

تصور از خدا در الاهیات پسا هولوکاست یهودی

محمد عرفان جابری زاده*

علی شهبازی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۹]

چکیده

از جمله مهم‌ترین اتفاقاتی که تأثیر بسزایی در تحولات الاهیاتی قرن بیستم داشت، فاجعه بزرگ هولوکاست بود؛ تا جایی که الاهیات و حتی جهان را به قبل و بعد از هولوکاست تقسیم‌بندی می‌کنند. چنین رخداد مهمی تصور از خدای سنتی را به پرسش کشید و الاهی‌دانان یهودی و مسیحی را بر آن داشت تا در تبیین و توجیه این رویداد و نقش خدا در جهان، مفاهیم و تلقی‌های تازه‌ای از خدا مطرح کنند. در این مقاله کوشیده‌ایم با رویکردی پدیدارشناسانه، پاسخ‌های برخی از مهم‌ترین الاهی‌دانان یهودی به پیامدهای الاهیاتی هولوکاست و تصور از خدا در الاهیات پسا آشویتس یهودی را، در قالب پاسخ‌های سنتی و مدرن، بررسی و نقد کنیم.

کلیدواژه‌ها: هولوکاست، خدا، شر، الاهیات یهود، یهودی‌ستیزی، یهودیت‌ستیزی.

* دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، گرایش الاهیات مسیحی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده

مسئول) erfanzaberi1981@gmail.com

** استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم shahbazi@urd.ac.ir

مقدمه

«هولوکاست» (Holocaust) واژه‌ای است که برای جنایت‌های آلمان نازی علیه یهودیان در فاصله سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵، ابتدا در خود آلمان و بعدها در سرتاسر اروپا و اردوگاه‌های مرگ به کار می‌رود که منجر به کشتار بسیاری از یهودیان^۱ شد. اگرچه نام عبری «شوآ» (Shoa) به معنای «تخریب کامل» برای آن مناسب‌تر است ولی هولوکاست که معنای آن «قربانی سوختنی» است عمومیت بیشتری دارد (Fackenheim, 1987: 399).

ریشه هولوکاست را باید در یهودی‌ستیزی (Anti-Semitism) جست‌وجو کرد. این اصطلاح نباید صرفاً به معنای تنفر از سامی‌ها تلقی شود، بلکه معادل تنفر از یهودیان است. در واقع، یهودی‌ستیزی در درون خود علاوه بر جنبه ضدنژادی، جنبه‌ای ضددینی هم در بر دارد. یهودی‌ستیزی و یهودیت‌ستیزی (Anti-Judaism) از برخی جهات به هم نزدیک‌اند؛ کسانی که یهودیان را چه به سبب مسئله نژادی، موقعیت اقتصادی یا نقش آنها در داستان‌های افسانه‌ای، انسان‌های پلیدی می‌دانند دین یهود را نیز به مثابه ظهور ایدئولوژیک این پلیدی در نظر می‌گیرند (Maccoby, 1987: 18). یهودیت‌ستیزی اغلب در آثار تاریخی برای نشان‌دادن تنفر از یهودیان و دشمنی با آنها به سبب دیدگاه‌ها و عقاید دینی‌شان به کار رفته، در حالی که یهودی‌ستیزی محصول نژادپرستی و ملی‌گرایی دو قرن اخیر است (Koresh & Hurvitz, 2006: 21-23).

با وقوع هولوکاست در قرن بیستم، الاهیات به موازات مسائل دیگر دچار تغییر و تحول اساسی شد. واکنش یهودیان به این مسئله، اگرچه بیشتر ادیبانی بود تا الاهیاتی، اما با این حال این فاجعه به عنوان یکی از حوادث مهم تاریخی، الاهیات سنتی یهود را با مشکلات جدی روبه‌رو کرد و به شکل‌گیری تصورات جدید از مفاهیمی همچون «خدا»، «شر»، «رنج»، «ایمان»، «اخلاق» و «حقوق بشر» انجامید. سنت مندرج در این الاهیات، تحت تأثیر هولوکاست کم‌کم شکل‌های مهم و چشمگیری از الاهیات رادیکال و مرگ خدا، الاهیات اعتراض، الاهیات پویشی و فمینیستی را در خود پروراند.

از آنجایی که بررسی تحولات الاهیاتی در بستر هولوکاست، در حوزه مطالعات دینی اهمیت خاصی دارد و متأسفانه در کشور ما در پس موضع‌گیری‌های سیاسی و احساسی از بررسی جنبه‌های علمی این مسئله غفلت شده و حتی گاه اصل مسئله انکار شده است، لزوم تحقیق هر چه بیشتر با رویکردی پدیدارشناسانه به ابعاد الاهیاتی این

موضوع و ضرورت فهم صحیح از دو مقوله «خدا» و «شر» به عنوان عاملی برای حفظ ایمان، به خوبی نمایان می‌شود.

به طور کلی، دو رویکرد در پاسخ به مسئله هولوکاست و تصور از خدا مطرح است که در قالب رویکرد سنتی و مدرن به آنها خواهیم پرداخت.

الف. رویکردهای سنتی در پاسخ به مسئله هولوکاست و تصور از خدا

۱. خدای فدی‌خواه

بنا به نظر برخی از الاهی‌دانان یهودی، هولوکاست عَقْدای (The Akedah) جدید است. عَقْدای یا ذبح اسحاق (The binding of Isaac) که در سفر پیدایش (۲۲: ۱-۱۹) مطرح شده است^۲ داستان فرمان خدا به ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق در کوه‌های سرزمین موريا (Moria) است؛ این دهمین و مهم‌ترین آزمایشی است که ابراهیم با آن مواجه می‌شود و از طرفی ایمان و اطاعت اسحاق را نیز به تصویر می‌کشد. اراده ابراهیم و آمادگی اسحاق نماد ایثار و اعتقاد متعالی است (Birnbau, 1995: 471).

بر اساس سفر پیدایش، خداوند ابراهیم را آزمود و به او گفت:

ای ابراهیم! عرض کرد: «لیبک». گفت: «اکنون پسر خود را، که یگانه تو است و او را دوست داری، یعنی اسحاق را بردار و به زمین موريا برو، و او را در آنجا بر یکی از کوه‌هایی که به تو نشان می‌دهم برای قربانی سوختنی بگذران» (پیدایش، ۲۲: ۲).

این قسمت از تورات در ادبیات هولوکاست برای تبیین مداخله نکردن خدا در نجات آنهایی که قربانی می‌شوند بسیار استفاده می‌شود (Ramras-Rauch & Michman, 1985: 6)، و رایج‌ترین پاسخ به مسئله رنج است. در این نگاه، همچون اسحاق، تمام بچه‌های یهودی اروپا و به شکل کلی‌تر تمام اسرائیلیان قتل‌عام شده، شهیدان راه خدا هستند و با رضایت، خودشان یا محبوبشان را برای اثبات ایمانشان نزد خدای متعال قربانی کرده‌اند (Katz, 2000: 1/407; Katz, 2005: 6/4088).

اليعزر برکویتس (Eliezer Berkovits)، الاهی‌دان حاخامی، نخستین و مهم‌ترین پاسخ به هولوکاست را «قیدوش هَشَم» می‌داند. این اصطلاح به معنای آن است که یهودی باید آماده باشد جاننش را در راه حفظ اصول عالی مذهبش فدا کند (شختر و دیگران،

۱۹۷۷: ۱۹۹). از نظر او، شهادت آخرین عمل در راستای تسلیم و ایمان به خدا است، و در واقع نوعی آزمون و عکس‌العمل ایمانی و اوج عمل هر قهرمان دینی است (Katz, 2007: 9/399).

۲. خدای بی‌اعتنا

حکایت ایوب، یکی از حکایات مشهور کتاب مقدس درباره رنج است. از نظر کتاب ایوب، کارکرد شرور در زندگی انسان این است که انسان‌ها خود خدا (و نه دلیل او برای تجویز شر) را دریابند. انسان‌ها با مشاهده شر، از خدا خشمگین و شکوه‌مند می‌شوند و به جست‌وجوی او می‌پردازند و او را می‌یابند، که به تئودیهسه آشکارشدگی خداوند معروف است. از طرفی، همین انسان‌ها خدا را به محکمه می‌کشاند و با الگوگیری از ایوب کاری می‌کنند که خدا از حاکمیت مطلق خود جدا شود و اخلاق و عدالت خود را به اخلاق و عدالت بشری نزدیک کند. در نهایت، خدا در پاسخ به اعتراض‌های شدید ایوب مجبور شد از او حمایت کند و نعمت‌هایش را به او برگرداند که تحت عنوان «تئودیهسه اعتراض» مطرح می‌شود (پورمحمدی، ۱۳۹۲: ۱۴۳/۵۹).

در کتاب ایوب، آنجا که خدا ایوب را به دست شیطان می‌سپارد، پس از دو امتحان سخت، سرانجام ایوب لب به اعتراض می‌گشاید و می‌گوید: «جانم از حیاتم بیزار است. پس ناله خود را روان سازم و در تلخی جان خود سخن می‌رانم. و به خدا می‌گویم مرا ملزم مساز و مرا بفهمان که از چه سبب با من منازعت می‌کنی؟ آیا برای تو نیکو است که ظلم نمایی و عمل دست خود را حقیر شماری» (ایوب، ۱۰: ۱-۴). و خدا در گردباد او را خطاب می‌کند: «کیست که مشورت را از سخنان بی‌علم تاریک می‌سازد؟ ... مرا اعلام نما. وقتی که زمین را بنیاد نهادم کجا بودی؟ بیان کن اگر فهم داری. کیست که آن را پیمایش نماید؟ اگر می‌دانی!» (ایوب، ۳۸: ۱-۶). در نهایت، ایوب به قدرت مطلق خدا اشاره می‌کند و می‌گوید: «من به آنچه نفهمیدم تکلم نمودم، به چیزهایی که فوق عقل من بود و نمی‌دانستم» (ایوب، ۴۲: ۴).

خدای ایوب، خدای حسودی نیست. او واقعاً خدایی بی‌اعتنا (careless God) است. احتمالاً خدای تنهایی است که می‌خواهد در جهان خلقت حضور داشته باشد، ولی به انسان اهمیت نمی‌دهد (Fred Alford, 2009: 30).

آنچه از کتاب ایوب در تبیین هولوکاست می‌آموزیم این است که اگر انسان‌های عادل رنج می‌کشند ولی با بی‌توجهی خدا روبه‌رو هستند، رنجشان برای اثبات وفاداری‌شان است. ذهن محدود انسان نمی‌تواند به اعماق علم الاهی که بر جهان حاکم است پی ببرد (Ibid.: 29).

۳. خدای کفاره‌کننده

یکی از نظریه‌های الاهیاتی تئودیهسه کتاب مقدسی، ناظر به مبحث بنده رنج‌دیده (The Suffering servant) است که مخصوصاً در کتاب اشعیا مطرح شده است. آموزه «بنده رنج‌دیده» آموزه‌ای است که طبق آن فرد درستکار به سبب شرارت و گناهان دیگران رنج می‌کشد و بدین طریق به گونه‌ای رازآمیز از خشم خداوند می‌کاهد و باعث می‌شود ادامه زندگی بشر امکان‌پذیر شود. طبق سنت یهودی، «بنده رنج‌دیده»، قوم اسرائیل است، قومی که با خدا پیمان بسته و برای خدا رنج می‌برد (شمس، ۱۳۸۷: ۵۳). بنا به ادعای مسیحیان، بنده بلاکش همان عیسی مسیح بود که بر صلیب زجر کشید و رنج برد و به خاطر گناهان انسان مرد. در کتاب اشعیا این‌گونه آمده است:

لکن او غم‌های ما را بر خود گرفت و دردهای ما را بر خود کشید ... و خداوند گناه جمیع ما بر وی نهاد ... اما خداوند را پسند آمد که او را مضروب نموده به دردها مبتلا سازد. چون جان او را قربانی گناه ساخت ... و او را در میان بزرگان نصیب خواهم داد و غنیمت را با زورآوران تقسیم خواهد نمود، به جهت اینکه جان خود را به مرگ ریخت و از خطاکاران محسوب شد و گناهان بسیاری را بر خود گرفت و برای خطاکاران شفاعت نمود (اشعیا، ۵۳: ۱۲).

در فاجعه هولوکاست، رنج و خفت و خواری و مجازات به نیابت از گناه دیگران، بر دوش قربانیان هولوکاست است که نتیجه آن آرامش و صلح خواهد بود (شمس، ۱۳۸۷: ۵۴).

۴. خدای پنهان

درباره مسئله رنج در کتاب مقدس، به‌خصوص در مزامیر، با عنوان «هستر پانیم» (hester panim) به معنای «خدا چهره‌اش را پنهان می‌کند» (God hides his face) سخن به

میان آمده است. الیعزر برکویتس از این ایده نیز برای تبیین هولوکاست استفاده می‌کند. این عبارت دو معنا دارد: یکی آن‌گونه که در سفر تثئیه، به این مضمون که خدا چهره‌اش را از فرد گناهکار برمی‌گرداند آمده است: «و به سبب تمام بدی که کرده‌اند که به سوی خدایان غیر برگشته‌اند، من در آن روز البته روی خود را پنهان خواهم کرد» (تثنیه، ۳۱: ۱۸). و دومین معنا که در مزامیر متعددی پیدا می‌شود، مثلاً در مزمور ۴۴ این‌گونه آمده است: «ای خداوند بیدار شو! چرا خوابیده‌ای؟ برخیز و تا ابد ما را به دور نینداز. چرا روی خود را پوشانیدی؟ و ذلت و تنگی ما را فراموش کردی؟» (مزمور، ۴۴: ۲۳)، که اعتراض، ناامیدی و سردرگمی را دلیل غیبت خدا می‌داند و نه گناه را (Katz, 2000: 1/409; Katz, 2005: 6/4090).

مارتین بوبر (Martin Buber) با مطرح کردن این مسئله که مخفی بودن مساوی با عدم نیست و در آینده خدا خود را آشکار خواهد کرد (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 371)، از دوران ما با عنوان «کسوف خدا» (Eclipse of God) سخن گفت؛ زمانی که بین انسان‌ها و خدا حجابی قرار گرفته و پرده‌ای از سردرگمی، لجاجت یا روح پلید مانع مواجهه خدا با انسان باشد. او تا پایان عمرش معتقد بود خداوند همچنان به سخن‌گفتن ادامه می‌دهد، ولی هیچ کس نمی‌شنود (Ibid.: 566). پیام کتاب کسوف خدا این بود که خداوند نمرده است، بلکه موقتاً از نظرها پنهان شده است (Vermes, 2005: 1/198).

۵. خدای خودمحدودساز

یکی دیگر از پاسخ‌هایی که برای توجیه هولوکاست از آن استفاده می‌شود دفاع مبتنی بر اختیار انسان (The free will defense) است. در میان پاسخ‌های فلسفی که دربرگیرنده تئودیه است، هیچ کدام به اندازه این پاسخ قدیمی و شناخته‌شده نیست. بر اساس این استدلال، خدا داوطلبانه قدرتش را محدود می‌کند تا انسان‌ها نیز قدرت پیدا کنند و دارای اختیار شوند. اگر آنها توانایی رسیدن به تعالی را دارند از طرفی مستعد تباهی هم هستند؛ اگر قادر به انجام دادن کارهای اخلاقی صحیح‌اند، به همان اندازه قادر به انجام دادن کارهای غیراخلاقی هم هستند. آزادی شمشیری دولبه است. با بررسی وقایع دوران نازی، به این نتیجه می‌رسیم که شوا (هولوکاست) بدترین نوع سوءاستفاده از اختیار بشر است. پس در اینجا رحمانیت خدا محل تردید قرار نمی‌گیرد، بلکه این خود انسان‌ها بودند که مرتکب چنین فجایعی شدند (Katz, 2000: 1/411).

دو تن از مهم‌ترین الاهی‌دانان پسا هولوکاست از این دیدگاه حمایت می‌کردند؛ یکی برکویتس که ایمان پس از هولوکاست (*Faith After the Holocaust*) را نوشت و دیگری آرتور کوهن که کتاب فاجعه (*The Tremendum*) را نوشت. برکویتس آن کتاب را در دفاع از موقعیت الاهیات یهودی سنتی نوشت، در حالی که کوهن برای گسترش الاهیات پویشی یهودی دست به قلم برد (Ibid.: 412).

۶. خدای مجازات‌کننده

برخی از الاهی‌دانان معتقدند به طور کلی رنج به سبب گناهان خودمان (*mipnei chataeynu*) است. در منابع یهودی، استدلال اصلی برای رنج بشر، گناه او است. بحثی که مطرح می‌شود این است که قوم بنی‌اسرائیل غرق گناه شدند و خدا بعد از صبر بسیار و امید به بازگشت، سرانجام از این نسل گناهکار قطع امید، و آنها را مجازات کرد. در سفر لاویان باب ۲۶ آیه ۱۶ به بعد و تثیبه باب ۲۸ آیه ۱۵ به بعد گفته شده است اگر یهودیان عهدشکنی کنند دچار حوادث وحشتناکی خواهند شد (شمس، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۱).

به دنبال استعمال این آموزه هزارساله برای تراژدی معاصر هولوکاست بلافاصله دو پرسش پیش می‌آید. نخست اینکه، چه مدل خدایی این نوع مجازات را تحمیل می‌کند؟ آیا خدای مهربان، خدای قوم بنی‌اسرائیل، می‌تواند از طریق هیتلر و اس. اس. دست به نابودی مردم یهود بزند؟ دوم اینکه، یهودیان چه گناهی مرتکب شدند که مستحق چنین مجازاتی شدند؟ در اینجا اظهارنظرها بر اساس نوع دیدگاه‌ها متفاوت است. از نظر حاخام یوئیل تیتلبوم (Joel Teitelbaum) حسیدی، گناهی که به تسریع در شکل‌گیری هولوکاست انجامید صهیونیزم بود. با تشکیل صهیونیزم یهودیان عهد خود با خدا را شکستند، که این کار مستلزم آن بود که آنها دیگر برای خاتمه‌دادن به تبعید تلاشی نکنند و در نتیجه عجله‌ای برای آمدن مسیح از طریق روش‌های خودشان نداشته باشند. در عوض، ما شاهد ابراز عصبانیت شدید خدا، یعنی هولوکاست، هستیم (Ibid.: 411; Katz, 2005: 6/4091).

درست نقطه مقابل دیدگاه ایروینگ گرینبرگ (Yitzhak (Irving) Greenberg) که معتقد است در شواخدا به صورت یک‌طرفه عهد خود را با قوم برگزیده شکست (Katz, 2007: 9/395). الاهی‌دانان پیرو این نظریه معتقدند خداوند به میثاق خود وفادار است و هرگز

عهد خود را نمی‌شکند، در حوادث تاریخ فعال است و برای حمایت و مساعدت قوم خود وارد عمل می‌شود. اما این قوم اسرائیل بود که بر اساس کتاب مقدس از دین برگشت. در نتیجه مجازات شد.

بررسی و نقد رویکردهای سنتی

۱. کسانی که تصورشان از خدا، خدایی فدی‌خواه است گمان می‌کنند خدا همه آدمیان را در یک سطح مبتلا و آزمایش می‌کند، در صورتی که امتحان الاهی با توجه به درجه آگاهی و سطح ایمان فرد صورت می‌گیرد. هیچ‌گاه نمی‌توان حضرت ابراهیم (ع) را از لحاظ درجه معرفتش به خدا و سطح ایمان و تعهدش، با مردم عادی هم‌سطح دانست. از سوی دیگر، در امتحان، آگاهی از موضوع امتحان و قدرت اختیار و انتخاب نیز مطرح است. در حالی که قربانیان آشویتس نه در سطح معرفتی و ایمانی واحدی بودند و نه از عنصر آگاهی و اختیار برخوردار بودند.

انتقاد مهم دیگر به رویکرد مبتنی بر عقدا و خدای فدی‌خواه این است که در سفر پیدایش خدا به آزمایش دستور داد. آیا می‌توانیم بگوییم آشویتس هم دستور خدا بود؟ و آن دستور به اندازه‌ای وحشتناک باشد که همه، ایمان خود را به خدای مهربان از دست بدهند؟ و آیا ما در مقام مقایسه می‌توانیم هیتلر و هم‌دستانش را در نقش ابراهیم بدانیم؟ ابراهیم آنچه را دوست داشت می‌خواست قربانی کند و در نهایت خون انسانی هم ریخته نشد، اما هیتلر یهودیان را به عنوان شپش و انسان‌های پست و لکه سیاهی در خلقت قتل‌عام کرد! (Katz, 2000: 1/407; Katz, 2005: 6/4088).

۲. از جمله انتقادهایی که بر دیدگاه خدای بی‌اعتنایی که ایوب را آزمود، می‌توان وارد کرد این است که این رویکرد نیز مانند رویکرد پیشین، مقام و سطح انبیا و خواص الاهی را با مقام و منزلت عوام‌الناس خلط می‌کند، و این خطای آشکاری است که چه بسا بسیاری مرتکب آن شوند. انتظاری که از پیامبران و بندگان ویژه الاهی می‌رود از دیگر مردم نمی‌رود. از دیگر نقدهایی که بر چنین رویکردی وارد شده این است که: الف. این آزمایش الاهی منجر به مرگ ایوب نمی‌شود و همین باعث می‌شود موقعیت ایوب و وضعیت آشویتس را متفاوت بدانیم؛ ب. بسیاری از نوشته‌ها درباره هولوکاست را کسانی نگاشتند که وارد جهنم اردوگاه‌های مرگ نشدند. پس، از این جهت نیز نوع گلایه، نوع ایمان و حتی نوع نگاه‌ها متفاوت است؛ ج. موضوع آزاردهنده کسانی که در

این آزمایش جانشان را از دست دادند در کتاب ایوب روشن نمی‌شود؛ د. در نهایت، نقطه اوج داستان ایوب خودآشکارسازی خدا است، اگرچه ممکن است خدا پاسخ پرسش‌های ایوب را نداده باشد اما حداقل ایوب می‌داند که خدایی هست؛ همین که بدانیم خدایی هست، حتی اگر ندانیم که این خدا چگونه می‌تواند توازنی را میان خیر و شر ایجاد کند، تفاوت بسیار به دنبال دارد. در مقایسه با هولوکاست، کسانی که به سوی اردوگاه‌های مرگ برده شدند، و کسانی که در گورهای دسته‌جمعی به دست نیروهای نازی قتل‌عام شدند و کودکانی که زنده‌زنده در شعله‌های آتش جان دادند چنین مواجهه آشکاری با خدا نداشتند. این سکوت دنباله‌دار، هولوکاست را با مدل ایوبی آن ناسازگار می‌کند (Katz, 2000: 1/407; Katz, 2005: 6/4088).

۳. در بحث خدای کفاره‌کننده نیز همان نقدهایی که بر رویکردهای گذشته وارد کردیم بر این دیدگاه نیز وارد است. افزون بر آن، چنین نگرشی با موضوع عدالت خدا سازگاری ندارد و ثمره‌ای هم برای خود قربانیان هولوکاست نخواهد داشت.

۴. اما در تصور از خدا به عنوان خدای پنهان، این پرسش همیشگی که چرا خدا مداخله نکرد و چهره‌اش را پنهان کرد، همچنان باقی است. برخی از الاهی‌دانان گفته‌اند عظمت خدا در سکوت تجلی پیدا می‌کند تا در عمل (شمس، ۱۳۸۷: ۴۶). مسلماً چنین سکوتی برای قربانیان هولوکاست چندان خوشایند نیست.

۵. در بحث خدای خودمحدودساز و اعطای اختیار به انسان‌ها پرسشی که مطرح می‌شود این است که: آیا خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است، نمی‌توانست جهانی را به وجود آورد که در آن اختیار باشد اما شر کمتر باشد یا اصلاً نباشد؟ به عبارت دیگر، اگرچه غذا دادن و توجه کردن به بیمار یا فرد گرسنه فضیلت خوبی است، اما بهتر نبود که نه مریضی وجود می‌داشت و نه گرسنه‌ای، تا نیازی به این توجهات هم نباشد؟ از طرفی، خدا می‌توانست به ما ظرفیت بیشتری برای تربیت اخلاقی بدهد که تمایل کمتری به شر داشته باشیم! در مجموع، دفاع مبتنی بر اختیار، در حالی که سرشار از جاذبه‌های الاهیاتی و عقلانی است، در پیش‌نهادن پاسخ قانع‌کننده به پرسش‌های الاهیاتی برآمده از دل هولوکاست ناکام بود (Katz, 2000: 1/412).

۶. در میان پاسخ‌هایی که به توجیه هولوکاست پرداخته بود، متفکران، خدای مجازات‌کننده را بسیار نقد کردند. الاهی‌دانان یهودی تقریباً به اتفاق آرا مجازات الاهی

به سبب گناه را به عنوان تئودیه‌ای بادوام انکار کردند (Sherwin, 1987: 963). در چنین رویکردی قربانی شدن کودکان معصوم در هولوکاست به درستی تبیین نمی‌شود.

ب. تصور از خدا و تبیین هولوکاست در الاهیات مدرن یهودی

۱. مرگ خدا

به گفته توماس آلتایزر (Thomas J. J. Altizer)، پل تیلیخ (Paul Tillich) پدر الاهیات رادیکال (Radical Theology) معاصر است. بیشتر الاهی‌دانان رادیکال امروزی یا شاگرد تیلیخ یا متأثر از آثار او بوده‌اند. اما در مقایسه با آثار جدید، تیلیخ محافظه‌کار به حساب می‌آید (Rubenstein, 1966: 243). آمریکا در دهه ۶۰ میلادی شاهد علاقه فوق‌العاده به جنبشی بود که آشکارا الاهیات رادیکال را مطرح می‌کرد. در قلب این الاهیات، ادعای مرگ خدا (Death of God) مطرح بود. پیش از این در قرن نوزدهم، فریدریش نیچه (Friedrich Wilhelm Nietzsche)، فیلسوف آلمانی، اعلام کرده بود که خدا مرده است، و «ما او را کشتیم، تو و من». بنابراین، نیچه به هر شکل، پدر معنوی الاهیات مرگ خدا در دهه ۶۰ میلادی بود (Grigg, 1966: 7).

شاید تندترین الاهیات مرگ خدا در دهه ۱۹۶۰، مربوط به اندیشمند یهودی ریچارد روبنشتاین (Richard Rubenstein) است. وی می‌گوید: «اگرچه تاریخ یهود سرشار از فاجعه بوده است، ولی هیچ یک از آنها از نظر تأثیر به اندازه هولوکاست شدید نبوده است». تصویر ما از خدا، از انسان و نظام اخلاقی برای همیشه دگرگون شد. کل مفهوم تاریخ به شدت تحلیل رفت، تا جایی که یهودیتی که همیشه تاریخ را از منظر خدای تاریخی می‌نگریست، در نتیجه هولوکاست، باید اکنون خدای تاریخ را رها کند (Ibid.: 9).

روبنشتاین ضمن آشنایی با آثار ویلیام همیلتون و متعاقب آن توماس آلتایزر می‌گوید برای مسیحیان این امکان فراهم بوده است که با تأکید بر مرگ خدا، به دنبال تجلی جدیدی از خدا بعد از مرگش باشند. به دلیل بیگانگی یهودیان با نمادگرایی صلیب، استفاده از جمله «خدا مرده است»، برای آنها غیرممکن است. با وجود این، ما باید از این کلمات استفاده کنیم (Rubenstein, 1966: 244-245). از نظر روبنشتاین، دقیق‌تر این است که بگوییم در زمان مرگ خدا زندگی می‌کنیم تا اینکه بگوییم «خدا مرده است». از نظر او، مرگ خدا واقعیتهای فرهنگی است (Ibid.: 246).

او برای رهایی از گرفتاری در مبانی الاهیات سنتی، فہمی عرفانی از خدا را شبیہ دیدگاہ ہانس یوناس در استفادہ از «صیمصوم» (Tzimtzum) (بہ معنای خودانقباضی یا خود را عقب کشیدن) مطرح می کند (Langton, 2011, Vol. 17: 29-62). در الاهیات عرفانی روبنشتاین، کہ وابستگی خاصی با مذهب بودا و عناصری در فلسفہ ہگل دارد، از خدا بہ «نیستی مقدس» (Holy Nothingness) تعبیر می شود. چنین مفہومی بیانگر این نیست کہ او امر پوچی است، برعکس، موجودی سرشار از فیض تقسیم ناپذیر است. آن قدر غنی است کہ تمامی ہستی از جوہر او سرچشمہ می گیرد. خدا بہ عنوان «نیستی» بہ معنای فقدان وجود نیست، بلکہ شدت وجود است (Rubenstein & Roth, 1987: 315).

شاید بہترین استعارہ در دسترس برای تصور خداوند بہ عنوان «نیستی مقدس» این است کہ خداوند اقیانوس است و ما امواجیم. بہ تعبیری، ہر موج در لحظہ ای بہ عنوان ماہیتی کاملاً مجزا قابل تشخیص است. با وجود این، هیچ موجی کاملاً متمایز از اقیانوس، کہ اصل ذاتی آن است، نیست (Ibid.: 316; Rubenstein, 1970: 185-186).

۲. خدای متجاوز بی رحم

این مسئلہ در قالب الاهیات اعتراض مطرح شدہ است. از شاخص ترین افراد آن می توان بہ الی ویزل (Elie Wiesel)، برندہ جایزہ صلح نوبل و از شناختہ شدہ ترین بازماندگان ہولوکاست، اشارہ کرد (Wiesel, 1982: preface). بہ گفتہ الی ویزل در رمان شب، تا زمانی کہ در آشویتس با چشم خود کامیونی از بچہ ہا را کہ بہ درون گودالی از آتش ریختہ بودند ندیدہ بود هیچ گاہ گمان نمی کرد در قرن بیستم چنین اتفاق وحشتناکی بیفتد و جہانیان شاہد چنین صحنہ ہایی باشند و سکوت کنند. او ہمہ اینہا را کابوس می دانست و باور نمی کرد. در چنین اوضاع و احوالی بود کہ شرارہ های عصیان در برابر خدا در وجود این نوجوان پانزدہ سالہ زبانیہ می کشد! درست زمانی کہ پدر الی بہ ہمراہ جمعی دیگر از یہودیان در مسیر رفتن بہ گودال مرگ و در حال گریہ و زاری، دعای تقدیس (بہ نیت آمرزش مردگان) را می خواندند و می گفتند «نام او متعالی و مقدس باد» الی با خود می اندیشید کہ چرا باید نام خدا را تقدیس کنم:

برای اولین بار احساس کردم کہ عصیان در وجودم ریشہ گرفتہ است. چرا باید نامش را تقدیس کنم آن جاودانی را، آن پروردگار و صاحب زمین و آسمان و آن قادر متعالی کہ سکوت کردہ بود در مورد چہ چیزی باید شکرگزارش باشم؟ ...

هرگز از یاد نخواهم برد آن چهره‌های کوچک را، آن بچه‌هایی را که دیدم چگونه بدن‌هایشان به صورت حلقه‌هایی از دود در سکوت آسمان بالا می‌رفت، هرگز فراموش نخواهم کرد، آن شعله‌هایی را که برای همیشه ایمان و اعتقاد مرا سوزاند و نابود کرد ... و باعث کشتن روح من، خدای من و رؤیاهای من شد (ویزل، ۱۳۸۷: ۲۸).

در کتاب *محاكمه خدا* (The Trial of God, 1979) نیز که در قالب نمایش‌نامه است، یکی از شخصیت‌های اصلی نمایش که در نقش مدعی‌العموم ظاهر می‌شود، خدا را به دشمنی و بی‌رحمی متهم می‌کند و مقصر مرگ بسیاری از بی‌گناهان می‌داند (Langton, 2011: 29-62). چنین نگرشی به خدا شورش از سر ایمان است که از ویژگی‌های الاهیات اعتراض است (پورمحمدی و فصیحی، ۱۳۹۶: ۶۱۲/۳). باید دانست که شورش فرد مؤمن از جنس شورش فرد مرتد نیست (Berenbaum, 2001: 628).

دیگر الاهی‌دان اعتراض، دیوید بلومتال (David Blumenthal)، سه توجیه برای شورش مؤمنانه می‌آورد؛ نخست اینکه، رابطه فرد با چنین خدایی شبیه رابطه والدین با فرزند است. فرزند می‌تواند به رفتار پدر و مادرش اعتراض کند و دچار تردید شود، اما هرگز نمی‌تواند آنها را از زندگی‌اش حذف کند یا نادیده بگیرد. دومین توجیه برای اعتراض و نه انکار خدا این است که خدا اگر در بخشی از زندگی ما به شرور بی‌اعتنا است، در عین حال جاهایی هم هست که خیر و مقدس است. پس نمی‌توان او را به صرف اینکه متجاوز است رد کنیم؛ و سومین توجیه این است که التزام به الاهیات به معنای پذیرش سنت دینی بوده است و خدا در هر حال بخشی از گفتمان الاهیات است. بر این اساس، نمی‌توانیم خدا را رد کنیم بلکه می‌توانیم تعبیر و تفسیرمان از او را تغییر دهیم (پورمحمدی و فصیحی، ۱۳۹۶: ۶۱۳).

بلومتال در کتاب *خود مواجهه با خدای متجاوز* (Facing the Abusing God)، تجاوز را یکی از صفات خدا به حساب می‌آورد (Blumenthal, 1993: 246). از نظر بلومتال، خدایی که از مردم خود غایب است، به عنوان شریک جرم در اقدامات مربوط به هولوکاست دیده می‌شود. این خدا، خدای متجاوز است که خودش عامل هولوکاست است، یا اجازه داده است که چنین اتفاقی بیفتد. وی مانند ویزل در وجود خدا تردید نمی‌کند و همانند برکویتس معتقد است خدا هنوز هم باید متعلق‌علاقه باشد، اما برخلاف خدای

تورات، او قادر به انجام دادن خطا است. خداوند باید خود را از کابوس هولوکاست رها کند (Pinder Ashender, 2011: 20/131-138). خدای الاهیات اعتراض، خدای قادر مطلق است ولی در عین حال خیر محض نیست.

۳. خدای ناتوان

الاهیات پویشی (Process Theology) به عنوان مکتبی تأثیرگذار در دوران مدرن، که آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead) و چارلز هارتشهورن (Charles Hartshorne) آن را مطرح کردند، استدلال می‌کند که فهم سنتی از خدا باید به طرز فوق‌العاده‌ای، حداقل در مفاهیم ما از قدرت خدا گرفته تا رابطه مستقیم و علت و معلولی با بشر، بازاندیشی شود (Katz, 2007: 9/396).

شناخته‌شده‌ترین الاهی‌دان یهودی که تحت تأثیر این الاهیات موضعی اتخاذ کرده آرتور ای. کوهن (Arthur A. Cohen) است که در کتاب *فاجعه: تفسیر الاهیاتی هولوکاست* (*The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*) در صدد پاسخ به پرسش‌های الاهیاتی به‌وجودآمده در نتیجه هولوکاست است. پاسخ او به این پرسش که «آیا فجایع ملی با مفاهیم سنتی «رحمانیت» و «اراده خدا» سازگار است یا نه؟» منفی است (Greenberg, 2005: 1/583). وی می‌گوید هولوکاست، که ترجیح می‌دهد آن را فاجعه (tremendum) بنامد، اعتقاد به خدای قادر مطلق، خیر محض و عالم مطلق در الاهیات سنتی را تحت‌الشعاع قرار داده است (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 465). واضح است که کوهن نقشی عینی در تاریخ، برای خدا نمی‌بیند. بنابراین، خدا را مسئول هولوکاست نمی‌داند. در عوض، از نقش فعال خدا در تاریخ آینده خبر می‌دهد. این راهبردی کلامی است که بی‌شبهت به الاهی‌دان مسیحی یورگن مولتمان نیست (Rubenstein & Roth, 1987: 329-331).

الاهی‌دان برجسته دیگری که در قدرت خدا تشکیک کرد هانس یوناس (Hans Jonas) بود که در دانشگاه توپینگن در سال ۱۹۸۴ سخنرانی مهمی کرد. در آنجا، وی همچون آرتور کوهن و دیگران کوشید در سایه مشکلات الاهیاتی که اردوگاه‌های مرگ نازی به وجود آورده بود، درباره مفهوم «خدا» تجدیدنظر کند. به جای مفهوم کتاب مقدسی «خدا»، فهمی از خدا مطرح کرد که در آن خدا صیرورت (Becoming) دارد و قدرتش مطلق نیست. وی می‌گوید: «به دلیل الاهیات عملی، ما نمی‌توانیم از

آموزه قرون وسطایی «قدرت نامحدود خدا» حمایت کنیم» (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 627).

وی در سال ۱۹۸۷، مقاله‌ای با عنوان «مفهوم خدا پس از آشویتس: صدای یهودی» منتشر کرد و در آن برای رد قدرت مطلق الاهی دو استدلال مطرح کرد. اول از همه، از دیدگاه کاملاً منطقی، قدرت مطلق خداوند مفهومی خودمتناقض است. زیرا قدرت مطلق به این معنا است که هیچ عامل قدرت دیگری وجود ندارد. وجود چنین دیگری‌ای خود مستلزم محدودیت است.

دومین و مهم‌ترین استدلال از نظر یوناس، استدلال الاهیاتی علیه قدرت مطلق الاهی است؛ قدرت مطلق فقط با نبود خیر مطلق ممکن است در خدا وجود داشته باشد مگر اینکه خدا کاملاً شناخت‌ناپذیر باشد. فقط یک خدای کاملاً شناخت‌ناپذیر است که مطلقاً خیر و کاملاً قدرتمند است و جهان را همان‌گونه که هست، اداره می‌کند. یوناس مفهومی از خدا را که خیر و شناختنی است انتخاب می‌کند و از این‌رو قدرت مطلق بودن او را رد می‌کند. خیر فقط می‌تواند در نبود قدرت محقق شود. بنابراین، خداوند در آشویتس ساکت بود، نه به این دلیل که خدا تصمیم گرفت دخالتی نداشته باشد، بلکه چون خدا نمی‌توانست مداخله کند (Jonas, 1996: 131-143).

جان اف. هات (John F. Haught) در کتاب *خدا پس از داروین* (*God after Darwin: a*) دیدگاه‌های هانس یوناس را با دیدگاه آلفرد نورث وایتهد و دیگر متفکران الاهیات پویشی مقایسه می‌کند. هات در مفهوم خدای یوناس یک شباهت به اعتقاد آنچه خداشناسان مسیحی به عنوان مدل گنوسی از الوهیت نامیده‌اند، می‌بیند. با این حال، وی معتقد است تئودسیسه یوناس ناقص است. زیرا مبنای درستی برای امید الاهیاتی در رستگاری بشر و جهان ندارد (Haught, 2018: 184-191).

الاهی‌دان دیگر هارولد کوشنر (Harold Kushner) آمریکایی است و نویسنده کتاب *پرفروش وقتی اتفاقات ناگوار بر سر آدم‌های خوب می‌آید* (*When Bad Things Happen to Good People*). پاسخ او به مسئله شر این است که خدا به بهترین شکل ممکن خلق می‌کند و با مردم در رنجشان مشارکت می‌کند اما کاملاً قادر نیست از شر جلوگیری کند (Frame, 1994: 157). وی در این کتاب می‌کوشد به پرسش همیشگی «چرا انسان‌های صالح رنج می‌برند؟» پاسخ دهد و در فصلی به داستان ایوب اشاره می‌کند و می‌گوید خدا به ما آزادی داده است که انسان باشیم (Kushner, 2001: 43). از طرفی مقرر کرده

است کہ ہر اندازہ ہم کہ ما از آزادی خود در جہت شرارت سوءاستفادہ کنیم از این آزادی کوتاہ نخواہد آمد (کوشنر، ۱۹۹۶: ۹۰-۹۶).

۴. چہرہ زنانہ خدا

ملیسا رافائل (Melissa Raphael) در سال ۲۰۰۳ با نوشتن کتاب *چہرہ زنانہ خدا* در آشویتس تصویری فمینیستی از خدا مطرح کرد و گفت این پرسش کہ «خدا در ہنگام آشویتس کجا بود؟» بسیار مطرح شدہ ولی اینکہ «خدا در آشویتس چگونہ خدایی بود؟» بہ اندازہ کافی مطرح نشدہ است. پاسخ فمینیستہای یہودی بہ پرسش دوم، یعنی «خدا کیست؟»، شخینا (Shekhina) است (Raphael, 2003: 54). رافائل معتقد است خداوند در آشویتس کاملاً چہرہ پنهان نکرد، بلکہ بہ طور کامل در اعمال عقلانی زنانی کہ در برابر وضعیت غیرانسانی و ناامیدکنندہ قرار گرفتہ بودند و در قبال یکدیگر شفقت و مراقبتہای بدنی داشتند، بہ شکل شخینا حضور داشت (Pramuk, 2017: 12/3).

«شخینا» یکی از مفہیم کلیدی در دین یہود و بہ طور خاص در سنت عرفانی قبالا است. این مفہوم اگرچہ با اصطلاح «سکینہ» در فرہنگ اسلامی قابل مقایسہ است، اما معانی گسترده تری را در خود جای دادہ است. بہ طور کلی، شخینا واسطہ میان عین سوف (Ein Sof) (خدای نامتناہی) و جہان طبیعت است، کہ بدون آن جہان ما ہماہنگی خود را از دست می دہد. کارکرد اساسی آن در برقراری نظم کیهانی و نزول آرامش بر بندگان صالح بنی اسرائیل است (قنبری و مہدیہ، ۱۳۸۹: ۵۷/۸).

شخینا در ادبیات حاخامی بہ صورت «تصویری از جنبہ زنانہ خدا در حال مراقبت از قوم در تبعید خود» مطرح شدہ است (Raphael, 2003: 82). چارچوب نظریہ رافائل مبتنی بر الاهیات عہد است، آنجا کہ خدا می گوید ما انسانہا را بر صورت خود آفریدیم (Ibid.: 61). خدای اسرائیل «خدایی ہمراہ است کہ مواجہہ یا حضور او بہ عنوان شخینا بہ این صورت است کہ با حالت عزا بہ میان قوم بنی اسرائیل و بہ بدترین تبعیدہا می رود، حتی اگر یہودیان نتوانند او را در حادثہای وحشتناک ببینند» (Ibid.: 6).

در کتاب مقدس آنجایی کہ خدا در پاسخ بہ موسی او را خطاب قرار می دہد و می گوید من اینجا ہستم (hinnei/ Here I am) در واقع عملاً حضور ملموسی ندارد، بلکہ همان طور کہ وقتی کودک در شب می ترسد و گریہ می کند، مادر می گوید: «مامی اینجا است!»، بچہ چون نمی تواند مادر را ببیند، مادر می گوید: «من اینجا ہستم» و این یعنی

من در کنار تو می‌مانم؛ یا همان‌طور که پیرزنی در آشوبتس برای بچه آواز می‌خواند و می‌گفت: «اینجا من هستم! من اینجا هستم» درباره خدا نیز مسئله به همین شکل است (Raphael, 2006: 42/93-110).

به طور خلاصه، رافائل تحت تأثیر امانوئل لویناس (Emmanuel Levinas) که می‌گفت خدا را باید در چهره «دیگری» دید، از طریق بررسی تجربیات زنان در فاجعه هولوکاست دریافت که این خدایی که در چهره «دیگران» رؤیت‌پذیر است، چه‌بسا قادر مطلق نباشد، اما در همه جا در قالب شخینا حاضر است و با عشق بی‌قید و شرطش حضور دارد (Katz, Shlomo & Greenberg, 2007: 648).

بررسی و نقد رویکردهای مدرن

۱. برکویتس از مهم‌ترین منتقدان روبنشتاین بود و او را به دلیل استفاده از عبارات مسیحی مانند «مرگ خدا» و پرداختن به هولوکاست بیرون از متن تاریخی نقد کرد (Braiterman, 1998: 8-9). نگرش رادیکال در تصور از خدا در معرض نقد بسیاری از الهی‌دانان دیگر نیز بود. نگرش عرفانی در تصور از خدا هم برای عوام کارکرد عملی نداشت.

۲. در بحث الاهیات اعتراض یکی از انتقادهای وارد این است که مقاومت انسان‌ها در برابر رنج متفاوت است و نمی‌توان برای همه نسخه واحدی پیچید. برخی از انسان‌ها در برابر درد و رنجی که به آنها تحمیل می‌شود نه‌تنها تسلیم می‌شوند بلکه پذیرا و شکرگزار آن هم هستند. خلق و خوی اعتراض در همه وجود ندارد و دعوت همه انسان‌ها برای اعتراض علیه خدا دعوت مناسبی نیست (پورمحمدی و فصیحی، ۱۳۹۶: ۶۲۸).

این اعتراض شاید در کوتاه‌مدت برون‌ریزی خشم و در نتیجه آرامش فرد معترض و امید اصلاح امور را به دنبال داشته باشد، اما نمی‌تواند رابطه پایدار خدا و انسان به حساب آید. خدا بیشتر از آنکه به انسان‌ها غضب نشان دهد به آنها عشق می‌ورزد. پس نمی‌توان به دلیل برخی مسائل خاص، خیر محض بودن خدا را به پرسش کشید.

۳. در الاهیات پویشی نیز وقتی خدا را به عنوان خدایی ناتوان در نظر می‌گیریم و قدرت را از او سلب می‌کنیم و می‌گوییم این خدا عمق فاجعه هولوکاست را درک می‌کرد و تصمیم هم برای مداخله داشت، اما توان جلوگیری از آن را نداشت، در واقع

ناخواسته مؤمنان را بی دفاع گذاشته و جسارت بیشتری برای ظلم بیشتر به ظالمانی می‌دهیم که از خدای عاجز نمی‌هراسند.

۴. دیدگاه فمینیستی ملیسا رافائل در تصور از خدا نیز بیشتر پاسخی با ظرافت‌های زنانه و کاملاً احساسی با کارکرد روان‌شناسانه است تا اینکه پاسخ الاهیاتی متقنی به حساب آید.

نتیجه

تأثیر هولوکاست بر مباحث الاهیاتی جدید به اندازه‌ای است که گاه الاهیات را به الاهیات پیش از هولوکاست و پس از هولوکاست تقسیم می‌کنند. این رویداد تلخ در حوزه الاهیات و فلسفه دین مسائلی را موجب شد که می‌توان گفت از مسائل دشوار در این حوزه است. مهم‌ترین پرسشی که مطرح شد این بود که: در واقعه هولوکاست خدا کجا بود و چرا دخالت نکرد؟ در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های مشابه، دیدگاه‌هایی، به‌ویژه در حوزه الاهیات یهودی، مطرح شد که می‌توان هر یک از آن دیدگاه‌ها را بر تصوری از خدا استوار دانست.

به نظر می‌رسد هیچ یک از پاسخ‌های مطرح‌شده در زمینه هولوکاست و تصور از خدا، چه با رویکرد سنتی و چه با رویکرد مدرن، نتوانسته است به طور کامل مسئله هولوکاست را، به عنوان یکی از مصادیق مهم شر، حل کند. تمامی این پاسخ‌ها، وقایع مربوط را از چشم‌اندازی متفاوت با پیش‌فرض‌ها و روش‌های متفاوت و گاه با تعصب ایمانی دیده بودند! هر یک از این دیدگاه‌ها که در زمان خود محل توجه بوده است در زمان دیگر راه‌حلی ناقص و ناکافی برای پرسش‌های مهم الاهیاتی، راجع به هولوکاست قلمداد شده است. طیف این دیدگاه‌ها بسیار رنگارنگ و متنوع است. از پاسخ‌های مبتنی بر گناه و مجازات گرفته تا پاسخ‌های مبتنی بر الاهیات پویشی، که نافی قدرت مطلق خدا است. در این طیف، چنان‌که نشان دادیم، حتی برخی دیدگاه‌ها منکر خیرخواهی خدا و برخی دیگر منکر اعمال قدرت مطلق خدا بوده‌اند. این طیف متنوع، همان‌گونه که آوردیم، با نقدهای جدی روبه‌رو بوده است.

در اینجا به نظر می‌رسد ما باید با بازسازی نظریه سنتی «دفاع مبتنی بر اختیار بشر» به نوعی از تصور از خدا برسیم که در عین حال که ویژگی خدای سنتی، یعنی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض در آن حفظ می‌شود، انتقادات واردشده به آن را نداشته

باشد. یعنی از میان دیدگاه‌های مذکور می‌توان معقول‌ترین دیدگاه را همان دیدگاه مبتنی بر اختیار دانست. اما پیشنهاد ما این است که برای تکمیل این دیدگاه به نظر می‌رسد می‌توان رویکرد خداپاوران شکاک به مسئله شر گزارف را نیز مطرح کرد؛ چراکه در این دیدگاه بر محدودیت‌های قوای معرفتی انسان نیز تأکید شده است.

پس با توجه به دیدگاه اختیار می‌توان گفت خدا قدرت تشخیص خوب و بد را به نوع انسان به واسطه عقل داده و راه را هم به واسطه ابزارهایی که در اختیار داشته به انسان نشان داده و با اعطای اختیار به انسان او را بر انجام‌دادن و ترک افعال خود توانا کرده، در نتیجه مسئولیت شرور اخلاقی دیگر با خدا نیست، بلکه خود انسان‌ها باید پاسخ‌گوی اعمالشان باشند. در این نگاه، قدرت خدا آن‌گونه که آرتور کوهن مطرح می‌کند، محدود نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. آمار شش میلیون نفر در منابع یهودی آمده است که جای تأمل دارد و برخی منتقدان نیز در آن تشکیک کرده‌اند.
۲. این بخش از کتاب مقدس در روز دوم مراسم «روش هشانا» خوانده می‌شود.

منابع

- پورمحمدی، نعیمه؛ فصیحی، میثم (۱۳۹۶). «ارزیابی تئودسیسه اعتراض در پاسخ به مسئله شر»، در: *فلسفه دین*، س ۱۴، ش ۳، ص ۶۰۹-۶۳۱.
- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۲). «دو تئودسیسه بدیع در کتاب ایوب»، در: *هفت آسمان*، ش ۵۹، ص ۱۴۳-۱۶۱.
- شختر، حییم؛ نیومن، اریه؛ بئر، اهرون؛ سولا، میم ز؛ اشمیدت، شلمو (۱۹۷۷). *واژه‌های فرهنگ یهود*، سردبیر ترجمه: منشه امیر، اورشلیم: انجمن جوامع یهودی تل‌آویو اسرائیل.
- شمس، محمد (۱۳۸۷). *الاهیات هولوکاست: هفت دیدگاه کلامی پیرامون هولوکاست*، سوئد: کتاب ارزان.
- قنبری، بخش‌علی؛ مهدیه، فاطمه (۱۳۸۹). «شخینا در قبالا»، در: *پژوهش‌نامه ادیان*، س ۴، ش ۸، ص ۷۵-۷۵.
- کتاب مقدس (۲۰۰۲). انگلستان: انتشارات ایلام.
- کوشنر، هارولد (۱۹۹۶). *به سلامتی زندگی: بزرگ‌داشتی از وجود و اندیشه یهود*، برگردان: پیمان اخلاقی، کالیفرنیا: انتشارات سیامک.

ویزله الی (۱۳۸۷). شب، ترجمه: نینا استوار مسرت، لوس آنجلس: بنیاد جامعه دانشوران، نسخه اینترنتی.

Berenbaum, Michael (2001). "Theological and Philosophical Response", in: Walter, Laqueur (Editor), Tydor Baumel Judith (Associate Editor), *Holocaust Encyclopedia*, New Haven and London: Yale University Press.

Birnbaum, Philip (1995). *Encyclopedia of Jewish Concepts*, New York: Hebrew Publishing Company.

Blumenthal, David R. (1993). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Westminster: John Knox Press.

Braiterman, Zachary (1998). *God after Auschwitz: Tradition and Change in Postholocaust Jewish Thought*, Princeton University Press.

Fackenheim, Emil (1987). "Holocaust", in: Arthur A. Cohen & Poul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, New York: The Free Press a Division of Macmillan Inc.

Frame, John M. (1994). *A Polemics to the Glory of God*, P and R Publication.

Fred Alford, Charles (2009). *After The Holocaust: The Book of Job, Primo Levi, and the Path to Affliction*, New York: Cambridge University Press.

Greenberg, Gershon (2005). "Holocaust in American Jewish Philosophy", in: Glenda Abramson, *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, Vol. 1, London & New York: Routledge, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2006.

Grigg, Richard (1966). *Gods after God: an Introduction to Contemporary Radical Theologies*, State University of New York Press.

Haight, John F. (2018). *God after Darwin: A Theology of Evolution*, New York: Routledge.

Jonas, Hans (1996). *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, Northwestern University Press.

Katz, Steven T. (2000). "Holocaust, Judaic Theology and", in: Jacob Neusner, Alan Avery-Peck, William Scott Green, in: *Encyclopedia of Judaism*, Vol. 1, Brill, Leiden, Boston, Koln.

Katz, Steven T. (2005). "Holocaust, the Jewish Theological Responses", in: Lindsay Jones, *Encyclopedia of Religion*, second edition, vol. 6, Macmillan reference USA, An Imprint of Thomson Gale.

Katz, Steven T. (2007). "Jewish Face after the Holocaust", in: Fred Skolnik & Michael Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, vol. 9, Kater Publishing House.

Katz, Steven T.; Shlomo, Biderman; Greenberg, Gershon (2007). *Wrestling with God: Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, Oxford University Press.

Koresh, Sara E.; Hurvitz, Mitchel M. (2006). "Anti- Judaism, Anti-Semitism", in: *Encyclopedia of Judaism*, New York: Chek Mark Books.

- Kushner, Harold (2001). *When bad Things Happen to Good People*, New York: Schoken Books.
- Langton, Daniel R. (2011). "God the Past and Auschwitz, Jewish Holocaust Theologians Engagement with History", in: *Holocaust Studies: a Journal of Culture and History*, Vol. 17, No. 1, pp. 29-62, Vallentine Mitchell, London.
- Maccoby, Hyam (1987). "Anti-Judaism and Antisemitism", in: Arthur Cohen & Poul Mendes-Flohr, *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, New York: The Free Press a Division of Macmillan Inc.
- Pinder Ashender, Elizabeth (2011). "How Jewish Thinkers Come to Terms with the Holocaust", in: *European Journal of Theology*, vol. 20.
- Pramuk, Christopher (2017). "Making Sanctuary for Divine: Exploring Melissa Raphael's Holocaust Theology", *Studies in Christian-Jewish Relations: The Electronic Journal of the Council of Centers on Jewish Christian Relations*, Vol. 12, No. 1, Published by Boston College.
- Ramras-Rauch, Gila; Michman, Joseph (1985). *Facing the Holocaust: Selected Israeli Fiction*, USA: The Jewish Publication Society.
- Raphael, Melissa (2003). *The Female Face of God: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, New York: Routledge, (This edition published in the Taylor and Francis e-Library, 2005).
- Raphael, Melissa (2006). "The Kiss of The Shekinah", in: *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion*, The Finnish Society for the study of Religion, Vol. 42, No. 1, pp. 93-110.
- Rubenstein, Richard (1966). *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, the Bobbs-Merrill Company, Inc• Indianapolis • New York • Kansas City.
- Rubenstein, Richard L. (1970). *Morality and Eros*, New York: Mc Graw-Hill.
- Rubenstein, Richard L.; Roth, John K. (1987). *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and Its Legacy*, Westminster John Knox Press, (422 page), 2003 (499 pages).
- Shervin, Byron L. (1987). "Theodicy", in: Arthur A. Cohen & Paul Mendes-Flohr, *20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, First JPS edition, Philadelphia: The Jewish Publication Society.
- Vermes, Pamela (2005). "Buber Martin", in: Glenda Abramson, *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*, Vol. 1, London & New York: Routledge, This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2006.
- Wiesel, Elie (1982). *Night*, New York: Bantam Books.