

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایدئولوژی تعارض مدرن مدن

ایدئولوژی عرفی و ریشه‌های تعارض مدرن

ترجمه سجاد صفارهرندی | ویلیام تی. کاوانا



سرشناسه: کاوانو، ویلیام تی. ۱۹۶۲ - م.

Cavanaugh, William T

عنوان و نام پدیدآور: اسطوره خشونت مذهبی / ویلیام تی کاوانا؛

ترجمه سجاد صفارهرندی؛ ویراستار سجاد سرگلی و فرشته هدایتی.

تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ۴۲۴ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۰۹۱۷۹-۰۰

یادداشت: کتاب حاضر قبلا با عنوان «اسطوره خشونت مذهبی: ایدئولوژی

سکولار و تعارض مدرن» با ترجمه ندا شاهنوری توسط انتشارات سرو

اندیشه در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است.

رده بندی کنگره: BL۶۵

رده بندی دیویی: ۲۰۵/۶۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۲۲۶۳۱

این اثر ترجمه‌ای است از:

The Myth of Religious Violence

William T. Cavanaugh / oxford university press, 2009

اسطوره خشونت مذهبی

ایدئولوژی عرفی و ریشه‌های تعارض مدرن

نویسنده: ویلیام تی. کاوانا

مترجم: سجاد صفارهرندی

ناشر: ترجمان علوم انسانی

ویراستار: فرشته هدایتی و سجاد سرگلی

بازخوانی متن: میلاد اعظمی مرام

طراح جلد: حمید اقدسی یزدلی

صفحه‌آرا: معصومه کریمی

چاپ: زیتون

نوبت چاپ: دوم، ۱۴۰۰

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

پست الکترونیکی: tarjoman.nashr@gmail.com

فروشگاه اینترنتی: www.tarjomaan.shop

حقوق چاپ و نشر در تمام قالب‌ها اعم از

کاغذی، الکترونیکی و صوتی انحصارا برای

انتشارات ترجمان علوم انسانی محفوظ است.

کاوانا مستقیم و بی‌کنایه
ما را با این تصویر مواجه
می‌کند: شاید انگاره‌ی خصوصی
و درونی «هرکس خدای خودش
را دارد» هم مسبب مشکل کنونی
ماست و هم راه‌حل آن.

COMMON KNOWLEDGE

کاوانا نه تنها چهره‌ی واقعی این اسطوره را آشکار
می‌کند، بلکه با جزئیات نشان می‌دهد که چرا
واقعیت چیز دیگری است.

Christian CENTURY

ردیه‌ای محققانه، دقیق و مفصل بر این ایده که دین در
قیاس با جهان‌بینی‌های دیگر ذاتاً گرایش بیشتری به خشونت
دارد. کاوانا پرده از سرشت پرنخوت رویکردهای سکولار و لیبرال
در مواجهه با دین برمی‌دارد.

Modern Theology

فهرست

۹	مقدمه مترجم
۱۵	سیاسگزاری
۱۷	مقدمه
۳۵	(۱) کالبدشناسی اسطوره خوشونت مذهبی
۳۸	سه نوع استدلال
۳۹	دین مطلق گراست
۵۱	دین تفرقه افکن است
۷۳	دین عقلانی نیست
۹۰	نتیجه گیری
۹۵	(۲) ابداع مفهوم دین
۹۹	رلیجیو
۱۱۳	ابداع دین در غرب
۱۳۵	ابداع مفهوم دین خارج از غرب
۱۵۷	تعریف دین
۱۵۸	رویکردهای ذات گرایانه



۱۶۳	رویکردهای کارکردگرایانه
۱۸۱	نتیجه‌گیری
۱۸۷	اسطوره‌آفرینش جنگ‌های مذهبی (۳)
۱۸۹	اسطوره‌جنگ‌های مذهبی
۱۸۹	پیشگامان مدرن متقدم
۱۹۶	نظریه سیاسی معاصر
۲۱۱	مؤلفه‌های اسطوره‌جنگ‌های مذهبی
۲۱۳	شواهد تاریخی
۲۶۳	نتیجه‌گیری
۲۶۹	بهره‌های اسطوره‌خسونت مذهبی (۴)
۲۷۲	ساختن دیوار
۲۸۷	غرب و بقیه
۳۰۵	جنگ لیبرال برای آزادسازی
۳۳۰	نتیجه‌گیری
۳۳۷	پی‌نوشت‌ها
۴۱۳	نمایه

مقدمه مترجم

ویلیام تی. کاوانا استاد دانشکده مطالعات کاتولیکی دانشگاه دوپال و رئیس مرکز کاتولیسیم جهانی و الهیات بین فرهنگی آن دانشگاه است. قلمرو اصلی مطالعات و تخصص او را می‌توان الهیات اجتماعی یا آن‌چنان که شایع‌تر است الهیات سیاسی قلمداد کرد. مقصود از الهیات سیاسی پیگیری و شرح دلالت‌ها و پیامدهایی است که مضامین و ایده‌های الهیاتی در قلمرو عمومی و حیات سیاسی داشته‌اند و می‌توانند داشته باشند. کاوانا به‌عنوان یک محقق و متأله کاتولیک عمدتاً بر امکان‌های موجود در سنت مسیحی برای ورود در مسائل دنیای امروز و مشارکت در حل و فصل مسائل آن از دریچه‌ای دینی و الهیاتی متمرکز است. از این جهت کار او در امتداد مکتب الهیاتی «ارتدکسی رادیکال»^۱ و کار کسانی چون جان میلبنک قلمداد می‌شود. ارتدکسی رادیکال جریانی متعهد به سنت الهیات مسیحی است که، برخلاف برخی کوشش‌های معاصر، پالایش و بازسازی الهیات بر مدار عقلانیت مدرن را در دستورکار خود ندارد. به باور آنان این قبیل نوسازی‌ها، به قیمت تهی کردن الهیات از حقیقت و غنای درونی‌اش، صرفاً جایی فرعی و حاشیه‌ای در صحنه اندیشه و دانش برای آن

1. Radical orthodoxy

دست‌وپا می‌کند. درمقابل، آنان درصددند، تا با بهره‌گیری از امکان‌های فراهم‌آمده از نقد پست‌مدرنیستی روشنگری و لیبرالیسم، راهی به بازخوانی وفادارانۀ الهیات مسیحی و دلالت‌های آن برای مسائل معاصر همچون عدالت اجتماعی، خسونت، بحران محیط‌زیست، مصرف‌گرایی و ... بگشایند.

کاوانا تاکنون شش کتاب در موضوعات متنوع مربوط به تعامل میان دین و الهیات با زندگی اجتماعی منتشر کرده که در میان آنها کتاب حاضر، اسطوره‌خسونت مذهبی، بیشترین توجهات و تحسین‌ها را برانگیخته است. در این کتاب، او برخلاف برخی دیگر از آثار خود کمتر در نقش خاص و مشخص متأله مسیحی ظاهر شده است. رویکرد او را در اینجا می‌توان نوعی از نقد «واسازانه»^۱ و تبارشناسی تاریخی قلمداد کرد که به‌طور ضمنی علایق و دغدغه‌های الهیاتی را در بطن خود دارد. در این کتاب او به سراغ ایده‌ای قدرتمند و تعیین‌کننده در فرهنگ و سیاست مدرن می‌رود، یعنی این ایده که پیوند خاص و مشخصی میان دین و خسونت وجود دارد و حضور و نقش‌آفرینی دین در عرصه عمومی ناگزیر به برانگیخته شدن خسونت خواهد انجامید. از نظر کاوانا این ایده هم به سبب تصویر معوج و تحریف‌شده‌ای که از واقعیت به دست می‌دهد و هم از جهت نفوذ و اقتدار گسترده‌ای که در ذهن و عین جامعه مدرن یافته سزاوار عنوان اسطوره است. این کتاب تلاشی است برای به پرسش کشیدن اسطوره مذکور از خلال تحلیل و ارزیابی نقادانه مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده آن.

نویسنده برای این منظور مسیری کم‌ویش نامتعارف را برگزیده است. مسیری که بدو برای مواجهه با اسطوره‌خسونت مذهبی به ذهن می‌رسد می‌تواند چیزی شبیه این باشد که خسونت‌های مذهبی را در یک کفه ترازو و خسونت‌های غیرمذهبی (سیاسی، اقتصادی، نژادی و یا به‌طور عام، چنان‌که اکنون تعبیر می‌شود، عرفی یا سکولار) را در کفه دیگر قرار دهیم و با نشان دادن سنگین‌تر بودن کفه دومی بر بطلان این اسطوره حکم دهیم. اما کاوانا این مسیر را انتخاب نمی‌کند. از نظر او، مسئله نه در تخمین حجم و اندازه خسونت دو طرف که در نفس تقسیم‌بندی صلب و سخت امور به دو قلمرو کاملاً تفکیک‌شده دینی و عرفی است، تفکیکی که از نظر او نه بخشی از واقعیت عینی، بلکه پاره‌ای از پیکربندی گفتمانی غرب مدرن است. در این مسیر او به سنتی از مطالعات تاریخ دین در کار کسانی چون ویلفرد کنتول اسمیت،

جان باسی، طلال اسد، دیوید چیدستر و تیموتی فیتزجرالد ارجاع می‌دهد که، به‌رغم اهمیت آن برای ما، در فضای علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران چندان آشنا نیست. مدعای مرکزی این محققان آن است که مفهوم دین، به‌مثابه نظامی از عقاید و کردارها که مشخصاً در تمایز از امر عرفی یا دنیوی فهمیده می‌شود، برساخت و ابداعی مدرن است. از این منظر، اتفاقی که در دوره مدرن رخ داده این نیست که دو جوهر متمایز، یعنی امر دینی و امر عرفی، که پیش‌تر در هم آمیخته شده بودند، از هم تفکیک شده‌اند، بلکه مسئله این است که این دو قلمرو تصویری متمایز در گفتمان مدرن خلق شدند و این خلق مفهومی بستر و مسیر طبیعی آموزه سیاسی عرفی‌گرایی (سکولاریسم) را فراهم ساخت. جان میلبنک کتاب پرنفوذ خود الهیات و نظریه اجتماعی را با این عبارت آغاز می‌کند که «روزگاری هیچ [امر] عرفی‌ای در کار نبود». کاوانا در فصل دوم کتاب خود به‌تبع کار اسمیت و دیگران روی دیگر سکه را نشان می‌دهد. در آن روزگار همچنان که امر عرفی در کار نبود، امر دینی نیز وجود نداشت. روشن است که مسیحیت، اسلام و سنت‌های آیینی شرق وجود داشتند، اما قلمرو حضور آنان با تفکیک دوگانه دینی/عرفی تعریف و معین نمی‌شد. فلذا سخن‌گفتن از خشونت مذهبی یا دینی در بستر تاریخی ماقبل مدرن، که امر دینی از آن غایب است، فاقد توجیه است.

روش کار کاوانا در این اثر از دو جهت فوکویی است: هم آنجا که به نحوی «دیرینه‌شناسانه» نشان می‌دهد که امر مفروض و بدیهی انگاشته شده تا چه اندازه تاریخی و گفتمانی است و هم آنجا که به سیاقی «تبارشناسانه» پیوندهای میان ایده یا امر گفتمانی را با اقتضائات قدرت مشخص می‌سازد. به باور او، در عالم نظر موشکافی نقادانه ایده یا اسطوره خشونت مذهبی با معیارهای صوری و منطقی، همچون وضوح تعاریف و سازگاری درونی، چیزی از آن باقی نمی‌گذارد. اما بقای این اسطوره به واسطه موقعیت و جایگاهی است که در پیکربندی کلان دانش و قدرت غرب مدرن دارد. هرچند، بنابر اقتضائات نظریه گفتمان فوکویی، نفس اینکه کاوانا توانسته این اسطوره یا گفتمان را با موشکافی تحلیلی خود از قلمرو ناندیشیده اندیشه به روشنای آگاهی منتقل کند حکایت از آن دارد که پیکربندی دانش و قدرت مذکور به سرحدات خود رسیده است. این بدان معناست که جزم‌ها و مسلمات ضمنی موجود در نظم گفتمانی غرب مدرن اقتدار و نفوذ پیشین خود را از دست داده‌اند و یا در آینده از دست خواهند داد.

اسطوره‌خسونت مذهبی در وهله نخست پژوهشی است منقح و منسجم در موضوعی مشخص، یعنی نسبت میان دین و خسونت و تلقی‌ها و صورت‌بندی‌های نظری مربوط به آن در فلسفه، الهیات، علوم اجتماعی و اندیشه سیاسی مدرن. اما در ضمن بررسی این موضوع خاص و مشخص، نویسنده به اقتضای بحث به اقلیم‌ها و قلمروهای مهمی از اندیشه و تاریخ غرب مسیحی و مدرن سرک کشیده و دریافت‌ها و روایت‌های بصیرت‌بخش فراوانی را به ارمغان آورده است. بی‌تردید، این بصیرت‌ها می‌تواند به درک و دانش ما از مقولات و مفاهیمی چون دولت، دین، عرفی‌گرایی (سکولاریسم)، ملی‌گرایی و مدرنیته غنای بیشتری ببخشد. طبعاً این بهره و درس‌آموزی بدان معنا نیست که با حاصل کار کاوانا برخوردی منفعلانه و غیرانتقادی داشته باشیم. روشن است که همچون هر اثر دیگری در قلمرو علوم انسانی می‌توان از موضعی مستقل و نقادانه با این کتاب و مباحث آن مواجه شد و از ادله و نتایج آن پرسش کرد. خصوصاً به باور نگارنده می‌توان از منظر نگرش و عقلانیت موجود در سنت اسلامی-شیعی با کار کاوانا وارد گفت‌وگویی انتقادی شد، از آن بهره برد و بر آن افزود. در مکاتبه‌ای که در پاییز سال ۹۷ با کاوانا داشتم، این پرسش را طرح کردم که چرا، در فصل دوم که به تکوین مفهوم مدرن دین در سنت‌های گوناگون پرداخته، اشاره‌ای به سنت اسلامی نداشته است؟ پاسخ کاوانا با چاشنی رندی و احتیاط محققانه این بود که در سنت الهیات اسلامی متخصص نیست و طبیعتاً نمی‌توانسته بحثی مستقل درباره آن سامان دهد، اما به واسطه کار دیگر محققان این حوزه، به‌طور مشخص کار برنت نانگبری^۱ در کتاب پیش از دین^۲، متقاعد شده که در سنت اسلامی نیز مسئله متفاوت نیست. نانگبری نشان می‌دهد که معادل قرار گرفتن لفظ قرآنی دین با واژه مدرن Religion قدمتی بیش از یک قرن ندارد و ترجمه‌های لاتین قرآن در عصر میانه برای دین از معادل lex (قانون) استفاده می‌کرده‌اند. حتی در ترجمه‌های انگلیسی مربوط به دوره مدرن متقدم نیز کلمه دین یا دین الحق به Law (قانون)، Law of salvation (قانون رستگاری) و امثال آنها برگردانده می‌شد. همچنین دلالت‌های مفهومی لفظ دین در قرآن به روشنی با تعاملات اجتماعی و تعهدات سیاسی گره خورده و از معنای شخصی، درونی و سیاست‌زدوده Religion در دوره مدرن فاصله دارد.

1. Brent Nongbri
2. Before Religion

با وجود اذعان کاوانا به عدم تخصص در سنت اسلامی، در ضمن مباحث او در این کتاب اشارات گذرایی به اسلام و یا انقلاب اسلامی ایران وجود دارد که از نگاه ما در مواردی پذیرفتنی نیست. هرچند، با عنایت به این واقعیت که در حال مطالعه کتابی از یک متأله مسیحی و شهروند ایالات متحده هستیم، می‌توان دریافت که او در تلاش بوده تا موضعی معتدل و منصفانه درباره اسلام و ایران اتخاذ کند. در پس زمینه منفی‌نگری پرسابقه سنت مسیحی به اسلام و پروپاگاندای پدافندی رسانه‌های غربی درباره انقلاب و نظام اسلامی، کار او احتمالاً کاری پیشرو و خلاف جریان محسوب گردد و، چنان‌که تلویحاً در فصل آخر کتاب اشاره کرده، با این هدف نگاهشده شده که زمینه‌های درک متقابل میان ذهنیت غربی و دیگری مسلمان را تقویت کند. درهرحال، این تفاوت موضع یا اختلاف دیدگاه مانع بهره‌مندی از تتبعات و تحلیل‌های ارزشمند نویسنده کتاب نیست.

احتمالاً مهم‌ترین تصمیم‌واژه‌گزینانه در ترجمه این کتاب انتخاب معادل برای دو واژه محوری متن یعنی Religion و Secular بوده باشد. در هر دوی این موارد ما، با صرف نظر از موشکافی‌ها و نقادی‌های سخت‌گیرانه مفهومی، معادلی را انتخاب کردیم که عرف اهالی نظر و علوم انسانی با آن انس و آشنایی دارند. پیش‌تر گذشت که مفهوم مدرن Religion را نمی‌توان به درستی با لفظ قرآنی دین برابر نهاد. اما پیوند و چسبندگی میان این دو لفظ در عرف امروزین مباحث نظری بدان حد است که هرگونه نوآوری یا ابداع کتاب را به ورطه نامفهومی و ناخوانایی نزدیک می‌کرد. درباره Secular نیز واژه عرفی، خصوصاً با ارجاعی که به دوگانه شرع و عرف در سنت قضایی پیشامدرن ما دارد، معادلی تام و دقیق نیست. شاید تعبیر دنیوی از این جهت بیشتر وافی به مقصود باشد. اما معادل نهادن آن با Secular در سراسر این متن می‌توانست از جهات دیگری موجب سوء تفاهم گردد. لذا معادل‌هایی برگزیده شد که برای خواننده آشنا و اهل نظر مأنوس و شناخته‌شده باشد.

در انتخاب معادل Religion دشواری دیگری نیز وجود داشت. در کاربرد متداول فارسی کم‌وبیش تمایزی میان دو اصطلاح دین و مذهب وجود دارد. در برخی موارد، دین به موجودیت‌های کلان و عام عقیدتی همچون اسلام و مسیحیت و مذهب به زیرشاخه‌های آنها همچون تسنن، تشیع، کاتولیک و پروتستان اطلاق می‌شود. اما استعمال انگلیسی لفظ فاقد چنین تمایزی است. لذا تعبیر Religion هم درباره مسیحیت و هم درباره مذاهب کاتولیک و

پروتستان به کار می‌رود. در ترجمه کتاب، به فراخور مقام و موضوع بحث ما در مواردی دین (و مشتقات آن) و در موارد دیگر مذهب (و مشتقات آن) را در ازای واژه Religion قرار دادیم. هرچند به طور کلی و در موارد عام واژه دین به کار رفته است، اما در مواردی که تعبیر مذهب به گوش خواننده فارسی زبان آشنا تر و خوش‌آهنگ تر بود (از جمله در مورد عنوان کتاب یعنی خسونت مذهبی) از این قاعده عدول شد. ضمناً باید به یاد داشت تمایز دین و مذهب در زبان فارسی نیز تام و تمام نیست و فی‌المثل وقتی می‌گوییم مقامات مذهبی چنین گفتند یا مراسم مذهبی برگزار شد، این دلالت بر تمایز میان دینی و مذهبی ندارد. بدین معنا تعبیر خسونت مذهبی بر معنای خاص و محدودی که از مذهب در زبان فارسی اراده می‌شود دلالت ندارد.

آشنایی با کتاب اسطوره‌خسونت مذهبی را به دوست عزیز و فاضلم دکتر محمد خندان مدیونم. دکتر خندان سال‌ها پیش ایده‌ای برای ترجمه و گزینش مجموعه‌ای تحت عنوان اسطوره‌های عصر جدید داشت و این کتاب از جمله مواردی بود که ذیل آن مجموعه برگزیده بود. بعدتر، وقتی آن پروژه به سرانجام نرسید، از ایشان اجازه خواستم که کتاب را مستقلاً ترجمه کنم. ترجمه این کتاب بدو به عنوان تفننی شخصی آغاز شد. در ادامه با لطف و توجه دوستان گرمی در انتشارات ترجمان که قصد ترجمه مجموعه‌ای از آثار نظری متعلق به حوزه الهیات سیاسی و مبحث سکولاریسم را داشتند، این کتاب نیز ذیل آن مجموعه قرار گرفت و کار با جدیت بیشتری پیگیری شد. در مرحله ویرایش این اثر آقای سجاد سرگلی و خانم فرشته هدایتی متحمل زحمت فراوانی شدند و اصلاحات ارزشمندی را در متن به عمل آوردند که در بسیاری موارد به بهبود کیفیت و خوش خوانی متن کمک کرد. همچنین برای انتخاب معادل برخی واژگان و اصطلاحات تخصصی از یاری ابراهیم صفابخش بهره بردم. لازم است از همه این مساعدت‌ها و یاری‌ها سپاسگزاری کنم. امیدوارم حاصل این تلاش مورد استفاده اصحاب دانش و اندیشه جامعه ما قرار گیرد و ضعف‌ها و نواقص آن به دیده اغماض نگریسته شود.

بعون الله الملك الاعلی

سجاد صفارهرندی - بهار ۱۳۹۹

سپاسگزاری

این کتاب را وقتی آغاز کردم که استاد مدعو در مؤسسه مطالعات بین الملل کلوگ در دانشگاه نوتردام بودم. از اسکات مینورینگ، کریس ولنا و تیم اسکولی بابت میزبانی مهربانانه شان، زمانی که در آنجا اقامت داشتم، به طور مخصوص سپاسگزارم.

شمار فراوانی از همکاران و دوستان بخش هایی از متن را در مراحل گوناگون تکمیل آن خوانده و اظهارنظرهای هوشمندانه ارائه و یا منابع مفید معرفی کردند. از تام برگ، مایک بوده، دیوید کانینگهام، تیم فیتزجرالد، فرد گدیکس، براد گرگوری، استنلی هاوئرواز، مایک هولریخ، راسل مکاچن، تام روچون، جان راث و اسکات توماس به خاطر کمک بزرگوارانه شان تشکر می کنم.

بخش هایی از بحث این کتاب را طی سخنرانی هایی در دانشگاه های دور و نزدیک برای مخاطبان مختلف ارائه کردم و از اظهارنظرها و نقدهای آنان بهره فراوان برده ام. از افراد زیر بابت دعوت من برای ایراد سخنرانی سپاسگزارم: مایک بارتلی از ایالت اوکلاهما، مایکل مینچ از دانشگاه یوتا ولی، جیمز سوئینی از کمبریج، مایکل باد از دوپال، پیتر کاسرلا از دانشگاه کاتولیک، فرد لاورنس از کالج بوستون، بن کینگ از هاروارد، مارک اوکانر از مجموعه سخنرانی های تصویری دام هلدر در استرالیا، یوناس آیدشتروم از کلیسای سوئد، آرن راسموسن

از دانشگاه آمیا، کریس کلر از همایش فیلم، ایمان، عدالت در سیاتل و لینل کدی و مت کریا از ایالت آریزونا. همچنین مایلم از بسیاری افراد دیگر که در این مجامع سخاوتمندانه میزبان من بودند و سفرم را به انحای مختلف تسهیل کردند قدردانی کنم. از ری پریش-سیگلکوف از [دانشگاه] سنت توماس ممنونم که در ویرایش متن در مرحلهٔ نهایی آن کمکی اساسی کرد.

نهایتاً از همسرم، تریسی رُوان، و پسرانمان تشکر می‌کنم که فضای خوب و خوشی را برای من فراهم کردند که وقتی از مطالعهٔ دین و خشونت خسته می‌شدم، به خانه پناه بیاورم. این کتاب را به ببر کوچکم، پسریم ایمون، تقدیم می‌کنم.

مقدمه

این ایده که در دین‌گرایی به تشویق خشونت وجود دارد بخشی از خرد متعارف جوامع غربی و مبنای بسیاری از نهادها و سیاست‌های ماست: از محدودیت‌ها برای نقش‌آفرینی عمومی کلیسا گرفته تا تلاش‌ها برای ترویج و تشویق لیبرال‌دمکراسی در خاورمیانه. آنچه «اسطوره خشونت مذهبی» می‌نامم متضمن این ایده است که دین مشخصه‌ای فراتاریخی و فرافرهنگی از حیات انسانی است و ذاتاً متمایز از مشخصه‌های «عرفی»^۱ چون اقتصاد و سیاست است و تمایل عجیب و خطرناکی به ترغیب خشونت دارد. از این رو، باید دین را با محدود ساختن دسترسی آن به قدرت عمومی مهار کرد. آن وقت، با نظر به حقیقت عام و همیشگی مربوط به خطرات ذاتی دین، دولت-ملت عرفی به عنوان امری طبیعی ظاهر می‌شود.

در این کتاب، من این پاره از خرد متعارف را به چالش می‌کشم، نه صرفاً با بحث از اینکه ایدئولوژی‌ها و نهادهایی با برجسب «عرفی» می‌توانند همان اندازه خشن باشند که همسانان آن‌ها با برجسب «دینی»، بلکه با بررسی اینکه مقولات دوگانه دینی و عرفی در نخستین گام چگونه برساخته شده‌اند. مجموعه فزاینده‌ای از آثار محققانه نشان می‌دهد که چگونه مقوله

1. secular

«دین» در غرب مدرن در پس‌زمینه فعالیت‌های استعماری و مطابق با پیکربندی خاص قدرت سیاسی ابداع گردید. در این کتاب، به این فضای تحقیقی نزدیک می‌شوم تا بررسی کنم که چگونه دو مقوله همیشگی و فرافرهنگی مذهب و امر عرفی در استدلال‌های مربوط به اینکه دین منجر به خسونت می‌شود مورد استفاده قرار می‌گیرند. توضیح خواهم داد که دین هیچ‌گونه ذات فراتاریخی و فرافرهنگی ندارد و تلاش‌های ذات‌گرایانه برای متمایزکردن خسونت مذهبی از خسونت عرفی متناقض و نامنسجم هستند. آنچه، در هر زمینه معین، مذهبی یا عرفی شمرده می‌شود کارکردی از پیکربندی‌های متفاوت قدرت است. پس این پرسش پدید می‌آید که این قبیل برساخت‌های ذات‌گرایانه از چه رو تا این حد رایج‌اند. همچنین توضیح خواهم داد که در آن جوامعی که «غربی» می‌نامیم، تلاش برای خلق مفهومی فراتاریخی و فرافرهنگی از دین که ذاتاً مستعد خسونت است یکی از اصول و اسطوره‌های بنیادینی است که به دولت-ملت لیبرال مشروعیت می‌بخشد. اسطوره‌خسونت مذهبی کمک می‌کند نوعی دیگری دینی برساخته و به حاشیه رانده شود. این «دیگری» متمایل به تعصب است و با سوژه عرفی و عقلانی و پدیدآورنده صلح در تقابل قرار دارد. در سیاست داخلی، می‌توان از این اسطوره برای مشروعیت‌بخشیدن به فرایند حاشیه‌ای‌سازی^۱ انواع خاصی از کارها و گروه‌هایی با برچسب مذهبی استفاده کرد و در واقع نیز چنین استفاده‌ای می‌شود، حال‌آنکه تسلط انحصاری دولت-ملت بر تمایل شهروندان در جهت قربانی‌شدن و قربانی‌کردن (قتل) را مورد تأیید قرار می‌دهد. در سیاست خارجی، اسطوره‌خسونت مذهبی به نظم‌های اجتماعی غیرعرفی، خصوصاً جوامع اسلامی، نقش شریک و تبهکار می‌دهد. آنان (مسلمانان) کسانی هستند که هنوز نیاموخته‌اند تأثیر خطرناک دین را از زندگی سیاسی محو کنند. بنابراین، خسونت آنان غیرعقلانی و تعصب‌آمیز است. خسونت ما، به سبب عرفی بودن، عقلانی و صلح‌آفرین و گاهی برای جلوگیری از خسونت آنان به نحوی تأسّف‌برانگیز ناگزیر است. ما خود را مأمور و متعهد یافته‌ایم که آنان را با بمباران به لیبرال‌دمکراسی رهنمون سازیم.

خصوصاً پس از ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۰۱، با تکثیر و ازدیاد آثار محققانه‌ای از تاریخ‌نگاران، جامعه‌شناسان، دانشمندان علوم سیاسی، استادان مطالعات مذهبی و دیگران روبه‌رو هستیم

1. marginalization

که ماهیت غریب و مستعد خشونت دین را می‌کاوند. در عین حال، گروه قابل توجهی از محققان وجود دارند که درباره استفاده‌های ایدئولوژیک از برساختن اصطلاح «دین» در مدرنیته غربی کاوش می‌کنند. از یک سو، گروهی از صاحب نظران را داریم که متقاعد شده‌اند که دین فی نفسه گرایشی ذاتی به ترویج خشونت دارد. از سوی دیگر، گروهی از صاحب نظران را داریم که این پرسش را پیش کشیده‌اند که آیا اساساً هیچ‌گونه «دین فی نفسه»^۱، مگر به عنوان یک مقوله ایدئولوژیک برساختی که تاریخ متغیر آن باید به دقت موشکافی شود، وجود دارد؟

در این بحث پای چیزی بسیار مهم‌تر از مشاجرات و چانه‌زنی‌های آکادمیک بر سر تعریف در میان است. به محض اینکه می‌پرسیم استدلال‌های درباره پیوند دین و خشونت چه معنایی از «دین» را مدنظر دارند، درمی‌یابیم که قدرت تبیینگری آن‌ها توسط شماری از مفروضات غیرقابل دفاع درباب اینکه چه چیز دین محسوب می‌شود یا نمی‌شود به بند کشیده شده است. انواع مشخصی از اعمال و نهادها محکوم می‌شوند، حال آنکه موارد دیگر - به عنوان مثال، ملی‌گرایی - نادیده گرفته می‌شوند. چرا؟ فرضیه من این است که استدلال‌های درباره پیوند دین و خشونت نیاز مشخصی را برای مصرف‌کنندگان خود در غرب برآورده می‌کنند. این استدلال‌ها بخشی از روایت گسترده‌تر روشننگری هستند که دوگانه‌ای^۲ میان امر دینی و امر عرفی خلق کرده و اولی را به مثابه محرکی غیرعقلانی و خطرناک برساخته که می‌بایست در عرصه عمومی جای خود را به اشکال عقلانی و عرفی قدرت بدهد. در غرب، تنفر شدید نسبت به کشتن و کشته‌شدن تحت نام دین یکی از اساسی‌ترین ابزارهایی است که به واسطه آن متقاعد می‌شویم کشتن و کشته‌شدن تحت نام دولت - ملت ستودنی و شایسته است. اسطوره خشونت مذهبی همچنین شخصیتی دم‌دستی و سهل‌الوصول - متعصب مذهبی - را در مقابل نظم‌های اجتماعی قوام می‌دهد که بتواند نقش دشمن را ایفا کند. شاید حق با کارل اشمیت بود - به لحاظ توصیفی و نه از جهت هنجاری - که نشان داد تمایز دوست - دشمن برای خلق امر سیاسی در دولت مدرن بسیار اساسی است.^۳ اشمیت نگران بود که یک لیبرالیسم رویه‌ای^۴ محض امر سیاسی را از تعارض دوست - دشمن بی‌بهره کند و در عوض به

1. religion as such

2. dichotomy

3. procedural liberalism

قلمروهای دینی، فرهنگی و اقتصادی تسری دهد. لیبرالیسم معاصر دشمن خود را در چهرهٔ مسلمانی یافته است که تفکیک میان دین و سیاست را رد می‌کند. خطر موجود در ساختن نوعی دیگری که ذاتاً غیرعقلانی و متعصب و خشن است این است که ما به ابزارهای قهری^۱ در مقابل آن دیگری مشروعیت می‌دهیم.

تردید ندارم که ایدئولوژی‌ها و عرف‌هایی از گونه‌های مختلف - که به عنوان مثال اسلام و مسیحیت را هم شامل می‌شود- تحت شرایط معینی می‌توانند ترغیب به خشونت کنند و این کار را کرده‌اند. آنچه به عنوان امری متناقض به چالش می‌کشم این بحث است که چیزی تحت عنوان دین وجود دارد - و مسیحیت، اسلام، هندوئیسم و امثال آن گونه‌هایی از آن هستند- که ضرورتاً نسبت به ایدئولوژی‌ها و نهادهایی که عرفی (سکولار) قلمداد می‌شوند تمایل بیشتری به خشونت دارد. برخلاف دیگر کتاب‌های مرتبط با دین و خشونت، من از این بحث نمی‌کنم که آیا دین خشونت را تشویق می‌کند یا نمی‌کند، بلکه بیشتر شرایط سیاسی‌ای را تحلیل می‌کنم که تحت آن‌ها مقولهٔ فعلی و موجود دین برساخته شده است. پس این کتاب دفاعی از دین در مقابل اتهام خشونت نیست. کسانی که خود را مذهبی قلمداد می‌کنند گاهی استدلال می‌کنند که انگیزهٔ واقعی در پس به اصطلاح «خشونت مذهبی»، در حقیقت امر، نه مذهبی بلکه اقتصادی و سیاسی است. دیگرانی استدلال می‌کنند که کسانی که دست به خشونت می‌زنند، طبق تعریف، مذهبی نیستند. به عنوان مثال، جنگجوی جنگ‌های صلیبی^۲ یک مسیحی واقعی نیست، زیرا او به درستی معنای مسیحیت را نمی‌فهمد. من تصور نمی‌کنم که هیچ‌یک از این استدلال‌ات صحیح باشد. در درجهٔ نخست، تمییز انگیزه‌های مذهبی از اقتصادی و سیاسی، به نحوی که انگیزه‌های مذهبی را در وقوع خشونت بی‌تقصیر جلوه دهد، ممکن نیست. به عنوان مثال چگونه کسی می‌تواند دین را از سیاست در اسلام متمایز سازد، درحالی‌که اغلب مسلمانان خود قائل به چنین تفکیکی نیستند؟ در فصل دوم، نشان می‌دهم که تمایز فعلی دین از سیاست ابداع غرب مدرن است. در درجهٔ دوم، ممکن است که، در این مورد خاص، جنگجوی جنگ‌های صلیبی پیام حقیقی مسیح را غصب و تحریف کرده باشد، اما کسی نمی‌تواند

1. coercive

2. The Crusader

بر این مبنا مسیحیت را از هرگونه مسئولیت تبرئه کند. مسیحیت صرفاً مجموعه‌ای از دکترین‌های محبوس در یک دوره تاریخی نیست، بلکه تجربه تاریخی زنده‌ای است که متضمن کنش‌های به‌لحاظ تجربی مشاهده‌پذیر مسیحیان است و به‌وسیله آن‌ها شکل گرفته است. قصد ندارم که مسیحیت یا اسلام یا هیچ مجموعه دیگری از ایده‌ها و کردارها را از تحلیل دقیق معاف کنم. در شرایط معین و مشخص، مسیحیت و اسلام می‌توانند به خشونت یاری رسانند و این کار را کرده‌اند. به‌عنوان مثال، جنگ در خاورمیانه می‌تواند نه صرفاً با هدف نفت و آزادی که بر مبنای قرائتی هزاره‌گرایانه^۱ از بخش‌هایی از متون مقدس مسیحی توجیه شود. حقیقتاً کلیساهای مسیحی در مشروعیت‌بخشی به جنگ‌هایی که ارتش‌های ملی انجام داده‌اند شریک جرم هستند.

اما آنچه خرد متعارف بر آن دلالت دارد این است که تفاوتی ذاتی میان ادیانی چون مسیحیت، اسلام، هندوئیسم و یهودیت، از یک سو، و ایدئولوژی‌ها و نهادهای عرفی همچون ملی‌گرایی، مارکسیسم، سرمایه‌داری و لیبرالیسم، در سوی دیگر، وجود دارد و موارد نخست نسبت به موارد بعدی ذاتاً بیشتر مستعد خشونت، مطلق‌گرا، تفرقه‌اندازتر و غیرعقلانی‌ترند. این ادعاست که من آن را غیرقابل قبول و نیز خطرناک می‌یابم؛ غیرقابل قبول است، چراکه ایدئولوژی‌ها و نهادهایی که برچسب عرفی دارند می‌توانند به اندازه آن‌هایی که برچسب دینی خورده‌اند مطلق‌گرا، تفرقه‌انداز و غیرعقلانی باشند. خطرناک است، چراکه به حاشیه‌ای کردن آن اشکالی از زندگی که برچسب دینی خورده‌اند و حتی مشروعیت‌بخشی به اعمال خشونت علیه آنان یاری می‌رساند. از این رو، اینکه چه چیزی برچسب دینی بخورد و چه چیزی این برچسب را نخورد اهمیتی بسیار حساس و خطیر می‌یابد. اسطوره خشونت مذهبی می‌کوشد چیدمانی بسیار تصادفی و محتمل‌الوقوع از مقوله‌ها - دینی و عرفی - را که درحقیقت برساخت‌های غرب مدرن هستند به‌عنوان اموری بی‌زمان، عام و طبیعی تثبیت کند. کسانی که این مقولات را به‌عنوان اموری بی‌زمان، عام و طبیعی نپذیرند در معرض تهدید و اجبار هستند.

من از اصطلاح «اسطوره» برای توصیف این ادعا استفاده می‌کنم، نه صرفاً برای اشاره به اینکه این ادعا نادرست است، بلکه برای دلالت ضمنی بر قدرت این ادعا در جوامع غربی.

1. millenarian

یک داستان وقتی مورد پرسش قرار نگرفته باشد، جایگاه اسطوره می‌یابد. اندیشیدن بیرون از پارادایمی که اسطوره تثبیت می‌کند و منعکس می‌سازد بسیار دشوار می‌شود، زیرا اسطوره و واقعیت متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. جامعه به نحوی سازمان می‌یابد که با حقایق آشکاری که اسطوره ظاهر می‌سازد مطابقت کند و چیزی که واقعیت پنداشته می‌شود به نحو فزاینده‌ای رنگ اسطوره می‌پذیرد. هرچه برخی افراد به عنوان «دیگری» بیشتر به حاشیه می‌روند، بیشتر «دیگری» می‌شوند. در همین زمان، هرچه کمتر اسطوره مورد پرسش قرار می‌گیرد، واقعیت اجتماعی بیشتر مجبور به مطابقت با آن می‌شود. جامعه در مسیری سازمان می‌یابد که مقولاتی که اسطوره از خلال آن‌ها عمل می‌کند مفروض و اجتناب‌ناپذیر به نظر برسند.

همه این‌ها نقض و ابطال اسطوره را به طور خاص دشوار ساخته است. دیدگاه‌های لیندا زریلی^۱ درباره آنچه او «اسطوره‌ها»^۲ می‌نامد در اینجا صدق می‌کند:

نمی‌توان به اسطوره‌ها همان‌گونه غلبه کرد که کسی از راه قوت منطقی یا نیروی شواهد بر رقیبش غلبه می‌کند؛ نمی‌توان از راه استدلال‌هایی که نشان می‌دهد اسطوره باوری بی‌پایه است آن را مغلوب ساخت. ... اسطوره به کلی بی‌پایه است ولی شاید به همین جهت پایدار و باثبات است. آنچه یک اسطوره را تشخیص می‌بخشد ظرفیت آن برای طفره رفتن از تأیید و ابطال از سوی ماست، نه خامی و ساده‌لوحانه بودنش - اسطوره‌ها می‌توانند بی‌نهایت پیچیده و باریک‌بینانه باشند.^۳

شاید پیکربندی‌های مشخص قدرت در جامعه بی‌پایه باشند، اما درست به همین دلیل اقامه استدلال علیه‌شان دشوار است، زیرا از آغاز با بحث و استدلال تثبیت نشده‌اند. به عنوان مثال، تمایز دینی-عرفی به عنوان نظریه‌ای عقلانی درباره بهترین شیوه توصیف حیات اجتماعی انسان تثبیت نشده است، بلکه، چنان‌که در فصول دو و سه نشان خواهم داد، این تمایز به دلیل برخی تغییرات تصادفی و محتمل‌الوقوع در اروپای مدرن متقدم تثبیت شده است؛ تغییراتی در اینکه توزیع قدرت بین مقامات مدنی و کلیسایی چگونه باشد. این امر نه از خلال بحث، که از مسیر خسونت تثبیت شده است. تنها راهی که می‌توانم

1. Linda Zerilli

2. a mythology

امیدوار باشم تا از طریق آن به مخالفت با این اسطوره برخیزم اقدام به تبارشناسی این تغییرات تصادفی و نشان دادن این است که مسئله‌ای که اسطورهٔ خشونت مذهبی مدعی تشخیص و حل آن است - مسئلهٔ خشونت در جامعه - درحقیقت به وسیلهٔ آشکالی از قدرت که اسطوره به آن‌ها اقتدار می‌بخشد تشدید شده است. اسطورهٔ خشونت مذهبی را تنها به این شیوه می‌توان فروریخت که نشان دهیم این اسطوره راهکاری برای حل همان معضلی که ناظر به آن شکل گرفته ندارد.

بنابراین، تعریف مدنظر من از «خشونت» ظاهراً همان تعریفی است که نظریه‌پردازان قائل به پیوند میان خشونت و دین از آن استفاده می‌کنند، اگرچه تنها یکی از شخصیت‌هایی که در فصل اول بررسی کردم تعریف روشنی از خشونت ارائه می‌دهد. خشونت در نوشته‌های آنان عموماً به معنای صدمه‌زدن مهلک یا مجروح‌کننده به کار می‌رود و تقریباً همیشه در مفهوم خشونت فیزیکی همچون جنگ و تروریسم مورد بحث قرار می‌گیرد. وقتی از خشونت بحث می‌کنم، همین تعریف کلی را مفروض خواهم گرفت.

هنگامی که از اسطورهٔ خشونت مذهبی به عنوان مفهومی «غربی» می‌نویسم و بحث می‌کنم که این اسطوره چگونه در «غرب» عمل می‌کند، قصد ندارم این معنا را به ذهن متبادر کنم که نوعی واقعیت یکپارچهٔ جغرافیایی با این عنوان وجود دارد. غرب یک برساخت است، یک پروژهٔ برساخته شده و نه توصیفی ساده از وجودی یکپارچه. غرب ذهنیتی است که از سوی کسانی خلق شده که جهان را بر حسب روابط دوگانه میان «غرب و بقیه»، به تعبیر ساموئل هانتینگتون، درک می‌کنند. ^۱ طبعاً نقطهٔ اصلی بحث من پرسش از همین دوگانه است.

وقتی از اصطلاحات «دین»، «دینی» و «عرفی» استفاده می‌کنم، می‌فهمم که بهتر است اغلب در گیومه بیابند. با این حال، تلاش کرده‌ام که استفاده از گیومه را در حداقل نگه دارم تا از درهم‌ریختگی متن اجتناب شود.

به سبب ماهیت فراگیر اسطورهٔ خشونت مذهبی، کوشیده‌ام تا جایی که امکان دارد، ضمن نمایش دادن ساختار این اسطوره، تبارشناسی‌ای از آن فراهم آورم و نشان دهم که برای چه مقاصدی از آن استفاده می‌شود. برخی خوانندگان ممکن است متعجب شوند که آیا واقعاً لازم است که، به عنوان مثال، ^۲ نسخهٔ آکادمیک متفاوت از این اسطوره در فصل اول

بررسی شود یا بیش از چهل مثال مختلف در فصل سوم مورد استناد قرار گیرد که بر مبنای آن [قراردادن] تضاد کاتولیک-پروتستان ذیل «جنگ‌های مذهبی» صدق نمی‌کند. کوشیده‌ام روایت‌م تمام و کمال و همراه با جزئیات باشد تا نشان دهم این اسطوره به چه میزان فراگیر است و ایراد احتمالی را، مبنی بر اینکه فقط موارد محدود مؤید دیدگاهی خاص را انتخاب کرده‌ام، برطرف سازم. همچنین این را ضروری یافت‌م که روایت‌م تمام و کمال باشد، مشخصاً به این دلیل که چنین اسطوره‌فراگیری به آسانی ساقط نمی‌شود. هرچه یک اسطوره بیشتر تن به اثبات و ابطال از سوی ما ندهد، تلاش بیشتری باید برای آشکارساختن آن کنیم. مسئله صرفاً این نیست که این اسطوره فراگیر است، بلکه مسئله این است که مقولات متعددی که ذیل آن‌ها بحث صورت می‌گیرد-مخصوصاً مقوله‌های دینی/عرفی و دین/سیاست-آن چنان سفت و محکم تثبیت شده‌اند که اموری طبیعی به نظر می‌رسند. تنها یک تبارشناسی کامل می‌تواند نشان دهد که برساختن آن مقولات ابدآمری اجتناب‌ناپذیر نیست.

این کتاب مشتمل بر چهار فصل است. در فصل نخست، به بررسی استدلال‌های نُه نفر از برجسته‌ترین طرفداران آکادمیک این اندیشه که دین به‌طور ویژه‌ای متمایل به خسونت است می‌پردازم. موارد مذکور از شاخه‌ها و رشته‌های علمی متفاوتی برگزیده شده‌اند و تبیین‌های متفاوتی از اینکه چرا دین به خسونت متمایل است ارائه می‌دهند: دین مطلق‌گراست، دین تفرقه‌انداز است، دین غیرعقلانی است. همه آن‌ها دچار نقصان واحدی هستند؛ ناتوانی در یافتن راهی متقاعدکننده برای تفکیک خسونت مذهبی از خسونت عرفی. هر یک از استدلال‌هایی که بررسی کرده‌ام تناقضات درونی دارند. بیشتر آن‌ها مفهومی جوهری از دین را مفروض می‌گیرند که به وسیله آن دین، بر مبنای سرشت و طبیعت باورهای دینی، می‌تواند از پدیده عرفی متمایز شود. نشان می‌دهم که چگونه این قبیل تمایزات در روند تحلیل خود هر یک از نویسندگان مذکور فرو می‌ریزد. یکی از نویسندگان مورد بحث، با ملاحظه تناقضات مرتبط با مفهوم جوهری و ذاتی دین، مفهومی کارکردگرایانه از دین را به کار می‌گیرد و تعریف دین را به روشنی چنان بسط می‌دهد که ایدئولوژی‌ها و کردارهایی که معمولاً عرفی نامیده می‌شوند، از قبیل ملی‌گرایی و مصرف‌گرایی، را نیز در برگیرد. در نتیجه، اصطلاح دین به کار می‌رود تا به لحاظ معنایی هر چیزی را که انسان‌ها برای نظم‌بخشی و معنابخشی به زندگی‌هایشان انجام می‌دهند پوشش دهد. اما در آن اثر محققانه اصطلاح دین چنان گسترده است که (عملاً) هیچ مقصود تحلیلی مفیدی را برآورده نمی‌سازد.

پس از بررسی این نُه مورد متفاوت از استدلال‌ها دربارهٔ دین و خشونت، نشان می‌دهم چگونه این استدلال‌ها خود را در برابر شواهد و مدارک تجربی مصونیت می‌بخشند. به عنوان مثال، در این استدلال‌ها از قبل دربارهٔ آنچه «مطلق» به شمار می‌رود تصمیم گرفته شده است و نسبت به آزمون تجربی نفوذناپذیر است. این دیدگاه بر توصیفات الهیاتی از باورها مبتنی است نه بر مشاهدهٔ رفتار معتقدان. در مقابل، من آزمون تجربی ساده‌ای را پیشنهاد می‌کنم تا روشن شود کدام ایدئولوژی‌ها و کردارها در واقع متمایل به خشونت هستند. از این بحث خواهم کرد که ایدئولوژی‌ها و نهادهای به اصطلاح عرفی از قبیل ملی‌گرایی و لیبرالیسم می‌توانند به اندازهٔ همتایان به اصطلاح دینی شان مطلق‌گرا، تفرقه‌انداز و غیرعقلانی باشند. انسان‌ها برای انواع گوناگونی از امور دست به کُشتن می‌زنند. منظری کارآمد نسبت به مسئله باید کاملاً تجربی باشد: تحت چه شرایطی اعمال باورها و کردارهای معین - جهاد، «دست نامرئی» بازار، قربانی شدن مسیح به کفارهٔ گناهان^۱، نقش ایالات متحده به عنوان آزادی‌بخش جهانی - خشونت‌آمیز می‌شود؟ یقیناً هنوز می‌توان مطالعات بسیار مفیدی در باب موارد تجربی انجام داد. جایی که نویسندگان مذکور به خطا رفته‌اند تلاش برای ارائهٔ استدلالی در باب دین فی‌نفسه است. نکته صرفاً این نیست که خشونت عرفی می‌بایست به اندازهٔ خشونت مذهبی مورد توجه قرار گیرد. نکته این است که تمایزگذاری پرننگ میان خشونت عرفی و مذهبی غیرسودمند، گمراه‌کننده و گیج‌کننده است.

تعدادی از نویسندگانی که در فصل اول بررسی کرده‌ام - از جمله جان هیک^۲، مارتین مارتی^۳، مارک یورگنسمایر^۴، دیوید رپوپورت^۵ و اسکات اپلبی^۶ - در حوزهٔ تخصصی خود افراد برجسته‌ای هستند و همگی بصیرت‌های مهمی نسبت به سرچشمه‌های خشونت برای به اشتراک گذاشتن دارند. دلیل ناکامی استدلال‌های آن‌ها باید در نسبت با کاربرد مقولهٔ دین از سوی آن‌ها فهمیده شود. در فصل دوم، با تکیه بر مجموعهٔ فزاینده‌ای از آثار دربارهٔ اینکه چگونه مفهوم دین در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون مبتنی بر پیکربندی‌های مختلف قدرت شکل گرفته است، نوعی تبارشناسی از مفهوم دین ارائه می‌دهم.

1. Sacrificial atonement

2. John Hick

3. Martin Marty

4. Mark Juergensmeyer

5. David Rapoport

6. Scott Appleby

این دست ادعاها درباره‌ی خسونت دین بر پایه‌ی این تصور است که دین چیزی است که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها ذات واحدی دارد و دست‌کم به لحاظ نظری از واقعیت‌های عرفی - به عنوان مثال، نهادهای سیاسی - قابل تفکیک است. در فصل دوم، مدارک و شواهدی در جهت دو نتیجه‌گیری ارائه می‌دهم. نتیجه‌ی نخست این است که چیزی به عنوان «دین» فراتاریخی و فرافرهنگی که ذاتاً متمایز از سیاست باشد وجود ندارد. دین تاریخی دارد و اینکه در هر زمینه‌ی معین چه چیزی دین محسوب شود یا نشود به پیکربندی‌های متفاوت قدرت و اقتدار بستگی دارد. نتیجه‌ی دوم این است که تلاش برای گفتن اینکه مفهومی فراتاریخی و فرافرهنگی از دین وجود دارد که قابل تفکیک از پدیده‌ی عرفی است خود بخشی از یک پیکربندی خاص قدرت، یعنی مربوط به دولت - ملت مدرن لیبرال که در غرب به وجود آمد، است. در این بستر، دین به مثابه‌ی امری فراتاریخی، فرافرهنگی، ذاتاً درونی و ذاتاً منفک از عقلانیت عمومی عرفی برساخت می‌شود. بنابراین، تعبیرکردن از مسیحیت به عنوان یک دین کمک می‌کند تا وفاداری به خداوند از وفاداری عمومی فرد به دولت - ملت تفکیک شود. این ایده که دین‌گرایی به ایجاد خسونت دارد - و بنابراین باید از قدرت عمومی محو شود - گونه‌ای از این برساخت‌های ذات‌گرایانه از دین است.

این فصل مشتمل بر پنج بخش است. در دو بخش نخست، نشان داده‌ام دین مفهومی فراتاریخی نیست. بخش اول تاریخچه‌ای از دین باستانی و عصر میانه‌ای^۱ است؛ بخش دوم تاریخچه‌ای از اختراع مفهوم دین در غرب مدرن است که اشخاصی همچون نیکولاس کوزا^۲، مارسلیو فیچینو^۳، ادوارد هربرت^۴ و جان لاک مطرح کرده‌اند. در بخش سوم، با استناد به تحقیقات کسانی چون دیوید چیدستر^۵، س.ن. بالاگانگادارا^۶، تیموتی فیتزجرالد^۷، توموکو ماسوزاوا^۸ و دیگران نشان می‌دهم دین مفهومی فرافرهنگی نیست، بلکه مفهومی است که غربی‌ها آن را در طول سال‌های استعمار به سایر فرهنگ‌های جهان تحمیل کرده‌اند یا سایر فرهنگ‌ها از غربی‌ها به عاریت گرفته‌اند. در بخش چهارم، روشن ساخته‌ام که تقسیم‌بندی دینی - عرفی حتی در درون غرب مدرن به میزان زیادی قابل بحث باقی می‌ماند.

1. ancient and medieval religio
2. Nicholas of Cusa
3. Marsilio Ficino
4. Herbert of Cherbury

5. David Chidester
6. S. N. Balagangadhara
7. Timothy Fitzgerald
8. Tomoko Masuzawa

در بخش پنجم، از طریق این استدلال که آنچه دینی یا عرفی محسوب می‌شود بستگی به این دارد که چه کردارهایی تصویب و تجویز شده‌اند، به نتیجه‌گیری می‌پردازم. این واقعیت که از مسیحیت به عنوان یک دین تعبیر شده و از ملی‌گرایی نشده کمک می‌کند که مطمئن شویم وفاداری عمومی و تا سر حد جان یک فرد مسیحی به دولت-ملت تعلق دارد. این ایده که دین تمایل عجیبی به خشونت دارد به مثابه بخشی از فرایند مشروعیت بخشی ایدئولوژیک به دولت-ملت غربی بررسی شود. در غرب، از تمایز دینی-عرفی استفاده کرده‌اند تا کردارهایی معین را با برجسب «ذاتاً غیرعقلانی» و «بالقوه خشونت‌آمیز» به حاشیه برانند و بدین ترتیب آن‌ها را به حوزه شخصی محدود کنند تا مسیر افعال و اقدامات «عقلانی» تر و صلح‌آورتر دولت و بازار هموار شود. با این حال، چنان‌که دو بخش بعدی روشن می‌کند، اقدامات دولت و بازار خشونت‌ی از نوع خود دارند که اسطوره خشونت مذهبی آن را از نظرها پنهان کرده است.

در فصل سوم، به بررسی یکی از مورد استنادترین نمونه‌های خشونت مذهبی می‌پردازم: «جنگ‌های مذهبی» قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا. داستان این جنگ‌ها به مثابه نوعی اسطوره آفرینش برای دولت مدرن عمل می‌کند. بر اساس این اسطوره، پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها یکدیگر را به خاطر تفاوت‌های عقیدتی می‌کشتند، بنابراین ستیزه‌جویی و خشونت ذاتی موجود در عدم توافق‌های مذهبی آشکار می‌شود. دولت مدرن، که در این فرایند به مثابه یک صلح‌آور متولد گردیده، دین را به زندگی خصوصی احاله داده و مردمانی از ادیان و مذاهب گوناگون را حول وفاداری به دولت واجد حاکمیت^۲ متحد ساخته است.

در این فصل، روایت متعارف را با نظر به اسناد تاریخی زیر سؤال برده‌ام. این مسئله، آن قدر که روایت متعارف دلالت می‌کند، ساده و سراسر نیست. مطمئناً مسیحیان مرتکب قتل یکدیگر شده‌اند که نشانگر شکست آنان در خودداری از خشونت است. اما انتقال قدرت از کلیسا به دولت صرفاً درمانی برای خشونت نبود. درحقیقت، انتقال قدرت از کلیسا به دولت قبل از تقسیم عالم مسیحی به کاتولیک و پروتستان رخ داده بود و از بسیاری جهات یکی از علل خشونت پدیدآمده در جنگ‌های به اصطلاح مذهبی بود. انتقال از عصر میانه به دوران مدرن

1. wars of religion

2. Sovereign state

-از قدرت کلیسا به قدرت دولت- فرایندی پیچیده و طولانی و همراه با پیروزی‌ها و شکست‌ها بود. هرچه بود، گذر گام به گام و ساده‌ای از خسونت به صلح نبود. انتقال تدریجی وفاداری از کلیسای بین‌المللی به دولت ملی پایان خسونت در اروپا نبود، بلکه صرفاً هجرت قداست از کلیسا به دولت در تثبیت آرمان کشته‌شدن و کشتن برای میهن بود.

در اولین بخش فصل سوم نشان می‌دهم که متفکران مدرن متقدم همچون هابز، لاک و روسو و نیز نظریه‌پردازان سیاسی معاصر از قبیل جودیت شکلازا، جان رالز و فرانسیس فوکویاما داستان جنگ‌های مذهبی را چگونه روایت کرده‌اند. با وجود گوناگونی‌ها، همه این متفکران نزاع میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها بر سر باورهای مذهبی را علت این جنگ‌ها و برآمدن دولت مدرن عرفی را راه‌حل آن دانسته‌اند. در بخش بعدی فصل سوم، اسطوره جنگ‌های مذهبی را به چهار مؤلفه تجزیه کرده‌ام و نشان می‌دهم که چگونه هر یک به لحاظ تاریخی گمراه‌کننده و نادرست هستند.

نشان می‌دهم چه تعداد از جنگ‌ها شامل کشتن کاتولیک‌ها به دست کاتولیک‌ها، لوتری‌ها به دست لوتری‌ها و همکاری کاتولیک-پروتستان است. فقط برای ذکر یک نمونه: کاردینال ریچلیو و فرانسه کاتولیک در جنگ سی‌ساله به نفع سوئد لوتری مداخله کردند و نیمه دوم جنگ سی‌ساله اساساً نبردی میان هابسبورگ‌ها و بوربون‌ها، دو دودمان بزرگ کاتولیک اروپا، بود. مورخان، برخلاف نظریه‌پردازان سیاسی، عموماً خاطرنشان می‌کنند که دیگر عوامل، در کنار دین، در بروز جنگ‌های مذهبی نقش داشتند: عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی. لذا پرسشی پدید می‌آید: میزان اهمیت این عوامل مختلف نسبت به یکدیگر چگونه است؟ آیا عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن قدر مهم هستند که ما جنگ‌های مذکور را دیگر جنگ مذهبی قلمداد نکنیم؟ نشان می‌دهم چگونه مورخان در پاسخ به این پرسش به دو گروه تقسیم می‌شوند. برای تصمیم‌گرفتن میان نظرات این دو گروه از محققان، باید بتوانیم دین را از سیاست، اقتصاد و عوامل اجتماعی تمییز دهیم. معتقدم چنین تلاش‌هایی برای تمایزبخشی مستعد گرایش به ذات‌گرایی و وقوع خطا در ترتیب حقیقی رخدادهاست. در قرن شانزدهم، ابداع مدرن دوقلوهای دین و جامعه در مرحله طفولیت خود

1. Shklar

2. Cardinal Richelieu

بود؛ جایی که مراسم عشای ربانی نماد اصلی نظم اجتماعی بود، وجود تقسیم‌بندی میان علل دینی و سیاسی یا اجتماعی به‌سادگی میسر نبود. این یعنی نمی‌توان چیزی به نام دین را دقیقاً علت این جنگ‌ها دانست و آن را از اعمال و رفتارهای قدرت عمومی جدا کرد. روایت متعارف می‌گوید دولت مدرن دین را ریشه مشکل شناسایی کرد و آن را از سیاست جدا ساخت، هرچند هیچ تمایزی میان دین و سیاست وجود نداشت. آنچه ما در واقعیت می‌بینیم همان است که جان باسی^۱ با تعبیر «هجرت امر قدسی» از کلیسا به دولت توصیف کرده است. علی‌الظاهر، امر قدسی به‌منظور حفظ صلح از سیاست جدا شد؛ در واقع، دولت نوظهور امر قدسی را از آن خود کرد تا به نوع جدیدی از دین تبدیل شود.

با این مجادله در نوع نگرش به موضوع، ناموجه بودن ایده‌های رانسان می‌دهم که می‌گوید انتقال قدرت از کلیسا به دولت راه‌حل جنگ‌های قرن‌های شانزدهم و هفدهم بود. فرایند دولت‌سازی، که مدت‌ها قبل از نهضت اصلاح دینی آغاز شده بود، ذاتاً منازعه‌خیز بود. این فرایند، که در دوره پایانی سده‌های میانه آغاز شده بود، ادغام داخلی قدرت‌های سابقاً متفرق تحت سیطره حاکم [واحد] و مرزبندی خارجی قلمرو سرزمینی در برابر دیگر دولت‌های بیگانه را شامل می‌شد. من از آثار طیف گسترده‌ای از مورخان همچون هایننتس شیلینگ^۲، جی. اچ. ام. سالمون^۳، آر. پو-جیا شیا^۴، مک هولت^۵ و دونا بوهرانان^۶ کمک می‌گیرم تا نشان دهم که می‌توان بیشتر خشونت‌های قرن پانزدهم تا هفدهم میلادی را بر حسب مقاومت نخبگان محلی در برابر تلاش‌های تمرکزبخش شاهان و امپراتوران توضیح داد.

نکته این نیست که این جنگ‌ها حقیقتاً مربوط به سیاست بودند و ارتباطی به دین نداشتند. همچنین نکته این نیست که دولت موجب این جنگ‌ها شد و کلیسا بی‌گناه بود. نکته اینجاست که انتقال قدرت از کلیسا به دولت راه‌حل خشونت‌های قرن شانزدهم و هفدهم نبود، بلکه خود سبب این جنگ‌ها بود. کلیسا عمیقاً درگیر خشونت شد، زیرا به نحوی فرایند در پروژه دولت‌سازی جذب و با آن عجین شده بود. نتیجه‌گیری من در این فصل این است که شواهد تاریخی فراوانی وجود دارد که سایه تردید می‌افکند بر سر این ایده

1. John Bossy

2. Heinz Schilling

3. J. H. M. Salmon

4. R. Po-Chia Hsia,

5. Mack Holt

6. Donna Bohanan

که پیدایی دولتِ مدرن اروپا را از خسونت مذهب رهانید. پیدایش دولت مدرن طلیعه ظهور اروپایی صلح‌آمیزتر نبود، بلکه صرفاً توأم بود با تغییر در آنچه مردم تمایل داشتند به خاطرش بکشند و کشته شوند. شعار «زیبا و سزاوار است که برای میهنت کشته شوی»^۱ موقعیتی هنجارین می‌یافت. توضیح می‌دهم که قصه جنگ‌های مذهبی صرفاً تاریخی عینی نیست بلکه خود ضمیمه‌ای ایدئولوژیک برای تغییرات پیکربندی‌های قدرت خصوصاً انتقال وفاداری تا سرحد جان به دولت نوظهور است.

در فصل چهارم و پایانی کتاب، این پرسش را طرح می‌کنم: این ایده که دین موجب خسونت می‌شود برای مصرف‌کنندگان در غرب معاصر چه مقصودی را برآورده می‌سازد؟ نشان می‌دهم این اسطوره در ایالات متحده چگونه برای اقتداربخشی به گونه‌های معینی از قدرت در سیاست داخلی و خارجی مفید بوده است. در سیاست داخلی، این اسطوره کمک کرده اعمال معینی به حاشیه رانده شود، اعمالی از قبیل عبادت در مدارس عمومی و کمک به مدارس وابسته به کلیسا. به موازات این، این اسطوره یاری رسانده است به تقویت احساس تعلق میهن پرستانه به دولت-ملت به مثابه چیزی که ما را از [خطر] دیگر هویت‌های تفرقه‌اندازمان نجات می‌دهد. در سیاست خارجی، اسطوره خسونت مذهبی کمک می‌کند به تقویت و توجیه نگرش‌ها و سیاست‌های غربی نسبت به جهان غیر غربی، خصوصاً مسلمانان که گفته می‌شود تفاوت اصلی‌شان با غرب سرپیچی سرسختانه آن‌ها از مهار تمایلات مذهبی در عرصه عمومی است. مهم است به این امر توجه کنیم که استدلال‌ها درباره نسبت دین و خسونت لزوماً ضددینی نیست، بلکه ضد دین عمومی است. اگرچه اکثریت آمریکایی‌ها خود را مذهبی محسوب می‌کنند، در عین حال اکثریت فراگیری از آن‌ها عرفی‌سازی سیاست را مبنایی برای هرگونه جامعه عقلانی و متمدن می‌دانند. مطابق کلیشه‌های رایج، مسلمانان افرادی متعصب و خطرناک‌اند، زیرا برخلاف «ما» نیاموخته‌اند سیاست را از دین تفکیک کنند.

در اولین بخش از فصل چهارم، استفاده از اسطوره خسونت مذهبی در تصمیمات دیوان عالی ایالات متحده از دهه ۱۹۴۰ را بررسی می‌کنم. پیش‌تر، به دین عموماً به عنوان

1. *Dulce et decorum est / Pro patria mori*

نیروی وحدت بخش نگریسته می‌شد، چسبی که به پیوستگی بیشتر ملت به یکدیگر کمک می‌کند. اما از آغاز دهه ۱۹۴۰ شبح خشونت مذهبی در موضوعات متعددی مورد استناد قرار گرفت، از جمله مواد مربوط به دین در «متمم نخست»^۱ [قانون اساسی آمریکا] که بر اساس آن دیوان عالی عبادت در مدارس، کمک‌های دولتی به مدارس کلیسایی، تظاهر عمومی مذهبی در اماکن دولتی و دیگر کردارهای مشابه را ممنوع کرد. توجه خواهیم داد به اینکه اسطوره خشونت مذهبی در برهه‌ای از تاریخ ایالات متحده به کار گرفته شد که تهدید نوعی خشونت فرقه‌ای، که این اسطوره درباره آن هشدار می‌داد، بعیدتر از هر وقت دیگری به نظر می‌رسید. به همین سان نشان می‌دهم چگونه دیوان عالی به میهن‌پرستی^۲ به عنوان علاجی برای تفرقه‌اندازی مذهبی متوسل شده است. [البته] نیاپش‌های میهن‌پرستانه خداوند به طور خاص از مقوله دین مستثنا می‌شوند و از این رو مشمول این قبیل محدودیت‌هایی که در مورد دین اعمال می‌شوند نمی‌گردند. بار دیگر یادآور می‌شوم اینکه چه چیز دین محسوب می‌شود و چه چیز نمی‌شود به اعتقاد یا عدم اعتقاد به خداوند بستگی ندارد، بلکه وابسته به تصمیمی سیاسی درباره القا و تثبیت وفاداری به دولت-ملت است.

در دو بخش بعدی فصل چهارم، شیوه‌ای را تحلیل می‌کنم که اسطوره خشونت مذهبی از خلال آن به برساختن دیگران غیرغربی و مشروعیت بخشیدن به اعمال خشونت بر ضد آنان یاری می‌رساند. من هر دو نوع استفاده آکادمیک و ژورنالیستی از این اسطوره توسط چهره‌هایی چون مارک یورگنسمایر، برنارد لوئیس^۳، آندرو سالیوان^۴ و کریستوفر هیچنز^۵ را بررسی کرده و نشان می‌دهم این بحث که دین متمایل به خشونت است مؤلفه‌ای قابل توجه در برساختن تقابلی میان غرب و بقیه است. اگر دین گرایشی عجیب به ترغیب خشونت دارد، پس جوامعی که آموخته‌اند تمایلات دینی در عرصه عمومی را مهار کنند نسبت به آنان که نیاموخته‌اند برتر و ذاتاً صلح‌دوست‌تر تلقی می‌شوند. به طور خاص، جوامع مسلمان ذاتاً مسئله‌دار قلمداد می‌شوند، زیرا فاقد تفکیک مناسب میان دین و امر عرفی هستند. در واقع، اسلام خود دینی عجیب و غریب و ناهنجار تلقی می‌شود، زیرا سیاست را با دین خالص «می‌آمیزد».

1. religion clauses of the First Amendment

2. patriotism

3. Bernard Lewis

4. Andrew Sullivan

5. Christopher Hitchens

بنابراین، می‌توان درگیری‌های بین غرب و حکومت‌ها و فرهنگ‌های اسلامی را بر حسب ماهیت بیمارگونه‌ی جوامع اسلامی تبیین کرد. به‌عنوان مثال، در تلاش برای فهم اینکه چرا ایران از سال ۱۹۷۹ ایالات متحده را دشمن بزرگ خود می‌داند، می‌توان به سود علل «عمیق‌تر»، خصوصاً ماهیت ذاتاً پیش‌بینی‌ناپذیر دین و تأثیرات مسموم آن بر سیاست ایران، از حمایت آمریکا از کودتایی که رژیم سرکوبگر و سکولار شاه را در ۱۹۵۳ بر سر کار آورد چشم‌پوشی کرد. نشان می‌دهد که غالباً چگونگی از اسطوره‌خسونت مذهبی استفاده می‌شود تا هم رخدادهای تاریخی واقعی کنار گذاشته شوند و هم پاسخ این پرسش که «چرا آن‌ها از ما نفرت دارند؟» در عدم عقلانیت بیمارگونه‌ی نظم‌های اجتماعی مبتنی بر دین یافته شود.

در بخش بعدی، مثال‌هایی ذکر می‌کنم از اینکه چگونه از این نوع منطق استفاده می‌شود تا اقدامات نظامی غرب در جهان اسلام را توجیه کند. این منطق بی‌نقص است: اگر ما با نظم‌های اجتماعی ذاتاً خشن و غیرعقلانی سروکار داریم، امید چندانی به گفت‌وگوی استدلالی و منطقی با آنان نمی‌توان داشت. باید برای استفاده از نیروی نظامی آماده باشیم. امید این می‌رود که شاید، به‌واسطه هر دو دسته ابزارهای نرم و سخت، بتوانیم مواهب نظم اجتماعی لیبرال را در جهان اسلام گسترش دهیم. بدین سان اسطوره‌خسونت مذهبی برای توجیه خسونت به کار می‌رود. تضاد شدیدی میان خسونت مذهبی و عرفی ترسیم می‌شود. خسونتی که برچسب مذهبی خورده است همواره به‌نحو غریبی خصمانه و شرم‌آور است. اما خسونتی که برچسب عرفی خورده است اساساً به‌ندرت خسونت محسوب می‌شود، زیرا ذاتاً صلح‌آور است. خسونت عرفی غالباً لازم و گاهی قابل ستایش است، خصوصاً وقتی برای سرکوب‌کردن خسونت ذاتی دین استفاده می‌شود.

من نه می‌خواهم فضایل لیبرالیسم را انکار کنم و نه اینکه برای رذایل انواع دیگر نظم‌های اجتماعی عذر بتراشم. معتقدم جداسازی کلیسا و دولت در کل چیز خوبی است. از سوی دیگر، در این بحثی نیست که اشکال معینی از اعتقادات و اعمال مسلمانان خسونت را ترویج می‌کند. چنین آشکالی می‌بایست بررسی و نقد شود. البته بیهوده است که این نقادی را از طریق ذره‌بین بی‌اساس دوگانه‌ی دینی-عرفی انجام دهیم، دوگانه‌ای که موجب نابینایی ما نسبت به صورت‌های عرفی امپریالیسم و خسونت می‌شود. مادامی که اسطوره‌خسونت مذهبی کسانی را به منزله افرادی شرور ترسیم می‌کند که نظم اجتماعی لیبرال خود را در تقابل با آن‌ها

تعریف کند، تفاوت چندانی با صورت‌های قبلی امپریالیسم غربی ندارد که مدعی فروتر بودن دیگران غیرغربی بودند و آن‌ها را به امید اینکه بیشتر مانند «ما» بشوند موضوعی برای اعمال قدرت غربی قرار می‌دادند.

من از خود یک سیاست دینی^۱ بدیل ندارم که در این کتاب ارائه دهم. هدف این کتاب سلبی است: ایفای نقش در جهت از دور خارج کردن اسطوره خشونت مذهبی. از دور خارج کردن این اسطوره مزایای متعددی دارد که در نتیجه‌گیری آخرین فصل به طور خلاصه بیان کرده‌ام. این امر تحقیقات تجربی درباره خشونت را از مقولات گمراه‌کننده دینی و عرفی نجات می‌دهد. به ما یاری می‌کند تا ببینیم که امکان‌های بنیادین برای نظم اجتماعی، در جهان اسلام و غرب، محدود به انتخابی سراسرت و بی‌انعطاف میان تئوکراسی و سکولاریسم نیست. به ما کمک می‌کند تا به دام کلیشه تلقی دیگران غیرعرفی به عنوان افراد متعصب نیفتیم و این یکی از توجیحات برای جنگیدن علیه آن دیگران را مورد تردید قرار می‌دهد. این امر به آمریکایی‌ها کمک می‌کند تا یکی از موانع اصلی وارد شدن به گفت‌وگویی جدی درباره این پرسش را که «چرا آن‌ها از ما نفرت دارند؟» از پیش پا بردارند، گفت‌وگویی که از تاریخ تعاملات ایالات متحده با خاورمیانه به نفع متصل کردن علت به تعصب و افراط‌گرایی مذهبی چشم‌پوشی نمی‌کند.

پل زدن بر شکاف تهدیدآمیز بین ما و آن‌ها نیازمند آن است که ما نه تنها دیگری را بلکه خودمان را بشناسیم. این کتاب بر آن بوده تا در این مقصود سهیم باشد.