

التجريد من الإنسانية كفعل مرآوي

وسيم أبو فاشة

جامعة بيرزيت، فلسطين

تقدم هذه الدراسة قراءة نقدية لمفهوم "التجريد من الإنسانية"، بغرض تحريره من الاختلالات التي تراه مجرد عارض أو انحراف، سيما ضمن مرجعيات المركزية الغربية، وذلك عبر تفكيك الشبكة المفاهيمية المتعاقلة معه، والتي تحمل دلالات وتوظيفات متباينة. وفي المقابل، تعالج الدراسة مقاربات المفهوم النقدية، لتقف خصوصاً عند التحررية منها، على أهم مكوناته وإحالاته الواقعية. وتقوم مقولة الدراسة الرئيسية على أن تجريد الآخر من الإنسانية، ليس مجرد تسويق للجريمة، بل هو فعل إسقاطي يرتد على ممارسه كاشفاً عن مأزقه الوجودي والقيمي. وعلى ذلك، فإن إنسانية الضحايا لا تقتضي الإثبات، بل المقاومة عبر نقض المفهوم وتقويض منظوماته المعرفية والمادية.

مقدمة

باستثناءات قليلة جداً، يقدّم ضحايا حرب الإبادة المستمرة في فلسطين، وبشكل خاص في قطاع غزة، كمجرد أرقام تتزايد يوماً بعد يوم. وفي الهامش الضيق، وفي محاولة لإظهار تعاطف، لا يخلو من المشروطة، أو على الأقل الحياد، يترك للضحايا الفرصة، لإثبات أنهم بشر عاديون، لهم أسماء ووجوه، وذكريات وطموحات، وقصص تستحق أن تسمع... وكأن إنسانية الضحايا، أو حقهم البديهي في الوجود، قبل مقاومة الإبادة، موضع شك، وتتطلب شهوداً عليها. وفي المقابل، حُبكت الرواية الصهيونية، لتقدم سبلاً من الافتراءات والتلفيقات، المؤسسة على تجريد الضحايا، ومن يمت لهم بصلة، من إنسانيتهم، وصولاً إلى شيطنتهم. هنا، تبرز الممارسة الصهيونية المستمدة من إرث الاستعمار الاستيطاني الطويل المتعلق بتجريد الآخر من إنسانيته، والتي يتحايث فيها المستوى المعرفي والخطابي بالممارسات الفعلية، لتتخذ أشكالاً من الإخضاع والسيطرة، وصولاً إلى المحو والإبادة الجماعية والتطهير العرقي.

إن مفهوم التجريد من الإنسانية، كإنكار لإنسانية الآخر، سواء كان ذلك في أبسط مستوياته اليومية التي تظهر بالتعبيرات المختلفة للكرهية والعنصرية أو امتد ليشمل مظاهر العنف السياسي أو القومي أو الديني، يستلطن معاني ودلالات أنطولوجية وإستمولوجية وسياسية أكثر مما يظهر. ويتزايد ذلك مع تعدد مقاربات تناول المفهوم، وزوايا ونطاقات اهتماماتها، التي حاكمت مجتمعة شبكة مفاهيمية معقدة يمكن أن نعتبرها جزءاً من حمولة المفهوم، نحو: الغيرية أو الأخرية، والوصم، والمرآوية، والدونية، والتراتبية، والإقصاء، والعنف الرمزي، والاعتراف، والشيطنة، وتقنيات الإماتة. ولا شك أن كلاً من هذه المفاهيم يجد تعبيراته المختلفة في الخطابات السياسية والإعلامية، كما في البنى المؤسسية والقانونية، إضافة إلى التقنيات الحديثة، وصولاً إلى ما يعرف اليوم بـ"الخوارزميات القاتلة".

وعلى ذلك، تنطلق هذه الدراسة¹ من أطروحة أساسية، مفادها أن التجريد من الإنسانية، ليس مجرد أداة تسويقية استباقية تستخدمها القوى المهيمنة لتبرير أفعال الجاني تجاه ضحاياه، بل هو في جوهره فعل إسقاطي مرآوي يكشف طبيعة الجاني، ومأزقه الوجودي والقيمي. بمعنى أن تجريد الآخر من إنسانيته، أو أي من مقتضياتها، سواء كان حقاً أو حرية أو كرامة، هو التعبير الأكثر وضوحاً عن تجرد فاعله منها. ولذا، تسعى الدراسة إلى تفكيك هذه الشبكة المفاهيمية، ومساءلتها نقدياً من أجل النفاذ لاشتغالات تلك العقد الأخلاقية والسياسية المتكئة كل منها على الأخرى. أي بمعنى أن المعايير الأخلاقية التي تحملها تلك الشبكة تخضع للتوجهات والغايات السياسية، تماماً كما تجد هذه الأخيرة مبرراتها في التسويغات الأخلاقية لأفعالها.

التجريد من الإنسانية، في المفهوم ومقارباته

على اختلاف التعريفات المتداولة لمصطلح Dehumanization، والتي تحوم حول معنى واحد أساسه تصوير الآخر، بدونية تصل حدَّ تشيئه أو حيونته سواء عبر إنكار أن يكون الآخر / العدو ذاتاً إنسانية، أو عبر تجريده من قدرته العقلية، أو بوصف مباشر يحيله إلى شيء، أو حيوان، أو مجرد كائن بهيمي. إلا أن تلك التكييفات المفاهيمية تثير التباساً لغوياً—استعمالياً، إن جاز التعبير، يحوم حول التساؤل إن كان كل تصوير أو فعل يقلل من شأن الآخرين أو يهينهم بالمضمون آنف الذكر ذاته.. يعدُّ تجريداً لهم من إنسانيتهم أم لا؟

ولفك عرى هذا الالتباس، وتحديد ما يمكن اعتباره تجريداً من الإنسانية، تختلف المقاربات الأكاديمية، في تحديداتها التي يمكن النظر إليها من خلال الحقول الرئيسية، مثل: علم النفس، والنظرية السياسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والنظرية النقدية. على أن الفصل بين هذه التوجهات يتعسف على حقيقة أن نظريات ومقاربات ومفردات كل منها تتقاطع بشكل لا يمكن معه التعامل معها كـ"حقول" منفصلة، وإنما مجرد عتبات ولوج للنفاذ إلى مساحة أرحب في قراءة المفهوم، ومحاولة إعادة مفهمته. إن من شأن ذلك أن يكشف عما يحمله المفهوم من دلالات، سواء أريد لها الاشتغال على وقائع مختلفة شهدت تجريداً من الإنسانية، أو تعمدت التمييز أو الإغفال أو القصور الاشتغالي لاعتبارات شتى، سيما تلك التي تستبطن نزعات مركزانية غربية. ولا شك أن النزعات تحاول التنصل أو التطهر من جزء من سياساتها العنصرية والاستعمارية، لكنها لا تصل حدَّ نقض أسسها المعرفية والأنطولوجية على حد سواء، ناهيك عن أن تضع نفسها في خندق المواجهة الفعلية معها.

تولي بعض الدراسات أهمية خاصة للبعد السيكلوجي كمحدد أساسي للمفهوم، فالنظر للآخرين على أنهم بشر ويتصرفون كالبشر، لكنهم في الوقت نفسه دون البشر في الداخل، هو نتاج شبكة من الافتراضات المترابطة التي يمكن من خلالها فهم علم النفس الأخلاقي للتجريد من الإنسانية.² وضمن الطرح السيكلوجي للمفهوم يمكن الإشارة إلى كل من جاك لينس ونيك هاسلام. يرى لينس أن الإنقاص من إنسانية الآخرين *Infrahumanization* ليس بالضرورة إنكار إنسانيتهم، بل اعتبار أنفسنا أكثر إنسانية منهم. وهذا الأمر تفصح عنه المشاعر التي تدرج ضمن فئتين: مشاعر الجماعة، ومشاعر من هم خارجها. وضمن هذا التحيز، الاستعلائي، يبدي من هم خارج

الجماعة مشاعر أولية، كالخوف والغضب والفرح، التي تمتلكها حتى الحيوانات، فيما أن المشاعر الأكثر تعقيداً ورقياً وتعبيراً عن الإنسانية، كالندم والحنين والفخر، هي من نصيب الجماعة فقط. ولا تقف المسألة عند هذا الحد، وإنما تنتهي إلى النظر للفروق الاجتماعية بين جماعة وأخرى على أنها فروق جوهرية تتمركز في الطبيعة الفطرية أو البيولوجية لكل من المهيمنين/ من هم من الجماعة، والمهيمن عليهم/ من هم خارجها.³ وكنتيجة لطبيعتهم الجوهرية تلك، التي لا تحمل إلا مشاعر أولية، فإن التمييز أو العنف ضدّ من هم خارج الجماعة، لن يحظى بنفس القدر من التعاطف.⁴

وقريباً من هذه الفكرة، تتمحور فكرة الإقصاء الأخلاقي، لدى ألبرت باندورا،⁵ وذلك في حفره عن مفهوم التجريد من الإنسانية، وغاياته، والدوافع المنشئة له. فإن كانت المعايير الأخلاقية الداخلية تكبح الناس عن إلحاق الأذى بالآخرين، لأنهم إن فعلوا، فإنهم غالباً ما سيواجهون الشعور بالذنب، فإن حاجة الجناة لتخفيف تلك المعايير، دون الاعتراف بذلك أو للتخلص من عقدة الذنب، تدفعهم إلى إعادة صياغة تصوراتهم حول ضحاياهم، وذلك عبر تجريدهم من إنسانيتهم. وبالتالي، فإن الضحايا لا يُنظر لهم كبشر طبيعيين بمشاعر وآمال وحقوق. ولذا، فإن هذا التحول النفسي والمعرفي لدى الجناة، يبرّر، أو لعله يعزّز، أيّ سلوك تدميري يبديه الجناة ضدّ ضحاياهم للدرجة التي يقدم فيها هذا التدمير على أنه يحقق غايات نبيلة.

هذا، ويكتمل الطرح السيكلوجي بالنموذج الثنائي للتجريد من الإنسانية الذي يقدمه هاسلام: النزاع الحيواني للإنسانية، أي حيونة الإنسان، والنزاع الآلي للإنسانية أي تشيئتها. وبطبيعة الحال، فإن التجريد من الإنسانية في كلا النموذجين يقوم على افتراضات تضع الجماعة المهيمنة في مكان نقيض تماماً مع الآخر أو مع الجماعة "الخاضعة". هنا، تبدو سمات الجماعة المهيمنة مطابقة لمعنى أن يكون المرء إنساناً، أو تعكس فرادة الإنسان وتميزه عن أولئك المراد "حيونتهم". والفرادة الإنسانية، في هذا السياق، تعني مزيجاً من التحضر والحسّ الأخلاقي والعقلانية والنضج، فيما يتّسم النقيض بالتخلف وغياب الحسّ الأخلاقي والغرائزية والبداية. ويرى هاسلام أن هذا النموذج غالباً ما يلتصق بالعنصرية والاستعمار والفاشية.⁶

تقوم فكرة التشيؤ هنا، على التمييز بين الطبيعة الإنسانية والشيئية الآلية، إذ تحمل الأولى سمات التعاطف والدفع والانفتاح والمسؤولية الفردية والعمق، فيما تتسم الثانية بالجمود والبرود والصلابة والخمول والسطحية، وهو النموذج الذي نجده غالباً في الأنظمة البيروقراطية الحديثة، والطب المؤسسي، وبعض أشكال التكنولوجيا الحديثة.⁷ وبالنظر إلى ما قدمه لينس وهاسلام، يتضح أن "ترقية" الذات، مقابل الحط من الآخر، ليس مجرد وصف للآخر، بل هو ترسيم للحدود بين جماعتين، تمنح المهيمنة منهما نفسها الحق في تقرير إنسانية الآخرين أو نفيها، وبالتالي معاملة أفرادها وفق ذلك.

أما نظرية الهيمنة الاجتماعية لمفهوم التجريد من الإنسانية، فتأتي هي الأخرى كجزء من التناول الغربي للمفهوم، فالتجريد من الإنسانية ليس ظاهرة معزولة أو مجرد كراهية عرقية، بل هو نظام معقد تتقاطع فيه بني نفسية

واجتماعية ووظيفية... تستخدم لإنشاء الأنظمة الطبقية القائمة على المجموعة، والمحافظة على لحمتها واستقرارها. وبهذا المعنى، فإن الهرمية الاجتماعية، تفرض وجود مجموعات مهيمنة وأخرى خاضعة، تحتكر الأولى لنفسها عوائد التوزيع غير المتكافئ للموارد والسلطة والامتيازات. وإذا كان هذا لا يختلف عن أي تحليل اجتماعي طبقي، فإن العلامة الفارقة في هذه النظرية هي حضور فكرة التفضيل القيمي المشرعن والمسوغ لحالة اللامساواة الاجتماعية، والقمع. وحسب تسمية هذه النظرية، فإن الأساطير المشرعة⁸ تنزع عن المجموعة التابعة فكرة المساواة الأخلاقية أو الثقافية، بل تكاد تهوي بها إلى منزلة بهيمية، حتى يصبح التمييز ضدها أمراً طبيعياً في نظر المجموعة المهيمنة.

من الواضح أن التجريد من الإنسانية هنا يستهدف الجماعات المهيمنة أيضاً بما يمكن اعتباره تبرئة الذات من أي عبء أخلاقي كالشعور بالتعاطف أو الذنب. فلا يكفي أن تكون الجماعة الخاضعة في منزلة أدنى، إذ ما يتم هنا هو تقويض كامل أو شبه كامل لإنسانية الخاضعين، وذلك باستنفاذ ما يمكن أن تتضمنه اللغة أو الخطابات أو الإعلام من أوصاف تحشيدية أو معمّقة للكراهية ضمن الفضاء العام المؤثر ضد الجماعة الخاضعة، من نمط وصفهم بالتهديد الديموغرافي أو الوباء الذي يجب القضاء عليه.

وبالانتقال من النظريات المرتكزة على مركزانية الغرب إلى تناول نقدي رئيسي، وإن بقي في حدود المركزية ذاتها، فإن التفاتة ميشيل فوكو لمفهوم الإنسان، في كتابه **الكلمات والأشياء**، ستشرع أمامه الباب واسعاً لرصد ما يمكن اعتباره تفكيكاً منهجياً للإنسانية، وذلك عبر شبكات السلطة والمعرفة، خاصة تلك المنتظمة في مؤسسات الدولة الحديثة. ولعل هذا من الممكن رصده بوضوح إزاء عدم تردد فوكو حين أعلن موت الإنسان، على اعتبار أن النسق المعرفي المنتج لمفهومه الكلاسيكي، أي ككائن مركزي، ومصدر للمعرفة، بل ومناطق للوجود حسب كوغيتو رينيه ديكار، قد انزاح، حدّ أفول النزعة الإنسانية (Anti-humanism) لصالح أنساق أخرى.⁹

يتناول فوكو هذا التفكيك المنهجي عبر آليات العقاب التي "أبدعت" الحداثة في حجب مؤداها النهائي المتعلق بإنتاج ذوات إنسانية خاضعة لآليات السيطرة والتحكم. فبعدما كان تجريد الإنسان من إنسانيته في ظل الملكية الفرنسية في القرن السابع عشر، يمارس على نحو فجّ بالاستهداف العنيف والعلني لأجساد المعتقلين،¹⁰ بات مع الوقت أكثر تقنية ومؤسسية عبر الرقابة الصارمة وفرض الانضباطية. ومع تعقيدات الحداثة في شقيها الاقتصادي والقانوني، بما يسميه فوكو المجرم ككائن متناقض حقوقياً،¹¹ ثم اقتصاد سلطة العقاب، تم التحول من التعامل مع "الإنسان"، لا بوصفه جسداً مجرداً، بل بتشريح سياسي لذلك الجسد، أي عوضاً عن الجسد الذي يشوه ويحرق ويعذب ويقطع... بات النظام العقابي يعتمد على جسد يكتم ويدرب ويخضع للرقابة الشاملة التي لا تقف عند حد ذلك التصميم السجني، الذي يحلله، بل يصبح مخططاً سياسياً معمماً على المجتمع بأسره: في المصانع لزيادة الإنتاجية، وفي المدارس لتشكيل سلوك الأطفال، وفي المستشفيات لعزل المرض.

ولئن كانت المجتمعات الحديثة قد نَحَّت التعذيب الوحشي العلني جانباً، فإنها استبدلته بآليات أكثر تعقيداً وعمقاً ونفاذاً لمجمل مظاهر الحياة اليومية وتفصيلها، الأمر الذي يتضح جلياً في تحليله لآليات السلطة، قديمها

وحديثها: فمن احتكار السلطة السياسية لحق الموت، اتجهت السلطة إلى الحياة، تدبيراً وتوجيهاً ومراقبة.¹² هنا، برزت السلطة الحيوية التي تختزل الإنسان إلى محض كائن بيولوجي ضمن مجموعة سكانية أكبر تدار عبر تلك السلطة، بدءاً من الإحصاءات المتعلقة بالولادات والوفيات ومستويات الصحة والأوبئة، وصولاً إلى مطابقة أي مؤشر أو سلوك متعلق بتلك الكائنات بالصرورات الاقتصادية الرأس مالية.¹³

وكنتيجة لذلك كله، فقد شكّلت السياسة الحيوية أبرز الأدوات الحداثيّة، وأكثرها شمولاً وعمقاً، للتجريد من الإنسانية، لتنتقل السلطة الحديثة من إدارة وتنظيم الحقوق القانونية للذوات السياسية لتصبح إدارة للأجساد، أي لتجريد الحيوان السياسي، بالمعنى الأرسطي، من وعيه، وفي المحصلة من حقوقه حتى تتعامل معه كمجرد خامة بيولوجية، أو مجرد رقم بارد في سجل إحصائي مطواع للتدخلات السلطوية كلها. وبأخذ ما يقدمه فوكو هنا حول سياسات الموت والحياة بعين الاعتبار، وعلى الرغم من أهميته، فلا تزال هذه السياسات واقفة على "عتبة فوكو"، على حدّ تعبير عبد الرحيم الشيخ، ومتعلقة أولاً وأخيراً بالمؤسسات الحديثة في المركز الرأسمالي. والأهم في سياقنا، أي بالنسبة لفلسطين كسياق مستعمري، ولل فلسطينيين كضحايا، لا تزال تلك السياسات تمارس ما يسميه الشيخ "الإغفال التام".¹⁴

إن مفهوم السياسة الحيوية، الذي قدمه فوكو، يعود ضمن مجادلة جورجيو أغامبين حول الحداثة والمواطنة المعاصرة، حيث إن الملمح الأبرز لديه هو نفيه أن تكون الحداثة قد أقصت الحياة البيولوجية، بل إنها قامت بالعكس تماماً، أي باستدعائها.¹⁵ ولئن كانت الحياة البيولوجية الصرفة، بمعناها اليوناني القديم، قد أخرجت من الحياة السياسية، وحُصرت داخل جدران المنزل، فإن الحداثة، أخرجتها من بين تلك الجدران لتدمجها في السلطة وآلياتها ووظائفها. هنا، يبدأ المفهوم الأبرز، أي "الحياة العارية"، لدى أغامبين بالتبلور على النحو الذي لا تعود معه الحياة البيولوجية مجرد تمثيل لمكوناتها الطبيعية المتمحورة حول البقاء، بل صارت معزولة بيولوجياً ومجردة عن سياقاتها السياسية والقانونية. وإن جاز التعبير، فقد تم نزع السياسي عن الناس لتحويلهم إلى مجرد "أجساد مستباحة" للسلطة السياسية.

ولتوضيح فكرته حول الحياة العارية، يستعير أغامبين شخصية من القانون الروماني القديم، وهي "الإنسان المستباح" بوصفه الشخص الذي يُعاقب بالاستبعاد التام عن المجتمع للدرجة التي يمكن لأي شخص آخر قتله دون أدنى مسؤولية. ولذا، فقد بات الفرد المستباح، نتيجة لإقصائه من القانون وعزله مجتمعياً، مجرداً من أي حماية أو حقوق.¹⁶ وبأكثر من ذلك، فقد أصبح منكشفاً تماماً أمام سلطة لا تحدّها القوانين—أي ما يسميه أغامبين "حالة الاستثناء" بوصفها حالة مشرعة لتعليق القوانين وانكشاف الأفراد كأجساد بيولوجية أمام السلطة. والأخطر في هذه الحالة، أن حالة الاستثناء ليست حالة مؤقتة، بل هي النموذج السياسي السائد.¹⁷

ولأن السلطة الحداثيّة كرسّت حالة الاستثناء تلك، فقد انزاحت المدينة عن كونها النموذج الحداثي الأهم، بكل حملاتها الحداثيّة، ليحل مكانها المعسكر: معسكر الاعتقال، ومعسكر اللاجئين، ومعسكر المهاجرين. وفي المعسكر

تتجسد الحياة العارية، بأجلى صورها، حيث: يُجرّد الفرد من جنسيته، وحقوقه القانونية، وحتى اسمه... ليتحول إلى مجرد رقم، أو جسد بيولوجي، تمارَس عليه كل إجراءات الإدارة، بل والعنف، دون أن يشكل ذلك جرماً.¹⁸ وبالعودة إلى الشيخ مجدداً، فثمة ما يكشف عن حدود طرح أغامبين، ف"حين يتحول المعسكر إلى حالة دائمة، تكمل السلطة السيادة قبضتها على الحياة العارية لتحيلها إلى موت. وهنا، تصبح السياسات الحيوية في المعسكر صنو سياسات الموت، ويذهب المعسكر إلى الجنوب العالمي، لكن ليس على بساط تنظيرات أغامبين."¹⁹

وإذا كان مفهوم التجريد من الإنسانية لدى أغامبين يأتي كنتيجة قانونية لممارسة السلطة السيادة، سيما تحت غطاء حالة الاستثناء، فإن المفهوم يتحدد لدى جوديث بتلر، حتى قبل القانون والسياسة. فضمن تحليلها الخطائي والأخلاقي للسلطة، تكشف بتلر عن معيرة السلطة لمن هم بشر حقاً، قبل كل شيء. وعلى ذلك، فإن الذات الإنسانية، ليست معطى ثابتاً، بل هي نتاج اعتراف معياري تنتجه قواعد اجتماعية،²⁰ خطائية وسلطوية، تتخذ من اختلافات العرق أو الجنس أو السياسة أساساً للمطابقة مع المعايير أو مخالفتها. والحال كذلك، فلا تلقائية للاعتراف، ما يعني إمكانية استبعاد أفراد أو جماعات معينة منه تماماً، أو في أحسن تقدير، الاعتراف بإنسانيتهم، لكن بدرجة أقل من غيرهم. ولذا، يُبنى على ذلك الاستبعاد، سيما في السياق الأمني أو الحرب، التعامل مع الجماعة أو الجماعات التي تم استبعادها، على أنها تهديد وجودي، يبرّر العنف الاستباقي ضدهم.²¹ ومن هنا، فإن محو تلك الجماعة أو تدميرها، كونها مستبعدة من الإنسانية أساساً، لا يُنظر إليه كمأساة، كما لا يترتب عليه أيّ عبء أخلاقي.

إن تراتبية الإنسانية، وفق هذا المنظور، تضع ثنائية الحياة—الموت في تراتبية تميّز هي الأخرى بين جدير بالحياة وآخر لا يستحقها. جدارة الحياة هنا، تستل فيضاً من مشاعر الحزن والأسى والحداد وصولاً إلى الندب والحداد في حالة الفقد،²² فيما لا يثير فقد من سُلبت منهم إنسانيتهم أو جدارتهم بالحياة أيّ مشاعر سوى الصمت، أو التجاهل، أو النظر إلى موتهم كمجرد "أضرار جانبية" لا ينبغي التوقف عندها. وبهذا المعنى، فإن من لم يعتبروا أحياء بالمعنى الكامل، نتيجة تجريدهم من إنسانيتهم، لن يثير موتهم أيّ أثر أخلاقي، ولن تتسع المرآة على اختلاف أشكالها لهم. وتأسيساً على ذلك كله، تعتبر بتلر أن التأسيس للعنف المادي، بالقتل والغزو والإبادة والتعذيب، يمر عبر العنف الخطابي الممهد له عبر تجريد الضحايا من إنسانيتهم—الضحايا الذين تصورهم السلطة الممارسة للعنف بأنهم "كائنات" خطيرة ودون الإنسانية، مجردين من حقوقهم، ومن أيّ حماية قانونية.²³

من جهة أخرى، نجد أن فرانز فانون، وإن لم يستخدم مباشرة تعبير "التجريد من الإنسانية"، يفصح بوضوح (في تحليله للعلاقة بين المستعمر والمستعمّر، وللعالم الثنائي التناقضي الذي يشيده الاستعمار عبر عنفه المادي) عن حمولة المفهوم، في السياق الاستعماري. وقد شكل تحليله أرضية صلبة لغالبية دراسات الاستعمار وما بعده، ليس في هذه الجزئية فحسب، بل في مجمل الطروحات التي عالجها. في هذا السياق، يتناول فانون البعد الأنطولوجي للاستعمار الذي يحاول محو وجود المستعمر كلياً، أو بالحد الأدنى تشويبه بإزاحته تماماً عن إنسانيته، الأمر الذي تكشفه بوضوح اللغة المستخدمة في وصفه—اللغة المستعارة من وصف الحيوانات، نحو: "زحف العرق الأصفر، أرواث المدينة الأصلية، قطعان الأهالي، تفريخ السكان، تنمل الجماهير."²⁴

ومن التجسد المادي للحدود بين هذين العالمين لدى فانون، يضعنا بوفنتورا دي-سوزا سانتوس أمام خط لامرئي، برزخي، يفصل العالم الاستعماري، عن عالم آخر مستعمري على الجانب الثاني من الخط. ففي الجانب الأول، تنتج المعرفة وتحتكر الحقيقة ويسود القانون، وذلك على النقيض من الجانب الآخر القابع في عزلته لدرجة أن كل ما يقع على الجانب الآخر غير مرئي، أو عديم الأهمية في أحسن الأحوال. وعلى ذلك، يُنظر إلى معرفة الجانب الآخر من العالم، على أنها مجرد أوهام، أو خرافات وشعوذات.²⁵ ولعل هذا لا يسهل إقصاء المعارف الأصلانية فحسب، بل ويساهم في تجريد الضحايا، أو المجتمعات خارج المركز الاستعماري بشكل كامل من إمكانية المعرفة، والفهم... بما يمثل إبادة معرفة، تسبق أو تتلازم مع إبادتهم المادية. وبهذا المعنى، يكتسب مفهوم التجريد من الإنسانية، أبعاداً إضافية تتعلق بالتجريد من المعرفة والتاريخ واللغة.

في مرحلة لاحقة، جاءت أطروحة أشيل مبيمي، في كتابه **سياسة الموت**، لتعيد توظيف مفهوم السياسة الحيوية باعتباره استراتيجية الدولة الحديثة لإدارة الحياة، وضبط الجسد الاجتماعي، ومراقبته، لكن بصياغة نقدية وجذرية لآليات السيطرة، وذلك لإخراجها عن محدودية دولة الحداثة لدى فوكو. لقد دفع مبيمي بالتحليل إلى فضاءات جديدة من الكشف والتعرية معتبراً أن السيادة، في السياق الاستعماري وما بعد الاستعماري، تتجلى لا في تنظيم الحياة، بل في "الحق بالإماتة"، والقدرة على التحكم بالموت. هنا، يبدو أن مفهوم مبيمي حول التجريد من الإنسانية لا يقف عند حدود كونه خروجاً مؤقتاً أو عرضياً عن المعايير الأخلاقية والقانونية، بل استراتيجية منهجية تعتمد السلطة الاستعمارية للمفاصلة بين الإنساني واللاإنساني، إذ يرى مبيمي أن ذلك مغروس بنيوياً في السلطة الحديثة "الديمقراطية والمزرعة الاستعبادية والإمبراطورية الاستعمارية [التي] تنتمي جميعها إلى المصفوفة التاريخية ذاتها".²⁶

لقد بدأ اشتغال تلك المصفوفة التاريخية، التي أشار لها مبيمي، في التجربة الأوروبية التاريخية مع ولادة الحداثة، وذلك بارتباط الرأسمالية في بواكيرها الأولى بالاستعمار. ولذلك، يعتبر مبيمي أن الحيز الاستعماري شهد ولادة وبلورة أعتى صيغ تجريد الإنسان من ماهيته. فالحيز الاستعماري هو فضاء حرب خارج القانون، وحقل لتجارب الإبادة التي امتدت، وتعمقت منذ ذاك، حتى راهنا المعاصر، ومنه أيضاً، انطلقت ممارسات الإرهاب الممنهج والإماتة.²⁷ وقد صار معنى ذلك تنحية القانون لصالح ديمومة "حالة الاستثناء" التي ينفلت فيها العنف من عقالة نازعاً الإنسانية عن المستعمرين، وممعناً في اجتثاثهم أنطولوجياً ومعرفياً وجسدياً.

ولأن المسألة تتعدى أن تكون مجرد صورة ذهنية عن المستعمرين، فإن انعكاساتها تتجلى بسياسات مادية تبدأ من الهندسة المكانية التي تمكن المستعمر من إطباق سيطرته العنيفة على ضحاياه. وبموجب ذلك، يتم تقسيم الجغرافيا المستعمرة إلى مناطق معزولة ومجزأة تُضرب عليها كل أدوات الحصار والمراقبة والتحكم، من جدران عازلة ونقاط تفتيش وأسلاك شائكة، لتخلق مجتمعة برزخاً لعيش معلق بين الحياة والموت، وليصبح المحاصرون فيها حسب تسمية مبيمي "أمواتاً أحياء".²⁸ ففي الحصار المستمر هنا، يبقى المحاصرون تحت وطأة انعدام شروط الحياة الكريمة، حدّ التجويع، وانعدام الأمن، وحدّ الانكشاف الكامل للقتل، وفي حالة من

الضبابية حول المستقبل، وحدّ التيه وفقدان الأمل. ولكي يتحقق تجريد الإنسان من إنسانيته، لا بدّ من سلبه كل ما يتعلق بشروط حياته، وبقائه: الأرض، والموارد، وما يمكّنه من إدارتها والسيادة عليها، ومن الحركة والوقت، وفي المحصلة تصفية المجال الحيوي المستعمر: الإنسان، والمكان، والزمان، وتعريضه لكل الإكراهات المادية والمعنوية والرمزية التي تحيله وتحيل فضاءه إلى ركام مستباح، للنهب، أو الاستغلال، أو الاجتثاث، أو الموت... أو لها جميعها في آنٍ معاً.

وكما تمت الإشارة سابقاً، فإن تلك التصفية تتم دون أيّ تبعات تقع على عائق السلطة الاستعمارية، كونها قد جردت المستعمرين سلفاً من حقوقهم. أي أن ممارسات الإماتة تلك—الممارسات المتجسدة مادياً بكل صنوف الإبادة وعلى كل مستوياتها، تكون قد استُدخلت في "عقل المستعمر ووجدانه"، إن جاز التعبير، عبر ابتداء حقل مفهومي تمارس فيه إبادة معرفية للضحية. إن هذه الإبادة تمارس عبر إعادة إنتاج الضحية بوساطة الصورة واللغة والدلالة والرمز لنفي الضحية ذاتها من دائرة الإنسانية، وحبسها ضمن افتراضات المهيمن التي تُقدّم على أنها حقائق غير قابلة للدحض: إما باعتبار الضحية عدواً بالطبيعة يجب استئصال خطره أو على أقل تقدير حصاره، أو عبر النظر إلى الضحية منفعياً، بمعنى دمجها في عملية الإنتاج الرأسمالي كوحدة لا كذات. وفي الحالتين يتحقق ما يخدم غايات الجماعة المهيمنة ويعظّم فرص بقائها وسيطرتها.

وفي المحصلة، فمن الواضح أن معظم الكتابات الغربية حول التجريد من الإنسانية تنحو إلى النظر للمفهوم كعارض، أو خدش يشوب "الحداثة الاستعمارية"، لا أنه متأصل فيها، على اعتبار أن القوى الاستعمارية، قد استدمجت التجريد من الإنسانية بنيوياً في مؤسساتها وقوانينها وممارساتها. وقد عبر رامي سلامة عن هذا الأمر حين اعتبر أن "التجربة الاستعمارية، وخصوصاً في صيغتها الاستيطانية، تكشف أن أكثر أشكال العنف تطرفاً لا تنبثق من الفوضى، بل من الانتظام... بهذا المعنى، لا يكون الوحش نقيض الحداثة، بل أحد أشكالها الممكنة والأكثر تطوراً، ولا تكون الإبادة خروجاً عن منطق الدولة، بل أحد تجلياته القصوى، حين تتصالح السلطة مع قدرتها على الإدارة الإنتاجية للموت."²⁹

هنا يضعنا سلامة ومن قبله الشيخ، عبر نقدهما التحرري الجذري، أمام السياق الفلسطيني الذي تتحول فيه "حالة الاستثناء" إلى حالة دائمة من الاستعمار. لا يقف الشيخ وسلامة في نقدهما عند حدود التفكيك المعرفي للمركزية الغربية، بل ينفذان إلى مفردات معجم ما بعد الاستعمار لإضافة دلالات من التجربة الفلسطينية عليه، فلا يعود التجريد من الإنسانية، والإبادة المستمرة الملازمة له، مجرد انحراف أخلاقي، أو استثناء، أو تفاهة للشّر... بل هو تجلٍّ لبرودة النظام الاستعماري، وإدماجه القتل والإماتة في بنائه وسياساته، وصولاً للتحكم بكل أشكال الوجود. هنا يتم تجريد الفلسطيني من صيرورة الموت الطبيعي، عبر احتجاز الجثامين، ومقابر الأرقام، والقصف المباشر للمقابر، التي يعتبرها الشيخ، برزخاً، يفصل بين نكبتين فوق أرضية، حيث حيوات ينقصها الكثير من الحياة، وتحت أرضية، حيث موت ينقصه الكثير من الموت.

صناعة الآخر وتمثيله

لا ينفصل مفهوم التجريد من الإنسانية، نظرياً وعملياً، عن صناعة الآخر وتمثيله، فبمجرد الاعتقاد أن الآخر موضوع للصناعة، فضلاً عن التمثيل، يحمل هذا مصادرة له كذات، لها الحق في تقديم نفسها. ولاستجلاء المفهوم في تعينه الواقعي، ينبغي عدم الخوض في التجريدات الفلسفية، والتي نجدها، مثلاً، لدى جورج هيغل عبر جدلية الذات والآخر، أو لدى إدموند هوسرل عن التذاوت، لنبدأ بتعقب مفهوم صناعة الآخر لتعالقه بالتجريد من الإنسانية من جانب، ولكون تجلياته تكشف التحيزات المعرفية والأيدولوجية والسياسية والاجتماعية، من جانب آخر.

بحسب سيمون دو بوفوار، التي حركت المفهوم من فضاء المجرد ليصبح أداة نقدية كاشفة عن التراتبية السلطوية والاضطهاد الاجتماعي، ومن بين ما قدمته في مجادلتها، نستطيع الوقوف على نقطتين بالغتي الأهمية: الأولى تتعلق بالذات—المطلق مقابل الآخر، والثانية تتعلق بالجوهريانية البيولوجية في صناعة الآخر.³⁰ وضمن هذا المعنى، فإن الذات المطلقة تملك سلطة تعريف الآخر بوصفه مختلفاً وثانوياً، الأمر الذي يترتب عليه نتيجتان: الأولى "الذات المطلقة" تضم حاجتها للآخر في تعريف ذاتها ومنزلتها، والثانية أن الآخر، وجوداً وتعريفاً، منوط بالذات لا بنفسه. وترتبط النقطة الثانية عضوياً بالأولى، إذ إن جوهره الآخر بيولوجياً هي تأييد للتراتبية، وتسام للذات، مقابل دونية الآخر.

وإذا كانت صناعة الآخر تبدأ بتثبيت هوية مقابل إقصاء هوية أخرى، فإن عملية تمثيل الآخر تمنع في إقصاء الآخر وتغييبه عبر مصادرة حقه بتمثيل نفسه، منتجة صورة عنه لفرضها مكان الأصل وجعل تلك الصورة مبرراً لعملية الصنع هاتيك، وترسيخاً لها. ولعل مفهوم فوكو عن العلاقة بين السلطة والمعرفة يشكل عتبة صلبة للولوج إلى مفهوم التمثيل هنا كون المعرفة، وفق فوكو، ليست محايدة ضمن تلك العلاقة، بل تختزن مفاعيل السلطة كلها وغايتها، أي إنها في المحصلة أداة تنظيم وهيمنة. إن أنظمة الخطاب في تحليل فوكو لا تصف الواقع فحسب، بل تسهم في صناعة موضوعاته: فصوره الآخر لا تنتج عفواً، بل يتم تخليقها داخل أنظمة الخطاب (حيث تتفاعل المعرفة واللغة مع مجمل العلاقات الاجتماعية المنتظمة مؤسسياً والمعبّر عنها قانونياً) التي تحدد من هو العاقل ومن هو المجنون، ومن هو الطبيعي ومن هو المنحرف، ومن هو المتحضر ومن هو البدائي.

في تناول أوسع للمفهوم، ينفذ إدوارد سعيد إلى الاستشراق كاشفاً عن أكبر عمليات صناعة الآخر وتمثيله وأعمقها، معتبراً أن الشرق الذي قدمته الدراسات الاستشراقية ليس حقيقة جغرافية بمقدار ما هو بناء متخيل، وصناعة غربية خالصة شيدت ثنائيات وضدّيات صلبة. هذه الصناعة، وفق سعيد، ليست موجهة للآخر وحسب، وهو الشرق في هذه الحالة، بل هي صناعة مزدوجة، تتعالى فيها الذات الصانعة لذاتها وللآخر، أي الغرب الاستشراقي—الاستعماري، على الآخر المصنوع ليس بالضرورة ذاتاً في هذه الحالة. إن ذلك التعالي يخلع على الغرب صفات التقدم والكمال والفضيلة كلها، وفي الآن نفسه يخلعها عن الشرق ليقدمه على النقيض تماماً: بدائياً وناقصاً وعاجزاً. لا يترك سعيد التأويل مفتوحاً لغايات المعرفة الاستشراقية تلك، بل يكشف عن بني السلطة المؤسسية القابعة خلفها، والتي تعتبر أن معرفة الشرق ليست سوى أداة لإخضاعه، وبسط السيطرة الاستعمارية عليه.³¹

وبتوظيف ثنائيات الاستشراق المرتبطة بصناعة الآخر وفق سعيد، يمكن الوقوف على أربع نقاط أساسية حول هذه الصناعة، إذ إنها أولاً قامت على افتراضات "تصويرية" حول الذات والآخر أساسها الكمال مقابل النقص؛ وثانياً، أضفت طابعاً جوهرياً ثابتاً على كل من الشرق والغرب وغيرهما من الهويات؛ وثالثاً، أسقطت عن عمد الفضاءات البينية؛ ورابعاً، تجاهلت الاختلاف عبر الخطاب الليبرالي عن قصد باسم التعددية وذلك في إطار محاولة هذا الخطاب التحسينية والتسوية لاشتغالات تلك الثنائيات سياسياً واجتماعياً واقتصادياً.

ولتوضيح هذه الرباعية، يسعنا تحليل هومي بابا، حيث يرى أن الابتعاد عن اختزال الهويات في مقولات أحادية، كالطبقة أو الجنس، مثلاً، يفسح المجال لرؤية الفضاءات البينية التي تفسح المجال للتنازع والتفاوض. هنا، يتضح أن الاختلاف الثقافي لا يعكس خصائص إثنية ثابتة، بل هو تفاوض لإقرار الهجنة الثقافية.³² وعلى ذلك، يرى بابا أن التنوع الثقافي يطرح الثقافات كموضوعات متعينة سلفاً، الأمر الذي يسعى لتثبيته الخطاب الليبرالي، كونه يتيح اشتغال آليات الهيمنة الثقافية التي تتسلل باسم التسامح لتحديد التسامح والمتسامح معه، وفي المحصلة الإبقاء على حالة الهيمنة والتبعية. وفي غمرة هذا كله، يحيلنا الاختلاف الثقافي إلى سيرورة تبرز التنازع على المعنى، وتفضي في مؤداها النهائي إلى تفكيك السلطة المرجعية للسرديات الكبرى.³³

هنا، لا يمكن فصل فكرة التعددية الثقافية، كما يقدمها الخطاب الليبرالي، عن مسألة تمثيل الآخر، أو بالأحرى، حقه في تمثيل نفسه، مقابل اختطاف تمثيله من قبل القوى المهيمنة. وفي هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن واحدة من ركائز التعددية الثقافية تقوم على مفهوم سياسات الاعتراف الذي قدمه تشارلز تايلور. يحاول تايلور عبر سياسات الاعتراف التحرر من الفردانية في سعي دؤوب لاستيعاب الأبعاد الجمعية للثقافة والهوية باعتبار أن الاعتراف حاجة إنسانية أساسية، ومن خلاله تتم حماية الإطار التعددي في المجتمعات الليبرالية من الاضطهاد.³⁴ غير أن الاعتراف "الليبرالي" هنا يبقى محدوداً ومؤطراً ضمن علاقات القوة ذاتها في دولة الحداثة الليبرالية الرأسمالية. لكن ما يفسحه ذلك من نقد يعزّي الاعتراف من بريقه، كونه سيظل في يد القوة المهيمنة القادرة على منحه أو حجبها للآخر سواء كان مستعمراً أو أقلية، ناهيك عن كونه يشكّل غطاءً سميكاً يحجب حق الآخر في التعبير عن ذاته، أو تقرير مصيره، أو إسماع صوته، طالما أن الاعتراف تراتبي—سلطوي في جوهره.

في المحصلة، يكتسب مفهوم التمثيل زخماً إضافياً عبر تفعيله ضمن إطار الجماعة—الأمة، إذ يعتبر بندكت أندرسون أن الأمة جماعة سياسية متخيلة، ليس بمعنى توهمها لوجودها، بل بتمثيلها بصورة ذهنية تشكلها الجماعة وتحملها عن وجودها وإنتمائها بعضها للبعض الآخر. يتم هذا التمثيل عبر وسائط³⁵ تحمل على عاتقها تجسيد المشترك بين الجماعة، بمعنى أن التمثيلات ووسائطها تحدّد تخوم الجماعة القومية، وتحدّد بالقدر نفسه ما يميزها عن غيرها. وعلى ذلك، يصوغ كل مجتمع معانيه وقيمه التي تحدد هويته في مواجهة العالم الخارجي أو الجماعات الأخرى. وهذا يؤكد على التشابك بين الذات والآخر، وأن صناعة طرف منهما هي صناعة للطرف الآخر، فيما أن علاقات القوة هي المحدد لما تنتجه تلك الصناعة من دلالات، وما تجترحه على أرض الواقع من أداءات، بما في ذلك احتكار تمثيل الآخر.

ليس كل آخر

على الرغم من كل المقاربات والمفاهيم المقدمة حول صناعة الآخر وتمثيله، لا يمكن التغاضي عن أن بعض تلك المقاربات تشطر الآخر إلى اثنين: مَنْ يستحق أن يُلتفت إلى عذاباته واضطهاده وتجريده من إنسانيته، ومَنْ لا يستحق. ولعلنا هنا نكتفي بالإشارة إلى واحد من أهم المفكرين الذين تصدوا لمفهوم الآخر/ية بجدية وعمق، وهو المفكر الفرنسي (من أصول يهودية) إيمانويل ليفيناس. بنى ليفيناس مفهومه عن الآخر بموقف نقدي جذري من الفلسفة الغربية معتبراً أنها فلسفة كليانية، تركز على معرفة مطلقة، ولذا ترى في الآخر موضوعاً لها،³⁶ وتسعى لإخضاعه واحتوائه ضمن "أناها" ومعرفتها المطلقة تلك.

وللخروج من مأزق الفلسفة الغربية في التعامل مع الآخر/ الغير، يرى ليفيناس ضرورة الانعتاق من الأنطولوجيا اللاهثة وراء تحديد الوجود، وتبني مقارنة الميتافيزيقيا الأخلاقية التي لا تبحث في وجود الآخر، بل في العلاقة معه. ولذلك، يستدعي إلى مجادلته تلك "وجه الآخر"، الذي بمواجهته أخلاقياً، وهو في حالة من "العري والبؤس والاستجداء"، لن يثار سؤال "ماذا يكون هذا الكائن؟" بل توضع الذات أمام مسؤوليتها بالترحيب بالآخر.³⁷ غير أن هذا الطرح الأخلاقي في النظر للآخر/ الغير، يتخلل كاشفاً عن مأزقه الإبيستمولوجي وتناقضه الأخلاقي، بمجرد أن يخلع ليفيناس ثوب الهولوكوست عن نفسه، لينظر إلى آخر/ غريب، غير "اليهودي" بالنسبة للأوروبي. وذلك على الرغم من أن ليفيناس وقف على مسافة نقدية (وإن لم تكن جذرية) من الدولة الصهيونية، لا من حيث "حقها بالوجود"، فذلك بالنسبة له وجوب أخلاقي لتحقيق العدالة، بل اتجه نقده صوب إمكانية تحول تلك الدولة إلى الصيغة القومية الأوروبية القائمة على القوة وإخضاع الآخرين وإقصائهم.³⁸

يتجلى ذلك المأزق في موقف ليفيناس الذي عبر عنه في المقابلة الشهيرة التي أعقبت مجزرة صبرا وشاتيلا.³⁹ صحيح أنه يبدأ المقابلة بالتأكيد على أفكاره السابقة المتعلقة بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر، وانتقاده توظيف الحكومة الصهيونية المستمر للعداء للسامية، واعتبار اليهود الضحية التاريخية المطلقة، إلا أنه بالانتقال إلى الفلسطيني كآخر يراوغ للإفلات من انطباق أفكاره على الفلسطينيين. يتذرّع ليفيناس أن الآخر القريب هنا، هو في موقع الهجوم والعداء، أي تحويل الفلسطيني من ضحية مستنجدة إلى عدو مهدّد. هنا، تتوارى الميتافيزيقيا الأخلاقية لتحل المركزية الأوروبية مكانها. ومع ذلك، فإن ليفيناس، يعود، في المقابلة ذاتها، إلى التأكيد على طرحه الأخلاقي، في تناوله صدمة صبرا وشاتيلا التي يعتبر أنها تضع الموروث الأخلاقي اليهودي أمام خطر الزوال ما لم يتم الالتفات للقيم الأخلاقية للشعب اليهودي، سيما تحريم الإساءة لأيّ إنسان باسم قداسة الأرض.⁴⁰

ومن هذا المأزق، تنطلق جوديث بتلر لتفكيك مفهوم تأطير الوجه، موضحة أن الوجه ليس معطى مجرداً كما افترض ليفيناس، بل هو مفهوم مؤطر داخل الأنساق المعرفية السلطوية التي تحدد مساحة اللقاء الأخلاقي، طالما أنه بالإمكان التمييز بين الوجوه بحسب خلفياتها، أو كما تعبر عن ذلك: "أولئك الذين لا يظهرون إطلاقاً لأنهم بلا وجوه".⁴¹ بالتالي، وكما أشرنا سابقاً، فإن تلك السلطة تقدم كائناً حياً يُحدّد على موته، وآخر لا يشكل موته خسارة. هذا

المأزق يكشف تماماً علاقة المجرد الفلسفي بالعياني السياسي، حيث يفتح الباب أمام الاستثناءات السياسية، بمعنى أن وجه الآخر هنا مؤطر في حدود المركزية الهوياتية الأوروبية. وعلى ذلك، يصبح الآخر مشروطاً، بمعنى أن الآخري لا تنطبق عليه، وهنا، على وجه التحديد، الآخر الفلسطيني، طالما أنه خارج تلك الشرطية الهوياتية.

من البين أن صناعة الآخر، كآلية لتصنيف البشر، تستند أساساً إلى الحطّ من إنسانية الآخر، إن لم يكن تجريده كلياً منها، الأمر الذي يقتضي عزله وجودياً باعتباره خارجاً عن المعايير الطبيعية للجماعة المهيمنة. ولتثبيت تلك الصناعة وحملها من المجال السياسي إلى المجال المعرفي، تأتي فكرة تمثيل الآخر عبر إنتاج صورة مشوّهة عنه، يتم تعميمها وفرضها عبر شتى الأدوات التي تشكل الوعي وتوجهه. وفي الحالتين، تعمل الجماعة المهيمنة على وضع معاييرها الخاصة، والتعامل مع كل ما لا يستقيم مع تلك المعايير إلى وصمة تلصقها بالجماعة الأخرى.⁴²

انقلاب السحر على الساحر

إن محاولة تجريد الآخر من إنسانيته، أو شيطنته، تشكل الفاعل بأكثر من قدرتها على تصوير "حقيقة" الضحية، أو الإسهام في تغيير جوهره أو إعادة تشكيله. فكل تعبير عن القوة بممارسة القتل والتعذيب والاحتجاز والإخفاء القسري، ناهيك عن كثير من الممارسات الوحشية، سواء أصدرت عن نظام استبدادي، أو عن مجموعات عنصرية أو إرهابية، أو عن الاستعمار (مجمع الشرور كلها)... فإنها تمارس ما تحاول إلصاقه بعدوّها، كسمات جوهرية، أو طبائعية فيه. يذكّرنا ذلك بإيمي سيزار حين اعتبر أن الاستعمار ينزع الحضارة عن المستعمر، ويوقظ غرائزه الدفينة، والطمع والعنف والعنصرية لديه،⁴³ ويحوّله إلى "شيء" أي إلى آلة إبادة وقتل وقمع، بمعنى أن ما يمارسه المستعمر هنا من وحشية، وتعوّد على القتل، يأتي نتاج تجرّده من إنسانيته وقيمه الأخلاقية. ووفقاً لذلك، يفصل سيزار هذه الموجة الارتدادية، التي تعصف بالمستعمر، لتضع جلّ أفعاله في الإطار الذي حاول أن يخلقه لعدوه بعدما مارس، بالفعل لا بالخطاب فحسب، كل ما من شأنه تجريد المستعمرين من إنسانيتهم، عبر معاملتهم كمجرد حيوانات، فما يلبث أن يجد نفسه، أي المستعمر، قد تحول موضوعياً إلى حيوان.⁴⁴ الأمر الذي يفسر لديه صعود النازية في أوروبا ذاتها،⁴⁵ والتي لم تختلف أفعالها ضدّ الأوروبيين أنفسهم، عما مارسه الآخرون كمستعمرين.

يمكن فهم تلك الارتدادات من مقاربات شتى، فمثلاً يمكن العودة إلى مفهوم "الإسقاط النفسي" على الرغم من أن نطاق اشتغاله، غالباً، ينطبق على الفرد، والحالات المرضية، بأكثر من الجماعات. في هذا السياق، نجد أن سيغموند فرويد اعتبر الأمر آلية دفاعية للأنا، وذلك عبر إلصاق دوافعها بالآخر الخارجي، إذ تنسب عدوانيتها أو رغباتها المكبوتة إلى الآخرين، لكبح التوترات الداخلية.⁴⁶ أما كارل يونغ، وفي تطويره مفهوم الإسقاط النفسي، يخرج من مجرد دفاع عن النفس، ليصبح آلية لردم الهوة بين الشخصية المرغوبة، وما تخفيه، ولا تؤدّ الاعتراف به، لتدفعه إلى ما يسميه "منطقة الظل"، بانتظار أن تسقط على الآخرين، فالكراهية الجماعية مثلاً، تلصقها الذات بالآخرين.⁴⁷

وإن كانت فكرة الإسقاط النفسي، بتحريكها من الفردي إلى الجماعي، تفسر جانباً من التجريد من الإنسانية، وارتدادها على ممارستها، إلا أن غوصاً عميقاً وراء الفكرة يفضح انحيازاتها، ويكشف عن تعالقتها بالإبستمولوجية

المهيمنة ومقولاتها. هنا، يفكك دانيال بوسكاليون، مفهوم "الظل" لدى يونغ في مقاله "الإنسان البدائي"، ليكشف عن التراتبية/ التطورية القابعة وراء ذلك الظل، والتي قادت يونغ إلى تصنيف البشر إلى "المتحضرين" الذين يمثلهم الأوروبي، مقابل "البدائيين" الذين يمثلهم الأفارقة والشعوب الأصلية، أولئك الذين يسكنهم الظل، أو الجانب المظلم والبدائي، ويسكنونه. وقد بلغ هذا درجة أن يونغ يجزع من أن يصبح أسود تحت الجلد في حال تخلى عن عقلانيته لصالح مشاعره وغرائزه المكبوتة.⁴⁸

وبعيداً عما يشوب فكرة الإسقاط من عوار، إلا أنها تعود بأشكال أخرى، لتكشف تعقيد علاقة الأنا/ الآخر، الذات المهيمنة وتلك الخاضعة: سواء أكانت ذاتاً أم موضوعاً كما يحاول المهيمن إحالتها. فهذا جاك لاكان، مثلاً، وعبر ما يسميه بـ"مرحلة المرأة"، يدفع بالمفهوم، إلى فضاء تبادلي يعتبر فيه، أن الأنا تتشكل وفق معايير خارجية، فانعكاس الصورة في المرأة يعبر عن بناء متخيل يتأثر بالآخر بكل ما يحيط به من بني اجتماعية ورمزية ولغوية وقانونية. على أن امرأة لاكان تلك، تبقى محصورة في إطار تجارب ضيقة، لا تكاد تتجاوزها، قبل أن تخضع لمصقل كل من فرانز فانون، وإدوارد سعيد، وهومي بابا.⁴⁹ يتجاوز فرانز فانون امرأة لاكان، بمرآة لها وجهان متقابلان: يقف كل من المستعمر والمستعمَر أمام كل منهما: فيرى الأول، لا انعكاس صورته بل، صورتين في آن، واحدة شكّلها المستعمر/ الأبيض عنه، والثانية صورة هذا الأخير في وعيه، لتجده، أي المستعمر، يندفع هارباً من صورته لمحاولة تمثّل الصورة الثانية بارتداء قناع أبيض يحجب عنه بشرته السوداء، ويمنحه شعوراً بالتماهي مع المستعمر. وعلى الجانب الآخر من المرأة يقف المستعمر، مزهواً بالصورة التي اختلقها لنفسه،⁵⁰ وفي خلفيتها يبدو ركام صورة المستعمر كظل باهت.

وعلى الرغم مما يحمل هذا البورتريه/ التمثيل لما قدمه فانون في كتابيه **بشرة سوداء، أفقعة بيضاء** (1952)، و**معدبوا الأرض** (1961) من علاقة معقدة، بين المستعمر والمستعمَر، وبين صورة كل منهما في وعيهما... إلا أن هذا التركيب يكشف بجلاء عن ثلاث قضايا مترابطة: القضية الأول، هي إنتاج المستعمر لصورة المستعمر، وما يحمله ذلك من تجريد لهذا الأخير من إنسانيته، وما يترتب على ذلك من سياسات استعمارية. والقضية الثانية، هي ما تخلفه تلك الصورة المشوّهة "مرأة المستعمر" في مخيلة المستعمر للدرجة التي يكاد فيها هذا الأخير أن ينسلخ عن جلده لشعوره بالنقص والدونية، أي في المحصلة ممارسته تبييض الذات، في محاولة منه لنيل الاعتراف، سواء تم ذلك عبر اللغة أو اللباس أو عبر أي سلوك شكلائي يقلد فيه المستعمر.⁵¹ والقضية الثالثة، هي ارتداد العنف الاستعماري على المستعمر ذاته، فكلما أمعن في وحشيته تجاه المستعمر، يتعمق تدهوره الأخلاقي والنفسي والقيمي،⁵² لدرجة يكاد ينتج فيها لا صورة الوحش التي ألصقها بالمستعمر فحسب بل وينتج وحشاً حياً يسكنه هو، ويوجّه سياساته وأفعاله. وقد عبر جان بول سارتر عن هذا الأمر في مقدمته لكتاب **فانون معدبوا الأرض**، بأكثر من صيغة معتبراً أن أوروبا الاستعمارية قد أفلست، أو وصلت الحضيض، لكن النتيجة الأهم التي يخلص لها، أن المستعمر يعيد تشكيل نفسه، أما المستعمرون فإنهم يتحللون.⁵³

لكن فانون لا يقف عند حدّ الكشف عن جانبي المرأة، أو تحديد ما تقدمه من صور، أو ما يقرّ في العالم الواقعي من

علاقة بين المستعمر والمستعمَر، إذ يرى أن السم الزعاف الذي يستخدمه المستعمر وهو العنف بكل ضروبه: المادية منها والرمزية، هو ذاته العلاج إذا ما تبناه المستعمرون كعنف ثوري لاسترداد الذات المستتبّة، وتطهيرها مما شابها من تشويه. وفي المحصلة، فإن استرداد الإنسانية المستتبّة ليس لدى المستعمرين فحسب، بل أيضاً لدى المستعمرين. إن فانون هنا يبدو وكأنه يريد تحطيم صمّي الدونية والتفوق في آنٍ معاً، والعودة إلى إنسانين يكون الاختلاف بينهما، كما العلاقة، طبيعي: لا استعمار ولا استغلال ولا تفوق ولا عنصرية فيها. وبالعودة إلى إدوارد سعيد، نستطيع القول، إن ما تعكسه صورة الآخر، يفصح عن ذهنية مخترعها، ووعيه، وخيالاته، ولربما عن المكبوت فيه أو ما يحاول لجمه... أو على العكس تماماً، بحيث يكون ما يرغب فيه أو يتوق إليه. وكما سبق القول، فإن اختراع الغرب هويته وتاريخه، وأسطرتهما، ما كان ممكناً (ولعل ذلك يعود لارتباط تاريخ الغرب الحداثي بال رأسمالية والاستعمار أساساً) دون إخضاع الذات، كما الآخر، وجوداً وتاريخاً ومعرفةً، لمفاصلة جذرية تتكثف فيها التراتبية، والإقصائية، والعدائية.

وباستدعاء ما قدمه هومي بابا أمام المرأة (كاستعارة رمزية تعكس تشكيل الصور كما تصديرها وتشويهها)، فإن محاولة المستعمر إعادة إنتاج المستعمر على صورته، كمشابه لا مطابق أو كما يشير بابا بالقول "إن التكرار الكولونيالي هو الرغبة في آخر معدّل أو مصلح وقابل للمعرفة، بوصفه ذاتاً لاختلاف هو الشيء ذاته تقريباً، إنما ليس تماماً"،⁵⁴ ترتد على المستعمر، وتفضح تناقضه الذاتي، وتهدد مركزيته وتكشف زيف إدعاءاتها. هنا، يكتمل انقلاب السحر على الساحر، أي أن السعي لتجريد الآخر من إنسانيته، أو إعادة إنتاجه كذات تحاكي المستعمر، سيفضي بالضرورة إلى تمزق الذات الاستعمارية، ومطاردتها من تلك الصور المشوّهة التي أنتجها بنفسه. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ذاتاً تشيّد صورتها على أنقاض حقيقة الآخرين، ستبقى تعاني النقص والتشوه والاختراق. أي أنها، في المحصلة، ستبدو مجردة مما حاولت تجريده من الآخرين.

خاتمة

عموماً، يكشف مفهوم التجريد من الإنسانية عن آليات متعددة ومتدرجة لإنكار وجود الآخر، أو التقليل من قيمة وجوده، أو عرضه كخطر وجودي مائل أمام "الإنسان" الكامل/ أو الطبيعي، وقيمه وحضارته. وذلك إنما يتم العمل عليه ليتم تقديم الآخر كفائض "بشري" ينبغي التخلص منه، أو على الأقل إخضاعه الدائم لسياسات الضبط والتحكم والرقابة والتوجيه. ولئن كانت القوة المهيمنة تحتاج إلى مسوغات أخلاقية لتبرير رؤيتها وممارستها تجاه الآخر (سواء أقدم ذلك تحت عباءة التمدين أو التحضير أو تأهيل "البشر الناقصين" وانتظار أن يثبتوا إنسانيتهم أو جدارتهم، أو تحت ما يمكن اعتباره الحاجة إلى تحييد خطرهم الوجودي، وبين هذا وذلك استدخال ذلك التجريد، في عقلية من يمارس ضدهم) فإن الأهم ليست تلك "الخلقنة"، بل استدماج المفهوم ومأسسته داخل المنظومة المهيمنة.

كما يلتفت السجال النقدي التحرري إلى أبعد من استدماج المفهوم وما يترتب عليه من ممارسات، إذ يكشف أشباح المفهوم المتغلغلة في القوى المهيمنة المنتجة له، بمعنى أن تجريد الضحية من الإنسانية ليست إلا محاولة

إنتاجها على صورة الجاني. ولعل هذا تماماً هو معنى المرآوية الذي انطلقت منه هذه الدراسة، حيث يصدر الجاني جوهره لصورة المجني عليه فيتكشف جوهر الجاني، ويظهر عارياً من إنسانيته، فيما تتجلى إنسانية المجني عليه في مقاومته وإصراره على الوجود. وكغيره من المفاهيم، فإن تناوله دون إمعان النظر فيه يفضي إلى تقبل بعض تكييفاته المفاهيمية التي، وإن وقفت على مسافة نقدية منه، إلا أنها تغفل (عن قصد أو بغير قصد) عن جزء غير يسير من مرجعيات المفهوم، كون تلك التكييفات لا تزال أسيرة مركزيتها المعرفية الغربية. وبالتالي ستبقى قاصرة عن تحمل تبعات تفكيك المنظومة كاملة، التي يشكل "التجريد من الإنسانية" أحد تعبيراتها. ولذلك، ينظر للتجريد من الإنسانية كحالة طارئة أو استثنائية، أو مجرد انحراف سلوكي، أو انحياز أخلاقي أو قيمي، دون النفاذ إلى البنى السلطوية المنتجة للمفهوم. وكذلك، لا يمكن إغفال أن مفهوم الإنسان نفسه قد خضع في النماذج الغربية لمَعْيَرَة اختزالية تكاد تحصره بالرجل الأبيض. وبالتالي، فإن التجريد من الإنسانية، مستبطن سلفاً داخل ذلك المعيار.

وعلى ذلك، فإن الكشف عن تحيزات المفهوم من جهة، واستزاعه ضمن شروط السياق التاريخي، سيما الاستعماري الاستيطاني في فلسطين بخاصة، يشكل الأساس في استعادة المفهوم، وتحريره، وتوظيفه ضمن مقاربة تحررية، تضع تجارب المستعمرين والمهمشين في صلب انشغالاتها. الأمر الذي يعني النظر إلى مقاومتهم لكل أشكال التجريد من الإنسانية، كفعل، لا لإثبات إنسانيتهم، فذلك ما لا يحتاجون لإثباته، بل لتقويض الأسس المادية والإستيمولوجية التي قام عليها تجريدهم من إنسانيتهم. ومن جهة أخرى، لا يمكن حصر التجريد من الإنسانية وممارسته، ضمن السرديات الكبرى لدولة الحداثة الرأسمالية، والاستعمار، إذ إننا نجد المفهوم وممارسته في كثير من الأنظمة السلطوية والشمولية، إضافة إلى ظهوره بين الجماعات المتصارعة على خلفية دينية أو إثنية، والتي لا تشترط حضور الأبيض / المستعمر كطرف مهمين فيها، ما يوجب ضرورة التدقيق في توظيف المفهوم ضمن المغايرة السياقية، وأطرافها المحتملة. ولعل هذا يعني كذلك النظر إلى المفهوم ضمن فضاءات أرحب، فيما ينظر لنقيضه، بأنه مقاومة مستمرة لاسترداد حرية الإنسان وكرامته، من أشكال الظلم والقهر والاستلاب

الإحالات

- [1] تشكّل هذه الدراسة الجزء الأول من مشروع أوسع. يغطي هذا الجزء نقدياً السجلات النظرية حول مفهوم التجريد من الإنسانية، فيما سيتناول الجزء الثاني، الخطاب والممارسات الاستعمارية الصهيونية على اختلاف درجاتها، ونطاقاتها، وغاياتها، وأقارها. وخاصة جرائم الإبادة الصهيونية.
- [2] David Livingstone Smith, "Paradoxes of Dehumanization," *Social Theory and Practice*, Special Issue: "Dominating Speech," Vol. 42, No. 2, (2016): 416–443.
- [3] Jacques-Philippe Leyens, et al., "Psychological Essentialism and the Differential Attribution of Uniquely Human Emotions to Ingroups and Outgroups," *European Journal of Social Psychology*, Vol. 31 (2001): 395–411.
- [4] Brezo P. Cortes, et al., "Infra-humanization or Familiarity? Attribution of Uniquely Human Emotions to the Self, the Ingroup, and the Outgroup," *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 31 (2005): 243–253.
- [5] Albert Bandura, "Moral Disengagement in the Preparation of Inhumanities," *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 3, No. 3 (1999): 193–209.
- [6] Nick Haslam, "Dehumanization: An Integrative Review," *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 10, No. 3 (2006): 252–264.

- [7] Ibid., 252-257.
- [8] Felicia Pratto, and Jim Sidanius, "Social Dominance Theory and the Dynamics of Intergroup Relations: Taking Stock and Looking Forward," *European Review of Social Psychology*, Vol. 17 (2006): 271–275.
- [9] ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، 259-260.
- [10] ميشال فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد (جيبيل: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022)، 61-62.
- [11] المصدر نفسه، 130-131.
- [12] ميشال فوكو، **تاريخ الجنسية: إرادة العرفان**، ترجمة محمد هشام (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013)، 115.
- [13] المصدر نفسه، 117.
- [14] عبد الرحيم الشيخ، "المقبرة الفلسطينية الحية 1: التاريخ المفاهيمي"، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 134 (2023): 85-120، 99-100.
- [15] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. by Daniel Heller-Roazen (California: Stanford University Press, 1998), 13.
- [16] Ibid., 47-48.
- [17] Ibid., 19.
- [18] Ibid., 95-102.
- [19] الشيخ، مصدر سبق ذكره، 106.
- [20] Judith Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London: Verso, 2009), 1–6.
- [21] Ibid., 24-28.
- [22] Ibid., 14.
- [23] Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London: Verso, 2004), 33–34.
- [24] فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الآتاسي (بيروت: دار القلم، د.ت)، 39.
- [25] Boaventura de Sousa Santos, "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges," *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide* (London: Routledge, 2014), 189-215.
- [26] Achille Mbembe, *Necropolitics*, trans. by Steven Corcoran (Durham, NC: Duke University Press, 2019), 23.
- [27] Ibid., 20-23.
- [28] Ibid., 92.
- [29] رامي سلامة، "صناعة الوحش الاستعماري: البرودة بوصفها تقنية إبادة حديثة"، **الجنوب: المجلة الفلسطينية للدراسات التحريرية**، العددان 4-5 (2026): 192-193، 192-204.
- [30] سيمون دي بوفوار، **الجنس الآخر: الوقائع والأساطير**، ترجمة سحر سعيد، ط 1 (دمشق: الرحبة للنشر والتوزيع، 2015).
- [31] إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني (مصر والمملكة المتحدة: مؤسسة الهنداوي، 1995)، 67-88، 115-136.
- [32] عبر مفهوم الهجنة الثقافية يبرز التباين المذكور سابقاً بين سعيد وبابا، حيث إن مفهوم الهجنة الثقافية لديه، يتجاوز فكرة الثنائيات، للحيلولة دون إغلاق المعنى وتثبيت جوهره الأصول والسمات. هومي بابا، **موقع الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، 39-41.
- [33] المصدر نفسه، 86-89.

- [34] مهند مصطفى، "سياسة الاعتراف والحرية: سجل وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي"، *تيين*، العدد 17 (2016): 81، 77-96-82.
- [35] بندكت أندرسون، *الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها*، ترجمة ثائر ديب، ط 1 (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، 159-174.
- [36] إيمانويل ليفيناس، *الكلية واللامتناهي: بحث في البرانية*، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ط 1 (الجبيل: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2021)، 61-62.
- [37] المصدر نفسه، 218-226.
- [38] Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays in Judaism*, trans. by Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 216–221.
- [39] Sean Hand, ed., *The Levinas Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 291–299.
- [40] Ibid., 297.
- [41] جوديث بتلر، *مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية*، ترجمة نور حريزي (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، 68.
- [42] أفرد إيرفينغ غوفمان كتاباً يقدم فيه مفهوم "الهويات الموصومة"، حيث يفصل فيها أنواع الوصم الاجتماعي، سواء أكان جسدياً أو سلوكياً أو قسبياً/جماعياً. إلا أن الأهم هو تضمين مفهوم الوصمة في الدراسات اللاحقة التي خرجت عن آليات غوفمان لإدارة الهوية الموصومة، لتضع المسألة في إطار التحدي، بأن تكون تلك الوصمة جزءاً من التعبير عن هوية المضطهدين ومقاومتهم. للتفاصيل: بروس ج. لينك، و ج. ك. فيلان، "مفهمة الوصمة"، ترجمة ثائر ديب، *عمران*، العدد 31 (2020): 141-168.
- [43] Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, trans. by Joan Pinkham (Monthly Review Press, 1972), 35.
- [44] Ibid, 41.
- [45] Ibid, 36.
- [46] سينغموند فرويد، *الطوطم والحرام*، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1983)، 85.
- [47] Carl Jung, C. G. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, trans. by R. F. C. Hull (New York: Ollingen Foundation INC, 1959), 8- 10.
- [48] Daniel Boscaljon, "Seeing Jung's Shadow in a New Light: Decolonizing the Undisciplined Depths," *Religions*, Vol. 15, No. 12 (2024): 1-6.
<https://doi.org/10.3390/rel15121553>
- [49] من المهم هنا أيضاً، الإشارة إلى ما قدمه جوزيف مسعد، حيث يرصد مرآوية الصهيونية في أكثر من موضع، واللافت في أطروحاته أن هذه المرحلة، لا تتعلق حصراً بتجريد الفلسطينيين من إنسانيتهم، بل إنها في بنية الصهيونية عقيدة وممارسة. وهذا يتضح لديه مثلاً في تحليله للمجتمع الصهيوني، وعلاقة الأشكينازيم بالسفارديم، بل ويعيد الأمر حتى للبدايات المبكرة للصهيونية التي رغم نزعتها للتفوق العرقي اليهودي، استعارت الخطاب المعادي للسامية. للمزيد انظر: الفصل الثالث، والفصل التاسع في: جوزيف مسعد، *ديمومة المسألة الفلسطينية: حول الصهيونية والحركة الوطنية الفلسطينية* (بيروت: دار الآداب، 2009).
- [50] وهو ما يشير إليه قانون بأن الزوجي عبد لدونيته، والأبيض عبد لتفوقه. للمزيد انظر: فرانز فانون، *بشرة سوداء أقنعة بيضاء*، تعريب: خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2004)، 65.
- [51] المصدر نفسه، 20-28.
- [52] للمزيد انظر: فانون، *معذبو الأرض*، مصدر سبق ذكره، 193.
- [53] المصدر نفسه، 30.
- [54] هومي بابا، مصدر سبق ذكره، 166.