

خشونت نمادین در فراروایت غربی بنیادگرایی اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۲۱

حسن رحیمی (روشن)*

نجف شیخ‌سرایي**



خشونت نمادین در فراروایت غربی بنیادگرایی اسلامی

فراروایت‌های روشنگری موجب تمایز «غرب» و «بقیه» شد. بر مبنای این فراروایت‌ها، تمدن، فرهیختگی، مدرنیته و تحول در غرب ظاهر گردید و «دیگری» سویه تاریک بود؛ فراموش شده، سرکوب و نفی شده و تصویر معکوس روشنگری و مدرنیته. غرب با اختصاص دادن سویه‌های مثبت این تقابل‌های دوگانه به خود و قرار دادن شرق در قطب منفی یا منفعل این تضادها، شأن و جایگاه خویش را بازتعریف و شرق را در موقعیت پست‌تری که به او ارزانی داشته است، تثبیت می‌کند. آنچه در این مقاله در پی پاسخ‌گویی به آن هستیم، بررسی ریشه‌های نظریه بنیادگرایی اسلامی، کارکردها و آشکارسازی خشونت نمادین پنهان در آن است. بر این اساس، ادعای پژوهش حاضر این است که یکی از فراروایت‌های ساخته‌ و پرداخته غرب، «نظریه بنیادگرایی اسلامی» است که ادعای تبیین و توضیح تاریخ تمدن اسلامی را به شکلی علمی دارد و در قالب این فراروایت، بنیادگرایان مسلمان نقش «دیگری» را برای غرب ایفا می‌کنند. در این راستا، جریان‌های خشونت‌طلبی نظیر طالبان، القاعده، داعش و ... به‌عنوان نشانه برخورد اسلام با غرب بازنمایی می‌شوند. این دوگانه دوست/دشمن منطق سیاست میان ملت‌ها را در عصر حاضر برمی‌سازد.

کلیدواژگان: بنیادگرایی اسلامی، خشونت نمادین، شرق‌شناسی، فراروایت.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا همدان.

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه تهران.

مقدمه

عصر روشنگری مبنای شکل‌گیری نسخه‌های روایت بزرگ بود و در این دوره، روشنفکران تقابل مطلق میان تمدن مدرن و دیگر تمدن‌ها برقرار کردند. منحصر به فرد بودن غرب، تا حدودی حاصل تماس غرب و مقایسه خود با دیگر جوامع غیر غربی (بقیه) بود؛ جوامعی که از نظر تاریخشان، زیست‌محیطشان و الگوهای توسعه و فرهنگشان با مدل اروپایی بسیار متفاوت بودند. غرب با اختصاص دادن سویه‌های مثبت این تقابل‌های دوگانه به خود و قرار دادن شرق در قطب منفی یا منفعل این تضادها، شأن و جایگاه خویش را بازتعریف و شرق را در موقعیت پست‌تری که به او ارزانی داشته است، تثبیت می‌کند. یکی از این فراروایت‌ها، «نظریه بنیادگرایی اسلامی» است که در فلسفه تاریخ تک‌خطی ریشه دارد و کارکرد آن کمک به بازتولید گفتمان «غرب» و «بقیه» است. این روایت‌های تاریخی عصر روشن‌گری، پس از تلاش‌های سن‌سیمون و آگوست کنت در نیمه دوم قرن نوزدهم برای مطالعه اجتماع به روش علمی که به پی‌ریزی جامعه‌شناسی مدرن انجامید، به درون آن نیز راه یافتند. در این مقاله ابتدا نظریه شرق‌شناسی را به‌عنوان چارچوب مفهومی بحث توضیح می‌دهیم، سپس مفهوم فراروایت را برای نشان دادن اینکه چگونه نظریه علمی بنیادگرایی اسلامی به‌عنوان یک فراروایت عمل می‌کند، بررسی خواهیم کرد. همچنین نشان خواهیم داد که چگونه خشونت نمادین پنهان در آن به‌صورت پنهانی بر مسلمانان اعمال می‌شود و چگونه اسطوره تروریسم از این نظریه سرچشمه می‌گیرد.

چارچوب نظری

شرق‌شناسی

شکل‌گیری هویت در اشخاص تا حدودی همان فرایند متمایز کردن خویش‌تن است که لازمه آن، این است که یک «دیگری» وجود داشته باشد تا بقیه خود را در برابر آن متمایز کنند. بدون تفاوتی که با وجود دیگران پدید می‌آید، خویش‌تنی در کار نخواهد بود. خویش‌تن‌ها نیازمند دیگران هستند؛ حتی از نظر پافشاری‌شان بر تفاوتشان با آنان (فی، ۱۳۸۱، ص ۸۷).

براین اساس، می‌توان گفت روشن‌گری سبب شکل‌گیری تمایز میان «غرب» و «بقیه» شد و غرب و بقیه دو روی یک سکه شدند. منحصر به فرد بودن غرب تا حدودی حاصل تماس غرب و مقایسه خود با دیگر جوامع غیر غربی (بقیه) بود؛ جوامعی که از نظر تاریخشان، زیست‌محیطشان و الگوهای توسعه و فرهنگشان با مدل اروپایی بسیار متفاوت





بودند (هال، ۱۳۹۰، ص ۳۹۰). در هسته گفتمان تمدن، فرهیختگی، مدرنیته و تحول در غرب ظاهر شد و دیگری، سوبه تاریک بود؛ فراموش شده، سرکوب و نفی شده؛ تصویر معکوس روشن گری و مدرنیته (حاجی‌ناصری، ۱۳۸۹، ص ۵۳). به همین نحو کارل اشمیت، سیاست را دوگانه «دوست» و «دشمن» دانسته است (Schmitt, 1996). ایده و مفهوم «غرب» به تنهایی نمی‌تواند معنا داشته باشد و از این رو، نیازمند «دیگری» است. این دوگانه‌انگاری هویت، منطق سیاست بین‌الملل را شکل می‌دهد.

ادوارد سعید در کتاب *شرق‌شناسی* با بهره‌گیری از دیدگاه‌های «قدرت دانش» میشل فوکو و «هژمونی» آنتونیو گرامشی به بررسی مسئله شرق‌شناسی پرداخت. به نظر وی، شرق‌شناسی، نظامی کاملاً انتظام‌یافته است که فرهنگ اروپایی از طریق آن توانست به کنترل و ساختن شرق، از مناظر سیاسی، جامعه‌شناختی، نظامی، ایدئولوژیک، علمی و حتی تخیلی بپردازد (سعید، ۱۹۷۸، ص ۱۶). یک شرق پیچیده، مناسب برای مطالعه در بخش‌های دانشگاهی، نمایش در موزه‌ها، بازسازی در دفتر استعماری، توصیف نظری در رساله‌های مردم‌شناختی، بیولوژی، زبان‌شناختی و تاریخی و ... این نوع قدرت، با دانش و رویه‌های چیزی که فوکو قدرت-دانش نامید، رابطه‌ای تنگاتنگ دارد (همان، ص ۷۳).

به باور سعید، غرب طی سالیان با تصویر کردن شرق به‌مثابه دیگری/حاشیه در برابر غرب به‌مثابه خود/مرکز، مجموعه‌ای از تقابل‌های دوتایی را آفریده است که غرب و شرق را در تضاد با یکدیگر و هر یک از این دو فرهنگ یا به بیان بهتر، این دو مفهوم را نافی دیگری و در موضعی کاملاً مخالف با آن قرار می‌دهد. غرب با اختصاص دادن سوبه‌های مثبت این تقابل‌های دوگانه به خود و قرار دادن شرق در قطب منفی یا منفعل این تضادها، شأن و جایگاه خویش را بازتعریف و شرق را در موقعیت پست‌تری که به او ارزانی داشته است، تثبیت می‌کند (شاهمیری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). سعید این شبکه از گفتمان‌ها، بازنمایی‌ها، دانش‌ها و باورهای قومی را که این تقسیم‌بندی نمادین جهانی را پدید آورده است، «شرق‌شناسی» می‌نامد (سیدمن، ۱۳۸۶، ص ۳۴۷).

بررسی‌ها و مطالعات خارجی‌ها با تبدیل اشخاص به اشیا، موضوع بررسی را تحریف می‌کنند. این اشیا برحسب تعریف برای دستکاری و القای سلطه آمادگی کامل دارند. این‌گونه شرق‌شناسی‌ها چیزی نیستند جز «گفتمان‌های قدرت و قصه‌های عقیدتی؛ یعنی دستبندهای ذهنی» (لندز، ۱۳۸۴، ص ۵۰۰). به بیان بری‌ان اس. ترنر، شرق‌شناسی سعید گفتمانی است که شرق رازآلود، شهوت‌انگیز و عجیب را همانند پدیده‌ای فهم‌پذیر و معقول



در درون شبکه‌ای از طبقه‌بندی‌ها، جدول‌ها و مفاهیم معرفی می‌کند که به‌وسیله آن شرق به‌طور هم‌زمان، هم تعریف می‌شود و هم تحت نظارت قرار می‌گیرد. شناختن، همان به اطاعت درآوردن است. شرق‌شناسی نوعی سنخ‌شناسی شخصیت را بنا نهاد که بر محور تقابل غربی عاقل و شرقی تنبل سازمان یافته بود. وظیفه شرق‌شناسی کاستن پیچیدگی‌های بی‌پایان شرق و ایجاد نظم معینی در سنخ‌ها، شخصیت‌ها و ساختارها بود (ترنر، ۱۳۸۴، ص ۶۳).

شرقی‌های سعید از جنبه‌هایی همانند دیوانگان، منحرفان و تبهکاران فوکو هستند. همه آنها موضوع گفتمان‌ها و روایت‌های نهادینه شده هستند که شناسایی، تحلیل و کنترل می‌شوند، ولی هرگز به آنها اجازه سخن گفتن داده نمی‌شود. در واقع، انسان شرقی به‌مثابه امری که قابل قضاوت است (مثل یک دادگاه حقوقی) یا قابل ترسیم کردن است (مثل یک دوره تحصیلی) یا قابل نظم و انضباط بخشیدن است (مثل یک مدرسه یا زندان) و یا سرانجام چیزی که قابل عرضه کردن و نمایش دادن است (مثل یک نشریه جانورشناسی) تصویر شده است (زاتری، ۱۳۸۴، ص ۳۷۸).

به نظر ال ای. تیبووی، شرق‌شناسی سه ویژگی دارد: ۱. شرق‌شناسی جدید به‌رغم پیشرفت‌های آکادمیک، همچنان بر تصویرهای قرون وسطایی از اسلام اتکای جوهری دارد؛ فقط لباس‌های کهنه را کنده تا پوششی جدید بر تن کند. ۲. علمای شرق‌شناسی، فاقد یک تفکر روشن، موازین بی‌طرفانه و دست‌کم نزاکت، تساهل و اعتدال در برابر دیدگاه‌های اسلامی‌اند. در بیشتر موارد، تعلقات دینی و سیاسی شرق‌شناسان بر قضاوت‌های عالمانه‌شان غالب است. ۳. هیچ دلیل روشن و قانع‌کننده‌ای در آثار قطور شرق‌شناسان راجع به منابعی که اسلام از انجیل یا کتب یهودی برگرفته، به چشم نمی‌خورد. از این منظر، اظهارات شرق‌شناسان «تعمیم‌های مبهم» اثبات‌نشده، و علم شرق‌شناسی اندکی بیش از فرایندهای عالمانه تولید «گفتمان‌های حدسی در باب واضحات» است (سردار، ۱۹۸۷، ص ۸۹). سعید نتیجه می‌گیرد مطالعات غرب از اسلام، دچار چهار عقیده رایج و تعصب‌آمیز است. وی آنها را به شرح زیر خلاصه می‌کند:

الف) تفاوت مطلق و نظام‌مند میان غرب عقلانی، توسعه‌یافته، انسانی و برتر و شرق که منحرف، توسعه‌نیافته و پست است.

ب) خلاصه‌سازی [کلیشه‌سازی] شرق، به‌ویژه با تکیه بر منابع شرق‌شناسی کلاسیک، که به‌عنوان منبعی مستقیم در شرق‌شناسی مدرن نیز به کار می‌روند.

ج) شرق ثابت، یک‌نواخت و ناتوان از تعریف خود است. بنابراین، شرق‌شناسی، تعریف آن را با فرض به‌کارگیری زبانی علمی و نظام‌مند، از نگاهی غربی، پرهیزناپذیر تلقی می‌کند.

د) شرق جایی است که باید از آن ترسید و به وسیله رام کردن، مطالعه یا حتی اشغال، آن را کنترل کرد (samiei, 2010, p1147).

نظریه شرق‌شناسی درون چند روایت نظری عمل می‌کند. این روایت‌ها عبارت‌اند از: نظریه قدرت استبدادی، تغییر اجتماعی، بیگانه‌مداری و تئوری عقلانیت. پیش‌فرض همه این روایت‌ها این است که اسلام ذاتاً و ماهیتاً از غرب مجزاست (سعید، ۱۳۷۹، ص ۳۸).

فراروایت

روایت یا داستان، ساختاری است که در یک قالب دلخواه (نوشتاری، گفتاری، شعری، نثر، تصویر، آواز، تئاتر یا رقص) سامان یافته است و صحنه‌ای واقعی یا خیالی را توصیف می‌کند. روایت‌های بی‌شمار جهان در گونه‌های (genre) متفاوت و گوناگونی جای دارند و هر گونه‌ای محملی می‌شود تا انسان داستان‌هایش را بدان بسپارد. روایت‌ها همه‌جا حضور دارند؛ از اسطوره و افسانه گرفته تا سینما و خبر یا انواع مختلف نقاشی، پانتومیم و تاریخ (رودی، ۱۳۸۹، ص ۱۸-۲۰). روایت‌ها محصول هنر و تلاش تاریخ‌نگاران و زندگی‌نامه‌نویسانی هستند که می‌خواهند به زندگی معنایی ببخشند (فی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۱). به بیان استنفورد «روایت بی‌گمان شکل سنتی تاریخ است و بسیاری افراد مدعی هستند که این شکل هنوز مناسب‌ترین شکل تاریخ‌نگاری است. به باور آنان، تاریخ‌روایی نوعی شیوه مستقل درک و فهم است؛ یعنی شیوه درک جهان بر پایه قواعد و استانداردهای خاص خود بدون توسل به روش‌ها و معیارهای رشته‌های علمی یا فلسفی دیگر» (استنفورد، ۱۳۸۲، ص ۳۴۸).

لیوتار، تجدد را دوره‌ای می‌داند که «روایت‌های کلان» در آن شکل می‌گیرد. به نظر او، فلسفه اخلاق و سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شد و از راه کانت و هگل به مارکس رسید، مبنای شکل‌گیری نسخه‌های مدرن روایت بزرگ هستند (حقیقی، ۱۳۸۱، ص ۲۷). وی معتقد است مدرنیته با جایگزین ساختن روایت‌های غیردینی‌تر و دنیاگرایانه‌تر به جای روایت‌های الهی یا تقدیری از سرنوشت انسان، پا به عرصه وجود نهاد. به بیان دیگر، وجود مدرنیته مدیون آن دسته فراروایت‌هایی است که بیانگر نوعی برداشت از پیشرفت خطی، جبری و غیرقابل‌مقاومت در تاریخ بشر به سمت مقصدی واحدند (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۵۵). از آنجاکه علم برای مشروعیت بخشیدن به خود نمی‌تواند به علم متکی





باشد، مجبور است به روایت بازگردد. علم بر پایه دو روایت سیاسی و فلسفی استوار است. روایت سیاسی در خلال قرن هیجدهم و در پی روشن‌گری فرانسه سربرآورد. شعارها و جهت‌گیری‌هایی که در این دوران وجه‌غالب روایت سیاسی را تشکیل می‌دادند، متأثر از انقلاب فرانسه و آموزه‌های سه‌گانه آن (آزادی، برابری و عدالت) بودند (لیوتار، ۱۳۸۰، ص ۱۷). کلان روایت سیاسی آزادی فریاد برمی‌آورد: «اقتدار مذهبی را طرد کنید. مرگ بر چیزهای کهن مثل متافیزیک، جهل، خرافه، عدم تساهل، جمود فکری. بگذارید تا قوای عقلانی فکر (ذهن) در پیوند با علم موجب بسط و گسترش دانش (شناخت) تا اقصی‌ترین حد آن گردد. بگذارید تا عقل قوانین مغفول طبیعت را گشوده، به عصری خوش‌بین و امیدوار رهنمون گردد. بگذارید کشفیات نظری و اکتشافات علمی علم سبب شود مردان و زنان وظیفه خطیر جست‌وجوی سعادت را دنبال نمایند و سعادت چیزی نیست جز آزادی سیاسی. بیایید تا سعادت بشری را در زمین، آزادی معنا کنیم؛ تمام اینها به معنای پیشرفت است! بگذارید تا عقل و علم دست به دست هم، پیشرفت و آزادی را به ارمغان آورند» (پاول، ۱۳۷۹، ص ۳۵).

در کنار این روایت سیاسی فرانسوی از آزادی، یک روایت فلسفی آلمانی نیز وجود دارد؛ یعنی فلسفه هگلی اتحاد تمامی دانش. از نظر هگل دانش نقش مهمی در روند گذار فکر بشر از مرحله جهل به مرحله هستی کلی ایفا کرد؛ درحالی‌که لیوتار هر دو این روایت‌ها، یعنی روایت روشن‌گری فرانسوی (عقل) و روایت دانش آلمانی (علم) را فراروایت‌ها یا روایت‌های کلان می‌نامد: نوعی داستان‌های بزرگ، داستان‌هایی درباره روابط اسطوره‌ای و افسانه که مدعی‌اند قادر به تبیین و تابع‌سازی تمامی روایت‌های محلی خرد و کم‌اهمیت‌ترند (لیوتار، ۱۳۸۰، ص ۱۸). در نتیجه، علم برای مشروعیت بخشیدن به خود به اسطوره پیشرفت و خوشبختی متوسل می‌شود.

روایت‌های یادشده که در غیاب تدریجی مسیحیت و باور به روایت‌های مسیحی در باب خلقت و تاریخ بشری، کار معنادهی و توجیه هستی اروپایی‌های متجدد را انجام می‌داد، چیزی جز بیان خواست و دید متجددان درباره خود و جهان تجدیدی نبود که صورت عقلانی و نظام‌داری یافته بود (کچویان، ۱۳۸۹، ص ۲۸). این روایت‌های تاریخی عصر روشن‌گری، پس از تلاش‌های سن سیمون و آگوست کنت در نیمه دوم قرن نوزدهم برای مطالعه اجتماع به روش علمی که به پی‌ریزی جامعه‌شناسی مدرن انجامید، به درون آن نیز راه یافتند. آرای کنت و سن سیمون سرپل‌های مهمی بودند که اندیشه‌های روشن‌گری را

به جامعه‌شناسی مدرن پیوند زدند (هال، ۱۳۹۰، ص ۸۶).

در کلان‌روایت‌های عصر روشن‌گری، تقابل مطلق میان تجدد و دیگر تمدن‌ها و شیوه‌های زندگی در جهت نفی آنها و ارزش‌گذاری کاملاً منفی از هر صورت زندگی غیرتجددی برقرار می‌شود، ولی در نظریه‌های جامعه‌شناختی، هم به اعتبار دید آن درباره روند سیر تاریخ و هم به اعتبار طبقه‌بندی‌هایی که از جوامع ارائه می‌دهد، مایه اصلی آن کلان‌روایت‌ها و ارزیابی منفی از دیگر جوامع و تمدن‌ها را حفظ می‌کند (کچویان، ۱۳۸۹، ص ۵۹). اما لیوتار پست‌مدرنیسم را به‌مثابه بی‌اعتمادی به فرارویات تعریف می‌کند (کهون، ۱۳۸۱، ص ۴۹۴) و روایت بزرگ اعتبار خود را از دست داده است (همان، ص ۵۰۱).

ویژگی‌های فراروایت غربی بنیادگرایی اسلامی

واژه «بنیادگرایی» مشتق از *fundamentum* به معنای شالوده، اساس و پایه است (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۹۵). بنیادگرایی مذهبی منحصر به اسلام نیست. این اصطلاح در جنبش احیای پروتستانی اوایل قرن بیستم در آمریکا ریشه دارد که بازگشت به اصول اعتقادی مسیحیت و تفسیر واقعی احکام کتاب مقدس را تبلیغ می‌کرد. از آن زمان به بعد، این اصطلاح به جنبش‌های مشابه در یهودیت، اسلام و هندوئیسم تعمیم داده شده است (koopmanse, 2015, p34). بنیادگرایی مذهبی حاوی این اعتقاد است که مجموعه‌ای از آموزه‌های مذهبی وجود دارد که به طرز صریحی، حقیقتی اساسی، پایه‌ای، ذاتی و عاری از خطا درباره انسان و خدا دارد؛ حقیقتی که اساساً از طرف نیروهای شر با تهدید روبه‌رو شده است و باید با قدرت با آنها مبارزه کرد. این حقیقت امروزه باید با توجه به رویه‌ها و اصول ازلی گذشته، پیگیری و دنبال شود. کسانی که به این آموزه‌های بنیادین معتقدند و از آن پیروی می‌کنند، رابطه مخصوصی با پروردگار دارند (ibid).

بنیادگرایی به معنای «برساختن هویتی برای یکسان‌سازی رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهایی است که برگرفته از احکام خداوند هستند» (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۳۰). این اصطلاح در استفاده‌های غیرآکادمیکی خود و به‌ویژه زمانی که به اسلام اشاره دارد، اغلب مترادف افراط‌گرایی خشونت‌آمیز پنداشته می‌شود. برخی از تعاریف علمی - آکادمیکی نیز تمایل دارند خشونت را به‌عنوان شاخصه بنیادگرایی معرفی کنند (koopmanse, 2015 p34). از این منظر بنیادگرایی اسلامی به‌عنوان روش تبیین و تجزیه و تحلیل مجموعه‌ای از





رخدادهای مربوط به جوامع مسلمین شناخته شده است (سعید، ۱۳۷۹، ص ۹).^۱ اسلام در زبان عربی یعنی حالت تسلیم و مسلمان کسی است که تسلیم الله است. بنابراین، طبق تعریف بنیادگرایی می‌توان نتیجه گرفت که اسلام سراپا بنیادگراست (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۳۱). از مجموع کابوس‌های بسیاری که هر چند وقت یک‌بار در تمدن غربی پیدا شده، شاید هیچ‌یک به اندازه احیای اسلام در عصر حاضر، گیج‌کننده‌تر، عجیب‌تر و جبران‌ناپذیرتر نبوده است (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱).

بنیادگرایی نمایانگر بیم عمیق از نهادهای مدرن است و دیدگاهی بیمارگونه درباره وجود دشمنان خبیث در همه نقاط جهان دارد. تحرکات بنیادگرایانه دقیقاً در برابر تحولات رفتاری و فرهنگی‌ای که مدرنیته به همراه آورده، جهت‌گیری شده است. بنیادگرایان رابطه‌ای دیالکتیکی با مدرنیته دارند؛ بسیاری از ویژگی‌های مادی (به‌ویژه فناوری، رسانه و سازمان‌دهی) آن را می‌پذیرد، ولی از پذیرش زیربناهای فرهنگی (نسبی‌گرایی، پلورالیسم و سکولاریسم) آن خودداری می‌ورزد (Ozzano, 2009, p351). بنیادگرایان دشمن دولت‌های سکولارند و این دشمنی را به‌وسیله تمرکز بر موضوعاتی چون آموزش رفتارهای جنسی و دیگر شاخصه‌های فرهنگی و رفتاری نظیر لباس پوشیدن نشان می‌دهند. ترویج آموزش‌های مذهبی، مقابله با جنبه‌هایی از جامعه مدرن که تصور می‌شود غیراخلاقی هستند، مانند هرزه‌نگاری (pornography)، آزادی جنسی، حقوق همجنس‌گرایان، پلورالیسم مذهبی و نقش زنان در خانواده و جامعه از کانون توجهات بنیادگرایان اند (ibid). مانوئل کاستلز ظهور بنیادگرایی را در قالب «هویت مقاومت» تحلیل می‌کند و آن را در برابر «هویت مشروعیت‌بخش» قرار می‌دهد که از سوی نهادهای غالب جامعه [جامعه جهانی] پدید می‌آید. هویت مقاومت به‌دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطبق سلطه بی‌ارزش دانسته و یا داغ‌نگ بر آن زده

۱. بابی سعید در کتاب *هراس بنیادین* به بررسی ظهور اسلام‌گرایی و هراسی که در غرب به پا کرده، پرداخته است. سعید در این کتاب با استفاده از نظریه گفتمان تلاش می‌کند بین بنیادگرایی / اسلام‌گرایی و مدرن شدن / غربی شدن تمایزی ایجاد کند. این مقاله هدفی متفاوت از کار سعید را دنبال می‌کند، ولی در مخالفت با آن نیست و مدعی است این «هراس بنیادین» جزئی ضروری برای تکوین هویت غربی و در خدمت آن است. همچنین تکوین نظریه بنیادگرایی را برگرفته از فلسفه تاریخ عصر روشنگری می‌داند و می‌کوشد در کنار آشکار کردن ابتدای آن بر اسطوره، خشونت نمادین (اصطلاح پی‌یر بوردیو) نهفته در آن را نشان دهد. با وجود این، در تدوین مقاله از این اثر بهره گرفته شده است.

می‌شود (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۲۴). طبق این تعریف، بنیادگرایی نشان‌دهنده حس روبه‌رشد تنفر، ناراضایتی، اعتراض، آوارگی، سرگردانی و بی‌ثباتی اجتماعی است (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳۵). احیا و تجدید حیات اسلام را در عصر حاضر و اضطرابی که به وجود می‌آورد، می‌توان به کمک تبیین بازگشت سرکوب‌شدگان نشان داد. در معنای سیاسی آن، می‌توان چنین گفت که احیای اسلام همراه با پروژه‌هایی طرح‌بندی می‌شود که نظم جاری دنیا را رد می‌کنند. این نوع رد می‌تواند به شکل‌های گوناگونی ظاهر شود. برای نمونه، در سطح جهانی (مانند رد فرهنگ گسترده مصرف‌گرایی)، منطقه‌ای (مانند رد توافق‌نامه‌های اسلو و روند صلح خاورمیانه) یا حتی محلی (مانند حمایت از بخش‌هایی از جمعیت که به‌لحاظ اقتصادی تهی‌دست و در حاشیه هستند (سعید، ۱۳۷۹، ص ۴).

در بازنمایی و معرفی بنیادگرایی اسلامی از مفاهیم مشابهی استفاده می‌شود. برای نمونه، اینکه بنیادگرایان اسلامی، شورشیان و عاملان بسیاری از حرکات تروریستی هستند؛ «ناراضیان» مسلمان، یعنی هنرمندانی که نمی‌توانند در فضای محدود ایجادشده از سوی بنیادگرایی فعالیت کنند، در حال ظهورند و «ساختار نظامی» خلق شده از سوی رژیم‌های بنیادگرایی اسلامی، تهدیدی برای نظم جهانی تلقی می‌شود (همان). احیای اسلام در سطحی گسترده‌تر، اضطراب فرهنگی در غرب را نشان می‌دهد. ... احیای اسلام به معنای انتقام خداوند است و به بازگشت ایمان اشاره دارد؛ بازگشت به تمام چیزهایی که ایده آزادی روزافزون بشریت را زیر سؤال می‌برد. این ایده‌ها (آزادی‌خواهی بشر)، همگی بر این پندار تأکید می‌کنند که انسان‌ها تنها در غرب واقعاً آزاد و انسان (به معنای واقعی) هستند (همان، ص ۵).

این نوع روایت از بنیادگرایی اسلامی، از فلسفه تاریخ تک‌خطی سرچشمه گرفته است. روشن‌گری چارچوب تصوراتی را فراهم کرد که فلسفه روشن‌گری در آن بالید. متفکران روشن‌گری معتقد بودند فقط یک راه به سوی تمدن و توسعه اجتماعی وجود دارد و تمام جوامع دیر یا زود، بالاتر یا پایین‌تر بر یک مقیاس رتبه‌بندی می‌شوند و جای می‌گیرند. علم الاجتماع نوظهور، مطالعه نیروهایی بود که تمام جوامع را طی مراحل در راستای این مسیر واحد پیش می‌راندند که در این میان برخی جوامع، به طرز رقت‌باری در پایین‌ترین مرحله‌شان رها شدند؛ درحالی‌که دیگران به اوج توسعه متمدنانه - که غرب باز نمود آن بود - پیشرفت کردند (هال، ۱۳۹۰، ص ۳۸).





که به سمت اخذ ویژگی‌های جوامع اروپایی و غربی حرکت می‌کردند، جوامعی مترقی پنداشته شدند و برعکس، جوامعی که حاضر به حرکت در این مدار نبودند، عقب‌مانده، بنیادگرا و تاریک‌اندیش نام گرفتند. از این منظر ظهور اسلام‌گرایی بر تخریب و فرسایش اروپامحوری و غرب‌مرکزی استوار است. بنابراین، اصطلاح بنیادگرایی اسلامی، روایتی غربی از تاریخ است که در خدمت بازتولید گفتمان غرب و دیگری قرار دارد و از این منظر حاوی عناصر شرق‌شناسانه است. اگرچه اصطلاح بنیادگرایی فراتر از اسلام است و حتی مسیحیت را نیز دربرمی‌گیرد، این اصطلاح در ترکیب با اسلام، کارکردهای دیگری پیدا می‌کند؛ به‌نحوی که بنیادگرایان اسلامی نقش دشمن غرب را بازی می‌کنند؛ کسانی که آینده غرب و تمدن آن را تهدید می‌کنند، باید از آنان ترسید، شناسایی و کنترلشان کرد و با آنها به مبارزه پرداخت.

در نظریه بنیادگرایی شکلی از خشونت نمادین نهفته است. مفهوم خشونت نمادین، به فرایند طبقه‌بندی، سلسله‌مراتب و سلطه در جامعه معطوف است. دسته‌بندی و سلسله‌مراتب، جهان را نظم و نسق می‌بخشد و افراد را درون این دسته‌بندی‌ها جای می‌دهد و مرتب می‌سازد. خشونت آن‌گاه پدید می‌آید که ما این فرایند تاریخی، فرهنگی، خودسرانه و دل‌خواهانه را امری طبیعی بپنداریم (گرنفل، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲). بنابراین، خشونت نمادین، به زبان ساده شکلی از خشونت است که بر یک عامل اجتماعی با هم‌دستی خود وی اعمال می‌شود (بون ویتز، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). براین اساس، خشونت نمادین در جهت اثربخشی بیشتر (و در برخی مواقع) بی‌رحمانه‌تر شدن ابزار سرکوب حرکت می‌کند (همان، ص ۲۷۳). در این شکل از تمایزبخشی و سلسله‌مراتب اجتماعی، نظریه غربی بنیادگرایی، هویت منفی‌ای به مسلمانان عرضه می‌دارد. در هویت‌یابی منفی «خود»، «دیگری» را به‌صورت متفاوت، تهدیدکننده و پایین‌تر از خود می‌بیند. از این‌رو، روابط آنها با منازعه و امکان همیشگی جنگ همراه می‌شود (rumelili, 2004, p34). در نتیجه، می‌توان نشان داد که چگونه جامعه‌شناسی مدرن به‌مثابه علم اجتماع از فراروایت منفی بنیادگرایی، برای توجیه پست بودن تمدن اسلامی استفاده می‌کند و برای مشروعیت‌بخشی به خود، به اسطوره بدبختی، عقب‌ماندگی و تروریسم متوسل می‌شود و همه اینها را در خدمت فراروایت عقل و دانش قرار می‌دهد که در غرب بر اسطوره پیشرفت و خوشبختی مشروع هستند.

اسطوره تروریسم اسلامی (چگونه مسلمانان تروریست ساخته شدند؟)

به نظر فوکو ما باید بکوشیم تا بدانیم چگونه سوژه‌ها به‌طور تدریجی، به‌نحوی پیش‌رونده، واقعی و به شکلی مادی از طریق کثیری از ارگانسیم‌ها، نیروها، انرژی‌ها، مواد، تمناها، اندیشه‌ها و ... ساخته می‌شوند (Foucault, 1981, p97). یکی از موارد به‌ویژه جالب توجه، شیوه به وجود آمدن اشکال تازه‌ای از زندگی شخصی از طریق برچسب‌هایی است که بر افراد، اعمال، رفتار و روابطشان می‌خورد. فوکو می‌گوید هنگامی که مقولاتی چون «اعتراف»، «همجنس‌بازی» و «تعدد شخصیت» در قرن نوزدهم سربرآوردند (آن هم به‌عنوان شکل ظریفی از کنترل اجتماعی طبی شده)، منحرفان، همجنس‌بازان و کسانی که دارای شخصیت‌های متعدد بودند، پدید آمدند (فی، ۱۳۸۱، ص ۹۶). مقوله‌های ادراک، نظام‌های طبقه‌بندی، یعنی اساساً واژگان، نام‌هایی که واقعیت اجتماعی را برمی‌سازند و نیز آن را تجربه‌پذیر می‌کنند (بون‌ویتز، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). کنشگران از یک‌سو در ساختارهای هنجاری محدود می‌شوند و کنش ممکن و مطلوب را در این ساختار برمی‌سازند و از سوی دیگر، در چارچوب نهادی، کنش مشروع را برمی‌گزینند (Barnett, 1999, p15). تعریف آن چیزی که مشروع است، از طریق نبرد واژگان شکل می‌گیرد. نام‌گذاری اشیا به این شیوه تا به شیوه دیگر، به‌معنای موجودیت دادن به آنها به شیوه‌ای دیگر یا حتی ابطال هستی آنهاست. تمام رده‌های عاملان فرودست، یعنی گروه جنسی، سنی، قومی، مذهبی، اجتماعی، شغلی و ... همیشه سوژه نوعی گفتمان انتقادی کم‌وبیش خشن هستند (بون‌ویتز، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷).

براین اساس، تمدن غربی برای حفظ انسجام درونی، به برساختن بیگانه و دشمن خارجی نیاز داشت. وجود یک دشمن خارجی واهی که «میهن» را تهدید می‌کند، پایه و مایه اقدام تبلیغاتی است. این اقدام تبلیغاتی مبتنی است بر برانگیختن شهروندان ایالات متحد، نه تنها به هواداری از «جنگ با تروریسم»، بلکه به جانبداری از نظام اجتماعی که از استفاده قانونی از شکنجه درباره «تروریست‌ها» به‌عنوان وسیله موجّه حفظ حقوق بشر و دموکراسی و آزادی و ... پشتیبانی می‌کند (شوسودوفسکی، ۱۳۸۹، ص ۹). در این راستا، بنیادگرایی اسلامی با توجه به نقشی که در برابر نظام بین‌المللی پایه‌ریزی شده غرب ایفا می‌کند، به‌عنوان یکی از منابع اصلی خطر شناخته شد. این جریان با فروپاشی نظام دوقطبی و سقوط نظام کمونیستی شوروی، به‌ویژه پس از حملات یازدهم سپتامبر در سال ۲۰۱۱ به امریکا، سرعت فراوانی یافت (خسروی، ۱۳۸۵، ص ۲۲). فوکویاما می‌گوید: «اسلام





به مانند لیبرالیسم و کمونیسم، یک ایدئولوژی نظام‌مند و منسجم را شکل می‌دهد که دارای قواعد اخلاقی و جهان‌بینی خاص خود درباره عدالت سیاسی و اجتماعی است. به‌طور بالقوه جاذبه اسلام جهانی است و فقط به گروه اخلاقی و ملی خاصی محدود نیست، بلکه تمام انسان‌ها را به‌مثابه انسان دربرمی‌گیرد. در حقیقت، اسلام در بخش‌های زیادی از جهان اسلام، لیبرال‌دموکراسی را شکست داده و حتی در کشورهایی نیز که در آنجا مستقیماً به قدرت سیاسی دست نیافته، تهدیدهای مهلکی علیه رویه‌های لیبرالی ایجاد کرده است. پایان جنگ سرد در اروپا سریعاً با چالش غرب در عراق دنبال شد که شاخص آن اسلام است» (Fukuyama, 1992, p45).

به نظر هانتینگتون، یکی از دلایل مهم احیای دوباره اسلام، واکنش در برابر غرب است. بی‌گمان از این نظر می‌توان بازگشت اسلام را در حکم اعتراضی فرهنگی برشمرد. بنیادگرایان مسلمان از این بابت نگران هستند که مبدا فرهنگ غربی تهدیدی برای آنها به شمار آید (هانتینگتون، ۱۳۸۰، ص ۳۸). به باور وی، پایان جنگ سرد سرآغاز دوران جدیدی بود که غیرغربی‌ها از آن پس دیگر پذیرندگان ناتوان قدرت غرب نبودند، بلکه در شمار متحول‌کنندگان تاریخ بودند (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳۵). به باور برخی آمریکا، اتحاد شوروی را به‌عنوان «دیگری» از دست داده بود و هانتینگتون قصد داشت دشمنان جدیدی برای غرب بسازد (همان)؛ به‌نحوی که نظریه «برخورد تمدن»‌های وی به پایه‌ای برای تروریسم نامیدن مسلمانان تبدیل گردید. هانتینگتون اصطلاح «برخورد» را به‌معنای «گوناگونی» به کار می‌گیرد و با توجه به نوع تمدن‌هایی که با یکدیگر رویارو می‌شوند، عناصر مختلفی را زیر چتر این اصطلاح جمع می‌کند. برای نمونه، نزاع بین تمدن ژاپن و غرب در عبارتی اقتصادی و نزاع بین تمدن ساینیک (sinic) و تمدن غرب در عبارتی نظامی شرح داده می‌شود. وی به تروریسم به‌عنوان یکی از اشکال منازعه اشاره می‌کند و نزاع بین اسلام و غرب را در قالب این عبارت شرح می‌دهد. تروریسم - در کنار بمب اتمی - یکی از دو سلاح «ضعفای غیرغربی» است. درحالی‌که گروه‌هایی از همه مذاهب در اشکال مختلفی از خشونت و تروریسم فعال‌اند، در دهه گذشته مسلمین بسیار بیشتر از دیگر مذاهب در فعالیت‌های تروریستی نقش داشته‌اند (Neumayer & Plumper, 2009, p715). او مشخصاً بر استفاده از تروریسم در خصوص نزاع نامتقارن بین اسلام و غرب تأکید دارد. به دنبال انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹، شبه‌جنگی بین تمدنی میان اسلام و غرب آغاز شد. شبه‌جنگ به این علت که این منازعه به طرق محدودی جریان داشت؛



تروریسم در یک طرف و نیروی هوایی، عملیات مخفی و تحریم‌های اقتصادی در طرف دیگر (Huntington, 1996, p216). نظریه برخورد تمدن‌های مورد اشاره هانتینگتون در قالب تروریسم بین‌الملل، به‌ویژه در برخورد اسلام و غرب خود را نشان داده است (Neumayer & Plumper, 2009, p711) و براین اساس، آمریکا رسالت مسیحایی خود را تدوین کرده است تا «آزادی را گسترش دهد». (شوسودوفسکی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱).

به باور بسیاری، وسعت و حجم تهدیدهای تروریستی مدرن در حمله یازدهم سپتامبر نشان داده شد (Ganor, 2009, p11)؛ حمله‌ای که ظاهراً از طرف بنیادگرایان مسلمان برای جنگ با تمدن آمریکایی (غربی) تدارک دیده شده بود. بدین ترتیب، فرزندان مشروع نظریه بنیادگرایی اسلامی، یعنی تروریست‌های مسلمان پا به عرصه جهان سیاست روابط بین‌الملل نهادند. پیش از یازدهم سپتامبر جورج بوش و مشاورانش از سوی تحلیل‌گران امنیتی مبنی بر اینکه تروریسم خطری بزرگ برای امنیت ملی است و اینکه وقوع فاجعه‌ای بزرگ در خاک آمریکا محتمل است، آگاهی داده شده بودند، ولی برای مقابله با آن اقدامی انجام ندادند (Leffeler, 2003, p1048). اما پس از یازدهم سپتامبر، تأمین منافع آمریکا در چارچوب مبارزه با تروریسم، مشروعیت جهانی یافت و نقطه عطفی برای بهره‌برداری تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی آمریکا در عملیاتی کردن اهدافشان در عرصه نظام بین‌المللی فراهم شد (رضایی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳)؛ به‌نحوی که سند ۲۲ صفحه‌ای امنیت ملی آمریکا با این عبارت آغاز می‌شود: «اهداف ملی ما همواره بزرگ‌تر از دفاع ملی ما بوده است. ما همیشه برای صلح می‌جنگیم؛ صلحی که در خدمت آزادی است» و برای «شکست تروریسم جهانی» متحد می‌شویم (Leffeler, 2003, p1046).

سند راهبرد دفاعی ملی آمریکا با تمرکز بر جنگ علیه تروریسم، چالش‌های جدیدی پیش روی آمریکا مطرح می‌کند. بازنمایی مأموریت آمریکایی در این سند با چشم‌اندازی آشکار می‌شود که درباره نقش آمریکا در جهان ترسیم می‌کند: «آمریکا ملتی در جنگ است. ما با مجموعه متنوعی از چالش‌های امنیتی روبه‌رو هستیم. امنیت ما و متحدانمان بر مبنای تعهدی مشترک به صلح و آزادی و فرصت‌های اقتصادی به دست می‌آید». بر مبنای این مأموریت، آمریکا رسالت جهانی جدیدی در سیاست خارجی عهده‌دار شد که عبارت بود از ایجاد «نظم بین‌المللی امن و صلح‌آمیزی که در آن به حاکمیت ملت‌ها احترام گذاشته شود و خطر تروریست‌ها برای امنیت و آزادی جهانی از میان برداشته شود» (مشیرزاده، ۱۳۹۲، ص ۸۹). همان‌گونه که در جنگ جهانی اول و دوم، فاشیسم و نازیسم و در



دوره جنگ سرد، کمونیسم دشمن ایالات متحده امریکا تلقی می‌شدند، در جنگ سوم جهانی، فاشیسم اسلامی و تروریسم اسلامی دشمن تلقی گردیدند (یزدانی، ۱۳۸۶، ص ۷۷). براین اساس، مأموریت بزرگ و رسالت اهورایی در حفظ صلح، امنیت و رفاه، سرنوشت این کشور را به هدایت کشورهای دیگر و مبارزه با شر - که پس از یازدهم سپتامبر دیگری بنیادگرا در قالب محور شرارت چارچوب‌بندی می‌شود - گره زده است. این منبع هویتی به‌عنوان پایه رفتار در سیاست خارجی آمریکا، بازنمایی «دیگری» را در مقابل «خود» به‌صورت دشمن برمی‌سازد (مشیرزاده، ۱۳۹۲، ص ۹۲). این در کنار هم قرار دادن تروریسم، افراط‌گرایی / بنیادگرایی، تهدید صلح و امنیت بین‌المللی، حوزه «دیگری» و رویه‌های «غیربیت‌سازی» را منعکس می‌کند که در افغانستان و عراق عملی می‌شود (همان، ص ۸۹).

در این چارچوب است که از جریان‌هایی نظیر القاعده، طالبان و جریان نوظهور داعش با عنوان گروه‌های تروریستی حامل عقاید بنیادگرایانه اسلامی یاد می‌شود؛ جریان‌هایی که تنها در بخش کوچکی از جهان اسلام فعال‌اند، ولی در قالب فراروایت بنیادگرایی اسلامی به‌عنوان نماد برخورد تمدن اسلامی با غرب عرضه می‌گردند. با وجود این، این جریان‌ها منازعاتی درون‌تمدنی در پارادایم اسلامی هستند و بیش از اینکه بتوانند تهدیدی علیه تمدن غرب باشند، تهدیدی علیه خود کشورهای اسلامی به شمار می‌آیند و حتی در مواردی بسته به موقعیت، از سوی غرب تقویت هم می‌شوند. برای نمونه، حجم گسترده فعالیت‌های تروریستی داعش در سوریه و عراق بیشتر علیه شهروندان مسلمان این کشور صورت می‌گیرد و با این حال، فضایی مناسب برای غرب در تروریست نامیدن مسلمانان و ایجاد هراس از آنان را فراهم می‌کند. این نکته را باید در نظر داشت که نیروهای داعش صرفاً از مسلمانان نیستند و بخشی از آنان تابعیتی از سراسر جهان و حتی کشورهای غربی دارند. طبق آمارهای منتشرشده، بیش از چهار هزار نفر اروپایی به داعش پیوسته‌اند. براین اساس، داعش در اروپا نمایندگان از بلژیک، فرانسه، سوئیس، ایتالیا، اتریش، سوئد، آلمان، فنلاند، آلبانی، کوزوو، بوسنی، اوکراین، فدراسیون روسیه، قزاقستان، ترکیه و... دارد و علت عضویت اروپاییان را در داعش در دلایل گوناگونی همچون لذت‌جویی و خشونت‌طلبی آزاد، القای میل به جاه‌طلبی در اعضای داعش، امکانات گسترده و تسلیحات سنگین و مدرن و داشتن اختیار تام در خشونت با زنان دانسته‌اند (<http://www.yjc.ir>).

بنابراین، بعید است بتوان ادعا کرد این افراد به دنبال احیای ارزش‌های اسلامی در برابر تمدن غرب هستند و هر تفسیری که بخواهد فعالیت‌های تروریستی داعش را تنها در

قالب روایت غربی بنیادگرایی اسلامی تفسیر کند، باید برای این مسئله پاسخی ارائه دهد. بر مبنای آنچه در بالا آمد، می‌توان استدلال کرد که جامعه‌شناسی علمی، نظریه بنیادگرایی اسلامی را برای توجیه برتری هویت و تمدن خود تولید نمود و بدین ترتیب، تفاوتی بنیادین میان خود و تمدن اسلامی برقرار کرد و تروریسم اسلامی نیز نتیجه گریزناپذیر این نظریه بود. به عبارت بهتر، بنیادگرایی اسلامی در عین اینکه بخشی از مشروعیت خود را از تروریسم اسلامی می‌گیرد، بدان مشروعیت می‌بخشد. مسلمانان تروریست‌اند؛ چون بنیادگرا هستند و چون بنیادگرا هستند، تروریست‌اند. این نظریه به این دلیل که خود را علمی می‌داند، خود را طبیعی می‌انگارد؛ درحالی‌که بر روایت و اسطوره مبتنی است.

نتیجه

نظریه بنیادگرایی به صورت اعم و بنیادگرایی اسلامی به صورت اخص، به عنوان یکی از دیدگاه‌های علمی در عرصه علوم سیاسی برای تجزیه و تحلیل جامعه‌شناسی سیاسی جوامع اسلامی و رابطه آنها با تمدن مدرن غربی ساخته و پرداخته شده است. بنا بر ادعای این مقاله، این نظریه در بیانی لیوتاری، یکی از فراروایت‌هایی است که از سوی اندیشمندان غربی ساخته و پرداخته شد و ریشه‌های آن را می‌توان در مفروضات عصر روشنگری جست‌وجو کرد؛ کلان‌روایتی منفی که مدعی است توانایی تبیین و تشریح تاریخ تحولات جهان اسلام را دارد و از این نظر در نقطه مقابل کلان‌روایت مثبت پیشرفت قرار می‌گیرد که فرآورده عصر روشنگری بود. در تقابل و نزاع این دو کلان‌روایت است که به تمدن غربی جایگاهی والا و به تمدن اسلامی جایگاهی پست تعلق می‌گیرد؛ انسان غربی غایت تاریخ در نظر گرفته می‌شود و انسان مسلمان هنوز در مراحل عقب‌مانده تاریخ به سر می‌برد. این دو فراروایت در نزاع و جنگ همیشگی هستند و در این نبرد، انسان مسلمان به عنوان موجودیتی تحت سلطه با خوردن برچسب عقب‌مانده، بنیادگرا و تروریست، در طبقه‌بندی واژگانی شناسایی می‌شود و هویتی می‌یابد که همواره از طرف منطبق مسلط، در معرض خشونت نمادین است. در نتیجه، انسان مسلمان با طبیعی‌انگاری این نظریه و بدون آگاهی از ریشه‌های آن و در نتیجه، بدون برخورداری از دیدگاهی انتقادی، ضمن استفاده از آن در تحلیل تاریخ و سیاست خویش، با همدست شدن با سلطه‌گر، سلطه بر خویش را تسهیل می‌کند.



می‌کند و دیگری را با عنوان دشمن برمی‌سازد. بنیادگرایی اسلامی اگرچه در مفروضات عصر روشنگری ریشه دارد، پس از فروپاشی شوروی است که در عرصه سیاست بین‌الملل اهمیت اساسی می‌یابد. تروریست‌های مسلمان ابتدا در سطح واژگان تولید شدند و پس از آن سوژه‌های این نبرد واژگانی به‌طور تدریجی، به‌نحوی پیش‌رونده، واقعی و به‌شکلی مادی از طریق کثیری از ارگان‌های، نیروها، انرژی‌ها، مواد، تمناها، اندیشه‌ها و ... ساخته شدند و موضوع‌های مبارزه قرار گرفتند که نمود آن را در دو حمله نظامی آمریکا به افغانستان در سال ۲۰۰۱ و عراق در سال ۲۰۰۳ مشاهده کردیم. در واقع تا پیش از فروپاشی شوروی و تا زمانی که غرب نیاز نداشت، تروریست مسلمان وجود نداشت، ولی با فروپاشی شوروی و با احساس نیاز غرب به یک دیگری، تروریسم اسلامی از بطن نظریه بنیادگرایی اسلامی ساخته شد. شکل‌گیری و رشد جریان‌های خشونت‌طلب در خاورمیانه، به تصویرسازی‌سازی منفی از مسلمانان کمک کرد و بیش از پیش به این نظریه قوت بخشید. اما حضور هزاران نیروی اروپایی در داعش نشان می‌دهد خشونت‌طلبی آن‌گونه که غرب ادعا دارد، به انسان مسلمان منحصر نیست و از اسلام سرچشمه نمی‌گیرد.



منابع

- استنفورد، مایکل (۱۳۸۲)، *درآمدی بر فلسفه‌ی تاریخ*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- بون ویتز، پاتریس (۱۳۹۱)، *درس‌هایی از جامعه‌شناسی پی‌یر بوردیو*، ترجمه جهانگیر جهانگیری و حسن پورسفیر، تهران: انتشارات آگه.
- بیلیس، جان. استیو، اسمیت (۱۳۸۳)، *جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین (موضوعات بین‌المللی، جهانی شدن در آینده)*، ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران، چاپ اول.
- پاول، جیمز ان (۱۳۷۹)، *گام به گام با جهان فلسفه مدرن: پست‌مدرنیسم*، ترجمه حسین-علی نوذری، تهران: نشر نظر، چاپ اول.
- ترنر، اس. برایان (۱۳۸۴)، *رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی*، پست‌مدرنیسم و جهانی شدن، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران: نشر یادآوران، چاپ اول.
- چامسکی، نوام (۱۳۸۳)، *یازده سپتامبر*، ترجمه ضیاء خسروشاهی، تهران: انتشارات درس، چاپ اول.
- حاجی ناصری، سعید (۱۳۸۹)، *روشنگری فرانسوی و برخورد ایرانیان با آن روشنفکران*، توسعه و بومی‌گرایی، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۱)، *گذار از مدرنیته؟*، نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، تهران: نشر آگاه، چاپ اول.
- خسروی، غلامرضا (۱۳۸۵)، «درآمدی بر بنیادگرایی اسلامی»، فصلنامه *مطالعات راهبردی*، سال نهم، شماره اول، بهار، شماره مسلسل ۳۱.
- رضایی، علیرضا (۱۳۸۹)، «نظم ایده‌محور: الگوی ایالات متحده آمریکا از نظم در نظام بین‌الملل پساجنگ سرد»، فصلنامه *تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*، تابستان.
- رودی، فائزه (۱۳۸۹)، *روایت فلسفی روایت؛ از باستان تا پست مدرن*، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- زائری، قاسم (۱۳۸۴)، «ادوارد سعید؛ شرق‌شناسی، ضد شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه»، فصلنامه *راهبرد*، شماره ۱۳۷، پاییز.
- سردار، ضیاءالدین (۱۳۸۷)، *شرق‌شناسی*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.





- سعید، ادوارد (۱۳۷۷)، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، *هراس بنیادین؛ اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سیدمن، استیون (۱۳۸۶)، *کشاکش آراء در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- شاهمیری، آزاده (۱۳۸۸)، *نظریه و نقد پساستعماری*، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- شوسودوفسکی، میشل (۱۳۸۹)، *جنگ امریکا با تروریسم (در تحلیل نظم نوین جهانی)*، ترجمه جمشید نوایی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، چاپ اول.
- فی، برایان (۱۳۸۱)، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی؛ نگرشی چند فرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، *عصر اطلاعات؛ اقتصاد، جامعه، فرهنگ؛ قدرت هویت*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر طرح نو، چاپ اول.
- کچویان، حسین (۱۳۸۹)، *تجددشناسی و غرب‌شناسی؛ حقیقت‌های متضاد*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- گرنفل، مایکل (۱۳۸۸)، *مفاهیم کلیدی پیر بورديو*، ترجمه محمدمهدی لیبی، تهران: نشر افکار.
- لندز، دیوید (۱۳۸۴)، *ثروت و فقر ملل؛ چرا برخی چنین ثروتمندند برخی چنین فقیر*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: انتشارات گام نو، چاپ اول.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۰)، *وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش*، ترجمه حسین‌علی نوذری، تهران: نشر گام نو، چاپ اول.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۲)، «جهان اسلام/دیگری‌پنیاادگرا و اسطوره آرمان امریکایی در سیاست خارجی آمریکا»، فصلنامه روابط خارجی، سال پنجم، شماره اول، بهار.
- نوذری، حسین‌علی (۱۳۷۹)، *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
- هال، استوارت و برم گبین، (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فهم جامعه مدرن؛ صورت‌بندی‌های مدرنیته؛ غرب و بقیه*، ترجمه محمود متحد و همکاران، تهران: نشر آگه، چاپ اول.



- _____ ، (۱۳۹۰)، *درآمدی بر فهم جامعه مدرن؛ صورت بندی های مدرنیته*. روشن گری و تکوین علم اجتماعی، ترجمه محمد نبوی و همکاران، تهران: نشر آگه، چاپ اول.
- هاتینگتون، ساموئل (۱۳۸۰)، «بنیادگرایی اسلامی محصول رویارویی تمدن ها»، ترجمه ق طولایی، ترجمان سیاسی، سال پنجم، ش ۱۸.
- هی وود، اندرو (۱۳۷۹)، *درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.
- یزدانی، عنایت الله (۱۳۸۶)، «تروریسم اسلامی: افسانه یا واقعیت»، فصلنامه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۳۹-۴۰، پاییز و زمستان.
- کهون، لارنس (۱۳۸۱)، *از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- «چرا اروپایی ها به داعش می پیوندند؟» مندرج در خبرگزاری باشگاه خبرنگاران جوان، به نشانی اینترنتی:

<http://www.yjc.ir/fa/news/5283752>.

- Barnett, m. (1999), "Culture, strategy, and foreign policy change" *European journal of international relation*. 5.
- Boaz, Ganor (2009), *Trends in modern international terrorism*, D. Weisburd et al. (eds.), *To Protect and To Serve: Policing in an Age of Terrorism*, DOI 10.1007/978-0-387-73685-3_2, © Springer Science + Business Media, LLC.
- Foucault, Michel (1981), *Power/knowledge*, edited by colin Gordon, newyork: pantheon.
- Fukuyama, francis (1992), *The end of history and the last man*, the free press: New York.
- Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, penguin books.
- koopmanse. r (2015), "Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups: A Comparison of Muslims and Christians in Western

Europ", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2015, Vol. 41, No. 1, 33° 57.

- Leffeler, Melvin. P(2003), "9/II and the past and future of American foreign policy", *International Affairs* 79, 1045-1063.
- Neumayer, eric. Plumper, Thomas(2009), *International Terrorism and the Clash of Civilizations*, Cambridge University Press.
- ozzano, L(2009), A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism", *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 10, Nos. 3° 4, 339° 359, September° December 2009.
- Rumelili, Bahar. (2004), «Constructing Identity and Relating to Difference, Understanding the EU s Mode of Differentiation», *Review of international studies*, 30:27-47.
- Samiei, mohammad (2010), "Neo-orientalism? The relationship between the west and islam in our globalised word", *third world quarterly*, vol 31,no 7, 2010, pp 1145- 1160.
- Schmitt, Carl(1996), *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, Translate George Sch waband Erna Hilfstein, London: Greenwood Press.

