية"[67]- وذلك تحديدًا لأننا لسنا بصدد علاقات اجتماعية، مدركة باللغة ومنظّمة، وإنما علاقات عدائية يتواجد فيها الأول على حساب الآخر بشكلٍ راديكالي.

تتوسّع ايلين سكارى في هذا الادعاء متجاوزة به العلاقات الزوجية بين المعذِّب وضحية التعذيب، وتقول إن في التعذيب، ثمة إظهار استحواذي مهجوس لقدرة الفاعلية (agency)، التي تمكن جسد الواحد من التحوُّل إلى صوت الآخر، ما يمكِّن الألم الإنساني من أن يتحول إلى وهم السلطة بقوتها."[68] تتحدث سكاري عن جدلية التسبُّب بالألم، الذي يدمِّر العوالم (يلغي وجود من يقع تحت التعذيب)، من ناحية؛ ومن الناحية الأخرى، يبنيها (عبر توسُّع قوة وسطوة مرتكب التعذيب – الفرد أو الهيئة السلطوية). يستخدم الواحد الآخر كأنه شيء مجرّد من أجل توسُّعه وتعاظم قوته هو. تشييء الآخر هو تقليص عالمه بشكلٍ جذري – وبالتالي زيادة موارد وإمكانيات الطرف الأول، في الحالات التي لا يشكل فيها التعاون خيارًا يؤخذ في الحسبان.

3.2 القوة والعنف

القوة، في عُرف ميشيل فوكو هي "فعل على أفعال الآخرين"[69]، والعنف، في سياقاته السياسية على الأقل، هو نوع من القوة: ذلك الذي ينبغي عليه أن يكون أدة سيطرة وتوسُّع، أو، من الطرف المقابل، أداة لعرقلة القوة أو العنف السلطويين.[70] من ناحية ثانية، من الواضح أنه ليست كل قوة عنفًا، وتشكّل منظومات القوة الضابطة والإحيائية – السياسية (البيو-سياسية) لدى فوكو مثالاً جليًا على ذلك. وعليه، أود أن أخوض نقاشًا مقتضبًا حول الفرق بين القوة والعنف- او لمزيد من الدقة، عن الحد الذي تتحول عنده القوة إلى عنف.

رفض فوكو تباعاً التصوّر الليبرالي للذات بصفتها كيانًا معطى مسبقًا تحسب خطواتها بشكلٍ حر، وفقًا لاختيارات عقلانية قائمة على حساب المصالح الخاصة. فحتى عندما تعمل الذات حسب اعتبارات عقلانية لا تكون حرة تمامًا في أعمالها وقراراتها. تُشتق هذه الأعمال والقرارات من جهاز آليات السيطرة التي تخلق المعايير وتبلور التصرفات وما إلى ذلك. وعندما تعتقد الذات، أيضًا، أنها حرة في تشكيل عالمها كما تريد، تكون، في الواقع، منخرطة في أطر اجتماعية وسلطوية تؤثِر عليها وعلى أفعالها. ولكن، حتى في فكر فوكو، لا يمكن اختزال أفعال بني البشر، بشكلٍ كامل، في تأثير فعل القوة وتأثيرها، لأنّ الحرية – المقاومة العنيفة، الهرب أو محاولة قلب علاقات القوة – هي شروط إمكانية وجود علاقات القوة.[71] علاوة على ذلك، من الجدير بالذكر أنه حسب فكر فوكو، القوة، أولا وقبل كل شيء، تبني، تنتج وتصمِّم الأفراد على نحوٍ إيجابي. ويكون تأثيرها وسيطرتها على الذات من خلال ممارسات تقويمية من التوجيه وتصحيح المسار، وليس من خلال التدمير واللجوء إلى القوة العارية.[72]

وأود في هذه المرحلة أن أعتبر أن تجاوز الحد بين القوة والعنف يكون في لحظة الحرمان من الحرية. الحرمان من حرية التصرّف؛ عزل الفرد عن المجموعة؛[73] مصادرة القدرة على التعبير الكلامي والإشراك الراديكالي في التجربة الحياتية تحت العنف - هذا هو حد العنف. يمسّ الإكراه نفسه نواة الإنسان ككائن حي أوتونومي، حتى لو كان ذلك بشكلٍ محدود. إذا كانت القوة، وفقًا لفوكو، "فعل على أفعال الآخرين"، فإنّ الهدف هو إلزام الآخرين بتنفيذ أفعال دون إمكانية الاختيار، أو من خلال فرض ثمن باهظ، بشكلٍ مبالغٍ فيه، للرفض. وفي حين يكون باستطاعة القوة أن تقنع أو تهدّد، تغري أو تحذّر بهدف تشجيع الأشخاص على الفعل بالشكل "الصحيح" – فإنّ العنف يكرههم على ذلك من خلال تقليص حادٍ لامكانياتهم في المقاومة، الهرب أو المواجهة

3.3. العنف الإرادي

القوة الفوكوية ليست شخصية بالضرورة، فهي تعمل عبر مؤسسات وأجهزة مادية وخطابية. من الواضح أنّ هنالك دائمًا نوايا وحسابات، لكنها لا تنجم بالضرورة عن قرار وكيل حر ومستقل. الوكلاء جزء من منطق القوة، وهم جزء ممّن يتأثرون من فعلها، أي أنّ اثرها يقع عليهم، حتى عندما يظنون أنهم مصدرها. بنفس الروح، أود أن أدّعي أنّ من شأن العنف أن يمارس عبر وسائل مادية وخطابية دون أن يكون من الممكن تتبّع وسائل العنف حتى قرار حكيم ومتعمّد لوكيل إنساني أوتونومي، أو حسب صياغة أرندت، "من المكن أن تكون الطريق إلى جهنم غير مرصوفة بالنوايا على الإطلاق"[74] وبكلماتٍ أخرى، على خلاف التعريف المتعارف عليه للعنف كفعلٍ واحد منعزل، منفجر، له مشهدية تظاهرية، يشمل عادة قرار شخص بإلحاق الأذى بسواه- أود أن أشير هنا إلى وجود "عنف إداري"، يكون ممكنًا عبر شبكة من العناصر المادية وغير المادية، مؤسسات وأجهزة إدارة وتنظيم.

هكذا، على سبيل المثال، يضطر الناس إلى الالتقاء لكي يعملوا معًا (ويجمعوا القوة بمفهوم أرندت للقوة) [75]– مما يجعل أي تقييد حاد يفرض على حركة الأشخاص وعلى امكانيات تجمعهم عنفًا، لأنه يقلّص بشكلٍ مادي وموضوعي قوة الأشخاص والجانب الاجتماعي لإنسانيتهم. وقد كتبت أرندت أنّ الحكومة الاستبدادية "تدمِّر الشرط المسبق الأوحد المطلوب لكل حرية، وهو ببساطة القدرة على الحركة، قدرة لا وجود لها بدون الحيِّز المكانيّ."[76] ليس من الممكن أن نسلسل ونربط عنفًا من هذا النوع بقرار واحد وبلحظة انفجار واحدة: إننا هنا بصدد شكل سيطرة ثابت وعنيف (وسأوضح هذا بشيء من التوسُّع بالنسبة للحكم الاستبدادي والاستعمار والاحتلال في الفصل الثانوي التالي).

ينتج عن هذا غياب تناسب وتناسق آخر بين السلطة والأفراد. من الواضح أنّ قدرة فرض "عنف إداري" أمر موكل لذوي القوة والسيطرة على الحيِّز وعلى الموارد. ولكن في حين ما زال باستطاعة العنف السلطوي أن يعرّف كـ "إدارة حيِّز" متشدّدة – حيثُ أنّ رد الفعل عليه يعتبر عنفًا، على الدوام، فإنه ليس أمام الفرد إمكانية تقنية لممارسة عنف إداري مضاد، ولذلك يلجأ إلى عنف اقتحامي كلاسيكي." هكذا يكون العرض الكاذب المزيّف المتمثل في "العنف" مقابل "الإدارة"، على نحو يصورهما كمختلفين عن بعضهما من حيثُ الجوهر، في الوقت الذي يكونا فيه هما متكافئان أكثر بكثير، قياسًا بالتصور الذي تعرضه السلطة.

لا اقصد هنا أن اقول أنّ جميع أنواع العنف متكافئة، أو أن أطرح تدريجًا هرميًا لأنواع العنف، والهدف ليس "تبرير" عنف من هذا النوع أو ذاك، وإنما التدليل على شكل استعمال السلطة للخطاب الشائع حول العنف لمصلحتها – ليس فقط عن طريق مفهمة خطواتها "العنيفة – الاقتحامية" كضرورة وكقوة شرعية، وإنما أيضًا عن طريق مأسسة أفعالها العنيفة غير الاقتحامية، وتصويرها كـ"إدارة" للحيز وللسكان.

3.4. استبداد، استعمار واحتلال

من الواضح أنّ للعنف الجسدي على اختلاف أنواعه الثلاثة – المنفجر، المُضمر والمرموز – ثمة وظيفة مركزية في السيطرة على بني البشر وإدارة حياتهم. ولكني هنا، في هذا القسم الأخير من المقال، أود أن أتركز في الأشكال السلطوية التي تنتج عنفًا إداريًا واسع النطاق. لهذا العرض غايتان: الأولى هي الإشارة إلى نماذج أخرى في فينومينولوجيا العنف وتبيان أنّ العنف السلطوي لا يتلخص في شكله الجسماني؛ والثانية، اقتراح خريطة أولية لقراءة جديدة لفصول في التاريخ وفي الحاضر، سواءً فيما يتعلق بالأشكال السلطوية وأنماط فعلها أو ما يتعلق بالمقاومة (العنيفة) ضدها.

الاستبدادية، كما تحللها حنة أرندت، هي مثال واضح للسلطة العنيفة بالمعنى الذي تحدثت عنه في المقال. "السيطرة الاستبدادية"، حسب أرندت، "موجهة دائمًا نحو التصفية التامة للحرية، لا بل إلى تفتيت كل تلقائية إنسانية".[77] لقد كانت الفكرة الأساسية الاجتماعية للسيطرة الاستبدادية القضاء على الحرية وعلى قدرة الاختيار، بهدف خلق وجود يكون مرتبطًا بالسلطة فقط، مع إلغاء كل مجال أوتونومي، سواءً كان فرديًا أو جماعيًا، على نحو يجعل الشخصية ضحلة ويحولها إلى "شيء محض."[78] تقليص الإنسانية هو إحدى سمات أنظمة السيطرة، من هذا القبيل. أحيانًا، يتحقق هذا العنف عبر عنف جسماني (منفجر أو مضمر)، وأحيانًا عبر خلق ظروف حياة تقلص بشكلٍ حاد جميع امكانيات الفعل وكذلك جميع أشكال العلاقات التبادلية الإنسانية. تصفّي ارندت تدمير الإنسانية بحيث تجعله مقتصرا على "محو قدرة الإنسان على مباشرة شيء جديد بموارده الخاصة الذاتية،"[79] أي تدمير النواة الأوتونومية للإنتاج ولإنسانية ليست رد فعل أوتوماتيكي على البيئة وعلى الأحداث. أنّ السيطرة الاستبدادية إسم على مُسمّى– إنها تسعى إلى السيطرة على كل شيء ومن خلال توسُّع لا نهائي. من أجل ذلك عليها أن تقضي على كل ذاتية وأن تكون، في جوهرها العميق، إكراهية بشكلٍ راديكالي. الاستبدادية هي توسيع النواة الزوجية لعلاقات السيطرة في العنف، كما وصفها آميري، رفض حاد للآخر من أجل ضمان التوسُّع الذاتي المطلق.

يكتب أشيل مبيمبي عن مزرعة العبيد كموقع يميّز الاستعمار. "الحالة التي يكون فيها المرء عبدًا تنبع" حسب رأيه "من فقدان ثلاثي: فقدان "البيت"، فقدان حقوق التحكُّم بالجسد وفقدان المكانة السياسية [...] وبمعانٍ كثيرة، حياة العبد هي شكل من أشكال لموت في الحياة."[80] ويمكّن التحليل الذي عرضته أعلاه من اعتبار الاستعباد القسري عنفًا، حتى قبل أن يُضرب العبد، ولو مرة واحدة، وبذلك فإنّ هذا التحليل يقترح قراءة مختلفة لتاريخ الاستعمار. يصف فرانس فانون العالم الكولونيالي كعالم منكمش متشنّج، ومزروع بالمحظورات، وتسود فيه علاقات عدائية بين المستوطنين وسكان البلاد الأصليين:

"المنطقة التي يسكنها المستعمَرون لا تكمّل المنطقة التي يسكنها المستعمِرون. إنّ هاتين المنطقتين تتعارضان، ولكن لا في سبيل وحدة أعلى، إنهما تخضعان لمنطق أرسطي صرف، انهما تخضعان لمبدأ التنافي المتبادل، فلا سبيل إلى مصالحة: إنّ أحد الطرفين زائد يجب أن يزول. إن مدينة المستعمِر (المستوطن) مدينة صلبة مبنية بالحجر والحديد، مدينة أنوارها ساطعة وشوارعها معبّدة بالإسفلت، وصناديق القمامة فيها ما تنفك تبلع نفايات ما عرفها الآخرون، ولا رأوها يومًا، ولا حلموا بها يومًا. والمستعمِر لا ترى قدماه عاريتين قط، اللهم إلا على شواطئ البحر، ولكن الآخرين لا يمكن أن يقتربوا منهما اقترابًا كافيًا. قدمان تحميهما أحذية متينة، مع أنّ شوارع مدينتهما نظيفة، ملساء، لا ثقوب فيها ولا حصى. أما مدينة المستعمَر، أو مدينة السكان الأصليين، أما القرية الزنجية، أما بلدة الأهالي، أما الحي الذي يحظر على الأوروبيين أن يتجولوا فيه، فهو مكان سيء السمعة يسكنه أناس سيئو السمعة. فيه يولد المرء أينما كان، وكيفما كان. وفيه يموت المرء أينما كان. وبأي شيء كان، وهو عالم بلا فواصل، الناس يتكدسون فيه بعضهم فوق بعض. مدينة المستعمَر مدينة جائعة، جائعة إلى الخبز، والى اللحم، وإلى الأحذية، وإلى الفحم، وإلى النور، مدينة المستعمَر مدينة جاثية، مدينة راكعة، مدينة متدحرجة في الوحل".[81]

تذكّر ظروف الحياة المادية في مدينة السكان الأصليين بمزرعة العبيد: مناطق مكتظة، دون إضاءة أو تدفئة، تُنتهك إنسانية سكانها. ويصف مبيمبي مناطق الاحتلال الحديثة، وبضمنها الضفة الغربية وقطاع غزة بأنها "في حالة دائمة من الوجود في خضمّ الألم: "مبانٍ محصّنة، استحكامات عسكرية، حواجز في كل مكان، مبانٍ تحمل في داخلها ذكريات مؤلمة للإذلال والتحقيق، والضرب، ومنع تجوال يحبس مئات الآلاف من الناس في بيوتهم الضيّقة، من مغيب الشمس حتى الفجر [... ينتجون] عوالم الموت، أشكال وجود اجتماعي جديدة ومتفرِّدة، يفرضون في إطارها على عدد هائل من السكان ظروف حياة تمنح الأفراد في هذه المجموعات السكانية وضعية أحياء أموات."[82]

على الرغم من ان الوصفين الواردين أعلاه يعرضان أيضًا "عنفًا كلاسيكيًا" من توجيه الضربات والتحقيقات، إلا أنني أود أن أتمحور في ظروف الحياة تحديدًا متجاوزًا الضرر المباشر الذي تلحقه بصحة السكان، من الناحية المادية الملموسة. التقييدات التي تفرض على الواقعين تحت الاحتلال – من حيث حيز الحركة وإمكانيات الفعل، حرمانهم من البيت، ومن المكانة السياسية (وليس بالضرورة الشكلية وإنما في المقام الأول العينية، على شكل الوجود – معًا)، هي عنف إداري. من الممكن طبعًا الحديث عن إغلاق، إفقار (impoverishment) حؤول دون تطوير حيِّز المعيشة، الإضرار بشكل حاد بالحيّز العام، وما إلى ذلك من خطوات، كأنها تعبيرات عن عنف سلطوي منظّم أحد الأمثلة العينية على نظام الإغلاق وفرض القيود الحيّزيّة نجده، طبعًا، في احتلال المناطق المحتلة. في هذا السياق يمكن التفكير في عدة أنواع من العنف، بعضها "كلاسيكي" وبعضها الآخر يتماشى مع التحليل الذي اقترحه أعلاه.[83]

1. الحواجز المُدارة من قِبل جنود كنقاط احتكاك: في هذه النقاط، التي تنطوي عادة على لقاء بين جنود وفلسطينيين، ينشأ دائمًا عنف من النوع الجسدي، المنفجر. ثمّة

حالات كثيرة مثل هذه، مما يعفينا من إيراد أمثلة. من المهم فقط أن نشير إلى أنّه يظهر من شهادات الجنود والفلسطينيين، على السواء، اختلاف في نوع العنف على الحاجز وخارجه، ففي حين يكون هنالك إهانات وعنف خفيف نسبيًا على الحاجز (على الرغم من أنه ليس هناك "عنف خفيف"، كما بيّن لنا آميري)- فإنّ العنف القاتل نادرٌ جدًا. وبكلماتٍ أخرى، على الحاجز نفسه لا يطلق الجنود النار بل "ينفذون عملاً شرطيًا" فقط. أما في المناطق البعيدة عن الحاجز، في المقابل، فيزداد احتمال العنف القاتل بشكل جدّي.[84]

2. سد الطرقات يعرقل العلاج الطبي في البلدات الفلسطينية، ويمنع النساء المقبلات على الولادة والحالات العاجلة الأخرى من الوصول إلى المستشفيات، وما إلى ذلك.[85]

3. سد الطرقات يعرقل وصول الإمدادات، الماء، الكهرباء، الغاز وغيرها من المواد الأساسية للبيئة البشرية.

4. سد الطرقات يقلّص حيّز الحركة – وبالتالي يقلّص على نحوٍ حاد مجال العمل المحتمل للفلسطينيين. وقد بيّن بحث أجرته منظمة فلسطينية، غير حكومية، أنه في السنوات الثلاث الأولى للانتفاضة الثانية، لم يخرج 85% من الفلسطينيين في الضفة خارج حدود قراهم. عشية الانتفاضة الثانية كان يدخل إلى إسرائيل يوميًا نحو 26500 من سكان غزة؛ في 2004 انخفض عددهم بنسبة 96% فوصل إلى 1000 شخص فقط، وما إلى ذلك من أمثلة.[86]

5. سد الطرقات يفكّك المجتمع الفلسطيني، وبذلك يجرّد الإنسان من أجهزة الحماية السياسية-الاجتماعية الخاصة به، يلحق ضررًا بجوهره كـ"حيوان اجتماعي،" ويلغي قوته، بالمعنى الذي منحته أرندت للقوة بإعتبارها قدرة للفعل في أطار المجموعة.

6. منظومة سد الطرقات تنتج ذنبًا قبليًا موجودًا من الأساس، مما يمكّن من ممارسة العنف والقوة العارية ضد الفلسطينيين. فبما أنّ كل تحرّك تقريبًا في المناطق، خارج مجال العيش المباشر، محظور فإنّ جميع الفلسطينيين تقريبًا "مخالفون لقوانين الحركة." وقد كتب داني روبنشطاين في هذا الصدد، في سنة 2002، ما يلي: "القيود المفروضة على الحركة ليست إجراءات قاسية فحسب يصعب تحمُّلها، وإنما إجراءات تحوِّل غالبية الفلسطينين، بشكلٍ أوتوماتيكي، إلى مخالفين للقانون، فكل فلسطيني تقريبًا يخرج من بيته في طريقه إلى العمل أو المدرسة، أو إلى إجراء بعض المشتريات، أو لتلقي علاج طبي، أو لزيارة أقرباء له، عليه أن يتجاوز حاجزًا، ولذلك فهو بمثابة من يخرق أنظمة الأمن التي حدّدها القانون الإسرائيلي.[87]

تجريم فعل الحركة (ومفهمتها أحيانًا "كعنف" في حد ذاته) تسهّل ممارسة العنف من الناحية المقابلة. وبكلماتٍ أخرى، إدانة الحركة الفلسطينية كعنف يؤدي إلى تطبيع عنف منع الحركة الذي ترتكبه إسرائيل. هكذا يصبح من السهل عرضه كـ "عنف يمنع عنفًا."[88]

7. منظومة سد الطرقات تؤدي إلى انعدام ثقة حاد لأنها تفكك الحيز المكاني والزماني الفلسطيني، ولا تمكّن من صيانة وتخطيط أجندة يومية للفرد والمجتمع.[89]

تدّعي أزولاي وأوفير أنّ هدف منظومة السيطرة هو الإبقاء على الفلسطينيين على حافة الكارثة، بشكلٍ دائم، مع التأكّد من عدم تجاوزها، ولكن الإبقاء على الناس على حافة الكارثة هو عنف أيضًا لأنّ الحافة نفسها – بسبب عدم ثباتها، وحقيقة أنها لا تتيح تخطيطًا مدروسًا وتركيم قوة اجتماعية، وبسبب الخوف البنيوي من تفشي كارثة شاملة – ترجؤ الحياة وتلحق أذى حادًا بسكان المنطقة (على غرار هوبس الذي اعتقد أنه لم تكن ثمة حاجة للحرب نفسها وإنما للتلويح المتواصل بها فقط: الوجود على شفا الحرب).

إجمال

سعيت في هذا المقال إلى توسيع خطاب العنف بنقله من التمركز في إلحاق الضرر الجسماني، والانطلاق من نقطة انطلاق القابلية الانسانية الأُنطولوجية للتعرض للأذى. طرحت تعريفًا مكملاً اعتمد على تحليل العنف كقوة قامعة إكراهية، تقلص إمكانيات الاختيار المتاحة للإنسان، بشكلٍ حاد، وتضر به في كثير من الأمور: ماديّة- جسديّة واجتماعيّة- سياسيّة على السواء. يمكّن أسلوب التحليل الذي اقترحته من الادعاء بأنّ وجود العنف سابق لتنظيمه في الخطاب، كما ويمكّن من توسيع التعريفات المألوفة أيضًا نحو "العنف الإداري"، الذي لا يندلع منفجرًا، كما أنه ليس جسديًا بالضرورة. هذا على الرغم من أن إلحاق الضرر بالجسد ما زال المثال الأوضح للعنف، لأنّه يشكّل الدائرة الأضيق. لا مجال للإفلات من مسألة إلحاق الضرر بالجسد وليس هناك مجال للمناورة في هذه الحالة، ولكن، وكما بيّنت أعلاه، فإن الاقتصار على هذا التعريف المقلّص إشكالي جدًا. خلافًا لقوة من شأنها أن تكون محفِّزة، مغرية أو مهددة – إلا أنها مع ذلك تترك مجالاً للاختيار- لا يسلك العنف على هذا المنوال. قد يفرض العنف ثمنًا باهظًا للرفض (وفي غالبية الأحيان عبر العقاب الجسديّ)، أو لا يتيح فرصة الاختيار والاستقلالية النسبية باللجوء إلى وسائل السيطرة الإدارية للقانون: إن كان ذلك بواسطة تصميم الحيِّز، مصادرة وسائل الإنتاج، الإقصاء عن حق التعبير والتنظُّم وغيرها. على هذا النحو اقترحت القيام بقراءة مجدِّدة لحالات كولونيالية وحالات احتلال ولأنواع العنف المنتج هناك: العنف السلطوي والعنف المضاد.

مِن المهم جدًا التوضيح أنه على الرغم من توسيع التعريف من العنف الجسدي إلى العنف الإداري، أنه يجب الإبقاء على حد يميّز بين "إلحاق الضرر" و"إلحاق الضرر الراديكالي." وفي حقيقة الأمر، يبدو أنه يمكن الحديث في كل حالة تقريبًا عن الحفاظ على نواة حرية إنسانية، فحتى في التوصيفات بالغة القسوة لما كان يجري في معسكرات التركيز النازية كان يُبقى على "الروح الإنسانية"، بصورة أو بأخرى (على الأقل حتى التدهور إلى حالة الموزلمان). وكما أنه من الممكن في حالة العنف "التقليدي" أن نتحدّث عن تدريج يراوح بين "العنف الخفيف" والقتل – هكذا يمكن في العنف الإداري أيضًا أن نشير إلى تعاقب تدريجيّ من تضييق حدود الإنسانية، التي تُشكّل الإماتة الجسديّة حالتها القصوى.

للتحليل الذي اقترحه هنا أفضلية أخرى ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمنبر الراهن الساعي إلى تجاوز أفق الفكر الليبرالي في رؤيته. تتمثل هذه الأفضلية في الفرصة التي تُتاح للتغلُّب على

خطاب الحقوق، وكذلك في الجوانب العملية أيضًا، حيثُ يهمل خطاب الحقوق، المقصور على تصنيفات محدودة مسبقًا، أحيانًا، شرورًا عينية تقع "تحت عين الكاميرا."[90] وتكمن الأفضلية المذكورة كذلك في الجوانب الفلسفية للتحليل، حيثُ أنّ نقطة الانطلاق ليست من الحقوق المتخيّلة الخاضعة لتفاوض دائم، وإنما من حالات المَسِّ الأُنطولوجية والعينيّة.

هوامش:

*رأى هذا المقال النور في أعقاب السمينار "أنماط العنف" الذي نظّمه البروفسور عادي أوفير، في جامعة تل أبيب، في سنة 2009، وقد شاركت فيه، وأخذت أحيانًا دور مدرّس بديل. بعض المواد والإحالات الواردة في المقال مستمدة من مواد السمينار كما طرحها عادي أوفير، ولكنه من نافل القول أن المسؤولية عن تطوير الأفكار والادعاءات تقع على عاتقي فقط.

1. والتر بنيامين (2006) ، نقد العنف. تل ابيب: رسلنغ (بالعبرية) (لاحقًا بنيامين، **نقد العنف**).

2. Max Weber (1964), *The Theory of Social and Economic Organization.* Glencoe: Free Prees; Anthony Giddens (1987), *The Nation State and Violemce.* Cambridge: Polity Press (لاحقًا، غيدنس، **العنف ودولة الأمة**); Hanna Arendt (1970), *On Violence.* New York: Harcourt Brace and Co. (لاحقًا، أرندت، **عن العنف**)

3.شاي لافي (2008)، "عنف". محاضرة ألقيت في المؤتمر المعجمي الأوّل "الفلسفة السياسية وراء أفق الفكر الليبرالي". أنظروا : http://mhc.tau.ac.il/lexspace/?p=65

4. ميشيل فوكو (1996)، **تاريخ الجنسانية 1: إرادة المعرفة**. تل ابيب: الكيبوتس الموحّد، ص110 (بالعبرية).

5. مثلا لدى غيدنس، **العنف ودولة الأمة**، ص.343.

6. فضلت مصطلح "أفراد" وليس "مواطنين" أو "رعايا" لأنني لا أريد أن ألزم نفسي بالتصنيفات السياسية، فهي نفسها غير ثابتة سلفًا وتتغيّر بالممارسة، والعنف هو أحدها، فقط.

7. جورجيو أغامبين (2007)، **ما تبقى من أوشفتس: الأرشيف والشاهد (هومو ساكر III)**. تل أبيب: رسلنغ، ص42-41 (بالعبرية)

8. أنظر ملاحظة رقم 5، أعلاه.

9. David Riches (1986), "The Phenomenon at Violence". In David Riches (ed.), T*he Anthropology of Violence.* Oxford: Basil Blackwell, pp1-27.

10. ماري دوغلاس (2004)، **الطهارة والخطر: تحليل المفاهيم، تلوّث وتابو**. تل أبيب: رسلنغ (بالعبرية).

11.المفهوم (أُنطولوجي) يشير في هذا المقال إلى كون العنف جزءًا مما هو موجود، بمعنى أنه سابق لمسألة تنظيمه في الخطاب أو للسياق اللغوي.

12. Glenn Bowman (2001), "The Violence in Identity". In Bettina Schmidt & Inpo Schroeder (eds.), *The Anthropology of Violence and Conflict.* London: Routledge, p.26 (لاحقًا جلن باومان، "العنف في الهوية").

13. المثال الأول الوارد في قاموس ابن يهودا لمعاني الكلمة "אַלְמוּת" (الصيغة القديمة لكلمة "אלימות" والوحيدة الواردة في هذا القاموس القديم؛ ابن يهودا يوضّح، على أي حال، أنّ المقصود هو Violence) (Gewalt. هو عن "شمعون الذي نزل في حديقة رؤوبين بعنف، وبدون إذن من المحكمة" (ابن يهود 1910، 249) مع التشديد على البعد العدواني للفعل العنيف.

14. تجدر الإشارة إلى أن جلن باومان نفسه يعود سريعًا إلى التعريفات التي تحتوي على جميع أجزاء هذه المعادلة، وأنّ رحلته الإتيمولوجية لم تكن إلا لتفنيد تعريف الشرعية كمحدِّد للعنف (الفعل Violate يتطرق على نحو مبالغ فيه إلى خرق القوانين والعدوانية، ولذلك فإنه ينسب نفسه إلى مجال القانون والنظام بدل التركيز على الفعل نفسه).

15. يونتان يوبيل (2001)، "العنف الكلامي". **بليليم** 10، ص 244 (بالعبرية).

16. Zygmunt Bauman (2002), "Violence in the Age of Uncertainty". In Adam Crawford (ed.), *Crime and Insecurity. Cullompton.* Devon: Willan Publishing, p.52

17. بنيامين، **عن العنف**، ص. 30-29.

18. نفس المصدر، ص. 34.

19. Ernst Kantorowics (1957), *The king's Two Bodies.* Princeton University Press.

20. أريئيل أزولاي وعادي أوفير (2008). **نظام ليس واحدًا: الاحتلال والديمقراطية بين البحر والنهر (1967-)**. تل ابيب: رسلنغ (بالعبرية) (لاحقًا أزولاي وأوفير، **نظام ليس واحدًا**).

21. نفس المصدر، ص. 226.

22. نفس المصدر، ص. 225-226.

23. نفس المصدر، ص. 227.

24. نفس المصدر، ص. 234.

25. عادي أوفير (2000)، **لسان للشر: فصول في أُنطولوجيا الأخلاق**. تل ابيب: عام عوبيد (بالعبرية).

26. يصف يونتان يوبيل ("عنف كلامي") أيضًا العنف من وجهة نظر الضحية (وليس وجهة نظر الفاعل أو الفعل نفسه). وفقًا لادعائِه، ما يميّز العنف ليس المس بسلامة وكمال الجسد وما إلى ذلك، وإنه نتيجة الفعل على وعي الضحية بواسطة ما يسميه هو "البعد السردي"، أي المعنى الذي تُعطيه الضحية له. على خطى عالم السيميوطيقا الفرنسي غرايماس (Greimas)، يعرّف يوبيل العنف كنشاط تأويلي إعلامي محض: "العنف [...] ليس ظاهرة مادية قطعًا، وإنما ظاهرة إتصالية تحلل بمصطلحات التمثيل الشعوري لدى الضحية التي تتأثر بدورها من ظروف الحدث وتفسيره".(نفس المصدر، ص. 245).

تعتري هذا الطرح نفس نقاط ضعف مجال التنظيم: كيف يمكن بهذه الطريقة مفهمة عنف يمارس ضد الحيوانات أو ضد الأطفال في مرحلة ما قبل اكتساب اللغة؟ هل إدراك العنف من قِبل "ضحية معتادة" ضربت وأهينت منذ ولادتها، سيكون مختلفًا عن إدراك "ضحية مدلّلة" لم تتعرض للتوبيخ طيلة حياتها؟ وما إلى ذلك. في تتمة المقال، يعيد يوبيل الحسم مباشرة إلى المجال الهابيتوسي الاجتماعي، إذ يكتب أنه من أجل إثبات مخالفة عنف كلامي سوف تضطر المدعية أن تثبت حدوث (1) فعل كلامي (2) وعي ضحوي (3) علاقة سببية بين 1 و2 و4، أن يكون (2) و (3) مفهومان على ذلك النحو من قِبل الخطاب والمجتمع" (نفس المصدر، ص. 260).

27. جان آميري (2000)، "التعذيب"، **في التعذيب: تجارب انسان مهزوم للتغلب على الهزيمة**. تل ابيب: عام عوبيد (بالعبرية) لاحقًا آميري، "التعذيب").

28. نفس المصدر، ص. 58.

29. نفس المصدر، ص. 63.

30. نفس المصدر، ص. 68.

31. نفس المصدر، ص. 65-66.

32. نفس المصدر، ص. 69.

33. المسلك التالي الذي يتمحور في العنف ضد بني البشر، لا يسعى إلى التقليل من أهمية أو إهمال مسألة العنف ضد مخلوقات بشرية أخرى. بالنسبة لهذا المقال الذي ينطلق من مشكلة واحتمالية التعرّض للضرر. تفضيل الإنسان على الحيوان كامن في أنه يوجد للإنسان (حسب ما هو معروف لنا، طبعًا) بؤر أكثر يمكن الحاق الضرر بها (من الجوانب الشعورية والاجتماعية التي تتعدى مجسّات الألم الجسدي). لذلك، يكون العنف أيضًا ضد انسان ما، كما سأدّعي لاحقًا، مسًا حادًا بعلاقاته الاجماعية وبكفاءات إنسانية أخرى، وليس بجسده فقط.

34. أنييس أوبنهايمر (200) **هاينتس كوهوت**. تل أبيب: دورة كتب، ص. 38. (بالعبرية).

35. آميري، "التعذيب"، ص. 69.

36. نفس المصدر، ص. 70.

37. نفس المصدر، ص. 68.

38. في القسم الأخير، وعلى طريقة فرانس فانون، سوف أبيِّن كيف يُوجّه العنف المناهض للاستعمار إلى انتاج جسد الواقع تحت الاحتلال (الشخصي والوطني- الرمزي)، كجسد متماسك وسليم.

39. نفس المصدر، ص. 71.

40. نفس المصدر، ص. 78.

41. نفس المصدر، ص. 79.

42. نفس المصدر.

43. Elaine Scarry (1985) *The Body in Pain.* New York University Press (لاحقًا ، سكاري الجسد والألم)؛ ويكتب آميري أنه "لو أراد شخص ما أن يشرك صديقه في ألمه الجسدي فعليه أن يسبب له آلمًا، وبذلك يتحوّل بنفسه إلى معذِّب". ("التعذيب"، ص. 79-80). ويبدو، إلى حدٍ ما، أنّ حقيقة مطالبة آميري لنا بأن نقرأ أوصافه هي في حد ذاتها، عملية تعذيب. فكل إنسان حسّاس يقرأ مقالته لا بد أن يشعر، ولو قليلا، بآلام آميري نفسه، وبذلك وعلى الرغم من الفرق الكبير والواضح في نوع الألم وشدته، يتحول آميري نفسه أيضًا إلى معذِّب- يعذِّب القارئ. إنه يتقاسم ألمه الجسدي مع اصدقاء كثيرين – قرّاء نصِّه المتعاطفين معه. ما هو، إذًا تفسير اختياره لكتابة نص عن التعذيب، على الرغم من ذلك؟ من الممكن التفكير في هذا الأمر على عدة أصعدة: 1) نحنُ خلافًا لآميري نفسه أو لمعذبين كثيرين، يمكننا أن نتوقف عن القراءة في أية لحظة نختار. ولكنه ما زال لا يوجد في هذا جواب عن السؤال لماذا يريد آميري نفسه أن يعذبنا. (2) وربما أنه كما المقاومة أو التصرف اللذين تحدث عنهم سابقًا كتجاوز جسديته نحو خارجها، بشكل يعيد إصلاحها من جديد، كانت لديه أيضًا حاجة لكشف شؤونه الجسدية نحو الخارج: أن يعذِّب شخصًا آخر، ولو بأقل القليل، لكي يعيد أهلية موقفه كذات. 3) ويمكن أيضًا التفكير في هذا التعذيب، للقارئ، كأنه "تطعيم بفيروس مخفّف"، بمعنى أن الاطلاع على هذا النوع من العنف، والشعور بالقشعريرة الذي يعتري القارئ المتعاطف من شأنهما أن يخلقا نوعًا من التطعيم الأخلاقي ضد القيام بأعمال مشابهة، أو اتخاذ موقف المتفرج منها، حيثُ أنه يجب أن نفترض أنه عندما كتب آميري نفسه عاش من جديد جزءًا من المشاعر (وبالتأكيد أكثر منا، نحن القرّاء)، ولكنه على الرغم من ذلك يعذِّب نفسه ويعذبنا كموقف أخلاقي: "هذا ما تراه ولا تفعله".

44. آميري، "التعذيب"، ص81.

45. Jean-Pauol Sartre (1966). *Being and Nothingness: An Essay on phenomenological Ontology.* Hazel E. Barnes (Trans.), New Nork, Washington Square Press; بريمو ليفي (1991)، **الغارقون والناجون**. تل ابيب: عام عوبيد. (بالعبرية)

46 آميري، "التعذيب"، ص93.

47. Torsten Hagerstrand (1967). I*nnovation Diffusion as a spatical process*.

48. زيغمونت باومان (2002)، **العولمة، الجانب الإنساني**. تل ابيب: الكيبوتس الموّحَد.

49. Giorgio Agamben (1998) *Homo Saccer.* Daniel Heller- Roazen (Trans.), Stanford University press.

50. أزولاي وأوفير، نظام ليس واحدًا، ص. 233.

51. نفس المصدر، ص. 234.

52. توماس هوبس (1973) **اللفياتان**. القدس: ماغنس، ص. 116.

53. Bill Hillier (1996), *Space is the Machine: a Configurational Theory of Architecture.* Cambridge University press p.6.

54. حنة أرندت (2010) **أسس التوتاليتارية**. تل ابيب: إصدار الكيبوتس الموحّد. (بالعبرية) (لاحقًا أرندت، **أسس التوتاليتارية**).

55. من المهم جدًا أن نوضّح أن القصد ليس التقليل من مسؤولية الطرف المسبِّب للضرر، الذي يكون أحيانًا غير واعٍ لعنفه، بل على العكس: القصد هو توسيع تعريفات العنف بحيثُ تستطيع أن تشمل أيضًا الأفعال التي لا تندرج تحت تعريفات مجال التنظيم أو وعي المهاجم.

56. أريئيل أزولاي (2006)، **العقد المدني للتصوير**. تل رسلينغ (بالعبرية)، (لاحقًا **العقد المدني للتصوير**).

57. نفس المصدر، ص.217، انظروا أيضًا تعديل قانون العقوبات الإسرائيلي في سنة 2001، وفيه الغيت المطالبة بإثبات ممارسة مرتكب الاغتصاب للعنف، والصيغة الجديدة هي "من يضاجع امرأة بغير موافقتها الحرّة، هو مغتصب"(عيريت نغبي (2009)، **قصص اغتصاب أمام المحكمة**. تل أبيب: رسلينغ).

58. أكثر من 80%، حسب تقرير عن العنف الجنسي، نشرته منظمة مراكز الدعم لمتضررات ومتضرري الاعتداءات الجنسية في إسرائيل، في السنوات 2003-2004، أنظروا: www.1202.org.il/download/files/hebrew-2182.pdf

59. يجب الامتناع عن اعتبار النفاذ من أو الاختراق أساسًا لتعريف العنف، ليس فقط لأنه عندها سيكون من الصعب التمييز بين الاغتصاب وبين علاقات جنسية بالموافقة والقبول، وإنما، وفي المقام الأول لأنّ هذا التعريف يرى المرأة جسدًا فقط، تكمن المشكلة في غزوه واقتحامه وليس في الحاق الأذى به ككائن في ما وراء الجنسانية والجسد. أنظروا: Sharon Marcus (1992), "Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention". In Judith Butler and Joan W. Scott (eds), *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.

60. أزولاي، **العقد المدني للتصوير**، ص. 218.

61. Susan Estrich (1987), *Real Rape: How the Legal System Victimizes Women Who Say No.* Cambridge MA: Harvard press; Robin Warshaw (1995), "I Never Called it a Rape". In Adele Stan (ed.), *Debating Sexual Correctness.* New York: Delta trade Paperbacks.

62. آميري، "التعذيب"، ص. 83.

63. نفس المصدر، ص. 92.

64. أرنستو لاكلاو وشانتال موف (2004)، **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية: نحو سياسة ديمقراطية** تل ابيب: رسلينغ، ص. 158.

65. على سبيل المثال، جلن باومن، **العنف في الهوية**، والمراجع الواردة هناك.

66. آميري، "التعذيب"، ص. 85.

67. نفس المصدر، ص. 92.

68. سكاري، **الجسد المؤلم**، ص. 18.

69. Michel Foucault (1991), "Governmentality". In Graham Burchell, Collin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in governmentality.* London: Harvester Wheatsheaf, pp.87-104.

70. أنظروا أيضًا أزولاي وأوفير، **نظام ليس واحدًا**، ص. 225.

71. أنظروا على سبيل المثال: Nere Gordon (1999), "Foucault's Subject, and Ontological Reading. *Polity* XXXI (3): 395-414.

72. Michel Foucault (1979), *Discipline and Punish: the Birth of the Prison.* Alan Sheridan (trans.), New York: Vintage Books.

73. نفس المصدر، ص. 237. ويكتب فوكو أنّ "العزلة هي الشرط الأولي للاستعباد التام".

74. أرندت، أسس التوتاليتارية، ص. 210.

75. في عُرف أرندت، القوة هي "القدرة الإنسانية ليس على الفعل فقط، وإنما على الفعل مع الآخرين بالتنسيق. [القوة] هي، دائمًا وأبدًا، ليست ملكًا للفرد وإنما للجماعة، وسيتواصل وجودها طالما بقيت الجماعة معًا" (أرندت، **عن العنف**، ص. 44).

76. أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ص. 683.

77. نفس المصدر، ص. 600.

78. نفس المصدر، ص. 645.

79. نفس المصدر، ص. 668.

80. أشيل مبيمبي (2006)، "سياسة الموت". **مطاعام** 6، ص. 100. بالعبرية (لاحقًا مبيمبي، "سياسة الموت").

81. فرانس فانون (2006)، **المعذبون في الأرض**. تل أبيب: بابل، ص. 47-46، (بالعبرية).

82. مبيمبي، "سياسة الموت"، ص. 114-115.

83. للمزيد من التفصيل، أنظروا أريئيل هاندل (2007)، "السيطرة على الحيّز بواسطة الحيّز: غموض تكنولوجية السيطرة". **تيئوريا وبيكورت** (نظرية ونقد) 41 (بالعبرية) (لاحقًا هاندل، "السيطرة على الحيِّز").

84. ينبع الأمر من سياقات مؤسساتية، ويشكل مثالاً ممتازًا، على مستوى الميكرو، لادعاءات جيمس رون حول أنواع العنف في ما يسميه "تخوم" و"جيتو".
James Ron (2003), *Frontiers and Ghettos.* Berkeley: University of California Press, p.209-211.

85. لا تتألّف منظومة الإغلاقات من الحواجز التي يديرها جنود فقط، وإنما تضم في داخلها اغلاقات مادية ثابتة، شوارع مفتوحة أمام حركة اليهود فقط، أنظمة عبور تتغيّر بشكلٍ متواصل وتخلق حالة

من عدم الوضوح الدائم، وما إلى ذلك.

86. Neve Gordon (2008), *Israel's Occupation: Sovereignty, Discipline and Control*. University of California Press, pp.209-211.

87. داني روبنشطاين، "في دولة الجدار والحاجز". **هآرتس**، 02/11/3

88. أنظروا، أزولاي وأوفير، **نظام ليس واحدًا**، ص. 261-270.

89. أنظروا، هاندل، "السيطرة على الحيِّز".

90. حسب أقوال ضابط رفيع الدرجة بصدد العمليات الضرورية للجيش الإسرائيلي في المناطق (أزولاي وأوفير، **نظام ليس واحدًا**، ص. 220).