

مقدمة الترجمة العربية الحدائفة وأليات تحييد الأخلاق

عزمي بشارة

ينطلق عالم الاجتماع زيغمونت باومان في أشهر كتبه، كتاب الحدائفة والهولوكوست (1989)، من اكتشافه «وهماً» وقع ضحيته، وهو أن كارثة إبادة يهود أوروبا (الهولوكوست) هي استثناء أو انقطاع في سيرورة الحدائفة، وربما التاريخ بشكل عام، أو هي نوبة جنون أو شذوذ أصابت فئات من المجتمع الحديث. والكتاب بمجمله محاولة لتأسيس مقارنة سوسولوجية للهولوكوست بوصفها جزءاً من الحدائفة، أو وجهاً من وجوها، وليست حالة من الشذوذ أو الجنون ناجمة عن انحراف عن الحدائفة وطبيعتها. وتنبع حاجة أن يجعلها علم الاجتماع موضوعاً له من أن عوامل نشوئها وعناصر تولدها الأساسية قائمة في المجتمع الحديث. وفي أي حال، لو كانت مجرد استثناء أو شذوذ عن طبيعة الحدائفة أو مرض عابر ألم بها، لما كان ثمة حاجة إلى استيعابها في نظرية سوسولوجية؛ فالنظرية تفترض بنية ما قائمة متكررة تحتاج إلى أنموذج نظري لفهمها وتفسيرها.

تتكرر هذه الفكرة على امتداد الكتاب في صيغ مختلفة من دون أن يتوصل الكاتب، بحسب رأي كاتب هذه المقدمة، إلى نظرية سوسولوجية تتجاوز ما يمكن اعتباره تفسيراً للشروط الإبادة الجماعية في العصر الحديث التي تميزها من الإبادات السابقة التي عرفها التاريخ في الحروب، حين اجتمعت عمليات القتل والتهجير مع انتشار الأوبئة والمجاعات. وبالتالي، فإن كتابه هذا هو في الحقيقة

نقد للمقاربات القائمة للهولوكوست، ودعوة إلى وضع نظرية جديدة، وهو يطرح بعض الأفكار المهمة بخصوص هذه النظرية، من دون أن يصوغها.

في ما عدا الوهم والشذوذ والاستثناء المذكورة أعلاه، ثمة مظاهر أخرى لاستثنائية الهولوكوست، مثل:

- مقارنة التخصص بالهولوكوست كأنه علم قائم بذاته؛

- التعامل معها بوصفها ظاهرة تخص اليهود وحدهم، والتوظيف الإسرائيلي لها ضمن جهد صهيوني لاعتبار الهولوكوست جزءاً من التاريخ اليهودي. وتبدأ المقاربة الصهيونية من مسلمة غير صحيحة مفادها أن العدا للسامية قائم منذ فجر التاريخ، وسوف يستمر إلى الأبد، وعمليات الإبادة - مثل الهولوكوست - ليست سوى نتيجته الطبيعية. إن احتكار الصهيونية وإسرائيل دراسة الهولوكوست هو نوع من الأداتية لاستخدامها، لا لتأدية دور الضحية الدائمة والحصرية فحسب، إنما أيضاً لابتزاز كل من يجرؤ على نقد إسرائيل حين تكون الفاعل لا الضحية، وإحراجه وترهيبه؛

- قصر التعامل مع الهولوكوست على الطقوس والاحتفالات التذكارية والمحاضرات الأخلاقية والعظات الدينية؛

- حصر الظاهرة في ألمانيا بوصفها مترتبة عن تاريخ ذلك البلد، ونوع التيارات القومية الذي نشأ فيه. وثمة متخصصون يعددون عناصر الخصوصية الألمانية المسؤولة عن الإقدام على طرح فكرة إبادة شعب وتنفيذها مثل: الرومانسية الألمانية، والأفكار التي تُمجّد العلاقة بين الشعب والدم والأرض، وكيفية نشوء الدولة الأمة فيها، وصولاً إلى فكرة العرق (التي لم تنشأ في ألمانيا)، وردّات الفعل الألمانية على فكر التنوير، وحتى ردة فعل ألمانيا داخل أوروبا على حرمانها من المستعمرات وغير ذلك، ونمط البروتستانتية اللوثرية وعدائها للسامية (فقائمة السمات الألمانية المتميزة طويلة لا تنتهي). ويمكن تنفيذ جزء كبير من ادعاءات الخصوصية الألمانية هذه، ولكن ليس هذا موضوعنا.

يميل باومان إلى الاعتقاد أن الرهبة القائمة في وجدان الباحثين من تناول

الموضوع بأدوات العلوم الاجتماعية ناجمة تحديداً عن اقتناع داخلي أن البحث في الموضوع ربما يوصل إلى نتيجة أن الهولوكوست هي أكثر من مجرد شذوذ أو مرض؛ فالباحث يخشى في مكان نفسه ألا يكتشف أن ظاهرة الإبادة الجماعية هذه ليست نقيضاً للحضارة الغربية الحديثة، بل وجه لا يُعجبه من وجوهها. وربما يخشى الباحثون أن يكتشفوا أن وجه الحداثة البهّي الذي يعجبهم ربما لا يوجد من دون هذا الوجه الآخر المظلم⁽¹⁾.

لا يُقدّم المؤلف في هذا الكتاب، بحسب ما يُقرّ بنفسه، معلومات تاريخية جديدة، فهو ليس مؤرخاً، إنما يعتمد على بحوث المؤرخين الذين تناولوا الظاهرة بالتفصيل، وحققوا الوثائق وجمعوا الشهادات الشفاهية وغير ذلك. والحقيقة أن نظرتهم في الكتاب بمجمله إلى عمل المؤرخين إيجابية؛ فهم مصدره الحقيقي، وربما الوحيد، إذ لم يُمض وقتاً في الأرشيفات، ولم يحقق وثائق، ولم يقابل ضحايا. ولكن لا يجوز أن ننسى عائلته وعلاقتها المباشرة بالهولوكوست، وزوجته التي أوحى له كتابها عن الموضوع بوضع هذا الكتاب، وربما معارف شخصيين آخرين. وبالمجمل، لا يمكن فصل المؤلف عن موضوع الكتاب في هذه الحالة، لكنه يبقى من الناحية الأكاديمية المحض عالم اجتماع مصدره الرئيس عمل المؤرخين. وهذا يسجل لمصلحته؛ إذ يندر وجود علماء اجتماع يُعنون بأعمال المؤرخين كما يجب، للإحاطة بتاريخ الظواهر والبنى الاجتماعية التي تشغلهم؛ وفي رأي كاتب هذه المقدمة للترجمة العربية للكتاب، أن ولع علماء الاجتماع بتطبيق السرديات في تفسير البنى الاجتماعية القائمة، أو انزلاقهم إلى استنتاج سرديات متسارعة، يعود في جزء كبير منه إلى عدم الاطلاع بصورة كافية على التاريخ. وبقدر تقديره لعمل المؤرخين، يأتي نقده لعمل علماء الاجتماع، «وليس الهدف من البحوث التي تتألف منها الدراسة الحالية إضافة معرفة متخصصة أو إثراء بعض الاهتمامات الهامشية للمتخصصين في العلوم الاجتماعية، بل هو الانتقال بنتائج المتخصصين إلى الاستخدام العام للعلوم الاجتماعية، وتفسير هذه النتائج بطريقة تُبرز أهميتها للموضوعات الرئيسة للبحث السوسولوجي»⁽²⁾.

(1) يُنظر ص 74 من هذا الكتاب.

(2) يُنظر ص 58 من هذا الكتاب.

تنطلق المقاربة الحداثوية للهولوكوست من اعتبارها انحرافاً أو شذوذاً عن جوهر التحديث نفسه، بما هو عملية عقلنة وتمدن. ومن عناصر التمدن الرئيسية، تراجع العنف في العلاقة بين البشر عبر سيرورة ضبط همجية التجمعات البشرية ووحشيتها المتولدة عن غرائز الطبيعية البشرية. والتمدن، من هذا المنظور، هو صيرورة فرض القيود على الغرائز وأدواتها ومؤسستها، وتراجع العنف في حياة الناس اليومية وفق نوربرت إلياس، ومن دون قمع الغرائز لا تقوم للأخلاق قائمة. فإذا كانت جريمة الهولوكوست عودة صادمة للهمجية وانفجاراً للوحشية المكبوتة مثلما تندلع حمم بركانية من تحت القشرة المدنية، فهذا يعني أنها تعبير عن فشل التحديث في مهمته هذه. والحقيقة أن باومان لا يميز على نحو كاف التمدن بالمعنى أعلاه، والذي لا يقتصر على الحداثة بل من دونه لا يقوم مجتمع منظم، من شكل التمدن العيني في الحداثة والذي يتجلى في عملية تنظيم مجتمع من الأفراد (لا الجماعات) ونشوء مؤسسات الدولة (بقدرتها غير المسبوقة على مراقبة المجتمع وضبطه) وعقلنتها عبر نشوء البيروقراطية، والثورة العلمية، والثورة في الإنتاجية وقوى الإنتاج.

السؤال الكبير هو: هل ظاهرة المحرقة والإبادة الجماعية هي نتاج فشل الضبط أم نتاج الضبط ذاته، ومرتبة عن آلياته لا عن إخفاقاتها؟ وأعتقد أن هذا هو السؤال الكبير في الكتاب الذي يمكن ربطه، عموماً، بأفكار جيل زيغموند باومان من الباحثين الاجتماعيين الذين يمكن اعتبارهم مابعد حداثيين من جهة، وقبل ذلك بأفكار مدرسة فرانكفورت ونظريات التحليل النفسي لسيغموند فرويد من جهة أخرى. والحقيقة أن كثيراً من هذه الأفكار ورد في جدلية التنوير لهوركهايمر وأدورنو، والكاتب ينوه بجهدهما مرات عدة، وذلك خلافاً لمنظرين مابعد حداثيين آخرين لا يعترفون بهذا التأثير. لقد بدأت الطريق التي قادت إلى جرائم النازية، وفق هوركهايمر وأدورنو، بالفصل بين العلم والنظرية لمصلحة الاستخدام التقني للعلم من جهة، والفصل بين العلم والأخلاق من جهة أخرى، ما يجعل الأخلاق تبدو مسألة عاطفية وعظمية غير عقلانية ولا تليق بالعالم⁽³⁾، وهذا ما يكرره باومان على امتداد الكتاب، وهو من تناقضات التنوير التي تنبئ بمجيء الكوارث.

Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (3) (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1988), p. 92.

لا بد هنا من الإشارة إلى أن النزعة التنويرية المبكرة المتفائلة، التي انطلقت في حملتها ضد الجهل لمصلحة المعرفة العقلانية من أن ما هو صحيح لا بد من أن يكون أيضًا خيرًا للإنسان والمجتمع، سبقت الفصل بين العلم والأخلاق، فبدأ الفصل في حينه تقدمًا لناحية البحث العلمي، ولكنه امتد إلى ثقافة العلماء وأخلاقياتهم التي أصبحت تبدو لقسم كبير منهم غير علمية، مع أن هذا ليس مذمة أو نقیصة، بل هو تحديدًا من أهم مميزات القرار الأخلاقي الحر غير المحكوم بحتميات، خلافًا للعلم. ولكن من تبنى ثقافة الفصل بين العلم والأخلاق، وليس الفصل في منهج البحث العلمي فحسب، أصبح يرى أحكام القيمة نقیصة تقلل من موضوعيته العلمية المزعومة.

للأسف لا يؤكد باومان، كما لم يؤكد قبله هوركهايمر وأدورنو، أن المشكلة إذاً ليست في الفصل بين العلم والأخلاق؛ فمن دون هذا الفصل لا يمكن الحفاظ على منهج علمي، وفي رأيي يصعب أيضًا الحفاظ على ما يميز الأخلاق، ولكن المشكلة في ثقافة الاستخفاف بالأخلاق التي ينتجها هذا الفصل، واعتبار التحرر من المعايير الأخلاقية رصانة وموضوعية، حتى حيث يجب اعتماد المعايير الأخلاقية وحدها من دون أي حسابات أخرى.

إن الاقتناع التنويري أن استخدام العقل والتوصل إلى الخيارات العقلانية الصحيحة يقودان إلى الخير أو الفضيلة والخيارات الأخلاقية الصحيحة، مستمد من فكر التنوير عمومًا. وقد كتب كثير من منظري ما بعد الحداثة أن من غير الممكن اشتقاق الخير أو الحسن أو العادل من وصف الصحيح أو الحقيقي⁽⁴⁾. وفي رأيي أن إيمانويل كانط سبقهم إلى ذلك في تمييزه العقل المحض من العقل العملي. كما أن أغلبية النظريات الاجتماعية مستمدة من مرحلة الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، ومن العصر الوسيط إلى الحداثة، ومصطلحات مثل الفرد والمجتمع بوصفها كيانات اجتماعية، فضلًا عن مصطلحات متعلقة بالربط بين العقل والحرية هي نتاج تلك المرحلة، وثمة محاولات لإسقاطها على الحاضر.

Jean-François Lyotard, *Political Writings* (London: UCL Press, 1993), pp. 27-28.

(4)

إذا عدنا إلى مقارنة التحليل النفسي عند فرويد، والتي تفيد بأن التمدن ممكن من طريق قمع الغرائز وكتبتها فحسب، فإن هذه الآليات نفسها تفضي إلى القواعد والأعراف الاجتماعية والأخلاق، وكذلك إلى الظواهر النفسية المرضية المرافقة للحدثة. ومن ثم، فإن اعتبار عمل آليات الضبط نفسه هو المسؤول، وليس فشلها، لا يعني من اعتبار الهولوكوست نوعاً من الشذوذ⁽⁵⁾. وأعتقد أن باومان لا يعي هذا الإشكال، أو لا يكثرث له؛ فما يطلقه فرويد من تسميات مثل العصاب وغيره، يعدّه باومان الوجه الآخر لآليات الضبط والرقابة في الحدثة، ومنها قمع الغرائز وأداتية العقل. وثمة أنواع منتشرة من العصاب، منها ممأسسة من الهستيريا الجماعية، وهي ربما شذوذ عن الطبيعي المتصور، ولكنها ليست استثناءً عددياً؛ فتفسير الشذوذ عند فرويد مرتبط بـ «نجاح» آليات التمدن في قمع الغرائز والميلول الطبيعية، سواء أكانت للعدوانية والعنف أم لتحقيق المتعة أم لكليهما. والتنازل عن «حرية» الإنسان في مقابل الأمن وتلبية الحاجات هو ما يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة؛ فالتمدن عنده يقوم على صراع بين المجتمع والفرد، وعلى حماية الفرد مما يمكن تسميته بلغة مفكرين آخرين عدوانية الحالة الطبيعية، لكنه في النهاية يجمع الفرد بهدف تحقيق سعادة المجموع، فيصبح التمدن مصدر التعاسة أيضاً.

لكن باومان يحذّر، من ناحية أخرى، من نزعة متطرفة معاكسة للنزعة التي ترى في الهولوكوست شذوذاً عن الحدثة. تنطلق هذه النزعة من إفلاس الرؤية السوسولوجية التي تعدّ الهولوكوست تعطلاً للحدثة وفشلاً للجهد الحضاري في قمع الغرائز والانفعالات، وغيرها من الإخفاقات، نحو مخرج متطرف وسهل هو فهم ظاهرة الهولوكوست بوصفها أنموذجاً مهيمناً في الحضارة الغربية ونتائجها الطبيعي والعادي، بمعنى أن الإبادة هي جوهر الحضارة الغربية. هكذا يقع هؤلاء في خطأ آخر، وهو «عادية الهولوكوست» ومحو أي خصوصية عن ظاهرة الإبادة الجماعية، ما يقود إلى خطأ أكثر فداحة، وهو التقليل من خطورة الإبادة الجماعية بوصفها غير متميزة من غيرها من «سلبيات» الحضارة الغربية. إن تفسير الظاهرة

(5) يُنظر، بشكل خاص، الفصل الثالث من: سيغmond فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 36-53.

يهدف إلى فهم خصوصيتها، والفشل في تمييز الإبادة من أشكال العنف والقمع والمعاناة الأخرى في المجتمع الحديث هو في الحقيقة هروب من تفسير الظاهرة عبر طمس خصوصيتها والتقليل من خطورتها في الوقت ذاته.

سرديّة التمدن وأسطورته

إن رواية قصة الحداثة وفهم المجتمعات الحديثة والمجتمعات الأخرى من خلال ذلك يمكن عدّهما سرديّة كبرى ساهمت في نسجها مقاربات نظرية مختلفة، أهمها:

- التعامل مع تاريخ الفكر كأنه صراع متواصل بين العقل والخرافة؛
- رؤية ماكس فيبر لمسار التاريخ الحديث كمسار عقلنة؛
- وعد طب التحليل النفسي بالكشف عن الغرائز التي تسكن داخل الإنسان، أي الحيوان الذي يسكن داخله، وأن عملية الحداثة هي عملية ترويض له؛
- أمثلة سيطرة الإنسان على الطبيعة وتحرره من قيودها بتحرر الإنسان من الاستغلال في المجتمع عند كارل ماركس وغيره؛
- تناول عالم الاجتماع الألماني إيلياس للتاريخ الحديث على أنه عملية تهذيب حضارية تتمثل أساساً في استئصال العنف من حياة الناس اليومية⁽⁶⁾.

تروي الإبادة الجماعية، وكذلك أي محاولة نظرية لفهمها، قصة أخرى عن الحداثة؛ فالأدوات التي جعلت الهولوكوست ممكنة هي الإجراءات البيروقراطية الروتينية والعمليات الحسابية، وتدبير الميزانية وجميع الأدوات العقلانية في إدارة المجتمع الحديث. ومن دونها لم تكن الهولوكوست ممكنة حتى لو توافرت الأيديولوجيا الداعية إلى الإبادة والنية لوضعها حيز التنفيذ. وهذه باومان لم تكن مجرد أدوات صماء، بل تعني أيضًا واقع الفصل بين الفاعل وأخلاقه في زمن الفعل. إن آليات البيروقراطية المتعلقة بالدقة والسرعة والوضوح والهرمية الصارمة

(6) يُنظر ص 79 من هذا الكتاب.

وتخفيض التكاليف هي نفسها التي أدت إلى الإبادة الجماعية. وهو يقتبس هذه المميزات للبيروقراطية الحديثة من فيبر عبر منظرين مثل تشارلز رايت ميلز⁽⁷⁾.

كانت الإبادة الجماعية لتصفية اليهود، بوصفها خيارًا واعيًا من خيارات عدة ممكنة، «نتيجة للإجراءات البيروقراطية الروتينية، ومجرد عملية حسابية للوسائل والغايات، وتدابير الميزانية، والالتزام الكامل بالقواعد»⁽⁸⁾. ولم يُتخذ القرار نفسه منذ البداية، بل كان نتاج تجربة متراكمة ومحاولات متواصلة لإيجاد حلول عقلانية للمشكلات التي أثارها فصل اليهود عن المجتمع، أي بلغة هتلر تخلص المجتمع من المرض اليهودي بالفصل والحجر، ثم التجميع والتهجير، وأخيرًا ظهور مشكلات الأحياء المغلقة (الغيتوات) والمعسكرات التي زُجَّ فيها اليهود، مثل الجوع والمرض والأوبئة وغيرها. وفي النهاية كان المخرج البيروقراطي الوحيد، بعد نزع إنسانية اليهود في هذه المجمعات التي تشبه الزرائب، هو نقلهم إلى معسكرات العمل، وإبادة من لا يمكنه العمل قبل الشروع في إبادة الجميع. وكانت كل مرحلة حلًّا بيروقراطيًّا لمشكلات نشأت في المرحلة التي سبقتها و«حتمت» التخلص منها.

لم تُثبت محاكمة مجرمي النازية، على نحو خاص محاكمة أدولف إيكمان التي غطتها فكريًّا (إذا صح التعبير) المفكرة الألمانية اليهودية حنة أرندت، أن مجرمي النازية هم زمرة من المجرمين الساديين أو المعتوهين والمعدومي الضمير والأخلاق بشكل مُطلق، بل بيّنت التحقيقات مع المتهمين ومحاكمتهم منذ نورمبيرغ أنهم، غالبًا، «ناس عاديون» في حياتهم العائلية وعلاقاتهم الاجتماعية؛ سلوكهم طبيعي في تحكيم الحس الأخلاقي في بيئتهم المباشرة وفي العلاقة مع الأقربين. ولو قُدِّر للباحث في موضوع النازية أو الإبادة الجماعية أن يلتقيهم في مناسبة اجتماعية أو في الشارع أو المقهى، فمن المرجح أنه لن يحزر أن هؤلاء في الحقيقة مجرمون يرتكبون جرائم إبادة خلال ساعات العمل في ما يعدونها أماكن عملهم. وربما كان في إمكان أغلبية ضباط سرب الحماية (Schutzstaffel)

(7) يُنظر ص 82 من هذا الكتاب.

(8) يُنظر ص 85 من هذا الكتاب.

التي تُختصر عادةً بالـ «إس إس» (SS)، اجتياز الامتحانات المطلوبة للقبول في أي جيش من الجيوش الحديثة. ومن يدري، ربما لا يُعدّ ما ارتكبه من فظائع فضيحة أخلاقية كبرى لو انتصر النظام النازي في الحرب، وكان المجرمون هم المدّعين لا المتهمين.

لئن لم يكن مرتكبو الجريمة شاذين أو منحرفين ساديين، يُطرح السؤال الآتي: كيف يرتكب أشخاص «عاديون/ طبيعيون» مثل هذه الجرائم؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحتاج إلى الإجابة عن سؤال أكثر تحديداً، وهو: كيف يجري عملياً تحييد الأخلاق أو قمعها عند التعامل مع الآخر؟ أو، كما قالت أرندت في كتابها *إيخمان في القدس: تفاهة الشر*، كيف يُقضى على «الرأفة الحيوانية» التي تؤثر في جميع البشر عندما يرون المعاناة الجسدية⁽⁹⁾؟ تفترض أرندت إذاً وجود شفقة أو رحمة طبيعية تكاد تكون جسدية ومرتبطة بنفور جسدي من الوحشية يدفع إلى التعاطف مع الضحية، وهذا يعني وجود أساس غريزي لقيم إنسانية ترفض التعذيب أو القتل، وأرندت لا تصوغ ذلك بهذا الشكل، ولكن لا تفسير آخر لمقولتها هذه. وهذا يتجاوز أخلاق الواجب الكانطية ومصدرها العقل العملي إلى افتراض أساس غريزي طبيعي لرفض تعذيب الجسد والتمثيل به، مثلما يوجد، في رأيي، أساس طبيعي للتطلع إلى الحرية وهو حرية حركة الجسد ومقاومة تقييده، وإن كان لا يتحول إلى حرية مدنية أو اجتماعية من دون دخول عنصر الوعي والإدراك. ثمة أساس طبيعي لرفض القيود هو التألم من تقييد الجسد الإنساني وحجز حركته، وهذا لا يتحول إلى توق إلى الحرية من دون عنصر الوعي الذي يبدأ بإدراك غياب الحرية. وفي رأيي يمكن اعتبار عدم توافر النفور من انتهاك الجسد وتعذيبه شذوذاً مَرَضِيّاً، ولكننا لا نناقش هنا هذا الشذوذ، بل نفترض وجود النفور من التعذيب الجسدي والقتل في الفاعلين، ونسأل كيف حُيّد أو أُسكت.

Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Introduction by (9) Amos Elon, Penguin Classics (New York: Penguin Books, 2006), pp. 105-106.

تقارب أرندت الموضوع بشكل مختلف في الموقع ذاته من نصها، حيث ترى أن هؤلاء الضالعين في الجريمة يظنون أنهم منخرطون في مشروع عظيم لا تسنح الفرصة لمثله إلا كل ألف عام، أي إنها ترى أهمية غسل الدماغ الأيديولوجي والإيمان بالفكرة.

لم تثبت الغوغائية الناجمة عن التحريض والتعبئة هذا التحيد للحس الأخلاقي؛ فاعتداءات ما سُمِّي «كتيبة العاصفة» (Sturmabteilung)، أثارَت نفور المجتمع من عنفها الجسدي الفوضوي، ولا سيما بعد إغارات أوباشها على محال اليهود التجارية في ما عُرف بـ «ليلة الكريستال». لقد أثارَت هذه الانتهاكات نفور المجتمع الألماني المحلي وجيران الضحايا، وحتى تضامنهم مع الضحايا. فلم تثبت غوغائية الشوارع والأزقة نفسها وسيلة ناجعة في تطبيق نظريات النازية بشأن فصل اليهود عن المجتمع. أما ما أثبت نفسه، فهو القمع الروتيني المُمأسس بيروقراطياً ضمن النظام؛ ذلك العنف المنفذ في إجراءات والمنضبط بأوامر وغير الفوضوي. هنا لا يجوز - في رأيي - إهمال أن أعمال الغوغائية و«الزعزعة» المنفلتة بدت مثل أعمال عصابات خاصة بالحزب النازي، ما سهَّل على المراقب الألماني العادي غير الحزبي استهجانها، ولكن عندما تولَّت الدولة نفسها المهمة، تضاءلت على الفور أهمية الرأي الشخصي والذوق الخاص أمام الدولة صاحبة السيادة.

يقتبس باومان الباحث هربرت كيلمان في قوله إن الوازع الأخلاقي الذي ينهى الفاعل عن ارتكاب الفظائع العدوانية يختفي عندما تتحقق ثلاثة عوامل، كلها أو بعضها: «(1) تفويض استخدام العنف من خلال الأوامر الرسمية الصادرة عن الجهات القانونية المعنية؛ (2) تنميط العمل عبر الممارسات النظامية المنضبطة والتوزيع الدقيق للأدوار؛ (3) تجريد ضحايا العنف من الصفات الإنسانية بواسطة التعريفات والمذاهب الأيديولوجية»⁽¹⁰⁾. والحقيقة أن باومان يفصّل في هذه العوامل الثلاثة على امتداد الكتاب، ويُفرد لها فصولاً مختلفة. لكن الفكرة الأساسية مستقاة من كيلمان، وهي تتمثل في: أولاً، في النظام البيروقراطي الحديث، يعني القرار الصادر من أعلى الفرد من المسؤولية؛ إذ يمكن هذا الفرد أن يُقنع نفسه قبل أن يقنعه الآخرون أنه يقوم بوظيفته ويطيع الأوامر، فيُنفذ المطلوب منه. ويُعدّ تنفيذ الأوامر في الجهاز البيروقراطي سلوكاً طبيعياً، إن لم

(10) يُنظر ص 91 من هذا الكتاب. يُنظر أيضًا: Herbert G. Kelman, «Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization of Victims and Victimiziers,» *Journal of Social Issues*, vol. 29, no. 4 (Fall 1973), pp. 29-61.

يكن فضيلة مُستحبة. ثانيًا، يساهم تنميط العمل من خلال الممارسات النظامية والتوزيع الدقيق للأدوار في تحييد الأخلاق بتحول العمل بها إلى روتين، وبوجود قواعد تُسيّرُها إلى درجة اختفاء مسألة الظلم نفسها من الصورة؛ فإدارة البشر تُصبح مثل إدارة الأشياء، كما في حالة تنظيم نقلهم في عربات القطار إلى معسكرات الاعتقال أو الإبادة، مثلما تُنقل البضائع، فيصبح المهم إجراء حسابات كمية، مثل الحمولة والسعة وعدد الأشخاص الذين يمكن أن يُحشروا في عربة، وكيفية التخلص من فضلاتهم، وكمية الهواء الذي يحتاجون إليه للتنفس. أما في المختبرات التي تُطور فيها الغازات المستخدمة للإبادة، فتُحسب التكلفة ونجاعة المواد الكيماوية المستخدمة وسرعتها في القتل. إن غياب وجه الإنسان الضحية والتوزيع الدقيق لأدوار الفاعلين يعينان اختفاء الفاعل الذي يتحمل المسؤولية عن الجريمة بوصفها فعلاً متكاملًا؛ فكل شخص هو ترس في الآلة الكبيرة، وهو بالكاد يتحمل المسؤولية عن الجزئية التي يقوم بها تنفيذًا للأوامر، والتي تبدو في ذاتها غير ضارة وغير قاتلة. ثالثًا وأخيرًا، شيطنة الضحية، وهي، في اعتقادي، شرط رئيس لإدارة العجلة بشكل عام ولتحييد الضمير؛ إنها الشيطنة بمعنى تجريد الضحية من الصفات الإنسانية، وهذه تكون بواسطة عمليات التصنيف والتعريف التي تقسم المجتمع إلى أصنافٍ من البشر. وهي عملية جارية منذ بداية الحداثة، لكن التصنيفات تصبح خطيرة جدًا حين تقف خلفها أيديولوجيات تصنّف الآخر بوصفه مختلفًا جوهريًا وحاملًا صفاتٍ دونية، أو إذا ما عدَّ غريبًا إلى درجة تُصعّب التضامن معه. هكذا يتحول ناس عاديون قد يكونون في حياتهم اليومية، في بيئتهم العائلية أو في وسطهم المهني، «عاديين» و«متوسطين» أو حتى أخلاقيين، إلى شركاء في الجريمة.

إذا ألقينا نظرة على العوامل الثلاثة المذكورة أعلاه في تحليل الأخلاق، نجد أن من الممكن أن تندرج كلها ضمن ما يُعدّ عملية العقلنة أو الترشيد التي تقوم بها مؤسسات الدولة الحديثة، سواءً في علاقتها مع ذاتها أو في إدارتها المجتمع والاقتصاد. وهذا يعني أن سيرورة تحييد الأخلاق هي جزء مما يمكن عدّه عملية التمدن أو التهذيب الحضاري، أو العقلنة. ثمة أشكال لتحييد الأخلاق لا تصل إلى درجة المشاركة في ارتكاب جرائم الإبادة الجماعية، ولكن الحياة اليومية

تشهد أنماطاً مختلفة أكثر خفوتاً في تحييد الأخلاق في داخل هذه المؤسسات. وهذا يعني أن تحييد الأخلاق اللازم لجرائم كبرى مثل الإبادة الجماعية لا ينشأ دفعة واحدة، بل ثمة عملية تبتدئ تدريجياً للأخلاق ضمن عملية العقلنة التي تقوم بها المؤسسات الحديثة.

لا يتحفظ باومان هنا إطلاقاً، ولا يحتاط تحسباً لوصول القارئ إلى اقتناع مؤداه أن عصور ما قبل الحداثة كانت فردوساً أخلاقياً، وربما يصل القارئ إلى مثل هذا الاقتناع عند قراءة هذه الأفكار، وهذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. إن ما ينقص كتاب ما بعد الحداثة عموماً هو التشديد على الجانب التنويري فعلاً للحداثة قبل الحديث الضروري أيضاً عن توليده لنقائضه؛ ففي عصور سابقة، لم ترتبط الأخلاق بحرية الفرد وكونية الإنسان، بل ارتبطت بالجماعة العضوية أو بالدين، وبواجبات الفرد المترتبة على مكانته الاجتماعية المحددة غالباً منذ الولادة؛ هذه القيم وليس أخلاقيات قبلية، مثل الرأفة الإنسانية، هي التي أملت على الفرد (إذا صحت تسمية الإنسان في هذه الحالة فرداً) أفعاله في عصور ما قبل الحداثة، وإن تحرر الفرد المعاصر منها، أو افتراض تحرره، هو أيضاً ما يدفع إلى توقع أن يتصرف بموجب واجب أخلاقي يمليه عليه ضميره، أو بموجب نزعات أخلاقية طبيعية نبيلة. من هنا، الخيبة والصدمة حين لا يحصل ذلك، وحاجة باومان وغيره إلى تفسير حدوث الإبادة الجماعية (الهولوكوست) في الحداثة.

العنصرية والفرادة اليهودية

إن الاعتقاد أن الهولوكوست هي استمرار للعنصرية الشعبوية الألمانية أو غير الألمانية، أو أنها فيضان موسمي لهذه العنصرية، أو نتيجتها الحتمية، غير صحيح إطلاقاً؛ فمنذ وصول النازية إلى السلطة، وخلال عمليات الإبادة نفسها، لم يحدث هيجان شعبي هاجم فيه ألمان جيرانهم اليهود كما كان يحدث أحياناً في العصور الوسطى. على العكس من ذلك، تميّزت ردة الفعل على الهجوم الذي قام به أفراد من «كتيبة العاصفة» في ما سمي «ليلة الكريستال» أو ليلة الزجاج المحطم، بتعاطف الناس العاديين مع اليهود ونفورهم من تصرفات أفراد الكتيبة المذكورة. ليست الإبادة الجماعية إذًا مجرد استمرار للممارسات العنصرية القروسطية،

أو تعبير عن عداة ديني مسيحي لليهودية، أو عن ذلك الخوف من الغريب أو المجهول الذي يميز البسطاء في جميع المجتمعات. لكن، لا شك في أن آليات الحداثة المذكورة أعلاه استخدمت الخوف من الآخر غير المألوف والغريب، واستغلت الآراء المسبقة القائمة في الثقافات المختلفة عن اليهود في عملية شيطنتهم الحديثة، كما ذكرنا في العنصر الثالث من سيرورة تحييد الأخلاق.

لا يجوز التقليل من أهمية كون اليهودي هو الآخر في المجتمعات المسيحية؛ إذ إن صورته المتوارثة في الثقافة الشعبية من العصر الوسيط سهّلت نشوء صورة اليهودي في الحداثة، مع أنها مختلفة عن ملامحه في المجتمعات التي سيطرت عليها الثقافة الدينية. ففي الحداثة، مع نشوء الصراع الطبقي في الرأسمالية المبكرة وانهيار الإقطاع والطبقات الوسطى القديمة قبل نشوء الجديدة، ورومانسية العودة إلى الماضي الحميم وانبعاث الأيديولوجيات والصراع الأيديولوجي أيضًا، تسنّى قيام بسطاء الناس باتهام اليهودي بأنه يُمثّل المال غير المنتج (المال المصرفي، مثلما عدّ اليهودي المقرض بالربا في العصر الوسيط)، كما اتهمت الطبقات المحافظة اليهود بأنهم أساس الانحلال الثقافي والاجتماعي، ومصدر الأفكار المنحلة ضد العائلة والكنيسة، أي إن كل طرف اتهم اليهودية بالمسؤولية عمّا عدّه الخطر الأكبر الذي يواجهه. وفي الحروب بين الدول، وهي التي أصبحت تأخذ طابعًا قوميًا، كان من السهل إلصاق تهمة الخيانة باليهودي، لأنه معني بالسلم لا بالحرب، أو لأنه يعيش على التخوم بين القوميات. وفي الصراع بين الاشتراكية والرأسمالية، اتهم جزء من الاشتراكيين الرومانسيين اليهود بأنهم يجسدون التجارة ورأس المال، فيما اتهمت الطبقات الحاكمة بأنهم محرك الشيوعية.

ينطلق باومان من معرفته الحميمة بالمجتمع البولندي وأوضاع اليهود، فيحلل اليهود بوصفهم جماعات وسيطة؛ فهُمْ لم يكونوا ملاك أراض، ولكنهم شكلوا الدروع الواقية لملاك الأراضي الحقيقيين، لأنهم كانوا خدماً لهم ومديري أعمالهم، وعلى احتكاك مباشر بالفلاحين، وبالتالي يوجّه الفلاحون مشاعر الكراهية إليهم. ومن ناحية أخرى، كان ملاك الأراضي يتعاملون مع مُقرضي الأموال أو مديري الأعمال أو غيرهم من اليهود بوصفهم من عامة الشعب

المُتَّسِمِينَ بالبربرية والقذارة والجهل والطمع. هكذا عَزِلَ اليهود عن عامة الشعب وعن الطبقة الأرستقراطية أو مَلَائِك الأراضِي فِي الوقت ذاته، لكن الحاجة إلى دورهم بقيت قائمة. لذلك، كان من المهم مراعاة شروط الانفصال لأن الاتصال، أو الدور، يجب أن يبقى في المجتمع، وهذا يتطلب مراعاة دقيقة وصارمة للانفصال أيضًا⁽¹¹⁾.

أثار ارتباط الحداثة بحصول اليهود في المجتمعات المتقدمة (بريطانيا، فرنسا، ألمانيا) على حقوق متساوية شبهاً الفئات المتضررة من الحداثة، أي الطبقات الوسطى القديمة التي انهارت والفلاحين والإقطاع، واتهام اليهود بالمسؤولية عن انهيار هذه التراتبية القديمة التي شكلت ضماناً للقيم والأخلاق، ومن ثم انحلالاً اجتماعياً وخلقياً في الوقت ذاته. لقد سهل على الطبقات القديمة المنحلة والمنهارة والمؤثرة في ثقافة الفلاحين، وربما في أجزاء كبيرة من المهاجرين إلى المدن، اعتبار اليهود إمّا مستفيدين من مآسيهم وإمّا مسؤولين عنها. وكما أسلفنا، أمكن أيضاً تشخيص ملامح عداً لليهود بسهولة حتى عند الاشتراكيين الرومانسيين المناهضين للتطور الرأسمالي، والمنطلقين في اشتراكيته من عدائهم للتطور والتحديث لا للرأسمالية ذاتها فحسب، ومنهم فورييه وبرودون وغيرهما.

أصلحت الدولة الحديثة وضع اليهود بمراسيم صادرة عن أعلى الجهات. وفي ما مضى، كانت السلطات السياسية، ولا سيما من يمكن عدّهم الملوك المتنورين، هم الضمان لحماية اليهود من غضب الكنيسة أو من تأليب العامة عليهم، فظهروا كأنهم امتداد للدولة. واعتمد اليهود عموماً على «كرم الدولة» واستخدامها خدماتهم الوسيطة المالية واستشاراتهم في هذا المجال أو في الوساطة مع الدول الأخرى في بعض الحالات، لكن الليبرالية وعدت عملياً بقاعدة حقوقية لهم مستقلة عن كرم السياسيين.

يقتبس باومان من أرندت قولها إن ما ميّز اليهود هو كونهم «جماعة غير قومية

(11) يُنظر ص 120 من هذا الكتاب.

في عالم قوميات قائمة أو بازغة⁽¹²⁾؛ إذ تصرفت جماعات يهودية بوصفها جماعة أو أمة لكنها «أمة» غير قومية (نوع من شعب قديم) في مجتمعات قومية، أي أمة تتجاوز القوميات في مجتمعات قومية، وهذا من أهم أسباب الموقف السلبي للحركات القومية من اليهود، حتى أولئك الذين اندمجوا في مجتمعاتهم ودولهم القومية الحديثة؛ إذ بدا اليهود أنهم عدو داخلي لا يقطع صلته بالخارج حتى في زمن الحروب.

ووفق باومان، كان اليهود في عصور ما قبل الحداثة جماعة من الجماعات المتميزة وغير المتساوية في مجتمعات غير قومية وغير متجانسة، ولم يمثل تميزهم تفرّدًا (وهذا ليس صحيحًا تمامًا، فهم كانوا المجموعة غير المسيحية الوحيدة في عالم مسيحي). أمّا مع بداية الحداثة، صارت عزلة اليهود مشكلة، فكان لا بدّ من إخضاعهم، مثل غيرهم، لعمليات التصنيع والترشيد والعقلنة والتخطيط التكنولوجي والإدارة والرقابة⁽¹³⁾. وفي جدلية التميز والتجانس، ما عادت الديانة معيارًا، وكان لا بد من الانتقال إلى دين الحداثة الجديد، بحسب أرندت، ألا وهو الهوية العرقية.

يُميّز باومان بشكل صارم العنصرية من الخوف المعروف من الغريب أو الشعور بالقلق والانزعاج من المجهول؛ فالعنصرية عداوة صراعية تبدو فيها مشاعر الكراهية والضغينة مرتبطة بالانفصال عن الآخر. ولا تختلف العنصرية في حدّة المشاعر أو في نوع الحجج والبراهين التي تبرر فيها ذاتها، بل في استخدام استراتيجيات علوم مختلفة، مثل العمارة والبستنة والطب، في محاولة لإضفاء طابع العقلانية على ذاتها. كما أن العنصرية تتصور واقعيًا مثاليًا متخيلاً غير الواقع القائم بحقائقه وتنوعه التي لا تعجب العنصريين⁽¹⁴⁾. ولم تظهر أهمية العنصرية الفعلية إلا في سياق هذا التصور للمجتمع المثالي، وعقد النية على تنفيذ خطة للوصول إليه. وفي حالة الهولوكوست، كانت الخطة تأسس مجتمع تسود فيه

(12) يُنظر ص 132 من هذا الكتاب. يُنظر أيضًا: Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (London: Allen and Unwin, 1962), p. 22.

(13) يُنظر ص 139 من هذا الكتاب.

(14) يُنظر ص 152 من هذا الكتاب.

روح الشعب الألماني. ولا مكان لليهود في مثل هذا المجتمع؛ فهم غير قادرين على الانخراط فيه لأسباب وراثية لا يمكن تغييرها بالاندماج أو التربية/النشئة، ولا بتغيير الدين، لأنها تتعلق بالعرق والدم.

تزامن نشوء العنصرية مع تطور النظريات العرقية المستفيدة من البيولوجيا ونظرية التطور وأصل الأنواع في تطبيقها على الجماعات البشرية، وكذلك تطور علوم وراثية وعلوم الصحة العامة التي أصبحت «الصحة القومية» باللغة النازية. لقد نشأ لدى العلماء طموح باكتشاف سلالات سليمة من طريق اجتثاث العناصر غير السليمة والضارة، وتعزيز العناصر السليمة في المجتمع، كما في عملية البستنة وتنظيف الحدائق من الأعشاب الضارة، حيث يُشجّع سليمو العقل والجسد على الإنجاب، ويُعقّم أصحاب الأمراض الوراثية أو المتخلفين عقلياً أو أصحاب العاهات، ومنعهم من الإنجاب، ولاحقاً إبادتهم. وعُدّت اليهودية من هذه الناحية نوعاً من المرض غير القابل للعلاج في نظر النازيين.

جرى إسقاط أفكار أيديولوجية على التفكير العلمي، أو العكس، حيث أصبح ممكناً أن يستخدم هتلر مصطلحات مثل «اكتشاف الفيروس اليهودي» أو الأمراض المجتمعية التي يُسببها الفيروس اليهودي، وغيرهما من المصطلحات التي أوحى دائماً بمقاربة اليهود من منطلق العلوم الطبية والوراثية التي تستخدم مصطلحات من مثل الاستئصال والمكافحة والتعقيم وغيرها. وكما في حالة الأوبئة المميتة، تبدأ الوقاية بالعزل، أي الحجر الصحي، فلم تكن الخطوة الأولى في الحقيقة إبادة اليهود ككل، بل عزلهم عن المجتمع الألماني، وإجبار الألمان على مقاطعة جيرانهم اليهود، ومن ثم جمعهم في معتقلات في مرحلة لاحقة. ولا يتعلق الأمر بردائل أو فضائل؛ فالأورام السرطانية والآفات والحشائش غير مذنب، ولا توبة لها ولا عقاب، فهي تعيش وفق طبيعتها. ومن الطبيعي أيضاً أن تقاوم الاستئصال، مع أنه ليس عقاباً بل ضرورة. ومن هذه الناحية، تمثل طبيعة العرق اليهودي، وهذا ليس ذنباً أو شرّاً ممكن محاسبته أو معاقبته أو التوبة عنه أو تحسينه. ومن شأن استخدام اللغة العلمية في تشخيص المشكلة (المرض الذي أصيب به المجتمع) ووصف علاجه أن يُسهّل تحييد الأخلاق.

تفَعَّلت عملية الأدلجة العنصرية في خدمة الإبادة الجماعية على مستوى المؤسسة الحاكمة وموظفيها وجنودها، وليس على مستوى التحشيد الشعبي ضد اليهود. وعلى الرغم من الموارد الهائلة التي خُصصت للدعاية العنصرية والتعبئة ضدهم وتأثيرها في الرأي العام، فإن هذا لم يكن عاملاً رئيساً. وفي النهاية أقدمت المؤسسة الحاكمة على إجراءات العزل والاعتقال والتجميع والإبادة، ويستند باومان في إثبات ذلك إلى أعمال مؤرخين للمرحلة أمثال جون ر. سابيني وموري سيلفر: «كانت ليلة تحطيم النوافذ مذبحاً شعبية وأداة للإرهاب؛ أداة نمطية للموروث التاريخي الخاص بالمعاداة الأوروبية لليهود، فهي لم تكن أداة للنظام النازي الجديد، ولم تكن إبادة منظمة لليهود أوروبا؛ فعنف الغوغاء شكل بدائي غير فعال للإبادة، وهو وسيلة فعالة لإرهاب الناس فحسب. هذا العنف الغوغائي يُرغم الناس على لزوم بيوتهم، أو ترك معتقداتهم الدينية أو السياسية، ولم يكن أي من ذلك هدفاً من أهداف هتلر في ما يتعلق باليهود، إذ كان يرمي إلى تدميرهم»⁽¹⁵⁾.

لا يتعب باومان من تأكيد الفرق بين الخوف من الآخر والخوف الشعبي الذي يخدم التمييز العنصري من جهة، والإبادة الجماعية والجرائم المنظمة على شاكلة الهولوكوست من جهة أخرى. ويعتقد أن هذا الخلط يطمس التمايز ويبعد التحليل من الفهم: «من بداية التفكير في الهولوكوست وحتى تنفيذها، لم يؤد الخوف التقليدي من الآخر سوى دور ثانوي. أما العوامل الأساسية التي لم يكن من الممكن الاستغناء عنها حقاً، فكمنت في مواضع أخرى، وكانت تربطها علاقة تاريخية فحسب، على أقصى تقدير، بالأشكال المعتادة للشحناء والبغضاء بين الجماعات. لقد ضربت إمكانية الهولوكوست بجذورها في سمات كلية عامة للحضارة الحديثة، أما تنفيذها فارتبط بعلاقة خاصة لا بعلاقة كلية عامة بين الدولة والمجتمع»⁽¹⁶⁾. هذا التأكيد مهم، ولا سيما في مواجهة محاولات عدة في البحث الاجتماعي وفي استطلاعات الرأي لمقاربة الأفكار المسبقة والاعتقادات الرائجة

(15) يُنظر ص 165 من هذا الكتاب، ويُنظر أيضاً: John R. Sabini and Maury Silver, «Destroying the Innocent with a Clear Conscience: A Sociopsychology of the Holocaust.» in: Joel E. Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (Washington, DC: Hemisphere Pub. Corp., 1980), p. 329.

(16) يُنظر ص 175 من هذا الكتاب.

شعبياً بوصفها مصدرًا للتمييز العنصري، وإهمال ما تقوم به النخب والدولة من سياسات تمييزية. وربما تتطلب المرحلة تعديل هذا التأكيد، خصوصاً في الأنظمة الديمقراطية تحديداً، حيث تؤثر الثقافة الشعبية وآراء الناس المسبقة في التجاوب مع الدعاية الشعبوية للسياسيين في الانتخابات، وتساهم بالتالي في تحديد السياسات عبر إيصال ساسة شعبيين إلى الحكم.

يقتبس باومان مؤرخ الهولوكوست المعروف راول هيلبرغ قوله: «ألن تفرحوا إذا كان في إمكاني أن أثبت لكم أن جميع من ارتكبوا تلك الجرائم كانوا مجموعة من المجانين؟»⁽¹⁷⁾. وبالطبع الإجابة هي أنه ليس ثمة داع للفرح، بل توجد أسباب للقلق والخوف لأنهم ليسوا مجانين. ولا يؤثر في المجتمعات الغربية المعاصرة التي تدير ظهرها للهولوكوست كثيراً سماع أن قبائل التوتسي والهوتو تذابحت والضحايا بالملايين، أو أن نظاماً في العراق أو سورية استخدم الغازات السامة ضد شعبه؛ فهذه تُعتبر جرائم بربرية من خارج الحداثة، وتصلح لتعزيز الثقة بالنفس لأن مثل هذا لا يحدث في المجتمعات الغربية المعاصرة، وربما ترزعت هذه الثقة قليلاً بسبب المجازر التي ارتكبتها الصرب في البوسنة. لكن باومان ينضم إلى هنري فينغولد⁽¹⁸⁾ وليو كوبر⁽¹⁹⁾ في أن الأيديولوجيا والمنظومة اللتين قادتا إلى معسكر «أوشفيتز» ما زالتا قائمتين في المجتمع المعاصر، وأن الدولة ذات السيادة التي تدعي أن من حقها أن ترتكب الجرائم في حق المواطنين والرعايا ما زالت قائمة، ولا سيما أن المنظومة الدولية تدافع عن حق الدولة في السيادة وفعل ما تراه ملائماً مع مواطنيها؛ أي إن احتمال الإبادة قائم دائماً. ويقتبس باومان كذلك جورج كرن وليون رابوبورت في قولهما إنه «ربما تفعل الدولة المتحضرة

(17) يُنظر ص 179 من هذا الكتاب. يُنظر أيضاً: Raul Hilberg, «Significance of the Holocaust», in: Henry Friedlander and Sybil Milton (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide: The San Jose Papers* (Millwood, NY: Kraus International Publications, 1980), pp. 101-102.

(18) يُنظر ص 182-183 من هذا الكتاب. يُنظر أيضاً: Henry L. Feingold, «How Unique Is the Holocaust?», in: Alex Grobman and Daniel Landes (eds.), *Genocide, Critical Issues of the Holocaust: A Companion to the Film, Genocide* (Los Angeles, Calif.: Simon Weisenthal Center; Chappaqua, NY: Rossel Books, 1983), p. 397.

(19) يُنظر ص 183 من هذا الكتاب. يُنظر أيضاً: Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the 20th Century* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 137-161.

أي شيء ترغب فيه في حق من تحكمهم، فلا يوجد حد أخلاقي يحول بين الدولة وما تريد أن تفعله، ولا توجد سلطة أخلاقية فوق سلطة الدولة»⁽²⁰⁾. ويعتقد باومان أن هؤلاء الكتّاب يببالغون، فما تقوم به الدولة المعاصرة لا يصل إلى درجة ظاهرة الهولوكوست التي تنفرد بسمات تميزها من مجرد الممارسة العنيفة للسيادة.

يصل جورجيو أغامبين في نهاية كتابه *Homo Sacer* (الإنسان المقدس) إلى أن معسكر الاعتقال هو التمثيل الرئيس لممارسة السيادة الشمولية في الدولة الحديثة، وهو أنموذج الدولة الشمولية التي تتحوّل فيها السياسة إلى سياسة جسدية («بيو-بوليتيكس» (bio-politics))، أي متعلقة بإدارة الجسد الإنساني والسيطرة عليه إلى درجة يستحوذ عليها الانشغال بالجسد: حجزه، تعذيبه، قتله⁽²¹⁾. يستغرب أغامبين عدم تطرّق أرندت أو ميشيل فوكو إلى معسكر الاعتقال بوصفه تفسيراً لـ «البيو-بوليتيكس»، وتفسيراً للشمولية التي حللت أرندت أصولها وبنيتها في كتابها عن جذور النظام الشمولي⁽²²⁾، «فلأن في عصرنا فحسب تحولت السياسة بشكل كامل إلى سياسة الجسد، أصبح في إمكان السياسة أن تنتظم كسياسة شمولية لم يُعرف مثل لها حتى الآن»⁽²³⁾. وكتب أغامبين أن من ناحية شمول السياسة، ليس الانتقال من الديمقراطية إلى الشمولية انتقالاً ثورياً، بل هو انتقال تدريجي، وفي الحالتين توجد شمولية للسياسة واختراقها مجالات الحياة كلها⁽²⁴⁾. ويعتمد أغامبين في هذا الاستنتاج على كارل لوفيت (Karl Löwith)، وهو يتوصل إلى ذلك من خلال المرور بمصطلح «الإنسان المقدس»، الذي يجوز - بحسب الموروث الروماني - قتله من دون التعرض للعقاب، ولكن لا يصح التضحية به قرباناً للآلهة⁽²⁵⁾، أي إنه مركّب من مقدس ومدنس في الوقت ذاته. الحقيقة أن

(20) يُنظر ص 183 من هذا الكتاب، يُنظر أيضاً: George M. Kren and Leon Rappoport, *The Holocaust and the Crisis of Human Behavior* (New York: Holmes and Meier, 1980), pp. 130 and 143.

Giorgio Agamben, *Sovereign Power and Bare Life*, Translated by Daniel Heller-Roazen, (21) *Homo Sacer*; I. Meridian (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998), pp. 71-74.

Ibid., pp. 119-120. (22)

Ibid., p. 120. (23)

Ibid., p. 121. (24)

Ibid., pp. 75-80. (25)

أغامبين لا يلاحظ ذلك، لكن سبق أن تطرّق إليه كثير من الخبراء والباحثين في شؤون الديانات السامية⁽²⁶⁾، بمعنى أن المكان المقدس هو في الوقت ذاته المكان الحرام. وهذا ينطبق أيضًا على الكائنات المقدسة التي لا يجوز التضحية بها. وهذا ما يجتمع عند أدولف أوتو في أن المقدس هو ما يثير في الوقت نفسه الخوف والرعب. في أي حال، يصل أغامبين، لكن ليس بإحكام، من هذا المصطلح إلى مصطلح الحياة العارية (Bare Life)⁽²⁷⁾. ويتجلى عري الحياة وفقدانها أي حماية في حالة الاستثناء أو الطوارئ التي من حق صاحب السيادة أن يعلنها، لتطلق يده في قمع رعاياه. وحالة الطوارئ، أو حالة الاستثناء (Ausnahzustand)، هي التي جعلت كارل شميت يعد الحق في إعلانها والتصرف على أساسها هو جوهر الدولة الحديثة. ولا يكشف أغامبين ولا باومان الشيء الكثير عندما يعدّان النازية حالة استثناء شاملة؛ إذ كتب فالتر بنيامين عن هذا الأمر قبل ذلك بعقود، ومن منظور المضطهدين: «تعلمنا تقاليد المضطهدين أن حالة الطوارئ التي نعيش فيها ليست الاستثناء بل القاعدة. وعلينا أن نحصل على مصطلح التاريخ المتوافق مع هذه البصيرة. حينئذ سنرى بوضوح أن مهمتنا أن نستحضر حالة طوارئ حقيقية، وهو ما سوف يحسن موقعنا في هذا الصراع ضد الفاشية»⁽²⁸⁾. وأعتقد أن كارل شميت نفسه كان يدرك ذلك حين كتب أن جوهر السيادة هو صلاحية فرض حالة الطوارئ، أي إن هذا يعني أيضًا أن ممارسات النازية هي في نهاية الأمر تجسيد شامل لهذا المبدأ. ومثل أي منظرٍ يقدم بجرأة على صياغة دقيقة لجوهر الظاهرة، قدّم شميت، المفكر القانوني المحافظ للغاية، الأساس جاهزًا لنقد الدولة الحديثة، بما في ذلك نقد مفهوم السيادة. وكل ما فعله بعض المنظرين النقديين من بعده أن انطلقوا من تحليله لكن باتجاه معاكس، وهو الذي جهز تحليله لهم أساس نقدهم للدولة الحديثة.

(26) سبق أن أشرت إليه في كتابي الدين والعلمانية في سياق تاريخي، حيث حللت العلاقة بين المقدس والمحرم بوصفهما من أصل واحد في جذور الديانات.

Ibid., p. 83.

(27)

Walter Benjamin, «On the Concept of History,» in: Walter Benjamin, *Selected Writings*, (28) vol. 4: 1938-1940, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2003), p. 392.

الإبادة الحديثة إبادة مختلفة عمّا شهده العالم في زمن الحروب القديمة؛ فالإبادة الحديثة وسيلة لغاية، إنها تترتب على الهدف النهائي بوصفها خطوة لا بد من اتخاذها للوصول إلى غاية تتمثل في «هدف أسمى»؛ إنها أحد عناصر الهندسة الاجتماعية الهادف إلى إقامة نظام اجتماعي مثالي. والإبادة الجماعية الحديثة نتاج التعامل مع الشعب بوصفه مادة خامًا للتطوير والتحسين، وكما يكشف روحه وينسجم معها، ولتصميم المجتمع والدولة وتخطيطهما، ولعلاج أمراض المجتمع، وباختصار للهندسة الاجتماعية وحتى الهندسة الوراثية. إن الإبادة الحديثة هي، بحسب باومان، مهمة يؤديها الحاكم مثلما يؤدي البستاني مهماته. البيروقراطية قادرة على ارتكاب جرائم الإبادة، وكما تنخرط في هذه الأعمال يجب أن تلتقي مع ابتكار آخر من ابتكارات الحداثة، وهو الهندسة الاجتماعية الهادفة إلى بناء مجتمع مثالي. إن الإبادة الحديثة هي نتاج هذين الابتكارين الحديثين⁽²⁹⁾.

الإبادة الجماعية ومنطق البيروقراطية والتقسيم التراتبي والوظيفي للعمل

ينتقل باومان إلى معالجة العامل الذي يعدّه الأكثر أهمية في الهولوكوست وهو «الأنماط النماذجية للعمل البيروقراطي التكنولوجي الحديث، والعقلية التي تؤسسها وتولدها وتعززها وتحافظ على استمراريتها»⁽³⁰⁾. والنقطة الجوهرية في رأبي هي التالية: خلافًا للاعتقاد بأن الحداثة لم تنجح في التخلص من الحيوان الموجود داخل كل إنسان، والذي تقوم عليه رؤية هوبز للحالة الطبيعية ووظيفة الدولة في ضبطها، فإن فكرة باومان هي أنه توجد طريق ثانية لفهم ما جرى، وهي أن «سيرورة التحضر نجحت في استبدال الدوافع الطبيعية بأنماط اصطناعية مرنة للسلوك البشري، ومن ثم إمكانية ارتكاب أعمال وحشية وتدميرية على نطاق لا يتصوره أحد ما ظلت الميول والنزعات الطبيعية توجه الفعل الإنساني»⁽³¹⁾، بمعنى أن باومان يرى أن لو كان الأمر يتعلق بالوحشية الطبيعية أو الغرائزية، أو ما يُعدّ الكائن الحيواني الكامن تحت جلد البشر، لما كان في الإمكان تنفيذ

(29) يُنظر ص 209 من هذا الكتاب.

(30) يُنظر ص 194 من هذا الكتاب.

(31) يُنظر ص 195 من هذا الكتاب.

الهولوكوست، بل أصبح تنفيذها ممكناً لأن الغرائز الطبيعية استبدلت بأنماط اصطناعية مرنة للسلوك البشري.

في شرحه التقسيم التراتبي والوظيفي للعمل، الذي سبق أن أشرنا إلى اقتباسه عن كيلمان، يقول باومان «كلما خضعت الوسائل لمعايير عقلانية أداتية وانفصلت عن التقويم الأخلاقي للغايات، زادت كفاءة استخدام العنف وفاعليته»⁽³²⁾. ويمتاز النظام البيروقراطي في قدرته على فصل الوسائل عن التقويم الأخلاقي للغايات، وهذا الفصل هو جوهر العقلنة والترشيد. ويقوم الفصل البيروقراطي بين الأخلاق والغايات على عمليتين متوازيتين: الأولى هي التقسيم الوظيفي للعمل، بما في ذلك التقسيم بين رؤساء ومرؤوسين؛ الثانية تتمثل في «إحلال المسؤولية التكنيكية الإجرائية محل المسؤولية الأخلاقية»⁽³³⁾. وسبق أن بين مكيافيلي أن هذا أيضاً هو جوهر السياسة، أي تجريد الوسائل من الأخلاقية وإخضاعها للأهداف فحسب. ولا يمكن إحلال المسؤولية التقنية محل المسؤولية الأخلاقية من دون تقسيم العمل بشكل دقيق، فهكذا تقتصر مسؤولية الخبير أو العامل في مصنع الأسلحة الكيماوية على الجانب التقني من مهمة صغيرة يقوم بها لا على مجمل السلاح الكيماوي، ولا تصل مهمة مجمل العاملين في مصنع الأسلحة الكيماوية إلى المسؤولية عن استخدامها. ويتوافق ذلك مع ما يعده بعضهم غريزة إتقان العمل والحرص على إتقان المهمة التي تعززها عناصر مثل ضعف العامل إزاء صرامة رؤسائه، وحرصه على الترقية أو رغبته في الحصول على إعجاب وإطراءات، ما يقود إلى التنافس مع الزملاء في الأداء وغيره.

إذا كان تحييد الأخلاق عن الوسائل هو الحصيلة الأولى لمنطق تقسيم العمل، فالنتيجة الثانية للعمل البيروقراطي هي تجريد أهداف العملية من الصفات الإنسانية والتعبير عنها بعبارات تقنية محض ومحايدة من الناحية الأخلاقية. ويتعلق الأمر هنا باستخدام اللغة والمصطلحات، مثل استخدام لغة الحسابات والكميات والأوزان وغيرها، عند الحديث عن بشر يُزجّون في غرف الغاز أو

(32) يُنظر ص 198 من هذا الكتاب.

(33) يُنظر ص 198 من هذا الكتاب.

يُحشرون في عربات قطار في طريقهم إلى الموت. هنا تنزع اللغة التقنية الإنسانية عن الإنسان، وذلك ضمن عملية العقلنة والترشيد.

خلال تنفيذ الجريمة، يصبح ضرورياً تحييد إنسانية المجرم، وليس الاكتفاء بشطب إنسانية الضحية بالشيطنة؛ فإنسانية كل منهما تشكل معوقاً أمام التنفيذ. لكن في هذه الحالة، يتحول قمع إنسانية الفاعل أو كبتها وتحييدها إلى «نوع من المعاناة» من منظور الفاعلين ومجتمعهم، بمعنى تقدير «التسامي على الذات»، و«التجرّد من العواطف» المطلوبين لـ «تنفيذ المهمة»، ويصاغ هذا كله بوصفه فضيلة تسمّى قوة الشخصية. وتنتشر في المجتمعات المعرّضة لهيمنة أيديولوجية النظام، مشاعر التعاطف مع «معاناة الجنود» الذين يقومون بالقتل، لا التعاطف مع الضحية، بحجة أنهم يعانون حين يقومون بالقتل، وهي أمور نعرفها جيداً من الإنتاج الإعلامي والفني والثقافي في الدول الغربية، حين تقوم باحتلال بلد آخر، أو تتورط في حروب استعمارية في الخارج؛ إذ إن معاناة الجندي الفرد، كما تظهر في الثقافة السائدة في وسائل الإعلام والسينما، تصبح هي الموضوع المركزي، وتعلو في أهميتها على أهمية معاناة ضحاياه. وينشغل الإنتاج الفني والأدبي بموضوعات عدة، مثل تردد الجندي، ورغبته في التزام مبادئ إنسانية «نشأ عليها»، وصراعه بين أداء الواجب الوطني الذي يحتم القتل، والتعاطف الإنساني، وغير ذلك من الأمور التي تمثل الثقافة السياسية الإسرائيلية نموذجاً مبتدلاً لها. وفي حالة الابتدال هذه، يصعب تمييز معاناة الجندي من تظاهره بالمعاناة، وفي الحالتين يجري تهميش معاناة الضحايا. وسبق أن بيّنت أرندت أن آلية تحييد الشفقة أو التعاطف مع معاناة الضحايا عند الضالعين في الجريمة هي قلبها لتصبح معاناتهم هم لتحملهم مشاهد الألم والمعاناة، إنهم يضحّون في سبيل الفكرة التي يؤمنون بها⁽³⁴⁾.

ما إن بدأت آلة الإبادة النازية بالعمل، حتى طورت ديناميتها الداخلية المستقلة عن الهدف الأصلي إلى أن أوصلت إلى أهدافٍ جديدة؛ فالفصل تحوّل إلى تجميع، والتجميع تحوّل إلى إبادة في نهاية الحرب. وفي السنة الأخيرة للحرب، بعد أن

Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp. 105-106.

(34)

أصبحت الهزيمة العسكرية محققة وحتمية، ما عاد للحل النهائي للمسألة اليهودية، بإقامة مجتمع آري عرقي متجانس، أي معنى، ومع ذلك استمرت آلة القتل بالعمل، إذ اكتسبت روتين عمل ونظاماً ودينامية داخلية؛ فحلول السنة الأخيرة للحرب لم يقد إلى استنتاج وقف العمل، بل إلى ضرورة الإسراع في إنجازه، مع أنه ما عاد ثمة معنى للهدف الأصلي. وبهذا المنطق نفسه منع ضباط الـ «إس إس» جنرالات ألمانيا من استخدام حرفيين يهود كانوا لا يزالون أحياء، وكانوا بحاجة إليهم في العمليات العسكرية؛ إذ كان للإبادة منطقاً خاصاً بها مستقلاً عن منطق النصر أو النجاة. وقد انتشرت عمليات إعدام جماعي لليهود المجرين والرومانين ونقلهم بسرعة إلى معسكرات الإبادة، بعد أن أصبحت الجبهة الشرقية على بُعد أميال فقط. وبدل توجيه الجهد كله لمحاربة السوفيات، حُصصت موارد لإبادة اليهود، على أنه كان من الواضح أن ألمانيا لن تحكم هذه البلدان بعد ذلك.

يمكن اختصار مشكلة العلوم في الحداثة بقابليتها للتطويع في خدمة أي سلطة مهما كانت ظالمة؛ إذ أدى العلم دوراً مظلماً في حدوث الهولوكوست. ولا يكتفي باومان، كما يبدو لي، بلوم الفصل بين العلم والأخلاق، بل يتجاوز ذلك إلى دور العلم السلبي في التشكيك في أي تفكير يقوم على المعايير، ولا سيما الدين والأخلاق. فهو لا يرى أن الجانب التحرري في الموضوع يستحق التنويه، وأقصد تمكّن العلم من التحرر من قيود الدين والأعراف السائدة نحو فهم الظواهر بقوانينها. وهو ركز على كشف أن العلم يميل للسبب عينه إلى احتقار دعاة الأخلاق والسخرية منهم. هذه النزعة أدت إلى في النهاية إلى فقدان حامي الرسالة العلمية بصيرتهم الأخلاقية، أو فقدان الجرأة على المجاهرة بالمواقف الأخلاقية والقيمية، لأنها في نظر بيئتهم ومؤسساتهم غير علمية. والحقيقة أن عددًا كبيراً من العلماء فصل بين تجريد العلم من القيم المعيارية في البحث العملي ذاته، والتمسك بالأخلاق، وحتى الدين، خارج العمل البحثي نفسه. ولكن أغلبية العلماء لم تطرح أسئلة عن المهمات التي يقومون بها في المصانع والمختبرات التي شاركت في إنتاج الإبادة الجماعية، بل إن بعضهم تجاوب بحماسة مع فكرة إجراء بحوث طبية على المعتقلين حرصاً على عدم تفويت فرصة لاحتمال استخدام الجسد البشري في التجارب بدلاً من الفئران، ما يُسرّع التقدم العلمي في اكتشاف فعل الميكروبات والفيروسات والتطعيم والأدوية وغيرها.

لم تحُل «عبادة العقلانية» في الحداثة دون وقوع الجرائم الكبرى، لكن الكنائس أيضًا لم تبدِ اعتراضًا، في أقل تقدير، على الجرائم الوحشية المنظمة، بل التزمت الصمت. ويدرك باومان ذلك ويشير إليه⁽³⁵⁾، لكنه لا يتوقف عند التحفظ الكامن في هذا الإدراك على لومه الأول للعقلانية؛ فالكنائس ليست مكانًا لعبادة العقلانية. وأعتقد أن عامل الخوف والحفاظ على الذات في هذه الحالة مشترك لدى عدد كبير من العلماء والكنائس، وكذلك ما يمكن أن نقاربه بوصفه نزعة محافظة تتجنب المعارضة، وتلتزم تقاليد موروثة، وتقوم أساسًا على المكانة الاجتماعية والانتماء إلى المؤسسة، إضافة إلى تذكّر المسافة التي تفصلهم عن الضحايا كونهم من دين آخر أو غرباء. لكنني أعتقد أن المحافظة الناجمة عن الوظيفة في المؤسسة العلمية أو الكنيسة أو الدولة، والمركبة من المصلحة الشخصية والعائلية، والعادة والتعود، والحفاظ على الذات، والنفور من المعارضة بوصفها عقيمة، أو عن اقتناع أن الوضع القائم هو دائمًا أفضل من المجازفة بالتغيير، هي عوامل مؤثرة في لجم الجرأة، ولا أعتقد أنه يتنبه إليها بشكل كافٍ.

يؤكد باومان أن الخطيئة الأولى في ذلك كله هي انهيار الديمقراطية؛ فغيابها واحتكار السلطة المطلقة يعنيان غياب المراقبة والمحاسبة. ومع أنه لا يُشير إلى حرية التعبير التي تُمكن الناس من الاعتراض من غير خشية من العواقب، فإن هذه الحرية مشمولة في المراقبة والمحاسبة وعدم احتكار السلطة. والديمقراطية الألمانية كانت قصيرة العمر، ولم تتمكن من إرساء تقاليد ديمقراطية، ولم تتمكن من استبدال بنية السيطرة والقوة القائمة ببنية جديدة. إن حالة «الفوضى» التي تُحدثها ديمقراطية قصيرة العمر ولا تؤسس لتقاليد ولا لنظام جديد، تولّد عند الناس خوفًا وتوقًا إلى الاستقرار، ما يؤدي إلى استعداد المجتمع لتقبل نظام أكثر سلطوية من النظام السلطوي الذي كان قائمًا قبل الديمقراطية العابرة، وذلك كله بحجة الخوف من الفوضى وعدم الاستقرار. وإني أعتقد أن بعض المجتمعات العربية يمكنه أن يتصور المقصود بسهولة، ولا سيما في ظل ما مرّ به في مرحلة الانقلاب على الثورات العربية منذ عام 2011، وتحديدًا بعد الانقلاب العسكري

(35) يُنظر ص 214 من هذا الكتاب.

في مصر في عام 2013؛ فالاستبداد العائد أسوأ من الاستبداد البائد، لأن لديه نزعة انتقامية، ولأنه يستغل خوف الناس من الفوضى وانعدام الأمن ونزوعهم إلى الاستقرار لتمرير إجراءات أكثر سلطوية وجرائم لم تُرتكب في الماضي على هذا النطاق الواسع.

يصل باومان إلى نتيجة مفادها أنه إذا كان العقل الأداتي وفقدان البصيرة الأخلاقية من أهم عناصر الإبادة الجماعية في حالة الهولوكوست، فإنهما ما زالا فاعلين في عصرنا، بل ازدادا حضورًا مقارنةً بالمرحلة النازية.

استسلام الضحية بوصفه مقدمةً لإفسادها

يعالج باومان هذا الأمر بجرأة في الفصل الخامس من الكتاب الذي عنوانه بـ «تعاون الجماعات اليهودية مع النازيين»؛ فعندما يكون حجم العنف المُستخدم منفلتًا من أي قيود، وضخمًا، وواسع النطاق، ومتواصلًا بلا كلل إلى درجة استسلام الضحية، تكون النتيجة تجريد الفئة المستهدفة بالإبادة من أي مورد يسمح باستمرار المقاومة، ويُصبح الضحايا رهائن جلاديهم إلى درجة العبث بهم. ويساهم في ذلك القضاء على القيادة ومراكز السلطة في الجماعة بحيث تنهار داخليًا بعد تحويل قادة الجماعة، سواء أكانوا تقليديين أم جديدًا مفروضين، إلى موظفين في جهاز الإبادة نفسه، وذلك ليس بوصفهم فاعلين مجرمين بل ضحايا، أصبح هدفهم في الحياة مجرد البقاء. هنا تظهر الرغبة في البقاء في ظروف الإبادة الشاملة بصفتها واقعية، ويصبح البقاء بحد ذاته عند الضحايا غاية تبرر الوسائل «العقلانية» التي تتجرد بدورها من الأخلاقية.

أصر النازيون على عقد انتخابات في الغيتوات وإقامة مجالس يهودية، ثم أصبحوا يعينون قيادات الغيتو؛ فهُم احتاجوا إلى سلطة ما تتعامل معهم بعد أن قضوا على قسم كبير من القيادات التقليدية للجماعات اليهودية أو حيّدوها، كما برزت الحاجة إلى من يدير هذه الأحياء؛ إذ لم تتوافر لهم الموارد لإدارة جميع الأحياء اليهودية، ولا العدد اللازم من الألمان الذين يتحملون ظروف العيش داخلها، من فقر وحرمان ومرض وقذارة (كل ما يثير النفور في الحداثة)، ومن

دون توافر أي خدمات. وكانت الإدارة الذاتية للجماعات اليهودية في الغيتوات والأحياء المعزولة إدارة للبؤس، قبل أن تساهم في إدارة الإبادة. وفي النهاية، احتاجوا إلى خدمات المجالس اليهودية أيضًا في عملية الإبادة ذاتها وفي تنظيمها بيروقراطيًا لناحية إعداد القوائم بالمنقولين إلى المعسكرات، والمساهمة في الكذب عليهم بشأن الهدف من نقلهم. لقد كانت الهولوكوست حالة متطرفة من ظاهرة تبدو في الحياة اليومية عادية ولا تؤدي إلى إبادة، والمقصود هو «قدرة السلطة الحديثة العقلانية ذات التنظيم البيروقراطي على توجيه الأعمال والأفعال لتحقيق الأهداف المرجوة بشكل يتناقض تمامًا مع رغبات منفذي تلك الأعمال»⁽³⁶⁾، وينطبق ذلك إلى حد بعيد على المجالس اليهودية، كونها ضحية هذه البيروقراطية ومنفذة أعمال لا ترغب فيها، ولا في أهدافها.

أدى عزل اليهود عن محيطهم إلى استفراد النازيين بضحاياهم إلى درجة أنه ما عاد معها أي شكل من أشكال الاستغاثة ممكنًا، وأصبح اليهودي تحت رحمة السلطة النازية بشكل كامل؛ لذلك أصبح التعاون هو الإمكانية الوحيدة في الأقل، للاحتفاظ بوهم البقاء بوجود خيارين فقط لا ثالث لهما: الموت أو النجاة من الموت. ولا تتحقق النجاة، أي مجرد البقاء في قيد الحياة بالمقاومة والاستغاثة، فهذه مستحيلة وتؤدي إلى الموت المحقق. وما قد يوفر فرصة للبقاء، ولو كانت ضئيلة، هو التعاون مع الجلاد. إن الخيار بين الموت والبقاء لا يؤدي إلى نوع خاص من الواقعية فحسب، بل إن هذه الواقعية أيضًا توسع التواطؤ بالتدرج وصولًا إلى التضحية بأناس آخرين بحجة أن التضحية بكثيرين يمكن أن يؤدي إلى إنقاذ القليل، مثل المتعاون نفسه والمقربين منه أو الذين يعدّهم مميزين ويستحقون الإنقاذ، وهذا، وفق هذا المنظور «الواقعي» الراعب والمجرد من الأخلاق، أفضل من موت الجميع. فمن يفكر على هذا النحو لا تخطر في باله فكرة عدم التعاون بأي ثمن مع قتل الناس الذين يفترض أنه يتولى المسؤولية عنهم، فضلًا عن أن رفض الجميع التعاون ربما يصعب عملية القتل في النهاية، لكنه ربما يشمل موته أيضًا. هكذا ساهم أعضاء المجالس اليهودية في تقديم القوائم المفصلة بمن

(36) يُنظر ص 231 من هذا الكتاب.

يجب أن يُرَحَّلوا إلى أفران الغاز، وقاموا بوضع جزء كبير من السجلات والعمل البيروقراطي الذي اشتهرت به المؤسسة الألمانية في احتفاظها بسجلات الضحايا وممتلكاتهم، هذا فضلاً عما ارتكبه شرطة الغيتو الداخلية المؤلفة من اليهود (كابو)، والتي لا يتسع المجال هنا لتناولها.

الحقيقة أنه حين جرت عمليات إبادة يهود شرق أوروبا، اعتقد يهود آخرون أنهم لن يلقوا المعاملة نفسها، فرأى يهود ألمانيا أنفسهم ألماناً مثل الألمان الآخرين في المرحلة السابقة التي اندمجوا خلالها فعلاً في المجتمع الألماني، وهكذا في حالي هولندا وفرنسا. هذا الوهم بأن «ما حصل لهم لن يحصل لي» يؤدي أيضاً إلى عدم تطوير استراتيجية مقاومة، وغالباً ما تتواطأ النخب على إنتاج هذا الوهم. ويذكر باومان نقلاً عن جاك أدلر، أن استراتيجية يهود فرنسا في أيلول/سبتمبر 1940 انطلقت من أن اليهود المهاجرين هم المشكلة، وأن من الممكن إقناع حكومة فيشي بأن تُحافظ على حياة اليهود الفرنسيين في مقابل تسليم الألمان اليهود المهاجرين غير المرغوب فيهم اجتماعياً وسياسياً⁽³⁷⁾. هنا ينتقل باومان إلى لوم العقلانية مرة أخرى، إذ إنه يعدّ هذا السلوك ناجماً عن حساب عقلائي هدفه الحفاظ على الذات، ولو بالتعاون مع الجلاد في التضحية بآخرين. إنها حسابات عقلانية تحل فجأة محل الحكم الأخلاقي عند المُعرّض للإبادة وهو يفكر في كيفية النجاة بنفسه.

بدت حماية الذات هدفاً عقلياً ومنطقياً، ومجرّد أن أصبح هذا هو الهدف ومعيار السلوك، وأدرك الجلاد ذلك، أصبح ثمن البقاء يرتفع كل يوم، وأصبح المطلوب ممن يريدون الحفاظ على حياتهم التعاون أكثر فأكثر، حتى أصبح يُطلب منهم في بعض الحالات القيام بعمليات اختيار صعبة، كما جرى في مدينة زوكولي يوم عيد الفصح عام 1942، حين أمر رئيس المجلس اليهودي باختيار جميع الرجال اليهود الأصحاء والأشداء وإرسالهم إلى المدينة، وإلا سيموت جميع أعضاء المجلس اليهودي رمياً بالرصاص، فنقذ الأمر في غضون خمس

(37) يُنظر ص 244 من هذا الكتاب. يُنظر أيضاً: Jacques Adler, *The Jews of Paris and the Final Solution: Communal Response and Internal Conflicts, 1940-1944*, Studies in Jewish History (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 223-224.

عشرة دقيقة. وتكررت هذه المشاهد في الأرجاء الأوروبية كافة، واختار رؤساء المجالس اليهودية أن يؤجلوا موتهم وموت أقاربهم وأصدقائهم غالباً⁽³⁸⁾.

في النهاية، هيمن هذا المعيار تماماً داخل الغيتو، ما ألغى جميع الالتزامات الأخلاقية المتبادلة، «وقد تحقق تعاون الضحايا وفق خطة الطغاة بسهولة، بسبب فساد الضحايا الأخلاقي، إذ تيقن واضعو الخطة أن سكان الغيتو سيتحولون بمرور الوقت إلى شركاء في القتل من خلال مواجهتهم بخيارات في اختبارات ينجو منها 'الأفضل' بأيدي ملوثة، وهذا التورط سيزيد من البرود الأخلاقي واللامبالاة حتى تنتهي الحال بدمار وفناء كل المعوقات التي تقف في طريق غريزة حماية الذات»⁽³⁹⁾. هنا، لا ينتبه باومان، في رأبي، إلى استخدامه كلمة غريزة، ولا يرى اختلاف ذلك عن الحسابات العقلانية. إن غريزة البقاء ليست من ابتكارات الحداثة، ولا تسويغ الوسائل في حالة غاية مثل النجاة من الموت؛ فهذه تسويغ وسائل تُعدّ غير أخلاقية في أحوال أخرى لا يصارع فيها الإنسان على حياته، الحداثة وغيرها. وربما لا يميّز الصراع بينها وبين الرأفة الإنسانية وغيرها (مما يمكن أن يسمّى الأخلاق الطبيعية) الحداثة من غيرها. عموماً، من الممكن أن تكون العقلانية في خدمة الغريزة، كما من الممكن أن تكون في خدمة التغلب على الغريزة حين توضع في خدمة معايير أخلاقية. لا يوجد، في رأبي، تناقض بين العقلانية والأخلاق، لكن السؤال هو: ماذا تخدم العقلانية؟ لا يتطرق باومان إلى هذا الموضوع، ولن نتوقف عنده مطوّلاً.

باختصار، استشرى الفساد الأخلاقي في المجالس اليهودية، ونجح الجلاد إلى حد كبير في تجريد الضحايا من إنسانيتهم. وأصبحت فكرته العنصرية عن اليهود مثل نبوءة تُحقق ذاتها، فكان يرى أنهم يتسمون بانعدام الأخلاق والضمير وبالأنانية والجشع، ورأى الجلاد أن ذلك يتحقق أمام عينيه نتيجة العنف المطلق الذي سخره إلى درجة انعدام المخارج.

(38) يُنظر ص 257 من هذا الكتاب.

(39) يُنظر ص 258 من هذا الكتاب.

المسؤولية وطاعة الأوامر

يعود باومان، في مناقشته أخلاقيات الطاعة وكونها مسؤولية إلى حد بعيد عن تنفيذ الجرائم باحترام السلسلة الهرمية واحترام القانون من دون محاكمة أخلاقية للأمر نفسه، أو لمضامين القوانين، إلى التجارب التي أجراها ستانلي ميلغرام في جامعة ييل وتناول فيها الطاعة، ونُشرت نتائجها بشكل متسلسل في بداية سبعينيات القرن الماضي. وقد أثارت هذه التجارب نقاشًا ما زال دائرًا حتى اليوم حول أخلاقيات التجارب العلمية (ولكن هذا موضوع آخر).

شملت تجارب ميلغرام 40 شخصًا، وتضمّنت تعليمات يُعطيهها المشرف على كل من أخضع للتجربة بأن يسبب الألم لشخص آخر عبر صدمة كهربائية. وغالبًا ما انصاع المشاركون في الاختبار للتعليمات، بل وكان يزيد الشحنة الكهربائية حين يُطلب منه ذلك. وثبت أن درجة استعداده لذلك تزداد كلما ابتعد جسديًا من المُشارك الآخر (الضحية)، وتقل كلما اقترب منه. لقد اكتشف ميلغرام علاقة متبادلة بين فاعلية التكنولوجيا وابتعاد الفاعل المتلقي للأوامر من نتائج أفعاله من جهة، واستعداده لإيذاء «الضحية» من جهة أخرى. وربما يكون هذا الابتعاد فنيًا أكثر منه جسديًا، أي إنه لا يتحمل مسؤولية القرار، فهو يؤدي عملية ثانوية فحسب بين من يتخذ القرار ومن ينفذه، بمعنى أنه يقوم بنقل أمرٍ من واحد إلى آخر. وقد استمر 37 من 40 من المشاركين في التجارب إلى أن وصلوا إلى الحد الأقصى من الصدمات. ليس في هذه المنظومة رأي آخر، بل أمر ومأمور، سلطة ومتلقٍ يُمرر الأوامر. وحين ظهر أكثر من رأي بين من يوجهون الأوامر، تردد المرؤوس في تنفيذ الأمر. لذلك، كتب ميلغرام: «عندما تكون لديك سلطة مطلقة من دون أي ضغوط معارضة سوى احتجاجات الضحايا، فاعلم أن لديك سلطة حقيقية. أمّا في الحياة الواقعية، فإنك بالطبع ستواجه ضغوطًا معارضة ومعارضة»⁽⁴⁰⁾. هكذا، كان من الضروري تدمير التعددية في ألمانيا، وفي بلدٍ مثل الاتحاد السوفياتي

(40) يُنظر ص 284 من هذا الكتاب. يُنظر أيضًا: Stanley Milgram, *The Individual in a Social World: Essays and Experiments*, Addison-Wesley Series in Social Psychology (Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1971), pp. 96-97.

أيضاً، كي تُطلَق يد السلطة لإبادة معارضيهما. ويمكن، في رأيي، التساؤل حول هذا الرأي القاطع؛ فثمة عوامل أخرى قد توازن تأثير التعددية، ومنها في عالمنا صناعة الرأي والإجماع وتخوين الرأي الآخر في أوضاع معينة، كما في حالات الاحتلال الأجنبي أو الحرب على الإرهاب أو غيرها، حين يصبح من الصعب أن يوازن الرأي الآخر ما تبثه السلطة من دعاية تغطي إجراءاتها.

يصل باومان في النهاية إلى الدعوة إلى نظرية سوسيولوجية في الأخلاق؛ فهو يرى أن (خلافًا للفلسفة) لم تقم السوسيولوجيا بالعمل على نظرية الأخلاق. والسرديات السوسيولوجية عمومًا تتجنب الإشارة إلى المبادئ الأخلاقية، وهذا أمر جارٍ منذ ماكس فيبر. وأقصى ما توصلت إليه السوسيولوجيا سابقًا، أي قبل نشوئها كعلم، كما في حالة مونتسكيو مثلاً، هو التفسير الوظيفي للأخلاق، بمعنى أن للأخلاق أسبابًا بيئية أو اجتماعية هي غالبًا حاجات مجتمعية ما. من هنا، فإن للأخلاق فائدة في إشباع حاجات أو قمع غرائز وتهذيب السلوك بما يُمكن من وجود حياة اجتماعية كما يرى بعض علماء الأنثروبولوجيا. وقد عارض دوركهايم هذه التفسيرات، معتبرًا أن خصوصية الأخلاق هي في قوتها الإنسانية المستقلة عن الحاجات أو الحسابات العقلانية للفوائد التي تنتج منها. ولكن في رأيي أن كانط سبق دوركهايم في تمييزه للأخلاق بأنها استجابة للواجب بغض النظر عن الفوائد وحسابات الربح والخسارة وغيرها. والواجب، أي الإجابة عن سؤال «ماذا عليّ أن أفعل؟»، هو فعل ما يصلح أن يكون قانونًا عامًا للآخرين أيضًا. هذا هو الواجب، وهو الذي يربط الضمير الفردي بالمجموع.

لكن دوركهايم لم يخرج عن فكرة أن النظام الأخلاقي في النهاية يخدم بقاء المجتمع ويحافظ على هويته، بمعنى أنه يدعم القوى الإلزامية للنظام من خلال تحقيق الاندماج في المجتمع عبر فرض العقوبات على المخالف، لأن أي مجتمع سيقوم بفرض القيود على الغرائز والنزعات الطبيعية، وهو أيضًا ما تناوله فرويد في التحليل النفسي.

هكذا، فإن ما يصبح الأمر المهم ليس طبيعة الأخلاق ذاتها، ولا جوهرها، ولا وجود أخلاق كونية من عدمها، ولا الأخلاق والضمير الفردي، وإنما وجود

نظام أخلاقي ما في المجتمع. وهذا يعني في النهاية أن لكل مجتمع أخلاقياته التي يحتاج إليها والتي تتناسب مع حاجاته، وهذه عودة إلى المقاربة الوظيفية التي تبرر للمجتمع فرض أنموذج أخلاقي على الأفراد، فيتحوّل الواجب الأخلاقي إلى واجب طاعة المجتمع. ولئن استحقت هذه أن تُسمّى نظريات أخلاقية لا مقاربة سوسيولوجية، فإنها في أي حال تتناقض مع الأخلاق، لأن الموقف الأخلاقي في كثير من الحالات يتطلب بالضرورة التمرد على ما يطلبه المجتمع بواسطة العرف والعادة والقانون والضغط الاجتماعي، بل قد يكون هذا امتحاناً للموقف الأخلاقي في بعض الحالات التي يفرض فيها المجتمع واجبات مخالفة للأخلاق.

لهذا، يبحث باومان عن مصدرٍ آخر للأخلاق غير المجتمع، ويلجأ في النهاية إلى إيمانويل ليفيناس⁽⁴¹⁾ الذي يرى أن المسؤولية - والمقصود المسؤولية تجاه الآخر - هي البنية الأساسية للذات الفردية التي تترتب عنها الأخلاق. والآخر هنا هو آخر مطلق ومجرد، وليس آخر عينياً، ومن ثم فهو يعني أيّ آخر أيضاً. والمسؤولية عند ليفيناس هي، في رأبي، نوع من التعاطف (compassion)، ولا تنجم عن مبدأ أخلاقي أعلى منها أو قانون يهدد بالمعاقبة، بل إن الذات لا تعد هذه المسؤولية عبئاً؛ فالمسؤولية تنجم عن بناء الذات كذات فاعلة. أن أصبح مسؤولاً تجاه الآخر يعني، عند ليفيناس، أن أصبح ذاتاً. والعلاقة ليست متبادلة، فأنا مسؤول عن الآخر من دون أن أتوقع معاملة بالمثل، وإن كنت في أشد الحاجة إليها، لأن الاهتمام بالآخر ناجم عن ذاتي أنا. والحقيقة أن هذا لا يغادر كثيراً أخلاقيات الواجب عند كانط؛ فهو يؤكد أن الواجب عموماً (ولا يُسمّى الواجب تجاه الآخر أو المسؤولية) مجرد من أي حسابات لما سوف تكون عليه نتائج فعل الواجب، ومن دون تلقي أي منفعة ما، ويعارض بذلك الأخلاقيات المنفعية. ولكن ليفيناس يعدّه طبيعياً لنشوء الذات وليس تفكيراً انعكاسياً في واجب ما. ولا أرى أن ليفيناس أسس هنا لنظرية أخلاقية في الإتيقا، ولا في الميتا-إتيقا، بل إنه يصف نمطاً من الأخلاق المبنية على المشاعر. وعموماً، أعتقد أن ما توصل إليه

(41) الفيلسوف الذي تأثر به باومان كثيراً، وربما نجم ذلك عن سيرة ذاتية متشابهة من ناحية كونهما يهوديين ليبراليين يتحدران من شرق أوروبا ويعملان في الأكاديمية الغربية، ومن ناحية أنهما فقدتا أقارب في الهولوكوست.

من استنتاجات بشأن الذات والآخر والمسؤولية وغيرها تجري خارج الفلسفة، مع أنه يسميها ميتافيزيقا، مؤكداً المشاعر والتعاطف مع الآخر⁽⁴²⁾، وأن المسؤولية تجاهه هي التي تبني الذات الإنسانية. وهذا التحليل يقترب تماماً من رأيه القائل إن الفلسفة هي حكمة الحب لا كترجمة اللفظ من اليونانية «حب الحكمة»؛ إنه كتابته التي هي أشبه بحكمة الحب منها بالفلسفة (حب الحكمة).

لم يحل ليفيناس في رأيي سعي باومان إلى إيجاد مصدر للأخلاق غير المجتمع، بل قدّم نوعاً من الأخلاقيات التي يمكن عدّها «أخلاقيات راقية» وليست مصدر الأخلاق. إنها ليست نظرية بل عرض لنمط من الأخلاقيات، لكنه في رأيي لم يتجل كثيراً في مواقف ليفيناس المختلفة، بل بقي مفكراً محافظاً وقومياً فرنسياً إلى حد بعيد، ولم تُعرف له مواقف مهمة في رفض قمع الآخر العيني، أو مسؤولية عن ضحايا الاستعمار الفرنسي والمهاجرين إلى فرنسا وغيرهم.

في مكان آخر يعدّ باومان «إيمانويل ليفيناس، أعظم فيلسوف أخلاقي في القرن العشرين»، ويتفق معه على أن الفعل الأخلاقي هو كل شيء يتبع الإحساس بالمسؤولية، والمقصود بها، كما سبق أن بينا، المسؤولية عن الآخر، لكنه لا يتوقع أي سلوك أخلاقي من الآخر. واعتقد أن هذه الصياغة، أي عدم توقع الفعل الأخلاقي من الآخر، خطيرة للغاية، فهي تخالف فرضية أن ثمة أخلاقاً سابقة قائمة في الطبيعة الإنسانية؛ فما دامت قائمة، لماذا إذاً لا يجوز أن نتوقعها عند الآخر من حيث الاحتمال في الأقل؟ إن توقعها عند الآخر هو أيضاً إشعار له بالمسؤولية.

يقول باومان بما يتشابه مع ما كتبه أرندت في كتابها *إيخمان في القدس*، وأميل إلى الاتفاق معه، بأننا نفترض وجود اشتمزاز بشري أساسي من القتل وإلحاق الأذى بالآخر، ورغبة في عدم رؤية البؤس، والنفور من الظلم. إذا كانت هذه الرؤية صائبة، فإن «نجاح الحكم النازي يكمن في تحييد التأثير الأخلاقي

(42) للاطلاع على مناقشة بشأن مساهمة ليفيناس في دراسة المشاعر الإنسانية والعلاقة مع الآخر من منطلق ظاهراتي قريب من هوسرل، الذي كان ليفيناس أول من ترجمه إلى الفرنسية، يُنظر: John E. Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy (Albany, NY: State University of New York Press, 2001), esp. chaps. 4-5.

لشكل الوجودي الإنساني. ومن الأهمية بمكان أن نعرف إذا كان هذا النجاح يرجع إلى السمات الفريدة للحركة النازية وحكمها، أم إن هناك سمات أخرى أكثر شيوعاً للمجتمع ولم يفعل النازيون شيئاً سوى أنهم وظفوها ببراعة في خدمة أهداف هتلر⁽⁴³⁾. ومثلما يكرر باومان السؤال مرات عدة في الكتاب، فإنه يكرر القول إن ثمة إجماعاً متزايداً بين المؤرخين على أن تنفيذ الهولوكوست تطلّب تحييد المشاعر الشعبية الألمانية تجاه اليهود لا تعبئتها. إن الشعور الطبيعي العادي كان بداية الشعور بالاشمئزاز من الجرائم.

لن أتطرق هنا إلى إمكانية نشوء أخلاقيات لا تشمئز من القتل ولا تنفر من التعذيب الجسدي لأنني أفترض، كما بينت أعلاه، أن عدم النفور من القتل والظلم وعدم الاشمئزاز من مظاهر التعذيب الجسدي هما حالة شذوذ أو انحراف لا أخلاقيات أخرى (وهو افتراض ليس علمياً بالضرورة). لكن ثمة عوامل أخرى لم يتطرق باومان إليها في هذا الكتاب، وهي تبدل المشاعر والتعود على رؤية هذه المظاهر. وفي حالات كثيرة يتغلب الشعور بالكراهية والرغبة في الانتقام على الاشمئزاز من مظاهر التعذيب الجسدي. وأعتقد أن من الضروري دراسة هذه الموضوعات التي نجد لها أهمية في فهم وحشية الحروب الأهلية الطائفية وغيرها، وحيث لا يحضر فعل مؤسسات بيروقراطية بقوة ولا تقسيم عمل إلى درجة تحيد الأخلاق. وأخيراً، نشأت ظاهرة قيام أشخاص بأعمال تعذيب وعنف وتنكيل وتصويرها بأنفسهم وعرض الصور أيضاً بأنفسهم في شبكات التواصل الاجتماعي. وقد رأينا مقاطع فيديو من هذا النوع صوّرها جنود من الجيش السوري وهم يرتكبون التعذيب، وآخرون من بعض الفصائل السورية المسلحة.

لكن باومان يتتبع إلى مسألة البُعد وعدم المعرفة الشخصية في حالة الإبادة الجماعية، وعدم رؤية الجريمة بأم العين، فلم يكن إذاً ممكناً تحييد الأخلاق والاشمئزاز من القتل من دون اتخاذ خطوات منهجية في فصل اليهود عن المجتمع لكي تجري الجريمة بعيداً من مرأى المجتمع ومسمعه. وقد بدأت هذه الخطوات بالفصل وانتهت بتجريد اليهود من سماتهم الشخصية والفردية،

(43) يُنظر ص 311 من هذا الكتاب.

ومطابقة التصورات العنصرية عن اليهودي المجرد مع اليهود العينة؛ فمن أهم عوامل التحييد الأخلاقي تجريد الآخر من شخصيته وإنسانيته وتمييزه.

لا تنشأ المسافة مع الضحية من شطب إنسانيتها العينية فحسب، بل أيضًا من نشوء إنسان حديث مذرر غير مهتم بما هو خارج تجربته الشخصية: عائلته، حيّه، مكان عمله. ويقتبس باومان هنا المؤرخ الألماني المعروف هانز مومسن في تحديده لـ «البعد الأنثروبولوجي» للهولوكوست بأنه «الخطر الكامن في المجتمع الصناعي في يومنا الراهن لعملية التعود على اللامبالاة الأخلاقية تجاه الأفعال التي لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بما يقع في نطاق التجربة الشخصية»⁽⁴⁴⁾. وفي هذا المجتمع تحديداً، يُمكن أن يصل تأثير أفعال الإنسان إلى نقاط بعيدة جداً تتلاشى فيها الرؤية الأخلاقية، وذلك بسبب التكنولوجيا؛ والمفارقة أن في هذه المجتمع ينشأ أيضاً مواطن منكمفئ إلى مجاله الخاص، وهكذا يقود انفصال الضحايا عن مملكة المواطن الخاصة وبعدها المواطن من مكان وقوع الجريمة إلى إسكات الدافع الأخلاقي.

يُعد باومان عناصر إدارة الأخلاق، وفي الحقيقة إسكات الأخلاق وتحييدها، في ثلاثة: «(1) الإنتاج الاجتماعي للتباعد، والذي يقلل ضغط المسؤولية الأخلاقية أو يلغيها؛ (2) استبدال المسؤولية الأخلاقية بالمسؤولية الفنية التكنيكية [...]؛ (3) تكنولوجيا الفصل والتمييز العنصري التي تشجع على اللامبالاة نحو مأساة الآخر التي من الأحرى أن تخضع للحكم الأخلاقي والاستجابة الأخلاقية»⁽⁴⁵⁾. وفي رأبي أن العامل الثالث ليس نتاج الحداثة فحسب، بل إنه كان في الماضي قائماً أيضاً في الانقسام إلى قبائل وديانات وغيرها، وكان يُعطل المسؤولية الأخلاقية تجاه القبيلة الأخرى أو الشعب الآخر في الحروب والغزوات؛ فما كان يعدّ محظوراً داخل الجماعة يعدّ مباحاً خارجها. وكان من المفترض أن تغلب

(44) يُنظر ص 320 من هذا الكتاب. يُنظر أيضاً: Hans Mommsen, «Anti-Jewish Politics and the Implementation of the Holocaust.» in: Hedley Bull (ed.), *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), p. 136.

(45) يُنظر ص 329 من هذا الكتاب.

الحدثة على ذلك، بتجاوزها هذه الحدود، وتمثل هذا التجاوز في شرعة حقوق الإنسان والمؤسسات الدولية وغيرها؛ لكن الحدثة أعادت إنتاجها على مستوى أعلى مختلف بالعنصرية من جهة، وسيادة الدولة من جهة أخرى. لهذا، فإني لا أعتبر هذا العامل، تحديداً، من نتاج الحدثة بل من فشلها.

ينتهي كتاب الحدثة والهولوكوست بمجموعة من النصوص تُلخص في الحقيقة الأفكار الرئيسة في الكتاب، أو تُعيد معالجتها في ضوء قضايا معاصرة. وتبدأ في الفصل الثامن، بملحق عنوانه «العقلانية والخزي الأخلاقي»، يعالج فيه باومان اعتماد الحكام على عقلانية الضحايا وحساباتهم؛ فحين لا تحترم الأغلبية النظام والقانون، وهو ما كان يخشاه النظام في جنوب أفريقيا، مثلما خشيت إسرائيل الانتفاضة الفلسطينية الأولى، لا يعود التهيب والقمع فاعلين، لأن المحكوم يتخلى عن الحسابات اليومية التي تقود إلى التزام النظام والعقلانية المتمثلة في حساب الربح والخسارة. وبالتالي، فإن التهيب والقمع ممكنان إذا كانت أغلبية الضحايا تطيع نظاماً قانونياً اجتماعياً ما، أما في حال تجرأت وأقدمت على خرق الأنظمة كلها، حتى لو وُصف ذلك بالفوضى، فإن السيطرة تغدو حينذاك غير ممكنة.

من أهم عناصر ميراث النازية التي بقيت قائمة حتى عصرنا هذا «قبولنا السلطة التي تعمل بحساب التكاليف والفعالية ضد القيم الأخلاقية؛ ذلك كله ينطوي على دلائل تفضح الفساد الذي كشفت عنه الهولوكوست، لكن يبدو أن ذلك كله لم يسبب لنا أي شعور بالخزي»⁽⁴⁶⁾. وباومان يشجع على الشعور بالخزي لأن من الممكن أن يساعد هذا الشعور في استرداد بعض من الجانب الأخلاقي الذي فقده الفاعلون والضحايا والمتفرجون. والاختيار عنده ليس بين الخزي والفخر، بل «بين فخر الخزي المُطهر أخلاقياً وخزي الفخر المُدمر أخلاقياً»⁽⁴⁷⁾. وربما يكون كلامه عن ارتكاب فعل غير أخلاقي والاكتفاء بالتطهر والشعور بالخزي غير مقنع لكثيرين، لأن فاعليته ستقتصر ربما على عملية تطهر لا أكثر ولا أقل.

(46) يُنظر ص 336 من هذا الكتاب.

(47) يُنظر ص 338 من هذا الكتاب.

في نظام قائم على التناقض بين العقلانية والمبادئ الأخلاقية، تصير الإنسانية هي الخاسر الأكبر، لكن في الحقيقة إن ما فعله باومان في هذا الكتاب هو إبراز هذا التناقض، ولم يدلنا على طريقة تكون فيها العقلانية متوافقة مع الأخلاقية. أمّا أولئك الذين ساعدوا الضحايا ووفروا لهم ملجأً في مرحلة حدوث الهولوكوست، وهم قلة، فإن ما فعلوه يبعث الأمل في مستقبل لا يكون فيه الحفاظ على الذات على حساب الواجب الأخلاقي.

تحت عنوان «الاستغلال الاجتماعي للأخلاق: محاضرة جائزة أمالفي الأوروبية، 1990»، يقول باومان إن الحكمة المؤلمة التي أراد أن يضمّنّها في رسالة الكتاب هي أن أصعب مهمة هي الحفاظ على آدمية الإنسان في ظروف غير آدمية. وهو يتفق مع ماكس شيلر على أن الأخلاق موجودة ولها مكانها قبل بدء جميع أنواع التعليم، وأن الأخلاق ليست من إنتاج المجتمع، بل من شعور الإنسان، الذي هو جوهر السلوكات الأخلاقية كافة، وهو أساس الحياة في المجتمع. وأنا أتفق مع هذا أيضاً؛ إذ لا يمكننا التصرف بأخلاقية إذا ألغينا تمييز الخير من الشر، واعتبرنا ما هو أخلاقي هو ما يصدر من المجتمع وسلطته التشريعية، سواء أكانت في شكل أعراف أم على شكل تقاليد أم قوانين.

ينتقد باومان محاولة احتكار الدولة اليهودية دور الضحية وادعاءها أنها وصية على الهولوكوست وتحتكر المظلومية، ومن ثم فهي الطرف الوحيد المستفيد منها. ويعدّ أن هذا «الاستحواذ السافر هو الذي حال دون تحوّل التجربة التي يقال إنها تجربة يهودية خالصة إلى مشكلة عالمية تخص الوضع الإنساني الحديث، ومن ثم إلى ملكية عامة تخص العالم أجمع»⁽⁴⁸⁾. والعملية الموازية لهذا هي تهميش الهولوكوست عالمياً وعدّها جزءاً من التاريخ الألماني وثقافته وفلسفته وطبيعة الألمان القومية السلطوية المحيرة.

يبنى باومان، في ما يبدو من ميله إلى فلسفة ما بعد الحداثة، ومثل فلاسفة آخرين، على انهيار السرديات الكبرى، أو ما سمّاه انهيار البستان الأعظم، وعدم

(48) يُنظر ص 345 من هذا الكتاب.

نشوء سرديات شمولية أخرى تُبرر الإبادات الجماعية كما فعلت النازية والشيوعية وغيرهما؛ إذ تحرر عالم مابعد الحداثة من «مهمات الرجل الأبيض والبروليتاريا والعرق الآري» والسرديات كلها التي بررت الإبادات. ولكن الأحداث، في رأي المتواضع، لا تُظهر ذلك، والحداثة لم تتضمن هذه السرديات فحسب، بل تضمنت أيضًا سرديات حقوق الإنسان، والسلام العالمي، ونسبية السيادة الوطنية، والتعلم من تجربة النازية. كما أن انهيار هذه السرديات لم يكن كله «إيجابيات»، ويمكن أن يؤدي إلى انفلات الوحشية والحروب الأهلية، كما جرى في رواندا والبوسنة، وكما في حالة ما يمكن عدّه إبادة وحشية قام بها النظام في سورية ضد فئات واسعة من السكان تمردت عليه، وكما في حالة الروهينغيا في ميانمار، وذلك في غياب السرديات الكبرى، وفي غياب أي نزعة لأي دولة بأنها تُصدّر رسالة ما للإنسانية. فالبوتينية [نسبة إلى الرئيس الروسي فلاديمير بوتين] السائدة في السياسة الروسية حاليًا هي من التعبيرات عن انهيار السرديات الكبرى، إذ تنطلق من مصالح الدولة الجيوستراتيجية فحسب، وتقّس مبدأ السيادة الوطنية من دون أي رسالة عالمية أو زعم عن سرديّة كبرى؛ فهو ليس لديه ما يصدره إلى العالم سوى الحفاظ على مصالحه. وهذه عدوى تصيب الولايات المتحدة في حالة الرئيس الأميركي دونالد ترامب. وتنطلق الشعوبيات المختلفة في أوروبا ممّا تسميه المصلحة الوطنية ضد السردية الليبرالية، وحتى سرديّة الحضارة الأوروبية المشتركة التي يقوم عليها الاتحاد الأوروبي.

ينهي باومان بقضية سوف تقوده إلى كتابة مؤلفات خاصة بشأنها، وهي أن الحداثة تقوم على محاربة الخوف والقلق، ومنع الخطر الذي كان قائمًا تجاه الطبيعة والمجتمع على حدٍ سواء، وذلك بواسطة الدولة ونُظُمها، وبواسطة العلوم الحديثة وغيرها. وفي رأيه أن الحياة المعاصرة تعود إلى مجتمع المخاطر، بمعنى التعود على العيش مع المخاطر، والإدراك بأن الحياة مليئة بمخاطر لا يُمكن اجتنابها، وأن الناس في المجتمع المعاصر يعيشون من دون معرفة بما سيجلبه المستقبل. لقد انطلقت الحداثة من استبدال جزء كبير من حرية الفرد في مقابل الأمن الاجتماعي الشامل، لكن في العصر الحالي، سُحب قسم كبير من الضمانات الاجتماعية الخاصة بأمن الفرد، ويُقصد بذلك تخلي الدولة عن كثير

من مسؤولياتها، وأصبحت الحياة مؤلمة وغير آمنة، وخابت الوعود بتبسيط العالم المعقد. أصبح الأفراد متمركزين حول أنفسهم، وهمومهم منحصرة في الأمن الشخصي وسلامة الجسد وامتدادته، أي الممتلكات الشخصية والمنزل والشارع والجوار والبيئة، ومحاربة الجريمة والخوف من الغرباء⁽⁴⁹⁾.

بات باومان يفضل تسمية الحادثة السائلة على مابعد الحادثة. ويمكن اعتبار كتابه هذا منطلقاً لسلسلة الحادثة السائلة، كما يبدو لي. وقد لخصت هبة رؤوف عزت ما يقصده باومان بالحادثة السائلة في مقدمتها لكتاب الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين، قائلة إن «تفكك الروابط، وانفصال السلطة الحاكمة عن السيطرة الفعلية على مقاليد السياسة التي تحددها توازنات خارج حدود الدولة، ومحنة المعاناة الفردية بعد تشرذم الروابط الاجتماعية، والمسارات الأفقية للحياة الاجتماعية والمهنية من مرحلة إلى مرحلة من دون إحداث تراكم رأسي نتيجة هذا الوضع سريع التغير»⁽⁵⁰⁾.

كما بالنسبة إلى ليوتار، الذي اعتبر مابعد الحادثة جزءاً من الحادثة، فإن باومان عرّف مابعد الحادثة بأنها «العقل الحديث متأملاً ذاته طويلاً بانتباه ورصانة»⁽⁵¹⁾؛ إنها حادثة واعية لحدود الحادثة وأوهامها، مثل الاعتقاد بأن المعرفة تقدمية وشاملة وكونية وعقلانية دائماً؛ كما تدرك هذه الحادثة الواعية لذاتها أيضاً أن ما يعدّ نفسه كونياً غالباً ما هو مستمد من المحلي والجزئي وحتى من ثقافة محلية، وأن ما كان يعدّ محسوماً ما عاد كذلك، وما يعدّ يقينياً وواضحاً هو في الحقيقة إشكالي ومبهم.

إذا كانت مابعد الحادثة مرحلة الخطر واللايقين عند باومان، فهي أيضاً مكان الفرص في الوقت ذاته؛ الفرص التي تعتمد على إدراك المسؤولية الأخلاقية، وهذا شرط تحقيق التحرر الحقيقي في مابعد الحادثة. والأمر يتوقف على النجاح

(49) يُنظر ص 367-368 من هذا الكتاب.

(50) زيجمونت باومان، الأزمنة السائلة: العيش في زمن اللايقين، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رؤوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 13.

(51) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 272.

في إدخال العنصر الأخلاقي في الحياة الاجتماعية، حيث يكون ثمة دور للمعايير الأخلاقية النابعة من المسؤولية وضمير الفرد، ويبدأ ذلك من إدراك أن اللائقين والارتباك إزاء تقلبات الحياة في هذا العصر وعدم الأمان القائم فيه، لا يجوز أن يفزعانا، ولا أن نتنظر أن تجد الحداثة حلاً عقلياً لهما بوصفهما مشكلة، بل يجب تعلم العيش معهما، واعتبارهما فرصة لخيارات أخلاقية لا توصلنا إليها الحسابات العقلانية.