

خشونت دینی به مثابه اسطوره مدرن*

ویلیام تی. کاوانا
ترجمه خلیل صدرا**

چکیده: نویسنده در این مقاله بحثی را که پیش از این در کتابش تحت عنوان *اسطوره خشونت دینی* مطرح کرده است، به شکل خلاصه بیان می‌کند. ایده اصلی کتاب این بود که هیچ دلیلی وجود ندارد تا گمان کنیم انسان‌ها برای کشتن در راه خدا بیش از کشتن در راه دیگر ایدئولوژی‌ها و شیوه‌های «سکولار» که به طریقی مشابه با «ادیان» عمل می‌کنند، انگیزه دارند. نویسنده، پس از بیان خلاصه این کتاب، اقدام به پاسخ‌گویی به انتقادهایی می‌کند که پس از نشر کتاب در سال ۲۰۰۹ بر آن وارد شده است.

بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

مقدمه

اکنون این ایده که دین استعداد ویژه‌ای برای ایجاد و ترویج خشونت دارد مبدل به امری بدیهی و نخ نما شده است. چنان‌که کارلس کیمبل می‌گوید «این تا حدودی

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Cavanaugh, William T. "Religious Violence as Modern Myth." *political theology* 15, no. 6 (2014): 486-502.

** کاندید دکتری فلسفه غرب، اصفهان: دانشگاه اصفهان

Email: mmmmmkhs@gmail.com

امری نخ نما اما سوگمندانه حقیقی است که بگویم اکثر جنگ‌هایی که در تاریخ بشر درگرفته‌اند، بیشتر انسان‌هایی که کشته شده‌اند، و اغلب شرارت‌هایی که این روزها به وقوع می‌پیوندند، بیش از هر نیروی نهادی دیگر، به نام دین انجام شده‌اند.^۱ با توجه به این نکته، عنوان کتاب من، یعنی *اسطوره خشونت دینی*، کافی است تا مردم آن را به دیوار بکوبند، چنان‌که گویی کروی بودن زمین را انکار کرده باشم. در این مقاله ابتدا لازم است، برای کسانی که کتابم را نخونده‌اند، استدلال اصلی کتاب را که دیدگاه رایج فوق را به چالش می‌کشد، تلخیص کنم. نظر به اینکه بیان شدیداً مختصرم به‌ناگزیر بسیاری از جزئیاتی را که در قناعت بخشی استدلال کمک می‌کنند از قلم می‌اندازد، این اقدام گامی ضروری و در عین حال خطرناک است. به هر صورت، هدف اصلی‌ام در این مقاله نه صرفاً تکرار استدلال کتاب که پیش بردن بحث است. بنابراین با ارائه خلاصه‌ای از استدلال کتاب آغاز می‌کنم و سپس بخش معظم مقاله را به پاسخ‌گویی به اعتراضات اختصاص می‌دهم، با این امید که پاسخ‌ها استدلال اصلی‌ام را روشن‌تر کنند.

اجازه بدهید از همین اول آشکارا بگویم که استدلال من، اگر به‌درستی فهمیده شود، نمی‌تواند مسیحیت یا اسلام یا هر سیستم ایمانی دیگری را از تحلیل دقیق معاف کند. آن‌ها، در شرایط خاصی، می‌توانند در ایجاد خشونت مساهمت داشته باشند. بنابراین استدلال من نمی‌خواهد «دین» یا مسیحیت یا اسلام یا هر امر دیگری را از این اتهام که مسبب ایجاد خشونت هستند، مبرا کند. امروزه دیدگاه رایج این است که مسیحیت، اسلام و دیگر ادیان، نسبت به ایدئولوژی‌ها و نهادهایی که سکولار خوانده می‌شوند، تمایل ذاتی بیشتری برای ایجاد خشونت دارند. این است آن ماجرای که تلاش می‌کنم نادرستی‌اش را نشان دهم. به بیان ساده، مدعایم این است که هیچ دلیلی برای این فکر وجود ندارد که مردم در مسیر کشتن برای خدا انگیزه بیشتری دارند تا در مسیر کشتن برای پرچم، گسترش همگانی آزادی، نفت، انقلاب کارگری، یا انواع و اقسام ایدئولوژی‌ها و فعالیت‌های سکولاری که به طریقی مشابه با ادیان عمل می‌کنند.

اگر قرار است دین را محکوم کنیم، باید آن را با چیزی مقایسه کنیم که ذاتاً استعداد کمتری برای خشونت دارد: امر سکولار. اما من استدلال می‌کنم که هیچ

دلیلی وجود ندارد تا گمان کنیم ایدئولوژی‌ها و نهادهایی که دینی خوانده می‌شوند نسبت به نهادهایی که از آن‌ها با عنوان سکولار یاد می‌شود استعداد ذاتی بیشتری برای تولید خشونت دارند. این امر به این دلیل است که اساساً هیچ تفاوت ماهوی بین امر دینی و امر سکولار وجود ندارد. این امور مقولاتی برساخته‌اند که حقیقتاً ربطی به اشیا، آن‌گونه که هستند، ندارند. ابتدا به دلایل سیاسی‌ای که موجب اختراع این مقولات در غرب مدرن شده‌اند نگاهی می‌اندازم و بعد از آن نشان می‌دهم ایده‌ای که دین را ذاتاً خشونت‌گر معرفی می‌کند، توجیهی ایدئولوژیک است که می‌تواند برای توجیه فرمان‌های سکولار به کار آید. اسطوره خشونت دینی دوگانه‌ای ایجاد می‌کند که در یک طرف آن، ما خردمندان و صلح‌پیشگان غرب سکولار هستیم و در طرف دیگر آن، گله‌های خشک مغز مذهبی خشن در جهان اسلام. خشونت آن‌ها دینی و در نتیجه خردستیز و تفرقه‌افکن است، اما در طرف مقابل، خشونت ما سکولار، عقلانی و صلح‌پیشه است. و چنین می‌شود که مع‌الأسف خود را در اوج عقلانیت، مکلف به بمباران آن‌ها می‌یابیم.

استدلال

این ایده که دین‌گرایی ویژه‌ای به ایجاد و ترویج خشونت دارد مبتنی بر امکان تمایز دین از امر غیردینی یا سکولار است. در بخش اول کتابم، نه نمونه متفاوت از استدلال‌هایی را که دین را مسبب خشونت می‌دانند، بررسی کرده‌ام. این استدلال‌ها در سه طیف مختلف قرار می‌گیرند: دین مسبب و مروج خشونت است، زیرا (۱) مطلق‌گرا (۲) تفرقه‌افکن و (۳) خردستیز است. این سه طیف استدلال کمابیش هم‌پوشانی دارند. با این حال، طبقه‌بندی دقیق آن‌ها برایم جذابیتی ندارد، چراکه نمی‌خواهم از طریق نفی این ویژگی‌های سه‌گانه از دین، به رد این استدلال‌ها بپردازم. آنچه برای من اهمیت دارد این است که در تمام این استدلال‌ها دین همچون پدیده‌ای فراتاریخی و فرافرهنگی تلقی می‌شود که ذاتاً از پدیده سکولار متمایز است؛ یعنی چنین گمان می‌رود که دین امری است که در تمام زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد و ذاتاً مطلق‌گرا، تفرقه‌افکن و خردستیز است، آن‌هم به طریقی که پدیده سکولار آن‌گونه نیست.

اما وقتی استدلال‌های فوق را در بخش اول کتابم بررسی می‌کنم روشن می‌شود که این نویسندگان خود قادر نیستند تمایز منسجم و روشنی میان امر دینی

و امر سکولار برقرار کنند. مارتین مارتی دین را به دلیل تفرقه افکنی اش مورد نقد قرار می‌دهد، اما هفده تعریف متفاوت از دین ارائه می‌دهد و خود نیز از ارائه تعریف منتخبش، به این دلیل که «پژوهشگران هرگز به توافقی بر سر تعریف دین دست نمی‌یابند»^۲، امتناع می‌ورزد. او به جای ارائه تعریف، پنج ویژگی برای دین برمی‌شمارد و در نهایت نشان می‌دهد که چگونه سیاست نفس این ویژگی‌های پنج‌گانه را به نمایش می‌گذارد. مارک یورگنمایر دین را به داشتن گرایشی استثنایی برای تشدید خشونت متهم می‌کند، اما متأسفانه با اظهاراتی از قبیل اینکه «امر سکولار شکل پیشرفته دین است»^۳ و «ناسیونالیسم سکولار یک دین است»^۴ تمایز میان خشونت امر دینی و امر سکولار را در ابهامش رها می‌کند. کریستوفر هیچنز نیز دین را به دلیل انواع مختلفی از بدی‌هایش شدیداً مورد نقد قرار می‌دهد، اما هنگامی که با خشونت رژیم‌های الحادی، همچون رژیم‌های استالین و کیم جونگ ایل، مواجه می‌شود به سادگی اعلام می‌کند که آن رژیم‌های الحادی هم دینی هستند، زیرا استبداد و توتالیترانیسم در ذات خود یک حرکت دینی است.^۵ به این ترتیب، تمایز بین امر سکولار و دینی چیزی نیست جز تمایز بین چیزهایی که به مذاق هیچنز خوش می‌آید و چیزهایی که به مذاقش خوش نمی‌آید. کتاب ریچارد ونت تحت عنوان *چرا انسان‌ها به نام دین مرتکب اعمال خفا می‌شوند* تلاش می‌کند، با بسط سخاوتمندانه مقله دین، طوری که شامل مصرف‌گرایی، اومانیسم سکولار، ایمان به تکنولوژی، تعصب فوتبالی و انواع و اقسام ایدئولوژی‌ها و فعالیت‌های دیگری که دیگران آن‌ها را «سکولار» می‌دانند شود، از مشکلات قبلی احتراز کند.^۶ اما در نهایت، از نگاه ونت، معنای دین عبارت می‌شود از هر چیزی که مردم آن را جدی بگیرند، امری که این ایده را که مردم برای دین مرتکب خشونت می‌شوند تبدیل به یک توتولوژی می‌کند.

ظاهراً همه این افراد قبول دارند که دین مسبب خشونت است، اما در کلام آن‌ها هیچ تمایز روشن و منسجمی بین آنچه دین و غیردین تلقی می‌شود، وجود ندارد. هرچند کل این نوع استدلال‌ها مبتنی بر تمایز امر دینی از امر سکولار است، هیچ‌یک از افراد فوق استدلال منسجمی به نفع این گمان ارائه نمی‌دهد که ایدئولوژی‌های سکولاری مانند ناسیونالیسم، میهن‌پرستی، سرمایه‌داری و لیبرالیسم نسبت به مثلاً باور به خدای انجیل، استعداد کمتری برای مطلق‌گرایی، تفرقه‌افکنی

و خردستیزی دارند. در واقع تمام این نویسندگان سخنانی می‌گویند که بنیان این‌گونه استدلال را از بین می‌برد. شواهد تجربی هم به همین شکل. از باب نمونه مسیحیان آمریکایی تمایل بیشتری برای کشتن در راه کشورشان دارند تا کشتن در راه عیسی.

این شواهد تجربی این امر را روشن می‌کند که چرا بسیاری از پژوهشگران تعاریف ذات‌گرایانه از دین را رد می‌کنند، تعاریفی که سعی می‌کنند دین را بر مبنای باور به خدا یا خدایان یا شکلی از تعالی، به چند دین جهانی محدود کنند. برای قرار گرفتن بودیسم تراوادا - که اعتقادی به خدا یا خدایان ندارد - در لیست ادیان، مقوله دین تا ورای خدایان توسعه می‌یابد تا شامل امر متعالی یا چیزی شبیه آن هم بشود. اما امر متعالی یک مقوله یهودی - مسیحی است که مبتنی بر تمایز بین مخلوق و خدای خالق است. کاربرد این اصطلاح برای آیین بودا که چنین تمایزی را قبول ندارد، نیازمند آن است که این مقوله را مبهم بسازیم، اما این کار استثنای تجارب متعالی‌ای همچون ناسیونالیسم و مصرف‌گرایی را از مقوله دین ناممکن می‌گرداند. از این‌رو، برخی پژوهشگران، مانند ونتز، تعاریفی کارکردگرایانه از دین ارائه می‌دهند. آنچه مردم مدعی باور به آن هستند مهم نیست، مهم این است که یک ایدئولوژی یا یک عمل چه کارکردی در زندگی یک شخص دارد. اگر شخصی مدعی است به خدا باور دارد اما هیچ‌گاه گذرش به کلیسا نمی‌افتد و همه‌روزه بیشتر وقتش را صرف لاس زدن در اینترنت می‌کند، در این صورت اگر بگوییم دین این فرد همان مصرف‌گرایی است چنین سخنی به لحاظ تجربی دقیق و مفید است. اگر شخصی مثل یک اردک راه می‌رود و مثل اردک کوکاک می‌کند، او یک اردک است. بنابراین وقتی کارولین ماروین می‌گوید «ناسیونالیسم در ایالات متحده قدرتمندترین دین است»^۷ مجازگویی نمی‌کند.

هرچند این نوع رویکردهای کارکردگرایانه مفیدند، هنوز هم در پی آن‌اند که با معین کردن ذاتی برای دین، یکبار برای همیشه مشخص کنند چه چیزی دین هست و چه چیزی دین نیست. اما گمان می‌کنم رویکرد رضایت‌بخش‌تر نه رویکرد ذات‌گرایانه یا کارکردگرایانه که رویکرد ساخت‌گرایانه است. بر اساس این رویکرد، هیچ تعریف واحد و همگانی از دین یا امر سکولار وجود ندارد. تفکیک دینی/سکولار بر ساخته‌ای مدرن است که به‌عنوان یار و یآوری برای ظهور دولت

مدرن و پیروزی بر مقامات کلیسایی در آغاز اروپای مدرن سر برآورده است. آن‌طور که ویلفرد کانتول اسمیت ۵۰ سال قبل نشان داد، مفهوم دین آن‌گونه که ما امروزه آن را می‌فهمیم در فرهنگ‌های اروپایی و غیراروپایی پیشامدرن غایب است.^۸ بر اساس دیدگاه آگوستین، «معنای متعارف» دین عبارت است از رفتار محترمانه در روابط بین انسان و همسایه‌اش.^۹ در قرون وسطی تمایز دینی/سکولار تمایز بین دو طیف کشیش بود، آن‌هایی که به مناسک تعلق داشتند و آن‌هایی که اسقف بودند.^{۱۰} تمایز مدرن دینی/سکولار طریقه‌ای شد برای تقلیل محدوده اختیارات مقامات کلیسایی به محرکی ذاتاً درونی به نام «دین»، در حالی که مسئولیت امور «سکولار» مانند قدرت سیاسی، مالی و مشروعیت استفاده از خشونت را مقامات مدنی عهده‌دار شدند. پس از آن، در فرایند استعمار اروپایی‌ها، این تمایز به دیگر نقاط جهان هم صادر شد، زیرا در شرایطی که استعمارگران سرگرم کار خود بودند، بهتر آن بود که فرهنگ‌های بومی فرهنگ دینی تعریف شده و بالتبع امور ذاتاً خصوصی قلمداد شوند. هندوها در هند، شینتویی‌ها در ژاپن و کنفوسیوسی‌ها در چین از برچسب «دین» سرباز می‌زدند، اما پژوهشگران غربی روی آن اصرار داشتند. با اینکه چندین دهه است موج عظیمی از مطالعات بازگو می‌کنند فرهنگ‌های بومی فوق چگونه برچسب «دین» خوردند، نویسندگانی که دین را به خشونت پیوند می‌دهند، آن‌ها را نادیده می‌گیرند. عنوان کتاب‌هایی همچون *اختراع دین‌های جهانی*^{۱۱} از توموکو ماسوزاوا، *برساخت غربی دین*^{۱۲} نوشته دانیل دوبیسان و *اختراع دین*^{۱۳} اثر مشترک درک پترسون و دارن والهوف روشن می‌کند که تمایز دینی/سکولار نه امری فراتاریخی و فرافرهنگی، بل مصنوع قدرت اروپایی است.

بنیاد اندیشه

بخش دوم کتاب من به تبارشناسی این تمایز اختصاص دارد. در بخش سوم کتاب نیز این تبارشناسی را درباره جنگ‌های اصطلاحاً مذهبی اروپا در قرن‌های ۱۶ و ۱۷ به کار برده‌ام، جنگ‌هایی که بسیاری آن را همچون توجیهی برای ضرورت دولت سکولار غربی به کار می‌برند. طبق داستان این افراد، پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در این جنگ‌ها آن‌قدر یکدیگر را بر مبنای تفاوت‌های مذهبی‌شان کشتند که در نتیجه آن، ضرورت یافت دولت صلح‌آور سکولار دین را به حوزه خصوصی تبعید کند. اما من، با طرح این واقعیت آشکار که در جنگ‌های موسوم

به جنگ‌های مذهبی، کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها اغلب در یک جبهه می‌جنگیدند و کاتولیک کاتولیک را می‌کشت و پروتستان پروتستان را، این داستان را زیر سؤال برده‌ام. در اینجا، فقط به ذکر یکی از نمونه‌های فراوانی که در کتابم ذکر کرده‌ام، اکتفا می‌کنم. در جنگ‌های سی‌ساله، کاردینال ریشلو فرانسه کاتولیک را وارد جبهه سوئدی‌های لوتری کرد؛ به این ترتیب، نیمه دوم جنگ عمدتاً نبردی بین دو سلسله بزرگ کاتولیک اروپا بود. من نمی‌گویم این جنگ‌ها در واقع سیاسی یا اقتصادی بودند و نه دینی، اما آشکارا چیزی فراتر از تعصب عقیدتی در جریان بود. تمایز بین دینی و سیاسی یا دینی و اقتصادی امری بود که در آن جنگ‌ها نامعلوم بود. این تمایزات به‌عنوان پیامد جنگ‌های موسوم به جنگ‌های مذهبی جعل شدند، جنگ‌هایی که به‌تعبیر خوزه کاسانووا بهتر است «جنگ‌های دولت‌سازی اولیه اروپای مدرن» نامیده شوند.^۴ در بخش سوم کتابم، ۳۰۰ پاورقی آورده‌ام که نشان می‌دهد ظهور دولت نه راه‌حل بلکه علت اصلی جنگ‌های موسوم به جنگ‌های مذهبی بود.

اگر اسطوره خشونت دینی و جنگ مذهبی این‌قدر نامنسجم و نادرست است، پس چرا چنین شایع گشته است؟ زیرا برای ترویج منافی خاص مفید واقع می‌شود؛ این است استدلال من در بخش چهارم و پایانی کتاب. به‌طور کلی، اسطوره خشونت دینی این ایده را ترویج می‌کند که کار ما غربیان در حذف «دین» از عرصه قدرت عمومی برای حفظ ما از آسیب‌ها ضروری است. در عرصه داخلی آمریکا، این ماجرا را بررسی کرده‌ام که دادگاه عالی آمریکا، از سال ۱۹۴۰ به بعد، چگونه برای ممنوع ساختن اعمالی همچون دعا در مدرسه، کمک مالی به معلمان مدارس مذهبی، اصلاح آموزش عمومی بر اساس مبانی مذهبی و موارد دیگر، از اسطوره خشونت دینی استفاده کرد. تا سال ۱۹۴۰ دادگاه عالی از دین به‌عنوان نیروی وحدت‌بخش جامعه آمریکا یاد می‌کرد، اما از سال ۱۹۴۰ تا کنون، دادگاه عالی آمریکا دین را امری تفرقه‌افکن و نیرویی خطرناک تلقی می‌کند، آن‌هم دقیقاً در برهه‌ای از تاریخ آمریکا که تنش میان فرقه‌های مذهبی در پایین‌ترین سطح خود قرار دارد. بنابراین، اسطوره خشونت دینی نه واکنشی به واقعیت تجربی، بلکه دروغ ماهرانه‌ای است که برای توجیه سکولارسازی امور سرهم می‌شود. این اسطوره در عرصه سیاست خارجی آمریکا نیز کاربرد مشابهی دارد. هدف

از کاربرد آن در این عرصه این است که بین نظم اجتماعی صلح‌پیشه و خیراندیش ما آمریکایی‌ها و آن متعصبان دینی که هنوز یاد نگرفته‌اند بر احساسات دینی خود در عرصه عمومی افسار بزنند (به‌ویژه مسلمانان)، خط قاطعی ترسیم کند. من استدلال‌های متعددی را بررسی کرده‌ام که از اسطوره خشونت دینی برای توجیه خشونت سکولار استفاده می‌کنند. مدعای اصلی این استدلال‌ها این است که ما باید مزیت‌های نظم اجتماعی لیبرال را در صورت لزوم، به زور هم که شده، گسترش بدهیم. بر اساس این استدلال‌ها، دقیقاً به دلیل بی‌منطق بودن انسان‌هایی که هنوز گمان می‌کنند دین جایگاهی در عرصه عمومی دارد، استفاده از زور غالباً ضروری است.

اگر راه ساده‌ای برای جمع‌بندی تز اصلی کتابم وجود داشته باشد، آن راه این است: انسان‌ها برای تمام آن چیزهایی که با آن‌ها همچون خدایان رفتار می‌کنند می‌کُشدند، از جمله برای اموری همچون «آزادی» که علی‌الغرض امری «سکولار» به شمار می‌آید. این بصیرت هرگز چیزی تکان‌دهنده‌تر از نقد کتاب مقدس به بت‌پرستی نیست، آنجا که می‌گوید انسان‌ها با طیب خاطر مخلوقاتی را پرستش می‌کنند که به این جهان خاکی وابسته‌اند. مسئله اصلاً و ابداً انکار این امر نیست که فی‌المثل مسیحیان یا مسلمانان گاهی از ایمانشان برای توجیه خشونت استفاده می‌کنند، مسئله بر سر برخورد منصفانه با همگان است که بدان وسیله خشونت را نه صرفاً در جانب جهاد و عیسی مسیح، بلکه در جانب بازار آزاد و انتخابات آزاد هم بررسی می‌کنیم.

پاسخ به انتقادات

اکنون مایلم بحث را فراتر از کتابم دنبال کنم و به پاره‌ای از نقدها که به ایده من درباره دین و خشونت وارد شده است، پاسخ بگویم. دو سال قبل از چاپ کتابم، خلاصه‌ای از استدلال آن را که حاوی نکات مهم و ضروری بود، در نشریه الهیاتی هاروارد منتشر کردم. مارک یورگنزمایر، در نامه‌ای به ویراستار، به استدلال پاسخ داد. او نوشت: «برایم قدری عجیب است که ویلیام کاوانا در مقاله اخیرش در نشریه الهیاتی هاروارد چیزی را - یعنی این امر را که دین مسبب خشونت است - باور رایج توصیف می‌کند که کمتر عاقلی ادعای آن را دارد. غریب‌تر اینکه هدف کاوانا شامل من هم می‌شود.»^{۱۵} یورگنزمایر معتقد است، کار خودش، درباره چیزی

که آن را «ظهور انکارناپذیر خشونت دینی در زمانه ما» می‌نامد،^{۱۶} استدلال نمی‌کند که دین مشکل است، بلکه استدلال می‌کند که دین مشکل‌ساز است. منظور یورگنزمایر از این سخن این است که دین غالباً علت نزاع و کشمکش نیست، بلکه کشمکش‌های از قبل موجود را تشدید می‌کند. «روایت‌های کلان سناریوهای دینی و مطلق‌گرایی ادعاهای اقتدارگرا که تصورات دینی جنگ کیهانی از آن‌ها حمایت می‌کنند، اگر مشکل نباشند، مشکل‌سازند.»^{۱۷}

من در آن مقاله این ایده را که «دین‌گرایی خطرناک برای ایجاد خشونت دارد»، «باور رایج» توصیف کرده بودم.^{۱۸} اعتراضات یورگنزمایر مبنی بر اینکه کار مفصل وی در باب «خشونت دینی» نشان می‌دهد که دین نه «مشکل» بلکه «مشکل‌ساز» است، تفاوتی در استدلال من ایجاد نمی‌کند. «دین» را چه مولد و چه تشدیدکننده منازعات بدانیم، این سخن را به زبان آورده‌ایم که مقوله مبهم «دین» گرایشی ویژه برای تشدید خشونت دارد. چنان‌که به تفصیل در کتاب نشان می‌دهم، یورگنزمایر به‌رغم اینکه تمایز دینی/سکولار را تخریب می‌کند، همچنان «دین» را عاملی مؤثر و منحصربه‌فرد در ایجاد خشونت می‌داند. بنابراین، تمایز بین مشکل و مشکل‌ساز کار وی را در باب «خشونت دینی» از چنگ نقد من خلاص نمی‌کند.

مشکل اصلی در خود مقوله دین یا به‌طور خاص‌تر در تمایز دینی/سکولار است. به‌رغم احترازاها و انکارهای من در کتابم از موضع کارکردگرایانه،^{۱۹} دست‌کم دو تن از منتقدان تقدم به مقوله دین را نقدی کارکردگرایانه تلقی کرده‌اند.^{۲۰} کارکردگرایان و ذات‌باوران هر دو معتقدند چیزی به‌نام «دین» وجود دارد که در تمام جوامع و در طول زمان ثابت است. اما آنچه تلاش می‌کنم روی آن انگشت تأکید بگذارم این است که تمایز دینی/سکولار بر ساخته غرب مدرن است؛ لذا این تقسیم مستقر در طبیعت امور نیست، بلکه امری است که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، به طرق مختلف و برای مقاصد مختلف، ایجاد شده است. با توجه به این نکته، بهتر می‌بود که موضع خود را در کتابم «ساختارگرایانه» می‌نامیدم. از آنجا که ذات‌باوران و کارکردگرایان در کتابم برچسب مشخصی داشتند، اعطای برچسبی به موضع خودم می‌توانست آن را روشن‌تر کند.

ساختارگرایی بدین معنا نیست که «چیزی به‌نام» دین وجود ندارد. هکتور

آوالوس استدلال را این‌گونه طرح کرده است: «اگر چیزی به نام دین وجود ندارد، پس چیزی هم به نام خشونت دینی هم وجود ندارد.»^{۲۱} وی سپس، بر همین اساس، نقدهای متعددی را بر استدلال وارد می‌کند. آوالوس می‌نویسد این یک مغالطهٔ اِتیمولوژیک است که گمان کنیم کاربرد اولیهٔ یک کلمه نحوهٔ کاربرد امروزی آن را تعیین می‌بخشد. وی همچنین به تمایزی بین توصیفات انسان‌شناختی درونی و بیرونی رفتارهای انسان‌ها متوسل می‌شود. آوالوس می‌گوید یک اصطلاح توصیفی صرفاً به این دلیل که همان چیزی نیست که خود کاربران آن را استفاده می‌کنند لزوماً فاقد اعتبار نیست.^{۲۲} دین وجود دارد حتی اگر انسان‌های پیشامدرن یا غیرغربی این اصطلاح را به کار نمی‌بردند یا نبرند.

اما آوالوس استدلال مرا بد فهمیده است. من این ایده را که «چیزی به نام دین وجود ندارد» در همان متن کتاب آشکارا نفی کرده‌ام.^{۲۳} دین وجود دارد اما به‌مثابهٔ مقوله‌ای برساخته. نکتهٔ استدلال این نیست که کلمات نمی‌توانند معنا را تغییر دهند یا اینکه توصیفات بیرونی نامعتبر است. نکتهٔ استدلال این است که وقتی کلمات معنا را تغییر می‌دهند و هنگامی که ناظران بیرونی رفتار درونی را توصیف می‌کنند، غالباً در این کارشان نوعی اعمال قدرت وجود دارد که باید به آن توجه شود. غربی‌های مدرن تمایز دینی/سکولار را همچون تداعی‌گر نوعی انتقال قدرت بین مقامات کلیسایی و مدنی اختراع کرده‌اند. تحمیل این لِنز غربی بر دیگر جوامعی که به‌لحاظ زمانی و مکانی با ما فاصله دارند و جامعه را به سبک ما اداره نمی‌کنند، لزوماً یک عمل بی‌گناخانهٔ توصیف اوبجکتیو نیست. سنگینی بار اثبات بر دوش کسی است که اصرار دارد شیوهٔ غربی تمایز دینی از سکولار برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها نرمال است و ذات واحدی از «دین» در شالودهٔ تمام فعالیت‌ها و باورهای انسان‌های باستانی، قرون وسطایی و مدرن در سراسر جهان وجود دارد. آوالوس نقد خود بر استدلال را به این شکل ادامه می‌دهد که می‌گوید من ادعا می‌کنم تفاوتی بین «خشونت دینی» و «خشونت سکولار» وجود ندارد، چرا که هر دو نتیجه‌ای واحد دارند. وی می‌گوید میان قتل و تصادف تفاوت وجود دارد، حتی اگر نتیجهٔ هر دو مرگ باشد. آوالوس اظهار می‌کند، بین دلایل و مصادیق کشتن برای خدا و کشتن برای ملت، تفاوتی عظیم وجود دارد. ملت‌ها نهادهایی با مرزهای مشخص هستند که به‌لحاظ تجربی تحقیق‌پذیرند، اما الله برای هیچ‌یک

از دین‌داران و غیردین‌داران تحقیق‌پذیر نیست.

من اما فکر نمی‌کنم تمایز بین تحقیق‌پذیر و تحقیق‌ناپذیر آن‌قدرها هم که آوالوس ادعا می‌کند شسته‌رفته باشد. مرزهای ملی به‌لحاظ تجربی همان‌قدر و به همان شیوه‌ای تحقیق‌پذیرند که کلیساها؛ ایستگاه‌های مرزی و نگهبان‌های مسلح نیز همان‌قدر قابل مشاهده‌اند که کلیسای جامع و کشیش‌ها. تحقیق‌پذیری ملت‌ها هم از تحقیق‌پذیری خداوند بیشتر نیست. ملت‌ها قابل‌رؤیت نیستند، ملت‌ها محصولات تصادفی تصور جمعی شهروندان‌اند و نه اساساً بخشی از طبیعت. اما حتی اگر کسی به‌رغم غرابت امر، بتواند تمایزی بین امر دینی/سکولار ایجاد کند که دقیقاً منطبق با تمایز تحقیق‌پذیر/تحقیق‌ناپذیر باشد، بازهم تأثیری در تز من نخواهد گذاشت. تز من هرگز مدعی نیست تفاوتی بین باور به خدا و باور به دیگر امور وجود ندارد، بلکه می‌گوید تمایل مردم برای کشتن برای دومی همان‌قدر است که برای اولی. صدا البته که تفاوت‌هایی بین پرزیتاریسم^{۲۴} [پیروی از عقاید کلیسای مشایخی پروتستان] و ناسیونالیسم آمریکایی وجود دارد، اما این پرسش که باورهای کدام‌یک تحقیق‌پذیرتر است مطلقاً ربطی به این پرسش ندارد که کدام‌یک خشونت‌بارتر است.

من اخیراً در یک دانشگاه معتبر دولتی سخنرانی‌ای برای دانشجویان دکتری علوم سیاسی ارائه کردم. دانشجویان و برخی اعضای هیئت علمی از اینکه در نهایت پس از چندین دهه غفلت، بار دیگر دین در کانون توجه قرار گرفته است، احساس خوبی داشتند. من به آن‌ها گفتم باید سعی کنند از اصطلاح دین احتراز کنند، چون این اصطلاح ارمغانی جز سردرگمی ندارد. درست اندکی پس از آن فهمیدم که حرف من اشتباه بوده است. آن‌ها برای اینکه مردم دین را جدی بگیرند به‌شدت کار کرده بودند، اما من از راه رسیدم و گفتم «درباره آن صحبت نکنید!» ما نیاز داریم درباره دین سخن بگوییم، اما نه به‌مثابه یک امر عینی بلکه همچون یک لُز. دو مقوله دینی و سکولار نحوه‌های دیدن جهان هستند. من به این پیاله با عینک خود نگاه می‌کنم؛ تمایز دینی/سکولار مانند عینک است، نه مانند پیاله. تنها مشکلی که این تشبیه دارد این است که عینک تقریباً همیشه موجب می‌شود بهتر ببینم، در حالی که تقسیم دینی/سکولار غالباً تحریف‌کننده است. نحوه سخن گفتن درباره دین و امر سکولار در واقع سخن گفتن از کاری است که این مقولات انجام

می‌دهند. کتاب الیزابت هارد تحت عنوان سیاست سکولاریسم در روابط بین‌الملل مثال خوبی است که نشان می‌دهد تمایز دینی/سکولار غالباً در زمینه خودش تحریف ایجاد می‌کند.^{۲۵} البته باید اضافه کنیم که این مقولات ممکن است همواره کارکرد منفی نداشته باشند؛ دپارتمنت‌های مطالعات دین، هرچقدر که نامسجم باشند، به الهیات اجازه می‌دهند تا به شکلی نامحسوس در دانشگاه دولتی به کار خود ادامه بدهد، امری که فکر می‌کنم نیک و امیدوارکننده است.

بسیاری از منتقدان یادآور شده‌اند که اصطلاح خشونت را در کتابم بررسی نکرده‌ام؛ من صرفاً در مقدمه کتاب اظهار کرده‌ام که منظورم از «خشونت» همان معنایی است که تئوری پردازان مدعی خشونت‌گرا بودن دین از آن اراده می‌کنند. اما از نظر عده‌ای این مقدار کافی نیست، زیرا اگر بنا باشد منصفانه داوری کنیم ظاهراً باید بگوییم خشونت خود مسئله است. ولی چه چیزی را می‌توان خشونت شمرد؟ آیا هرگز هیچ‌گونه استفاده موجهی از «خشونت» و «زور» وجود دارد؟ آیا هرکسی که استدلال مرا می‌پذیرد ضرورتاً باید به صلح‌گرایی تعهد بسپرد؟^{۲۶} من در این کتاب از پرداختن به این دست پرسش‌های هنجاری پرهیز کرده‌ام، به دو دلیل: اول اینکه پرداختن به این پرسش‌ها نیازمند کتاب دیگری است و دوم اینکه می‌خواستم با مخاطبان سکولاری سخن بگویم که تعلقات الهیاتی مرا ندارند، همان تعلقاتی که بدون آن‌ها نمی‌توانم به این پرسش‌های هنجاری پاسخ دهم. مسلماً نیاز فراوانی داریم به فهم این نکته که آیا فی‌المثل جنگ اخلاقاً موجه است یا نه و اگر موجه است در چه زمانی. مساهمت کتاب در این فهم این‌گونه اخلاقی همین قدر است که اسطوره تحریف‌کننده‌ای را از میدان بیرون می‌کند که اندیشیدن روشن در باب خشونت را دشوار یا حتی ناممکن می‌سازد.

من کتاب را بدون هیچ نشانه آشکار الهیاتی که مخاطب سکولار بدان تمسک جوید، نوشتم، اما این امر موجب نشد که عده‌ای من را الهی‌دان ندانند، واقعیتی که بر روی جلد کتاب نمایان است و احتمال بسیاری را به سوی این گمان سوق داده است که کتابم ارزش خواندن ندارد. اما به نظرم استدلال‌های سکولار درباره رابطه دین و خشونت در همان چارچوب خودشان شکست می‌خورند، و نیازی به تعهدات الهیاتی نیست تا استدلالم را قانع‌کننده ببایم. با این حال مسئله‌ای الهیاتی وجود دارد که هرچند نامحسوس در سرتاسر کتاب حضور دارد. این مسئله

همان مسئله بت پرستی است. به بیان ساده، استدلال کتابم این است که مردم برای بسیاری چیزها می‌کشند، اموری مانند پول، پرچم، نفت و آزادی که نقشی همچون خدا در زندگی انسان‌ها بازی می‌کنند. این یک مسئله اساسی در کتاب مقدس است که انسان‌ها به صورت خودانگیخته بت پرستانند و به همین دلیل است که اولین فرمان خداوند درباره نفی بت پرستی است. برخی مفسران حساسیت کتاب مقدس نسبت به مقوله بت پرستی را شاهدهی بر این دانسته‌اند که دین مروج خشونت است؛ لعن و نفرین بت پرستی آشکارترین نشانه نابردباری توحیدی است. اما من فکر می‌کنم این مسئله دقیقاً به شکلی مخالف عمل می‌کند: نقد کتاب مقدس از بت پرستی آشکار می‌کند این ایده که دین نسبت به ایدئولوژی‌های سکولار استعداد بیشتری برای خشونت دارد اسطوره‌ای بیش نیست. چنان‌که پولس به فیلیپیان می‌گوید انسان‌ها با انواع و اقسام چیزها همچون خدا رفتار می‌کنند، حتی با شکمشان (۳:۱۹). پولس در قطعه بعدی به آن‌ها می‌گوید سکونت و شهروندی آن‌ها در بهشت است، که به این معناست که به هیچ قدرت سیاسی این جهانی تعلق ندارد.

من در کتابم تلاش کرده‌ام این دست علایق این جهانی را تا آنجا که ترویج خشونت می‌کنند، سُست کنم. صدالبته که خدا یا خدایان هم می‌توانند مروج مرزبندی و خشونت باشند. همان طور که من و دیگرانی در جای دیگر در پی انجامش هستیم، الهیات صلحی باید پی‌ریزی شود که در آن خداوند خواهان صلح و آشتی است، نه خواهان خون. در زمینه مسیحی چیزی شبیه تلاشی که رنه جرارد انجام داده است ضروری است. اما کمترین مساهمت کتابم این است که نشان می‌دهد، وقتی سخن از خشونت و صلح در میان است، ایدئولوژی‌ها و فعالیت‌های «دینی» اصلاً و ابداً از ایدئولوژی‌های سکولار متمایز نیستند.

مفصل‌ترین بررسی انتقادی را درباره کتابم، یک الهی‌دان به نام افریم رادنر در کتابش تحت عنوان وحدت وحشیانه انجام داده است. در کل، احترام زیادی برای کار رادنر قائلم. کتاب وحدت وحشیانه حاوی نکات ارزشمندی است. اما متأسفانه کتاب وی با مانع دانستن کار من برای استدلال خودش آغاز می‌شود، استدلالی که می‌گوید ناکامی‌های تاریخی کلیسا ما را به این نتیجه می‌رسانند: «دین (که در این بخش، کلیسا و کلیساهای مسیحی را مصداق دین تلقی می‌کنم)

به واقع نیازمند دولت لیبرال است...»^{۲۷} از نظر رادنر، استدلال من «گروه‌های دینی مانند کلیساهای مسیحی را تشویق می‌کند که از مسئولیت خود در قبال خشونت شانه خالی کنند»^{۲۸} و این کار را با انتقال تقصیر خشونت از دین به جایی دیگر انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد رادنر گمان می‌کند استدلال من دفاعی از دین در برابر اتهام خشونت است. فهم این نکته برایم دشوار است که با توجه به ساخت‌شکنی من از اصطلاح دین، چگونه می‌توانم به‌عنوان مهاجم یا مدافع دین شناخته شوم.

رادنر بحث من را به دو شیوه متناقض طرح می‌کند که هر دوی آن‌ها بدخوانی متن به شمار می‌روند. در شیوه اول گمان می‌کند بحتم این است که جنگ‌های موسوم به جنگ‌های دینی واقعاً جنگ دینی نیستند، بلکه جنگ سیاسی‌اند: «کاوانا استدلال می‌کند که خطاست که این درگیری‌ها را جنگ‌های دینی بنامیم، چراکه اساساً محرک آن‌ها بیشتر سیاسی است و از منافع ارضی افراد و گروه‌های مختلف برمی‌خیزند.» رادنر برای طرح این استدلال ادامه می‌دهد، من:

باید تعلقات مذهبی را به موضوعی فرعی در نمایشی دیگر تقلیل دهم... نتیجه این خواهد بود که در دهشتناک‌ترین میدان‌ها و لحظات تاریخ... جهانی که به طرز مسخره‌ای توسط کاوانا به‌عنوان افسون‌زدایی شده‌ترین لحظه خودش به تصویر کشیده می‌شود، بی‌هیچ ارجاعی به ایمان محصول قدرت‌های سیاسی و منافع شخصی است، چرا که اساساً با انحرافات بالقوه ایمان برخوردی نداشته است.^{۲۹}

من نمی‌فهمم رادنر و دیگر منتقدان کتاب چگونه به این نتیجه درباره استدلال من دست یافته‌اند، در حالی که من در مقدمه بخشی که راجع به جنگ‌های دینی نوشته‌ام، این‌گونه می‌گویم:

من استدلال نمی‌کنم که این جنگ‌ها واقعاً نه دینی بلکه سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی بودند... ارائه چنین استدلالی بدین معناست که گمان کنیم به‌آسانی می‌توانیم به طبقه‌بندی‌ای دست پیدا کنیم که در روند اصلاح اروپا امر دینی را از امر سیاسی و غیره جدا کند. اما این جنگ‌ها خود بخشی از روند ایجاد چنین تمایزاتی بودند.^{۳۰}

همان طور که کمی جلوتر در همین بخش جمع‌بندی می‌کنم:

به نظرم باید نتیجه بگیریم که هرگونه تلاشی برای ارجاع علت جنگ‌های مورد بحث به دین - آن‌طور که در تضاد با سیاست یا دیگر ایدئولوژی‌های سکولار قرار بگیرد - در دام زمان پریشی‌ای ناامیدکننده فرو خواهد غلتید. صدا البته که نفس مسئله راجع به تلاش‌هایی که تقصیر را به دلایل اقتصادی و سیاسی آن‌طور که در برابر دین قرار می‌گیرند، گره می‌زند هم صادق است.^{۳۱}

به‌علاوه این ایده که من جنگ‌های مورد بحث را سیاسی و لذا افسون‌زدایی شده می‌دانم کاملاً در تضاد با استدلال حقیقی من است. من به گزارش جان باسی در مورد انتقال تقدس از کلیسا به دولت تمسک جسته و استدلال می‌کنم «در قرن‌های شانزده و هفده دولت به‌طور گسترده‌ای مقدس شمرده می‌شد».^{۳۲} این نتیجه‌گیری از استدلال من در بخش اول کتابم راجع به انعطاف‌پذیری اصطلاح «دین» پیروی می‌کند:

اگر آن‌گونه که در بخش یک و دو مشاهده کردیم، ناسیونالیسم واقعاً بسیاری از ویژگی‌های «دین» را به نمایش می‌گذارد - از جمله آنچه برای اهداف ما مهم‌تر است؛ یعنی قدرت سامان‌دهی توانایی‌های مرگبار - در این صورت آنچه به‌واقع با آن مواجه هستیم جدایی دین از سیاست نیست، بلکه به‌جای آن جانشینی دین دولتی با دین کلیسایی است.^{۳۳} تمام تأکید استدلال من روی این نکته است که نشان دهد احتمال ظهور آن افسونی که خشونت می‌آفریند، در اشکال به‌اصطلاح سکولاری همچون ایده دولت - ملت بیشتر است تا در قالب آنچه «ادیان» خوانده می‌شوند، فی‌المثل در مسیحیت.

بنیاد اندیشه

رادنر خوانش ساختارگرایانه من از اصطلاح دین را یادآور شده و صورت‌بندی دومی برای استدلال من به دست می‌دهد، صورت‌بندی‌ای که با صورت‌بندی نخست تناقض دارد، اما به همان اندازه خطاست. طبق صورت‌بندی دوم رادنر، من صرفاً عوامل دینی را به‌نفع عوامل سیاسی که منجر به خشونت می‌شوند کم‌اهمیت جلوه نمی‌دهم، بلکه ادعایم این است که «اگر در اوایل مدرنیته، بیرون از وجود اجتماعی یکپارچه فرهنگی‌ای که ایمان به‌نحو جداناپذیری در آن در هم پیچیده بود، چیزی به‌نام (دین) وجود نداشت، پس چیزی به‌نام (خشونت دینی) هم

وجود نداشت که دولت بخواهد ما را از شر آن نجات دهد.»^{۳۴}

این شکل دوم از توصیف استدلال من بازهم نوعی بدفهمی است که در متن کتاب صریحاً از آن احتراز بسته‌ام. همان طور که در مقدمه بخش دوم بیان کرده‌ام، «نکته این کتاب این نیست که مشکل دین و خشونت را محو کند، با این بیان که دین مفهومی مبهم است، پس چیزی به نام دین و بالتبع مشکل دین و خشونت وجود ندارد.»^{۳۵} نقل قولی دیگر از کتاب:

پس آیا نتیجه ما این شد که چیزی به نام دین، یا هیچ مفهوم منسجمی از آن وجود ندارد، و بنابراین نباید خودمان را با پرسش از دین و خشونت به دردسر بیندازیم؟ هرگز. مسئله این نیست که چیزی به نام دین وجود ندارد. مسئله این است که مفاهیمی که ما به کار می‌بریم این طور نیست که حقیقتاً در تناظر یک‌به‌یک کلمات و اشیا، به اشیا خارجی ارجاع داشته باشند. در برخی فرهنگ‌ها دین وجود دارد، اما همچون برساخته‌ای انسانی.^{۳۶}

اگر هدفم صرفاً این نیست که با محو مقوله دین آن را از اتهام خشونت تطهیر کنم، پس از بیان اینکه این مقوله برساخته‌ای مدرن و نه حقیقتاً مستقر در طبیعت امور است، چه هدفی دارم؟ پاسخ این است که با توجه به اوایل دوره مدرن، محکومیت دین به‌عنوان امری که در تقابل با سیاست بوده است یک خطای آنارونیستی است، زیرا در آن زمان هنوز چنین تمایزی وجود نداشت. مسئله این نیست که مسیحیت درگیر نبوده، که یقیناً بوده است. مسئله این است که هیچ‌کس نمی‌تواند دینی را - آن‌گونه که در تقابل با محرک‌های بیشتر این جهانی و سکولار باشد - نشان دهد که به‌عنوان محرک انسانی فراتاریخی و فرافرهنگی، علت اصلی منازعات بوده باشد. مسیحیان بودند که جنگ‌های اروپایی اوایل دوره مدرن را به راه انداختند و رادرن درست می‌گوید که این طغیان و خشنگری نشانه این است که کلیسا نتوانست نمونه و نماینده صلح مسیح باشد. در این مسئله نزاعی نیست. همان طور که در بخش راجع به جنگ‌های دینی بیان کرده‌ام:

بازهم مسئله این نیست که این جنگ‌ها واقعاً سیاسی بوده‌اند و نه دینی، یا اینکه این دولت است که باید ملامت شود و کلیسا در قبال خشونت بی‌گناه است. اگر انتقال قدرت از کلیسا به دولت در تحولات قرن‌های

شانزده و هفده مساهمت داشت، این انتقال شکل ادغام کلیسا در دستگاه دولت را به خود گرفت. کلیسا قطعاً در خشونت‌های قرن‌های شانزده و هفده بسیار دست داشت. اما مسئله این است که ظهور دولت مدرن راه‌حلی برای خشونت «دین» نبود.^{۳۷}

رادنر معتقد است حذف دین به‌عنوان علت مستقل جنگ‌های اوایل دوره مدرن مرا از تبیین ساختارهای مفهومی انگیزشی و اساسی برای مشروعیت بخشیدن به آن جنگ‌ها محروم می‌کند.^{۳۸} وی به اثر مورخ نامدار برّد گریگوری استناد می‌کند، جایی که وی علیه مورخانی استدلال می‌ورزد که معنای خاص دینی‌ای را که متوجه هم قاتلان فعال و هم قربانیان منفعل درگیر جنگ می‌شود خفه می‌کنند.^{۳۹} کتاب ستایش برانگیز گریگوری تحت‌عنوان سعادت در خطر از قضا علیه آن کسانی استدلال می‌آورد که خشونت اوایل اروپای مدرن را به علت‌های سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی تقلیل می‌دهند، آن‌هم به‌شکلی که در تقابل با علت‌های دینی قرار می‌گیرند.^{۴۰} در عوض، گریگوری در ارزیابی خود از کتاب اسطوره خشونت دینی آن را یک شاهکار قلمداد می‌کند و می‌نویسد این کتاب باید مبدل به کتابی کلاسیک شود.^{۴۱} این را صرفاً به‌دلیل فخرفروشی متذکر نمی‌شوم، بل از این جهت متذکر می‌شوم که نشان دهم که برخلاف رادنر، گریگوری خوب می‌فهمد که استدلال من و او یکدیگر را نقض نمی‌کنند. گریگوری می‌نویسد: کاوانا به‌درستی جدایی‌ناپذیر بودن دین از سیاست و اجتماع در قرن‌های شانزده و هفده را یادآور می‌شود. از این‌رو، نمی‌توان گفت که فی‌المثل مراسم عشای ربانی کاتولیک‌ها دینی بود و نه سیاسی یا اجتماعی - مگر اینکه مفهوم دین را که خود صرفاً به‌منزله نفی واقعیت‌های انسانی‌ای که در پی تغییر و اصلاح آن‌ها بود سر برآورده بود، به‌شکل آن‌اکرونستیستی به کار ببریم.^{۴۲}

ظاهراً رادنر گمان می‌کند که من تحلیل خشونت اوایل دوره مدرن را از منظری الهیاتی رد می‌کنم،^{۴۳} در حالی که من هرگز انکار نمی‌کنم شکل خاصی از خشونت مانند همان مثال عشای ربانی گریگوری که محصور در موقعیت‌های الهیاتی است، وجود داشته است. آنچه من انکار می‌کنم این است که چنین اشکالی از خشونت به مقوله‌ای کاملاً متفاوت از خشونت‌هایی که به‌نام دولت، ملت،

سرمایه‌داری و دیگر علت‌های مفروض سکولار انجام می‌شوند، تعلق دارند: خشونت دینی. این دقیقاً به این دلیل است که این علت‌ها اصلاً و ابداً عاری از افسون نیستند، بلکه در معرض بُت‌پرستی و پرستش خدایان دروغین قرار دارند.

رادنر گمان می‌کند نه فقط با نظر به دوره اوایل مدرن بلکه همچنین با نگاهی به وضعیت حال حاضر هم باید قاطعانه علیه من اظهار کند که چیزی به نام خشونت دینی وجود دارد و این زمانی است که انسان‌ها دیگران را به نام خدا زندانی می‌کنند، اخراج می‌کنند، آسیب می‌رسانند، توهین می‌کنند و می‌کشند.^{۴۴} رادنر استدلال می‌کند که رویکرد من مرا از درک هم‌دستی کلیسا در خشونت رواندا ناتوان می‌گرداند. اما من هیچ‌وقت انکار نکرده‌ام که انسان‌ها به نام خدا یا خدایان می‌کشند. آن قدر فراموش‌کار و دغل‌باز هم نیستم که اعمال خشونت‌آمیز مسیحیان را انکار کنم؛ «واقعیت این است که خیلی از مسیحیان مرتکب خشونت می‌شوند، در حالی که مدعی‌اند به مثابه یک مسیحی و به دلیل باور به خدا چنین کارهایی را انجام می‌دهند.»^{۴۵} آنچه من انکار می‌کنم این ادعا است که خشونت به نام خدای یگانه یا هر خدای دینی اساساً متفاوت و ذاتاً دارای ماهیت وحشتناک‌تری از خشونت به نام واقعیت‌های فرضاً این جهانی مانند ملت‌ها، پرچم‌ها، آزادی یا نفت است. من به این سخن رادنر وقتی نمی‌نهم که می‌گوید «وقتی مسیحیان به خشونت روی می‌آورند، خشونتشان با خشونت ملت‌ها تفاوت دارد.»^{۴۶} من در دو فصل آغازین کتابم استدلال‌های جامعی ارائه کرده‌ام تا نشان دهم چرا تلاش‌هایی که ادعا می‌کنند خشونت دینی و سکولار اساساً متفاوت هستند ناکام می‌مانند، استدلال‌هایی که رادنر تلاشی برای رد کردن آن‌ها نمی‌کند و گویا خود را نسبت به آن‌ها به تجاهل می‌زند. وی گهگاه نقل‌قول‌هایی زنده درباره کلمه «دین» به میان می‌کشد، اما تلاش می‌کند آن‌ها را به گونه‌ای به کار ببرد که گویی به مقوله آشکاری ارجاع پیدا می‌کند که مسیحیت نمونه راستین آن است، گو اینکه شرح مفصل من از تبارشناسی مفهوم دین ابداً تأثیری در وی نداشته است.

با توجه به وضعیت حال حاضر اگر می‌خواهیم نشان بدهیم که تقسیم دینی/سکولار تقسیمی برساخته و نه حقیقتاً بخشی از نحوه بودن اشیا و امور است، باید انگیزه‌های دینی و سکولار برای زندانی کردن، آسیب رساندن، توهین کردن، اخراج کردن و کشتن دیگران را در چارچوب تحلیلی واحدی قرار بدهیم. چنان‌که

در نتیجه‌گیری کتاب یادآور شده‌ام، «مسئله این است که وضعیتی عادلانه برقرار کنیم تا به تمام اشکال خشونت، به یک اندازه، توجه شود»^{۴۷} اسطوره خشونت دینی توجه ما را به خشونتی خاص معطوف داشته - خشونتی که نشان دینی بودن را بر جبین دارد - و از دیگر اشکال آن که برچسب سکولار خورده‌اند، غافل ساخته است. اما واقعیت این است که:

انسان‌ها به دلایل مختلفی می‌کشند. هر رهیافت بسنده و مناسب به این مسئله باید کار خود را با تحقیقات تجربی در شرایطی آغاز کند که تحت آن شرایط باورها و کنش‌هایی همچون جهاد، دست نامرئی بازار، کفاره فداکاری مسیح و نقش ایالات متحده در مقام رهایی‌بخش جهان، چهره‌ای خشن به خود می‌گیرند.^{۴۸}

به‌زعم رادنر تلاش من برای تغییر جهت توجه‌مان کوششی است برای چشم‌پوشی کردن از هم‌دستی مسیحیت در خشونت. وی خاطر نشان می‌کند، «بنابراین آنچه کاوانا و اصلاح‌طلبان معاصر از نظر دور می‌دارند این واقعیت است که ایده بردباری دینی در برابر خشونت دینی به واسطه ناکامی‌های مداوم و چشمگیر مسیحیان، مخصوصاً در متن خشونتی که خود در آن مشارکت داشته‌اند، بر باد رفته است.»^{۴۹} اما تلاش من برای عطف توجه به خشونت دولت - ملت، به‌ویژه در بخش چهارم کتابم درباره ایالات متحده، تلاشی است برای نشان دادن آن چیزی که مسیحیان حقیقتاً برای آن می‌کشند. دولت - ملت دیگران نیستند، خود ماییم همین ما مسیحیان. ۸۰ درصد آمریکایی‌هایی که خود را مسیحی قلمداد می‌کنند در تقریباً ۸۰ درصد پرسنل ارتش آمریکا که هویت خود را مسیحی می‌دانند حضور دارند. هر نقدی بر خشونت ارتش آمریکایی می‌بایست این واقعیت آشکار را لحاظ کند. همان‌طور که در بخش اول گفته‌ام، «برای اکثر مسیحیان آمریکایی، حتی تبلیغ عمومی مسیحیت ناراحت‌کننده تلقی می‌شود؛ با این حال، اکثر آنان ضرورت خواست کشتن برای کشورشان را در مواقع بحرانی مفروض می‌گیرند.»^{۵۰} واقعاً نمی‌فهمم که استدلال من چگونه می‌تواند تلاشی برای چشم‌پوشی کردن یا تطهیر مسیحیت از هم‌دستی در خشونت تلقی شود. تلاش من این است که توجهات را به آن چیزی جلب کنم که مسیحیان امروز، اینجا و اکنون، حقیقتاً برای آن می‌کشند. تلاش من این امر را بازگو می‌کند که نمونه‌های خشونت

مسیحی که رادنر به آن‌ها تمسک می‌جوید (مثل جنگ‌های اروپایی قرن‌های شانزده و هفده و قتل‌عام رواندا در ۱۹۹۴) برای مخاطبان بالفعل کتابش و بافت آن‌ها در ایالت‌های لیبرال آمریکای شمالی زماناً و مکاناً غریب و بعید هستند. توجه به این امر از آن جهت ضروری است که امروزه مسیحیان در بافت آمریکای شمالی به‌جز معدودی استثنائات برای هیچ چیزی به‌جز دولت - ملت لیبرال نمی‌کشند. صدالبته این امر محکوم است که مسیحیان در اوایل اروپای مدرن یا رواندای معاصر یکدیگر را می‌کشند، و به‌خصوص زمانی که برای چنین اعمالی به دلایلی الهیاتی تمسک می‌جویند برای کلیسا نگران‌کننده است. اما من به آن چیزی توجه می‌کنم که مسیحیان به‌خاطر آن برای کشتن در اینجا و اکنون وسوسه می‌شوند. برخی مسیحیان در آمریکا توجیهاتی الهیاتی برای حمایت از جنگ به کار می‌برند. اما امر بسیار رایج‌تر این است که مسیحیان به‌خاطر همان دلیل سکولاری از جنگ حمایت می‌کنند که آمریکایی‌ها به‌مثابه ملتی واحد از آن برای حمایت از جنگ بهره می‌برند: برای آزادی، همان آزادی‌ای که در نتیجه نفرت از جنگ‌های موسوم به دینی متولد شد. چنان‌که در مقدمه کتابم نوشته‌ام، «در غرب، ایجاد نفرت و انزجار از کشتن و مردن به‌نام دین یکی از ابزارهای مهمی است که متقاعدمان می‌کند کشتن و مردن به‌نام دولت - ملت ستودنی و بجا است.»^{۵۱}

این دقیقاً همان جایی است که اختلاف اصلی من و رادنر از آنجا برمی‌خیزد. ما در اصل هم‌دستی مسیحیان و مسیحیت در خشونت اختلافی نداریم. نزاعمان بر سر این است که مسیحیان چقدر ملزم‌اند تا از دولت - ملتی که اکنون خود را در آن می‌یابیم، حمایت قاطع کنند. از نظر رادنر، «این درست است که بگوییم ظهور دولت، در معنای مدرن، چیزی نیست جز تعریفی خاص از حاکمیت سیاسی صلح‌آمیز کلی‌تری که ریشه‌ها و همانندی‌های کاملاً قدرتمند آن عمیقاً ریشه در تجربه مسیحی دارد...»^{۵۲} اما بر اساس نظر وی، «پاسخ درست به اینکه چگونه از خشونت جلوگیری کنیم و در برابر آن مقاومت بورزیم این است که کلیساها باید کاملاً، بی‌هیچ‌گونه ملاحظت و کم‌کاری‌ای، فعالیت‌هایشان را به‌سمت نیازها و ضرورت‌های یک دمکراسی لیبرال پایدار و پاسخ‌گو تغییر جهت بدهند.»^{۵۳} رادنر از این هراس دارد که «دغدغه‌هایم درباره خط‌مشی دولت لیبرال نسبت به دین و مسیحیت مشخصاً به نفی آشکار ارزش ذاتی دولت لیبرال منجر می‌شود...»^{۵۴}

مسیحیان می‌بایست با تکلیف دشوارِ مشارکت کامل در یک دمکراسی تکثرگرا مواجه شوند، امری که «شیوه‌ای ضروری برای اصحاب کلیساست تا به واسطه آن در رویارویی با هم‌دستی‌های خشونت‌آمیز خودشان جانشان را حفظ کنند. و هر صدایی که از مواجهه با این تکلیف بازمی‌دارد جنونی خطرناک خواهد بود.»^{۵۵}

کم‌کم به برخی از اختلاف‌های اساسی بین من و رادنر نزدیک می‌شویم، اما قبل از هرچیز، ذکر این نکته لازم است که رادنر پیازداغ چیزی را که در کتاب *اسطوره خشونت دینی* مطرح کرده‌ام زیاد می‌کند. بحث من مشخصاً فراخوانی است به مسیحیان که نسبت به مشارکت و حمایتشان از ماجراجویی‌های نظامی دولت - ملت سکولار به‌ویژه ایالات متحده کمی محتاط‌تر باشند. اما چنان‌که در پایان بخش سوم می‌نویسم، هرگز بحث این نیست که لیبرالیسم یا دمکراسی را مطلقاً کنار بگذاریم:

اینکه بگویم اسطوره بنیادین جنگ‌های دینی خطاست به این معنا نیست که پس با این حساب، اصول لیبرال تماماً خطا هستند؛ از نظر من جدایی کلیسا از دولت مسئله مهمی است که به دلایل متعدد که برخی از آن‌ها دلایل الهیاتی هستند باید از آن حمایت کرد. مقصودم این است که باید از این روایت مسلط که دولت لیبرال را همچون راه‌حلی برای خشونت دین معرفی می‌کند دست برداریم... انتقال از قدرت کلیسا به قدرت دولت به معنای غلبه عقل صلح‌پیشه بر خشونت دینی غیرعقلانی نیست. هرچقدر بیشتر به خودمان تلقین کنیم که چنین است، بیشتر مستعد غفلت از آن خشونت می‌شویم که به نام عقل و آزادی مرتکب می‌شویم.^{۵۶}

تکلیف سلبی متزلزل ساختن وفاداری مرگبارمان به دولت - ملت و دستگاه‌های غول‌آسای امنیتی و نظامی‌اش هدف صاف و ساده کتاب من است.

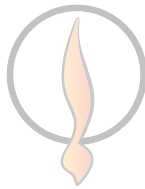
اگر من در پی ارائه موضعی الهیاتی و ایجابی راجع به مداخله سیاسی کلیسا می‌بودم، چنان‌که در جایی دیگر این کار را کرده‌ام، می‌بایست کار خود را با تمایز قائل شدن بین اصطلاحات «دولت»، «لیبرالیسم» و «دمکراسی» آغاز می‌کردم، اصطلاحاتی که در نقد رادنر درهم آمیخته شده‌اند. البته انصاف این است که من هم در نوشته‌هایم بین آن‌ها همواره تمایز برقرار نکرده‌ام. اما آنچه من سعی در تبیین آن داشته‌ام عبارت است از شکلی از حضور کلیسا در عرصه سیاست؛ مانند رادنر،

معتقدم امر نیکی است که کلیسا - اغلب برخلاف خواست نامعقولش - از قدرت قهریه جدا شده است، اما با این حال، از این قدرتی هم که اکنون مدعی انحصاری خداگونه در باب خشونت است، عمیقاً ناخشنود هستم. من در دفاع از دموکراسی تکثرگرا مطالبی نوشته‌ام،^{۵۷} اما مشکل دولت - ملت کنونی این است که نه به قدر کفایت دموکراتیک است و نه تکثرگرا. اسطوره ملت و دست‌درازی دولت، فضایی یکنواخت و واحد به وجود آورده که حقیقتاً تکثرگرا نیست و در آن، دموکراسی به یک کاریکاتور محض تقلیل یافته است. طبق گفته شولدن والین، «شهروند به رأی‌دهنده تقلیل یافته است: به‌صورت دوره‌ای رضایتش جلب می‌شود، مورد هشدار قرار می‌گیرد و سرگردان می‌شود، اما در غیر آن ایام، فاصله‌اش از تصمیم‌گیری واقعی حفظ می‌شود و اجازه دارد صرفاً به‌مدت کوتاهی، مطابق با دستور مجریان اصلی، در نمایشنامه ظاهر شود.»^{۵۸} دیدگاه من راجع به مشارکت کلیسا در سیاست، به «دموکراسی زودگذر» والین یا دیدگاه السدیر مک‌این‌تایر راجع به جوامع با‌درايت بیشتر شبیه است تا به آغوش کشیدن میهن‌پرستانه دولت - ملت آمریکایی با آن ماشین جنگی معلوم‌الحال، تکنیک‌های پیشرفته بازجویی‌اش، سیستم نظارتی‌اش و غیره.

به گمان من، در اینجا مسائل بیشتری بین من و رادنر وجود دارد که می‌توانیم درباره آن بحث جدی کنیم و بر سر بسیاری از ابعاد گوناگون مربوط به نقش کلیسا به‌عنوان ناظر، نظر موافق یا مخالف داشته باشیم. رادنر می‌نویسد، «نگرانی‌های عمده کاوانا به‌خوبی در حال اثبات شدن هستند، زیرا خود دولت لیبرال، اصول بنیادینش را به‌خاطر ایدئولوژی خدانشناس آگاهانه‌ای که به‌طور فزاینده از خشونت دم می‌زند، زیر پا می‌گذارد.»^{۵۹} من هم عمیقاً تأکید رادنر بر ضرورت اصلاح کلیسا را تأیید می‌کنم. در واقع، من در جایی دیگر از بحث رادنر استفاده کرده‌ام تا استدلال کنم مبنای مخالفت کلیسا با تمام اشکال خشونت این نیست که ما پاک و مطهریم، بلکه این است که ما در واقع آن‌قدر خوب نیستیم که از خشونت به‌شکل درست استفاده کنیم.^{۶۰}

گمان می‌کنم با توجه به این ایده که من کلیساها را تشویق می‌کنم تا از بار مسئولیت در قبال خشونت شانه خالی کنند، رادنر حقیقتاً بحث من را بد فهمیده است. مخالفت حقیقی ما بر سر این ادعای رادنر است که کلیسا به‌واقع نیازمند

دولت لیبرال است.^{۶۱} اینجاست که دیالوگ من و وی جذاب تر می شود. فی الجمله موافقم که دور نگه داشتن کلیسا از عرصه قدرت عمومی نوعی مجازات احیاکننده بالقوه برای بدعهدی و بی ایمانی کلیسا است. اما مایلیم دولت - ملت لیبرالی را که خودم در درون آن زندگی می کنم صرفاً همچون شکل دیگری از امپراتوری ببینم که کلیسا باید به شکلی خلاقانه با آن دربیفتد، نه اینکه در مقابل آن همچون فرزند صلح طلب انجیل به گوشه ای بخزد.

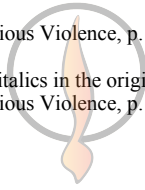


بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴

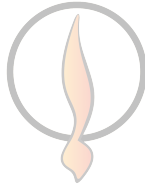
1. Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco: Harper; 2002), p. 1.
2. Martin E Marty with Jonathan Moore, *Politics, Religion, and the Common Good* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers; 2000), p. 10.
3. Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State from Christian Militias to al Qaeda* (Berkeley: University of California Press; 2008), p. 23.
4. Mark Juergensmeyer, *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press; 1993), p. 15.
5. Christopher Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve; 2007), p. 232-48.
6. Richard E Wentz, *Why People do Bad Things in the Name of Religion* (Macon, GA: Mercer University Press; 1993), p. 13-4, 37.
7. Carolyn Marvin and David W Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion*. *Journal of the American Academy of Religion*. 1996; LXIV (4): 768.
8. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan Company; 1962).
9. Augustine, *City of God*, translated by: Bettenson H (Harmondsworth: Penguin Books; 1972), X.1 [373].
۱۰. کشیش در مسیحیت کاتولیک دو درجه دارد. درجه کامل و درجه ناتمام. درجه کامل متعلق است به اسقف یعنی کسی که تمام مراتب کشیشی را گذرانده و تمام رسوم دینی را کامل کرده است. درجه ناتمام متعلق است به کشیش که به واسطه این مقام قدرت ارائه قربانی (مثلاً آیین عشای ربانی و نان و شرابی که در این مراسم خورده می‌شود) را به دست می‌آورد و می‌تواند گناهان را ببخشد، تقدیس کند، موعظه کند و به‌طور کلی وظایف عبادی را انجام دهد (مترجم).
11. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press; 2005).
12. Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, translated by: Sayers W (Baltimore: Johns Hopkins University Press; 2003).
13. Derek R Peterson and Darren R Walhof, editors. *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; 2002).
14. Jose' Casanova, *Eurocentric Secularism and the Challenge of Globalization*. *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*. Available at http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg/idwrg_25.pdf.
15. Mark Juergensmeyer, *Thinking about Religion and Violence*. Available at www.juergensmeyer.com/files/HDS%20bulletin.doc.
16. Ibid.
17. Ibid.
18. William T Cavanaugh, *Does Religion Cause Violence?: Behind the Common Question Lies a Morass of Unclear Thinking*. *Harvard Divinity Bulletin*. 2007;35 (2 & 3). Available at <http://www.hds.harvard.edu/news-events/harvarddivinity-bulletin/articles/does-religion-cause-violence>.
۱۹. همان، صص ۱۱۸-۱۱۹: «اما رویکردهای کارکردگرایانه به مسئله دین و خشونت نیز، در نهایت، رضایت‌بخش نیستند... رویکردهای کارکردگرایانه هم مانند رویکردهای ذات‌گرایانه می‌خواهند فرض بگیرند که واقعاً در بیرون چیزی به نام دین وجود دارد که ویژگی ثابت تمام جوامع انسانی در طول تاریخ بوده است؛ بنابراین تفاوت این دو رویکرد صرفاً در این است که کارکردگرایان به نفع تعریف وسیع‌تری از دین استدلال می‌کنند».
20. Cyril O'Regan, *What Comes After Essentialist Religion? Pro Ecclesia*. 2011;20 (4): 342-48; and R Scott Appleby, *Fire and Sword*. *Commonweal*. 2010;137 (7): 12.
21. Hector Avalos, *Explaining Religious Violence: Retrospects and Prospects*. In: Murphy AR, editor. *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell; 2011), p. 143.
22. Ibid., p. 144.

23. William T Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (New York: Oxford University Press; 2009), p. 59 and 119.
24. Presbyterianism
25. Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations* (Princeton: Princeton University Press; 2008).
26. John D Carlson, *Religion and Violence: Coming to Terms with Terms*. In: *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, p. 12-4; and A Alexander Stummvoll, *Demythologising Religious Violence*. *European Political Science*. 2010;9: 515-23.
27. Ephraim Radner, *A Brutal Unity: The Spiritual Politics of the Christian Church* (Waco, TX: Baylor University Press; 2012), p. 22.
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*, p. 23.
30. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, p. 124.
31. *Ibid.*, p. 160.
32. *Ibid.*, p. 174, italics in the original.
33. *Ibid.*, p. 177.
34. Radner, *A Brutal Unity*, p. 24.
35. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, p. 59, italics in the original.
36. *ibid.*, p. 119, italics in the original.
37. *Ibid.*, p. 166, italics in the original.
38. Radner, *A Brutal Unity*, p. 41.
39. *Ibid.*, p. 42.
40. Brad S Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press; 1999).
41. Brad S Gregory, *Pacifying Violence*. *First Things*, May 2010.
42. *Ibid.*, italics in the original.
43. For example, Radner, *A Brutal Unity*, p. 45: ‘‘If invoking the name of God in the physical ‘extirpation of heretics’ cannot be analyzed from a specifically theological perspective, both in terms of the object, we have simply imprisoned theological discourse itself’’, italics in the original.
44. *Ibid.*, p. 22, italics in the original.
45. *ibid.*, p. 48.
46. *Ibid.*, p. 29.
47. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, p. 230.
48. *Ibid.*, p. 56.
49. Radner, *A Brutal Unity*, p. 55, italics in the original.
50. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, p. 56.
51. *Ibid.*, p. 4-5.
52. Radner, *A Brutal Unity*, p. 54.
53. *Ibid.*, p. 55.
54. *Ibid.*, p. 22.
55. *Ibid.*, p. 56.
56. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, p. 179.
57. William T Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans; 2011), Chapters 2 and 9.
58. Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, expanded edition (Princeton: Princeton University Press; 2004), p. 565.
59. Radner, *A Brutal Unity*, p. 55.
60. See Cavanaugh, *Migrations of the Holy*, p. 141-69.
61. Radner, *A Brutal Unity*, p. 22.

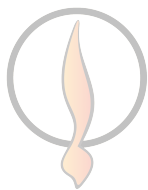


- Appleby R Scott. Fire and Sword. Commonweal. 2010;137 (7):12.
- Augustine. City of God, translated by: Henry Bettenson. Harmondsworth: Penguin Books; 1972.
- Avalos Hector. Explaining Religious Violence: Retrospects and Prospects. In: Andrew R. Murphy, editor. The Blackwell Companion to Religion and Violence. Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell; 2011.
- Carlson John D. Religion and Violence: Coming to Terms with Terms. In Andrew R. Murphy, editor. The Blackwell Companion to Religion and Violence. Malden, MA and Oxford: Wiley-Blackwell; 2011.
- Casanova Jose'. Eurocentric Secularism and the Challenge of Globalization. Innsbruck, Austria: Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt; 2008, number 25. Available from http://www.uibk.ac.at/plattform-wrg/idwrg/idwrg_25.pdf.
- Cavanaugh William T. Does Religion Cause Violence?: Behind the Common Question Lies a Morass of Unclear Thinking. Harvard Divinity Bulletin. 2007;35 (2 & 3).
- Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church. Grand Rapids, MI: Eerdmans; 2011.
- The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. New York: Oxford University Press; 2009.
- Dubuisson Daniel. The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology, translated by: William Sayers. Baltimore: Johns Hopkins University Press; 2003.
- Gregory Brad S. Pacifying Violence. First Things. May 2010. Available from <http://www.firstthings.com/article/2010/05/pacifying-violence>.
- Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe. Cambridge: Harvard University Press; 1999.
- Hitchens Christopher. God is not Great: How Religion Poisons Everything. New York: Twelve; 2007.
- Hurd Elizabeth Shakman. The Politics of Secularism in International Relations. Princeton: Princeton University Press; 2008.
- Juergensmeyer Mark. Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State from Christian Militias to al Qaeda. Berkeley: University of California Press; 2008.
- The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State. Berkeley: University of California Press; 1993.
- Thinking about Religion and Violence. HDS Bulletin. Available from www.juergensmeyer.com/files/HDS%20bulletin.doc.
- Kimball Charles. When Religion Becomes Evil. San Francisco: Harper; 2002.
- Marty Martin E. with Moore Jonathan. Politics, Religion, and the Common Good. San Francisco: Jossey-Bass Publishers; 2000.
- Marvin Carolyn, Ingle David W. Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion. Journal of the American Academy of Religion. 1996;64 (4).
- Masuzawa Tomoko. The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. Chicago: University of Chicago Press; 2005.
- O'Regan, Cyril. What Comes After Essentialist Religion? Pro Ecclesia. 2011;20 (4):342–348
- Peterson Derek R., Walhof Darren R., editors. The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press; 2002.
- Radner Ephraim. A Brutal Unity: The Spiritual Politics of the Christian Church. Waco, TX: Baylor University Press; 2012.
- The End of the Church: A Pneumatology of Christian Division in the West. Grand Rapids, MI: Eerdmans; 1998.

- Smith Wilfred Cantwell. The Meaning and End of Religion. New York: Macmillan Company; 1962.
- Stummvoll A. Alexander. Demythologising Religious Violence. European Political Science. 2010;9:515-23.
- Wentz Richard E. Why People do Bad Things in the Name of Religion. Macon, GA: Mercer University Press; 1993.
- Wolin Sheldon. Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought, expanded edition. Princeton: Princeton University Press; 2004.



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۸۴



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴