

An Analysis of the Holocaust's Challenges in Theology, Politics, Culture, Society, and Media

Milad Azamimaram*

Alireza Moayyedrad**

Abstract

The authors first examine the theological implications of the Holocaust and the intellectual efforts of prominent thinkers such as Buber, Heschel, Berkovits, and Kaplan in the face of this challenge. These thinkings, from “eclipse of God” and “divine pathos” to reinterpretation of “Hester Panim” and “the meaning of history,” reveals the depth of the crisis. Reflections of the Holocaust go beyond theology and, as a civilizational rupture, have had profound consequences in the fields of politics, culture and art, society, education, and media. Among the political consequences are the crisis of legitimacy of the modern state, preparing the context for Zionism, and the controversial and instrumental use of the accusation of anti-Semitism in contemporary political discourses. The challenge of its representation in culture and art, the collapse of trust and social solidarity, the politicization of knowledge in educational institutions, and the dual role of the media in shaping collective memory are other consequences. The authors have shown through an interdisciplinary analysis that a deep understanding of the Holocaust and its consequences requires a perspective that emphasizes on the interconnected and often neglected dimensions of this event and its widespread and contemporary reflections in the political, cultural, and social spheres.

Keywords: Holocaust, theology, politics, culture, society.

* Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Tehran, miladazamimaram@ut.ac.ir

** MA Student of Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University
of Tehran (Corresponding Author), alireza.moayyedrad@ut.ac.ir

Date received: 09/01/2025, Date of acceptance: 12/03/2025



Introduction

Traditional Jewish theology prior to Holocaust comprised a broad and fluid body of thought that defined the framework of Jewish religious life. This framework faced challenges when confronted with modernity, which exposed its strengths and weaknesses. Holocaust intensified these challenges to an unprecedented degree. It is not merely a historical event or an internal religious crisis but a phenomenon with extensive civilizational dimensions, leaving deep and lasting impacts across diverse spheres of human life. Therefore, this research will also examine the reflections of Holocaust in areas such as politics, culture and art, society, education, and media.

Materials & Methods

The authors do not regard themselves as historians of Holocaust, and their discussion is not aimed at affirming or refuting the event. Rather, they have sought to narrate it through the lens of its impact on the minds and language of Jewish thinkers. Consequently, their research is phenomenological, not historical. Consistent with the study's nature, the research materials are primarily based on library documents and media archives.

Discussion & Result

Consistent with this phenomenological analysis, Holocaust engendered a profound crisis in Jewish theology, demonstrating that traditional theological responses were no longer adequate to explain or endure such an experience. This inadequacy was not merely an abstract issue but an existential and faith-based crisis that compelled Jewish thinkers and theologians to undertake a difficult endeavor of rethinking the most fundamental concepts. Martin Buber (1878–1965) argued that God's silence during the dark events of history does not signify His absence or non-existence, but rather an eclipse rooted in the wicked deeds of human beings and the destruction of what he termed the sphere of between. Abraham Joshua Heschel (1907–1972) placed the responsibility for this evil not on God but on humanity and its misuse of God-given freedom, arguing that God's apparent silence at Auschwitz was not a sign of His absence or indifference, but a manifestation of His boundless sorrow and deep empathy for the victims. Eliezer Berkovits (1908–1992) contended that God has opened a space for genuine human freedom and choice through the voluntary self-limitation of His power. Mordecai Menahem Kaplan (1881–1983) redefined Jewish theology by

categorically rejecting a supernatural, intervening God of history and proposing the concept of God-Process.

Holocaust tragically demonstrated that modern states may not only fail to preserve the dignity and lives of their citizens but are also capable of becoming the primary, organized agent of their destruction. Furthermore, the legacy of the Holocaust and the deep sensitivities arising from it have become a powerful tool in current political and media discourses. One of its most serious and controversial manifestations is the definition, interpretation, and use of the concept of antisemitism, especially when the critique of the policies of Israel's regime is involved. This situation raises fundamental questions concerning the boundaries of freedom of speech, legitimate political criticism, and instrumentalization of historical suffering for political objectives. There is increasing evidence suggesting that the accusation of antisemitism has become a tool to suppress political critiques of Israel's regime.

On a social level, the Holocaust was not only a genocide but also the experience of a type of social death and a profound collapse of interpersonal trust and human solidarity. Moreover, Holocaust demonstrated that science and education, when lacking a moral orientation and social responsibility, can be transformed into tools for legitimizing deadly ideologies and justifying atrocities. If culture and art had previously often served to represent beauty, wisdom, transcendence, and progress, after Auschwitz they could no longer easily overlook suffering, destruction, and the questioning of history's purpose. The duality in artistic approaches indicates that post-Holocaust culture has been constantly grappling with the fundamental question of how such an experience can be depicted, and the delicate line between ethical testimony, artistic creativity, educational necessity, and avoiding commercial or political trivialization and abuse.

Media also played a vital and dual role during and after Holocaust. On the one hand, many Nazi German publications, radio stations, and cinema became powerful instruments of the regime's official propaganda. On the other hand, after the war, journalists, photographers, and documentary filmmakers played a decisive role in shaping global public memory by recording and exposing the horrific images from camps like Auschwitz and Dachau. These contradictory experiences highlighted the media's crucial role in either reinforcing discourses of hatred or the normalization of evil, or conversely, in exposing truth, fostering critical awareness, and strengthening collective responsibility, demonstrating that the representation of events in the media has a direct impact on the formation of historical memory and society's moral judgment.

Conclusion

Holocaust challenged the foundations of traditional Jewish theology, prompting fundamental questions about God's presence or absence, divine justice, the meaning of the Covenant and the Chosen People, and the possibility of faith after Auschwitz. In response to this crisis, prominent thinkers sought to resolve this fragility of belief and find a path for the continuation of intellectual and spiritual life by offering novel answers. In the political sphere, the event led to a crisis of confidence in states and a reappraisal of the moral legitimacy of laws, setting the stage for geopolitical shifts, such as the strengthening and acceleration of the Zionist movement. This research specifically emphasized the crucial distinction between antisemitism and legitimate critique of the policies of the State of Israel and the Zionist movement. It showed how the concept of antisemitism is sometimes instrumentalized to suppress any critique of Zionism and block academic and critical discourse, a phenomenon that threatens freedom of expression and poisons the space for healthy dialogue. In the sphere of culture and art, Holocaust created a great challenge for its representation, leading to the formation of a collective memory based on the necessity of bearing witness or recounting the experience. In the social context, it exposed the collapse of trust, the deterioration of solidarity, and the complexities of the gray zone. It implicated educational and cultural institutions in the issue of the politicization of knowledge, and it placed the media in a dual role in shaping public memory and representation. All this evidence confirms that Holocaust became a point of rupture in modern Western civilization, a rupture that challenged the optimistic faith in linear progress, instrumental rationality, the rule of law, the neutrality of science, social solidarity, and the possibility of fully representing reality, thereby posing fundamental epistemological questions about the nature of historical knowledge and collective memory.

Bibliography

- Arkush, A. (2014), "Cultural Zionism Today", *Israel Studies*, 19 (2), pp. 1-14.
- Babylonian Talmud* (n.d.), from <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>
- Bindman, Geoffrey (2019), "Criticizing Israel Is Not Antisemitism", *European Judaism: A Journal for the New Europe*, Vol. 52, No. 1 (Spring 2019), pp. 111-118.
- Boos, Sojna (2014), *Speaking the Unspeakable in Postwar Germany: Toward a Public Discourse on the Holocaust*, New York: Cornell University Press.
- Buber, Martin (2016), *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

219 Abstract

- Bulka, Reuven P. (1981), "Different Paths, Common Thrust: the Shoology of Berkovits and Frankl", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 19 (4), pp. 322–339.
- Charme, Stuart (1977), "The Two I-Thou Relations In Martin Buber's Philosophy", *The Harvard Theological Review*, 70 (1/2), pp. 161–173.
- Cohn-Sherbok, Dan (2017), *Judaism: History, Belief and Practice*, UK: Routledge.
- Cohen, Jonathan (2008) "Incompatible Parallels: Soloveitchik and Berkovits on Religious Experience, Commandment and the Dimension of History", *Modern Judaism*, 28 (2), pp. 173–203.
- Dart, J. (2015), "Israel and a Sports Boycott: Antisemitic? Anti-Zionist?" *International Review for the Sociology of Sport*, 52 (2), pp. 164–188.
- Davaney, Sheila Greeve (2006), "Beyond Supernaturalism: Mordecai Kaplan and the Turn to Religious Naturalism", *Jewish Social Studies*, 12 (2), pp. 73–87.
- Detrow, S. (2024, April 27), "Bernie Sanders Aays Netanyahu is Attacking Campus Protests to Deflect War Criticism", <https://www.npr.org>.
- Eisen, Robert (2003), "A. J. Heschel's Rabbinic Theology as a Response to the Holocaust", *Modern Judaism*, 23 (3), pp. 211–225.
- Eisen, R. (2013), "R. Abraham Isaac Kook on War in Jewish Law", *Modern Judaism*, 33 (1), pp. 24–44.
- Friedman, I. (2004), "Theodor Herzl: Political Activity and Achievements", *Israel Studies*, 9 (3), pp. 46–79.
- Herskowitz, Daniel M. (2018), "God, Being, Pathos: Abraham Joshua Heschel's Theological Rejoinder to Heidegger", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 26 (1), pp. 94–117.
- Heschel, Abraham Joshua (2001), *The Prophets*, New York: Perennial.
- Hirsh, David (2010), "Accusations of malicious intent in debates about the Palestine-Israel conflict and about antisemitism: The Livingstone Formulation, 'playing the antisemitism card' and contesting the boundaries of antiracist discourse". 4958_transversal_2010_01_innenteil_Druck.indd
- Huyssen, A. (1980), "The Politics of Identification: Holocaust and West German Drama", *New German Critique*, 19 (1), pp. 117–136.
- International Crisis Group* (2013), "Leap of Faith: Israel's National Religious and the Israeli-Palestinian conflict", <https://www.jstor.org/stable/resrep31965>
- Kaplan, Marion A. (1998), *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Keren-Kratz, M. (2017), "Rabbi Yoel Teitelbaum - the Satmar Rebbe - and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy", *Contemporary Jewry*, 37, pp. 457–479.
- Kaufman, W. E. (1990), *Mordecai M. Kaplan's Transnaturalism and American Naturalism*, *American Journal of Theology & Philosophy*, 11 (1), pp. 25–34.
- Katz, Steven T. (1977), "Eliezer Berkovits and Modern Jewish Philosophy", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 17 (1), pp. 92–138.
- Kim, Chappell & Nadworny, J., B., & E. (2023, December 5), "Presidents of Universities Grilled on Efforts to Counter Antisemitism on Campus", *ABC News*.

- Krawiec, Adriana (2023), "The Holocaust in Polish and American Culture and Politics: Museums and Memory Places", *Res Gestae*, 16, pp. 132–147.
- Rubenstein, R. L. (2010), *Jihad and genocide*, Rowman & Littlefield.
- Stevick & Gross, E. D. & Z. (2010), "Introduction: Epistemology and Holocaust Education: History, Memory and the Politics of Knowledge", *Prospects*, 40 (2), pp. 189–200.
- Ullrich, P. (2014), "Antisemitism, Anti-Zionism and Criticism of Israel in Germany: The Dynamics of a Discursive Field", *Jüdisches Museum Berlin*.
- Volkov, Shulamit (1989), "Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany", *The Nazi Holocaust, Part 2: The Origins of the Holocaust*, edited by M. R. Marrus, Germany: De Gruyter Brill, pp. 307–328.
- Walker, A. R. (2024, January 2), "Harvard President Resigns amid Claims of Plagiarism and Antisemitism Backlash", *The Guardian*.



واکاوی بازتاب‌های هولوکاست در الاهیات، سیاست، فرهنگ، اجتماع و رسانه^۱

میلاد اعظمی‌مرام*

علیرضا مؤیدراد**

چکیده

نویسندگان نخست به واکاوی پیامدهای الهیاتی هولوکاست و تکاپوی فکری اندیشمندان برجسته‌ای چون مارتین بوبر، آبراهام یاشوا هشل، الیعزر برکوفیتس و مردخای کاپلان در مواجهه با این چالش می‌پردازند. بازاندیشی این متفکران، از تأکید بر «کسوف خدا» و «پاتوس الاهی» گرفته تا بازتفسیر «هستبر پانیم» و «معنای تاریخ»، بیانگر عمق بحران در الهیات یهودی است. با این حال، بازتاب‌های هولوکاست از الهیات فراتر رفته و به‌مثابه گسستی تمدنی پیامدهای ژرفی در عرصه سیاست، فرهنگ و هنر، اجتماع، آموزش و رسانه به همراه داشته است. از پیامدهای سیاسی هولوکاست می‌توان به بحران مشروعیت دولت مدرن، زمینه‌های تکوین صهیونیسم، و کاربرد مناقشه‌برانگیز و ابزاری اتهام یهودستیزی در گفتمان‌های سیاسی معاصر اشاره کرد. چالش بازنمایی آن در فرهنگ و هنر، فروپاشی اعتماد و همبستگی اجتماعی، سیاست‌زدگی دانش در نهادهای آموزشی، و نقش دوگانه رسانه‌ها در شکل‌دهی به حافظه جمعی از دیگر پیامدهای هولوکاست در عرصه‌های مختلف است. نویسندگان با تحلیلی بینارشته‌ای نشان داده‌اند فهم عمیق هولوکاست و پیامدهای پایدار آن مستلزم نگرشی فراتر از تحلیل‌های تک‌ساحتی است و از این رو بر پیوندهای متقابل و اغلب مغفول‌مانده ابعاد چندگانه این رخداد و بازتاب‌های گسترده و معاصر آن در سپهرهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی تأکید کرده‌اند.

* استادیار ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، miladazamimaram@ut.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی‌ارشد ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، alireza.moayyedr@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲



کلیدواژه‌ها: هولوکاست، ال‌هیات، سیاست، فرهنگ، اجتماع، رسانه.

۱. مقدمه

ال‌هیات سنتی یهود تا پیش از هولوکاست دربرگیرنده اندیشه‌هایی گسترده و سیال بود که چارچوب حیات دینی یهودیان را تعریف می‌کرد. این چارچوب در مواجهه با تحولات عصر جدید (مانند روشنگری، سکولاریسم، و جنبش‌هایی چون صهیونیسم) با چالش‌هایی روبه‌رو شد که نقاط قوت و ضعف آن را آشکار می‌ساخت. هولوکاست اما این چالش‌ها را به گونه‌ای بی‌سابقه تشدید کرد و پرسش‌هایی اساسی درباره حضور یا غیبت خدا، کارآمدی شریعت، و امید به رستگاری مطرح نمود و پاسخ‌های سنتی را به چالش کشید. هولوکاست نه صرف یک رخداد تاریخی یا بحران درون‌دینی، بلکه پدیداری با ابعاد تمدنی گسترده است و تأثیرات عمیق و ماندگاری بر حوزه‌های متنوعی از حیات بشری بر جای نهاده است. از این‌رو، در این پژوهش بازتاب‌های هولوکاست در عرصه‌هایی نظیر سیاست، فرهنگ و هنر، اجتماع، آموزش و رسانه نیز بررسی خواهد شد. هدف این رهیافت کل‌نگر و چندوجهی روشن‌ساختن ابعاد کمتر دیده‌شده این پدیده و درک چگونگی تأثیر آن بر شکل‌گیری و تحول گفتمان‌ها و ساختارهای پساجنگ، و در نهایت فراهم آوردن زمینه‌ای غنی‌تر برای فهم واکنش‌های ال‌هیاتی در بستر وسیع‌تر این دگرگونی‌های تمدنی است.

۲. هولوکاست و پیش از آن: زمینه‌های شکل‌گیری

پیش از بحث، یادآوری یک نکته بسیار مهم و روش‌شناختی ضروری است: «نویسندگان خود را مورخ هولوکاست نمی‌دانند و بحثشان به هدف تأیید یا رد این رویداد نیست، بلکه کوشیده‌اند آن را از مجرای تأثیراتش بر ذهن و زبان اندیشمندان یهودی روایت کنند، از این‌رو پژوهشان پدیدارشناختی است نه تاریخی».

شناخت تأثیرات هولوکاست بر ذهن و زبان اندیشمندان یهودی در گرو برداشتن دو گام است: نخست می‌بایست پس‌زمینه‌های تاریخی منتهی به هولوکاست را پی گرفت، سپس رویدادهای مستقیم آن را شناخت. در دهه‌های منتهی به هولوکاست شاهد تشدید فزاینده و سیستماتیک آزار و اذیت یهودیان هستیم و این نه صرف مجموعه‌ای از قوانین تبعیض‌آمیز یا خشونت‌های مقطعی بلکه تجربه‌ای از «ستم هر روزه» بود که به تدریج در تاروپود زندگی عادی یهودیان نفوذ می‌کرد. این آزار مداوم که اغلب با «مرگ اجتماعی» (طردشدن از جامعه انسانی و

فرهنگی آلمان) همراه بود، پایه‌های باورها، امیدها و هویت یهودیانی را که عمیقاً خود را آلمانی می‌دانستند به لرزه درآورد (Kaplan, 1998: 4-10). نقطه عطف در این مسیر دگرگونی ماهیت یهودستیزی در پایان سده نوزدهم بود. به گفته شولامیت ولکوف، این پدیدار صرف تداوم نفرت دیرینه مذهبی یا «نفرت ابدی» نبود، بلکه پدیداری جدید با ویژگی‌های خاص بود و هرچه بیشتر پوسته‌هایی نژادی و بیولوژیک به خود می‌گرفت. در دهه ۱۸۷۰ ویلهلم مار با ابداع و رواج اصطلاح «ستیز با سامی‌گرایی» (Antisemitismus) نقشی محوری در این تغییر مفهومی ایفا کرد. این اصطلاح نوظهور با ظاهری علمی و مدرن به مار و همفکران او اجازه داد تا حساب خود را از واژگان قدیمی‌تر و با بار مذهبی - مثل «نفرت از یهود» (Judenhass) - جدا کنند. این اصطلاح می‌گفت یهودیان نه پیروان یک دین که اعضای نژادی سامی و بیگانه‌اند، نژادی که ذاتاً برای فرهنگ و «نژاد آریایی» مضرند. چون «سامی‌گرایی» تعریف دقیق و مشخصی نداشت، ابزار کارآمدی برای یهودستیزان شد تا هر صفت ناپسندی را - مانند مادی‌گرایی، بی‌ریشگی فرهنگی، تمایل به توطئه، و... - به‌راحتی به آن نسبت دهند و بعد این مفهوم شیطانی‌شده را در تضاد با هویت پاک و اصیل «آلمانی» معرفی کنند (Volkov, 1989: 307, 320-321).

از دیدگاه مار، این «نژاد» مسبب فساد در جامعه، نابودی و سلطه بر تجارت و فرهنگ بود. اوینگن دورینگ در ۱۸۸۱ پا را فراتر نهاد و آشکارا استدلال کرد «گونه یهودی» تهدیدی بیولوژیک برای ملت آلمان است و مسئله یهود اساساً مسئله نژاد است نه دین (Cohn-Sherbok, 2017: 261). این تفکر عملاً راه هرگونه رهایی از طریق جذب فرهنگی یا تغییر دین را مسدود می‌کرد؛ یهودیان در جایگاه «دیگری» مطلق و غیرقابل جذب قرار گرفتند. این طرد اجتماعی مدت‌ها پیش از قوانین رسمی نازی آغاز شده بود و حس عمیقی از، به تعبیر ربی یواخیم پرینز، «بی‌همسایگی» (neighborlessness) و انزوا را در دل یهودیان به پا کرد. این تفکر ایدئولوژی لازم برای سیاست‌های طرد کامل و در نهایت نسل‌کشی را فراهم آورد. از منظر الاهیاتی، این تجربه می‌توانست بسیار تکان‌دهنده باشد: قوم برگزیده نه فقط از سوی دشمنان آشکار، بلکه از سوی مردمی طرد می‌شد که زمانی هم‌وطن و همسایه بودند. این فروپاشی پیوندهای اجتماعی و انسانی می‌توانست باور به یک نظم اخلاقی بنیادین در جهان و حتی نقش خدا در حفظ این نظم را زیر سؤال ببرد. آیا با وجود این حجم از نفرت و خشونت جهانی وعده‌های الهی مبنی بر محافظت و رستگاری معنایی دارد؟ نقش این رویدادها در شکل‌گیری و اقبال به ایده تشکیل میهنی ملی از سوی تئودور هرتسل (۱۸۶۰-۱۹۰۴) را فراموش نکنیم.

با به قدرت رسیدن حزب نازی در ۱۹۳۳ آزار و اذیت یهودیان وارد مرحله‌ای به مراتب وخیم‌تر و سیستماتیک شد. تصویب قوانین نژادی نورنبرگ در سپتامبر ۱۹۳۵ از کلیدی‌ترین اقدامات بود. قوانین مذکور یهودیان را از شهروندی آلمان محروم و به «اتباع دولت» فاقد هر گونه حقوق سیاسی تبدیل کرد. مهم‌تر از آن، «قانون حفاظت از خون و شرافت آلمانی» ازدواج میان یهودیان و آلمانی‌تباران را ممنوع ساخت تا از «آلودگی نژادی» جلوگیری شود. یهودیان همچنین از برافراشتن پرچم رایش آلمان منع شدند و به تدریج از مشاغل دولتی، حقوقی، پزشکی، تدریس و فعالیت‌های فرهنگی کنار گذاشته شدند (Cohn-Sherbok, 2017: 281). این قوانین صرفاً محدودیت‌های اجتماعی نبودند، بلکه تجسم قانونی ایدئولوژی نژادی نازی و گامی بلند در مسیر طرد کامل و آپارتاید نژادی بودند. برای یهودیان آلمان، که بسیاری از آنان با افتخار در جنگ جهانی اول برای کشورشان آلمان جنگیده بودند و خود را شهروندانی وفادار و عمیقاً آلمانی می‌دانستند، این قوانین به معنای انکار کامل هویت و «مرگ مدنی» بود (Kaplan, 1998: 5, 12). آن‌ها ناگهان در سرزمین مادری خود به بیگانگانی پست‌تر مبدل گشتند. در چنین شرایطی پرسش‌های الاهیاتی با شدت روزافزونی مطرح می‌شد: چگونه می‌توان در جامعه‌ای زندگی کرد که شما را رسماً و قانوناً طرد می‌کند و از ابتدایی‌ترین حقوق انسانی محروم می‌سازد؟ جایگاه مفهوم «قوم برگزیده» در این ساختار تبعیض‌آمیز و تحقیر سیستماتیک چیست؟ و...

نقطه اوج این روند پیش از هولوکاست، یورش سراسری معروف به «شب شیشه‌های شکسته» (Kristallnacht) در شب‌های نهم و دهم نوامبر ۱۹۳۸ بود. این واقعه که ظاهراً پاسخی «خودجوش» به ترور یک دیپلمات آلمانی در پاریس بود، در واقع یک یهودستیزی کاملاً سازمان‌یافته از سوی دولت نازی به حساب می‌آید. در سراسر آلمان و اتریش نیروهای شبه‌نظامی نازی و اوپاش با چراغ سبز مقامات و عدم مداخله پلیس به جان و مال یهودیان افتادند. صدها کنیسه (بیش از ۲۵۰ مورد طبق برخی آمار) به آتش کشیده شد یا با خاک یکسان گردید، طومارهای تورات پاره و لگدمال شد، بیش از ۷۰۰۰ کسب‌وکار یهودی تخریب و غارت شد، خانه‌ها مورد حمله قرار گرفت، حداقل ۹۱ یهودی در دم کشته شدند و صدها تن دیگر زخمی یا مورد تجاوز قرار گرفتند. تکان‌دهنده‌تر از همه، دستگیری حدود ۳۰ هزار مرد یهودی و اعزام آن‌ها به اردوگاه‌های کار اجباری تازه‌تاسیس مانند داخائو و بوخن‌والد بود (Cohn-Sherbok, 2017: 281, 287). کریستال‌نخت نقطه عطفی بود که گذار از تبعیض به ترور دولتی آشکار را نشان داد و پیامی روشن به یهودیان آلمان و جهان فرستاد: دیگر هیچ امنیتی

برایتان وجود ندارد و هدف نهایی حذف کامل شما از جامعه آلمان است. از منظر الاهیاتی، کریستال‌نخت یک زلزله بود. تخریب گسترده و نمادین کنیسه‌ها، قلب حیات دینی و فرهنگی جامعه، ضربه‌ای ویرانگر به روحیه یهودیان و چالشی مستقیم برای ایمان بود: آیا خدا اجازه می‌داد مکان‌های مقدسش این‌گونه لگدمال شوند؟ آیا پیمان خدا در برابر قدرت سازمان‌یافته یک دولت مدرن، که کمر به نابودی قوم او بسته، تاب می‌آورد؟ (Kaplan, 1998: 119, 127). این تجربیات زیسته، فضایی آکنده از ترس، اضطراب و سردرگمی ایجاد کرد که در آن پرسش‌های بنیادین درباره عدالت الاهی، معنای عهد، حضور و سکوت خدا در تاریخ، و سرنوشت قوم یهود، با حدت و اضطرابی بی‌سابقه مطرح شدند.

با شروع جنگ، فشار بر یهودیان باقی‌مانده در آلمان به شدت افزایش یافت. از سپتامبر ۱۹۳۹ قوانین منع رفت‌وآمد شبانه (بعد از ساعت ۸ شب) برای آنان وضع شد، تحرکاتشان محدود گردید، استفاده از انواع وسایل نقلیه و حتی تلفن ممنوع شد و از دسامبر همان سال، سهمیه غذایی‌شان کاهش یافت و تنها در ساعات مشخصی اجازه خرید داشتند (Cohn-Sherbok, 2017: 281). این «مرگ اجتماعی» تدریجی و سلب آخرین بقایای زندگی عادی، با انتقال یهودیان به «یودن‌هاوزر» (خانه‌های یهودی) پرازدحام و غیربهداشتی به اوج خود رسید. در این خانه‌ها، که به گفته ویکتور کلمپر «گتوی شخصی هر فرد» بود، حریم خصوصی از بین رفت و ساکنان در معرض بازرسی‌های ناگهانی و خشونت‌آمیز گشتاپو قرار داشتند (Kaplan, 1998: 151-157, 170). بخش‌های بزرگی از لهستان به خاک آلمان ضمیمه شد و بیش از ۶۰۰ هزار یهودی ساکن این مناطق به منطقه مرکزی لهستان تحت اشغال آلمان موسوم به «دولت عمومی» رانده شدند. در آنجا، یهودیان به تدریج در گتوهایی محصور و پرجمعیت که هیتلر آن‌ها را «اردوگاه‌های لهستانی کار عظیم» می‌نامید زندانی شدند. زندگی در گتوها تحت شرایطی غیرانسانی جریان داشت: کار اجباری طاقت‌فرسا (تمام روز، هفت روز هفته)، پوشاک مندرس، گرسنگی مداوم ناشی از جیره غذایی ناچیز (عمدتاً نان، سوپ و سیب‌زمینی)، بیماری‌های واگیردار و...، بخشی از واقعیت روزمره بود (Cohn-Sherbok, 2017: 283).

حتی مرگ تدریجی از طریق کار و گرسنگی نیز برای رژیم نازی کافی نبود. نیاز به طرحی برای نابودی کامل و سریع احساس می‌شد! نقطه عطف در این مسیر حمله به اتحاد جماهیر شوروی در ژوئن ۱۹۴۱ بود. این تهاجم که با هدف نابودی مرکز «توطئه یهودی - بلشویکی» (به زعم نازی‌ها) صورت گرفت، آغازگر کشتاری جمعی و سیستماتیک بود. در پشت خطوط مقدم جبهه، واحدهای سیار کشتار عملیات پاکسازی یهودیان را آغاز کردند. این واحدها وارد

شهرها و روستاهای اشغالی می‌شدند، با کمک شوراهای یهودی محلی یا از طرق دیگر فهرستی از ساکنان یهودی تهیه می‌کردند، سپس آن‌ها را در میدان‌های شهر یا نقاط دیگر جمع‌آوری کرده، با قطار، کامیون یا پیاده به جنگل‌ها یا دره‌های اطراف منتقل می‌کردند و در کنار گودال‌های از پیش حفر شده، با مسلسل به قتل می‌رساندند. این کشتارها با بی‌رحمی تمام صورت می‌گرفت؛ کسانی که تلاش می‌کردند پنهان شوند، زنده به گور می‌شدند یا با نارنجک از مخفیگاهشان بیرون رانده می‌شدند. حتی دخترانی که برای زنده ماندن خود را تسلیم می‌کردند، پس از سوءاستفاده شبانه، صبح روز بعد کشته می‌شدند. این کشتارهای جمعی مقدمه‌ای بود بر آنچه که به «راه‌حل نهایی» مسئله یهود معروف شد (Cohn-Sherbok, 2017: 283). این تصمیم به ایجاد اردوگاه‌های مرگ مجهز به اتاق‌های گاز در مکان‌هایی چون آشویتس، تربلینکا، سوبیبور، بلزک، خلمنو و مایدانک منجر شد که میلیون‌ها یهودی دیگر را به کام مرگ کشاند. پرسش از حضور، عدالت و حتی وجود خدا به فریادی خاموش در دل تاریک اردوگاه‌های مرگ بدل شد. آیا الاهیات سنتی اساساً قادر به تبیین چنین فاجعه‌ای هست؟

۳. هولوکاست: تزلزل در الاهیات سنتی و تکاپوهای الاهیاتی

الاهیات سنتی یهود با استناد به متون مقدس و سنت ربّانی، چارچوب‌هایی برای درک حضور یا غیبت خدا (شَیخینا یا هِسْتِر پانیم)، تبیین مسئله شر و رنج (از طریق مفاهیمی چون مکافات، آزمون یا حکمت پنهان الاهی)، تفسیر معنای عهد و پیمان قوم برگزیده، درک تاریخ به مثابه مسیری هدفمند به سوی رستگاری، و امکان حفظ ایمان در کوران سختی‌ها فراهم آورده بود. این چارچوب سنتی سده‌ها شالوده هویت و بقای دینی یهودیان را تشکیل می‌داد. اما هولوکاست این بنیان‌های الاهیاتی را به لرزه درآورد و بسیاری از پاسخ‌های دیرینه را برای بازماندگان و نسل‌های بعد، ناکافی، غیر قابل قبول و حتی گاه توهین‌آمیز جلوه داد. آیا سکوت ظاهری خدا در برابر این اتفاقات با باور به خدایی مطلقاً عالم و قادر و خیرخواه سازگار است؟ چگونه می‌توان اصل مکافات عمل را برای توجیه مرگ بیش از چند صد هزار کودک به کار برد؟ آیا هولوکاست می‌توانست صرفاً یک «آزمون الاهی» یا بخشی از «حکمت پنهان» او باشد؟ و... این تبیین‌ها در برابر عظمت مصیبت‌های تجربه‌شده در آشویتس برای بسیاری رنگ باخت و بیشتر به توجیه بی‌تفاوتی خدا یا شانه‌خالی کردن از پاسخگویی شبیه بود. مفهوم عهد و قوم برگزیده نیز با پرسش‌هایی جدی مواجه شد. آیا هولوکاست به معنای نقض عهد از سوی خدا بود؟ آیا «برگزیدگی» به معنای انتخاب برای رنجی چنین هولناک بود؟ همچنین، باور به تاریخ

به‌مثابه حرکتی معنادار به سوی رستگاری به‌شدت متزلزل شد: چگونه می‌توان آشویتس را جزئی از یک نقشه رستگاری‌بخش الهی دانست؟ هولوکاست بحرانی عمیق در الاهیات یهودی پدید آورد و نشان داد پاسخ‌های الاهیات سنتی، با تمام غنا و قدم‌شان، دیگر برای توضیح یا تحمل تجربه‌ای چنین دردناک کافی نیستند. این ناکافی‌بودن پاسخ‌ها صرفاً مسئله‌ای انتزاعی نبود، بلکه بحرانی وجودی و ایمانی بود که اندیشمندان و الاهدانان یهودی را ناگزیر از تکاپویی دشوار برای بازاندیشی در بنیادی‌ترین مفاهیم کرد. (در اینجا مجال بررسی تفصیلی این تکاپوهای الیهاتی نیست، از این‌رو تنها به بررسی اجمالی چهار تن از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر یهودی اکتفا می‌شود.)

۱.۳ مارتین بوبر و «کسوف خدا»

مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) شهرت خود را عمدتاً وام‌دار کتاب‌های *من و تو* (*Ich und Du*) و *فلسفه گفت‌وگویی* (*dialogical philosophy*) است. هرچند بخش عمده‌ای از اندیشه‌های فلسفی بوبر پیش از آشکارشدن ابعاد کامل هولوکاست صورت‌بندی شده بود، اما اندیشه‌هایش و به‌ویژه مفهوم «کسوف خدا» از عزیمت‌گاه‌های مهم الاهیات پساهولوکاست شد و بر بسیاری از متفکران پس از خود تأثیری عمیق گذاشت.

چالش بنیادینی که هولوکاست پیش روی الاهیات نهاد، مسئله سکوت به‌ظاهر مطلق خدا در برابر رنج و نابودی سیستماتیک میلیون‌ها انسان بی‌گناه بود. الاهیات سنتی یهود مفهوم «پنهان‌شدن چهره خدا» (هستر پانیم) را برای توضیح دوره‌هایی از رنج و مصیبت به کار می‌برد که اغلب به‌عنوان پیامد گناه قوم یا بخشی از طرح ناشناخته الهی تفسیر می‌شد. اما پس از هولوکاست بسیاری از اندیشمندان این تبیین سنتی را ناکافی و حتی توهین‌آمیز دانستند. سکوت خدا در آشویتس صرفاً «پنهان‌شدن چهره خدا» بود یا نشانه‌ای از غیبت مطلق او، یا بی‌تفاوتی او، یا حتی مرگ او؟ بوبر در پاسخ مفهوم «کسوف خدا» را مطرح کرد. او استدلال نمود که سکوت خدا در دوران‌های تاریک تاریخ به معنای غیبت یا نبود او نیست، بلکه شبیه به کسوف یا گرفتگی است؛ چنان‌که به‌هنگام کسوف خورشید همچنان وجود دارد اما نور آن به دلیل مانعی به ما نمی‌رسد، در «کسوف خدا» نیز همچنان خدا زنده و حاضر است. از دیدگاه بوبر، این پنهان‌شدن یا کسوف الهی به خاطر موانعی است که ریشه در اعمال شرورانه انسان‌ها و تخریب آن چیزی دارد که او «فضای میانین» می‌نامید. نکته کلیدی در نگاه بوبر این بود که او مشکل را نه در ذات خدا، بلکه در اختلال رابطه میان خدا و بشر می‌دید، گویی این «فضای

میانین» که بستر اصلی گفت‌وگو است، به خاطر رویکرد ابزاری و شیء‌انگارانه («من - آن») انسان به هم‌نوع خود مسدود شده است. چارمه یادآور می‌شود که بوبر از رابطه «من - تو» دو معنای اصلی افاده می‌کند: (۱) معنای معرفت‌شناختی که به مواجهه‌ای بسیار عمیق، لحظه‌ای و بی‌واسطه با دیگری (یا خدا) اشاره دارد، آنجا که با «خود» واقعی او روبه‌رو می‌شویم و این تجربه خطاناپذیر تلقی می‌گردد؛ (۲) معنای اخلاقی که بر رابطه مبتنی بر احترام، پذیرش دیگری و مسئولیت‌پذیری تأکید دارد و لزوماً مستلزم حذف شناخت متعارف نیست، بلکه مخالف نگاه ابزاری و استثمارگری به دیگری است (Charme, 1977: 162, 165-171).

به اعتقاد بوبر، «کسوف خدا» در دنیای مدرن نتیجه تسلط روزافزون رابطه «من - آن» است و این رابطه‌ای که طی آن انسان‌ها دیگر با یک‌دیگر و با هستی به نحوی اصیل و دوسویه مواجه نمی‌شوند، بلکه همه‌چیز را به ابزاری برای استفاده خود تقلیل می‌دهند. نتیجه این سلطه آنکه انسان دیگر قادر به درک حضور خدا یا هر حقیقت مطلق دیگری که از منشأی غیرانسانی سرچشمه می‌گیرد نیست. بوبر این وضعیت را به نحوی توصیف می‌کند که گویی این من گرفتار در رابطه «من - آن» میان ما و نور آسمان سد ایجاد کرده و آن را از دیدگانمان پنهان ساخته است (Buber, 2016: 123). وقتی انسان‌ها یک‌دیگر و جهان را به مثابه «آن» (ابزار، ابژه شناخت یا استفاده) می‌نگرند، آن «فضای میانین» که شرط لازم برای مواجهه معرفت‌شناختی با «توی ابدی» (خدا) است تیره و مسدود می‌شود. این غلبه نگاه ابزاری، که بوبر آن را مشخصه تفکر مدرن نیز می‌داند، همان مانعی است که نور حضور الهی را می‌پوشاند. بوبر با نام‌بردن از آشویتس و تربلینکا و جداکردن حساب عاملان جنایت (که با اعمالشان خود را از دایره رابطه اصیل انسانی و اخلاقی خارج کرده‌اند) از سایر آلمانی‌ها (که امکان برقراری ارتباط اخلاقی و حتی معنوی با آن‌ها، مانند شهدا، همچنان وجود داشت) نشان داد که این انسداد رابطه امری وابسته به انتخاب‌ها و کنش‌های انسانی است. از این منظر، خود سخنرانی بوبر یک «کنش گفتاری» بود: تلاشی برای برقراری مجدد رابطه اخلاقی «من - تو» و ترمیم آن فضای آسیب‌دیده، با امید اینکه شاید در پرتو آن بارقه‌ای از مواجهه معرفت‌شناختی با حضور الهی ممکن گردد (Boos, 2014: 37-38, 45). بوبر در نقد دیدگاه کی‌یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) استدلال می‌کند که ندای راستین خدا هرگز فرمانی غیر اخلاقی صادر نمی‌کند و همواره با اصول عدالت و محبت (بر اساس میکاه ۶: ۸) همسو است. از نظر او، چالش اصلی درک تفاوت میان ندای راستین الهی و صداهای کاذبی است که خود را به عنوان فرمان خدا جا می‌زنند. بنابراین، در

واکاوی بازتاب‌های هولوکاست در ... (میلاد اعظمی مرام و علیرضا مؤیدراد) ۲۲۹

بحرانی‌ترین شرایط نیز امر اخلاقی تعلیق‌پذیر نیست، زیرا خدا از انسان نه قربانی کردن که زندگی بر مبنای عدالت و نیکی را طلب می‌کند (Buber, 2016: 116-117).

۲.۳ آبراهام یاشوا هِشِل و «پاتوس الاهی»

آثار آبراهام یاشوا هِشِل (۱۹۷۲-۱۹۰۷) پلی میان سنت عرفانی اروپای شرقی (حسیدیسم)، فلسفه آلمانی و نیازهای معنوی انسان مدرن ایجاد کرد. او که خود از بازماندگان و شاهدان ظهور نازیسم در اروپا بود و در ۱۹۳۹ از لهستان گریخت، تجربه‌ای عمیق و شخصی از رنج و بحران داشت. این تجربه چنان ژرف بود که اثر مهم دوجلدی‌اش *تورات از آسمان* (Torah min HaShamayim, 1962) را به افرادی که در هولوکاست جان باختند تقدیم نمود. دغدغه اصلی او، برخلاف هایدگر، نه معطوف به «هستی فی‌نفسه» که معطوف به رابطه انسان با «خدای زنده» بود. آثار کلیدی هِشِل مانند *خدا در جست‌وجوی انسان* (God in Search of Man: A Philosophy of Judaism, 1955)، *تورات از آسمان* (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، *انبیا* (The Prophets, 1962) و *انسان کیست؟* (Who Is Man, 1965) سرشار از بینش‌های عمیق درباره رابطه خدا و انسان، ماهیت وحی، نیایش و مسئولیت اخلاقی است (Herskowitz, 2018: 94-95). هِشِل یک «الاهیات پساهولوکاست» مدون و سیستماتیک ارائه نکرد، اما تحلیل‌هایش به ویژه تأکیدش بر «پاتوس الاهی» (Divine Pathos) و مسئولیت انسان در برابر شرّ زمینه‌ای حیاتی برای دیگر اندیشمندان فراهم نمود (Eisen, 2003: 211, 213, 219).

هولوکاست پرسش دیرینه تئودیه را به نحو ملموس و انکارناپذیری پیش کشید: چگونه می‌توان فاجعه‌ای با این ابعاد را با باور به خدایی خیرخواه، قادر و عالم سازگار کرد؟ هِشِل راهی نو پیشنهاد کرد. او به‌صراحت مسئولیت این شرارت هولناک را نه بر دوش خدا که بر دوش انسان و سوءاستفاده انسان از آزادی خدادادی قرار داد. این انسان‌ها بودند که با قساوت و رویگردانی اخلاقی خود خدا را به نوعی به «تبعید» رانده بودند و چنین فاجعه‌ای را رقم زدند (Eisen, 2003: 213). نکته محوری و بدیع در اندیشه هِشِل طرح مفهوم «پاتوس الاهی» است. برخلاف دیدگاه رایج در فلسفه که خدا را متعالی و تأثیرناپذیر می‌داند - دیدگاهی که هِشِل آن را به‌ویژه به‌هنگام نقد مفهوم «هستی» هایدگر رد می‌کرد - او بر خدایی زنده تأکید داشت که عمیقاً به جهان اهمیت می‌دهد و از آن متأثر می‌شود (Herskowitz, 2018: 95, 98, 111). پسر هِشِل در مقدمه کتاب *انبیا* می‌نویسد پدرش ایده پاتوس الاهی را از مفهوم ربّانی زُره گاوها (zoreh gavoha) گرفته است:

او اصرار داشت که خدا امری گسسته، متحرک نامحترک سنت ارسطویی نیست، بلکه "پرتحرک‌ترین متحرک" است و عمیقاً از کارهای بشری تأثیر می‌پذیرد. پاتوس الاهی درگیری مدام خدا در تاریخ بشر است، ولیک تأکید می‌شود این درگیری تعهدی عاطفی است: خدا از آسیب انسان‌ها رنج می‌کشد، از این رو وقتی من به کسی آسیب بزنم در واقع به خدا صدمه زده‌ام (Heschel, 2001: xviii).

هشل بر اساس متون مقدس و با الهام از الگوی ربی عقیوا در مواجهه با فجایع دوران خود خدایی را به تصویر کشید که عمیقاً درگیر تاریخ، نگران مخلوقات و متأثر از اعمال و رنج‌های انسان است: این خدا از شرارت و رنجی که انسان‌ها بر یک‌دیگر روا می‌دارند، عمیقاً متأثر گشته و خود نیز رنج می‌کشد. مطابق این فهم، سکوت ظاهری خدا در آشویتس نه نشانه غیبت یا بی‌تفاوتی او، بلکه تجلی اندوه بی‌کران الاهی و همدردی عمیق او با قربانیان است. بنابراین، هشل با مرکزیت‌بخشیدن به پاتوس الاهی درک ما از رنج هولوکاست را دگرگون می‌کند: منشأ شرارت انتخاب‌های انسانی است، اما به دلیل عشق و پیوند عمیق خدا با انسان رنج ناشی از این شرارت برای خدا نیز تجربه‌ای دردناک شده است. این دیدگاه، راهی برای حفظ ارتباط با خدا می‌گشاید اما نه از راه انکار رنج یا توجیه آن، بلکه از مجرای یافتن خدایی که خود در رنج انسان شریک است (Eisen, 2003: 214, 216-217, 219).

۳.۳ الیگزبر برکوویتس و «هستیر پانیم»

الیگزبر برکوویتس (۱۹۰۸-۱۹۹۲) از مهم‌ترین و جسورترین صداها در فهم الاهیاتی هولوکاست از منظر سنت ارتدوکس یهودی به شمار می‌رود. او که خود بخش مهمی از خانواده‌اش را در هولوکاست از دست داده بود، عمیقاً با بحران ایمان پس از آشویتس درگیر شد و شجاعانه به قلب ظلمت‌های الاهیاتی این فاجعه زد. برکوویتس همواره از «دیدگاه هنجاری - ربانی» سخن می‌گوید و همین تعهد عمیق به سنت چارچوب پاسخ‌گویی او را مشخص می‌سازد (Katz, 1977: 95). آثار او و به‌ویژه کتاب *دوران‌ساز/ایمان پس از هولوکاست* (Faith after the Holocaust, 1973) گواهی بر تلاش فکری طاقت‌فرسا و صادقانه او برای یافتن راهی است که بتوان در آن هم به واقعیت هولناک شوآ اذعان کرد و هم به خدای عهد بسته با قوم برگزیده وفادار ماند. برخلاف رویکردهای لیبرال یا سکولار، برکوویتس اصرار داشت که پاسخ به هولوکاست باید از درون خود منابع و مفاهیم سنتی یهود برخیزد، از این رو موضع او جایی میان دیدگاه افراطی ریچارد روبنشتاین (که ایمان را پس از آشویتس ناممکن می‌دانست) و امیل

فکتهایم (که شوا را موتیف مرکزی و سرچشمه فرمان جدیدی برای بقا می‌دید) است (Bulka, 1981: 325, 326).

الاهیات سنتی یهود «عهد الاهی» را پیمانی دوطرفه اما با محوریت وفاداری و رحمت بی‌کران خدا می‌دانست، پیمانی که در آن خدا وعده حضور، محافظت و در نهایت رستگاری قومش را داده بود. با این حال، این محافظت گاه مشروط به اطاعت قوم بود و گاه در هاله‌ای از «پنهان‌شدن چهره خدا» (هستر پانیم) به دلیل گناهان یا حکمت‌های نامکشوف الاهی. اما ابعاد فاجعه هولوکاست این تفاسیر سنتی را با بحرانی بی‌سابقه مواجه کرد. چگونه می‌توان از محافظت الاهی سخن گفت صدها هزار نفر به فجیع‌ترین شکل ممکن نابود شدند؟ آیا «پنهان‌شدن چهره خدا» می‌توانست توصیفی برای این غیبت مطلق و طولانی باشد؟ برکوویتس در پاسخ به این بحران تفسیری بدیع از مفهوم سنتی «هستر پانیم» ارائه داد. او ابتدا می‌گوید در کل رنج پیامد گریزناپذیر آزادی اراده‌ای است که خدا به انسان اعطا کرده و باید به این آزادی اراده احترام بگذارد ولو انسان‌ها از آن سوء استفاده کنند. او سپس استدلال می‌کند «پنهان‌شدن چهره خدا» در هولوکاست نه صرفاً نشانه خشم الاهی یا رازآمیز بودن او، بلکه شرط ضروری و بنیادین برای وجود معنادار «تاریخ» و «اخلاق» انسانی است. خداوند به‌هنگام خلقت با خود محدودسازی (Self-limitation) داوطلبانه قدرتش فضایی برای آزادی و اختیار واقعی انسان گشود. این خودمحدودسازی هم ضرورتی «فیزیکی» (برای محافظت انسان از آتش سوزاننده حضور مستقیم الاهی) و هم یک ضرورت «اخلاقی» است برای حفظ هویت مستقل و آزادی واقعی انسان، امری که پیش‌شرط مواجهه اصیل و معنادار انسان و خداست (Cohen, 2008: 188). اگر خدا همواره با قدرت مطلق خود در تاریخ مداخله می‌کرد، دیگر جایی برای انتخاب اخلاقی، مسئولیت‌پذیری و تاریخ‌سازی واقعی انسان باقی نمی‌ماند.

برکوویتس معتقد بود که خدا در هولوکاست غایب نبوده است، بلکه به‌خاطر حفظ آزادی اراده انسان قدرت مداخله‌گر خود را کنار کشید و چهره‌اش را پنهان ساخت. این پنهان‌شدن بهایی گزاف بود که خدا برای آزادی انسان پرداخت کرد. او همچنین استدلال‌های مبتنی بر کمیت فاجعه را رد می‌کند؛ از نظر او اگر کسی خدای متعال را زیر سوال می‌برد لزوماً نباید به‌خاطر رنج چند میلیون نفر باشد، بلکه رنج یک انسان بی‌گناه به‌تنهایی برای طرح این پرسش و به‌چالش کشیدن ایده مشیت الاهی کفایت می‌کند. بنابراین، هولوکاست نه نشانه شکست یا پایان عهد، بلکه تراژیک‌ترین تجلی «هستر پانیم» و آزمون نهایی ایمان به عهد در دل همین غیبت ظاهری خداست. نوآوری برکوویتس در این بود که سکوت خدا را نه نشانه ضعف یا

بی‌اعتنایی او، بلکه عاملی می‌دانست که وجود «انسان مسئول» را ممکن می‌سازد (زیرا مداخله دائمی، مسئولیت‌پذیری را از بین می‌برد). به اعتقاد او، ایمان دیگر انتظار مداخله‌گری خدا نیست، بلکه پایبندی استوار و «تزلزل‌ناپذیر» به عهد است آن‌هم درست آنگاه که حضور خدا آشکار نبوده و او چهره پنهان کرده است (Bulka, 1981: 328, 329, 332).

حال پرسش این است که این «پایبندی استوار» به عهد، که برکوویتس لازمه ایمان در دوران پنهان‌شدن چهره خدا می‌داند، در عمل چگونه محقق می‌شود؟ پاسخ برکوویتس به طور محوری در مفهوم فرمان الاهی (mitzvah) نهفته است. از این دیدگاه، فرامین الاهی صرفاً قوانینی نیستند که بعدها از یک تجربه معنوی درونی استنتاج شده باشند، بلکه این فرمان‌ها خود بخشی جدایی‌ناپذیر و اساسی از همان «رویداد مواجهه» اولیه و تاریخی در کوه سینا محسوب می‌شوند. این فرمان‌ها (که شالوده شریعت یا هالاخا را می‌سازند) در واقع پل یا راه ارتباطی با خدا هستند. وظیفه حیاتی میتزواها این است که حتی پس از فروکش کردن هیجان و حس بی‌واسطگی لحظات اوج مواجهه ارتباط با خدا را زنده و پایدار نگه دارند. اهمیت کلیدی آن‌ها در این است که تداوم ارتباط با خواست و اراده الاهی را تضمین می‌کنند، به‌ویژه در دوران چالش‌برانگیز «هستِر پانیم» که حضور خدا پنهان یا غایب به نظر می‌رسد (Cohen, 2008: 188-190). به بیان دیگر، پاس‌داشت میتزوا راهکاری عملی برای حفظ ایمان و تعهد به عهد در دوران پنهان‌شدن چهره خداست.

۴.۳ مُردخای کاپلان و معنای تاریخ

مُردخای مِناخیم کاپلان (۱۸۸۱-۱۹۸۳) بنیان‌گذار جنبش یهودیت بازسازی‌گرا (Reconstructionist Judaism) است و از تأثیرگذارترین و بحث‌برانگیزترین چهره‌ها در تاریخ تفکر یهودی سده بیستم. او با نگارش اثر دوران‌ساز یهودیت به‌مثابه یک تمدن (Judaism as a Civilization, 1934) در پی بازتعریف و حفظ هویت یهودی در جهان معاصر بود. گرچه اوج فعالیت‌های فکری و تدوین نظام الاهیاتی کاپلان پیش از وقوع و آشکارشدن کامل ابعاد هولوکاست صورت پذیرفت، اما ساختارشکنی جسورانه او در مفاهیم کلیدی یهودیت (از جمله خدا، وحی، قوم برگزیده، و به‌ویژه ماهیت و معنای تاریخ) تحولی در فضای فکری آن دوران ایجاد نمود که متفکران نسل بعد در مواجهه مستقیم با ویرانی‌های هولوکاست ناگزیر از ارجاع و پاسخ به آن بودند. الاهیات سنتی یهود در غالب تفاسیر خود تاریخ را صحنه معنادار تحقق اراده خدا می‌دانست؛ مسیری که حتی رنج‌ها و مصائب نیز در چارچوب بزرگ‌تری (نقشه)

الاهی برای رستگاری نهایی) معنا می‌یافتند. اما قساوت سازمان‌یافته آشویتس و به‌ویژه سکوت ظاهری خدا در برابر آن این پرسش دردناک را پیش کشید که چگونه می‌توان تاریخ را همچنان عرصه هدایت الهی دانست؟ در این نقطه است که رویکرد پیش‌تر تکوین‌یافته مردخای کاپلان، که اساساً در پاسخ به بحران‌های گسترده‌تر مدرنیته شکل گرفته بود، اهمیتی دوچندان می‌یابد و راهکاری متفاوت پیش روی می‌نهد.

کاپلان با رد قاطع خدای فراطبیعی متشخص و مداخله‌گر (همان خدایی که در الاهیات سنتی کارگردان اصلی صحنه تاریخ پنداشته می‌شد) و با ارائه بدیل یهودیت به‌مثابه «تمدن دینی در حال تکامل» چارچوبی مفهومی بنا نهاد که پرسش از معنای تاریخ را در بستری کاملاً متفاوت قرار می‌داد. برای فهم پاسخ کاپلان به بحران معنای تاریخ نخست باید درک او از «خدا» را روشن ساخت. کاپلان خدا را نه موجودی متعالی و جدا از جهان، بلکه آن را به قدرتی که در راستای رستگاری عمل می‌کند بازتعریف کرد. این «رستگاری» عمدتاً به معنای خودشکوفایی، کمال اخلاقی و تحقق عالی‌ترین قابلیت‌های انسانی در همین جهان است. این قدرت الهی یک واقعیت طبیعی و «درون‌بود» در کائنات است؛ فرایندی جاری در بطن هستی که جهان و بشریت را به سوی خلاقیت، نظم‌یافتگی، همکاری و تحقق ارزش‌های والای انسانی سوق می‌دهد (Kaufman, 1990: 28, 31; Davaney, 2006: 77, 79).

چون این «خدا - فرایند» (God-Process) طبق قوانین طبیعت عمل می‌کند و نقشه از پیش تعیین‌شده‌ای بر تاریخ تحمیل نمی‌نماید، مسئله «سکوت خدا» در برابر فجایعی چون هولوکاست دیگر به معنای شکست یا بی‌اعتنایی یک کارگردان الهی نیست. بلکه این سکوت بازتاب‌دهنده ماهیت غیرمداخله‌گر آن نیروی الهی و تأکیدی بر نقش محوری «عامل انسانی» و مسئولیت‌پذیری بشر در تاریخ است. نوآوری کلیدی کاپلان دقیقاً در همین جابجایی کانون معنابخشی نهفته است: او به جای تلاش برای کشف معنای الهی پنهان یا توجیه رنج در چارچوب یک طرح متعالی، معنا و مقصود تاریخ را در خود فرایند مستمر تکاپوی انسانی و تمدنی جست‌وجو می‌کند. در نظر او معنای تاریخ نه در رسیدن به یک پایان از پیش تعیین‌شده و موعود، بلکه در خود تلاش خلاقانه و بی‌وقفه قوم یهود (و به‌طور کلی بشریت) برای بقا، رشد اخلاقی، ساختن جامعه‌ای عادلانه‌تر و جهانی بهتر در همین بستر طبیعی، متجلی می‌شود. این تلاش مستمر خود نوعی مشارکت فعالانه و همکاری با آن «خدا - فرایند» ارزش‌آفرین و حیات‌بخش درون جهان است. بنابراین، تاریخ هدفمند است اما هدف آن نه توسط خدا از بیرون، بلکه توسط انسان در تعاملی پویا با پتانسیل الهی درون‌ماندگار در جهان از درون

تعریف و ساخته می‌شود. این چرخش پارادایمی از تاریخِ خدامحور به تاریخِ انسان‌محور و تمدن‌محور پاسخی بنیادین و متفاوت از راه‌حل‌های الاهیات‌سستی به بحران معنای تاریخ، به‌ویژه پس از تجربه‌های ویرانگر سده بیستم، ارائه می‌داد.

۴. بازتاب‌های متنوع هولوکاست

هولوکاست را نمی‌توان صرفاً یک بحران الیهاتی در سنت یهودی قلمداد کرد. این رویداد نه تنها بنیان‌های باورهای دینی را به لرزه درآورد، بلکه پرسش‌هایی اساسی درباره چستیِ دانش تاریخی، نحوه شکل‌گیری حافظه جمعی، نقش قدرت در تعیین روایت‌ها و خاطرات رسمی یا معتبر (آنچه «سیاست دانش» نامیده می‌شود)، و... به میان آورد (Stevick & Gross, 2010: 190). هولوکاست در ابعادی گسترده‌تر، فرهنگ، سیاست، اخلاق، جامعه و هنر مدرن غربی را نیز عمیقاً متأثر ساخت و به چالش کشید. درک واکنش‌های الیهاتی به هولوکاست بدون فهم آن بستر تاریخی، فرهنگی و سیاسی که این فاجعه در آن رخ داد و شیوه‌های متفاوت بازنمایی و یادآوری آن در جوامع مختلف (برای مثال، لهستانِ پساکمونیزم در برابر ایالات متحده) ممکن نیست (Krawiec, 2023: 132).

۱.۴ سیاست: از بحران اعتماد به دولت‌ها و فروپاشی مشروعیت اخلاقی قوانین تا

تکوین صهیونیسم و مناقشه بر سر یهودستیزی

از نخستین حوزه‌هایی که در معرض شوک هولوکاست قرار گرفت، سیاست مدرن و به‌ویژه مفهوم دولت - ملت بود. هولوکاست به نحوی تراژیک نشان داد که دولت‌های مدرن با تمام ابزارهای پیچیده اداری، قضایی، نظامی و تکنولوژیک خود نه تنها ممکن است در حفظ کرامت و جان شهروندان‌شان ناکام باشند، بلکه قادرند خود به عامل اصلی و سازمان‌یافته نابودی آنان بدل شوند. نظام ناسیونال سوسیالیسم آلمان با اتکا به ساختار به‌ظاهر قانون‌مند (تصویب قوانینی چون قوانین نورنبرگ در ۱۹۳۵ که ازدواج میان‌نژادی را ممنوع کرد)، دستگاه امنیتی و انتظامی گسترده، بوروکراسی کارآمد و دقیق، و سوءاستفاده از مفاهیم مدرنی چون «شهروندی»، «نژاد» و «قومیت» به‌عنوان ابزارهایی برای محروم‌سازی و حذف سیستماتیک گروه‌های خاص میلیون‌ها انسان را سیستماتیک و «قانونی» از حقوق بنیادین خود محروم کرده و به سوی اردوگاه‌های مرگ سوق دهد. این تجربه، صرفاً بیانگر تبعیض نبود، بلکه گواهی بر این حقیقت هولناک بود که دولت‌های مدرن می‌توانند به نام «نظم»، «علم» یا «امنیت ملی» بنیادین‌ترین اصول انسانی و

اخلاقی را به حالت تعلیق درآورند. پس از جنگ این آگاهی به تضعیف شدید باور به مشروعیت اخلاقی ذاتی دولت و رشد نظریات انتقادی نسبت به مدرنیته و ساختارهای قدرت آن انجامید (Huyssen, 1980: 120). حتی پس از پایان جنگ نحوه روایت و نمایش هولوکاست در فضاهای عمومی مانند موزه‌ها و یادمان‌ها عمیقاً تحت تأثیر سیاست‌های دولتی باقی ماند. این تأثیرگذاری دولت بر حافظه رسمی هم در کشورهای تحت حاکمیت شوروی (با روایت‌های خاص خود) قابل مشاهده است هم در دموکراسی‌های غربی (با چارچوب‌هایی متفاوت) (Krawiec, 2023: 134, 140).

این تأثیرگذاری سیاست بر بازخوانی هولوکاست و نحوه روایت آن، به‌ویژه در دوران معاصر، ابعاد پیچیده‌تر و گاه بحث‌برانگیزتری به خود گرفته است. فراتر از شکل‌دهی به حافظه رسمی در موزه‌ها و یادمان‌ها، میراث هولوکاست و حساسیت‌های عمیق برآمده از آن به ابزاری قدرتمند در گفتمان‌های سیاسی و رسانه‌ای کنونی بدل شده است. از جدی‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین جلوه‌های آن - که مستقیماً با سیاست‌های هویتی و منازعات ژئوپلیتیک گره خورده است - چگونگی تعریف، تفسیر و استفاده از مفهوم «یهودستیزی» است، به‌ویژه هنگامی که پای نقد سیاست‌های دولت اسرائیل به میان می‌آید. این وضعیت پرسش‌هایی اساسی در مورد مرزهای آزادی بیان، نقد مشروع سیاسی، و ابزاری شدن رنج تاریخی یهودیان برای اهداف سیاسی را مطرح می‌سازد.

استفاده نادرست از برچسب «یهودستیزی» در فضای سیاسی و رسانه‌ای جهانی به‌ویژه در زمینه منازعه اسرائیل و فلسطین، به یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل تبدیل شده است. اروپا، و به‌ویژه در آلمان، مخالفت با سیاست‌های دولت اسرائیل، حتی اگر مبتنی بر دغدغه‌های حقوق بشری یا حمایت از فلسطینیان باشد، گاه در «منطقه خاکستری» تعبیر می‌شود. در این منطقه خاکستری، «مواضع چپ‌گرایانه می‌تواند تا حدی با مواضع یهودستیزانه هم‌نوا شود ولو محرک آن یهودستیزی نبوده و با ادبیات یهودستیزانه بیان نشده باشد». حتی فراخوان برای تحریم اسرائیل «ممکن است از سوی برخی به‌عنوان یهودستیزی تفسیر شود» (Ullrich, 2013: 4-5). این پدیده با مفهوم «فرمول لیوینگستون» (Livingstone Formulation) نیز شناخته می‌شود به این معنا که برخی افراد انتقادات مشروع از اسرائیل را به‌عنوان یهودستیزی بازنمایی می‌کنند تا منتقدان را بی‌اعتبار سازند. هیرش تأکید می‌کند این فرمول به‌طور غیرمستقیم تمایز میان دو موضوع را انکار می‌کند: یکی «انتقاد از اسرائیل» که عموماً مشروع دانسته می‌شود، و دیگری «گفتارها و کنش‌هایی» که به‌خاطر ارتباط احتمالی‌شان با یهودستیزی نگران‌کننده هستند؛ این فرمول مرز

بین این دو را نادیده می‌گیرد. او همچنین هشدار می‌دهد که «اتهام یهودستیزی خود در خطر تبدیل شدن به بمبی هسته‌ای است، سلاحی چنان وحشتناک که نه تنها هدف خود که کل میدان نبرد (یعنی کل فضای گفتمانی را که بحث در آن جریان دارد) نابود می‌کند» (Hirsh, 2010: 47-50). کنت استرن، نویسنده تعریف IHRA^۲ از یهودستیزی، ابراز نگرانی کرده که «فضای نقد از سیاست‌های اسرائیل برای بسیاری از کنشگران حقوق بشر، دانشگاهیان، و فعالان اجتماعی به شدت محدود و تهدیدآمیز شود» چراکه این تعریف می‌تواند «به سردی روابط و حتی سرکوب سخنرانی‌های سیاسی کمک کند» (Bindman, 2019: 113-114).

برخی پژوهشگران هشدار داده‌اند گرچه ضدیت با صهیونیسم می‌تواند در برخی موارد با کلیشه‌های یهودستیزی آمیخته شود، اما نباید هرگونه مخالفت با صهیونیسم یا حمایت از فلسطین را یهودستیزی دانست. گئوفری بیندمن تأکید دارد «یهودستیزی یعنی خصومت با یهودیان به دلیل نژاد یهودی‌شان، و گرچه خصومت با اسرائیل یا صهیونیسم ممکن است یهودستیزانه باشد، اما لزوماً چنین نیست» (Bindman, 2019: 111). جان دارت در بررسی خود از تحریم‌های ورزشی علیه اسرائیل نشان می‌دهد که بسیاری از کنشگران این تحریم‌ها را با معیارهای حقوق بشری و عدالت خواهی تعریف می‌کنند نه از روی نفرت نسبت به یهودیان. او همچنین اشاره می‌کند «دولت اسرائیل و حامیانش عاقدانه تلاش کرده‌اند با یکی‌شمردن صهیونیسم و یهودیت و در نتیجه طرح این ادعا که هرگونه انتقاد از صهیونیسم یهودستیزانه است، از یهودستیزی بهره‌برداری کنند». این رویکرد، «شرایطی را ایجاد می‌کند که در آن سوءاستفاده از این اصطلاح [یهودستیزی] صورت گرفته و کسانی را که مخالف اقدامات و سیاست‌های اسرائیل اند خاموش می‌کند» (Dart, 2017: 3, 16). گئوفری بیندمن در مقاله «انتقاد از اسرائیل یهودستیزی نیست» تصریح می‌کند که سردرگمی بین نقد مشروع سیاسی و نفرت نژادی، آزادی بیان را تهدید می‌کند و برچسب‌های شتاب‌زده می‌توانند فضای گفت‌وگوی سالم را مسموم سازند. او با اشاره به مثال‌های تعریف IHRA از یهودستیزی، این ایراد را می‌گیرد که حداقل بعضی از آن‌ها فی‌نفسه و الزاماً یهودستیزانه نیستند، و اینکه در عمل یهودستیزانه تلقی شوند یا نه بیشتر به شرایط و موقعیتی که در آن استفاده شده‌اند (زمینه) و نیز شواهد دیگری که نشان‌دهنده قصد و نیت یهودستیزانه باشند بستگی دارد. در همین راستا، کمیته امور داخلی مجلس عوام بریتانیا دو تبصره برای اطمینان از آزادی بیان پیشنهاد داد، از جمله اینکه: «انتقاد از دولت اسرائیل، بدون شواهد اضافی که حاکی از قصد یهودستیزانه باشد، یهودستیزی نیست» (Bindman, 2019: 111-115).

شواهد فزاینده‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد اتهام یهودستیزی ابزاری برای خاموش‌سازی انتقادات سیاسی از دولت اسرائیل شده است. این رویکرد نه تنها منجر به آشفتگی مفهومی در درک واقعی یهودستیزی می‌شود، بلکه می‌تواند حرکت‌های عدالت‌طلبانه را در معرض اتهامات ناعادلانه قرار داده و تبعات قابل‌توجهی در محیط‌های آکادمیک و سیاسی به همراه داشته باشد. نمونه‌های اخیر، نظیر استعفای کلودین گی رئیس سابق دانشگاه هاروارد در پی فشارهای ناشی از واکنش او به اعتراضات دانشجویی و طرح اتهامات یهودستیزی (Walker, 2024)، نیز کناره‌گیری لیز مگیل رئیس پیشین دانشگاه پنسیلوانیا به دلیل انتقادهای مشابه (Kim, Chappell, & Nadworny, 2023)، شواهد روشنی بر این مدعایند. این‌ها نشان می‌دهند چگونه استفاده ابزاری از مفهوم یهودستیزی می‌تواند به سرکوب گفتمان انتقادی و تضعیف فضای آکادمیک منجر شود. حتی در سطح سیاسی، شخصیت‌هایی مانند برنی سندرز، با اشاره به اظهارات بنیامین نتانیاهو مبنی بر یهودستیزانه بودن اعتراضات دانشگاهی، هشدار داده‌اند که چنین برچسب‌هایی اغلب با هدف «منحرف کردن توجهات از جنگ در غزه» و بی‌اعتبار ساختن انتقادات مشروع از سیاست‌های دولت اسرائیل به کار گرفته می‌شود (Detrow, 2024). این چالش از آنجا عمیق‌تر می‌شود که اساساً جنبش صهیونیسم یک ایدئولوژی سیاسی مدرن است و لزوماً ریشه‌های انحصاری در عقاید دینی یا هویت نژادی یهودی ندارد که هرگونه نقد آن با یهودستیزی یکی انگاشته شود. این سوءاستفاده از برچسب یهودستیزی «تهدیدی برای آزادی بیان است و می‌تواند فضای گفتگوی سالم را مسموم سازد» (Dart, 2017: 18).

صهیونیسم از همان ابتدا با تأکید بر راه‌حل‌های سکولار و این‌جهانی برای مقابله با یهودستیزی و بحران هویت یهودیان شکل گرفت. تئودور هرتسل، به‌عنوان بنیان‌گذار صهیونیسم سیاسی، در دولت یهودی (Der Judenstaat, 1896) بازگشت به فلسطین را نه به‌عنوان تحقق وعده الهی، بلکه به‌مثابه یک ضرورت سیاسی برای «ملت» یهود مطرح ساخت که ریشه در ناتوانی جوامع اروپایی برای ادغام آنان داشت. کنش‌های دیپلماتیک هرتسل نیز مؤید این رویکرد عمدتاً سیاسی و فاقد دغدغه‌های الاهیاتی اولیه بود. او در مذاکرات خود با شخصیت‌هایی چون ویلهلم دوم امپراتور آلمان و عبدالحمید دوم سلطان عثمانی همواره بر منافع مادی و استراتژیک طرح صهیونیستی برای طرف‌های مقابل تأکید می‌کرد. برای نمونه، او به ویلهلم دوم خاطر نشان ساخت که اسکان یهودیان در فلسطین می‌تواند به کاهش گرایش‌های سوسیالیستی در میان آنان، تضعیف یهودستیزی در اروپا و بهبود وضعیت مالی امپراتوری عثمانی منجر شود (Friedman, 2004: 53). همچنین، پیشنهاد او به سلطان عثمانی مبنی بر تقبل

بدهی‌های خارجی دولت عثمانی در ازای اجازه مهاجرت و اعطای خودمختاری به یهودیان در فلسطین نشان‌دهنده تنزل مفهوم بازگشت به سرزمین موعود از امری الاهیاتی به موضوعی قابل چانه‌زنی در عرصه سیاست بین‌الملل بود. حتی بررسی طرح‌هایی مانند «برنامه اوگاندا» برای اسکان موقت یهودیان در شرق آفریقا گواهی است بر اینکه برای هر تسلی هدف اصلی کسب اعتبار بین‌المللی برای یهودیان به عنوان یک ملت و یافتن راه‌حلی عملی برای مسئله یهود بود و نه لزوماً پایبندی به تکلیف دینی خاصی برای بازگشت به سرزمینی مشخص (Friedman, 2004: 61-67).

با وجود تلاش جریان‌هایی مانند صهیونیسم دینی - که با اندیشه‌های شخصیت‌هایی چون ربی یتسحاق یعقوب راینس و به‌ویژه ربی آبراهام اسحاق هاکوهن کوک سعی در تلفیق صهیونیسم با تعالیم یهودیت داشتند - این جنبش از همان ابتدا با مخالفت‌ها و چالش‌های الاهیاتی جدی از سوی طیف‌های مختلفی از خود یهودیان مواجه شد (Eisen, 2013: 26, 34). چهره‌های شاخص ارتدوکس افراطی و ضدصهیونیست مانند ربی یوئل تایتلبام (۱۸۸۷-۱۹۷۹) رهبر حسیدی‌های ساتمار، و گروه ناتوری کارتا صهیونیسم را به شدت محکوم کردند. استدلال اصلی این گروه‌ها مبتنی بر تفاسیر هلاخایی (شریعت یهود) و به‌ویژه مفهوم «سه سوگند» تلمودی بود که یهودیان را از تلاش برای بازپس‌گیری قهرآمیز سرزمین مقدس و پایان‌دادن به «تبعید» (گالوت) به دست خود، پیش از ظهور مسیحا، منع می‌کند (Babylonian Talmud, Ketubot 111a). از این منظر، اقدامات صهیونیست‌ها نه تنها تمردی آشکار علیه اراده الهی و بدعتی خطرناک تلقی می‌شد، بلکه مانعی برای ظهور مسیحای حقیقی و رستگاری نهایی قلم‌داد می‌شد (Keren-Kratz, 2017: 457-465). صهیونیسم سیاسی هر تسلی به دلیل نادیده‌گرفتن نقش محوری ماشیح در فرایند بازگشت، تفسیر مادی از وعده الهی که در تورات مشروط به پرهیزگاری است (تثنیه، ۲۸: ۱-۱۵) و شتاب‌زدگی در تحقق وعده بازگشت (که تلمود نسبت به «محاسبه پایان» آن هشدار داده است)، با الهیات سنتی یهود در تضادی آشکار قرار داشت (Babylonian Talmud, Sanhedrin 97b). جنبش صهیونیسم، با کنارگذاشتن نقش محوری شریعت (هلاخا) در تعریف هویت یهودی، تأکید بر نوعی روح ملی سکولار، و بازنگری در مفاهیمی چون تبعید و جایگاه شخصیت‌های دینی، بنیادهای الاهیاتی سنتی یهودیت را به چالش کشید (Arkus, 2014: 7, 2). حتی پس از تأسیس دولت اسرائیل گرایش‌هایی در میان برخی جریان‌های مذهبی صهیونیست شکل گرفت که به طرح مفاهیمی چون قداست دولت (Statism) و ظهور نوعی ماشیح‌گرایی مبتنی بر قدرت نظامی منجر گشت. این نگرش‌های بدیع با دیدگاه سنتی

یهودیت که بر انتظار برای آمدن مسیحا و پرهیز از خشونت تأکید داشت، در تضاد قرار می‌گرفت (Crisis Group, 2013: 5). این اختلافات درونی نشان می‌دهد که صهیونیسم نه تنها جنبشی یک‌پارچه و مورد توافق همه یهودیان نبوده، بلکه نباید نقد آن را معادل نقد کلیت دین یهود یا نشانه‌ای از یهودستیزی دانست.

در نهایت با بازخوانی ریشه‌های غیردینی جنبش صهیونیسم مشخص گردید نه تنها نقد صهیونیسم به معنای یهودستیزی نیست، بلکه تدقیق و بررسی انتقادی آرای متفکران یهودی معاصر که به تحلیل و ارائه راهکار در خصوص منازعات کنونی می‌پردازند امری ضروری و حیاتی است. چرخش فکری شخصیت‌هایی مانند ریچارد روبنشتاین نمونه‌ای بارز از این ضرورت است. او در *جهاد و نسل‌کشی* (Jihad and Genocide, 2010) با تمرکز بر خطر تفکرات اسلامی به بررسی گزینه‌های تقابلی و حتی تهاجمی، از جمله «حمله پیش‌دستانه به کشورهای اسلامی نظیر ایران»، پرداخته است.^۳ روبنشتاین، با استناد به آنچه «عامل آشویتس» می‌نامد، مدعی می‌شود اسرائیل با توجه به تجربه تاریخی یهودیان نمی‌تواند تهدیدهای صریح مبنی بر نابودی‌اش را نادیده بگیرد و باید پیش از وقوع فاجعه اقدام کند (Rubenstein, 2010: Chapter 5). این نگرش، که ریشه در شعار «دیگر هرگز» دارد، نشان می‌دهد چگونه تجارب تروماتیک تاریخی می‌تواند تحلیل متفکران از جهان امروز را تحت تأثیر قرار داده و حتی آنان را به سمت توجیه اقدامات قهرآمیز سوق دهد.^۴ به همین دلیل، بررسی دقیق و نقد علمی دیدگاه‌های چنین متفکرانی که تجارب هولناک گذشته تحلیلشان از وضعیت کنونی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، امری اجتناب‌ناپذیر است. این امر نه تنها برای فهم ریشه‌های این نوع تفکر، بلکه مهم‌تر از آن برای پیشگیری از گسترش شعله‌های جنگ و افتادن در دام چرخه‌های خشونت‌باری که چنین دیدگاه‌هایی ولو ناخواسته شاید دامن زنده ضرورت دارد. عدم نقد و واکاوی چنین تفکراتی می‌تواند به عادی‌سازی و توجیه سیاست‌های جنگ‌افروزان منجر شده و پیامدهای ویرانگری برای صلح و امنیت جهانی در پی داشته باشد.

۲.۴ فرهنگ و هنر: حافظه مبتنی بر رنج، چالش بازنمایی و تأکید بر روایت آن

فرهنگ و هنر اروپایی نیز پس از هولوکاست دست‌خوش تحولی بنیادین و بحرانی عمیق شد. اگر پیش‌تر فرهنگ و هنر غالباً در خدمت بازنمایی زیبایی، خرد، تعالی و پیشرفت بودند، پس از آشویتس دیگر نمی‌توانستند به‌سادگی از کنار رنج، نابودی و پرسش از مقصود تاریخ بگذرند. این پرسش که آیا پس از آشویتس هنر اساساً ممکن یا اخلاقی است، به یکی از محورهای

اصلی بحث‌های فرهنگی بدل شد. آثاری چون رمان تکان‌دهنده/اگر این یک انسان است (If This Is a Man, 1947) نوشته پریمو لوی از بازماندگان آشویتس، یا فیلم‌هایی چون «فهرست شیندلر» (۱۹۹۳) اثر استیون اسپیلبرگ هرکدام به شیوه خود کوشیدند آسیب‌پذیری وجود انسان، بی‌اعتباری ارزش‌های عصر روشنگری، و ضرورت اخلاقی مقاومت در برابر فراموشی از طریق «شهادت‌دادن» را به نمایش بگذارند. این آثار دیگر صرفاً به دنبال خلق زیبایی یا ارائه تسلی نبودند، بلکه کوشیدند حافظه‌ای جمعی از رنج و فقدان شکل دهند و مخاطب را با مسئولیت اخلاقی خود مواجه سازند.

نحوه این بازنمایی البته محل مناقشه است. برای مثال، سریال تلویزیونی آمریکایی «هولوکاست» (۱۹۷۸) با وجود انتقادات روشنفکران آلمانی مبنی بر ساده‌سازی و احساساتی‌کردن این فاجعه به دلیل تمرکز بر روایت خانواده‌ای یهودی و ایجاد امکان «هم‌ذات‌پنداری» عاطفی برای مخاطب عام آلمانی تأثیری عمیق و گسترده در شکستن تابوی سکوت پیرامون گذشته نازی داشت. در مقابل، آثار آوانگاردتری مانند نمایش‌نامه مستند «تحقیق» (The Investigation) (۱۹۶۵) اثر پتر وایس با پرهیز عامدانه از ایجاد هم‌ذات‌پنداری عاطفی مستقیم و تمرکز بر زبان خشک و بوروکراتیک دادگاه آشویتس تلاش کردند سازوکار غیرانسانی اردوگاه را بدون توسل به تحریک احساسات مخاطب به تصویر بکشند (Huyssen, 1980: 117-118, 121-122, 131-132, 135). این دوگانگی در رویکردهای هنری نشان می‌دهد فرهنگ پسا‌هولوکاست پیوسته با این پرسش بنیادین درگیر بوده که چگونه می‌توان تجربه‌ای چنین هولناک را به تصویر کشید، و البته مرز حساس میان شهادت اخلاقی، خلاقیت هنری، ضرورت آموزش، و خطر ابتذال یا سوءاستفاده تجاری و سیاسی از این رنج را حفظ کرد (Krawiec, 2023: 139).

۳.۴ اجتماع: فروپاشی اعتماد، زوال همبستگی و شکل‌گیری منطقه خاکستری

در سطح اجتماعی، هولوکاست نه فقط به معنای کشتار فیزیکی جمعی که تجربه نوعی «مرگ اجتماعی» و فروپاشی عمیق اعتماد میان‌فردی و همبستگی انسانی بود. از دردناک‌ترین ابعاد این فاجعه، که پریمو لوی آن را «منطقه خاکستری» می‌نامد، آن بود که مرز میان قربانی و ظالم، یا میان مقاومت و هم‌دستی، همواره روشن و مشخص نبود (Stevick & Gross, 2010: 119). بسیاری از یهودیان نه فقط از سوی نیروهای رسمی نازی که از سوی همسایگان، همکاران، یا حتی

دوستان قدیمی خود نیز مورد خیانت، طرد، یا بی‌تفاوتی مرگباری قرار گرفتند. این تجربه مفهوم «همسایگی» و اعتماد بنیادین به «دیگری» را به کلی از معنا تهی ساخت.

ماریون کاپلان در روایت‌هایش از زندگی یهودیان آلمان پیش از جنگ از حس عمیق «بی‌همسایگی» سخن می‌گوید، احساسی که نه لزوماً با خشونت مستقیم، بلکه با کناره‌گیری خاموش، انفعال و روی گردانی اطرافیان شکل می‌گرفت و قربانیان را در انزوایی کشنده قرار می‌داد. این فروپاشی همبستگی در سطح خرد این پرسش بنیادین را برای جامعه مدرن پدید آورد که آیا ساختارهای اجتماعی و اخلاقی مدرنیته در لحظات بحرانی توان مقاومت در برابر شر سیستماتیک و حفظ پیوندهای انسانی را دارند؟ تجربه جمعی آلمان پس از جنگ و نیاز شدید به «هم‌ذات‌پنداری» با قربانیان که با پخش سریال «هولوکاست» بروز یافت، شاید واکنشی دیرنگام به همین زخم عمیق اجتماعی و تلاش برای بازسازی پیوندهای از دست رفته بود (Huyssen, 1980: 120).

۴.۴ آموزش و نهادهای فرهنگی: سیاست‌زدگی دانش و تلاش برای رهایی از آن

از دیگر حوزه‌هایی که به شدت از هولوکاست تأثیر پذیرفت و مورد نقد قرار گرفت، نهادهای آموزشی و فرهنگی بودند. دانشگاه‌ها، مدارس، انجمن‌های علمی و حتی نهادهای دینی مانند کلیساها در برابر رشد ایدئولوژی نازی یا سکوت کردند، یا منفعلانه کنار آمدند، یا حتی فعالانه با آن همراه شدند. این همراهی، که گاه در قالب صورت‌بندی «پشتوانه علمی» برای نظریات نژادی یا توجیه یهودستیزی بروز می‌یافت، به روشنی نشان داد که علم و آموزش در غیاب جهت‌گیری اخلاقی و مسئولیت اجتماعی می‌توانند به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به ایدئولوژی‌های مرگ‌آور و توجیه جنایت بدل شوند. اینکه «چه دانشی» و «دانش چه کسانی» در نهادهای آموزشی تدریس یا مسکوت گذاشته می‌شود، امری سیاسی است و بی‌طرف نیست (Stevick & Gross, 2010: 190). برخی از برجسته‌ترین دانشگاه‌های آلمان اساتیدی را به خدمت گرفتند که با نظریات به‌ظاهر علمی خود راه را برای حذف سیستماتیک و طرد هم‌وطنان یهودی‌شان هموار ساختند.

این تجربه تلخ فلسفه آموزش مدرن و ادعای بی‌طرفی علمی را با بحران عمیق مشروعیت اخلاقی مواجه ساخت. از این‌روست که در دهه‌های بعد گفتمان‌های «آموزش برای دموکراسی»، «آموزش حقوق بشر» و «یادگیری از هولوکاست» به‌عنوان بخشی ضروری از آموزش شهروندی و اخلاقی، به‌ویژه در غرب، اهمیت یافتند با این حال، نحوه آموزش هولوکاست و

دانش منتقل شده همچنان تحت تأثیر زمینه‌های سیاسی و فرهنگی متفاوت است؛ برای نمونه، مثالی از این «سیاست دانش» (دست‌کاری در روایت تاریخی برای اهداف سیاسی) روایت رسمی هولوکاست در دوران شوروی است که عامدانه وجه یهودستیزانه خاص آن را نادیده می‌گرفت، قربانیان یهودی را تنها «شهروندان شوروی قربانی فاشیسم» می‌خواند و بر همدستی‌های محلی نیز سرپوش می‌نهاد (Krawiec, 2023: 190, 192, 197; Stevick & Gross, 2010: 134-136, 137, 142).

۵.۴ رسانه‌ها و بازنمایی عمومی هولوکاست

رسانه‌ها نیز در دوران هولوکاست و پس از آن نقشی حیاتی و دوگانه ایفا کردند. از یک سو، بسیاری از نشریات، رادیوها و سینمای آلمان نازی به ابزار قدرتمند تبلیغات رسمی رژیم بدل شدند و با انتشار سیستماتیک تصاویر کلیشه‌ای و تحقیرآمیز از یهودیان، پخش اخبار دروغین، و دامن‌زدن به تئوری‌های توطئه، زمینه روانی و اجتماعی لازم برای پذیرش خشونت‌ورزی و نسل‌کشی را فراهم آوردند. از سوی دیگر، پس از پایان جنگ روزنامه‌نگاران، عکاسان و مستندسازانی که نیروهای متفقین را همراهی می‌کردند، با ثبت و افشای تصاویر هولناک از اردوگاه‌های مرگ آشویتس و داخائو و... نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری وجدان و حافظه عمومی جهانی نسبت به ابعاد واقعی جنایات نازی‌ها ایفا کردند. گزارش‌های ادوارد مورو از بوخن‌والد یا فیلم‌های مستندی که پس از آزادسازی اردوگاه‌ها تهیه شدند، به اسنادی ماندگار بدل گشتند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تأثیر عظیم سریال تلویزیونی «هولوکاست» در آلمان غربی در سال ۱۹۷۹ نیز بار دیگر قدرت رسانه‌های جمعی، حتی با روایتی داستانی و عامه‌پسند، در به‌چالش کشیدن سکوت چنددهه‌ای و برانگیختن بحث عمومی درباره گذشته را نشان داد (Huyssen, 1980: 117, 135). این تجربه‌های متضاد اهمیت نقش رسانه‌ها را در تقویت گفتمان‌های نفرت‌پراکن و عادی‌سازی شرّ، یا بالعکس در افشای حقیقت، ایجاد آگاهی انتقادی و تقویت مسئولیت‌پذیری جمعی برجسته ساختند و نشان دادند نحوه «بازنمایی» رویدادها در رسانه‌ها تأثیری مستقیم بر شکل‌گیری حافظه تاریخی و قضاوت اخلاقی جامعه دارد (Stevick & Gross, 2010: 194).

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با واکاوی زمینه‌های تاریخی منتهی به هولوکاست و خود این واقعه آغاز شد، رویدادی که با تشدید یهودستیزی نژادی و سیستماتیک، «ستم هر روزه» و «مرگ اجتماعی» را بر یهودیان تحمیل نمود و با قوانینی چون قوانین نورنبرگ و وقایعی نظیر «شب شیشه‌های شکسته»، آنان را به سوی انزوای مطلق و سپس حذف کامل از طریق پروتکل «راه‌حل نهایی» سوق داد. این تجربه تاریخی بنیان‌های الاهیات سنتی یهود را به چالش کشید و پرسش‌هایی بنیادین در باب حضور یا غیبت خداوند (شخینا یا هستر پانیم)، عدالت الاهی، معنای عهد و قوم برگزیده، و امکان ایمان‌ورزی پس از آشویتس برانگیخت. در مواجهه با این بحران، اندیشمندان برجسته‌ای کوشیدند با ارائه پاسخ‌هایی نوین این تزلزل در باورها را حل کرده و راهی برای تداوم حیات فکری و معنوی بیابند. مارتین بوبر با طرح مفهوم «کسوف خدا» توضیح داد که خداوند غایب نیست، بلکه این شرارت‌ها و انتخاب‌های نادرست انسان‌هاست که همچون مانعی جلوی درک حضور او را گرفته است. آبراهام یاشوا هشل با تأکید بر «پاتوس الاهی» خدایی را به تصویر کشید که با دیدن رنج مخلوقات خود نیز عمیقاً متأثر شده و رنج می‌برد، از این رو خدا در هولوکاست نه تنها بی تفاوت نبود، بلکه در اندوه قربانیان شریک بود و مسئولیت این شرارت عظیم - به دلیل داشتن اراده آزاد - همچنان بر دوش انسان قرار می‌گرفت. الیعزر برکویتس «هستر پانیم» (اختفای خداوند) شرطی ضروری برای تحقق «آزادی اراده» و مسئولیت‌پذیری انسان در تاریخ تفسیر کرد؛ به این ترتیب عدم مداخله الاهی معنایی در جهت حفظ کرامت و مسئولیت‌پذیری انسان می‌یافت و ایمان از طریق پایبندی به «وظایف دینی» (میتزوا) تداوم می‌پذیرفت. و سرانجام، مردخای کاپلان با نگاهی کاملاً متفاوت و ساختارشکنانه خدا را نه موجودی متشخص و مداخله‌گر که «نیروی طبیعی و جاری در جهان» (که از آن به «خدا - فرایند» یاد می‌کرد) و تاریخ را پدیده‌ای «انسان‌محور» معرفی نمود؛ با این نگاه پرسش کلاسیک از سکوت خدای قادر در برابر شر اساساً موضوعیت خود را از دست می‌داد و معنا در تلاش مستمر انسان برای تحقق ارزش‌ها در همین جهان تعریف می‌شد.

هولوکاست البته صرف یک بحران الاهیاتی یا رویدادی تاریخی نبود، بلکه تأثیرات آن در ذهن و روان یهودیان چنان ریشه دواند که ساختارها و پایه‌های زندگی فردی - اجتماعی آنان را عمیقاً درگیر کرد. در حوزه سیاست، این رویداد به بحران اعتماد به دولت - ملت‌ها و بازنگری در مشروعیت اخلاقی قوانین دامن زد و زمینه‌ساز تحولات ژئوپلیتیکی چون تقویت و تسریع جنبش صهیونیسم شد. پژوهش حاضر به‌طور خاص بر تمایز حیاتی میان یهودستیزی (به معنای

خصوصیت با یهودیان به دلیل یهودی‌بودنشان) و نقد مشروع سیاست‌های دولت اسرائیل و جنبش صهیونیسم تأکید ورزید و نشان داد چگونه مفهوم «یهودستیزی» گاه به دست‌مایه‌ای برای سرکوب هرگونه نقد به صهیونیسم و مسدودساختن گفتمان آکادمیک و انتقادی بدل شده است، پدیده‌ای که آزادی بیان را تهدید می‌کند و فضای گفت‌وگوی سالم را مسموم می‌سازد. در نتیجه، ضرورت واکاوی انتقادی و دقیق آرای متفکران معاصر یهودی (به‌ویژه مواردی چون دیدگاه‌های جنگ‌طلبانه ریچارد روبنشتاین که برآمده از همین تجارب تروماتیک و شعار «دیگر هرگز» است) بیش از پیش آشکار گردید تا از عادی‌سازی خشونت و افتادن در دام چرخه‌های خشونت‌بار جلوگیری شود.

در ساحت فرهنگ و هنر، هولوکاست چالشی بزرگ برای چگونگی به‌تصویرکشیدن آن ایجاد نمود و باعث شکل‌گیری نوعی خاطره و حافظه جمعی گردید که بر ضرورت «شهادت‌دادن» یا «بازگود کردن تجربه» استوار بود؛ در بافتار اجتماعی، فروپاشی اعتماد، زوال همبستگی و پیچیدگی‌های «منطقه خاکستری» را عیان ساخت؛ نهادهای آموزشی و فرهنگی را با معضل «سیاست‌زدگی دانش» درگیر نمود؛ و رسانه‌ها را در ایفای نقشی دوگانه در بازنمایی و شکل‌دهی به حافظه عمومی قرار داد. این شواهد همگی مؤید آن‌اند که هولوکاست واقعه‌ای بسیار فراتر از یک رخداد دینی یا جنایت جنگی متعارف بود و به نقطه عزیمت گسستی در تمدن مدرن غرب بدل گشت، گسستی که اعتماد خوش‌بینانه به پیشرفت خطی، عقلانیت ابزاری، حاکمیت قانون، بی‌طرفی علم، همبستگی اجتماعی و امکان بازنمایی کامل واقعیت را به چالش کشید و پرسش‌هایی بنیادین معرفت‌شناختی درباره ماهیت دانش تاریخی و حافظه جمعی پیش نهاد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه است.
۲. مخفف «ائتلاف بین‌المللی یادآوری هولوکاست» (International Holocaust Remembrance Alliance). این سازمان تعریفی کاربردی از یهودستیزی ارائه داد که به نحوی وسیع مورد استفاده و نیز مورد بحث و نقد قرار گرفته است.
۳. نویسندگان در جایی دیگر نتیجه‌گیری روبنشتاین در جهاد و نسل‌کشی را نقد کرده‌اند. نک. مؤیدراد، علیرضا، و اعظمی‌مرام، میلاد (۱۴۰۴)، واکاوی تحلیلی - انتقادی دیدگاه‌های الهیاتی ریچارد روبنشتاین، *ادیان و عرفان*، ۵۸ (۱)، ۷۱-۷۳.

واکاوی بازتاب‌های هولوکاست در ... (میلاد اعظمی مرام و علیرضا مؤیدراد) ۲۴۵

۴. برای بررسی نسبت الاهیات کتاب مقدسی با خشونت‌ورزی نک. اعظمی مرام، میلاد (۱۴۰۴)، تورات علیه تلاویو: نقدی کتاب مقدسی بر کشتار ساکنان غزه، مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، ۹ (۱)، صص. ۱۵۰-۱۲۱.

کتاب‌نامه

- Arkush, A. (2014), "Cultural Zionism Today", *Israel Studies*, 19 (2), pp. 1-14.
- Babylonian Talmud* (n.d.), from <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>
- Bindman, Geoffrey (2019), "Criticizing Israel Is Not Antisemitism", *European Judaism: A Journal for the New Europe*, Vol. 52, No. 1 (Spring 2019), pp. 111-118.
- Boos, Sojna (2014), *Speaking the Unspeakable in Postwar Germany: Toward a Public Discourse on the Holocaust*, New York: Cornell University Press.
- Buber, Martin (2016), *Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Bulka, Reuven P. (1981), "Different Paths, Common Thrust: the Shoology of Berkovits and Frankl", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 19 (4), pp. 322-339.
- Charme, Stuart (1977), "The Two I-Thou Relations In Martin Buber's Philosophy", *The Harvard Theological Review*, 70 (1/2), pp. 161-173.
- Cohn-Sherbok, Dan (2017), *Judaism: History, Belief and Practice*, UK: Routledge.
- Cohen, Jonathan (2008) "Incompatible Parallels: Soloveitchik and Berkovits on Religious Experience, Commandment and the Dimension of History", *Modern Judaism*, 28 (2), pp. 173-203.
- Dart, J. (2015), "Israel and a Sports Boycott: Antisemitic? Anti-Zionist?" *International Review for the Sociology of Sport*, 52 (2), pp. 164-188.
- Davaney, Sheila Greeve (2006), "Beyond Supernaturalism: Mordecai Kaplan and the Turn to Religious Naturalism", *Jewish Social Studies*, 12 (2), pp. 73-87.
- Detrow, S. (2024, April 27), "Bernie Sanders Ays Netanyahu is Attacking Campus Protests to Deflect War Criticism", <https://www.npr.org>.
- Eisen, Robert (2003), "A. J. Heschel's Rabbinic Theology as a Response to the Holocaust", *Modern Judaism*, 23 (3), pp. 211-225.
- Eisen, R. (2013), "R. Abraham Isaac Kook on War in Jewish Law", *Modern Judaism*, 33 (1), pp. 24-44.
- Friedman, I. (2004), "Theodor Herzl: Political Activity and Achievements", *Israel Studies*, 9 (3), pp. 46-79.
- Herskowitz, Daniel M. (2018), "God, Being, Pathos: Abraham Joshua Heschel's Theological Rejoinder to Heidegger", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 26 (1), pp. 94-117.
- Heschel, Abraham Joshua (2001), *The Prophets*, New York: Perennial.

- Hirsh, David (2010), "Accusations of malicious intent in debates about the Palestine-Israel conflict and about antisemitism: The Livingstone Formulation, 'playing the antisemitism card' and contesting the boundaries of antiracist discourse". 4958_transversal_2010_01_innenteil_Druck.indd
- Huyssen, A. (1980), "The Politics of Identification: Holocaust and West German Drama", *New German Critique*, 19 (1), pp. 117–136.
- International Crisis Group* (2013), "Leap of Faith: Israel's National Religious and the Israeli-Palestinian conflict", <https://www.jstor.org/stable/resrep31965>
- Kaplan, Marion A. (1998), *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Keren-Kratz, M. (2017), "Rabbi Yoel Teitelbaum - the Satmar Rebbe - and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy", *Contemporary Jewry*, 37, pp. 457–479.
- Kaufman, W. E. (1990), *Mordecai M. Kaplan's Transnaturalism and American Naturalism*, *American Journal of Theology & Philosophy*, 11 (1), pp. 25–34.
- Katz, Steven T. (1977), "Eliezer Berkovits and Modern Jewish Philosophy", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 17 (1), pp. 92–138.
- Kim, Chappell & Nadworny, J., B., & E. (2023, December 5), "Presidents of Universities Grilled on Efforts to Counter Antisemitism on Campus", *ABC News*.
- Krawiec, Adriana (2023), "The Holocaust in Polish and American Culture and Politics: Museums and Memory Places", *Res Gestae*, 16, pp. 132–147.
- Rubenstein, R. L. (2010), *Jihad and genocide*, Rowman & Littlefield.
- Stevick & Gross, E. D. & Z. (2010), "Introduction: Epistemology and Holocaust Education: History, Memory and the Politics of Knowledge", *Prospects*, 40 (2), pp. 189–200.
- Ullrich, P. (2014), "Antisemitism, Anti-Zionism and Criticism of Israel in Germany: The Dynamics of a Discursive Field", *Jüdisches Museum Berlin*.
- Volkov, Shulamit (1989), "Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany", *The Nazi Holocaust, Part 2: The Origins of the Holocaust*, edited by M. R. Marrus, Germany: De Gruyter Brill, pp. 307–328.
- Walker, A. R. (2024, January 2), "Harvard President Resigns amid Claims of Plagiarism and Antisemitism Backlash", *The Guardian*.