

رویکردی یکپارچه به مقولات دین، ملی‌گرایی و خشونت*

فیلیپ اس. گورسکی و گولای ترکمن درويزاوغلو
ترجمه مرضیه نوری**

چکیده: پژوهش درباره پیوند دین، ملی‌گرایی و خشونت، در حال حاضر به صورت پراکنده در رشته‌های مختلفی صورت می‌گیرد. در حوزه جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ، نوعی رویکرد کلان - فرهنگی حاکم است، اما در حوزه علوم سیاسی، علم اقتصاد و روابط بین‌الملل، نوعی رویکرد خرد - عقلانی. تلاش‌های اخیر که به منظور ترکیب این حوزه‌ها انجام شده است، یا دین را اصلاً در نظر نگرفته یا صرفاً آن را در قالب قومیت بررسی کرده است. ترکیب منسجمی که می‌خواهد خشونت ملی - دینی را به درستی در نظر بگیرد، نه تنها باید رویکردهای کلان و خرد فرهنگی و استراتژیکی را با هم به خوبی تلفیق کند، بلکه باید هم به سطح میانی تعارضات نخبگان بپردازد و حدود هر آن را متمایز نگه دارد و هم حوزه دین را از حوزه فرهنگ نسبتاً مستقل در نظر بگیرد.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Gorski, Philip S., and Gülay Türkmen-Derivoğlu. "Religion, nationalism, and violence: An integrated approach." *Annual Review of Sociology* 39 (2013): 193-210.

** ليسانس مترجمی زبان انگلیسی، مشهد: دانشگاه غیرانتفاعی امام رضا (ع)

Email: mnuri151@gmail.com

مقدمه

فهم درست خشونت‌های ملی - دینی دغدغه بسیار مهمی برای دانشمندان علوم اجتماعی و سیاستمداران است. طی دو دهه پیش، انواع جنگ‌های داخلی، اعم از قومی، ملی و دینی، رشد چشمگیری داشته است. افزون بر این، «از سال ۱۹۸۰ به بعد، گروه‌های ملی‌گرای دینی، در مقایسه با گروه‌های ملی‌گرای غیردینی، مسئول تعارضات خشونت‌آمیز بیشتری بوده‌اند» (فاکس، ۲۰۰۴، ص ۷۱۵).

با این حال، نوشته‌های صورت‌گرفته درباره این نوع خشونت بسیار پراکنده و به‌لحاظ نظری یک‌طرفه هستند. برای مثال، نوشته‌های کم اما به‌سرعت در حال افزایشی در زمینه ملی‌گرایی دینی وجود دارد. اما تا جایی که این نوشته‌ها به مقوله خشونت پرداخته‌اند، معمولاً کوشیده‌اند خشونت‌های ملی - دینی را صرفاً برحسب مفاهیم کلان - فرهنگی تبیین کنند. ارتباط بین گفتمان خشونت‌آمیز و عمل خشونت‌آمیز نیز اغلب در این نوشته‌ها نحیف ترسیم شده است. اگرچه در حوزه جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی رویکرد کلان - فرهنگی حاکم است، در حوزه علوم سیاسی و اقتصاد نوعی رویکرد خرد - عقلانی حاکم است. این رویکرد، خشونت قومی - دینی را برحسب حرص، نارضایتی و اسلحه توضیح می‌دهد. با این حال، در تبیین قتل‌عام‌های قومی - دینی و بُعد نمادین خشونت، مشکل دارد. به‌علاوه، هیچ‌کدام از این رویکردها به سطح میانی تعارض بین نخبگان و مرزبندی‌های جامعه توجه کافی نکرده است.

اما به ادعای ما نویسندگان این مقاله، تلفیق منسجم رویکرد خرد - عقلانی و رویکرد کلان - فرهنگی بسیار ضرورت دارد. اگرچه تلاش‌های فراوان و نویدبخشی در این راستا صورت گرفته است، این تلاش‌ها به حوزه دین توجه کافی نکرده‌اند، زیرا یا اصلاً حوزه دین را در نظر نگرفته‌اند یا اینکه آن را تحت حوزه فرهنگ و عمدتاً به‌عنوان زیرشاخه قومیت بررسی کرده‌اند. به‌عبارت دیگر، در این تلاش‌ها، تمایل به این سمت بوده است که رابطه بین فرهنگ، دین و قومیت امری مسلم قلمداد شود نه امری متغیر.

ساختار مقاله حاضر به شرح زیر است. بخش اول، با بررسی نوشته‌های اخیر درباره ملی‌گرایی دینی، به بررسی موضوع تحلیل می‌پردازد. بخش‌های دوم و سوم، نقاط قوت و ضعف رویکردهای گوناگون عقلانی و دینی به دین، قومیت و

خشونت را با یکدیگر مقایسه می‌کند. بخش چهارم دو تلاش مهم در راستای تلفیق این رویکردها را به بحث می‌گیرد و نقص‌های بزرگ این دو تلاش را شناسایی می‌کند. در پایان مقاله، نویسندگان نتیجه می‌گیرند که ضرورت دارد روی تعارضات قومی - دینی تمرکز کرده و دین را دوباره به نظریات مربوط به تعارض ملی - قومی برگردانیم.

دین و ملی‌گرایی: رویکردهای فرهنگی

برای دستیابی به اهداف این بررسی، ملی‌گرایی قومی را جنبشی اجتماعی در نظر می‌گیریم که اولاً مدعی است به نام ملت سخن می‌گوید و ثانیاً ملت را برحسب دین تعریف می‌کند. این نوع جنبش زمانی شکل می‌گیرد که مردم ادعا دارند «ملتشان بر پایه دین مستقر است» (ریفر ۲۰۰۳) یا زمانی که دین «برای فهم معنای تعلق داشتن به یک ملت خاص» ضرورت دارد (بارکر ۲۰۰۹، ص ۱۳).

تقریباً تا همین اواخر، ملی‌گرایی دینی یک واژه متناقض محسوب می‌شد. بیشتر دانشمندان علوم اجتماعی و تاریخ‌دانان ظهور ملی‌گرایی را بخشی از فرایند مدرنیزاسیون و بالتبع بخشی از فرایند سکولاریزاسیون می‌دانستند (اندرسون ۱۹۹۱، ژلنر ۱۹۸۳، گرینفیلد ۱۹۹۶). طبق این دیدگاه، این امکان وجود داشت که ملی‌گرایی جایگزین دین شود؛ یعنی ممکن بود که ملی‌گرایی نوعی دین سیاسی (اسمیت ۲۰۰۰)، یا دین جایگزین (سین - واتسون ۱۹۷۷) یا صرفاً یک دین (هایس ۱۹۶۰) باشد. اما طبق این دیدگاه، این امکان وجود نداشت که ملی‌گرایی با دین هم‌زیستی داشته باشد، همان‌طور که سنت با مدرنیته امکان تلفیق نداشت. اما این نظریه، به‌علت ظهور جهانی جنبش‌های دینی و فروپاشی کمونیسم در روسیه و اروپای شرقی، در اوایل دهه ۱۹۹۰ تغییر کرد. به‌دنبال آثار اندکی که درباره ملی‌گرایی دینی وجود داشت (اسد ۱۹۹۹، تامپا ۱۹۹۲، وندرویر و لمان ۱۹۹۹)، در دهه گذشته موج عظیمی از تحقیقات درباره ملی‌گرایی دینی صورت گرفت، آن‌هم نه‌فقط در رشته جامعه‌شناسی، بلکه همچنین در رشته‌هایی مثل انسان‌شناسی، تاریخ، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل (ایست‌وود ۲۰۱۰، فریدلند ۲۰۱۱، یورگنزمایر ۲۰۰۶).

اگرچه تمام این محققان بر این باورند که نوعی متمایز از ملی‌گرایی به نام ملی‌گرایی دینی وجود دارد، درباره زمان و علل ظهور آن با یکدیگر اختلاف نظر

دارند. بعضی از آنان ملی‌گرایی دینی را پدیده جدیدی می‌دانند که در اثر شکست سکولاریسم (یورگن‌مایز ۱۹۹۳)، مبارزه با استعمار (جفرلات ۲۰۰۷)، ناامیدی توده‌ها در دمکراسی‌های سکولار غربی (لی ۱۹۹۰) یا جستجوی امنیت وجودی در دنیای ناپایدار (گیدنز ۱۹۹۱، کینوال ۲۰۰۶) به وجود آمد. برخی دیگر از این محققان پیشنهاد می‌کنند که از زمان شکل‌گیری دولت‌های ملی، دین تأثیر بی‌وقفه بر آن‌ها داشته است. بخش اعظم این آثار بر گفتمان یهودی - مسیحی تمرکز دارد که ملت‌های برگزیده را الگوی فرهنگی ملی‌گرایی غربی در نظر می‌گیرد (گورسکی ۲۰۰۰، گروسبی ۲۰۰۲، اوبرین ۱۹۹۴، اسمیت ۲۰۰۳). برخی محققان جنبش اصلاح دینی پروتستان‌ها را نقطه عطف مهمی می‌دانند که در کنار رویدادهایی همچون فروپاشی دولت مسیحی لاتین، جنگ‌های مذهبی و ایجاد کلیساهای دولتی، زمینه را برای رشد هویت‌های ملی فراهم کرد (کوهن ۱۹۴۴، مارکس ۲۰۰۳). برخی دیگر از محققان نیز ریشه و منشأ هویت ملی پروتستانی را در بریتانیا، در زمانی بعدتر، یعنی در زمان رقابت‌های فرانسه - انگلیس در قرن هیجدهم می‌دانند (کولی ۱۹۹۲، هاتچیسون و لیمن ۱۹۹۴، استراگن و فلد ۲۰۱۰). اما برخی محققان منشأ و ریشه ملی‌گرایی را در دوران قدیم ردیابی می‌کنند. برای نمونه، گروسبی (۱۹۹۱) اسرائیل باستان را نه فقط الگویی برای ملی‌گرایی مدرن که مصداقی از این نوع ملی‌گرایی می‌داند (نیز رک: گات و یاکوبسن ۲۰۱۳).

اگرچه در عهد جدید «مسیحیت از مفهوم زمین موعود دنیوی دوری می‌کند» (اوبرین ۱۹۸۸، ص ۳)، عهد جدید هم نوعی الگوی روایی برای هویت ملی فراهم می‌آورد. نوشته‌های اخیر درباره ملی‌گرایی دینی در اروپای شرقی نشان می‌دهد که درون‌مایه‌های شهادت و منجی‌گرایی ممکن است در مقایسه با مفهوم [یهودی] برگزیدگی تأثیر بیشتری در ایجاد ملی‌گرایی دینی داشته باشد (ژاکلیک ۲۰۰۴، مرجانوا ۲۰۰۰). برای مثال، ملی‌گرایی لهستان مدرن کشور لهستان را «مسیح ملت‌ها» می‌داند که مرگ و تجزیه‌اش کفاره گناهان دیگر ملت‌ها بود و «زنده شدن دوباره آن» بعد از دوران کمونیسم راه را برای تولد دوباره دیگر ملت‌ها هموار کرد (زابرسکی ۲۰۰۶). جنبش‌های ملی‌گرای ارتدکس، مخصوصاً در روسیه، استفاده گسترده‌ای از گفتمان خویشاوندی *translatio imperii* کردند، گفتمانی که شهر

مسکو را «رُم سوم» معرفی کرده و مأموریتش را نه تنها آزاد کردن اسلاوها که آزاد کردن تمام انسان‌ها می‌داند (مک‌لئود ۲۰۰۶). ملی‌گرایان معاصر صربستان نیز خود را «ملت مصلوبی» می‌دانند که در نبرد کوزوو در سال ۱۳۸۹ میلادی از ترک‌ها شکست خورده‌اند و به‌خاطر همین رنج می‌خواهند اسلاوهای باقیمانده را نجات دهند (پریکا ۲۰۰۲، سلز ۲۰۰۶). به همین شکل، در اسپانیا، ملی‌گرایی باسکی و کاتالانی از نمادهای دینی همچون آیین نیایش مریم باکره (زلیخا ۱۹۸۸) و شهادت (داولینگ ۲۰۱۲، دانستن ۲۰۰۸) شدیداً تأثیر پذیرفته‌اند.

دین در شکل‌گیری جنبش‌های ملی‌گرای غیرغربی نقش مهم و احتمالاً بیشتری ایفا کرده است (جفرات ۲۰۰۷، لیتل و اِسویور ۲۰۰۶، وِندر مِهدن ۱۹۶۸). فریدلند (۲۰۰۱، ص ۱۲۹) مدعی است که هویت‌های ملی در کشورهای ایران، سریلانکا، هند، پاکستان، عربستان سعودی، اسرائیل و فلسطین، همگی «آکنده از روایت‌ها، اسطوره‌ها، نمادها و مناسک دینی هستند». وِندرویر (۱۹۹۴) بر این باور است که ملت‌سازی در هند معلول خصومت‌های دینی بین هندوها، سیک‌ها و بودائی‌ها از زمان آغاز قرن نوزدهم بوده است. تورات و قرآن، برخلاف عهد جدید مسیحیان، نه تنها به روابط فردی با خدا می‌پردازند، بلکه همچنین از اتحاد سازمان‌یافته سیاسی مؤمنان سخن می‌گویند. با توجه به این نکته، ریشه‌های دینی بعضی از ملی‌گرایی‌های غیرغربی عمیق‌تر از هم‌تاهای غربی‌شان است.

با این حال، همان‌طور که ویلفرد اسپون (۲۰۰۳) اخیراً نشان داده است، تحقیق درباره ملی‌گرایی‌های غیرغربی غالباً به دو شیوه نامحسوس از ماجرای سکولاریزاسیون تأثیر پذیرفته است. برخی محققان مدل دولت ملی غربی را تسمه نقاله ارزش‌های سکولار غربی می‌دانند که به تشدید تعارض‌های دینی منجر می‌شود (بریولی ۱۹۹۳، هفیر ۱۹۹۸، تیبی ۱۹۹۰). گسترش ملی‌گرایی به «درگیری‌های ملی - دینی شدید در سراسر جهان، از جمله بین اسلام‌گرایان، ملی‌گرایان هندو، پنتکوست‌های آمریکای لاتین و ملی‌گرایان یهودی منتظر مسیح» دامن می‌زند (شن‌هاو ۲۰۰۷، ص ۷). گروه دومی از محققان غربی، در تلاش برای توضیح این استقامت عجیب، تقصیر را به دوش پدیده جهانی شدن می‌گذارند. در این رویکرد، ملی‌گرایی دینی نوعی واکنش دفاعی در برابر نیروهای جهانی‌ساز نظام فرهنگی سکولار تلقی می‌شود (آرناسن ۱۹۸۷، میر ۱۹۹۹).

طرفداران رویکرد مدرنیته چندگانه تفسیر دیگری از ملی‌گرایی دینی به دست می‌دهند (آیزسد ۱۹۸۷، اسپون ۲۰۰۹). آن‌ها شدت گرفتن اخیر جنبش‌های قومی - دینی را جزئی از «حلقات چندگانه تشکیل دولت ملی و فرایند ایجاد دموکراسی و نیز تغییرات دینی و سکولاریزاسیون در تمدن‌های مختلف می‌دانند» (اسپون ۲۰۰۳، ص ۲۸۱). اما این رویکرد، با انتساب مناطق و کشورها به تمدن‌های سیاسی و دینی (مثلاً اسلامی، یهودی، هندی، کنفوسیوسی)، گاه درباره تأثیر بالابه‌پایین تفاوت‌های فرهنگی اغراق می‌کند و تأثیر بافت و تاریخ محلی را دست کم می‌گیرد. برای مثال، اگرچه تحقیقات درباره ایران (ابوریه ۲۰۰۹)، ترکیه (هاینس ۲۰۱۰)، فلسطین (لای‌برگر ۲۰۰۷) و داغستان (گامر ۲۰۰۲)، همگی بر ملی‌گرایی اسلامی تمرکز کرده‌اند، تجزیه و تحلیل آن‌ها وجود ساختارهای کاملاً متفاوتی را در ملی‌گرایی دینی این کشورها نشان می‌دهند. در ایران و ترکیه، جنبش‌های ملی‌گرای اسلامی، در واکنش به تلاش‌های بالابه‌پایین برای سکولارسازی و غربی‌سازی، شکل گرفتند؛ در فلسطین، این جنبش‌ها به‌مثابه سنگری در برابر ملی‌گرایی یهودی اسرائیل به وجود آمدند؛ در داغستان ظهور این جنبش‌ها نتیجه اتحاد نخبگان دولتی و شیخ‌های صوفیه در برابر تأثیر وهابیت محافظه‌کار بود. در لبنان نیز سازمان ملی‌گرا و بنیادگرای اسلامی، حزب‌الله این جنبش‌ها را به وجود آورد (سعدغریب ۲۰۰۲).

به‌علاوه، در حالی که جنبش‌های متعلق به تمدن واحد می‌توانند با یکدیگر تفاوت داشته باشند و گاهی نیز تفاوت دارند، جنبش‌های متعلق به تمدن‌های متفاوت می‌توانند نقاط مشترک داشته باشند. برای مثال، اگرچه ملی‌گرایی‌های دینی آسیای جنوبی - که در قالب ملی‌گرایی‌های بودائی، هندو، اسلامی و سیک با هم تمایز دارند و اکثراً واکنشی علیه استعمار هستند - متفاوت از جنبش‌های ملی‌گرای شینتوی ژاپن است (اسکایا ۲۰۰۹)، همه این جنبش‌ها ضدغرب هستند (حتی با وجود اینکه ژاپن مستعمره غرب نبوده است). به‌شکلی مشابه، به‌دلیل اشتراک اسرائیل غیرغربی با کشورهای غربی در زمینه آموزه‌های کتاب مقدس عبری، می‌توان در ملی‌گرایی یهودی اسرائیلی تصویرسازی دینی مشابه با نمونه‌های غربی را سراغ گرفت. احتمالاً هر دو نوع ملی‌گرایی دینی آمریکایی و اسرائیلی موجب رویدادهای خشونت‌بار متفاوتی شده است.

اما عنصر ثابت نمی‌تواند عنصر متغیر را به اندازه کافی تشریح کند. تحت چه شرایطی بسیج ملی دینی منجر به خشونت می‌شود؟ این پرسشی است که اکنون به آن می‌پردازیم.

نظریه‌های فرهنگی درباره خشونت

در حوزه علوم اجتماعی معاصر، می‌توانیم دو رویکرد اساسی به مقولات تعارض و خشونت را از هم تفکیک کنیم: رویکرد فرهنگی و رویکرد عقلانی. رویکردهای فرهنگی، نه تنها در حوزه جامعه‌شناسی، بلکه همچنین در حوزه‌های انسان‌شناسی، تاریخ، ادبیات و مطالعات دین، سیطره دارد. این رویکردها را می‌توان به سه زیرشاخه اصلی تقسیم کرد: رویکرد هیومی، رویکرد دورکیمی و رویکرد اشمیتی.

متن پایه در رویکرد هیومی کتاب *تاریخ طبیعی دین* (هیوم ۱۷۵۷ [۲۰۰۹]) است. مدعای اصلی این کتاب این است که چندخدایپرستی، به لحاظ زمانی، بر یکتاپرستی تقدم دارد (این مدعا هرچند در زمان هیوم بسیار بحث‌برانگیز بود، امروزه از مقبولیت فراوانی برخوردار است). اما بحث‌برانگیزترین مدعای این کتاب این است که چندخدایپرستی معمولاً منجر به مدارا و بردباری می‌شود، در حالی که یکتاپرستی معمولاً منجر به آزار و اذیت دیگران. از نگاه هیوم، دلیل این مدعا این است که چندخدایپرستی «می‌پذیرد که خدایان دیگر گروه‌ها و ملت‌ها هم از الوهیت برخوردارند»، برخلاف یکتاپرستی که «پرستش دیگر خدایان را کاری احمقانه و کافرانه» تلقی می‌کند و بدین‌سان «این بهانه را به دست مردم حیل‌گر می‌دهد که دشمنان خود را غیردین‌دار معرفی کنند» (هیوم ۱۷۵۷ [۲۰۰۹]، ص ۱۶۱).

در سال‌های اخیر، مدعای هیوم در مطالعات عمومی و تخصصی فراوانی احیا شده است. برای مثال، جان‌اتان کرش ادعا می‌کند که «یکتاپرستی الهام‌بخش نوعی وحشیگری و تعصب است که اغلب در چندخدایپرستی دیده نمی‌شود» (کرش ۱۹۹۸، ص ۲). او معتقد است که ریشه‌های الهیاتی تروریسم مدرن امروزی را نه در قرآن، بلکه در کتاب مقدس عبری می‌توان سراغ گرفت. محقق ادبی، رجینا شوارتز با ترکیب دیدگاه هیوم با دیدگاه اشمیت - که در ادامه توضیحش می‌دهیم - ادعا می‌کند که روایت‌های کتاب مقدس عبری نوعی «هویت‌سازی خشونت‌آمیز» را معرفی می‌کند که پیش از آن وجود نداشت (شوارتز ۱۹۹۷). او اشاره می‌کند که

عهد عتیق، با قرار دادن مرزهای نفوذناپذیر بین ملت خدا و دیگر ملت‌ها، پیش‌شرط‌های فرهنگی لازم برای بروز خشونت دینی را به وجود آورد (شوارتز ۱۹۹۷، ص X). جان آسمن، مصرشناس مشهور در کتاب‌ها و مقالاتی که در آلمان مباحث داغی را در پی داشت، خوانشی نسبتاً متفاوت از دیدگاه هیوم را مطرح می‌کند که از گمانه‌زنی‌های فروید درباره دودمان موسوی یکتاپرستی نیز الهام گرفته است (آسمن ۱۹۹۷). «آنچه برای من مهم است، فقط تمایز قائل شدن بین خدای واحد و خدایان متعدد نیست، بلکه تمایز قائل شدن بین دین راستین و دروغین است»، تمایزی که آسمن آن را «تمایز موسوی» می‌نامد. در آیین یهودیت، شکنجه خشونت‌آمیز «امر داخلی یهودیان» تلقی می‌شد که هدفش «مصریان و کنعانیانی بود که در بین یهودیان زندگی می‌کردند» (آسمن ۲۰۰۹، ص ۱۷). از سوی دیگر، در مسیحیت و اسلام نیز شکنجه خشونت‌آمیز در قالب جنگ صلیبی و جهاد موجودیت خارجی یافت.

اگر دیدگاه هیوم درست بود، باید (الف) ظهور یکتاپرستی افزایش چشمگیری خشونت دینی را در پی می‌داشت و (ب) تاریخچه جوامع چندخداپرست (مثل قسمت‌هایی از آسیا و آفریقا) نیز نسبتاً دور از خشونت می‌بود. اگرچه مدارک تاریخی موجود در حدی نیست که صدق و کذب (الف) را به‌طور قطعی نشان دهد، دلایل خوبی برای شک درباره (ب) وجود دارد. مسلماً در اینجا باید این کلیشه قدیمی را کنار بگذاریم که ادیان غربی خشونت‌آمیز است و ادیان شرقی صلح‌آمیز. حماسه‌نامه‌های هندو مملو از صحنه‌های خشونت‌بار است و تاریخ هند هم پر از درگیری‌های مسلحانه (در حقیقت، مشهورترین بخش بهگود گیتا در میدان نبرد اتفاق می‌افتد). تاریخ بوداییان آسیای شرقی نیز پر از راهبان جنگجو است. آسیای جنوبی هم راهبان جنگجوی خود را دارد. با وجود انتقاد شدید سنت بودایی از خشونت، این سنت هم نظریه‌هایی درباره جنگ عادلانه و خشونت مقدس دارد (جریسون و یورگنزمایر ۲۰۱۰).

پس آیا تمام ادیان منجر به خشونت می‌شوند؟ این یکی از مدعیات مبتدلی است که چهار نویسنده پیش‌گام بی‌خدایی جدید - داوکینز (۲۰۰۸)، دیت (۲۰۰۷)، هریس (۲۰۰۵)، هیچنز (۲۰۰۹) - آن را پروبال داده‌اند. هریک از این چهار نویسنده روایت‌هایی از تاریخ جهان به دست می‌دهند که از یک‌سو

ارتباط نزدیکی بین خشونت و دین برقرار می‌کند و از دیگر سو ارتباط نزدیکی بین مدارا و عقلانیت. اما افسوس که این‌گونه ارزیابی‌های اخلاقی نیاز به بررسی‌های جعلی دارد. برای نمونه، جنایت‌های توتالیتارهای قرن بیستم (از قبیل فاشیست‌ها و کمونیست‌ها) باید به‌نحوی از کارنامه بی‌خدایان پاک شود. از طرف دیگر، افراد صلح‌پیشه دین‌دار (مثل گاندی و لوترکینگ) نیز باید به‌عنوان انسان‌گرایان پنهان معرفی شوند. بنابراین جای تعجب نیست که ادعای کلان و بحث‌انگیز این چهار پیش‌گام بی‌خدایی جدید انتقادات طعنه‌آمیز بسیاری در پی داشته است (ایگلتون ۲۰۰۹، هارت ۲۰۰۹). هرچند نمی‌توانیم این انتقادات را در اینجا خلاصه کنیم، درون‌مایه این تبادلات کاملاً واضح است: رابطه بین دین و خشونت بسیار پیچیده‌تر و اتفاقی‌تر از آنی است که هیوم و طرفداران امروزی‌اش تصور می‌کنند و از بین بردن تمایز بین یکتاپرستی و چندخدایپرستی یا تمایز دین و عقل کمک چندانی به حل مشکل نمی‌کند.

ریشه‌های سنت دورکیمی از کتاب *صور بنیانی حیات دینی* (دورکیم ۱۹۱۲ [۲۰۰۱]) فراتر می‌رود و شامل تحقیق مشترک هیوبرت و مائوس (۱۸۹۸ [۱۹۶۴]) درباره «قربانی» و کتاب خود دورکیم با عنوان *درباره تقسیم کار اجتماعی* (۱۸۹۳ [۱۹۸۴]) می‌شود. در این آثار، دورکیم مدعی است که جوامع اولیه، در اثر نوعی هم‌بستگی مکانیکی مبتنی بر شباهت اجتماعی و انطباق اجباری، شکل گرفتند، در حالی که جوامع مدرن، در اثر نوعی هم‌بستگی ارگانیک مبتنی بر تفاوت اجتماعی و وابستگی کارکردی، به وجود آمدند. این ادعا منجر به این سخن خلاف‌شهود و بالتبع جذاب می‌شود که کارکرد واقعی مجازات جنایی و شاید هم کارکرد واقعی هر نوع تعارض اجتماعی تقویت هم‌بستگی اجتماعی است، مدعایی که آن را سیمل (۱۹۰۳) مطرح کرده و کوسر (۱۹۶۴) بسط داده است. طبق تفسیر هیوبرت و مائوس، مناسک قربانی هدف مشابهی را دنبال می‌کند که همان ترمیم و تطهیر جامعه است. دورکیم، در کتاب *صور بنیانی حیات دینی* این استدلال اساسی را به مناسک دینی هم تعمیم می‌دهد. او می‌گوید حالت «طراوت جمعی» ناشی از مناسک دینی بنیان تجربی جامعه دینی و در واقع بنیان تجربی کل زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد. با این حال، مناسک قربانی صرفاً نقش حاشیه‌ای در بحث دورکیم دارد و خشونت هم هیچ نقشی در بحث او ندارد.

اما در نگاه ژیرار (۱۹۹۵)، کارکرد اولیه مناسک قربانی آن قدر که موجب گسترش خشونت می‌شود، هم‌بستگی به بار نمی‌آورد. از نظر وی، «میل به تقلید» - یعنی میل به اینکه همچون فرد دیگر باشیم، نه اینکه صرفاً داشته‌های فرد دیگر را داشته باشیم - موجب ایجاد رقابت‌های شدید برد-باخت در میان تمام گروه‌های انسانی می‌شود. جامعه با انتقال خصومت و حسادت خود به فرد ثالث یا بلاگردان (کسی که گناه دیگران را به گردن او می‌اندازند) می‌تواند هماهنگی خود را بازیابد. ژیرار می‌گوید مناسک قربانی ادیان باستانی در واقع کهن‌الگوهایی هستند که در رویدادهای واقعی ریشه دارند و عبور از وضعیت حیوانی به وضعیت انسانی را نشان می‌دهند. ژیرار، در آثار اخیرش، ادعا می‌کند که فرد بلاگردان باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد (ژیرار ۱۹۸۶، ۲۰۱۱). نخست اینکه بلاگردان، چه مرد و چه زن، شبیه رقیب باشد یا شبیه رقیب درآید. دوم اینکه بلاگردان باید فرد حاشیه‌ای باشد که با قربانی کردنش جنگ برای خون‌خواهی به وجود نیاید.

رویکرد ژیرار به ما امکان می‌دهد که چپستی و چرایی خشونت قربانی در جوامع اولیه را بشناسیم. کتاب اریکسون (۱۹۶۶) با نام خشکه مقدسان سرکش نشان داد که می‌توان چهارچوب دورکیمی را درباره خشونت‌های قربانی مدرن نیز گسترش داد. تحقیقات مهم بر روی بحران‌های اخلاقی مدرن نشان می‌دهد که می‌توانیم چهارچوب دورکیم را درباره بحران‌های مرزی سکولار نیز به کار ببریم (کوهن ۲۰۰۲). مقاله مشهور دیویس (۱۹۷۳) درباره شمائل‌شکنی پروتستان‌ها نشان می‌دهد که خشونت علیه اشیای مادی را نیز می‌توان این‌گونه فهمید. اخیراً پپ (۲۰۰۵)، با استفاده از نظریه «خودکشی دیگرخواهانه» دورکیم (۱۸۹۷ [۱۹۵۱])، منطق اجتماعی بمب‌گذاری‌های انتحاری را توضیح داده است و کرامر (۱۹۹۱) نیز استدلال کرده است عملیات شهادت طلبانه در لبنان از رقابت‌های تقلیدی بین جنبش‌های اسلامی نشئت گرفته است. در این باره، ماروین و اینگل (۱۹۹۹) نیز ادعا کرده‌اند که هویت ملی آمریکا شامل مراسم اهدای خون است.

در طول دهه ۱۹۹۰، جامعه‌شناسانی که بر روی خشونت دینی کار می‌کردند، دچار نوعی چرخش روایت شدند. آن‌ها در انجام این کار، از تعدادی جامعه‌شناس تاریخی پرنفوذ «موج سوم» (آدامز و دیگران ۲۰۰۵) که به روایت - نه فقط

به‌عنوان نوعی بازنمایی، بلکه به‌عنوان الگویی برای عمل - علاقه داشتند (سیویل ۱۹۹۲، سامرز ۱۹۹۴، استاین‌متر ۱۹۹۲)، پیروی می‌کردند. این جامعه‌شناسان تاریخی نیز، به‌نوبه خود، تا حدی از کار فیلسوفان و منتقدان برجسته دربارهٔ پیوند روایت با هویت (ریکور ۱۹۹۰، تایلور ۱۹۸۹) الهام می‌گرفتند. نخستین تحقیقات را دربارهٔ روایت و هویت ملی محققان ادبی انجام دادند (بهابها ۱۹۹۰)، اما دانشمندان اجتماعی نیز سریعاً کار آن‌ها را پی گرفتند (کالهن ۱۹۹۴). تحقیقات فرهنگی بر روی خشونت دینی عمدتاً بر روی روایت‌های آخرازمایی متمرکز است.

تاریخ‌شناسان قرون وسطا و مدرن تاکنون مطالعات خوبی دربارهٔ جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های معتقد به حکومت هزارسالهٔ مسیح انجام داده‌اند (کوهن ۱۹۵۷). اما علاقه به جامعه‌شناسی آخرازمان با کار بر روی فرقه‌های خشن دههٔ ۱۹۸۰، از قبیل فرقه‌های موجود در شهرهای جیمزتاون و ویکو، آغاز شد (بروملی و ملتون ۲۰۰۲، هال و دیگران ۲۰۰۰). دانشمندان متوجه شدند که یکی از ویژگی‌های مشترک این گروه‌ها نظریهٔ جنگ کیهانی است، یعنی نوعی نبرد نهایی بین نیروی خیر و شر. اعضای فرقه‌ها به‌دنبال آن‌اند که یا از طریق مقابله‌های خشونت‌آمیز نبرد نهایی را جلو بیندازند یا با دادن جان خود به رستگاری دست یابند. همچنین روشن شده است که روایت‌های آخرازمایی یکی از دیگر ویژگی‌های مشترک ملی‌گرایی‌های دینی خشونت‌آمیز و سازمان‌های تروریستی است (جویت و لارنس ۲۰۰۳، یورگنزمایر ۱۹۹۳).

اما به این‌گونه روایت‌های آخرازمایی، باید چقدر وزن علی بدهیم؟ مدافعان برنامهٔ قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی گاهی گفته‌اند که چارچوب‌های روایی، در هدایت و حتی تعیین اعمال فردی یا گروهی، قدرت فراوانی دارند؛ این بدین معنا است که آن‌ها شبیه نمایشنامه‌ها و کتاب‌های راهنما هستند (اسمیت ۲۰۰۵). اما مطالعات دقیق دربارهٔ جنبش‌های خاص عموماً به نتیجه‌گیری‌های نسبتاً معتبرتری منجر شده است. مشکل اصلی این است که سخنان خشونت‌آمیز نسبت به اعمال خشونت‌آمیز رایج‌تر است (ملتون و بروملی ۲۰۰۲). تا جایی که مطالعات دربارهٔ فرقه‌های معتقد به حکومت هزارسالهٔ مسیح نشان می‌دهد، معمولاً در نتایج خشونت‌آمیز، پای عوامل مداخله‌کننده در میان است. بعضی از این عوامل ممکن

است خارجی باشند، مثل توجه رسانه‌های دشمن یا بُن‌بست طولانی مدت به همراه اجبار قانون. دیگر عوامل ممکن است داخلی باشند، مثل استفاده از مکانیسم‌های تعهدساز قوی و مرزهای نفوذناپذیر اجتماعی که خروج صلح‌آمیز از گروه یا جنبش را مشکل می‌کند. این امر نشان می‌دهد که لازم است، در مطالعات مربوط به خشونت ملی - دینی، توجه بیشتری به فرایندهای میانی شود.

رویکرد اشمیت به خشونت دینی جزو ایده‌های جدیدتر است. کارل اشمیت جزو حامیان برجسته رژیم نازی بود که حتی بیش از مارتین هایدگر از این رژیم حمایت کرد و بعد از جنگ جهانی دوم نیز هرگز از کار خود پشیمان نشد. احمای مجدد اندیشه‌های او از زمان مرگش در سال ۱۹۸۵ آغاز شد - آن‌هم نه در جناح راست برای حمایت وی از اقتدارگرایی، بلکه در جناح چپ برای انتقاد وی از لیبرالیسم (آگامبن ۱۹۹۸، موف ۱۹۹۹). با فرارسیدن رویدادهایی همچون جنگ آمریکا با تروریسم، رسوایی‌های شکنجه در زندان ابوغریب و جنجال‌های مربوط به بازداشت «رزمندگان دشمن» در گوانتانامو، ناگهان به نظر رسید که سخنان اشمیت درباره میانی واقعی لیبرال دمکراسی درست است (آگامبن ۱۹۹۸، کان ۲۰۰۸، شوورمن ۲۰۰۶). برای مثال، اعلامیه جورج بوش در سال ۲۰۰۱، با این مضمون که «یا با ما هستی یا با تروریست‌ها»، این تأکید اشمیت را یادآوری می‌کند که «سیاست واقعی» مبتنی بر تمایز دوست/دشمن است (اشمیت ۲۰۰۷). عکس‌های تکان‌دهنده زندانیان برهنه ابوغریب و گزارش‌ها درباره بازجویی‌ها در زندان گوانتانامو مفاهیم آگامبن (۱۹۹۸) از قبیل «زندگی عریان» و «انسان مقدس» درباره مطرودان سیاسی را نشان می‌دهد که وجودشان مرزهای سیاسی را تأیید می‌کند (اشمیت ۲۰۰۵). ادعاهای حکومت بوش درباره اینکه موقعیت برون‌مرزی گوانتانامو رزمندگان دشمن را خارج از دسترس قانون آمریکا قرار می‌دهد، یادآور این سخن مشهور اشمیت است که فقط حاکم می‌تواند وضعیت اضطراری یا استثنایی (*Ausnahmezustand*) اعلام کند.

اما نکته‌ای که عده اندکی به آن پی برده‌اند این است که شباهت‌های مهمی بین رویکرد اشمیت و رویکرد دورکیم درباره خشونت دینی وجود دارد، به‌ویژه در تقریری که آگامبن و ژیرار از این دو نظریه به دست می‌دهند (اما رک: حسین و پتاسک ۲۰۰۰، پالاور ۱۹۹۲) - مثلاً بین انسان مقدس و فرد قربانی و همچنین

بین اعمال مقتدرانه‌ای که دولت را به وجود می‌آورد و اعمال خشونت‌باری که موجب تشکیل گروه می‌شود، شباهت‌هایی وجود دارد. اگر از این منظر به این دو دیدگاه نگاه کنیم، می‌توانیم رویکرد اشمیت را رویکردی در نظر بگیریم که دامنه رویکرد دورکیم را از قبایل توتمی اولیه به حکومت لیبرال مدرن گسترش می‌دهد (داتا ۲۰۰۶). هر دو رویکرد به منطق عاطفی و نمادینی اشاره دارند که شالوده مناسک خشونت‌بار دینی و سیاسی است، مناسکی که از جهات دیگر، بی‌معنا و نامعقول به نظر می‌آیند. این دو رویکرد اهداف و روش‌های این مناسک را به‌گونه‌ای توضیح می‌دهند که رویکرد صرفاً عقلانی نمی‌تواند به‌سادگی آن را توضیح دهد. با این حال، این دو رویکرد هنوز هم برای ما روشن نمی‌کنند که چرا چنین اعمال خشونت‌آمیزی نادر و کمیاب هستند و چه اجزای مادی و ارتباطی موجب چنین اعمال خشونت‌آمیزی می‌شود. این نقطه قوت رویکرد عقلانی است.

نظریه‌های عقلانی درباره خشونت

امروزه رویکرد عقلانی در حوزه‌های علم اقتصاد، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل سیطره دارد. این رویکرد با هم‌آمیزی دو جریان مجزا به وجود آمده است. جریان نخست و متقدم‌تر نسخه انتخاب - عقلانی از اقتصاد سیاسی مقایسه‌ای - تاریخی است. این جریان را در طول دهه ۱۹۷۰، عمدتاً گروه کوچکی از محققان بین‌رشته‌ای دانشگاه واشنگتن که درباره اروپا تحقیق می‌کردند، پرورش دادند. هدف اولیه این گروه این بود که بتوانند عمل جمعی (از قبیل بسیج قومی - ملی) و نظم اجتماعی (از قبیل تشکیل بازارها و دولت‌ها) را توضیح بدهند. ما این گروه را مکتب سیاتل می‌نامیم.

جریان دوم و متأخرتر یک نسخه نظریه - بازی از اقتصاد سیاسی است که نخستین بار در اواخر دهه ۱۹۸۰ گروه بین‌المللی کوچکی از اقتصاددانان توسعه آن را بسط دادند. هدف اصلی این گروه این بود که بتوانند خشونت جمعی و اختلال اجتماعی (برای مثال، جنگ‌های داخلی و دولت‌های سرنگون‌شده) را توضیح بدهند. اکثر این اقتصاددانان درباره آفریقا کار می‌کردند. اولین گروه تا حدودی بر روی جامعه‌شناسی سیاسی تأثیر گذاشتند. اما سیاست مقایسه‌ای را در اصل گروه دوم شکل دادند. ما این گروه دوم را مکتب آفریقا می‌نامیم.

مکتب سیاتل محصول هم‌آمیزی نظری بین دو رویکرد متفاوت در زمینه تاریخ

اقتصاد بود: رویکرد اولسونی و رویکرد نورثی. اولسون (۱۹۶۵) استدلال کرده است که نفع شخصی افراد، به سبب مکانیسم سواری رایگان و تحولات مربوط به آن، موانع بزرگی را برای بسیج جمعی به وجود می‌آورد و این بدین معناست که عمل جمعی موفق معمولاً نیاز به ایجاد انگیزه‌های انتخابی دارد. داگلاس نورث و دیگران (الچین و بنیامین ۲۰۰۶، نورث ۱۹۹۰، ویلیامسون و دیگران ۱۹۹۱)، با اتکا به اثر اندیشه‌آفرین کواس درباره «شرکت»، نظریه‌ای درباره هزینه‌های معامله، از قبیل هزینه جمع‌آوری اطلاعات و هزینه حفاظت از حقوق مالکان، بسط دادند. کواس استدلال کرد که علت پیدایش شرکت‌ها این بود که این هزینه‌ها را کاهش دهند. نورث و همکارانش این استدلال را توسعه دادند که دولت را نیز شامل شود.

از آن پس، اعضای دیگر مکتب سیاتل مدل‌های اولسون و نورث را درباره مشکلات بسیج جمعی و شکل‌گیری دولت به کار گرفتند (کیسر و اشنایدر ۱۹۹۴، لیوی ۱۹۸۹). برای مثال، هیچر و همکارانش (۱۹۸۲، هیچر و لیوی ۱۹۷۹)، بسیج قومی - ملی را به عنوان نوعی مشکل جمعی تجزیه و تحلیل کردند. در مخالفت با عقل متعارف، هیچر تأکید کرد که بسیج کردن موفق از معقولیت فردی برخوردار است (یعنی برای افراد منافع خالصی را به بار می‌آورد). طبق نظر وی، این سخن حتی درباره خشونت جمعی نیز صادق است: افراد تنها زمانی در خشونت جمعی شرکت می‌کنند که این کار برای آن‌ها نفع فردی داشته باشد (مثل زمانی که شرکت در خشونت جمعی مؤثرترین روش برای دستیابی به پول یا قدرت باشد).

اما آیا واقعاً به همین سادگی است؟ اثر اخیر کولین (۲۰۰۹)، درباره ریزتغییرات خشونت جمعی، می‌گوید که قضیه به این سادگی نیست. یک دلیلش - البته نه تنها دلیلش - این است که خشونت فیزیکی شامل فنون و مهارت‌های خاصی می‌شود. به زبان اقتصاد، این نوع خشونت نیاز به سرمایه انسانی و فیزیکی دارد. یکی از مساهمت‌های مهم مکتب آفریقا این بود که نقش الزامات سرمایه را در بروز خشونت جمعی نشان داد.

مکتب آفریقا از هم‌آمیزی دو جنبش فکری به وجود آمده است: مکتب شیکاگو و نظریه بازی. در اواخر دهه ۱۹۵۰، گری بیکر و همکارانش شروع به استفاده از

نظریه اقتصادی در حل مشکلات غیراقتصادی همچون روابط نژادی و زندگی خانوادگی کردند - مشکلاتی که بررسی آن‌ها به جامعه‌شناسی تعلق داشت (بیکر ۱۹۷۶). در اوایل دهه ۱۹۸۰، جان ایلستر و همکارانش که آن زمان در دانشگاه شیکاگو بودند از نظریه اقتصادی - از جمله نظریه بازی - در حل مشکلاتی که متعلق به علوم سیاسی بود، بهره بردند. این شکل از نظریه بازی - نظریه تعادل بازی‌های غیرتعاقبی - نخستین بار در طول جنگ جهانی دوم به وجود آمد (وُن نیومن و مورجینسترن ۱۹۴۴). این نظریه، در طول جنگ سرد، تأثیر بسیاری بر روی برنامه‌ریزان نظامی و طراحان جنگی شرکت راند و وزارت دفاع گذاشت (بولدینگ ۱۹۶۲، شلینگ ۱۹۶۰). در دهه ۱۹۹۰، برخی اقتصاددانان توسعه شروع به استفاده از نظریه بازی در جنگ‌های داخلی کردند.

معمار اصلی رویکرد مکتب آفریقا جک هرشلیفر اقتصاددان بود. گویا هرشلیفر، قبل از رفتن به دانشگاه یوسی‌ال‌ای، در شرکت راند (۱۹۴۹-۱۹۵۵) و دانشگاه شیکاگو (۱۹۵۵-۱۹۶۰) کار کرده بود. فرضیه اصلی او این است که «افراد و گروه‌ها با استفاده از تکنولوژی تعارض به‌عنوان جایگزینی برای تکنولوژی‌های تولید و تبادل، با هم رقابت کنند» (کولی‌یر و دیگران ۲۰۰۹، گروسمن ۱۹۹۱، هرشلیفر ۱۹۹۱، ص ۱۳۳). این فرضیه در واقع شامل دو فرضیه کوچک‌تر می‌شود: حاکمان بین مالیات و غارت یکی را انتخاب می‌کنند و تکنولوژی بر روی قیمت‌های نسبی این دو استراتژی تأثیر می‌گذارد. جزئیات بعدی مدل اصلی هرشلیفر ادغام محاسباتی است که به افزایش خشونت مربوط می‌شود؛ این محاسبات مبتنی بر (الف) در دسترس بودن سرمایه انسانی (مثل قیمت بازاری سربازان ماهر در مقایسه با قیمت بازاری تولیدکنندگان ماهر) و (ب) وجود منابع قابل غارت (مثل نفت یا الماس) است. مکتب آفریقا، برخلاف مکتب سیاتل، پذیرفت که مدل اقتصادی درباره تعارض خشونت‌آمیز می‌بایست هر دو نوع سرمایه انسانی و فیزیکی را منظور کند.

مدل هرشلیفر به مسئله اصلی مکتب سیاتل - اینکه چرا افراد عاقل اساساً در کار گروهی و خشونت جمعی شرکت می‌کنند - نمی‌پردازد. یکی از راه‌حل‌های این مسئله - راه‌حل نورثی - گروه‌های قومی را، از لحاظ کارکرد، معادل دولت ملی در نظر می‌گیرد؛ لذا معتقد است این گروه‌ها می‌توانند با اجرای حقوق مالکیت، تأمین

امنیت فیزیکی، توزیع دوباره ثروت و... هزینه‌های معامله را کاهش دهند (وِنْتروِب ۱۹۹۵). این فرضیه‌ای است که در فضای آفریقا نامعقول نیست.

اما اگر این‌طور باشد، مسئله جدیدی سر بر می‌آورد: چه موقع گروه‌های قومی و رهبران‌شان تصمیم می‌گیرند تا با دولت و حاکمان‌شان همکاری کنند؟ اقتصاددان فرانسوی ژان پیرر آزام، در زنجیره مقالاتی تأثیرگذار، استدلال کرده است که جواب این سؤال به اوضاع گوناگونی بستگی دارد، از جمله به اینکه (الف) آیا دولت می‌تواند کارکرد اصلی‌اش را انجام دهد (یعنی برای افراد و اموال امنیت برقرار کند) و (ب) آیا دولت می‌تواند در زمینه بازتوزیع منصفانه منابع بین گروه‌های قومی تعهد معتبر دهد (آزام ۱۹۹۵، آزام و مسنارد ۲۰۰۳).

رویکردهای عقلانی اصلاحات خوبی را در دو گرایش مشترک در ادبیات ملی‌گرایی انجام می‌دهد: (الف) وجود مستقل قائل شدن برای گروه‌های ملی (ب) نسبت دادن انگیزه‌های نامعقول به ملی‌گراها. مکتب آفریقا توجه ما را به موضوع دیگری نیز جلب می‌کند: (ج) طبیعی دانستن خشونت فیزیکی. اما آیا طرفداران رویکرد عقلانی، به‌خاطر این اشتباهات، بیش از حد اصلاح نشده‌اند؟ آیا گروه‌های اجتماعی، به یک معنا، واقعاً وجود ندارند؟ آیا محرک‌های غیرمادی (مثل احساسات) و اهداف نمادین (مثل افتخار) نقش اصلی در تعارض‌های بین‌گروهی ایفا نمی‌کنند؟ آیا خشونت جمعی واقعاً فقط تابع وسایل و محرک‌ها است؟

رویکردهای عقلانی نقص‌های جدی زیادی دارد. اول اینکه تعهد جزمی به فردگرایی روش‌شناختی طرفداران این رویکردها را وادار می‌کند که امر اجتماعی را امر بیرونی قلمداد کنند (آرو ۱۹۹۴). این سخن بدان معناست که برای این مدل، هویت‌های قومی، ملی و دینی، به‌عنوان امری مفروض و ذهنی، عوامل خارجی در نظر گرفته شود (کرامر ۲۰۰۲). دوم اینکه فرضیه پیشینی عاقل بودن افراد مانع شده است که طرفداران سنتی رویکردهای عقلانی فرایندهای پیچیده شناخت انسانی را ببینند (برویکر و دیگران ۲۰۰۴). در حقیقت، رده‌بندی مردم و تبعیت انسانی آن‌قدر که پیش‌عقلی است، غیرعقلانی نیست. در آخر اینکه دلایل خوبی وجود دارد که بپذیریم اکثر انسان‌ها کاملاً مخالف کشتار انسانی هستند (گروسمن ۱۹۹۵). اینکه بخواهیم چنین افرادی را به کشتن وادار کنیم، به چیزی بیش از سرمایه نیاز دارد؛ این کار نیازمند این است که گرایش‌های این افراد را غیرطبیعی

جلوه داده و قربانیان را برای این افراد، اهریمن معرفی کنیم. این مشکلات صرفاً ماهیت فرانظری ندارد، بلکه منجر به سردرگمی‌های مداوم در کاربرد تجربی رویکرد عقلانی و نیز منجر به سردرگمی‌هایی در تلاش‌های کنونی برای طبیعی جلوه دادن و بالتبع غیراجتماعی‌سازی قومیت، که معمولاً با ارائه شاخص عینی برای تقسیم‌بندی قومی - زبانی صورت می‌گیرد، می‌شود. اینکه این تلاش نظری از نقص تجربی رنج می‌برد، تعجب ندارد (سدرمن و ژراردین ۲۰۰۷). اما نقص دوم عبارت است از تلاش دشوار برای حفظ فرضیه عقلانیت از طریق تأکید بر این نکته که رهبران ناسیونالیست رفتار عاقلانه دارند (در اینجا منظور عقلانیت خودخواهانه و ابزاری است)، حتی اگر پیروانشان چنین رفتاری نداشته باشند. این در حالی است که مطالعات موردی عموماً نشان می‌دهد، بین هر دو گروه رهبران و پیروان، ترکیبی از محرک‌های نمادین و مادی وجود دارد.

رویکردهای فرهنگی، برای این اصلاحات بیش از حد، پاره‌ای اصلاحات انجام می‌دهد. برای مثال، از آنجا این رویکردها بر وجود واقعی داشتن امر جمعی (دورکیم) و نمادین (گریتز) اصرار دارند، می‌توانند به ما کمک کنند تا درباره محتوای هویت قومی، ملی و دینی نظریه‌پردازی کنیم. همچنین از آنجا که این رویکردها بر اهمیت معنا و روایت در زندگی اجتماعی تأکید می‌کنند، می‌توانند به ما کمک کنند تا نقش افتخار و ارزش‌ها را در اعمال انسانی درک کنیم. در نتیجه، این رویکردها درباره برخی ویژگی‌های خشونت ملی‌گرایانه توضیح بیشتری می‌دهند. برای مثال، آن‌ها توضیح می‌دهند که چرا خشونت علیه اهداف نمادین هدایت می‌شوند، اهدافی که نابودی آن‌ها دشمن را از لحاظ مادی ضعیف نمی‌کند (هاسنر ۲۰۰۹). همچنین آن‌ها توضیح می‌دهند که چرا اشکال خاصی از بی‌حرمتی به مناسک دینی موجب بروز خشونت می‌شود، حتی زمانی که منافع مادی در میان نیست (کاپلن ۲۰۰۷).

اما با اینکه هر دو رویکرد فوق در حقیقت به نحوی مکمل یکدیگر هستند، ترکیب ساده آن‌ها نمی‌تواند نظریه صحیحی به بار آورد. اول اینکه چنین نظریه‌ای به لحاظ هستی‌شناختی منسجم نخواهد بود، زیرا این دو رویکرد، درباره وجود واقعی داشتن امر اجتماعی و نمادین، با یکدیگر تعارض بنیادین دارند. به علاوه، حتی اگر ترکیب منسجمی از این دو رویکرد صورت بگیرد، این ترکیب به لحاظ

هستی‌شناختی ناقص خواهد بود، زیرا دربارهٔ سطح میانی واقعیت اجتماعی به درستی نظریه‌پردازی نمی‌کند. رویکرد فرهنگی عمدتاً به این مسئله نظر دارد که سطح کلان فرهنگی چگونه به وسیلهٔ مناسک و هویت، معانی سطح خرد را شکل می‌دهد و هدایت می‌کند. رویکرد فرهنگی دربارهٔ نهادهای رسمی و سلسله‌مراتب قدرت حرف چندانی برای گفتن ندارد. رویکرد عقلانی نیز به این مسئله نظر دارد که تعاملات سطح خرد چگونه، از طریق اعمال جمعی و سلسله‌مراتب رسمی، نهادهای سطح کلان را پشتیبانی و مهار می‌کند. با این حال، این رویکرد حرف چندانی دربارهٔ مناسک و هویت برای گفتن ندارد. بنابراین، به رویکردی نیاز داریم که هم‌زمان این سه سطح متمایز واقعیت اجتماعی را، هم در بُعد مادی و هم در بُعد نمادینشان، به نحو منسجمی با هم ترکیب کند.

رویکردهای ترکیبی

در حال حاضر، دو تلاش امیدوارکننده را در راستای ترکیب دو رویکرد فوق شاهدیم. تلاش اول از دیدگاه بوردیو دربارهٔ «اقتصاد سیاسی عمل» الهام گرفته است. پیش‌گامان اصلی این رویکرد راجرز بوردیو و آندریاس ویمر و شاگردانشان در دانشگاه یوسی‌آل‌ای هستند. ما این رویکرد ترکیبی را مکتب لاس‌آنجلس می‌نامیم. دومین تلاش رویکردی است که نسخهٔ انتخاب - عقلانی از اقتصاد سیاسی را با جامعه‌شناسی سیاسی از نوع لیپسیت/راکانی با هم ترکیب می‌کند. پیش‌گام این رویکرد استاتیس کالیواس و شاگردانش و همچنین مشارکت‌کنندگان برنامهٔ نظم، تعارض و خشونت در دانشگاه ییل هستند. ما این رویکرد ترکیبی را مکتب ییل می‌نامیم. هردوی این تلاش‌ها نظریه‌های مبسوط خوبی دربارهٔ مکانیسم‌های سطح میانی دارند. با این حال، هیچ‌کدام این تلاش‌ها، آن‌گونه که باید و شاید، دین را در نظریه‌هایشان در نظر نگرفته‌اند.

نظریهٔ بوردیو، حول سه مفهوم اصلی - حوزه، سرمایه و عادت‌واره - و دو بُعد - عینی و ذهنی - ساخته شده است (گورسکی ۲۰۱۳، سوارتز ۱۹۹۷). طبق این نظریه، حوزه نوعی فضای عینی از موقعیت‌ها و همچنین نوعی رقابت ذهنی بر سر موقعیت‌ها است. حوزه قابل‌مقایسه با میدان مغناطیسی و همچنین قابل‌مقایسه با میدان بازی است. همهٔ اشکال گوناگون سرمایه (از قبیل، سرمایه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) هم نوعی وجود عینی دارند (مثلاً در سرمایه

فیزیکی، در گواهینامه‌های دانشگاهی، یا در ساختارهای شبکه‌ای) و هم نوعی وجود ذهنی (مثلاً در ویژگی‌های فردی، مهارت‌های ذاتی، یا نیروی عاطفی). همین سخن دربارهٔ عادت‌واره نیز صدق می‌کند. عادت‌واره تا جایی که به گرایش‌های ذخیره‌شده در بدن انسان دلالت دارد، امری عینی است و تا جایی که به طرح‌هایی شناختی دلالت دارد که ذهن انسان آن‌ها به کار می‌گیرد، امری ذهنی است. پس به‌طور خلاصه، نظریهٔ بوردیو شامل نوعی هستی‌شناسی اجتماعی سه‌سطحی و نوعی پدیده‌شناسی اجتماعی دو بُعدی می‌شود. یکی از روش‌های به‌کارگیری این مفاهیم - البته نه به‌عنوان تنها شیوهٔ به‌کارگیری، بلکه به‌عنوان بهترین شیوهٔ به‌کارگیری برای اهداف حاضر - این است که ملت و حکومت را به‌عنوان حوزه‌های قدرت، گروه‌ها و نهادهای جامعهٔ مدنی را به‌عنوان حوزه‌ها و سرمایه‌هایشان، و کنشگران فردی و تعاملاتشان را برحسب عادت‌وارهٔ فیزیکی و طرحوارهٔ شناختی، مفهوم‌سازی کنیم.

بزرگ‌ترین کمک مکتب لاس‌آنجلس این است که تبیین منسجم‌تر و کامل‌تری از هویت و بسیج قومی و ملی به دست می‌دهد. این تبیین هم از کل‌نگری و آرمان‌نگری رویکرد فرهنگی دوری می‌کند و هم از تقلیل‌گرایی و ماده‌گرایی رویکرد عقلانی (بروبیکر ۱۹۹۶، ۲۰۰۴، ویمر ۲۰۰۲، ۲۰۰۸). طرفداران مکتب لاس‌آنجلس بر این باورند که هویت‌های جمعی نه آن‌گونه که ادعا می‌شود صرفاً از نوعی فرهنگ مشترک سرچشمه می‌گیرند و نه آن‌گونه که ادعا می‌شود طبیعت عینی دارند. بلکه پیدایش، انحلال، تقویت و تضعیف هویت‌های جمعی، در جریان کشمکش‌های مداوم و غیرقابل‌حل اجتماعی دربارهٔ برجستگی نسبی هویت‌های رقیب رخ می‌دهد. اینکه قومیت می‌تواند طبقهٔ اجتماعی را مغلوب کند یا طبقهٔ اجتماعی قومیت را، اینکه کدام طبقه‌بندی قومیتی اصلی است و کدام فرعی، امری ثابت و مسلم نیست، بلکه امری متغیر است. طبق این تبیین، قومیت و ملیت ساختار نیستند بلکه فرایند هستند، جوهر نیستند بلکه رابطهٔ هستند و شیء نیستند بلکه رویداد هستند. کار جمعی نیز آن‌قدر که اجرای محض یک نمایشنامه یا روایت شناور است، تابع صرف اشکال پیشااجتماعی عقل‌گرایی یا منفعت نیست. منافع نیز می‌تواند موقعیتی و نمادین باشد؛ در این صورت، منافع امور اجتماعی خواهد بود که به هیچ چیز دیگری قابل‌تقلیل نیست، اما محدودیت‌های

فرهنگی هم، بر روی خلاقیت و ابتکار، تأثیر چشم‌گیری می‌گذارد. از این رو، بسیج و تعارض قومی اغلب به همان میزان که با محرومیت‌های مادی سروکار دارد با محرومیت‌های نمادین هم سروکار دارد. اگرچه مناسک جمعی ممکن است عامل بازتولید یکپارچگی و اتحاد باشد، نشانه و توجیه‌گر مرزهای قومی و سلسله‌مراتب نیز هست. طبق این تبیین، مکانیسم‌های مهم بسیج و تعارض قومی و ملی نه در ساختارهای مستقل فرهنگی ریشه دارد و نه در منافع شخصی افراد، بلکه در سطحی بین دو سطح خرد و کلان ریشه دارد.

کمک اصلی مکتب ییل روشن کردن مکانیسم‌های حیاتی و تغییرات نرمال تعارض‌های خشونت‌آمیز قومی - ملی است (کالیواس ۲۰۰۳، ۲۰۰۶، و یکنسون ۲۰۰۴). این رویکرد، در اثر تعامل پایدار با پدیده جنگ‌های داخلی و در پی دلسردی روزافزون از رویکردهای عقلانی به خشونت جمعی، سر برآورده است. رویکرد عقلانی یا هابزی می‌گوید که جنگ‌های داخلی را می‌توان تجمع صرف تعارضات محلی در نظر گرفت. طبق سخن هابز، وقتی اقتدار مرکز از بین برود، جنگ همه - علیه همه که در طبیعت وجود دارد، فراگیر می‌شود. با این حساب، جنگ داخلی صرفاً تراکم نزاع‌های محلی است. خوانش فرهنگی از رویکرد اشمیت می‌گوید که جنگ‌های داخلی را می‌توانیم برحسب گسست بزرگی که از مرکز فرمانروایی سرچشمه می‌گیرد، بفهمیم. طبق این تبیین، خشونت در سطح محلی، تمایز داخلی دوست و دشمن را نشان می‌دهد. هردوی این نظریه‌ها تا حدی درست هستند. از یک طرف، این درست است که خشونت عمومی معمولاً نوعی منطق محلی دارد. جنگ‌های داخلی می‌تواند بهانه سیاسی برای رفع دشمنی‌های شخصی باشد. با این حال، خشونت جنگ‌های داخلی اغلب گزینش‌گرانه اهدافش را انتخاب می‌کند و برخلاف دیدگاه هابز، بی‌رویه دامن هرکسی را نمی‌گیرد. افزون بر این، لازم است که این نوع خشونت، برحسب گسست بزرگ، توجیه شود؛ پس به‌رغم اینکه انگیزه این خشونت امری شخصی باشد، توجیه آن باید امری عمومی باشد. از طرفی دیگر، این سخن نیز درست است که اغلب پیش از وقوع جنگ‌های داخلی، حول نوعی گسست بزرگ - مثل گسست ایدئولوژیک، قومی، دینی و مانند آن - دودستگی به وجود می‌آید و تفسیرهای پس از جنگ‌های داخلی هم معمولاً به این گسست بزرگ تمسک کرده و بدین‌سان به آن دوام

می‌بخشد. از این رو، تبیین درست از منطق خشونت سیاسی باید درباره مکانیسم‌های سطح میانی، که بین مرکز و حاشیه و نخبگان و توده‌ها قرار می‌گیرد، به‌وضوح نظریه‌پردازی کند. این مکانیسم‌ها معمولاً در تعارضات داخلی، در سطح محلی یا منطقه‌ای، وجود دارد.

نتیجه‌گیری

بیست سال پیش، توافق گسترده‌ای وجود داشت که ملی‌گرایی مدرن اساساً پدیده‌ای سکولار است (اندرسون ۱۹۹۱، ژلنر ۱۹۸۳، هابسباوم ۱۹۹۲). اما امروزه چنین توافقی وجود ندارد. در حال حاضر، محققان برجسته این حوزه پذیرفته‌اند که (الف) ملی‌گرایی مدرن ممکن است ریشه دینی داشته باشد (مثلاً در قالب روایت‌های حاکی از برگزیدگی)؛ (ب) هویت‌های ملی اغلب در امتداد گسست‌های دینی شکل می‌گیرد (مثلاً گسست بین پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها و گسست بین هندوها و مسلمان‌ها)؛ (ج) گفتمان و مناسک ملی‌گرایانه اغلب از دین اقتباس می‌شود؛ و (د) ملی‌گرایی دینی احتمالاً نوعی متمایز و مدرن از ملی‌گرایی است (برویکر ۲۰۱۲).

اما در نوشته‌های تحقیقاتی معاصر به عامل دینی توجه کافی نشده است. حداقل چهار دلیل برای این وضعیت وجود دارد: (الف) نخستین کارها درباره ملی‌گرایی دینی عمدتاً با رویکرد فرهنگی انجام شد، رویکردی که اغلب (به‌خطا) روایت‌های آخرالزمانی را علت کافی خشونت دینی قلمداد می‌کرد؛ (ب) به‌رغم اینکه مطالعات موردی دقیق درباره خشونت جنبش‌ها و فرقه‌های دینی و جنبش‌های ملی - دینی جدید بارها اهمیت تغییرات داخلی، فضای سیاسی و پیشامدهای تاریخی را نشان داده است، این یافته‌ها در نوشته‌های جامعه‌شناختی درباره ملی‌گرایی دینی جای بی‌جایی خود باز نکرده است؛ (ج) نوشته‌های اصلی درباره ملی‌گرایی در دو حوزه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، در مواردی که به مقوله دین توجه کرده است، آن را ذیل قومیت‌گرایی گنجانده است؛ و (د) رویکردهای عقلانی به تعارض قومی، که در علم اقتصاد بسط یافته‌اند، بر درکی بسیار مادی‌گرایانه و ابزارگرایانه از خشونت مبتنی‌اند که نقش امر مقدس و نمادین را به‌عنوان انگیزه و هدف خشونت در نظر نمی‌گیرد.

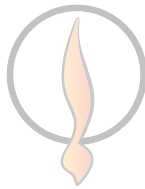
اگرچه رویکردهای ترکیبی به تعارض قومی، که هم‌اکنون درباره آن‌ها بحث

کردیم، نیز دین را نادیده می‌گیرند، نسبت به رویکردهای قبلی، آمادگی بیشتری برای تطبیق دادن خود با مقوله دین دارند و این به دلیل ساختار سه‌سطحی و دو بُعدی آن‌ها است. در مدل بوردیوی مکتب لاس‌آنجلس، دین می‌تواند در قالب‌های زیر نمود یابد: (الف) حوزه‌ای مستقل در بین حوزه‌های ملی و فراملی قدرت؛ (ب) شکل خاصی از سرمایه که بازیگران اجتماعی می‌توانند آن را جمع‌آوری و مبادله کنند؛ و (ج) جزئی از عادت‌واره فردی که فرایند اجتماعی‌سازی خانوادگی و تحصیلی به آن شکل می‌دهد و در بافت‌های خاص فعال می‌شود. ملی‌گرایی دینی را می‌توان نوعی تقارن میان «اصول بینش و تقسیم» در حوزه‌های دینی و غیردینی دانست که موجب برجسته‌تر و هم‌راست‌تر شدن اصول دینی و ملی می‌شود. این نوع هم‌راستایی‌ها ناشی از هم‌بستگی‌های استراتژیک بین گروه‌های نخبه در حوزه‌های مربوطه است. مهم‌ترین مزایای این رویکرد این است که تفسیری غنی و به‌لحاظ تاریخی مشروط دربارهٔ بسیج ملی - دینی به دست می‌دهد.

اما از طرف دیگر، در جامعه‌شناسی سیاسی نوکلاسیک مکتب پیل، دین در قالب‌های زیر نمود می‌یابد: (الف) گسستی بزرگ در پهنه ملی و بین‌المللی؛ (ب) مجموعه‌ای از نخبگان و نهادهای محلی یا منطقه‌ای؛ و (ج) منبعی از افتخار و هویت فردی. از این نظرگاه، ملی‌گرایی دینی معمولاً شامل پیوندی می‌شود که نوعی گسست بزرگ دینی (از نوع دینی/دینی یا دینی/غیردینی) را به هویت‌های فردی از طریق رقابت‌های درون‌اجتماعی نسبت می‌دهد. چنین پیوندهایی ناشی از انطباق (نسبی) منافع و انگیزه‌های افراد در سطوح مختلف زندگی اجتماعی در امتداد نوعی گسست دینی است. یکی از نقاط قوت این رویکرد این است که فضای بسیاری را برای فریبکاری استراتژیک در نظر می‌گیرد، نه فقط برای فریب توده‌ها توسط نخبگان، بلکه همچنین برای فریب نخبگان توسط توده‌ها.

اگرچه هردوی این چهارچوب‌ها با گنجاندن کامل‌تر دین - گنجاندن نخبگان، نهادها و هویت‌های دینی - تقویت می‌شوند، این هم درست است بگوییم که تحقیقات اخیر بر روی ملی‌گرایی دینی با ابداع چهارچوب نظری گسترده‌تر تقویت می‌شود. مسلماً امروزه تحقیقات اخیر فراوانی وجود دارد که بر نقش مکانیسم‌های سطح میانی در خشونت ملی - دینی تمرکز کرده‌اند. محققان این حوزه شروع به

تحلیل دربارهٔ موضوعات زیر کرده‌اند: نخبگان و ایدئولوژی (فوکس‌اندیوگارد و اندیوگارد ۲۰۰۸، هاسنر ۲۰۱۱)، تأثیر رهبران دینی محلی (آزگامی ۲۰۱۲)، هم‌بستگی بین نخبگان دینی و سیاسی (دخوان ۲۰۰۸، داوولینگ ۲۰۱۲، فلمینگ ۲۰۱۰، گامر ۲۰۰۲، هاسن‌کلیور و ریتبرگر ۲۰۰۰، ماینر ۲۰۰۳، پریکا ۲۰۰۲، ورخفسکی ۲۰۰۲) و نزاع بر سر مکان‌های مقدس (باکتا ۲۰۱۰، فریدلند و هیت ۱۹۹۸، گورنبرگ ۲۰۰۰، هانسن ۱۹۹۹، هاسنر ۲۰۰۳، ۲۰۰۹). با این حال، فقط از طریق نظریه می‌توان نتایج این تحقیقات را به‌لحاظ مفهومی ادغام و به‌لحاظ تجربی عمومیت بخشید.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

- Aburaiya I. 2009. Islamism, nationalism, and Western modernity: the case of Iran and Palestine. *Int. J. Polit. Cult. Soc.* 22:57-68
- Adams J, Clemens ES, Orloff AS, eds. 2005. *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*. Durham, NC: Duke Univ. Press
- Agamben G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press
- Agamben G. 2005. *State of Exception*. Chicago: Univ. Chicago Press
- Akturk S. 2009. Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman legacy: mono-religious and anti-ethnic definition of Turkish nationhood. *Middle East. Stud.* 45:893-909
- Alchian AA, Benjamin DK. 2006. *Property Rights and Economic Behavior*. Indianapolis, IN: Liberty Fund. 760 pp.
- Anderson B. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso
- Arnason J. 1987. Nationalism, globalization and modernity. In *Global Culture*, ed. M Featherstone, pp. 4-40. London: Sage
- Arrow KJ. 1994. Methodological individualism and social knowledge. *Am. Econ. Rev.* 84:1-9
- Asad T. 1999. Religion, nation-state, secularism. In *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, ed. P van der Veer, H Lehmann, pp. 178-97. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
- Assmann J. 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 276 pp.
- Assmann J. 2009. *The Price of Monotheism*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 140 pp.
- Azam JP. 1995. How to pay for the peace? A theoretical framework with references to African countries. *Public Choice* 83:173-84
- Azam JP, Mesnard A. 2003. Civil war and the social contract. *Public Choice* 115:455-75
- Azegami N. 2012. Local shrines and the creation of 'State Shinto.' *Religion* 42:63-85
- Bacchetta P. 2010. The (failed) production of Hindu nationalized space in Ahmedabad, Gujarat. *Gender Place Cult.* 17:551-72
- Barker PW. 2009. *Religious Nationalism in Modern Europe: If God Be for Us*. New York: Routledge
- Becker GS. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: Univ. Chicago Press
- Bhabha HK. 1990. *Nation and Narration*. London/New York: Routledge. 333 pp.
- Blattman C, Miguel E. 2010. Civil war. *J. Econ. Lit.* 48:3-57
- Boulding KE. 1962. *Conflict and Defense: A General Theory*. San Francisco: Harper
- Breuilly J. 1993. *Nationalism and the State*. Chicago: Univ. Chicago Press
- Bromley DG, Melton JG. 2002. *Cults, Religion, and Violence*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press
- Brubaker R. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. New York: Cambridge Univ. Press. 202 pp.
- Brubaker R. 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 283 pp.
- Brubaker R. 2012. Religion and nationalism: four approaches. *Nations Natl.* 18:2-20
- Brubaker R, Loveman M, Stamatov P. 2004. Ethnicity as cognition. *Theory Soc.* 33:31-64
- Bush GW. 2001. *Address to a joint session of Congress and the American people*. Speech, Sept. 20, Washington, DC. <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>
- Calhoun CJ. 1994. *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford, UK/Cambridge, MA: Blackwell. 350 pp.
- Cederman LE, Girardin L. 2007. Beyond fractionalization: mapping ethnicity onto nationalist insurgencies. *Am. Polit. Sci. Rev.* 101:173-85

- Coase RH. 1990. *The Firm, the Market, and the Law*. Chicago: Univ. Chicago Press. 217 pp.
- Cohen S. 2002. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. New York: Routledge. 201 pp.
- Cohn N. 1957. *The Pursuit of the Millennium*. Fair Lawn, NJ: Essential Books. 476 pp.
- Colley L. 1992. *Britons: Forging the Nation, 1707–1837*. New Haven, CT: Yale Univ. Press. 432 pp.
- Collier P, Hoeffler A, Rohner D. 2009. Beyond greed and grievance: feasibility and civil war. *Oxf. Econ. Pap.* 61:1–27
- Collins R. 2009. *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton, NJ: Princeton Univ Press
- Coser L. 1964. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press. 192 pp.
- Cramer C. 2002. *Homo economicus* goes to war: methodological individualism, rational choice and the political economy of war. *World Dev.* 30:1845–64
- Datta RP. 2006. From political emergencies and states of exception to exceptional states and emergent politics: a neo-Durkheimian alternative to Agamben. *Int. Soc. Sci. J.* 58:169–82
- Davis NZ. 1973. The rites of violence: religious riot in sixteenth-century France. *Past Present* 59:51–91
- Dawkins R. 2008. *The God Delusion*. Boston, MA: Houghton Mifflin. 464 pp.
- De Juan A. 2008. A pact with the devil? Elite alliances as bases of violent religious conflicts. *Stud. Confl. Terror.* 31:1120–35
- Dennett D. 2007. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin. 464 pp.
- Dowling A. 2012. For Christ and Catalonia: Catholic Catalanism and nationalist revival in late Francoism. *J. Contemp. Hist.* 47:594–610
- Dunstan I. 2008. The martyr wars: past and present polemics between Basque and Spanish nationalists over Christian victimhood during the Spanish Civil War. *J. Iberian Latin Am. Res.* 14:77–106
- Durkheim E. 1893 (1984). ' *The Division of Labor in Society*. Transl. WD Halls. New York: Free Press. 352 pp.
- Durkheim E. 1897 (1951). ' *Suicide: A Study in Sociology*. Transl. JA Spaulding, G Simpson. New York: Free Press
- Durkheim E. 1912 (2001). ' *The Elementary Forms of Religious Life*. Transl. C Cosman, ed. MS Cladis. Oxford, UK/New York: Oxford Univ. Press. 358 pp.
- Eagleton T. 2009. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven, CT: Yale Univ. Press. 185 pp.
- Eastwood J. 2010. Nationalism, religion and secularization: an opportune moment for research. *Rev. Relig. Res.* 52:90–111
- Eisenstadt SN. 1987. *European Civilization in a Comparative Perspective: A Study in the Relations Between Culture and Social Structure*. Oslo/Oxford, UK/New York: Nor. Univ. Press. 162 pp.
- Erikson K. 1966. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York: Wiley. 228 pp.
- Fearon JD, Laitin DD. 2003. Ethnicity, insurgency, and civil war. *Am. Polit. Sci. Rev.* 97:75–90
- Fleming M. 2010. The ethno-religious ambitions of the Catholic Church and the ascendancy of communism in post-war Poland (1945–50). *Nations Natl.* 16:637–56
- Fox J. 2004 The rise of religious nationalism and conflict: ethnic conflict and revolutionary wars, 1945–2001. *J. Peace Res.* 41:715–31
- Friedland R. 2001. Religious nationalism and the problem of collective representation. *Annu. Rev. Sociol.* 27:125–52
- Friedland R. 2011. The institutional logic of religious nationalism: sex, violence and the ends of history. *Polit. Relig. Ideol.* 12:1–24

- Friedland R, Hecht R. 1998. The bodies of nations: a comparative study of religious violence in Jerusalem and Ayodhya. *Hist. Relig.* 38:101–49
- Fukase-Indergaard F, Indergaard M. 2008. Religious nationalism and the making of the modern Japanese state. *Theory Soc.* 37:343–74
- Gammer M. 2002. Walking the tightrope between nationalism (s) and Islam (s): the case of Dagestan. *Cent. Asian Surv.* 21:133–42
- Gat A, Yakobson A. 2013. *Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism*. New York: Cambridge Univ. Press. 447 pp.
- Gellner E. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press. 150 pp.
- Giddens A. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modernity*. Stanford, CA: Stanford Univ. Press. 264 pp.
- Girard R. 1986. *The Scapegoat*. Baltimore, MD: Johns Hopkins Univ. Press. 216 pp.
- Girard R. 1995. *Violence and the Sacred*. New York: Contin. Int.
- Girard R. 2011. *Sacrifice*. East Lansing: Mich. State Univ. Press. 103 pp.
- Gleditsch NP, Wallensteen P, Eriksson M, Sollenberg M, Strand H. 2002. Armed conflict 1946–2001: a new dataset. *J. Peace Res.* 39:615–37
- Gorenberg G. 2000. *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*. New York: Free Press. 275 pp.
- Gorski PS. 2000. The Mosaic moment: an early modernist critique of modernist theories of nationalism. *Am. J. Sociol.* 105:1428–68
- Gorski PS. 2013. Bourdieusian theory and historical analysis: maps, mechanisms, and methods. In *Bourdieu and Historical Analysis*, ed. PS Gorski, pp. 327–66. Durham, NC: Duke Univ. Press
- Greenfeld L. 1996. Nationalism and modernity. *Soc. Res. Int. Q.* 63:3–40
- Grosby S. 1991. Religion and nationality in antiquity: the worship of Yahweh and ancient Israel. *Eur. J. Sociol.* 32:229–65
- Grosby S. 2002. *Biblical Ideas of Nationality, Ancient and Modern*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns
- Grossman D. 1995. *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Boston, MA: Little, Brown. 367 pp.
- Grossman HI. 1991. A general equilibrium model of insurrections. *Am. Econ. Rev.* 81:912–21
- Hall JR, Schuyler PD, Trinh S. 2000. *Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe, and Japan*. London/New York: Routledge. 228 pp.
- Hansen TB. 1999. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
- Harris S. 2005. *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. New York: Norton. 352 pp.
- Hart DB. 2009. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*. New Haven, CT: Yale Univ. Press. 253 pp.
- Hasenclaver A, Rittberger V. 2000. Does religion make a difference? Theoretical approaches to the impact of faith on political conflict. *Millenn. J. Int. Stud.* 29:641–74
- Hassner RE. 2003. “To halve and to hold”: conflicts over sacred space and the problem of indivisibility. *Secur. Stud.* 12:1–33
- Hassner RE. 2009. *War on Sacred Grounds*. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press. 222 pp.
- Hassner RE. 2011. Religion and international affairs: the state of the art. In *Religion, Identity and Global Governance: Ideas, Evidence and Practice*, ed. S Lamy, P James, pp. 37–56. Toronto: Univ. Toronto Press
- Hayes C. 1960. *Nationalism: A Religion*. New York: Macmillan
- Haynes J. 2010. Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Atatürk to the AKP. *Aust. J. Int. Aff.* 64:312–27
- Hechter M. 2000. *Containing Nationalism*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press

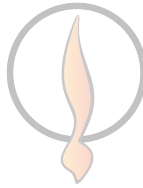
- Hechter M, Friedman D, Appelbaum M. 1982. A theory of ethnic collective action. *Int. Migr. Rev.* 16:412–34
- Hechter M, Levi M. 1979. The comparative analysis of ethnoregional movements. *Ethn. Racial Stud.* 2:260–74
- Hefner RW. 1998. Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age. *Annu. Rev. Anthropol.* 27:83–104
- Hirshleifer J. 1991. The technology of conflict as an economic activity. *Am. Econ. Rev.* 81:130–34
- Hitchens C. 2009. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Hachette. 336 pp.
- Hobsbawm EJ. 1992. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 206 pp.
- Hubert H, Mauss M. 1898 (1964). *Sacrifice, Its Nature and Function*. Transl. WD Halls, ed. EE Evans-Pritchard. Chicago: Univ. Chicago Press. 165 pp.
- Hume D. 1757 (2009). *Dialogues and Natural History of Religion*. Ed. JCA Gaskin. New York: Oxford Univ. Press. 256 pp.
- Hussain N, Ptacek M. 2000. Thresholds: sovereignty and the sacred. *Law Soc. Rev.* 34:495–515
- Hutchison WR, Lehmann H. 1994. *Many Are Chosen: Divine Election and Western Nationalism*. Minneapolis, MN: Fortress. 306 pp.
- Ivekovic I. 2002. Nationalism and the political use and abuse of religion: the politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav successor states. *Soc. Compass* 49:523–36
- Jaffrelot C. 2007. *Hindu Nationalism: A Reader*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press. 391 pp.
- Jakelic S. 2004. Considering the problem of religion and collective identity: Catholicism in Bosnia and Herzegovina, Croatia and Slovenia. In *On Religion and Politics*, ed. C Lovett, P Kernahan, 13:1–22. Vienna: IWM
- Jerryson MK, Juergensmeyer M. 2010. *Buddhist Warfare*. Oxford, UK/New York: Oxford Univ. Press. 257 pp.
- Jewett R, Lawrence JS. 2003. *Captain America and the Crusade Against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans. 392 pp.
- Juergensmeyer M. 1993. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: Univ. Calif. Press. 292 pp.
- Juergensmeyer M. 2006. Nationalism and religion. In *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*, ed. G Delanty, K Kumar, pp. 182–91. London/New Delhi: SAGE
- Kahn PW. 2008. *Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty*. Ann Arbor: Univ. Mich. Press
- Kalyvas SN. 2003. The ontology of “political violence”: action and identity in civil wars. *Perspect. Polit.* 1:475–94
- Kalyvas SN. 2006. *The Logic of Violence in Civil War*. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press
- Kalyvas SN, Balcells L. 2010. International system and technologies of rebellion: how the end of the Cold War shaped internal conflict. *Am. Polit. Sci. Rev.* 104:415–29
- Kaplan BJ. 2007. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Belknap Press Harvard Univ. Press. 415 pp.
- Kinnvall C. 2004. Globalization and religious nationalism: self, identity and ontological security. *Polit. Psychol.* 25:741–67
- Kirsch J. 1998. *The Harlot by the Side of the Road: Forbidden Tales of the Bible*. New York: Ballantine Books. 395 pp.
- Kiser E, Schneider J. 1994. Bureaucracy and efficiency—an analysis of taxation in early-modern Prussia. *Am. Sociol. Rev.* 59:187–204

- Kohn H. 1944. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. New York: McMillan
- Kramer M. 1991. Sacrifice and fratricide in Shiite Lebanon. *Terror. Polit. Violence* 3:30–47
- Lee RLM. 1990. The state, religious nationalism, and ethnic rationalization in Malaysia. *Ethn. Racial Stud.* 13:482–502
- Levi M. 1989. *Of Rule and Revenue*. Berkeley/Los Angeles: Univ. Calif. Press
- Little D, Swearer D, eds. 2006. *Religion and Nationalism in Iraq: A Comparative Perspective*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
- Lybarger LD. 2007. *Identity and Religion in Palestine*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
- Marvin C, Ingle DW. 1999. *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 398 pp.
- Marx AW. 2003. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. New York/Oxford, UK: Oxford Univ. Press. 258 pp.
- McLeod H. 2006. *World Christianities, c. 1914–c. 2000*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 717 pp.
- Melton JG, Bromley DG. 2002. Challenging misconceptions about the new religions—violence connection. In *Cults, Religion and Violence*, ed. DG Bromley, JG Melton, pp. 42–56. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press
- Merdjanova I. 2000. In search of identity: nationalism and religion in Eastern Europe. *Relig. State Soc.* 28:233–62
- Meyer J. 1999. The changing cultural content of the nation-state: a world society perspective. In *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. G Steinmetz, pp. 123–44. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press
- Miner SM. 2003. *Stalin's Holy War: Religion, Nationalism and Alliance Politics, 1941–1945*. Chapel Hill: Univ. N. C. Press
- Mouffe C. 1999. *The Challenge of Carl Schmitt*. London/New York: Verso Books
- Newman G. 1987. *The Rise of English Nationalism: A Cultural History, 1740–1830*. New York: St. Martin's. 294 pp.
- North DC. 1990. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 152 pp.
- O'Brien CC. 1988. *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
- O'Brien CC. 1994. *Ancestral Voices: Religion and Nationalism in Ireland*. Dublin: Poolbeg
- Olson M. 1965. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 176 pp.
- Palaver W. 1992. A Girardian reading of Schmitt's political theology. *Telos* 1992:43–68
- Pape RA. 2005. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House. 335 pp.
- Perica V. 2002. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York: Oxford Univ. Press
- Ricœur P. 1990. *Time and Narrative*, Vol. 1. Transl. K McLaughlin, D Pellauer. Chicago: Univ. Chicago Press
- Rieffer B-AJ. 2003. Religion and nationalism: understanding the consequences of a complex relationship. *Ethnicities* 3:215–42
- Roshwald A. 2006. *The Endurance of Nationalism: Ancient Roots and Modern Dilemmas*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 349 pp.
- Saad-Ghorayeb A. 2002. *Hizbu'llah: Politics and Religion*. London: Pluto
- Schelling TC. 1960. *The role of theory in the study of conflict*. RAND Res. Memo. RM-2515, RAND, Santa Monica, CA
- Scheuerman WE. 2006. Carl Schmitt and the road to Abu Ghraib. *Constellations* 13:108–24
- Schmitt C. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Transl. G Schwab. Chicago: Univ. Chicago Press. 70 pp.

- Schmitt C. 2007. *The Concept of the Political*. Transl. G Schwab. Chicago: Univ. Chicago Press. 126 pp.
- Schwartz RM. 1997. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago/London: Univ. Chicago Press. 211 pp.
- Sells M. 2006. Pilgrimage and “ethnic cleansing” in Herzegovina. In *Religion and Nationalism in Iraq: A Comparative Perspective*, ed. D Little, D Swearer, pp. 145–56. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
- Seton-Watson H. 1977. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen
- Sewell WH. 1992. Introduction: narratives and social identities. *Soc. Sci. Hist.* 16:479–88
- Shenhav Y. 2007. Modernity and the hybridization of nationalism and religion: Zionism and the Jews of the Middle East as a heuristic case. *Theory Soc.* 36:1–30
- Simmel G. 1903. The sociology of conflict. *Am. J. Sociol.* 9:490–525
- Skya WA. 2009. *Japan's Holy War: The Ideology of Radical Shinto Ultrationalism*. Durham, NC/London: Duke Univ. Press
- Smith AD. 2000. The ‘sacred’ dimension of nationalism. *Millenn. J. Int. Stud.* 29:791–814
- Smith AD. 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford, UK: Oxford Univ. Press. 330 pp.
- Smith P. 2005. *Why War? The Cultural Logic of Iraq, the Gulf War, and Suez*. Chicago: Univ. Chicago Press. 254 pp.
- Somers MR. 1994. The narrative constitution of identity: a relational and network approach. *Theory Soc.* 23:605–49
- Spohn W. 2003. Multiple modernity, nationalism: a global perspective. *Curr. Sociol.* 51:265–86
- Spohn W. 2009. Europeanization, religion and collective identities in an enlarging Europe: a multiple modernities perspective. *Eur. J. Soc. Theory* 12:358–74
- Steinmetz G. 1992. Reflections on the role of social narratives in working-class formation: narrative theory in the social sciences. *Soc. Sci. Hist.* 16:489–516
- Straughn JB, Feld SL. 2010. America as a “Christian nation”? Understanding religious boundaries of national identity in the United States. *Sociol. Relig.* 71:280–306
- Swartz D. 1997. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: Univ. Chicago Press. 333 pp.
- Tambiah SJ. 1992. *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago: Univ. Chicago Press. 203 pp.
- Taylor C. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press. 601 pp.
- Tibi B. 1990. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*. Boulder, CO: Westview. 272 pp.
- Van der Veer P. 1994. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley/Los Angeles: Univ. Calif. Press
- Van der Veer P, Lehmann H, eds. 1999. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press
- Verkhovsky A. 2002. The role of the Russian Orthodox Church in nationalist, xenophobic and anti-Western tendencies in Russia today: not nationalism, but fundamentalism. *Relig. State Soc.* 30:333–45
- Von der Mehden FR. 1968. *Religion and Nationalism in Southeast Asia*. Madison/Milwaukee/London: Univ. Wis. Press
- Von Neumann J, Morgenstern O. 1944. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press. 625 pp.
- Wilkinson S. 2004. *Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 293 pp.
- Williamson OE, Winter SG, Coase RH. 1991. *The Nature of the Firm: Origins, Evolution,*

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

- and Development*. New York: Oxford Univ. Press. 235 pp.
- Wimmer A. 2002. *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge, UK/New York: Cambridge Univ. Press. 319 pp.
- Wimmer A. 2008. The making and unmaking of ethnic boundaries: a multilevel process theory. *Am. J. Sociol.* 113:970-1022
- Wintrobe R. 1995. Some economics of ethnic capital formation and conflict. In *Nationalism and Rationality*, ed. A Breton, G Galeotti, P Salmon, R Wintrobe, pp. 43-70. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press
- Zubrzycki G. 2006. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: Univ. Chicago Press. 277 pp.
- Zuleika J. 1988. *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno: Univ. Nevada Press



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۹۴