

خشونت، متن و برساخت «دیگری» بازنمایی خشونت در متون فکری بنیادگرایی مذهبی

وحید قاسمی

استاد جامعه‌شناسی گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان

نریمان محمدی*

دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه دانشگاه اصفهان

چکیده

خشونت مذهبی در دهه‌های اخیر تبدیل به مسئله‌ای اساسی در جهان شده است. بنیادگرایان مذهبی با خوانش سنتی و رادیکال از اسلام، از جمله گروه‌هایی هستند که با اقدامات تروریستی، خشونت را به وجهی ذاتی از جهان سوژه‌های معاصر تبدیل کرده‌اند. چنین خوانشی در بسیاری از موقعیت‌ها هیچ تناسبی با ذات اسلام ندارد، بلکه بیشتر خوانش مرجع فکری خاصی از اسلام است. برای شناخت خشونت در این معنا، لازم است که به ریشه‌های فکری آن رجوع شود و تنها به تصاویر برساخته رسانه‌ای تکیه نشود. پژوهش حاضر در همین راستا و با بهره‌گیری از روش تحلیل تماتیک به دنبال بررسی این مسئله است که خشونت در متون مذهبی مراجع فکری بنیادگرایی اسلامی به چه شیوه‌ای بازنمایی می‌شود. برای نیل به این هدف، سیزده کتاب از سه نویسنده مرجع بنیادگرایان اسلامی (ابوالاعلی مودودی، محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه) مورد تحلیل قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش بیانگر این است که خشونت در متون مورد بررسی به سه شیوه مختلف، اما مرتبط با هم بازنمایی می‌شود. از یک طرف، خشونتی کنشگرانه و آشکار وجود دارد که با تلقی «دیگری» به‌عنوان لکه‌ای سیاه در ساحت الهی، در پی نابودی دیگری و مرگ وی برمی‌آید. از طرف دیگر، خشونتی پنهان و خدایگانی وجود دارد که دعوت به ویرانی قانون و تمدن غیراسلامی (خوانش خودشان از اسلام) و منطق زمینی و مادی می‌کند و نوعی از رهایی بخشی خدایگانی را نوید می‌دهد. در مقابل این نوع از خشونت، خشونت نوع سوم وجود دارد که نه تنها ویرانگر قانون نیست، بلکه خود به دنبال برساخت و اجرای خوانش بنیادگرایانه از قانون الهی و منطق اسلامی به‌مثابه جایگزینی برای قانون و منطق مادی است. در این نوع از خشونت، ابزارهای خشونت نیستند که خشونت را تعریف می‌کنند، بلکه نفس قانون است که مروج خشونت تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: بنیادگرایی مذهبی، خشونت کنشگرانه، خشونت خدایگانی، خشونت اسطوره‌ای.

۱- مقدمه

«دشمن کسی است که شما از داستان وی بیزار هستید» (ژیتک (Slavoj Zizek)، ۱۳۹۰ الف: ۵۵). این عبارت آغازین مقاله «گفت‌وشنودهای اتاق نشیمن درباره خاورمیانه» است. ویلیام بوی کینلی (William McKinley)، مشاور وزیر دفاع دولت جرج بوش در سال ۲۰۰۳ هنگام حمله به عراق گفته بود: «این جنگی است برای ارواح ما، دشمن ما نامش شیطان است... شیطان می‌خواهد ما را به‌عنوان یک ملت و به‌عنوان ارتش مسیحی نابود کند.» (Froese & Menken, 2009: 104) بیزاری از روایت «دیگری» که سرآغاز تولد دشمن است، می‌تواند گفتمان خشونت را آغاز کند؛ اینکه «دیگری»، لکه‌ای سیاه فرض می‌شود که باید از ساحت نمادین و حتی از ساحت خیالین حذف شود. در این فضا، «دیگری» نماد «شر» تعریف می‌شود. «شر، چیزی است که خطر بازگشتش همیشگی است، بعدی شب‌گون که به شکل جادویی از نابودی فیزیکی خودش جان سالم به در می‌برد و همچنان دور سرمان می‌چرخد. (ژیتک، ۱۳۹۰ ب: ۷۵) چنین شری را می‌توان در منطق حذف در حملات تروریستی هم دید. این حذف می‌تواند به بهای عشق به «خود»، عشق به «فضای فانتزیک ایدئولوژیک و برتر خود» در قالب گفتمان خشونت، صورت بگیرد. همان‌طور که ژیتک می‌گوید: «خشونت یعنی انتخاب بی‌چون‌وچرای عشق، انتخابی که متعلق خود را با تمام قوا از بسترش جدا می‌کند و آن را به مرتبه شیء (همان موضوع میلی که سوژه را دچار اضطراب و ضربه عاطفی جبران‌ناکردنی می‌کند) می‌رساند.» (ژیتک، ۱۳۹۰ الف: ۵۷۰) «هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) پیشاپیش به‌خوبی می‌دانست، نفس فروکاستن هر چیز به یک نماد که معادل مرگ و نابودی آن چیز است، در دل خود آستن خشونت است.» چنین فرایندی در قالب فضایی انضمامی از گفتمان خشونت اتفاق می‌افتد. «هر فضای انضمامی و «واقعاً موجود» گفتمان، درنهایت بر تحمیل خشونت‌آمیز خدایگان - دال یا ابردالی پایه می‌گیرد که به معنای دقیق کلمه «غیرعقلانی» است.» (ژیتک، ۱۳۹۰ الف: ۷۱).

بنیادگرایی اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های خشونت مذهبی در عصر حاضر، بر بستر خرابه‌های دولت عثمانی شکل گرفت. بعد از فروپاشی دولت عثمانی، دو تفکر اساسی در جهان اسلام مطرح شد. یکی تجددگرایان و دیگری نوگرایان دینی. ابتدا این تجددگرایان بودند که با حمایت اروپایی‌ها، گوی سبقت را از نوگرایان ربودند. افکار کسانی چون طه حسن، طنطاوی، تقی زاده، آخوندزاده، ستی الحصری، میشل عفلق، علی عبدالرزاق و صلاح بیطار، سوار بر موج‌های تفکر جهان اسلام شدند. سکولاریسم مفهوم کلیدی این جریان بود، اما رشد ناسیونالیسم و ملی‌گرایی در سال‌های بعد، سبب شد این تفکر به حاشیه رانده شود. پس از جنگ جهانی دوم و به‌ویژه در دهه ۱۹۵۰ میلادی تب سکولاریسم و ناسیونالیسم در میان جوامع مسلمان فرونشست و تجددگرایی هم رو به افول رفت. در این دوره افکار کسانی مانند کواکبی،

عبده، مودودی، اقبال، احمدخان هندی، حسن ترابی و بناء بر سیر جریان فکری اسلامی حاکم شد. نوگرایان خواهان شرایط ماقبل مدرن نبودند، بلکه در پی ساختارهایی بودند که در بطن فرهنگ اسلامی به شیوه‌ای مدرن عمل کند. آن‌ها میان عقل و دین تفاوتی نمی‌دیدند و معتقد بودند هر آنچه عقل می‌گوید در دین وجود دارد. افکار نوگرایان اسلامی در پی ایجاد حکومتی اسلامی بود که با ساختارهای مدرن تعارضی ندارد. جریان‌هایی که در کشورهای مختلف در دهه ۱۹۵۰ با همراهی نیروهای نوگرای اسلامی به حکومت رسیده بودند به انحصار قدرت روی آورده و دوستان اسلامی قدیمی را به حاشیه راندند. درعین حال، شرایط بین‌المللی در رادیکال شدن جنبش اسلامی بی‌تأثیر نبود. شروع سلطه فکری این جریان را از دهه ۱۹۷۰ میلادی می‌دانند که تاکنون هم ادامه دارد. افکار کسانی چون امام حنبلی، ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه، محمد بن عبدالوهاب، سید قطب، عبدالسلام فرج و عمر عبدالرحمان در تجلی بنیادگرایی اسلامی در آن زمان تأثیرگذار بودند. جریان سلفی رادیکال سیاسی - جهادی در اواخر دهه ۱۹۸۰ میلادی ظهور کرد. این گروه هرچند به اسلاف فکری خویش در تفکر سلفی وفادار مانده بودند، اما مقوله جهاد و اقامه شرع را بسیار برجسته کرده و درصدد تفسیر یک تئوری انقلابی از درون نصوص دینی هستند. تفکر سلفی جهادی از سوی هیچ عالم برجسته‌ای تئوریزه نشده و التقاطی از افکار عبدالوهاب و ابن تیمیه است که با افکار کسانی چون عبدالله عزام، سید قطب، عمر عبدالرحمان و عبدالمجید رندانی درهم آمیخته است. در حال حاضر کسانی چون ابو فتاه فلسطینی، عبدالکریم عبید شاذلی، عبدالقادر عبدالعزیز و ابومحمد مقدسی در حال تئوریزه کردن این افکار هستند. (قریشی، ۱۳۸۶: ۱۳۰ - ۱۲۵ به نقل از قوام و بهرامی، ۱۳۹۲: ۳۵)

به‌هرحال، پرسش این است که خشونت‌ی که بنیادگرایان دینی، آن را اعمال می‌کنند، از کجا نشأت می‌گیرد؟ افرادی نظیر والر نوبل بنیادگرایی اسلامی را متأثر از آرای کسانی چون مارتین هایدگر (Martin Heidegger) می‌دانند، زیرا هایدگر از جمله کسانی بود که اعتقاد داشت شکوه گذشته آلمان را تنها نازی‌ها می‌توانند برگردانند. جیمز لیور هم اسلام القاعده را برگرفته از سنت اسلامی نمی‌داند و آن را برگرفته از ایدئولوژی قطبیسیم می‌داند که بیشتر تحت تأثیر متفکرانی چون نیچه، هایدگر و کیرکگارد (Søren Kierkegaard) است. (مستقیم و ابراهیمی، ۱۳۸۹: ۳۴۰)

به‌هرحال، یکی از فرضیات ممکن این است که به متون اصلی بنیادگرایان اسلامی، رجوع کنیم و سرچشمه‌ها و بن‌مایه‌های خشونت را در آن‌ها جستجو کنیم. بر این اساس، در پژوهش حاضر به بررسی بن‌مایه‌های خشونت‌آمیز در متون مذهبی سه تن از سرچشمه‌های فکری بنیادگرایی خشونت‌طلب - ابن تیمیه، عبدالوهاب و مودودی - پرداخته می‌شود.

پرسش‌های پژوهش

پرسش اصلی

«خشونت» در متون مرجع بنیادگرایی اسلامی (ابن تیمیه، عبدالوهاب و مودودی) به چه طریقی

بازنمایی می‌شود؟

پرسش‌های فرعی

«دیگری» در متون مرجع بنیادگرایی اسلامی (ابن تیمیه، عبدالوهاب و مودودی) به چه صورتی

بازنمایی می‌شود؟

بین برساخت «دیگری» و برساخت «خشونت» در متون مرجع بنیادگرایی اسلامی (ابن تیمیه،

عبدالوهاب و مودودی) چه رابطه‌ای وجود دارد؟

آیا بین اعمال خشونت‌بار گروه‌های تروریستی مذهبی و متون مرجع بنیادگرایی اسلامی (ابن

تیمیه، عبدالوهاب و مودودی) ارتباطی وجود دارد؟

مطالعات پیشین

آغاز مطالعه منسجم و نظری «خشونت» را می‌توان به مقاله والتر بنیامین (۱۳۹۲) با عنوان «نقد خشونت» بازگرداند. آگامبن (Giorgio Agamben) (۱۳۹۲)، دریدا (Jacques Derrida) (۱۳۹۲)،

هارت و نگری (۱۳۸۷)، آرنت (Hannah Arendt) (۱۳۹۲)، رانسیر (Jacques Rancière) (۱۳۹۲)،

الیاس (Norbert Elias) (۱۳۹۲)، ژیزک (۱۳۹۰، الف، ۱۳۹۰، ب، ۱۳۹۲) هم هرکدام به

نحوی به نظریه‌پردازی در باب نفس خشونت و کارکرد آن در جهان معاصر پرداخته‌اند. مطالعات

تجربی هم در راستای مطالعات نظری خشونت از گستره بسیار زیادی برخوردار بوده است.

ویژگی مطالعات تجربی در باب خشونت این است که به‌خوبی می‌توان خشونت مذهبی را از دیگر

خشونت‌ها تفکیک کرد، اما این مطالعات در بعد روش‌شناسی دارای ضعف‌های بسیار جدی

هستند. بیشتر آن‌ها هیچ مبنای روش‌شناختی منسجمی ندارند و نمی‌توان از منظر پارادایمیک

آن‌ها را از هم تفکیک کرد. رویکرد بیشتر آن‌ها، تنها توصیف بنیادگرایی اسلامی و ریشه‌های

تاریخی آن است، اما تحلیل چندان منظمی در مورد ریشه‌های فکری آن صورت نگرفته است.

بوتکو (Butko, 2004)، کاونا (Cavanaugh, 2009)، اولیوتی (Oliveti, 2002)، کیل (Kepel, 2002)،

فولر (Fuller, 2003)، سودربرگ (Soderberg, 2003)، مسلم (Musallam, 2005)،

کومینس (Commins, 2006)، گرجس (Gerges, 2005)، کارابل (Karabell, 1995)، امرسون و

هارتمن (Emerson & Hartman: 2006)، ژورجنسمیر (Juergensmeyer, 2003)، آلموند و

همکاران (Almond & etal)، قوام و بهرامی (۱۳۹۲)، رهبر و مهاجرانی (۱۳۸۸)، مسعودنیا و شاه

قلعه (۱۳۸۷)، هوشنگی (۱۳۸۹)، احمدوند (۱۳۸۵)، موثقی و زاهدی (۱۳۸۸)، عباس زاده

فتح‌آبادی (۱۳۸۶)، بخشایش اردستانی (۱۳۸۸)، ساعی و همکاران (۱۳۸۹)، محقر و خطیبی

قوژدی (۱۳۹۱)، بهاری و همکاران (۱۳۹۲)، امینی و حزباوی (۱۳۸۹) و ابراهیمی (۱۳۸۹) از جمله پژوهش‌هایی هستند که به بررسی بنیادگرایی اسلامی و خشونت نهفته در آن پرداخته‌اند.

بوتکو (Butko, 2004) با بهره‌گیری از چهارچوب نظری گرامشی، آثار نظریه‌پردازان اسلامی و به‌طور خاص حسن البناء، سید قطب و ابوالعلاء مودودی را تبیین کرده و به این نتیجه می‌رسد که جنبش‌های بنیادگرای اسلامی، اساساً سازمان‌هایی انقلابی هستند که به خاطر نفس قدرت دولت به دنبال دستیابی آن هستند. از این‌رو تنها از طریق دستیابی به قدرت سیاسی می‌توانند نظم اجتماعی سیاسی کاملاً نوینی را ایجاد کنند که بر پایه نوع جدیدی از فرهنگ، اخلاق و انسان بنیان نهاده شده باشد. کاونا (Cavanaugh, 2009) در کتاب «اسطوره خشونت دینی» ذهنیت کلیشه‌ای غالب در تفکر غربی در مورد خشونت دینی را به چالش می‌کشد و خشونت دینی را اسطوره‌سازی تفکر غربی برای موجه ساختن خشونت سکولار علیه «دیگری» عموماً مسلمان در قالب تلقی انتزاعی از دین می‌داند. وی اسطوره خشونت دینی را عبارت از تلقی‌ای می‌داند که مطابق آن، دین، در مقایسه با ایدئولوژی‌ها و نهادهای سکولاری مانند ملی‌گرایی، سکولاریسم و لیبرالیسم، گرایش ذاتی به خشونت دارد. امینی و حزباوی (۱۳۸۹) با تأکید بر مسئله «تکفیر» در اندیشه ابن تیمیه و سید قطب، به این نتیجه رسیده‌اند که بسیاری از تفکرات ابن تیمیه، دارای خصلت و ویژگی خشونت‌آمیز و مرگبار است. همچنین، آن‌ها به اندیشه‌های سید قطب هم پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که تز فکری تمام ستیزه‌گران به اندیشه مانوی خیر و شر سید قطب بسته شده است. رهبر و مهاجرانی (۱۳۸۸) در بررسی هستی‌شناسی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب، به این نتیجه رسیده‌اند که بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب پدیده‌ای معطوف به قدرت است که از دین و مؤلفه‌های مربوط به آن برای کسب قدرت استفاده می‌کند. مسعودنیا و شاه قلعه (۱۳۸۷) در بررسی علل رفتار خشونت‌آمیز نیروهای اسلامی در پاکستان و مکتب دیوبندی به‌عنوان نمونه، به این نتیجه رسیده‌اند که محیط اجتماعی پاکستان، نقش اسلام در تحولات سیاسی این کشور، فعالیت طرفداران مکتب دیوبندی، وجود مدارس مذهبی و نقش قدرت‌های خارجی به‌ویژه عربستان از عمده‌ترین دلایل رشد اسلام سیاسی رادیکال و رفتارهای خشونت‌آمیز مذهبی در پاکستان بوده است.

ادبیات نظری پژوهش

در پژوهش حاضر از رویکرد نظری ژیزک به خشونت استفاده شده است، بدین سبب که خود به‌طور مستقیم به پدیده‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی و به‌طور خاص بنیادگرایی و مقوله دین و ارتباط آن‌ها با خشونت پرداخته است. ژیزک سعی کرده است با تلفیق مفاهیم روانکاوانه ژاک لاکان (Jacques Lacan) و نقد خشونت بنیامین، دیدگاهی نوین در مورد خشونت و انواع آن

ارائه کند. وی خشونت را به‌طورکلی به دو نوع خشونت آشکار که خشونت کنشگرانه (Subjective Violence) است؛ و خشونت پنهان یا سیستمی (Systemic Violence) که خشونت کنش‌پذیرانه (Objective Violence) است و خود بر دو قسم خشونت مضاعف (اسطوره‌ای) و خشونت خدایگانی است، تقسیم کند.

الف- خشونت عریان؛ خشونت کنشگرانه

خشونت عریان در نگاه ژیزک، خشونت کنشگرانه است که نمادین است و در زبان و قالب‌های آن - همان‌که هایدگر قرارگاه هستی ما (Our House of Being) می‌خواند - تبلور یافته است. بستر حضور این نوع خشونت قانون است. «این خشونت تنها در نمونه‌های آشکار و بسیار بررسی‌شده برانگیختگی و مناسبات سلطه اجتماعی که در قالب‌های گفتاری عادت شده‌مان بازتولید می‌شوند در کار نیست، بلکه شکل بنیادی‌تری از خشونت هم وجود دارد که باز هم به زبان در معنای دقیق کلمه یعنی به تحمیل جهان معینی از معانی توسط زبان بازمی‌گردد.» «خشونت عریان، خشونت است که به دست کنشگران اجتماعی، افراد شرور، دستگاه‌های سرکوبگر منضبط و جمعیت‌های کهنه‌پرست عملی می‌شود. خشونت کنشگرانه، به معنای دقیق کلمه، در برابر پس‌زمینه سطح صفر عدم خشونت تجربه می‌شود.» (ژیزک، ۱۳۹۰ الف: ۱۰)

ب- خشونت پنهان؛ خشونت اسطوره‌ای در تقابل با خشونت خدایگانی

خشونت پنهان، به‌طورکلی در تقابل با خشونت عریان قرار می‌گیرد. درحالی‌که خشونت عریان، کنشگرانه است، خشونت پنهان کنش‌پذیرانه است. ژیزک، خشونت پنهان را خشونت سیستمی می‌داند. خشونت پنهان، قابلیت نمادینگی ندارد. ژیزک (۱۳۹۰ الف: ۲۰) خشونت پنهان و سیستمی را خشونت می‌داند که با ذات یک نظام سرشته است: نه‌تنها خشونت فیزیکی مستقیم، بلکه افزون بر آن، شکل‌های ظریف‌تری از قهر و اجبار که مناسبات سلطه و بهره‌کشی، از جمله تهدید به خشونت را سرپا نگه می‌دارد. این خشونت را می‌توان به دو وجه خشونت مضاعف و خشونت خدایگانی تقسیم کرد. اولی به شکل پنهان سلطه دیگری بزرگ را به عهده دارد و دومی شکل رهایی‌بخشی (زنده‌دل، ۱۳۹۱) خشونت مضاعف، به‌مثابه بعدی از خشونت پنهان و سیستمی، خشونت تجلی‌یافته است که قابلیت نمادین شدن ندارد و صرفاً تجلی است. خشونت مضاعف از میل «دیگری» نشأت می‌گیرد و درنهایت زمینه حضور «میل دیگری بزرگ» را فراهم می‌کند. خشونت مضاعف در نزد ژیزک، معادل خشونت اسطوره‌ای در نزد بنیامین است. خشونت اسطوره‌ای در شکل ازلی‌اش نوعی تجلی صرف خدایان است، نه وسیله‌ای برای اهداف خدایان، نه‌چندان تجلی اراده ایشان، بلکه بیش از هر چیز تجلی هستی‌شان. (بنیامین، ۱۳۹۲: ۱۹۸)

خشونت خدایگانی، در تقابل با خشونت اسطوره‌ای قرار می‌گیرد و معادل تخریب بی‌رحمانه وضع موجود است که در راستای هدفی و رای هرگونه قانونی که می‌خواهد وضع موجود را حفظ و تثبیت کند. این مفهوم را باید با مفهوم «خشونت اسطوره‌ای» مقایسه کرد که ابزاری است برای قواعد قانونی یا یک نظم اجتماعی مشروع. (پاکمن، ۲۰۱۱: ۴ به نقل از زنده‌دل ۱۳۹۱) بنیامین (۱۳۹۲: ۲۰۲) در مقاله خویش با عنوان «نقد خشونت» خشونت خدایگانی را در تقابل با خشونت اسطوره‌ای چنین تعریف می‌کند «اگر خشونت اسطوره‌ای بر سازنده قانون است، خشونت خدایگانی ویرانگر قانون است؛ اگر اولی مرزها را ایجاد می‌کند، دومی آن‌ها را بی‌هیچ حدومرزی نابود می‌سازد؛ اگر خشونت اسطوره‌ای هم‌زمان موجد تقصیر و کفاره است، خشونت الهی صرفاً گناهان را پاک می‌کند، اگر اولی تهدید می‌کند، دومی ضربه می‌زند. اگر اولی خون‌بار است، دومی مرگبار است، بی‌آنکه خون بریزد».

روش‌شناسی

روش پژوهش حاضر از نوع کیفی است. داده‌هایی که مبنای تحلیل در پژوهش حاضر بوده‌اند شامل متن کتاب‌های سه مرجع فکری شبه‌بنیادگرایی اسلامی (ابوالاعلی مودودی، محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه) است (۱۳ کتاب). بسیاری از پژوهشگران بنیادگرایی اسلامی^۱، عبدالوهاب و ابن تیمیه را مهم‌ترین افرادی می‌دانند که تفکراتشان، جریان بنیادگرایی مذهبی خشونت‌طلب را شکل داده است. علاوه بر این، گروه‌های بنیادگرای اسلامی به‌ویژه داعش، بسیاری از اعمال و تفکرات خودشان را منتسب به این دو شخصیت می‌دانند. نشریه دابق (Dabiq)، نشریه اختصاصی داعش به زبان انگلیسی، در موارد بسیار زیادی تفکرات این دو نفر را مورد ستایش قرار داده و آن‌ها را مبنای عمل در دولت اسلامی خودخوانده‌اش قرار داده است.^۲ دلیل انتخاب مودودی هم این بوده است که بسیاری از پژوهشگران مطالعات بنیادگرایی مذهبی، وی را طراح اولیه دولت اسلامی می‌دانند؛ ساختار سیاسی‌ای که داعش اکنون آن را پیاده کرده است.^۳

برای تحلیل داده‌ها از روش تحلیل تماتیک استفاده شده است. تحلیل تماتیک، روشی برای شناخت، تحلیل و ارائه الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این روش فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. براون و کلارک (Braun & Clarke, 2006) طرح تماتیک ساده‌ای را ارائه داده است. وی فرایند

۱- برای نمونه نگاه کنید به Friedland, 2015; Clapper, 2016; Crooke, 2014

۲- به‌عنوان نمونه نگاه کنید به شماره ۶: ۴۰؛ شماره ۲: ۲۳؛ شماره ۴: ۱۵؛ شماره ۷: ۵۹؛ شماره ۶: ۱۱؛ شماره ۵: ۲۶؛ شماره

۸: ۴۵؛ شماره ۸: ۴۶؛ شماره ۸: ۵۲؛ شماره ۱۰: ۹؛ شماره ۱۰: ۱۰؛ شماره ۱۰: ۵۶ و شماره ۱۰: ۵۸ نشریه دابق

۳- برای نمونه نگاه کنید به McDonald, 2014; Schmid, 2015; Ashwarya, 2008; Miqal, 2015

تحلیل داده‌ها را دارای سه مرحله عمومی توصیف متن، تشریح و تفسیر متن، و ادغام و یکپارچه کردن دوباره متن می‌دانند. در مرحله توصیف، داده‌ها در یک نظم و پیوستار زمانی قرار می‌گیرند و کدگذاری اولیه روی داده‌ها صورت می‌گیرد. در مرحله تحلیل، داده‌ها سازمان‌دهی، تنظیم و مقوله‌بندی می‌شوند. فرایند تحلیل، زمانی آغاز می‌شود که محقق در پی شناخت الگوها و مضامین در داده است. این مرحله شامل دو گام ترسیم شبکه مضامین و تحلیل شبکه مضامین است. در مرحله ترکیب و ادغام متن، نیز گزارش نهایی که شامل تحلیل دوباره تم‌ها و مرتبط کردن آن‌ها با ادبیات نظری است، صورت می‌گیرند. این تفسیرها عمدتاً با رویکرد مقایسه‌ای انجام می‌شوند. این مرحله شامل گام تدوین گزارش است.

کدگذاری و مقوله‌بندی داده‌ها در مرحله تحلیل صورت خواهد گرفت. دو گام مهم در تفسیر داده‌ها باید برداشته شود. گام اول استخراج تم‌ها است و گام دوم برقراری ارتباط میان تم‌ها در یک نقشه تماتیک مناسب است. مطابق با روش آنالیز تم، پس از تقلیل داده‌ها و رسیدن به کدهای باز اولیه، باید تعیین تم‌ها یا زمینه‌ها و بعد تنظیم آن‌ها انجام شود.

با توجه به نفس متن محوری پژوهش حاضر، برای ارزیابی کیفیت پژوهش، از روش اعتبارسنجی «استفاده از کدگذاران مستقل» استفاده شده است. هدف از این کار، اثبات روایی و پایایی تحلیل تماتیک نیست، بلکه کمک به پژوهشگر است تا به‌طور انتقادی درباره ساختار تم‌های پیشنهادی خود و تصمیماتی که درباره کدگذاری گرفته است، فکر کند. (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۸۷) برای نیل به این هدف، از افراد متخصص در زمینه موضوع پژوهش خواسته شده است که متون مورد بررسی (نمونه‌هایی از متون و نه همه متون) را کدگذاری کنند و سپس نتیجه حاصل از کدگذاری آن‌ها با کدگذاری محققان مورد مقایسه قرار گرفته و در نتیجه آن، برخی از کدها مورد بازبینی قرار گرفتند.

تحلیل یافته‌های پژوهش

همان‌طور که در بخش روش‌شناسی ذکر شد، تحلیل متون مورد بررسی به شیوه استقرایی صورت گرفته است و سعی شده است با گذار از کدها و مقوله‌های عینی و تجربی محض، مقوله‌هایی انتزاعی که بتوانند کلیت خشونت را تبیین کنند، ارائه شوند. از ادبیات نظری به‌عنوان راهنمای مقوله‌بندی انتزاعی نهایی استفاده شده است. به‌طورکلی، سه مقوله اصلی که هم‌زمان سه شیوه خشونت بازنمایی شده در متون مورد بررسی را نمایندگی می‌کنند، ارائه و بحث خواهد شد.

۱- دعوت به خشونت کنشگرانه؛ «دیگری» به مثابه یک لکه سیاه

«نفس خشونت کنشگرانه» با تعریف «دیگری» آغاز می‌شود. اینکه «دیگری» چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه تعریف می‌شود، مبنایی برای تعریف «دشمن» ایجاد می‌کند. البته لزوماً تعریف و بر ساخت «دیگری» به معنای بر ساخت «دشمن» نیست، بلکه در فاصله میان این دو، «ویرانی» و «نابودی» قرار دارد و در این موقعیت است که می‌توان از خشونت کنشگرانه سخن گفت. در گفت‌وگو بنیادگرایی اسلامی، «دیگری» گستره‌ای بسیار وسیع، از «نفس خود سوژه مسلمان» تا «سوژه مرتد» را شامل می‌شود. نحوه برخورد با هر کدام از این موارد تا حدود زیادی متفاوت است. پیروی از هوا و هوس درونی سوژه مسلمان، در نگاه ابن تیمیه، سرآغاز بدعت است. وی در کتاب منهاج السنه (۱۳۹۲ ج: ۶۳) چنین فرد مسلمانی را «اهل ظلوم» نام می‌برد که در وضعیت «بدعت» به سر می‌برند. در دیدگاه وی، پیروی از هوا و هوس درونی فرد، اولین قدم در راه ورود به ساحت نمادین «دیگری سیاه» شمرده می‌شود. وی چنین افرادی را هم‌طراز با «روافض» نام می‌برد.

پس در گام اول برای تعریف «دیگری»، خود فرد مسلمان قرار می‌گیرد که ابن تیمیه، چنین وضعیتی را هم‌ردیف با «کفر» و «ارتداد» قلمداد می‌کند. حکم «ارتداد» در نگاه وی، مرگ است. البته ابتدا باید از وی درخواست توبه شود و در صورت توبه نکردن است که کشتن و قتل وی واجب می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۳۹۱: ۱۱) در واقع، ابن تیمیه، بازنمایی و ترویج خشونت را از ابتدایی‌ترین و درونی‌ترین بخش وجودی انسان آغاز می‌کند. این سرآغاز، به جنبه‌های اجتماعی زیست جهان سوژه‌های مسلمان هم سرایت می‌کند و با نوعی از سرریز شدن خشونت در کلیت زیست جهان سوژه‌ها مواجه می‌شویم. عبدالوهاب نگاهی دیگر به این مسئله دارد. وی معتقد است که «به زبان آوردن» هر چیز کفرآمیزی، در حکم ارتداد است، حتی اگر گوینده در دل بدان هیچ اعتقادی هم نداشته باشد.

«منظور از مرتد، مسلمانی است که بعد از گرایش به اسلام، کافر شود. دانشمندان انواع زیادی از دلایل ارتداد را بیان کرده‌اند که هر نوعی از آن موجب کافر شدن و حلال گشتن خون و مال شخص می‌شود؛ حتی چیزهایی را که در نزد فاعل آن، کوچک و ناچیز جلوه می‌کند، موجب کفر و ارتداد معرفی کرده‌اند.» (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ ب: ۷۸)

در گام بعدی، مسلمانان شیعه قرار می‌گیرند که ابن تیمیه از آن‌ها به‌عنوان «روافض» نام می‌برد. وی بخش اعظم کتاب خویش با عنوان منهاج السنه را در رد عقاید این گروه نوشته است و در بیشتر موارد، عقاید آنان را نماد «حماقت» می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ ج: ۸۶ - ۷۳؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲ الف: ۳۱ و ۴۹۸) به‌عنوان مثال، عقاید شیعیان در مورد سوگواری برای امام حسین (ع) را بدعتی می‌داند (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ ج: ۳۹۴) که پس از کشته شدن امام حسین (ع)، شیطان در میان مردم پدید آورده است. عبدالوهاب (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ الف: ۱۱۸) نیز چنین اعتقادی دارد. در این

مرحله، بازه اعمال خشونت گسترده‌تر می‌شود و مسلمانان شیعه نیز وارد حوزه اعمال خشونت می‌شوند. درواقع، برای این تیمیه و عبدالوهاب، «دیگری» در آغاز بر مبنای یک فرم درون‌گفتمانی تعریف می‌شود. این خود سوژه‌های مسلمان هستند که در ابتدا وارد گستره وسیع تعریف و برساخت «دیگری» می‌شوند و در مراحل بعد است که سوژه‌های غیرمسلمان نیز وارد این گستره می‌شوند.

«یکی دیگر از اعمال قبیح و زشت شیعیان این است که در روز وفات حسین در ماتم و عزا به سر می‌برند؛ زینت و شادی را رها می‌کنند و اظهار حزن و اندوه می‌کنند. و نوحه‌خوانان و روضه‌خوانان را جمع می‌کنند و گریه و زاری سر می‌دهند. نقشه قبر حسین را می‌کشند و آن را تزئین و آراسته می‌کنند و در دسته‌ها و صف‌های متعددی، آن را طواف می‌کنند و می‌گویند: یا حسین! تمامی این‌ها بدعت و حرام‌اند.» (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ الف: ۱۱۸)

تعریف خشونت در مورد شیعیان و برساخت آن‌ها به‌مثابه یک «دیگری سیاه» با استفاده از واژه بدعت صورت می‌گیرد. ابن تیمیه و عبدالوهاب، با بهره‌گیری از اصطلاح بدعت، اعتقادات شیعیان را نوعی بدعت تلقی کرده و بر همین مبنا، اعمال خشونت در مورد آن‌ها را قابل قبول تلقی می‌کنند. ابن تیمیه، ریشه بدعت روافض را در الحاد آنان می‌بیند و آن‌ها را تنها در ظاهر مسلمان می‌داند و بیشتر از هر گروهی به نفاق و ارتداد آنان را نزدیک‌تر می‌بیند. همچنین وی روافض را جاهل‌ترین و گمراه‌ترین مردم می‌بیند.

«روافض جاهل‌ترین و گمراه‌ترین مردم هستند، همچنان که مسیحیان گمراه‌ترین‌اند. روافض خبیث‌ترین مردم می‌باشند، همچنان که یهودیان خبیث‌ترین‌اند یعنی نوعی از ضلالت مسیحیان و نوعی از خبائثت یهودیان در روافض رخنه کرده است.» (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ الف: ۱۸۰)

گروه بعدی که در گستره وسیع تعریف «دیگری» قرار می‌گیرند، مسلمانانی هستند که بخشی از اصول دین را ترک می‌گویند. این گروه هم در زمره افراد مرتدی قرار می‌گیرند که کشتن و قتل آنان واجب است. درواقع، این گروه، افرادی هستند که «تامیت» دین اسلام را قبول نمی‌کنند و دیدگاهی نسبت‌گرا نسبت به آن را می‌پذیرند. ابن تیمیه، این افراد را کافرتر از بقیه افراد تلقی می‌کند. این بخش از برساخت «دیگری» هم اساساً برساختی درون‌گفتمانی است. بدین معنا که مسلمانان، خود، ایزه‌ای برای برساخت یک «دیگری سیاه» هستند و خشونتی که بر مبنای تعلق به این «دیگری سیاه» اعمال و ترویج می‌شود، خشونتی علیه خود سوژه مسلمان است. همان‌طور که در بخش‌های بعدی ذکر خواهد شد، بیشترین خشونت‌هایی که در متون مورد بررسی به‌ویژه در آثار ابن تیمیه و عبدالوهاب بازنمایی و ترویج می‌شود، خشونت علیه سوژه مسلمان است؛ بنابراین، اساساً باید چنین خشونت‌های آشکاری را نوعی خشونت اعمال‌شده در زیست جهان نمادین جامعه اسلامی از سوی گفتمان‌های خشونت‌طلب بنیادگرایانه تلقی کرد.

«خداوند در قرآن، صریحاً کسی را که به بخشی از اسلام ایمان آورده و بخش دیگر را نپذیرد، کافر خوانده است.» (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ ب: ۷۶)

در برخی حالات، عبدالوهاب، نه تنها اعتقادی به آگاهی بخشی بر وضعیت گناه را قابل قبول نمی‌داند، بلکه پذیرش گناه و توبه کردن سوژه مسلمان از گناه را هم بی‌تأثیر قلمداد کرده و معتقد است که حتی توبه کردن هم نمی‌تواند از پیامد خشونت بار گناه جلوگیری کند (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ ب: ۸۱) این امر در تضاد آشکار با این آموزه اسلام است که درگاه توبه همیشه به روی مسلمانان باز است. از نظر عبدالوهاب و ابن تیمیه، مسلمانانی که منکر قیامت می‌شوند یا اسلام یا یکی از ارکان آن را انکار می‌کنند، کافر محسوب شده و کشتن آن‌ها جایز شمرده می‌شود. عبدالوهاب در این باره معتقد است که حتی توبه کردن هم نمی‌تواند امر بر کشتن چنین افرادی را نقض کند و در هر حالتی قتل آن‌ها واجب محسوب می‌شود.

گستره «بدعت» در نگاه ابن تیمیه و عبدالوهاب، توسل به نیروهای معنوی واسطه بین خداوند و انسان را نیز در بر می‌گیرد. آنان هرگونه واسطه قائل شدن در چنین وضعیتی را بدعت تلقی کرده و شدیدترین و مرگ‌بارترین نوع خشونت را به‌عنوان پیامد عینی آن در نظر می‌گیرند. در همین راستا، طبیعی است که اعتقادات شیعیان را در توسل جستن به امامان معصوم را نیز گونه‌ای از بدعت تلقی کنند. ابن تیمیه معتقد است که نباید بین انسان به‌عنوان بنده و خداوند به‌عنوان آفریدگار هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود داشته باشد. وی چنین درخواستی را به درخواست یک رعیت به فردی که به پادشاه نزدیک است برای برآورده کردن نیازی می‌داند و آن را در زمره اموری می‌داند که سبب ارتداد فرد می‌شود و قتل وی واجب می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۳۸۵: ۲۶)

در کتاب‌های مورد بررسی، بیشتر از آنکه به تعریف غیرمسلمان به‌عنوان «دیگری» پرداخته شود، به تعریف و برساخت «دیگری درونی» خود مسلمانان پرداخته شده است. همان‌طور که ذکر شد، در این متون اصولاً کسانی که در میدان «دیگری» تعریف شده توسط آنان قرار می‌گیرد، کافر و مشرک محسوب شده و حکم آنان، قتل و کشتن است. چنین به نظر می‌رسد که در این متون، غیرمسلمانانی که در سرزمین مسلمانان هستند، باید پایبند اصول اسلام و مبادی آن باشند، در غیر این صورت قتل و کشتن آنان مجاز است. در برخی از این متون، اصولاً از فرد مسلمان نام برده نمی‌شود و به‌طور عام «هر کس» ذکر شده است که این می‌تواند نشانگر این باشد که غیرمسلمانانی که در سرزمین مسلمانان هستند، اگر مبادی اسلام و اصول آن را قبول نکنند یا تنها بخشی از آن را قبول کند، کافر محسوب می‌شوند. همچنان که عبدالوهاب چنین اعتقادی دارد و می‌نویسد:

«هرکس که رسول خدا را در همه چیز تصدیق کند، اما مثلاً وجوب نماز را انکار کند، طبق اجماع علما، کافر است و هرگاه او به همه چیز اقرار کند، به جز قیامت، یا اگر واجب بودن روزه رمضان را انکار کند، اما همه واجبات دیگر را تصدیق کند، باز کافر است.» (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ ب: ۷۶) ابن تیمیه بر این باور است که نباید اجازه داده شود که فرد غیرمسلمان یا حاکم غیرمسلمان بر مسلمانان ظلم بکند. عدل مطلق واجب است و هر کس خود را ملزم به اجرای عدل الهی نداند، کافر محسوب می‌شود. عدل از نگاه وی، حکم «انزل الله علی محمد» است که کامل‌ترین نوع عدل است؛ بنابراین، تنها اسلام و اصول آن است که صلاحیت تعریف عدل را دارد و هر آنچه خارج از این تعریف باشد، ظلم محسوب شده و مبارزه و جنگ با آن واجب است. (ابن تیمیه، ۱۳۸۷: ۵) مسئله بنیادی در اینجا این است که معیار برای تعریف عدل الهی و مطلق بودن آن، نه قرآن، بلکه تفسیر بنیادگرایانه از اسلام است. در واقع، ابن تیمیه و عبدالوهاب هستند که تعریف می‌کنند عدل از نگاه قرآن چگونه است و عدل الهی دارای چه مختصاتی است. از همین رو، پیامد تخطی از قبول چنین تفسیری از عدل الهی، واجد نوعی خشونت آشکار و عریان است.

بر همین منوط، جنگ با حاکمان غیرمسلمان و کافران در سرزمین اسلامی را می‌توان واجب قلمداد کرد. از نظر این نویسندگان (به غیر از مودودی) اگر جنگ بین مسلمانان و کافران صورت بگیرد، دیگر توبه آن‌ها و حتی اقرارشان به اسلام، توحید و قیامت و به‌طور کلی اصول اسلام، قابل قبول نیست و کشتن آن‌ها واجب است. در واقع، اینجا چرخشی دوباره از اولویت سطح عینی پیامد گناه بر سطح ذهنی رخداد گناه را مشاهده می‌کنیم. در حالی که آغاز گستره برساخت «دیگری سیاه»، نفس وجودی سوژه مسلمان که طبیعتاً امری ذهنی است، است، در سطح کنونی، یعنی وضعیت جنگ با حاکمان غیرمسلمان و کافران، این سطح عینی است که غلبه پیدا می‌کند و توبه کردن که آن را می‌توان نوعی اقرار عینی به گناه ذهنی تلقی کرد، بی‌اثر می‌شود.

۲- دعوت به ویرانی قانون «دیگری»؛ رهایی بخشی خدایگانی

خشونت خدایگانی به صورت ناب، ویرانگر قانون است؛ قانونی که می‌توان آن را به ساحت نمادین موجود تعبیر کرد. ساحت نمادین موجود جهان معاصر، در سایه قانون و منطقی شکل گرفته است که در بسیاری از حوزه‌ها، از شرعیت الهی مدنظر بنیادگرایان اسلامی فاصله می‌گیرد. بنیادگرایان اسلامی، راه رهایی از این قانون ویران‌کننده را در ویرانی قانون می‌بینند و در همین ویرانی است که گونه‌ای از رهایی بخشی خدایگانی را جست‌وجو می‌کنند.

ابوالاعلی مودودی بیش از دیگر مراجع مورد بررسی، تمدن موجود جهانی را مانع رشد انسانی می‌داند و دعوت به اقدام در راستای ویرانی آن می‌کند. وی، چنین تمدنی را فاسد فرض می‌کند و تنها راه رهایی انسان از چنین فساد را در ویرانی و مرگ این تمدن جستجو می‌کند. در واقع، مودودی، قبل از هر چیز، دعوت به ویرانی زیست جهانی می‌کند که با بهره‌گیری از اصول مادی

و غیرالهی که وی آن را برگرفته از تفکر و تمدن غربی می‌داند، جهان معنایی و عینی مسلمانان را تسخیر کرده است. وی با طرح این ایده که تمدن کنونی، انسانیت را به نابودی کشانده است، ویرانی آن را لازمه بازگشت انسانیت تلقی می‌کند. (مودودی، ۱۳۹۲ ب: ۲)

مودودی، معتقد است که افکار، اصول و روش‌های تمدن کنونی تا مدت‌های درازی در قلوب مردم، در اذهان، در علوم و آداب، تمدن و معاشرت، تأثیرش را زنده نگه می‌دارد. چنین اثر و نفوذی در نگاه وی، به خودی خود استیصال نمی‌شود، بلکه ایجاب فعالیت می‌کند. در همین لحظه است که نوعی از خشونت متولد می‌شود که ویرانگر قانون است، خشونت‌تی که به نام خدا، با بهره‌گیری از شرعیت، نوعی رهایی بخشی خدایگانی را در ویرانی قانون زمین، منطبق تمدن غیرالهی جستجو می‌کند.

مودودی، اراده برای نابودی تمدن غیرالهی را کافی نمی‌داند و معتقد است که باید در این زمینه به صورت عینی و عملی وارد عرصه شد و به صورت مشخص دعوت به تخریب می‌کند. در واقع، در اینجا با دو فرم از خشونت مواجه می‌شویم. در نوع اول، نوعی خشونت پنهان وجود دارد که آن را می‌توان در دعوت به ویرانی تمدن موجود جستجو کرد. دعوت به ویرانی، فارغ از پیامدهای عینی آن واجد نوعی خشونت پنهان است. نوع دوم خشونت، در چگونگی عینی کردن ویرانی تمدن نهفته است. مودودی، با اعلام این مسئله که باید علیه تمدن موجود و در راستای ویرانی و نابودی آن، عملاً اقدام کرد، نوعی دعوت به عینی کردن خشونت پنهان اولیه را اعلام می‌کند. وی در ادامه کتاب «ضرورت به یک جماعت صالح» چنین می‌نویسد:

«مطابق سنت‌الله، اکنون وقت آن فرارسیده که آن‌ها و تمدن جاهلی‌شان از نظم گیتی، رخت سفر بندند.» (مودودی، ۱۳۹۲ ب: ۲)

علاوه بر دعوت به ویرانی مستقیم تمدن غربی (منطق نمادین غیرالهی)، بازنمودهای روزمره چنین تمدنی هم از سوی مودودی مورد حمله قرار می‌گیرد. در واقع، مودودی به بیان این امر کلی که تمدن کنونی که وی آن را تمدن فاسد مادی‌گرای غربی می‌نامد، باید ویران و نابود شود، اکتفا نمی‌کند، بلکه با ورود به قلمرو نظم نمادین چنین تمدنی، به صورت جزئی‌تر فاسد بودن آن از دیدگاه خودش را تشریح می‌کند. (مودودی، ۱۳۹۲ الف: ۱۸۵) مودودی در اینجا، به دنبال نوعی توجیه الهی و اسلامی برای ویرانی تمدن کنونی است. وی در هر بخش با بیان تفاوت‌های تمدن کنونی با برداشت‌ها و تفسیرهای خودش از اسلام، اصل را بر دومی می‌گذارد و ویرانی نموده‌های تمدن کنونی را خواستار می‌شود. برابری زن و مرد (با در نظر گرفتن تفاوت‌های غیرقابل‌انکار میان کارویژه‌های آن‌ها) یکی از این بازنمودها است که مودودی، دعوت به نابودی و ویرانی آن می‌کند. مودودی، زن را عملاً در سطحی پایین‌تر از مرد قرار می‌دهد و آن را تبدیل به ابژه‌ای مغلوب در دستان سوژه مردم‌محور می‌کند.

مودودی، حضور زن در عرصه اجتماع را حمله‌ای جاهلانه به مبادی اسلام تلقی می‌کند و معتقد است که زن حتی برای نماز خواندن و حضور در مسجد هم جایز نیست که در عرصه اجتماع ظاهر شود. در چنین برداشتی می‌توان نوعی خشونت پنهان را مشاهده کرد که علیه زنان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

«بهترین نماز مرد آن است که در مسجد با جماعت باشد و بهترین نماز زن آن است که در خلوت خانه‌اش باشد.» (مودودی، ۱۳۹۲ الف: ۲۵۴)

مودودی، کسانی که طرفدار برابری زن و مرد در حقوق اجتماعی هستند را گرفتار بیماری «زردی» (مودودی، ۱۳۹۲ الف: ۲۶۵) می‌داند. وی هم تفکرات غربی که معتقد به برابری زن و مرد هستند را مورد حمله قرار می‌دهد و هم «غرب‌زده‌های شرقی» که دنباله‌رو چنین عقیده‌هایی هستند را نکوهش می‌کند. وی از کسانی که معتقد به حضور زن در عرصه اجتماع و آموزش هستند، انتقاد می‌کند و وظیفه زن را تنها خانه‌داری و خدمت به شوهر و خانواده خویش می‌داند (مودودی، ۱۳۹۲ الف: ۲۷۵). در چنین دیدگاهی هم می‌توان رگه‌هایی از خشونت پنهان را مشاهده کرد که به نوعی خواهان ویرانی منطق غیرالهی خواهان برابری اجتماعی و جنسیتی زن و مرد است. هرچند مودودی، دعوت به مبارزه مسلحانه و خشونت‌آمیز برای ویرانی چنین منطق و قانونی نمی‌کند، اما دعوت ملایم وی به «هیچ بودن» «دیگری» و منطق آن، خود، امری خشونت‌آمیز تلقی می‌شود؛ هرچند آشکار نباشد.

تصویرگری، مجسمه‌سازی و به‌طورکلی هنر، به‌مثابه تجلی ساحت نمادین جهان معاصر، مورد حمله شدید نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته است. مودودی از آواز خواندن به‌عنوان «فتنه» تمدن غربی برای نابودی تمدن اسلامی یاد می‌کند. عبدالوهاب هم‌راستا با ابن تیمیه و مودودی، به ساحت نمادین زیست جهان مسلمانان در عصر کنونی که به عقیده آن‌ها توسط نمادهای غیرالهی و غربی تسخیر شده است، حمله می‌کند و نابودی آن را خواستار می‌شود. عبدالوهاب در کتاب «توحید» به‌شدت تصویرگری و مجسمه‌سازی را مورد هجمه قرار می‌دهد. وی مجسمه‌سازی را جسارت و بی‌ادبی نسبت به خداوند تلقی می‌کند و معتقد است که سخت‌ترین عذاب روز قیامت، از آن تصویرگران است. وی درنهایت، دعوت به ویرانی تصویرگری به‌مثابه بازنمودی از ساحت نمادین می‌کند.

«هر تصویرگری در آتش است و در برابر هر جاندار که آن را به تصویر کشیده، موجودی در دوزخ است که او را عذاب می‌دهد.» (عبدالوهاب، ۱۳۹۲ ج: ۱۶۲)

علاوه بر این، عبدالوهاب (۱۳۹۲ ج)، فهرست بلندی از ابزارهای نمادینی که بیشتر برگرفته از جهان نمادین معاصر هستند، ارائه می‌کند و کسانی که به چنین ابزارهایی متوسل بشوند را مشرک قلمداد می‌کند و مجازات آن‌ها در برخی موارد حتی مرگ هم است. علم نجوم، استفاده از مهره، آویزان کردن مهره‌های سفید و صدف‌مانند، آویزان کردن قلاده بر گردن حیوانات، تعیین حدود

اراضی و مرزها، دعا و استمداد از غیر الله، ایستادن بر سر قبرها برای انجام عمل نیک، نوحه خوانی، سوگند خوردن به غیر الله، به شوخی گرفتن مسائل مربوط به الله و شریعت، اضافه کردن کلمه عبد یا غلام به غیر الله در نام گذاری و... از جمله این موارد هستند. در واقع، وی چنین نمادهایی را نوعی «بدعت» تلقی می‌کند.

به‌طور کلی، تحلیل متون نویسندگان مورد بررسی بیانگر این است که علاوه بر خشونت مستقیم برای حذف «دیگری» به مثابه یک لکه سیاه، نوعی خشونت پنهان را هم می‌توان مشاهده کرد. چنین خشونت‌هایی را می‌توان، نوعی زمینه‌سازی برای اعمال خشونت مستقیم هم تفسیر کرد. چنین خشونت‌هایی، در تقابل با ساحت نمادینی اعمال می‌شود که به نوعی برابری از منطبق و قانون الهی تلقی می‌شود.

۳- دعوت به اجرای قانون الهی؛ احضار میل «دیگری بزرگ»

بنیادگرایان اسلامی، هم‌زمان که در پی ویرانی قانون و منطق مدرن معاصر به مثابه بدعتی از سنت الهی هستند، به دنبال احیا و اجرای قانون الهی هم هستند. البته چنین قانونی بیش از آنکه برگرفته از اصول و مبادی اسلام باشد، تفسیرهای خود بنیادگرایان از این اصول است. در راه برساخت چنین قانون و منطقی، خشونت نهفته است که هرچند گاهی پنهان است، اما در بیشتر مواقع، زمینه‌ساز نمادین اعمال خشونت آشکار را فراهم می‌کند. در این بستر، بنیادگرایان، خود را ابزار حضور میل خداوند و قانون وی به مثابه «دیگری بزرگ» فرض می‌کنند و در این راه دست به هر اقدام خشونت‌آمیزی می‌زنند.

همان‌طور که در بخش قبلی آمد، مودودی برای ویرانی تمدن غیر الهی، دعوت به مبارزه عملی می‌کند. وی معتقد است که تمام چهارچوب قالب‌هایی که انسانیت را دگرگون ساخته‌اند باید از هم پاشیده شود. در مقابل، حدود و قالب‌های جدیدی از انسانیت که مبتنی بر مبادی اسلامی است، باید فراهم شود. از یک طرف نظام تمدن و سیاست فرسوده و مبتذل را با نیرومندی باید شکست داده و از جانی هم نظام اکمل تمدن و سیاست مبنی بر اصول خویش را عملاً باید تأسیس کند.» (مودودی، ۱۳۹۲ ب: ۷)

مودودی، منطق و قانون الهی مورد نظر خویش را به مثابه یک «ابزار» و یک «وسیله» نمی‌بیند، بلکه آن را تجلی الهی قلمداد می‌کند. از نظر وی (مودودی، ۱۳۹۱: ۲۱)، انسان به سبب مالک نبودنش، صلاحیت وضع کردن طریق زندگی و تجویز کردن وظیفه خویش را ندارد، زیرا انسان به صورت رعیت آفریده شده و رعیت بودن به رضای وی مربوط نیست. در واقع، مودودی برای توجیه خشونت، «میل دیگری بزرگ» را احضار می‌کند و به نام او و برای تجلی بخشیدن به خواست او، خواستار وضع قانون می‌شود، قانونی که باید تجلی اراده دیگری بزرگ، اراده خداوند،

باشد. وی برای نیل به این هدف، از «هیچ بودن» انسان آغاز می‌کند و با نفی هرگونه مالکیتی برای سوژه انسانی، وجود را تنها خاصیت دیگری بزرگ یا خداوند می‌داند. «انسان حق تصرف را مطابق رضای خود بر آنچه در تصرفش است، ندارد، بلکه او باید در مقابل این پدیده‌ها مطابق قانونی رفتار کند که از طرف مالکی حقیقی آن وضع شده است.» (مودودی، ۱۳۹۱: ۲۳)

از نگاه مودودی (مودودی، ۱۳۹۱: ۲۳) تمام انسان‌هایی که بر روی زمین به سر می‌برند و آنانی که زندگی‌شان با همدیگر وابسته است، رعیت خداوند به شمار می‌آیند؛ بنابراین، حق ندارند که در مورد کیفیت و کمیت روابط و مابین خود اصول و مقرراتی را وضع کنند، بلکه همه تعلقات روابط مبنی بر قانون وضع شده خداوند باید استوار باشند؛ بنابراین، قانون خدا و منطق الهی، هم اساس تلاش برای ویرانی قانون و منطق غیرالهی تلقی می‌شود و هم خود، بنیادی برای برقراری شریعت الهی و برساخت یک قانون جدید است.

برای اجرای قانون خدا و منطق الهی (منظور تفسیر و برداشت بنیادگرایان از منطق الهی است نه نفس منطق الهی)، ابن تیمیه و عبدالوهاب، جهاد و جنگ با دشمن را تبلیغ می‌کنند و در دل این منطق است که نوعی از خشونت پنهان شکل می‌گیرد؛ خشونت که منطق خویشتن را از «متن» برگرفته است. درواقع، «پاک کردن ساحت نمادین» و «مرگ دیگری به مثابه یک لکه سیاه» نوعی خشونت عینی و آشکار است که ریشه‌های آن به فتوای جهاد علیه «دیگری» بانیان فکری بنیادگرایان اسلامی برمی‌گردد.

ابن تیمیه (۱۳۸۷: ۳۶) شیوه کشتن و نابودی دشمن را به صورتی مشخص ذکر کرده است. لازم به ذکر است که از دیدگاه وی، هرگونه خوانشی از اسلام که برخلاف نگاه سنتی و نگاه خود وی باشد، نمونه‌ای از بدعت محسوب شده و در خدمت اردوگاه «دشمن» تلقی می‌شود. درواقع، ابن تیمیه تنها به ذکر نفس کشتن و به عبارتی نفس نابودی و ویرانی سوژه اکتفا نمی‌کند، بلکه شیوه کشتن را نیز به دقیق‌ترین حالت ممکن توصیف می‌کند. تنها کشتن و نابودی نیست که عطش تخطی از قانون الهی و میل دیگری بزرگ را فرومی‌نشاند، بلکه شیوه نابودی و ویرانی هم به فرونشاندن این عطش کمک می‌کند. اینجا نیز نوعی از مفصل‌بندی خشونت را شاهد هستیم. خشونت در حالت اول، در خود ویرانی و نابودی سوژه نهفته است، اما در حالت دوم، خشونت حالت مضاعف به خود می‌گیرد و خود را در شیوه ویرانی و نابودی نمایان می‌سازد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که خشونت، با خشونت دوباره، جان می‌گیرد.

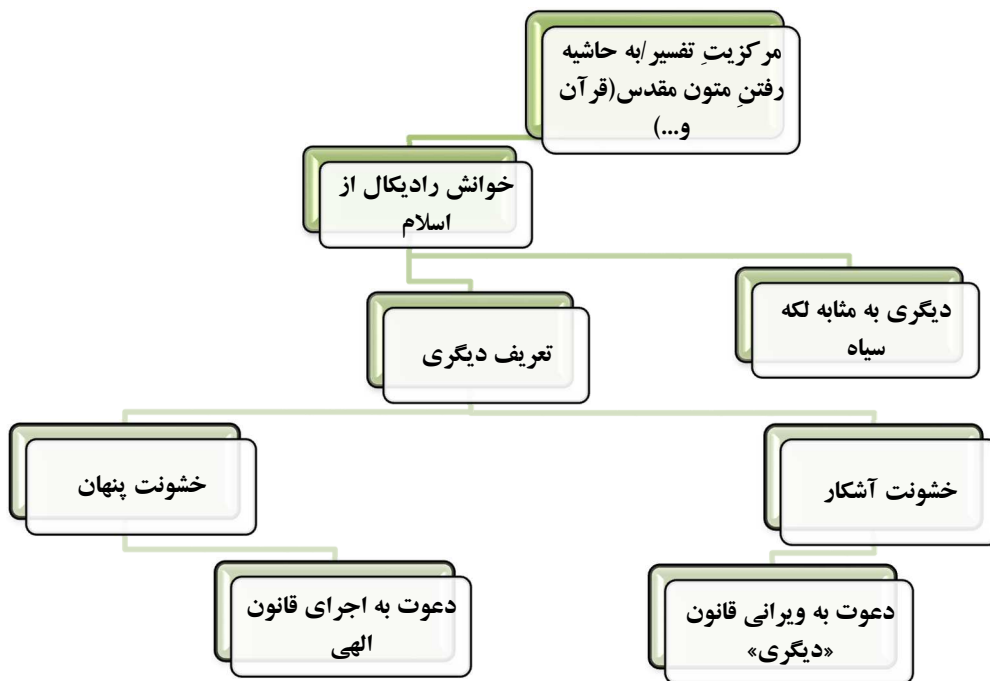
«پس هنگام رسیدن دشمن شمشیر به دست گرفتن و از نزدیک بر او ضربه زدن یا به خاطر وجود موانعی چون رودخانه و قلعه و امثال آن از دور تیراندازی کردن تا اینکه دشمن را به زانو درآورد، برای مسلمانان سودمندتر و برترین اعمال است.» (ابن تیمیه، ۱۳۸۷: ۳۶)

ابن تیمیه (ابن تیمیه، ۱۳۸۷: ۶۴) در تعریف منطق الهی و سنت خداوند، اصل را سنت رسول خدا و کتاب خدا می‌داند و هرگونه دستوری که برخلاف آن باشد را مردود می‌داند. طبیعتاً، در این دیدگاه، تفسیر ابن تیمیه بر حقیقت کتاب خدا و سنت رسول خدا غالب است. وی بر این باور است که همه مخلوقات (نه فقط مسلمانان) باید بر طبق سنت پیامبر خدا و کتاب خدا رفتار و زندگی کنند و هیچ مخلوقی حق خارج گشتن از آن را ندارند و در صورت خروج ممکن است با مجازاتی سنگین تا حد مرگ مواجه شوند.

عبدالوهاب (۱۳۹۲ ب: ۱۹ - ۱۸) سه اصل را برای انسان مسلمان به‌عنوان مبنای اولیه مسلمان بودن قرار داده است. اعتقاد به توحید و خلقت پروردگاری، پرستش خدای یکتا و دوستی نکردن با غیرمسلمانان. دو مورد اول را می‌توان اصول حقیقی اسلام تلقی کرد که در حقیقت بودن آن‌ها نمی‌توان جای تردید کرد، اما در مورد اصل سوم، نوعی خشونت پنهان را می‌توان دید که به «نفی دیگری» به سبب غیرمسلمان بودن منجر می‌شود. در واقع، مبنای قانون و منطقی که عبدالوهاب به دنبال جایگزینی آن پس از ویرانی قانون و منطق غیرالهی است، یکی از اصولش را بر ارتباط نداشتن با «دیگری» و دشمنی ورزیدن با دیگران گذاشته است که این امر، خود، دارای بنیادهایی از خشونت است. وی، در واقعیت مطلق این اصول هیچ شک و تردیدی ندارد و معتقد است که پذیرش آن‌ها هیچ نیازی به عقل و پژوهش ندارد، بلکه ذاتاً در قلب آدم‌ها وجود دارد. وی هیچ‌گونه تعقلی در تناقضات دینی را بر نمی‌تابد.

عبدالوهاب (۱۳۹۲ ب: ۷۵) مطلق بودن دین اسلام را مورد تأکید قرار می‌دهد و معتقد است که تأیید بخشی از اسلام و قبول نکردن واجب بودن بخش‌های دیگر، سبب ارتداد و کافر محسوب شدن می‌شود و از اسلام خارج می‌شود؛ حکم چنین فردی همان‌طور که در قسمت‌های قبلی ذکر شد، مرگ است.

پس برای عبدالوهاب، اصل، قانون و منطق الهی و برداشت و تفسیر سنتی خودش از آن است و هرگونه خارج شدنی از آن، با شدیدترین نوع مجازات مواجه خواهد شد. چنین قانونی از مطلقیت عام برخوردار است و هیچ نیازی به تعقل و دلیل آوردن برای اثبات آن وجود ندارد. وی بیشتر بخش‌های کتاب «عقیده اسلامی» را به بررسی مفروضات و شبهاتی که به قول خودش کافران و مشرکان زمانه (از محتوای کتاب می‌توان فهمید که منظور وی از مشرکان زمان، بیشتر روشنفکران دینی مخالف عقیده وی است) به عقاید اسلامی وارد می‌کنند و پاسخ‌هایی آماده‌شده را ارائه کرده است که به نوعی «بسته‌های پاسخگویی» برای طرفدارانش در مواجهه با انتقادات و شبهات واردشده بر دیدگاه ابن تیمیه است.



شکل ۱: نقشه تماتیک برساخت خشونت در متون مورد بررسی

نتیجه گیری

پژوهش حاضر به بررسی برساخت «دیگری» در روایتی خشونت‌آمیز در متون سه نویسنده مرجع برای بنیادگرایان اسلامی پرداخت. در گفتمان بنیادگرایی اسلامی، «دیگری» گستره‌ای بسیار وسیع، از «نفس خود سوژه مسلمان» تا «سوژه مرتد» را شامل می‌شود. بنیادگرایان اسلامی رادیکال و به‌طور خاص گروه‌های تروریستی همچون القاعده و داعش، توجیه نظری بسیاری از اعمال خشونت‌بار و تروریستی خود را در متون مرجعی همچون متون مورد بررسی می‌یابند. با نگاهی به مجله «دابق»، نشریه اختصاصی داعش به زبان انگلیسی، می‌توان به واقعی بودن چنین ادعایی پی برد. همان‌طور که ذکر شد، نشریه دابق، نشریه اختصاصی داعش به زبان انگلیسی، در موارد بسیار زیادی تفکرات این دو نفر را مورد ستایش قرار داده و آن‌ها را مبنای عمل در دولت اسلامی خودخوانده‌اش قرار داده است.^۱ در واقع، خشونت‌های اعمال‌شده توسط گروه‌های تروریستی همچون داعش، دارای ریشه‌های متنی هستند، هرچند نمی‌توان تنها به ریشه‌های متنی

۱- به‌عنوان نمونه نگاه کنید به شماره ۶: ۴۰؛ شماره ۲: ۲۳؛ شماره ۴: ۱۵؛ شماره ۷: ۵۹؛ شماره ۶: ۱۱؛ شماره ۵: ۲۶؛ شماره ۸: ۴۵؛ شماره ۸: ۴۶؛ شماره ۸: ۵۲؛ شماره ۱۰: ۹؛ شماره ۱۰: ۱۰؛ شماره ۱۰: ۵۶ و شماره ۱۰: ۵۸ نشریه دابق

به‌عنوان منبع معنایی اعمال خشونت اکتفا کرد. به‌هر حال، چنین گروه‌هایی از متون فوق‌الذکر برای توجیه نظری خشونت‌های اعمال‌شده توسط خودشان استفاده می‌کنند و در واقع می‌توان گفت که به نوعی در حال به عینیت درآوردن خشونت‌های بازنمایی شده در چنین متونی هستند.

بازنمود چنین خشونت‌هایی را در عرصه واقعیت هم می‌توان در میان گروه‌های تروریستی بنیادگرای مذهبی از جمله گروه تروریستی داعش مشاهده کرد. داعش به دنبال کسب مشروعیت خویش با بهره‌گیری از متون فوق‌الذکر است. شکی نیست که چنین خوانشی از اسلام، نادرست و غیرعقلانی است. به‌هر حال با نگاه به آثار بررسی‌شده در پژوهش حاضر از یک‌سو و خشونت‌های اعمال‌شده توسط گروه‌های بنیادگرایی چون القاعده و داعش از سوی دیگر، می‌توان شباهت‌های فراوانی مشاهده کرد. فراتر از خشونت اعمال‌شده در کشتار فردی و جمعی توسط داعش، تضعیف شدید حقوق زنان، به بردگی گرفتن زنان و دختران غیرمسلمان به روایت خودشان، تخریب و نابودی مجسمه‌ها و آثار باستانی و تاریخی، از بین بردن مرزهای رسمی کشورها و به رسمیت نشناختن آن، ستاندن مالیات‌های غیرمنطقی و غیرمنصفانه از غیرمسلمانان به تعریف خودشان، ضرورت مبارزه مسلحانه علیه غیرمسلمانان به نام جهاد، لزوم نابودی و از بین بردن قوانین مدرن، بنا نهادن خشونت‌آمیز قوانین اسلامی، از بین بردن اماکن متبرکه و مقدس دینی و مذهبی و... اعمالی خشونت‌آمیز هستند که توسط گروه‌های تروریستی بنیادگرا صورت می‌گیرند و همان‌طور که در متون مورد بررسی نشان داده شد، توسط مراجع فکری مورد مطالعه توصیه شده‌اند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که بسیاری از ریشه‌های خشونت‌های اعمال‌شده توسط گروه‌های تروریستی بنیادگرا از جمله گروه تروریستی داعش را می‌توان در قالب خشونت‌های پنهان و آشکار بازنمایی شده در متون مورد بررسی مشاهده کرد. این امر به هیچ‌وجه به معنای نادیده گرفتن نقش عوامل مختلف دیگر از جمله مدرنیته، سرمایه‌داری، جهانی‌شدن و سیاست‌های منفعت‌طلبانه و امپریالیستی غربی در بروز این مسئله نیست؛ بنابراین، به‌عنوان نتیجه نهایی می‌توان گفت که خشونت مذهبی اعمال‌شده توسط بنیادگرایان اسلامی در درون متون مراجع فکری مورد بررسی شکل گرفته است، اما عوامل دیگری از جمله مدرنیته، جهانی‌شدن سرمایه‌داری، سیاست‌های ایدئولوژیک و منفعت‌طلبانه برخی حکومت‌های منطقه‌ای از جمله عربستان سعودی و ترکیه و... این روند را تسریع بخشیده‌اند و به رشد و توسعه آن کمک کرده‌اند. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت که بنیادگرایی رادیکال اسلامی دارای ریشه‌های متنی است، اما چنین ریشه‌هایی همیشه وجود داشته‌اند.

کتابنامه

الف- کتاب

۱. احمد بن تیمیه، تقی الدین، ۱۳۸۵، واسطه بین حق و خلق، ترجمه (نامشخص)، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۲. احمد بن تیمیه، تقی الدین، ۱۳۸۷، نصیحت‌های طلایی برای جماعت‌های اسلامی، ترجمه عبدالسلام، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۳. احمد بن تیمیه، تقی الدین، ۱۳۹۱، دو سؤال پیرامون قضا و قدر، ترجمه عبداللطیف، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۴. احمد بن تیمیه، تقی الدین، ۱۳۹۲ الف، امامت در پرتو کتاب و سنت، ترجمه محمد مال الله، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۵. احمد بن تیمیه، تقی الدین، ۱۳۹۲ ب، تحقیقی پیرامون اجتهاد ائمه، ترجمه احمدعلی آریا نژاد، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۶. احمد بن تیمیه، تقی الدین، ۱۳۹۲ ج، منهاج السنة، ترجمه اسحاق دبیری، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۷. آرنه، هانا، ۱۳۹۲، افول دولت - ملت و پایان حقوق بشر، در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه جواد گنجی، تهران: رخداده نو، چاپ سوم.
۸. آگامین، جورجو، ۱۳۹۲، قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه، در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران: رخداده نو، چاپ سوم.
۹. بنیامین، والتر، ۱۳۹۲، نقد خشونت در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، تهران: رخداده نو، چاپ سوم.
۱۰. دریدا، ژاک، ۱۳۹۲، بنیامین و نقد خشونت، در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه امیر هوشنگ افتخاری راد، تهران: رخداده نو، چاپ سوم.
۱۱. رانسیر، ژاک، ۱۳۹۲، چه کسی سوژه حقوق انسان‌هاست؟، در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه امیر احمدی آریان، تهران: رخداده نو، چاپ سوم.
۱۲. ژیتزک، اسلاوی، ۱۳۹۰ الف، خشونت؛ پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علیرضا پاک‌نهاد، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
۱۳. ژیتزک، اسلاوی، ۱۳۹۰ ب، به برهوت حقیقت خوش آمدید، ترجمه فتاح محمدی، تهران: نشر هزاره سوم، چاپ سوم.
۱۴. ژیتزک، اسلاوی، ۱۳۹۲، وجه وقیح حقوق بشر، در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه مازیار اسلامی، تهران: رخداده نو، چاپ سوم.

۱۵. عبدالوهاب، محمد بن، ۱۳۹۲ الف، سخنی کوتاه در مورد روافض، ترجمه ابوبکر عبدالرزاق بن صالح بن علی النهمی، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۱۶. عبدالوهاب، محمد بن، ۱۳۹۲ ب، عقیده اسلامی، ترجمه سید ابوالفضل ابن‌الرضا برقعی قمی، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۱۷. عبدالوهاب، محمد بن، ۱۳۹۲ ج، کتاب توحید، ترجمه اسحاق دبیری، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۱۸. محمدپور، احمد، ۱۳۹۲، روش تحقیق کیفی: ضد روش ۲، مراحل و روندهای عملی در روش‌شناسی کیفی، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، چاپ دوم.
۱۹. مودودی، ابوالاعلیٰ، ۱۳۹۲ الف، حجاب، ترجمه نعمت‌الله شهرانی، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۲۰. مودودی، ابوالاعلیٰ، ۱۳۹۱، اسلام و جاهلیت، ترجمه عبیدالله اسد، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۲۱. مودودی، ابوالاعلیٰ، ۱۳۹۲ ب، ضرورت به یک جماعت صالح، ترجمه (نامشخص)، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۲۲. مودودی، ابوالاعلیٰ، ۱۳۹۲ ج، مبادی اسلام، ترجمه (نامشخص)، بی‌جا: انتشارات عقیده، چاپ اول.
۲۳. هارت، مایکل؛ نگری، آنتونیو، ۱۳۸۷، انبوه خلق؛ جنگ و دمکراسی در عصر امپراتوری، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۲۴. الیاس، نوربرت، ۱۳۹۲، خشونت، تمدن و دولت، در قانون و خشونت، گزیده مقالات، ترجمه شهریار وقفی پور، تهران: رخداد نو، چاپ سوم.

ب- مقالات

۲۵. ابراهیمی، نبی‌الله، (۱۳۸۹)، «گفتمان اسلام سلفی و جهانی‌شدن امنیت خاورمیانه»، فصلنامه مطالعات راهبردی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، سال سیزدهم، شماره چهارم، ۱۹۴ - ۱۷۵.
۲۶. احمدوند، شجاع، (۱۳۸۵)، «رویکردهای نظری به مفهوم بنیادگرایی با تأکید بر بنیادگرایی یهودی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، تهران: انجمن علوم سیاسی ایران، سال اول، شماره ۲، ۱۲۴ - ۱۱۰.
۲۷. امینی، علی‌اکبر؛ حزباوی، قاسم، (۱۳۸۹)، «مبانی فکری خشونت سیاسی در بنیادگرایی اسلامی»، پژوهشنامه روابط بین‌الملل، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، دوره سوم، شماره ۱۲، ۱۰۰ - ۶۵.

۲۸. بخشایش اردستانی، احمد، (۱۳۸۸)، «نسبت بنیادگرایی اسلامی و مدرنیته؛ تعامل یا خشونت»، فصلنامه مطالعات سیاسی، تهران: دانشگاه امام صادق، سال دوم، شماره ۶، ۲۱۰ - ۱۸۱.

۲۹. بهاری، بهنام؛ بخشی، شیخ احمد؛ وهاب‌پور، مهدی و پیمان، (۱۳۹۲)، «بررسی تأثیر مدرنیسم در به وجود آمدن بنیادگرایی اسلامی: مطالعه موردی نووهایسم»، دو فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، سال دوم، شماره ۵ و ۶، ۷۳ - ۴۹.

۳۰. رهبر، عباسعلی؛ مهاجرانی، مجید، (۱۳۸۸)، «هستی‌شناسی بنیادگرایی اسلامی در جهان عرب»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۹، ۱۴۱ - ۱۱۸.

۳۱. زنده‌دل، کیانوش، ۱۳۹۱، «خشونت در نظرگاه انتقادی اسلاوی ژیتک»، وبگاه فلسفه نو،

<http://new-philosophy.ir/?p=429>

۳۲. ساعی، احمد؛ حقیقی، علی‌محمد؛ مقدس، محمود، (۱۳۹۰)، «بررسی نقش مدرنیسم در شکل‌گیری رادیکالیسم اسلامی: مطالعه موردی مصر»، فصلنامه مطالعات سیاسی، آزادشهر: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آزادشهر، سال سوم، شماره ۱۱، ۵۰ - ۳۱.

۳۳. عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمد سعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ شیخ‌زاده، محمد، (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، فصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، دوره پنجم، شماره ۲، ۱۹۸ - ۱۵۱.

۳۴. عباس‌زاده فتح‌آبادی، مهدی، (۱۳۸۶)، «بنیادگرایی اسلامی و خشونت: با نگاهی بر القاعده»، فصلنامه سیاست، تهران: دانشگاه تهران، دوره ۳۹، شماره ۴، ۱۲۸ - ۱۰۹.

۳۵. قوام، عبدالعلی؛ بهرامی، سیامک، (۱۳۹۲)، «جامعه‌شناسی جریان‌های اسلامی: دیالکتیک عقل و خشونت»، فصلنامه روابط خارجی، تهران: پژوهشکده تحقیقات راهبردی، سال پنجم، شماره ۴، ۷۰ - ۲۹.

۳۶. محقر، احمد؛ خطیبی قوژدی، محمد، (۱۳۹۱)، «بررسی رابطه مدرنیته و بنیادگرایی اسلامی بر اساس مفهوم نوستالژی»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، سال اول، شماره دوم، ۵۵ - ۳۵.

۳۷. مستقیمی، بهرام؛ ابراهیمی، نبی‌الله، (۱۳۸۹)، «مبانی و مفاهیم اسلام سیاسی القاعده»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران: دانشگاه تهران، دوره چهارم، شماره ۳، ۳۵۵ - ۳۳۷.

۳۸. مسعودنیا، حسین؛ شاه‌قلعه، صفی‌الدین، (۱۳۸۸)، «بررسی علل رفتار خشونت‌آمیز نیروهای اسلامی در پاکستان با تأکید بر طالبانیسم»، دانش سیاسی، تهران: امام صادق (ع)، سال پنجم، شماره اول ۲۱۸ - ۱۹۳.

۳۹. موثقی، احمد؛ زاهدی، نسا، (۱۳۹۰)، «تأثیر بحران اجتماعی و جهانی شدن بر ظهور بنیادگرایی در مصر»، فصلنامه سیاست، تهران: دانشگاه تهران، دوره ۴۱، شماره ۱، ۳۲۰ - ۳۰۱.
۴۰. هوشنگی، حسن، (۱۳۸۹)، «نقش مدرنیته در توسعه بنیادگرایی در جهان اسلام»، دانش سیاسی، تهران: دانشگاه امام صادق، سال ششم، شماره اول، ۲۱۰ - ۱۸۱.

ج- انگلیسی

41. Almond GA, Appleby RS, Sivan E. (2003). **Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World**. Chicago: University Chicago Press
42. Braun, V. & Clarke, V. (2006), "Using thematic analysis in psychology," *Qualitative Research in Psychology*, Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101.
43. Butko, T. j (2004). Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam, *British Journal of Middle Eastern Studies*, No.31, pp: 41-62.
44. Cavanaugh, W. T(2009). **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**, Oxford University Press.
45. Clapper, L (2016). **Wahhabism, ISIS, and the Saudi Connection**, Geopolitical monitor.
46. Commins, D (2006), **The Wahhabi Mission and Saudi Arabia**, New York: I.B. Tauris.
47. Crooke, A (2014). **You Can't Understand ISIS If You Don't Know the History of Wahhabism in Saudi Arabia**, The World Post.
48. Emerson, M O & Hartman, D (2006). The Rise of Religious Fundamentalism, *Annu. Rev. Sociol.* No..32:127-144.
49. Froese, P & Menken, F. C (2009). **Social Science Quarterly Aus Holy war**, Baler University.
50. Fuller, G. (2004), **The Future of Political Islam**, London: Palgrave Macmillan.
51. Gerges, F (2005), **The Far Enemy: Why Jihad Went Global**, Britain: Cambridge University Press.
52. Juergensmeyer M. (2003). **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University Calif. Press.
53. Karabell, Z (1995). "The Wrong Threat: The United states and Islamic Fundamentalism", *World Policy Journal*, Vol: 12, NO.2, pp. 37-48.

54. Kepel, G (2002). **Jihad: The Trail of Political Islam**, Trans. by Anthony Roberts, Massachusetts: Harvard University Press
55. Musallam, A. A (2005). **From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islam**, London, PRAEGER.
56. Oliveti, V (2002), **Terror's Source: The Ideology of Wahhabi- - salafism and its Consequences**, Birmingham, Amadeus Books.
57. Soderberg, N. E (2003), "Meeting the Challenges of Islamic Fundamentalism", *American Foreign Policy Interests*, Vol: 25, p.p: 163-164.