

## رابطه پیچیده دین و خشونت\*

ولف‌گنگ پالاور

ترجمه سیدعبدالبصیر حسینی عالمی\*\*

اشاره: نویسنده مقاله حاضر از این ایده دفاع می‌کند که خشونت عنصر ذاتی دین نیست و در واقع انسان خود به‌تنهایی مسئول اصلی خشونت‌هایی است که در طول تاریخ رخ داده است. وی دیدگاه کسانی که خشونت را عنصر ذاتی دین می‌دانند نقد و بررسی می‌کند. به نظر وی، مفهوم دین و مکانیسم تولید خشونت در دیدگاه این افراد مشخص نیست و از ابهام معنایی رنج می‌برد. پالاور می‌کوشد با استفاده از نظریه تقلید رنه ژیرار، رابطه پیچیده بین خشونت و دین را بررسی کند. در این خصوص، وی کارکرد مفاهیمی مانند تقلید و رقابت را در تولید خشونت تحلیل می‌کند و بر همین اساس، بین ادیان باستانی و ادیان ابراهیمی، از لحاظ نسبت آن‌ها با خشونت، مقایسه برقرار می‌کند. نویسنده در پایان مقاله، نیم‌نگاهی به دیدگاه سیمون وی نیز دارد و به مقایسه اجمالی آن با دیدگاه ژیرار می‌پردازد.

\* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Palaver, Wolfgang. "Violence and Religion: A Complex Relationship." In *Religion and Violence*, 41-54. Springer VS, Wiesbaden, 2017.

\*\* محصل دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، مشهد: جامعه‌المصطفی‌العالمیه

Email: abh.hosseini@yahoo.com

### تروریسم امروزی منجر به یکی‌انگاری خشونت با دین می‌شود

امروزه حملات تروریستی افراد دارای انگیزه دینی منجر به یکی‌انگاری خشونت با دین شده است. کافی است حملات یازده سپتامبر یا دو حمله به پاریس در سال ۲۰۱۵ یا بسیاری دیگر از فعالیت‌های تروریستی را که اخیراً در سراسر جهان صورت گرفته است، به یاد بیاوریم. این یکی‌انگاری خشونت با دین یکی از سوگیری‌های شایع جهان غرب علیه دین را تقویت می‌کند. در حقیقت، بسیاری از مردم اروپای غربی نسبت به دین رویکرد انتقادی دارند. تحقیقات برنامه نظرسنجی اجتماعی بین‌المللی<sup>۱</sup> در سال ۱۹۹۸ نشان می‌دهد که بیش از دوسوم جمعیت هریک از کشورهای اروپای غربی دین را «نابردبار» می‌دانند و اکثر آن‌ها، به استثنای جمعیت قابل توجهی از نروژ (۳۹ درصد) و سوئد (۴۳ درصد)، معتقدند «دین ایجاد درگیری می‌کند» (گریلی، ۲۰۰۴، ۷۷-۸۰؛ مقایسه کنید با کاسانوا، ۲۰۰۸). البته وفور خشونت‌های دینی، به‌طور خاص در آغاز مدرنیته غربی، مشخصه جهان ما بود. کافی است نگاهی بیندازیم به آنچه جنگ‌های مذهبی اروپا گفته می‌شود، جنگ‌هایی که در بین سال‌های ۱۵۲۰ تا ۱۶۴۸ منجر به یکی از خونین‌ترین دوران‌ها در تاریخ غرب مدرن شد (پینکر، ۲۰۱۱، ۲۹۳؛ مقایسه کنید با پالاور، رودلف و رجنزبرگر، ۲۰۱۶). شقاوت و بی‌رحمی این جنگ‌ها به‌حدی زیاد بود که اصطلاحاتی نظیر «قتل‌عام» و «هم‌نوع‌خواری» در آن سال‌ها جزئی از محاورات عمومی شده بود (یاکوبی ۲۰۱۱، ۱۲).

از آغاز جهان مدرن به این طرف، تاریخی مملو از تعصب دینی همراه آن بوده است. فراخوان معروف ولتر<sup>۲</sup> به مدارا و هم‌پذیری، در سال ۱۷۶۳، عکس‌العملی بود به اعدام بازگان پروتستان «جین کالاس»<sup>۳</sup> که به‌ناحق متهم به قتل پسرش به‌خاطر گرویدن به مذهب کاتولیک شده بود. در اروپای سال ۱۸۳۷، حتی موردی از مهاجرت اجباری به علل مذهبی دیده می‌شود که در آن، ۴۲۷ نفر پروتستان مجبور به ترک خانه‌های خود در منطقه تایرول<sup>۴</sup> شدند.

امروزه حملات تروریستی افراد دارای انگیزه دینی بیش از پیش به یکی‌انگاری دین با خشونت، که در میان بسیاری از غربیان رواج فراوانی دارد، کمک کرده است. حملات تروریستی یازده سپتامبر تبدیل به نمادی برجسته علیه تمام ادیان شده است. از آنجا که این تروریست‌ها انگیزه‌های دینی داشتند - تمام آن‌ها از

نوعی تفسیر جهادی از اسلام حمایت می‌کردند - به صورت غیرمستقیم، یک انتقاد از دین را که به قدمت عصر روشنگری است و دعوت به برجیدن دین به علت همبستگی آن با خشونت می‌کند، تقویت کردند.

دو نمونه معروف می‌تواند این موضع‌گیری را به خوبی نشان دهد. بلافاصله بعد از حملات یازده سپتامبر، نویسنده پرتغالی و برنده جایزه نوبل، خوزه ساراماگو<sup>۵</sup> تمام ادیان را به خاطر همراهی آن‌ها با خشونت، به باد انتقاد گرفت:

بدون استثنا، هیچ دینی هرگز به همبستگی انسان‌ها و سازش بین آن‌ها کمک نخواهد کرد. ادیان همواره علت رنج‌های غیرقابل‌وصف، کشتارهای همگانی و رفتارهای خشونت‌آمیز بدنی و روانی وحشتناکی بوده‌اند و خواهند بود که یکی از تاریک‌ترین فصل‌های تاریخ بشر را رقم زده است (نقل شده در اگو، ۲۰۱۱، xiii).

شناخته شده‌تر از این، انتقاد زیست‌شناس تکاملی «ریچارد داوکینز»<sup>۶</sup> است که ادیان را به دلیل همبستگی با خشونت، در پرفروش‌ترین کتاب خود *پندار خدا به شدت محکوم می‌کند*:

... دنیایی بدون دین را تصور کنید. تصور کنید نه بمب‌گذار انتحاری بود، نه یازده سپتامبر، نه هفتم جولای، نه جنگ‌های صلیبی، نه شکار جادوگران<sup>۷</sup>، نه توطئه باروت<sup>۸</sup> [توطئه کاتولیک‌ها برای قتل پادشاه انگلستان و تخریب پارلمان در سال ۱۶۰۵]، نه تجزیه هندوستان، نه جنگ‌های فلسطین - اسرائیل، نه کشتارهای صرب - کروات - مسلمان، نه تعقیب یهودیان به عنوان «قاتلان مسیح»، نه مشکلات ایرلند شمالی، نه قتل‌های ناموسی<sup>۹</sup> ... تصور کنید نه طالبانی وجود داشت که مجسمه‌های باستانی را منفجر کند، نه سربریدن‌های علنی کفرگویان وجود داشت، نه تازیانه زدن زنان به جرم نشان دادن مقداری از پوست (داوکینز، ۲۰۰۶، ۲-۱).

### انسان‌ها علت خشونت هستند، نه ادیان

اما چنین اتهام فراگیری بسیار سطحی است و اجازه نمی‌دهد ارزیابی منصفانه‌ای از پدیده خشونت صورت گیرد، زیرا نگاه دقیق‌تر به خشونت‌های بسیار سه قرن اخیر نشان نمی‌دهد که دین نقش مستقیمی در این خشونت‌ها داشته باشد: دشوار

است که بگویم دین علت خشونت‌هایی از قبیل انقلاب فرانسه، جنگ‌های ناپلئون، جنگ‌های داخلی روسیه و چین، دو جنگ جهانی اول و دوم، هولوکاست<sup>۱۰</sup>، نسل‌کشی‌های استالین، مائو یا پول پوت<sup>۱۱</sup> و جنگ ویتنام بوده است. این خشونت‌ها در مملی‌گرایی<sup>۱۲</sup>، تعصب و ایدئولوژی ریشه دارند.

تنها دین‌داران یا افرادِ همدل با دین نیستند که می‌گویند بسیار ساده‌انگاران است دین را تنها ریشهٔ خشونت بدانیم. آندره گمٹ اسپونویل<sup>۱۳</sup>، فیلسوف فرانسوی متعهد به الحاد و مادی‌انگاری، در اثرش با نام کتابچهٔ معنویت الحادی هرچند به مثال‌هایی نظر دارد که نقش ادیان را در خشونت نشان می‌دهند، در پایان، آنجا که به دنبال علل خشونت می‌گردد، انسان را عامل خشونت معرفی می‌کند، نه دین را:

آنچه مردم را به کشتار ترغیب می‌کند، دین نیست؛ علت واقعی تعصب است، چه تعصب دینی و چه تعصب سیاسی. علت واقعی نابردباری است، نفرت است. درست است که اعتقاد به خدا می‌تواند خطرناک باشد؛ کافی است کشتار روز سنت بارتولمئو<sup>۱۴</sup>، جنگ‌های صلیبی، جنگ‌های مذهبی، جهاد، حملات یازده سپتامبر... را به یاد بیاوریم. اما خداناباوری نیز به همین اندازه می‌تواند خطرناک باشد. کافی است استالین، مائو تسنگ و پوت پلات را به یاد بیاوریم... چه کسی می‌تواند تعداد کشته‌های دو طرف را برشمارد و نتیجه بگیرد کدام یک خطرناک‌تر است؟ وحشت، غیرقابل‌شمارش است، چه با خدا و چه بی‌خدا. افسوس که این واقعیت بیشتر به انسانیت مربوط می‌شود تا به دین

گمٹ اسپونویل، ۲۰۰۷، ۷۶: پایشه

حقیقت این است که ما انسان‌ها مسئول اصلی تمام خشونت‌ها در جهانیم. خطرناک‌ترین افراد احتمالاً آن‌هایی هستند که خود را کاملاً خالی از میل به خشونت دانسته و تعقیب و کشتار بی‌رحمانه کسانی را که تنها مرتکبان خشونت به نظر می‌آیند، کاملاً موجه می‌دانند. رنه ژیرار<sup>۱۵</sup> انسان‌شناس و منتقد ادبی فرانسوی - آمریکایی که دربارهٔ رابطهٔ دین و خشونت تأملات فراوانی کرده است، به درستی هشدار می‌دهد که باید در برابر این وسوسه که به منظور رهایی خود از هرگونه مسئولیت، تمام گناه را به گردن دین بیندازیم، ایستادگی کنیم: «خشونتی که

دوست داریم آن را به دین نسبت بدهیم، در حقیقت از آن خود ماست و ما باید مستقیماً با آن مقابله کنیم. اینکه بخواهیم گناه خشونت خود را به گردن ادیان بیندازیم، در پایان، قطعاً نتیجه معکوس می‌دهد» (ژیرار، ۲۰۰۴، ۲۰).

نویسنده استرالیایی، روبرت موسیل<sup>۱۶</sup> نیز با تفکر در تجربیات خویش در طول جنگ جهانی اول، این ادعای رایج در جهان مدرن را که آدم‌خواری مربوط به گذشته است، رد کرد. او متقاعد شد که انسان در هر زمانی می‌تواند تبدیل به آدم‌خوار شود: «طبیعت انسان به همان اندازه مستعد آدم‌خواری است که مستعد نقد عقل محض<sup>۱۷</sup>» (موسیل، ۱۹۵۵a، ۳۹۱ I؛ مقایسه کنید با موسیل ۱۹۵۵b، ۱۲۱).

هرگونه انتقاد از دین، که مبتنی بر هم‌بستگی آن با خشونت باشد، با مشکل مواجه است، به‌خاطر این واقعیت که در اکثر این‌گونه انتقادات مفهوم دین مبهم می‌ماند و فهم موسع از آن به‌شدت قدرت توضیحی آن را کاهش می‌دهد. یکی از مؤیدات این مدعا را می‌توان در مطالعه تاریخی استیون پینکر<sup>۱۸</sup> در مورد خشونت در کتاب فرشتگان بهتر طبیعت ما<sup>۱۹</sup> سراغ گرفت (پینکر، ۲۰۱۱، ۶۷۶-۶۷۸). پینکر که ادعا دارد ملحد است، از انتقادات سطحی از دین که آن را تنها سبب خشونت می‌دانند، خودداری می‌کند. او در عوض به ایدئولوژی [به‌عنوان علت خشونت] اشاره می‌کند و استعدادی را که در بسیاری از ادیان برای صلح می‌توان یافت، به‌رسمیت می‌شناسد. اما از طرف دیگر، او تمام دیدگاه‌هایی را که مدعی‌اند ایدئولوژی‌های خشنی مانند فاشیسم و مارکسیسم پدیده‌های الحادی هستند، رد می‌کند. درباره فاشیسم، پینکر به شواهد زیر استناد می‌کند: همکاری کلیسای کاتولیک با رژیم‌های فاشیست، اعتقاد هیتلر به اینکه وی ابزاری برای تحقق «مشیت الهی» است و مسیحیان بسیاری که با شوق و علاقه از این رهبر آلمانی پیروی می‌کردند. درباره مارکسیسم نیز پینکر هرچند در ابتدا می‌پذیرد که نوعی ایدئولوژی بدون خدا است، در ادامه تأکید می‌کند که آخرت‌شناسی خشونت‌آمیز آن را باید تقلیدی از آموزه‌های کتاب مقدس و مسیحیت دانست.

پینکر، در نهایت، دین را به یک امر انسانی و کاملاً درون‌ماندگار که از جریان‌های تقریباً وسیع‌تر اجتماعی و فکری پیروی می‌کند، فرو می‌کاهد. ادیان در صورتی که از جریان روشنگری تأثیر بپذیرند، ممکن است در مسیر روشنگری قرار

گرفته و خود را اصلاح کنند، اما هرگاه ادیان تحت‌تأثیر نیروهای بنیادگرا قرار بگیرند، علیه چنین پیشرفت‌هایی مبارزه می‌کنند. «زمانی که نیروهای بنیادگرا در مقابل چنین جریان‌اتی ایستاده و محدودیت‌های قبیله‌ای، استبدادی و سخت‌گیرانه اعمال کنند، دین تبدیل به نیرویی برای خشونت می‌شود» (پینکر، ۲۰۱۱، ۶۷۸). در مطالعه پینکر، مفهوم دین قدرت توضیحی خود را از دست می‌دهد. چنانچه ملی‌گرایی را که موجب خشونت‌های بسیاری در قرن گذشته شد، یک پدیده دینی بدانیم، بازهم به نتیجه مشابهی خواهیم رسید. در این فرض، دو اصطلاح دین و خشونت در هم ادغام می‌شوند و این یعنی اینکه ما دیگر قادر به توضیح خود این پدیده (دین) نخواهیم بود.

### رقابت‌های تقلیدی عامل اصلی خشونت‌های انسانی

رابطه پیچیده بین خشونت و دین نیازمند تحلیل دقیقی است که با استفاده از نظریه تقلید رنه ژیرار آن را انجام خواهد داد (مقایسه کنید با پالاور، ۲۰۱۳b، ۲۰۱۳a). از دیدگاه ژیرار، رقابت عامل خشونت‌های انسان است، نه پرخاشگری:

اکثر انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان هنوز هم خشونت را به پرخاشگری تعریف می‌کنند، اما خشونت انسانی پرخاشگرانه نیست. اتفاقاً خود کلمه «پرخاشگری»<sup>۲۰</sup> است که بسیار پرخاشگرانه است، زیرا اگر خشونت را به معنای پرخاشگری بدانیم، هیچ‌کس به وجود چنین صفتی در خود اقرار نخواهد کرد. ما خشونت را چیزی می‌دانیم که مربوط به دیگران است؛ دیگران پرخاشگرند. اما این تعریف درست نیست. هیچ شکلی از خشونت وجود ندارد که در آن، کنشگران آشکارا خود را پرخاشگر خشن بدانند. انسان ذاتاً رقابت‌گر و متمایل به رقابت است. انسان دوست دارد از همسایه‌اش پیشی گیرد و به این ترتیب، با او به رقابت می‌پردازد. عقل یا همان منشأ ابتکارات انسان اساساً رقابت‌گر است. پس چنان‌که به خوبی می‌دانیم، رقابت می‌تواند بسیار ارزشمند باشد. اما زمانی که درجه رقابت به حدی بالا می‌رود که سرریز کرده و به رقابتی مخرب کشیده می‌شود، این رقابت تبدیل به خشونت می‌شود (واتیمو و ژیرار، ۲۰۱۰، ۵۹-۶۰).

ژیرار، با استناد به رقابت، تمایل به تقلید را عامل اصلی درگیری‌ها و خشونت‌ها می‌داند. هرگاه انسان‌ها، در اثر تقلید از یکدیگر، می‌خواهند اشیای واحدی را به

دست بیاورند که نمی‌توانند آن را بین خود تقسیم کنند یا به صورت مشترک از آن بهره ببرند، به راحتی وادار به تشدید رقابت‌ها و خشونت می‌شوند. جاناتان ساکس<sup>۲۱</sup>، خاخام ارشد و سابق اتحادیه گروه‌های یهودیان مشترک‌المنافع،<sup>۲۲</sup> اخیراً کتابی درباره رابطه دین و خشونت منتشر کرده است که شدیداً مبتنی بر نظریه تقلید ژیرار است. این کتاب نشان می‌دهد که رقابت‌های خواهر- برادری ریشه بسیاری از درگیری‌های بشری است: «رقابت‌های خواهر- برادری نقش محوری در درگیری‌های بشری ایفا می‌کند. این‌گونه رقابت‌ها با تمایل به تقلید شروع می‌شود، یعنی با تمایل به داشتن آنچه برادرت دارد یا حتی بودن آنچه برادرت هست (ساکس، ۲۰۱۵، ۹۰). کشیده شدن به رقابت‌های تقلیدی میان برادرانی که به هم نزدیک هستند، محتمل‌تر است تا میان افراد کاملاً بیگانه از هم که قادر به تقلید علایق یکدیگر نیستند. از این رو، اتفاقی نیست که سفر پیدایش<sup>۲۳</sup>، اولین سفر از کتاب مقدس عبری، به شدت رابطه دشوار بین برادران و خواهر برادران نزدیک را برجسته می‌کند. داستان قابیل و هابیل نمونه برجسته‌ای از خطرهایی است که تمایل به تقلید به وجود می‌آورد. به اعتقاد ساکس، رابطه بین سه دین ابراهیمی نیز بسیار متأثر از رقابت خواهر- برادری بوده است: «اکنون واضح است که چرا یهودیت، مسیحیت و اسلام در این مدت طولانی همواره گرفتار رابطه‌ای خشن و گاه مهلک بوده‌اند. رابطه بین آن‌ها رقابت خواهر- برادری است که مملو از تمایل به تقلید است: تمایل به چیزی واحد، یعنی عهد ابراهیم» (ساکس، ۲۰۱۵، ۹۸).

### خشونت و امر مقدس

ژیرار به کمک این بینش انسان‌شناسانه، که نقطه آغاز طرحش درباره خشونت مقدس بود، نکته کانونی ادیان باستانی را کشف کرد، امری که از منظر دیدگاه تکاملی اولین مکانیسم حفاظت در برابر خشونت انسانی قلمداد می‌شود. از دیدگاه ژیرار، ما می‌توانیم اولین پاسخ را به خطرانی، که در روابط رقابتی میان انسان‌ها وجود دارد، در اسطوره‌های کهن پیدا کنیم:

اساطیر بنیادین ادیان باستانی به ما پاسخ می‌دهد. این اساطیر کیفیت پیدایش دینی که به آن تعلق دارند را توصیف می‌کنند. تمام این اساطیر با یک بحران تقلیدی آغاز شده و با داستانی مشابه به پایان می‌رسند: یک

قربانی توسط کل جامعه کشته می‌شود و در نهایت صورت خدایی به خود می‌گیرد. به‌عنوان مثال، در افسانه اُدیپوس<sup>۲۴</sup>، شهروندان تیس<sup>۲۵</sup> مطمئن بودند که این قهرمان، نه‌تنها پدر خود را کشته و با مادر خود ازدواج کرده است، بلکه یک بیماری مسری ناشناخته را نیز به شهر تبس آورده است. به همین جهت، آن‌ها معتقد بودند که وی مستحق مجازات است. اساطیر قربانی خود را گناهکار معرفی کرده و مردمانی را که او را می‌کشند، بی‌گناه جلوه می‌دهند» (ژی‌رار، ۲۰۰۴، ۱۰).

بسیاری از اساطیر باستانی به بحران اولیهای که جوامع قبیله‌ای نخستین را به خطر انداخت، اشاره دارند. این بحران با نوعی اقدام جمعی ناآگاهانه رفع شد، اقدامی که در آن، اعضای قبیله فردی را که تنها عامل آغاز بحران تلقی می‌شد، تبعید کرده یا به قتل رسانند. ژیرار این واقعه را مکانیسم قربانی<sup>۲۶</sup> می‌نامد. وی با استناد به این واقعیت که قربانی تبعیدشده یا کشته‌شده هم‌زمان هم شر مطلق است (چون عامل بحران بوده است) و هم خیر مطلق است (چون نابودی خود، صلح و نظم را برای قبیله به ارمغان آورده است)، جنبه دینی مکانیسم قربانی را برجسته می‌کند.

این انتقال دوگانه نفرین و دعا هسته اصلی امر مقدس را در ادیان باستانی تشکیل می‌دهد. مکانیسم قربانی ریشه دین باستانی است. به همین دلیل است که ژیرار در کتاب می‌بینم که شیطان چون رعدوبرق فرو می‌آید<sup>۲۷</sup> ادعا می‌کند که «مردمان جهان خدایان خویش را نمی‌آفرینند»، اما «قربانیان خویش را پرستش می‌کنند» (ژی‌رار، ۲۰۰۱، ۷۰). از دیدگاه ژیرار، خشونت «قلب و روح مخفی امر مقدس» است (ژی‌رار، ۱۹۷۷، ۳۱). اما نکته بسیار مهم این است که هدف اصلی، در اینجا، ایجاد خشونت نیست، بلکه ایجاد صلح نسبی از نوع همه - علیه - یکی<sup>۲۸</sup> است، صلحی که بتوانیم به‌کمک آن، دست‌کم برای برهه‌ای خاص، بر جنگ همه - علیه - همه<sup>۲۹</sup> فائق آییم.

ژیرار ردپای مکانیسم قربانی را در بسیاری از اساطیر مختلف کشف کرد. مثال کلیدی وی اسطوره اُدیپوس است. این اسطوره درباره قهرمانی یونانی است که در ابتدا به‌دلیل ایجاد طاعون در شهر تبس سرزنش شد، اما بعداً چنان ارمغان‌آور برکت‌های فراوانی تلقی شد که هم مردم تبس و هم مردم آن



می‌خواستند قبر او را در شهر خود جای دهند.

### خروج ابراهیمی از ادیان باستانی

نظریه ژیرار درباره خشونت مقدس در ابتدا بسیاری از خوانندگان را به این نتیجه رساند که وی یک ملحد منتقد دین است. اما چنین برداشتی، نظریه تقلید ژیرار را از یکی از ابعاد اصلی آن تهی خواهد کرد. مطالعه وی درباره متون کتاب مقدس وی را به این نتیجه رساند که وحی یهودی - مسیحی انسان را قادر به افشای ریشه‌های خشن فرهنگ بشری کرده است. ژیرار این واقعیت را آشکار کرد که برخلاف دیدگاه اساطیر باستانی، بخش‌های مهم کتاب مقدس جانب قربانیان تبعیدی یا مقتول خشونت جمعی را گرفته و بدین‌سان مکانیسم قربانی را به نمایش می‌گذارد. خلاصه‌ای از برداشت وی از کتاب مقدس عبری چنین است:

در متون نبوتی کتاب مقدس عبری، دیدگاه عموم محکوم شده و دیدگاه مخالف آن مطرح شده است. به‌عنوان مثال، برادران یوسف، در رفتارشان با وی، تبدیل به نوعی جمعیت کثیف می‌شوند. تمام جامعه اطراف ایوب همچون گروهی یکپارچه عمل می‌کند. در بسیاری از بخش‌های مزامیر، راوی، از روی درماندگی، شاهد محاصره خویش توسط جمعیتی است که ظاهراً قصد قتل او را دارند. بسیاری از پیامبران را گروه‌های متخاصم آزار می‌دهند یا حتی می‌کشند. جالب‌ترین نمونه آن قتل بنده رنج‌کشیده<sup>۳</sup> است (اشعیا: ۵۳-۵۲)، همو که انجیل وی را با عیسی مقایسه می‌کند. ادبیات نبوتی با این پدیده خشونت‌آمیز اجتماعی [مکانیسم قربانی] که قبل یا حتی بعد از ظهور نظام‌های قضایی، ظاهراً نقش بزرگی در فرهنگ بشری داشته است، فاصله بسیاری دارد (ژیرار، ۲۰۰۴، ۱۴).

به عقیده ژیرار، فرایند افشاگری از مکانیسم قربانی، که در کتاب مقدس عبری دیده می‌شود، در اناجیل عهد جدید نیز ادامه می‌یابد:

اناجیل نیز در مجموع مشتمل بر همان صحنه‌های موجود در اساطیر است. باز در ابتدا یک بحران عظیم وجود دارد، بحران یک کشور کوچک یهودی که تحت‌اشغال امپراتوری روم است. این بحران در داستان یک قربانی، یعنی عیسی به اوج خود می‌رسد؛ او به دست جمعیت کشته می‌شود و بعداً مسیحیان او را خدا قلمداد می‌کنند. اما تفاوت در این

است که اناجیل حکم آن جمعیت را برعکس اساطیر نقل می‌کند: قربانی بی‌گناه است و جمعیت گناهکار. نکته بسیار برجسته در اناجیل این است که هر دو دیدگاه (دیدگاه جمعیت و دیدگاه قربانی) در کنار هم نشان داده می‌شود. تقریباً همه با جمعیت محلی موافق‌اند. مخالفان بسیار اندک‌اند؛ اما با اینکه در ابتدا دیدگاه مخالفان متزلزل به نظر می‌رسد، به نظر من، در نهایت دیدگاه آنان به یک دلیل پیروز می‌شود: این دیدگاه به‌طور اتفاقی درست از آب درمی‌آید» (ژیرار، ۲۰۰۴، ۱۵).

ژیرار، به‌خصوص در روایت کتاب مقدس از داستان یوسف، یک نقل متعارض با اسطوره اُدیپوس پیدا کرد: در حالی که اُدیپوس متهم به ایجاد طاعون در اثر رابطه نامشروع با مادرش شده بود، کتاب مقدس عبری، یوسف را که به اتهام مشابهی متهم شده بود، بی‌گناه اعلام می‌کند. کتاب مقدس جانب یوسف را می‌گیرد؛ لذا نه دیدگاه برادران حسود وی را می‌پذیرد و نه دیدگاه متهم کنندگان مصری او را. در حالی که اُدیپوس پس از تبعید، توسط آزاردهندگان خود تبدیل به موجودی شبه‌خدا شد، یوسف این نوع تلاش برادرانش را آشکارا رد می‌کند. خلاصه اینکه ژیرار به این نتیجه می‌رسد که کتاب مقدس «خلط بین فرایند قربانی کردن و الوهیت» را باطل دانسته و «این دو را کاملاً از هم جدا می‌داند. [...] دین یهود دیگر قربانی را تبدیل به خدا یا خدا را تبدیل به قربانی نمی‌کند» (ژیرار، ۲۰۰۱، ۱۲۱). وحی یهودی - مسیحی منجر به توهم‌زدایی بنیادین از جهان خدایان باستانی شده است. وقتی از این منظر بنگریم، اصلاً شگفت‌انگیز نیست که یهودیت و مسیحیت از قدیم‌الایام به الحاد متهم شده‌اند (مقایسه کنید با لویناس، ۱۹۹۰، ۱۵-۱۶، ۴۵، ۱۴۳؛ ژیرار، ۲۰۰۸، ۲۵۷).

#### بنیاد اندیشه

تفسیر ژیرار از داستان یوسف به ما کمک می‌کند که نشان دهیم اسلام نیز همین جدایی از دین باستانی را که در ادیان ابراهیمی معمول است، تجربه کرده است. سوره دوازدهم قرآن داستان یوسف را به شیوه‌ای بسیار نزدیک به روایت کتاب مقدس نقل می‌کند. در اینجا نیز یوسف قربانی‌ای است که خدا به او اعاده حیثیت کرده است.

ژیرار در اثر اخیر خود تفاوت روشنی بین دو واژه «مقدس»<sup>۳۱</sup> و «روحانی»<sup>۳۲</sup> قائل می‌شود، تا به این طریق، بین دو دینی که در مرکز نظریه تقلید وی قرار

دارند، تمایز بگذارند. در حالی که واژه «مقدس» مربوط به دین باستانی شده و ریشه در مکانیسم قربانی دارد، واژه «روحانی» به افشای ریشه‌های خشونت توسط روح القدس مربوط می‌شود. فیلسوف فرانسوی «میشل سرِس»<sup>۳۳</sup> تمایز ژیرار بین واژه‌های «مقدس» و «روحانی» را به این صورت تلخیص کرده است:

امر روحانی با امر مقدس تفاوت دارد. امر مقدس می‌کُشد، در حالی که امر روحانی آرامش می‌بخشد. روحانیت غیرخشن اموری همچون رشک، حسادت، حرص برای دستیابی به مقام‌های بالا و معابد تقلیدگرایی را ریشه‌کن می‌کند و به این طریق، ما را از رقابت‌هایی که به ورطه خشونت مقدس سوق می‌دهد، رهایی می‌بخشد. قربانی کردن نابود می‌کند، اما روحانیت زندگی می‌بخشد» (سرِس، ۲۰۰۹، ۱۶).

#### تروریسم جهانی فرزند ناخلف ادیان ابراهیمی

درباره خشونت، مهم است که بدانیم نه تنها امر مقدس ارتباط نزدیکی با آن دارد، بلکه فقدان حس تقدس نیز ممکن است خشونت به همراه داشته باشد. هرگاه سپر حفاظتی امر مقدس خشن از بین برود، به راحتی خطر تشدید افراط‌گرایی افزایش می‌یابد. به همین دلیل است که ژیرار به جنبه آخرالزمانی وحی یهودی - مسیحی که در نهایت منجر به خودویرانگری بشریت می‌شود، اشاره می‌کند. تروریسم جهانی امروزی ناشی از میل به ارتکاب خشونت ویرانگر است، خشونتی که وحی کتاب مقدس، به صورت غیرمستقیم، آن را ممکن کرده است.

امر مقدس باستانی، با انتقال دادن خشونت به حوزه دین، مشکل خشونت انسانی را حل کرد. به این طریق، انسان توانست خود را تا حدی از خشونت خویش رها سازد. خشونت امری مربوط به خدایان شد، موجوداتی که از دیدگاه انسان باستانی، تمام بدکاران را مجازات می‌کردند و به طور مرتب خواستار قربانیان انسانی بودند. مناسک سفت‌وسختی که مشخصه چنین جهان مقدسی است، خشونت را از دام خودسری‌های انسان جدا می‌کند. به عنوان مثال، نهاد قدیمی آزمایش دشوار اثبات بی‌گناهی<sup>۳۴</sup> [از قبیل رد شدن با پای برهنه از میان آتش] مربوط به همین جهان مقدس خشن است.

اگر نگاهی به اشکال جدید خشونت ناشی از انگیزه‌های مذهبی بیفکنیم، متوجه خواهیم شد که انتقال دادن خشونت به حوزه دین، چنان‌که در جهان باستان

رایج بود، در اینجا مفقود است. هرچند تروریست‌ها با استناد به خدا دست به خشونت می‌زنند، بر مداخله الهی تکیه نمی‌کنند. آن‌ها کاملاً بر قدرت خود تکیه می‌کنند. قبلاً در قرن شانزدهم میلادی، نویسنده فرانسوی، مونتئی<sup>۳۵</sup> اظهار شگفتی کرد که چرا مسیحیانی که علیه یکدیگر می‌جنگند، «به هیچ وجه از خدا کمک نمی‌خواهند». او سخنش را با نقل این ضرب‌المثل قدیمی به پایان برد: «چیزی فریبنده‌تر از دین‌داری فاسد که در آن، اراده خدایان دست‌آویز خشونت قرار می‌گیرد، وجود ندارد» (مونتئی، ۲۰۰۳، ۱۱۸۰-۱۱۸۱).

افشاگری کتاب مقدس درباره مکانیسم قربانی، به صورت غیرمستقیم، در گسترش این میل که در مقام یکی از ابزارهای خدا به خشونت رو آوریم، نقش داشته است. هرکسی که طرفدار قربانیان رنج‌کشیده باشد، اگر علیه مرتکبان خشونت از خشونت استفاده کند، عملش موجه است. این رویکرد را می‌توان در جنگ‌های صلیبی و نیز در بسیاری از ظلم و جورهای مسیحیان نسبت به یهودیان مشاهده کرد. امروزه هیچ گروه تروریستی در جهان وجود ندارد - چه سکولار و چه دارای انگیزه دینی - که خود را مدافع قربانیان معرفی نکند (پالاور، ۲۰۱۳).

لئویز ریچاردسون<sup>۳۶</sup>، دانشمند ایرلندی علوم سیاسی که در حوزه تروریسم تخصص دارد، درباره اینکه چگونه تروریست‌های امروزی خود را قربانیان تجاوزی می‌دانند که به نظرشان، اعمال خشونت‌آمیز آن‌ها را توجیه می‌کند، تبیینی قوی ارائه کرده است:

جامعه‌شناس، مارک یورگنز مایر<sup>۳۷</sup> از یکی از پایه‌گذاران جنبش حماس، دکتر عبدالعزیز رنتیسی (که اسرائیل وی را در سال ۲۰۰۴ ترور کرد) پرسید شما چطور فکر می‌کنید که درباره حماس سوءتفاهم پیش آمده است؟ وی در پاسخ گفت: «شما فکر می‌کنید ما متجاوز هستیم. این اولین سوءتفاهم در مورد ما است. ما متجاوز نیستیم، ما قربانی هستیم». بن‌لادن این توجیه را مشخصاً به صورت دراماتیک‌تری بیان می‌کند: «واقعیت این است که تمام جهان اسلام قربانی تروریسم بین‌المللی است، تروریسمی که آمریکا و سازمان ملل متحد طراحی‌اش کرده‌اند». یکی از اعضای ارتش جمهوری‌خواه ایرلند نیز به کیوین تولیس<sup>۳۸</sup> علت پیوستن خود به این جنبش تروریستی را چنین توضیح داد: «من می‌دانستم که

ارتش جمهوری خواه ایرلند مدافع ما است، در پی منافع ما است، برای حقوق ما می‌جنگد. یک احساس عظیم خشم وجود داشت.» در جایی دیگر نیز بن‌لادن از یک تشبیه ساده برای توضیح رفتار پیروانش استفاده می‌کند: «به‌عنوان مثال یک جوجه را نظر بگیرید. اگر یک مرد مسلح، به قصد صدمه زدن به جوجه، وارد لانه او شود، جوجه به‌صورت طبیعی با او مقابله می‌کند.» روشن است که دیدن خود، به‌عنوان قربانی‌ای که در مقام دفاع از خود می‌جنگد، روی هم‌رفته توجیه رفتار انسان را برای خودش آسان‌تر می‌کند (ریچاردسون، ۲۰۰۶، ۶۵).

### خدا و خشونت

افرادی که شکارچیانِ قربانیان را شکار می‌کنند، به چه نوع خدایی روی می‌آورند؟ نه پدر عیسی که خورشیدش بر بد و خوب می‌تابد و نه خدای قرآن که رحمت شامل همه می‌شود، اعمال این سوگواران آزادهنده را که با اخلاق‌گرایی سخت‌گیرانه خود هم‌زیستی جهانیان را به خطر می‌اندازند، توجیه نمی‌کند. به عقیده ژیرار، «تبدیل تدریجی مقدس به روحانی» منجر به ظهور خدای غیرخشن می‌شود: «خدای کتاب مقدس در ابتدا خدای مقدس است، سپس بیشتر و بیشتر خدای روحانی می‌شود که با هر نوع خشونت بیگانه است، همان خدای اناجیل» (ژیرار، ۲۰۰۸، ۲۱۸).

زیرسؤال بردن رابطه بین دین و خشونت مستلزم تأمل دربارهٔ چهره خدا است، زیرا سوگواران آزادهنده که به‌سبب اعتقاد به اینکه خشونتشان مشروعیت الهی دارد، دیگر متکی به مداخلهٔ مستقیم خداوند نیستند، به چهره‌ای از خدا استشهد می‌کنند که از امر مقدس باستانی ناشی می‌شود و ارتباط نزدیکی با قدرت و خشونت دارد. اما آیا خدای قربانیان در کتاب مقدس حقیقتاً خدای قدرت و دستورهای خشونت‌آمیز است؟

برای یافتن پاسخی به این پرسش، مراجعه به اثر عارف و فیلسوف فرانسوی، سیمون وی<sup>۳۹</sup> که تأثیر زیادی بر نظریهٔ تقلید ژیرار داشته است، مفید خواهد بود. وی، هم برای نیروی رسوخ‌ناپذیر جمعیت در مکانیسم قربانی و هم برای چهره خدا در ادیان باستانی، از اصطلاح «جاذبه»<sup>۴۰</sup> استفاده می‌کند. به اعتقاد وی، در میان حیوانات و انسان‌ها، غالباً ضعفا هستند که به‌عنوان قربانی آزار و اذیت می‌بینند،

واقعیت بسیار شایعی که وی آن را با قانون جاذبه مقایسه می‌کند: «انسان‌ها همان طبیعت شهوانی حیوانات را دارند. زمانی که یک مرغ آسیب می‌بیند، سایر مرغ‌ها به او هجوم آورده و با منقار به او حمله می‌کنند. این پدیده، مانند نیروی جاذبه، خودکار است. احساسات ما هر نوع تحقیر، بغض و نفرتی را که عقل ما به جرم و مصیبت نسبت می‌دهد، به هم پیوند می‌زند (وی، ۲۰۰۱، ۷۱؛ مقایسه کنید با مینی، ۲۰۱۰، ۵۷۶). وی، برای تأیید فهم خویش از جاذبه در حوزه روابط انسانی، مثال بسیار جالبی در گزارش توسیدید<sup>۴۱</sup> از گفت‌وگوهای ملوس‌ها<sup>۴۲</sup> یافته است. در این گفت‌وگوها، آتینان قدرتمند برای ساکنان جزیره ملوس توضیح می‌دهند که عدالت مبتنی بر توازن قدرت است و مواردی که توازن قدرت وجود ندارد، قدرت همیشه به خواسته خود می‌رسد. از دیدگاه آتینان، این قانونی طبیعی است که هم بر قلمرو انسانی و هم بر قلمرو الهی حاکم است: «دربارۀ خدایان اعتقاد ما بر این است که به‌عنوان یکی از ضروریات طبیعت، هرکس دست بالا را داشته باشد، حکومت خواهد کرد. دربارهٔ انسان نیز همواره صدق این نکته روشن بوده است» (توسیدید، ۲۰۱۳، ۳۸۲).

اما همان‌طور که ژیرار متوجه شد در وحی کتاب مقدس، خدا در قتل بنیادین ریشه ندارد، دیدگاه سیمون وی دربارهٔ دین نیز محدود به شبه‌دینی بودن جاذبه نمی‌باشد. وی لطف<sup>۴۳</sup> را جایگزینی افراطی برای جاذبه می‌داند. به اعتقاد وی، جاذبه و لطف را می‌توان به‌وسیلهٔ نوع دینی که آن دو بر آن مبتنا دارند، از یکدیگر تمییز داد. در قلمرو جاذبه، نوع دینی، که آنتی‌ها در گفت‌وگوهای ملیان به آن اشاره داشتند، سلطه‌گر است و همچنین انسان‌ها را به‌عنوان خدایانی می‌بیند که همیشه گرفتار قدرت و خشونت‌اند. اما لطف، از دیدگاه سیمون وی، هیچ وجه اشتراکی با این قدرت شبه‌دینی ندارد، بلکه در عوض، ریشه در خدایی دارد که با چنین فرافکنی‌های انسان‌ها از قدرت بسیار متفاوت است.

لطف به خالق الهی برمی‌گردد که کناره‌گیری و خودمحدودسازی او جهان را ایجاد کرده است. چون خدا «جزئی از وجودش را از خویش تهی کرد»، مخلوقاتش را قادر ساخت که آن فضای تهی را پر کند (وی، ۲۰۰۱، ۸۹). ما می‌توانیم این نوع الوهیت را در مسیح، دقیقاً در آنجایی که از الوهیت خود کناره‌گیری کرد، کشف کنیم: «گرچه او به‌شکل خدا بود، برابری با خدا را به چشم چیزی که بتوان از

آن بهره‌برداری کرد، ندید، بلکه خویش را تهی کرد و شکل یک بنده به خود گرفت و به‌مانند یک انسان به دنیا آمد» (فیلیپیان، ۲: ۷-۶).

این ملاحظات موجب شد که سیمون وی، بین دین واقعی و بت‌پرستی غلط، تفاوت اساسی قائل شود:

ادیانی که از این کناره‌گیری، از این فاصله‌گیری اختیاری، از این اختفای عامدانه الهی و از این غیبت آشکار و حضور پنهان خدا در این جهان درکی دارند، دین واقعی و ترجمه وحی عظیم به زبان‌های مختلف هستند. ادیانی که الوهیت را به شکل دستور دادن در هر جا که چنین قدرتی دارد، به تصویر می‌کشند، اشتباه به نظر می‌رسند. گرچه این ادیان، توحیدی هستند، بت‌پرستانه‌اند (وی، ۲۰۰۱، ۸۹).

این تمایز، با اندیشه‌های سیمون وی درباره «الحاد به‌عنوان تنزیه» و تمایز ژیرار بین مقدس و روحانی، ارتباط نزدیکی دارد (وی، ۲۰۰۲، ۱۱۴-۱۱۵).

در فهم ژیرار از نوعی تقلید مثبت که بر بُن‌بست رقابت‌های تقلیدی منجر به خشونت فائق می‌آید، می‌توان گونه‌ای برداشت کنوتیک<sup>۴۴</sup> از خدا را مشاهده کرد. [برداشت کنوتیک از خدا به این دیدگاه مسیحی اشاره دارد که عیسی داوطلبانه از الوهیت خود دست کشید و انسان شد (مترجم)]. به اعتقاد ژیرار، برای اجتناب از تمایل به خشونت، باید از عیسی تقلید کنیم. با تقلید از عیسی که او نیز از پدرش پیروی می‌کند، می‌توانیم از خطرهایی که میل به تقلید به‌همراه دارد، بگریزیم. «چرا عیسی خود و پدرش را بهترین الگو برای تمام بشر می‌دانند؟ به دلیل این است که نه پدر و نه پسر، علایق طمع‌کارانه و خودخواهانه ندارند. ... اگر از سخاوت انتقال‌یافته از خدا تقلید کنیم، هرگز به دام رقابت‌های تقلیدی نمی‌افتیم» (ژیرار، ۲۰۰۱، ۱۴).

ژیرار در آخرین کتابش، جنگیدن تا آخر، ضمن قرائت آخرین ستایش‌های مسیح سروده شاعر آلمانی، فردریک هولدرلین، حمایت خویش را از نوعی برداشت کنوتیک از خدا آشکار می‌کند (ژیرار، ۲۰۱۰، ۱۲۰-۱۳۵)؛ مقایسه کنید با پالاور، ۲۰۱۵). ژیرار امر مقدس بی‌واسطه و خشونت‌آمیز اساطیر باستانی و امر روحانی در مقام تقلید از مسیح کنوتیک را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد. بی‌واسطگی خشونت اساطیری در مقابل وساطت تقلید از مسیح، که با کناره‌گیری

کنوتیک پدر مرتبط است، قرار می‌گیرد:

گوش دادن به سکوت پدر به معنای تسلیم شدن به کناره‌گیری پدر و هم‌نمایی با وی است. «پسر خدا» شدن به معنای تقلید کردن از این کناره‌گیری و تجربه کردن آن در کنار مسیح است. بنابراین، خدا مستقیماً در دسترس نیست، بلکه از طریق واسطه در دسترس است: از طریق پسرش و داستان نجات. همان طور که دیدیم، داستان نجات نشان‌دهنده ظاهر تناقض‌نمای اوج افراط‌گرایی است (ژیرار، ۲۰۱۰، ۱۲۳).

سیمون وی نیز مانند ژیرار، بی‌واسطگی را بت‌های جمعی دانسته و آن را از شفاعت متمایز می‌داند: «رابطه بین انسان و خدا نمی‌تواند مانند رابطه یک شخص با شخص دیگر باشد، مگر از طریق شخص واسطه و شفیع. بدون واسطه و شفیع، تنها راه رسیدن انسان به خدا یک راه جمعی و ملی است (وی، ۱۹۵۶، ۵۸۱). وی این تزا را، در مقام انتقاد خود از یهودیت و اسلام، توضیح می‌دهد:

بنی اسرائیل هم‌زمان و به یک‌باره خدای ملی را برگزید و واسطه و شفیع را رد کرد. شاید بنی اسرائیل هر از گاهی در جستجوی توحید اصلی بوده‌اند، اما همواره متوسل به خدای قبیله‌ای شده‌اند و جز این نمی‌توانستند بکنند. اسلام نیز چهره‌ای از همین قانون است. در قرآن نیز، الله خدای اعراب بادیه‌نشین مسلح است (وی، ۱۹۵۶، ۵۸۱).

این انتقاد قطعاً زیاده‌روی است، زیرا هیچ‌کدام از این دو دین را نمی‌توان به تمجید مقدس از جمعیت خشن فروکاست. این تمایل اصولاً نه یهودی است و نه اسلامی، بلکه تمایلی است که می‌توان آن را در همه فرهنگ‌ها و ادیان پیدا کرد. همچنین این تمایل یک تمایل شبه‌دینی است که در قیام‌های ملی‌گرایانه یا مسلحانه متداول است، چنان‌که این نوع قیام‌ها را از ابتدای مدرنیته شدن به این سو می‌توان دید. نکته بسیار مهم‌تر این است که سیمون وی عرفانی را در اسلام می‌یابد که به‌وضوح تمجید شبه‌دینی از جمعیت را رها کرده و بر اهمیت وساطت و شفاعت تأکید می‌کند: «معشوقی را که عرفای قرن دهم میلادی عبادت می‌کردند، این الله نبود، بلکه همان شفیع بود» (وی، ۱۹۵۶، ۵۸۱-۵۸۲). به‌طور خاص، در سنت‌های عرفانی تمام ادیان بزرگ جهان می‌توان امر روحانی غیرخشنی را یافت که دیگر مبتنی بر خشونت امر مقدس باستانی نیست. امر روحانی کمک می‌کند که بر



خودخواهی ریشه‌داری که به سرعت و به راحتی منتهی به خشونت می‌شود، فائق آیم (آرمسترانگ، ۲۰۱۴، ۳۶۲).

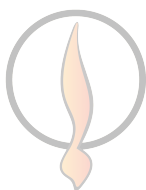
تمایز قائل شدن بین دو نوع دین بسیار متفاوت که در آثار سیمون وی و ژرار مشاهده می‌شود، در بررسی رابطه بین دین و خشونت بسیار تعیین‌کننده است. در تاریخ مسیحیت، به خصوص در جنگ‌های صلیبی و جنگ‌های مذهبی رایج در مسیحیت، شاهد نوعی دین هستیم که به نظر می‌رسد بیشتر فرافکنی خشونت انسانی است و هیچ ربطی به خدای غیرخشن انجیل ندارد. با اصلاحات پاپ گریگوری، خشونت به ابزاری قانونی برای افزایش قدرت جهانی کلیسا تبدیل شد؛ این امر به جنگ‌های صلیبی انجامید که در آن، جنگجویان کشته‌شده شهید پنداشته می‌شدند (برمن، ۱۹۹۹، ۱۰۳-۱۰۶؛ مقایسه کنید با آلتوف<sup>۵۰</sup>، ۲۰۱۳؛ آرمسترانگ، ۲۰۱۴). متخصص قرون وسطا، ارنست کانتوروویچ<sup>۴۶</sup> در کتابش با نام دو بدن پادشاه<sup>۴۷</sup> خاطرنشان می‌کند که «در قرن سیزدهم میلادی، اعطای نشان شهادت به قربانیان جنگ دولت‌های سکولار شروع شد» (کانتوروویچ، ۱۹۹۷، ۲۴۴). دقیقاً چنین انحرافات در میراث کتاب مقدس بود که منجر به اشکال جدید خشونت‌های ملی‌گرایانه شد.

تأکید سیمون وی بر کناره‌گیری خدا، بر کنوسیس<sup>۴۸</sup> همچنان برای بحث فعلی ما درباره دین اهمیت دارد. کارن آرمسترانگ<sup>۴۹</sup>، نویسنده انگلیسی در حوزه مطالعات دینی، در سال‌های اخیر هم درباره بنیادگرایی جدید و هم درباره الحاد معاصر تفکر کرده و نشان داده است که این دو گروه به چه شدتی یکدیگر را منعکس می‌کنند. مشخصه هر دو گروه «جازمیت سرسختانه» است که با امور بسیار لازمی همچون احترام متقابل نسبت به تفاوت‌ها و توان شرکت در گفت‌وگوها سر سازگاری ندارد (آرمسترانگ، ۲۰۱۰b، ۱۰؛ مقایسه کنید با آرمسترانگ، ۲۰۱۰a).

آرمسترانگ نیز، مانند سیمون وی، نوعی رویکرد کنوتیک را توصیه می‌کند: «گفت‌وگوی واقعی نیازمند کنوسیس (تهی شدن از خود)<sup>۵۰</sup> و توانایی همدردی با دیگری است» (آرمسترانگ، ۲۰۱۰b، ۱۶؛ مقایسه کنید با آرمسترانگ، ۲۰۱۰a، ۳۰۹-۳۱۰). هرگاه برای پیروز شدن بر طرف مقابل، بر حقیقت اصرار می‌کنیم، روحیه خشونت را زنده می‌کنیم که هم‌زیستی ما در جهان را به خطر می‌اندازد. تنها

۱۷۲ / پایدیا، سال دوم، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ویژه دین و خشونت (۱)

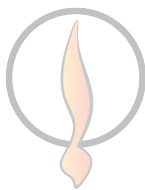
با نوعی رویکرد کنوتیک است که ما - اعم از اینکه لادری باشیم یا ملحد باشیم یا خداپاور - می‌توانیم به شیوه‌ای شایسته رابطه بین دین و خشونت را بررسی کنیم، شیوه‌ای که مسئولیت خود ما را به رسمیت بشناسد و کمک کند راه‌های پایداری برای غلبه بر خشونت انسانی بیابیم.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

1. International Social Survey Program.
2. Voltaire.
3. Jean Calas.
4. Tyrol.
5. Jose' Saramago.
6. Richard Dawkins.
7. Witch hunts.
8. Gunpowder plot.
9. Honor Killings.
10. Holocaust.
11. Pol Pot.
12. Nationalism.
13. Andre Comte-Sponville.
14. Saint Bartholomew's Day.
15. Ren'e Girard.
16. Robert Musil.
17. Critique of pure reason.
18. Steven Pinker.
19. The Better Angels of our Nature.
20. Aggression.
21. Jonathan Sacks.
22. Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the Commonwealth.
23. Book of Genesis.
24. Oedipus.
25. Thebes.
26. Scapegoat mechanism.
27. I See Satan Fall Like Lightning.
28. all-against-one
29. all-against-all
30. Suffering Servant.
31. Sacred.
32. Holy.
33. Michel Serres.
34. Ordeal.
35. Montaigne.
36. Louise Richardson.
37. Mark Juergensmeyer.
38. Kevin Toolis
39. Simone Weil.
40. Gravity.
41. Thucydides.
42. Melian dialogues.
43. Grace.
44. Kenotic.
45. Althoff
46. Ernst Kantorowicz.
47. The King's Two Bodies.
48. Kenosis.
49. Karen Armstrong.
50. Self-emptying.

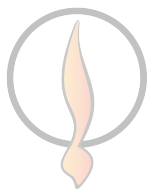


## منابع

- Althoff, G. (2013). *„Selig sind, die Verfolgung ausüben,“: Papste und Gewalt im Hochmittelalter*. Stuttgart: Theiss.
- Armstrong, K. (2010a). *The case for God: What religion really means*. London: Vintage Books.
- Armstrong, K. (2010b). *Plädoyer für Gott / The case for God*. Tübingen: Mohr.
- Armstrong, K. (2014). *Fields of blood: Religion and the history of violence*. New York: Knopf.
- Berman, H. J. (1999). *Law and revolution: The formation of the western tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Casanova, J. (2008). Eurocentric secularism and the challenge of globalization. *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*, (25). Retrieved on Febroary10 from: [http://www.uibk.ac.at/plattform/wrg/idwrg/idwrg\\_25.pdf](http://www.uibk.ac.at/plattform/wrg/idwrg/idwrg_25.pdf)
- Comte-Sponville, A. (2007). *The little book of atheist spirituality* (N. Huston, Trans.). New York: Viking Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Eco, U. (2011). Foreword: Impenitently Irritated, and Tender (A. Hopkinson & D. Hahn, Trans.). In J. Saramago (Ed.), *The Notebook* (xi-xv). London: Verso.
- Girard, R. (1977). *Violence and the sacred* (P. Gregory, Trans.). Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (2001). *I see Satan fall like lightning* (J. G. Williams, Trans.). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Girard, R. (2004). Violence and religion: Cause or effect? *The Hedgehog Review*, 6 (1), 8-20.
- Girard, R. (2008). *Evolution and conversion: Dialogues on the origin of culture. With Pierpaolo Antonello at João Cezar de Castro Rocha*. London: Continuum.
- Girard, R. (2010). *Battling to the end: Conversations with Benoît Chantre* (M. Baker, Trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Girard, R. (2014). Simone Weil (Entretien). In E. Gabellieri & F. L'Yvonnet (Eds.), *Simone Weil* (27-34). Paris: Editions de l'Herne.
- Greeley, A. (2004). *Religion in Europe at the end of the second millennium: A sociological profile*. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Jacoby, R. (2011). *Bloodlust: On the roots of violence from Cain and Abel to the present*. New York: Free Press.
- Kantorowicz, E. (1997). *The king's two bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Levinas, E. (1990). *Difficult freedom: Essays on Judaism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Meaney, M. C. (2010). Simone Weil and Rene Girard: Violence and the sacred. *The American Catholic Philosophical Quarterly*, 84 (3), 565-587.
- Montaigne, M. d. (2003). *The Complete Essays* (M. A. Screech, Trans.). London: Penguin.
- Musil, R. (1995a). *The Man Without Qualities* (S. Wilkins, Trans.). New York: A.A. Knopf : Distributed by Random House.
- Musil, R. (1995b). *Precision and soul: Essays and addresses* (B. Pike & D. S. Luft, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Palaver, W. (2011). 'Creative renunciation': The spiritual heart of Rene Girard's *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature*, 43 (3), 143-150.
- Palaver, W. (2013a). Mimetic theories of religion and violence. In M. Juergensmeyer, M. Kitts, & M. K. Jerryson (Eds.), *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (533-553). New York: Oxford University Press.

- Palaver, W. (2013b). *René Girard's Mimetic Theory* (G. Borrud, Trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press.
- Palaver, W. (2013c). Terrorism versus nonviolent resistance. *Journal of Religion and Violence*, 1 (2), 192-215.
- Palaver, W. (2015). Girard und Holderlin: Die Bedeutung der *Kenosis* für Girards apokalyptisches Denken. In W. Guggenberger & W. Palaver (Eds.), *Eskalation zum Ende? Girards Clausewitz Interdisziplinär Kommentiert* (135-155). Baden-Baden: Nomos.
- Palaver, W., Rudolph, H., & Regensburger, D. (Eds.). (2016). *The European wars of religion: An interdisciplinary reassessment of sources, interpretations, and myths*. Farnham, UK: Ashgate.
- Pinker, S. (2011). *The better angels of our nature: Why violence has declined*. New York: Viking.
- Richardson, L. (2006). *What terrorists want: Understanding the terrorist threat*. London: John Murray.
- Sacks, J. (2015). *Not in God's name: Confronting religious violence*. New York: Schocken Books.
- Serres, M. (2009). Receiving Rene Girard into the Academie Francaise. In S. Goodhart, J. Jorgensen, T. Ryba, & J. G. Williams (Eds.), *For René Girard: Essays in friendship and in truth* (1-17). East Lansing MI: Michigan State University Press.
- Thucydides. (2013). *The war of the Peloponnesians and the Athenians* (J. Mynott, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo, G., & Girard, R. (2010). *Christianity, truth, and weakening faith: A dialogue* (W. McCuaig, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Weil, S. (1956). *The notebooks of Simone Weil: Volume two* (A. Wills, Trans. Vol. 2). London: Routledge & Kegan Paul.
- Weil, S. (2001). *Waiting for God* (E. Craufurd, Trans.). New York: Perennial Classics.
- Weil, S. (2002). *Gravity and grace* (E. Crawford & M. v. d. Ruhr, Trans.). London: Routledge.





بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴