



University of
Sistan and Baluchestan

Holocaust and Post-Holocaust: An Examination of Zygmunt Bauman's Views

Somayeh Mahdavi Amin¹ | Khalil Hakimifar²

1. Master Educated, Department of Philosophy and Religion, Faculty of Theology, Law and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: somayeh.mahdavi.amin@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 4 July 2026 Received in revised form: 16 August 2026 Accepted: 19 September 2026 Published online: 27 September 2026 Keywords: Judaism, Holocaust, Zygmunt, Bauman, Post-Holocaust, Instrumental Rationality.	Introduction The Holocaust is one of the most shocking events in contemporary history, which occurred between 1933 and 1945 at the hands of the Nazi German regime. The word "Holocaust" has Greek origins and means "complete burning"; a term that refers to the human crematoria of the Nazi regime. In Hebrew, this event is known by the word "Shoah," meaning "complete destruction"; an expression that many researchers consider more accurate, since this catastrophe not only led to the destruction of millions of human beings, but also caused the collapse of previous intellectual, ethical, and theological foundations, giving rise to new concepts for confronting the post-Holocaust world (Hilberg, 1961; Bauer, 2001). The Holocaust brought about profound and comprehensive changes in the intellectual and theological structure of Jews; so much so that many scientific and theological studies are divided into two periods: "pre-Holocaust" and "post-Holocaust." These transformations are clearly observable in the fields of theology, sociology, and Jewish culture, as well as in other dimensions of their lives. Ruben Rubenstein, a Jewish thinker, referring to the depth of this catastrophe, writes that although Jewish history is full of calamities, none of them is comparable to the Holocaust in terms of impact (Rubenstein, 1966). Focusing on Zygmunt Bauman's reading, this article examines the relationship between the Holocaust and instrumental rationality and modernity, and assesses its ethical and social consequences in the post-Holocaust era. The main question is: What possibilities and limitations does Bauman's analysis of the Holocaust and the post-Holocaust society offer for the reconstruction of ethics and religious identity?

Cite this article: Mahdavi Amin., S., & Hakimifar, K. (2026). Holocaust and Post-Holocaust: An Examination of Zygmunt Bauman's Views. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 10 (2), 467-504
DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2026.51757.1373>



© The Author(s). Mahdavi Amin., Somayeh & Hakimifar., Khalil

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2026.51757.1373>

The aim of the study is to elucidate Bauman's view on the Holocaust, to examine the criticisms raised against it, and to evaluate the effectiveness of his proposals for the reconstruction of ethics and identity in the post-Holocaust world.

Research Methodology

The present study has been conducted using a documentary method and a descriptive–analytical approach. Data were collected through the study of Bauman's works (especially the book *Modernity and the Holocaust*) and related dialogues with Jewish and non-Jewish thinkers such as Buber, Jonas, Finkelstein, Arendt, and Wiesel. Data analysis was carried out on the basis of critical content analysis, and the findings were evaluated within the framework of the sociology of religion and post-Holocaust theology.

In this research, the concept of the Holocaust and its consequences in Jewish theology and society are first explained. Then, Bauman's view on the relationship between the Holocaust and modernity, instrumental rationality, and bureaucracy is examined. Subsequently, criticisms of Bauman's analysis, including his excessive emphasis on modernity, ethical relativism, and avoidance of precise numerical quantification, are discussed. Finally, Bauman's proposals for the reconstruction of ethics and identity in the post-Holocaust era are evaluated, and their limitations are demonstrated.

Discussion

In his famous work *Modernity and the Holocaust*, Bauman argues that the Holocaust was not a historical deviation, but rather a logical product of modernity and instrumental rationality; a rationality embodied in bureaucratic structures, division of labor, technology, and organizational obedience (Bauman, 1989). He believes that what happened to the Jews during this event was made possible by factories, advanced technologies, and the bureaucratic mechanisms of the modern world. Even the executors of this plan were those who welcomed modern society and its rationality. Due to the existence of intermediaries and complex division of labor, those involved in this project were distant and unaware of the final results of their actions.

In his analysis of the Holocaust, Bauman implicitly points out that some Jewish individuals also participated in the technical or administrative stages of these processes, without being consciously involved in the killing of their fellow human beings (Browning, 1992). This claim raises a fundamental question: How is it possible that scholars whose way of life is based on discovery, analysis, and investigation could be unaware of the ultimate application of the knowledge or technology in which they had participated?

In response to the situation of post-Holocaust society, Bauman emphasizes the necessity of reviving ethical responsibility toward the "Other." He believes that the only way to escape the flood of unchecked individual freedom is to strengthen the sense of responsibility and compassion toward others. In this regard, Bauman refers to the concept of "Shekhinah" in Jewish tradition; a concept that denotes the divine presence among human beings. He shows how the Shekhinah manifested in the behavior of those who, despite severe spiritual and physical pressures in the death camps, acted with compassion and empathy toward others (Bauman, 1998, pp. 265–270).

However, Bauman's theories are not without criticism. One of the most important criticisms raised against his analysis is his excessive emphasis on the role of modernity in the occurrence of the Holocaust. Bauman considers modernization not only as a facilitating factor but as the main cause of this genocide, even reducing other causes to this factor. According to some critics, this view represents a pessimistic and one-sided attitude toward modernity; whereas modernity, alongside its negative consequences, has also brought numerous positive achievements for humanity, including the improvement of living standards, the expansion of education, and the development of human rights (Taylor, 1989).

The article also shows that Bauman's reliance on "situational ethics" within the framework of "liquid modernity," although useful for describing crises, due to its inherent relativism, weakens the boundaries of ethical judgment and opens the possibility of justifying unethical actions (Bauman, 1993). Furthermore, Bauman's analysis in some cases

suffers from repetition of concepts, avoidance of precise numerical quantification, and excessive focus on structures, which may lead to doubts about narrative coherence and analytical accuracy.

Conclusion

The reconstruction of ethics and identity in the post-Holocaust era requires a combination of sociological reading with non-exclusive theology, acceptance of human responsibility, and redefinition of the relationship with the "Other." Reducing the changes in Judaism solely to the Holocaust is considered an incomplete and biased analysis. Bauman's proposals—return to authentic human relationships and revival of spirituality—are generalizable to all societies only if they are articulated with an inclusive, non-exclusive perspective based on shared human ethical principles.

Although Bauman's theories have emerged within the context of the specific Jewish experience, his proposals—the reconstruction of human relationships and the revival of spirituality—are applicable to all societies, provided that these proposals are articulated with an inclusive, non-exclusive outlook grounded in common human ethical principles. Ultimately, although Bauman has attempted to present an ethics appropriate to the modern world and the horrific experience of the Holocaust, his distance from fixed ethical principles has exposed his views to serious challenges; challenges that can lead to the weakening of ethical boundaries and the legitimization of actions that ultimately result not in human salvation, but in the deepening of the ethical crisis.

هلوکاست و پسا هلوکاست: بررسی دیدگاه‌های زیگموند باومن

سمیه مهدوی امین^۱ | خلیل حکیمی فر^۲ ✉

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: somayeh.mahdavi.amin@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.
رایانامه: kh_hakimifar@theo.usb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هلوکاست به عنوان مهم‌ترین واقعه در تاریخ یهودیت، بنیان‌های فلسفی، اجتماعی و الهیاتی این قوم را دگرگون ساخت و ساختار جامعه و الهیات را با تغییرات بنیادین مواجه کرد. این مقاله با تمرکز بر خوانش زیگموند باومن، نسبت هلوکاست با عقلانیت ابزاری و مدرنیته را بررسی کرده و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی آن را در دوران پسا هلوکاست می‌سنجد. پژوهش حاضر با روش اسنادی و توصیفی-تحلیلی، آثار باومن و گفت‌وگوهای مرتبط با اندیشمندان یهودی و غیر یهودی چون بوبر، یوناس و فینکلشتاین را مقایسه و بر پایه تحلیل محتوای انتقادی ارزیابی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد راهکارهای باومن برای بازسازی جامعه پس از فاجعه—بازگشت به روابط انسانی اصیل و احیای معنویت—تنها زمانی کارآمد است که از صورت‌بندی انحصارگرایانه و نارسبستی هویت جمعی فاصله گرفته و بر اصول اخلاقی مشترک و گفت‌وگوی میان‌دینی استوار شود. مقاله همچنین نشان می‌دهد تکیه باومن بر «اخلاق موقعیتی» در چارچوب «مدرنیته سیال» اگرچه برای توصیف بحران‌ها سودمند است، اما به دلیل نسبیت‌گرایی درونی، مرزهای داوری اخلاقی را سست کرده و امکان توجیه کنش‌های ضد اخلاقی را فراهم می‌آورد. بر این اساس، نتیجه‌گیری مقاله آن است که بازسازی اخلاق و هویت در پسا هلوکاست نیازمند تلفیق خوانش جامعه‌شناختی با الهیات غیرانحصاری، پذیرش مسئولیت انسانی و بازتعریف رابطه با «دیگری» است؛ و فروکاست تغییرات یهودیت صرفاً به هلوکاست، تحلیلی ناقص و جهت‌دار محسوب می‌شود.
واژه‌های کلیدی: یهودیت، هلوکاست، زیگموند باومن، پسا هلوکاست، عقلانیت ابزاری	

استناد: مهدوی امین، سمیه؛ حکیمی فر، خلیل (۱۴۰۵). هلوکاست و پسا هلوکاست: بررسی دیدگاه‌های زیگموند باومن. مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی،

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2026.51757.1373>

۱۰ (۲)، ۴۶۷-۵۰۴.



© نویسندگان. مهدوی امین، سمیه؛ حکیمی فر، خلیل

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

هلوکاست یکی از تکان‌دهنده‌ترین رخدادهای تاریخ معاصر است که در فاصله سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ به‌دست دولت نازی آلمان رقم خورد. واژه «هلوکاست» (Holocaust) «ریشه‌ای یونانی دارد و به معنای «سوختن کامل» است؛ اصطلاحی که به کوره‌های آدم‌سوزی رژیم نازی اشاره دارد. در زبان عبری، این واقعه با واژه «شوعاه» (Shoah) «به معنای «نابودی کامل» شناخته می‌شود؛ تعبیری که بسیاری از پژوهشگران آن را دقیق‌تر می‌دانند، زیرا این فاجعه نه تنها به نابودی میلیون‌ها انسان انجامید، بلکه بنیان‌های فکری، اخلاقی و الهیاتی پیشین را نیز دستخوش فروپاشی کرد و مفاهیم تازه‌ای را برای مواجهه با جهان پس از هلوکاست پدید آورد. (Hilberg, 1961; Bauer, 2001)

هلوکاست بی‌تردید ریشه در یهودستیزی دیرپا داشت؛ اما پرسش اصلی آن است که سرچشمه این بیزاری در کجا قرار دارد و چه عواملی آن را به مرحله نابودی سیستماتیک رساند. بسیاری از اندیشمندان یهودی بر این باورند که هلوکاست نه صرفاً نتیجه نفرت عمومی، بلکه محصول برنامه‌ریزی دقیق و سازمان‌یافته رژیم نازی و هم‌پیمانانش برای نابودی جمعیت یهود اروپا بود. (Friedländer, 1997) این واقعه بیش از هر رخداد دیگری در تاریخ مدرن، متألّهان یهودی را با پرسش‌هایی بنیادین درباره نقش خدا، مسئله شرّ و مسئولیت انسانی روبه‌رو ساخت. در دوران وقوع این فاجعه و سال‌های پس از آن، متألّهان یهودی نخستین کسانی بودند که باید به پرسش‌های عمیق و دردناک بازماندگان پاسخ می‌دادند؛ پرسش‌هایی که نه تنها آموزه‌های سنتی دینی، بلکه بنیان‌های ایمان و معنای زندگی را به چالش می‌کشید.

هلوکاست تغییراتی عمیق و همه‌جانبه در ساختار فکری و الهیاتی یهودیان ایجاد کرد؛ تا آنجا که بسیاری از پژوهش‌های علمی و الهیاتی به دو دوره «پیش از هلوکاست» و «پس از هلوکاست» تقسیم می‌شوند. این دگرگونی‌ها در حوزه‌های الهیات، جامعه‌شناسی و فرهنگ یهودیان، همچون دیگر ابعاد زندگی آنان، به‌وضوح قابل مشاهده است. جامعه‌شناسان و متألّهان بسیاری در پی تبیین چرایی این فاجعه برآمده‌اند و شرایط جامعه یهودی در دوران هلوکاست و پس از آن را شرح داده‌اند. روبن روبنشتاین، اندیشمند یهودی، با اشاره به عمق این فاجعه می‌نویسد که تاریخ یهود هرچند سرشار از مصائب بوده، اما هیچ‌یک از آن‌ها از نظر تأثیرگذاری با هلوکاست قابل مقایسه نیست. (Rubenstein, 1966)

مهم‌ترین بحران برای یهودیان، به‌ویژه بازماندگان، شک و تردید در مورد تصویر سنتی از خداوند بود. آنان، پدران خود را دیده بودند که با دعا و تقدیس خداوند، به‌سوی کوره‌های مرگ می‌رفتند؛ و این تجربه، فرزندان‌شان را با این پرسش مواجه می‌کرد که چگونه می‌توان خدایی را ستود که در برابر چنین رنجی سکوت کرده است. به تعبیر میرچا الیاده، «بیش از هر حادثه دیگری، هلوکاست متفکران یهودی را به بازاندیشی در مسئله نقش خدا در تاریخ واداشت»؛ تا جایی که ریچارد روبنشتاین در دهه ۱۹۶۰، الهیات رادیکال «مرگ خدا» را مطرح کرد (الیاده، ۱۳۷۹، ص ۵۳).

الی ویزل، نویسنده و متأله معاصر که خود از بازماندگان اردوگاه‌های مرگ است، هلوکاست را نه صرفاً یک فاجعه تاریخی، بلکه نقطه عطفی اخلاقی و معنوی در تاریخ یهود می‌داند. او، مانند زیگمونت باومن، بر مسئولیت و تعهد در قبال دیگری تأکید می‌ورزد. در کتاب رودها به دریا می‌ریزند، ویزل از اخلاق به‌مثابه پاسخ انسانی به رنج سخن می‌گوید؛ پاسخی که در غیاب مداخله الهی، باید از دل همدلی، مقاومت، و مسئولیت انسانی برخیزد (Wisel, 1995, p.74).

در مجموع، الهیات پساهولوکاست، عرصه‌ای است که در آن مفاهیم سنتی چون حضور خدا، عدالت الهی، و قوم برگزیده، دچار بازتعریف شده‌اند. برخی متألهان، مانند هانس یوناس، با بهره‌گیری از مفهوم صیمصوم (خودانقباضی خدا)، تلاش کرده‌اند تا غیبت خدا را نه به‌مثابه انکار، بلکه به‌عنوان فرصتی برای بروز مسئولیت اخلاقی انسان تفسیر کنند. دیگرانی، مانند روبنشتاین، به‌طور رادیکال‌تر، مرگ خدا را اعلام کرده‌اند تا سکوت الهی را در برابر ظلم، به‌مثابه پایان یک عصر الهیاتی تلقی کنند. این بازاندیشی‌ها، نشان‌دهنده‌ی تلاشی گسترده برای بازسازی ایمان در جهانی‌اند که تجربه‌ای چون هلوکاست، بنیان‌های سنتی معنا را به چالش کشیده است.

در ادبیات علمی فارسی، هولوکاست و پیامدهای آن بیش‌تر در دو حوزه «تاریخ‌نگاری و سیاست» و «الهیات پساهولوکاست» بازتاب یافته است. بخش عمده‌ای از آثار موجود، به معرفی کلی زندگی و اندیشه باومن، ترجمه یا مرور کتاب «مدرنیته و هولوکاست» و تبیین اجمالی پیوند هولوکاست با مدرنیته اختصاص دارد، بدون آن‌که پیوند نظام‌مند این خوانش با الهیات یهودی و اخلاق پساهولوکاست بررسی شود. در این نوشته‌ها، باومن عمدتاً به‌عنوان نظریه‌پرداز «مدرنیته سیال» و «جامعه سیال» معرفی می‌شود و هولوکاست نمونه‌ای برای نشان دادن وجه تاریک عقلانیت مدرن، بوروکراسی و نظم‌خواهی مدرنیته به‌شمار می‌آید.

در کنار این متون، برخی پژوهش‌ها در الهیات و ادیان تطبیقی به «الهیات پساهولوکاست» و بازاندیشی‌های متألّهان یهودی پس از جنگ جهانی دوم پرداخته‌اند و آراء چهره‌هایی چون الی ویزل، ریچارد روبنشتاین و هانس یوناس را در ارتباط با مسئله حضور خدا، شرّ و قوم برگزیده بررسی کرده‌اند، اما معمولاً این بحث‌ها از تحلیل جامعه‌شناختی باومن و نقد او بر مدرنیته اول و دوم جدا مانده است. همچنین، نوشته‌های کوتاه و مدخل‌های دایرةالمعارفی درباره زندگی و آثار باومن، بیش‌تر بر مفاهیم «مدرنیته و هولوکاست»، «مدرنیته سیال» و «بحران پیوندهای اجتماعی» تمرکز دارند و نسبت این مفاهیم با الهیات یهودی و اخلاق پساهولوکاست را به‌طور روشمند پی نمی‌گیرند. به‌طور مشخص، می‌توان گفت تاکنون در زبان فارسی اثری که به‌صورت یک‌جا سه محور «هولوکاست»، «نظریه مدرنیته و عقلانیت ایزاری باومن» و «بازسازی الهیات و اخلاق در پساهولوکاست» را در قالب مطالعه‌ای تلفیقی به هم پیوند دهد، منتشر نشده است. پژوهش حاضر در این خلأ جای می‌گیرد و می‌کوشد با اتکا به خوانش انتقادی آثار باومن و مقایسه آن با برخی متفکران یهودی و غیریهودی، از سطح معرفی و گزارش فراتر رفته، امکان‌ها و محدودیت‌های رویکرد او را در بازسازی اخلاق و هویت دینی پس از هولوکاست نشان دهد.

رویکرد اندیشمندان درباره هولوکاست

بسیاری از محققان، به‌ویژه جامعه‌شناسان یهودی، به بررسی واقعه هولوکاست یا «شوعاه» پرداخته‌اند و در تلاش برای تبیین علل و پیامدهای این پدیده، آثار متعددی منتشر کرده‌اند. این پژوهش‌ها عمدتاً بر سه محور اصلی متمرکزند: نخست، چگونگی وقوع این نسل‌کشی و سازوکارهای اجرایی آن؛ دوم، رفتار یهودیان و غیر یهودیان در مواجهه با این واقعه؛ و سوم، پیامدهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی پس از آن. تفاوت رویکرد اندیشمندان در این سه محور، ناشی از پیش‌فرض‌های نظری و دغدغه‌های فکری آنان است. برخی بر ضرورت حفظ حافظه جمعی و یادبود قربانیان تأکید دارند، گروهی دیگر به ریشه‌ها و علل ساختاری این فاجعه می‌پردازند، و تنها تعداد اندکی از جامعه‌شناسان کوشیده‌اند در کنار تحلیل علل، راهکارهایی برای جلوگیری از تکرار چنین فجایعی ارائه دهند.

در این میان، تاد گیتلین (Todd Gitlin) با توجه به پیشینه پژوهشی خود در حوزه رسانه، بر نقش رسانه‌ها در بازنمایی هولوکاست و حفظ حافظه تاریخی آن تأکید کرده است. شموئل ایزنشتات (Shmuel Eisenstadt)، جامعه‌شناس برجسته اسرائیلی، نیز در آثار خود به بررسی ریشه‌های مدرنیته و نقش آن در شکل‌گیری شرایطی پرداخته که امکان بروز نسل‌کشی را فراهم می‌سازد. برداشت کلی از آثار او این است که فرایند مدرنیزاسیون، با تأکید بر عقلانیت ابزاری و نظم بوروکراتیک، می‌تواند زمینه‌ساز خشونت‌های گسترده و سازمان‌یافته شود.

اندیشمندان دیگری همچون پیتر برگر (Peter Berger)، دانیل بل (Daniel Bell)، ایروینگ لویس هوروویتس (Irving Louis Horowitz) و ایوا ایلوز (Eva Illouz) نیز در تحلیل منشأ این فاجعه با دیدگاه‌های زیگموند باومن هم‌نظرند. باومن در اثر مشهور خود *Modernity and the Holocaust* استدلال می‌کند که هولوکاست نه یک انحراف تاریخی، بلکه محصول منطقی مدرنیته و عقلانیت ابزاری است؛ عقلانیتی که در ساختارهای بوروکراتیک، تقسیم کار، فناوری و اطاعت سازمانی تجسم یافته بود. (Bauman, 1989) در همین راستا، هانا آرنت در کتاب *Banality of Evil: Eichmann in Jerusalem: A Report on the* با طرح مفهوم «ابتذال شر» نشان می‌دهد که بسیاری از عاملان این جنایت، نه افراد ایدئولوژیک یا افراطی، بلکه کارگزارانی عادی بودند که قواعد نظام سیاسی خود را بدون تأمل اخلاقی پذیرفته بودند. به تعبیر او: "واقعیت تلخ این است که اکثر کسانی که در تعقیب یهودیان شرکت داشتند، فاشیست نبودند؛ بلکه افراد عادی بودند که مبانی دولت خود را پذیرفته بودند و بدین ترتیب، در اعمال آن بدون آگاهی از بدی آن مشارکت داشتند" (Arendt, 1963, p.186).

بیشتر نویسندگان و دانشمندان یهودی به واکاوی هولوکاست پرداخته‌اند و می‌توان گفت که تقریباً همگی بر سازمان‌یافته بودن این واقعه تأکید کرده‌اند. آنان در نوشته‌های خود هولوکاست را به همین دلیل متمایز از سایر کشتارها دانسته و ادعا می‌کنند آنچه در سال‌های گذشته، در خلال جنگ‌ها و حتی نسل‌کشی‌های دیگر رخ داده، صرفاً نمایش قدرت توسط حکومت‌ها و افراد بوده است. برخی اندیشمندان یهودی حتی مدعی‌اند که آنچه در هیروشیما اتفاق افتاد، تنها نشان دادن قدرت هسته‌ای توسط آمریکا بود و نه اقدامی با هدف نابودی یک گروه انسانی خاص. این سخن در عمل به معنای برجسته‌سازی ظلمی است که بر یهودیان رفته و کوچک‌نمایی کشتارهای پیشین.

چنین ادعایی در واقع به زیر سؤال بردن سایر نسل‌کشی‌ها و کشتارها می‌انجامد و حاکی از نوعی خودمحوری و روحیه تفکیک‌ناپذیر خودبرتربینی در این قوم است.

بیشتر نویسندگان و پژوهشگران یهودی بر سازمان‌یافته بودن هولوکاست تأکید کرده‌اند و آن را از این جهت متمایز از سایر کشتارهای جمعی دانسته‌اند. آنان معتقدند که بسیاری از کشتارهای پیشین در تاریخ، از جمله خشونت‌های جنگی یا پاکسازی‌های قومی، فاقد آن سطح از برنامه‌ریزی بوروکراتیک و صنعتی بودند که در هولوکاست مشاهده شد. (Hilberg, 1961; Browning, 1992) برخی از این اندیشمندان حتی بر این باورند که اقداماتی مانند بمباران اتمی هیروشیما، هرچند فاجعه‌بار، با هدف نابودی یک گروه انسانی خاص صورت گرفت و بنابراین از نظر ماهیت با هولوکاست تفاوت دارد. این دیدگاه‌ها در ادبیات پژوهشی بیشتر با هدف برجسته‌سازی ویژگی‌های خاص هولوکاست مطرح شده‌اند، هرچند برخی منتقدان معتقدند که چنین مقایسه‌هایی ممکن است به کم‌رنگ شدن سایر فجایع تاریخی بینجامد.

با این حال، باید توجه داشت که نسل‌کشی‌ها در تاریخ محدود به هولوکاست نیستند و نمونه‌های دیگری نیز وجود دارند که ابعاد مختلف خشونت سازمان‌یافته را نشان می‌دهند. نسل‌کشی آرامنه در سال‌های ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۷، نسل‌کشی توتسی‌ها در رواندا در سال ۱۹۹۴، و کشتارهای گسترده کامبوج تحت حکومت خمرهای سرخ (۱۹۷۵-۱۹۷۹) از جمله نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهند خشونت سازمان‌یافته می‌تواند در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوت تکرار شود. این موارد بیانگر آن‌اند که هرگاه قدرت سیاسی، ایدئولوژی افراطی و ساختارهای سرکوبگر بر جامعه مسلط شوند، امکان وقوع فجایع مشابه وجود خواهد داشت. (Kiernan, 2007; Straus, 2006)

نظریات زیگموند باومن درباره هولوکاست و جامعه پس از آن

زیگموند باومن (Zygmunt Bauman) (۱۹۲۵-۲۰۱۷) جامعه‌شناس و فیلسوف لهستانی الاصل، استاد جامعه‌شناس دانشگاه لیدز انگلستان که از بزرگترین نظریه پردازان عصر حاضر در زمینه مدرنیته، پست مدرنیته و پسا نوگرایی است و در این زمینه کتاب‌های قابل تاملی به نگارش درآورده است. او در خانواده‌ای نه‌چندان مذهبی یهودی متولد شد. در اوایل ۱۴ سالگی با حمله آلمان به لهستان، همراه خانواده‌اش مجبوره مهاجرت و پناه بردن به روسیه شد. پدرش یک

صهیونیست بود و همین علت اختلافش با پدر بود. او به خاطر یهودی بودن از لهستان اخراج و مجبور به مهاجرت به اسرائیل شد و به خاطر اقدامات اعتراضی به اقدامات اسرائیل علیه فلسطینیان مجبور به ترک اسرائیل شد و مجدداً به لیدز انگلستان رفت. وی تحت تاثیر همسرش، که مدتی را در اردوگاه کار اجباری آلمان سپری کرده بود، درباره هلوکاست کتابی مفصل نوشت و به بررسی ابعاد و علت این حادثه پرداخت، در کتاب مدرنیته و هلوکاست به تفصیل تمام ابعاد و عللی که در این حادثه دخیل بوده را تشریح کرده است.

باومن تنها توضیح دادن و یادبود از هلوکاست را کافی نمی‌داند؛ او حتی این اقدامات را موجب کمرنگ شدن اهمیت این واقعه می‌داند. باومن از همکاران خود می‌خواهد که بررسی هلوکاست را صرفاً به عنوان یک پدیده اجتماعی محدود نکنند، بلکه آن را در تمامی ابعاد تاریخی، اخلاقی، روان‌شناختی و فرهنگی مورد توجه قرار دهند. به همین دلیل، تحلیل او از سطح جامعه‌شناختی فراتر می‌رود و به حوزه‌های اخلاق و روان‌شناسی نیز کشیده می‌شود. تفاوت دیدگاه باومن در همین نکته آشکار می‌شود: او بر مسئولیت اخلاقی پژوهشگران تأکید دارد و این مسئولیت را به عنوان راهکاری برای مواجهه با چنین فجایعی مطرح می‌کند.

باومن در آغاز، یهودی‌کشی را محصول مدرنیزاسیون جامعه می‌داند. او معتقد است آنچه در خلال این واقعه برای یهودیان رخ داد، به وسیله کارخانه‌ها، فناوری‌های پیشرفته و سازوکارهای بوروکراتیک دنیای مدرن امکان‌پذیر شد. حتی مجریان این طرح کسانی بودند که از جامعه مدرن و عقلانیت آن استقبال می‌کردند. دست‌اندرکاران این پروژه، به دلیل وجود واسطه‌ها و تقسیم کار پیچیده، از نتایج نهایی اعمال خود دور و بی‌اطلاع بودند. او در این زمینه به تفاوت میان نسل‌کشی‌های پیشامدرن و مدرن اشاره می‌کند. در جنگ‌ها و کشتارهای پیشامدرن، فرد قربانی مستقیماً با گلوله یا ابزار نابودکننده دیگری از بین می‌رفت و عامل کشتار، نتیجه عمل خود را بی‌واسطه مشاهده می‌کرد. اما در هلوکاست، سازوکارها به گونه‌ای طراحی شده بودند که نه بدی آن به چشم می‌آمد و نه کوچک‌ترین تعارضی با عقلانیت ابزاری مدرن احساس می‌شد.

او در کتاب "مدرنیته و هلوکاست" تصریح می‌کند: "یهودی‌کشی در هیچ مرحله‌ای از اجرای طولانی و پریپیچ‌وخم خود با اصول عقلانیت تعارض نداشت". (Bauman, 1989, p.296) این دیدگاه نشان می‌دهد که از نظر باومن، هلوکاست نه یک انحراف از مدرنیته، بلکه نتیجه منطقی و

درونی آن بود؛ زیرا عقلانیت ابزاری و بوروکراسی مدرن، امکان حذف سیستماتیک انسان‌ها را بدون مواجهه مستقیم با پیامدهای اخلاقی فراهم ساختند.

اگر هولوکاست بر اساس اصول عقلانی طراحی شده بود و اجرای این جنایت کاملاً منطبق بر منطق ابزاری مدرن صورت گرفت، پرسش مهمی مطرح می‌شود: چگونه یهودیان پس از گذشت بیست سال توانستند علیه چنین پدیده‌ای که به ظاهر عقلانی جلوه داده شده بود، طرح شکایت کنند و در دادگاه آیشن دلایل عقلی ارائه دهند که منجر به دریافت غرامت شد؟ (Arendt, 1963).

باومن از دلایل وقوع هلوکاست، یهودی‌ستیزی و ایجاد هراس از یهودیان را نه صرفاً ناشی از احساس نفرت مردم، بلکه نتیجه برنامه‌های سازمان‌یافته دولت‌های اروپایی می‌داند. او تأکید می‌کند که این یهودی‌ستیزی به‌طور مستقیم به یهودی‌کشی منجر نشد، بلکه دولت‌ها و سازمان‌های مجری کشتار از این نفرت عمومی بهره‌برداری کردند و در برابر چشمان بی‌اعتنای مردم، اقدامات خود را پیش بردند. این طرح ابتدا با محروم کردن یهودیان از خدمات شهروندی و ایجاد حس ناهماهنگی با دیگران در ذهن مردم آلمان آغاز شد. سپس با گرفتن عنوان «آلمانی بودن» از آنان و کوچاندن تدریجی‌شان، ابتدا از آلمان و سپس از اروپا، همراه با برچسب‌های سیاسی و بهداشتی، نفرت و انزجار مردم نسبت به یهودیان تشدید شد. باومن می‌گوید حکومت‌ها یهودیان را به‌عنوان افراد مرموز و شخصیت‌های منفی معرفی می‌کردند تا زمینه یهودستیزی را فراهم سازند و حذف آنان را آسان‌تر کنند. در واقع، او اندیشه یهودستیزی را ناشی از یک تفکر سازمان‌یافته می‌داند که پیش از هلوکاست توسط حکومت‌ها طراحی شده بود و به‌عنوان پیش‌زمینه اجرای این نسل‌کشی عمل کرد.

با این حال، اینکه تنها حکومت‌های مدرن را عامل ایجاد چنین افکاری بدانیم و مردم را کاملاً مقهور این برنامه‌ها تصور کنیم، غیرمنطقی به نظر می‌رسد. انسان‌هایی که تحت چنین سلطه فکری قرار داشتند، بی‌تردید با یهودیان تعامل و ارتباط داشتند. بنابراین، نمی‌توان گفت که همه مردم بدون تجربه مستقیم، صرفاً تحت تأثیر تبلیغات دولتی دشمن یهود شدند. برخوردهای روزمره با یهودیان می‌توانست رفتارها و اعمالی را آشکار کند که در ذهن مردم با تبلیغات دولتی هم‌افزایی کرده و موجب تثبیت یهودستیزی شود. اگر تصور کنیم که همه مردم جهان با هر نوع نگاه و عقیده‌ای تحت تأثیر

برنامه‌های دولت‌ها قرار گرفتند و همگی دشمن یهود بودند، این دیدگاه اغراق‌آمیز خواهد بود. همان‌طور که روبرت فوریسون^۱ می‌گوید:

"از آنجا که دشمنان یهود از متنوع‌ترین گونه‌های نژادی بوده و در سرزمین‌های کاملاً دور از یکدیگر سکونت داشته و تحت قوانین و آداب مختلفی زندگی کرده‌اند و با اصولی متفاوت اداره می‌شدند و با روش‌های فکری گوناگون الهام یافته و روحیه گرفته‌اند، نمی‌توانستند درباره همه امور به شیوه‌های مشابه و یکسان داوری کنند. بنابراین دلایل و انگیزه‌های کلی یهودستیزی باید همواره در درون خود بنی‌اسرائیل قرار داشته باشد و نه در میان کسانی که علیه آنان جنگیده‌اند" (فوریسون، ۱۳۸۱، ص. ۴۸). البته دیدگاه فوریسون درخور توجه است و می‌توان ریشه بخشی از این ستیز را در خود یهودیان جست‌وجو کرد؛ نکته‌ای که در این مقاله در بخش نقد نظریات باومن به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

از نظر زیگمونت باومن، یهودستیزی در اروپا محصول مجموعه‌ای از عوامل تاریخی، اجتماعی و دینی بود. یکی از مهم‌ترین عوامل، هم‌زیستی تاریخی یهودیان با جوامع مسیحی بود؛ باومن در تحلیل‌های خود بارها به این نکته اشاره می‌کند که حضور یهودیان در جوامع مسیحی، از منظر الهیاتی، تهدیدی برای حقانیت آموزه‌های کلیسا تلقی می‌شد. یهودیان، به‌عنوان حاملان سنتی متفاوت و رقیب، در چشم برخی متفکران مسیحی، چالشی برای اقتدار دینی و الهیاتی مسیحیت محسوب می‌شدند.

عامل مهم دیگر در شکل‌گیری نفرت نسبت به یهودیان، نقش اقتصادی آنان در ساختار اجتماعی اروپا بود. باومن با نگاهی انتقادی و با استفاده از واژگانی محتاطانه، به این واقعیت اشاره می‌کند که یهودیان غالباً در جایگاه واسطه‌گری اقتصادی قرار داشتند. آنان نه کشاورز و صنعتگر بودند و نه مالک زمین، بلکه در مقام دلالان و واسطه‌هایی عمل می‌کردند که خدمات مالی و اقتصادی به طبقات حاکم و نهادهای حکومتی ارائه می‌دادند و از این طریق سود می‌بردند. این موقعیت اقتصادی خاص، آنان را در معرض سوءظن و نفرت عمومی قرار می‌داد، به‌ویژه در دوره‌هایی که بحران‌های اقتصادی یا نارضایتی‌های اجتماعی شدت می‌گرفت. در همین زمینه، نقل‌قولی از پرودون قابل توجه است که در آن یهودیان را دارای «روحیه ضد تولید» توصیف می‌کند: "یهودی نه کشاورز است و نه حتی تاجر

^۱ - Robert Faurisson

واقعی" (Mosse & Grogel, 1978) این دیدگاه، هرچند از منظر امروزی آمیخته با تعصب و کلی‌نگری است، نشان‌دهنده فضای فکری‌ای است که در آن یهودیان به‌جای مشارکت مستقیم در تولید، به‌عنوان واسطه‌هایی در اقتصاد دیده می‌شدند و همین امر به تقویت کلیشه‌های منفی درباره آنان دامن می‌زد.

باومن در تحلیل خود از جایگاه اجتماعی یهودیان در اروپا، آنان را طبقه‌ای واسط میان اربابان زمین‌دار و توده‌های فقیر و کشاورز معرفی می‌کند. به تعبیر او، یهودیان در ساختار اقتصادی پیشامدرن، نقش خادمان اقتصادی طبقات حاکم را ایفا می‌کردند؛ نه خود مالک زمین بودند و نه در تولید مستقیم (مانند کشاورزی یا صنعت) مشارکت داشتند، بلکه در جایگاه واسطه‌های مالی و اقتصادی عمل می‌کردند. (Bauman, 1989).

باومن در جایی دیگر به این نکته اشاره می‌کند که یهودیان، به‌رغم جایگاه اقتصادی نه‌چندان بالای خود، به‌دلیل ایفای نقش در نظام مالی و واسطه‌گری، هدف نفرت عمومی قرار می‌گرفتند. با ظهور سرمایه‌داری، این نقش تاریخی دگرگون شد و یهودیان به‌تدریج به‌عنوان نماد سرمایه‌داری مدرن شناخته شدند. آنان سرمایه‌های خود را در مسیر مدرنیزاسیون، پیشرفت علمی و توسعه اقتصادی به‌کار گرفتند و از این طریق توانستند جایگاه اجتماعی و اقتصادی خود را ارتقا دهند (باومن، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷). از این منظر، می‌توان گفت آنچه در قرون وسطا به‌صورت پنهان و در حاشیه ساختار اقتصادی اروپا شکل گرفته بود، در دوران سرمایه‌داری به‌صورت آشکار و مؤثر در مرکز تحولات اقتصادی ظاهر شد. به تعبیر باومن، "تا زمانی که یهودیان در گتوهای خود محصور بودند، قدرت پول به حاشیه‌های جامعه محدود می‌شد و با نام اهانت‌آمیز رباخواری مقهور مقامات بود؛ ولی وقتی یهودیان در خیابان‌های مرکز شهر ظاهر شدند، پول به مرکز شهر نقل مکان کرد و با نام افتخارآمیز سرمایه در صدد کسب اقتدار و حرمت اجتماعی برآمد" (باومن، ۱۳۹۸، ص. ۸۶).

با این حال، تحلیل باومن در برخی موارد با نوعی نوسان مفهومی همراه است. او در جایی یهودیان را به‌عنوان طبقه‌ای متوسط و برخوردار از قدرت اقتصادی معرفی می‌کند (Sombart, 1911; Katz, 1980)، و در جایی دیگر، جایگاه پست اقتصادی آنان را عامل اصلی یهودستیزی می‌داند. (Mosse, 1978) این چرخش تحلیلی، به‌ویژه در نحوه استفاده از اصطلاحاتی چون «واسطه اقتصادی» به‌جای «دلال»، می‌تواند به‌نوعی تلطیف نقش تاریخی یهودیان

در ساختار اقتصادی تعبیر شود. در بسیاری از فرهنگ‌ها، نقش دلالتی و واسطه‌گری، به‌ویژه در غیاب مشارکت مستقیم در تولید، با نگاه انتقادی مواجه بوده است. از این‌رو، برخی منتقدان معتقدند که باومن با بهره‌گیری از زبانی ملایم‌تر، تلاش دارد تصویر یهودیان را به‌عنوان گروهی بی‌پناه و ناگزیر از ایفای این نقش، بازسازی کند.

با این حال، باید توجه داشت که تحلیل باومن در چارچوب جامعه‌شناسی مدرن، بیش از آن‌که به داوری اخلاقی درباره نقش اقتصادی یهودیان بپردازد، در پی تبیین سازوکارهای اجتماعی و روان‌شناختی شکل‌گیری نفرت و طرد اجتماعی است. از این منظر، او می‌کوشد نشان دهد که چگونه تحولات ساختاری در اقتصاد و جامعه، به بازتعریف جایگاه یهودیان و در نتیجه، به تشدید یا تضعیف یهودستیزی انجامیده است.

کارل مارکس در تحلیل خود از سرمایه‌داری، میان یهودیت و نظام سرمایه‌داری نوعی هم‌سرنوشتی تاریخی قائل بود. از نگاه او، یهودیان نه تنها در شکل‌گیری مدرنیته اروپایی نقش داشتند، بلکه خود نیز در فرآیند مدرنیزاسیون، تحت تأثیر و در نهایت قربانی همان ساختارهایی شدند که در ایجادشان سهیم بودند. در همین راستا، جوزف مارکوس در سال ۱۹۸۳ می‌نویسد: "جای تعجب نیست که تنها مروجان پیشرفت صنعتی در لهستان، یهودیان بومی و مهاجران بودند." (Marcus, 1983, p383)

زیگمونت باومن نیز در آثار خود، یهودیان را نماد سرمایه‌داری مدرن معرفی می‌کند. آنان در توسعه اقتصادی و علمی آلمان نقش مؤثری ایفا کردند و بخشی از نخبگان فکری و مالی جامعه به‌شمار می‌آمدند. این پرسش مهم در تحلیل باومن مطرح می‌شود: "چگونه ممکن است دولتی مانند آلمان نازی، که در مسیر صنعتی‌سازی و مدرنیزاسیون گام برمی‌داشت، به حذف گروهی چنین مؤثر در پیشرفت اقتصادی و علمی خود اقدام کند؟" (Bauman, 1989, pp183)

پاسخ باومن به این پرسش، به‌طور تلویحی به نقش نخبگان یهودی در اجرای برنامه‌های نازی‌ها اشاره دارد. او احتمال می‌دهد که در برخی موارد، همکاری نخبگان یهودی با ساختارهای اجرایی رژیم نازی، به‌ویژه در حوزه‌های مدیریتی، مالی و فنی، صورت گرفته باشد. اگر چنین همکاری‌ای وجود نداشت یا در سطحی گسترده انجام نمی‌شد، دستگاه اجرایی نازی با چالش‌های مدیریتی و فنی بسیار پیچیده‌تری مواجه می‌گردید. این تحلیل، نشان‌دهنده نفوذ و قدرت علمی و مالی

یهودیان در ساختار اجتماعی اروپا پیش از هلوکاست است (باومن، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۶). باومن البته این موضوع را با احتیاط و به صورت گذرا مطرح می‌کند، اما همین اشاره، زمینه‌ای برای تأمل در پیچیدگی‌های تاریخی و اخلاقی همکاری نخبگان با ساختارهای سرکوب‌گر فراهم می‌سازد. این مسئله، نه تنها به فهم بهتر نقش یهودیان در مدرنیته اروپایی کمک می‌کند، بلکه پرسشی بنیادین درباره رابطه میان قدرت، علم، و اخلاق در بسترهای تاریخی بحرانی مطرح می‌سازد.

یکی دیگر از محورهای مهم تحلیل باومن درباره یهودستیزی، مسئله «بی‌ملیتی» یا «بی‌سرزمینی» یهودیان است. او در آثار خود به تفصیل به این موضوع می‌پردازد و توضیح می‌دهد که یهودیان، به عنوان قومی پراکنده و فاقد دولت-ملت، در چشم بسیاری از اروپاییان، به ویژه در گفتمان ناسیونالیستی آلمان نازی، به دشمنانی مرموز و غیرقابل اعتماد تبدیل شده بودند. از نگاه باومن، یهودیان به دلیل نداشتن سرزمینی مشخص که بتوان با آن وارد مذاکره شد یا آن را مسئول دانست، در منطق نژادپرستانه نازی‌ها، تهدیدی مضاعف تلقی می‌شدند؛ تهدیدی که تنها با حذف فیزیکی قابل مهار بود (باومن، ۱۳۹۸، ص. ۹۲-۹۷).

این تحلیل، به گونه‌ای ساختارمند ارائه شده است که مخاطب را به سوی نتیجه‌گیری خاصی سوق می‌دهد: اینکه بی‌سرزمینی یهودیان، آنان را در برابر خشونت آسیب‌پذیرتر کرده و در نتیجه، تلاش برای ایجاد یک سرزمین مستقل، به منزله پاسخی دفاعی و ضروری جلوه می‌کند. از این منظر، برخی روایت‌های پساهلوکاست، با تأکید بر رنج و بی‌پناهی یهودیان، زمینه‌ای عاطفی و اخلاقی برای مشروعیت بخشی به تأسیس دولت یهود فراهم کرده‌اند. با این حال، این روایت‌ها همواره محل مناقشه بوده‌اند. برخی منتقدان، از جمله راجر گارودی، استدلال کرده‌اند که بخشی از مقدمات تأسیس دولت اسرائیل، پیش از وقوع هلوکاست و حتی با حمایت برخی از چهره‌های نازی فراهم شده بود. گارودی در آثار خود به اسنادی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد برخی از رهبران نازی، از جمله آلفرد روزنبرگ، از مهاجرت یهودیان به فلسطین حمایت می‌کردند. به نقل از او، روزنبرگ در سال ۱۹۳۷ گفته بود: «صهیونیسم باید کاملاً تحت حمایت ما باشد تا هر ساله تعداد زیادی از یهودیان آلمان به فلسطین انتقال یابند» (گارودی، ۱۳۸۰، ص. ۷۳).

این نقل قول‌ها، هرچند نیازمند بررسی انتقادی و ارزیابی دقیق منابع هستند، نشان می‌دهند که مسئله یهودیت، سرزمین، و سیاست‌های نژادی در اروپا، پیچیدگی‌هایی فراتر از تقابل ساده قربانی

و جلاد دارد. تحلیل باومن، با تأکید بر سازوکارهای مدرن طرد اجتماعی، ما را به تأملی عمیق‌تر درباره رابطه میان بی‌ریشگی، قدرت، و خشونت در دوران مدرن فرا می‌خواند.

اگر هدف اصلی رژیم نازی صرفاً کوچاندن یهودیان از آلمان و اروپا بود، این پرسش مطرح می‌شود که چرا مقصدی مشخص، مانند فلسطین، از پیش تعیین شده بود؟ و اگر هدف، امحای کامل آنان بود، چگونه می‌توان توضیح داد که برخی نخبگان و افراد با نفوذ یهودی از این برنامه مستثنا شدند یا در مراحل اولیه، در فرآیندهای اجرایی مشارکت داشتند؟

این تناقض‌ها، هنگامی که با دقت و از زوایای مختلف بررسی شوند، نشان می‌دهند که سیاست‌های نازی‌ها نسبت به یهودیان، همواره یک‌دست و خطی نبوده‌اند. در برخی دوره‌ها، مهاجرت تشویق می‌شد؛ در دوره‌هایی دیگر، حذف فیزیکی در دستور کار قرار گرفت. این تغییرات، نه تنها ناشی از تحولات سیاسی و نظامی، بلکه حاصل تعامل پیچیده میان ایدئولوژی، منافع اقتصادی، و فشارهای بین‌المللی بودند.

باومن در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *مدرنیته و هلوکاست*، تلاش می‌کند تا هلوکاست را نه صرفاً یک انحراف تاریخی، بلکه محصول منطقی و درونی مدرنیته تحلیل کند. (Bauman, 1989) او در این مسیر، به‌صورت ضمنی به تغییرات بنیادین در جامعه یهودی، به‌ویژه در دیاسپورا، اشاره می‌کند. یهودیانی که در دوران هلوکاست در گتوها و مخفیگاه‌ها زندگی می‌کردند، اغلب ناگزیر به کتمان دین، هویت و باورهای خود بودند. این تجربه زیسته، به‌تدریج نگرش آنان را نسبت به جامعه، امنیت، و تعلق دگرگون ساخت. او معتقد است که جامعه مدرن، تحت سلطه عقلانیت ابزاری و بوروکراسی، احساس و طبیعت انسانی خود را قربانی اهداف فردی، حکومتی و سیستماتیک کرده بود. در چنین فضایی، کشتارها به فرایندهایی منطقی، سازمان‌یافته و «اداری» تبدیل شدند؛ فرایندهایی که در آن، بسیاری از مشارکت‌کنندگان، از جمله کارمندان، مهندسان و حتی برخی دانشمندان، از پیامدهای نهایی اعمال خود بی‌اطلاع یا غافل بودند. آنان صرفاً وظایف محوله را انجام می‌دادند، بی‌آن که ضرورتاً درکی اخلاقی از نتایج آن داشته باشند. (Bauman & Donskis, 2013).

باومن در تحلیل خود، به‌طور تلویحی به این نکته اشاره می‌کند که برخی افراد یهودی نیز، در مراحل فنی یا اداری این فرایندها مشارکت داشتند، بی‌آن که آگاهانه در قتل هم‌نوعان خود دخیل باشند. (Browning, 1992) این ادعا، پرسشی بنیادین را پیش می‌کشد: چگونه ممکن است

اندیشمندانی که روش زندگی‌شان بر پایه کشف، تحلیل و بررسی استوار است، از کاربرد نهایی دانش یا فناوری‌ای که در توسعه آن مشارکت داشته‌اند، بی‌اطلاع باشند؟ آیا این بی‌اطلاعی واقعی بوده است، یا نوعی تغافل یا حتی همکاری آگاهانه در کار بوده؟

باومن این پرسش را به‌جای پاسخ قطعی، به‌صورت یک مسئله اخلاقی و جامعه‌شناختی مطرح می‌کند. او نشان می‌دهد که در جامعه مدرن، تقسیم کار، تخصص‌گرایی، و فاصله‌گذاری اخلاقی، می‌تواند افراد را به مشارکت در خشونت ساختاری سوق دهد، بی‌آن‌که خود را عامل مستقیم آن بدانند. این تحلیل، نه برای تبرئه یا محکوم کردن، بلکه برای فهم عمیق‌تر سازوکارهای مدرن خشونت و مسئولیت اخلاقی در عصر بوروکراسی و تکنولوژی ارائه شده است.

از منظر باومن، جامعه پس از هلوکاست با مجموعه‌ای از چالش‌های عمیق و گسترده مواجه شد؛ چالش‌هایی که نه‌تنها ریشه در فاجعه‌ی تاریخی هلوکاست داشتند، بلکه در بستر مدرنیته و تحولات ساختاری آن تشدید شدند. باومن این چالش‌ها را در چند محور اصلی دسته‌بندی می‌کند: کمرنگ شدن اخلاق‌مداری و پیوندهای جمعی، سیال شدن مناسبات انسانی، اجتماعی و اقتصادی، ناپایداری ساختارهای اجتماعی، و احساس فراگیر ناامنی در سطح فردی و جمعی. او معتقد است که تحولات اقتصادی-اجتماعی نظیر جهانی‌شدن، مصرف‌گرایی، گسترش رسانه‌های جمعی، و بی‌ثباتی هویت فردی، همگی از نشانه‌های دوران پساهلوکاست‌اند. آنچه بیش از همه باومن را نگران می‌سازد، نه خود هلوکاست به‌عنوان یک فاجعه تاریخی، بلکه پیامدهای آن در ساختار روانی و اخلاقی جوامع مدرن است. به باور او، یکی از مهم‌ترین این پیامدها، گسترش بی‌سابقه آزادی انتخاب فردی است؛ آزادی‌ای که در غیاب پشتوانه‌های جمعی و اخلاقی، به ناامنی اجتماعی و فروپاشی همبستگی انسانی منجر می‌شود (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۷۰-۲۷۳).

باومن در واکنش به این وضعیت، بر ضرورت احیای مسئولیت اخلاقی نسبت به «دیگری» تأکید می‌ورزد. او معتقد است که تنها راه نجات از سیلاب آزادی فردی بی‌مهاری، تقویت حس مسئولیت‌پذیری و شفقت نسبت به دیگران است. در این زمینه، باومن به مفهوم «شخینا» (Shekhinah) «در سنت یهودی اشاره می‌کند؛ مفهومی که به حضور الهی در میان انسان‌ها دلالت دارد. او نشان می‌دهد که چگونه شخینا در رفتار کسانی که در اردوگاه‌های مرگ، با وجود فشارهای روحی و جسمی شدید، با شفقت و همدلی با دیگران رفتار می‌کردند، تجلی می‌یافت (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۶۵-۲۷۰).

از دیگر چالش‌های مهمی که باومن به آن اشاره می‌کند، مسئله مهاجرت گسترده و پناهندگی است؛ پدیده‌ای که در پی هلوکاست و فروپاشی ساختارهای اجتماعی سنتی شدت گرفت. او زندگی در گتوها را، که برای بسیاری از یهودیان راهی برای در امان ماندن از مرگ بود، نقطه‌ی مقابل همبستگی عمومی و مشارکت اجتماعی می‌داند. با این‌همه، باومن بیش از هر چیز بر ناپایداری وضعیت جامعه مدرن و فروپاشی اصول بنیادین زندگی اجتماعی تأکید دارد. از نگاه او، هلوکاست نه یک گسست، بلکه نشانه‌ای از ظرفیت‌های تاریک مدرنیته است؛ ظرفیتی که در صورت غفلت از مسئولیت اخلاقی، می‌تواند بار دیگر در اشکال نوین تکرار شود. (Bauman, 1989)

باومن در تحلیل وضعیت جامعه در دوران هلوکاست و پس از آن، بر فروپاشی مسئولیت اخلاقی میان انسان‌ها تأکید می‌کند. او جامعه‌ای را توصیف می‌کند که در آن، پیوندهای اخلاقی و همبستگی انسانی به شدت تضعیف شده و افراد، در مواجهه با تهدید مرگ، تنها به فکر نجات فردی خود بوده‌اند. این وضعیت، به زعم باومن، نه صرفاً ناشی از شرایط استثنایی جنگ، بلکه نتیجه‌ی منطقی فرایند مدرنیزاسیون بود؛ فرایندی که در آن، عقلانیت ابزاری و بوروکراسی، اخلاق را به حاشیه رانده و انسان‌ها را به اجزای یک ماشین بی‌چهره بدل کرده بود (باومن، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰-۱۴۰).

نگرانی اصلی باومن درباره جامعه پس از هلوکاست، تداوم همان سازوکارهای مدرن است که امکان وقوع چنین فاجعه‌ای را فراهم آوردند. او هشدار می‌دهد که اگر مدرنیته همچنان در خدمت دولت‌ها و سازمان‌ها باقی بماند، بدون آن‌که با مسئولیت اخلاقی همراه شود، امکان تکرار فجایعی مشابه نسل‌کشی یهودیان همچنان وجود دارد. او راه برون‌رفت از این وضعیت را در تقویت مسئولیت اخلاقی و انسانی، و بازسازی پیوندهای میان‌فردی می‌داند. او در نقد نظریه‌های اخلاقی مدرن، به‌ویژه آن دسته که اخلاق را صرفاً در قالب «هنجارهای اجتماعی» و مبتنی بر منافع فردی تعریف می‌کنند، می‌نویسد که این چارچوب‌ها به دلیل انعطاف‌پذیری و قابلیت تغییر، می‌توانند به ابزار توجیه جنایت بدل شوند. از نگاه او، نظریه‌هایی چون دیدگاه‌های امیل دورکیم و آزمایش‌های استنلی میلگرم، که بر اطاعت از اقتدار یا کارکردگرایی اجتماعی تأکید دارند، در تبیین ریشه‌های اخلاقی هلوکاست ناکارآمدند (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۴۷).

باومن استدلال می‌کند که اخلاق، اگر از بنیان‌های ثابت و فراتاریخی خود—یعنی تمایز بنیادین میان خیر و شر—جدا شود، به راحتی می‌تواند دچار نسبی‌گرایی شود و در خدمت اهداف غیرانسانی

قرار گیرد. (Bauman, 1993) او نتیجه می‌گیرد که اصول بنیادین اخلاقی، که در طول تاریخ در وجدان جمعی بشر نهادینه شده‌اند، نباید قربانی شرایط متغیر زمانه یا پیشرفت‌های علمی شوند. به عکس، پیشرفت علمی باید در خدمت ارتقای اخلاق‌مداری انسان قرار گیرد، نه تضعیف آن. از این منظر، آنچه انسان را به کنش اخلاقی پایدار و مسئولانه سوق می‌دهد، نه صرفاً هنجارهای متغیر اجتماعی، بلکه پایبندی به اصولی استوار و تغییرناپذیر در حوزه‌های اخلاقی، دینی، و مدنی. تنها در پرتو چنین اصولی است که می‌توان از تکرار فجایع تاریخی جلوگیری کرد و جامعه‌ای انسانی‌تر و مسئول‌تر بنا نهاد.

نقد و بررسی نظریات باومن درباره جامعه پس از هلوکاست

زیگمونت باومن در تحلیل شرایط و چالش‌های جامعه پس از هلوکاست، به‌ویژه در اثر مهم خود *مدرنیته و هلوکاست*، با نگاهی نو و جامعه‌شناختی، به ریشه‌های ساختاری این فاجعه پرداخته است. او با مهارتی کم‌نظیر، مسائل عاطفی و اخلاقی را در قالبی عقلانی و تحلیلی صورت‌بندی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که حتی مخاطب آگاه نیز ممکن است در جریان خواندن، دچار تحول در نگرش خود نسبت به موضوع شود. این ویژگی، آثار باومن را از بسیاری از نوشته‌های دیگر در این حوزه متمایز می‌سازد. با این حال، نظریات باومن نیز خالی از نقد نیست. یکی از مهم‌ترین نقدهایی که بر تحلیل او وارد شده، تأکید بیش از حد بر نقش مدرنیته در وقوع هلوکاست است. باومن، مدرنیزاسیون را نه‌تنها زمینه‌ساز، بلکه عامل اصلی این نسل‌کشی می‌داند و حتی سایر علل را نیز به‌نحوی به این عامل بازمی‌گرداند. این نگاه، به‌زعم برخی منتقدان، نگرشی بدبینانه و یک‌سویه به مدرنیته است؛ در حالی که مدرنیته، در کنار پیامدهای منفی، دستاوردهای مثبت فراوانی نیز برای بشریت به همراه داشته است، از جمله ارتقای سطح زندگی، گسترش آموزش، و توسعه حقوق بشر. افزون بر این، در تحلیل باومن، نقش اراده و اختیار انسانی در وقوع فجایع تاریخی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تأکید صرف بر ساختارهای اجتماعی و عقلانیت ابزاری، گاه به نادیده‌گرفتن فطرت انسانی—که در بسیاری از سنت‌های فکری، متمایل به خیر، آزادی و مقاومت در برابر ظلم دانسته می‌شود—می‌انجامد. این غفلت، ممکن است به‌طور ناخواسته، مسئولیت اخلاقی عاملان و ناظران فجایع را کمرنگ جلوه دهد. (Taylor, 1989)

در واقع، اگرچه تحلیل ساختاری باومن در فهم زمینه‌های اجتماعی و بوروکراتیک هلوکاست بسیار راهگشاست، اما در کنار آن، باید به عاملیت فردی، وجدان اخلاقی، و ظرفیت‌های درونی انسان برای انتخاب خیر یا شر نیز توجه داشت. نادیده گرفتن این ابعاد، می‌تواند به نوعی جبرگرایی ساختاری منجر شود که در آن، انسان‌ها صرفاً به‌عنوان قربانیان یا ابزارهای نظام‌های مدرن تصویر می‌شوند، نه به‌عنوان کنشگران اخلاقی با مسئولیت فردی.

اگرچه باومن در تحلیل خود از هلوکاست سهم عمده‌ای را به مدرنیته و ساختارهای بوروکراتیک اختصاص می‌دهد، اما با تأمل بیشتر می‌توان دریافت که مدرنیسم تنها یکی از عوامل مؤثر در این فاجعه تاریخی بوده است. باومن در تلاش است تا نشان دهد چگونه عقلانیت ابزاری، سازمان‌دهی اداری، و فناوری مدرن، زمینه‌ساز وقوع نسل‌کشی شدند. با این حال، تمرکز بیش از حد او بر این عامل، گاه موجب نادیده گرفتن سایر علل اجتماعی، روان‌شناختی و تاریخی می‌شود. از جمله عواملی که در تحلیل باومن کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. زمینه‌های رفتاری و کنشی یهودیان در تعامل با سایر ملل، که در برخی موارد موجب شکل‌گیری احساسات ضدیهودی شده‌اند.
 ۲. مشارکت برخی افراد یهودی در ساختارهای اداری و فنی رژیم نازی، که طبق برخی آمارها، در مراحل اولیه هلوکاست نقش داشته‌اند.
 ۳. تفکیک درون جامعه‌ای یهودیان از نظر استحقاق زندگی، که گاه به‌دست خود آنان صورت گرفته و در برخی منابع تاریخی به آن اشاره شده است.
- باومن حتی در تحلیل یهودستیزی، نقش مدرنیته و برنامه‌ریزی سازمانی را پررنگ می‌سازد. او معتقد است که حکومت‌های مدرن، با بهره‌گیری از ابزارهای تبلیغاتی و اداری، توانستند نفرت از یهودیان را بازسازی و نهادینه کنند؛ به‌گونه‌ای که آنان به‌عنوان «پدیده‌ای شر» در چشم مردم جلوه‌گر شدند. این دیدگاه، اگرچه از منظر جامعه‌شناختی قابل تأمل است، اما از بررسی عقلانی و تاریخی دلایل شکل‌گیری این نفرت، و نقش متقابل کنش‌های اجتماعی، غفلت می‌ورزد.
- هانا آرنت در این زمینه جمله‌ای کلیدی دارد که می‌گوید: "جرم با تنبیه مجرم جبران می‌شود، در حالی که شر فقط با امحا از بین می‌رود." (Arendt, 1963, p. 96) باومن نیز در عبارتی مشابه

می‌نویسد: "فقط با بازسازی مدرن نفرت از یهودیان است که قوم یهود انگ شری نابخشودنی خورده است". (Bauman, 1989, p. 122) این تعبیر، یهودیان را در گفتمان نازی به‌عنوان شرّ مطلق معرفی می‌کند؛ شری که قابل اصلاح نیست و باید حذف شود تا سلامت اجتماعی برقرار گردد. اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که باومن، در حالی که این برچسب را بازگو می‌کند، دلایل تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی شکل‌گیری آن را به‌تفصیل شرح نمی‌دهد. آیا این امتناع از تحلیل ریشه‌های نفرت، نوعی جهت‌گیری نظری است؟ یا تلاشی برای تمرکز بر ساختارهای مدرن به‌عنوان عامل اصلی؟ این خلأ تحلیلی، جای بحث و بررسی جدی دارد. در نهایت، نقد بر باومن نه به‌منظور رد کلی اندیشه او، بلکه برای تکمیل و تعمیق آن است. تحلیل هلوکاست، نیازمند رویکردی چندعَلّی و میان‌رشته‌ای است که هم ساختارهای مدرن را در نظر گیرد و هم عاملیت انسانی، روان‌شناسی جمعی، و زمینه‌های تاریخی را به‌دقت بررسی کند.

همکاری یهودیان با ساختار نازی؛ بازخوانی انتقادی نظریه باومن

زیگمونت باومن در کتاب مدرنیته و هلوکاست، به یکی از بحث‌برانگیزترین ابعاد فاجعه هلوکاست می‌پردازد: نقش شوراهای یهودی و نخبگان یهودی در همکاری با ساختارهای اجرایی رژیم نازی. این موضوع، پیش‌تر نیز توسط هانا آرنت با صراحت و انتقاد شدید مطرح شده بود. آرنت در کتاب آیشمن در اورشلیم، برخی رهبران یهودی را به مشارکت در روند کشتار متهم می‌کند و معتقد است که همکاری آنان، در افزایش شمار قربانیان مؤثر بوده است.

باومن، در واکنش به این دیدگاه، تلاش می‌کند تا تحلیل آرنت را تعدیل کند. او ضمن پذیرش وجود همکاری‌هایی میان شوراهای یهودی و نهادهای نازی، بر پیچیدگی شرایط، فشار روانی، و محدودیت‌های اخلاقی و عملی این افراد تأکید می‌ورزد. برای نمونه، از رهبرانی یاد می‌کند که به‌دلیل امتناع از همکاری، دست به خودکشی زدند یا از مقاومت‌های مسلحانه در مناطقی چون بیالستوک سخن می‌گویند. با این حال، خود باومن نیز اذعان دارد که این موارد، استثنایی و محدود بوده‌اند و آنچه بیشتر به چشم می‌آمد، همکاری گسترده و ساختاری برخی نخبگان یهودی با نظام نازی بود. او در بخشی از کتاب می‌نویسد: «تقریباً یک‌سوم یهودیانی که به دست نازی‌ها کشته شدند، بدون کمک مستقیم یا غیرمستقیم شوراها و کمیته‌های یهودی، امکان انتقال به اردوگاه‌ها را نمی‌داشتند»

(باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۸۶). این آمار، پرسش‌های اخلاقی و تاریخی مهمی را پیش می‌کشد: آیا این همکاری‌ها ناشی از اجبار و ناچاری بود؟ یا نوعی مشارکت آگاهانه در ساختار قدرت؟ و اگر مقاومت همگانی صورت می‌گرفت، آیا می‌توانست روند کشتار را متوقف یا کندتر کند؟

باومن در پاسخ، به جای داوری قطعی، بر ناتوانی ما در سنجش تأثیر احتمالی مقاومت همگانی تأکید می‌کند: «ما نمی‌دانیم اگر این سرپیچی‌ها شکل همگانی به خود می‌گرفت، تا چه حد می‌توانست مؤثرتر باشد» (همان). این موضع، نشان‌دهنده‌ی احتیاط نظری باومن در مواجهه با پیچیدگی‌های اخلاقی و تاریخی هلوکاست است.

در عین حال، نقدی که بر باومن وارد است، تمرکز بیش از حد او بر مدرنیته به‌عنوان عامل اصلی این فاجعه است. او حتی در تحلیل یهودستیزی، نقش دولت‌های مدرن و برنامه‌ریزی سازمانی را پررنگ می‌سازد و از بررسی علل اجتماعی و روان‌شناختی شکل‌گیری نفرت عمومی نسبت به یهودیان، تا حدی غفلت می‌ورزد. این در حالی است که برخی نویسندگان یهودی نیز، بدون ارائه دلایل تاریخی روشن، بر مظلومیت قوم یهود و شرّ مطلق بودن نفرت علیه آنان تأکید کرده‌اند؛ تأکیدی که گاه به‌جای تحلیل، به تثبیت یک روایت خاص منجر شده است. در این زمینه، باومن نیز از تعبیر «شرّ نابخشودنی» استفاده می‌کند، بی‌آن‌که به تفصیل به دلایل شکل‌گیری این تصور در ذهن مردم اروپا بپردازد. این خلأ تحلیلی، جای تأمل دارد؛ زیرا فهم دقیق ریشه‌های نفرت، برای پیشگیری از تکرار آن ضروری است.

عقلانیت مدرن و همکاری نخبگان یهودی؛ نقدی بر توجیه‌گری باومن

یکی از نکات تأمل‌برانگیز در تحلیل باومن از هلوکاست، نحوه مواجهه او با مسئله همکاری نخبگان و شوراهای یهودی با ساختارهای اجرایی رژیم نازی است. باومن این همکاری را نه از منظر خیانت یا مسئولیت اخلاقی، بلکه در چارچوب عقلانیت مدرن تفسیر می‌کند. به‌زعم او، این افراد نیز تحت تأثیر منطق بوروکراتیک و عقلانیت ابزاری حاکم بر جامعه آن زمان قرار گرفته بودند و تصمیمات خود را بر اساس اصل حفظ بقا اتخاذ کردند؛ اصلی که در منطق مدرن، به‌عنوان یک ضرورت عقلانی پذیرفته شده است.

اما این توجیه، پرسش‌های اخلاقی مهمی را برمی‌انگیزد. اگر حفظ بقا به‌عنوان یک حکم عقلانی پذیرفته شده، چرا احکام دیگر عقل، مانند کمک به هم‌نوع یا مقاومت در برابر ظلم، که با عقل سلیم

نیز معارض نیستند، نادیده گرفته شدند؟ آیا باومن آگاهانه از پرداختن به این احکام پرهیز کرده تا مبدا مسئله کشتار یهودیان زیر سؤال رود؟ و آیا این پرهیز، به‌منظور حفظ انسجام روایت قربانی‌محور از هلوکاست صورت گرفته است؟

از منظر منتقدانه، می‌توان گفت که باومن با تمرکز بر عقلانیت مدرن، مشارکت برخی یهودیان در روند کشتار را به‌گونه‌ای تلطیف می‌کند که آنان را نه عامل، بلکه قربانی این عقلانیت معرفی می‌کند. او از بیان صریح اینکه برخی از این افراد هیچ‌گاه از مشارکت خود ابراز پشیمانی نکردند، پرهیز می‌کند و با ارجاع به ساختارهای عقلانی، نوعی سرپوش بر مسئولیت اخلاقی آنان می‌گذارد. این رویکرد، اگرچه از منظر جامعه‌شناختی قابل فهم است، اما از منظر اخلاقی، محل مناقشه است. همکاری با سازمانی جنایتکار، حتی با هدف حفظ بقا، نمی‌تواند از منظر اخلاقی توجیه‌پذیر باشد، مگر آن‌که شرایط اضطراری و اجبار مطلق اثبات شود. باومن، در توصیف حجم این همکاری‌ها، می‌نویسد: "هرجا گتوهایی ایجاد شده بود، همکاری یهودیان برای نابود کردن خودشان مورد نیاز و روی هم رفته در دسترس بود" (Bauman, 1989, p. 214). این جمله، به‌وضوح نشان‌دهنده‌ی گسترده‌ی و ساختاری بودن این همکاری‌هاست.

در نهایت، این پرسش باقی می‌ماند که آیا باومن، با انداختن بار مسئولیت بر دوش مدرنیته، از نقد همکیشان خود در مصدر امور کشتار پرهیز کرده است؟ و آیا این پرهیز، به‌منظور حفظ انسجام نظری یا جلوگیری از گشوده شدن باب پرسش‌های دشوار اخلاقی و تاریخی بوده است؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که در فضای علمی، نیازمند بررسی دقیق‌تر و گفت‌وگویی چندسویه‌اند.

مسئولیت اخلاقی قربانیان و نقد توجیه‌گری عقلانی در اندیشه باومن

باومن در تحلیل خود از هلوکاست، مشارکت برخی یهودیان در روند کشتار را در چارچوب عقلانیت مدرن تفسیر می‌کند. به‌زعم او، نخبگان، شوراها و افراد با نفوذ یهودی، تحت تأثیر منطق بوروکراتیک و عقل ابزاری، تصمیماتی اتخاذ کردند که در ظاهر، هدفشان حفظ بقا بود. این نگاه، اگرچه از منظر جامعه‌شناختی قابل فهم است، اما از منظر اخلاقی، محل مناقشه جدی است.

باومن در توجیه این مشارکت، بر این نکته تأکید می‌کند که افراد مذکور، در شرایطی قرار داشتند که انتخاب‌هایشان محدود و تحت فشار بود. آنان، به‌جای ایثار یا مقاومت، به تصمیماتی تن دادند که در منطق سازمانی نازی‌ها، به‌عنوان همکاری تعبیر می‌شد. اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا آموزه‌های دینی، وجدان انسانی، و فطرت متمایل به نیکی، نتوانستند مانع این مشارکت شوند؟ آیا اگر مفاهیم انسان‌دوستانه و اخلاقی درونی شده بودند، افراد حاضر بودند حتی به قیمت جان خود، از مشارکت در ظلم خودداری کنند؟

این نقد، باومن را به چالش می‌کشد: آیا قربانیانی که در خدمت سازمان جنایتکار قرار گرفتند، صرفاً قربانی عقلانیت مدرن بودند؟ یا باید آنان را در برابر مسئولیت اخلاقی‌شان نیز سنجید؟ باومن از بیان صریح اینکه برخی از این افراد هیچ‌گاه از مشارکت خود ابراز پشیمانی نکردند، پرهیز می‌کند و با ارجاع به ساختارهای عقلانی، نوعی سرپوش بر مسئولیت اخلاقی آنان می‌گذارد.

در ادامه، باومن به مسئله بی‌اعتنایی درون جامعه‌ای یهودیان نیز می‌پردازد. او توضیح می‌دهد که چگونه نازی‌ها با دادن حق انتخاب میان گزینه‌های محدود، یهودیان را به دسته‌های مختلف تقسیم می‌کردند. اما آنچه ذهن باومن را بیش از همه می‌آزارد، این است که خود یهودیان، پیش از آن که توسط نازی‌ها دسته‌بندی شوند، به‌واسطه‌ی درونی‌سازی منطق تبعیض، خودشان را دسته‌بندی کرده بودند. به‌گونه‌ای که تنها «نوع خاصی» از یهودیان را شایسته اعتراض، نجات یا همدلی می‌دانستند. او می‌نویسد: "در این راه، این اصل که باید نوع خاصی از یهودیان بود تا بشود به تبعیض و تعقیب اعتراض کرد، به‌طور ضمنی پذیرفته شده و یا در هر صورت جا افتاده بود". (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۰۴). این تحلیل، اگرچه از منظر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قابل تأمل است، اما از منظر اخلاقی، نیازمند بررسی دقیق‌تر است. آیا قربانیانی که خود در بازتولید منطق تبعیض مشارکت داشتند، همچنان قربانی‌اند؟ یا باید آنان را در نسبت با مسئولیت انسانی‌شان سنجید؟ این پرسش، ما را به تأملی عمیق‌تر درباره مفهوم ایثار، مقاومت، و مسئولیت در شرایط بحرانی فرا می‌خواند.

شکاف درون جامعه‌ای یهودیان و نقد انسجام روایی در اندیشه باومن

باومن در تحلیل خود از هلوکاست، به شکاف‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی میان یهودیان غربی و شرقی اشاره می‌کند. او این افتراق را عامل مهمی در تضعیف همبستگی و همدردی درون جامعه‌ای می‌داند؛ به گونه‌ای که افراد، به جای احساس تعلق و مسئولیت نسبت به سرنوشت یکدیگر، دچار بی‌تفاوتی و انکار شدند. نمونه‌ای که باومن نقل می‌کند، واکنش نورمن کوهن است؛ زمانی که خبر کشتار یهودیان لهستان از بی‌بی‌سی پخش شد، کوهن منکر ارتباط با یهودیان شرق اروپا شد و گفت: "غیرممکن است که ما نیز دچار عاقبتی مشابه شویم". (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۰۵)

این واکنش، اگرچه در منطق عقلانیت تجربی قابل فهم است، اما از منظر اخلاقی و انسانی، نشانه‌ای از فروپاشی مسئولیت جمعی و بی‌اعتنایی به رنج هموعان است. از نگاه باومن، آنچه رنج یهودیان را تشدید کرد، صرفاً کشتار نبود، بلکه تفکیک درونی، تمایز طبقاتی، و فقدان آرمان مشترک بود. آموزه‌های سنتی یهود که بر برگزیدگی و استحقاق خیر تأکید داشتند، در شرایط بحرانی نه تنها از سوی دیگران، بلکه از سوی خود یهودیان نیز نادیده گرفته شدند.

نقدی که در اینجا بر باومن وارد است، آن است که او این شکاف‌ها را به درستی توصیف می‌کند، اما از تحلیل ریشه‌های اخلاقی و دینی آن‌ها پرهیز می‌ورزد. همچنین، در نگارش کتاب مدرنیته و هلوکاست، باومن گاه دچار تکرار مفاهیم با عناوین متفاوت می‌شود؛ به گونه‌ای که یک ایده، مانند «یهودستیزی سازمان‌یافته»، در صفحات متعدد با ارجاع‌های مختلف تکرار می‌شود، بی‌آن که تحلیل تازه‌ای ارائه گردد. این شیوه، انسجام روایی را تحت تأثیر قرار داده و گاه خواننده را دچار تردید نسبت به صداقت تحلیلی نویسنده می‌کند.

از سوی دیگر، باومن تمرکز خود را بر نقش دولت‌ها و ساختارهای مدرن در شکل‌گیری یهودستیزی قرار می‌دهد، بی‌آن که به پرسش‌هایی بنیادین مانند حضور گسترده یهودیان در ارتش نازی بپردازد. اگر هدف نهایی رژیم نازی، امحای کامل قوم یهود بود، چگونه می‌توان حضور هزاران یهودی در مناصب مختلف ارتش را توضیح داد؟ به‌ویژه آن که برخی منابع، از جمله دوست‌محمدی (۱۳۸۷)، به همکاری و ارتباط تنگاتنگ برخی افسران یهودی با شخص هیتلر اشاره کرده‌اند.

این تناقض، نیازمند بررسی دقیق‌تر و چندسویه است. آیا هلوکاست صرفاً محصول یهودستیزی بود؟ یا باید آن را در بستر پیچیده‌ای از منافع سیاسی، همکاری‌های درون‌ساختاری، و شکاف‌های

اجتماعی تحلیل کرد؟ باومن، با تمرکز بر مدرنیته، گاه از پرداختن به این پرسش‌ها غفلت می‌ورزد و همین امر، نقدهایی جدی را متوجه انسجام نظری و صداقت تحلیلی او می‌سازد.

یکی از جنبه‌های بحث‌برانگیز در تحلیل باومن از هلوکاست، نحوه تبیین او از خشونت‌های اعمال‌شده در گتوها و اردوگاه‌هاست. باومن در توصیف شرایط غیرانسانی حاکم بر گتوها، از جمله گرسنگی، بیماری و فروپاشی روانی، به این نکته اشاره می‌کند که نظام فاشیستی با خلق «وضعیت‌های فوق‌العاده» و «شرایط غیرقابل تحمل»، زمینه را برای مشروعیت‌بخشی به اقدامات رادیکال‌تر، از جمله کشتار، فراهم می‌کرد. او می‌نویسد: «دایره انسانی سیاست‌های فاشیستی اجازه می‌داد عملاً نوعی وضعیت غیرقابل تحمل و حالت فوق‌العاده آفریده شود تا برای مشروع جلوه دادن گام‌های رادیکال‌تر مورد استفاده قرار گیرد» (باومن، ۱۳۹۸، ص ۲۷۸).

باومن این فرایند را در چارچوب عقلانیت مدرن تحلیل می‌کند؛ عقلانیتی که در آن، تصمیم‌گیری بر اساس کارآمدی، نظم، و حذف اختلالات صورت می‌گیرد، حتی اگر این تصمیمات به حذف فیزیکی انسان‌ها بینجامد. از نگاه او، این منطق، نه حاصل انحراف، بلکه محصول درونی ساختارهای مدرن است. اما این تحلیل، از منظر اخلاقی با چالش‌های جدی مواجه است. اگر کشتن انسان‌های گرسنه و درمانده، به‌عنوان «راه‌حلی عقلانی» برای مدیریت بحران تلقی شود، آنگاه مرز میان عقلانیت و جنایت به‌شدت مخدوش می‌شود. این پرسش بنیادین مطرح می‌شود: عقلانیتی که به حذف انسان‌ها مشروعیت می‌بخشد، تا چه حد می‌تواند معیار داوری اخلاقی باشد؟

نقد اصلی بر باومن در این جاست که او، با تکیه بر تحلیل ساختاری، گاه از سنجش اخلاقی کنش‌ها غفلت می‌ورزد. اگر بپذیریم که عاملان هلوکاست صرفاً «افرادی مأمور و معذور» بودند که تحت منطق سازمانی و عقل ابزاری عمل می‌کردند، آنگاه می‌توان هر جنایتی را با توجیهاتی مشابه تبرئه کرد. این رویکرد، به‌جای تقویت مسئولیت‌پذیری، ممکن است به نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی منجر شود که در آن، مرز میان قربانی و عامل خشونت از میان می‌رود.

از سوی دیگر، باومن در تحلیل خود، کمتر به نقش اراده، وجدان، و آموزه‌های اخلاقی و دینی در مقاومت در برابر ظلم می‌پردازد. این غفلت، به‌ویژه در مورد جامعه‌ای که خود را حامل سنت‌های اخلاقی و دینی می‌داند، جای تأمل دارد. اگر آموزه‌های یهودی درباره کرامت انسان، ایثار، و مسئولیت

نسبت به هم‌نوع درونی شده بودند، آیا مشارکت در چنین خشونت‌هایی ممکن بود— حتی به بهای جان؟

در نهایت، این پرسش باقی می‌ماند که آیا تحلیل باومن، با وجود نقدهایش بر صهیونیسم، ناخواسته راه را برای توجیه خشونت‌های آینده باز می‌گذارد؟ اگر عقلانیت مدرن بتواند هر کنشی— حتی کشتار را— در قالب «ضرورت ساختاری» توضیح دهد، آنگاه مرزهای اخلاقی در جهان معاصر به شدت تهدید می‌شوند.

باومن در کتاب مدرنیته و هلوکاست از عدد شش میلیون تنها یک بار یاد می‌کند و ترجیح می‌دهد از تعبیر «کشتار» استفاده کند، اما این انتخاب زبانی و تکرار روایت‌هایی مانند شب کریستال در فصل‌های مختلف، نقدهایی را درباره انسجام و دقت روایت او برمی‌انگیزد. در بررسی دقیق‌تر، باومن شب کریستال (Kristallnacht) را در دو فصل مجزا مطرح می‌کند: یکی در فصل «منحصر به فرد بودن و به‌هنگار بودن یهودی‌کشی» و دیگری در فصل «مدرنیته، نژادپرستی و نابودسازی». در هر دو مورد، او به خشونت‌های اعمال‌شده، نقش دولت، و واکنش مردم آلمان می‌پردازد، اما با تأکیدات متفاوت: یک‌بار به‌عنوان نمونه‌ای از خشونت مردمی و بار دیگر به‌عنوان مقدمه‌ای برای خشونت سازمان‌یافته.

در مورد تعداد قربانیان، باومن از تکرار عدد شش میلیون پرهیز می‌کند و بیشتر از «هزاران» یا «میلیون‌ها» قربانی سخن می‌گوید. این انتخاب، به‌زعم برخی منتقدان، تلاشی برای پرهیز از عددی‌شدن فاجعه و تمرکز بر ساختارهای اجتماعی و روان‌شناختی آن است. با این حال، همین پرهیز می‌تواند موجب ابهام یا تردید در ذهن خواننده شود، به‌ویژه زمانی که روایت‌های تاریخی و آماری دقیق‌تری در دسترس‌اند.

نقل قول جان پی. سابینی در سال ۱۹۸۰، که ادعای شش میلیون کشته را از منظر روان‌شناختی و آماری زیر سؤال می‌برد، نمونه‌ای از این تردیدهاست. او استدلال می‌کند که اگر روزانه صد نفر در حمام‌های گاز کشته می‌شدند، رسیدن به عدد شش میلیون نیازمند حدود ۲۰۰ سال زمان می‌بود. این محاسبه، البته از نظر تاریخی و فنی قابل نقد است، زیرا کشتارها در اردوگاه‌های مختلف، با روش‌های گوناگون و در بازه‌های زمانی متفاوت انجام شده‌اند، و تمرکز صرف بر حمام‌های گاز، تصویر ناقصی از کل فرایند نابودسازی ارائه می‌دهد. (Sabini & Silver, 1980, pp329-330)

باومن، برخلاف برخی تاریخ‌نگاران، کمتر به جزئیات فنی و آماری کشتار می‌پردازد و بیشتر بر سازوکارهای اجتماعی، بوروکراتیک و روان‌شناختی تمرکز دارد. این رویکرد، اگرچه از نظر جامعه‌شناختی غنی است، اما ممکن است در مواجهه با پرسش‌های آماری و مستند، پاسخ‌گو نباشد و موجب تردید در صداقت یا دقت روایت شود.

تردید ساختاری و بحران اعتماد در اندیشه باومن

در بررسی دقیق آثار باومن، به‌ویژه مدرنیته و هلوکاست، می‌توان نوعی تردید ساختارشناختی را مشاهده کرد؛ تردیدی که خود را در قالب ارزیابی‌های چندگانه، تکرار مفاهیم با صورت‌بندی‌های متفاوت، و گاه ناسازگاری در تحلیل‌ها نشان می‌دهد. این وضعیت، به‌نظر می‌رسد ناشی از نوعی ناسازگاری شناختی باشد؛ وضعیتی که در آن، اندیشمند در مواجهه با مسئله‌ای پیچیده و تراژیک، تلاش می‌کند با بازگویی‌های مکرر و از زوایای مختلف، به نوعی آرامش تحلیلی دست یابد. این تردید، به‌ویژه در مواجهه با فاجعه‌ای چون هلوکاست، قابل درک است. اما در سطحی عمیق‌تر، می‌توان آن را نشانه‌ای از بحران گسترده‌تری دانست که بسیاری از متفکران مدرن با آن مواجه‌اند: بحران اعتماد به نظریه‌هایی که تنها از یک بُعد به انسان و جامعه می‌نگرند. باومن، همچون بسیاری از اندیشمندان عصر مدرن، تحت تأثیر دیدگاه‌هایی قرار دارد که پدیده‌های انسانی را صرفاً از منظر عقلانیت ابزاری، ساختارهای اجتماعی، یا روان‌شناسی جمعی تحلیل می‌کنند، بی‌آن‌که به ابعاد معنوی، اخلاقی، یا وجودی انسان توجه کافی داشته باشند.

این یک‌سویه‌نگری، به‌ویژه در حوزه‌هایی چون اخلاق، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، می‌تواند به راهکارهایی منجر شود که در عمل ناکارآمد یا حتی زیان‌بار باشند. اگر اخلاق صرفاً بر پایه منافع فردی یا محاسبات عقلانی تعریف شود، در شرایط بحرانی، ممکن است به‌جای تقویت همبستگی و ایثار، به توجیه خشونت و بی‌اعتنایی بینجامد. باومن خود، به‌صورت ضمنی به این مسئله اشاره می‌کند و خاموشی جرقه‌های اخلاقی را از پیامدهای مدرنیته می‌داند. او در عبارتی گویا می‌نویسد: "اختراع توپخانه‌هایی که قادرند هدف‌هایی را بزنند که برای کاربران تفنگ‌های معمولی قابل دیدن نیستند، می‌تواند نقطه شروع جنگ مدرن و شروع و خاموشی همزمان عوامل اخلاقی باشد (Bauman, 1989, p. 287)". این جمله، به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه فاصله‌گذاری فنی و سازمانی، می‌تواند مسئولیت اخلاقی را تضعیف کند. اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن

است که آیا خود باومن، در تحلیل‌هایش، از همین منطق یک‌سویه آسیب ندیده است؟ آیا تکرار مفاهیم، پرهیز از عددی‌سازی دقیق، و تمرکز بیش از حد بر ساختارها، نشانه‌ای از همین بحران اعتماد به نظریه‌های مدرن نیست؟

باومن در تحلیل خود از هلوکاست، از تکرار عدد شش میلیون قربانی پرهیز می‌کند و ترجیح می‌دهد از اصطلاح «کشتار» استفاده کند. این انتخاب زبانی، به‌زعم برخی منتقدان، تلاشی برای تمرکز بر سازوکارهای اجتماعی و روان‌شناختی فاجعه است، نه بر عددی‌سازی آن. با این حال، همین پرهیز می‌تواند موجب ابهام یا تردید در ذهن خواننده شود، به‌ویژه زمانی که روایت‌های تاریخی و آماری دقیق‌تری در دسترس‌اند. او در بخشی از کتاب خود اذعان می‌کند که کشتار کودکان، به‌عنوان بخشی از سیاست حذف نژادی، نشان‌دهنده‌ی سازمان‌یافتگی این نسل‌کشی است. اما پرسش مهمی که مطرح می‌شود آن است که آیا آمار شش میلیون نفر، تنها شامل قربانیان اتاق‌های گاز است؟ یا آن‌که باومن، افراد جان‌باخته از بیماری، گرسنگی، جابجایی و شرایط غیرانسانی اردوگاه‌ها را نیز در این آمار لحاظ کرده است؟

این پرسش، ما را به تأملی گسترده‌تر درباره روش‌شناسی روایت‌های تاریخی می‌کشاند. همان‌طور که در جنگ جهانی اول، قحطی و گرسنگی موجب مرگ میلیون‌ها نفر در ایران شد- به‌نقل از مجد، جمعیت ایران از ۲۰ میلیون در سال ۱۹۱۴ به ۱۱ میلیون در سال ۱۹۱۹ کاهش یافت (مجد، ۱۳۸۷، ص ۲۳)- در هلوکاست نیز، مرگ ناشی از شرایط غیرمستقیم باید از مرگ ناشی از اعدام مستقیم تفکیک شود تا تحلیل‌ها دقیق‌تر و منصفانه‌تر باشند.

در بخش دیگری از تحلیل خود، باومن فقدان دموکراسی را عامل زمینه‌ساز فاجعه می‌داند. او معتقد است که با فروپاشی مرجعیت سنتی، جامعه در برابر قدرت‌های بوروکراتیک و ایدئولوژیک آسیب‌پذیر شد. اما این تحلیل، خود نیازمند نقد است. نخست آن‌که دموکراسی، پدیده‌ای تدریجی و تاریخی است که با آگاهی جمعی شکل می‌گیرد، نه با تصمیمات ناگهانی. دوم آن‌که باید مشخص شود دموکراسی مدنظر باومن چیست؟ و آیا این مفهوم، در نظم جهانی معاصر، تعریف واحد و قابل اعتمادی دارد؟

در قرن بیست‌ویکم، آنچه به‌نام دموکراسی در سطح جهانی مطرح می‌شود، گاه تابع منافع قدرت‌های نظامی و سیاسی است. آنچه از سوی قدرت‌های برتر تأیید شود، دموکراسی تلقی می‌شود؛

و آنچه مخالف منافع آنان باشد، نقض دموکراسی خوانده می‌شود. این نسبی‌گرایی مفهومی، نشان‌دهنده‌ی فقدان معیار فراگیر و قابل اعتماد برای سنجش دموکراسی است.

باومن، به‌ویژه در آثار متأخر خود مانند *مدرنیته سیال*، بر این باور است که جامعه مدرن در وضعیت سیال و ناپایدار قرار دارد؛ وضعیتی که در آن هیچ ساختار، ارزش یا هنجاری به‌طور قطعی و پایدار باقی نمی‌ماند. او این سیالیت را نه تنها در نهادهای اجتماعی، بلکه در مفاهیم اخلاقی، روابط انسانی، و حتی در هویت فردی مشاهده می‌کند. از نگاه باومن، این ناپایداری، پیامد مستقیم مدرنیته و فروپاشی مرجعیت‌های سنتی است. اما این تأکید بیش از حد بر سیالیت، خود محل نقد است. اینکه جامعه در طول زمان دچار تغییر می‌شود، امری بدیهی است و سرعت این تغییر تابعی از پیشرفت علمی و تحولات فرهنگی است. با این حال، در دل این تغییرات، اصولی وجود دارند که به واسطه اتصال به منابع حقیقی و بنیادین، از ثبات نسبی برخوردارند. این اصول، همچون بنای سنگی در برابر طوفان، ممکن است خراش بردارند، اما شاکله‌شان محفوظ می‌ماند.

از این منظر، می‌توان گفت آنچه باومن را دچار احساس ناپایداری کرده، نه صرفاً ساختارهای اجتماعی، بلکه تجربه تاریخی خاصی است که اندیشه‌های دینی و هویتی او را تحت تأثیر قرار داده است. قومی که خود را برگزیده خدا می‌دانست، ناگهان در دخمه‌های گتو گرفتار شد و بنای اعتقادی‌اش در برابر سیلاب تاریخ فرو ریخت. این تجربه، باومن را به سوی نوعی بدبینی فلسفی سوق داده است؛ بدبینی‌ای که در تحلیل‌های او از اخلاق نیز دیده می‌شود.

او در نقد اخلاق مدرن می‌نویسد: "تا زمانی که اخلاق محصولی اجتماعی دانسته می‌شود و با ارجاع به مکانیزم‌های به نحو علی بررسی می‌شود که وقتی خوب عمل کنند عرضه دائمی اخلاق را تضمین می‌کنند، اتفاقاتی که به احساسات اخلاقی گنگ و در عین حال عمیقاً تثبیت شده ضربه می‌زنند و مفهوم عام خوب و بد، مناسب و نامناسب را زیر سوال می‌برند، نتیجه شکست یا مدیریت غلط صنعت اخلاقی تلقی می‌شوند (Bauman, 1989, p. 262)." این نگاه، اخلاق را به مثابه یک صنعت اجتماعی می‌بیند که در صورت اختلال در سازوکارهایش، دچار فروپاشی می‌شود. اما اگر اخلاق را صرفاً محصول جامعه بدانیم، آنگاه با تغییر جامعه، اخلاق نیز تغییر خواهد کرد و هیچ اصل ثابتی باقی نخواهد ماند. این نسبی‌گرایی اخلاقی، می‌تواند به بحران‌های عمیق انسانی منجر شود.

از منظر عقل و تجربه تاریخی، زیستن در جامعه‌ای که همه چیز در آن شناور و ناپایدار است، نه تنها دشوار، بلکه خطرناک است. انسان نیازمند تکیه‌گاه‌هایی است که در برابر تغییرات، ثبات نسبی داشته باشند؛ اصولی که بتوانند در شرایط بحرانی، راهنمای عمل اخلاقی و انسانی باشند.

نقدی بر سیالیت اخلاق و مسئولیت در اندیشه باومن

یکی از مفاهیم محوری در اندیشه زیگمونت باومن، سیالیت جامعه مدرن است؛ مفهومی که به زعم او، نه تنها ساختارهای اجتماعی، بلکه مفاهیم اخلاقی، هویتی و سیاسی را نیز در بر گرفته است. باومن معتقد است که در جهانی که همه چیز در حال تغییر است، اعتماد انسان به قواعد و اصول سست می‌شود و همین امر، زمینه را برای سلطه‌پذیری انسان‌ها در برابر حکومت‌هایی فراهم می‌سازد که گاه عاری از هرگونه قاعده انسانی‌اند (باومن، ۱۳۹۸، ص. ۲۶۰).

او در این زمینه از «صنعت اخلاق» سخن می‌گوید؛ مفهومی که به تولید اجتماعی اخلاق توسط نهادها، نظریه‌پردازان و ساختارهای قدرت اشاره دارد. اما این نگاه، خود محل نقد است. اگر اخلاق صرفاً محصولی انسانی و تابع نیازهای متغیر جامعه باشد، آنگاه نمی‌توان به آن به عنوان معیاری پایدار برای سنجش کنش‌های انسانی اعتماد کرد. به‌ویژه آن‌که تولیدکنندگان این اخلاق، خود ممکن است دچار حب و بغض، منافع سیاسی یا سوگیری‌های ایدئولوژیک باشند (باومن، ۱۳۹۸، ص. ۲۵۵-۲۶۰).

با این حال، باومن در نقد نظریه‌های جامعه‌شناختی رایج درباره منشأ رانه‌های اخلاقی، دیدگاهی قابل تأمل ارائه می‌دهد. او نظریه‌هایی چون آزمایش میلگرم یا تحلیل‌های دورکیم را ناکافی می‌داند، زیرا به زعم او، از نقش «همجواری» و «کنار هم بودن» در شکل‌گیری مسئولیت اخلاقی غفلت کرده‌اند. باومن تأکید می‌کند که حضور فیزیکی دیگری، و تجربه زیسته‌ی هم‌زمانی و هم‌مکانی، نقشی اساسی در برانگیختن احساس مسئولیت دارد.

اما همین دیدگاه نیز محل نقد است. اگر مسئولیت اخلاقی صرفاً از همجواری ناشی شود، آنگاه در شرایطی که افراد از یکدیگر جدا افتاده‌اند—مانند یهودیان محصور در گتوها—دیگر نمی‌توان انتظار همدلی یا کنش اخلاقی داشت. این در حالی است که خود باومن در جای دیگر اذعان دارد که رانه‌های اخلاقی منشأیی «پیشاجامه‌گانی» دارند؛ یعنی در فطرت انسانی ریشه دارند و مستقل از ساختارهای اجتماعی‌اند. از این منظر، می‌توان گفت که اصول اخلاقی، مانند تمایز میان خیر و شر

یا ضرورت کمک به ممنوع، اموری فطری و ثابت‌اند. این اصول، اگرچه ممکن است در شکل و نمود خود دچار تغییر شوند، اما در جوهره، از ثباتی برخوردارند که آن‌ها را از نوسانات جامعه مصون می‌دارد. بنابراین، همدلی و مسئولیت اخلاقی، صرفاً محصول همجواری نیستند، بلکه از درون انسان و فطرت او برمی‌خیزند.

شواهد تاریخی نیز این ادعا را تقویت می‌کنند. در بسیاری از نقاط جهان، شاهد بوده‌ایم که انسان‌هایی در دورترین نقاط جغرافیایی، نسبت به رنج دیگران واکنش نشان داده‌اند؛ از تظاهرات علیه آپارتاید در آفریقای جنوبی گرفته تا حمایت جهانی از قربانیان جنگ‌ها و نسل‌کشی‌ها. این واکنش‌ها، نشان‌دهنده‌ی وجود نوعی وجدان اخلاقی جهانی است که از مرزهای جغرافیایی و همجواری فراتر می‌رود.

در نهایت، اگر مدرنیته و سیالیت آن را بدون چارچوبی اخلاقی و انسانی رها کنیم، خود در آن حل خواهیم شد. همان‌گونه که باومن هشدار می‌دهد، ناپایداری ارزش‌ها می‌تواند به سلطه‌پذیری، بی‌تفاوتی، و تکرار فجایع تاریخی بینجامد. اما راه برون‌رفت از این وضعیت، نه در پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی، بلکه در بازگشت به اصولی است که در فطرت انسانی ریشه دارند و می‌توانند راهنمایی پایدار برای کنش اخلاقی در جهان متغیر امروز باشند.

تأکید مکرر باومن بر مسئولیت اخلاقی در کنار روایت‌های احساس‌برانگیز او از یهودستیزی، که آن را نه حاصل کنش‌های یهودیان بلکه پیامد مدرنیته و بی‌ملیتی آنان می‌داند، نوعی تناقض درونی و در عین حال پیوندی زیرکانه را در اندیشه او پدید می‌آورد. با صرف‌نظر از سایر تناقضات موجود در اثر او—از جمله توجیه‌های غیرمنطقی درباره مشارکت یهودیان در ارتش نازی—می‌توان گفت که این ترکیب از مسئولیت اخلاقی و مظلوم‌نمایی، بیش از آن‌که تحلیلی بی‌طرفانه باشد، تلاشی برای جریحه‌دار کردن احساسات عمومی و هدایت خواننده به سوی نتیجه‌ای خاص است.

نتیجه‌گیری

با نگاهی کل‌نگر به نظریات باومن درباره هلوکاست و دوران پساهلوکاست، می‌توان دریافت که این متفکر، راهکارهایی مشابه برای بازسازی جامعه پس از فاجعه ارائه داده است: بازگشت به روابط انسانی اصیل این دو مؤلفه-تعامل انسانی و ارتباط معنوی با خداوند-در اندیشه‌ی هر دو، بنیان اخلاق و نجات تلقی می‌شوند.

اما پرسشی بنیادین در اینجا مطرح می‌شود: آیا این دو مؤلفه پیش از وقوع هلوکاست در جامعه یهودی وجود نداشته‌اند؟ اگر وجود داشته‌اند، چرا به‌عنوان راه نجات پس از فاجعه مطرح می‌شوند؟ پاسخ این پرسش را باید در ساختار بسته و انحصارگرایی جامعه یهودی آن دوران جست‌وجو کرد؛ جامعه‌ای که با عقاید خاص و نگاه نارسایستی دینی، خود را از دیگر ادیان و اقوام جدا کرده بود و فاقد تعامل صمیمی و گفت‌وگویی با دیگران بود. فقدان این دو مؤلفه-ارتباط انسانی و معنویت فراگیر- زمینه‌ساز بحران اخلاقی و انزوای تاریخی شد.

اگرچه وقوع هلوکاست با آن شدت و ابعاد، چنان‌که در برخی روایت‌های یهودی آمده، محل تأمل و نقد است، اما باید توجه داشت که بلایا و فجایع انسانی در طول تاریخ، برای بسیاری از ملت‌ها و انسان‌های موحد رخ داده‌اند، بی‌آن‌که به چنین تعبیر الهیاتی چون «مرگ خدا»، «روی‌گردانی خدا»، یا «کسوف خدا» منجر شوند. نظریه‌ی «کسوف خدا» در اندیشه بوبر، که وقوع هلوکاست را نتیجه‌ی قطع ارتباط انسان با خداوند می‌داند، اگرچه از منظر اگزیستانسیالیستی قابل فهم است، اما از منظر الهیاتی، تعبیری نادقیق و غیرعالمانه به نظر می‌رسد.

خداوند، به‌عنوان خیر مطلق، همچون خورشید، نور خود را همواره می‌تاباند؛ حتی اگر انسان از دریافت آن محروم شود. اگر ارتباط انسان با خداوند کم‌رنگ یا قطع شود، این امر نشانه‌ی قهر الهی نیست، بلکه نشانه‌ی غفلت انسانی است. خیر مطلق، به‌واسطه‌ی تغییرات انسانی، دچار نقصان نمی‌شود؛ زیرا اگر تحت تأثیر امور متغیر قرار گیرد، دیگر مطلق نخواهد بود.

در نهایت، نظریات باومن، اگرچه در بستر تجربه‌ی خاص یهودی شکل گرفته‌اند، اما راهکارهای آنان—بازسازی روابط انسانی و احیای معنویت—قابل تعمیم به همه جوامع‌اند، مشروط بر آن‌که این راهکارها با نگاهی فراگیر، غیرانحصاری، و مبتنی بر اصول اخلاقی مشترک انسانی تبیین شوند.

زیگموند باومن، تحت تأثیر تجربه‌ی هلوکاست، در پی ارائه‌ی روایتی نو از جامعه و دین برآمده و کوشیده به این دو بُعد از زندگی یهودی، روحی تازه ببخشند. باومن، با تکیه بر مفهوم «مدرنیته سیال»، اخلاق را امری وابسته به شرایط و موقعیت‌های خاص می‌داند. او حتی در مواجهه با یهودیانی که در شرایط بحرانی به هم‌کیشان خود خیانت کرده‌اند، آنان را نه شایسته نکوهش، بلکه قربانیان اجبار و اقتضای موقعیت می‌داند.

این رویکرد، هرچند در بستر پساہلوکاست و برای پاسخ به بحران‌های اخلاقی آن دوران شکل گرفته، اما به‌وضوح نشان‌دهنده‌ی نوعی نسبیت اخلاقی است. نسبیت اخلاقی، به‌طور کلی، دیدگاهی است که در آن هیچ اصل اخلاقی مطلق وجود ندارد و درستی یا نادرستی کنش‌ها بر اساس ہنجارها، عرف‌ها و شرایط اجتماعی تبیین می‌شود.

اگرچه این دیدگاه در شرایط خاص، مانند دوران پس از ہلوکاست، ممکن است به‌عنوان راهکاری برای بازسازی اخلاقی جامعه قابل دفاع باشد، اما از منظر باومن، که خود بر سیالیت و ناپایداری جامعه تأکید دارد، نمی‌توان به چنین اخلاقی تکیہ کرد. زیرا در جهانی که ہمہ چیز در حال تغییر است، اخلاق موقعیتی نیز دچار نوسان می‌شود و ہر فرد می‌تواند کنش خود را با توجیہ شرایط، اخلاقی جلوه دهد—حتی اگر آن کنش در عمل ضد ارزش، ضد اخلاق، و ضد بشریت باشد.

در نہایت، اگرچه باومن تلاش کرده تا اخلاقی متناسب با جهان مدرن و تجربہ‌ی ہولناک ہلوکاست ارائه دهد، اما فاصلہ‌گیری او از اصول ثابت اخلاقی، آراء او را در معرض چالش‌هایی جدی قرار داده است؛ چالش‌هایی که می‌توانند به تضعیف مرزهای اخلاقی و مشروعیت‌بخشی به کنش‌هایی منجر شوند که در نہایت، نہ به نجات انسان، بلکه به تعمیق بحران اخلاقی می‌انجامند.

اگرچه باومن تلاش کرده است تا برخلاف بسیاری از اندیشمندان معاصر، نگاهی نو به مسائل اخلاقی و اجتماعی پساہلوکاست بیندازد، اما سبک نظریہ‌پردازی او همچنان در چارچوب عقل‌گرایی مدرن و فردیت‌محوری باقی مانده است. او، همانند فیلسوفانی چون کانت و سارتر، مسائل انسانی را عمدتاً از منظر عقل و فردیت تحلیل می‌کند؛ و ہمین امر، موجب بروز کاستی‌هایی در نظریات او شده است. با وجود نقدهای جدی او بہ مدرنیته، روش اندیشیدن او خود متأثر از همان مدرنیته‌ای است کہ در پی نقد آن است.

باومن، بہ‌عنوان اندیشمند دوران پساہلوکاست، در تلاش بوده تا مفاهیم اخلاقی و دینی تازہ‌ای ارائه دهد کہ پاسخگوی نیازهای جامعه مدرن باشد. اما تأکید بیش از اندازه او بر عقلانیت و آزادی فردی، موجب شده است کہ راهکارهایش، اگرچه قابل استفاده باشند، در عمل نتواند پاسخ کاملی بہ بحران‌های معنوی و اخلاقی انسان امروز بدهد. فرد، در مواجهہ با این دیدگاه، ممکن است بہ جای یافتن آرامش و معنا، با نوعی عدم کفایت و خلأ معنوی روبہ‌رو شود.

یکی از پرسش‌های بنیادین در مواجهه با نظریات بوبر آن است که چگونه این متفکر، دینداری و اخلاق را به امری شخصی و موقعیتی فرو می‌کاهند، بی‌آن‌که معیارهای سنجش‌پذیر و فراگیر برای داوری اخلاقی ارائه دهند. باومن، در تحلیل‌های جامعه‌شناختی خود، در شرایط اجبار و بحران، انتخاب عقلانی را موجه می‌داند—حتی اگر آن انتخاب به خیانت به هم‌کیشان منجر شود. او، به‌نوعی، به فقدان ارزش‌های پایدار در سنت یهودی اذعان دارد؛ اما این فقدان را نه صرفاً نتیجه‌ی هلوکاست، بلکه حاصل روند گسترده مدرنیزاسیون می‌داند. تغییرات بنیادین در الهیات و جامعه یهودی، بخشی از تحولات جهانی در گذار از سنت به مدرنیته است؛ تحولی که در همه ادیان، اعم از الهی و غیرالهی، رخ داده است.

با این حال، شدت و گستره‌ی این تغییرات در یهودیت، می‌تواند نشانه‌ای از عدم ثبات و فقدان یقین در آموزه‌های اجتماعی و دینی آن باشد. یهودیان، به‌عنوان نخستین گروه‌هایی که به مدرنیته خوش‌آمد گفتند و در آن مشارکت فعال داشتند، طبیعی است که بیشترین تأثیر را از آن پذیرفته باشند. اما این‌که بسیاری از اندیشمندان یهودی، از جمله بوبر و باومن، این تغییرات را صرفاً نتیجه‌ی هلوکاست می‌دانند، ادعایی اغراق‌آمیز و خلاف واقع است. چرا که ملت‌ها و اقوام بسیاری در طول تاریخ، فجایع مشابهی را تجربه کرده‌اند، بی‌آن‌که ساختار اعتقادی و اجتماعی‌شان دچار چنین دگرگونی‌های بنیادینی شود.

در مجموع، اگرچه این مقاله کوشیده است نظریات باومن را از منظر علمی بررسی کند، اما باید توجه داشت که تأکید بیش از اندازه او بر یهودی‌ستیزی و یگانه بودن هلوکاست، امری است که در آثار بسیاری از هم‌کیشانان نیز دیده می‌شود؛ از روث هیلبرگ، بوبر و الی ویزل گرفته تا دیگر نویسندگان یهودی. این تأکید، گاه به‌نظر می‌رسد در خدمت هدفی خاص است: تطهیر چهره اسرائیل و مصون‌سازی آن از نقدهای اخلاقی و سیاسی. همان‌گونه که نورمن فینکلشتاین، پژوهشگر یهودی و فرزند بازماندگان اردوگاه‌های نازی، در کتاب صنعت هلوکاست می‌نویسد:

"مفهوم منحصربه‌فرد بودن هلوکاست و تلقی آن به‌عنوان اوج سامی‌ستیزی غیرعقلانی اروپا، به عناصر اصلی صنعت هلوکاست بدل شده‌اند" (Finkelstein, 2003, p.13). او، پس از آگاهی از پشت‌پرده‌ی بهره‌برداری سیاسی از هلوکاست، در آثار خود تجدیدنظر کرد و به افشاگری علیه اسرائیل پرداخت: "اسرائیل، با یکی از قدرتمندترین نیروهای نظامی جهان و سابقه‌ای

دهشتناک در نقض حقوق بشر، می‌تواند خود را به‌عنوان دولتی قربانی ترسیم کند تا از انتقادهای مصون بماند" (Finkelstein, 2003, p.55).

در نهایت، اگرچه نظریات بوبر از نظر فلسفی و جامعه‌شناختی قابل تأمل است، اما از منظر سندی و تاریخی، فاقد شواهد مستدل درباره پدیده‌هایی چون آشویتس است و بیشتر برانگیزاننده‌ی احساسات است تا ارائه‌دهنده‌ی تحلیل‌های مستند. از این‌رو، هر پژوهشگری باید با دقت، تعمق، و بررسی زیرمتنی، به ارزیابی صحت و سقم این گونه نظریات پردازد.

منابع

- الیاده، میرچا. (۱۳۷۹) دین‌پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باومن، زیگمونت. (۱۳۹۸) مدرنیته و یهودی‌کشی، ترجمه حسین حسینی کلجاهی. شهر کتاب، نشر اینترنتی.
- باومن، زیگمونت. (۱۳۹۶) /شارت‌های پست‌مدرنیته، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ چهارم. تهران: نشر ققنوس.
- دوست‌محمدی، احمد. (۱۳۸۷) بازشناسی صهیونیسم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رفعت‌نژاد، غلامرضا. (۱۳۸۵). بخت‌النصر بیستم قرن بیستم: نگاهی به زندگی و زمانه، آدولف هیتلر و سیاست‌های آلمان نازی در قبال یهودیان، فصلنامه مطالعات تاریخی، ویژه‌نامه هولوکاست، ۳(۱۴)، ۶۹-۱۲۰.
- فوریسون، روبر. (۱۳۸۱). اتاق‌های گاز در جنگ جهانی دوم: واقعیت یا افسانه، ترجمه سیدعلی‌اکبر ضیاءالدینی. تهران: مؤسسه فرهنگی - پژوهشی ضیاءاندیشه.
- گارودی، רוژه. (۱۳۷۷). /اسطوره‌های بنیان‌گذار سیاست اسرائیل، ترجمه حسن آریژ و حسن شیخی. مشهد: انتشارات گوه‌رشاد.
- گارودی، روژه. (۱۳۸۰). محاکمه صهیونیسم، ترجمه جلال یاره، اکبر نخستین و محمد خلیل‌زاده. تهران: کیهان.

مجد، محمدقلی. (۱۳۸۷). قحطی بزرگ ۱۹۱۷-۱۹۱۹. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.

References

- Arendt, Hannah. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Bauer, Yehuda. (2001). *Rethinking the Holocaust*. Yale University Press.
- Bauman, Zygmunt. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press.
- Bauman, Zygmunt. (1993). *Postmodern ethics*. Blackwell.
- Bauman, Zygmunt, & Donskis, Leonidas. (2013). *Moral blindness: The loss of sensitivity in liquid modernity*. Polity Press.
- Browning, Christopher R. (1992). *Ordinary men: Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*. HarperCollins.
- Eliade, Mircea. (1978). *A history of religious ideas: Volume 1, From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. University of Chicago Press.
- Finkelstein, Norman G. (2003). *The Holocaust industry: Reflections on the exploitation of Jewish suffering* (2nd ed.). Verso.
- Friedländer, Saul. (1997). *Nazi Germany and the Jews*. HarperCollins.
- Hilberg, Raul. (1961). *The destruction of the European Jews*. Quadrangle Books.
- Katz, Jacob. (1980). *From prejudice to destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*. Harvard University Press.
- Kiernan, Benjamin. (2007). *Blood and soil: A world history of genocide and extermination from Sparta to Darfur*. Yale University Press.
- Marcus, Joseph. (1983). *Social and economic history of the Jews in Poland*. Mouton Publishers.
- Mosse, George Lachmann. (1978). *Toward the final solution: A history of European racism*. M. Dent & Sons.
- Sabini, John P., & Silver, Maury. (1980). Destroying the innocent with a clear conscience: A sociopsychology of the Holocaust. In Joel Dinsdale (Ed.), *Survivors, victims and perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust* (pp. 329-330). Hemisphere Publishing Corporation.

- Sombart, Werner. (1911). *The Jews and modern capitalism*. T. Fisher Unwin.
- Straus, Scott. (2006). *The order of genocide: Race, power, and war in Rwanda*. Cornell University Press.
- Taylor, Charles. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Tester, Keith. (2004). *The social thought of Zygmunt Bauman*. Palgrave Macmillan.
- Wiesel, Elie. (1995). *All rivers run to the sea: Memoirs*. Knopf.