خشونت یهودی با نگاه انتقادی

کیانوش دل زنده

چکیده:

"مسئله خشونت" یهودی بی گمان مهمترین محور مباحث سیاسی، اجتماعی و تاریخی ما و جهان معاصر است. گرچه طرح کلی بحث در حوزه دین و یا سیاست خارجی قرار دارد و مرز مشترک جغرافیای با فلسطین اشغالی وجود ندارد و نیز اقلیت محدود یهودی در ایران وجود دارد اما تجربه جنگ غزه و خشونت عریان اعمال شده در این جنگ باعث شده است تا بازار این بحث در چند سال اخیر رونقی بی سابقه بی یابد، اگرچه مکتوبات ارائه شده بیشتر در حوزه های سیاست خارجی یا جامعه شناسی سیاسی است اما در این مقاله سعی شده است ضمن استفاده از آن ها سویه جدیدی برای طرح این بحث در حوزه اندیشه بگشاییم.

به گمان می توان، جوهرِ خشونت یهودی را به رغم تفاوت های موجود در شاخص های مطالعاتی در گفتمان اندیشه محور در ذات و بستر اندیشه یهودیت جستجو کرد. به همین خاطر، ابتدا سعی می شود مرادمان را از خشونت مشخص کنیم. تا در بستر فرضیه طرح شده موجبات تکوین و توزیع خشونت در دین یهود را روشن سازیم و توضیح دهیم چگونه "تک وارگی" موجود در دین یهودیت و تشویق تضاد میان من و دیگری، موجبات خشونت را به شکل عریان تر و مضاعف تر فراهم می آورد. **فرضیه طرح شده از این قرار است که «تشدید تضاد میان من و دیگری ، ضمن تحذیف تعامل و ترویج تقابل، خشونت را عریان تر و مضاعف تر می سازد.»** بلکه حتی، بستر دین یهود و فلسفه وجودی مستتر در آن هسته وجودی خود را از تکوین و تسریع خشونت می گیرد. به نحوی که « تحمیل هویتی انحصاری یا تکواره، غالباً مایۀ اصلی هنر ستیزجویی است که عامل ایجاد اختلافات فرقه ای است.» (آمارتیاسن،1388 : 22) روشی که در این مقاله آن را پی می گیریم روشی "انتقادی"می باشد. روشی که به ما کمک می کند تا به این سوال اصلی پاسخ دهیم؛ آیا فلسفه وجود یهودیت از خشونت گرفته می شود؟ اسلاوی ژیژک متفکری است که در سال های اخیر به شدت توسط لابی یهود محکوم می شود، نظریه پردازی او دربارۀ خشونت باعث شده است تا به واسطه نظریات او شاخصی مناسبی داشته باشیم تا یهودیت را در نگاه او نقد کنیم.

خشونت، خشونت یهودی، تک وارگی، من و دیگری

**یکم: خشونت اندیشه**

چگونه می توان خشونت موجب اندیشه شود؟ آیا باید خشونت را در پرتو اندیشه مورد بررسی قرار داد؟ **فرضیه این بحث بر این است که اندیشه ورزی خود موید خشونت است و خشونت خود تداوم بخش اندیشه می باشد.** خشونت در مرتبه اول در اندیشه حادث می شود. خشونتی که در مسیر اندیشه برای باز روایت آنچه ذهن است برای دیگری از مالکیت من خارج می شود.  **به عبارتی؛** اندیشه در دلِ آگاهی شکل می گیرد و قالب مصور، برای پیدایش آن مبتنی بر مفاهیم است. مفاهیم توزیع و تولید اندیشه است. از یک طرف سمت و سوی اندیشه ورزی را قوام می دهد و از سوی دیگر شکل و قالب اندیشه را شکل می دهد. بنابراین، قالب اندیشه بدون حضور مفاهیم نه قابلیت توزیع دارد و نه علت حضور و نه جهتی برای اندیشه. اندیشه در خلاء شکل نمی گیرد. اندیشه در بستر آگاهی خود را می پروراند و در آن نضج می گیرد و سمت سوی خود را پیدا می کند. از این رو، برای به رسمیت شناختن و حضور بخوانیم علتِ داشتن حضور، نیاز دارد تا "هستی" خودش را در مفاهیم شکل دهد و از سوی دیگر در برابر "دیگری"، جهت گیری کند. شناخت صحیح تنها در صورتی محقق و معتدل می شود و قابلیت روایت می یابد که خودش را در برابر یک "دیگری"، ضمن به رسمیت شناختن قالب اثرپذیری دیگری نیز تلطیف دهد. چرا که، مفاهیم بدون رسمیت شناختن حضور "دیگری" بی معناست. مفاهیم هسته ی تشکیل دهنده اندیشه ورزی ست و هستی شناسی نخستین گام برای شروع اندیشیدن ست. مفاهیم بدون حضور "دیگری"، بدون تعریف خود در برابر هسته اندیشه ورزیِ "دیگری" محلی از اِعراب ندارد. مفاهیم در برابر دیگری جهت گیری می شود و شناخت شناسی نشان دادن مطلوبیت مسیر اندیشه ورزی ست.

 برای آغاز سفر اندیشیدن باید وفاداری به مبداء در "من" را از دست داد تا تمایل ماندن در مبداء همان خود هسته اندیشه ورزی در "من" را نابود سازد. چرا که « اثر، صورتکِ مرگ برای طرحِ ذهنی است.» (همان: 31) زیرا هرچقدر هسته در خود بماند تمایل پیدا می کند نه خارج از هسته خود، بلکه درون آن جای گیرد و شدن و امید اندیشیدن نابود شود. « تراژدی نمایشی از وضع مطلق است.» ( هیپولیت، 1386 : 121) و کمدی مرحله ی فراتر از آن. « انحلال هر واقعیت متناهی است؛ اما، آن آگاهی فردیی که بدین سان به برتر از تقدیر اعتلاء می یابد خود کورۀ آزمون ترسناک ترین تقدیر هاست. این آگاهی در می یابد که خود خدا مرده است، و تنها هنگامی به مقابله با عالم توفیق خواهد یافت که به راستی با خود آشتی کند.» (همان : 122) باری، «وزش بادها مانع از و پوسیدن آب های دریاچه ها می شود.» (همان : 111)

اندیشه برای "شدن"، نیاز به جنگ با اندیشه ِدیگری دارد. امر سیاسی، نیز برای آغاز شدن در برابر دیگری قرار می گیرد. بدون حضور دیگر و زندگی در صلح و صفا (گذر از شدن یا نشدن ) آیا بدون خشونت معنی می یابد؟ خشونت هسته آغاز اندیشه سیاسی ست. هابز راست می گویدکه فقط به خود نگریستن کافی است:

«با نگاهی به خویشتن، به هنگام سفر، مسلح شود و بکوشد همراه خوبی داشته باشد و هنگام خفتن درها را قفل کند، و این همه با علم به اینکه قوانینی و کارکنانِ دولتی ِ مسلحی برای جبران هر خطایی که ممکن است نسبت به او رخ دهد، وجود دارند: باید از خود بپرسد هنگامی که مسلحانه سفر می کند درباره ی هموطنانش و هنگامی که درها را قفل می کند درباره ی همشهریانش و هنگامی که صندوقهای خود را با کلید می بندد درباره فرزندان و خدمتکارانش چه عقیده ای دارد.» (هلن فریا ، 1390، 82)

خشونت برای اندیشه دغدغه است و علت اندیشه و نیز، برای فلسفه ی سیاسی، هستی شناسیِ "امر سیاسی". بنابراین در چند اصل به اتکاء بر فرضیه پاسخ، سوال آغازین را خلاصه کنیم.

* اندیشه برای تکوین و روایت در مرتبه اول نیازی به شناخت از دیگری و به حضور دیگری دارد.
* روایت آنچه "من" می اندیشم باعث می شود، اندیشه من در برابر خشونت دیگری قرار گیرد.
* من و دیگری در ساحت اندیشه همان دوست و دشمن در ساحت اندیشه سیاسی است و تا زمانی که دوست و دشمن وجود داشته باشد خشونت وجود دارد.
* امر سیاسی، در صلح وجود ندارد. و استیلای امر سیاسی یعنی اثبات خشونت.

**دوم: خشونت یهودی**

"خشونت یهودی" چیست؟ و چگونه خشونت در اندیشه و به اندیشه آن را شکل می دهد؟ **فرضیه این بحث بر این است که تعریف یهودی از خودش در برابر دیگری موجب خشونت می شود**. اندیشه یهودیت در برابرنهاد غیر یهودی شکل می گیرد. همانطور که ژان پل سارتر در تصویر ضد یهودی می گوید: « یهودی انسانی است که انسانهای دیگر به او به عنوان یک یهودی می نگرند، این دیدگاه ضد یهود است که یهودیت را می سازد. به عبارتی، اگر تنها بی طرفی در جهان چیره شده باشد و بس، آن گاه نه فقط جنگ که خود بی طرفی نیز به پایان می آمد.» (آگامبن، اشمیت، بنیامین ...، قانون و خشونت: 1389 :103) هسته "امر سیاسی" را خشونت تشکیل می دهد. نمی توان از سیاست صحبت کرد اما به افتراق و وجود، "دوست و دشمن" نپرداخت. تا زمانی که این دو در برابر یکدیگر قرار نگیرند "امر سیاسی" به وجود نمی آید و اگر هم قرار بگیرند پیوند میان خشونت و امر سیاسی اجتناب ناپذیر است.

« تمایز دوست و دشمن دلالت بر بیشترین حّد اتحاد یا تفرقه، با هم بودن یا از هم جدا بودن می کند. [...] دشمن سیاسی از لحاظ اخلاقی شر یا به لحاظ زیبا شناختی زشت نیست؛ او لزوماً در هیئت رقیب اقتصادی ظاهر نمی شود و بسا که دادستد تجاری برای وی سود آور باشد. با همه این اوصاف او غیر است و بیگانه است؛ و برای سرشت دشمن بودنِ او همین بس که به لحاظ وجودی جداً چیزی متفاوت و بیگانه باشد.» (همان: 96)

خشونت همان تضاد میان من و دیگری است. و هر نوع تحمیل « احساس تعلق قوی و انحصاری به یک گروه، در بسیار از موارد می تواند احساس فاصله و واگرایی از گروه های دیگر را به همراه داشته باشد.» (آمارتیاسن:1389 : 33) چون «وجود خود "من" بر عرضه شدگی بنیادین به دیگری استوار است. "من" در رویارویی با دیگری، نمی توانم به طور کامل نسبت به خودم پاسخ گو باشم.»( ژیژک،1389: 428)

«برای یهودی نخستین پرتوی وجدان در مسیری فروزان می شود که از یک فرد به همسایه منتهی می شود.» (همان: 444) "من" در یهودیت، با به رسمیت شناختن هویت یهودی سایر هویت ها را نادیده می گیرد. در واقع، فرد یهودی هر گونه توانمندی در استناد به هرگونه هویت غیر یهودی بودنش را برای همیشه از بین می برد. اما، "دیگری" غیر یهودی، هر چقدر هم منِ یهودی بخواهد نمی تواند درست خود را به همانگونه که او می خواهد دیده شود، او را ببیند. « هویتی که به واسطه ی یکی شدن با دیگری کم نمی شود، بلکه در مقام صورتکی نفوذ ناپذیر، یکبار برای همیشه مالک می شود.» ( هورکهایمر، آدرنو، 1389: 40) بدین اعتبار، دین یهود فی نفسه است (در خود) نه، لنفسه (برای خود) اندیشه یهودیت را شکل می دهد. «لویناس ریشه کلی گرایی یهودی را به درستی در امتناع این دین از تبلیغ و ترویج خود می یابد، یهودیان در پی این نیستند که همۀ افراد دیگر را یهودی کنند، آنان فقط سرسختانه به این آئین می چسبند.» ( همان: 442) بنابراین، خشونت یهودی از سر خشم و غضب. یهودیت دیگری را بر نمی تابد.

در باب هفتم سفر تثنیه این خشونت را می بیینم:

«چون یهوه خدایت ایشانرا بدست تو تسلیم نماید و تو ایشانرا مغلوب سازی آنگاه ایشان را بالکل هلاک کن و با ایشان عهد مبند و برایشان ترحم منما. با ایشان مصاهرت منما دختر خود را بپسرشان مده و دختر ایشان را برای پسر خود مگیر. زیرا که اولاد ترا از متعابت من بر خواهند گردانید تا خدایان غیر را عبادت نمایند و غصب خداوند بر شما افروخته شده شما را به زودی هلاک خواهد ساخت.» ( کتاب المقدس: 284-285)

«برگزیده ی ِ خدا بودن، مایه یِ جدایی اسرائیل از نایهودیان شده بود. بنابراین، نویسنده از زبان موسی می گوید آنان به سرزمین موعود که در می آیند نباید با باشندگان ِ بومی هیچ بده بستانی کنند. نباید با آنان عهدی ببندند یا بر آنان ترحم کنند. نباید با آن زناشویی کنند و درآمیزند. مهمتر از همه باید دین کنعانی را از صفحه روزگار پاک کنند.» (کرن آرمسترانگ، 1387: 66) بدین نحو، یهودیت دچار تکوارگی می شود. با تشویق هویت یهودی و انحصاری کردن هویت در دین من را در برابر دیگری فاصله و واگرایی می کند. « برای آن که در نیرویی که به چشم او بیگانه است نشانی از خویش نیابد، دیگر آن را از خویش نمی نامد.» ( هیپولیت، 1386 : 77) اندیشه یهودیت در زمان تکوین دچار خشونت به اندیشه و به رسمیت شناختن دیگری می شود. اما با ایجاد فاصله در برابر دیگری، تک واره و انحصاری می شود. به عبارتی دیگری تنها از این جهت حضور دارد که از روی دیگر آن استفاده شود. یعنی در سویه نفی و تقابل. « "یهوه احد" به معنای این نبود که خدای یکی است، مگر می رساند که یهوه تنها خدایی ست که پرستیدن اش مجاز است. خدایان دیگر همچنان تهدیگر می نمودند.» (کرن آرمسترانگ، 1387 : 66) خشونت یهودی را به کررات می توان در سفر تثنیه عهد عتیق مشاهده کرد. یعنی زمانی که موسی سفر خود را با قوم خود آغاز می کند. برای موسی بر خلاف ابراهیم که قوم خود را طرد می کند و به بیابان می زند، قوم اهمیت زیادی دارد. به روایتی، «ابراهیم از خانواده و میهن اش دست می کشد و بدین سان تمامی پیوندهای عشق را می گسلد. نخستین اقدام عملی که ابراهیم از طریق آن تبدیل به سرسلسۀ بنیاد گذار یک ملت شد نوعی جدایی بود [...] او می خواست خدایگان خویش باشد، مستقل شود و بنا به اصطلاح هگلی، تبدیل به وجودی برای خود شود.» ( هیپولیت، 1386: 68) خشونت برای ابراهیم در خود برای رسیدن به برای خود است اما در یهودیت برای خود برای رسیدن به در خود است. در باب اول سفر تثنیه ( سفر پنجم از اسفار خمسه نوراه موسی)، می توانید روح قومی را مشاهده کنید.

« پس در روز اول ماه پانزدهم سال چهلم موسی بنی اسرائیل را برحسب هر آنچه خداوند او را بر ایشان امر فرموده بود تکلم نمود. [...] یهوه خدای ما مارا در حوریب خطاب کرده گفت توقف شما در این کوه بس شده است. پس توجه نموده کوچ کنید و بکوهستان اموریان و جمیع حوالی آن از عربه و کوهستان و هامون و جنوب و کنارۀ دریا یعنی زمین کنعانیان و لببان تا نهر بزرگ که نهر فرات باشد داخل شوید.» ( کتاب المقدس: 271)

هویت یهودی با قوم یهود جدایی ناپذیر است. «پیوند میان نفوذ ناپذیری دیگری و نفوذ ناپذیری ِ من نسبت به خودم بسیار تعیین کننده و حیاتی است. وجود خود من بر عرضه شدگی بنیادین به دیگری استوار است. من در رویارویی با دیگری، نمی توانم به طور کامل نسبت به خودم پاسخ گو باشم.» (ژیژک،1389 :428) به عبارتی، در مفهوم هگلی، دین یهود در خود روح قومی دارد. « روح قومی بیش از آنچه به خصوصیات جامعه نزدیک باشد به خصوصیات جماعت نزدیک است، یعنی نتیجۀ قرادادی از نوع قرار دادهای مدنی نیست بلکه بیشتر نزدیک به نوعی اشتراک روحانی است.» ( هیپولیت، 1386:36) فرد یهودی به تحقق کامل وجود خویش توانا نیست مگر در اشتراک با چیزی که ماوراء وجود او و در عین حال بیانگر وجود اوست. **اندیشه** **یهودی از خودش در برابر دیگری موجب خشونت می شود**. هویت با تکواره کردن خود و غیریت سازی از دیگری راه هر گونه تعامل را بسته بود و در عین حال همین سویه آن را مقدس می کرد.

اما «آیا یهودیان گمان می بردند قوم برگزیده خداونداند؟ چیزی که آنان معنای آن را پاک بد فهمیده بودند، چرا که معنای آن مسئولیت بود و نه امتیاز. عاموس فریاد می کشد: این کلام را بشنوید که خداوند آن را به ضد شما ای بنی اسرائیل و به ضد تمام خاندانی که از زمین مصر بیرون آوردم گفته است: من شما را فقط از تمامی قبایل زمین شناختم، پس شما را به سزای گناهان تان خواهم رسانید. ( کرن آرمسترانگ، 1387 : 59)

بنابراین در چند اصل به اتکاء بر فرضیه پاسخ، سوال آغازین را خلاصه کنیم.

* **دین یهود هویت یهودی را انحصاری می کند.**
* **انحصار هویت یهودی در برابر غیر یهودی عامل اصلی تکوین هویت یهودی و فاصله از دیگری ست.**
* **فاصله از دیگری موجب خشونت در خود و برای دیگری می شود.**
* **روح قومی، نشانۀ اصلی تکوارگی و تشدید فاصله میان من و دیگری می شود.**

**سوم: خشونت بستر اصلی یهودیت**

خشونت یهودی دو سویه است. از یک طرف هویت یهودی خودش را از تفکر ضد یهودی می گیرد و از سوی دیگر با تشویق دیگریِ غیر یهودی برای یهود ستیزی موضع اخلاقی برای خشونت خود ایجاد می کند. اندیشه دین یهود برای خود نیست برای دیگری است. « آنچه یک فرد را انسان می کند و یعنی به چیزی بدل می کند که ما نسبت به او مسئولیم و وظیفه داریم کمکش کنیم، خود همین تناهی و آسیب پذیری اوست.» (ژیژک،؟: 428) بنابراین سوالی که مطرح می شود این است که آیا خشونت عامل تکوین اندیشه یهودیت است؟ **فرضیه بحث سوم بر این است که یهودیت درست از همان چیزی تغذیه می شود که عامل ویرانی اوست.** در واقع می توان مصداق دیالکتیک هگلی را در اینجا مراد گرفت. دیالکتیک رادیکال همان گونه که ژیژک آن را همساز کردن reconciliation می داند. « همواره یک ناهمسازی در خصوص هر ایده ای وجود دارد که آن را با ویرانی و فروپاشی تهدید می کند اما، در عین حال، شرط ضروری وجود آن ایده هم هست.» (محمد صادق صادقی پور، 1391 : 59) به عبارتی اخلاق یهودی نوعی قانونی است که در دل خود باعث فرمان به نقض می شود.

« به شما امر می کنیم که در برابر ما مقاومت کنید تا ما بتوانیم سرکوبتان کنیم؟ به عبارت دیگر اگر قصد واقعی تجاوز اسرائیل به قلمرو فلسطین نه جلوگیری از حملات تروریستی آنی، بلکه، درواقع خراب کردن پل های پشت سر، رساندن نفرت به حدی باشد که جلوی هر راه حل صلح آمیزی را در هر آینده ی قابل پیش بینی بگیرد چه؟» ( ژیژک، 1388 : 137)

همین عامل نیز باعث می شود که دین از حالت انتزاعی خود به حالت ابژکتیو تبدیل شود. « به طوری که ما در نهایت تنها زمانی ابژه را هستی مند می دانیم که آن را از طریق انحراف صفاتش، یعنی منفیت مورد نظر هگل، به خودش منتسب کرده باشیم.» ( محمد صادق صادقی پور، 1391: 61) همانطور که کرن آرمسترانگ می گوید: « خدایِ اسرائیل در آغاز با جلوه نمودن در حوادث مشخصِ جاری، و نه صرفا در اساطیر و نیایش ها خود را از ایزادنِ کهن جدا کرده بود. اکنون، به عقیده ی ِ پیامبرانِ جدید، شکست و پیروزیِ سیاسی، همه جلوه گر خدا بودند، خدایی که کمک سرور و سالار تاریخ می شود.» (کرن آرمسترانگ، 1387 : 56) یعنی خشونت الهی به عنوان تجلی جای خودش به خشونت اسطوره ی می دهد. والتربنیامین فیلسوفی آلمانی و یهودی است که رگه های عرفان یهودی از نوع گرشوم شولم در آثار او مشهود است. وی همچنین رساله ی منازعه برانگیزی در ادوار تاریخ فلسفه بعد از جنگ جهانی دارد با نام نقد خشونت دارد که مصداق گویای خشونت الاهی و خشونت اسطوره ی است که به روند ابژکتیو و عینی شدن خشونت می پردازد که چگونه همین امر باعث به وجود آمدن بستری دهشتناک برای تکوین خشونت می شود.

« همۀ اشکال ابدی در معرض پذیرش خشونت ناب الاهی قرار می گیرند، اشکالی که اسطوره دامان شان را آلوده به قانون ساخت. [...] اما هر گونه خشونت اسطوره ای، یا قانون ساز، که رواست آن را وابسته به دستگاه اجرای احکام بنامیم، مهلک و شوم است. خشونت حافظ قانون، یعنی خشونت دم و دستگاه اداری، نیز که خادم ِ آن است، شوم است. » (جورجو آگامبن، کارل اشمیت، ... ، 1389 : 208)

**بنابراین مبتنی بر فرضیه بالا، می توان پاسخ به سوال مطرح شده را در چند اصل خلاصه کرد.**

* **تک وراگی یهودی بستری برای گسترش دیگری غیر یهودی می شود.**
* **اخلاق یهودی تشویقی برای خشونت ضد یهود است تا به واسطه آن هر گونه پاسخ به خشونت را توجیه نماید.**
* **دیالکتیک اندیشه یهودی به آن کمک می کند تا از نفی خود عامل سازنده بسازد.**
* **گرایش یهودیت از دین به عنوان امر الاهی به امر عینی، یهودیت را به قانون تبدیل می سازد.**
* **قانون بستری محرک و تشویق کننده برای ترویج خشونت است.**

**نتیجه گیری**

پرسش اصلی این مقاله بر ریشه ها و اندیشه ها و بستر های موجود در دین یهود است که موجب تکوین و توزیع خشونت می شود. در مقام فرضیه به آزمون این حدس ذهنی پرداختیم که آیا اندیشه یهودیت خود باعث خشونت می شود و نیز در یک سیر دیالکتیکی خشونت عامل نضج یهودیت نیست ؟ الهام گیری از پاردایم هایی چون دیالکتیک هگلی، خشونت اسطوره ی بنیامینی و کرن آرمسترانگ و نیز روش ژیژک در نقد خشونت در پی درمان دردی است که فضای خاورمیانه را برای رسیدن به صلح پایدار آلوده ساخته است. بنابراین با استمداد از آراء ژیژک و تئوری های توجیه گر او، می توانیم به این نتایج برسیم که؛

اول- وجود خشونت ابتدا به ساکن در اندیشه است. و خشونت موجب تکوین اندیشه را فراهم می آورد.

دوم- تشویق افتراق میان "من و دیگری" در ساحت اندیشه موجب تکوارگی در جامعه شناسی سیاسی و ترویج خشونت می شود.

سوم- دین یهودی به عنوان عامل سازنده هویت یهودی عاملی انحصاری است.

چهارم- اندیشه یهودی از گفتمان ضد یهود تغذیه می شود. اینکه، یهودیت با انحصاری کردن هویت یهودی و نفی هویت های دیگری، تعامل را با تقابل معاوضه می کند.

پنجم- اخلاق یهودی و قانون برآمده از آن تشویق یهودی ستیزی می کند. که همین عامل موجب می شود باعث توجیه رویکرد غیر اخلاقی می شود.

ششم- یهودیت از دین به عنوان امر الاهی به امر اسطوره ی تبدیل می شود که قانون می گذارد و این قانون تشویق به نقض خود قانون است.

منابع

* آرمسترانگ، کرن، **خداشناسی از ابراهیم تا کنون ( دین یهود، مسیحیت، و اسلام)**، محسن سپهر، تهران، نشر مرکز، چاپ پنجم،1387
* آمارتیاسن، **هویت و خشونت ( توهم و تقدیر)**، فریدون مجلسی، تهران، انتشارات آشیان، 1388
* اشمیت، کارل: **الهیات سیاسی**، لیلا چمن خواه، تهران، نشر نگاه معاصر،چاپ اول، 1390
* آگامبن، اشمیت، بنیامین، ارنت، ژیژک، رانسیر، دریداد ... **، قانون و خشونت**، مرادفرهادپور، امید مهرگان، صالح نجفی، تهران، رخ دادنو، چاپ اول، 1389
* بنیامین، والتر: **خیابان یک طرفه،** حمید فرازنده، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم، 1389
* ژیژک، اسلاوی :**لاکان به روایت ژیژک**، فتاح محمدی، تهران، نشر هزاره سوم، چاپ اول 1390
* \_\_\_\_: **گزیده مقالات: نظریه، سیاست، دین،** مراد فرهادپور، مازیار اسلامی، امید مهرگان، تهران، گام نو، سال 1389
* \_\_\_\_ **خشونت ( پنج نگاه زیر چشمی)،** علی رضا پاکنهاد، تهران، نشرنی 1389
* \_\_\_ به برهوت حقیقت خوش آمدید، فتاح محمدی، تهران، نشر هزاره سوم، 1388
* صادقی پور، محمد صادق، **بوطیقای ژیژک ( چهار مقاله و شرح آن)** تهران، ققنوس، چاپ اول 1391
* کتاب المقدس (عهد عتیق و عهد جدید) به همت انجمن پخش کتب مقدسه، 1966
* فرایا، هلن **: خشونت ( در تاریخ اندیشه فلسفی)**، عباس باقری، تهران، نشر فرزان، چاپ اول 1390
* مایرس، تونی: اسلاوی ژیژک، فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره ی سوم، سال 1385
* هیپولیت، ژان، مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل، باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، 1386