

دین و خشونت*

سی. ا. ج. کودی
ترجمه روح‌الله موحدی**

اشاره: نویسنده مقاله حاضر جزو مشهورترین فیلسوفانی است که در حوزه‌های اخلاق جنگ، تروریسم و خشونت کار کرده است. وی در این مقاله، دیدگاه بسیاری از کسانی را که پیوند خاصی بین دین و خشونت برقرار می‌کنند زیرسؤال می‌برد. وی در عین حال، برخی از ابعاد دفاع مشهور و اخیر ویلیام تی. کاونان را نیز نمی‌پسندد و انتقاداتی را متوجه آن می‌کند. از نگاه کودی، انواع مختلفی از عوامل سبب ایجاد خشونت می‌شود که دین صرفاً یکی از آنهاست. گاهی تأثیر عامل دین بیشتر از عوامل دیگر است، گاهی اوقات کمتر از آنهاست و گاهی نیز اصلاً هیچ تأثیری ندارد. بنابراین معتقد است وقتی حجم بالای خشونت‌های شتاب‌زده، بی‌رویه و غیرعاقلاًنه و افراطی‌ای را که انسان‌ها مستعد آن هستند، در نظر می‌گیریم، باید علل آن‌ها را برحسب عوامل فرهنگی و روانی بررسی کنیم، نه اینکه جانب‌داری آشکار به نفع تنها یک عامل داشته باشیم

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Coady, C.A.J. "Violence and Religion." *Revue internationale de philosophie* 235, no.1, (2013): 237-257.

** کاندید دکتری فلسفه اسلامی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی

Email: movahedi66@gmail.com

مقدمه

در رمان فوق‌العاده هانس فالادا^۱، تنها در برلین^۲، دو کشیش وجود دارد که ابعاد مختلفی از دین را به تصویر می‌کشند. هردوی آن‌ها، در جنگ جهانی دوم، کشیش یک زندان در آلمان نازی هستند، زندانی که در آن زندانیان سیاسی منتظر اعدام‌اند. یکی از آن دو، فریدریش لورنز^۳، نزد زندانیان به کشیش خوب معروف است. به تعبیر فالادا، همه زندانیان چشم‌به‌راه دیدن وی هستند به‌عنوان «تنها دوستشان در زندان و تنها پل ارتباطشان به خارج از زندان، به‌عنوان کسی که می‌توانند نگرانی‌ها و رنج‌های خود را به وی بگویند و به‌عنوان کسی که فراتر از اختیارات قانونی خود، تمام توانش را برای کمک به آنان به کار می‌بندد.» هرچند خود وی از بیماری تبرکلوس رنج می‌برد، هرگز به درد و رنج دیگران بی‌احساس نیست. او هرگز از ایمان کسانی که به آنان کمک می‌کند، نمی‌پرسد. وی هر روز با انتقال پیام زندانیان و سایر اعضای خانواده‌های زندانی به یکدیگر زندگی‌اش را به خطر می‌اندازد و همواره با رئیس زندان مشاجره دارد که پزشک بی‌پروا، بی‌رحم و اغلب مست نازی را اخراج کند. او، به‌جز مواردی که برای آرامش دینی احضار می‌شود یا با مقامات زندان به مجادله برمی‌خیزد، از سخنان یا حتی واژگان دینی استفاده نمی‌کند.

کشیش دیگر در صحنه پس از مرگ لورنز ظاهر می‌شود. وی با زندانیان طوری رفتار می‌کند که گویی سزاوار مرگ‌اند. او در رمان فالادا هیچ نامی ندارد و به وضوح نماد بسیاری از روحانیون مسیحی است که در مقابل طوفان توحش نازی‌ها سر تسلیم فرود آورده‌اند. او سرشار از عبارات زاهدانه و تهنیتی از همدردی واقعی است. او کشیش لورنز را خائن به «مأموریت» و «سازشگری سست‌عنصر» در بهیوه جنگ می‌داند، زمانی که در آن مردان خدا باید بجنگند. اتو کوانجل^۴، شخصیت اصلی رمان، که لورنز را «انسانی شریف» و شایسته عنوان کشیش خوب می‌داند، با کشیش جانشین وی با تحقیر و استهزا برخورد می‌کند. او، با اعلام اینکه به خدا اعتقاد ندارد، کشیش جایگزین را سراسیمه کرده و از انجام مراسم قبل از مرگ امتناع می‌ورزد. با وجود این، او مجبور است به دعای غیرمخلصانه کشیش گوش دهد، در حالی که اکثر کارهایی که کشیش با عنوان «گناهان زیاد» کوانگل از آن یاد می‌کند در واقع مقاومت شجاعانه، اما بی‌ثمر،

علیه رژیم مرگباری است که کشیش حامی آن است.

نوشتار حاضر را به این دلیل با این تقابل شدید در هویت دینی آغازیدم که نشان دهم در اجرا و تفسیر تعهدات دینی نوعی پیچیدگی و انعطاف‌پذیری وجود دارد که در بحث‌های بعدی باید به آن توجه شود. یادآوری این نکته به‌ویژه از این جهت اهمیت فراوان دارد که اغلب مناقشات معاصر علیه دین یا به این پیچیدگی توجه نمی‌کنند یا کم توجه می‌کنند، در حالی که مهم تلقی نکردن این پیچیدگی، تحلیل ما از خطرات دین و ایمان و ارتباطشان با خشونت را به بی‌راهه می‌کشاند. هرچند نمونه فوق‌برگرفته‌شده از یک رمان است، دین‌داران فراوانی را می‌شناسم که به درجات مختلف با یکی از این دو تصویر تناسب دارند و برخی دیگر را نیز می‌شناسم که در میان این دو سر طیف قرار می‌گیرند. دوستم پدر تد کیدی^۵ کسی بود که در تجربه شخصی‌ام، همچون لورنز، تجسم عشق و علاقه به ستم‌دیدگان بود، کسی که بیش از ۳۵ سال، با فداکاری برای بومیان ستم‌دیده استرالیا، به‌ویژه در محله روبه‌ویرانی ردفرن^۶، خدمت کرد. نقطه پیچیده ماجرا نیز اینجا بود که او تقریباً در مخالفت مستمر با سردمداران دینی کاتولیک کار می‌کرد، کسانی که معمولاً دیدگاه طبقه متوسط را نسبت به «مشکل» بومیان ردفرن داشتند و مشکل آنان را همچون مشکل جامعه گسترده‌تر سکولار قلمداد می‌کردند. همان طور که ادموند کمپین^۷ در پژوهش فاخرش درباره زندگی پدر کیدی خاطرنشان می‌کند، مقامات کلیسا و بسیاری دیگر از شهروندان دین‌دار و غیردین‌دار شدیداً مخالف این بودند که او اقامتگاه‌های ساختمان بزرگ شورای کلیسا را در اختیار بومیان معتاد به الکل و مواد مخدر قرار دهد، کسانی که تقریباً همیشه نسبت به یکدیگر و وی خشونت به خرج می‌دادند (کمپین ۲۰۰۹).

پیش‌بینی اندیشه
ناسی ۱۳۹۴

پیش‌زمینه مسائل

هرگونه بحث درباره رابطه دین و خشونت باید به دو تحول فرهنگی در دهه‌های اخیر که پیش‌زمینه بسیاری از بحث‌ها درباره این موضوع است، توجه کند. یکی از آن دو اهمیت روبه‌رشد دین در زندگی عمومی است و دیگری افزایش آثار منتشره بسیاری از روشنفکران پرآوازه علیه دین. تحول نخست نشانه‌های روشنی دارد: برای نمونه، استفاده گروه نسبتاً کوچک اما ترسناک «جهادگرایان» اسلامی از دین در مبارزات سیاسی و اغلب خشونت‌آمیزشان، و در شکل معمولاً صلح‌آمیزتر،

افزایش اشتیاق به ایجاد احزاب سیاسی دینی در مناطقی از جهان که سیاستمداران و سایر مردم آن آماده پذیرش یا حمایت از هویت دینی هستند. هرچند در مورد اخیر، تعبیر «در شکل معمولاً صلح‌آمیزتر» را به کار بردم، مسلماً خشونت اقلیت‌های دارای اعتقادات غلیظ دینی نباید بار مسئولیت را صرفاً به دوش افراط‌گرایان اسلامی بگذارد، زیرا تا حدودی در واکنش به حملات اسلام‌گرایان، رهبران غربی‌ای، که با صدای بلند مسیحیت را پشتوانه ماجراجویی‌های نظامی و حق‌به‌جانب خود اعلام کرده‌اند، خشونت‌های بسیار بیشتری مرتکب شده‌اند. به‌طور خاص، گزارش‌ها حاکی است رئیس‌جمهور جورج دبلیو بوش که ادعای صحبت‌های مکرر با خدا را داشت، گفته بود تصمیم حمله به عراق را به دستور خداوند انجام داده است. وی به گروهی از کشاورزان فرقه مسیحی آمیش چنین گفته بود: «خداوند از طریق من سخن می‌گوید» (وین‌برگر^۸، ۲۰۰۶، ص ۱۳۷). بسیاری از تحلیل‌گران اشاره کرده‌اند که بین نظامی‌گری بنیادگرایانه دینی اسامه بن‌لادن و الهیات سیاسی جورج دبلیو بوش چه شباهت‌هایی وجود دارد. در نظر گرفتن این نکات به ما نشان می‌دهد که اوضاع کنونی با اواخر دهه ۱۹۷۰ کاملاً تفاوت دارد. در آن زمان، سازمان سیا که اصلاً گمان نمی‌کرد یک رهبر کاملاً دینی بتواند، با موفقیت، شاه ایران، دیکتاتور سکولار و دست‌نشانده آمریکا را سرنگون کند، با ورود آیت‌الله خمینی، کاملاً غافلگیر شد.

ویژگی دوم دهه‌های اخیر ظهور پدیده‌ای است که اغلب «خداناباوری جدید»^۹ نامیده می‌شود. با اینکه نگرش‌هایی که این گروه ضد‌دین بیان می‌کنند، به‌تازگی شکل نگرفته است، این پدیده عمدتاً واکنشی نسبت به پدیده قبلی است. نه انتقادهایی که این گروه مطرح می‌کنند جدید است و نه شکایت‌هایی که به زبان می‌آورند؛ نکته احتمالاً جدید این گروه برای زمانه ما این است که اظهارات آنان به بخشی از مبارزات شدید علیه دین تبدیل شده است؛ دینی که چند سال پیش افول آن قطعی به نظر می‌رسید، امروزه آن‌قدر خطرناک و ابزاری برای سوءاستفاده تصور می‌شود که لازم است آن را تکذیب کرده و با آن به مبارزه برخیزیم. منتقدان کنونی دین، از برخی جنبه‌ها، حرارت و تعصب سردمداران خداناباوری و «آزاداندیشی» اواخر قرن نوزدهم مانند رابرت انجریلسون^{۱۰} را انعکاس می‌دهند، کسی که در نمایش‌های عمومی‌اش خدا را به مبارزه می‌طلبد تا او را به‌دلیل

بی‌دینی‌اش از پا درآورد.

متخصصان دین افول دین را در مغرب زمین در اواخر قرن بیستم به چندین عامل نسبت داده‌اند که اغلب با بی‌دقتی تحت‌عنوان «سکولاریزاسیون» دسته‌بندی می‌شود. از نگاه بسیاری از متخصصان، رشد علم و تکنولوژی مهم‌ترین عامل بود؛ تصور بر این بود که گسترش نفوذ این عوامل در جهان در حال توسعه، ناگزیر، منجر به افول دین در آنجا خواهد شد. در واقع، اگر چنین خوش‌بینی‌ای درست هم باشد، دست‌کم امروزه امری زود هنگام به نظر می‌رسد، زیرا این پدیده‌های مدرن در جوامع بسیاری که دین در عرصه زندگی عمومی و خصوصی آن هنوز هم مهم تلقی می‌شود، حضور برجسته دارد. بسیاری از جنبه‌های علم و فناوری مدرن در کشورهایی همچون پاکستان، هندوستان، اندونزی و ایران روز به روز در حال رشد است. هرچند برخی اشکال فرهنگ دینی آمریکا که عمدتاً متعلق به (برخی انواع) بنیادگرایی پروتستان‌های جنوب هستند، نسبت به بخش‌هایی از علم، به‌ویژه زیست‌شناسی تکاملی، موضع خصمانه دارند، مورد ایالات متحده نیز به ما نشان می‌دهد که یک فرهنگ شدیداً علمی چگونه ممکن است با تعهدات دینی جمع شود. با این‌همه، در اینجا نمی‌خواهم دربارهٔ نقص‌های احتمالی یا ناکارآمدی فرضیات موجود دربارهٔ علت افول دین غور کنم، بل می‌خواهم یکی از انتقادهای صورت‌گرفته از دین را بیازمایم که در نقدهای خصمانه از دین حضور برجسته دارد. آن انتقاد این است که دین یکی از منابع اصلی یا شاید تنها منبع اصلی خشونت اجتماعی است و بنابراین (مطابق بسیاری از نتیجه‌گیری‌ها) خطرناک‌تر از آن است که بتوان حضور آن را در عرصه عمومی مجاز دانست. در حقیقت، همان‌طور که بسیاری از استنادات ویلیام کاوانا^{۱۱} نشان می‌دهد پیوند ذاتی دین با شیوع خشونت در بحث‌های روشنفکری و افکار عمومی امری بدیهی قلمداد می‌شود (کاوانا ۲۰۰۴ و ۲۰۰۷).

بگذارید از این ایده کلی‌تر بیاغازم که دین بسیار خطرناک یا حتی بد است، ایده‌ای که به اشکال گوناگون در کتاب‌ها و مقالات خداناباوران جدید وجود دارد. برای نمونه، کریستوفر هیچنز^{۱۲}، برای کتاب انتقادی‌اش علیه دین، این عنوان فرعی طعنه‌آمیز را برمی‌گزیند: «چگونه دین همه چیز را مسموم می‌کند»^{۱۳} (هیچنز ۲۰۰۷). خداناباوران جدید گمان می‌کنند که خطرات دین به‌حدی زیاد است که

مردم باید آن را کنار بگذارند؛ در پرتو این انتقاد، آنان چنان به امکان و مطلوبیت کنار گذاشتن دین اعتقاد راسخ پیدا کرده‌اند که دربارهٔ نقشی که دین باید در زندگی عمومی داشته باشد، بسیار اندک سخن می‌گویند. هرچند داوکینز، هیچنز و برخی دیگر مطمئن‌اند دین در روند روشنگر تاریخ، که اظهارات آنان به تسریع آن کمک می‌کند، از بین می‌رود یا دست‌کم باید از بین برود، امید چندانی وجود ندارد که دین در آیندهٔ نزدیک از بین برود؛ بنابراین همگام با عده‌ای از فیلسوفان سیاسی، باید با این پرسش مواجه شویم که در جامعهٔ دمکراتیک، دین دقیقاً چه نقش معقولی می‌تواند داشته باشد. این پرسش، به نظرم، پرسشی ژرف، پیچیده و دشوار است که قصد دارم در جای دیگری دربارهٔ آن بحث کنم. در اینجا می‌خواهم برخی زمینه‌های لازم برای این بحث را آماده کرده و به‌طور خاص این ادعا را بررسی کنم که آیا تعهد دینی گرایش دارد به خشونت منجر شود یا نه. دلیل پرداختن به این موضوع این است که موضع اتخاذی ما در این باره برای این مسئله که دین در عرصهٔ عمومی چه جایگاهی باید داشته باشد، لوازم روشنی در پی دارد. هرچند برخی پاسخ‌ها به این پرسش با هر شکلی از جامعهٔ سیاسی تناسب دارند، من روی پاسخی متمرکز می‌شوم که مناسب جوامع لیبرال دمکراتیک است.

باری لازم است نکته‌ای را دربارهٔ مسئلهٔ خطرناک بودن یادآور شوم. نباید ساده‌اندیشانه گمان کنیم که چون چیزی خطرناک است، امری بد است یا امری است که باید کاملاً از آن اجتناب شود. بسیاری از چیزهای خوب در برخی موارد خطرناک‌اند... بسیاری از داروهای مفید خطرناک‌اند و هشدارهایی روی آن‌ها وجود دارد که می‌گویند در چه شرایطی خطر می‌آفرینند؛ در واقع، برای برخی افراد، در برخی موارد، خود داروها می‌توانند عاملی کُشنده باشند. امور خوبی همچون آزادی، مسافرت، ورزش، سرگرمی و اقتدار سیاسی نیز همگی خطرهایی دارند و می‌توانند در برخی اوضاع متداول (با الهام از عبارت هیچنز دربارهٔ دین) مسموم‌کننده باشند. نظام حقوقی ترافیعی^{۱۴} نیز قطعاً خطرناک است، زیرا اجازه می‌دهد جنایت‌کاران بسیاری که برخی از آن‌ها خطرناک‌اند، از چنگ عدالت گریخته و به دامن جامعه برگردند. با این حال، اکثر ما معتقدیم این نظام حقوقی آن‌قدر نکات مثبت دارد که این خطرهای بزرگش را جبران کند. پس ممکن است ماجرای دین نیز همین‌گونه باشد. البته اگر دین تأثیرات مثبت اندکی داشته باشد یا

هیچ تأثیر مثبتی نداشته باشد، آنگاه هرگونه مقایسهٔ دین با امور فوق نادرست خواهد بود، اما باید ببینیم که چنین هست یا نه. نکتهٔ مقدماتی دیگر نیز این است که نمی‌خواهم مسلم بگیرم یا استدلال کنم که دین (یا دینی خاص) درست یا نادرست است؛ همچنین نمی‌خواهم مسلم بگیرم یا استدلال کنم که دین (یا دینی خاص) خردپذیر^{۱۵}، خردستیز^{۱۶} یا خردگریز^{۱۷} است. بعداً دربارهٔ اهمیت این نکته برای بحث کنونی‌ام اندکی توضیح خواهم داد.

دومین نکتهٔ مقدماتی مهم این است که پرسش‌های کلی از این قبیل که «دین چقدر خطرناک است؟» گمراه‌کننده هستند. شاید برخی ادیان خطرناک باشد و برخی دیگر نباشد، یا برخی از آن‌ها بسیار خطرناک باشد و برخی دیگر کمتر خطرناک باشد؛ شاید هم دین در گذشته خطرناک بوده است، اما دیگر خطرناک نیست یا در گذشته خطرناک نبوده است، اما امروزه خطرناک است؛ یا شاید هم برخی از اشکال دین (که شامل مذاهب دین واحد نیز می‌شوند) خطرناک باشد، اما اشکال دیگر آن خطرناک نباشد. مسلماً احتمال‌های دیگری را نیز برحسب زمان، مکان، درجه و ویژگی‌های دینی خاص می‌توان برشمرد. دقیقاً ملاحظات مشابهی را نیز می‌توان دربارهٔ آن خطری که موجب خشونت‌زایی دین می‌شود، مطرح کرد. اگر فرضاً پاسخ به این پرسش که دین چقدر خشونت‌آمیز است، ممکن باشد، تنها با در نظر گرفتن دینی خاص، شرایطی خاص و... ممکن است. افزون بر مشکلات ذکرشده، ماهیت متغیر دین نیز مشکل ایجاد می‌کند. جدا از گمانه‌زنی‌ها دربارهٔ اینکه دقیقاً چه نوع سازوکار تکاملی موجب پیدایش دین می‌شود، شکی نیست که ادیان هم در ابعاد فکری تکامل می‌یابند و هم در ابعاد عملی. این سخن تنها دربارهٔ ادیان جدید صادق نیست، بل دربارهٔ ادیان باستانی یا سنتی نیز صدق می‌کند. بنابراین، از این جهت، ادیان شبیه سایر نهادها و پدیده‌های اجتماعی نظیر سیاست، اخلاق، قانون، هنر و فرزندداری است. اما نکتهٔ عجیب ماجرا این است که بسیاری از منتقدان دین که خود را مدافع ایدهٔ تکامل می‌دانند، گرایش دارند ادیان را اموری ثابت و یکپارچه در نظر بگیرند. به این ترتیب، آنان با مدافعان محافظه‌کار دین که می‌خواهند چنین ثباتی را هنجار تلقی کنند، هم‌سخن هستند.

از آنجایی که تمرکز این مقاله بر مقولهٔ خشونت است، بسیاری از خطرات

دیگری را که غالباً منتقدان برای دین برمی‌شمردند، نادیده می‌گیریم، خطراتی همچون گرایش به زبردست قرار دادن عقل نسبت به ایمان یا اقتدار، گرایش به تعصب^{۱۸} و افراط‌گرایی^{۱۹}، گرایش به خفیف جلوه دادن چیزهای خوب این جهان در مقابل خوبی‌های جهان دیگر و گرایش به بار آوردن نتایج بد بهداشتی، به‌خصوص در عرصه روان‌شناسی. در این میان، صرفاً انتقاداتی را بررسی می‌کنم که به مسئله خشونت مربوط می‌شود نه به مسائل دیگر.

دین چیست و چه نیست؟

با اینکه خوب است تعریفی از دین داشته باشیم، ارائه آن به وضوح کاری دشوار است. مارتین مارتی^{۲۰} مورخ که دین را دارای استعداد خاصی در تفرقه‌افکنی و خشونت‌زایی می‌داند، پس از بررسی ۱۷ تعریف متفاوت از دین، اذعان می‌کند که «دانشمندان هرگز درباره تعریف دین اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد» (مارتی ۲۰۰۰، ص ۱۰). هرچند اعتقاد به خدا نامزد مناسبی به نظر می‌رسد که شرط لازم دین دانسته شود، خودسرانه می‌نماید برخی اشکال آیین بودا را که به خدا اعتقاد ندارند دین قلمداد نکنیم؛ بسیاری نیز درباره آیین کنفوسیوس همین فکر را می‌کنند. گذشته از این، اعتقاد به خدا احتمالاً شرط کافی برای دین نیست، زیرا دئیست‌هایی وجود دارند که به دلیل نداشتن مراسم، دعا، عبادت جمعی یا روش‌های معنوی مانند مدیتیشن احتمالاً دین‌دار قلمداد نمی‌شوند. همان طور که اصطلاح قابل‌فهم «دین شرک‌آلود»^{۲۱} نشان می‌دهد، بسیاری از ادیان نیز به جای اعتقاد به خدای واحد به خدایان متعدد اعتقاد دارند. افزون بر این، حتی دین توحیدی کلاسیکی مانند مسیحیت نیز ممکن است روایتی کاملاً کاربردی از ماهیت «خالص» دین را به تصویر بکشد، همان طور که در نامهٔ سنت جیمز آمده است: «نزد پدر ما، خدا، دین خالص و پاک چنین است: شتافتن به کمک یتیمان و بیوگان نیازمند و نیالودن خود به دنیا» (جیمز ۱، ۲۷). به نظر می‌رسد که کلمه «دین» در بهترین حالت بیانگر آن چیزی است که ویتگنشتاین مفهوم مبتنی بر شباهت خانوادگی می‌داند، مفهومی که اگر وحدتی داشته باشد، آن را از طریق هم‌پوشانی و به هم پیوستگی ویژگی‌های مهمی به دست می‌آورد که هیچ‌یک شرط لازم و کافی برای کاربرد آن اصطلاح نیستند. این همان تحلیلی است که افرادی همچون فیلسوف جان هیک^{۲۲} و نظریه‌پرداز حقوق آمریکایی کنت گرینوالد^{۲۳} در

بحث دربارهٔ دین برگزیده‌اند (هیک ۱۹۸۹ و گریناوالد ۱۹۸۴، بخش III). گرچه مارتی از تعریف دین خودداری می‌کند، پنج ویژگی زیر را برای دین فهرست می‌کند:

(۱) تمرکز بر دغدغهٔ غایی ما؛

(۲) ایجاد جامعه؛

(۳) توسل به اسطوره و نماد؛

(۴) استفاده از مراسم و تشریفات؛

(۵) مطالبهٔ رفتارهایی خاص.

اما همان طور که مارتی استدلال می‌کند، نظام‌های سیاسی کاملاً سکولار نیز معمولاً از هر پنج ویژگی فوق برخوردارند (مارتی، صص ۱۰-۱۵). منافع مشترک جامعه، دستیابی به آزادی و اهداف مشابه سیاسی دغدغهٔ غایی بسیاری از مردم (نه صرفاً سیاستمداران) قلمداد می‌شود. در میان اهداف اکثر نظام‌های سیاسی سکولار، ایجاد جامعه حضور برجسته دارد و شاهد آن نیز هراس گسترده‌ای است که تفرقه‌افکنی دینی را برای ایجاد جامعه مضر معرفی می‌کند. نظام‌های سیاسی به طرق مختلفی اسطوره‌ها و نمادها را گسترش می‌دهند؛ در استرالیا اسطورهٔ آنزاک‌ها و گالیپولی، در انگلستان اسطورهٔ دانکرک و خانوادهٔ سلطنتی (که هم نماد است و هم نوعی اسطوره)، در آمریکا اسطورهٔ پرچم و رهبری «جهان آزاد». همچنین دربارهٔ مراسم و تشریفات: افتتاح مجامع سیاسی، مراسم معارفهٔ رؤسای جمهور، مجالس بزرگ رقص و اهدای افتخارات از مواردی است که می‌توان به آن اشاره کرد. در نهایت، مطالبهٔ رفتارهایی خاص نیز شالودهٔ نظم سیاسی است، امری

که وضع قوانین و مقررات گویای آن است. ^{۲۳} اندیشه

برای پاسخ به این معضل آشکار دست‌کم دو راه وجود دارد. یک راه این است که این امید را که می‌توانیم از مفاهیم عادی، حتی با کمک شباهت خانوادگی، توصیفی جامع به دست دهیم کنار بگذاریم و صرفاً تعریفی را برای دین وضع کنیم که آن را از سیاست و حوزه‌های دیگر متمایز می‌کند. به این ترتیب، می‌توانیم بر ویژگی اعتقاد به خدای واحد یا خدایان متعدد تکیه کنیم یا حتی صرفاً تأکیدمان را روی یکتاپرستی بگذاریم. این تقریباً همان تدبیری است که دنیل دنت^{۲۴} اتخاذ کرده است (دنت ۲۰۰۶، صص ۷-۹)، کسی که به‌رغم پذیرش تنوع پدیدهٔ دین و

جذابیت راه حل شباهت خانوادگی، در «تعریفی کاربردی» ادیان را چنین تعریف می‌کند: «نظام‌های اجتماعی‌ای که شرکت‌کنندگان آن به عامل یا عوامل فراطبیعی‌ای که کسب رضایتشان مهم است، باور راسخ دارند» (دنت ۲۰۰۶، ص ۹). به‌رغم اینکه دنت به مقایسه‌های علمی از زیست‌شناسی متوسل می‌شود، رویکرد وضعی وی در تعریف دین از منظر انسان‌شناسی مناسب نیست. هرچند تعریف وی در بحث ارتباط خشونت و مسائل دیگر با برخی اشکال اصلی دین کاربرد بسیار محدودی دارد، برای ادعاهای کلی درباره دین و خشونت، موضوعات بسیاری را حل‌نشده رها می‌کند. البته این نکته لزوماً نگرانی خاصی برای دنت ایجاد نمی‌کند، زیرا دغدغه اصلی وی مسئله خشونت نیست. راه دوم که در تقابل کامل با راه نخست قرار دارد این است که امکان تعریف یا مرزبندی کافی برای دین را مردود بدانیم و به این ترتیب، این ایده را رد کنیم که دین تمایل ویژه‌ای به خشونت دارد.

ویلیام تی. کاوانا، الهی‌دان فکور آمریکایی، از کسانی است که راه دوم را پیموده است. او استدلال می‌کند تمایز قاطع دین از دیگر حوزه‌های زندگی بشر پدیده‌ای منحصرآ مدرن و غالباً غربی است. مطابق دیدگاه وی، بسیاری از شواهدی که گرایش‌های خشونت‌آمیز دین را نشان می‌دهد از زمینه‌هایی گرفته شده است که در آن، خشونت انگیزه‌های چندتعددی دارد. بنابراین آنچه اکنون دین نامیده می‌شود، صرفاً جزئی است که در یک کلیت انگیزشی ادغام شده است. این نوع ادغام امروزه در جوامعی که سکولاریسم را آن‌گونه که اکثر جوامع اروپایی پذیرفته‌اند نپذیرفته‌اند، ادامه دارد. کاوانا، به‌دلیل این مشکل ادغام و مشکلات عمومی‌تری که در تعریف دین وجود دارد، مدعیات موجود درباره خشونت‌آمیز بودن دین را چندان معقول نمی‌داند. به‌رغم دشواری فهم دیدگاه نهایی کاوانا، به نظر می‌رسد دیدگاه وی این است که درک ما از ایده دین به‌حدی ابهام دارد که مدعیات ناظر به خطرات دین نادقیق‌تر از آن است که بتواند دارای انسجام باشد. مسلماً او انکار نمی‌کند که ادیان خاصی نظیر مسیحیت و اسلام وجود دارد. با این حال، نکته وی این است که مفهوم «دین» چمدان بی‌دروپیکری است که ذهن مدرن سکولار در آن انواع چیزهای قدیمی را جای می‌دهد. مزیتی که ذهن سکولار را به انجام این کار سوق می‌دهد ایجاد تقابل صریح بین گرایش‌های بی‌خطر خود

و وحشیگری خبیثانه کسانی است که از دستورات وی متابعت نمی‌کند (کاوانا ۲۰۰۷، ۲۰۰۹).

فارغ از اینکه درباره تحلیل کاوانا در زمینه رد مفهوم دین چه دیدگاهی داریم، می‌توانیم بین استدلال ادغام و ادعای کلی‌تر وی تا حدودی تمایز قائل شویم. در این میان، استدلال ادغام وی معقول‌تر به نظر می‌رسد. برای نمونه، اگر فعالیت‌های تروریستی بنیادگرایان معاصر اسلامی را صرفاً تجلیات دین قلمداد کنیم، آنگاه از این نکته که تعهدات دینی آنان با دیدگاه‌ها و نارضایتی‌های سیاسی آنان هم‌پوشانی دارد و تکمیل می‌شود، غفلت خواهیم کرد. هرچند این دیدگاه‌ها و نارضایتی‌های سیاسی برای افراد غیردین‌دار نیز قابل‌درک است، آنان معمولاً زحمت بررسی این انگیزه‌ها را به خود نمی‌دهند و به‌آسانی متقاعد می‌شوند که دین علت انحصاری یا عمده این‌گونه خشونت‌ها است. اما همان طور که رابرت پپ^{۲۵} استدلال می‌کند، بررسی انگیزه‌ها و پیش‌زمینه‌های بمب‌گذاران انتحاری بین سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۰۳ (که به‌استثنای حملات دولت‌ها مجموعاً ۳۱۵ حمله بوده است) نشان می‌دهد که دین به‌ندرت عامل مهمی در بخش انگیزه‌ها بوده است. به‌عبارت دیگر، مدعای پپ این است که «ریشه اصلی تروریسم انتحاری ملی‌گرایی است» (پپ ۲۰۰۵، ص ۷۹). پپ نتیجه‌گیری‌های خود را این‌گونه خلاصه می‌کند:

داده‌ها نشان می‌دهد که تروریسم انتحاری با بنیادگرایی اسلامی یا دیگر ادیان جهان ارتباط چندانی ندارد. در واقع، گروه پیش‌تاز حملات انتحاری بره‌های تامیل سریلانکا هستند، گروهی مارکسیستی-لنینیستی که اعضای آن به‌رغم تعلق به خانواده‌های هندو، به‌شدت مخالف دین هستند. این گروه ۷۶ حمله از ۳۱۵ حمله انتحاری را انجام داده است، یعنی حملات انتحاری آن‌ها بیشتر از حماس بوده است. در عوض، وجه مشترک تقریباً تمامی حملات انتحاری تروریستی این است که یک هدف راهبردی و مشخصاً سکولار دارند: آن هدف این است که دمکراسی‌های مدرن را مجبور سازند تا نیروهای نظامی‌شان را از خاکی که تروریست‌ها وطن خود می‌دانند، بیرون کنند. با اینکه دین به‌ندرت علت اصلی این‌گونه حملات است، در اغلب موارد، سازمان‌های تروریستی در جذب افراد و

تلاش‌های دیگر در راستای اهداف راهبردی وسیع‌تر، از دین استفاده
بزراری می‌کنند (پپ ۲۰۰۵، ص ۴).

ادعای پپ این نیست که دین هیچ نقشی در ایجاد انتحارکنندگان ندارد، زیرا روشن است که تفاوت دینی موجود بین اشغالگران خارجی و جوامع ملی «کار را برای رهبران تروریستی آسان‌تر می‌کند که با برد - باخت معرفی کردن نزاع و اهریمن جلوه دادن مخالفان، جواز شهادت را از جامعه محلی به دست آورند» (پپ ۲۰۰۵، ص ۸۰). اما تحلیل آماری و بررسی‌های وی درباره پیشینه شخصی و سیاسی انتحارکنندگان نشان می‌دهد که در مواردی که دین نقش دارد، صرفاً از عوامل اصلی‌تر دیگری، مانند اشغال سرزمین مادری یا حمایت نظامی و مالی از یک رژیم سرکوبگر، که اساساً سیاسی و غالباً ملی‌گرایانه هستند، حمایت می‌کند. پپ، در کتاب بعدی‌اش، بمب‌گذاری‌های انتحاری اخیر را نیز بررسی کرده و ادعا می‌کند که به الگوی مشابهی دست یافته است (پپ ۲۰۱۰).

شکی نیست که از آثار و روش پپ، مخصوصاً از ادعاهای کلان وی درباره نقش برجسته مداخله و اشغال خارجی‌ها در ایجاد حملات تروریستی، انتقاد شده است. با وجود این، ادعاهای اصلی او درباره ماهیت نسبتاً جزئی یا ثانوی انگیزه دینی در مقایسه با انگیزه‌های کاملاً زمینی و این جهانی، بدون اشکال باقی می‌ماند. اسکات آتران^{۲۶}، تردیدهای مشابهی را درباره دیدگاه‌های رایج که مدعی‌اند ایمان دینی نقش عمده در ایجاد تروریسم و بمب‌گذاری انتحاری معاصر دارد، ابراز کرده است. طبق ادعای وی در کتابش، تحت‌عنوان صحبت با دشمن^{۲۷}، تحقیقات گسترده و مصاحبه‌های او با تروریست‌ها نشان می‌دهد که «اسلام و ایدئولوژی دینی، به‌خودی‌خود، دلیل اصلی بمب‌گذاری‌های انتحاری و اعمال تروریستی در جهان امروز نیست...» (آتران ۲۰۱۰، ص ۴۲۵).

اگرچه یافته‌های پپ یکی از جنبه‌های نقد کاوانا را حمایت می‌کند، برای ادعاهای کلان‌تر کاوانا هزینه‌هایی در پی دارد. یافته‌های پپ از این ایده حمایت می‌کند: در بسیاری از فرهنگ‌ها دین با دیگر جنبه‌های زندگی چنان ارتباط تنگاتنگی دارد که جدا کردن آن به‌مثابه تنها امر مستعد برای خشونت خطرناک است، تازه اگر نگوییم بسیاری از نمونه‌هایی که معمولاً برای تبلیغ این ایده استفاده می‌شود آشکارا نامعقول بودن آن را نشان می‌دهد. از سوی دیگر، موفقیت طرح

پپ در گرو این است که تز قوی‌تر کاوانا کاذب باشد، تزی که می‌گوید دشواری‌های تعریف دین صحبت از دین را چنان مبهم کرده است که نمی‌توان هیچ ادعایی مبنی بر اینکه ادیان تمایل به خشونت یا چیزی دیگر دارند مطرح کرد. این در حالی است که برای موفقیت طرح پپ، باید ابتدا دین را شناسایی کنیم تا بتوانیم نشان دهیم که اثر و اهمیت آن کمتر از آنی است که معمولاً تصور می‌شود. با توجه به این نکته، من تز قوی‌تر کاوانا و ادعای مرتبط دیگر وی را که تنها در جوامع مدرن و لیبرال پس از عصر روشنگری است که دین را کاملاً می‌توان از سیاست متمایز کرد، رد می‌کنم. در منابع اصلی مسیحیت، مشهور است که مسیح چنین می‌گفت: «کار قیصر را به قیصر واگذارید و کار خدا را به خدا». این سخن در سراسر سنت مسیحی دقیقاً در ارتباط با مسائل مربوط به روابط مناسب مسیحیت با نظام سیاسی، طنین‌انداز است؛ شکی نیست که بحث‌های قرون وسطایی، دربارهٔ روابط کلیسا و دولت، ادعای بیشتری دربارهٔ حوزهٔ قدرت خدا (یا پاپ) مطرح می‌کردند، اما آن‌ها دل‌نگران مسائل مرزبندی و تعیین قلمروی اختیارات بودند. بنابراین اگر مسیحیت یک دین باشد (شاید برخی این ادعا را نپذیرند، اما اکثر مردم مصرانه آن را تأیید می‌کنند)، آنگاه تز قوی‌تر کاوانا باید نادرست باشد، حتی اگر روایتی ضعیف‌تر از آن درست باشد. (کتاب مهیج مارتین ریسبروت^{۲۸}، وعدهٔ رستگاری: نظریه‌ای در باب دین^{۲۹}، جایگزین مناسبی برای استدلال کاوانا و نمونه‌های فراوانی از تمایزات پیشامدرن بین دین و دیگر ابعاد زندگی، به دست می‌دهد.) البته شاید برخی بگویند مسیحیت دین منحصر به فرد یا دست‌کم غیر معمولی است که تمایز سیاست و دین را جایز می‌داند، ولو اینکه این تمایز در بیشتر تاریخ مسیحیت نادیده گرفته شده یا تحت الشعاع قرار گرفته است. هر چند مجال و تخصص لازم برای قضاوت دربارهٔ این مسئله را ندارم، هر نوع قضاوت در این باره باید این واقعیت را بپذیرد که در دنیای مدرن برخی پیروان دیگر ادیان نیز می‌خواهند بین دین و سیاست، هم نوعی تمایز قائل شوند و هم نوعی جدایی. این سخن حتی دربارهٔ اسلام که طبق تلقی رایج، منابعش اجازهٔ انجام چنین تمایزی را نمی‌دهد، نیز صادق است.

بحث مفصل‌تر دربارهٔ تز قوی‌تر کاوانا به معایب چارچوب ساختارگرایانه‌ای مربوط می‌شود که (به نظر من) وی در کنار استدلال‌های مفصل تاریخی و استفاده

نادقیق از اصطلاحات «ساختارشکنی»، «ضدذات‌گرایی» و... آن را به کار می‌برد. با این حال، این بحثی است که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست. من فقط به یکی دیگر از ویژگی‌های مشکل‌ساز نقد وی اشاره می‌کنم: او می‌خواهد تمام نظام‌های سیاسی لیبرال را مبتلا به گرایش‌های ناخوشایند معرفی کند و این دقیقاً همان خطای ساده‌سازی‌ای است که او به‌درستی، در بسیاری از منتقدانی که دین را خشونت‌آمیز می‌دانند، تشخیص می‌دهد. کاوانا در تلاش‌های معقول خود برای رد مفروضات اغلب پارسانما و غیرخودانتقادی سکولارها و لیبرال‌های پرشور، درباره‌ی دولت‌های لیبرال دمکراتیک معاصر چنان سخن می‌گوید که توگویی آن‌ها لزوماً استعماری، جنگ‌طلب و حتی توتالیتر هستند. در این جهت، او گهگاه سخن الهی‌دانان دیگری را تکرار می‌کند که معتقدند تعهد به دین با ایده‌ی دولت سکولار و لیبرالیسمی که اغلب با ایده‌ی دولت سکولار همراه است، سرستیز دارد. اما به نظر من این اشتباهی بزرگ است. این اشتباه تا حدودی از اینجا ناشی می‌شود که منتقدان بر سیاست‌های افراطی ناخوشایند چند ملت، به‌ویژه ایالات متحده آن‌هم در بخش سیاست خارجی آن، تمرکز می‌کنند - اکثر الهی‌دانانی که چنین گرایشی دارند در واقع آمریکایی هستند - و فعالیت‌های سیاست خارجی کم‌آزارترِ دمکراسی‌های کوچک‌تری مانند برخی کشورهای اسکاندیناوی و نیوزیلند را نادیده می‌گیرند. تحلیل کاوانا این نکته را نیز نادیده می‌گیرد که طرفداران پروپاقرص ارزش‌های لیبرال دمکراتیکی همچون آزادی بیان، حقوق بشر و مخالفت با آزار و اذیت دولت، جزو سرسخت‌ترین منتقدان این‌گونه سوءاستفاده‌ها هستند، فرقی نمی‌کند این سوءاستفاده از جانب دولت خودشان صورت بگیرد یا از جانب دولت‌های دیگر. تحلیل کاوانا منافع فراوان انسانی و حتی دینی لیبرال دمکراسی‌ها و ماهیت روبه‌تکامل آن‌ها را بسیار بد می‌فهمد. مسلم است که رهایی از سلطه‌ی دینی سیاست، در اشکال شدید تئوکراسی و اشکال ملایم دولت‌های عرفانی، بخشی از حرکت به‌سمت دمکراسی‌های لیبرال مدرن است، اما این را باید یکی از جلوه‌های مبارزه علیه سلطه به‌شکل کلی‌تر آن قلمداد کرد. پیشرفت مسلماً ناتمام دمکراسی مدرن رشد این ایده است که قدرت حاکم باید از پایین سرچشمه بگیرد نه از بالا. جنبه‌ی لیبرال آن نیز عبارت است از تلاش برای حمایت از افراد و (همچنین) گروه‌ها در مقابل قدرت سوءاستفاده‌گر و تحکم‌آمیز. در واقع

هرچند این امر متضمن رد برخی ادعاها و فعالیت‌های مورد قبول دین، مانند حق الهی پادشاهان و آزار و اذیت دگرانیشان و مرتدان است، متضمن حمایت از حقوق دینی مانند آزادی عبادت و ترویج عقاید دینی نیز هست. روشن است که رد مدعیات فوق و حمایت‌های لیبرال گام مؤثری برای توسعه دین بوده است (احتمالاً تأثیر حمایت‌های لیبرال روشن‌تر باشد). مطمئناً مبارزه علیه دولت‌های سرکوبگر و تأمین حمایت‌های لیبرال نه تنها فضایی برای انواع دین‌داران فراهم کرده است که بدون مانع به دین خود عمل کنند، بلکه برای الهی‌دانان مختلف نیز فضایی فراهم کرده است که آزادانه نارضایتی خود از محیط غیردینی اطرافشان را ابراز کنند. به نظر من، این الهی‌دانان نیز مانند برخی فمینیست‌ها، که از لیبرالیسم، فردگرایی و حقوق انتقاد می‌کنند، بیشتر علیه منافع خود اقدام می‌کنند.

البته این سخن به معنای انکار نواقص بزرگ دموکراسی‌های لیبرال مدرن یا جنایات وحشتناکی که به نام دموکراسی و داستان غم‌انگیز «غرب» صورت گرفته و می‌گیرد، نیست. کاوانا به درستی علیه این‌گونه سوءاستفاده‌ها و ریاکاری‌های موجود در اکثر سخنان مدعیان دفاع از لیبرالیسم، واکنش نشان می‌دهد. اما این‌گونه سوءاستفاده‌ها و ریاکاری‌ها دلیل نمی‌شود که دستاوردهای واقعی روشنگری را تحقیر کرده یا تفکر لیبرال را به ریشخند بگیریم، کاری که کاوانا انجام می‌دهد: «در لیبرالیسم، افراد حق دارند هرچیزی را که می‌خواهند باور کنند و ما نمی‌توانیم بین باور درست و غلط داوری کنیم. ما فقط می‌توانیم بخواهیم که این باورها در فضای عمومی جدی گرفته نشوند» (کاوانا ۲۰۰۴، ص ۴۹). این نظر شدیداً مغشوش است، زیرا لیبرالیسم نوعی شکاکیت نیست؛ در حقیقت لیبرالیسم به صدق باورهای متعددی، نظیر باور به اعتبار برخی حقوق و آزادی‌های اساسی، باور به برتری فرایند قانونی بر حبس خودسرانه، باور به ارزشمند بودن آزادی بیان و... متعهد است. افزون بر این، اعتقاد به اینکه باورهای درست و غلط وجود دارد (و شما برخی از آن‌ها را می‌دانید) ناسازگار نیست با اینکه برای دست شستن مردم از باورهای غلط، از قدرت دولتی استفاده کنیم. پاسخ به این پرسش که در فضای عمومی، باورها چقدر باید جدی گرفته شوند، به ماهیت باورها بستگی دارد که خود، بحث جدی می‌طلبد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، این مسئله را درباره باورهای دینی در جای دیگری بحث خواهیم کرد. من فکر می‌کنم که برخی

نمایندگان لیبرالیسم مایلند بیش از حد و به صورت افراطی نقش باورهای دینی را در حوزه عمومی محدود کنند. اما این موضوعی است که نیازمند بحث دقیق‌تر است و انتقاد کردن از دمکراسی لیبرال نقطه شروع مناسبی برای این بحث نیست.

مشکلات بیشتر درباره پیوند زدن دین به خشونت

نکته‌ای که از کاوانا و پپ می‌توانیم بیاموزیم این است که باید به ادعاهای رایجی که می‌گویند دین استعداد بارز یا حتی یگانه‌ای در گسترش خشونت دارد، با دیده شک و تردید بنگریم. انواع مختلفی از نارضایتی‌ها و جاه‌طلبی‌ها سبب ایجاد خشونت می‌شود که آنچه «دین» نامیده می‌شود صرفاً یکی از آن عوامل است. گاهی تأثیر عامل دین بیشتر از عوامل دیگر است، گاهی اوقات کمتر از آنهاست و گاهی نیز اصلاً هیچ تأثیری ندارد. دست نداشتن دین در برخی از وحشتناک‌ترین خشونت‌های تاریخ را نیز باید عاملی متعادل‌کننده در برابر درگیری‌هایی در نظر بگیریم که دین در آنها ظاهراً نقش برجسته دارد. قتل عام‌های هولناکی که حاکمان مستبد بی‌دینی نظیر پل پوت، جوزف استالین و آدولف هیتلر مرتکب شدند هیچ ارتباطی با انگیزه‌های دینی نداشت. البته ناگفته نماند که منتقدان دین با پذیرش این واقعیت مشکل دارند. مثلاً ریچارد داوکینز^{۳۰} به‌رغم اینکه چاره‌ای جز اعتراف به خصومت شدید استالین با دین ندارد، می‌کوشد هیتلر را فردی خدا‌باور و مدافع دین معرفی کند. این نوع تلاش برای معرفی هیتلر بعضاً مستلزم نوعی نقل‌قول گزینشی است که با شیوه بنیادگرایان دینی برابری می‌کند، کسانی که سعی دارند شواهد قاطعی را از متون مقدس مسیحی برای قبح اخلاقی هم‌جنس‌گرایی و جلوگیری از بارداری پیدا کنند. همه این‌ها در حالی است که داوکینز اذعان می‌کند نقل‌قول‌هایی که وی از هیتلر می‌آورد شاید سخنان استثمارگرانه یک دروغ‌گوی بدنام باشد (داوکینز ۲۰۰۷، ص ۳۱۳). اما در نهایت، دغدغه عمده داوکینز این است که بگوید حتی اگر هیتلر و استالین خدا‌نا‌باور باشند، جنایات خشونت‌آمیز آن دو را نمی‌توان به‌پای خدا‌نا‌باوری‌شان نوشت. نیازی نمی‌بینم در این باره بحث کنم، زیرا دغدغه من صرفاً این است که اشاره کنم ایدئولوژی‌ها یا سایر عوامل غیردینی چه تأثیر زیادی در توسل گسترده به اعمال خشونت‌آمیز دارند. به هر حال، نقش خدا‌نا‌باوری یا خصومت با دین در این‌گونه خشونت‌ها، یک پرسش تجربی و

دشوار است که نمی‌توان آن را با سخن داوکینز کنار گذاشت: «چه دلیلی وجود دارد که کسی به‌خاطر باور نداشتن، به جنگ برود؟» (داوکینز ۲۰۰۷، ص ۳۱۶). در این پرسش داوکینز، سردرگمی شدیدی وجود دارد: این پرسش این نکته منطقی را نادیده می‌گیرد که آتئیسم بی‌اعتقادی نیست، بلکه اعتقاد مثبت به این است که چیزی وجود ندارد. اینکه اعتقاد به عدم وجود یک چیز را با عدم اعتقاد به وجود آن چیز معادل بگیریم، مغالطه آشکاری است. به گمان من، قابل‌درک است که کسی به این دلیل به خدا اعتقاد نداشته باشد که پرسش از وجود خدا هرگز برای وی مطرح نشده است، اما این نوع خداناباوری (اگر شایسته عنوان خداناباوری باشد) نامعمول است. خداناباوران معمولاً به قضیه «هیچ خدایی وجود ندارد» اعتقاد قوی دارند. هیچ دلیلی وجود ندارد که این نوع اعتقاد آنان اثر فراوان بر رفتارشان نداشته باشد. مطمئناً خداناباوری داوکینز، نوعی بی‌تفاوتی یا ندانم‌گرایی نیست: خداناباوری وی بیان تحدی‌جویانه و بسیار قدرتمندانه این باور است که خدا وجود ندارد و مؤمنان در اشتباه هستند و باید اعتقاد خود به خدا را رها کنند. مضحک بودن پرسش او را می‌توان با طرح پرسش زیر نشان داد: «چه دلیلی وجود دارد که کسی به‌خاطر باور نداشتن، یک کتاب قوی و توهین‌آمیز بنویسد؟» کریستوفر هیچنز، یکی دیگر از «بی‌خدایان جدید»، با طرح این ادعا که ایدئولوژی‌های توتالیتر کمونیست‌ها، نازی‌ها و مانند آن در واقع آشکالی از دین بودند، می‌کوشد از تأثیر فراوان دین در ایجاد خشونت حمایت کند. او می‌گوید:

برای یک دانشمند علوم سیاسی یا انسان‌شناس، فهم این نکته چندان دشوار نیست که ویراستاران و نویسندگان کتاب *خدای شکست‌خورده*^{۳۱} در این نثر جاودانه سکولار چه سخنی را بیان می‌کردند: مطلق‌گرایان کمونیست، در جوامعی که به‌خوبی می‌دانستند از ایمان و خرافات اشباع شده است، آن قدر که به‌دنبال جایگزینی دین بودند به‌دنبال نفی دین نبودند (هیچنز ۲۰۰۷، ص ۲۴۶).

این سخن تکرار همان پاسخ مشهوری است که به تندروی ایدئولوژی‌های کمونیسم، فاشیسم و مانند آن داده می‌شود. این پاسخ با برجسته کردن شباهت این ایدئولوژی‌ها به آنچه معمولاً دین نامیده می‌شود، این ایدئولوژی‌ها را در حوزه محکومیت مخصوص دین جای داده و از این طریق، نشان می‌دهد که دین بسیار

بیشتر از آنچه فکر می‌کنید، نقش دارد. این همان حرکتی است که سام هریس^{۳۲}، یکی دیگر از «خداناباوران جدید» انجام داده است، کسی که با بی‌دقتی استالینیسیم و مائوئیسم را با دین برابر می‌گیرد. وی می‌گوید: «میلیون‌ها نفری را که استالین و مائو کشتند، در نظر بگیرید: با اینکه این حاکمان ستمگر برای عقلانیت احترام قائل بودند، کمونیسم چیزی بیش از یک دین سیاسی نبود» (هریس ۲۰۰۴، ص ۷۹). همان طور که نقل‌قول هیچ‌نشان می‌دهد، غالباً این حرکت از طریق ایدهٔ مطلق‌گرایی انجام می‌شود. به این ترتیب، هرچند اعتراف می‌شود که هیتلر، استالین، پل پوت و مائو ذهنیت‌هایی داشتند که آن‌ها را به انجام اعمال وحشتناکی، همچون قتل، شکنجه و سرکوب ناخوشایند سوق می‌داد، این امر به مطلق‌گرایی «شبه‌دینی» آن‌ها نسبت داده می‌شود. اما سخن چندان‌ی به ما گفته نمی‌شود که این مطلق‌گرایی چیست و چگونه به پیامدهای خشونت‌آمیز منجر می‌شود. از آنجا که مطلق‌گرایی با برخی خطرات دیگر دین، از جمله تعصب و سیاه‌نمایی بیگانگان ارتباط دارد، شایسته است که به‌اختصار این ایده را بررسی کنیم.

همهٔ ما با مطلق‌گرایی به‌معنای قدرت سیاسی بی‌حدومرز مخالفیم، اما به نظر می‌رسد مطلق‌گرایی‌ای که دین به آن متهم می‌شود بیشتر معنای معرفت‌شناختی دارد تا معنای سیاسی. بر اساس این اتهام، کسانی که مطلق‌گرا نامیده می‌شوند خود را به‌گونه‌ای در نظر می‌گیرند که به برخی باورهایشان اطمینان کامل دارند. اما همان گونه که جی. ای. مور^{۳۳} به‌خوبی نشان داده است، همهٔ ما به چنین دیدگاهی معتقدیم، مگر اینکه به نوعی نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی تن دهیم. اکثر ما باور کامل داریم که دارای سر هستیم، (وقتی وجود داریم) در مکان مشخصی هستیم، (گاهی) بیداریم، و... اگر هم بخواهیم مثال‌های انتزاعی‌تری بیاوریم، می‌توانیم بگوییم اکثر ما باور کامل داریم به اینکه دموکراسی بهتر از دیکتاتوری فاشیستی به‌مثابهٔ شکلی از حکومت است، هولوکاست واقعاً اتفاق افتاد و رفتار شدیداً خشونت‌آمیزی با یهودیان بود، پیدایش علم مدرن روی هم‌رفته چیز بسیار خوبی است، استدلال منطقی عمده‌تاً بهتر از حدس زدن است و... در عین اینکه ندانم‌گرایان ریزبین لیبرال به اهمیت مدارا به‌عنوان نوعی فضیلت و ارزش در بافت نگرش‌های شکاکانه به‌درستی باور کامل دارند، بسیاری از روشنفکران غربی

نمی‌خواهند خود را دارای باور عمیق و راسخ در نظر بگیرند، اما مدارا و شکاکیت ملایم آن‌ها، بدون داشتن باورهای عمیق و راسخی همچون باورهای فوق، غیرممکن است. پس به این معنای معرفت‌شناختی کلمه، همه ما مطلق‌گرا هستیم. معنای دیگری از «مطلق‌گرایی» وجود دارد که به نزاعی در فلسفه اخلاق مرتبط است. هرچند این معنا با موضوع کنونی ما نیز تا حدی مرتبط است، گمان نمی‌کنم ارتباطش چندان وثیق باشد. ریچارد داوکینز به این معنا اشاره‌ای گذرا دارد که در آن به راحتی عینیت‌گرایی ناپیامدگرایانه را با مطلق‌گرایی تحت‌عنوان کلی «وظیفه‌گرایی» خلط می‌کند، هرچند می‌پذیرد برخی وظیفه‌گرایان مطلق‌گرا نیستند، تمایزی که وی به دلیل اهدافش، «نیازی نمی‌بیند آن را شرح و بسط دهد» (داوکینز ۲۰۰۷، صص ۲۶۵-۲۶۶). او سپس به دلیل اینکه اکثر عینیت‌گرایان ناپیامدگرا نامطلق‌گرا هستند، تقابل بین مطلق‌گرایان و نامطلق‌گرایان را همچون تقابل بین مطلق‌گرایان و پیامدگرایان به تصویر می‌کشد. اگر بخواهیم در حق داوکینز، که آموزش فلسفی ندیده است، انصاف به خرج دهیم، باید بگوییم که ماهیت دقیق مطلق‌گرایی اخلاقی و دیدگاه مقابل آن، نامطلق‌گرایی، مبهم‌تر از آنی است که معمولاً تصور می‌شود. اگر مطلق‌گرایی را به این معنا بگیریم که قوانین، ممنوعیت‌ها یا اصول اخلاقی هیچ استثنایی نمی‌پذیرند، آنگاه تمامی نظام‌ها یا نظریه‌های اخلاقی مطلق‌گرا هستند، زیرا حاوی قوانین یا عناصری هستند که هیچ استثنایی نمی‌پذیرند. این اصل پیامدگرایانه که «همیشه چنان عمل کن که بیشترین شادی را برای بیشترین افراد به ارمغان بیاوری»، به اندازه امر مطلق کانتی مطلق‌گرا است. من نمی‌گویم که این مطلب نشان می‌دهد مطلق‌گرایی اخلاقی هیچ مشکلی ندارد، بل می‌گویم که این مطلب نشان می‌دهد دلیل چندان وجود ندارد که مطلق‌گرایی اخلاقی را مشکل ویژه‌ای برای دین قلمداد کنیم.

ممکن است علیه پاسخ فوق اعتراض شود که مشکل دین این نیست که پیروانش باورهای عمیق دارند، بل این است که پیروانش به حدی افراط‌گرا هستند که در پیگیری باورهایشان به خشونت متوسل می‌شوند. به نظر می‌رسد این هسته اصلی اتهام مطلق‌گرایی داوکینز، هیچ‌نیز و هم‌فکرانشان است. اما باز هم نوعی پیچیدگی در ارزیابی ماهیت افراط‌گرایی وجود دارد، و از‌ه‌ای که صرفاً می‌تواند یک دشنام باشد، چرا که کاربردش بیشتر به دید ناظر بستگی دارد نه به معیاری روشن.

این واژه از این جهت شبیه کاربرد واژه «لج‌بازی» است که به موجب آن، رفتار شما صفت «لج‌بازی»^{۳۴} را به خود می‌گیرد، اما اعمال مشابهی که من انجام می‌دهم (از نگاه من) صفت «قاطع و ثابت قدم»^{۳۵} را. اما با وجود اینکه باید در کاربرد این واژه‌ها برای دیگران محتاط باشیم، پدیده واقعی افراطگرایی هم وجود دارد که مایه نگرانی است. فرهنگ خلاصه آکسفورد افراطگرایی را «شور و شوق غیرمعمول، به‌ویژه نسبت به یک هدف افراطی» تعریف می‌کند و دین و سیاست را به‌عنوان عرصه‌هایی که این اصطلاح معمولاً در آن کاربرد دارد، نام می‌برد. «غیرمعمول» و «افراطی» دو قید اصلی این تعریف هستند که در کاربردشان نزاع آشکاری وجود دارد. آیا باید کسی را که برای از بین بردن روسپی‌سازی اجباری زنان، شور و شوق غیرمعمولی از خود نشان می‌دهد، افراط‌گرا بدانیم؟ هر دو قید «غیرمعمول» و «افراطی» بیانگر ارزیابی‌های منفی هستند که یکی به میزان نامناسب اشتیاق یا تعهد دلالت دارد و دیگری به نادرست بودن یا مشکوک بودن هدف. اما واژه‌های «غیرمعمول» و «افراطی» مشکل‌ساز هستند، زیرا به تصوراتی درباره امر عادی، معمول یا غالب متکی هستند که عدول از آن‌ها ضرورتاً محکوم نیست. ممکن است فداکاری‌های غیرعادی فردی موجب شود بسیاری از ما که زندگی راحت و عادی در پیش گرفته‌ایم، احساس ناراحتی کنیم، اما این دلیل نمی‌شود که آن‌ها به این معنای مذموم کلمه، افراط‌گرایانه باشد. زندگی فداکارانه پدر دیمین دِوِستر^{۳۶} که در راه خدمت به جزایمان جزیره مولوکای^{۳۷} صرف شد نوعی تعهد فداکارانه بود که برای همه مردم نبود، اما این دلیل بر افراط‌گرایانه بودن آن اعمال نمی‌شود. سیاستمداران بریتانیایی ماهاتما گاندی را به دلیل مقاومت غیرخشونت‌آمیز در برابر حکومت امپریالیستی هند فردی افراط‌گرا قلمداد می‌کردند، اما این بیانگر سوگیری خود آنان بود، نه قضاوت عینی درباره اهداف و روش‌های گاندی. این سخن به معنای این نیست که ادیان با افراط‌گرایی دست به گریبان نیستند، اما افراط‌گرایی از ویژگی‌های پیاده‌سازی اکثر نظام‌های اعتقادی است، همان طور که این امر در پیگیری جان‌فشانانه ایدئولوگ‌های بازار آزاد در تاریخ اخیر سرمایه‌داری مشهود است، تازه اگر افراط‌گرایی‌های خطرناک بیشتری را که امپریالیسم قرن نوزدهم و توتالیتاریسم قرن بیستم گاهی با آن دست به گریبان بودند، نادیده بگیریم. برخی از اشکال افراط‌گرایی اهداف بدی ندارند، بلکه

نوعی دست‌یابی غیرمعمول به اهداف خوب هستند؛ در اینجا آن‌ها با روش‌های پیچیده‌ای به پدیده اخلاق‌گرایی که در جای دیگری آن را بررسی کرده‌ام، مرتبط می‌شوند، به‌ویژه به آنچه اخلاق‌گرایی از نوع تأکید نامناسب نامیده‌ام (کودی ۲۰۰۸، فصل‌های ۱ و ۲). در این پدیده، ممکن است کسی یک حقیقت اخلاقی یا ارزش فرااخلاقی مهم را محکم بگیرد، اما در راه تحقق آن، به حقایق یا ارزش‌های دیگری که باید هم‌وزن آن دانسته شوند، توجهی نکند یا کم توجه کند. برای نمونه، فردی که در مورد آمادگی جسمانی افراط‌گرا است، ممکن است برای خود یا حتی دیگران تمریناتی را به اجرا بگذارد که به ارزش‌هایی، مانند آموزش، آرامش یا خوش‌گذرانی با دوستان، بی‌توجه است. طرفداران حفظ محیط‌زیست نیز ممکن است آن‌قدر متعهد به احترام به محیط‌زیست طبیعی باشند که به پاک‌سازی درختان نزدیک محل سکونت انسان، که برای جلوگیری از فجایع آتش‌سوزی جنگل لازم است، بی‌توجهی کنند - این یک نمونه واقعی و بحث‌برانگیز است که در استرالیا پس از تلفات جانی تکان‌دهنده آتش‌سوزی جنگل‌های ویکتوریا در تابستان سال ۲۰۰۹، درباره آن جروبحث صورت گرفت.

افراط‌گرایی دینی؟

مطمئناً برخی می‌گویند افراط‌گرایی اغلب ویژگی دیدگاه‌هایی است که خدا را مرجع باورها و اعمال خود می‌دانند تا ویژگی دیدگاه‌های دیگری که این‌گونه نیستند؟ چنین سخنی بازهم این مسئله را پیش می‌کشد که یکتاپرستی شرط لازم دین است. اما اگر این مسئله را کنار بگذاریم، معقول به نظر می‌رسد بگوییم افرادی که به حمایت موجودی همه‌توان معتقدند یا از سرزنش موجودی همه‌توان می‌ترسند انگیزه دارند تلاش بیشتری برای دست‌یابی به اهدافی که از نگاه آنان، موردپسند خداوند است، انجام دهند. در واقع، معقول بودن این نکته بسیار واضح است؛ زیرا در تاریخ، شاهد نمونه‌هایی مانند مبارزات داخلی در کلیسای اولیه مسیحی، جنگ‌های صلیبی و تفتیش عقاید هستیم. اما حتی در این موارد نیز نمی‌توانیم عوامل غیردینی مؤثر در بروز درگیری‌های خشونت‌آمیز را نادیده بگیریم. پژوهش جدید صورت‌گرفته درباره جنگ سی‌ساله اروپا شاهدی برای این نکته فراهم می‌آورد، جنگی که اغلب به‌عنوان نمونه‌اعلای «جنگ دینی» مطرح شده و افراط‌گرایی دینی عامل استمرار آن قلمداد می‌شود. کتاب جدید پیتر ویلسون^{۳۸}،

تاریخ جنگ‌های سی ساله^{۳۹}، استدلال می‌کند که این جنگ، در قدم اول، به هیچ‌وجه «جنگ دینی» نبود. البته عناصر دینی در آن وجود داشت، زیرا در اروپای قرن ۱۷ که ایمان مسیحی جنبه‌ای از زندگی بود که با سایر جنبه‌های اصلی زندگی به درجات مختلف ادغام شده بود، به سختی می‌توانست این‌گونه نباشد. اما اکثر تحلیل‌گران معاصر «از لشکریان بریتانیا، باواریا، سوئد یا بوهیمیا صحبت می‌کنند، نه از لشکریان کاتولیک یا پروتستان». به اعتقاد ویلسون، شدت و مدت این جنگ نه معلول افراط‌گرایی دینی که معلول جاه‌طلبی پادشاهان و شکاف سیاسی بود. یکی از منتقدان کتاب ویلسون استدلال وی را این‌گونه خلاصه می‌کند: «صدها سرزمین کوچک امپراتوری بریتانیا در کمبود نقدینگی به سر می‌بردند. آن‌ها، برای جنگ، بدهی‌های تحمل‌ناپذیری را متقبل شدند، در سکه‌هایشان تقلب کردند و بدین‌سان موجب تورم ویرانگر شدند. ارتش‌های بدون حقوقشان نه تأمین می‌شدند و نه منحل. بنابراین در میدان باقی ماندند و به تغذیه از طریق غارت و چپاول روی آوردند».^{۴۰}

هیچ‌یک از این سخنان به معنای انکار اینکه شناخت اهداف خداوند مطمئناً انگیزه‌ها را تقویت می‌کند، نیست، زیرا دیدیم که پدر دیمین غیرافراط‌گرا چگونه تعهد مستحکم خود به رفاه جزمیان را به این اعتقاد نسبت داد که خداوند او را به این نقش هدایت کرده است. بنابراین اگر مردم به اشتباه گمان کنند که خدا می‌خواهد آن‌ها به دنبال مسیر بد یا مشکوکی باشند، ممکن است این کار را با عزم بیشتری انجام دهند. به اعتقاد من، باید بپذیریم که متوسل شدن به حمایت خداوند غالباً هم منجر به نوعی افراط‌گرایی می‌شود و هم منجر به نوعی آرمان‌گرایی ستودنی. اما دو ملاحظه زیر تا حدودی از قدرت این استدلال که منحصراً یا عمدتاً دین را هدف گرفته است، می‌کاهد.

ملاحظه اول این است که به میان آوردن نام خدا برای اهداف ناشایست، نوعی بی‌حرمتی به خداوند و سوءاستفاده از نام پروردگار است که بر اساس دلایل دینی باید محکوم شود. برای نمونه، شواهد وسیعی در مسیحیت وجود دارد که هشدار می‌دهد برای دستیابی به اهدافی که موجب آسیب به دیگران می‌شود، پای خدا را به میان نیاوریم. مسیحیان نه تنها باید مواظب پیامبران دروغین در جاهای دیگر باشند، بلکه باید مواظب وظایف خود نیز باشند. بنابراین توسل به خداوند

در راه افراط‌گرایی و خشونت را می‌توان معادل متوسل شدن به خداوند علیه خداوند دانست. اما واقعیت این است که چنین کاری در تاریخ مسیحیت بسیار اتفاق افتاده است. کشورگشایان اسپانیایی که در قرن شانزدهم آمریکای تازه کشف‌شده را تاراج کردند مدعی بودند که حق دارند با اعمال خشونت غلبه کنند، زیرا به ادعای آنان، بومیانی که خلع مالکیت و غارت می‌کردند مشرک‌انی بودند که هیچ مشروعیت سیاسی در قبال سرزمین و گنجینه‌های آن نداشتند. از آنجا که احتمال می‌رود نژادپرستی و حرص و طمع آنان علت کافی فعالیت‌هایشان بود، نمی‌دانیم این توسل الهیاتی چه مقدار نقش برجسته در انگیزه آن‌ها داشت. با این حال، در اوضاع آن زمان اروپا، آن‌ها نیاز به یک استدلال الهیاتی داشتند و نکته من این است که استدلال الهیاتی آن‌ها را برخی از الهی‌دانان برجسته آن روزگار رد کردند، آن‌ها نه صرفاً در فضای خصوصی، بل همچنین در فضای عمومی. دو تن از برجسته‌ترین پیش‌گامان دنیای جدید [قاره آمریکا] اسقف باتولومئو لاس کاساس^{۴۱} و الهی‌دان توماس دومینیکن آنتونیو مونتسینوس^{۴۲} بودند. مونتسینوس آشکارا علیه نسل‌کشی‌های استعمارگران اسپانیایی موعظه کرد و طبق گزارش لاس کاساس، ظلم و ستم آنان را علیه مردم بی‌گناه تقبیح نمود. «به من بگویید: با چه حق یا طبق کدام عدالت، این سرخ‌پوستان را در چنین بردگی بی‌رحمانه و وحشتناکی نگه می‌دارید؟ با چه حقی علیه افرادی که در سرزمین‌های خود آرام و صلح‌آمیز زندگی می‌کنند، چنین جنگ‌های نفرت‌انگیزی به راه می‌اندازید... جنگ‌هایی که در آن تعداد بی‌شماری از آن‌ها را به قتل رساندید و کارهای ناپسند و ویرانی‌های زیادی مرتکب شدید» (گودیسجر^{۴۳}، ۱۹۸۹، ص ۷). مونتسینوس به‌رغم اینکه با سخنانش حاضران کلیسای خود را به خشم آورد، در انتقاداتش ثابت‌قدم ماند. اعتراضات افراد دیگری نظیر فیلسوف و الهی‌دان، ویتوریا نیز اجماع سیاسی و الهیاتی آن زمان را به هم زد؛ انتقادات او درباره این اندیشه که سرخ‌پوستان هیچ حق سیاسی برای حکومت ندارند، برخی تأثیرات قانونی نیز در پی داشت، ولو اینکه در عمل، تلاش‌های او و دیگران نتوانست مانع استعمارگران سلطه‌جو و تاراج‌طلا شود.

ملاحظه دوم اینکه به نظر می‌رسد وقتی سخن از توسل فراوان به خشونت به میان می‌آید، برخی غارتگران با ایدئولوژی‌های غیردینی نیز به‌اندازه افراط‌گرایان

دینی افراطی هستند و تاریخ قرن بیستم به وفور این نکته را نشان می‌دهد. همان طور که قبلاً اشاره شد، استالین، مائو و پل پوت بسیار افراط‌گرا بودند، بی‌آنکه به کمک الهی متوسل شوند. به نظر می‌رسد حمایت از هر آنچه شما بالاترین ارزش یا دستور قلمداد می‌کنید، اعم از تاریخ، قومیت، علم، پرولتاریا، ملت، نژاد برتر و یا سرنوشت ملی، منجر به برخی کارهای افراطی می‌شود، به‌خصوص وقتی این کار با غریزه‌های معمولی همچون قدرت‌طلبی، افتخارطلبی و ثروت‌اندوزی هم‌سو باشد. در اینجا نیز همچون جاهای دیگر، نکته مهم درباره علل افراط‌گرایی یا تعهد «مطلق‌گرایانه» افراد (همان طور که کاوانا خاطر نشان می‌کند) این است که این علل در کلی‌گویی‌های علنی آنان آشکار نمی‌شود، بل در شدت شور و شوق و میزان هزینه پرداختی آنان در راه دستیابی به اهداف مشخص می‌شود (کاوانا ۲۰۰۴، ص ۴۴).

نکته‌ای که این بحث طبعاً به آن دامن می‌زند نوعی تمایز بین دین راستین و دروغین، یا به‌شکلی متفاوت‌تر، تمایز بین دین بی‌زیان و زیان‌بخش است. همان طور که اظهارات آغازینم درباره ناپختگی ایده مبهم «دین» در عباراتی مانند «دین همه چیز را مسموم می‌کند» نشان داد، لازم است دقت بیشتری در کاربرد ایده دین به خرج دهیم، حتی اگر تعریف دقیق این واژه دشوار باشد. وقتی از «دین راستین» سخن می‌گوییم، قصد ندارم به این ایده توسل شوم که حقیقت در انحصار یک دین است، بل قصدم این است که باید ممکن باشد که از منظر یک سنت دینی خاص یا (دست‌کم در ابتدا) از منظری فراتر از آن برخی ایده‌ها و اعمال دینی را به‌عنوان نادرست یا غیراصیل رد کنیم. برای نمونه، در «دنیای» مسلمانان، ختنه زنان، قانون شریعت و جهاد خشونت‌آمیز را می‌توان هم از درون سنت دینی اسلامی (آن‌گونه که بوده است) نقد کرد و هم طبق دلایل سیاسی و اخلاقی مستقل. در حقیقت، دلیلی وجود ندارد که این دو منظر نتوانند تعامل ثمربخشی با یکدیگر داشته باشند، همان طور که در نوشته‌ها و موعظه‌های دانشمندان اسلامی و زنان فرهیخته مسلمان چنین تعاملی رخ داده است. در مسیحیت نیز قبلاً به الهی‌دانان اسپانیایی‌ای اشاره کردم که خشونت کشورگشایان و حامیان دینی آن‌ها را رد می‌کردند. این الهی‌دانان بخشی از رد خود را بر منابع سنت دینی کاتولیک که مورد قبول مخالفان نشان نیز بود، مبتنی می‌کردند و بخشی از رد خود را بر انتقاد ناشی از

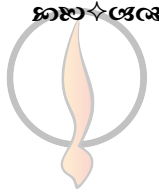
عقلانیتی که دست‌کم تصور می‌شد بین آن‌ها و مخالفانشان مشترک است. بنابراین اگر معقول است که ماجرای کشورگشایان اسپانیایی دلیلی بر گرایش‌های خشونت‌آمیز دین قلمداد شود، قطعاً مناسب است که پاسخ الهی‌دانان اسپانیایی نیز دلایل دینی معتبرتری علیه چنین خشونت‌ها به شمار آید. در اینجا، داستان مشابهی دربارهٔ ایده‌های دمکراسی یا لیبرالیسم وجود دارد. وقتی طیف مختلفی از منتقدان از دمکراسی‌های لیبرال، به دلیل برپایی جنگ‌های ناعادلانه‌ای همچون جنگ ویتنام و جنگ عراق، شدیداً انتقاد می‌کنند، دربارهٔ افراط‌هایی سخن می‌گویند که تجلیات ناقص آرمان‌های اصلی دمکراسی و فلسفه لیبرال مستعد آن است. اما مطمئناً معقول است که بگوییم این تمایلات ابعاد اصیل‌تر و معتبرتر آن آرمان‌ها را برملا می‌کند؛ این تمایلات بیشتر از منابع ایدئولوژیک دیگری مانند ناسیونالیسم، امپریالیسم و نژادپرستی که به صورت اتفاقی همراه آن آرمان‌ها شده است، ناشی می‌شود، تازه اگر پای عوامل معمولی همچون کژداوری، جهل و پیش‌داوری را به میان نیاوریم. در واقع ممکن است که در هر دو نمونهٔ دینی و سیاسی فوق، جزئیات بیشتری را به سخن خود افزوده و ادعا کنیم دمکراسی و/یا لیبرالیسم، یا دین یا به بیان دقیق‌تر دینی خاص مشکل ذاتی دارد. با این حال، لازمهٔ این نوع انتقاد اخیر این است که از تحلیل ساده‌انگارانه و صرفاً بحث‌برانگیز چشم‌پوشی کرده و به تحلیل پیچیده و موشکافی منصفانه دربارهٔ دو عنصر باور و عمل و تعامل بین این دو، روی آوریم.

ویلیام کاوانا نمی‌خواهد از دین واقعی یا راستین سخنی به میان آورد، چه معتقد است دین پدیده‌ای است که در زیست آدمیان خود را نشان می‌دهد؛ لذا وقتی دربارهٔ اثرات دینی صحبت می‌کنیم نباید به نسخه‌های خالص دین عقب‌نشینی کنیم، بلکه دین را آن‌گونه که در زندگی مردم خود را نشان می‌دهد، مدنظر قرار دهیم. به نظر می‌رسد او معتقد است که اگر این‌گونه نکنیم، کارمان نوعی بی‌صدافتی یا ناتوانی در برخورد با واقعیت است (کاوانا ۲۰۰۴، ص ۴۵، ۲۰۰۷، ص ۱). اما دشوار است که این مدعای کاوانا را اعتراض محکمی بدانیم، به‌خصوص به این دلیل که او مفهوم دین را بسیار مبهم‌تر از آن می‌داند که فایده‌ای داشته باشد. اما اگر شک و تردیدهای وی را دربارهٔ مفهوم دین کنار بگذاریم، می‌توانیم روی مسیحیت به‌عنوان نمونه‌ای از دین تمرکز کنیم. هرچند جنگ‌های

صلیبی به تنهایی نشان می‌دهد که عناصر موجود در مسیحیت یا مربوط به مسیحیت می‌تواند مستمسی برای خشونت‌های هولناک قرار بگیرند، واضح است که پیام اناجیل بیشتر غیرخشونت‌آمیز است. در واقع، توصیه مسیح به اینکه [اگر کسی به گونه راست سلی زد] «گونه دیگر را نیز به سوی او بگردان» از جمله عواملی بود که بر رواج دیدگاه صلح‌گرایی در مسیحیت اولیه، تأثیر گذاشت. تحولات بعدی و سازگاری‌های فرهنگی موجب پیدایش سنت جنگ عادلانه و حتی در برخی محافل موجب پیدایش سنت «جنگ مقدس» شد، اما الهی‌دانان برجسته سنت جنگ عادلانه به صراحت می‌گفتند که باید بتوانیم، بین جنبش‌هایی که از روح مسیحیت انحراف ملموس دارند و آن‌ها که ندارند، تمایز قائل شویم. مسلماً مسیحیت دینی در حال تغییر است؛ لذا با پیشرفت تأملات درباره سنت جنگ عادلانه، تعداد بیشتری از متفکران مسیحی طرفدار سنت جنگ عادلانه، دایره هدف عادلانه را به گونه‌ای محدود کردند که مثلاً جنگ برای دین، کم‌وبیش ممنوع باشد. بنابراین، اگر جنگ‌های صلیبی یا اعمال ناشایست کشورگشایان اسپانیایی را انحراف از مسیحیت بدانیم و ادعا کنیم روایت اصیل‌تر یا «راستین»‌تری از مسیحیت وجود دارد، معنایش این نیست که واقعیت یک ایمان زیست‌شده را نادیده گرفته‌ایم، بل معنایش این است که دلیلی قانع‌کننده به دست داده‌ایم که مسیحیت اغلب چگونه هست و چگونه باید باشد.

این ادعا که دین ذاتاً گرایش به خشونت دارد، در کنار این ادعای مرتبط که غیردین‌داران بسیار کمتر مستعد استفاده از خشونت هستند، از حرف‌های تکراری اندیشه معاصر است. اما بحث بالا در پی آن بود که نشان دهد صدق این مدعیات به متغیرهای مختلف بسیاری بستگی دارد. اگر دینی باشد که به صراحت توسل به خشونت را تعلیم می‌دهد و ترویج می‌کند، آنگاه می‌توان حدس زد که طرفداران آن دین، حداقل در برخی زمینه‌ها، گرایش شدیدی به خشونت داشته باشند. اما حتی در اینجا نیز نمی‌توانیم مفروض بگیریم که این گرایش قوی‌تر از گرایش مشابه در جامعه‌ای است که مثلاً متعهد به نظامی‌گری سکولار است. به هر حال، بسیاری از نظام‌های باور/عمل که معمولاً دین قلمداد می‌شوند توسل به خشونت را به‌طور صریح تعلیم نمی‌دهند و ترویج نمی‌کنند. گذشته از این، یادآوری این نکته نیز مهم است که اکثر افرادی که این دیدگاه را درباره ارتباط ذاتی دین با خشونت می‌پذیرند

و این ارتباط را محکوم می‌کنند، ناآگاهانه معیاری دوگانه را درباره نادرستی خشونت به کار می‌برند. از آنجا که تعداد بسیار اندکی از آنان در زندگی روزمره خود صلح‌گرای تمام‌عیارند، اکثر آنان برخی خشونت‌ها را از نظر اخلاقی مشروع می‌دانند. در واقع، بسیاری از آنان به جنگ‌هایی که کشورشان به راه می‌اندازد، اشتیاق دارند، عاملان خشونت را که ظاهراً نماینده منافع آن‌ها هستند (سربازان) بسیار می‌ستایند و برخی از آن‌ها نیز از مجازات اعدام برای مجرمان حمایت می‌کنند. حتی زمانی که این افراد هوادار پروپاقرص سیاست‌های خشونت‌طلبانه نیستند، مشتاقانه از خونریزی‌های مداخلات بشردوستانه در سایر کشورها که به‌منظور پیشگیری از قتل‌عام اقلیت‌ها توسط دولت‌ها صورت می‌گیرد، حمایت می‌کنند. این نکته نشان می‌دهد که پرسش از جایز بودن یا نبودن برخی اشکال خشونت، دست‌کم معقول است. با این حال، بسیاری از خشونت‌های ما آدمیان از لحاظ اخلاقی محکوم است و بسیار دیگری از آن‌ها نیز از لحاظ اخلاقی مشکل‌ساز: حتی توسل به خشونت موجه نیز تأسف‌آور است. بنابراین، وقتی حجم بالای خشونت‌های شتاب‌زده، بی‌رویه و غیرعقلانه و افراطی‌ای را که انسان‌ها مستعد آن هستند، در نظر می‌گیریم، باید علل آن‌ها را برحسب عوامل فرهنگی و روانی بررسی کنیم، نه اینکه جانب‌داری آشکار به نفع تنها یک عامل داشته باشیم.



بنیاد اندیشه

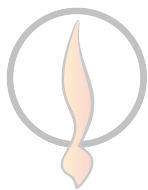
تاسیس ۱۳۸۴

1. Hans Fallada
2. Alone in Berlin
3. Friedrich Lorenz
4. Otto Quangel
5. Ted Kennedy
6. Redfern
7. Edmund Campion
8. Weinberger
9. "the new atheism"
10. Robert Ingersoll
11. William Cavanaugh
12. Christopher Hitchens
13. how religion poisons everything
14. adversarial legal system
15. rational
16. irrational
17. non-rational
18. bigotry
19. fanaticism
20. Martin Marty
21. polytheistic religion
22. John Hick
23. Kent Greenawalt
24. Daniel Dennett
25. Robert Pape
26. Scott Atran
27. Talking to the Enemy
28. Martin Riesebrodt
29. *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*
30. Richard Dawkins
31. The God That Failed
32. Sam Harris
33. G.E. Moore
34. stubborn
35. resolute
36. Damien de Veuster
37. Molokai
38. Peter Wilson
39. *A History of the Thirty Years*
40. Jeffrey Collins, "A Continent in Carnage: Was religious fanaticism the real reason for Europe's decades-long conflict?" Wall Street Journal, October 2, 2009.
41. Batolomeo de Las Casas
42. Antonio Montesinos
43. Goodpasture



منابع

- Atran, Scott (2010) *Talking to the Enemy: Religion, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, New York: Harper Collins.
- Campion, Edmund (2009). *Ted Kennedy: Priest of Redfern*, Kew East: David Lovell.
- Cavanaugh, William T. (2009) *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press.
- Cavanaugh, William T. (2007). "Does Religion Cause Violence", *Harvard Divinity Bulletin*, Harvard Divinity School, vol. 35, no. 2&3.
- Cavanaugh, William T. (2004). "Sins of Omission: What 'Religion and Violence' Arguments Ignore" *The Hedgehog Review*.
- Coady, C. A. J. (2008). *Messy Morality: the Challenge of Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (2007). *The God Delusion*, (paperback edition) London: Black Swan.
- Dennett, Daniel C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London: Penguin.
- Goodpasture, H. McKennie (1989). *Cross and Sword—an Eyewitness History of Christianity in Latin America*, New York: Orbis Books. Cited by Michael Elphick, "Theological Resistance to the Conquest of Latin America".
- Greenawalt, Kent (1984). "Religion as a Concept in Constitutional Law", *California Law Review*, Vol. 72, Issue 5.
- Harris, Sam (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York, London: WW.Norton and Company.
- Hick, John (1989). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke: Macmillan.
- Hitchens, Christopher (2007). *God is NOT Great: How Religion Poisons Everything*, Sydney: Allen and Unwin.
- Marty, Martin (2000). *Politics, Religion and the Common Good*, San Francisco: Jossey Bass.
- Pape, Robert (2005). *Dying to Win: the Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Carlton North: Scribe Publications (by arrangement with Random House).
- Pape, Robert and Feldman, James K. (2010). *Cutting the Fuse: The Explosion of Global Suicide Terrorism and How to Stop It* (2010) Chicago: Chicago University Press.
- Riesebrodt, Martin (2010). *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, trans. Steven Rendall, Chicago: Chicago University Press.
- Weinberger, Eliot (2006). *What Happened Here?—Bush Chronicles*, London and New York: Verso.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴