

ظرفیت‌های «عصبیت»

برای تبیین نظری پدیده‌های سیاسی-اجتماعی در جهان اسلام^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۲۷
تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

منصور میراحمدی*
احمد مهربان دافساری**

چکیده

اندیشه اجتماعی ابن خلدون پس از بازیابی در قرن نوزدهم همواره موضوع بحث و اختلاف نظر محققان و مفسران غربی و غیرغربی بوده است؛ هم از این حیث که آیا می‌توان او را بنیان‌گذار جامعه‌شناسی دانست و هم از این جنبه که چگونه می‌توان با استفاده از نظریات وی، مکتبی غیرغربی در جامعه‌شناسی تأسیس کرد. به موازات مباحث فوق، تلاش‌هایی برای کاربست مفهوم عصبیت در خصوص پدیده‌های معاصر صورت گرفته که برخی از آن‌ها نیز در قالب تلفیق آراء وی با نظریات معاصر بوده است. پژوهش حاضر ابتدا با رویکردی فرانظری و با تأکید بر ویژگی‌های پارادایمی و ابعاد معرفت‌شناختی، به مطالعه شماری از تفاسیر، کاربست‌ها و تلفیق‌های نظری می‌پردازد که بر مبنای نظریه عصبیت ابن خلدون صورت گرفته اند تا محدودیت‌ها، ظرفیت‌ها و حوزه‌های پژوهشی مرتبط با این مفهوم را آشکار سازد. در انتها، پیشنهادهایی برای چگونگی کاربست این مفهوم در پدیده‌های سیاسی-اجتماعی معاصر و تلفیق آن با نظریات جدید ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، بحران در کاربست نظریه ابن خلدون، جامعه‌شناسی سیاسی نوخلدونی، ظرفیت پژوهشی مفهوم عصبیت، تحول مفهوم عصبیت.

* استاد گروه
علوم سیاسی و
روابط بین‌الملل،
دانشگاه شهید
بهشتی، تهران.
m_mirahmadi
@sbu.ac.ir

** دانشجوی
دکتری علوم
سیاسی، دانشگاه
شهید بهشتی،
تهران (نویسنده
مستول).
a_mehraban
@sbu.ac.ir

۱ این مقاله از رساله دکتری احمد مهربان دافساری با عنوان «تحلیل پدیده افراط‌گرایی مذهبی در خاورمیانه با تأکید بر مفهوم نوعصیبت (مطالعه موردی: گروه سلفی-تکفیری داعش)» با راهنمایی آقای دکتر منصور میراحمدی و مشاوره آقایان دکتر امیرمحمد حاجی‌یوسفی و دکتر سیدمحمدعلی حسینی‌زاده، استخراج شده است.

مقدمه

با ترجمه آثار ابن خلدون به زبان‌های اروپایی، مباحث بسیاری در خصوص قرار گرفتن اندیشه ابن خلدون در پارادایم اندیشه سیاسی قدیم یا جدید درگرفت. همچنین، مقایسه ابن خلدون با جامعه‌شناسان کلاسیک و تلاش برای اثبات (یا رد) این که آیا او جامعه‌شناس یا بنیانگذار جامعه‌شناسی بوده، بدون رسیدن به نتیجه مشخص تداوم یافت. در این چشم‌انداز، محور نخست این پژوهش با مرور نقادانه این آثار، به بحرانی که در شرح و تفسیر اندیشه ابن خلدون پدید آمده است، می‌پردازد. محور دوم به بررسی تلاش‌هایی اختصاص دارد که برای کاربست مفاهیم خلدونی (به‌ویژه عصبیت) صورت گرفته است. بررسی اجمالی منابع آکادمیک نشان‌دهنده انبوهی از تلاش‌های مستقل، پراکنده و متناقض برای کاربست نظریات ابن خلدون در خصوص موضوعات معاصر است که صرفاً بر اساس برداشت‌های جامعه‌شناسانه از مفاهیم وی انجام شده و غالباً بدون مطالعه اندیشه ابن خلدون و در نظر گرفتن ملاحظات معرفت‌شناختی مترتب بر کاربست ایده‌های خلدونی در موضوعات معاصر یا تلفیق آن‌ها با نظریات جدید صورت گرفته‌اند. این امر به نوبه خود موجب بروز بحرانی دیگر در کاربست و تلفیق مفاهیم خلدونی شده است. بر این اساس، علی‌رغم مجادلات درازدامن بر سر جامعه‌شناس خواندن ابن خلدون و اشباع نشریات آکادمیک از پژوهش‌های خلدونی، به‌جز پژوهش‌های «فرید العطاس»، ظاهراً تلاش جدی برای استخراج چارچوب‌های نظری و روشی از اندیشه اجتماعی ابن خلدون صورت نگرفته است. حتی در پژوهش‌های العطاس که به منظور تأسیس مکتبی نوخلدونی در جامعه‌شناسی انجام گرفته، مصادیق و موضوعاتی به عنوان نقطه عزیمت کاربست مفهوم عصبیت در موضوعات معاصر انتخاب شده‌اند که چندان متناسب و مرتبط نبوده‌اند. بدین معنا، ایجاد مکتبی نوخلدونی در جامعه‌شناسی سیاسی جوامع اسلامی همواره به صورت هدفی دور از دسترس باقی مانده و اغلب کاربست‌ها و معدود مدل‌سازی‌هایی که بر مبنای عصبیت صورت گرفته نیز فاقد مبنای مستحکم معرفت‌شناختی است. بنابراین، پژوهش حاضر با هدف ایجاد ارتباطی ارگانیک بین اندیشه اجتماعی ابن خلدون و کاربست‌های جامعه‌شناختی آثار وی، این پرسش را مطرح می‌کند که مفهوم عصبیت از چه محدودیت‌ها و ظرفیت‌هایی برای تبیین نقش‌آفرینی روندهای اجتماعی در زندگی سیاسی جوامع اسلامی معاصر برخوردار است؟

هرگونه کاربست، تلفیق، چارچوب‌سازی یا مدل‌سازی بر مبنای مفاهیم خلدونی، تلاشی جامعه‌شناختی است که در عین حال منوط به شناخت و تعیین جایگاه اندیشه‌های وی-هم نسبت به اندیشمندان اسلامی و هم نسبت به نظریه اجتماعی معاصر- است. لذا، مقاله حاضر با مطالعه فرانتزنی شماری از شاخص‌ترین پژوهش‌هایی که در زمینه شرح و تفسیر اندیشه اجتماعی ابن‌خلدون و کاربست مفاهیم و نظریات وی صورت گرفته، به بررسی و ارزیابی آن‌ها می‌پردازد تا ابتدا تعریف علمی روشن و بی‌طرفانه‌ای از موقعیت پارادایمی تفکر اجتماعی ابن‌خلدون به دست دهد. سپس تلاش‌های صورت گرفته برای کاربست مفهوم عصبیت، در موضوعات معاصر طبقه‌بندی شده و نواقص آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. شناخت و تحلیل این نواقص و کاستی‌ها برای تبیین ملاحظات و محدودیت‌های مفهومی، زمینه‌ای و نظری مترتب بر کاربست عصبیت که در مرحله بعد صورت می‌گیرد، ضروری است. بخش پایانی مقاله نیز حاوی اشاراتی به ظرفیت‌ها و حوزه‌های پژوهشی مرتبط با مفهوم عصبیت است که هم در چارچوب چشم‌اندازهای نظری موجود دچار خلاء توضیحی و نیازمند چارچوب‌های نظری بدیل اند و هم این‌که به نظر می‌رسد نسبت به تحلیل شکل‌گیری دولت‌های ملی از ظرفیت‌ها و امکانات بالقوه بیشتری برای تمهید مقدمات تاسیس مکتبی نوخلدونی برخوردار باشند.

۱. چارچوب نظری

مطالعه، واکاوی و بازنگری نظریه‌های علوم اجتماعی از قدمتی به اندازه خود این نظریات برخوردار است. آگوست کنت که خود یکی از پیش‌گامان جامعه‌شناسی است، از جمله نخستین افرادی بود که به مطالعات فرانتزنی پرداخت و علم جامعه‌شناسی خود را بازتابی متافیزیکی از روند کلی پیشرفت دانش بشری دانست (Zhao et al., 2005: 501). گئورگ زیمل نیز بدون اشاره به تعبیری چون فرامطالعه و فرانتزیه، بخشی از آثار خود را به تجزیه و تحلیل معرفت‌شناسی مطالعات تاریخی، رابطه بین فلسفه و علوم اجتماعی تجربی و ماهیت فلسفه اختصاص داد (Levine, 1989: 165). شماری از نظریات عمده علوم اجتماعی، از جمله کارهای مارکس، پارسونز و هابرماس نیز محصول نقد و تلفیق نظریات دیگر بوده‌اند و همین امر یکی از زمینه‌های گشوده شدن باب مطالعات فرانتزنی در علوم اجتماعی معاصر بوده است (ریترز، ۱۳۸۴). امروزه، سه رویکرد عمده در این نوع مطالعات وجود دارد که عبارت‌اند از رویکرد پارادایمی (برگرفته از مباحث توماس کون)، رویکرد بازاندیشی و

رویکرد فرانظریه و فرامطالعه^۱.

از نظر توماس کون، مطالعه نظریات به منظور بررسی تحولات علم و جابه‌جایی پارادایم‌های علمی و تحلیل نقش جوامع علمی در وقوع انقلابات علمی صورت می‌گیرد (Kuhn, 1970). با توجه به رویکرد پارادایمی توماس کون، علوم اجتماعی معاصر محصول روابط اجتماعی و جوامع علمی مدرن بوده و در پارادایم علوم انسانی جدید جای می‌گیرند. با چنین نگاهی، رجوع به مفاهیم برآمده از اندیشه سیاسی سده‌های میانه و تلفیق آن‌ها با نظریات جامعه‌شناختی (در قالب نظریاتی تلفیقی یا مدل‌های پژوهشی)، تلفیقی است بین نظام‌های مفهومی و روش‌شناختی متعلق به دو پارادایم متفاوت که بدون همگام‌سازی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و ایضاح چارچوب‌های مفهومی، با خطر ناکامی مواجه خواهد بود. این امر به طریق اولی، در خصوص کاربرت مفاهیم و نظریات مذکور در تحلیل پدیده‌های سیاسی-اجتماعی معاصر نیز صادق است. این روند، نه‌تنها شامل بسیاری از کاربرت‌ها و تلفیق‌هایی است که با ارجاع به مفهوم عصبیت ابن‌خلدون صورت گرفته‌اند، بلکه به میزان کمتر در شرح و تفسیر آرای ابن‌خلدون نیز به چشم می‌خورد که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بازاندیشی یکی دیگر از رویکردهای عمده در *فرانظریه‌پردازی* است. این رویکرد به تأثیر خودآگاهی اجتماعی بر مشاهده و نظریه‌پردازی می‌پردازد؛ چراکه محقق علوم اجتماعی، جامعه را از درون مورد مطالعه قرار می‌دهد، نه از بیرون و به همین دلیل تبیین‌هایی که ارائه می‌کند، ممکن است تحت تأثیر زمینه تاریخی-اجتماعی‌ای باشند که محقق در آن زندگی می‌کند (Barbesino and Salvaggio, 1996: 346). این دیدگاه در میان جامعه‌شناسان، در آثار پی‌یر بوردیو با زتاب قابل توجهی داشته است. از نظر بوردیو، جامعه‌شناسان باید مراقب باشند که خود با زیچه روندها و نیروهای اجتماعی نشوند و بدین منظور، باید نسبت به عوامل زمینه‌ای و نظری تأثیرگذار بر پژوهش خود آگاه باشند. کنترل این نیروها و مداخله آن‌ها در امر نظریه‌پردازی از طریق شناخت و آگاهی از آن‌ها امکان‌پذیر است و از نظر بوردیو، این آگاهی از طریق «تحلیل جامعه» یا همان مطالعه بازاندیشانه نظریه اجتماعی امکان‌پذیر است (ریتزر و گودمن، ۷۴۹-۷۵۱: ۱۳۹۳).

سومین رویکرد که پژوهش حاضر نیز در چارچوب آن صورت می‌گیرد، فرانظریه یا

فرامطالعه است. پیشوند meta در واژه metatheory که در معادل‌سازی فارسی به «فرا» برگردانده شده، به معنی مطالعه‌ای مرتبه دوم^۱، یا مطالعه‌ای است که بر روی مطالعاتی دیگر صورت می‌گیرد. هرچند همه این نوع مطالعات مصداق فرانظریه محسوب نمی‌شوند و تنها مطالعات مرتبه دومی در این مقوله می‌گنجد که بازتاب آزمون پیش‌فرض‌ها و ارزیابی انتقادی کاربردهای مطالعات مرتبه اول باشند- که از جمله این آزمون‌ها، پرسش از پیش‌فرض‌های متافیزیکی، کیهان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن‌هاست. فرامطالعات به طور کلی به منظور بررسی مشکلاتی صورت می‌گیرد که از مطالعات مرتبه اول برخاسته‌اند. فرانظریه یکی از انواع فرامطالعه است که به بررسی نظریه و نظریه‌سازی اختصاص دارد (Ritzer, 2010: 113). تحلیل فرانظریه‌ها خود در چارچوب دو رویکرد فرعی صورت می‌گیرد: رویکرد تلفیقی و رویکرد واکاوانه. رویکرد تلفیقی به معنی تلفیق یا ترکیب نظریه‌های موجود و ارائه نظریه‌ای جدید و تلفیقی است. منظور از رویکرد واکاوانه که هدف از آن گشودن چشم‌اندازهای جدید برای نظریه‌پردازی است، تحلیل نظریه‌های موجود از طریق تجزیه آن‌ها به عناصر سازنده است (لطفی‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۶). فرانظریه‌پردازی علاوه بر نوع رویکرد اولیه، از نظر نتایج و پیامدهای آن هم تقسیم‌بندی می‌شود.

ریتزر فرانظریه‌پردازی جامعه‌شناختی را بر حسب مقاصد آن، به سه نوع پایه تقسیم می‌کند. اول، فرانظریه-پردازی برای فهم بهتر نظریه موجود؛ دوم، فرانظریه‌پردازی به مثابه مقدمه‌ای بر توسعه نظریه که مشتمل بر ارزیابی انتقادی ادبیات موجود نظریه به منظور ایجاد نظریه‌ای جدید است. مرور ادبیات این‌چنینی با شرح و تفسیر ادبیات موجود که به طور معمول در هر پژوهشی صورت می‌گیرد، متفاوت است؛ نوع سوم نیز عبارت است از فرانظریه-پردازی به منظور ایجاد چشم‌اندازهای جامعه‌شناختی فراگیر و هدف از آن، توسعه جهت‌گیری‌های نظری عامی است که به مثابه چارچوب‌های مرجع برای پژوهش‌های جامعه‌شناختی خاص عمل می‌کنند (Ritzer, 1988: 189-194).

فرانظریه در پی طرح و پاسخ به سؤالاتی در باب خود نظریه است: نظریه چیست و چگونه ساخته شده است؟ چگونه مورد استفاده قرار می‌گیرد؟ چطور می‌توان نظریه معتبر را از نظریه‌ای با اعتبار کمتر تمیز داد؟ چگونه می‌توان نظریه‌ای بهتر و مرتبط‌تر ارائه داد؟ (Craig and Muller, 2007: 55). بر این اساس، پژوهش حاضر به مطالعه

آن دسته از تلاش‌های نظری می‌پردازد که با هدف تفسیر، کاربست و تلفیق مفهوم عصبیت ابن-خلدون با نظریات معاصر صورت گرفته‌اند. محور نخست مقاله که به واکاوی تفاسیر صورت گرفته از اندیشه اجتماعی ابن‌خلدون اختصاص دارد، با بهره‌گیری از رویکرد پارادایم‌شناختی توماس کون، معطوف به ایجاد ارتباط بین قرائت فلسفی و جامعه‌شناختی از اندیشه ابن‌خلدون است. اما رویکرد کلی حاکم بر این مطالعه، مطالعه فرانظری است که با گرایش واکاوانه به تجزیه نظریات و چارچوب‌های نظری که از طریق کاربست آن در مطالعه پدیده‌های سیاسی-اجتماعی معاصر یا تلفیق آن با نظریات جدید ساخته و پرداخته شده‌اند، می‌پردازد. در این طریق، تلاش خواهد شد با تمرکز بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی این مطالعات، گامی در جهت گشودن چشم‌اندازی نوخلدونی برای پژوهش در باب پدیده‌های سیاسی-اجتماعی معاصر، به‌ویژه جنبش‌های منطقه‌ای و فراملی در جهان اسلام برداشته شود؛ چرا که اکثر این پژوهش‌ها (به‌خصوص کاربست‌های معاصر و تلفیق عصبیت با نظریات جدید) یا نسبت به ابعاد معرفت‌شناختی کم‌توجه بوده‌اند و یا موضع معرفت‌شناختی خود را تبیین نکرده‌اند.

۲. ابن‌خلدون و بحران شرح و تفسیر

سخن از تفکر اجتماعی ابن‌خلدون و مفاهیم وی همواره از دو جهت مناقشه‌برانگیز بوده است. هم از منظر اندیشه سیاسی که به گسست یا عدم گسست وی از اندیشه سیاسی و اجتماعی قدیم می‌پردازد و هم از بابت اختلاف صاحب‌نظران در خصوص نسبت وی با رشته جامعه‌شناسی. یکی از نخستین آثار مهم در باب تفسیر اندیشه اجتماعی ابن‌خلدون متعلق به طه حسین است که تجربه حضور در کلاس‌های دورکهمیم را نیز داشته است. او در کتاب «فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون» به‌صراحت با جامعه‌شناس خواندن ابن‌خلدون مخالفت می‌ورزد و روش‌شناسی وی را غیرعلمی قلمداد می‌کند. حسین معتقد است که ابن‌خلدون به عنوان جامعه‌شناس، فاقد روش معین بوده و بین روش‌های تجربی، متافیزیکی و کلامی در نوسان است. بنابراین، عقاید اجتماعی وی را در بهترین حالت می‌توان نوعی «فلسفه اجتماعی» به‌شمار آورد.

دومین اثر قابل‌توجه در خصوص اندیشه ابن‌خلدون کتاب «فلسفه تاریخ ابن‌خلدون»، نوشته محسن مهدی است. مهدی بیشتر به اندیشه سیاسی ابن‌خلدون می‌پردازد و سعی دارد وی را در گروه اندیش‌مندان سیاسی قدیم قرار دهد. از نظر مهدی، ابن‌خلدون بر بررسی و علت‌یابی رویدادهای واقعی متمرکز می‌شود تا موانع

پیش روی خیر و مصلحت عمومی را شناسایی کند و لذا «تعیین و پیش بینی آینده هدف ابن خلدون نیست» (مهدی، ۳۷۲: ۱۳۷۳). او در این کتاب، ریشه‌ها و مبانی فکری ابن خلدون را در چارچوب فلسفه اسلامی می‌داند، لیکن معتقد است که با وجود این، نظریه تاریخ وی بر ایجاد مبانی عقلی برای این علم استوار است.

جدی‌ترین انتقادات به دیدگاه محسن مهدی در کتاب «جهان بینی ابن خلدون» اثر ایو لاکوست مطرح شده است. لاکوست اندیشه ابن خلدون را متعلق به دوران جدید می‌داند و معتقد است که می‌توان برداشت وی از تاریخ را بر نوع نگاه تاریخ‌دانان غربی قرن نوزدهم انطباق داد. نگاه ابن خلدون به تاریخ نگاهی تجربی و بیان‌گر امکان تجزیه و تحلیل حوادث تاریخی است و این نگرش با انگاره مشیت الهی و تقدیر در تفکر قدیم مسلمانان مغایرت دارد. لذا رویکرد وی به تحلیل تجربی و عقلانی او را جزء اندیشمندان جدید قرار می‌دهد. او تأکید ابن خلدون بر تأثیر «شیوه معاش» بر عادات و آداب و رسوم جوامع انسانی را همچون تأکید مارکس بر «شیوه تولید» پنداشته و به پیشگامی وی در ماتریالیسم تاریخی رأی می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که وی در عین پای بندی به اصول اعتقادی و دینی توانسته است به طور «ناخودآگاه»، از تحلیل‌های تاریخی خود به نتایج مادی برسد (لاکوست، ۲۲۲: ۱۳۶۳). لاکوست بر خلاف مهدی که صرفاً بر مبانی اندیشگی ابن خلدون تأکید دارد، فلسفه تاریخ وی را نادیده گرفته و او را در عداد متفکران جدید قرار می‌دهد.

فواد بعلی در کتاب «جامعه، دولت و شهرنشینی؛ تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون»، از منظری جامعه‌شناسانه به موضوع وارد شده و هرچند به اندازه لاکوست صراحت به خرج نمی‌دهد، لیکن سعی دارد تناظری میان ایده‌های ابن خلدون و مفاهیم شماری از متفکران جدید برقرار کند. نویسنده بحث خود را با این استدلال آغاز می‌کند که ابن خلدون فقط اندیش‌مندی مسلمان نبوده و آثار وی به یک اندازه از زبان و نگرش آثار مدرن جامعه‌شناسی و اندیشه قدیم فاصله دارد. از این رو، ارتباط وی با سایر متفکران اجتماعی بیش از آن که تاریخی باشد، مفهومی است. بعلی تلاش می‌کند جامعه‌شناس بودن ابن خلدون را - البته با پذیرش قیود و شرایطی - نشان دهد و نشان دهد که می‌توان آراء ابن خلدون را برای فهم جوامع عربی و خاورمیانه به کار برد، لیکن این امکان را در چارچوب اشتراک بین برخی ایده‌های ابن خلدون و نظریات جامعه‌شناسان جدید پی می‌گیرد. او به الزامات معرفتی این کاربست اشاره‌ای نمی‌کند و مدلی نظری برای

کاربست نظریات وی در جوامع اسلامی معاصر ارائه نمی‌دهد.

ناصر در کتاب «اندیشه واقع‌گرای ابن‌خلدون»، او را یک متفکر دوره متأخر قلمداد می‌کند و اندیشه‌اش را در حد واسط میان اندیشه ارسطو و ماکیاولی جای می‌دهد. ویژگی کار ناصر در تبیین روش جدلی کتاب «مقدمه» است. او سعی دارد نشان دهد که ابعاد فلسفی اندیشه ابن‌خلدون در حکم مبانی تفکر اجتماعی اوست و «هدف و مقصود نهایی او نیل به تشخیص مبنایی است که بنای علم عمران بر آن استوار است» (ناصر، ۴۴: ۱۳۶۶). بر این اساس، او سعی دارد از فلسفه فاصله گرفته و به علم نزدیک شود. از نظر ناصر، علاوه بر روش‌شناسی تاریخی و تجربی ابن‌خلدون، شاهد آنیم که او در معرفت‌شناسی به جای «امر کلی مجرد» به «کلیت عینی و قابل شناخت» معتقد بوده و در هستی‌شناسی نیز به جای پرداختن به «امر کلی کیهانی» به «کلیت اجتماعی» می‌پردازد. از دید ناصر، این دو ویژگی، ابن‌خلدون را در مقام اندیش‌مندی متأخر یا حد واسط بین اندیشه قدیم و جدید قرار می‌دهد.

عزیز العظمه (۱۹۸۱) در پی آن است که از طریق نقد تفاسیر محققان غربی از اندیشه ابن‌خلدون به نقد شرق‌شناسی بپردازد. از نظر العظمه، علم عمران در واقع حاصل جستجوی ابن‌خلدون برای یافتن ابزاری دقیق جهت داوروی در باب حقیقت یا کذب گزارش‌های تاریخ‌نگاران بوده است. او در فصل دوم کتاب، به تحلیل «پدیده ابن‌خلدون» به مثابه «محصول پارادایم فکری شرق‌شناسی» می‌پردازد. در این پارادایم آثار ابن‌خلدون به مثابه اطلاعات عینی در مورد رخداد‌های واقعی تلقی شده و در قالب روشی «علمی» بازنمایی می‌شوند. در نتیجه، مفسران تحت تأثیر پارادایم شرق‌شناسی، عناصر و مضامین ابن‌خلدون را در چارچوب برداشت‌های خود قرار می‌دهند. به نظر العظمه، حاکمیت پارادایم شرق‌شناسی باعث شده محققان نتوانند بحران‌های واقعی (رقابت‌های شخصی و سیاسی) و بحران‌های تئوریک مطرح در زمینه تاریخی و اجتماعی ابن‌خلدون را از یکدیگر تمییز دهند. هرچند کتاب فوق با هدف نقد شرق‌شناسی نوشته شده و در برخی موارد دانش‌واژه «پارادایم» را در معانی متفاوت به کار می‌برد، لیکن پژوهش حاضر در خصوص لزوم تمایزگذاری میان روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن‌خلدون (به تعبیر العظمه: جدا کردن مشاهده تاریخی و قیاس منطقی) با رویکرد این کتاب هم‌داستان است.

العظمه در اثری دیگر (۲۰۰۳) در باب تفسیر ابن‌خلدون، به نقد نگاه‌های

غیرتاریخی به مفاهیم خلدونی می‌پردازد. او در این کتاب، هدف خود را بازگرداندن ابن خلدون به حیطه تاریخ‌نگاری عنوان می‌کند و لذا با معرفی وی به عنوان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی یا علم تاریخ مخالفت می‌ورزد. از نظر العظمه تفکر تاریخی ابن خلدون معطوف به ایده تاریخ‌نگاری دولت بوده و فاقد دلالت‌های جامعه‌شناختی یا مردم‌شناختی است. بنابراین، جعل مفاهیمی همچون عصبیت، در واقع تابع تمرکز اصلی ابن خلدون - یعنی تحلیل تاریخی دولت - بوده است. علم جدید مورد ادعای ابن خلدون هم گامی در جهت تأسیس جامعه‌شناسی نبوده، بلکه بیان‌گر تلاش وی برای دستیابی به روشی قابل اتکا برای سنجش صحت و سقم روایت‌های تاریخی است؛ روشی همچون روش‌های علوم حدیث که به بررسی صحت و سقم روایات و احادیث اختصاص دارد. انتقاد العظمه از قرائت‌های غیرتاریخی از متون ابن خلدون و بیان اندیشه وی در قالب دانش‌واژه‌های علوم اجتماعی مدرن، به‌جا و مستدل است؛ لیکن نمی‌توان تفکرات ابن خلدون را به‌وجوه تاریخ‌نگارانه آن محدود کرد.

صالح فقیرزاده (۱۹۸۲) به بررسی نظریه دولت و قدرت ابن خلدون می‌پردازد و تفکر اجتماعی وی را با وبر، اسپنسر، دورکهایم و مارکس مقایسه می‌کند. فقیرزاده معتقد است که ابن خلدون در بحث از قدرت سیاسی، حکومت را نتیجه طبیعی حیات اجتماعی بشر می‌داند، چرا که انسان برای بقا محتاج هم‌بستگی و تشکیلات است. از این رو، حکومت طبیعی و ضروری است، زیرا در صورت عدم وجود آن حیات اجتماعی امکان‌پذیر نخواهد بود. در نگاه وی، عنصر اساسی حکومت، قدرت است و دین یکی از عوامل تمرکز قدرت به‌شمار می‌آید. ابن خلدون مجموعاً نتوانسته اندیشه اجتماعی خود را از باور مذهبی خود تفکیک و دین اسلام را از منظری «جامعه‌شناختی» تحلیل کند، چرا که در واپسین تحلیل به وحی الهی و رسالت نبوی باور داشت.

یکی از مهم‌ترین آثاری که در زمینه تبیین اندیشه ابن خلدون به زبان فارسی نگاشته شده، کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» اثر دکتر سیدجواد طباطبایی است. از نظر طباطبایی، ابن خلدون به دلیل عدم امکان نقد سنت از درون سنت، در چارچوب تفکر قدیم باقی مانده و نمی‌توان او را جامعه‌شناس یا بنیان‌گذار علوم اجتماعی به معنای جدید آن دانست. هرچند او تلاش کرد تا با نظریه‌پردازی در باب انحطاط تمدن اسلامی به نقد سنت بپردازد، لیکن پارادایم فکری وی امکان این کار را فراهم نمی‌سازد. بر این اساس، گسست معرفتی مشابه با آنچه در اندیشه سیاسی

و اجتماعی در غرب اتفاق افتاد، در تفکر اسلامی رخ نداد و ابن خلدون نتوانست از نظام دانش کلامی و سلطانی حاکم در دوره اسلامی فاصله گرفته و دانشی نوین برای تحلیل علل انحطاط جوامع اسلامی تأسیس کند (طباطبایی، ۳۷۳: ۱۳۷۴).

آخرین اثر عمده‌ای که در شرح و تفسیر آراء ابن خلدون مورد بررسی قرار می‌گیرد، تلاش جدی و قابل تأمل زید احمد (۲۰۰۳) در زمینه تبیین ابعاد معرفت‌شناختی تفکر ابن خلدون است. او تلاش می‌کند مبانی نظری معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی دانش ابن خلدون را در چارچوب نظریه وی در باب تمدن (علم عمران) شرح دهد. عناصر اصلی نظریه تمدن (یا علم عمران) عبارت‌اند از: انسان و توانایی تفکر او که تأمین معاش، تأسیس نهادهای اجتماعی، دریافت و درک آیات الهی، و تولید مهارت و دانش را برای او امکان‌پذیر می‌سازد. این عناصر به یکدیگر وابسته و دارای هم‌زیستی‌اند. ایجاد تمدن پیامد منطقی دست‌یابی انسان به دانش و مهارت است و تمدن، خود به تولید دانش‌های جدیدتر منجر می‌شود. البته این برداشت که متضمن نوعی نگاه خطی به روند رشد تمدن‌هاست، با نظریه چرخه‌ای ابن خلدون در تناقض است. نویسنده به مسئله نفی فلسفه از جانب ابن خلدون می‌پردازد که اهمیتی اساسی در فهم معرفت‌شناسی وی دارد. او معتقد است که هدف انتقاد ابن خلدون کل فلسفه نیست، بلکه منظور وی تفکر فلسفی به منظور شناخت کل هستی از طریق عقل و استدلال محض است (Ahmad, 2003: 94). نویسنده اظهار اطمینان می‌کند که از نظر ابن خلدون فلسفه باید محدود به حدودی شود و از آن فراتر نرود و این حدود را دین مشخص کرده است. فلسفه حق‌کندوکاو در اصول اولیه علم و ماهیت دانش را ندارد و نباید در تعیین حدود معرفت در علوم عقلی مداخله کند.

در مجموع، با مرور، مقایسه و نقد و ارزیابی مطالعات فوق می‌توان به این نکته اشاره کرد که اثبات جدید بودن تفکر اجتماعی ابن خلدون یا جامعه‌شناس بودن وی به خودی خود کمکی به مفهوم‌سازی و طرح نظریه‌ای که بیش از مکاتب غربی با زمینه اجتماعی جوامع غیرغربی مرتبط باشد، نخواهد کرد. لذا پژوهش حاضر، به طور اصولی با فرضیه کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» مبنی بر عدم وقوع گسست معرفت‌شناختی در تفکر اجتماعی ابن خلدون هم‌جهت است. هرچند اتخاذ این موضع لزوماً به معنی بسته بودن راه بر هرگونه برداشت و اقتباس از مفاهیم خلدونی نیست، چراکه می‌توان با الهام از ناصف نصار ظرفیت بالقوه موجود در برخی مفاهیم ابن خلدون را مورد شناسایی

قرارداد و به روزآمدسازی آن در چارچوب پارادایم جدید علوم اجتماعی پرداخت. لیکن، پیش از هرگونه اقدام برای اقتباس از اندیشه‌های ابن خلدون، باید توجه داشت که مفاهیم و نظریات وی در چارچوب فلسفه طبیعی (به تعبیر طباطبایی: اندیشه سیاسی قدیم) ساخته و پرداخته شده‌اند و استفاده از این مفاهیم برای طرح مسئله در چارچوب علوم اجتماعی معاصر، نیازمند بازنگری یا ارائه تعاریفی جدید است؛ به طوری که با اصول و قواعد این علوم سازگار باشد. این امر مختص اندیش‌مندان مسلمان نیست و در اندیشه غرب نیز دست کم تا زمان هیوم فلسفه، الهیات، سیاست و روانشناسی از هم تفکیک نشده بودند. از منظر پارادایمی، استفاده از تعبیر «جدید» ناظر بر نوآوری‌های معرفت‌شناختی در علوم انسانی است که با اندیشه ایمانوئل کانت آغاز شد و به نوبه خود به تثبیت جایگاه معرفت‌شناسی و استقلال آن از هستی‌شناسی انجامید. این تحول که به «انقلاب کپرنیکی کانت» معروف است، به نوبه خود تفکیک این علوم را در پی داشت و معرفت از وحدت و کلی‌نگری دوران قدیم فاصله گرفت و حالت جزئی‌نگر پیدا کرد و دچار کثرت شد. بدین ترتیب، امکانات فکری جدیدی برای انتزاع مفاهیم فراهم آمد و حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و انسانی از هم تفکیک شدند. بر این اساس اگر بخواهیم به جستجوی «امر اجتماعی» در تفکر اجتماعی ابن خلدون بپردازیم، همچون «امر سیاسی» در اندیشه فارابی، به ترکیب غیرتمایزی از اخلاق، روانشناسی، کیهان‌شناسی برمی‌خوریم. از این جهت، نظام‌های مفهومی متعلق به پارادایم «قدیم» یا عصر میانه از منظر پارادایم جدید مبهم و مغشوش به نظر می‌رسند. عزیز العظمه از چنین چشم‌اندازی است که کاربست‌های غیرتاریخی نظریات و مفاهیم خلدونی در خصوص پدیده‌های اجتماعی معاصر را بی‌اعتبار می‌داند. به تعبیر وی، کتاب مقدمه فاقد کانون یا مفصل‌بندی واحد است و صرفاً عناصری با مضامین و مفاهیم نامتجانس را در غیاب اصلی سامان‌بخش گرد هم می‌آورد، بدون این که در متن کتاب معیاری برای تعیین جایگاه و ارتباط آن‌ها به دست دهد. در این شرایط، فقط می‌توانیم ملغمه‌ای از علوم، مواضع و وقایع را تشخیص دهیم که مقدمه از آن‌ها تشکیل شده است (Al-Azmeh, 1982: 162). از منظر علوم اجتماعی معاصر، مجموعه‌ای از مفاهیم و دلالت‌های بوم‌شناختی، مردم‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و سیاسی در مفهوم عصبيت وجود دارد و لذا پیش از هرگونه اقتباس یا کاربست آن برای موضوعات

معاصر، باید با حذف دلالت‌های غیرمرتبط، به ایضاح مفهومی آن پرداخت.

۳. ابن خلدون و بحران کاربست

پس از مرور و ارزیابی تفاسیر شاخص اندیشه ابن خلدون، به بررسی عمده‌ترین تلاش‌ها برای کاربست و اقتباس از مفاهیم خلدونی (به طور خاص عصبیت) می‌پردازیم. این آثار در وهله اول، از منظر موضع معرفت-شناختی مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرند. لیکن این امر به معنای نادیده انگاشتن دستاوردها و یافته‌های برآمده از این پژوهش‌ها (به‌ویژه یافته‌های العطاس) نبوده و از نواقص و ابهاماتی که به واسطه این پژوهش‌ها امکان طرح یافته‌اند، بهره‌گیری خواهد شد.

فرید العطاس (۲۰۱۲) زندگی و مراحل مختلف سیر اندیشه ابن خلدون را بررسی کرده و نگرش بدیع وی نسبت به جامعه را مورد واکاوی قرار می‌دهد تا توضیحی برای چرایی «جدید» بودن علمی که او بنیاد گذاشته ارائه دهد. پایه و اساس مباحث العطاس در این کتاب، بسط مقاله‌ای (2006b) است که در خصوص رابطه ابن-خلدون با جامعه‌شناسی معاصر نوشته است. العطاس در این دو اثر در پی شناسایی منابع چندفرهنگی و فرافرهنگی برای تفکر جامعه‌شناختی است. به عقیده وی، کارهای ابن خلدون حاوی مفاهیم و تبیین‌های نظری است که برآمده از محیط فرهنگی اوست و می‌توانیم از آن‌ها برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی معاصر استفاده کنیم.

پیش از پرداختن به کتاب دوم العطاس، لازم است مروری کوتاه بر مقاله میان‌رشته‌ای و چالش برانگیز پیتر تورچین و توماس د. هال (۲۰۰۳) داشته باشیم که تأثیر آن بر العطاس غیرقابل انکار است. این مقاله تلاشی است برای بررسی امکان کاربست نظریه‌های اکولوژیکی در خصوص تقارن‌های فضایی در چارچوبی از تحلیل نظام-جهان‌والرشتاین. نویسندگان با مطالعه روندهای کلیدی در آفر-اوراسیا^۱ سعی دارند از طریق ابداع تحلیلی چندرشته‌ای امکانات و دقت پیش‌بینی روندهای جهانی را افزایش دهند. آن‌ها از طریق کاربست چرخه خلدونی بر فتوحات مغول در آسیا و اروپا نتیجه می‌گیرند که هرچند این فتوحات در نگاه اول این چرخه را مختل کردند، لیکن مطالعه پویایی روندهای تاریخی نشان می‌دهد که این چرخه‌ها عملاً در هر چهار سلسله برآمده از فتوحات مغول بازتولید و تکرار شده‌اند. تقریباً تمامی سلسله‌های مغولی، چرخه حدوداً یک قرن ابن خلدون را طی می‌کنند و تقریباً

همگی در زمان مورد نظر فرو می‌پاشند. علاوه بر این، روندهای اجتماعی-سیاسی در استپ‌های اوراسیای مرکزی تا زمان تقسیم این نواحی بین امپراتوری‌های چین و روسیه همچنان از چرخه خلدونی پیروی می‌کردند. گفتنی است پیشنهاد العطاس در خصوص تلفیق نظریات ابن خلدون با نظریه نظام-جهان والرشتاین تحت تاثیر یافته‌های مقاله فوق بوده است.

کتاب دوم العطاس (۲۰۱۴) به این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان از منظری خلدونی نگاهی دیگرگونه به تاریخ جهان انداخت. او در این کتاب و همچنین در مقاله خود (2006a) در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان در خصوص شکل‌گیری دولت، حول مفهوم «عصبیت» به بازاندیشی پرداخت؟ او در پاسخ به این پرسش‌ها، تاریخ بعد از وفات ابن خلدون را با روش وی مورد مطالعه قرار می‌دهد که حاصل این تلاش بازخوانی ظهور و سقوط دودمان‌های عثمانی و صفوی بر مبنای عصبیت است. طبق تفسیر العطاس، دلالت‌هایی که ابن خلدون از عصبیت مد نظر دارد عبارت‌اند از پیوند خویشاوندی، مذهب و اقتدار (ملکداری). افزون بر این، او عصبیت را دارای دلالت‌های روانشناختی نیز می‌داند. العطاس در فصل هشتم و بحث‌انگیز کتاب تلاش می‌کند روش‌شناسی خلدونی را به دولت‌های معاصر عربی تسری دهد. او با مرور نظریه ابن خلدون در مورد چرخه زوال و انحطاط و مقایسه آن با نظریات دیگر، به این نکته اشاره می‌کند که معادلات منطقه‌ای و جهانی نیز متغیری است که بر بقای این دولت‌ها تاثیر می‌گذارد و به همین دلیل نمی‌توان مدل خلدونی را به طور کامل تجربه کرد. در مورد عربستان، نفت، حمایت بریتانیا و ادغام در اقتصاد جهانی عواملی بودند که به این دولت امکان دادند که از عصبیت قبیله‌ای بی‌نیاز شود. به همین دلیل نظریه ابن خلدون فقط قادر به تبیین ظهور آل سعود است نه زوال آن، چراکه سعودی‌ها با تکیه بر عوامل فوق توانسته‌اند چرخه خلدونی را نقض کنند.

العطاس در مورد سوریه معتقد است که تمرکز سلسله‌مراتبی قدرت در خانواده اسد، بستگان وی، علویان سوریه و متحدان آن‌ها نشانه‌ای است از کاربست‌پذیری مفهوم عصبیت بر هم‌بستگی درونی آن‌ها. عصبیت علوی نه تنها بر وابستگی‌های قبیله‌ای، بلکه در عین حال بر فرقه مذهبی علوی و ایدئولوژی بعثی متکی است. آن‌چه دولت سوریه را حفظ می‌کند، عصبیت برآمده از پیوندهای خویشاوندی است که در نهاد نظامی این کشور استقرار یافته است. عملکرد نسل دوم خاندان اسد-به‌ویژه

از نظر فاصله گرفتن از عصبیت علوی و تکیه بر متحدان غیرعلوی و خارجی - بیشتر از نسل اول با الگوی خلدونی منطبق است. تقویت عصبیت علوی با آغاز ناآرامی‌ها در سوریه ممکن است تناقض آمیز به نظر برسد، لیکن می‌توان استدلال کرد که حمایت علویان از بشار اسد در واقع به خاطر ترس از انتقام جویی اهل سنت و به حاشیه رفتن مجدد در صورت سقوط اوست. بنابر تحلیل خلدونی العطاس، حکومت خاندان اسد طی دو یا سه نسل آینده به علت زوال عصبیت فرو می‌پاشد. سه گزینه محتمل برای آینده سوریه عبارت اند از: پیروزی اسد بر مخالفان؛ عدم حمایت علویان و سقوط اسد؛ و انتقال قدرت به یکی از هم‌پیمانان علوی خانواده اسد. با توجه به الگوی خلدونی، عصبیت مبتنی بر معاهدات بر عصبیت قومی غلبه می‌کند و لذا سناریوی اخیر با توجه به تسلط علویان بر اقتصاد سوریه منطقی‌تر به نظر می‌رسد.

فصل پایانی کتاب حاوی پیشنهادهایی برای تدوین جامعه‌شناسی نوخلدونی است. از نظر وی، مدل خلدونی شکل‌گیری دولت در بسیاری از جوامع غیرغربی قابل اطلاق است و از این طریق می‌توان زمینه‌ای تجربی ایجاد کرد و جامعه‌شناسی عمومی خلدونی را بر مبنای آن توسعه داد. همچنین می‌توان این نظریات را در مقیاسی جهان‌نگر^۱ برای مطالعه روابط اجتماعی و سیاسی در خاورمیانه به کار بست. وی معتقد است که تأسیس مکتبی خلدونی برای تاریخ‌نگاری یا جامعه‌شناسی در سایه تلفیق نظریه و روش جهان‌نگر ابن خلدون با نظریاتی همچون نظام-جهان والرشتاین امکان‌پذیر است. با وجود این، ایده توسعه مفاهیم خلدونی و ترکیب آن‌ها با مفاهیم جامعه‌شناسی مدرن و کاربردی رویکردهای تلفیقی حاصل از آن‌ها بر موضوعات معاصر همچنان در حاشیه قرار دارد. به عقیده وی، برای تأسیس جامعه‌شناسی مدرن خلدونی باید از مقایسه صرف برخی مفاهیم ابن خلدون و کشف همانندهای آن‌ها در کارهای جامعه‌شناسان کلاسیک فراتر رفت و در خصوص ادغام نظریه او با رویکردهای مدرن، تلاشی جدی به عمل آورد، اما در عین حال باید کاستی‌های نظریه ابن خلدون را نیز در نظر داشت. به عنوان مثال، نظریه او فاقد مفهوم‌سازی اقتصادی است که می‌توان رویکردهای ناظر بر شیوه تولید را به مدل خلدونی افزود.

شرح العطاس از نظریات و مفاهیم ابن خلدون یکی از شاخص‌ترین تلاش‌ها در این مسیر است و به همین دلیل این پژوهش در موارد متعدد به تفاسیر وی استناد

می‌کند. لیکن در خصوص کاربست عصبیت بر موارد معاصر ایراد اساسی که عزیز العظمه در خصوص کاربست‌های غیرتاریخی مفاهیم خلدونی وارد می‌کند، همچنان پابرجاست: چارچوب نظری و مفهومی مشخصی برای انتقال مفهوم عصبیت از پارادیم اندیشه قدیم به جامعه‌شناسی معاصر ارائه نشده است و به همین دلیل تفاوت‌های ماهوی میان مبانی معرفت‌شناختی نظریات کلاسیک و معاصر (همچون شیوه تولید یا نظریه نظام-جهان) با نظریه ابن خلدون مغفول مانده است. همچنین مفهوم عصبیت در جوامع جدید و عمدتاً شهری و در چارچوب دولت-ملت به کار بسته شده است که البته در ظاهر امر در مورد جامعه قبیله‌ای عربستان اوایل قرن بیستم چنین نیست، لیکن باید توجه داشت که عصبیت آل-سعود از همان ابتدای کار بر مبنای اتحاد و ائتلاف با بریتانیا شکل گرفت و این امر نقشی حیاتی در شکل‌گیری این دولت داشت (Korda, 2010: 29). علاوه بر این، عصبیت آل سعود در بستر تضاد دو نوع سازمان‌دهی اجتماعی (بدوی و حضری) در معنای خلدونی شکل نگرفت، بلکه بستر شکل‌گیری آن جنبش استقلال از سلطه ترکان عثمانی بود. همین‌طور، در مورد سوریه نیز این نه عصبیت قومی علوی‌ها، بلکه پایگاه اقتصادی آن‌ها بود که باعث روی آوردن‌شان به ارتش شد و حتی در درون ارتش هم آگاهی عصبیت‌محوری در میان آن‌ها شکل نگرفت.

یکی از کاربست‌هایی که توصیه‌های العطاس را به ذهن متبادر می‌کند، مقاله *آتوسا امیرعابدینی* (۲۰۱۴) است که در آن به مقایسه ایده‌های ابن خلدون با نظریه نظام-جهان والرشتاین می‌پردازد. هدف مقاله این است که نشان دهد جوامع مختلف و دارای فرهنگ‌های متفاوت چگونه ایده‌های مشابهی برای توسعه خود ابداع می‌کنند. نویسنده با فرض این‌که همه جوامع خواهان پیشرفت و توسعه هستند، «نظریه توسعه» ابن خلدون و نظریه نظام-جهان والرشتاین را با هم مقایسه می‌کند تا جهان‌شمول بودن ایده‌های توسعه و موارد وحدت یا تشابه فرافرهنگی استراتژی‌های توسعه را نشان دهد. بنا به روایت امیرعابدینی، بر اساس نظریه توسعه ابن خلدون، شکوفایی یا زوال جوامع تابع یک عامل واحد نیست، بلکه به برآیند مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی، اجتماعی-اقتصادی، سیاسی و تاریخی در دوره‌های زمانی طولانی بستگی دارد. وی پس از برشمردن هشت ویژگی تفکر ابن خلدون که از منابع دست دوم برگرفته است، وجوه تفاوت و تشابه این دو نظریه را بررسی می‌کند. علاوه بر

این، با اشاره نویسنده به یکی از وجوه غیرقابل مقایسه این دو نظریه (صنعتی شدن والرشتاین که در متون ابن‌خلدون معادلی برای آن نمی‌یابد)، فقدان مدل یا چارچوب نظری مشخص برای این مقایسه و مقایسه‌هایی از این دست، آشکار می‌شود.

متیو کلاری (۲۰۱۱) با استفاده از مفهوم عصبیت، به تحلیل علل تداوم ساختارهای سیاسی پادشاهی در خاورمیانه معاصر می‌پردازد و در پاسخ به چرایی تداوم حاکمیت این نظام‌ها دو فرضیه را با هم مقایسه می‌کند: اول، فرضیه عصبیت که بر اساس آن در خاورمیانه آن نظام‌های پادشاهی که با اتباع خود «پیوند عصبیت» ایجاد می‌کنند، با چالش‌های داخلی عمده‌ای مواجه نخواهند شد و از این‌رو قادر خواهند بود قدرت خود را تا مدت‌ها حفظ کنند. دوم، فرضیه دولت رانتیر که می‌گوید آن دسته از سلسله‌های پادشاهی خاورمیانه که کمتر از نیمی از تولید ناخالص داخلی (GDP) آنها حاصل رانت است، بیشتر از آن‌هایی که بیش از نصف تولید ناخالص داخلی آن‌ها از رانت تأمین می‌شود، با چالش‌های عمده داخلی مواجه خواهند شد. کلاری معتقد است که با استفاده از مفهوم عصبیت می‌توان به فهم بهتری از عناصر فرهنگی غیرغربی-خاصه در خاورمیانه-دست یافت و توضیحی تاریخی برای تداوم حیات نظام‌های پادشاهی ارائه داد. عصبیت احساسی است که به صورت روان‌شناختی القاء می‌شود و در سطح خرد (فردی) همچون ایدئولوژی عمل می‌کند و بدین طریق به دولت امکان می‌دهد خود را با جامعه ملی ادغام و مشروعیت کسب کند. از این منظر، عصبیت متغیری است که به طور اولیه در سطح خرد عمل می‌کند، اما اگر بخواهیم به میزان توفیق یک رژیم سیاسی در کسب مشروعیت بپردازیم، می‌توانیم آن را در سطح کلان نیز به کار بندیم. در این کاربست هم عدم توجه به جایگاه اندیشه ابن‌خلدون و پارادایمی که از آن برآمده موجب ابهام در دلالت مفهوم عصبیت شده است، لذا مشخص نیست که از طریق مفهوم عصبیت به چه نوع معرفت و توضیح علمی می‌توان دست یافت روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی؟

آخرین اثری که در این بخش مورد مطالعه قرار می‌گیرد، متعلق به اکبر احمد (۲۰۰۳) است. او در این کتاب برخی از ابعاد فرهنگی و شماری از معضلات سیاسی-اجتماعی امروزی جامعه بشری را با رویکردی خلدونی و می‌کاود. احمد معتقد است که ما وارد دنیایی جدید یا جهانی پساشرافت شده‌ایم؛ جایی است که در اثر توسعه و تغییرات سریع، ساختارهای جوامع سنتی در معرض فروپاشی قرار گرفته‌اند و گروه‌ها

مجبور به جابه‌جایی شده و در همراهی با گروه‌های دیگر یا در میان آن‌ها زندگی می‌کنند. این امر باعث می‌شود در برابر مشکلات ناشی از همزیستی با دیگران صبر و تحمل اندکی از خود نشان دهند که این ناپردباری از طریق خشم ابراز می‌شود. این مردمان تصور می‌کنند که با هتک حرمت دیگران، شرافت خود را حفظ می‌کنند. بنابراین آن‌ها در عین حال برداشت‌های سنتی از شرافت را که به انجام اعمال خوب و پیگیری انگیزه‌های اصیل مبتنی است، به مبارزه می‌طلبند. برداشت‌های افراطی از شرافت و انتقام‌جویی حتی در جوامع توسعه‌یافته نیز دیده می‌شوند. دلیل و علامت دنیای پساشرافتی که در آن زندگی می‌کنیم، همین نسخه جدید عصبیت یا عصبیتِ حاد^۱ است که نسخه‌ای تحریف شده، جنون‌آمیز و تا حدی خطرناک از عصبیت است و بر وفاداری اغراق‌آمیز به گروه (قومی، مذهبی و نظایر آن)، انحصارگرایی سفت و سخت و تلیف یا یکسان‌انگاری قبیله و خدا مبتنی است. به عقیده احمد، طی قرن بیستم عصبیت در جهان اسلام همواره رو به افول بوده و عصبیت حاد جایگزین آن شده است. عواملی مانند شهرنشینی مفرط، انفجار جمعیت، مهاجرت به غرب، شکاف فقیر و غنی، فساد فراگیر و سوء مدیریت زمام‌داران، بحران هویت و تصاویر اغواکننده ارسالی از غرب از سایر عواملی هستند که موجب تخریب عصبیت در جوامع اسلامی شده‌اند.

اکبر احمد عصبیت حاد را به مثابه بیماری یا انحرافی در نظر می‌گیرد که جوامع اسلامی را مبتلا کرده و حتی به جوامع غیرمسلمان (یهودیان شهرک‌نشین، شبه‌نظامیان صرب، گروه‌های مهاجرسپتیز غربی و هندوهای افراطی) نیز سرایت کرده است. بنابراین در تفکر وی پدیدار شدن عصبیت حاد بیان‌گر تحولی در مفهوم عصبیت نیست، بلکه نشانه‌ای است از فروپاشی و زوال عصبیت در جوامع اسلامی. در مجموع، عصبیت حاد اکبر احمد علاوه بر این که بیان‌گر کاربستی غیرتاریخی از مفهوم عصبیت است، بین روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در نوسان است.

در پایان این محور، می‌توان کلیه مطالعات صورت‌گرفته حول محور افکار و آراء ابن‌خلدون را در چهار دسته طبقه‌بندی کرد:

۱. آثاری که به مطالعه اندیشه سیاسی ابن‌خلدون پرداخته و سعی می‌کنند جایگاه وی را در تاریخ اندیشه مشخص کنند. بحث محوری این آثار، قدیم یا جدید بودن اندیشه ابن‌خلدون است.

۲. مطالعاتی که معمولاً به مقایسه نظریات ابن خلدون با نظریات جامعه‌شناسان کلاسیک و یافتن توازی بین نظریات او و جامعه‌شناسان کلاسیک می‌پردازند.
۳. آثار نه‌چندان جدی که به قرائت غیرروش‌مند یا کاربست غیرتاریخی مفاهیم خلدونی می‌پردازند.
۴. پژوهش‌هایی که با هدف تأسیس مکتبی نوخلدونی در جامعه‌شناسی، به کاربست و تلفیق روش‌مند مفاهیم خلدونی می‌پردازند. مطالعات فرید العطاس از معدود تلاش‌های جدی در این زمینه است.
- گروه اول و دوم آثار در محور پیشین مورد شرح و نقد قرار گرفتند. در خصوص گروه‌های سوم و چهارم چنان‌که پیشتر اشاره شد، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین پژوهش‌ها به العطاس تعلق دارند که از برخی جهات قابل انتقاد است: پیش از هر چیز ضروری است که موضع پژوهش در خصوص جایگاه اندیشه ابن خلدون روشن شود، اما جای این موضع‌گیری شفاف در پروژه نوخلدونی العطاس خالی است. به همین دلیل ابهامی که العظمه به آن اشاره می‌کند در کاربست‌های العطاس وجود دارد و به عنوان مثال مشخص نیست عصبیت (در موردی مثل سوریه) چگونه در محیط‌های شهری تولید می‌شود. ابهام دیگر عدم شناسایی و تفکیک سطوح مختلف پیوند خویشاوندی به تناسب تحول نظام خویشاوندی در جوامع معاصر است: در کاربست العطاس، انحصار خانواده اسد بر پست‌های سیاسی کلیدی علت وجود عصبیت تلقی شده است، در حالی که در مدل خلدونی عصبیت خویشاوندی محور شکل‌گیری نیرویی اجتماعی است که در شرایط خاصی به نقش آفرینی در حوزه سیاست می‌پردازد (ابن خلدون، ۱۶۴، ۲۹۴: ۱۳۶۹). عدم توجه به ملاحظات مفهومی و زمینه‌ای به نوبه خود موجب تشتت نظری می‌شود که به طرح پرسش‌های بی‌پاسخ در مورد زوال عصبیت و چرخه خلدونی در دولت‌های معاصر منجر می‌شود و در نهایت مدل نوخلدونی العطاس را به جُنگ ناهمگونی از تبیین‌های خلدونی و معاصر (از جنس شیوه تولید و نظریه نظام-جهان) تبدیل می‌کند که به نوبه خود روش‌شناسی وی را نیز دچار ابهام می‌سازد.
- از نظر روش‌شناختی به نظر می‌رسد العطاس ابن خلدون را اندیش‌مندی جدید تلقی می‌کند و معتقد است که می‌توان در عین وفاداری به روش‌شناسی خلدونی، به تلفیق آن با نظریه شیوه تولید یا مرکز-پیرامون والرشتاین نیز پرداخت. العطاس بر اساس همین تلقی، پژوهش خود را بی‌نیاز از ایضاح یا بازتعریف مفاهیم خلدونی

در چارچوب رشته جامعه‌شناسی می‌داند؛ گویی مفاهیم ابن‌خلدون و نظریه‌پردازان کلاسیک و معاصر در پارادایم معرفت‌شناختی واحدی جعل شده‌اند.

۴. عصبیت در جوامع معاصر؛ محدودیت‌ها و ملاحظات

استفاده از مفهوم عصبیت برای تحلیل و تبیین موضوعات معاصر، بدون در نظر گرفتن ملاحظات مفهومی و زمینه‌ای مترتب بر این امر، نه موجب فهم بهتر موضوع پژوهش می‌شود و نه کمکی به تأسیس مکتب نوخلدونی در جامعه‌شناسی می‌کند. ملاحظات مفهومی به جایگاه اندیشه ابن‌خلدون در تاریخ اندیشه سیاسی و اجتماعی اشاره دارد و منظور از ملاحظات زمینه‌ای، تفاوت‌های موجود بین زمینه اجتماعی که مفاهیم خلدونی در آن (و به منظور تئوریزه کردن آن) مطرح شده‌اند با جوامع امروزی است. بنا بر ملاحظات مفهومی، هنگامی که در خصوص جوامع معاصر از مفهوم عصبیت یاد می‌کنیم، باید پیشاپیش دلالت آن مشخص و به موضوعات و مقولات اجتماعی معین محدود شود. به عنوان مثال، عصبیت در معنای جامعه‌شناختی دیگر نمی‌تواند شامل بررسی اصالت نَسَب یا روحیه، شجاعت و دلاوری گروه یا جریان مورد پژوهش شود. به همین ترتیب، اگر سخن از پیوندهای خویشاوندی است، باید اولاً منشأ آن مشخص شود و ثانیاً سطوح آن مورد توجه قرار گیرد. صرف وجود و تأثیرگذاری پیوندهای خویشاوندی در جوامع معاصر عربی لزوماً به معنای وجود عصبیت به معنای کلاسیک خلدونی آن نیست؛ مگر این که با استدلال نشان داده شود که منشأ آن عوامل اقلیمی و شیوه معاش بوده است. در غیر این صورت، لازم است متغیرهای جایگزینی که این پیوندها را تولید کرده‌اند، برشمرده و تحلیل شوند. در اکثر کاربست‌های عصبیت (به‌ویژه سوریه) شاهد آنیم که وجود عصبیت به عنوان دلیلی برای وجود و تأثیرگذاری پیوندهای خویشاوندی در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی تلقی می‌شود که این امر به معنای استدلال دوری است؛ یعنی پیوندهای خویشاوندی دلیل وجود عصبیت به عنوان نیروی اجتماعی است و وجود عصبیت هم علتی برای وجود پیوندهای خویشاوندی تلقی می‌شود. علاوه بر این، باید توجه داشت که انتخاب وزرا یا سران سازمان‌های امنیتی از میان بستگان، یا خویشاوندسالاری^۱، با نقش‌آفرینی سیاسی پیوندهای خویشاوندی به مثابه عامل انسجام گروهی و اجتماعی به کلی متفاوت است.

مشکل دیگری که در کاربست‌های غیرتاریخی مفهوم عصبیت و تلفیق آن با نظریات معاصر بروز می‌کند، مشکل نظری است. به عنوان مثال، در هر دو مورد عربستان و سوریه، هنگامی که سخن از چگونگی افول عصبیت در دوران پس از تثبیت دولت و «چرخه خلدونی» به میان می‌آید، کاربست‌پذیری نظریه عصبیت در خصوص دولت‌های فوق دچار مشکل می‌شود. همچنین استفاده از مفهوم عصبیت برای تئوریزه کردن تحولاتی که در چارچوب پارادایم دولت-ملت صورت می‌گیرند، نیازمند ارائه مدل است، چراکه مدل خلدونی عصبیت اساساً بر مبنای دولت-ملت ترسیم نشده و بر این اساس، عصبیت نیرویی است که در سطوح مادون و مافوق ملی (به معنای امروزی آن) شکل می‌گیرد و حوزه عملکرد آن غالباً محلی و منطقه‌ای (مبتنی بر حوزه جغرافیایی) است و در برخی موارد ممکن است طی پویای سیاسی خاصی به سطح امت ارتقاء یابد- که در هر دو حالت مقید به چارچوب مرزهای سیاسی دولت-ملت نیست.

در چارچوب ملاحظات زمینه‌ای باید توجه داشت که زمینه اجتماعی‌ای که اندیشه ابن خلدون در آن شکل گرفت، عملاً دچار تحولات بنیادین شده است. امروزه تقریباً تمامی مناطق مسکونی جهان در میان دولت-ملت‌هایی تقسیم شده است و قبایل در آن‌ها (در صورت وجود) به مناطق دوردست و حاشیه‌ای رانده شده‌اند و دیگر به عنوان موجودیت‌های سیاسی نقش قابل توجهی در سطح ملی ایفا نمی‌کنند. تضاد میان مردمان بدوی و یک-جانشین هم- اگر وجود داشته باشد- دیگر پایه و اساسی در شیوه سازمان‌دهی اجتماعی آن‌ها نداشته و به خودی خود مبنایی برای جبهه‌بندی‌های سیاسی نیست. هرچند شمار قابل توجهی از قبایل سنتی در خاورمیانه و شمال آفریقا همچنان فعال بوده و بعضاً بر روندهای سیاسی و نظامی منطقه تأثیر می‌گذارند، لیکن این نوع فعالیت‌ها برخلاف زمینه اجتماعی و زمانه حیات ابن خلدون، بیش‌تر از آن که نتیجه پویایی‌های درونی آن‌ها باشد، در واکنش (مثبت یا منفی) به سیاست‌های کنش‌گران ملی صورت می‌گیرد. همچنین شاهد آنیم که دایره وابستگی‌ها و معاهدات قبیله‌ای و عضویت در قبایل به بیرون از زمینه جغرافیایی آن‌ها گسترش پیدا کرده و افراد و گروه‌هایی از دوردست تحت پوشش معاهدات و حمایت‌های متقابل قبایلی قرار می‌گیرند. از سوی دیگر نیز تعلقات و وابستگی‌های خویشاوندی و عشیره‌ای در برخی مناطق شهری پدیدار می‌شوند که لزوماً ناشی از عوامل اقلیمی و شیوه معاش نیستند.

در خصوص نقش مذهب، ممکن است نمونه‌های معاصر شباهت غیرقابل انکاری با الگوی خلدونی داشته باشند. به عنوان مثال، قیام ضد استعماری محمد احمد (مهدی سودانی) که در سال ۱۸۸۱ در سودان ادعای مهدویت کرد، با جنبش مذهبی ابن تومرت (۱۷۴-۴۲۵ ه.ق) در مغرب که به تأسیس سلسله موحدان انجامید، قابل مقایسه است. همچنین، شباهت میان الگوی دعوت دینی عباسیان و آخرالزمان گرایی داعیان عباسی با تبلیغات مذهبی داعش، مورد توجه محققان قرار گرفته است (McCants, 2016: 27, 147). لیکن در مواردی مثل القاعده و داعش که پیوند خویشاوندی نقش محوری در ایجاد همبستگی گروهی ایجاد نمی‌کند، نمی‌توان بدون طراحی مدل مناسب، به کار بست عصبیت پرداخت-هرچند به علت عمل در حوزه امت از نظر سطح تحلیل با الگوی خلدونی سازگاری نشان می‌دهند.

۵. عصبیت؛ ظرفیت‌ها و زمینه‌های مرتبط

غالب پژوهش‌هایی که به کار بست عصبیت در پدیده‌های معاصر پرداخته‌اند، بر دولت-ملت متمرکز شده و بدون ارائه چارچوبی برای تحول این مفهوم، آن را با معنای خلدونی دولت (سلسله پادشاهی و خلافت) یکسان انگاشته‌اند. این کار بست چنان که پیش‌تر بیان شد، هم نیازمند توضیح در خصوص چگونگی تغییر سطح تحلیل است و هم در مواردی به بن‌بست‌های تحلیلی منتهی می‌شود.^۱ بازخوانی مطالعات پیشین نشان داد که پافشاری بر تحمیل چارچوب خلدونی بر دولت-ملت‌های خانوادگی منطقه کمک چندانی به تأسیس یا توسعه مدل خلدونی نمی‌کند، به خصوص در شرایطی که عصبیت در معنای کلاسیک در سطوح مادون و مافوق دولت-ملت عمل می‌کند. به همین دلیل، بهتر است حرکت برای تأسیس یا توسعه مکتب نو خلدونی در جامعه‌شناسی را از تحلیل جریان‌های فعال در این سطوح آغاز کرد. بر این اساس، حرکت‌های قبایلی و جنبش‌های اسلام‌گرای فراملیتی که امت را مخاطب خود قرار می‌دهند، موارد مرتبط‌تری محسوب می‌شوند.

از دوران ورود استعمار تاکنون نیروهای قبایلی همواره بخشی از روندهای ژئوپلیتیک منطقه بوده‌اند. شکل‌گیری طالبان و القاعده و جنبش جهادی بین‌المللی

۱ به عنوان مثال، از منظر عصبیت این سؤال مطرح است که چرا خاندان اسد هرگز در صدد حمایت از علوی‌های ترکیه بر نیامد یا چرا پس از شروع ناآرامی‌ها در سوریه و استقبال دولت از حمایت متحدان خارجی، شاهد تلاش سازمان‌یافته علویان ترکیه برای کمک به خاندان اسد نبوده‌ایم؛ در حالی که شماری از اهل سنت ترکیه به یاری مخالفان اسد برخاستند.

از پدیده‌هایی هستند که با استفاده از مفاهیم خلدونی می‌توان به شناختی جامع‌تر از آن‌ها دست یافت. به عنوان مثال، فواز جرجس (۲۰۰۵: ۲۰۹) نشان می‌دهد که بن‌لادن چگونه به واسطه معاهدات قبایلی تحت حمایت طالبان قرار گرفت و با وجود اختلاف نظر وی با ملا عمر در خصوص ماجراجویی‌های بین‌المللی وی و تقاضاهای مکرر ملا عمر مبنی بر پرهیز از تهدید قدرت‌های خارجی، طالبان بنا به آداب و رسوم قبایلی (پشتونوالی) از تسلیم بن‌لادن خودداری ورزید و به همین دلیل هم مورد حمله ائتلاف قرار گرفت. علاوه بر این، نیروی عشایر و عصبیت خویشاوندی آن‌ها در عراق نیروی تعیین‌کننده‌ای بود که هم از جانب نیروهای آمریکایی و هم القاعده عراق (و داعش) مورد بهره‌برداری قرار گرفت (Gerges, 2016: 119).

کاربست عصبیت در مطالعه تاریخی روندهای قبایلی در کشورهای همچون افغانستان و پاکستان، که مدت‌هاست عرصه کنش‌گری قبایل بوده و به‌تناوب شاهد شکل‌گیری امارت‌های اسلامی بوده‌اند، فرصتی فراهم می‌کند که پویایی‌ها و تحولات عناصر تشکیل‌دهنده عصبیت هم مورد بررسی قرار گیرند. چنان‌که ابن‌خلدون نشان داده است، عناصر به وجودآورنده عصبیت و سهم آن‌ها در تولید عصبیت از انعطاف قابل توجهی برخوردارند و ممکن است سهم و نقش آن‌ها در ادوار مختلف و موارد متفاوت تغییر کند (ابن‌خلدون، ۲۴۲: ۱۳۶۹). خود نظام خویشاوندی، قرائت‌های مختلف از دین و جنبش‌های دینی جدید، دایره شمول معاهدات قبایلی و از همه مهم‌تر شیوه معاش یا اقتصاد سیاسی قبایل، از جمله مواردی هستند که طی دهه‌های اخیر به نسبت‌های مختلف دگرگون شده‌اند. در کنار همه اینها کاهش فشار هنجاری پارادایم دولت-ملت فرصت‌های جدیدی برای کنشگری این عناصر مادون ملی فراهم نموده است، به گونه‌ای که در عمل شاهد آنیم که تشکیل دولت-ملت به معنای متعارف در کشورهایی همچون سومالی و لیبی عملاً غیرممکن شده است که این امر تبعات خاص خود را در موضوعاتی همچون امنیت و تروریسم به دنبال خواهد داشت. در حال حاضر، حل و فصل مسائل و بحران‌های گوناگون در مناطقی همچون افغانستان، پاکستان، عراق، سوریه، سومالی، لیبی، نیجریه و یمن، در گرو تحلیل نقش قبایل و متغیرهای تأثیرگذار بر رفتار سیاسی آن‌هاست. این در حالی است که سلطه پارادایم دولت-ملت در حقوق بین‌الملل و عدم وجود چارچوب نظری-تحلیلی مرتبط برای توضیح و فهم روندهای قبایلی در عمل این جنبش‌ها و نیروی سیاسی،

آن‌ها را به نیرویی نابه‌هنجار یا غیرمتعارف تبدیل کرده است که نه قابل حذف‌اند و نه در قالب نهادهای سیاسی و بین‌المللی رسمی پذیرفته می‌شوند.^۱ این وضعیت در برخی از مناطق سومالی به شکل‌گیری نوعی نظام حکمرانی غیرمتعارف یا مبتنی بر قبیله^۲ منجر شده است که علاوه بر توفیق نسبی در ایجاد نظم و امنیت، به لحاظ اقتصادی هم موفق‌تر از دورانی است که دولت-ملت مدرن بر سومالی تحمیل شده بود (Cawsey, 2014: 7-8). این در حالی است که این موجودیت‌های سیاسی در پارادایم حاکم عملاً تحت عنوان دولت‌های ورشکسته طرد شده و چنین القاء می‌شود که در هرج و مرجی شبیه به وضعیت هابزی به سر می‌برند.^۳ در برخی موارد هم این روند به تشکیل «امارت‌های اسلامی» در دل دولت‌های ملی یا در مناطق دوردست آن‌ها منجر شده است که شماری از آن‌ها در قالب بیعت و ائتلاف به سازمان‌های تروریستی بین‌المللی پیوسته‌اند. این امر به نوبه خود گویای ظرفیت تحلیل‌خلدونی برای ارائه بدیل‌های مرتبط‌تر جهت تحلیل پدیده‌های فوق است، به‌ویژه هنگامی که پیوند این موجودیت‌های سیاسی قبایلی با روندهای جهانی همچون جهادیسیم و امت‌گرایی از نظر تحلیل‌گر غربی «عجیب و غریب» یا «تناقض‌آمیز» جلوه می‌کند و مکاتب متعارف در نهایت چاره‌ای جز نادیده گرفتن روندهای سیاسی-اجتماعی درونی این امارت‌ها ندارند (Roy, 2017:85-87). از جمله دلایل این امر، این است که نظریات متعارف جهانی شدن، جریان‌های مزبور را به مثابه هویت‌های مقاومت و نیروهای ضدجهانی شدن طبقه‌بندی می‌کنند (Castells, 2010: 143).

جریان‌های فکری-سیاسی که اهداف و برنامه‌های خود را در سطح امت تعریف می‌کنند، یکی دیگر از موارد مناسب برای کاربست عصبیت به شمار می‌آیند.

۱ یکی از نمونه‌های این روند، شوراهاى بیداری در عراق است که پس از همکاری با دولت در مبارزه با القاعده عراق، نه امکان جذب در نهاد نظامی رسمی (ارتش ملی) برای آنها فراهم شد و نه اجازه یافتند در قالب حزب یا نیرویی سیاسی به مشارکت در روند سیاسی عراق بپردازند. برخی محققان این امر را به «سوء تدبیر» نوری المالکی نسبت می‌دهند، ولی در عمل باید به موانع نهادی جذب این نیروها در روندهای به‌هنجار سیاسی یا سازمان‌های دولتی هم توجه کرد. به هر تقدیر، تداوم وضعیت نابه‌هنجار یا «خارج از محدوده» در عمل موجب گرایش آن‌ها به همکاری با گروه‌های تروریستی شد. برای توضیحات بیشتر ر. ک.

Fawaz Gerges, *ISIS: A History*, Princeton, Princeton University Press, 2017, pp. 106-109

2 traditional clan based governance

۳ ذکر این نکته به این معنا نیست که همه دولت‌هایی که به عنوان ورشکسته شناخته می‌شوند، در ایجاد نظم و قانون از طریق سازوکاری غیر از دولت ملی «موفق» بوده‌اند. لیکن در برخی موارد همچون سرزمین‌های سومالی‌لند و پانتلند حکمرانی قبیله‌ای از بسیاری جهات موفق‌تر از دولت ملی بوده است. برای توضیحات بیشتر در مورد روند اقتصادی در سومالی بعد از فروپاشی دولت ملی ر. ک.

Benjamin Powell, Ryan Ford, and Alex Nowrasteh "Somalia after state collapse: Chaos or improvement?" *Journal of economic behavior & Organization* 60.4, 2008, pp.657-670

اخوان المسلمین، حزب التحریر و القاعده (به جز اخوان المسلمین که استقلال ملی را مرحله‌ای ضروری برای اتحاد اسلامی تلقی می‌کرد) خود را جنبش‌هایی در سطح امت اسلامی تلقی کرده و به دنبال «بازسازی اقتداری مذهبی و سیاسی در سطح جهانی یا فراملی» بوده‌اند (Pankhurst, 2013: 29). این حرکت‌ها به سازماندهی سیاسی و بعضاً نظامی پرداخته و شعبات و شاخه‌هایی در تمامی کشورهای اسلامی تأسیس کرده‌اند. لیکن علاوه بر این‌ها، حرکت‌های فکری دیگری ظاهر شده‌اند که بیشتر بر دعوت دینی متمرکز بوده و فاقد ویژگی‌های افراطی و نظامی‌اند. یکی از این سازمان‌ها جنبش جهانی مرابطون^۱ و سازمان‌های هم‌سو با آن نظیر سازمان بین‌المللی تجارت اسلامی^۲ و ضراب‌خانه بین‌المللی اسلامی^۳ است. هدف اصلی این جنبش، احیاء خلافت اسلامی از طریق ایجاد جماعت‌های اسلامی خودکفا در سطح امت و معرفی و ترویج بازار آزاد اسلامی از طریق تجارت در میان آن‌هاست، چراکه به اعتقاد آن‌ها خلافت عثمانی به خاطر پذیرش پول کاغذی و تن دادن به نظام پولی مدرن و بهره‌بانکی (ربا) مضمحل شد (as-Sufi, 1996: 21). این جنبش در حال حاضر مجموعه‌ای از جوامع خودکفا و عمدتاً مبتنی بر کشاورزی در بریتانیا، آمریکا، اسپانیا، مالزی، اندونزی، مکزیک، روسیه، آفریقای جنوبی و چند کشور دیگر ایجاد کرده و شبکه‌ای از مبادلات تجاری بر اساس دینار طلای اسلامی (دینار طلای نوین^۴) به وجود آورده که در بیش از بیست کشور جهان به رسمیت شناخته شده است. یکی از ویژگی‌های جالب توجه این جنبش، تأکید بر ایجاد جوامع کشاورزی خودکفا و عدم ارتباط با دولت‌های ملی است - حتی دولت‌هایی که با ایده‌های آن‌ها همدلی دارند؛ چراکه دولت‌های ملی در واپسین تحلیل چیزی جز آلت دست بانک‌داران و شبکه‌های مالی بین‌المللی نیستند و لذا نه دشمن محسوب می‌شوند و نه متحد (Pankhurst, 2013: 182-9). در مجموع، ایجاد جماعت‌های خودکفا (و به تبع آن ازدواج‌های درون‌فرقه‌ای)، دعوت دینی با تأکید بر آموزه‌های اقتصادی، الگوی رهبری دینی و غیرانتخابی و تأکید بر فعالیت در سطح امت از جمله ویژگی‌های این جنبش است که بیان‌گر کاربست‌پذیری عصبیت در مورد آن است.

1 Murabitun World Movement
2 World Islamic Trade Organization
3 World Islamic Mint
4 Modern gold dinar

نتیجه گیری

پژوهش حاضر پس از مطالعه انتقادی تفاسیر و کاربست‌های مفهوم عصبیت، به محدودیت‌ها و ظرفیت‌های مترتب بر کاربست این مفهوم در خصوص پدیده‌های سیاسی-اجتماعی پرداخت. تا آن جا که به مفهوم کلاسیک عصبیت مربوط می‌شود، پیوند خویشاوندی مهم‌ترین عنصر تشکیل‌دهنده آن به شمار می‌رود. لیکن در خصوص کاربست آن در جوامع معاصر، در وهله اول باید به سطوح آن توجه داشت. به طور کلی، می‌توان سه سطح برای پیوندهای خویشاوندی ای برشمرد که ممکن است در حوزه سیاسی تأثیرگذار باشند: اول، سطح خرد، که به خانواده تک‌هسته‌ای یا نهایتاً بستگان درجه دوم محدود می‌شود. این پیوندها در گروه‌های تبه‌کار یا در بعضی سلول‌های تروریستی مشاهده می‌شوند و ممکن است در قالب ساختاری شبکه‌ای در عرصه سیاست فعال شوند که با الگوی کلاسیک عصبیت تفاوت دارد؛ دوم، سطح میانی، که به طوایف و عشایر مربوط می‌شود و نقش‌آفرینی سیاسی آن معمولاً در چارچوب جغرافیایی خود آن‌ها محدود می‌ماند. در این سطح می‌توان شماری از جبهه‌بندی‌های سیاسی-نظامی بین کنش‌گران فعال در سطوح فروملی و فراملی را در قالب معاهدات قبایلی همچون حلف، ولاء، جوار و بیعت صورت‌بندی کرد. در سطح سوم یا سطح کلان، پیوندهای خویشاوندی پایه و اساس شکل‌گیری ائتلافی از نیروهای قبایلی (سطح دوم) هستند که ممکن است داعیه دولت‌سازی هم داشته باشند. علاوه بر این، باید توجه داشت که در پژوهشی با رویکرد خلدونی، باید منشأ پیوندهای خویشاوندی که به مثابه عامل انسجام‌بخش در سطح اجتماعی عمل می‌کنند، روشن شود. همچنین اگر عاملی دیگر (به جز شیوه معاش و اقلیم) موجب ظهور پیوند خویشاوندی به مثابه عامل همبسته‌ساز شود یا پیوندهای مشابه (روابط فردی دوستانه، صمیمت ناشی از عضویت در جماعت‌ها یا خرده‌گروه‌های مذهبی و نظایر آن) یا عصبیت خویشاوندی در محیط شهری ظاهر شود، باید چارچوبی توضیحی (ناظر بر تحول مفهوم عصبیت) برای آن فراهم شود یا این که پس از ایضاح مفهوم عصبیت (و ارائه نسخه‌ای جامعه‌شناختی از آن) به تلفیق عصبیت با مفاهیم و نظریات دیگر در چارچوب یک مدل پرداخت.

سطوح عملکردی	سطح تحلیل	دلالت‌های مفهومی (بر حسب علوم انسانی و اجتماعی جدید)
<ul style="list-style-type: none"> • کلان (ائتلاف قبایل در سطح منطقه ای) • میانی (ائتلاف قبایل با سازمانها و گروه‌ها) • خرد (خانواده هسته ای) 	<ul style="list-style-type: none"> • محلی (مبتنی بر جغرافیای منطقه ای) • امت (مبتنی بر جغرافیای جهان اسلام) 	<ul style="list-style-type: none"> • جامعه شناختی • سیاسی • بوم شناختی • مردم شناختی • روانشناختی

نمودار ۱. ملاحظات مربوط به کاربست و تلفیق مفهوم عصبیت

در خصوص تلفیق عصبیت با نظریات مدرن، باید ضمن توضیح ابعاد معرفت‌شناختی تلفیق به ایضاح مفهومی عصبیت و تبیین دلالت‌های آن پرداخت. ظهور و نقش‌آفرینی پیوندهای خویشاوندی در محیط و بستر اجتماعی غیر از آن‌چه ابن‌خلدون ترسیم کرده، علاوه بر جنبه مفهومی باید از نظر زمینه‌ای نیز توجیه و تبیین شود. در بسیاری از این موارد، می‌توان از شکل‌گیری عصبیتی جدید سخن گفت و به اقتباس یا مدل‌سازی بر مبنای عصبیت اقدام کرد. همچنین در خصوص نقش مذهب، چنان‌چه جایگاه آن فراتر از الگوی خلدونی باشد یا جایگزین پیوند خویشاوندی شود، باید به تفاوت عصبیت مورد بحث با عصبیت کلاسیک توجه کرد.

سطح تحلیل نیز از جمله عواملی است که در کاربست عصبیت باید مورد توجه قرار گیرد. در موارد کاربست در چارچوب دولت-ملت باید مشخص شود که چگونه عصبیت در چارچوب مرزهای سیاسی و مفهومی دولت-ملت مفهوم‌سازی می‌شود. ابهام در تبیین این موضوع به نوبه خود ممکن است موجب بروز بن-بست در درک سیاست خارجی دولت‌های مورد مطالعه شود. سرانجام این‌که می‌توان مجموعه ملاحظات را که از منظر پژوهش حاضر در کاربست عصبیت در موضوعات معاصر و مدل‌سازی بر اساس آن دارای اهمیت است، در قالب نمودار فوق نشان داد.

منابع

الف) فارسی

- ابن خلدون، محمد عبدالرحمان. (۱۳۶۹). مقدمه، جلد اول، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- بعلی، فواد. (۱۳۸۲). جامعه، دولت و شهرنشینی؛ تفکر جامعه‌شناختی ابن خلدون، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسین، طه. (۱۳۳۲). فلسفه اجتماعی ابن خلدون، ترجمه امیرهوشنگ دانایی، تهران: انتشارات نگاه.
- ریتزر، جورج. (۱۳۸۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، محسن ثلاثی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ریتزر، جورج؛ گودمن، داگلاس. (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی مدرن، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، چاپ دوم، تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران: طرح نو.
- لاکوست، ایو. (۱۳۶۳). جهان‌بینی ابن خلدون، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لطفی‌زاده، عباس و دیگران. (۱۳۸۹). فرانظریه‌پردازی در علوم اجتماعی، مطالعات جامعه‌شناسی، شماره ۷، تابستان.
- مهدی، محسن. (۱۳۷۳). فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، چاپ سوم، تهران: نشر انقلاب اسلامی.
- نصار، ناصف. (۱۳۶۶). اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون، ترجمه یوسف رحیم‌لو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ب) منابع انگلیسی

- Ahmad, Zaid. (2003). *The Epistemology of Ibn Khaldun*, London: RoutledgeCurzon.
- Ahmed, Akbar S. (2002). *Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today*, *Middle East Journal*, Vol. 56, No. 1, Winter, pp. 20-45.

Ahmed, Akbar S. (2003). **Islam under siege: Living dangerously in a post-honor world**, Cambridge: Polity.

Alatas, Farid. (2006a). *A Khaldunian Exemplar for a Historical Sociology for the South*, **Current Sociology**, May, Vol 54(3) pp. 397-411.

Alatas, Farid. (2006b). *Ibn Khaldun and Contemporary Sociology*, **International Sociology**, November, Vol 21(6) pp.782-795.

Alatas, Farid. (2012). **Makers of Islamic civilization: Ibn Khaldun**, Oxford: Oxford University Press.

Alatas, Farid. (2014). **Applying Ibn Khaldun: the recovery of a lost tradition in sociology**, New York: Routledge.

Al-Azmeh, Aziz. (1981). **Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism**, London: Third World Centre for Research and Publishing.

Al-Azmeh, Aziz. (2003). **Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation**, Budapest: Central European University Press.

Amirabedini, Atousa. (2014). *Two development theories: Ibn-i-Khaldoun and Wallerstein*, **Campus-Wide Information Systems**, Vol. 31 No. 1, pp. 63-74.

As-Sufi, Abdalqadir. (1996). **The Return of the Khalifate**, Cape Town: Madinah Press.

Barbesino, Paolo; Salvino, Salvaggio. (1996). *How is a Sociology of sociological Knowledge possible?*, **Social Science Information**, 35(2).

Castells, Mnuel. (2010). **The Power of Identity**, Vollum II, 2nd edition, Chichester: Wiley-Blackwell.

Cawsey, A. M. (2014). *The Success of Clan Governance in Somalia: Beyond Failed State Discourse*, available at: <http://somalithinktank.org/wp-content/uploads/2014/05/Latest-1.pdf> accessed at 11, Jun, 2017.

Clary, Matthew. (2011). *Asabiyyah Revisited: Exploring the Microfoundations for the Sustainability of Dynastic Monarchies in the*

Middle East, Carlos A. Pelanda Paper Award Submission, Available at: http://dev.spia.uga.edu/uploads/documents/2011_Clary__Asabiyyah_Revisited_-_Exploring_the_Microfoundations_for_the_Sustainability_of_Dynastic_Monarchies_in_the_Middle_East_.pdf accessed at 26, Sep, 2017.

Craig, Robert T.; Muller, Heidi L. (2007). **Theorizing Communication: Readings Across Traditions**, London: Sage Publications.

Faghirzadeh, Saleh. (1982). **Sociology of sociology: In search of Ibn-Khaldun's sociology: Then and Now**, Tehran: Soroush Press.

Gerges, Fawaz A. (2005). **The Far Enemy: Why Jihad Went Global**, Cambridge: Cambridge University Press.

Gerges, Fawaz A. (2017). **ISIS: A History**, Princeton: Princeton University Press.

Korda, Michael. (2010). **Hero: The Life and Legend of Lawrence of Arabia**, New York: HarperCollins.

Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. London: University of Chicago.

Levine, Donald N. (1989). *Simmel as a Resource for Sociological Metatheory*, **Sociological Theory**, Vol. 7, No. 2, Autumn.

McCants, William Faizi. (2016). **The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State**, New York: St. Martin's Press.

Pankhurst, Reza. (2013). **The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present**, London: C. Hurst and Co. Press.

Ritzer, George. (1988). *Sociological Metatheory: A Defense of a Subfield by a Delineation of Its Parameters*, **Sociological Theory**, Vol. 6, No. 2, Autumn.

Roy, Olivier. (2017). **Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State**, trans. Cynthia Schoch, London: C. Hurst and Co.

Turchin, Peter; Hall, Thomas D. (2003). *Spatial Synchrony Among and Within World-Systems: Insights from Theoretical Ecology*, **journal of world-systems research**, ix, 1, winter, pp. 37-64.

Zhao, Shanyang. (2005). *Metatheory*, in **Encyclopedia of Social Theory Vol. I**, Eds. George Ritzer, London: Sage Publication.

