

## مرور انتقادی نظریه اسطوره‌شناختی رنه ژرار

دکتر مسعود آگوننه جونقانی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

### چکیده

رنه ژرار، با اتخاذ رویکردی انتقادی نسبت به دیدگاه‌های مردم‌شناختی فریزر و اشتروس و در ضمن تعلق خاطر به مکتب روان‌کاوی فرویدی یا همان روان‌کاوی متأخر فرانسوی، مبحثی را در باب تاریخ و فرهنگ مطرح می‌کند که آمیزه بدیعی از نقد ادبی، اسطوره‌شناسی، روان‌کاوی و دین‌پژوهی است. او با طرح این موضوع که در هر اسطوره‌ای می‌توان ردپای خشونت واقعی را یافت که در گذر زمان تبدل یافته و تغییر چهره داده است، در نهایت به نوعی نظام اسطوره‌شناختی اهمریستی روی می‌آورد که به موجب آن، خشونت‌های عینی تاریخی، برساننده آیین‌ها و اسطوره‌های اقوام تلقی می‌شوند. به این ترتیب، با خوانش متون، قرائن و نشانه‌هایی را احصاء می‌کند که دال بر وجود میل محاکاتی در ساخت وجودی و روانی بشر و استمرار فراشد قربانی و بلاگردان در بنیادهای فرهنگی اقوام است. بر این اساس، مقاله پیش‌رو می‌کوشد با رویکردی تحلیلی - انتقادی ضمن بررسی خاستگاه‌های نظری اندیشه ژرار، استدلال‌های وی را در این باره بررسی و تحلیل کند. در این پژوهش نگارنده با تأکید بر جایگاه نظری ژرار مبنی بر قول به عدم اصالت آگاهی، موضع ضد دکارتی او را نسبت به سوژه، محل تأمل می‌داند و معتقد است آنچه ژرار به مثابه ساختار بنیادی فرهنگ مطرح می‌کند، از نوعی ناخودآگاهی کور و لجام گسیخته پیروی می‌کند که مبتنی بر نفی جایگاه خودآگاه و خودکار بودگی میل است.

**کلیدواژه‌ها:** رنه ژرار، اسطوره‌شناسی، نقد ادبی، میل محاکاتی، نظام قربانی.

---

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰

## مقدمه

رنه ژرار<sup>۱</sup> (۱۹۲۳-۲۰۱۵) مورخ و اندیشمند فرانسوی از آخرین بازماندگان قافله پرسش‌گران و رهجویان - دست‌کم در اروپا و ایالات متحده آمریکا - است که در ده‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ پروژه فکری خود را به طور جدی آغاز کرد و تا پایان عمر با ذهنی پویا در عرصه اندیشه‌ورزی به نظریه‌پردازی<sup>۲</sup> و دشواره‌سازی<sup>۳(۱)</sup> پرداخت. ژرار با اینکه تحصیلات آکادمیک خود را رسماً در رشته تاریخ دنبال می‌کرد، در زمینه‌هایی همچون نقد ادبی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی و الهیات نیز فرهیخته‌ای خودآموخته به شمار می‌رفت و به تعبیر خودش شوق دانستن، در تمام حیات فکری‌اش، او را مشتاقانه بدین‌سو و آن‌سو کشانده بود. در مجموع می‌توان گفت که پروژه فکری ژرار، طی سه دوره تکامل یافته است: دوره اول که متوجه نقد ادبی است و با انتشار فریب، میل و رمان (۱۹۶۱) آغاز می‌شود؛ دوره دوم که دغدغه جدی ژرار موضوعاتی چون مردم‌شناسی فرهنگی است، با نشر *خشونت و امر قدسی* (۱۹۷۲) هم‌زمان است. و در نهایت دوره سوم، زمانی که ژرار به الهیات مسیحی روی می‌آورد و آن را به عنوان برابرنهادی در مقابل آیین‌های قربانی مطرح و خشونت ناشی از قربانی را منسوخ می‌کند. او در اثر مشهور خود چیزهایی که از بدو آفرینش *مختفی مانده است* (۱۹۷۸) پای‌بند به این موضع را نشان داده است.

به همین سبب، مباحث بکر و بدیعی که ژرار در بسیاری از حوزه‌ها به دست می‌دهد همواره محل تأمل، تردید، بحث و بازاندیشی بوده و هست. البته او همواره تأکید می‌کند که آنچه به طور عَرَضی و تصادفی آموخته حاصل کوشش‌های شخصی است و این کار ضرورتاً به معنای تصاحب جایگاهی رسمی

1. René Noël Théophile Girard  
3. Problematization

2. Theorizing

برای نظریه‌پردازی نیست و تنها به این خُرسند است که به عنوان «تاریخ‌نگاری» اصیل، کار خود را دنبال کند. با این همه، او با ورود به عرصه‌های متفاوت فکری تا جایی پیش رفته است که می‌توان او را در ردیف نظریه‌پردازان «تاریخ‌اندیشه» (آدامز و دیگران ۱۹۹۳: ۹) یا مطالعات فرهنگی گنجانده؛ ادعایی که خود وی، به واسطه فروتنی جبلی‌اش، هرگز بر زبان نیاورد.

به هر روی، ارزش کار ژرار - به زعم نگارنده - شکل ویژه نظریه‌پردازی اوست که بیش و پیش از هر چیز مبتنی بر خوانش متون فرهنگی، به‌ویژه کتاب مقدس، اساطیر، متون قرون وسطایی مانند گیومه دو ماشو<sup>۱</sup>، متون داستانی رُنسانس مانند دون کیشوت<sup>۲</sup>، نمایشنامه‌های متقدم و متأخر سوفوکل<sup>۳</sup> و شکسپیر<sup>۴</sup> و یا رمان‌های مدرن پروست<sup>۵(۲)</sup> و داستایفسکی<sup>۶</sup> و دیگران است. در واقع، ژرار در پی گریز از اقتدار بی‌چون‌وچرای نظریه و با روی آوردن به متن، سنگ بنای نظریه را بر پایه متون قرار می‌دهد و معتقد است نظریه‌پردازی صرف و انتزاعی، به هیچ روی، ره‌گشا و هدایت‌گر به فهم متون نیست. در همین راستا، ژرار تأکید می‌کند واقعیت عینی و تاریخی، اگرچه در متن تغییر شکل می‌یابد و متبدل می‌شود، اما تنها از طریق عطف توجه به متن و خوانش دوباره آن است که می‌توان الگویی ساخته و پرداخته کرد که نه تنها «توان تفسیری آثار ادبی را تقویت می‌کند» (همان: ۹) بلکه در خوانش کلیه پدیدارهای فرهنگی، از قبیل مذهب، اسطوره، ادبیات، زبان و هنر نیز کارآیی دارد. بدیهی است این الگو در عین حال که مأخوذ از متن است، متن را در سایه روشنگری‌های خود اسطوره‌زدایی می‌کند و به خاستگاه‌های تاریخی و عینی خود باز می‌برد. به همین

---

1. Guillaume de Machaut  
3. Sophocles  
5. Proust

2. Don Quixote.  
4. W. Shakespeare  
6. F. Dostoyevsky

سبب، ژرار مصر است که متون ناهمخوان با این الگو را نباید به هیچ وجه کنار زد، بر تخت جزم‌اندیشانه پروکراستی<sup>۱</sup> مثله کرد و یا به چارچوب انتزاعی نظریه تقلیل داد؛ بلکه باید با تأمل در متن، الگو را تا جایی جرح و تعدیل کرد که قابلیت کاربردی آن در خوانش متن افزایش یابد. به سبب اتخاذ چنین موضعی است که ژان پیر دوپی<sup>۲</sup> تأکید می‌کند «الگوی ژرار خاصیت مورفوننتیک<sup>۳</sup> دارد؛ یعنی الگویی است که طی یک فراشد پویا تمام عوامل خارجی و عَرَضی‌ای را که در نگاه نخست به حساب نیامده‌اند، به درون سیستم جذب می‌کند.» (دوموشل ۲۰۱۴: ۲۰۲)

ژرار با پیگیری جریان‌های فرهنگی معاصر مانند رسانه، نظام مدها و... پژوهش‌های خود را در چارچوب گسترده‌ای بسط می‌دهد، اما با این حال آنچه در نهایت پیش روی می‌نهد، تنها به حوزه مطالعاتی وی محدود می‌شود و بیشتر متوجه آثاری است که او فرصت پرداختن به آن‌ها را داشته است. او به صراحت تأکید می‌کند که نظریاتش از هرگونه ادعای جهان‌شمولی و یا ادعای کشف ساختارهای عام حی و حاضر در فرهنگ بشری مبرا است. با این همه ژرار به واسطه استخدام روش‌شناسی مبتنی بر علوم طبیعی و نه علوم انسانی، «بی‌آنکه جامعه‌شناسی را به موضع بیولوژیکی تقلیل دهد، تأملات ما را در باب فرهنگ و جامعه غنا بخشیده» (همان: ۱۹۶) و این جسارت و خطرپذیری را در خود دیده که به روشنی مدعی یقینی بودن یافته‌های خود شود؛ چرا که خاستگاه نظریه‌پردازی‌های وی، خود متن است و نه سرآغازی کاملاً ذهنی مانند کوچیتوی<sup>۴</sup> دکارتی.

به هر روی، جایگاه ژرار به عنوان اندیشمندی جسور، در اقلیم زبان پارسی، همواره مورد کم‌توجهی و غفلت واقع شده است و جای پژوهشی مستقل و

---

1. Procrustean bed  
3. Morphogenetic

2. Jean pierre de pee  
4. Cogito ergo sum

جامع در باب نظریات وی به شدت احساس می‌شود. این فقدان در ترجمه آثار به زبان فارسی نیز به چشم می‌خورد. اولین اثر علمی ژرار در سال ۱۹۶۲ به زبان فرانسه منتشر شده و در سال ۱۹۶۶ به زبان انگلیسی بازگردانده شده است؛ اما با گذشت بیش از نیم‌قرن هیچ یک از آثار وی و یا حتی آثاری که به نوعی به ژرار و دیدگاه‌های او پرداخته‌اند در اختیار پژوهندگان پارسی‌زبان قرار نگرفته است. البته، در سطور آتی نیز عملاً مجال قلم‌فرسایی در این گستره و حوزه وجود ندارد و نگارنده با عنایت به فقدان پژوهش در این حوزه، هم خود را مصروف مرور انتقادی دیدگاه‌های اسطوره‌شناختی ژرار و تحلیل وی در باب نظام قربانی و امر قدسی کرده است. بدین منظور، ضمن بررسی خاستگاه‌هایی که ژرار از آن‌ها منبعث و متأثر است، انتقادهایی را که بر او وارد دانسته به بحث و بررسی گذاشته و نقاط ضعف و قوت الگوی وی را آشکار کرده است. در این راستا و از آن جایی که هدف پژوهش، مرور انتقادی یک نظریه و کوشش در جهت غنی‌سازی نظری و کاربردی الگوی پیش‌نهادی آن می‌باشد، اساساً از رویکرد توصیفی محض پرهیز شده است. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش‌ها است:

- ۱- با نفی سوژکتیویته اساساً چگونه ممکن است میل صورت پذیرد و در غیاب سوژه آگاه، محاکات با چه سازوکاری عمل می‌کند؟
- ۲ آیا عدم اصالت آگاهی الزاماً به معنای نفی محاکات است یا می‌توان میل محاکاتی را با اتکاء به موضع ضد دکارتی ژرار تبیین کرد؟
- ۳- میل محاکاتی در نهایت چگونه منتهی به برآمدن فراشد قربانی و تداوم آن می‌شود؟
- ۴- فراشد قربانی در تحول تاریخی خود چگونه به بازنمایی نمادین دگردیسی می‌رسد؟

## پیشینه پژوهش

با توجه به جست‌وجوی نگارنده، پژوهشی مستقل به زبان فارسی که به بررسی آرای ژرار پرداخته باشد، دیده نشد؛ در حوزه نقد عملی با تمسک به آرای ژرار، الگوی سه‌گانی میل محاکاتی را در خوانش اساطیر ایرانی - عمدتاً بر پایه شاهنامه فردوسی - به کار بسته بود. وی تصریح کرده است که «نظریه ژرار بر بسیاری از داستان‌های شاهنامه فردوسی قابل تطبیق است و تجزیه و تحلیل آن‌ها بر این اساس می‌تواند افق‌های جدیدی در نقد ادبی فرا روی محققان این عرصه قرار دهد.» (طاهری ۱۳۹۰: ۹) اما به نظر می‌رسد، استخدام الگوی مذکور با تسامح و سهل‌انگاری‌هایی همراه بوده است که خود می‌تواند به عنوان پژوهشی مستقل در قالب نقدی بر یک مقاله علمی - پژوهشی مطرح شود. برای نمونه، نگارنده با کاربری نظریه ژرار در خوانش شاهنامه به این نتیجه رسیده است که: «همراهی دیو خشم و دیو آز یادآور خشونت ناشی از میل محاکاتی است.» (همان: ۲۱) در حالی که ژرار تصریح می‌کند خشونت ناشی از میل محاکاتی اساساً نتیجه رفع تمایزات و به هم‌ریختگی روابط سلسله مراتبی است و یا در موردی دیگر که نگارنده به نبرد سیامک و دیویچه می‌پردازد، تصریح می‌کند «خواستنه [یا همان موضوع محاکات] تخت مہی است.» (همان: ۲۲) در حالی که مشخص نمی‌کند نقش میل محاکاتی که منبعث از میل به تشبه به دیگری است و اساساً فارغ از میل خواسته عمل می‌کند در نزاع دیویچه و سیامک کدام است؟

## مبانی نظریه اسطوره‌شناختی رنه ژرار

در آغاز سخن اشاره کردیم که ژرار تاریخ‌نگاری است که دلبستگی‌های غیردانشگاهی خود را در زمینه‌های گسترده دیگری نیز دنبال کرده، اما هیچ‌یک از

آثار وی تحقیقاً به این تعلقات محدود نشده است. در واقع، تأمل در روش‌شناسی ژرار نشان می‌دهد که او با اتکاء به دانش دایرة‌المعارفی خود نظریه‌ای نسبتاً جامع را پرورانده است که رویکردهای اتخاذ شده در آن استقلال موضوعی ندارند؛ برای نمونه، رویکرد او به متن در راستای کشف ساز و کارهای نظام اسطوره‌ای ممکن است مُلهم از نقد ادبی باشد، اما نقد ادبی با اینکه امکان واگشایی، واسازی و تفسیر متن را فراهم می‌آورد، در چارچوب روش‌شناختی ژرار امری عَرَضی به شمار می‌رود. به همین ترتیب، الزامات عقلی و استدلالی ژرار تا آنجایی که به مردم‌شناسی، الهیات، روان‌کاوی و غیره مربوط است، در سایه رویکرد تاریخی وی قرار می‌گیرد؛ یا به بیانی دقیق‌تر، در پرتو رویکرد تاریخی او معنا می‌یابد. بنابراین، گرایش‌های متنوعی که در خوانش متن به کار برده است همگی معطوف به روش واحدی است و نمی‌توان روش او را التقاطی پنداشت. بدین‌سان ژرار با اتخاذ موضع ضد رمانتیستی، برخلاف نورتروپ فرای که اسطوره را نوعی «ساختار کلامی خودایستا» (۱۳۷۷: ۹۵) می‌پندارد، اسطوره را صرفاً برساخته تخیل نمی‌داند و آن را برآمده از رویداد تاریخی برمی‌شمارد: «خاستگاه تمام اسطوره‌ها اعمال خشونت واقعی نسبت به قربانی است.» (ژرار ۱۹۸۶: ۲۵)

در واقع، ژرار معتقد است تاریخ واقعی بشر و آیین با یکدیگر تَبانی می‌کنند تا نظامی متبدل و تغییر شکل یافته اسطوره‌ای برپا کنند؛ نظامی که اگرچه برگرفته از واقعیت تاریخی است، با اعمال نوعی کژتابی ناخودآگاهانه از مرز زمانی و مکانی تاریخ، فراتر رفته و به زمان ازلی و غیرتاریخی اسطوره قدم نهاده است؛ البته ژرار تأکید می‌کند که «اسطوره قربانی به نظام‌های بدوی محدود نمی‌شود.» (کرنی ۱۹۹۵: ۲) و در دوران مدرن نیز با تغییر چهره در کار است. در ادامه خواهیم دید که ژرار با اتکاء به چه منابع نظری و کدام دسته از متن‌های فرهنگی به چنین دیدگاه انقلابی - که همواره محل نزاع بوده - دست یافته است.

## نظریه میل محاکاتی

ژرار در طول سال‌هایی که الکساندر کوژوه<sup>۱</sup> درس گفتارهایی در باب پدیدارشناسی روح هگل<sup>۲</sup> ارایه می‌داد، با دیالکتیک هگل آشنا شد و رابطهٔ ارباب و برده را به عنوان اصلی مسلم در یک نظام مبتنی بر سیطره پذیرفت و به خاطر سپرد. (ر.ک. آدامز و دیگران ۱۹۹۳: ۱۴) اصلی که بعدها به عنوان زیرساخت نظری میلی محاکاتی درآمد که به موجب آن ارادهٔ سوژهٔ دیگر، اراده‌ای مستقل و معطوف به آگاهی تلقی نمی‌شود، بلکه به مثابهٔ رونوشتی از میل دیگری درآمد؛ به تعبیری دیگر، آنچه سوژه به سوی آن گرایش می‌یابد، الزاماً ابژه‌ای در جهان خارج نیست که به واسطهٔ خصایص ذاتی خود، دل و جان سوژه را به خود مشغول کرده باشد، بلکه میلی محاکاتی است که به موجب آن، سوژه، جهان را «از دریچهٔ چشم مُدل یا واسطه‌ای تجربه می‌کند» (کادول ۲۰۱۳: ۱۸) که به واسطهٔ موقعیت غالب خود، در یک نظام سلسله‌مراتبی همواره برانگیزانندهٔ امیال خاصی در سوژه می‌شود و به این ترتیب، گرایش سوژه به سمت ابژه، منبعث از آگاهی و ارادهٔ خود وی نیست بلکه برخاسته از تمنایی است که با واسطه بر آگاهی وی عارض شده است.

ژرار بر اساس این دیدگاه، الگوی میل محاکاتی را نه به شکلی خطی - که محدود به آگاهی سوژه و ابژه بیرونی است - بلکه به شکلی مثلثی (ژرار b ۲۰۰۰: ۴۴-۳۳) ترسیم می‌کند که مُدل یا واسطه در رأس آن، و سوژه و ابژه محل نزاع، در قاعدهٔ آن قرار می‌گیرند:

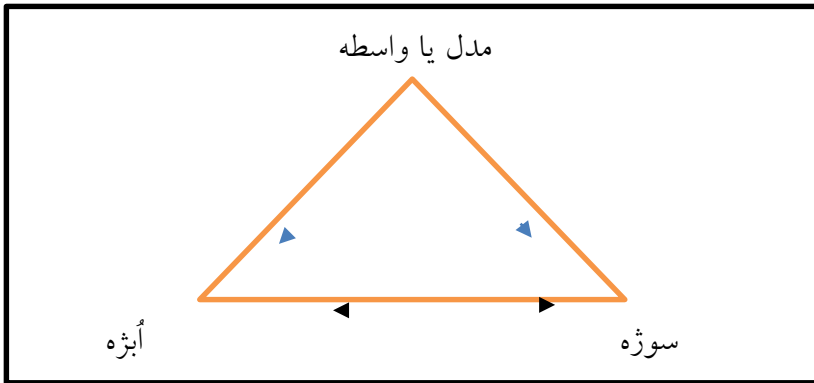
---

1. Alexander Kojève

2. G. W. F. Hegel



## نمودار ۱. الگوی مثلثی یا سه‌گانی میل مُحاکاتی



به موجب این الگو، میل به تصاحب یا تملک اُبژه در نهاد فرد به هیچ وجه حاصل آگاهی اصیل وی به شمار نمی‌رود؛ همچنین منبعث از جذابیت‌های ذاتی و درونی اشیاء نمی‌باشد. به بیانی دیگر، کشش فرد به سوی اشیاء زمانی آغاز می‌شود که سوژه از چشم‌انداز دیگری بدان می‌نگرد.

بنابراین، انگیزه این گرایش یا تمنا در فرد، از میل به تشبّه جستن به کسی سرچشمه می‌گیرد که همواره دست بالاتر را دارد. با اتکاء به این دیدگاه است که ژرار در بررسی رمان‌های مدرن آشکار می‌سازد که «در سوژه‌هایی مانند اما بواری،<sup>۱</sup> دون کیشوت یا ونیتو<sup>۲</sup> میل از سرچشمه‌های درونی نمی‌جوشد، بلکه از دیگری به عاریت گرفته می‌شود.» (ر.ک. ژرار b ۲۰۰۰: ۳۷-۳۶)

## میل مُحاکاتی و بحران رقابت

نظریه میل مُحاکاتی شامل سه مؤلفه است؛ سوژه، اُبژه و مُدل. گرایش سوژه به سوی اُبژه، نتیجه تأثیر بلافصل مُدل بر سوژه است؛ پس می‌توان انتظار داشت که

1. Emma Bovary

2. Venito

بر اساس این الگو سوژه، جهان خود و ارزش‌های آن را بر حسب چشم‌اندازی تفسیر می‌کند که به مثابه یک چارچوب یا قالب از پیش طراحی شده بر وی تحمیل شده است. بنابراین، «آگاهی ناشی از میل محاکاتی در دایره آگاهی کاذب»<sup>(۳)</sup> (کرنی ۱۹۹۵: ۲) قرار می‌گیرد.

به هر روی، از عطف توجه توامان سوژه و مُدل به سمت یک ابژه واحد، موضوع رقابت پیش می‌آید. رقابت در وهله اول مصروف تملک ابژه می‌شود، اما در وهله آتی به سبب عملکرد «واسطگی متقابل»<sup>۱</sup> (کادول ۲۰۱۳: ۲۲) به عقیم‌کردن یا حذف کردن رقیب معطوف می‌شود و یا اینکه سوژه را وامی‌دارد تا با «واژگون کردن نظم منطقی و زمانی امور، مقلد بودن خود را کتمان کند و در همین راستا با تخفیف و خوارداشت برتری الگو، آنچه را خود عمیقاً در پی آن است صرف اینکه مُدل بر آن تملک دارد کم ارزش جلوه دهد.» (ر.ک. ژرار ۲۰۰۰b: ۴۰؛ اوگورلیان ۲۰۱۰: ۲۲) البته ژرار تأکید می‌کند که شکل‌گیری محاکات سلطه‌جو و تلاش برای حذف رقیب تنها در صورتی میسر است که رقابت درونی باشد و نه بیرونی.

درونی<sup>۲</sup> یا بیرونی<sup>۳</sup> بودن محاکات در روابط بینافردی به این عامل بستگی دارد که آیا سوژه و مدل به لحاظ وجودی، موقعیت اجتماعی یا روابط سلسله‌مراتبی هم‌تراز هستند یا اساساً هر دو در سطوح متفاوتی از واقعیت اجتماعی یا وجودی قرار دارند؟ در پاسخ به این پرسش، ژرار با تفکیکی ظریف، روشن می‌سازد که گاهی مُدل موجودی ابرانسانی، خیالی یا توهمی است و نه تنها به لحاظ مرتبه بلکه به لحاظ نوعی، تشخیص بیشتری نسبت به سوژه دارد؛ در این صورت «امکان تداخل یا تماس بین دایره امکانات طرفین» (همان: ۳۹) و شکل‌گیری رقابت، متفی است؛ چراکه سوژه به هر دلیل خود را در جایگاهی نمی‌بیند که در راستای امحای مُدل به محاکات سلطه‌جو روی آورد؛ به سبب ناهم‌ترازی وجودی

1. Double mediation  
3. Exogamic

2. Endogamic

یا اجتماعی بین طرفین، حذف یا براندازی مُدل برای سوژه معنایی ندارد. در این حالت تمامی هم سوژه به تأثیرپذیری از مدل و تشبّه‌جستن به آن محدود می‌شود. برای نمونه، ژرار محاکات را در آثار پروست<sup>۱</sup> و استاندال<sup>۲</sup> «به سبب اینکه مدل در بیرون از دایره خانوادگی قرار دارد،» (پالاور ۲۰۱۳: ۵۳) ذیل وساطت بیرونی بررسی کرده است.

در مواردی که سوژه و مدل برابر و هم‌تراز هستند و یا دست‌کم این‌گونه تصور می‌شوند محاکاتی درونی شکل می‌گیرد که لازمه آن به وجود آمدن رقابتی سلطه‌جویانه است که متضمن «دو احساس نامتقارن تسلیم و عناد در برابر مدل» (ژرار ۲۰۰۰b: ۴۰) می‌باشد. ژرار تأکید می‌کند که در محاکات درونی با تأثیرپذیری سوژه از مدل و تشبّه‌جستن بدو روبه‌رو هستیم، اما از آنجایی که سوژه دیگر مدل را در جایگاهی استعلایی نمی‌بیند و مُدل نیز خود به نحوی از این رابطه محاکاتی متأثر شده است؛ کار رقابت به جایی می‌رسد که مدل و سوژه، غیر قابل تمییز می‌شوند و به واسطه فرآیند «دوبل آینه‌ای»<sup>۳</sup> (کادول ۲۰۱۳: ۲۳) یا «تقلید متقارن»<sup>۴</sup> (اوگورلیان ۲۰۱۰: ۲۱) شرایطی پیش می‌آید که «مدل خود به مثابه محاکات‌کننده به کار تقلید می‌پردازد.» (ژرار ۲۰۰۰a: ۹) تداوم چنین برخورد متقابلی در نهایت بدانجا ختم می‌شود که «یک اجتماع سامان‌یافته»<sup>۵</sup> در سایه این رقابت محاکاتی نظام خود را از دست داده و به یک توده اجتماعی بی‌سروسامان مبدل می‌شود.» (همان: ۱۲) در این اجتماع بی‌سروسامان، افراد از فرط شباهت به یکدیگر تمایزهای خود را از دست داده‌اند و وضعیتی پارادوکسیکال<sup>(۴)</sup> پیدا می‌کنند. وضعیتی که مستلزم بروز چنین رویدادهایی است:

---

1. M. Proust  
3. Mirror double  
5. Community

2. Stendhal  
4. Symmetrical redoubling  
6. Mob

۱) سوژه علی‌رغم تبعیت محض از مدل در نهایت او را به مثابه مانعی اصلی در راه وصول به هدف بر می‌شمارد و بدین‌سان نوعی «تفر و شیفتگی توأمان» (داوسون ۲۰۱۳: ۶۸) در سوژه شکل می‌گیرد که طی آن سوژه نخست «حس تحسین و اعجابی را که نسبت به مدل دارد» (ژرار ۲۰۰۰b: ۴۰) کتمان می‌کند؛ سپس با تصور کردن او به مثابه مانعی در راه وصول به هدف از او بیزاری می‌جوید.<sup>(۵)</sup> این بیزاری تا جایی پیش می‌رود که «بعد دوزخی میل» (اوگورلیان ۲۰۱۰: ۲۵) در نهایت سوژه را به کشتن مدل برمی‌انگیزد.

۲) مدل که در بدو کار، از موضع قدرت عمل می‌کند، سلطه خود را به سبب تصور هم‌ترازی در خطر می‌بیند و خود نیز به محاکات یا تقلید از سوژه روی می‌آورد. در زمان اتفاق افتادن این جریانات، رابطه سلسله‌مراتبی مدل - سوژه به هم می‌ریزد و رابطه‌ای دیالکتیک جانشین آن می‌شود که به موجب آن هر یک از طرفین رقابت به طور همزمان نقش تقلیدکننده و تقلیدشونده را ایفاء می‌کنند.

۳) تشبّه‌جستن به دیگری تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که سودای مشابهت به وسوسه این‌همانی مبدل می‌شود. ژرار معتقد است «هرچه رقابت پیش می‌رود طرفین به نوعی این‌همانی و همانندی مطلق سوق می‌یابند تا جایی که سوژه بین خود و مدل تفاوتی قائل نمی‌شود.» (همان: ۲۵)

۴) این‌همانی به از بین رفتن تمایزهای شخصی و حذف رابطه سلسله‌مراتبی بین طرفین منتهی می‌شود. در این وضعیت به تعبیر کوندر<sup>۱</sup> «تفاوتی میان عالی و پست وجود ندارد و هستی بشر حجم و ابعاد خود را از دست می‌دهد.» (۱۳۷۸: ۲۶۳-۲۶۲) این همان مرحله‌ای است که ژرار از آن به عنوان بحران یاد می‌کند.

## بحران و ضرورت انتخاب بلاگردان

فقدان تمایز در تشکّل اجتماعی و به هم ریختن روابط سلسله‌مراتبی موجب می‌شود وضعیتی ناپایدار در جامعه پدیدار شود. این وضعیت ناپایدار نتیجه حتمی رفع تمایزهاست. به همین سبب، در بین بدوی‌ها تابوها یا محرّماتی دیده می‌شود؛ به موجب این تابوها «امر یک‌نواخت و امر اهریمنی دو روی یک سگّه محسوب می‌شوند» (ژرار ۱۹۸۶: ۱۳) که باید از وقوع آن پرهیز کرد. نمونه‌هایی از این واکنش را در فرهنگ ایرانی می‌توان در مفهوم تربیع و تلقی اهریمنی بودن آن بازیافت. در جوامع بدوی نیز به همین منوال، چنین واکنشی را می‌توان در برابر دوقلوها و آینه‌ها یا پدیدارهایی چون انعکاس اشیاء در آب و پدیدارهایی که به نوعی مبتنی بر خلق المثنای پدیدارشناختی شیء دیگر به شمار می‌روند بازیافت؛ به تعبیر ژرار «هر آن چیزی که بیانگر محوشدن حد و مرزهای مقرر بین اشیاء است ذهن بدوی را بر می‌آشوبد.» (داوسون ۲۰۱۳: ۷۳)

بدین‌سان اولین اقدام شایسته‌ای که به نظر می‌رسد باید صورت پذیرد رفع بحران و برپایی دوباره انتظام اجتماعی است. بدیهی است تنها زمانی می‌توان از سیطره آشوب در امان بود که علّت بروز آن را شناسایی و به نحوی مرتفع کرد، اما پرسش این است که آیا ذهن بدوی قادر است که عامل اصلی بحران را - که در وجود خود وی نهفته است - تشخیص بدهد یا از طریق فرآیند «فراکنی جمعی» (کرنی ۱۹۹۵: ۲) متوجه عاملی بیرونی می‌شود؟

ژرار در پاسخ به این پرسش وجه دوّم را محتمل‌تر می‌داند؛ در واقع، او معتقد است وقوع برخی از رویدادهای سیاسی و مذهبی؛ رویدادهای طبیعی (سیل، خشکسالی و...)؛ یا بیماری‌های همه‌گیری مانند وبا و طاعون و... (ر.ک. ژرار ۱۹۸۶: ۱۲-۱۳) این احتمال را تشدید می‌کند که بحران نتیجه عدول از تابوها و محرّمات<sup>(۷)</sup> است؛ موضوعی که خشم خدایان یا قدرت‌های متافیزیکی را

برانگیخته و اینک، تنها راه مصالحه با این قدرت‌های قهریه شناسایی بزه‌کار و اعمال خشونت نسبت بدو است تا بدین‌وسیله ضمن پالودن جامعه از گناه، «رضایت خاطر خدایان را فراهم آورد» (کروان ۲۰۰۹: ۳۰) و شرایط بازگشت به انتظام نخستین را مهیا کرد. بروز چنین واکنشی در تمام ادوار تاریخ، طبق اسناد موثقی تأیید می‌شود. برای نمونه به گزارش بورکرت و دیگران در زمان وقوع طاعون یا مرگ سیاه، بسیاری از اتباع خارجی و یهودیان قتل عام شدند، در همین یکی دو قرن اخیر نیز ساحره‌ها به دلایل کاملاً مشابهی با آنچه در اساطیر یافتنی است، سوزانده شدند. (ر.ک. ۱۹۸۷: ۸۶)

اما در ارتباط با شناسایی بزه‌کاران، این پرسش مطرح است که آیا می‌توان در جامعه بدوی به وجود یک نظام قضایی قائل شد که وظیفه تفهیم اتهام؛ داوری و اعمال حکم را داشته است؟ بدیهی است توقع وجود چنین نهادی در جامعه بدوی از اساس منتفی است، پس در این صورت چه نهاد یا تشکلی این وظیفه را به عهده‌دار بوده است؟ ژرار معتقد است آنچه در این قبیل جوامع به صورت ضمنی نقش یک نهاد قضایی را ایفاء می‌کند فراشد بلاگردان است؛ البته نخستین بار فریزر<sup>۱</sup> «بر خصایص ثابت، پی‌رفت‌های مکرر و وحدت معنایی بلاگردان تأکید کرده است»،<sup>(۸)</sup> (داوسون ۲۰۱۳: ۶۳) به هر روی، ژرار در این باب تصریح می‌کند که وقوع یک فاجعه بیرونی، که در تصور عام بیش از آنکه به عنوان فاجعه‌ای طبیعی تلقی شود، نتیجه عدول از تابوها یا نقض چارچوب‌های اجتماعی است، کافی است تا بدوی را درگیر این موضوع کند که به نوعی عامل بحران را شناسایی کند و به کیفر اعمالش برساند؛ اما به راستی در مواردی که نتوان به سهولت بزه‌کار یا عامل بحران را شناسایی کرد، چه باید کرد؟

ژرار در پاسخ به این پرسش تأکید می‌کند همین‌طور که میل محاکاتی به صورت لجام‌گسیخته‌ای گسترش می‌یابد و جامعه را به سوی بحران عدم تمایز پیش می‌راند، به همین منوال در زمان وقوع بحران، انگشت اتهام طی یک «فرآیند خودانگیخته و ناخودآگاه» (ژرار ۱۹۸۶: ۲۰۴) به سوی عامل مفروض اشاره می‌رود. در این زمان، جاذبه محاکاتی همانند یک گلوله برفی که در سیر به جلو مدام بزرگ‌تر می‌شود،<sup>(۹)</sup> «با افزایش تعداد کسانی که علیه یک خصم واحد هم‌گرایی دارند به طور مداوم افزایش می‌یابد» (ژرار ۲۰۰۵: ۱۳) و نتیجه این می‌شود که گروه‌های آسیب‌پذیر، بی‌آنکه عملاً نقشی در وقوع بحران داشته باشند نخست در سطحی کوچک تحت آزار قرار گیرند و سپس با توجه با اینکه «میل محاکاتی به تقلید از خشونت روی می‌آورد» (دوموشل ۲۰۱۴: ۱۹۹) به طور ناگهانی گرایشی عمومی مبنی بر آزار و تعقیب گروه‌های اقلیت و حاشیه‌ای در سطح فراگیر پدید می‌آید. در این شرایط کسانی که به واسطه تجاوز از محرمات در دایره گناهان دینی قرار دارند، یا به واسطه مواردی چون زنا و تجاوز به عنف در دایره گناهان جنسی‌اند، یا در کل به واسطه تفاوت‌های صوری و ظاهری‌شان، و یا حتی شاهان و اشراف‌زادگان به سبب جایگاه خاصشان، بیشترین استعداد متهم‌شدن را دارند. (ر.ک. ژرار ۱۹۸۶: ۱۵)

به هر ترتیب، طولی نمی‌کشد که به واسطه عملکرد جاذبه محاکاتی، تشکلات اجتماعی، «قطبی» (همان: ۱۷) می‌شود و تمام اعضای جامعه‌ای که اینک به یمن «تمایزهای دلخواهانه‌ای»<sup>۱</sup> (آدامز و دیگران ۱۹۹۳: ۱۰) مانند زبان، نژاد، طبقه اجتماعی، رنگ یا دین مشترک خود را پیکره واحدی می‌دانند، در یک قطب قرار گیرند و به واسطه نوعی توافق ضمنی یا تلویحی وقوع بحران را به یک عامل خارجی که در قطب مخالف قرار دارد منتسب کنند؛ بدین‌سان در برابر آن، به نیروی قهری واحدی تبدیل می‌شوند که در پی بازیافتن بهشت گمشده خود

سعی در شناسایی عامل بحران دارند. این عامل بحران، که اینک از خشونت گروهی در امان نیست؛ اگرچه ذاتاً بی‌گناه است، اما اراده ناخودآگاه جمعی صرفاً به واسطه پنداشت غیریت یا دیگربودگی او را متهم کرده و به ناگزیر به عنوان بلاگردان انتخاب شده است.<sup>(۱۰)</sup>

### سازوکار درونی فراشد بلاگردان

اینک وقت آن رسیده است که ببینیم ساز و کار درونی بلاگردان چیست و چه رابطه‌ای با خشونت دارد. تشکلهای بدوی این خشونت را چگونه توجیه می‌کنند؟ و در نهایت چه شگردهایی را در جهت تلطیف خشونت یا حذف آن به کار می‌بندند؟ نکته جالب توجهی که ژرار به فراست دریافته، مفهوم خشونت و نحوه کنار آمدن با آن است. اگر بپذیریم خشونت منتهی به قتل، امری منفی و غیراخلاقی است؛ چگونه است که ذهن بدوی، قوام اجتماعی و بازآفرینی حیات اجتماعی را منوط بدان می‌داند؟ ژرار در پی پاسخ به این پرسش، تفکیک ظریفی بین قتل آیینی<sup>۱</sup> و قتل سبعانه<sup>۲</sup> قائل می‌شود؛ وی معتقد است که در مورد اخیر، انگیزه خشونت مادی یا فردی است و با قتل به معنای قضایی آن تفاوتی ندارد، اما در قتل آیینی به نظر می‌رسد، سوژه قربانی نه به واسطه انگیزش‌های ناسوتی یا فردی، بلکه به واسطه کنش اجتماعی واحدی در معرض اعمال خشونت قرار می‌گیرد. به همین سبب، وجه غیراخلاقی اعمال خشونت با این استدلال ضمنی توجیه می‌شود که اراده جمعی مؤظف است عامل آشوب یا بحران را از میان بردارد و چون این عمل در راستای ابقای حیات اجتماعی است، نه تنها غیراخلاقی نیست که حتی ممکن است ضرورتی قدسی تلقی شود. (ر.ک. ژرار ۱۹۹۷: ۲۵۱) از سویی دیگر، در اشکال و صور پیشرفته‌تر قربانی با «اعطای دلالت

1. Sacrifice as renunciation

2. Sacrifice as murder



متافیزیکی به خشونت» (فلمینگ ۲۰۰۲: ۶۱) مانند انتساب آن به خدایی قهار که به دستور یا الهام وی اجرای قربانی مقرر شده است، تا حد بسیار زیادی ویژگی‌های فرودینه و مادی خشونت کاسته می‌شود و بنابراین امری آیینی و الوهی به شمار می‌آید، اما پرسش این است که آیا قربانی به مثابه بلاگردان، که به زعم ژرار پژواک یک واقعیت تاریخی<sup>(۱۱)</sup> خدشه ناپذیر است، در روند تکامل فرهنگ بشری تغییر نکرده است؟ اگر پاسخ به این پرسش منفی است، بر اساس چه سازوکاری این تبدل میسر شده است؟

ژرار معتقد است انتخاب بلاگردان، اعمال خشونت و در نهایت قتل آیینی وی در وهله اول ذهن بدوی را متوجه احتمال وقوع انتقام از طرف مقابل می‌کند. این دلواپسی، بدوی را به فکر اتخاذ روش متفاوتی می‌اندازد که بدون برافروختن آتش انتقام، انتظام اجتماعی را مجدداً مستقر سازد. شاید به این دلیل است که یک واقعیت تاریخی مانند قربانی کردن بلاگردان از طریق فرآیند «جانشین‌سازی» به تدریج تلطیف می‌شود. با تقلیل دادن خشونت اجتماعی و سایر کُنش‌های وابسته بدان، نه تنها انتقام را به تعویق می‌افکند، بلکه موجب می‌شود تشکل اجتماعی نخستین گام‌ها را در راستای گذر از طبیعت و روی آوردن به فرهنگ بردارد؛ حرکتی که مستلزم گذر از تاریخ به آیین و از آنجا به اسطوره است.

فرآیند جانشینی<sup>۱</sup> در دو مرحله تکامل می‌یابد. در واقع، پیش از آنکه فرآیند جانشینی به عنوان یک شاخص فرهنگی به کار آید، در تمدن‌های بدوی شاهد قربانی کردن انسان هستیم. بنابراین در مرحله نخست، فرآیند جانشینی منوط به قربانی کردن حیوان به جای انسان است. برای مثال، در محل باستانی گوی‌تپه، گورهایی مربوط به هزاره دوم پ.م. کشف شده که بردگان - به عنوان قربانی انسانی - همراه اربابانشان دفن شده‌اند. (دیاکونوف ۱۳۸۷: ۹۶) در این مرحله حیوانی

به عنوان بلاگردان قربانی می‌شود که معمولاً به حیات اجتماعی وی وابسته است مانند گاو یا گوسفند. در اسطوره/ایلیاد وقتی در حمله یونانی‌ها به تروا؛ لشکریان به سبب وزیدن باد مخالف در بندری گرفتار آمدند «کالکاس<sup>۱</sup> پیشگوی گفت که خدایان در این کار دست دارند. برای اینکه خدایان را رام کنند، می‌بایست آگاممنون<sup>۲</sup>، دختر خود ایفیژنی<sup>۳</sup> را قربانی کند.» (هومر ۱۳۸۸: ۱۹-۱۸) اما به واسطه عملکرد فرآیند جانشینی می‌بینیم که آرتمیس<sup>۴</sup> ایفیژنی را می‌رباید و گوزن ماده‌ای را به جایش می‌گذارد. این فرآیند را نیز در داستان حضرت ابراهیم (ع) و ماجرای قربانی کردن اسماعیل یا اسحاق (به روایت کتاب مقدس) می‌بینیم؛ موضوعی که صرف نظر از تفسیرهای دینی وابسته بدان، بیانگر گذاری کلیدی در تاریخ فرهنگ بشری است.

اما در مرحله دوم، «با گذر زمان و بسط توان بازنمایی، جامعه به تدریج عملیات قربانی را هم چون فرآیندی به شمار می‌آورد که الوهیت خواستار آن است.»<sup>(۱۲)</sup> (داوسون ۲۰۱۳: ۷۱) بدین سان انتخاب بلاگردان از طریق بازنمایی نمادین فراشد قربانی<sup>۵</sup> ضمن روی آوردن به سطحی دراماتیک که از مؤلفه‌های بنیادی فرهنگ به شمار می‌رود، هم خطر وقوع انتقام را کاهش می‌دهد و هم خشونت را از میان برمی‌دارد. در ادامه خواهیم دید که در دیدگاه ژرار، بازنمایی نمادین هم‌ارز با پیدایش آیین‌هایی است که مقدم بر اسطوره‌اند.

### بازنمایی نمادین و پیدایش آیین

گذر از انتظام اجتماعی به سوی بحران امری ناگزیر است، اما در اندیشه بدوی اعاده وضعیت نخستین، منوط به اتخاذ فراشد قربانی است. در طی این فراشد،

1. Calchas.

2. Agamemnon

3. Iphigenia

4. Artemisia

5. Scapegoat process

تصور می‌شود تنها با اعمال خشونت، تبعید یا نابود کردن بلاگردانی که حامل تمامی وجوه اهریمنی است بازگشت به وضعیت بکر نخستین میسر شود. ژرار در خصوص ساختار درونی نظام قربانی و پیدایش آیین، استدلال‌های جالب توجهی دارد. از جمله اینکه، به تصریح وی، بلاگردان در وهله اول به لحاظ ارزشی نوعی عامل منفی یا مخرب به شمار می‌آید که باعث و بانی تمام پلیدی‌ها و پلشتی‌هایی است که در واقع ناشی از به هم ریختن روابط اجتماعی و تمایزها بنیادی و در نتیجه آمیزش نیروهای خیر و شر و یگانه شدن آن‌ها است. به هر روی، با تصور اینکه بلاگردان به راستی موجب بروز ناهنجاری‌ها و بلایاهای حاکم بر اجتماع است، بدوی نه به مثابه یک فرد، بل به مثابه یکی از آحاد اراده جمعی، به تبعیت از مشیتهای که آن را الوهی و متافیزیکی تلقی می‌کند، می‌کوشد تا این عامل بحران را از طریق اعمال خشونت آیینی حذف کرده و نظم آغازین را اعاده کند، اما درست بعد از این واقعه خشونت بار تاریخی و عینی است که بلاگردان ویژگی‌های مفروض خود را وانهاد و خویش‌کاری مثبت ایفاء می‌کند. چراکه به زعم بدوی اگر بلاگردان نبود گذر از آشوب به انتظام امکان‌پذیر نمی‌شد. به همین دلیل می‌توان گفت که بلاگردان اساساً از ماهیتهای متناقض‌گونه برخوردار است که به موجب آن همزمان اهریمنی و الوهی محسوب می‌شود. این ارتقای جایگاه از عامل شر به منبع خیر به تدریج در اذهان رسوخ می‌کند و گاهی بلاگردان تا درجه «خدایی به شهادت‌رسنده که ضامن بقای اجتماع یا استقرار مجدد و دوام آن است تلقی می‌شود.» (ر.ک. فریزر ۱۹۱۳: دیباچه) نمونه‌هایی از این قبیل بلاگردان‌ها که در تحلیل‌های ژرار دیده می‌شود شامل اُزیریس،<sup>۱</sup> پرومته،<sup>۲</sup> اُرفه،<sup>۳</sup> رمولوس،<sup>۴</sup> عیسی (ع)،<sup>۵</sup> آدونیس و... است (ر.ک. کرنی ۱۹۹۵: ۲-۱) که بنا به

---

1. Osiris  
3. ôrfe  
5. Adonis

2. Prometheus  
4. Romulus

بررسی‌های بهار (ر.ک. ۱۳۷۷: ۲۶۳-۲۷۱) و دیگران هم‌ارز با سیاوش<sup>(۱۳)</sup> در اسطوره‌های ایرانی هستند.

به این ترتیب، گذر از نظم به آشوب و مجدداً بازگشت به نظم نخستین، منتهی به شکل‌گیری نظام دوری آیین قربانی می‌شود. این بدان معناست که پس از کشتن قربانی و بازیافتن نظم اجتماعی، از آنجایی که «ثبات نظم حاصل از انجام قربانی شکننده و گذرا است» (کر ۱۹۹۲: ۱۶۹) وقوع تنش اجتماعی امری متناوب و تکراری است. تنشی که با هر بار رسیدن به اوج بحران مستلزم برگزیدن بلاگردانی است که با قربانی شدن خود نقش احیای نظم اجتماعی را ایفا می‌کند. (داوسون ۲۰۱۳: ۷۰) برای مثال، متناسب با گردش سال و نو شدن هستی (نوروز در آیین ایرانی یا محرم در آیین اسلامی) یا همزمان با تازه شدن و نوزایی طبیعت شاهد تکرار نوعی آیین‌های قربانی هستیم که طی آن فرد بی‌گناهی به مثابه بلاگردان انتخاب می‌شود. البته چون این فرآیند کاملاً ناخودآگاه است، بهتر است اصطلاح «پدیدارشدن قربانی را به جای انتخاب قربانی» (فلمنگ ۲۰۰۲: ۶۱) به کار ببریم، اما به هر ترتیب از آنجایی که اعمال خشونت بنا به دلایلی که گفتیم غیرعملی است، آیین قربانی این بار در سطحی مجازی بروز و ظهور می‌یابد. به این ترتیب، در این سطح اصل تبدل یا جابه‌جایی به تبعیت از بازنمایی نمادین، موجب نوعی شبیه‌سازی واقعه قتل می‌شود و موضوع قربانی تنها به صورت سمبلیک یا نمادین به اجراء در می‌آید. توجه داشته باشید که نظام‌های آیینی الزاماً در پاسخ به وقوع یک بحران عینی و واقعی برگزار نمی‌شوند و خود بحران نیز تنها در سطح نوعی بازنمایی عمل می‌کند. به همین دلیل است که در آغاز اجرای مناسک، شاهد «نوعی محاکات همگانی»<sup>(۱۴)</sup> هستیم که تمامی افراد در طی آن آزادانه دست به تقلید می‌زنند. در همین اثنا، روابط سلسله مراتبی به هم می‌ریزد،

ممنوعیت‌ها برطرف می‌شود و تمام شرکت‌کنندگان به صورت آیینی تمام‌نمای دیگری در می‌آیند.» (ژرار ۲۰۰۰a: ۱۰)

ژرار تأکید می‌کند که «فراشد بلاگردانی اگرچه متضمن فرآیند جابه‌جایی - یا انتقال به معنی فرویدی آن - است، اما بر خلاف تصور فروید از خاستگاه جنسی ناشی نمی‌شود؛ یا چنانچه فریزر می‌پندارد ماهیت زبان‌شناختی ندارد. (ر.ک. بورکرت و دیگران ۱۹۸۷: ۷۵) در واقع، دخالت عوامل بیرونی مانند هراس از انتقام مجدد یا وجود برخی موانع اخلاقی است که موجب روی آوردن به محاکات یا تقلید آیینی خشونت می‌شود. البته به زعم نگارنده، بازنمایی نمادین در این مرتبه بر اساس اصل مشابهت که فریزر به درستی سازوکار آن را در اقوام بدوی تبیین کرده است عمل می‌کند. بر این اساس، در این مرتبه، برخی وقایع مانند قتل، خشونت یا تبعید به شکل دراماتیک اجراء می‌شوند و به تعبیر ارسطو «بخش عمده‌ای از رانه‌های روانی یا اجتماعی از این طریق تخلیه یا تزکیه می‌شود.» (ر.ک. پودولسکی ۲۰۰۶: ۱۵۰) و بنابراین، بی‌آنکه عملاً خونی ریخته شود یا کسی کشته یا تبعید شود، جادوی مشابهت بدوی را مجاب می‌کند که این کنش دراماتیک - به تنهایی - رهایی او را از بحران تضمین می‌کند.

بر اساس آنچه گفتیم، خاستگاه آیین همواره یک واقعیت تاریخی یا عینی است که با گذر زمان، به واسطه غلبه اصل معرفت‌شناختی مشابهت یا به تعبیر ژرار غلبه برخی عوامل بیرونی به تدریج واقعیت تاریخی خود را فرو نهاده و صرفاً به محاکات یا تقلید از آن واقعیت محدود و منحصر می‌شود. چنین محاکاتی به مثابه یک «نمایش همواره تکرارشونده مرگ و رستاخیز» (داوسون ۲۰۱۳: ۶۵) در سطح آیین بروز و ظهور می‌یابد و بنابراین، از این مرحله تا شکل‌گیری اسطوره، به عنوان پدیداری متأخر از آیین،<sup>(۱۵)</sup> تنها یک گام دیگر باقی می‌ماند.

## از آیین تا اسطوره

اگر آیین یا مناسک را وجه عملی زندگی در تشکل‌های اجتماعی بدوی بدانیم؛ در نظریه ژرار، اسطوره وجه نظری آیین و صورت تبدیل‌یافته آن به شمار می‌آید. ژرار تبدل را با اصطلاح *transfiguration* نشان می‌دهد روایت حاکم بر اسطوره امری متأخر بر وجه نمادین آیین یا مناسک مربوط بدان است. البته اسطوره نیز به مانند آیین به واسطه اصل تبدل تغییر شکل یافته، اما تفاوت آن با آیین یا مناسک این است که به هیچ روی در سطح کنش‌های نمادین متوقف نمی‌شود و از طریق اختفای وجوه خشونت‌بار رویداد عینی از طریق «سرکوب کردن، به هم ریختن، به حاشیه راندن، یا محو کردن الگوی بنیادی خود» (بورکرت و دیگران ۱۹۸۷: ۱۰۳) به روایت روی می‌آورد. در این روایت که «به شکل بنیادینی شاکله دین و فرهنگ را در برمی‌سازد» (آدامز و دیگران ۱۹۹۳: ۹) نشانی از فراشد قربانی حتی در سطح بازنمایی دیده نمی‌شود؛ چراکه اسطوره همچون «گزارشی است که از زبان عاملان خشونت نقل شده»، (فلینگ ۲۰۰۲: ۶۴) در حالی که تمام ردپاهای تاریخی واقعه از آن سترده شده باشد. به همین سبب، در خوانش اسطوره باید همواره دقت کرد که در پس پشت روایت و یا به تعبیری دیگر در ناخودآگاه متن، یک رویداد واقعی از اعمال خشونت در جریان است.

بدین ترتیب، رمزگشایی از این واقعهٔ مختلفی در متن تنها در صورتی میسر است که الگوی پیشنهادی ژرار را بر متن تحمیل کنیم. به همین دلیل است که ژرار ادعا می‌کند که «شاید تفسیر وی از اسطوره درست یا نادرست باشد، اما مساعی او توان قابل‌ملاحظه‌ای برای رمزگشایی یا ساختارشکنی متن دارد» (همان: ۱۳) با این همه این ایراد در نظریه ژرار وجود دارد که او بدون توجه به روابط ساختاری و آرگانیک متن، یا بازخوانی متن در پرتو رمزگشایی ساختاری، و یا واسازی ساختارشکنانه متن صرفاً با اتکاء به یک حکم کلی متن را قرائت می‌کند

و همین امر باعث می‌شود حتی در مواردی که نشانی از نظام قربانی در اسطوره وجود ندارد با استخدام رویکرد تحویلی یا تقلیلی برخی از مؤلفه‌ها را به شکل دلخواهانه به فراشد قربانی ارتباط دهد. شاید ژرار تصور کند<sup>(۱۶)</sup> که به تعبیر کانت «حکم او از بصیرت عینی در امور و اشیاء» (کاسیرر ۱۳۸۲: ۷۴) به دست آمده است، اما در واقع، آنچه ژرار از بطن اسطوره بیرون می‌کشد، در اصل وابسته به یک الگوی بحث‌انگیز است.

به هر روی، در نگرش ژرار، آیین از طریق اصل جانشینی، قربانی را به صورت نماد و خشونت را به صورت یک کنش نمادین بازنمایی می‌کند، اما در گذر از آیین به اسطوره، نماد و کنش نمادین، جای خود را به روایتی می‌دهند که به طور همزمان مبتنی بر ایضاح و اختفاء است؛ ایضاح از این جهت که توجیه نظری آیین را فراهم می‌آورد و اختفاء از این جهت که به واسطه اعمال نوعی «تدلیس ایدئولوژیک»، (کرنی ۱۹۹۵: ۳) رویدادهای تاریخی را به شکل نوعی کژتابی ناخودآگاهانه واقعیت عینی در می‌آورد که «به موجب آن تأثیرات ساختاری خشونت خود را در متن آشکار نمی‌سازد» (ژرار ۱۹۷۷: ۴۸۸) و تنها با مفروض دانستن چنین واقعیتی و «بازیابی قرینه‌های از دست رفته آن» (همانجا) می‌توان از آن پرده برگرفت.

از استدلال‌های ژرار این‌گونه بر می‌آید که سرچشمه اسطوره، همانا، تاریخ است و او بر خلاف قاطبه اندیشمندان که روند تکوین اسطوره را در جهتی عکس تبیین می‌کنند به مانند یک اوهمریست<sup>۱</sup> معتقد است که تاریخ در بستر خود به ساخت اسطوره روی می‌آورد؛ البته به یاد داریم که اوهمر خاستگاه تاریخی اسطوره را به قهرمانانی واقعی مربوط می‌دانست که در گذر زمان، از زمین به آسمان فراکشیده می‌شوند و رسالتی ایزدانه به دوش می‌گیرند، اما ژرار خاستگاه

تاریخی اسطوره را به بلاگردان محدود می‌داند. این گونه است که وقتی دیگران از اسطوره تا تاریخ<sup>(۱۷)</sup> دم می‌زنند؛ ژرار برابر نهاد پیش نهادی خود را به صورت از تاریخ تا اسطوره طرح می‌کند و آن را به محک آزمون می‌گذارد. در پایان این بحث لازم به یادآوری است که ژرار در دوره سوم پژوهش‌های خود با روی آوردن به متون دینی، جایگاه خاصی برای سنت سامی ادیان قائل می‌شود؛ چرا که معتقد است «سنت یهودی - مسیحی با افشای مکانیسم قربانی و رقابت محاکماتی، فرآیندی را به حرکت در می‌آورد که مستلزم رهایی بشر از سیستم بازنمایی‌های اسطوره‌شناختی است.» (ژرار ۱۹۸۴: ۲۰۵) در همین راستا است که ژرار تصریح می‌کند نظام اسطوره‌شناختی مبتنی بر استعلای نادرستی است که به موجب آن قربانی به ظاهر گناهکار به مرتبه قدسی فرا کشیده می‌شود.

### نقد و نظر

نظریه ژرار علی‌رغم جاذبه‌هایی که در نگاه نخست دارد، به زعم نگارنده به سه دلیل محل تأمل است: نادیده گرفتن تجربه بلافصل، قول به عدم اصالت آگاهی و وجود دور منطقی در استدلال‌های ژرار.

**نادیده گرفتن تجربه بلافصل:** همان طور که از بحث حاضر بر می‌آید ژرار به واسطه بالیدن و اندیشیدن در بافت فلسفه هگل و نیز تعلق خاطر به برخی از آموزه‌های سارتر به ویژه مبحث دیگری، دیدگاهی ضد دکارتی در باب هویت و آگاهی اتخاذ کرده است؛ چراکه در خردگرایی دکارتی سوژه اساساً خودایستا، مستقل و غیرتاریخی است و ژرار درست در نقطه مقابل این تلقی قرار دارد. این بدان معناست که ژرار مانند فروید که از طریق نفی جایگاه و اعتبار خودآگاه و نیز قول به اصالت ناخودآگاه، به عدم اصالت آگاهی می‌رسد، با «نفی خودکار بودگی میل» (اوگورلیان ۲۰۱۰: ۱۸) به عدم اصالت آگاهی نزدیک می‌شود. بدین‌سان



ژرار با اتخاذ این موضع ضد‌رمانتیستی میل را به مثابه امری اصیل، خودانگیخته و منحصر به فرد که محصول تمایلات سوپژکتیو درونی است از اساس نفی می‌کند. (ر.ک. پوتولوسکی ۲۰۰۶: ۱۴؛ فلمینگ ۲۰۰۲: ۵) بر این اساس، این پرسش پیش می‌آید که انسان پرتاب شده در هستی، نخستین بارقه میل را از چه منبعی اخذ می‌کند و اگر قرار باشد با ژرار هم‌عقیده باشیم که میل، خود، محاکاتی و بنابراین تابع غیر است، آن‌گاه باید از ژرار پرسید در یک جامعه پیش‌زبانی که تجربه سوژه از ابژه الزاماً با تعبیر سوژه درباره آن هم‌زمان نیست، سوژه چگونه تحت تأثیر گفتمان محاکاتی قرار می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد ژرار بی‌آنکه به سرایش رفتارگرایی نیفتد، پاسخی به این پرسش نخواهد داشت؛ چرا که بدون تصور استقرار ارزش‌های اجتماعی پیشاپیش هستی فرد به مثابه نوعی «جهان زیسته معانی پیش‌تأملی»، (راسموسن<sup>۱</sup> ۱۹۷۴: ۷) نمی‌توان با ژرار ابراز همدلی کرد. البته نگارنده تقدم استقرار چنین واقعیاتی را از تبعات فرهنگ می‌داند و معتقد است جایی که بشر هنوز در بستر طبیعت آرمیده است، چنین واقعیاتی جز به مدد تجربه بلافصل و مستقیم حاصل نمی‌شود و تنها این جادوی زبان و فرهنگ است که گفتمان محاکاتی را بر سوژه مسلط می‌گرداند و تجربه او را از ابژه به صورت غیراصیل و باواسطه در می‌آورد. اهمیت این نکته زمانی آشکارتر می‌شود که به یاد آریم خاستگاه اسطوره و آیین نه فرهنگ که طبیعت است و جایی که طبیعت در کار است، بر خلاف دیدگاه ژرار، تجربه بشری بلافصل بوده و بنابراین بدون هیچ واسطه‌ای متوجه ابژه است.

**قول به عدم اصالت آگاهی:** سارتر آرای فروید را در باب ناخودآگاه به رسمیت نمی‌شناسد و معتقد است که در اندیشه فروید «سوژه شناسای دانا، بی‌اعتبار می‌شود.» (احمدی ۱۳۸۸: ۱۵۴) با این همه، وقتی خود سارتر در باب دیگری و

نقش وجودی روابط بینافردی<sup>(۱۸)</sup> تصریح می‌کند که «حضور دیگری مرا به وضعیت آبژگی در می‌آورد» (سارتر ۲۰۰۳: ۲۵۳) درست روی همان موضوعی انگشت گذاشته است که فروید از منظری دیگر بدان رسیده است. برای مثال، زمانی که از زبان گارسین در نمایشنامه *no exit* می‌شنویم که «دیگری دوزخ است» (سارتر ۱۹۸۹: ۴۵) گویی این خود سارتر است که با ما سخن می‌گوید. آری، دیگری دوزخ است چون هنگامی که من برای فهم موقعیت خود ناگزیرم از چشم دیگری به خود بنگرم، این دیگری است که بر من سیطره دارد و اصالت مرا به عنوان سوژه‌ای خودایستا منتفی می‌کند. در این صورت «تمنای غیر تمنای من» (موللی ۱۳۹۰: ۴۸) و بنابراین حضور غالب او همواره موجب دوری من از منِ اصیل است. به این ترتیب، در اندیشه سارتر شاهدیم که «سوژه همواره دانا نیست و در کار ذهنی او مدام به حجاب‌هایی برمی‌خوریم که چهره واقعیت را پنهان می‌کنند». (احمدی ۱۳۸۸: ۱۵۴)

شایان توجه است که درست به همین منوال، یعنی همان‌طور که لکان با الهام از سنت فکری سارتر، تصریح می‌کند که «فاعل از آن جهت فاعلی اعتباری است که خود نیست و تابع غیر است» (موللی ۱۳۹۰: ۴۸)، ژرار نیز حضور دیگری را در شکل‌گیری هویت فردی مقدم می‌داند. البته ژرار به تأسی از هگل و با عنایت به جایگاه سلسله مراتبی مُدل به تأثیرگذاری آن در جهت دادن به میل محاکاتی نیز اشاره می‌کند. اما به هر روی، ژرار، به واسطه رجوع به فروید، و تأکید بر پندار رُمانتستی خودایستایی سوژه، اصالت آگاهی را به چالش می‌کشد، هرچند که هرگز خود را به تمامی الزامات منطقی دیدگاه فروید محدود نمی‌کند.<sup>(۱۹)</sup>

**وجود دور منطقی در استدلال‌های ژرار:** کافی است به یاد آریم که ژرار در وهله اول تمایز را شرط بقای اجتماع می‌داند و از بین رفتن آن را موجب وقوع بحران تلقی می‌کند، اما وقتی بحث خود را با این استدلال پیش می‌برد، آگاهانه یا

ناآگاهانه در دام دور مغلطه می‌افتد چرا که در وهله آتی، که اجتماع در پی گریز از بحران و یافتن برون‌شدی از آن است ژرار این‌گونه استدلال می‌کند که در این مرحله تمامی افراد یا گروه‌هایی که به نوعی از دیگران متمایزند، علی‌رغم بی‌گناهی یا بی‌تأثیربودن‌شان در وقوع بحران، متهم می‌شوند و به عنوان قربانی برگزیده می‌شوند؟ البته ژرار در تبیین این موضوع تمایز درون‌گروهی را از تمایز برون‌گروهی تفکیک کرده و تأکید کرده است تمایز درون‌گروهی لازمه دوام اجتماعی است، اما «تمایز برون‌گروهی هراس‌انگیز است؛ چرا که حقیقت نظام را افشاء می‌کند و نسبیّت، شکنندگی یا فناپذیری آن را بر روی پرده می‌افکند.» (ژرار ۱۹۸۶: ۲۱) اما در جای‌جای استدلال‌های ژرار، به ویژه در بخش محاکات درونی، می‌بینیم که تمایز در نظام اسطوره‌شناختی ژرار نه تنها لازمه دوام اجتماعی به شمار می‌رود، و از بین رفتن آن موجب بروز بحران تلقی می‌شود؛ اما به موجب استدلال دوری ژرار وقتی بحران روی می‌دهد وجود تمایز امکان قربانی شدن را تقویت می‌کند و آنکه به هر دلیل از تمایز بیشتری برخوردار است در معرض آسیب، تبعید یا قتل قرار می‌گیرد. بدین‌سان مشخص نیست تمایزی که ضامن بقای تشکیلات اجتماعی است، چگونه در موضعی دیگر تنها به مثابه مؤلفه‌ای در خدمت فراشد بلاگردانی عمل می‌کند؟

## نتیجه

بررسی آرای ژرار در باب نظام اسطوره‌شناختی قربانی نشانگر آن است که اسطوره از چشم‌انداز وی به مثابه نوعی کژتابی ناخودآگاهانه واقعیت است که از زبان عاملان قربانی روایت شده است؛ روایتی که بنیان‌های خشونت‌آمیز خود را از نظرها پنهان کرده و با تمسک به اصل تبدل، تاریخ و زمان‌مداری وابسته بدان

در جامه اسطوره و زمان بی‌زمانی پیش روی خواننده قرار گرفته است. بنابراین، ژرار در جهان متن، در پی یافتن نشانه‌هایی است که این سازوکار اسطوره را افشاء می‌کنند، اما از آنجایی که ژرار اسطوره را توجیه نظری آیین و پدیداری متأخر از آن می‌داند، نخست با توجه به سازوکار درونی آیین و وابستگی آن به بازنمایی نمادینش می‌پردازد. موضع ژرار در این مرحله صرفاً به بررسی علل تاریخی - اجتماعی ظهور آیین محدود نمی‌شود، در واقع، تأکید وی بر ملاحظات معرفتی و روانی سبب می‌شود که ژرار بهتر بتواند سازوکار درونی آیین را فارغ از ملاحظات بیرونی تبیین کند؛ بنابراین، می‌توان گفت اعمال خشونت به زعم ژرار در این مرحله از تکامل فرهنگ تنها به واسطه علل بیرونی مانند اخلاق، هراس از انتقام و... حذف نمی‌شود، بلکه این سازوکار درونی آیین و ملاحظات معرفتی بشر برای بازنمایی نمادین است که بروز تغییراتی بنیادی در نظام قربانی را موجب می‌شود.

ژرار در راستای اثبات چگونگی این فراشد، نخست، به مانند یک مردم‌شناس و با استخدام الگوی فریزر به تبیین این نکته می‌پردازد که آیین به سبب دو اصل بنیادی خود یعنی تکرار و بازنمایی، این قابلیت را دارد که در نظام ادواری آشوب و انتظام اجتماعی نقش واسطه‌ای را ایفاء کند که امکان گذر از بحران و اعاده نظم را به طور متناوب فراهم آورد. اعاده نظم، بر حسب خوانش ویژه ژرار از متون و تدقیق در ساخت درونی آن‌ها، تنها از طریق فراشد قربانی میسر است، و قربانی بنا به استدلال‌هایی که ژرار به دست می‌دهد همواره متوجه یک متهم بی‌گناه است که نقش بلاگردان را ایفاء می‌کند. بلاگردان همان‌طور که از نام آن بر می‌آید پیکان بلا و مصائب را از اصابت به تشکل اجتماعی به سوی نشانه دیگری برمی‌گرداند. در این راستا، ژرار، با اتکاء به نظریه روان‌شناختی خود یعنی میل محاکاتی چنین استدلال می‌کند که این ویژگی بنیادی در ذات بشر از سویی منجر

به بروز رقابت، این‌همانی، رفع تمایزها، به هم‌ریختن روابط سلسله‌مراتبی و در نهایت منتهی به وقوع بحران می‌شود، و از سویی دیگر به واسطه عملکردِ جاذبه محاکاتی که حتی در اعمال خشونت و متهم‌سازی نیز به شیوه مشابهی با مرحله نخست عمل می‌کند طی فراشدی ناخودآگاه اراده جمعی را به سمت اقلیت‌های آسیب‌پذیر متمرکز می‌کند و با حذف آنان به زعم خود علت وقوع بحران را از میان برمی‌دارد و یا با خدایان به مصالحه می‌رسد.

به زعم نگارنده، استدلال‌های ژرار علی‌رغم جذابیت‌هایش به سبب گرایش به نظریه عدم اصالت آگاهی و نیز نداشتن توجیهی کافی در باب ویژگی‌های ذاتی ابژه، محل نزاع و قابل تأمل است؛ اما به هر روی نکات بدیعی را در باب نظام اسطوره‌شناختی قربانی آشکار می‌سازد.

### پی‌نوشت

(۱) دشواره‌سازی یا *Problematization* رویکردی است مبتنی بر تفکر انتقادی که از مفاهیم اسطوره‌زدایی می‌کند و عمدتاً به خاستگاه عینی، واقعی و تاریخی پدیدارها و مفاهیم توجه می‌کند.

(۲) ژرار اولین بار به شدت از آثار پروست متأثر شد تا جایی که به زعم وی آثار او را قدرتمندتر از رویکردهای فلسفی، روان‌شناختی، یا روان‌کاوانه زمان خود به شمار می‌آورد.

(۳) نویسنده با اندکی تسامح اصطلاح مد نظر انگلیسی را به کار برده است. به هر روی آگاهی کاذب در بحث از ایدئولوژی مطرح می‌شود و اساساً مبتنی بر آن فرایند فکری است که «باعث می‌شود نیروهای محرکه واقعی‌ای که اندیشه‌های یک متفکر را به سوی سوق می‌دهند، بر او ناشناخته بمانند.» (سولکی ۱۳۸۴: ۴۴)

(۴) ماهیت پارادوکسیکال محاکات در الگوی درونی این است که تلاش فزاینده برای ایجاد تمایز در نهایت به امحای تمامی تفاوت ختم می‌شود. (ر.ک. فلمینگ ۲۰۰۲: ۶۰)

(۵) ژرار این وضعیت را ذیل اصطلاح *scandal* بررسی می‌کند، اما شایان ذکر است که هارولد بلوم موضوع مذکور را در بررسی آثار ادبی کاویده است. مطابق بررسی‌های بلوم،

نویسنده در راه کسب موفقیت و تشخیص یافتن، مادام می‌کوشد از مدل یا الگو فراتر رود و این موضوع نخست منتهی به نوعی «اضطراب تأثیر» می‌شود که به موجب آن نویسنده اساساً منابعی را که از آن‌ها ملهم است کتمان می‌کند و به تدریج با نفی الگو می‌کوشد تشخیصی برای خود دست‌وپا کند. (برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه ر.ک. اندو ۱۳۸۴: ۳۹-۳۸؛ بلوم ۱۹۹۷: ۱۲-۵) تنها نویسندگان معدودی از این مراحل می‌گذرند و به نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با الگوی خود می‌رسند، در این مرحله است که نویسنده خود را از اتهام تقلید و تأثیرپذیری از این یا آن، مبرا می‌داند و با خیال راحت عین گفته‌های دیگری را ضمن اثر خود می‌آورد. به تعبیر الیوت شاعر بزرگ تقلید نمی‌کند، می‌دزدد. به زعم ما پژوهش مستقلى می‌تواند در باب اضطراب تأثیر صورت گیرد و ضمن آن مشخص شود برای نمونه رویکرد حافظ و نظامی/ خاقانی به اساتید یا شاعران هم‌تراز خود به لحاظ روان‌شناختی چه تفاوت‌هایی دارد.

(۶) در کاربردهای معمول، سه معنای بلاگردان با یک‌دیگر خلط می‌شوند: الف) معنای رایج آن در کتاب مَقَدَّس، ب) معنای مردم‌شناختی و ج) معنای روان/ جامعه‌شناختی آن. مورد سوم که مد نظر ژرار است شاید به نوعی امتزاجی از دو معنای نخست به نظر برسد، اما به سبب تأکید بر ملاحظات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، از آن دو متمایز است. به هر روی، بنا بر کتاب مَقَدَّس، «بز بلاگردان یکی از دو بزی است که حامل گناهان مردم پنداشته می‌شود و به همین سبب، برای رفع بلا به جهان وحش تارانده می‌شود؛ این در حالی است که یکی دیگر از این دو، قربانی می‌شود.» (کر ۱۹۹۲: ۱۶۵) اما در معنای مردم‌شناختی که در قرن هجدهم و نوزدهم به کار می‌رفت، فراشد بلاگردان به آیین‌های مشابهی مربوط می‌شد که مانند کتاب مَقَدَّس بر این تصور استوار بودند که گناهان یا رنج‌های حاضر در یک جامعه مفروض را می‌توان به یک قربانی که به صورت آیینی تعیین می‌شود، منتقل کرد. در معنای روان/ جامعه‌شناختی که در رمان‌های معاصر، مقالات و روزنامه‌ها کاربرد شایع یافته است، بلاگردان در اصل قربانیِ خشونت یا تبعیض ناعادلانه‌ای است که به موجب آن قربانی نه الزاماً به خاطر گناه‌کار بودن که اساساً برای رفع تنش‌ها، تقابل‌ها، و مصائب موجود، بی‌دلیل مجازات می‌شود. ژرار تصریح می‌کند که به این معنای بلاگردان نظر دارد. (ر.ک. بورکت و دیگران ۱۹۸۷: ۷۴-۷۳)

(۷) نولدکه در تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان - که خود به صراحت معترف است آن را از تاریخ طبری اقتباس کرده و به روش انتقادی تنظیم کرده است - در فصل ششم در

ذکر خسرو انوشیروان و برآمدن مزدک در این عصر مطالبی را بیان می‌کند که دقیقاً با دیدگاه ژرار در باب از بین رفتن تمایز و «وقوع بحران در نتیجه بزه‌کاری‌های اخلاقی» (ژرار ۱۹۸۶: ۱۴) هم‌سو است: «چون پادشاهی بر خسرو استوار شد آئین مردی دوروی؛ یعنی مزدک پسر بامداد، را از میان برداشت. از کارهایی که او مردم را بدان وامی‌داشت این بود که خواسته و خانواده مردم باید در دست همگان باشد... با این روش او مردم طبقات پائین را بر ضد طبقات بالا برانگیخت و از این روی گوهر پست با گوهر بالا بیامیخت و راه غاصبان باز شد تا غصب کنند و ستم رانند و زناکاران توانستند به دنبال شهوت خود بروند و... الخ.» (۱۳۵۸: ۲۵۲)

(۸) فریزر یکی از مجلدات کتاب عظیم خود، شاخه زرین را به موضوع بلاگردان‌ها اختصاص می‌دهد و به فارماکوس در اسطوره‌های یونانی، مسیح در اسطوره‌های دینی و بلاگردان در سفر لاویان از این منظر می‌نگرد.

(۹) آنچه ژرار در بحث تأثیر گلوله برفی مطرح می‌کند به دیدگاه امیل دورکیم، درباره بی‌سر و سامانی‌های اجتماعی شباهت دارد. (ر.ک. پالاور ۲۰۱۳: ۱۵۰)

(۱۰) شایان ذکر است که بلاگردان را نمی‌توان از میان جوامع یا تشکلهایی انتخاب کرد که اساساً با تشکل مذکور پیوندی نداشته است. بنابراین، بلاگردان ضمن تعلق به گروه اجتماعی مذکور، از آن متمایز است و همین تمایز کافی است تا آسیب‌پذیری او را تشدید کند. به همین دلیل است که حتی در مواردی شاهدیم که شاه یا ملکه به عنوان بلاگردان انتخاب می‌شوند و طی اجرای آیین قربانی با اعمال خشونت گروهی - که آن هم امری آیینی است - از میان برداشته می‌شوند. «اقلیت‌های دینی» (ژرار ۱۹۸۶: ۶) و نژادی، کودکان و بیماران جذامی نیز به همین منوال بخشی از تشکل و در عین حال متمایز از آن هستند و از آن‌جایی که در نظام قربانی امکان انتقام‌گیری از سوی قطب مخالف منتفی نیست، بهتر آن است که با انگشت نهادن بر اقشار آسیب‌پذیر هرگونه احتمال انتقام‌های آتی را تقلیل داد.

(۱۱) ژرار در راستای تبیین این موضوع، مشخص نمی‌سازد که قول به فرآیند تکاملی تاریخ را از چه منبع یا منابعی اخذ کرده است، اما بررسی استدلال‌های وی آشکار می‌کند که او به شدت متأثر از رویکرد تکاملی فریزر به تاریخ است.

(۱۲) به نظر نگارنده، ژرار در اینجا به موضع فریزر نزدیک می‌شود، هرچند که ژرار در برابر اصطلاح *reconciliation* فریزر، اصطلاح *propitiation* را به کار برده است.

(۱۳) البته اینکه آیا بتوان بر اساس قرائن مکتوب اسطوره‌شناختی ثابت کرد که سیاوش تمامی ویژگی‌های مفروض بلاگردان را دارد یا خیر می‌تواند خود موضوع پژوهش مستقلی باشد.

(۱۴) به نظر می‌رسد سازوکار محاکات همگانی در آیین، شباهت قابل ملاحظه‌ای به مفهوم کارناوال نزد باختین دارد. جالب است که باختین تأکید می‌کند کارناوال آیین‌های خاص خود را داراست: آیین‌هایی که هم جایگاه کنش‌گرانه‌شان محل بحث است و هم کارکرد محاکاتی آن‌ها (لاکومب ۱۳۸۴: ۲۳۰) بررسی تطبیقی آرای باختین و ژرار بر این اساس می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل باشد.

(۱۵) با توجه به تحلیل ژرار، اهمیت مشاجرات مردم‌شناسانی چون فریزر و کاسیرر در باب تقدم و تأخر آیین و اسطوره بیشتر آشکار می‌شود.

(۱۶) جالب است که بر خلاف این ایراد که اصول استنتاجی ژرار را پیشینی (apriori) می‌داند، او خود تأکید می‌کند که تمام تحلیل‌های وی تماماً متنی است و از درون متن بر آمده است. (ر.ک. آدامز و دیگران ۱۹۹۳: ۱۷)

(۱۷) از میان اندیشمندانی که به جریان از اسطوره تا تاریخ قایل هستند می‌توان به الیاده و فرای اشاره کرد. البته استناد به این دو، بیشتر از این نظر برای نگارنده اهمیت دارد که در آرای آنان نیز اصطلاح تبدل یا جابه‌جایی مطرح شده است و ممکن است این مشابهت صوری یا اصطلاح‌شناختی حمل بر وجود نوعی مشابهت ساختاری با نظریه ژرار بشود. به طور مختصر اشاره کنیم که الیاده ذیل اصطلاح secularization و فرای ذیل displacement به این بحث می‌پردازند که وجه اسطوره‌ای به مثابه خاستگاه تاریخ (الیاده) یا خاستگاه ژران‌های ادبی (فرای) از طریق سازوکاری که گرایش دارد امر الوهی یا آسمانی را که آرمانی و استعلایی است مادی و متجسد کند و با انسانی کردن ایزدان آنان را در کالبد پهلوانان و پادشاهان و... پیکرینه کند. در این راستا امر آرمانی هرچه بیشتر و بیتر صورت انسانی به خود می‌گیرد اسطوره به تاریخ یا رئالیسم افراطی بیشتر مشتبه می‌شود.

(۱۸) نام فصلی است از دیگل<sup>۱</sup> در بررسی آرای سارتر. دیگل در این فصل (۷۲-۸۵) به اهمیت وجودی روابط بینافردی پرداخته است.

---

1. Daigle (2010)



(۱۹) در واقع، ژرار ضمن اتخاذ موضع فروید در باب اهمیت ناخودآگاه در شکل‌گیری هویت فردی، دیدگاه او را به سه دلیل نقد می‌کند: اول فروید تنها موتور محرکه فراشدهای روانی را میل جنسی می‌داند؛ در حالیکه به زعم ژرار خاستگاه فراشدهای روانی میل محاکاتی است. دوم به زعم فروید علت گرایش سوژه به ابژه محل نزاع خصایص ذاتی و درونی ابژه است، اما ژرار در مقابل این دیدگاه عینیت‌محور که «بروز تنش اجتماعی را ناشی از رقابت بر سر تملک ابژه محل نزاع می‌داند.» (داوسون ۲۰۱۳: ۶۸) به نقشی که مدل یا واسطه در توجه به ابژه محل نزاع دارد اهمیت می‌دهد. در واقع، در دیدگاه او «تمرکز بر ابژه به مثابه خاستگاه واقعی رقابت و تنش به محاق می‌رود.» (همان: ۶۸) و رقابت بر سر تملک ابژه کم‌کم به جایی می‌رسد که «خودِ ابژه موضوعی دست‌دوم یا ثانوی می‌شود.» (ژرار ۲۰۰۰a: ۱۳) و میل به حذف یا امحای مدل جای آن را می‌گیرد. و در نهایت اینکه، ژرار نظریه فروید را به سبب قول به دوآلیسم بنیادی؛ یعنی تقلیل رانه‌های روانی به دو پدیده ادیب edipus و نارسیسیم narcissus محل نقد می‌داند و با اتکاء به وحدت ساختاری نظریه خود اعلام می‌کند که هسته واحد و مرکزی تمام رانه‌های روانی میل محاکاتی است و بس.

## کتابنامه

- احمدی، بابک. ۱۳۸۸. سارتر که می‌نوشت. تهران: مرکز.
- اندو، پاول. ۱۳۸۴. «اضطراب تأثیر. دانش‌نامه نظریه‌ای ادبی معاصر. ایرنا ریما مکاریک. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۷. از اسطوره تا تاریخ. تهران: نشر چشمه.
- دیاکونوف، ا.م. ۱۳۸۷. «ماد در تاریخ ایران. دوره ماد، از مجموعه تاریخ کمبریج». به سرپرستی ایلیا گرشویچ. ترجمه بهرام شالگونی. تهران: جامی.
- سولکی، سام. ۱۳۸۴. «ایدئولوژی». دانش‌نامه نظریه‌ای ادبی معاصر. ایرنا ریما مکاریک. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- طاهری، محمد. ۱۳۹۰. «نظریه میل محاکاتی رنه ژرار و تبیین آن در چند داستان شاهنامه». ادب پژوهی. ش ۱۷، پاییز. صص ۳۱-۹.
- فرای، نورتروپ. ۱۳۷۷. تحلیل نقد. ترجمه صالح حسین. تهران: نیلوفر.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۲. اسطوره دولت. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.

- کوندرا، میلان. ۱۳۷۸. بار هستی. ترجمه پرویز همایون‌پور. تهران: گفتار.
- لاکومب، میشله. ۱۳۸۴. «کارناوال». *دانش‌نامه نظریه‌ای ادبی معاصر*. ایرنا ریما مکاریک. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه .
- موللی، کرامت. ۱۳۹۰. *مبانی روان‌کامی فروید - لکان*. تهران: نی.
- نولدکه، تئودور. ۱۳۵۸. *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*. ترجمه عباس زریاب خوئی. تهران: انجمن آثار ملی.
- هومر. ۱۳۸۸. *ایلیاد*. ترجمه سعید نفیسی. تهران: سپهر ادب.

### English Souces

- Adams, Rebecca & René Girard. (1993). "Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard". *Religion & Literature*. Vol. 25. No. 2. Pp. 9-33.
- Bloom, Harold. (1997). *The Anxiety of Influence: A Theory Of Poetry*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Burkert, Walter, Girard, Rene & Z. Smith Jonathan. (1987). *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*. Ed. by Robert G. Hamerton-Kelly, with an introduction by Burton Mack and a Commentary by Renato Rosaldo. Stanford & California: Stanford University Press.
- Codwell, Scott. (2013). *René Girard and Secular Modernity: Christ, Culture, and Crisis*. Notre Dame. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Daigle, Christine. (2010). *Jean-Paul Sartre*. London and New York: Routledge.
- Dawson, David. (2013). *Flesh Becomes Word: A Lexicography of the Scapegoat or the History of an Idea*. Michigan: Michigan State University Press.
- Dumouchel, Paul. (2014). *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. Michigan: Michigan State University.
- Fleming, Chris. (2002). "Mimesis and Violence: An Introduction to the Thought of Rene Girard". *Australian Religion Studies Review*. Vol. 15. No. 1. Pp. 57-72.
- Frazer, J. George. (1913). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3<sup>rd</sup> ed. vol. 6. London: Macmillan.
- Girard, René. (1977). "Dionysus and the Violent Genesis of the Sacred". Tr. by Sandor Goodhart. *Boundary*. Vol. 5. No. 2. Winter. Pp. 487-506.

- \_\_\_\_\_. (1984). "Generative Violence and The Extinction of Social Order". Tr. by Thomas Wieser. *Salmagundi*. No. 63 & 64. Spring & Summer. Pp. 204-237.
- \_\_\_\_\_. (1986). *The Scapegoat*. Tr. by Yvonne Freccero. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Violence and the Sacred*. Tr. by Patrick Gregory. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997). "Interview with Girard, René: Comments on Christianity, Scapegoating, and Sacrifice". *Religion*. No. 27. Pp. 249-254.
- \_\_\_\_\_. (2000). *The Girard Reader*. Ed. by James G. Williams. New York: The Crossroad Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. (2000a). "Mimesis and Violence: Perspectives in Cultural Criticism". *The Girard Reader*. (an excerpt from *Berkshire Review*. 14 (1979): 9-19). Ed. by James G. Williams. New York: The Crossroad Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. (2000b). "Triangular Desire". *The Girard Reader*. (an excerpt from *Deceit, Desire, and the Novel*. 1-17). Ed. by James G. Williams. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Golsan, Richard J. (2002). *René Girard and Myth: An introduction*. New York & London: Routledge.
- Homer, Sean. (2005). *Jaques Lacan*. London and New York: Routledge.
- Kearney, Richard. (1995). "Myth and Scapegoats: The Case of René Girard". *Theory, Culture & Society*. Vol. 12. Pp. 1-14.
- Kerr, Fergus. (1992). "Revealing the Scapegoat Mechanism: Christianity after Girard". *Royal Institute of Philosophy Supplement*. Vol. 32. March. Pp. 161-175.
- Kirwan, Michael. (2009). *Girard and Theology*. London & New York: T&T Clark.
- Oughourlian, Jean-Michel. (2010). *The Genesis of Desire*. Tr. by Eugene Webb. Michigan: Michigan State University Press.
- Palaver, Wolfgang. (2013). *René Girard's Mimetic Theory*. Tr. by Gabriel Borrud. Michigan: Michigan State University Press.
- Potolsky, Matthew. (2006). *Mimesis*. New York & London: Routledge.
- Rasmussen, David M. (1974). *Symbol and Interpretation*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sartre, Jean-Paul. (1989). *No Exit and Three Other Plays*. New York: Vintage Books: A Division of Random House, Inc.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. Tr. by Hazel E. Barnes. London: Routledge.

## References

- Ahmadī, Bābak. (2009/1388SH). *Sartre ke mīnevešt*. Tehrān: Markaz Bahār, Mehrdad. (1998/1377SH). *Az ostūre tā tārix*. Tehrān: češme.
- Cassirer, Ernst. (2003/1382SH). *Ostūre-ye dowlat (The Myth of the State)*. Tr. by Yadollāh Mūqen. Tehrān: Hermes.
- Diakonov, A. M. (2008/1387SH). “Mād”. *dar Tārīx-e Irān dowre-ye mād az majmū’e-ye Tārīx-e Cambridge (The cambridge history of Iran: Median and achaemenian period)*. Tr. by Bahrām Šalgūnī. Tehrān: Jāmī.
- Endo, Powell (2005/1384SH). “Ezterāb-e ta’sīr” (*Anxiety of influence*). *dar Dāneš-nāme-ye nazarīe-hā-ye adabī-ye mo’āser (Encyclopedia of Contemporary Literary Theori)*. Irna Rima Makaryk. Tr. by Mehrān Mohājer & Mohammad Nabavī. Tehrān: Āgah.
- Frye, Northrop. (1998/1377SH). *Tahlīl-e naqd (Anatomy of Criticism)*. Tr. by Sāleh Hosseinī. Tehrān: Nilūfar.
- Homer (2009/1388SH). *Iliad*. Tr. by Sa’īd Nafīsī. Tehrān: Sepehr-e Adab.
- Kundera, Milan. (1999/1378SH). *Bār-e Hastī(Nesnesitelná lehkost byti)*. Tr. by Parvīz Homāyūnpūr, Tehrān: Gofār.
- Lacombe, Michelle. (2005/1384SH). “Carnival” *dar Dāneš-nāme-ye nazarīe-hā-ye adabī-ye mo’āser (Encyclopedia of Contemporary Literary Theori)*. Irna Rima Makaryk. Tr. by Mehrān Mohājer & Mohammad Nabavī. Tehrān: Āgah.
- Movallalī, kerāmat. (2011/1390SH). *Mabānī-ye ravān-kāvī-ye Freud-Lacan*. Tehrān: Ney.
- Noldka, Theodore. (1979/1385SH). *Tārīx-e iranīān va ārab-hā dar zamān-e sāsānīyān (The History of Iranians and Arabs during the Sassanian Period)*. Tr. by Abbās Zaryāb Xoyī. Tehrān: Anjoman-e āsār-e mellī.
- Solki, Sam. (2005/1384SH). “Ideology”. *dar Dāneš-nāme-ye nazarīe-hā-ye adabī-ye mo’āser (Encyclopedia of Contemporary Literary Theori)*. Irna Rima Makaryk. Tr. by Mehrān Mohājer & Mohammad Nabavī. Tehrān: Āgah.
- Tāherī, Mohammad. (2011/1390SH). “Nazarīe-ye meyl-e mohākātī-ye René Girard va tabyīn-e ān dar čand dāstān-e šāhnāme”. *Adab-pažūhī*. Year 5. No. 17. Pp. 9-31.