



An Analytical-Critical Study of Richard Rubenstein's Theological Views

Alireza Moayyedrad¹ | Milad Azamimaram²

1. MA Student, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: alireza.moayyedrad@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: miladazamimaram@ut.ac.ir

Abstract

The Holocaust provoked a profound theological crisis among Jewish thinkers, and Richard Rubenstein's thought emerged from this struggle. He argued that after Auschwitz, belief in «God of history» became intellectually and morally indefensible, rendering all traditional theodicies inadequate. Consequently, he attempted to reconstruct Jewish theology in light of modern realities. This study employs a critical-analytical approach to examine Rubenstein's radical reinterpretations of Jewish traditional theology. His reinterpretation centres on five key doctrines: divine presence/absence, evil and theodicy, the biblical covenant, the meaning and purpose of history, and the sustaining of faith. Rubenstein claimed we now live in the age of «death of God» and must seek an embodied theology. Accepting the «death of the historical God», his theology moves toward a naturalistic conception of divinity: «holy nothingness». Rubenstein distinguishes between natural and modern evil. Natural evil is inherent to our world—we must accept life with both its creative and destructive moments, recognising our place in this cosmic process. Modern evil, however, stems directly from modernity's processes: instrumental rationality, secularisation, and managing «surplus populations». This analysis led Rubenstein toward militant positions that suffer from methodological errors, including reductionism in his analysis of modernity, neglecting human agency in events like the Holocaust, and aligning with Islamophobic discourses

Keywords: death of God, Holocaust, holy nothingness, modernity, theodicy, violence.

Introduction

Richard Lowell Rubenstein (1924-2021) explicitly declared that after the Holocaust, adherence to traditional Jewish teachings was no longer possible. This radical stance established him as one of the most prominent figures in the discourse of «death of God theology» within a Jewish context. In *Power Struggle: An Autobiographical Confession* (1974), Rubenstein emphasises that true theology is «embodied theology», one that emerges from lived experiences, particularly from suffering and failures.

Research Findings

In Rubenstein's theology, the «death of God» does not signify atheism, but it refers to the «death of the God of history». He does not close all doors to the concept of divinity but instead opens a path to a different, worldly, and perhaps more mystical understanding: «Holy Nothingness».

«Holy Nothingness» is the background or substrate of existence. While it encompasses everything, it remains indifferent to and doesn't intervene in the events of the world. Rubenstein's «mystical paganism» involves finding divinity and profound meaning within the material world itself and its natural cycles. However, he does this using the language and symbolic tools of the Jewish religious tradition, but without believing in the personal, interventionist God of that tradition.

Declaring the «death of the God of history», Rubenstein radically resolves the problem of theodicy. The evil of Auschwitz is no longer attributed to God because there is no responsible God. Instead, responsibility lies with humanity, history, and moral choices. Rubenstein views the



Holocaust as a product of the fundamental structures and processes of modern Western civilisation: instrumental rationality, bureaucratic organisation, technology, and secularisation. He proposes the acquisition of worldly power as a way to prevent the recurrence of such evils. These ideas formed the basis of Rubenstein's more militant reflections in *Jihad and Genocide* (2010).

Traditional theology viewed history as the stage for the manifestation of divine will and the gradual fulfilment of God's promises to His chosen people. In contrast, Rubenstein believed that history is no longer a stage for a divine drama with a pre-ordained beginning, middle, and end. Instead, it is a stage for human activity in a «silent, unfeeling cosmos». Consequently, instead of seeking refuge in an imaginative eternity indifferent to human suffering, one must embrace historical responsibility and agency in the world (Rubenstein, 1966: 225).

Rejecting the God of history, Rubenstein makes it clear that his position is not one of atheism, but rather an alternative understanding of the divine. He states, «It is my conviction that God is the Ground and Source out of which we have come without ever entirely separating ourselves» (Rubenstein, 1974a: 246). This perspective opens up a space for understanding «darkness of divinity» (ibid: 247), which entails accepting aspects of existence and divinity compatible with suffering, destruction, and immense evil-aspects that do not fit within the framework of a traditionally benevolent and interventionist God (Rubenstein, 2012: 88). For Rubenstein faith is no longer primarily reliance on a transcendent, personal, and historically interventionist God. Instead, it becomes, first and foremost, an existential and practical commitment to the continuity of the Jewish people, the preservation and honouring of its cultural-historical identity, and active participation in shared rituals and traditions. The significance of these rituals does not necessarily stem from a divine commandment, but rather from their profound human function in fostering «human solidarity» and imbuing life with meaning (Rubenstein, 1972a: 112). In "The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology" (1985), Rubenstein asserts that the function of myths and rituals has historically been to express and manage unconscious psychological conflicts, such as anxiety about death, guilt, and feelings of emptiness (Rubenstein, 1985: 183).

Jihad and Genocide (2010) presents a static understanding of ethno-religious identities. Rubenstein frames Muslims in an inherent and perpetual conflict with Jews/West, disregarding the internal diversities and historical complexities of both groups. According to Gomez-Suarez, the most dangerous aspect of Rubenstein's analysis lies in his political proposals, such as his implicit support for a preemptive Israeli attack on Iranian civilian centres. These radical solutions, Gomez-Suarez argues, could initiate precisely the spiral of violence and victimisation that Rubenstein himself fears (Gomez-Suarez, n. d.). Heni (2010) contends that such simplifications pave the way for one-dimensional and military solutions. Instead of promoting mutual understanding and the discovery of peaceful resolutions, they can serve as pretexts for confrontational, preemptive, and belligerent policies. Rubenstein's analysis, Heni suggests, not only fails to contribute to a more precise understanding of religious violence but can also fall within the very framework of Islamophobic discourse against which Esposito warns due to its dangerous implications. This discourse, by simplifying and demonising the «other», smooths the path for confrontational and even militaristic policies. Rubenstein, who, by his own admission, entered the clergy to escape the humiliations of childhood and achieved what he, citing Max Weber, calls the «charisma of office» (Rubenstein, 1974b: 24), ultimately extends this psychological logic to the level of international relations. *Jihad and Genocide* can be seen as the culmination of this intellectual trajectory, where the theology of the «death of God» and the critique of divine power transform into a worldly theology in which human power becomes not only a means of survival but also an ultimate and almost sacred concern.



Conclusion

Declaring the «death of the God of history», Rubenstein decisively rejected any possibility of believing in a personal, interventionist God after Auschwitz. He turned instead to a naturalistic and mystical alternative: an impersonal, indifferent, and mysterious divinity that serves as the ultimate ground and source of all being. He vehemently dismissed traditional theodicies and directly attributed the Holocaust to the instrumental rationality, secularisation, and managing «surplus populations». Rubenstein argued that the covenant was no longer a divine promise but a cultural and identity-based bond. He asserted that preserving traditions was vital not because of their heavenly origin, but due to their function in shaping collective identity. Ultimately, he defined faith not as reliance on dogmatic belief, but as an existential commitment to the continuity and cohesion of the community, active participation in its rituals, and the discovery of sacredness within the natural cycles of life.

However, his views on Jihad and Genocide suffer from significant methodological flaws. These include equating the entire Islamic world with extremist groups and disregarding its internal diversity; selectively using history to confirm his own presuppositions; overlooking the victimisation of Muslims in numerous instances of violence and Genocide; and finally, offering dangerous political proposals, such as implicit support for preemptive attacks on other nations. Ultimately, Rubenstein's intellectual journey reveals a tragic paradox: how a profound experience of trauma and the resulting criticism of violence, when coupled with an insatiable desire for power, can lead to the prescription of solutions that could reproduce the very atrocities he initially sought to critique and deny.

Cite this article: Moayyedrad, A., & Azamimaram, M. (2025). An Analytical-Critical Study of Richard Rubenstein's Theological Views. *Religions and Mysticism*, 58 (1), 55-77. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.396879.630623>



Article Type: Research Paper
Received: 9-Jun-2025
Received in revised form: 6-Jul-2025
Accepted: 22-Jul-2025
Published online: 20-Sep-2025



واکاوی تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های الهیاتی ریچارد روبنشتاین

علیرضا مویدراد^۱ | میلاد اعظمی مرام^۲ ✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: alireza.moavyedr@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:
miladazamimaram@ut.ac.ir

چکیده

هولوکاست تکاپویی جدی در میان الهی‌دانان یهود برانگیخت و اندیشه‌های ریچارد روبنشتاین از نتایج چنین تکاپویی است. به اعتقاد او، پس از آشویتس باور به «خدای تاریخ» دیگر از حیث عقلانی و اخلاقی قابل دفاع نیست و تمام تئودیه‌های سنتی ناپذیرفتنی‌اند، از این رو کوشید الهیات یهودی را با عنایت به واقعیت‌های جهان مدرن بازسازی کند. پژوهش حاضر با روشی تحلیلی - انتقادی به تبیین بازتفسیرهای بنیادین روبنشتاین از مفاهیم محوری الهیات یهودی می‌پردازد. مطابق تحلیل نویسندگان، این بازتفسیر را می‌توان حول پنج آموزه سامان داد: حضور یا غیب خدا، شر و تئودیه، عهد کتاب مقدس، معنای تاریخ و امکای بقای ایمان. به اعتقاد روبنشتاین، اکنون در عصر مرگ خدا هستیم و باید در جست‌وجوی الهیاتی انضمامی رفت. دستگاه فکری او با تأکید بر «مرگ خدای تاریخ»، به سمت درکی طبیعت‌گرایانه از الوهیت، که از آن با تعبیر «هیچ مقدس» یاد می‌کند، متمایل گشت. مطابق تحلیل روبنشتاین، می‌توان از دو شر طبیعی و مدرن سخن گفت. شر طبیعی جزوی از جهان گشوده به روی ماست و به‌ناگزیر باید زندگی را با همه لحظات خلق و سازندگی و نیز با لحظات تخریب و زوال آن پذیرفت. شر مدرن نه بازگشت به بربریت که محصول مستقیم فرایندهای مدرنیته نظیر عقلانیت ابزاری، سکولاریزاسیون و مدیریت «جمعیت مازاد» است. این تحلیل از شر مدرن، روبنشتاین را به سمت دیدگاه‌های جنگ طلبانه‌ای سوق داد که واکنش سایر اندیشمندان را در پی داشت. نقدهایی از قبیل تقلیل‌گرایی در تحلیل مدرنیته، نادیده گرفتن نقش عوامل انسانی در بروز وقایعی چون هولوکاست و همسو شدن با گفتمان‌های اسلام‌هراسانه، از جمله آن نقدها می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تئودیه، خشونت‌ورزی، مدرنیته، مرگ خدا، هولوکاست، هیچ مقدس.

استناد: مویدراد، علیرضا، و اعظمی مرام، میلاد (۱۴۰۴). واکاوی تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های الهیاتی ریچارد روبنشتاین. ادیان و عرفان، ۵۸ (۱)، ۷۷-۵۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.396879.630623>



مقدمه

هولوکاست دستگاه‌های فکری و به‌ویژه الهیاتی را با بحرانی بنیادین روبه‌رو ساخت. در مواجهه با این واقعه بود که مفهوم «مرگ خدا»، که پیش‌تر فردریش نیچه در اواخر سده نوزدهم آن را به‌مثابه یک واقعیت فرهنگی و نشانه‌ای از افول ایمان سنتی در غرب مطرح کرده بود، بار دیگر مطرح شد. این مفهوم البته با زمینه‌ها و پیامدهایی متفاوت و عمیقاً تراژیک، به‌ویژه در بستر الهیات یهودی و در پی تجربه آشویتس، بازتعریف شد (David, 2024: 1, 4; Rathbun, 1974: 166). «خدا مرده است»^۱ نیچه لزوماً به معنای انکار وجود خدا نبود، بلکه به پایان عصر تسلط ارزش‌های مبتنی بر خداواری سنتی و نیاز انسان به خلق ارزش‌های نوین در جهانی تهی از این مبنای پیشین اشاره داشت. (William, 2024: 7) شماری از الهی‌دانان پروتستان (همچون توماس آلتایزر^۲، ویلیام همیلتون^۳، پل فان بورن^۴، هاروی کاکس^۵) این اندیشه را به حوزه الهیات کشاندند. آن‌ها «مرگ خدا» را نه تنها یک واقعیت فرهنگی، بلکه فرصتی برای بازاندیشی در ماهیت مسیحیت و نقش انسان در جهانی سکولار می‌دیدند (Rathbun, 1974: 166-168; David, 2024: 3-4). به باور شماری از آن‌ها، مرگ خدای متعال و مداخله‌گر راه را برای درک الوهیت به‌مثابه نیرویی «درون‌بود» در جهان، یا تأکید بر اخلاق و کنش انسانی به‌عنوان جوهر دین‌داری، هموار می‌ساخت. در بستر مسیحی، الهیات «مرگ خدا» اغلب با نوعی خوش‌بینی نسبت به آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان و امکان تحقق ملکوت خدا بر روی زمین از طریق عاملیت انسانی همراه بود (Rathbun, 1974: 168; William, 2024: 3). ورود این بحث به الهیات یهودی با تجربه‌ای متفاوت و عمیقاً دردناک گره خورده بود: هولوکاست. برای متفکران یهودی «مرگ خدا» نه یک بحث انتزاعی فلسفی یا فرهنگی، بلکه بحرانی وجودی و ایمانی برخاسته از ویرانه‌های آشویتس بود. این بحران، باور به «خدای تاریخ» را هدف گرفته بود؛ یعنی خدایی که به عهد خود با قوم برگزیده‌اش وفادار است و در سرنوشت آنان مداخله می‌کند. سکوت خداوند در آشویتس، حفظ اعتقاد به این انگاره بنیادین را برای برخی متفکران نظیر روبنشتاین غیرممکن ساخت (جابری‌زاده و شهیازی، ۱۳۹۸: ۲۳۰).

۱. ریچارد روبنشتاین

جایگاه ریچارد لول روبنشتاین^۶ (۱۹۲۴-۲۰۲۱) در میان متفکرین پسا هولوکاست، بیش از هر چیز، با جسارت او در طرح پرسش‌های بنیادین و ارائه پاسخ‌هایی تعریف می‌شود که بسیاری آن‌ها را کفرآمیز

^۱. Gott ist tot

^۲. Thomas J.J. Altizer

^۳. William Hamilton

^۴. Paul van Buren

^۵. Harvey Cox

^۶. Richard Lowell Rubenstein

یا پوچ‌گرایانه دانسته‌اند. او به صراحت اعلام کرد پس از تجربه هولوکاست دیگر نمی‌توان به تعالیم سنتی یهودیان درباره خدا (خدای عهد، خدای تاریخ، خدای مداخله‌گر) وفادار ماند. این موضع رادیکال او را به یکی از مطرح‌ترین چهره‌ها در گفتمان «الهیات مرگ خدا» در بستر یهودی بدل ساخت. روبنشتاین در جدال قدرت: یک اعتراف شخصی^۷ (۱۹۷۴) تأکید می‌کند الهیات راستین همانا «الهیات انضمامی»^۸ است که از بطن تجارب زیسته و به‌ویژه رنج‌ها و شکست‌ها برمی‌خیزد. روبنشتاین در توضیح چگونگی شکل‌گیری افکارش، به دو برخورد مهم اشاره می‌کند: آشنایی با توماس آلتایزر (۱۹۲۷-۲۰۱۸) و دیگری گفت‌وگو با دین هاینریش گروبر^۹ (۱۸۹۱-۱۹۷۵). آلتایزر «مرگ خدا» را رویدادی مثبت می‌داند، زیرا به انسان اجازه می‌داد تا از زیر یوغ یک قدرت محدودکننده آزاد شود و در پی آن به تنهایی و با اتکا به خود به بازسازی جهان بپردازد. اما روبنشتاین این خوش‌بینی را در تضاد کامل با واقعیت هولوکاست می‌دید و در مقابل، بر رنج و اضطراب ناشی از این رویداد تأکید می‌کرد. مواجهه تأثیرگذارتر، رویارویی روبنشتاین با گروبر بود (Rubenstein, 1974b: 2-3). گروبر، هیتلر را «عصای خشم خدا» می‌خواند و باور داشت هولوکاست، مجازاتی الهی برای گناهان قوم یهود بوده‌است. این دیدگاه، روبنشتاین را با یک دوراهی تحمل‌ناپذیر مواجه ساخت. او نتوانست اعتقاد به خدایی عادل که چنین مجازات هولناکی را روا می‌دارد و بی‌گناهی قربانیان آشویتس را با هم جمع نماید. در نتیجه، با انتخاب بی‌گناهی قربانیان، به کلی خدایی را که عامل چنین فجایی باشد، رد کرد (Rubenstein, 1974b: 10-13).

۲. بازتفسیر آموزه‌های بنیادین الهیات سنتی یهودی

روبنشتاین کوشید با بازنگری اساسی مفاهیم کلیدی الهیات سنتی یهود راهی برای امکان بقای نوعی تفکر و هویت دینی در جهان پسا‌هولوکاست بیابد. این بازاندیشی را می‌توان در ذیل پنج آموزه زیر قرار داد: حضور خدا، مسئله تثودیس، عهد خدا با قوم برگزیده خود، معنا و مقصود تاریخ، و امکان بقای ایمان.

۲-۱. حضور خدا یا غیبت او؟

کتاب مقدس عبری از یک سو با توصیف تجلیات ملموس خدا در کوه سینا، خیمه عهد و معبد، و نیز از مجرای معجزات پیامبران بر حضور فعال و نزدیک خدا در تاریخ و زندگی قوم اسرائیل تأکید می‌ورزد و از سوی دیگر، با طرح مفهوم «هستر پانیم»^{۱۰} (اختفای چهره خدا) به توجیه غیبت ظاهری خدا - غیبت خدا به علت گناهان انسان، یا به مثابه آزمونی برای ایمان و یا به عنوان راز الهی - می‌پردازد. این دوگانگی ظاهری در طول تاریخ تفکر یهودی منجر به شکل‌گیری تفاسیر متنوعی شده‌است. متکلمان

7. Power Struggle: An Autobiographical Confession

8. embodied theology

9. Dean Heinrich Grüber

10. Hester Panim

و فیلسوفان یهودی قرون وسطی (که با چالش سازگار ساختن توصیفات کتاب مقدسی از حضور ملموس و گاه انسان‌انگارانۀ خدا با اصول فلسفی رایج مبنی بر تعالی و عدم جسمانیت مطلق الوهیت روبه‌رو بودند) به سراغ مفاهیمی چون «شخینا» رفتند. آنان شخینا را اغلب به‌مثابۀ تجلی «جلال» یا «تأثیر» الهی و نوعی واسطه میان خدای کاملاً متعالی و جهان مادی تفسیر می‌کردند تا بتوانند هم به حضور خدا در جهان اذعان کنند و هم از نسبت‌دادن ویژگی‌های مادی یا تغییرپذیر به ذات اقدس الهی بپرهیزند. عارفان قبالی نیز با تعمیق مفهوم شخینا به‌عنوان وجه مؤنث الوهیت و تأکید بر تأثیر اعمال انسانی بر آن به دنبال فهمی پویاتر از این حضور بودند (Cohn-Sherbok, 2017: 357). در مواجهه با بحران‌های قرن بیستم مارتین بوبر با مفهوم «کسوف خدا» تلاش کرد سکوت ظاهری خدا در برابر شرور را نه به معنای غیبت مطلق او، بلکه به‌مثابۀ پنهان‌شدن موقت نور حضور او در پس حجاب اعمال انسانی و تخریب «فضای میان» تبیین کند (Buber, 2016: 123). روبنشتاین تمامی این تفاسیر و تئودیه‌های سنتی و مدرن را در توضیح سکوت خدا در هولوکاست ناکافی و حتی از منظر اخلاقی مسئله‌دار می‌دانست.

۲-۱-۱. نقد الهیات سنتی و اعلام غیبت خدای مداخله‌گر

به اعتقاد روبنشتاین، پس از فاجعۀ هولوکاست قول به خدای دانا، توانا و خیرخواه از منظر اخلاقی و اندیشگی دیگر قابل دفاع نیست چراکه قول به چنین خدایی باعث می‌شود هولوکاست را بخشی از اراده و نقشۀ او و چه بسا پادافره‌ای برای گناهان تفسیر کنیم، و این اندیشه‌ای است که روبنشتاین پس از دیدار با هاینریش گربنر آن را از حیث اخلاقی «قبیح» و تحمل‌ناپذیر می‌دانست. در آن دیدار، گربنر هیتلر را «تازیانه» یا «نبوکدنصری امروزی» و «عصای خشم خدا» علیه قومش در آشویتس توصیف کرده بود (Rubenstein, 1996: 24). در مقابل، روبنشتاین می‌گوید: «اگر به‌راستی چنین خدایی سرنوشت بشر را در دستان قدرت خود دارد، توسل او به اردوگاه‌های مرگ برای تحقق اهداف خود چنان قبیح است که ترجیح می‌دهم زندگی‌ام را در شورش دائمی سپری کنم تا اینکه کوچک‌ترین احترامی را بدو نثار نمایم» (Rubenstein, 1974b: 11-13). او در پس از آشویتس^{۱۱} (۱۹۶۶) به‌صراحت می‌گوید: «من به هیچ وجه نمی‌توانستم به چنین خدایی باور داشته باشم و پس از آشویتس نیز نمی‌توانستم به اسرائیل به‌عنوان قوم برگزیده خدا باور داشته باشم» (Rubenstein, 1996: 46). پس از آشویتس، خدای سنتی (خدای فعال در تاریخ، مداخله‌گر و عهدبسته با قوم) دیگر در جهان‌بینی روبنشتاین جایی نداشت. او با اشاره به اینکه پس از آشویتس هرگونه تلاش برای حفظ باور به خدای کتاب‌مقدسی مستلزم «تأیید مسئله‌ساز دخالت مشیت‌گونه خدا در آن رویداد وحشتناک است»، به‌صراحت بیان می‌کند نمی‌تواند هیتلر و پروژه ناسیونال-سوسیالیستی کشتار جمعی بی‌وقفه، مکانیزه و بوروکراتیک را به‌عنوان اقدامی از جانب خدا بپذیرد و از این رو «با اندوه مجبور شد باور به

¹¹. After Auschwitz: Radical theology and contemporary Judaism

خدای عمل‌گر در تاریخ و برگزیننده اسرائیل را رها کند» (همان، ص ۲۵). او تصریح می‌کند اگر «خدای تاریخ وجود داشته باشد، او نویسنده نهایی آشویتس است» و چنین خدایی نه تنها قابل پرستش نیست، بلکه «ایمان به خدای تاریخ با کرامت انسانی و همچنین با آزادی انسان ناسازگار است» (همان، ص ۲۰۴). برای او مفاهیم مشیت الهی یا «هست‌پانیم» دیگر نمی‌توانست رنج عظیم آشویتس را توجیه کنند چون مبتنی بر این پیش‌فرض است که خدایی فعال و هدفمند در کار است؛ روبنشتاین چنین مفاهیمی را پس از مشاهده بی‌واسطه پیامدهای هولوکاست - مانند دیدن «شش صد هزار جفت کفش بی‌صاحب» در اردوگاه مایدانک - قاطعانه رد می‌کند (Rubenstein, 1974b: 65).

۲-۱-۲. غیبت خدای تاریخ

در الهیات روبنشتاین «مرگ خدا» نه به معنای نفی کامل وجود خدا در معنای متافیزیکی، بلکه به معنای «مرگ خدای تاریخ» است: «هنگامی که می‌گوییم در زمانه مرگ خدا زندگی می‌کنیم، منظورم این است که رشته‌ای که خدا و انسان، آسمان و زمین را به هم پیوند می‌داد، گسسته شده است» (Rubenstein, 1996: 152). او می‌نویسد: «خدا (به معنای سنتی) دیگر در زندگی و فرهنگ ما حضوری پررنگ ندارد. این پذیرش تنها نقطه شروع ممکن برای هرگونه بحث الهیاتی جدید است» (Rubenstein, 1974: 2-3). به اعتقاد او، «پس از آشویتس بسیاری از یهودیان، بدون نیاز به اینکه نیچه به آن‌ها بگوید، خود دریافتند که تصویر سنتی خدا در یهودیت اعتبار خود را به کلی از دست داده و چنان مرده‌است که هیچ امیدی به احیای آن نیست» (Rubenstein, 1996: 227). غیبت خدای تاریخ پیامدهای ژرفی برای درک انسان از خویشتن و جهان پیرامونش به همراه دارد. روبنشتاین در جدال قدرت بر این غیبت تأکید می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه فروپاشی تمام پایه‌های اقتدار (سیاسی، اخلاقی و دینی) منجر به احساس فراگیر بی‌معنایی و آشفتگی (آنومی) شده‌است. در چنین وضعیتی، جامعه نه تنها دیگر نمی‌تواند پناهگاهی در برابر این بی‌معنایی باشد، بلکه خود به منبعی تبدیل شده‌است که این بی‌معنایی را برای میلیون‌ها نفر توجیه و تقویت می‌کند (Rubenstein, 1974b: 8, 11). بحران بازنمایی هولوکاست در هنر و ادبیات - که در رهیافت‌هایی به آشویتس^{۱۲} (۱۹۸۷) بدان پرداخته‌است (نک. Rubenstein & Roth, 1987, chapter 11) - خود می‌تواند بازتابی از این بحران عمیق‌تر معنایی و «مرگ خدای تاریخ» باشد؛ گویی که سکوت یا ناتوانی زبان در برابر فاجعه، با سکوت یا غیبت خدای سنتی هم‌نواپی می‌کند.

۲-۱-۳. امکان حضوری خاص از الوهیت

روبنشتاین علی‌رغم اعلام قاطع «مرگ خدای تاریخ» و عدم امکان باور به خدای مداخله‌گر سنتی پس از آشویتس، تمام درها را به روی مفهوم الوهیت نمی‌بندد، بلکه راه را برای درکی متفاوت، زمینی‌تر و

¹². Approaches to Auschwitz: The Holocaust and its Legacy

شاید عرفانی‌تر از آن باز می‌کند و از «هیچ مقدس»^{۱۳} می‌گوید. «هیچ» در اینجا به معنای نبود یا نیستی صرف نیست، بلکه «پُری تقسیم‌ناپذیر و سرشاری» است که تمام هستی از آن سرچشمه می‌گیرد: «خدا به‌مثابه هیچ به معنای نبود هستی نیست، بلکه به معنای پُری و سرشاری هستی است» (Rubenstein, 1970: 185). روبنشتاین تصریح می‌کند «اغلب عمیق‌ترین احساسات دینی‌ام را با گفتن اینکه هیچ همه‌توان^{۱۴} سرور تمامی خلقت است، بیان کرده‌ام». این «هیچ همه‌توان» فراتر از هرگونه تعین و تعریف است و نمی‌توان آن را یک «چیز» در میان دیگر چیزها دانست و از این رو «نه‌چیز»^{۱۵} است، از طرفی دربردارنده همه هستی و البته منشأ آن است، و از این رو «همه‌چیز» در همه‌چیز^{۱۶} است. برخی شاید فجایع تاریخی مانند هولوکاست را بخشی از یک نقشه بزرگ الهی برای رستگاری نهایی جهان بدانند (اهمیت فرجام‌شناختی)؛ اما روبنشتاین چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد و صریحاً با آن‌ها که هولوکاست را «مقدمه‌ای لازم برای بازگشت به خدا» یا رویدادی با «اهمیت جهانی و کیهانی» می‌دانند مخالفت می‌کند و این‌گونه نگرش‌ها را ناشی از نوعی «خودبرترینی فرهنگی و دینی در سنت یهودی-مسیحی» می‌داند (Rubenstein, 2012: 87). «هیچ مقدس» خدایی نیست که از دل چنین مصیبت‌هایی «ظهور» کند یا حضورش را نشان دهد، بلکه شبیه پس‌زمینه یا بستری برای هستی است که اگرچه همه‌چیز را در بر می‌گیرد، اما نسبت به رویدادهای جهان بی‌تفاوت است و در آن‌ها مداخله نمی‌کند. او این «هیچ مقدس» را به گونه‌های مختلف توصیف می‌کند، از جمله «رَب کائنات»، «سرچشمه زندگی و نازندگی» و «اقیانوسی که ماییم امواج آن» (Rubenstein, 1966: 225; 1970: 186,195).

روبنشتاین می‌نویسد: «من باور دارم به خدا، به آن هیچ مقدسی که عارفان همه اعصار می‌شناختند، که ما از آن آمده‌ایم و سرانجام به آن باز خواهیم گشت»، و البته می‌افزاید: «من حاضرم به خدای هیچ مقدس، که سرچشمه و سرنوشت نهایی ماست ایمان بیاورم، اما دیگر هرگز به خدای تاریخ ایمان نخواهم آورد» (Rubenstein, 1996: 154,204). این اندیشه شباهت کمابیشی به اندیشه «خدای طبیعت» دارد. منظور از خدای طبیعت، خدایی است که حضورش را نه در اتفاقات خاص و معجزه‌آسای تاریخی، بلکه در چرخه‌های همیشگی طبیعت و در خود ساختار و حرکت جهان و زمین می‌توان دید. این نگاه با آنچه روبنشتاین «پاگانیسم عرفانی» می‌نامید هم‌راستاست. در این دیدگاه، به جای اینکه خدا را فقط یک موجود آسمانی و دور از دسترس بدانیم، حضور او را بیشتر در تجربه‌های ملموس، واقعی و حتی چالش‌برانگیز زندگی روزمره و طبیعت جست‌وجو می‌کنیم. این دنیا با تمام زیبایی‌ها و رنج‌هایش صحنه حضور این الوهیت است. روبنشتاین با تشبیه‌ای بسیار تکان‌دهنده اما به گمان خود واقع‌گرایانه می‌گوید زمین همچو مادری است که فرزندان خود را به دنیا می‌آورد، اما

¹³. Holy Nothingness

¹⁴. omnipotent Nothingness

¹⁵. No Thing

¹⁶. All-in-All

در نهایت فرزندانش را می‌بلعد؛ یعنی زندگی با مرگ همراه است و این بخشی از نظم طبیعی جهان است (همان، صص 258، 240). در این نگاه، ما خدا را نه تنها در مهربانی طبیعت، بلکه در چرخه‌های گاه بی‌رحمانه آن نیز می‌توانیم بیابیم و این همان پیوند الوهیت با واقعیت‌های زمینی زندگی است (Rubenstein, 1970: 190, 195).

تصور کنید فردی که در سنت یهودی بزرگ شده است دیگر نمی‌تواند به خدای مداخله‌گر در تاریخ باور داشته باشد، ولیک همچنان به جشن‌های فصلی یهودی مانند «سوکوت» (جشن سایه‌بان‌ها که مرتبط با برداشت محصول است) یا «پسح» (که با بهار و رهایی پیوند دارد) پایبند است. مطابق مفهوم «پاگانسیم عرفانی» روبنشتاین، این فرد دیگر این جشن‌ها را صرفاً یادبود وقایع تاریخی یا دستورات خدایی آسمانی نمی‌بیند، بلکه آن‌ها را به مثابه راه‌هایی برای اتصال عمیق و عرفانی با چرخه‌های طبیعت، با مفهوم مرگ و تجدید حیات، و با نیروهای بنیادینی که در جهان جاری‌اند تجربه می‌کند. او ممکن است در مراسم «پسح» نه فقط داستان خروج از مصر، بلکه نمادی از رهایی درونی و تولد دوباره را ببیند که هر ساله در طبیعت و در وجود انسان تکرار می‌شود. این یک نوع بازگشت به تقدس زمین و نیروهای طبیعی است، اما از درون یک سنت توحیدی که اکنون با بحران مواجه شده است. خلاصه، «پاگانسیم عرفانی» به معنای یافتن الوهیت و معنای عمیق در خود جهان مادی و چرخه‌های طبیعی آن است ولیک با استفاده از زبان و ابزارهای نمادین سنت دینی یهود و البته بدون باور به خدای متشخص و مداخله‌گر آن سنت.

کنار گذاشتن تصور سنتی از خدا به عنوان موجودی پدروگونه و مداخله‌گر در امور جهان البته به معنای پایان هرگونه نقش محوری برای مفهوم «خدا» نیست. او تأکید می‌کند که «خدا همچنان آن واقعیت مرکزی و بنیادینی است که تمام واقعیت‌های جزئی و روزمره دیگر زندگی را می‌توان با آن سنجید و ارزش‌گذاری کرد» (Rubenstein, 1996: 238). این نقش محوری و اساسی را می‌توان در قالب مفهوم کانون «دغدغه غایی» بازتعریف و درک کرد. اما پس از آشوبتس این «کانون دغدغه غایی» دیگر آن چیزی نیست که در الهیات سنتی تصور می‌شد: دیگر تمرکز اصلی ما بر موجودی متعالی، آسمانی و جدا از جهان نیست که باید رضایت او را جلب کنیم یا از خشم او بترسیم. در عوض، این «دغدغه غایی» به سمت یک درون‌نگری عمیق و پذیرش کامل و صادقانه وضعیت انسانی ما در همین جهان خاکی هدایت می‌شود. این یعنی مهم‌ترین دغدغه ما باید تلاش برای یافتن نوعی تقدس، معنا و ارزش در خود زندگی زمینی، با تمام پیچیدگی‌ها، شادی‌ها، رنج‌ها و چرخه‌های طبیعی آن (تولد، رشد، مرگ و تجدید حیات) باشد. او می‌گوید: «الهیات معاصر کمتر درباره خود خدا و بیشتر درباره نوع انسانی ما، وضعیت و تجربیاتمان سخن می‌گوید» و اینکه الهیات «عمدتاً به رشته‌ای انسان‌شناختی بدل شده است» (Rubenstein, 2012: 86). در این نگاه، «خدا» بیشتر شبیه به یک معیار درونی، یک اصل بنیادین یا یک قطب‌نمای اخلاقی و وجودی عمل می‌کند.

در این نگاه، دغدغه غایی مواجهه با زندگی در تمامیت آن است: پذیرفتن و درک کردن زندگی با همه شادی‌ها و رنج‌هایش، با لحظات خلق و سازندگی و همچنین لحظات تخریب و زوال، و با این آگاهی عمیق که ما انسان‌ها نیز جزئی جدایی‌ناپذیر از این فرایند بزرگ کیهانی و طبیعی هستیم. وقتی چنین درکی از جهان داشته باشیم، دیگر نمی‌توانیم به سادگی مسائل کوچک، سطحی و گذرا را بیش از حد بزرگ و مهم جلوه دهیم، و در مقابل از مسائل واقعاً اساسی و بنیادین زندگی - مانند برقراری روابط انسانی معنادار و عمیق، تجربه عشق و شور زندگی (که روبنشتاین از آن با عنوان «اروس» یاد می‌کند)، و تلاش برای یافتن جایگاه اصیل خودمان در چرخه طبیعت و جهان - غافل شویم. این خودشناسی و رسیدن به این سطح از آگاهی و معنا، دیگر لزوماً از طریق یک رابطه شخصی و گفت‌وگو محور با خدای سنتی و متعالی به دست نمی‌آید، بلکه بیشتر از طریق درک عمیق‌تر خودمان - به مثابه موجوداتی دارای جسم و به تبع آن در بند نیازها و محدودیت‌های انسانی - و همچنین از طریق تأمل و تعمق بر روابطمان با دیگر انسان‌ها و با آن زمینه طبیعی که از آن برخاسته‌ایم و به آن بازمی‌گردیم، حاصل می‌شود (Rubenstein, 1996: 239).

وقتی «هیچ مقدس» کانون دغدغه غایی انسان قرار می‌گیرد، پیامدهای عمیقی برای درک ما از زندگی و نحوه زیستن مان دارد. اندیشیدن به این «هیچ مقدس» و «خدای طبیعت» - که در چرخه‌های ابدی خلق و تخریب، شادی و رنج، و زندگی و مرگ متجلی است - انسان را با محدودیت‌های بنیادین وجود انسانی خود، یعنی فناپذیری و قرارگرفتن در برابر این چرخه عظیم روبه‌رو می‌کند. این آگاهی از ماهیت واقعی جهان، که صرفاً مکانی برای خوش‌بختی بی‌پایان نیست، مانع از آن می‌شود که انسان خود را مرکز جهان بداند یا به دنبال جاودانگی به شیوه‌های واهی باشد. مهم‌ترین نتیجه این فهم عمیق، هدایت انسان به سمت انتخاب‌ها و تصمیم‌های اصیل‌تر و معنادارتر برای زندگی خود است. وقتی می‌دانیم زندگی محدود است و جهان ذاتاً چرخه‌ای از تضادهاست، «کانون دغدغه غایی» ما معطوف به این می‌شود که چگونه در همین فرصت محدود و در دل همین جهان پیچیده، یک زندگی مسئولانه، آگاهانه و سرشار از تجربه‌های عمیق (مانند عشق، روابط معنادار، و ارتباط با طبیعت) داشته باشیم. در این دیدگاه، «هیچ مقدس» مستقیماً به ما نمی‌گوید چه کنیم یا چه نکنیم، اما همچو یک آینه یا یک افق نهایی عمل می‌کند که وقتی به آن می‌نگریم، به درک عمیق‌تری از خودمان و جایگاهمان در هستی می‌رسیم و همین درک ما را در انتخاب مسیر و معنای زندگی‌مان راهنمایی می‌کند (Rubenstein, 2012: 86).

۲-۲. تئودیه‌های سنتی

متکلمان و فیلسوفان سنتی یهودی نیز کوشیده‌اند این پرسش اساسی را پاسخ گویند که چگونه می‌توان باور به خدای خیرخواه، قادر و دانا را با وجود ملموس و اغلب طاقت‌فرسای شرارت‌ها و رنج‌ها آشتی

داد؟ رایج‌ترین این توجیهات صورت‌بندی شرّ و رنج به‌عنوان «مکافات عمل» (نتیجه گناه خود انسان‌ها)، «آزمون الهی» (معیاری برای سنجش ایمان)، «حکمت الهی فراتر از درک بشر» (اذعان به محدودیت فهم انسانی در برابر نقشه‌های پیچیده خدا)، اشاره به نقش «نیروهای اهریمنی»، و نهایتاً نگرستن به شرّ به‌عنوان بخشی از یک «طرح بزرگ‌تر الهی» است که به خیری عظیم‌تر منتهی می‌شود.

۲-۱. نقد تئودیه‌های سنتی و تبیین شرور مدرن

روبنشتاین هرگونه تلاش برای توجیه الهی (تئودیه) شرارت هولوکاست در چارچوب خداباوری سنتی یهودی را قاطعانه رد می‌کند: «چگونه می‌توان به خدایی ایمان داشت که قادر مطلق است و در عین حال اجازه داده‌است شش میلیون یهودی، از جمله یک‌ونیم میلیون کودک، به وحشتناک‌ترین شکل ممکن کشته شوند؟» (Rubenstein, 1996: 153). برای او پس از آشویتس پاسخ‌های سنتی به بن‌بست اخلاقی و الهیاتی رسیده بود. او با اعلام «مرگ خدای تاریخ» تئودیه را به نحوی رادیکال حل می‌کند: اگر خدایی وجود ندارد که در تاریخ مداخله کند و مسئول اعمال و رویدادهای آن باشد، دیگر نیازی به توجیه اعمال او یا یافتن عدالت در رنج‌های تاریخی نیست. شرارت آشویتس دیگر به خدا نسبت داده نمی‌شود چراکه «خدای مسئولی» وجود ندارد، بلکه انسان است و تاریخ و مسئولیت‌های اخلاقی: «ما تنها هستیم در کیهانی خموش و بی‌احساس» (همان، ص ۲۲۵). او صرفاً به نفی تئودیه‌های سنتی بسنده نمی‌کند، بلکه در آثاری چون نیرنگ تاریخ^{۱۷} (۱۹۷۵) به کالبدشکافی ویژگی‌های منحصر به فرد و مدرن شروری می‌پردازد که دیگر با الگوهای پیشین قابل تبیین نیست.

روبنشتاین بر این باور است که هولوکاست صرفاً نتیجه اعمال افراد ذاتاً پلید یا نیروهای شیطانی و ماوراءالطبیعه نبوده‌است، بلکه ریشه در ساختارها و فرایندهای بنیادین تمدن مدرن غربی دارد. این نوع شرّ ویژگی‌های نوظهور و متمایزی دارد. نخستین و شاید برجسته‌ترین ویژگی این شرّ ماهیت عمیقاً بوروکراتیک، غیرشخصی، و عاری از احساسات انسانی آن است (نک. Rubenstein, 1975, chapter 2: 33-35). ماشین کشتار نازی‌ها و در کل دستگاه‌های مدرن تولید رنج و سرکوب، بیش از آنکه بر پایه کینه شخصی یا سادیسم فردی گردانندگان‌شان عمل کنند، بر اساس یک منطق سرد و محاسبه‌گرانه مبتنی بر «کارایی» و «عقلانیت ابزاری» پیش می‌روند که هدف غایی‌اش تنها انجام وظایف محوله «بدون هرگونه احساس یا جانبداری خاصی» است (Rubenstein, 1975: 22). روبنشتاین در مقاله «بوروکراتیک شدن شکنجه»^{۱۸} (۱۹۸۲)، با الهام از تحلیل‌های ماکس وبر^{۱۹} درباره بوروکراسی، آزمایش‌های استتلی میلگرام^{۲۰} در باب «اطاعت از اقتدار»،

17. The cunning of history: The Holocaust and the American future

18. The Bureaucratization of Torture

19. Max Weber

20. Stanley Milgram

و مفهوم «ابتذال شر» هانا آرنست^{۲۱} نشان می‌دهد که چگونه این ساختارهای پیچیده و سلسله‌مراتبی بوروکراتیک، از طریق تقسیم کار تخصصی، گم‌نامی عاملان، پنهان‌کاری فرایندها و تأکید شدید بر اطاعت کورکورانه از دستورات مافوق، به نحوی سیستماتیک مسئولیت اخلاقی را از دوش افراد درگیر سلب می‌کنند و آن‌ها را به «کارشناسانی» بی‌تفاوت و «به لحاظ شخصی بی‌طرف» بدل می‌سازند که قادرند وحشتناک‌ترین اعمال را صرفاً به‌عنوان بخشی از «وظیفه» روزمره خود و بدون عذاب وجدان به انجام رسانند (Rubenstein, 1982: 34-35). در چنین نظامی انسان‌ها - چه آن‌ها که دستور می‌دهند و چه آن‌ها که قربانی می‌شوند - به مهره‌هایی قابل تعویض و بی‌اهمیت در یک دستگاه عظیم و مکانیکی تقلیل می‌یابند و دیگر به‌سادگی نمی‌توان از مسئولیت اخلاقی یک فرد خاص سخن گفت، زیرا این مسئولیت در لایه‌های تودرتوی زنجیره فرماندهی و تقسیم وظایف، محو و نامشخص می‌شود. این «غیرشخصی‌سازی» تعمدی و «مسئولیت‌زدایی» نهادینه‌شده نه تنها کارایی ماشین سرکوب را افزایش می‌دهد، بلکه از ویژگی‌های کلیدی و تعریف‌کننده شر مدرن است که آن را از اشکال پیشین شرارت، که اغلب با اراده و انگیزه شخصی عاملان گره خورده بود، به نحوی بنیادین متمایز می‌سازد. ویژگی دوم این نوع شر بنیادین گرفتن کامل هویت انسانی^{۲۲} از قربانیان و تبدیل آن‌ها به چیزی شبیه به «انسان‌های اضافی و سربار»^{۲۳} است. روبنشتاین برای توضیح این مطلب به وضعیت «بی‌وطنی» یا «بی‌دولتی»^{۲۴} اشاره می‌کند که بعد از جنگ جهانی اول برای برخی افراد به وجود آمد. او نشان می‌دهد افرادی که دیگر تحت حمایت هیچ دولت و قانون مشخصی نیستند، چطور به‌تدریج حقوق اساسی خود را از دست می‌دهند و در نهایت مانند اشیایی بی‌ارزش تلقی می‌شوند که به‌راحتی می‌توان آن‌ها را کنار گذاشت یا از بین برد (Rubenstein, 1975: 14, 16-18, 31-33). او توضیح می‌دهد چگونه روش‌های اعمال فشار شدید، فراتر از ایجاد رنج جسمی، به‌دقت برای درهم شکستن عزت نفس، کرامت و هویت شخصی فرد طراحی شده‌اند. اعمالی همچون اجبار فرد به برهنگی طولانی‌مدت در برابر نمایندگان کاملاً پوشیده قدرت، محروم‌ساختن از ابتدایی‌ترین امکانات بهداشتی، و ایجاد وابستگی مطلق فرد به آزاردهندگانش برای بقا، همگی با هدف بیرون‌راندن نمادین او از جامعه انسانی و القای این حس است که دیگر هیچ حریم خصوصی و امنی برایش باقی نمانده و به موجودی بی‌ارزش و تحت تملک کامل قدرت حاکم تبدیل شده‌است. این «شیء‌انگاری» و خارج‌ساختن قربانی از بطن جامعه، شرطی لازم برای اعمال خشونت سازمان‌یافته و بدون احساس گناه توسط عاملان

²¹. Hannah Arendt

²². منظور از Dehumanization فرایندی است که طی آن از افراد یا گروه‌ها ویژگی‌های انسانی‌شان گرفته شده و به آن‌ها به‌عنوان موجوداتی پست‌تر، اشیاء، یا حیوانات نگریسته می‌شود تا خشونت علیه آن‌ها تسهیل گردد.

²³. منظور از Surplus Population افرادی است که از دیدگاه نظم اقتصادی یا سیاسی حاکم زائد، بی‌فایده، و سربار تلقی می‌شوند.

²⁴. منظور از Statelessness/Apatrides وضعیتی است که در آن افراد تابعیت هیچ دولتی را ندارند و در نتیجه از حمایت‌ها و حقوق قانونی مرتبط با شهروندی محروم‌اند.

قدرت است، زیرا وقتی قربانی دیگر به عنوان یک «انسان» دارای حقوق و کرامت ذاتی دیده نشود، هرگونه رفتاری با او، هرقدر هم خشونت‌آمیز باشد، توجیه‌پذیر و حتی «لازم» به نظر می‌رسد (Rubenstein, 1982, pp. 43, 44).

سومین ویژگی این شرّ بنیادین آنکه در فضایی از کم‌رنگ‌شدن نقش دین در جامعه (سکولاریزاسیون) و از بین رفتن باور به نیروهای ماوراءالطبیعه و مقدس در جهان (افسون‌زدایی) اتفاق می‌افتد. وقتی جایگاه نهادهای دینی سنتی ضعیف می‌شود و دولتی سکولار به قدرت اصلی تبدیل می‌گردد، جامعه به نوعی دچار وضعیتی می‌شود که گویی عملاً خدا دیگر نقشی ندارد (Rubenstein, 1975: 27-30). در چنین شرایطی دولت و سازمان‌هایش بدون توجه به هیچ اصل اخلاقی و التری و تنها بر اساس محاسبات سود و زیان و کارایی (عقلانیت ابزاری) درباره مرگ و زندگی انسان‌ها تصمیم می‌گیرند و عملاً خود را «خدای روی زمین» می‌دانند. مطابق تحلیل روبنشتاین، دولت‌های مدرن فارغ از ایدئولوژی خاص (چه احزاب راست و چه احزاب چپ)، شکنجه را به مثابه ابزاری «عقلانی» و «کارآمد» برای حفظ قدرت، سرکوب مخالفان، و حتی «تعریف واقعیت» برای شهروندان خود به کار می‌گیرند، گویی هیچ مرجعیت متعالی یا محدودیت اخلاقی سنتی قادر به مهار آن‌ها نیست. این دولت‌ها با تکیه بر پیچیدگی‌های بوروکراتیک و پیشرفت‌های تکنولوژیک، روش‌های شکنجه را به «علمی» برای کنترل و درهم‌شکستن اراده انسان تبدیل کرده‌اند، که در آن ملاحظات انسانی جای خود را به کارایی و دستیابی به هدف داده‌است؛ پدیده‌ای که به تعبیر روبنشتاین نه بازگشت به بربریت گذشته، بلکه محصول مستقیم فرایند مدرنیزاسیون است (Rubenstein, 1982: 32, 40, 42).

خلاصه، شرّ رادیکال مدرن در نگاه روبنشتاین شرّی است که از دل همان فرایندهایی (عقلانیت ابزاری، سازمان‌دهی بوروکراتیک، تکنولوژی، و سکولاریزاسیون) برمی‌خیزد که پیش‌تر نشانه‌های پیشرفت و تمدن تلقی می‌شدند. اینکه چگونه فرایندهای مدرنیزاسیون، که با هدف بهبود زندگی بشر آغاز می‌شوند، می‌توانند به ابزارهایی برای سرکوب و تولید رنج سیستماتیک بدل شوند از محورهای اصلی تحلیل روبنشتاین از تناقضات دوران مدرن است (Rubenstein, 1982: 40-41). روبنشتاین این پدیده را «نیرنگ تاریخ» می‌نامد: شیوه‌هایی که طی آن فرایندهایی که در ظاهر عادی، منطقی و حتی پیش‌رونده به نظر می‌رسند در نهایت می‌توانند به فجایعی عظیم منجر شوند. او پس از آنکه شرّ مدرن را حاصل مدرنیته تصور کرد، جهت مقابله با آن «کسب قدرت دنیوی» و «کنش‌گری» را پیشنهاد می‌هد و اورگی و زجر یهودیان در طول تاریخ را ناشی از «ضعف و بی‌قدرتی یهودیان» اعلام می‌دارد. این تفکرات زیربنایی برای تأملات جنگ طلبانه روبنشتاین در جهاد و نسل‌کشی^{۲۵} (۲۰۱۰) شد.

²⁵. Jihad and Genocide

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

در سنت یهودی پرسش از معنا و مقصود تاریخ همواره با مفهوم محوری «عهد» پیوندی ناگسستنی داشته است. الهیات سنتی تاریخ را نه صرفاً توالی رویدادهای بی هدف، بلکه صحنه تجلی اراده الهی و تحقق تدریجی وعده‌های خدا به قوم برگزیده‌اش می‌داند. در این چارچوب فراز و نشیب‌های تاریخی، از جمله دوره‌های شکوه، تبعید و رنج، در پرتوی منطق عهد (یعنی وفاداری یا نافرمانی نسبت به شریعت) تفسیر می‌شد. متفکران یهودی نیز کوشیده‌اند معنای والای تاریخ و نقش محوری قوم اسرائیل در آن را روشن‌تر سازند. برای مثال، یهودا هلوی معتقد بود قوم اسرائیل دارای یک استعداد یا حس معنوی ویژه است که از آدم به ارث برده‌اند و آن‌ها را قادر می‌سازد پیام الهی را بهتر درک کرده و به عنوان مجرای اصلی تحقق اهداف خدا در تاریخ عمل کنند. ابن‌میمون با تأکید بر اینکه تعالیم و شریعت یهود تنها وحی حقیقی و نقشه راه الهی برای بشریت است، بر این باور بود که قوم اسرائیل با در دست داشتن این وحی منحصر به فرد وظیفه درک و تحقق معنای تاریخ را در مسیر تعیین شده خدا بر عهده دارد (Cohn-Sherbok, 2017: 434-435).

به اعتقاد روبنشتاین، فاجعه هولوکاست این برداشت سنتی از تاریخ و عهد را به کلی بی اعتبار کرده است. نقد تند و تیز او بر فرانتس روزنتسوايگ^{۲۶} در مقاله «در باب مرگ در زندگی»^{۲۷} (۱۹۷۲) دقیقاً از همین منظر قابل فهم است. روزنتسوايگ می‌گفت قوم یهود به واسطه یک «عهد» خاص و منحصر به فرد گویی «از پیش به هدف خود رسیده است» و در نوعی کمال روحانی و بی‌نیازی از فراز و نشیب‌های «تاریخ جهانی» و منازعات قدرت در «محضر پدر» به سر می‌برد. این قوم، از نگاه او، یک «قوم ابدی» است که حیات معنوی‌اش بیش از آنکه به تاریخ و رویدادهای آن وابسته باشد، به خون و اجتماع درونی خود متکی است و به همین دلیل از چرخه معمول تاریخ‌مندی ملت‌ها - که همواره در مسیر رسیدن به هدفی در آینده هستند - مستثنی است. روبنشتاین این برداشت روزنتسوايگ از وضعیت قوم یهود را نه تنها پاسخی ناکافی به بحران‌های عصر مدرن می‌داند، بلکه آن را خطرناک ارزیابی می‌کند و معتقد بود این تلقی می‌تواند به بی‌تفاوتی نسبت به «سیر تاریخ جهانی» و حتی بی‌اعتنایی به فجایع معاصرمانند جنگ جهانی اول منجر شود، و از این رو بیانگر الهیاتی «خودپسندانه» و «کوته‌بینانه» است که در نهایت به جای هدایت به سوی یک زندگی پویا و درگیر با واقعیت به وضعیتی از «مرگ در زندگی» منتهی می‌شود (Rubenstein, 1972b: 226-234). به اعتقاد روبنشتاین، این تفکر دیگر نمی‌تواند پایه‌ای برای یک الهیات پذیرفتنی در دوران پساهولوکاست باشد مخصوصاً وقتی با این سؤال بی‌پاسخ روبه‌رو می‌شویم که چرا جوامع یهودی مذهبی‌تر مانند یهودیان لهستان نابود شدند اما جوامع سکولارتر یا کمتر مذهبی در آمریکا در امان ماندند (Rubenstein, 1963: 281). از این رو، او می‌گوید هرگونه بازاندیشی درباره عهد و معنای تاریخ باید با واقعیت بی‌رحمانه و غیرقابل توجیه

²⁶. Franz Rosenzweig

²⁷. On Death in Life: Reflections on Franz Rosenzweig

آشویتس آغاز شود و پیشنهاد می‌کند یهودیان از ایده «خدای تاریخ» دست بردارند و واقعیت‌های تلخ و ناگزیر طبیعت و سرنوشت انسانی (یا به تعبیر او «سرنوشت‌های تراژیک خدای طبیعت») را بپذیرند. این تغییر نگاه به معنای کنار گذاشتن جست‌وجوی «معانی فراتاریخی»^{۲۸} برای زندگی و رویدادهای تاریخی است (همان، صص. ۲۸۳، ۲۸۴). مطابق این دیدگاه، تاریخ دیگر صحنه اجرای نمایشی الهی با آغاز، میانه و پایانی از پیش معلوم نیست، بلکه میدانی برای فعالیت انسان در «جهانی بی‌معنا و بی‌تفاوت» است، و در نتیجه به جای پناه‌بردن به ابدیتی خیالی و بی‌تفاوت نسبت به رنج‌های بشری باید به مسئولیت تاریخی و کنش‌گری در جهان تن داد (Rubenstein, 1972b: 230).

روبنشتاین حتی بازگشت به صهیون و تشکیل دولت اسرائیل را نه در چارچوب تحقق وعده‌های الهی سنتی، بلکه نتیجه «رویکردانی آگاهانه اسرائیلی‌ها و دیگر یهودیان از دیدگاه ربی یوحنا بن زکای» می‌داند^{۲۹} (Rubenstein, 1963: 283). معنای تاریخ دیگر در طرح از پیش معلوم الهی یا عهدی خاص با یک قوم نهفته نیست، بلکه در خود زندگی کردن، در تجربه‌های مشترک انسانی، و در پاسداری از سنت‌ها هویدا می‌شود. روبنشتاین تورات را وحی مستقیم خدا نمی‌داند، بلکه آن را «متن اصلی و تعیین‌کننده» هویت یهودی می‌داند. همچنین، علت پاسداری از سنت‌ها آن نیست که ذاتاً برترند یا از طرف خدا آمده‌اند، بلکه صرفاً «چون متعلق به ما هستند»، «بخشی از تار و پود وجودی ما شده‌اند» و با هیچ چیز دیگری جایگزین نمی‌شوند، پاسداشت می‌شوند (Rubenstein, 1963: 284). (Rubenstein, 1964: 117, 119). پذیرفتن این میراث، انتخابی آزادانه و آگاهانه در برابر واقعیتی است که «شکل و شیوه خاص زیست قوم یهود در این دنیا» را ساخته‌است (Rubenstein, 1964: 119-121). روبنشتاین راهی به سوی استمرار هویت یهودی و درک تازه‌ای از «عهد» به عنوان پیوند عمیق هویتی و وجودی ارائه می‌دهد. این پیوند دیگر بر اساس افسانه‌های قدیمی نیست، بلکه بر اساس تعلق به یک سرزمین، فرهنگ و جامعه در جهانی است که دیگر در آن خبری از تضمین‌های سنتی و آسمانی نیست.

۲-۴. امکان بقای ایمان: پاسخ‌های سنتی و نقدهای روبنشتاین

الهیات سنتی یهود در مواجهه با بحران‌ها و مصائب جانکاه با اتکا به کتاب مقدس عبری و البته ژرف‌اندیشی و تفسیرهای اندیشمندان برجسته خود مجموعه‌ای از پاسخ‌ها و راهکارها برای حفظ و تقویت ایمان در دل سختی‌ها ارائه می‌دهد. مصیبت‌ها و دشواری‌ها اغلب به عنوان نتیجه گناه و نافرمانی از دستورات الهی معرفی می‌شود (تثنیه، ۲۸) و از این‌رو توبه به عنوان زمینه‌ساز رفع بلا و بازگشت رحمت الهی قلمداد می‌گردد (ارمیا، ۷). سعدیا گائون توبه را نه تنها راهی برای جلب رحمت

^{۲۸} meta-historical meanings

^{۲۹} او این گذار را به گزینش «راه ماسادا» (مقاومت فعال) در برابر «راه بینه» (تسلیم و انفعال) تفسیر می‌کند و می‌گوید معامله یوحنا بن دیگر اعتباری ندارد و یهودیان باید راه ماسادا، یعنی «زندگی آزاد یا مرگ شرافتمندانه»، را برگزینند (Rubenstein, 1974b, chapter 10).

الهی، بلکه ابزاری برای تقویت اراده آزاد انسان و کسب پاداش اخروی می‌دانست (Artson, 2007: 59-60). در کنار آن، دعا و نیایش نیز به عنوان راهکاری اساسی و حیاتی برای حفظ ایمان مطرح است. یهودا هلوی در کوزری دعا را ابزاری برای تقویت رابطه انسان با خدا و دستیابی به آرامش درونی، حتی در تاریک‌ترین لحظات، معرفی می‌کند. (Halevi, 2021: 89-90) همچنین، آموزه صبر و شکیبایی در برابر سختی‌ها نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه راهی برای تقویت ایمان و درک عمیق‌تر حکمت الهی تلقی می‌شود چنان‌که ایوب همچنان بر ایمان خود پایدار ماند و این پایداری آگاهانه (و نه پذیرشی منفعلانه) سرانجام به بازگرداندن برکات الهی منجر شد. ابن میمون در میشته تورا صبر را فراتر از یک فضیلت، ابزاری برای دستیابی به عقل فعال و ارتقای ایمان از سطحی مبتنی بر ترس یا عادت به ایمانی عقلانی و پایدار می‌داند (Robinson & Robinson, 2022: 67-70). علاوه بر این، امید به آینده و وعده‌های الهی، به‌ویژه امید به ظهور ماشیح و برقراری نهایی عصر صلح و عدالت در جهان (اشعیا، ۱۱؛ ارمیا، ۲۳)، و همچنین آموزه کابالیستی «تبقون عولام» (بازسازی جهان) نزد اسحاق لوریا^{۳۰} که هر عمل نیک انسان را گامی به سوی تحقق این وعده می‌داند، به مؤمنان نیرو می‌بخشید تا باور کنند رنج و سختی دائمی نیست و خیر در نهایت پیروز خواهد شد (Cohn-Sherbok, 2017: 407-408). با این حال، روبنشتاین پاسخ‌ها و سازوکارهای سنتی را قانع‌کننده و بسنده نمی‌داند.

نگاه انتقادی روبنشتاین به خدای سنتی فقط واکنشی به وحشت عظیم هولوکاست و ناتوانی الهیات رایج در پاسخگویی به آن نبود، بلکه ریشه‌های عمیق‌تری در زندگی شخصی خود او داشت. او، حتی پیش از آنکه به پیامدهای الهیاتی هولوکاست بپردازد، در بردارم پولس^{۳۱} (۱۹۷۲) نشان می‌دهد چگونه در درون خود با خدایی درگیر بود که خود ساخته بود. او این خدا را از روی نیازی شدید به ایجاد نظم و به‌دست‌آوردن کنترل در برابر «خشم بی‌نام و نشانی» که در درونش احساس می‌کرد «ساخته» بود. اما این خدای ساخته ذهن در نهایت نتوانست در لحظات بحرانی و دشوار زندگی‌اش، به‌ویژه هنگامی که با واقعیت تلخ مرگ فرزند نوزادش روبه‌رو شد، پاسخ آرامش‌بخشی ارائه دهد. برای او این خدا نه تنها کارامدی خود را از دست داده، بلکه حتی به چیزی بدل شده بود که روبنشتاین احساس «نفرت» بدان داشت (Rubenstein, 1972a: 8-15).

روبنشتاین علی‌رغم قول به «مرگ خدای تاریخ» در جست‌وجوی راهی برای بقای ایمان در «جهان بی‌خدا» برمی‌آید، جست‌وجویی که به بدیلی رادیکال و بازگشتی به اشکال کهن‌تر و شاید «پاگانی»^{۳۲}

³⁰. Isaac Luria

³¹. My brother Paul

³². واژه «پاگانیزم» که از ریشه لاتین *paganus* به معنای «روستایی» یا «طبیعت‌نشین» گرفته شده است، در اصل، به جهان‌بینی‌ای اشاره دارد که الوهیت را نه به مثابه یک شخصیت متعالی که در رویدادهای تاریخی مداخله می‌کند، بلکه به عنوان خود طبیعت و نیروهای فراگیر و غیرشخصی آن درک می‌کند. ویژگی بنیادین این تفکر، اعتقاد به زمان چرخه‌ای است؛ یعنی

دین‌داری انجامید: «به اعتقاد من خدا زمینه و سرچشمه‌ای است که ما از آن پدید آمده‌ایم بدون اینکه هرگز کاملاً از آن جدا شویم. ... تصدیق اینکه تمام خلقت تجلی ایپیفنومال^{۳۳} خدایی واحد، یگانه و فراگیر است، یعنی روی آوردن به آموزه‌ای که ریشه در دو سنت محترم عرفان و یوگانیسم داشت» (Rubenstein, 1974a: 246). او خدا را نه به عنوان یک «دیگری الهی»^{۳۴} بلکه به مثابه بنیان فراگیر هستی می‌بیند. چنین نگرشی فضایی برای درک «ظلمت الوهیت»^{۳۵} باز می‌کند (همان، ص. 247)؛ یعنی پذیرش جنبه‌هایی از هستی و الوهیت که با رنج، تخریب و شرّ عظیم سازگارند و در چارچوب خدای کاملاً خیرخواه و مداخله‌گر سنتی، که هولوکاست آن را «باطل» ساخته است، نمی‌گنجند (Rubenstein, 2012: 88).

در چارچوب الهیات نوین روبنشتاین، «ایمان» دیگر نه اتکا به خدایی متعال، متشخص و مداخله‌گر در تاریخ، بلکه در وهله نخست تعهدی وجودی و عملی به تداوم قوم یهود، حفظ و پاس‌داشت هویت فرهنگی - تاریخی آن و مشارکت فعال در آیین‌ها و سنت‌های مشترک است. اهمیت این آیین‌ها لزوماً ریشه در فرمان الهی ندارد، بلکه از کارکرد عمیق انسانی‌شان در ایجاد «همبستگی اجتماعی» و معنابخشی به زندگی برمی‌خیزد (Rubenstein, 1972a: 112). روبنشتاین در تخیل دینی^{۳۶} (۱۹۸۵) مدعی می‌شود کارکرد اسطوره‌ها و آیین‌ها از دیرباز بیان و مدیریت تعارضات روانی ناخودآگاه (مانند اضطراب مرگ، گناه و احساس پوچی) بوده است (Rubenstein, 1985: 183). به اعتقاد او، دین ممکن است «در سطح آگاهی پیشانظری» و به شیوه‌هایی غیر از «باور آشکار» به آموزه‌هایی جزمی به حیات خود ادامه دهد (Rubenstein, 2003: 160). ایمان در نگاه او ابزاری قدرتمند برای تقدیس زندگی و معنادار ساختن آن از درون خود جامعه انسانی است. این ایمان بر واقعیت فرهنگی - اجتماعی دین و نیاز عمیق انسانی به معنا، هویت و تعلق استوار است و حتی ضرورت «صدای فرمان‌دهنده» الهی را برای تعهدات اخلاقی و انسانی زیر سؤال می‌برد (Rubenstein, 1974a: 249).

۳. ارزیابی انتقادی اندیشه‌های روبنشتاین

یکی از مهم‌ترین نقدها به تحلیل روبنشتاین از مدرنیته و بوروکراسی در کتاب نیرنگ تاریخ بازمی‌گردد. او در این اثر هولوکاست را نه صرفاً انحراف یا استثنایی تاریخی، بلکه نتیجه‌ای منطقی و گریزناپذیر از روند عقلانی‌شدن تمدن غربی می‌داند. منتقدان این دیدگاه را بیش از حد ساده‌انگارانه و بدبینانه می‌دانند. برای نمونه، موریس فریدمن معتقد است اگر بپذیریم پیشرفت عقلانی و سازمان‌یافته الزاماً

باور به چرخه‌های ابدی و تکرارشونده تولد، مرگ و باززایی و شبیه به تکرار فصل‌های سال. این دیدگاه در تضاد کامل با زمان خطی ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرد که تاریخ را از یک نقطه آفرینش به سوی یک هدف غایی و نهایی (رستگاری) هدایت می‌کند.

³³. epiphenomenal

³⁴. divine other

³⁵. the dark of divinity

³⁶. The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology

به نسل کشی می‌انجامد، ناخواسته هرگونه امید به تمدن انسانی و اخلاق جمعی را کنار گذاشته‌ایم حال آنکه در دل همین مدرنیته شاهد صداهای منتقد، جنبش‌های انسانی و اخلاق‌گرایی بوده‌ایم. از نظر فریدمن، تحلیل روبنشتاین نوعی بدبینی تمام‌عیار است که گویی انسان مدرن هیچ انتخاب اخلاقی یا صدای اعتراضی ندارد و صرفاً اسیر ماشین بی‌روح و غیرقابل‌مهاری است. فریدمن این نگاه را یک «پیش‌گویی تاریک» می‌نامد که بیش از آنکه تحلیلی تاریخی باشد، تصویری آخرالزمانی از آینده بشر است (Friedman, 1979: 334). به اعتقاد او، روبنشتاین به جای بررسی عوامل متنوع و پیچیده‌ای که در بروز هولوکاست نقش داشتند، همه چیز را به بوروکراسی و عقلانیت‌ابزاری تقلیل می‌دهد و از این راه نقش اراده و مسئولیت انسانی را کم‌رنگ می‌کند.

محققان به تحلیل روبنشتاین در عصر تریاژ^{۳۷} (۱۹۸۳) نیز، اثری که خط فکری او در نیرنگ تاریخ را ادامه می‌دهد، انتقاد دارند. او در این کتاب استدلال می‌کند که جوامع مدرن، چه سرمایه‌داری و چه کمونیستی، با مشکلی به نام «جمعیت مازاد» روبه‌رو هستند. از نظر او، وقتی دیگر امکان مهاجرت یا جذب این جمعیت‌ها وجود ندارد، دولت‌ها ناگزیرند برای حفظ نظم و کنترل منابع به حذف فیزیکی بخشی از مردم روی آورند. این فرایند دیگر نه از سر نفرت قومی یا مذهبی، بلکه با منطقی تکنیکی و بی‌طرفانه انجام می‌شود؛ نوعی «عقلانیت مرگبار» که انسان را صرفاً عددی در محاسبات مدیریتی تلقی می‌کند. در مقابل، آلن برگر این تحلیل را ساده‌انگارانه می‌داند و می‌گوید روبنشتاین همه واقعیت‌های پیچیده اجتماعی و سیاسی را فقط در یک اصل خلاصه می‌کند: اگر جمعیتی برای سیستم مفید نباشد، باید حذف شود (اصل کارایی و حذف جمعیت‌های مازاد). به اعتقاد برگر، تحلیل سیاسی او در عصر تریاژ هرچند فصیح، افسرده‌کننده و برانگیزاننده است، اما تا حدی یک‌جانبه است. از نظر برگر، گرچه نتیجه‌گیری‌های روبنشتاین تأمل‌برانگیزند و خواندن اثر او برای آن‌ها که به سرنوشت بشریت می‌اندیشند ضرورت دارد، اما این یک‌جانبه‌بودن می‌تواند منجر به غفلت از عوامل متنوعی مانند فرهنگ، ایدئولوژی، دین و انتخاب‌های انسانی شود و مخاطب را به این نتیجه برساند که گویا هیچ راه اخلاقی، مقاومت اجتماعی یا بدیلی برای وضعیت ترسیم شده وجود ندارد. این نگاه، خواننده را دچار نوعی ناامیدی فلسفی می‌کند چنان‌که گویی در برابر ساختارهای مدرن هیچ انتخاب انسانی و هیچ امکان اصلاحی وجود ندارد (Berger, 1984: 202).

روان‌کاوی روبنشتاین از شخصیت پولس نیز محل انتقاد بوده است. او در برادریم پولس تلاش می‌کند زندگی شخصی خود را با زندگی پولس رسول مقایسه کند و با استفاده از مفاهیم روان‌کاوی تجربه دینی او را تحلیل کند. روبنشتاین مرگ نابه‌هنگام فرزند خردسالش را با بحران روحی پولس مقایسه می‌کند و می‌گوید چنان‌که پولس از دل رنج و بن‌بست روانی‌اش به مسیح ایمان آورد، او نیز با کمک روان‌کاوی توانست از فشارهای روحی‌اش رها شود. روبنشتاین حتی تجربه دیدن مسیح از سوی پولس را نه یک واقعیت بیرونی، بلکه تجلی آرزوی ناخودآگاه او برای جاودانگی می‌داند. در مقابل،

³⁷. The Age of Triage: Fear and Hope in an Overcrowded World

کیت نیکل معتقد است روبنشتاین بیش از حد از مفاهیم روان‌کاوی برای تفسیر تجربه پولس بهره برده و همین باعث شده پولس واقعی و تاریخی پشت سر تحلیل‌های ذهنی و شخصی پنهان بماند. نیکل با صراحت می‌گوید روبنشتاین تجربه دینی پولس را به «خطای ذهنی ناشی از فشار روانی» تقلیل می‌دهد و چنان وانمود می‌کند که مسیح رؤیای پولس چیزی جز تصویر ساخته ذهن او نیست. نیکل می‌گوید این نگاه گرچه جالب است، اما از نظر تاریخی و دینی، تحریف‌کننده است و ما را از فهم درست جایگاه پولس در سنت مسیحی دور می‌کند. او نتیجه می‌گیرد: «روبنشتاین بیشتر ما را با خودش آشنا می‌کند تا با پولس» (Nickle, 1973: 148).

نقد بعدی به کار بست نامناسب نظریه‌های روان‌کاوی در تحلیل سنت دینی یهود در کتاب تخیل دینی برمی‌گردد. روبنشتاین در این اثر سنت ربّانی یهود را بازتابی از اضطراب‌ها، امیال سرکوب‌شده و کشمکش‌های روانی می‌داند. مورتیمر اوستو بخش‌هایی از این تحلیل را تأیید می‌کند، اما نسبت به نتیجه‌گیری نهایی روبنشتاین مبنی بر بی‌اعتباری کامل سنت یهودی در جهان مدرن به شدت انتقاد کرد. اوستو می‌نویسد احساس بی‌معنایی و انقطاع از سنت نه لزوماً حاصل رهاکردن سنت، بلکه شاید ناشی از افسردگی پنهان و بحران‌هایی درونی باشد که اشتباهاً به دین نسبت داده شده‌اند (Ostow, 1969: 353).

دیدگاه‌های روبنشتاین در جهاد و نسل‌کشی (۲۰۱۰)، اثری که همدلی او با دیدگاه‌های جنگ‌طلبانه و نگاه ستیزگرانه با جهان اسلام را نشان می‌دهد، سخت نیازمند ارزیابی انتقادی است. واکنش شخصی و آنی روبنشتاین به حملات ۱۱ سپتامبر اساس تحقیق او را شکل می‌دهد و به سرعت منجر به یکسان‌انگاری تمام «مسلمانان» با «افراط‌گرایان اسلامی» می‌شود، رویکردی که گومز - سوارز آن را ساده‌انگارانه و خطرناک می‌داند. به اعتقاد او، روبنشتاین با بازخوانی‌های گزینشی تاریخ و ایجاد جهش‌هایی ساده‌انگارانه و شتاب‌زده میان رویدادهای تاریخی دور (مانند نسل‌کشی آرامنه) و تهدیدات معاصر درواقع در حال تقویت باورهای عاطفی اولیه خود است. روبنشتاین تصویری ثابت و تغییرناپذیر از هویت‌های قومی - مذهبی به دست می‌دهد: او مسلمانان را در مقابل یهودیان / غرب در تضادی ذاتی و همیشگی قرار می‌دهد و تنوعات درونی و پیچیدگی‌های تاریخی هر دو گروه را نادیده می‌گیرد. این رویکرد همدردی روبنشتاین نسبت به یهودیان و بیزاری او نسبت به مسلمانان (و حتی منتقدان یهودی سیاست‌های اسرائیل) را نشان می‌دهد. نادیده گرفتن گزارش‌هایی که نقش مفتی بیت‌المقدس (حاج امین الحسینی) در هولوکاست را به نحوی متفاوت روایت می‌کنند یا چشم‌پوشی از قربانیان شیعی خشونت‌های القاعده نمونه‌هایی از این خوانش یک‌جانبه است. اما خطرناک‌ترین جنبه تحلیل روبنشتاین از دید گومز - سوارز پیشنهادهای سیاسی او در برخی فصول، مانند حمایت ضمنی از حمله پیش‌دستانه اسرائیل به مراکز غیرنظامی ایران است. گومز - سوارز هشدار می‌دهد این راه‌حل‌های رادیکال می‌تواند دقیقاً همان مارپیچ خشونت و قربانی‌سازی را به راه اندازد که خود روبنشتاین از آن بیم دارد. این رویکرد با نظریه برخورد تمدن‌ها همسو است و می‌تواند به جنگی منجر شود که در آن

مرزهای اخلاقی کمرنگ شده، خشونت به نحوی افسارگسیخته تشدید یافته و غیرنظامیان به اهداف اصلی بدل می‌شوند، و در نهایت می‌تواند به نسل‌کشی بینجامد (Gomez-Suarez, n. d). به اعتقاد هنی (Heni, 2010) چنین ساده‌سازی‌هایی در تحلیل پدیده‌های تاریخی پیچیده می‌تواند نشانه‌ای از تمایل به ساده‌انگاری در تحلیل تهدیدهای معاصر نیز باشد و راه را برای راه‌حل‌های تک‌بعدی و نظامی هموار کند. اگر او کشتار مسلمانان در بوسنی توسط نیروهای غیرمسلمان را در ردیف نسل‌کشی قرار می‌دهد، این نشان می‌دهد مسلمانان ممکن است خود قربانیان چنین فجایی باشند و عاملان آن لزوماً پیروان اسلام نیستند. تمرکز یک‌سویه روبنشتاین بر پتانسیل نسل‌کشی در مفهوم «جهاد»، این پرسش را به ذهن متبادر می‌سازد که چرا او خطر را عمدتاً از یک سو می‌بیند؟ این رویکرد گزینشی که در آن قربانی بودن مسلمانان نیز خطر بالقوه از جانب «اسلام» را کمرنگ نمی‌کند، می‌تواند به این سوءتفاهم دامن بزند که گویی تهدیدی ذاتی و یک‌طرفه از جانب جهان اسلام وجود دارد. چنین برداشتی، به جای ترویج درک متقابل و یافتن راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز، می‌تواند دستاویز سیاست‌های تقابلی، پیش‌دستانه و جنگ‌طلبانه‌ای قرار گیرد که روبنشتاین ظاهراً نسبت به پیامدهای آن بی‌توجه است.

روبنشتاین در جهاد و نسل‌کشی مدعی می‌شود خشونت و نسل‌کشی در ذات تعالیم اسلام و مفاهیمی مانند «جهاد» است که این آشکارا در تضاد با تحلیل‌های اسلام‌شناسان برجسته‌ای چون جان اسپوزیتو است. اسپوزیتو به تفصیل به پدیده «اسلام‌هراسی» و چگونگی شکل‌گیری تصویری تحریف‌شده و عمدتاً منفی از اسلام و مسلمانان در غرب، به‌ویژه پس از ۱۱ سپتامبر، پرداخته‌است. او نشان می‌دهد چگونه رسانه‌ها و برخی گفتمان‌های سیاسی به جای ترسیم درک عمیقی از تنوع و پیچیدگی جهان اسلام، به یکسان‌انگاری و برجسته‌سازی گروه‌های افراطی پرداخته‌اند (Esposito, 2014: 298-303). درحالی‌که روبنشتاین ریشه خطر را در دل آموزه‌های دینی جست‌وجو می‌کند، اسپوزیتو می‌گوید بسیاری از این هراس‌ها ریشه در جهل، منافع سیاسی خاص و شبکه‌های سازمان‌یافته اسلام‌هراسی دارد که تصویری از «اسلام به مثابه تهدید» را ترویج می‌کنند (همان، ص. ۳۰۲). تحلیل روبنشتاین نه تنها به فهم دقیق‌تر پدیده خشونت دینی کمک نمی‌کند، بلکه خود می‌تواند در چارچوب همان گفتمان اسلام‌هراسانه قرار گیرد که اسپوزیتو نسبت به پیامدهای خطرناک آن هشدار می‌دهد؛ گفتمانی که با ساده‌سازی و اهریمن‌سازی از «دیگری» راه را برای سیاست‌های تقابلی و حتی جنگ‌طلبانه هموار می‌سازد.

این چرخش به سوی یک الهیات تقابلی را نمی‌توان صرفاً انحرافی دیر هنگام در مسیر فکری روبنشتاین دانست. درواقع، این مواضع متأخر تبلور نهایی همان دغدغه بنیادینی است که از ابتدا بر اندیشه او سایه افکنده بود: قدرت. او که به اعتراف خود برای فرار از حقارت کودکی و دستیابی به «کاریزمای مقام» به سلک روحانیت درآمده بود (Rubenstein, 1974b: 24)، در نهایت همین منطق روان‌شناختی را به سطح روابط بین‌الملل تعمیم می‌دهد. تحلیل رادیکال او از هولوکاست به این نتیجه

منجر شد که تنها پادزهر رنج و بی‌قدرتی، کسب قدرت مطلق سیاسی و نظامی است. بنابراین، جهاد و نسل‌کشی را می‌توان نقطهٔ اوج این مسیر فکری دانست؛ جایی که الهیات «مرگ خدا» و نقد قدرت الهی به الهیاتی این‌جهانی بدل می‌شود که در آن قدرت انسانی نه تنها ابزاری برای بقا، بلکه خود به ارزشی غایی و تقریباً مقدس بدل می‌گردد. به این ترتیب، متفکری که با نفی خدای تاریخ و مشیت خشونت‌آمیز او کار خود را آغاز کرده بود، در پایان به ستایش کسب قدرت و تجویز اعمال خشونت‌آمیز می‌رسد و این پارادوکس تراژدی نهایی اندیشهٔ او را رقم می‌زند.

نتایج

اندیشه‌های روبنشتاین عمیقاً از تحصیلات سنتی، آکادمیک، منصب‌های رسمی و البته تجربه‌های تلخ و دردناک شخصی او تأثیر پذیرفته بود. اندیشه‌های متفکران بزرگ همچو پل تیلیش به او کمک نمود تا بتواند گسست خود از خدای سنتی را نه صرفاً به‌مانند احساسی شخصی، بلکه به‌مثابهٔ یک واقعیت فرهنگی و الهیاتی تبیین کند. این پیش‌زمینه او را به سمت بازاندیشی در بنیادین‌ترین آموزه‌های دین یهود سوق داد که بیشتر انقلاب بود تا اصلاح. نخست، او با اعلام «مرگ خدای تاریخ» هرگونه امکان باور به خدای متشخص و مداخله‌گر را پس از آشوب‌تس منتفی دانست. اما این به معنای الحاد نبود. او به بدیلی طبیعت‌گرایانه و متأثر از عرفان روی آورد: الوهیتی غیرشخص‌وار، بی‌تفاوت و رازآلود که زمینهٔ غایی و خاستگاه تمام هستی است. در این نگاه، «کانون دغدغهٔ غایی» انسان دیگر نه موجودی متعالی، بلکه خودِ وضعیت انسانی و یافتن تقدس در جهان است و الهیات بیش از آنکه خداشناسی باشد به نوعی انسان‌شناسی بدل می‌گردد. دوم، او تنویدسه‌های سنتی را با قاطعیت رد کرد و به جای توجیه الهیاتی رنج مدرن به کالبدشناسی شرّ مدرن پرداخت و آن را محصول مستقیم فرایندهای بوروکراتیک و عقلانیت ابزاری مدرنیته دانست. سوم و چهارم، او با نقد دیدگاه متفکرانی چون روزنتسواایگ مفهوم «قوم برگزیده» را اسطوره‌زدایی کرد و مدعی شد عهد دیگر پیمانی الهی نیست، بلکه پیوندی فرهنگی و هویتی است و حفظ سنت‌ها نه به دلیل منشأ آسمانی آن، بلکه به سبب کارکردشان در شکل‌دهی به هویت جمعی اهمیت دارد. در نهایت، او ایمان را نه اتکا به باوری جزئی، بلکه تعهدی وجودی به تداوم و انسجام جامعه، مشارکت در آیین‌های آن، و یافتن تقدس در چرخه‌های طبیعی زندگی تعریف کرد: نوعی دین‌داری پاگانستی که معنا را در خودِ جهان جست‌وجو می‌کند. از منظری انتقادی، تحلیل او از مدرنیته به‌عنوان عامل اساسی فجایع معاصر بیش از حد بدبینانه و تقلیل‌گرایانه است. دیدگاه‌های او در جهاد و نسل‌کشی نیز از خطاهای روش‌شناختی جدی رنج می‌برد: یکسان‌انگاری جهان اسلام با گروه‌های افراطی و نادیده‌گرفتن تنوعات درونی آن؛ استفادهٔ گزینشی از تاریخ برای تأیید پیش‌فرض‌های خود؛ چشم‌پوشی از قربانی‌بودن مسلمانان در موارد متعدد خشونت و نسل‌کشی؛ و در نهایت ارائهٔ پیشنهاد‌های سیاسی خطرناک مانند حمایت ضمنی از حملهٔ پیش‌دستانه به سایر کشورها. در نهایت، مسیر فکری روبنشتاین این پارادوکس تراژیک را به نمایش می‌گذارد که

چگونه تجربه عمیق تروما و نقدی برآمده از آن علیه خشونت وقتی با میل سیری ناپذیر به قدرت درآمیزد می تواند خود به تجویز راهکارهایی منجر شود که پتانسیل بازتولید همان فجایعی را دارند که در ابتدا در پی نقد و نفی آن بود.

منابع

جابری‌زاده، محمدعرفان و شهبازی، علی (۱۳۹۸). تصور از خدا در الهیات پساهاولوکاست یهودی. پژوهش‌های ادیانی. ۷ (۱۳). ۲۲۱-۲۴۰.

References

- Artson & Silver, B. S. & D. (Eds.). (2007). *Walking with God*. United Synagogue of Conservative Judaism and the Rabbinical Assembly.
- Berger, A. L. (1984). [Review of the book *The Age of Triage: Fear and Hope in an Overcrowded World*, by R. L. Rubenstein]. *Journal of the American Academy of Religion*, 52 (1) , 201- 202. <https://www.jstor.org/stable/1463740>
- Buber, M. (2016). **Eclipse of God: Studies in the relation between religion and philosophy**. Princeton University Press. (Original work published 1952)
- Cohn-Sherbok, D. (2017). *Judaism: History, belief and practice* (2nd ed.). Routledge.
- David, P. (2024). *The death of God as a turn to radical theology: Then and now*. *Religions*, 15, 918. <https://doi.org/10.3390/rel15080918>
- Esposito, J. L. (2014). 2013 AAR Presidential Address: Islam in the public square. *Journal of the American Academy of Religion*, 82 (2) , 291-306. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfu014>
- Franke, W. (2024). *The death of God as source of the creativity of humans*. *Philosophies*, 9 (3) , 55. <https://doi.org/10.3390/philosophies9030055>
- Frank & Goldish, D. & M. (2008). Rabbinic culture and dissent: An overview. In D. Frank & M. Goldish (Eds.) , *Rabbinic culture and its critics: Jewish authority, dissent, and heresy in medieval and early modern times* (pp. 1-41). Wayne State University Press.
- Friedman, M. (1979). [Review of the book *The Cunning of History: The Holocaust and the American Future*, by R. L. Rubenstein]. *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (2) , 334. <https://www.jstor.org/stable/1463289>
- Gomez-Suarez, A. (n. d.). *Jihad and Genocide* [Review of the book *Jihad and genocide*, by R. L. Rubenstein]. Academia. edu. Retrieved May 3, 2025, from https://www.academia.edu/4981308/Jihad_and_Genocide
- Halevi, J. (2021). *The Kuzari* (Kitab al Khazari). Musaicum Books.³⁸
- Heni, C. (2010). [Review of the book *Jihad and genocide*, by R. L. Rubenstein]. *Middle East Quarterly*, 17 (2). Retrieved from

³⁸. ارجاع به این منبع بر اساس شماره صفحه فایل pdf کتاب است.

<https://www.meforum.org/middle-east-quarterly/book-reviews/jihad-and-genocide>

Jaberi Zade, M. E. & Shahbazi, A. (2019). The Concept of God in Post-Holocaust Jewish Theology. *Religious Studies*, 7 (13) , 221-240. (in Persian)

Nickle, K. F. (1973). [Review of the book *My Brother Paul*, by R. L. Rubenstein]. *Journal of Biblical Literature*, 92 (1) , 147-148. <https://www.jstor.org/stable/3262779>

Ostow, M. (1969). [Review of the book *The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology*, by R. L. Rubenstein]. *Jewish Social Studies*, 31 (4) , 352- 354. <https://www.jstor.org/stable/4466544>

Rathbun, J. W. (1974). God is dead: Avant-garde theology for the sixties. *Canadian Review of American Studies*, 5 (2) , 165-174. <https://doi.org/10.3138/CRAS-05-02-06>

Robinson & Robinson, I. & Y. (2022). Maimonides for the masses? Chaim Kruger, Yiddish journalism, and medieval Jewish philosophy. *Canadian Jewish Studies / Études juives canadiennes*, 34, 56.82.

Rubenstein, R. L. (1963). Person and myth in the Judaeo-Christian encounter. *The Christian Scholar*, 46 (4), 278-292.

----- (1964). The meaning of Torah in contemporary Jewish theology: An existentialist philosophy of Judaism. *Journal of Bible and Religion*, 32 (2) , 115-124. <http://www.jstor.org/stable/1460204>

Rubenstein, R. L. (1964c). The rabbi and social conflict. *Religious Education*, 59 (1) , 100-106. <https://doi.org/10.1080/0034408640590126>

----- (1966). *After Auschwitz: Radical theology and contemporary Judaism*. The Bobbs- Merrill Company.

----- (1970). *Morality and Eros*. McGraw-Hill.

----- (1972a). *My brother Paul*. Harper & Row.

----- (1972b). On death in life: Reflections on Franz Rosenzweig. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 55 (2) , 216-235. <http://www.jstor.org/stable/41177846>

----- (1974a). Emil Fackenheim's radical monotheism. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 57 (2) , 236-251.

----- (1974b). *Power struggle*. Charles Scribner's Sons.

----- (1975). *The cunning of history: The Holocaust and the American future*. Harper Torchbooks.

----- (1982). The bureaucratization of torture. *Journal of Social Philosophy*, 13 (3) , 31-51. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1982.tb00551.x>

- (1985). *The religious imagination: A study in psychoanalysis and Jewish theology*. University Press of America.
- (1996). Holocaust and holy war. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 548, 23-44.
<https://www.jstor.org/stable/1048541>
- (2003). Writing history, writing trauma. *Holocaust and Genocide Studies*, 17 (1) , 158- 161. <https://doi.org/10.1093/hgs/17.1.158>
- (2010). *Jihad and genocide*. Rowman & Littlefield.
- (2012). On the limits of contemporary Jewish theology: Response to Martin Kavka. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 95 (1) , 85-92.
- Rubenstein & Roth, R. L. & J. K. (1987). *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and its legacy*. John Knox Press.