

معرفت‌شناسی عشق:

الهیات پست‌مدرن با قرائت ژراردی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۱۵

جنان ایزدی*

مهدی قائد شرف**

چکیده

از نظر رنه ژرار، آرزو در انسان، مکانیسمی تقلیدی دارد. عامل برای به دست آوردن موضوع آرزو، به الگو نگریسته، از آن تقلید می‌کند. با گسترش مهارت‌های عامل ارتباط تقلیدی به نوعی رقابت تبدیل شده و به خشونت منجر می‌شود. آرزوی تقلیدی منحصر به روابط بین فردی نیست و در جامعه نیز باعث رفتارهای پرخاشگرانه می‌شود. خشونت ناشی از آرزوی تقلیدی جامعه بر سر یک قربانی تخلیه می‌شود و جامعه به آرامش می‌رسد. از نظر ژرار جامعه و فرهنگ بشر این گونه شکل می‌گیرد. آرزوی تقلیدی در اساطیر، آیین‌های مذهبی بدوی و اسناد سرکوبگری معاصر قابل ردیابی است. وی ادعا می‌کند کتاب مقدس منبع کشف علت و راه حل این بحران است. کتاب مقدس با مستندسازی خشونت مقدس آن را ساخت‌شکنی می‌کند. برای رهایی از چرخه ویرانگر آرزوی تقلیدی و خشونت، در مثلث تقلید، خدا باید واسطه آرزوهای انسان باشد. پست‌مدرنیسم نیازمند معرفت‌شناسی عشقی است که اقتدارناطلب، انتقادی و تلفیقی است. نظریه ژرار از نظر ابرنظریه بودن، تعهد مدافعانه به مسیحیت، ابطال‌ناپذیری و غیره قابل نقد است. با این حال این نظریه توانایی حل بعضی مشکلات پست‌مدرنیسم را دارد.

واژگان کلیدی: رنه ژرار، آرزوی تقلیدی، خشونت، کتاب مقدس، پست‌مدرنیسم.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.
** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی.

۱. طرح مسئله

دین‌پژوهان معاصر مدعی‌اند موتور محرکه مدرنیسم درهم شکسته است و پست‌مدرنیسم جایگزین آن شده است. این امر آثار و تبعاتی برای دین‌پژوهی دارد (Oden, 1995, p.35). مدرنیسم، مدعی عقلانیت و علمی بود که بر جنگ‌های مذهبی قرن هفدهم اروپا غلبه کند (Stout, 1988/ Toulman, 1990). این عقلانیت، عینی و بی‌طرف انگاشته می‌شد و تصور می‌شد بهترین میانجی برای تعارض‌های دینی است؛ ولی منتقدان مدرنیسم نشان دادند عقلانیت هم محصول قدرت و هم سازنده قدرت است (Foucault, 1980) و عینیت محض دست‌یافتنی نیست. جنگ‌های جهانی نیز نشان دادند مدرنیسم خشونت‌ی شدیدتر از خشونت قرون وسطایی به دنبال داشت. پست‌مدرنیسم دوران فروریختن دو فراواقعیت مسلط عقل و علم و حضور روایت‌های خرد در عرض هم است. در دوران حاضر پست‌مدرنیسم با چالش‌هایی چون عدم عینیت و عدم رفع مشکل خشونت در جهان مواجه است و نظریه‌پردازان تلاش می‌کنند در زمینه الهیات و معرفت‌شناسی بتوانند به مشکلات پست‌مدرنیسم پاسخ گویند. یکی از تأثیرگذارترین این نظریه‌پردازان، ژرار، متفکر فرانسوی است.

رنه ژرار (Rene Girard) (۱۹۲۳) - مورخ، منتقد ادبی و فیلسوف علوم اجتماعی فرانسوی - آمریکایی است که آثارش به سنت فلسفه انسان‌شناختی تعلق دارد. وی یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان قرن بیستم و معتقد راسخ کاتولیک رومی است. ژرار که در فرانسه به دنیا آمد و در همانجا رشد کرد، فلسفه و مطالعه قرون وسطا را در دانشگاه‌های آن کشور به پایان برد. او درجه دکترای رشته تاریخ را در دانشگاه ایندیاناوی آمریکا دریافت کرد. مطالعات رسمی وی بیشتر در زمینه تاریخ است؛ اما سال‌ها تألیف و تدریس در زمینه نقد ادبی، باستان‌شناسی و مطالعات دینی نیز، از جمله فعالیت‌های اوست. وی نخستین کتاب خود را در دهه ۱۹۶۰ نگاشت و تا کنون حدود سی کتاب منتشر کرده است. ژرار تحلیلی ساخت‌شکنانه و انتقادی از ریشه‌ها و مبانی فرهنگ بشری را با دفاع سنتی از مسیحیت تلفیق کرد. تحلیل‌های فرهنگی او عکس‌العمل‌های

متفاوتی از سوی منتقدان سکولار، مسیحیان و پیروان دیگر ادیان در پی داشت. اندیشه‌های ژرار زمینه‌های علمی متعددی را دربرمی‌گیرد و نظریه‌ای میان‌رشته‌ای است؛ از این رو نظریه‌هایش پیروان و اظهارنظرکنندگان بسیار فراوانی را از رشته‌های گوناگون علمی به خود جذب نموده است. توجه به آرای وی و انتشار کتب و مقالات درباره اندیشه‌های وی در رشته‌های نقد ادبی، مردم‌شناسی، الهیات، روان‌شناسی، اسطوره‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، مطالعات فرهنگی و فلسفه به طور چشمگیری رو به رشد است.

باوجود شهرت و تأثیر فراوان ژرار در علوم انسانی در جهان، نظریه‌های وی در ایران ناشناخته مانده است. در این نوشتار مهم‌ترین آرای او، تا آنجا که به فلسفه و الهیات مرتبط است بیان، بررسی و نقد می‌شود.

۲. آرزوی تقلیدی و خشونت

ژرار سه نظریه عمده دارد. نخستین و بنیادی‌ترین نظریه وی، نظریه «آرزوی تقلیدی» است. به نظر ژرار رمان‌های مشهور نویسندگانی چون سروانتس (Cervantes)، استندال (Stendhal)، فلوبر (Flaubert)، پروست (Proust)، داستایوفسکی (Dostoyevsky) و دیگران نشان می‌دهد آرزوی بشر اموری صرفاً بیولوژیکی و روان‌شناختی نیست (See: Girard, 1965 & 1978). انسان‌ها ممکن است امیالی غریزی مانند غذا و امور جنسی داشته باشند؛ اما در موضوعات خاصی تمایل خاص پیش از تجربه آنها ندارند. افراد بشر همانند حیوانات خونگرم، میل غریزی به سرپناه دارند؛ اما همین انسان‌ها می‌توانند زندگی شادمانه یا غیرشادمانه در یک قصر یا یک کلبه محقر داشته باشند. این تفاوت در زندگی‌ها نشانگر امری پیچیده به نام آرزوست. در تاریخ اجتماعی آرزو، موضوعاتی خاص طی فرایندی تقلیدی آموخته می‌شوند که ژرار آن را با مفهوم یونان باستان «μίμησις» به معنای «mimesis» یا تقلید نامگذاری می‌کند (Girard, 1987a, pp.16-18). آرزوی تقلیدی آرزویی مثلثی است. به عبارت دیگر آرزو در ارتباطی سه‌جانبه شامل یک عامل (Subject)، یک الگو (Model) و یک موضوع (Object) پیش می‌رود.

عامل برای آموختن اینکه چه موضوعات خاصی باید آرزو شوند، باید به الگویی بنگرد. الگو به صورت حقیقی یا مجازی برای کسب موضوع فعالیت می‌کند و عامل به تقلید از حرکات الگو تمایل پیدا می‌کند.

بنابراین آرزوی عامل، به واسطه‌ای به نام الگو نیاز دارد. ژرار دو نوع واسطه را تعریف می‌کند و آنها را بر حسب «فاصله» بین عامل و الگو متمایز می‌نماید: وساطت بیرونی (External meditation) و وساطت درونی (Internal meditation). وساطت بیرونی زمانی رخ می‌دهد که این فاصله عامل و الگو مانع برخورد بین حوزه‌های توانایی آن است. در وساطت درونی فاصله عامل و الگو و توانایی‌های آنان آن قدر کاهش می‌یابد که می‌توانند نفوذ عمیقی در یکدیگر داشته باشند (Girard, 1965, p.9). برای تجسم بهتر این دو نوع وساطت می‌توان آرزوی تقلیدی را به شکل یک مثلث نشان داد (See: Hammerton-Kelly, 1994/ Girard, 1965, p.2)؛ برای مثال الگو در رأس، و عامل و موضوع در قاعده آن قرار دارند. اندازه زاویه این مثلث می‌تواند متفاوت باشد. هر چه زاویه بیشتر باشد، فاصله بین عامل و الگو بیشتر است و رابطه عامل و الگو تقلید صرف و عاری از رقابت و تنش است (Hammerton-Kelly, 1994, p.3). به عبارت دیگر توانایی عامل برای کسب موضوع، بسیار پایین‌تر از توانایی الگوست، به گونه‌ای که امکان یک رقابت واقعی وجود ندارد. در این حالت واسطه بیرونی است.

هر چه عامل به مهارت‌های الگو نزدیک شود، زاویه کوچک‌تر می‌شود و ارتباط به رقابتی تقلیدی تبدیل می‌شود (Ibid). در موارد بسیار افراطی، رأس این مثلث تمثیلی، باقاعده تلاقی می‌کند. در این حالت عامل و الگو توانایی‌های همسانی برای ارضای آرزوی خود دارند، اما الگو راه عامل را برای دستیابی به موضوع بسته است. این موقعیت بیشترین خشونت رقابتی را ایجاد می‌کند و حد نهایی وساطت است (See: Watson, 1998).

در فرایند آرزو، همیشه حرکت از وساطت بیرونی به وساطت درونی وجود دارد؛ برای نمونه، وقتی یک پسر نوجوان ابتدا رانندگی را می‌آموزد، به پدر خود می‌نگرد و از او در چگونگی کنترل اتومبیل پیروی می‌کند؛ ولی از آنجاکه در روابط انسانی وساطت

بیرونی به سمت وساطت درونی پیش می‌رود، سرانجام عامل بر سر موضوع با الگو به رقابت می‌پردازد. در جایی توانایی‌های عامل بیش از الگو می‌شود و تعارض آغاز می‌شود. اکنون ممکن است پدر و پسر بر سر هر موضوع مربوط به رانندگی مشاجره کنند (See: Watson, 2004). ارتباط بین رهبر و رهرو، برای مثال فروید و یونگ، چنین گذاری را نشان می‌دهد.* حتی در سطح سیاسی می‌توان دموکراسی در غرب را واسطه درونی‌ای دانست که جایگزین واسطه بیرونی ساختارهای اجتماعی اشراف‌سالاری شده است (See: Watson, 1998).

حرکت از وساطت بیرونی به درونی فرایندی است که توان تخریب و ویرانگری بسیاری دارد. عامل و الگو به یک نقطه نزدیک شده و تلاش می‌کنند به یک موضوع دست یابند. هر یک تمایل دارد آرزوی دیگری را نقش بر آب کند. حسد، نفرت و تعارض در رابطه افزایش می‌یابد و الگو به رقیب تبدیل می‌شود (See: Girard, 1991). عامل با گذر زمان درمی‌یابد با کسب یک موضوع خاص به رضایت درونی نمی‌رسد. اکنون عامل خود الگوست و با الگوشدنش از ضعف و نیاز و آرزوی خود می‌گریزد. در واقع عامل به دنبال دستیابی به کمال وجودی است که ژرار آن را «آرزوی متافیزیکی» می‌نامد؛ اما خودکفایی و کمال مطلق وجودی، آرزویی دست‌نیافتنی و رؤیایی است. درست است که الگو در به دست آوردن موضوع تواناست، در دیگر موضوعات کهتری دارد و باز به دام آرزو گرفتار می‌شود. شخص الگو هرگز نمی‌تواند تفوق و خودکفایی کامل را به دست آورد. الگو خدا نیست و نمی‌تواند باشد. به علاوه وقتی عامل به توانایی‌های الگو در کسب موضوع نزدیک می‌شود، گاهی از الگو هم فراتر می‌رود و خود، الگویی برای الگو می‌شود. اگر این تعارض حل نشود، الگو به رقیب و سپس به مانع تبدیل می‌شود. موضوع مورد آرزو، از این پس زمینه‌ای برای خشونت است. اگر کنترل و محدودیتی نباشد، برخوردهای عامل و الگو بر سر موضوع ممکن است به مرگ منجر شود. به قول ژرار «معنای غایی آرزو مرگ است» (Girard, 1965, p.290).

* برای آگاهی از همکاری، جدایی و خصومت بین فروید و یونگ و تبیین‌های متعدد در این زمینه ر.ک: ایزدی و قراملکی، ۱۳۸۴.

۳. خشونت و قربانی

بخش دوم نظریه ژرار، کاربرد نظریه آرزوی تقلیدی در زمینه‌های علوم اجتماعی است (See: Girard, 1977). مسلماً تأثیرات آرزو منحصر به روابط بین دو فرد نیست و در جامعه نیز افراد را به تلاش برای کسب موضوعی واحد برمی‌انگیزد. در صورت نبود کنترل و محدودیت، کسب موضوع به تصاحب موضوع و بعد به رفتارهای پرخاشگرانه تبدیل می‌شود. افراد جامعه عامل‌هایی هستند که با الگوها تعارض پیدا می‌کنند. خشونت در گروه ایجاد و فراگیر می‌شود و گروه را با بحران مواجه می‌کند و در نتیجه جنگی همه‌گیر در جامعه، انسجام اجتماعی از بین می‌رود (See: Palaver, 1995).

زندگی اجتماعی چگونه از خطر آرزوی تقلیدی در امان می‌ماند؟ بررسی‌های رفتارشناختی طبیعی نشان می‌دهد میان گرگ‌ها و دیگر انواع حیوانات، پرخاشگری زمانی پایان می‌یابد که حیوان بازنده تسلیم شود و سلطه‌پذیری خویش را به حیوان برنده نشان دهد. این گونه جنگ به صورت غریزی پایان می‌یابد. از نظر ژرار تکامل روش بسیار متفاوتی در انسان‌ها ایجاد کرده است. در انسان‌ها پرخاشگری به شکل تقلیدی افزایش می‌یابد تا زمانی که در حمله گروه به فردی خاص تخلیه شود. این قربانی به عنوان سپر بلای ناسازگاری اجتماعی عمل می‌کند. در واقع قربانی شدن این فرد، آرزوی خشونت‌بار افراد جامعه دچار پرخاشگری را ارضا می‌کند. بحران با قربانی پایان می‌گیرد، ولی مکانیسم آرزوی تقلیدی همچنان نقش خود را بازی می‌کند و جامعه را به تدریج به سمت آرزوی دیگر و بحران دیگر پیش می‌برد. زندگی اجتماعی چرخه بی‌پایانی از آرامش، آرزو، کشمکش، قتل و آرامش است (See: Watson, 1998).

فرهنگ بشر از طریق این فرایند شکل گرفته و گسترش می‌یابد. با نخستین قتل، توجه همه به یک موضوع مشترک جلب می‌شود. بازگشت آرامش در نظریه ژرار شبیه نوعی معجزه است؛ چون اختلاف خشونت‌بار به صورت جادویی، به نظم آرامش‌بخش تبدیل می‌شود. برقراری دوباره و ناگهانی صلح نشان می‌دهد قربانی کسی بوده که آشوب گذشته را ایجاد کرده است؛ از این روی باید یک ابرمرد باشد. بنابراین یک «خدا» یا «هریمن» مقتول، نخستین نماد جامعه متحد می‌شود. آن گاه نوآوری‌های اجتماعی بر

مبنای قربانی نخستین شکل می‌گیرد و نتیجه عملی آن پیشگیری از بحران و اختلال بعدی است (Girard, 1991, p.221/ See: Bandera, 1994).

ژرار معتقد است شواهد بیشتری برای وجود مکانیسم قربانی در اسطوره‌های قدیمی قابل‌ردیابی است. گاردنر (Gaarder) در روایت اخیر خود از فلسفه غرب اظهار می‌کند دین، نخستین تلاش بشر برای معنادار کردن زندگی است و توضیح‌های دینی، از طریق اساطیر از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردید. اسطوره، داستانی درباره خدایان است و اینکه حیات چرا به گونه‌ای است که هست (Gaarder, 1994, p.22).

برای نمونه، در اسطوره‌های اروپای شمالی، ثور (Thor) میان ابرها اربانه‌رانی می‌کرد و با تکان دادن یک گرز، رعد ایجاد می‌کرد. ثور نشانه باران بود و به عنوان خدای حاصلخیزی پرستیده می‌شد. ثریم (Thrym)، سلطان دیوها، یکبار گرز ثور را دزدید. ثریم قول داد اگر فرییا (Freyja)، الهه حاصلخیزی با او ازدواج کند، گرز را برگرداند. این حق‌السکوت ثور را خشمگین کرد. او ترفندی به کار برد و به شکل فرییا تغییر شکل داد و خود را به عنوان نوعروس نشان داد. ثریم هم گرز را در دامان عروس گذاشت. ثور قهقهه‌ای سر داد و گرز را برای کشتن ثریم و دیگر دیوها به کار برد. در این «پایان خوش»، ثور «بار دیگر بر قوای اهریمنی غلبه می‌کند» (Gaarder, 1994, p.25).

از نظر ژرار اسطوره‌ها پنج عنصر دارند که ریشه آنها در قتل واقعی قربانی را نشان می‌دهد (Girard, 1996, p.119). عنصر اساسی وجود نوعی «اختلال و آشفتگی» است؛ برای مثال تغییر شکل دادن ثور به صورت یک عروس، نوعی اختلال است و درآمیختگی زن و مرد را نشان می‌دهد. مهم‌تر آنکه کشتن تمام دیوها نشانگر بحرانی گسترده از اختلالی خشونت‌آمیز است. نظر گاردنر اینجا بیشترین اهمیت را دارد: «وقتی خشک‌سالی شد، مردم کوشیدند بفهمند چرا باران نمی‌بارد. شاید دلیلش این بود که دیوها گرز ثور را دزدیده‌اند؟» (Gaarder, 1994, p.25). ژرار توضیح می‌دهد خشک‌سالی نوعی اختلال است. نتیجه نبود باران، کاهش محصول است که به گسترش خطرناک آرزوی تقلیدی بر سر غذا می‌انجامد.

عنصر دوم اسطوره‌ها «محکوم‌شدن شخصی خاص به گناه» است. ثریم گرز ثور را

دزدید. سوم اینکه «شناسایی قربانی غالباً با علایم خاص قربانی شدن تسهیل می‌شود». قربانیان اسطوره‌ای، ویژگی‌های خاصی دارند که تنفر مردم را برمی‌انگیزد. آنها ممکن است غریبه، معلول، بی‌خانمان، یا افراد طبقه بسیار پایین یا بالا باشند. ثریم یک غول است. چهارم اینکه «متهم به قتل می‌رسد، اخراج می‌شود یا به نحوی از بین می‌رود» ثور، ثریم را کشت. و عنصر پنجم، پس‌ازاینکه «خشونت علیه قربانی به اوج می‌رسد، آرامش باز می‌گردد. نظم دوباره برقرار می‌شود» (Girard, 1996, p.199). ثور «پایانی شاد» ایجاد کرد؛ چون مرگ ثریم خیر و شر را مجدداً متمایز کرد. البته پنج عنصر اسطوره‌ها همیشه این قدر واضح نیستند؛ اما ژرار معتقد است با تحلیل دقیق می‌توان بیشتر اسطوره‌ها را حکایتی از قتل واقعی دانست که از زبان قاتل تبرئه‌جو بیان می‌شود (Girard, 1987a, pp.105-108/ Girard, 1996).

ژرار مدعی است مکانیسم آرزوی تقلیدی، ریشه ادیان بدوی و فرهنگ بشری را نیز تبیین می‌کند (See: Girard, 1977). از نظر وی انسان‌های نخستین به صورت دوره‌ای با رقابت در وساطتی درونی، در یک جنگ، همه علیه همه به دام می‌افتادند؛ مکانیسمی که تکامل به بشر آموخت. قتل سپر بلا، به گروه اجازه می‌دهد ناکامی‌های خشونت خود را تخلیه کنند و صلح را مجدداً برقرار نمایند. اتحاد گروه قاتلان فرایندی بحرانی است که گروه‌های بشر بدوی را به نخستین جوامع بشری بدل کرد. صدایی که بر بالای بدن مقتول شنیده می‌شد، نخستین کلمه زندگی اجتماعی گردید و بر امری دلالت می‌کرد که باید به منزله یک «خدا» تلقی شود. قتل سپر بلا، آشوب را به نظم اجتماعی تبدیل کرد. برای ذهن بدوی، قربانی باید علت ایجاد آشوب نخستین باشد؛ زیرا قتل وی به این آشوب پایان داد. تنها یک خدای مهیب می‌تواند چنین قدرتی داشته باشد. به این ترتیب قربانی در ذهن انسان نخستین، مقدس و خداگونه می‌شود. جوامع تازه شکل گرفته، حادثه نخستین را به صورت آیینی بازسازی می‌کند تا خود را از شر خشونت‌های بعدی حفظ کند.

این فرایند در توصیف مردم‌شناسان از جزییات ادیان بدوی مشخص است؛ برای مثال تحریم‌ها و آیین‌ها در چنین ادیانی محوری‌اند. تحریم‌ها استفاده‌های عملی دارند و از گرفتارشدن افراد جامعه به دام تقلید خشونت‌بار پیشگیری می‌کنند (ژرار، ۱۹۷۷،

ص ۲۱۹). تابوهای زنا با محارم و نظام خویشاوندی برون‌همسری، نمونه‌های بارزی از تحریم‌های بدوی هستند که از گسترش آرزوی تقلیدی به سمت خونریزی جلوگیری می‌کنند.

از سوی دیگر مناسک از طریق بازسازی قتل نخستین، آرزوی خشونت‌بار را تخلیه می‌کند. معمولاً نوعی کارناوال که نماد آرزویی مهار نشده است، قبل از آیین قربانی انجام می‌شود و بحران و اختلال نخستین را بازآفرینی می‌کند یا اینکه قربانی، آیینی پس از ریاضتی شدید و سختگیری در رعایت ممنوعیت‌ها انجام می‌شود. در واقع این تلاشی است برای اینکه جامعه یک بار دیگر طعمه خشونت نشود (Girard, 1977, p.121). آنها با طرح‌ریزی قربانی‌های انسانی که کنترل‌شده‌تر باشند و کمتر خطر آشوب داشته باشند مانند کودکی بی‌دفاع، بی‌خانمانی معلول، اسیر جنگی یا حیوان جایگزین، خود را از گرفتاری در خشونت ناشی از آرزوی تقلیدی نجات می‌دهند. فایده آیین قربانی، انتقال خشونت به خارج از اجتماع است (Ibid, p.92).

ژرار معتقد است آثار مفید قربانی کردن به صورت ناهشیار تحقق می‌یابد. مردم آگاهانه تصمیم نمی‌گیرند با قتل یک قربانی ناکامی خود را تخلیه کنند، بلکه این اتفاق با یک کج‌فهمی (Méconnaissance) و پندار (Delusion) همراه است (Williams, 1996, p.70). کج‌فهمی انسان‌ها این است که می‌پندارند «خدا قربانی را مطالبه می‌کند» (Girard, 1977, p.7). او نتیجه می‌گیرد اگر افراد بشر این روند را چیزی نشئت گرفته از درون خود ندانند، بلکه آن را ضرورتی از بیرون تحمیل شده و فرمان الهی تلقی کنند که کوچک‌ترین تخطی از آن عذاب وحشتناکی به دنبال دارد، می‌توانند به شکل مؤثرتری خشونت خود را تخلیه کنند (Ibid, p.14). از نظر ژرار این فرایند مکانیسم ناهشیاری است که بنیان‌های هر فرهنگی را ایجاد کرده است (Girard, 1996, p.266).

ژرار در پاسخ به کسانی که به چارچوب توصیفی او شک دارند، به «اسناد سرکوبگری» اخیر اشاره می‌کند (Girard, 1986, pp.12-23). این «سلسله‌مدارک شامل یهودی‌کشی قرون وسطایی و مدرن، نسل‌کشی‌های خشونت‌بار، گزارش‌های بازپرسی اسپانیایی و محاکمه ساحره‌ها و نیز اسناد شفاهی اولیه از نسل‌کشی‌های مدرن، مثلاً

کشتار سیاهان در آمریکای شمالی است» (Girard, 1978, pp.190-191). همه این اسناد همان پنج عنصر اصلی قربانی کردن را نشان می‌دهند؛ اما ما این متون را همچون داستان‌های بی‌ضرر و خیالی بدوی نمی‌خوانیم. برای ما روشن است این متون خشونت‌نکوئیده را نمایش می‌دهد. به همین ترتیب اسطوره‌ها را نیز نباید همچون اسطوره‌های صرف خواند و رها کرد. اسطوره‌ها و اسناد سرکوبگری هر دو خونریزی و خشونت واقعی را نشان می‌دهند.

اسناد سرکوبگری به ما یادآوری می‌کنند قرن بیستم، تقریباً دوران «پادشاهی دوزخ» بوده است. در زمانه ما خشونت و قربانی کردن عادی شده است و ما خوانندگان این اخبار رو به گسترش هستیم که حتی در خانه‌ها و جوامع خودمان رخ می‌دهند. بدگویی و غیبت‌های گروهی در خانواده‌ها شکلی امروزی از قربانی کردن است. حتی رقابت‌های سیاسی می‌تواند حول محور حرکات اتهامی بگردد که اکثریتی را بر سر یک قربانی متحد نماید. پس این فرایند را می‌توان در جهت منافع خود کنترل کرد. سیاستمداران می‌توانند ماهرانه آن را به کار برند؛ ولی آنچه ماهرانه به کار برده می‌شود، باید مورد اعتقاد ما باشد (Girard from Williams, 1996, P.266).

در قرن حاضر سپر بلا شدن بیش از دوران‌های بدوی قبلی، خون بشر را ریخته است. موارد اخیر در جاهایی مثل ایرلند شمالی، خاورمیانه، بوسنی، رواندا و غیره اتفاق افتاده است. قربانی‌کنندگان هنوز «راه حل نهایی» را از میان بردن همه قربانیان می‌دانند و قربانیان هم با همان قطعیت، «راه حل نهایی» را از میان بردن همه قربانی‌کنندگان می‌دانند. به این ترتیب خشونت به صورت روزافزونی گسترش می‌یابد.

بنابراین تاریخ صرفاً بشری،* در چرخه‌هایی تکرارشونده رخ می‌دهد که روش فهم (Intelligibility) آنها از قتل قدرت گرفته است. یک روش فهم مرگبار زائیده خشونت است. این روش فهم که مبنای همه اشکال زندگی اجتماعی است، فاقد بنیان‌های مفهومی است که بتواند بیرون از حیطه خویش قرار بگیرد، خود را از بیرون مشاهده کند و بتواند درباره فرایندهای خود قضاوت کند. زبان بشری درباره کلمه نخستین

* منظور تاریخ بشر قبل از ورود خدا - بنابر اعتقاد مسیحیان - است.

شکل گرفته است که قتل را طرح‌ریزی می‌کند و همه واژگان بعدی دارای تبارشناسی‌ای هستند که در واژه نخستین ریشه دارد. در قلب هر فرهنگ صرفاً بشری و غیرالهی، عقلانیتی وجود دارد که خونریزی را موجه می‌کند. یک روش فهم مرگبار خاص می‌تواند دیگران را خردمندانه محکوم کند و برای قتل آنها دلیل بیاورد؛ اما این نظرگاه نمی‌تواند بیرون از حیطه خویش قرار بگیرد و موضعی بی‌طرف برای محکوم کردن مکانیسم مرگبار آرزو پیدا کند (See: Watson, 2004).

اما ما در دوران پست‌مدرنیسم به سر می‌بریم که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن پرده‌برداری از ظلم‌های قدرت در قربانی‌کردن است (See: Castelli, 1991). ژرار که از سویی نظریه‌اش را در چارچوبی پست‌مدرن ارائه می‌کند و از سوی دیگر معتقد است تاریخ بشری در چرخه‌های روش فکری مرگبار گرفتار است، چگونه محکوم‌شدن خشونت در این دوران را توجیه می‌کند؟ وی با نظریه سوم خویش به این پرسش پاسخ می‌دهد.

۴. ساخت‌شکنی خشونت مقدس

ژرار در سومین عنصر اندیشه‌اش، کتاب مقدس را منبع کشف علت و راه حل این بحران می‌داند. هزاران سال است زندگی اجتماعی بشر بر مبنای خشونت مقدس‌شده شکل گرفته و در جریان است. افراد و جوامع در تکرار بی‌پایان آرزو و خونریزی افتاده‌اند. آگاهی کامل از این حقیقت بدون مداخله امری فرابشری ممکن نیست (Girard, 1987a, p.226). ژرار اظهار می‌دارد چنین مداخله‌ای رخ داده است؛ زیرا ما قادر به رمزگشایی معنای پنهانی اسطوره‌ها و اسناد سرکوبگری هستیم (Watson, 1998). وی مدعی است تاریخ حول محور کتاب مقدس می‌گردد. کتاب مقدس متنی است که با مستندسازی بی‌عدالتی و بطلان نهایی آن خشونت مقدس را ساخت‌شکنی (Deconstruction) می‌کند (Girard, 1987b/ Williams, 1991). کتاب مقدس به ما می‌گوید فرهنگ زاییده خشونت، به خشونت منتهی می‌شود (Girard, 1987a, p.148). از همان صفحات نخست سفر پیدایش کتاب مقدس نشان می‌دهد چگونه آرزوی بشر می‌تواند الگوهای نامناسب داشته باشد (سفر پیدایش، ۳: ۱-۶). قربانی بی‌گناه است و

فرهنگ مبتنی بر قتل در پایان خود را ویران می‌کند (برای نمونه: سفر پیدایش، ۱: ۴-۱۶ / Girard, 1987a, p.149).

برای رهایی از چرخه بی‌پایان و خودویرانگر آرزوی تقلیدی و خشونت، در مثلث تقلید، خدا باید واسطه ما شود؛ واسطه‌ای بیرونی و نامتناهی برای همه آرزوهای ما (سفر خروج، ۲۰، ۲-۳). تقلید خوب باید جایگزین تقلید بد شود. در شکل جدید آرزو باید از وساطت درونی که مبتنی بر قربانی کردن است توبه نمود (همان، ۴-۶) و از همه الگوهای غیرالهی که ممکن است رقیب یا مانع شوند پرهیز کرد (همان، ۱۳-۱۷ / Williams, 1991, pp.108-113). در واقع باید همه الگوهای ممکن را موضوعی برای عشق و بخشش و نه نفرت و انتقام دانست (سفر لایوان، ۱۹: ۱۸).

درمجموعه، کتاب مقدس، همه شکل‌های پیشین زندگی اجتماعی را زیر سؤال می‌برد؛ مثلاً میکاه (Micah) می‌پرسد: «با چه چیز به حضور خداوند بیایم؟» * آیا خدا پاسخ می‌دهد: «قربانی‌های سوختنی»، «گوساله‌های یک‌ساله» یا «هزارها قوچ و ده هزار نهر روغن؟ آیا نخست زاده خود را به عوض معصیتیم و ثمره بدن خویش را به عوض گناه جانم بدهم؟» خدا به میکاه می‌گوید چیز کاملاً متفاوتی می‌خواهد: «ای مرد از آنچه نیکوست تو را اخبار نموده است و خداوند از تو چه چیز می‌طلبد غیر از اینکه انصاف را به جای آوری و رحمت را دوست بداری و در حضور خدای خویش با فروتنی سلوک نمایی» (میکاه، ۶، ۶-۸). این «فروتنی»، از تبدیل وساطت بیرونی به وساطت درونی جلوگیری می‌کند.

در قرائت ژراردی از مسیحیت، خدا آرزوی بشر را از طریق عیسی ساخت‌شکنی می‌کند. خداوند کسی را می‌فرستد که «او را نه صورتی و جمالی می‌باشد و چون او را می‌نگریم منظری ندارد که مشتاق او باشیم» (اشعیا، ۵۳، ۲). این قربانی که مردی «خوار و نزد مردمان مردود» بود، به همه قربانی‌کردن‌های مورد قبول در ساختارهای انسانی پیشین پایان می‌دهد: «تأدیب سلامتی وی بر ما آمد و از زخم‌های او ما شفا یافتیم»

* ترجمه آیات کتاب مقدس از ترجمه معروف و معتبر ایلام نقل شده است.

(اشعیا، ۵۳، ۵-۳). او واژه خدا را که بر نور و عشق بنیان دارد، به جای واژه‌های تاریک و قتل‌آمیز بشری که بر خون بنیان دارد می‌نشانند (یوحنا، ۱، ۵-۲). در واقع این «بنده درستکار»، «به چیزهای مخفی شده از بنای عالم تنطقی خواهد کرد»* (متی، ۱۳، ۳۵؛ See: Girard, 1987a) او تلاش ناهشیار انسان را برای دیدن نمادهای قربانی شدن در دیگران نشان می‌دهد (متی، ۷، ۳). او تبیین می‌کند چگونه از خطرهای آرزوی تقلیدی پرهیز کنیم؛ برای مثال تلاش برای کسب موضوع، هرگز نباید به خشونت منجر شود: «هر که به رخساره راست تو سیلی زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان؛ و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار، و هرگاه کسی تو را برای یک میل رفتن مجبور سازد، دو میل همراه او برو» (متی، ۵، ۳۹-۴۱) Wink, 1992, pp.175-189.

ژرار نتیجه می‌گیرد خشونت تنها الگویی برای خشونت بیشتر است (متی، ۲۶، ۵۲). ملکوت خدا به معنای حذف کامل و قطعی هرگونه انتقام و تلافی است (Girard, 1987a, p.197). این حذف باید نامشروط باشد؛ زیرا خشونت در چارچوب پندارهای آرزوی تقلیدی عمل می‌کند (ibid, p.198). فرمان خدا این است که «دشمنان خود را محبت نمایند و احسان کنید و بدون امید عوض، قرض دهید» (لوقا، ۶، ۳۳). او به تبع اعتقاد مسیحی خویش، به تصلیب و احیای مسیح معتقد است. از نظر وی تصلیب و احیای مسیح هر نوع قربانی کردن را ابطال کرد (See: Girard, 1986). از نظر وی این مکانیسم در گذشته ناهشیارانه انجام می‌شد. عیسی می‌گوید: «ای پدر! اینها را بیمارز؛ زیرا که نمی‌دانند چه می‌کنند» (لوقا، ۲۳، ۳۴). اما تصلیب، یعنی قربانی کردن بی‌گناه، فرایند آرزوی تقلیدی را آشکار می‌کند (مرقس، ۱۵، ۳۳-۳۹) Hammerton-kelly, 1994, p.57. وی تصریح می‌کند: «مرگ این قربانی نشان‌دهنده خشونت و بی‌عدالتی همه آیین‌های مبتنی بر قربانی کردن و همچنین عدالت و عدم خشونت الهی است که بدین

* منظور این است که عیسی امور مخفی را از زمان پیدایش جهان به روشنی بیان می‌کند. عبارت « Things Hidden since the Foundation of the World» از کتاب مقدس نام یکی از کتاب‌های معروف ژرار نیز هست (Girard, 1987a).

ترتیب اراده‌اش برای اولین و آخرین بار در تاریخ کاملاً اجرا شد» (Girard, 1991, p.282). سپس براندازی اصول و قدرت‌های این جهان زمانی حاصل می‌شود که صدای احیاشده مقتول بی‌گناه (عیسی مسیح) همه دروغ‌های قاتلان را ابطال می‌کند (لوقا، ۲۴، ۲۵-۲۷ / Alison, 1993 & 1996). عیسی دیدگاه جهانی قیافا (Caiaphas)، یعنی این اعتقاد که «مفید است شخصی در راه قوم بمیرد و تمامی طایفه هلاک نگردند» (یوحنا، ۱۱، ۵۰) را سرنگون کرد. قیافا کاهن اعظم یهودی در زمانه عیسی ناصری بود. مطابق نوشته انجیل متی، پس از خیانت یهودا، عیسی مسیح را دستگیر کرده و به خانه قیافا می‌برند. در آنجا همه سران یهود گرد آمده بودند و مسیح را دشنام و آزار دادند. منظور ژرار از دیدگاه قیافا، دیدگاه خشونت‌بار سپربلاکردن است که گستره‌ای جهانی دارد. الگو قرارداد خدا از دیدگاه ژرار همان است که توماس کمپیس توضیح می‌دهد: «اینکه پیاموری چگونه علایق خود را با مصالح من مطابقت دهی و دوستدار خودت نباشی، بلکه پیرو راستین اراده من باشی» (کمپیس، ص ۱۳۲). بنابراین خشونت آرزو به راه حل متفاوتی نیاز دارد: «کسی که پدر یا مادر خویش را بیش از من دوست دارد، لایق من نباشد؛ و هر کس که دختر یا پسر خود را از من زیاده دوست دارد لایق من نباشد» (متی، ۱۰، ۳۷). هر عشقی که آرزوی فداشدن در راه عدالت و صلح واسطه آن نباشد، ما و کسانی که دوستدارشان هستیم را برای یکدیگر به رقیب و مانع بدل می‌کند. تنها از این راه می‌توان از زندگی‌ای که به مرگ منجر می‌شود، به مرگی که به حیات منجر می‌شود تغییر جهت داد. «هر که جان خود را دریابد، آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کرد آن را خواهد دریافت» (متی، ۱۰، ۳۹ / See: Watson, 1998).

۵. معرفت‌شناسی عشق

در دیدگاه مسیحی ژرار تنها پیروی از مسیح می‌تواند پست‌مدرنیسم را از بی‌عدالتی و خشونت نجات دهد. در عهد جدید، عیسی فراروایت (Meta-narrative) حقیقت خداوند را متجسد می‌کند که تمام روایت‌ها (Narratives) و فراروایت‌های دیگر را

تیین می‌کند. تصلیب نشان می‌دهد نظام‌های فهم مرگبار قربانی‌کردن را استفاده و موجه کرده‌اند و حتی علیه بی‌گناه‌ترین مقتول به کار گرفته‌اند. با احیای مسیح، حقیقت برای نخستین و آخرین بار در تاریخ از مرگ بازمی‌گردد تا همه دروغ‌های اسطوره‌ای را ابطال کند. در این احیای حقیقت، بشریت را آزاد کرده و مبنای جدیدی برای فهم بنیان می‌نهد. روش فهم عاشقانه وارد تاریخ می‌شود و جریان طولانی، آرام و پریپیچ‌وخم غلبه بر روش‌های فهم مرگبار را آغاز می‌کند.

روش فهم عاشقانه در درجه نخست تأکید می‌کند نگاه تقلیدی انسان هرگز نباید دچار خطای دید شود و باید از واسطه بیرونی حقیقت پیروی کند. درباره تبعات شکست در چنین کاری هشدارهایی نیز داده می‌شود. چون «مزد» آرزوی انحرافی، «مرگ» است (رومیان، ۶: ۲۳). دیگر آنکه روش فهم عاشقانه که از فرانظرگاه الهی حقیقت می‌نگرد، از مکانیسم روش فهم خشونت‌بار پرده برمی‌دارد و به ما یاد می‌دهد برای قربانیان نگران باشیم. روش فهم عاشقانه می‌گوید: «خداوند خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی دل خود محبت نما» (متی، ۲۲، ۳۷). نیز می‌افزاید: «همسایه خود را مثل خود محبت نما» (متی، ۲۲، ۳۹).

از نظر ژرار این روش فهم حرکت فراسوی پست‌مدرنیسم را ممکن می‌سازد (Girard, 1987a, p.127). روش فهم عاشقانه باید از طریق یک معرفت‌شناسی عشق در علوم توسعه یابد. به دیگر سخن علوم تجربی و غیرتجربی امروزین می‌توانند از معرفت‌شناسی عشق برای رهایی از مشکلات معرفتی پست‌مدرنیسم بهره گیرند: اما مسلماً عشق نه به معنای تجدید حیات هیچ یک از انواع عقلانیت است و نه تسلیم جهل‌شدن. عشق بخشی از وجود الهی و مبنای هر دانش واقعی است. عهد جدید شامل مطالبی است که به معنای معرفت‌شناسی اصیل عشق است. اصلی که در رساله یوحنا به وضوح بیان شده است: کسی که برادر خود را محبت نماید در نور ساکن است و لغزش در وی نیست؛ اما کسی که از برادر خود نفرت دارد، در تاریکی ساکن است و در تاریکی راه می‌رود و نمی‌داند کجا می‌رود؛ زیرا که تاریکی چشمانش را کور کرده است (رساله اول یوحنا، ۲، ۱۰-۱۱ / Girard, 1987a, p.277).

معرفت‌شناسی عشق، تأکید نیچه را بر دیدن می‌پذیرد؛ ولی همه نظرگاه‌ها را از فرانظرگاه عشق می‌بیند. از نظر ژرار (1987a) نظریه «عینیت آینده» نیچه هرچند

نظریه‌ای غیردینی است، با سنت پیشامدرن مسیحی سازگار است و محصول عملی آن است. کثرت‌گرایی مورد تأیید نیچه در نظریه عینیت آینده باعث پیشرفت علم جدید شد. نیچه تصریح می‌کند:

اما از آنجاکه کار ما همانا دانش‌پژوهی است، ناسپاس نمی‌باید بود از... چنین بازگون کردن سرسختانه نظرگاه‌ها* و ارزش‌گذاری آشنا... این گونه یک‌باره دگرسان - دیدن و خواست دگرسان - دیدن از برای پرورش و آماده‌سازی عقل کار کوچکی نیست، تا آنکه عقل، روزی به «عینی‌نگری» اش برسد. این «عینی‌نگری» را نه به معنای «نگاه بی‌طرفانه» [که حرفی است پوچ و پرت] که به معنای در چنگ نگاه داشتن حس دوستی و دشمنی خویش می‌باید فهمید و بیرون در گذاشتن و آونگاندن و نگاه داشتن‌شان، چندان‌که آدمی بیاموزد که در طلب دانش چگونه گوناگونی نظرگاه و برداشت‌های عاطفی را به میان می‌باید آورد. ... از این پس خود را بهتر بپاییم در برابر آن افسانه خطرناک مفهومی دیرینه که یک سوژه شناسنده ناب بی‌خواست بی‌درد بی‌زمان می‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌های مفهوم‌های ناهم‌سازی همچون «خرد ناب»، «روحیت مطلق»، «دانش در ذات خویش». اینها همواره از ما انتظار اندیشیدن با چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاهش به هیچ سو نگراید و از نیروهای کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راه آنها دیدن همواره چیزی دیدن است که این چشم‌داشته‌ی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی از نظرگاه دیدن و بس؛ «دانستن» یعنی از نظرگاه دانستن و بس. و هر چه بگذاریم عاطفه‌های بیشتری در باب یک چیز با ما سخن گوید، چشمان بیشتر، چشمان گوناگون‌تر بر آن گماشته‌ایم و «دریافت» ما از آن و «عینی‌نگری» ما بدان کامل‌تر خواهد بود (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶-۱۵۷).

معرفت‌شناسی عشق، دیدن با چشمان بیشتر و از فرانظرگاه عشق را توصیه می‌کند. این عشق یک حالت عاطفی مانند دیگر عواطف نیست. دیگر عواطف مثبت زمانی در زندگی اجتماعی ظاهر می‌شوند که عامل و الگو از روابط خویش در یک وساطت بیرونی لذت می‌برند. زمانی که روابط وساطت بیرونی به سوی وساطت درونی حرکت می‌کند، عواطف مثبت جای خود را به عواطف منفی می‌دهند. عشق مورد نظر ژرار

* در ترجمه آشوری «چشم‌انداز» به کار رفته است.

عاطفه‌ای اجتماعی نیست، بلکه «وجود الهی و مبنای هر علم دقیقی» است. دیدگان این عشق چگونگی ساخته‌شدن جوامع بشری را بر اساس این گفته نمادین عیسی می‌بینند: «پس معنی این نوشته چیست؟ سنگی که معماران رد کردند، همان سر زاویه شده است» (لوقا، ۲۰، ۱۷). این نقل قول در دیدگاه ژرار می‌تواند به معنای نظرگاه‌هایی باشد که از طریق طرد «سنگ‌هایی»، انسجام عقلی و اجتماعی خود را حفظ کرده که نظرگاه‌های دیگر را ایجاد و تحکیم می‌کنند.

این فرایند را چنین می‌توان توضیح داد: نظرگاهی دینی در قرون وسطا، با طرد گالیه به حفظ انسجام اجتماعی و رفع اختلاف و آشفتگی داخلی می‌پردازد. آنگاه نظرگاهی مدرن بر پایه آرای گالیه شکل می‌گیرد و خود سنگ‌ها [و آرای] دیگری مثل دین را طرد می‌کند. فرایند طردکردن در تسلسلی بی‌پایان ادامه می‌یابد. پست‌مدرنیسم نیز به رقابت با دین و مدرنیسم می‌پردازد و آنها را طرد می‌کند. می‌توان فهرستی طولانی از نظرگاه‌هایی که بر اساس سنگی طردشده ساخته شده‌اند، تهیه کرد: مارکسیسم [که پرولتاریا سنگ طردشده آن است]، فمینیسم [که زن سنگ طردشده آن است]، روان‌تحلیلی‌گری فرویدی [که جنسیت سنگ طردشده آن است]، اشکال مختلف بنیادگرایی [که متون دینی سنگ طردشده آن است] و غیره.

اما ویژگی‌های اصلی معرفت‌شناسی عشق چیست؟ واتسن (۲۰۰۴) در شرح و بسط نظر ژرار سه ویژگی مهم برمی‌شمرد:

نخست، معرفت‌شناسی عشق اقتدارناطلب (Non-authoritarian) است. هیچ نظرگاهی، چه بیرون و چه درون کلیسا یا هر نهاد دیگری نمی‌تواند واسطه‌ای قطعی و نهایی برای موضوعات علمی مورد آرزو باشد. هر نظرگاهی که برای این امر تلاش می‌کند، واسطه‌ای درونی، ظالمانه و سرچشمه تعارضی ویرانگر خواهد شد. در معرفت‌شناسی عشق، حقیقت، واسطه بیرونی و قطعی است. «عینیت آینده» در این معرفت‌شناسی نیازمند دیدن و عشق‌ورزیدن به خداست و سپس نیازمند است درک کند دیگران چگونه خدا را می‌بینند و به او عشق می‌ورزند. در معرفت‌شناسی عشق، نظرگاه دیدن خدا باید بر فراز همه نظرگاه‌ها باشد و معیاری باشد که همه نظرگاه‌ها با آن ارزیابی شوند. وظیفه هر نظام فهم، ارائه ادله و شواهدی است که نظرگاه آن نظام را به

خدا نزدیک‌تر کرده است. توانایی جامعه برای اظهار عشق هر چه بیشتر به دیگران، نشان پیشرفت آن جامعه خواهد بود.

دوم آنکه معرفت‌شناسی عشق، انتقادی (Critical) است و به شکل مناسبی هرمنوتیک تردید (Suspicion) را به کار می‌بندد (See: Ricoeur, 1970). به تعبیر کتاب مقدس، دیدن حقیقت «در آینه به شکل مبهم» رخ می‌دهد (نامه اول قرنطیان، ۱۳، ۱۲) و ادعای توانایی کامل و بی‌خطا برای دیدن حقیقت، خودفریبی است: «اگر ما بگوییم گناهی نداریم، خود را فریفته‌ایم و حقیقت در ما نیست» (مکاشفه اول یوحنا، ۸، ۱). حقیقت به ما امکان می‌دهد بفهمیم چگونه نظرگاه‌ها از آیین قربانی‌کردن برای حفظ استحکام خویش استفاده می‌کنند. به عبارت دیگر مبنای همه نظرگاه‌ها بر سنگ‌های طردشده استوار است. این نظرگاه‌ها خود را با طرد یا قربانی‌نمودن دیگران استوار و حفظ می‌کنند. این طردها طبق کتاب مقدس به کوری منجر می‌شود که ممکن است موجب لغزش شود. وظیفه ما این است که روش‌شناسی‌هایی را گسترش دهیم که بر تاریکی حاصل از ضعف‌های ما در قربانی‌کردن‌های معرفت‌شناختی مان پرتو افکند. در این روش‌شناسی‌ها ما باید بتوانیم نظریه‌های مورد نقد و رد خویش را شناسایی کرده و همدلانه آنها را بررسی مجدد کنیم.

سوم آنکه معرفت‌شناسی عشق، تلفیقی (Integrative) است. همه نظرگاه‌ها، درست مثل همه جوامع، از قربانی‌کردن معرفت‌شناختی برای ایجاد استحکام و آرامش درون نظرگاه استفاده کرده‌اند تا طی آن، کشف‌ها و نوآوری‌هایی پدید آورند. نظام‌های مختلف فهم، ممکن است همان کشف‌ها یا مشابه آنها را ایجاد کرده باشند و این مطلب را ندانند. هر نظرگاهی ممکن است بینش‌های منحصر به فردی داشته باشد که در یک معرفت‌شناسی عشق باید این بینش‌ها بررسی شوند و در دسترس دیگر نظام‌ها هم قرار گیرند. به این ترتیب امکان نزدیکی معرفت‌شناسی عشق به حقیقت بیشتر می‌شود. برای نیل به این هدف باید روش‌شناسی‌هایی گسترش یابد که بینش‌های مستدل و آزموده، نظرگاه‌های مختلف را تلفیق کرده و وحدت بخشند.

به طور خلاصه معرفت‌شناسی عشق باید اقتدارناطلب، انتقادی و تلفیقی باشد. به دیگر سخن، معرفت‌شناسی عشق نباید خشونت‌بار باشد. یک نظرگاه اقتدارطلب،

سلسله مراتب قدرت را در وساطت درونی آرزوی تقلیدی تشدید می‌کند که به خشونت منجر می‌شود. یک نظرگاه غیرانتقادی به خشونت قربانی کردن می‌پردازد، و یک نظرگاه غیرتلفیقی مرزهای بین جوامع را تشدید می‌کند، مرزهایی که رقابت‌های ناشی از وساطت خشونت بار درونی را برمی‌انگیزد. معرفت‌شناسی عشق از این نظر با نیچه هم‌رأی است که کاملاً درباره دیدن است؛ اما دیدن با نگاهی تقلیدی که بر عیسی متمرکز است. به دیگر سخن و در صریح‌ترین تعابیر مسیح، یک معرفت‌شناسی عشق با جستجوی «نزدیکی به حقیقت»، «به خداوند خدای خود با تمام قلب و روح و ذهن خود عشق می‌ورزد» و با ساختن «کلیسای فهم»، «همسایه خود را چون خود دوست می‌دارد» (See: Watson, 2004).

۶. بررسی و نقد

همان‌طور که شرح دادیم، ژرار از سه نظریه «آرزوی تقلیدی»، «قربانی» و «ساخت‌شکنی خشونت مقدس» به «معرفت‌شناسی عشق» می‌رسد. در این بخش به بررسی و تحلیل و همچنین نقد این نظریه‌ها می‌پردازیم:

۶-۱. بررسی آرزوی تقلیدی

نظریه آرزوی تقلیدی زیربنایی‌ترین نظریه ژرار است. این نظریه کشف مهمی درباره روابط بشری است. آرزو، تقلید، رقابت و خشونت در بسیاری از روابط انسانی دیده می‌شود. این نظریه با مشاهدات خود ما درباره فرد و جامعه مطابقت دارد و پذیرش آن ساده‌تر از بخش‌های دیگر نظریه ژرار است. هرچند همیشه آرزوی تقلیدی به خشونت و مرگ کشیده نمی‌شود، اگر شرایط فراهم شود ممکن است طبیعت حیوانی و درنده‌خوی انسان بر خرد او چیره شود و به حذف خونین طرف مقابل پردازد.

نظریه آرزوی تقلیدی بسیار بلندپرواز است. این نظریه ابتدا از زمینه‌های روان‌شناسی و مردم‌شناسی آغاز و بعد به همه زمینه‌های علوم انسانی سرایت می‌کند و می‌کوشد همه ابعاد ماهیت انسان را تفسیر کند؛ در نتیجه روش او نیز رد می‌شود.

نظریه های وی نتیجه پژوهش دقیق روی موضوعات مورد آزمایش نیستند، بلکه در ابتدا با تحلیل رمان ها بیان شده اند. البته نظریه های او درباره تقلید، مورد تأیید علمای تجربی نیز قرار می گیرد. تحقیقات اخیر درباره مکانیسم آرزو همبستگی چشمگیری با نظریه ژرار نشان می دهند؛ برای نمونه /سکات ر. گرلز (Scott R. Garrels) می نویسد: «آنچه آرای ژرار را استثنایی و بی نظیر می کند، این است که او نه تنها نقش تقلید روان شناختی را کشف می کند و گسترش می دهد، بلکه او چنین تحقیقاتی را در ادبیات، انسان شناسی فرهنگی و تاریخ انجام می دهد و نهایتاً برای ارائه شواهد بیشتر از پدیده تقلید به متون دینی مراجعه می کند. شباهت های بین آرای ژرار و نتایج اخیر تحقیقات تجربی فوق العاده زیاد است» (See: Garrels, 2006).

این نظریه همچون بعضی نظریه های دیگری که درباره طبیعت انسانی داده شده است، عیبی عمده دارد و آن تک بعدی و تک ساحتی دیدن انسان است. گویی در این نظریه انسان چیزی نیست جز حیوانی درنده که هر چه دیده اش ببیند دلش یاد کند و اگر شرایط فراهم شود برای رسیدن بدان به رقابت و حذف طرف مقابل می پردازد. بعد الهی و آسمانی وجود انسان که در هر لحظه آرزوی تقلیدی می تواند وارد عمل شود و کل مکانیسم آرزوی تقلیدی را تحت الشعاع قرار دهد، در این نظریه دیده نشده است. حرکت از دیدن به سمت آرزو و از آرزو به تقلید، رقابت، کشمکش و خشونت بار وجود بعد فطری و آسمانی وجود انسان می تواند تغییر مسیر دهد؛ بنابراین آرزوی تقلیدی هر چند کشف بزرگی در زمینه روابط انسانی است، شکل یک ابرنظریه، نظریه جامعی که بتواند همه ابعاد وجود انسانی در هر سطحی را تبیین کند، به خود گرفته است. درباره این اشکال نظریه ژرار در بخش بعد نیز توضیحاتی خواهیم آورد.

۲-۶. بررسی نظریه قربانی

نظریه قربانی مبتنی بر نظریه آرزوی تقلیدی است. از آنجاکه نظریه آرزوی تقلیدی می تواند بخشی از روابط و مناسبات انسانی را تبیین کند، کاربرد آن در علوم اجتماعی می تواند وضوح بیشتری به چگونگی شکل گیری و دوام جوامع انسانی بدهد.

میان‌رشته‌ای بودن این نظریه یکی از مشخصات آن است که مبانی گوناگونی برای آن فراهم می‌کند. قبل از بررسی و نقد این بخش از نظریه، به بیان مبانی آن می‌پردازیم. یکی از مبانی زیستی نظریه قربانی این است که انسان‌ها تکامل یافته حیوانات هستند. انسان‌ها وارث خصلت‌های حیوان‌اند و بنابراین مطالعه رفتارهای حیوانی می‌تواند به شناخت جوامع انسانی کمک کند. مبنای دیگر تئوری ناهشیار جمعی یونگ است. نه تنها انسان‌ها وارث حیوانات‌اند که وارث تجارب انسان‌های بدوی و نیاکان خود هستند. این نظریه کاربرد اسطوره‌ها و جامعه‌شناسی انسان‌های بدوی در تبیین رفتارهای جوامع امروزی را ممکن می‌سازد. بر اساس نظریه یونگ، کهن‌الگوهای انسان‌های پیش از ما در ناهشیار ما وجود دارد و رفتارهای انسان امروزی را شکل می‌دهد. عناصری از نظریه ژرار نیز درباره بخش ناهشیار وجود انسان است.

مبنای دیگر ژرار نیز ناشی از نگرش میان‌رشته‌ای او به شکل‌گیری جوامع انسانی است. او که بر اساس مذهب کاتولیک خود تحت تأثیر کتاب مقدس و آموزه‌های آن است، فرایند آرزوی تقلیدی، قربانی و قتل را در همان داستان شکل‌گیری نخستین جامعه بشری، یعنی داستان هابیل و قابیل می‌بیند. برادری که با آرزوی تقلیدی‌اش به قتل می‌رسد و جامعه کوچک انسانی زمان خویش را شکل می‌دهد. از نظر او داستان‌های کتاب مقدس مثل ماجرای میکاه به این تئوری مرتبط‌اند و از همه مهم‌تر پای گذاشتن خدا (ی مسیحی، عیسی) به تاریخ رکنی از نظریه قربانی و راه حلی برای خشونت جوامع بشری است.

بررسی و نقد این بخش از نظریه ژرار پیچیدگی بیشتری دارد. عناصر ذهنی فراوان وی را در طراحی این نظریه باید مد نظر داشت. یکی از نقاط مثبت تئوری قربانی این است که در نظریه ژرار قربانی کردن با دو منظر و دو دیدگاه قابل بررسی است. یک بار از نگاه قاتلان که خود سازندگان خشونت اساطیر، دینی، فردی و اجتماعی هستند و بار دیگر از نگاه مقتول که همان واسطه آرزوی تقلیدی است. ژرار نشان می‌دهد مقتولی که از دیدگاه قاتلان گنهکاری وی موجه شده است، چگونه می‌تواند واسطه بی‌گناهی در آرزوی تقلیدی باشد. این توانایی می‌تواند برای حل مشکل خشونت که از دغدغه‌های پست‌مدرنیسم است به کار رود.

هسته نظریه قربانی این است که شکل‌گیری و انسجام جوامع بشری بر اساس قربانی کردن است، آن‌هم قربانی‌کردنی که محصول آرزوی تقلیدی و خشونت‌بار یک گروه است. آنچه یک گروه را گرد هم می‌آورد، تمایل همه آنها برای حذف واسطه آرزوهای‌شان است. اولین ضعف این نظریه نیز این است که شکل ابرنظریه به خود گرفته است. به طور قطع شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی و جوامع انسانی را می‌توان با تئوری‌های دیگری در علوم اجتماعی نیز تبیین کرد. اساس تکثر تبیین‌ها به نظریه ژرار اجازه نمی‌دهد به تنهایی بتواند شکل‌گیری جوامع را تفسیر کند. حتی این نظریه نمی‌تواند همه انواع خشونت موجود در جامعه را نیز تبیین کند. نظریه قربانی، تنها در تبیین بعضی خشونت‌های موجود در جوامع بشری موفق است.

از سوی دیگر پذیرفتن اینکه نهادهای بنیادی فرهنگ مانند اسطوره، آیین‌ها، شکار، اهلی کردن حیوانات و غیره همه از قتل نخستین سرچشمه می‌گیرند نیز، تعمیم ناروا به نظر می‌رسد؛ بنابراین ژرار از یک جهت در معرض همان انتقاداتی است که ابرنظریه‌های مدرنیسم در قرن نوزدهم مانند نظریات هگل، فروید، مارکس و غیره با آن مواجه بودند. تمرکز حصرگرایانه او بر نظریه مورد علاقه‌اش باعث می‌شود او تبیین‌های جایگزین ممکن را درباره پدیده‌هایی که از آنها بحث می‌کند، نبیند. برای نمونه ژرار وجود آیین‌های ادیان را با نظریه قربانی تبیین می‌کند؛ اما در همه آیین‌ها قربانی و خشونت وجود ندارد. البته ژرار این نقد را مانعی بر سر راه خود نمی‌بیند؛ چون معتقد است فرهنگ‌ها گرایش دارند بخش خشونت‌بار آیین را حذف کنند؛ اما در این صورت دیگر نظریه ژرار ابطال‌پذیر نخواهد بود. هیچ مثالی پیدا نخواهد شد که بتواند تئوری او را نقض کند. چون اگر آیینی حاوی خشونت باشد مؤید نظر ژرار است و اگر نباشد نیز مؤید این بخش از نظریه است که فرهنگ‌ها به حذف بخش خشونت‌بار گرایش دارند. این درست همان ایرادی است که بر فروید وارد بود. هم رؤیاهای حاوی محتوای جنسی روان‌تحلیلگری او را تأیید می‌کرد و هم رؤیاهای بدون محتوای جنسی. در چنین وضعیتی نظریه ابطال‌ناپذیر و بی‌معنا می‌شود.

ژرار در پایان نظریه قربانی از تاریخ صرفاً بشری در مقابل تاریخ الهی یا تاریخی که خدا بدان پای گذاشته است سخن می‌گوید. در دیدگاه مسیحی وی اگر خدا پای به

تاریخ نمی‌گذاشت، جوامع بر اساس قربانی شکل می‌گرفتند و تعاملات افراد و جوامع صرفاً بر اساس آرزوی تقلیدی بود. چون در تاریخ بشری بر اساس نظریه وی چیزی جز رقابت تقلیدی و قربانی‌شدن وجود ندارد. روش فهم در درون جوامع نیز روش‌های فهم بشری است که قتل قربانی را موجه و مدلل می‌سازد. این قربانی می‌تواند شخص، گروه یا فکر دیگران باشد. اما این روش‌های فهم چون در درون ساختارهای مبتنی بر خشونت شکل گرفته‌اند، توانایی ندارند ایراد ذاتی یا به تعبیر بهتر گناه ذاتی خود را ببینند؛ بنابراین نیاز است چیزی بیرون از ذات شرور انسانی به میان انسان‌ها بیاید. بسیار روشن است این بخش از اندیشه ژرار که بر گناه ذاتی و ورود خداوند در تاریخ تکیه دارد، مورد قبول غیرمسیحیان نیست.

۳-۶. بررسی ساخت‌شکنی خشونت مقدس

ژرار در این بخش از نظریه‌اش تلاش می‌کند در چارچوبی پست‌مدرن نظریه‌ای بدهد که از معایب تئوری‌های سنتی و مدرن دور باشد و بتواند مورد قبول جوامع مختلف فکری و اعتقادی قرار گیرد. بر اساس نظریه مسیحی وی تنها از دیدگاهی ورای بشری است که می‌توان ساختار معیوب جوامع انسانی را دید و دلیل خشونت در آن را دریافت؛ اما در دوران پست‌مدرن خشونت در جوامع بشری زیر ذره‌بین قرار گرفته است و برای رفع آن نظریه‌پردازی و تلاش می‌شود. ژرار نتیجه می‌گیرد آن نگاه ورای بشری را کتاب مقدس به بشر داده است و پس از گذر قرن‌ها، امروز انسان‌ها از نگاه کتاب مقدس می‌نگرند که علت ظلم و خشونت‌های بشری را می‌بینند؛ بنابراین هنر خشونت‌ستیزی پست‌مدرنیسم از نظر ژرار تنها به کتاب مقدس برمی‌گردد.

شکی نیست این بخش از نظریه ژرار کاملاً مسیحی است و فهم و پذیرش آن برای غیرمسیحیان ابتدا ناممکن به نظر می‌رسد. از نظر غیرمسیحیان خدا وارد تاریخ نشده است و عیسی اصلاً خدا نیست. از سوی دیگر این دیدگاه بسیار تحویلی‌نگرانه به نظر می‌رسد. اعتقاد به اینکه هنر خشونت‌ستیزی پست‌مدرنیسم «تنها» به کتاب مقدس برمی‌گردد، نادیده‌گرفتن نقش دیگر ادیان در مبارزه با ظلم و خشونت و همچنین نادیده‌گرفتن تلاش متفکران بشری در ریشه‌یابی خشونت است. با این حال، دو اشکال

فوق تنها در صورتی وارد است که ژرار به عنوان یک مبلغ مذهبی نظریاتش را ارائه کند؛ در حالی که چنین نیست. او از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان قرن بیستم است و تلاش می‌کند از مسیحیت فهمی جدید داشته باشد تا بتواند با غیرمسیحیان به صلح معرفت‌شناختی برسد. وقتی به زبان ژرار در نظریه‌پردازی‌اش دقت می‌کنیم، می‌بینیم او از عیسی با عنوان کلی‌تر خدا و سپس حقیقت سخن می‌گوید. هرچند هر سه این مفاهیم نزد مسیحیان یک مصداق بیشتر ندارد، این تغییر و توسع در واژگان می‌تواند به خوانندگان غیرمسیحی آثار وی کمک کند با همدلی بیشتری آرای وی را بخوانند و درک کنند.

باین حال خود او هم آگاه است که همدلی فراوان کتاب مقدس با قربانیان، بر الهی‌بودن این متون و الوهیت عیسی دلالت منطقی ندارد. همان گونه که خود وی هم اشاره می‌کند شاید بتوان همدلی کتاب مقدس با قربانیان را بتوان با نظر ماکس وبر تبیین کرد. از نظر وبر در کتاب مقدس، با قربانیان همدلی بسیاری شده است؛ چون نویسندگان این متون خود قربانیان امپراطوران شرق نزدیک در زمانه خود بودند (See: Weber, 1952/ Girard, p.147).

ژرار آیاتی از کتاب مقدس را انتخاب می‌کند که نظریه‌اش را تأیید و حمایت کنند. نظیر این سخنان در دیگر فرهنگ‌های دینی نیز به‌وفور یافت می‌شود. ژرار نظریه فردی و اجتماعی خویش را چنین با مسیحیت پیوند می‌دهد که خدا باید واسطه آرزوهای ما باشد. ویژگی‌های الهی باید مورد آرزوی ما باشند. ما باید به فرایند آرزوی تقلیدی خود آگاهی پیدا کنیم، با این آگاهی تلاش کنیم از آرزو و تقلید از دیگران چشم‌پوشیم و راه خدای را بپوییم. وقتی جان کلام ژرار از پوسته مسیحی خود جدا شود، برای غیرمسیحیان نیز قابل قبول خواهد بود. تأکید ادیان بر عشق، محبت، بخشش و دوری از کینه و انتقام، به ژرار کمک می‌کند صلح بین روایت‌های متکثر در پست‌مدرنیسم را تأمین کند.

نکته دیگری که ژرار بر آن تأکید دارد، تعلیم مسیحی، حذف کامل انتقام و تلافی است. در دوران پست‌مدرن پس از فروریختن فراوایت‌های بزرگ مدرن، یعنی علم و عقل که بر دیگر روایت‌های خرد و کم‌قدرت تسلط داشتند، دیگر علم و عقل نیز در

کنار دین و سنت نشسته‌اند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارد. بر خلاف دوران مدرن که عقل و علم قادر به قربانی کردن و طرد دین بودند. حذف کامل انتقام و تلافی عنصری است که ژرار تلاش می‌کند آن را به معنای صلح بین دیدگاه‌ها تلقی کند. با این حال حتی در فضای پست‌مدرن، بعضی دیدگاه‌ها بدون نقد یکدیگر نمی‌توانند تحقق داشته باشند؛ بنابراین گاهی نفس وجود یک نظرگاه به معنای نقد یا طرد دیگر نظرگاه‌ها می‌شود.

۴-۶. بررسی معرفت‌شناسی عشق

بخش نهایی نظریه ژرار بنیان‌نهادن معرفت‌شناسی عشق برای حل مشکلات معرفتی پست‌مدرنیسم است. او عشق را نوعی عاطفه یا نوعی از عقلانیت‌های متکثر پست‌مدرن نمی‌داند؛ او مدعی است عشق مبنای دانش واقعی است. در دوران پست‌مدرنیسم ادعیه‌های عینیت محض با شکست مواجه شده‌اند؛ اما در نظریه ژرار عینیتی محض و مطلق جستجو نمی‌شود؛ چون این نوع عینیت، نوعی بازگشت به مدرنیسم و ادعاهای باطل شده آن است. عینیت مورد نظر ژرار برای نجات پست‌مدرنیسم، از نسبیت محض و شکاکیت ناشی از آن جستجو می‌شود. در این نوع عینیت حقیقتی عینی وجود دارد که همه نظرگاه‌ها به آن نزدیک می‌شوند، ولی هیچ یک توان درک کامل حقیقت را ندارند. در نگاه ژرار حقیقت همان خداوند است. این دیدگاه به نظر عارفان بسیار نزدیک است.

ژرار این دیدگاه را وامدار «عینیت آینده» نیچه است. عینیتی که از نظر نیچه جستجوی نزدیکی به عینیت است نه ادعای عینیت محض. در دوران پست‌مدرن که نظرگاه‌های غالب علم و عقل فرو ریخته‌اند، ژرار به فرانظرگاه عشق اشاره می‌کند. این عشق، یعنی عشق به دیگر نظرگاه‌ها. بنابراین ژرار وقتی از لباس کلمات و نظریه‌های مسیحی برای بیان نظرش استفاده می‌کند، هدفش نمی‌تواند برتری دادن نظرگاه مسیحی بر دیگر نظرگاه‌ها باشد. او از دریچه مسیحیت به دنبال راهی برای پذیرش دیگر دیدگاه‌هاست. او تأکید می‌کند طرد هر نظرگاهی با معرفت‌شناسی عشق منافات دارد.

ویژگی‌های این معرفت‌شناسی به‌خوبی نشان می‌دهد این نظریه برای غلبه بر ضعف‌های پست‌مدرنیسم طراحی شده است.

۷. نتیجه‌گیری

گذار از مدرنیسم، پیامدهایی عملی و معرفت‌شناختی دارد که هر نظریه‌پردازی‌ای در وضعیت پست‌مدرن ناچار است با آنها مواجه شود و بدانها پاسخ گوید. اولین نتیجه پست‌مدرنیسم مواجهه با بحران خشونت است. خشونتی که مدرنیسم نتوانست آن را حل کند. نتیجه دوم، ازدست‌رفتن عینیت علمی و عقلی است. از نظر پست‌مدرنیست‌ها مشاهده صرف وجود ندارد و مشاهدات گرانبار از نظریه‌اند (Value-laden). بنابراین علم عینیت مطلق ندارد و به زمینه‌های ذهنی عالم بستگی دارد. از سوی دیگر پست‌مدرنیسم تحقق شکل‌های عقلانی زندگی فردی و اجتماعی را رد می‌کند؛ برای مثال نیچه معتقد بود اراده قدرت، در لباس تعقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های جهان‌شمول را پدید می‌آورد؛ پس هیچ نظرگاهی نمی‌تواند مدعی اعتبار نهایی شود و پرسش درباره دیدگاه درست فلسفی، پرسشی نادرست و گمراه‌کننده است؛ بنابراین باید تنوع نظرگاه‌ها را پذیرفت. در این موقعیت برخی متفکران مانند رورتی معتقدند حقیقتی وجود دارد که قوم‌مدار است: «قوم‌مداربودن یعنی با چراغ خود حرکت کنی. دفاع از قوم‌مداری بدین معناست که چراغ دیگری برای حرکت نیست. باورهایی که افراد و فرهنگ‌های دیگر عرضه می‌کنند باید با تلاش برای انسجام آنها با باورهایی که خود ما داریم آزمایش شوند» (Rorty, 1989, pp.11-12) برای اطلاع بیشتر از قوم‌مداری اندیشه، ر.ک: ایزدی و فرامرز قراملکی، (۱۳۸۴).

جایگاه نظریه‌های ژرار در این چارچوب چیست؟ ژرار به خوبی اولین دغدغه پست‌مدرنیسم را می‌بیند. محور اصلی نظریه‌پردازی‌های وی ریشه‌یابی خشونت، نقش خشونت در شکل‌گیری جوامع بشری و ارائه راه‌حلی برای بحران خشونت است. این راه‌حل، راه‌حلی نهایی و منحصر به فرد نیست، بلکه یکی از راه‌های ممکن است که می‌توان در فضای پست‌مدرنیسم گسترش داد. از آنجاکه معرفت‌شناسی عشق

اقتدارناطلب است، نظریه ژرار ادعای برتری بر دیگر نظریه‌ها را ندارد؛ بنابراین همه جوامع می‌توانند تئوری‌های متناسب با فرهنگ خویش را ارائه کنند و دیگران می‌توانند از آنها بهره ببرند. معرفت‌شناسی عشق بی‌عیب و نقص نیست و انتقادی‌بودن از ویژگی‌های آن است. دیگر نظرگاه‌ها می‌توانند آن را نقد کنند، درحالی‌که از نقاط مثبت آن بهره می‌برند. همچنین از معرفت‌شناسی عشق می‌توان به عنوان زمینه‌ای برای تلفیق و نگاه میان‌رشته‌ای استفاده کرد.

نبود عینیت که مشکل دوم پست‌مدرنیسم است، نیز در نظریه‌های ژرار مورد توجه قرار گرفته است و راه حلی برای آن پیشنهاد شده است. استفاده از نظرگاه‌گرایی و عینیت آینده‌نیچه در نظریه ژرار خود را در قالب نزدیک‌شدن بندگان به خدا نشان می‌دهد. به پیشنهاد نیچه باید از عینیت آینده و حرکت به سوی حقیقتی دست‌نیافتنی بهره برد. ژرار این حرکت را در قالب نظریه دینی خود به صورت آرزوی تقلیدی از خدا بیان می‌کند. آرزویی که ما را به خدا نزدیک می‌کند، اما هرگز به او نمی‌رساند.

سه بخش اصلی نظریه ژرار را می‌توان مورد نقد قرار داد. نظریه آرزوی تقلیدی و نظریه قربانی هر دو ابرنظریه‌هایی هستند که مدعی توضیح همه روابط انسانی‌اند. پذیرفتن اینکه نهادهای بنیادی فرهنگ همه از قتل نخستین سرچشمه می‌گیرند تعمیم نارواست. ژرار مدعی است حذف بخش خشونت‌بار آیین‌های دینی، ناخودآگاه صورت می‌گیرد؛ لذا نظریه وی به صورت نظریه‌ای ابطال‌ناپذیر درمی‌آید. دیدگاه وی درباره ساخت‌شکنی خشونت مقدس به شدت مسیحی است و می‌تواند برای غیرمسیحیان قابل قبول نباشد. نادیده‌گرفتن نقش متفکران بشری و دیگر ادیان در مبارزه با خشونت، می‌تواند نقد مهم دیگری بر نظر وی باشد. حذف کامل انتقاد و تلافی نیز عنصری دست‌نیافتنی به نظر می‌رسد.

منابع و مأخذ

۱. ایزدی، جنان و احد فرامرز قراملکی؛ «قوم‌مداری اندیشه و راه حل واتسن»؛ اندیشه دینی، ۱۳۸۴، ش ۱۷، ص ۴۱-۶۰.
۲. ایزدی، جنان و احد فرامرز قراملکی؛ «تأمل معرفتی و روش شناختی درباره جدایی فروید و یونگ»؛ اندیشه نوین دینی، ش ۱، ۱۳۸۴.
۳. کتاب مقدس؛ ترجمه قدیم؛ انگلستان: انتشارات ایلام، ۲۰۰۲م.
۴. کمپیس، ت. ای؛ اقتدا به مسیح؛ ترجمه و تحقیق سعید عدالت‌نژاد؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۵. نیچه، ف؛ تبارشناسی اخلاق؛ ترجمه داریوش آشوری؛ تهران: نشر آگه، ۱۳۸۰.
6. Alison, J.; **Knowing Jesus**; Springfield, IL: Templegate Publishers, 1993.
7. ____; **Rasing Abel**; New York: Crossroad, 1996.
8. Bandera, C.; **The Sacred Game**; University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.
9. Castelli, E. A; **Imitating Paul**; Louisville, KY: Westminster/John Know Press, 1991.
10. Focault, M.; **Power/Knowledge**; New York: Pantheon Books, 1980.
11. Gaarder, J; **Sophie's world**; New York: Berkeley Books, 1994.
12. Garrels, Scott R; "Imitation, Mirror Neurons and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation, Contagion"; **Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, 12-13, 2006, pp. 47-86.
13. Girard, R.; **Deceit, desire and the Novel**; Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1965.
14. ____; **Violence and the sacred**; Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 1977.
15. ____; **To double business bound**; Baltimore MD: The John Hopkins University Press, 1978.
16. ____; **The scapegoat**; Baltimore MD: The John Hopkins University Press, 1986.
17. ____; **Things hidden since the foundation of the world**; Stanford, CA: Stanford University Press, 1987a.
18. ____; **Job: The victim of his people**; Stanford, CA: Stanford University Press, 1987b.
19. ____; **A theater of envy**; New York: Oxford University Press, 1991.
20. Girard, R.; **Python and his two wives: An exemplary scapegoat myth**; In J. G. Williams (Ed.), **The Girard reader**; New York: Crossroad, 1996.
21. Hammerton-Kelly, R. G.; **The gospel and the sacred**; Minneapolis: Fortress Press, 1994.

22. Oden, T. C.; So what happens after modernity? A postmodern agenda for evangelical theology, In D. D. Dockery (Ed.); **The Challenge of Postmodernism**; Grand Rapids, MI: Baker Books, pp. 392-406, 1995.
23. Palaver, W.; "Hobbes and katechon: The secularization of sacrificial Christianity. Contagion"; **Journal of violence, Mimesis and Culture**, 2, 1995, PP. 57-74.
24. Ricoeur, P.; **Freud and Philosophy**; New Haven, CT: Yale University Press, 1970.
25. Rorty, R.; Science as solidarity, in H. Lawson & L. Appignanesi (Eds.) **Dismantling Truth**; New York: Norton, 1989, PP. 6-22.
26. Stout, J.; **Ethics after Babel**; Boston: Bacon Press, 1988.
27. Toulman, S.; **Cosmopolis**; New York: Free Press, 1990.
28. Watson, P. J.; "Girard and integration: Desire, Violence and the Mimesis of Christ as foundation of postmodernism"; **Journal of Psychology and theology**, 26, 1998, PP.311-321.
29. _____; "After postmodernism: Perspectivism, Christian Epistemology of love, and the Ideological Surround Model"; **Journal of Psychology and Theology**, 32, 2004, PP.248-61.
30. Weber, M.; **Ancient Judaism**; Glenco: the Free Press, 1952.
31. Williams, J. G; **Cosmopolis**; New York: Free Press, 1991.
32. _____; **The Girard Reader**; New York: Crossroad, 1996.
33. Wink, W.; **Engaging the powers**; Minneapolis: Fortress Press, 1992.