



Emil Fackenheim and the Reinterpretation of Jewish Theology in Light of the Holocaust: An Analysis and Critique

Milad Azami Maram¹ , Alireza Moayyed Rad² 

Submitted: 2025.07.20

Accepted: 2025.10.15

Abstract

Emil Fackenheim, one of the most prominent post-Holocaust theologians, endeavored to reconstruct Jewish theology in light of the Holocaust. According to the authors' analysis, his theological reconstruction revolved around five central tenets: the presence or absence of God, evil and theodicy, the biblical covenant, the meaning of history, and the possibility of faith's survival. Fackenheim considered the Holocaust to be a "demonic" evil and deemed traditional theodicies inadequate. In his view, from the ashes of Auschwitz, a "commanding voice" is heard, calling upon Jews to uphold the "614th Commandment." Therefore, Jews are invited to respond responsibly to atrocities and "epoch-making events," and thus must abandon the passivity of awaiting a future messianic age. This theological analysis leads Fackenheim to a politico-religious imperative: since the Holocaust was a product of the historical powerlessness of the Jews and the lack of support from other nations, the establishment of the State of Israel is not merely a political choice but a religious duty and the primary instrument for "Tikkun Olam" (repairing the world) and the survival of Jewish identity. Fackenheim not only supports the establishment of the State of Israel but, in a way, bestows upon it necessity and sanctity. This political theology, however, faces fundamental critiques, including: reliance on the shaky foundations of an argument, the uncritical sanctification of an earthly state, and most importantly, the creation of a "moral blind spot" that, by focusing on the historical suffering of Jews, fails to see the present suffering of Palestinians.

Keywords

Holocaust, Emil Fackenheim, 614th commandment, political theology, Israel

© The Author(s) 2026.



1. Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. (miladazamimaram@ut.ac.ir)

2. Master's Student in Comparative Religions and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (alireza.moayyedr@ut.ac.ir)



امیل فکنهایم و بازتفسیر الاهیات یهودی در پرتو هولوکاست: تحلیل و نقد

میلاد اعظمی مرام^۱، علیرضا موید راد^۲

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

چکیده

امیل فکنهایم، از برجسته‌ترین الاهیدانان پسا هولوکاست، کوشید الاهیات یهودی را در پرتو هولوکاست بازسازی کند. مطابق تحلیل نویسندگان، بازسازی الاهیاتی او حول پنج آموزه محوری حضور یا غیبت خدا، شرّ و تئودیسه، عهد کتاب مقدسی، معنای تاریخ و امکان بقای ایمان صورت گرفته است. فکنهایم هولوکاست را شرّی «اهریمنی» و تئودیسه‌های سنتی را نابسند می‌داند. به اعتقاد او، از دل خاکسترهای آشویتس «ندایی فرمان‌دهنده» شنیده می‌شود که یهودیان را به پاسداشت «فرمان ششصد و چهاردهم» فرامی‌خواند. بنابراین، یهودیان دعوت شده‌اند واکنشی مسئولانه نسبت به شرارت‌ها و «وقایع دوران‌ساز» داشته باشند، از این رو باید انفعال انتظار عصر مسیحایی آینده را کنار بگذارند. این تحلیل الاهیاتی، فکنهایم را به یک ضرورت سیاسی-دینی می‌رساند: چون هولوکاست محصول ناتوانی تاریخی یهودیان و عدم پشتیبانی دیگر ملت‌ها بود، از این رو تأسیس دولت اسرائیل نه تنها یک انتخاب سیاسی است، بلکه یک وظیفه دینی و ابزار اصلی برای «ترمیم جهان» و بقای هویت یهودی است. فکنهایم نه تنها از تأسیس دولت اسرائیل حمایت می‌کند، بلکه به نحوی بدان ضرورت و قداست می‌بخشد. این الاهیات سیاسی البته با نقدهای بنیادینی روبه‌رو است، از جمله: تکیه بر شالوده‌های یک استدلال متزلزل، قداست غیرانتقادی یک دولت این‌جهانی، و مهم‌تر از همه ایجاد یک «نقطه کور اخلاقی» که با تمرکز بر رنج تاریخی یهودیان از دیدن رنج کنونی فلسطینیان باز می‌ماند.

کلیدواژه‌ها

هولوکاست، امیل فکنهایم، فرمان ششصد و چهاردهم، الاهیات سیاسی، اسرائیل

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (miladazamiram@ut.ac.ir)

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(alireza.moayyed@ut.ac.ir)

۱. امیل فکنهایم

امیل لودویگ فکنهایم (۱۹۱۶-۲۰۰۳) از برجسته‌ترین فیلسوفان و متفکران یهودی سده بیستم است. او از سال ۱۹۳۵ تا ۱۹۳۸ در «مدرسه عالی مطالعات یهودی»^۱ برلین به فراگیری علوم دینی مشغول شد. فکنهایم، در کنار تحصیلات حوزوی، هر هفته با هدف کسب دانش، از برلین به زادگاهش هاله سفر می‌کرد تا در کلاس‌های دانشگاه هاله شرکت کند. با تشدید سیاست‌های ضدیهودی رژیم نازی، زندگی او و هم‌کیشانش دست‌خوش تحولات هولناکی شد. او در اواخر ۱۹۳۸ با شتاب خود را به «مدرسه عالی مطالعات یهودی» رساند تا هم‌کلاسی‌هایش را از خطر حمله گشتاپو آگاه سازد، اما تلاش‌هایش بی‌ثمر ماند و بسیاری از آنان بعدها در هولوکاست به قتل رسیدند. فردای آن روز فکنهایم دستگیر و به اردوگاه کار اجباری زاکسن‌هاوزن^۲ اعزام شد. این دو نهاد - «مدرسه عالی مطالعات یهودی» و «اردوگاه زاکسن‌هاوزن» - تجارب بنیادینی بود که بر مسیر فکری او تأثیر گذاشت. تلاش‌ها و مداخلات مقامات بریتانیایی باعث شد فکنهایم در ۸ فوریه ۱۹۳۹ از اردوگاه آزاد شود.

اندیشه‌های فکنهایم با تحولات چشمگیری همراه بود، چنان که می‌توان آثار و اندیشه‌هایش را به دو دوره «متقدم» و «متأخر» تقسیم کرد. نقطه عطف این تحول به‌ویژه جنگ شش روزه اعراب و اسرائیل (۱۹۶۷) و مواجهه عمیق‌تر او با پیامدهای ویرانگر هولوکاست بود (Kepnes 2021, 192; Yaffe 2021, 36-42). فکنهایم این مواجهه را «بزرگ‌ترین تغییر اعتقادی در کل دوران کاری» خود می‌دانست: پذیرش این دیدگاه اساسی که ایمان یهودی، برخلاف تصورات پیشین، در برابر تمام رویدادهای تلخ و گزنده تجربی و تاریخی کاملاً مصون و آسیب‌ناپذیر نیست (Lorch 2021, 25)، و این سرآغازی شد برای الاهیات پسا هولوکاست او. فکنهایم در یکی از گفت‌وگوهایش با پترسون پس از سکوتی طولانی و با چشمانی اشک‌بار عمق درگیری وجودی خود با هولوکاست را این گونه بیان کرد: «تازه فهمیدم در سی و پنج سال گذشته سعی در انجام چه کاری داشتم. کوشیدم تأثیرات آن [هولوکاست] را نابود کنم. اما نمی‌توانم ... نمی‌توانم» (Patterson 2008, 156). فکنهایم در ۱۹ سپتامبر ۲۰۰۳ درگذشت. پترسون او را «آخرین نفر از بهترین متفکران یهودی آلمان سده بیستم» و در میان تمام اندیشمندانی که به دنبال پاسخی فلسفی به هولوکاست بودند «پرکارترین و عمیق‌ترین فیلسوف» می‌داند (Patterson 2008, xii-xiii).

۲. فکنهایم و بازتفسیر/بازسازی الاهیات یهودی

فکنهایم هولوکاست را نه یک حادثه تاریخی صرف، بلکه یک «گسست» و «امر نوظهور»^۳ می‌دانست که آموزه‌های سنتی الاهیات یهودی را با چالشی بنیادین مواجه ساخت، از این رو کوشید به بازتفسیر و بلکه بازسازی الاهیات یهودی در پرتو واقعه هولوکاست بپردازد. مطابق تحلیل نویسندگان، این بازتفسیر یا بازسازی حول پنج آموزه اصلی سامان یافته است: حضور یا غیبت خدا، مسئله شر و رنج بی‌گناهان، مفهوم عهد، معنا و مقصود تاریخ، امکان بقای ایمان.

۲-۱. حضور یا غیبت خدا

کتاب مقدس عبری از یک سو از خدایی «حاضر» سخن می‌گوید که در کوه سینا تجلی کرد، در معبد ساکن شد، و با معجزات خود در تاریخ مداخله نمود (خروج ۱۹: ۱۶-۲۰؛ خروج ۴۰: ۳۴-۳۵؛ اول پادشاهان ۸: ۱۱)، از سوی دیگر از غیبتی سخن می‌رود که گاه به عنوان مجازات گناه، گاه به مثابه آزمونی برای ایمان (همچون داستان ایوب)، و

گاه چون رازی درک ناپذیر تفسیر می‌شود (تثنیه ۳۱: ۱۷-۱۸؛ ایوب ۲۳: ۸-۹؛ اشعیا ۴۵: ۱۵). هولوکاست اما این جعبه‌ابزار الاهیاتی را در هم شکست. سکوت مطلق خدا در برابر کشتار صنعتی چند میلیون انسان، به‌ویژه کودکان، با هیچ یک از توجهات سنتی قابل تبیین نبود. فکنهایم از یک سو با رد راه‌حل رادیکال «مرگ خدا» و از دیگر سو با نپذیرفتن پاسخ‌های سنتی، کوشید در دل همین ظلمت و غیبت ظاهری معنای جدیدی از «حضور» خدا را کشف و صورت‌بندی کند.

با پیروی از تحلیل ابن‌میمون، فکنهایم میان دو نوع خدا تمایزی قاطع قائل می‌شود. خدای فیلسوفانی چون ابن‌سینا شبیه ساعت‌سازی است که خودش بخشی از چرخ‌دنده‌های همان ساعت است؛ حرکت جهان (تیک‌تاک ساعت) نتیجه‌ای ضروری و جدایی‌ناپذیر از وجود اوست (نک. ابن‌سینا ۱۴۳۳، ۴۰۲-۴۰۳). اما خدایی که فکنهایم با تکیه بر اندیشه‌های ابن‌میمون به تصویر می‌کشد، ساعت‌ساز آزاد و مستقلی است که بیرون از ساعت ایستاده است. او نه تنها ساعت (جهان) را ساخته، بلکه «قوانین حرکت» چرخ‌دنده‌ها را نیز با اراده کامل خود وضع کرده است (Maimonides 1910, Part II, Ch. 21; Fackenheim 1947, 63). خدای درگیر در چرخ‌دنده‌ها نمی‌تواند در کار ساعت دخالت کند. اما ساعت‌ساز آزاد هر لحظه که بخواهد می‌تواند عقربه‌ها را متوقف کند، حرکتشان را تغییر دهد، یا حتی زنگ جدیدی به آن اضافه کند. فکنهایم استدلال می‌کند امکان وقوع وحی یا معجزه دقیقاً بر همین آزادی الاهی استوار است (Fackenheim 1947, 69). بنابراین، «ندای فرمان‌دهنده آشویتس»^۴ - همان ندای برآمده از خاکسترهای کوره‌های آدم‌سوزی - دقیقاً مانند افزودن زنگ هشدار جدید و بی‌سابقه‌ای به این ساعت است. این بنیاد فلسفی به فکنهایم اجازه داد به جای پذیرش پوچی جهان یا غیبت خدا، به دنبال صورتی از حضور الاهی در دل فاجعه بگردد.

فکنهایم به‌شدت با «الهیات مرگ خدا» مخالف بود و آن را نوعی تسلیم شدن ساده‌لوحانه می‌دانست. او راهکار جایگزین و مشهور خود را ارائه داد: «کسوف خدا»^۵. سکوت خدا در آشویتس به معنای مرگ او نیست، چنان که خورشیدگرفتگی به معنای خاموش شدن ابدی خورشید نیست. خورشید هنوز هست و می‌تابد، اما ابر سیاه و سهمگینی (هولوکاست) جلوی آن را گرفته و مانع رسیدن نورش به ما شده است. نکته کلیدی دیدگاه فکنهایم، و شاید وجه تمایز او با برداشت اولیه بوبر، این بود که این «کسوف» صرفاً یک پدیده جزئی یا موقتی نبود، بلکه یک «کسوف تام» یا فراگیر بود. این تاریکی، به‌ویژه زمانی که در کنار «تجربه‌های اساسی» گذشته قوم یهود (مانند تجلی خدا در کوه سینا یا معجزات منتهی به خروج از مصر که نشانگر حضور قدرتمند و فعال خدا در تاریخ بود) قرار می‌گرفت، بسیار تکان‌دهنده‌تر و چالش‌برانگیزتر می‌نمود (Kepnes 2021, 192-198). در چنین وضعیتی، انسان باایمان مجبور است بر «لبه باریک»^۶ یک پرتگاه قدم بردارد. در این لبه باریک است که فکنهایم از «پایداری» در دل فاجعه و «بازخواست» خدا سخن می‌گوید. این پایداری یک انتظار آرام نیست، بلکه یک اعتراض و استنطاق فعالانه است. فکنهایم می‌گوید ما باید مانند ایوب باشیم که با وجود از دست دادن همه چیز، از بحث و جدل با خدا دست نکشید و او را رها نکرد (Fackenheim 1967, 211-213). این ایده سنگ‌بنای الاهیات فکنهایم است که غیبت خدا را نه به معنای «نیستی» او، بلکه به مثابه یک «کسوف» بی‌نهایت دردناک بازتعریف می‌کند؛ یک پنهان‌شدگی که خود آن، انسان را به یک پاسخ ایمانی معترضانه فرامی‌خواند.

فکنهایم معتقد بود این کسوف صامت نیست. دقیقاً از دل همین تاریکی عمیق صدای جدیدی شنیده می‌شود؛ صدایی که نه برای تسلی دادن، بلکه برای فرمان دادن است. فکنهایم این صدا را «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» می‌نامد (Fackenheim 1970a, 84). او با قرار دادن «ندای آشویتس» در کنار «ندای سینا» به این رویداد تاریخی فاجعه‌بار ابعادی و حیاتی می‌بخشد. خدا در آشویتس غایب مطلق نیست، بلکه به شیوه‌ای نو و چالش‌برانگیز از طریق یک «فرمان» حضور خود را آشکار می‌سازد (Patterson 2008, 11, 75). این ندا حضور خدا را نه از طریق «نجات دادن»، بلکه از طریق «فرمان دادن» اثبات می‌کند. خدا در آشویتس با فرستادن فرشته‌ای برای نجات قربانیان حضور خود را اثبات نمود، بلکه با صدور یک فرمان اخلاقی و وجودی گریزناپذیر حضور خود را اعلام نمود. این ندای فرمان‌دهنده چهار وظیفه حیاتی بر دوش یهودیان (دین‌دار یا سکولار) می‌گذارد. فکنهایم این فرامین چهارگانه را «فرمان ششصد و چهاردهم»^۷ نامید (Fackenheim 1970a, 85-89):

۱. فرمان بقا. هیتلر می‌خواست قوم یهود را از صفحه روزگار محو کند، از این رو صرف زنده ماندن و یهودی ماندن به یک عمل مقدس تبدیل می‌شود.
۲. فرمان ذکر. نازی‌ها نه تنها انسان‌ها را کشتند، بلکه می‌خواستند خاطره آنها را نیز نابود کنند. از این رو، ذکر نام و سرنوشت قربانیان و روایت کردن داستان آنها یک وظیفه مقدس برای مقابله با فراموشی است.
۳. فرمان امید. آشویتس عمق شرارت انسان را نشان داد، اما این ندا یهودیان را از افتادن در دام ناامیدی مطلق و رها کردن جهان به دست نیروهای شرّ بازمی‌دارد. آنها موظف‌اند به تلاش برای ساختن جهانی بهتر ادامه دهند.
۴. فرمان وفا. این پیچیده‌ترین فرمان است که می‌گوید حتی در اوج خشم و درد نباید خدا را انکار کرد. یهودیان وظیفه دارند رابطه خود را با خدا حفظ نمایند ولو این رابطه به شکل یک اعتراض و کشمکش دائمی باشد.

بنابراین، فکنهایم پاسخی منحصر به فرد به معمای حضور خدا ارائه می‌دهد: خدا غایب نیست، بلکه حضورش تغییر ماهیت داده است؛ او دیگر یک «ناجی» نیست، بلکه یک «فرمان‌دهنده» است که از مجرای یک الزام اخلاقی درونی با انسان سخن می‌گوید.

اگر انسان فرمان‌یافته نباید ناامید شود و جهان را به نیروهای شرّ واگذار کند، پس وظیفه او چیست؟ فکنهایم گام بعدی را برمی‌دارد و این ندای الاهی را به یکی از مفاهیم کلیدی سنت یهودی پیوند می‌زند: «ترمیم جهان»^۸. اکنون وظیفه انسان، به‌ویژه بازماندگان این گسست، ترمیم این درهم‌شکستگی است و در نتیجه تحقق حضور خداست. اگر انسان این وظیفه را انجام ندهد، خدا غایب می‌شود؟ از نظر فکنهایم، حضور خدا واقعیت ثابت و مستقل از کنش انسان نیست. کنش انسان برای ترمیم جهان پاسخی به ندای الاهی است و این پاسخ خود تجلی حضور خدا در تاریخ می‌شود. این وظیفه ترمیم پروژه‌ای چندلایه و عظیم است که فکنهایم ابعاد مختلف آن را به دقت ترسیم می‌کند (نک. Fackenheim 1982b, 250-310):

۱. ترمیم «اندیشه». به اعتقاد فکنهایم، هولوکاست نه تنها انسان‌ها، بلکه مفاهیم سنگ‌بنای تمدن غربی را نیز نابود کرد. در جهانی که «منطق تخریب»^۹ بر آن حاکم بود، مفاهیمی چون «انسانیت»، «کرامت»، «اخلاق» و «پیشرفت» معنای خود را از دست دادند. بنابراین، نخستین گام در «تیقون»/«ترمیم» یک

بازسازی فلسفی است: تلاش برای احیای این مفاهیم بنیادین و یافتن مبانی جدیدی برای اندیشیدن به انسان و جهان.

۲. ترمیم «جهان یهودی». مطابق تحلیل فکنهایم، هولوکاست نتیجه نهایی دو هزار سال ضعف و بی‌قدرتی قوم یهود در تبعید بود. ندای فرمان‌دهنده آشویتس یهودیان را به پایان دادن به این وضعیت فرامی‌خواند. این ترمیم با پذیرش مسئولیت سرنوشت و بازگشت به تاریخ (نه به عنوان قربانی، بلکه به عنوان کنشگر فعال) صورت می‌گیرد و تجلی ملموس آن تأسیس دولت اسرائیل است. از این منظر، اسرائیل نه یک پروژه سیاسی صرف، بلکه پاسخی الاهیاتی و وجودی به گسست ناشی از هولوکاست و بخشی حیاتی از فرایند ترمیم است.

۳. ترمیم «جهان انسانی». هولوکاست گرچه یهودیان را هدف قرار داد، اما فاجعه‌ای برای کل بشریت بود و زخمی بر وجدان انسانیت. ترمیم این زخم نیازمند مسئولیت مشترک یهودیان و غیریهودیان برای مقابله با شرّ و جلوگیری از تکرار آن است.

در این چارچوب سه‌گانه، حضور خدا حضوری فعال، رابطه‌مند و وابسته به مسئولیت‌پذیری انسان است. او فرمان به ترمیم می‌دهد، اما این وظیفه یهودیان است که با کنش خود در هر سه سطح (فلسفی، ملی و جهانی) این فرمان را محقق سازند و از این طریق حضور خدا را در تاریخ پس از آشویتس معنادار و متجلی کنند.

اما چرا خدایی حاضر باید خود را در چنین کسوفی پنهان کند و اجازه دهد چنین فاجعه‌ای رخ دهد؟ فکنهایم در یکی دیگر از آثارش بُعدی عاطفی به این مفهوم می‌افزاید و پاسخی ارائه می‌دهد که خدای او را از یک فرمان‌دهنده فرابود به یک شریک رنج‌دیده بدل می‌کند. او با الهام از نوشته‌های خاخام کالونیموس شاپیرو^۱ این ایده را مطرح می‌کند که سکوت خدا در آشویتس نه از سر بی‌تفاوتی، بلکه شاید از شدت درد و اندوه بی‌کران خود او بوده است. تصور کنید پدری شاهد رنج کشیدن فرزندش است، اما از فرط غم و ناتوانی چهره‌اش را برمی‌گرداند تا فریادهایش کل خانه را ویران نکند. فکنهایم استدلال می‌کند که خدا نیز در آشویتس درد بی‌نهایت خود را پنهان کرد تا این درد، جهان را که مخلوق اوست نابود نسازد. این تفسیر، «کسوف خدا» را از یک معمای سرد الاهیاتی به یک تراژدی مشترک میان خدا و انسان تبدیل می‌کند. در این دیدگاه، خدا دیگر صرفاً یک حاکم دوردست نیست، بلکه حضوری آسیب‌پذیر دارد که در رنج قوم برگزیده‌اش شریک است و چهره‌اش را پنهان می‌کند نه از روی خشم، بلکه از روی عشق و برای محافظت از جهان. این حضور پنهان و رنج‌دیده خود به عمیق‌ترین شکل حضور تبدیل می‌شود؛ حضوری که سکوتش نه از غیبت، بلکه از نهایت نزدیکی و همدردی سرچشمه می‌گیرد و دقیقاً همین رابطه تراژیک است که به بازماندگان قدرت می‌دهد تا با وجود همه چیز فریاد برآورند: «پدر ما هنوز زنده است» و به وظیفه ترمیم جهان ادامه دهند (Fackenheim 1987, 291).

۲-۲. معمای شرّ و رنج بی‌گناهان

در جهانی که از رنج و شرارت آکنده شده است چگونه می‌توان به خدایی خیرخواه و قادر مطلق باور داشت؟ سنت یهودی در طول تاریخ، با تکیه بر متون مقدس، مجموعه‌ای از پاسخ‌ها برای این پرسش تدارک دیده بود: گاه شرّ نتیجه گناه و «مکافات عمل» قلمداد می‌شد، گاه «آزمونی الاهی» برای سنجش ایمان، گاه محصول حکمت درک‌ناپذیر خدا، و گاه فعل نیروهایی اهریمنی. در سطوح فلسفی‌تر، متفکرانی چون ابن‌میمون شرّ را امری عدمی و «فقدان خیر»

می دانستند، و عارفان قبلاً آن را نتیجه ادراک ناقص انسان یا عدم تعادل در صفات الاهی قلمداد می کردند (Cohn-Sherbok 2017, 391-392). هولوکاست اما این چارچوب‌های الاهیاتی را ویران ساخت. در این نقطه بحرانی بود که فکنهایم مدعی شد وظیفه الاهیات پس از آشویتس نه «تبیین کردن» شر (که ناممکن و بلکه کفرآمیز است)، بلکه «مقاومت کردن» در برابر آن است. او به جای پرسیدن «چرا؟»، پرسید «چه باید کرد؟» و از دل همین تغییر پرسش پاسخی رادیکال و عمل‌گرایانه به معمای شر ارائه داد.

به اعتقاد فکنهایم، شر هولوکاست یک «شر اهریمنی»^{۱۱} است و متفاوت از دیگر شرارت‌های تاریخ. او توضیح می‌دهد که هولوکاست صرفاً یک نسل‌کشی دیگر نبود، بلکه ریشه در یک ایدئولوژی داشت که دو تصور کاملاً متضاد از یهودیان را ترکیب کرده بود: از یک سو یهودیان را «شیطان» یا همان اژدهای قدرتمندی معرفی می‌کرد که برای تسلط بر جهان نقشه می‌کشند و باید در نبردی حماسی نابود شوند، از سوی دیگر آنها را «آفت» یا میکروب بی‌ارزشی می‌خواند که باید به شکلی سرد و صنعتی، مانند یک مسئله بهداشتی، از صحنه روزگار پاک شوند (Fackenheim 1985, 508-509). به باور فکنهایم، سازوکار منحصربه‌فرد آشویتس «سنتز عملی» برخاسته از این دو نگاه متضاد بود. در آنجا، قربانیان هم‌زمان هم تحقیر و شکنجه می‌شدند (رفتاری که شایسته نبرد با «شیطان» است) و هم به شکلی سیستماتیک و بدون عذاب وجدان در کوره‌ها سوزانده می‌شدند (روشی که برای نابودی آفت یا یک حشره موزی به کار می‌رود). این ترکیب مرگبار خالق «سیاره دیگری» شد که با بازگونه کردن تمام ارزش‌های جهان ما ساخته شده بود: در جهان ما زندگی مقدس است، در آنجا مرگ حکم‌فرما بود؛ در جهان ما امید یک فضیلت است، در آنجا ناامیدی تنها واقعیت منطقی بود؛ در جهان ما بی‌گناهان سزاوار محافظت‌اند، در آنجا صرف وجود داشتن یهودیان خود جرمی نابخشودنی به حساب می‌آمد. در این «سیاره مرگ» شهروند اصلی و محصول نهایی «موزلمان»^{۱۲} بود: انسان‌هایی که گوهر انسانیت‌شان یا همان «بارقه الاهی» کاملاً از وجودشان زدوده شده بود (Fackenheim 1985, 511). فکنهایم نتیجه می‌گیرد که هدف غایی این شر نه فقط کشتن انسان، بلکه نابود کردن خود مفهوم انسانیت بود.

نیروی محرک این منطق دیوانه‌وار چه بود و چگونه توانست به یک واقعیت تاریخی بدل شود؟ فکنهایم پاسخ را در مفهوم کلیدی «جهان‌بینی»^{۱۳} می‌یابد. از باب تمثیل، نظام اخلاقی عادی مانند معماری است که طرح خود را با توجه به جغرافیای واقعی زمین می‌سازد. اگر با کوهی مواجه شود، ساختمان را دور آن می‌سازد. اما «جهان‌بینی» نازی مانند معماری بود که نقشه‌ای ایدئولوژیک در دست داشت که در آن هیچ کوهی وجود نداشت و چون در واقعیت با کوه مواجه می‌شد، به جای تغییر نقشه تصمیم گرفت کل کوه را با دینامیت نابود کند تا واقعیت را با نقشه خود منطبق سازد. به عقیده فکنهایم، این دقیقاً کاری بود که ایدئولوژی نازی انجام داد. گزاره «یهودیان آفت هستند» یک نظریه برای توصیف جهان نبود، بلکه یک «نقشه راه» برای بازسازی خشونت‌آمیز واقعیت بود. از این منظر، کوره‌های آدم‌سوزی نه ابزاری برای جنگ، بلکه آزمایشگاه‌هایی برای اثبات عملی آن جهان‌بینی بودند (Fackenheim 1992, 171).

فکنهایم پس از کالبدشکافی این شر بی‌سابقه، به این نتیجه رسید که پاسخ به آن نیز باید کاملاً متفاوت باشد. او دریافت که هدف نازی‌ها صرفاً نابودی جسم یهودیان نبود، بلکه می‌خواستند روح انسان را خرد کنند و او را به یک «مردۀ متحرک» یا «موزلمان» تبدیل کنند که دیگر هیچ امیدی ندارد. بنابراین، پاسخ به این شر نمی‌توانست یک بحث

فلسفی پیچیده باشد، بلکه باید یک «عمل» در جهت معکوس و یک «سبک زندگی» کاملاً جدید می‌بود. فکنهایم می‌گوید در گذشته وظیفه مقدس «شهادت در راه خدا» بود، اما پس از هولوکاست وظیفه جدید و مقدس «زنده ماندن برای خدا» یا همان «قداست زندگی»^{۱۴} است (Fackenheim 1982a, 128). پاسخ نهایی او به معمای شرّ نه یک توجیه عقلی، بلکه یک مقاومت عملی و انتخاب زندگی در برابر منطبق مرگ است. در نهایت، این ایده مقاومت در برابر شرّ به یک مفهوم سازنده‌تر و عملی‌تر می‌رسد که توضیح آن پیش‌تر گذشت: «ترمیم جهان».

۲-۳. فکنهایم و بازاندیشی در مفاهیم عهد، تاریخ و معنای غایی آن

در قلب الاهیات یهودی دو مفهوم به هم تنیده «عهد» و «معنای تاریخ» قرار دارند که همواره مسیر این قوم را روشن کرده‌اند. بر اساس کتاب مقدس عبری، تاریخ صرفاً زنجیره‌ای از حوادث تصادفی نیست، بلکه داستانی است هدفمند که با پیمان خدا و ابراهیم آغاز می‌شود، با اعطای شریعت در کوه سینا به اوج می‌رسد و با وعده عصر مسیحایی و صلح جهانی به فرجام خود می‌نگرد. در این روایت بزرگ، قوم اسرائیل نقشی محوری دارد: به عنوان «قوم برگزیده» وظیفه دارد با حفظ عهد و اجرای شریعت نه تنها سرنوشت خود را رقم زند، بلکه نوری برای سایر ملت‌ها باشد. اما این عهد خوش‌بینانه در برابر هولوکاست چگونه می‌توانست تاب بیاورد؟ آیا تاریخ پس از آشویتس می‌توانست حامل معنایی متعالی یا مقصودی الاهی باشد؟ فکنهایم، با عبور از چارچوب‌های سنتی، تلاش کرد معنایی نو برای تاریخ و عهد بیابد.

فهم بازتفسیر فکنهایم از مفاهیم «عهد» و «معنای تاریخ» مستلزم فهم انسان‌شناسی اوست. او معتقد بود انسان موجودی از پیش ساخته‌شده با یک «ذات ثابت» نیست، بلکه وجودش اساساً «تاریخی» است (Fackenheim 1961, 26). به بیان ساده‌تر، انسان شبیه به کاوشگری است که با هر قدمی که در سرزمینی ناشناخته برمی‌دارد نه تنها مسیر پیش رو که هویت خود به عنوان یک «کاشف» را تعریف می‌کند. اما آیا این کاوشگر می‌تواند در خلأیی مطلق حرکت کند و آیا هر مسیری که برود به یک اندازه «درست» است؟ فکنهایم با رد «نسبی‌گرایی مطلق» استدلال می‌کند که کاوشگر ما در مسیرش با «نشانه‌هایی» فراتر از خود روبه‌رو می‌شود؛ مانند رودخانه‌ای خروشان که نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد یا یک کوه بلند که او را به چالش می‌کشد. به همین ترتیب، انسان در تاریخ با حقایق اخلاقی یا ندهای معنوی مواجه می‌شود که نمی‌تواند آنها را صرفاً محصول دوره تاریخی خود بداند و به راحتی از آن بگذرد. انسان تاریخی، در عین آزادی، «مسئولیت» پاسخگویی به این نشانه‌ها و ندهای فراتر از خود را دارد. با این دیدگاه، نه «عهد» دیگر قراردادی یک‌طرفه از سوی خداست و نه «تاریخ» فیلم‌نامه‌ای از پیش نوشته‌شده؛ هر دو محصول گفت‌وگویی زنده و پویا میان خدا و انسانی هستند که فراخوانده شده تا به «وقایع دوران‌ساز»^{۱۵} تاریخ پاسخی درخور بدهد و در سرنوشت جهان شریک باشد.

فکنهایم هولوکاست را یک «شرّ اهریمنی» و یک «گسست» مطلق می‌دانست که هرگونه روایت خوش‌بینانه از تاریخ را به سخره می‌گرفت (Fackenheim 1970b, 698). این نتیجه‌گیری صرفاً نقدی فلسفی نبود، بلکه زلزله‌ای در قلب دو ستون اصلی هویت یهودی بود: «معنای تاریخ» و «عهد». اگر تاریخ، چنان که سنت یهودی می‌آموخت، سفری معنادار با مقصدی روشن (عصر مسیحایی) بود، آشویتس این نقشه را به هزاران تکه تبدیل کرد. اکنون دیگر پرسش این نبود که چگونه در مسیر تاریخ حرکت کنیم، بلکه این بود که پس از آشویتس اصلاً مسیری برای حرکت و معنایی برای تاریخ باقی مانده است یا خیر. فکنهایم معنا را نه در پایانی از پیش تعیین‌شده، بلکه در رابطه انسان با

تاریخ جست‌وجو می‌کند. او انسان را «کنشگر مسؤل» می‌داند. اما مسؤل در برابر چه؟ در برابر «وقایع دوران‌ساز» و ندایی که از دل این رویدادها شنیده می‌شود. کوهنوردی را در نظر بگیرید که در حال صعود به یک قلّه ناشناخته است. او نقشه‌کاملی از مسیر ندارد و هیچ تضمینی برای رسیدن به قلّه نیست (رد خوش‌بینی تاریخی). ناگهان بهمن عظیم و بی‌سابقه‌ای فرومی‌ریزد (واقعه دوران‌سازی مانند آشویتس). این بهمن مسیر قبلی را نابود می‌کند، اما در عین حال کوهنورد را با پرسشی حیاتی و فوری روبه‌رو می‌سازد: تسلیم می‌شوی یا مسیر جدیدی برای بقا پیدا می‌کنی؟ به همین ترتیب، وقایع دوران‌سازی مانند آشویتس پرسش‌های وجودی بزرگی را پیش روی انسان قرار می‌دهند و او را به پاسخ‌گویی فرامی‌خوانند (Fackenheim 1970b, 8-15, 84). تاریخ برای فکنهایم گفت‌وگویی مداوم میان انسان و این وقایع دوران‌ساز است. معنا در گذشته یا در آینده (یک آرمان‌شهر تضمین‌شده) نهفته نیست، بلکه در لحظه حال و در کنش مسؤلانه ما برای پاسخ به ندهایی که از دل این وقایع برمی‌خیزند خلق می‌شود. این نگاه انسان را از تماشاگری منفعل به یک شریک فعال در ساختن معنای تاریخ تبدیل می‌کند.

فکنهایم استدلال می‌کند هولوکاست نه تنها پیمان خدا و قوم اسرائیل را از بین نبرد، بلکه آن را از مفهومی انتزاعی یا خاطره‌ای باستانی به یک «الزام وجودی»^{۱۶} و یک واقعیت زنده با فوریتی بی‌سابقه تبدیل کرد (Patterson 2008, xvii). برای فکنهایم ندای برآمده از آشویتس یک وحی جدید به معنای سنتی کلمه نیست، بلکه یک فرمان اخلاقی است که او آن را به طور نمادین «فرمان ششصد و چهاردهم» می‌نامد. «وحی سنتی» (مانند آنچه در کوه سینا رخ داد) معمولاً از سوی خدایی حاضر و سخن‌گو صادر می‌شود، حامل محتوای مشخصی از قوانین و وعده‌های تسلی‌بخش است و رابطه‌ای دوطرفه را برقرار می‌سازد. اما ندای آشویتس از دل سکوت هولناک خدا برمی‌خیزد. این ندا حامل هیچ محتوای کلامی، هیچ وعده رستگاری و هیچ تسلائی نیست. این یک فرمان اخلاقی است که نیروی خود را نه از هویت‌گوینده (که حضورش غیرملموس است)، بلکه از موقعیتی که در آن شنیده می‌شود می‌گیرد؛ مانند کسی که کودکی را در حال غرق شدن می‌بیند. در آن لحظه وظیفه نجات دادن یک الزام فوری و بدیهی است، فارغ از اینکه چه کسی این وظیفه را به او یادآوری کند. در اینجا، رویارویی با شرّ مطلق آشویتس خود به تنهایی الزام اخلاقی «مقاومت کردن» را خلق می‌کند. به همین دلیل، این فرمان هم برای یهودی مؤمن و هم برای یهودی سکولار به یک اندازه الزام‌آور است؛ زیرا برای پاسخ به آن نیازی به باور به خدای وحی‌کننده نیست، بلکه تنها شهامت رویارویی با حقیقت تاریخی این فاجعه کافی است. محتوای این فرمان، ساده اما تکان‌دهنده است: «شما یهودیان نباید به هیتلر یک پیروزی پس از مرگ هدیه دهید» (Fackenheim 1978, 22-23). این فرمان خود گوهر تداوم عهد در عصر حاضر است.

در این بازتعریف، عهد دیگر یک وعده آسمانی برای حفاظت و رستگاری نیست؛ گویی دیگر نمی‌توان مانند گذشته منتظر دست محافظ خدا بود. در عوض، عهد به یک «وظیفه تاریخی» و یک «بار مسؤلیت» بر دوش انسان تبدیل شده است. عهد ابراهیمی پیمانی تقریباً یک‌طرفه بود که در آن بار اصلی را خدا بر دوش می‌کشید. با اعطای شریعت در کوه سینا عهد موسوی به پیمانی دوجانبه تبدیل شد؛ حفاظت الاهی در گرو اجرای فرامین از سوی قوم اسرائیل بود. اما به عقیده فکنهایم، پس از سکوت هولناک خدا در آشویتس با مرحله سوم و نوع جدیدی از عهد مواجه هستیم: عهدی یک‌طرفه که در آن کل بار مسؤلیت بر دوش انسان است.^{۱۷} عهد در نگاه فکنهایم پس از سکوت خدا در آشویتس به وظیفه‌ای تاریخی برای مقاومت و شهادت دادن در جهانی بدل شده است که قصد نابودی کامل

این پیمان را داشت. بقای یهودیان دیگر صرفاً غریزه‌ای طبیعی نیست، بلکه «کنش ایمانی» و عملی الاهیاتی است (Fackenheim 1978, 31-32). در این نگاه، تاریخ به صحنه و عرصه تحقق این عهد بازتعریف شده تبدیل می‌شود. معنای تاریخ دیگر انتظار منفعلانه برای یک پایان خوش مسیحایی نیست، بلکه در تلاش بی‌وقفه برای «ترمیم جهان» نهفته است (Patterson 2008, 159). این «بازسازی» پاسخی مستقیم به «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» و در عین حال تجلی عملی تداوم «عهد» است. به این ترتیب، عهد (وظیفه مقاومت و بقا) و تاریخ (عرصه ترمیم و بازسازی جهان از طریق واکنش به ندای برآمده از وقایع دوران‌ساز) به یک‌دیگر معنا می‌بخشد و انسان را از یک ناظر به یک شریک فعال در پروژه ناتمام ترمیم جهان تبدیل می‌کنند.

اما چگونه می‌توان با واکنش به واقعه دوران‌سازی چون هولوکاست به تاریخ معنا بخشید و ندای برآمده از آن را پاسخ گفت و به این عهد جدید جامعه عمل پوشاند؟ فکنهایم تأسیس دولت اسرائیل را راهکاری برای پاسخگویی هم‌زمان به این دو مسئله می‌داند.

۲-۴. امکان بقای ایمان در عصر پسا هولوکاست

در طول سده‌ها، الاهیات یهودی برای مواجهه با مصائب مختلف مجموعه‌ای از پاسخ‌ها و راهکارها را پرورش داده بود. در سطح فردی، به مؤمنان آموخته می‌شد از طریق (۱) توبه و بازگشت به خدا راه را برای جلب دوباره رحمت او هموار کنند؛ (۲) با دعا و نیایش ارتباط خود را با پروردگار حفظ نمایند؛ و (۳) با صبر و شکیبایی در برابر رنج به وعده‌های شیرین خدا برای آینده و عصر مسیحایی امید ببندند. اما بقای ایمان تنها به این راهکارهای فردی محدود نمی‌شد. در سطح جمعی نیز یهودیت سازوکارهایی برای عبور از بحران‌ها داشت: (۱) اندیشمندانش از مجرای «تفسیر مجدد»، کتاب مقدس عبری را برای پاسخگویی به چالش‌های فکری هر عصر بازخوانی می‌کردند، (۲) نهادهای دینی‌اش با «انعطاف‌پذیری» خود را با شرایط سیاسی و اجتماعی متغیر وفق می‌دادند تا هویت جمعی قوم حفظ شود، و (۳) هر گاه که دین‌داری به سمت قشری‌گرایی می‌رفت جنبش‌هایی مانند حسیدیسم با تأکید بر پرورش شور و عشق الاهی، روحی تازه در کالبد ایمان می‌دمیدند و به «تجدید حیات معنوی» قوم کمک می‌کردند (Frank and Goldish 2008, 2-18, 36-37).

هولوکاست اما این «جعبه‌ابزار بقای ایمان» را بی‌اعتبار کرد. در برابر کشتار صنعتی و بی‌رحمانه میلیون‌ها انسان، به‌ویژه کودکان، دیگر چگونه می‌شد از صبر، توبه یا امید به شیوه‌ای سنتی سخن گفت؟ در چنین نقطه صفری بود که فکنهایم با درک کامل این بن‌بست، راه بقای ایمان را نه گسست از سنت، بلکه بازگشت رادیکال به «خدای باستان در بحبوحه مدرنیته» دانست (Patterson 2008, 13). به اعتقاد او، هولوکاست حمله‌ای مستقیم به ایمان یهودی بود و بنابراین پاسخ نیز باید در قلمرو ایمان صورت گیرد. او امکان بقای ایمان را از یک باور ذهنی و تسلی‌بخش به یک «فرمان الاهی» و یک «وظیفه» عملی بدل ساخت: پس از آشویتس ایمان دیگر یک انتخاب شخصی نیست، بلکه پاسخی الزامی به ندایی است که از دل فاجعه برمی‌خیزد و «ناامیدی از خدای اسرائیل» را منع می‌کند. در این چرخش عمل‌گرایانه، ایمان دیگر اعتقادی صرف به امور انتزاعی نیست، بلکه در «عمل مقاومت» معنای خود را بازمی‌یابد (فرمان ششصد و چهاردهم).

فرض کنید شما معماری هستید که کامل‌ترین، بی‌نقص‌ترین و زیباترین نقشه یک خانه را روی کاغذ طراحی کرده‌اید. این نقشه نماینده «فلسفه سلبی»^{۱۸} یا همان فلسفه مبتنی بر عقل محض است؛ جهانی از ایده‌ها و مفاهیم که

گرچه منطقی و منسجم است، اما انتزاعی باقی می‌ماند. شما نمی‌توانید در یک نقشه زندگی کنید. برای اینکه این ایده به یک «خانه واقعی» و قابل سکونت تبدیل شود، به چیزی فراتر از تفکر نیاز است، به یک «تصمیم»، یک «اراده» و یک «جهش» از دنیای ایده‌ها به دنیای عمل. این جهش ورود به قلمرو «فلسفه ایجابی»^{۱۹} است که با خود وجود واقعی سروکار دارد. فکنهایم، با الهام‌گیری از این تفکیک فریدریش ویلهلم شلینگ، استدلال می‌کند که ایمان اثبات منطقی وجود خدا بر روی کاغذ (نقشه) نیست، بلکه «تصمیم» ارادی برای ساختن و زندگی کردن در خانه اوست (Fackenheim 1954b, 573). این درک با سنت یهودی هم‌نواست و مفهوم «امونا»^{۲۰} را تداعی می‌کند. این منطقی عمل‌گرایانه به صورت نمادین‌تر در کوه سینا متجلی می‌شود، آنجا که بنی‌اسرائیل، پیش از آنکه از تمام جزئیات شریعت آگاه شوند، با یک جهش ایمانی اعلام می‌کنند: «هر آنچه خدا فرموده است به جا خواهیم آورد و مطیع خواهیم بود» (خروج، ۲۴: ۷). این پاسخ تاریخی، که در زبان عبری به صورت موجز «نَعَشَه و نیشمع»^{۲۱} بیان شده است، تقدم عمل بر فهم را به تصویر می‌کشد. فکنهایم با تکیه بر این اصل توانست در مواجهه با هولوکاست، به جای جست‌وجوی بیهوده برای یافتن پاسخی نظری به معمای شر، راه بقای ایمان را در یک پاسخ عملی و متعهدانه جست‌وجو کند.

به اعتقاد فکنهایم، ایمان پس از هولوکاست دیگر یک «کنش متقابل» و امیدوارانه نیست که در آن عمل انسان با پاسخ نجات‌بخش خدا مواجه شود، بلکه یک «اقدام یک‌طرفه» در دل سکوتی کرکننده است. در این جهان که خدا «کسوف» و چهره‌اش را پنهان کرده است، ایمان باید همراه با «استمرار در شنیدن»^{۲۲} باشد؛ پافشاری بر رابطه‌ای که دیگر با تسلی و نجات آشکار همراه نیست. وظیفه انسان باایمان نه اعلام مرگ خدا، بلکه «بازخواست کردن» و پرسشگری از اوست (Fackenheim 1967, 213). این نخستین و بنیادی‌ترین گام در بازتعریف ایمان پس از آشویتس است: ایمان دیگر به معنای یافتن آرامش خاطر نیست، بلکه به معنای شجاعت برای مقاومت در برابر پوچی و استقامت ورزیدن در یک رابطه پرتنش اما ناگسستنی با خداست.

اما چرا باید به چنین ایمان دشوار و پرتلاطمی پایبند ماند؟ آیا حفظ این ایمان اساساً ضرورتی دارد؟ پاسخ فکنهایم به این سؤال مثبت است. او ایمان را نه یک انتخاب شخصی برای آرامش روان، بلکه وظیفه‌ای تاریخی و الزامی وجودی برای بقای قوم یهود می‌داند. این ضرورت در دو مفهوم کلیدی او به اوج خود می‌رسد. نخست، در این جمله قابل تأمل که «یهودیت از مجرای یهودیان زنده می‌ماند، و یهودیان از مجرای یهودیت» (Patterson 2008, xvii). برای فکنهایم هویت یهودی و ایمان یهودی مانند دو روی یک سکه‌اند و نمی‌توان یکی را بدون دیگری حفظ کرد. گسستن از ایمان به معنای گسستن از هویتی است که هیتلر قصد نابودی کامل آن را داشت. دوم، او این ضرورت را در قالب یک فرمان الاهیاتی صورت‌بندی می‌کند، «فرمان ششصدوچهاردهم». فکنهایم با افزودن این فرمان به ۶۱۳ فرمان سنتی به نحوی نمادین اعلام می‌کند که پس از آشویتس، «حفظ ایمان» و به‌ویژه «منع ناامیدی از خدای اسرائیل» دیگر یک امر اختیاری نیست، بلکه یک وظیفه مقدس و یک امر ضروری است (Fackenheim 1970a, 88).

اما راه عملی نگه داشتن این شعله در دل آن تاریکی مطلق چه بود؟ پاسخ فکنهایم هم ساده و هم عمیقاً تکان‌دهنده است. ایمان را مانند یک شمع کوچک و لرزان تصور کنید. در شرایط عادی، ما برای این شمع شمعدان‌های زیبا (نماد مراسم و عبادات) می‌سازیم تا نورش را زیباتر کنیم. اما هولوکاست طوفان سهمگینی بود که

می‌خواست خود این شعله را برای همیشه خاموش کند. در میانه طوفان، ساختن شمعدان بی‌معناست؛ تنها وظیفه مقدس این است که با دستان خود جلوی باد را بگیرد و نگذارد شعله خاموش شود. آن عمل ساده برای زنده نگه داشتن نور، خود به مقدس‌ترین عبادت تبدیل می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که فکنهایم آن را «قداست زندگی» می‌نامد. او این «حفاظت از شعله ایمان» را در ساده‌ترین اعمال روزمره زندانیان می‌دید: مادری که با وجود خطر کودککش را به دنیا می‌آورد؛ اسیری که با ذره‌ای آب صورتش را می‌شوید تا ذره‌ای از کرامت انسانی‌اش را حفظ کند؛ یا کسی که تکه‌نان خود را با دیگری تقسیم می‌کند. در آن «جهان بازگانه» که تمام سازوکارش برای اثبات بی‌ارزشی انسان طراحی شده بود، هر یک از این اعمال یک بیانیه ایمانی قدرتمند بود. بیانیه‌ای که می‌گفت: من هنوز یک انسان هستم و زندگی من مقدس است. بنابراین، از نظر فکنهایم ایمان واقعی نه در انجام عبادت بسیار و متنوع و شگفت، بلکه در همان تلاش سرسختانه و روزمره برای زنده ماندن و انسان ماندن تجلی می‌یافت (Fackenheim 1982a, 128). این تلاش برای زنده ماندن و عمل به «فرمان ششصد و چهاردهم» نه تنها موجب حفظ هویت یهودیان می‌گردد، بلکه نقشی کیهانی نیز می‌یابد: «ترمیم جهان».

۳. نقد و بررسی الاهیات سیاسی فکنهایم

الاهیات پسا هولوکاست امیل فکنهایم با طرح «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» و افزودن نمادین «فرمان ششصد و چهاردهم» به شریعت یهود، یک وظیفه بنیادین را معرفی می‌کند: فرمان به بقا. پرسش کلیدی این است که این بقا چگونه میسر می‌شود؟ پاسخ به این پرسش ما را مستقیماً به قلب الاهیات سیاسی فکنهایم می‌برد. برای او، این فرمان صرفاً یک دستور معنوی و فردی نیست، بلکه یک الزام تاریخی و جمعی است که به یک کنش سیاسی قاطع نیاز دارد. از این منظر، تأسیس و حمایت از دولت اسرائیل از یک انتخاب سیاسی صرف فراتر رفته و به یک وظیفه مقدس و تجلی عملی آن فرمان الاهیاتی بدل می‌شود؛ کنشی که بقای فیزیکی و هویت قوم یهود را در عصر جدید تضمین می‌کند و از این رو خود به یک «عمل عبادی» ارتقا می‌یابد (Fackenheim 1982a, 127). در چنین شرایطی، ندای فرمان‌دهنده آشویتس به شکل نمادین، بالا رفتن از دیوارهای اورشلیم را، که در الاهیات سنتی ممنوع بود، به یک وظیفه مقدس تبدیل کرد (Fackenheim 1987, 238). از این منظر، اسرائیل صرفاً یک پناهگاه سیاسی یا پروژه‌ای ناسیونالیستی نیست، بلکه یک پاسخ الاهیاتی و یک کنش وجودی به گسست ایجادشده توسط هولوکاست است.

اما آیا تاریخ دوهزارساله یهودیت خود گواهی بر امکان بقای یهودیت بدون تأسیس یک دولت مستقل نیست؟ پاسخ فکنهایم در تمایز رادیکالی است که میان هولوکاست و دیگر فجایع تاریخی قائل می‌شود. او استدلال می‌کند که هولوکاست یک «شرّ اهریمنی» و پدیده‌ای کاملاً نوظهور بود. وقتی یهودیان به مثابه یک آفت یا میکروبی بی‌ارزش با نژادی پست‌تر در نظر گرفته شوند، مدل سنتی بقا که مبتنی بر انفعال سیاسی و تلاش برای ادغام در کشورهای میزبان بود، دیگر نه یک فضیلت بلکه معادل خودکشی است. فکنهایم معتقد بود که ترکیب «نفرت دیگران از یهودیان با بی‌قدرتی یهودیان» فرمول مرگ‌باری بود که آشویتس را ممکن ساخت (Fackenheim 1978, 284). ندای آشویتس فرمان می‌دهد این معادله برای همیشه شکسته شود: یهودیان باید سرنوشت خود را به دست گیرند، به کنشگرانی فعال در تاریخ بدل شوند و از پذیرش نقش «قربانی» امتناع ورزند. فکنهایم با زبانی استعاری و با به کار بردن اصطلاح

«پایین آمدن از صلیب» بدین نکته اشاره می‌کند که یهودیان باید سرنوشت خویش را با بازیابی قدرتشان به دست گیرند (Fackenheim 1970a, 87).

به اعتقاد فکنهایم، اسرائیل صرفاً ابزاری برای تضمین بقا نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحقق وظیفه‌ای بزرگ‌تر است: «ترمیم جهان». هولوکاست یک «گسست» عمیق در بافتار وجودی جهان ایجاد کرد و اکنون دولت اسرائیل، که خود برآمده از دل همان گسست است، به عامل اصلی این ترمیم بدل می‌شود. در جهانی که شاهد شرّ مطلق هولوکاست بود، برخاستن یک ملت از دل خاکسترهای کوره‌های آدم‌سوزی آشویتس نمادی قدرتمند از مقاومت در برابر یأس و نشانه‌ای از امید برای کل بشریت است و لذا تشکیل دولت اسرائیل برای فکنهایم ضرورتی جهانی دارد، زیرا به «ترمیم جهان انسانی» کمک می‌نماید. با این حال، فکنهایم یک هشدار جدی و قاطع می‌دهد: دولت اسرائیل نباید در دام «بت‌پرستی ریشه‌ها»^{۲۳} گرفتار آید (Fackenheim 1954a). به بیان دیگر، ارزش‌های زمینی مانند خاک، قدرت نظامی یا غرور ملی هرگز نباید جایگزین تعهد به پیمان با خدا و اصول اخلاقی شوند. اگر اسرائیل رسالت خود به عنوان عامل «ترمیم» را فراموش کند و به یک قدرت ناسیونالیستی صرف بدل گردد، به همان فرمانی که موجودیتش را ضروری ساخت، خیانت کرده است. در این صورت، عمل بازسازی گسست ناشی از هولوکاست ناتمام مانده و جهان همچنان ترمیم‌نیافته باقی خواهد ماند.

الاهیات سیاسی فکنهایم از منظرهای گوناگونی قابل نقد است. بی‌تردید، یکی از جدی‌ترین چالش‌ها می‌تواند از منظر الاهیات سنتی یهود مطرح شود که اساساً ایده‌افزودن یک «فرمان» جدید به شریعت را برنمی‌تابد. با این حال، نقدهایی که در ادامه می‌آیند، عمدتاً در چارچوب همان گفتمان فلسفی و سیاسی مدرنی قرار دارند که خود فکنهایم در آن سخن می‌گوید و پیامدهای منطقی و اخلاقی نظام فکری او را هدف می‌گیرند.

زکری بریترمن یکی از مهم‌ترین نقدها را به نگاه سیاسی فکنهایم دارد. نقد بریترمن را می‌توان با یک تمثیل ساده فهمید: تصور کنید فردی پس از حادثه دل‌خراشی که تمام زندگی‌اش را ویران کرده تابلویی پیدا کند که به او امید و معنای دوباره می‌بخشد. او این تابلو را نه یک شیء معمولی، بلکه یک نماد مقدس می‌بیند. بریترمن معتقد است فکنهایم دقیقاً همین کار را با دولت اسرائیل می‌کند و آن را نه کشوری واقعی، بلکه یک «ایده مقدس» و «نماد» بی‌نقص می‌بیند. این نگاه، نوعی «ایمان‌گرایی سیاسی»^{۲۴} است. بریترمن به توصیف‌های شاعرانه و احساسی فکنهایم از اسرائیل اشاره می‌کند؛ جایی که فکنهایم می‌نویسد فرد با قدم زدن در دره‌های جلیل «در شگفتی غرق می‌شود» و در کوچه‌های بازسازی‌شده اورشلیم «سرشار از آرامشی غریب» می‌گردد. همچنین، بریترمن به شیفتگی فکنهایم از تصاویری اشاره می‌کند که در آنها امر قدسی و امر دنیوی در هم می‌آمیزند، مانند «عکس سربازانی که در کنار تانک‌هایشان در جنگ یوم کیپور مشغول دعا هستند» (Braiterman 1997, 115). به باور بریترمن، اینها توصیفات یک تحلیلگر سیاسی نیست، بلکه مشاهدات یک «زائر» است که به دنبال یافتن نمادهای مقدس است، نه تحلیل واقعیت‌های پیچیده سیاسی. اما مشکل اصلی این «عشق کور» چیست؟ بریترمن می‌گوید این نگاه یک «نقطه کور اخلاقی» ایجاد می‌کند. وقتی کسی عاشق «ایده» یک چیز می‌شود، دیگر نمی‌تواند واقعیت‌های ناخوشایند آن را ببیند. فکنهایم با تمرکز بر این تصاویر آرمانی و قهرمانانه از دولت اسرائیل از مواجهه با مسائل بسیار واقعی و دشوار، به‌خصوص «ابهام اخلاقی خشونت‌ورزی» و استفاده از قدرت، طفره می‌رود (Braiterman 1997, 119). به بیان دیگر، او به جای آنکه از الاهیات برای تحلیل انتقادی و اخلاقی اقدامات دولت اسرائیل استفاده کند، از آن برای

قداست‌بخشی و توجیه یک ایده آرمانی بهره می‌گیرد. در نتیجه، الاهیات سیاسی فکتهایم به جای آنکه راهنمایی برای فهم واقعیت باشد، مانعی می‌شود که اجازه نمی‌دهد مسائل پیچیده و واقعی دولت اسرائیل به درستی دیده و تحلیل شوند.

دانیل رینهولد نقد دیگری بر الاهیات سیاسی فکتهایم دارد و این پرسش کلیدی را پیش می‌کشد: آیا هولوکاست واقعاً آن «شالوده فلسفی» است که فکتهایم ادعا می‌کند، یا صرفاً یک «کاتالیزور تاریخی» قدرتمند برای اندیشه‌های او بوده است؟ رینهولد معتقد است فکتهایم این دو نقش را با هم ادغام می‌کند. هولوکاست بدون شک انگیزه و نقطه عطف زندگی فکری فکتهایم بود، اما او پا را فراتر گذاشته و اصرار دارد که این رویداد یک دلیل فلسفی برای اثبات ایده‌های بعدی اوست. رینهولد اشاره می‌کند که فکتهایم به صراحت می‌گوید اگر هولوکاست را «صرفاً یک رویداد دیگر در گذشته» بدانیم، «به اندازه کافی آن را جدی نگرفته‌ایم» و این نشان می‌دهد که او برای هولوکاست نقشی فراتر از یک انگیزه تاریخی قائل است (Rynhold 2016, 139). این تمایز، پیامدهای مهمی برای الاهیات سیاسی فکتهایم دارد. اگر پیوند میان هولوکاست و «فرمان بقا» نه پیوندی منطقی و فلسفی که پیوندی عاطفی و تاریخی باشد، آنگاه کل زنجیره استدلال او جایگاه متفاوتی پیدا می‌کند. در این صورت، تأسیس دولت اسرائیل به جای آنکه یک «وظیفه مقدس» و پاسخ به فرمان الاهیاتی جدید باشد، به واکنشی سیاسی برای بقای یک قوم تبدیل می‌شود. رینهولد نشان می‌دهد قدرت استدلال فکتهایم بیش از آنکه بر یک شالوده محکم فلسفی استوار باشد، بر قدرت بیانی و بار عاطفی ناشی از هولوکاست تکیه دارد و از نظر منطقی این پیوند مفهومی آن قدر که فکتهایم ادعا می‌کند مستحکم نیست (Rynhold 2016, 142).

مطابق تحلیل آرتور کوهن پروژه فکری فکتهایم دقیقاً در حساس‌ترین نقطه (یعنی در تلاش برای عبور از فاجعه هولوکاست به سوی «ترمیم جهان») دچار «فروپاشی کامل» می‌شود. پیامد این «فروپاشی استدلال» برای الاهیات سیاسی فکتهایم چیست؟ الاهیات سیاسی فکتهایم بر یک زنجیره منطقی استوار است: (۱) از دل هولوکاست یک «ندای فرمان‌دهنده» صادر شد؛ (۲) این ندا ما را ملزم به بقا و «ترمیم جهان» می‌کند؛ (۳) تأسیس و حمایت از دولت اسرائیل ابزاری کلیدی و مقدس برای ترمیم جهان و حفظ هویت یهودیان است. نقد کوهن دقیقاً پیوند میان حلقه اول و دوم را قطع می‌کند. او می‌گوید فکتهایم هرگز به صورت فلسفی توضیح نمی‌دهد چگونه از دل آن فاجعه عظیم یک «فرمان» یا «الاهیات» جدید بیرون می‌آید (Cohen 1983, 231-233). بنابراین، اگر خود ایده «ترمیم جهان» و فرمان به بقا بر یک شالوده لرزان بنا شده باشد، آنگاه قداست دولت اسرائیل به عنوان ابزار اصلی آن ترمیم نیز توجیه الاهیاتی خود را از دست می‌دهد. در این صورت، دولت اسرائیل دیگر یک «وظیفه مقدس» برآمده از یک فرمان الاهیاتی نیست، بلکه به همان چیزی تقلیل می‌یابد که فکتهایم می‌خواست از آن فراتر برود: یک واکنش سیاسی و تاریخی، اما فاقد قداست متافیزیکی.

تصور کنید خانواده‌ای که قرن‌ها داستان و خاطرات اجداد خود را سینه به سینه نقل می‌کردند، فاجعه‌ای هولناک را پشت سر می‌گذارد. این خانواده احساس می‌کند داستان‌های قدیمی دیگر برای توضیح دنیای جدیدشان کافی نیست، لذا یک «داستان خانوادگی» جدید می‌نویسد. محور این داستان دو چیز است: (۱) یادآوری دائمی آن فاجعه هولناک، و (۲) تلاش بی‌وقفه برای بازسازی خانه و آینده خانواده. رابرت آیزن معتقد است فکتهایم دقیقاً چنین کاری برای یهودیت معاصر انجام می‌دهد: فکتهایم یک «داستان مرکزی» جدید برای یهودیان تعریف می‌کند.

داستان مرکزی یهودیت در گذشته، روایت خروج از مصر و دریافت تورات در کوه سینا بود. به باور فکنهایم، پس از هولوکاست این داستان قدیمی دیگر برای توضیح دنیای جدید کافی نیست. او داستان جدیدی جایگزین می‌کند که دو فصل اصلی دارد: فصل نخست ویرانی مطلق در آشویتس، و فصل دوم بازسازی و بازیابی امید در اورشلیم (تأسیس دولت اسرائیل). به این ترتیب، ابزار اصلی برای یافتن معنا دیگر نه تفسیر کتاب مقدس، بلکه روایت کردن خلافتان تجارب مربوط به این دو فصل جدید است (Eisen 2003, 391). به این ترتیب، تمام هویت یهودی معاصر از دریچه این داستان دوفصلی (آشویتس، اورشلیم) دیده می‌شود و این روایت به تنها منبع معنابخش تبدیل می‌گردد. اما مشکل این داستان جدید چیست؟ به تمثیل خانواده بازگردیم. فرض کنید در فرایند بازسازی خانه، این خانواده به صورت ناخواسته یا خواسته خانواده دیگری را از زمینشان آواره می‌کند. داستان خانوادگی آنها، با تمام شکوه و غمی که در خود دارد، هیچ جایی برای روایت رنج خانواده دیگر باقی نمی‌گذارد. نقد آیزن دقیقاً همین «نقطه کور اخلاقی» را در الاهیات سیاسی فکنهایم هدف می‌گیرد. این چارچوب الاهیاتی، که تماماً بر محور رنج تاریخی و رهایی قوم یهود می‌چرخد، چگونه می‌تواند رنج کنونی «دیگری» (فلسطینیان) را ببیند و به رسمیت بشناسد؟ اینجاست که پرسش‌های اخلاقی وجدان را به چالش می‌کشد: آیا می‌توان به نام ترمیم زخم‌های خود، زخم‌های جدیدی بر پیکر دیگران ایجاد کرد و آن را نادیده گرفت؟ آیا قربانی بودن در برهه‌ای از زمان مجوزی را برای نادیده گرفتن حقوق انسانی اقوام دیگر صادر می‌کند؟ نقد آیزن نشان می‌دهد که الاهیات سیاسی فکنهایم از نظر ساختاری قادر به پاسخگویی به این پرسش‌ها نیست، زیرا در روایت او تأسیس دولت اسرائیل نقشی مقدس و ترمیم‌کننده دارد. در نتیجه، رنجی که این پروژه برای دیگران ایجاد می‌کند یا به کلی نادیده گرفته می‌شود یا به عنوان هزینه‌ای جانبی و برای یک هدف مقدس قابل چشم‌پوشی است و در نتیجه توجیه می‌گردد.

فراتر از نقدهای موردی، چالش بنیادینی که الاهیات فکنهایم پیش می‌کشد، نه در جزئیات سیاسی، که در بازتفسیر رادیکال خود ایمان یهودی نهفته است. او با محوریت بخشیدن به هولوکاست و بقای ملی، ناخواسته موجب گسست از دیانت کتاب مقدس و ظهور نوعی «دین جدید» می‌شود که کانون آن نه خدا و پیمان ازلی، بلکه «قوم» (اعم از دیندار و غیردیندار) است. در این صورت‌بندی جدید، خدا غایب نیست، اما نقشی ابزاری می‌یابد: «ندای فرمان‌دهنده» او دیگر نه برای فراخواندن به عدالت و پارسایی، بلکه برای مشروعیت‌بخشی به پروژه سیاسی بقا به کار می‌آید. جالب آنکه در این الاهیات برآمده از رنج، هیچ ردپایی از یکی از محوری‌ترین آموزه‌های انبیای بنی اسرائیل، یعنی تفسیر مصیبت‌ها به مثابه «تنبیه و تنبّه» الهی برای بازگشت قوم به سوی خدا، یافت نمی‌شود. فکنهایم با تعریف هولوکاست به مثابه «شرّ اهریمنی» و مطلقاً بی‌معنا، راه را بر هرگونه خودانتقادی الاهیاتی می‌بندد. در نتیجه، الاهیات سیاسی او در تلاش برای ترمیم گسست تاریخی آشویتس، خود به گسستی عمیق‌تر از سنت پیامبران بنی اسرائیل منجر می‌شود؛ سنتی که بقای یهودیت را نه در کسب قدرت زمینی، بلکه در پایبندی به پیمان اخلاقی با خدا جست‌وجو می‌کرد.

۴. نتیجه‌گیری

امیل فکنهایم در پرتو هولوکاست و با عبور از پاسخ‌های سنتی کوشید چارچوب جدیدی برای فهم ایمان در عصر حاضر ارائه دهد. مطابق تحلیل نویسندگان، بازتفسیر و بلکه بازسازی الاهیاتی او در پنج حوزه محوری صورت گرفت:

حضور یا غیبت خدا. فکنهایم با وام‌گیری از مارتین بوبر و بسط استعاره «کسوف خدا»، سکوت او در آشویتس را نه به معنای غیبت یا مرگ خدا، بلکه به مثابه پنهان شدن حضور نجات‌بخش او در پس حجاب ظلمانی یک شرّ مطلق می‌داند. این «کسوف تام» انسان باایمان را بر «لبه باریک» پرتگاهی میان ناامیدی و انکار قرار می‌دهد. به اعتقاد او، دقیقاً از دل همین تاریکی «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» شنیده می‌شود. این ندا یک وحی کلامی نیست، بلکه یک الزام وجودی و اخلاقی است که در قالب «فرمان ششصدوچهاردهم»، یهودیان را به بقا، ذکر، امید و وفاداری به خدا (حتی به شکل اعتراض) مکلف می‌کند. خدا از یک «ناجی» به یک «فرمان‌دهنده» بازتفسیر می‌شود.

شرّ و تئودیه. فکنهایم با قاطعیت، تمام تئودیه‌های کلاسیک را در برابر هولوکاست ناکارآمد و حتی کفرآمیز می‌داند. او آشویتس را «شرّ اهریمنی» و مطلق می‌خواند چراکه هدف آن نه کسب منفعت که اثبات یک جهان‌بینی ضدانسانی و تبدیل انسان به «موزلمان» بود. تحلیل فکنهایم از سرشت منحصره‌فرد و کاملاً نوظهور هولوکاست باعث شد تا وظیفه‌الاهیات را از «تبیین» فلسفی هولوکاست به «مقاومت» عملی در برابر آن بازتفسیر کند.

معنای تاریخ. فکنهایم تفسیر سنتی تاریخ را (رویدادهایی از پیش معلوم با پایان خوش مسیحیایی) مردود شمرد و آن را به عرصه «کشگری مسئولانه» انسان در برابر «وقایع دوران‌ساز» بازتفسیر نمود. مطابق تحلیل او، چنان که قوم اسرائیل به وحی سینا پاسخ داد، اکنون یهودیان موظف‌اند به ندای برخاسته از آشویتس پاسخ دهند. معنای تاریخ نه در «آینده دور» که در کنش معنادار و مقاومت انسان در زمان «حال» خلق می‌شود، و از این رو انفعال در برابر رویدادها باید جای خود را به پذیرش فعالانه مسئولیت تاریخی دهد.

عهد کتاب مقدسی^{۲۰}. فکنهایم مدعی شد هولوکاست عهد را از بین نبرده، بلکه آن را از خاطره‌ای باستانی به یک «الزام وجودی» با فوریت بی‌سابقه بدل ساخته است. در این پیمان جدید، خدا دیگر نه یک «نجات‌دهنده» و حامی که یک «فرمان‌دهنده» است و بار اصلی مسئولیت برای حفظ عهد و ترمیم جهان بر دوش انسان قرار دارد. شنیده شدن «ندای فرمان‌دهنده» از دل خاکسترهای آشویتس خودگواهی بر تداوم این عهد است.

امکان بقای ایمان. در الاهیات پسا‌هولوکاست فکنهایم، حفظ ایمان نه تنها ممکن که وظیفه‌ای مقدس است. البته، این ایمان دیگر باوری ذهنی و تسلی‌بخش نیست، بلکه وظیفه‌ای عملی است. این ایمان در ساده‌ترین کنش‌های زندگی‌بخش تجلی می‌یابد: فرزندآوری در اردوگاه‌ها و یا شستن صورت برای حفظ کرامت انسانی در زندان‌های حزب نازی. این اعمال کوچک در «جهان بازگونه» آشویتس به بیانی‌های ایمانی قدرتمندی تبدیل می‌شوند که در برابر منطقی مرگ مقاومت می‌کنند.

تأکید بر کنش‌گری فعال در الاهیات سیاسی فکنهایم به اوج خود می‌رسد. الاهیات سیاسی او بر یک استدلال استوار است: (۱) از دل هولوکاست «ندای فرمان‌دهنده» صادر شد؛ (۲) این ندا انسان را به «ترمیم جهان» و «بقای هویت یهودی» مکلف می‌کند؛ (۳) چون هولوکاست محصول بی‌قدرتی تاریخی یهودیان بود، تأسیس دولت اسرائیل به پاسخی مقدس و ابزار اصلی ترمیم جهان و حفظ هویت یهودی بدل می‌شود. لذا فکنهایم نه تنها از تأسیس دولت اسرائیل حمایت می‌کند، بلکه به آن قداست می‌بخشد. با این حال، این الاهیات سیاسی با نقدهای بنیادینی روبه‌روست، از جمله: (۱) این نگاه به «ایمان‌گرایی سیاسی» متهم است چراکه با قداست‌بخشی غیرانتقادی به یک دولت این‌جهانی، راه را برای نقد اخلاقی آن می‌بندد؛ (۲) شالوده فلسفی آن متزلزل به نظر می‌رسد چراکه پیوند میان هولوکاست و نتیجه‌گیری سیاسی فکنهایم بیش از آنکه مفهومی باشد، عاطفی است؛ و (۳) مهم‌تر از همه تمرکز مطلق

آن بر رنج تاریخی یهودیان یک «نقطه کور اخلاقی» ایجاد کرده که از نظر ساختاری قادر به دیدن و به رسمیت شناختن رنج کنونی فلسطینیان نیست.

کتابنامه

کتاب مقدس عبری.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۳۳ ق. الشفاء: الإلهیات. تحقیق الأب قنواتی، سعید زاید، محمد یوسف موسی، وسلیمان دنیا. بإشراف إبراهيم مدکور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى.

Bibliography

The Holy Bible. [In Hebrew]

Avicenna. 2012. *Al-Shifa' - al-Ilahiyyat*. Edited by al-Ab Qanawati, Sa'id Zayid, Muhammad Yusuf Musa, and Sulayman Dunya. Supervised by Ibrahim Madkur. Qom: Maktaba Ayat Allah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi al-Kubra. [In Arabic]

Braiterman, Z. 1997. "Fideism Redux: Emil Fackenheim and the State of Israel." *Jewish Social Studies* 4, no. 1: 105–120. <https://www.jstor.org/stable/4467515>.

Cohen, A. A. 1983. "On Emil Fackenheim's 'To Mend the World': A Review Essay." *Modern Judaism* 3, no. 2: 225–236. <https://www.jstor.org/stable/1396082>.

Cohn-Sherbok, D. 2017. *Judaism: History, Belief and Practice*. London and New York: Routledge.

Eisen, R. 2003. "Midrash in Emil Fackenheim's Holocaust Theology." *Harvard Theological Review* 96, no. 3: 369–392. <https://www.jstor.org/stable/4151876>.

Fackenheim, E. L. 1947. "The Possibility of the Universe in Al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16: 39–70.

Fackenheim, E. L. 1954a. Review of *Israel and Palestine: The History of an Idea*, by Martin Buber. *Jewish Quarterly Review* 45, no. 2: 170–174.

Fackenheim, E. L. 1954b. "Schelling's Conception of Positive Philosophy." *Review of Metaphysics* 7, no. 4: 563–582.

Fackenheim, E. L. 1961. *Metaphysics and Historicity*. Milwaukee: Marquette University Press.

Fackenheim, E. L. 1967. "On the Self-Exposure of Faith to the Modern-Secular World: Philosophical Reflections in the Light of Jewish Experience." *Daedalus* 96, no. 1: 193–219.

Fackenheim, E. L. 1970a. *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York: New York University Press.

Fackenheim, E. L. 1970b. "On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual." *Review of Metaphysics* 23, no. 4: 690–698.

Fackenheim, E. L. 1978. *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*. New York: Schocken Books.

Fackenheim, E. L. 1982a. "The Spectrum of Resistance during the Holocaust: An Essay in Description and Definition." *Modern Judaism* 2, no. 2: 113–130.

Fackenheim, E. L. 1982b. *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*. New York: Schocken Books.

Fackenheim, E. L. 1985. "The Holocaust and Philosophy." *Journal of Philosophy* 82, no. 10: 505–514. <https://doi.org/10.2307/2026356>.

Fackenheim, E. L. 1987. *What Is Judaism? An Interpretation for the Present Age*. New York: Summit Books.

- Fackenheim, E. L. 1992. "Nazi 'Ethic,' Nazi Weltanschauung, and the Holocaust." *Jewish Quarterly Review* 83, no. 1/2: 167–172. <https://doi.org/10.2307/1455112>.
- Frank, D., and M. Goldish. 2008. "Rabbinic Culture and Dissent: An Overview." In *Rabbinic Culture and Its Critics: Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, edited by D. Frank and M. Goldish, 1–41. Detroit: Wayne State University Press.
- Kepnes, S. 2021. "Fackenheim and Buber on Revelation: Re-Evaluating the Existential and Historical Turn Away from Philosophy." In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 184–202. Toronto: University of Toronto Press.
- Lorch, B. 2021. "Emil Fackenheim on Moses Maimonides and the 'One Great Difference between the Medievals and the Moderns.'" In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 19–31. Toronto: University of Toronto Press.
- Maimonides, M. 1910. *The Guide for the Perplexed*. Translated by M. Friedländer. London: George Routledge & Sons.
- Patterson, D. 2008. *Emil L. Fackenheim: A Jewish Philosopher's Response to the Holocaust*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Portnoff, S. 2021. "Wiesel and Fackenheim: Theology, Philosophy, and the Problem of Jewish Persecution." In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 256–288. Toronto: University of Toronto Press.
- Rynhold, D. 2016. "Covenant, History, and the Holocaust: Revisiting Emil Fackenheim's Jewish Philosophy." *Harvard Theological Review* 109, no. 1: 129–143. <https://www.jstor.org/stable/43948552>.
- Yaffe, M. D. 2021. "Emil Fackenheim's Jewish Correction of Kant's Quasi-Christian Eschatology." In *Emil Fackenheim's Post-Holocaust Thought and Its Philosophical Sources*, edited by K. H. Green and M. D. Yaffe, 32–50. Toronto: University of Toronto Press.

یادداشت‌ها

¹ Hochschule für Wissenschaft des Judentums

² Sachsenhausen

^۳ ترجمه اصطلاح لاتینی نووم (Novum) به معنای «نو» یا «کاملاً جدید». فکنهايم از این واژه برای تأکید بر این نکته استفاده می‌کند که هولوکاست رویدادی بی‌سابقه در تاریخ بشر است که با هیچ فاجعه دیگری قابل مقایسه نیست و مقولات فکری پیشین را به چالش می‌کشد.

^۴ این اصطلاح به یک ضرورت اخلاقی غیرقابل انکار اشاره دارد که از دل هولوکاست برمی‌خیزد. فکنهايم معتقدست که خداوند از میان حوادث روزگار ندای فرمان‌دهنده خود را به گوش مردمان می‌رساند و وظیفه ما پاسخ دادن بدین فرمان است.

^۵ او مفهوم «کسوف خدا» (eclipse of God) را از مارتین بوبر وام می‌گیرد که استعاره‌ای است برای توصیف وضعیت الاهیاتی پس از هولوکاست. «کسوف» به پنهان‌شدگی موقت و وضعیتی اشاره دارد که در آن حضور خدا محسوس نیست، گویی مانعی (همچون اعمال انسانی و شرّ رادیکال) میان انسان و نور الاهی قرار گرفته است. این استعاره امکان ارتباط مجدد را باز می‌گذارد.

^۶ استعاره «لبه پرتگاه» (narrow ridge) برای توصیف وضعیت دشوار انسان باایمان در عصر مدرن است. این فرد نمی‌تواند به‌سادگی به انکار کامل و الحاد پناه ببرد (یک سوی پرتگاه) و از طرفی هم نمی‌تواند با نادیده گرفتن شرّ و رنج به باورهای سنتی و جزمی بچسبد (سوی دیگر پرتگاه). او باید در فضای پرتنش میان این دو - در یک وضعیت ایمانی که همزمان با شک، اعتراض و پرسشگری همراه است - پایداری کند.

^۷ فرمان ششصد و چهاردهم (The 614th Commandment): این نام‌گذاری یک حرکت الاهیاتی بسیار مهم و حساب‌شده از سوی فکنهایم است. بر اساس سنت تلمودی که بعدها توسط اندیشمندانی چون موسی بن میمون مدون شد، تورات حاوی ۶۱۳ فرمان (در عبری: תרי"ג מצוות، تریگ میصوت) است که شامل ۲۴۸ فرمان ایجابی («باید انجام دهی») و ۳۶۵ فرمان سلبی («نباید انجام دهی») می‌شود. این عدد، شاکله اصلی شریعت و زندگی دینی یهودی را تشکیل می‌دهد (نک. Cohn-Sherbok 2017, 411-425). فکنهایم با انتخاب عدد ۶۱۴، به صورت نمادین اعلام می‌کند که فرمان برآمده از آشویتس، جایگزین یا نافی ۶۱۳ فرمان سنتی نیست، بلکه یک فرمان جدید و الزام‌آور است که به دلیل اهمیت و حیاتی هولوکاست، به مجموعه فرامین پیشین اضافه می‌شود. به عبارت دیگر، او پاسخ به هولوکاست را نه در خارج از سنت، بلکه در تداوم و گسترش آن می‌بیند.

⁸ tiqqūn 'ōlām

^۹ فکنهایم اصطلاح «منطق تخریب» (logic of destruction) را از ژان آمری، از بازماندگان و متفکران هولوکاست، وام گرفته است. اصطلاح مذکور به این ایده اشاره دارد که اردوگاه‌های مرگ صرفاً مکانی برای کشتار نبود، بلکه یک «جهان» یا «ناجهان» با منطق درونی بازگونه (unwelt) بود. در این منطق، هدف نهایی نه فقط نابودی فیزیکی قربانیان که درهم‌شکستن کامل روح، کرامت و انسانیت آنها پیش از مرگ بود. هر چیزی، از قوانین بی‌معنا گرفته تا شکنجه‌های سیستماتیک، در خدمت این هدف غایی (تبدیل انسان به یک شیء بی‌اراده و بی‌هویت) بود.

^{۱۰} شاپیرو (Rabbi Kalonymus Kalmish Shapira) از رهبران برجسته حسیدی در لهستان که در گتوی ورشو به فعالیت‌های آموزشی خود ادامه داد و سرانجام در هولوکاست کشته شد. نوشته‌های او که پس از جنگ از زیر آوار گتو پیدا شد و با عنوان آتش مقدس (*Esh Kodesh*) منتشر شد، از عمیق‌ترین تلاش‌ها برای مواجهه الاهیاتی با رنج در دل خود فاجعه است و تأثیر عمیقی بر متفکران پسا‌هولوکاست از جمله فکنهایم گذاشت.

^{۱۱} منظور فکنهایم از «شر اهریمنی» (demonic evil) شری است فراتر از شر اخلاقی (ناشی از اراده آزاد انسان) یا شر طبیعی (ناشی از فرایندهای طبیعی). «شر اهریمنی» به شرارتی رادیکال، بی‌دلیل و بنیان‌برافکن اشاره دارد که هدف آن نه آسیب رساندن به جهت کسب منفعت یا از روی رذیلت، بلکه نابودی کامل و بی‌دلیل خود معنا، انسانیت و بنیان‌های خلقت است. شری است فی‌نفسه و لئفسه، از این رو در چارچوب‌های اخلاقی و فلسفی سنتی، که شر را به انگیزه‌هایی مانند حرص یا قدرت‌طلبی تقلیل می‌دهند، قابل تبیین نیست. ^{۱۲} موزلمان (Muselmann) اصطلاحی برای توصیف زندانیانی که بر اثر گرسنگی، بیماری و شوک روانی به حالت بی‌تفاوتی مطلق رسیده و کاملاً از اراده تهی شده بودند. فکنهایم این پدیده را نماد غایی موفقیت شر نازی در نابودی خود گوهر انسانیت می‌داند. ریشه‌شناسی دقیق این اصطلاح، که در زبان آلمانی به معنای «مسلمان» است، محل بحث است. رایج‌ترین نظریه آن را به وضعیت فیزیکی این زندانیان پیوند می‌دهد: ضعف شدید و تحلیل رفتن عضلات که گاهی منجر به زمین افتادن در حالتی شبیه به سجده مسلمانان می‌شد، یا بی‌تفاوتی مطلق آنها که به کلیشه «تقدیرگرایی» شرقی نسبت داده می‌شد؛ یعنی این تصور نادرست و نژادپرستانه که مردم شرق، به‌ویژه مسلمانان، در برابر رنج و سرنوشت خود تسلیم و منفعل‌اند.

¹³ Weltanschauung

^{۱۴} «قداست زندگی» (Kiddush ha-Hayyim) در برابر مفهوم سنتی «قداست اسم خدا» (kiddush ha-Shem) قرار می‌گیرد و برخی ربی‌ها در گتو ورشو مطرح کردند. استدلال این بود که چون دشمن نازی نه روح یهودی (ایمان) که جسم او (حیات) را هدف گرفته است، وظیفه دینی از شهادت‌طلبی به دفاع از زندگی و قداست‌بخشی به آن تغییر می‌کند. فکنهایم این مفهوم را بسط می‌دهد و هر عمل برای حفظ کرامت انسانی در اردوگاه‌ها را نوعی قداست زندگی می‌داند.

^{۱۵} epoch-making event منظور رویدادهای بنیادینی در تاریخ است که مسیر تاریخ را برای همیشه تغییر داده و به منبعی جدید برای معنا و فرمان الاهی تبدیل می‌شوند. این وقایع، مانند خروج از مصر یا هولوکاست، صرفاً حوادثی در گذشته نیستند، بلکه «ندایی فرمان‌دهنده» به نسل‌های آینده صادر می‌کنند و از آنها می‌خواهند با کنش خود به آن واقعه پاسخ دهند. فکنهایم این مفهوم را در کتاب حضور خدا در تاریخ به تفصیل شرح داده شده است.

^{۱۶} «الزام وجودی» (existential Imperative) به یک ضرورت یا تکلیف اشاره دارد که نه از یک قانون بیرونی (مانند شریعت سنتی) یا یک استدلال منطقی، بلکه از دل یک موقعیت یا تجربه بنیادین انسانی (در اینجا، تجربه هولوکاست) برمی‌خیزد. این الزام فرد را در تمامیت وجودش مورد خطاب قرار می‌دهد و او را به یک انتخاب و کنش قاطع فرامی‌خواند.

^{۱۷} منظور از «عهد یک‌طرفه» در اینجا نه به معنای حذف کامل خدا از معادله یا انکار هرگونه حضور الهی، بلکه تأکیدی است بر تغییر بنیادین در پویایی این رابطه پس از هولوکاست. در اندیشه فکنهایم، پس از سکوت خدا در برابر این فاجعه، بار اصلی حفظ و تداوم عهد و همچنین مسئولیت «ترمیم جهان» (تیقون عولام) به شکلی بی‌سابقه بر دوش انسان قرار می‌گیرد. این انسان است که باید به «ندای فرمان‌دهنده آشویتس» پاسخ دهد و با «مقاومت» در برابر شرّ و تلاش برای بقا به تاریخ معنا ببخشد. حتی اگر «لحظات ناب حضور الهی» همچنان ممکن باشد، این حضور دیگر به شکل یک حمایت مستقیم و تضمین‌شده نیست، بلکه بیشتر در گرو کنش و تعهد انسانی است که به ندای برآمده از دل تاریخ و فاجعه لبیک می‌گوید و از این طریق شاید زمینه را برای تجلی مجدد و متفاوت امر الهی فراهم آورد (Portnoff 2021, 271). این انسان است که با وفاداری به فرمان چهارم آشویتس («رها نکردن خدا») سویه الهی عهد را حتی در غیاب ظاهری او زنده نگه می‌دارد.

¹⁸ negative philosophy

¹⁹ positive philosophy

^{۲۰} اِمونا (Emunah، در عبری: אֱמוּנָה). این واژه اغلب به «ایمان» ترجمه می‌شود، اما معنایی عمیق‌تر از باور ذهنی صرف دارد. اِمونا بیشتر بر مفاهیمی چون «اعتماد»، «وفاداری» و «پایبندی فعالانه» دلالت می‌کند. این ایمان یک رابطه مبتنی بر تعهد و اطمینان است، نه صرفاً پذیرش عقلی یک گزاره. بنابراین، به «عمل» و «رابطه» نزدیک‌تر است تا به «باور» انتزاعی.

^{۲۱} اهمیت الاهیاتی عبارت «نَعْسَه و نِشْمَع» (Na'aseh v'Nishma) که در سفر خروج (۷: ۲۴) آمده است، در تقدم «عمل» (Na'aseh) بر «شنیدن» یا «فهمیدن» (Nishma) نهفته است و به عنوان نماد عالی پذیرش بی‌قیدوشرط عهد الهی پیش از درک کامل جزئیات آن شناخته می‌شود. معنای عبارت نعهسه و نیشمع عبارت است از: انجام خواهیم داد و (سپس) خواهیم شنید.

^{۲۲} این اصطلاح انتظاری منفعلانه نیست، بلکه یک «گوش سپردن» مداوم در دل سکوت است، به این امید که «کلام الهی بار دیگر شنیده خواهد شد». این پایداری از مقاومت شخصیت‌هایی چون ایوب و ارمیا الهام گرفته شده است که با وجود تمام رنج‌هایشان، از ناامید شدن و رها کردن گفت‌وگو و جدال با خدا سر باز زدند و به این ترتیب رابطه‌شان را حتی در اوج بحران حفظ کردند.

²³ idolatry of the roots

^{۲۴} منظور بریترمن از ایمان‌گرایی سیاسی (Political Fideism) نوعی باور بی‌قیدوشرط و غیرانتقادی به یک پروژه سیاسی (در اینجا، دولت اسرائیل) است. در این دیدگاه، آن پروژه سیاسی به یک حقیقت ایمانی تبدیل می‌شود که از هرگونه نقد اخلاقی یا شواهد واقعی مخالف مصون و نسبت به آنها آسیب‌ناپذیر است.

^{۲۵} شالوده‌الاهیات سنتی یهود بر مفهوم عهد کتاب‌مقدسی استوار است که در زبان عبری «بریت» (בְּרִית) و در گفتمان الاهیاتی انگلیسی Covenant نامیده می‌شود. این «بریت»، در شکل کلاسیک خود، پیمانی رسمی میان خدا و قوم اسرائیل است که در آن، نقش‌ها و تعهدات متقابل به‌وضوح تعریف شده است. این پیمان که سنگ‌بنای آن در عهد با ابراهیم گذاشته شد، بر وعده الهی مبنی بر اعطای سرزمین، کثرت نسل و حمایت استوار است (سفر پیدایش، ۱۷: ۷-۸). این عهد در کوه سینا به یک پیمان دوطرفه تبدیل شد؛ جایی که خداوند نقش خود را به عنوان حامی و نجات‌دهنده قوم تثبیت کرد و وعده داد که بنی‌اسرائیل «قوم خاص» او در میان سایر ملت‌ها خواهد بود (سفر خروج، ۱۹: ۵). در مقابل این حمایت و حفاظت الهی، قوم اسرائیل متعهد به وفاداری مطلق و اطاعت از فرامین تورات می‌شود؛ تعهدی که با پاسخ مشهورشان «انجام خواهیم داد و خواهیم شنید» (سفر خروج، ۷: ۲۴) آن را مهر کردند.