

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۱۷۲-۱۳۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

«نوعصبيت»؛ توسعه مفهوم عصبيت ابن خلدون

با نگاه به روند شکل‌گیری گروه داعش

احمد مهربان دافساری *

منصور میراحمدی **

چکیده

همبستگی و انسجام درونی شبکه‌های سلفی - جهادی از پاره‌ای جهات شبیه به همبستگی خونی و خاندانی در جوامع قبیله‌ای است. این امر هر چند معادل عینی پیوند خونی و خاندانی در زندگی قبیله‌ای نیست، از برخی جهات یادآور مفهوم «عصبيت» ابن خلدون است. به همین دلیل با وجود برخی شباهت‌ها نمی‌توان این مفهوم را برای تحلیل شکل‌گیری گروه تروریستی داعش و شبکه‌های مرتبط با آن که از تنوع نژادی و زبانی قابل ملاحظه‌ای برخوردارند، به کار بست. علاوه بر این شماری دیگر از ویژگی‌های این گروه از جمله استفاده آن از رسانه‌های اجتماعی و ساختار شبکه‌ای آن مختص جوامع جدید است و به نظر می‌رسد مفهوم قدیم «عصبيت» قادر به تبیین همه ابعاد آن نیست. پژوهش حاضر با تجزیه مؤلفه‌های عصبيت یعنی پیوند خونی، مذهب و اقتدار و بررسی تحول و پویایی آنها در جریان شکل‌گیری و همبستگی گروهی داعش، امکانات ارائه تحلیلی نوخلدونی در این زمینه را بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: عصبيت، سلفی، جهادی، داعش، خلافت و نوعصبيت.

a_mehraban@sbu.ac.ir

m_mirahmadi@sbu.ac.ir

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

گستره وسیع عضویت در گروه‌های سلفی و تکفیری را نمی‌توان به راحتی توضیح داد. اتباع کشورهای مسلمان با درجات مختلف رشد اقتصادی-اجتماعی (پاکستان فقیر، عربستان ثروتمند و اندونزی و مالزی در حال صنعتی شدن)، اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی (مثل چینی‌ها)، مهاجران مسلمان در کشورهای غربی، دورگه‌ها (حاصل ازدواج مهاجری مسلمان با فردی غربی) و از همه جالب‌تر نومسلمانان بومی کشورهای غربی که از طریق دعوتگران سلفی به اسلام گرویده‌اند، در این گروه‌ها دیده می‌شوند. طبق گزارش سازمان ملل متحد، اتباع بیش از صد کشور در گروه داعش عضویت دارند و شمار جنگجویان خارجی از نیمه سال ۲۰۱۴ تا مارس ۲۰۱۵ (خرداد تا اسفند ۱۳۹۳) رشدی ۷۱ درصدی داشته است (<http://hosted.ap.org>).

این گروه‌ها- به طور ویژه داعش و قبل از آن القاعده- با وجود تنوع خاستگاه و پراکندگی قومی، نژادی و زبانی اعضا از انسجام گروهی زیادی برخوردارند. از نظر عقیدتی نیز هر چند اندیشه‌های ایشان (به‌ویژه عقاید تکفیری) از سوی علمای شیعه و اکثر علمای مذاهب اهل سنت مردود اعلام شده، دست‌کم ظواهر امر از همبستگی و تعهد مستحکم اعضا و پیروان به گروه و آرمان آن حکایت می‌کند.

این تحقیق با انتخاب پدیده یادشده به عنوان نقطه عزیمت، در پی آن است که ویژگی‌های فوق را با اقتباس از مفهوم «عصبیت» ابن خلدون تحلیل کند. اما به نظر می‌رسد عصبیت در معنای قدیم یا خلدونی آن به تنهایی قادر به توضیح همه ابعاد و ویژگی‌های این گروه‌ها نیست. سخن از گروه‌هایی است که با وجود تأکید بر بازگشت به صدر اسلام و سلف صالح از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند؛ از درون جوامع غربی عضوگیری می‌کنند و بیشتر از مذهب به نوعی ایدئولوژی متکی‌اند و از همه مهم‌تر عصبیت خونی و خویشاوندی قبیله‌ای خاص آنها را متحد نکرده است، اما در عین حال به کلی هم از عصبیت خاندانی هم غفلت نکرده و از ضرورت جعل نسب قریشی برای خلیفه خودخوانده داعش فروگذار نکرده‌اند. بنابراین می‌توان انتظار داشت که بررسی پیوندها و روابط درونی این گروه به ترسیم قرائتی جدید و امروزی از مفهوم عصبیت منجر شود.

از اين رو پژوهش حاضر تنها به کاربست و پياده‌سازي عصبيت بر موضوع يادشده نمي‌پردازد؛ بلکه سعی بر اين است که از اين رهگذر به مفهوم جديدي از عصبيت يا به عبارتي «نوعصبيت» برسيم. بنا بر اين پرسش اصلي اين تحقيق اين است که مفهوم عصبيت چه امکانات و محدوديت‌هايي در توضيح شکل‌گيري، انسجام و همبستگي دروني گروه‌هاي سلفي و تکفيري و گرايش برخي شهروندان جوامع اسلامي و مسلمانان ساکن غرب به اين گروه‌ها دارد؟ فرضيه تحقيق عبارت است از اينکه مفهوم عصبيت ابن خلدون قادر به توضيح همه ابعاد اين روند نيست، ليکن مي‌توان مؤلفه‌هاي امروزي آن را مشخص کرد و به چارچوبي نظري و مفهومي براي تحليل علل شکل‌گيري و انسجام دروني گروه‌هاي يادشده دست يافت.

اين پژوهش به چهار بخش تقسيم مي‌شود. مفهوم عصبيت کانون اين پژوهش را تشکيل مي‌دهد. از اين رو پس از بررسي پيشينه پژوهش، اين مفهوم از منظر ابن خلدون مطرح و ويژگي‌هاي روش‌شناختي آن بررسي مي‌شود. بخش دوم به بررسي اصل بازگشت به گذشته طلايي به عنوان سنگ بنای جهان‌بيني و ايدئولوژي گروه‌هاي سلفي و تکفيري اختصاص دارد. در بخش سوم، راهبرد سياسي اين گروه‌ها يعني احياي خلافت به عنوان ساختار سياسي مطلوب بررسي مي‌شود. بخش چهارم نيز تاثير رسانه‌ها، اينترنت و شبکه‌هاي مجازي بر روند شکل‌گيري و تحول اين گروه‌ها تجزيه و تحليل خواهد شد. تلاش بر اين است که در هر محور، امکانات و محدوديت‌هاي عصبيت در مفهوم‌سازي روندها و تحولات مربوط ارزيايي شود، تا در نهايت فرضيه پژوهش مبني بر نابسندگي عصبيت و امکان تحول آن مورد ارزيايي قرار گيرد. مقاله با نگاهی به شاخص‌هاي مفهومي «نوعصبيت» به پايان مي‌رسد.

پيشينه پژوهش

تا به امروز تلاش‌هاي متعددي براي کاربست نظريه‌ها و مفاهيم خلدوني در تحليل پديده‌هاي اجتماعي معاصر صورت گرفته است. تا آنجا که به دغدغه اصلي اين پژوهش مربوط مي‌شود، بايد آثار دو پژوهشگر را مورد توجه ويژه قرار داد: فرید العطاس و اکبر احمد. العطاس در کتاب «ابن خلدون» از مجموعه بنیان‌گذاران تمدن اسلامي دانشگاه

آکسفورد، زندگی و اندیشه ابن‌خلدون را در سه مرحله جوانی و آموزش، زندگی سیاسی و زندگی علمی بررسی می‌کند 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. العطاس این علم جدید را تجربه‌گرا و ماتریالیستی می‌داند که حاوی روش‌شناسی جدیدی است. او همچنین این روش‌شناسی را درباره یهودیان مدینه در زمان حیات پیامبر^(ص) به کار بسته و یافته‌های خود را مطرح می‌کند.

اما کتاب دیگر العطاس با عنوان «Applying Ibn Khaldun: the Recovery of a Lost Tradition in Sociology» (۲۰۱۴) به این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان از منظری خلدونی، نگاهی دیگرگونه به تاریخ جهان انداخت و چگونه می‌توان درباره شکل‌گیری دولت حول مفهوم «عصبیت» به بازاندیشی پرداخت؟ العطاس در پاسخ به این پرسش‌ها از کاربردهای غیر چالشی نظریه ابن‌خلدون (همچون مورد یهودیان مدینه) فراتر رفته و تاریخ بعد از وفات ابن‌خلدون را با روش‌شناسی خلدونی مطالعه می‌کند که حاصل این تلاش، بازنگری ظهور، دولت‌سازی و زوال دودمان‌های عثمانی و صفوی بر مبنای عصبیت است. از نکات برجسته تحلیل خلدونی العطاس در این مرحله، حفظ استقلال مفهومی و روشی نسبت به شیوه تولید آسیایی مارکس و همبستگی مکانیک دورکهم است.

العطاس در فصل پایانی کتاب تلاش می‌کند روش‌شناسی خلدونی را به دولت‌های معاصر عربی نیز گسترش دهد. او در تحلیل دولت‌های عربستان سعودی و سوریه نشان می‌دهد که نظریهٔ تغییر چرخه‌ای دودمان‌ها از یکسو در پی تأثیر نیروهای خارجی و از سوی دیگر به واسطه نبود دودمان‌های معارض نه تنها تعدیل می‌شود، بلکه ممکن است کاملاً مختل گردد. از نظر وی، مانع اصلی تبدیل شدن ابن‌خلدون به مدلی برای تحلیل جوامع معاصر اسلامی، مانع «نهادی» است. لیکن این امر به معنی عدم امکان کاربردهای نظریه‌های وی در چارچوب جوامع اسلامی نیست و می‌توان این نظریه‌ها را برای مطالعه روابط قدرت و جامعه در این جوامع به کار بست. وی معتقد است که می‌توان مکتبی نوخلدونی برای تاریخ‌نگاری یا جامعه‌شناسی در سایه تلفیق نظریه و روش ابن‌خلدون با نظریه‌هایی همچون نظام-جهان والرشتاین تأسیس کرد.

از این منظر، پژوهش حاضر در واقع به دنبال عملی کردن این توصیه فرید العطاس است؛ لیکن هدف اصلی آن نه لزوماً ایجاد مکتبی جدید و نوخلدونی، بلکه سنجش امکانات و محدودیت‌های این مفهوم در کاربست آن بر پدیده‌های معاصر و گمانه‌زنی درباره امکان تحول این مفهوم است که به نوبه خود می‌تواند به مثابه گامی آغازین در جهت دستیابی به مدلی نوخلدونی تلقی شود.

اما یکی از شاخص‌ترین تلاش‌ها در جهت توسعه مفهوم عصبيت در جهان امروز به کتاب «Islam under siege: Living dangerously in a post-honor world» اثر اکبر احمد (۲۰۰۳) اختصاص دارد. احمد معتقد است که ما وارد دنیایی جدید یا جهانی پساشرافت^۱ شده‌ایم. جهان پساشرافت جایی است که در اثر توسعه و تغییرات سریع، ساختارهای جوامع سنتی در معرض فروپاشی قرار گرفته‌اند و گروه‌های جمعیتی مجبور به جابه‌جایی شده و در همراهی با گروه‌های دیگر یا در میان آنها زندگی می‌کنند. این امر باعث می‌شود که در برابر مشکلات ناشی از هم‌زیستی با دیگران به سوی مدارا نکردن و نابردباری کشیده شوند که این نابردباری از طریق خشم ابراز می‌شود (Ahmed, 2003: 14-15).

این مردمان تصور می‌کنند که با هتک شرافت دیگران می‌توانند از عزت و شرف خود که به نظرشان در معرض تهدید قرار گرفته است، محافظت کنند. هندوها مساجد مسلمانان را ویران کرده، آنها را مورد آزار قرار می‌دهند؛ طالبان مجسمه‌های مورد احترام بوداییان را تخریب می‌کنند؛ در غرب، کتاب مقدس مسلمانان و شخصیت پیامبر اسلام^(ص) در رسانه‌ها مورد اهانت و تمسخر قرار می‌گیرد و تظاهر به مسلمان بودن ممکن است موجب طرد و تحقیر شود. در مقابل در جهان اسلام هم شخصیت‌های تأثیرگذاری همچون سید قطب، تصویری غرق فساد و فحشا از غرب ارائه می‌دهند. در این شرایط، برداشت‌های سنتی از شرافت که به انجام اعمال خوب و پیگیری انگیزه‌های اصیل مبتنی است، زیر سؤال می‌رود. این عقب‌گرد به برداشت‌های افراطی از شرافت و انتقام حتی در جوامع توسعه‌یافته نیز دیده می‌شود. از نظر احمد، دلیل و علامت دنیای پساشرافتی که در آن زندگی می‌کنیم، همین نسخه جدید عصبيت است که وی آن را

1. Post-honor

عصبیت حاد^۱ می‌نامد. عصبیت حاد که نسخه‌ای تحریف‌شده، جنون‌آمیز و اغلب خطرناک از عصبیت است، بر وفاداری اغراق‌آمیز و حتی وسواسی به گروه، انحصارگرایی سفت و سخت و تلفیق یا یکسان‌نگاری قبیله و خدا مبتنی است.

به عقیده احمد طی قرن بیستم، عصبیت (به معنای کلاسیک) در جهان اسلام همواره رو به افول بوده است. پس از استقلال کشورهای اسلامی در میانه این قرن، در حالی که انتظار می‌رفت این کشورها قوی‌تر و منسجم‌تر شوند، شاهد افت توان و انسجام این کشورها بوده‌ایم. توسعه سیاسی با دامن زدن به تأسیس دولت - ملت‌های جدید، ایجاد منازعات درونی، انقلابات، جابه‌جایی جمعیت و کشتار انسان‌ها، جوامع اسلامی را شقه کرد و خانواده‌ها را درهم شکست. همچنین 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 (Ahmed, 2003: 79-82).

روی هم رفته با مطالعه فصول کتاب «اسلام در محاصره» می‌توان عوامل کلی انهدام عصبیت را در موارد ذیل فهرست کرد: سرکوب مسلمانان در جوامعی که در اقلیت زندگی می‌کنند (مثل هندوستان)، تحمیل برداشتهای تنگ‌نظرانه و سخت‌گیرانه از سوی مدعیان حکومت اسلامی (مثل حکومت طالبان)، حکومت پلیسی و سرکوب در رژیم‌های اقتدارگرا و شکست عمومی رهبران جهان اسلام در زمینه ایجاد عدالت و توازن و رشد دانش در جوامع خود.

احمد در تلاش برای شناخت جهان امروز یا فهم دنیایی که دیگر مفهوم شرافت در آن جایی ندارد، به عصبیت حاد می‌رسد و آن را به مثابه بیماری یا انحرافی در نظر می‌گیرد که جوامع اسلامی را مبتلا کرده و حتی به جوامع غیر مسلمان (یهودیان شهرک‌نشین، شبه‌نظامیان صرب، برخی گروه‌های مهاجرستیز در غرب و گروه‌های افراطی هندو) نیز سرایت کرده است. بنابراین در تفکر احمد، پدیدار شدن عصبیت حاد بیانگر تحولی در مفهوم عصبیت نیست، بلکه نشانه‌ای است از فروپاشی و زوال عصبیت در جوامع اسلامی (همان: ۹۰). البته پیش‌فرض وی این است که تمامی مناسبات و

1. Hyper-asabiyya

شالوده‌های جوامع سنتی در نتیجه تغییرات سریع جهانی تضعیف شده‌اند. بر این اساس با توجه به اینکه عصبيت مفهومی است برآمده از دانش سیاسی سنتی مسلمانان که روابط قدرت را در جوامع اسلامی تا سده‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی و دورانی که قبایل عمده‌ترین نیروهای اجتماعی فعال در حوزه سیاسی بودند بازنمایی می‌کند، تضعیف عصبيت نه تنها غریب و پیش‌بینی‌نشده نیست، بلکه با گذشت بیش از پانصد سال از دوران حیات ابن خلدون، این توقع طبیعی است که جوامع اسلامی از روابط قدرت آن دوران عبور کنند.

با وجود این احمد در این کتاب و پیش از آن در مقاله‌اش (۲۰۰۲) در تلاش برای یافتن یک پارادایم پساخلدونی، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان نظریه‌های ابن خلدون را در تمدن‌های غیر اسلامی به کار بست؟ در شرایطی که زندگی قبیله‌ای و بدوی- به صورتی که ابن خلدون تشریح کرده است- دیگر وجود ندارد، آیا اصولاً می‌توان این نظریه‌ها را حتی در جوامع اسلامی قابل اطلاق دانست؟ به نظر می‌رسد این پرسش، مهم‌ترین چالشی است که در برابر هرگونه تلاش برای کاربردی نظریه‌های ابن خلدون در جوامع امروزی و پدیده‌های اجتماعی معاصر قرار می‌گیرد.

در دیدگاه ابن خلدون، عصبيت با گذار از زندگی بادیه‌نشینی به زندگی شهرنشینی به تدریج رو به ضعف می‌نهد و در نهایت به وسیله عصبيت‌های نوظهور دیگر دفع می‌گردد. بنابراین حال که خاستگاه اغلب نیروهای سلفی و تکفیری جوامع شهری کشورهای اسلامی و جوامع مهاجرپذیر غربی است، اصولاً نباید با عصبيت نیرومندی مواجه باشیم. به عبارت دیگر به کارگیری مفهوم عصبيت به عنوان متغیری تأثیرگذار در شکل‌گیری این افکار و سازمان‌ها، تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد. در برابر این تناقض‌نما باید توجه داشت که از یک طرف گذار از بدویت به حضارت در اندیشه ابن خلدون نه فقط به معنی کوچ یا مهاجرت، بلکه به معنی فتح و گشایش شهر به دست نیروهای بدوی دارای عصبیتی نیرومندتر از شهرنشینان است که به سلطه کوچ‌نشینان بر شهریان (تحول در قدرت سیاسی) منتهی می‌شود. بر همین اساس پس از گذشت سه نسل (چهل ساله) از شهرنشینی بدویان، آنها نیز به کاستی‌های شهرنشینی دچار شده و نیروی عصبيتشان افول می‌کند.

بنابراین مهاجرت‌های فردی یا خانوادگی مسلمانان به اروپا در قالب نظریه ابن‌خلدون نمی‌گنجد، بلکه این مهاجرت‌ها در روندی معکوس - و در فرایندی که در ادامه بیان خواهد شد - خود مایه تشدید عصبیت نیز می‌شود. از طرف دیگر دست‌کم درباره بسیاری از مهاجران به کشورهای غربی می‌توان شرایط اجتماعی - اقتصادی منجر به مهاجرت آنان را با آن دسته از ویژگی‌هایی که در نگاه ابن‌خلدون منجر به شکل‌گیری عصبیت نیرومند در جوامع بدوی شده است، مقایسه و معنایی امری از بادیه‌نشینی (عمران بدوی) استخراج کرد.

عصبیت

از نظر ابن‌خلدون، عصبیت همراه با دیانت یکی از عوامل اساسی تشکیل‌دهنده دولت و مهم‌ترین مفهوم در علم عمران او به شمار می‌رود. عصبیت مایه نیرو گرفتن قبیله یا قوم است که سیر تحول آن در نهایت به فرمانروایی و تشکیل دولت ختم می‌شود. عنصر اصلی و تعیین‌کننده عصبیت در نظر ابن‌خلدون، پیوند خویشاوندی است و عنصر دین و عقیده، نقشی مکمل در آن دارد. از این منظر نه تنها دولت‌سازی، بلکه صرف دعوت دینی نیز بدون تکیه بر عصبیت خویشاوندی به سرانجام مطلوب نمی‌رسد. چنان که در صدر اسلام هم پیوند خونی (قریش) نقش پررنگ‌تری داشت. لیکن در گروه‌های معاصر مدعی بازگشت به اسلام، پیوند عقیدتی نسبت به پیوند خونی اولویت یافته است و از این نظر مفهوم عصبیت (دینی) همچنان این قابلیت را دارد که درباره این گروه‌ها به کار بسته شود. لیکن علاوه بر عدم محوریت عصبیت خویشاوندی، مؤلفه‌هایی در عصبیت داعش وجود دارد که آن را از عصبیت دینی مورد نظر ابن‌خلدون متمایز می‌سازد. پژوهش حاضر در ادامه با مطالعه این مؤلفه‌ها به گمانه‌زنی درباره امکان تحول در الگوی خلدونی عصبیت و ارائه مفهومی جدید از عصبیت است.

مفهوم عصبیت

مفهوم عصبیت، محور اصلی نظریه‌های اجتماعی ابن‌خلدون به شمار می‌آید. تمدن‌سازی به عنوان موضوع اصلی علم عمران در فرایند گذار از بادیه‌نشینی (بدویت) به شهرنشینی (حضارت) صورت می‌گیرد و عصبیت، نیروی محرکه اصلی در این فرایند

است. از نظر ابن خلدون عصبيت در طبع بشر ريشه دارد. انسان ذاتاً سرکش و عصيانگر است و رسيدن به اهداف مشترک، از آنجا که مستلزم سلسله مراتب و واداشتن شماری از مردم به همراهی و همیاری است، در ذات خود منازعه برانگیز بوده، از این رو نیازمند اعمال اقتدار و سلطه است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۴۱).

اما پدیداری عصبيت در اشکال ابتدایی آن از طریق پیوند خونی و وابستگی خاندان‌ها به یکدیگر یا پیوندهای دیگر - مثل ولا (هم‌پیمانی) و حلف (هم‌سوگندی) - به وجود می‌آید. حلف و ولا، رابطه‌ای همچون پیوند خونی ایجاد می‌کنند و تعرض به یک هم‌پیمان موجب واکنش هم‌پیمانان دیگر وی می‌شود (همان: ۲۴۳).

انسان‌ها به واسطه سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به حاکم یا نیروی فرمانروایی احتیاج دارند که آنان را از تجاوز به حقوق یکدیگر بازدارد و آن نیروی حاکمه ناگزیر باید در پرتو نیروی عصبيت بر مردم غلبه یابد. بنابراین عصبيت با ایجاد سازمان‌دهی و تمرکز قدرت از چارچوب طایفه و قبیله فراتر می‌رود و به منبع هرگونه داعیه در کسب قدرت سیاسی تبدیل می‌شود. وقتی عصبیتی شکل گرفت، دارندگان آن به منزلتی که به آن دست یافته‌اند، بسنده نمی‌کنند و درصدد افزایش قدرت خود برمی‌آیند؛ عصبيت توسعه می‌یابد و مرحله به مرحله پیش می‌رود تا به تشکیل دولت برسد (نصری نادر، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

از این رو «هدفی که عصبيت بدان متوجه است، به دست آوردن فرمانروایی و کشورداری است» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۶۴). هر چند عصبيت از نظر ابن خلدون مشروط به قدرت و غلبه است، در عین حال زور به تنهایی قادر به ایجاد یک عصبيت اصیل نیست (Qadir, 2013:1224). از این جهت عصبيت متضمن حق اطاعت و فرمانبرداری برای دارندگان آن است، زیرا نبود آن موجب تشدید منازعات اجتماعی و در نهایت هرج و مرج خواهد شد.

در تفکر اجتماعی ابن خلدون، دین و عصبيت نیز رابطه پیچیده‌ای دارند. دین با تضعیف رقابت‌های درونی در بین اعضای یک عصبيت و تقویت روحیه ایثار و جان‌فشانی، خوداتکایی گروه را افزایش می‌دهد و به گروه‌های کوچک امکان می‌دهد در مقیاسی بزرگ‌تر ظاهر شوند. دین از سودمندترین اجزای تشکیل‌دهنده عصبيت به شمار

می‌رود، به طوری که هیچ عامل دیگری به اندازه دین قادر به تقویت و تحکیم عصبیت نیست. با وجود این دین جایگزین عصبیت خویشاوندی نمی‌شود (Qadir, 2013: 1222). بر این اساس عصبیت غیر دینی قابل تصور است، اما دعوت دینی بدون عصبیت انجام نمی‌پذیرد. حتی پیامبران نیز با اتکا بر حمایت عشیره و قبیله خود در جهت ابلاغ و ترویج پیام الهی تلاش کرده‌اند (نصری نادر، ۱۳۷۴: ۱۳۱-۱۳۲).

از نظر ابن‌خلدون، مهم‌ترین ویژگی‌های زندگی بدوی که عصبیت را به وجود می‌آورند، عبارتند از: تهیدستی و محدودیت منبع درآمد (در برابر درآمد بیشتر و رفاه شهرنشینان)، دشواری بیش از حد زندگی به گونه‌ای که بقای فرد بدون یاری اطرافیان و خویشاوندان غیر ممکن باشد و دلآوری و توانایی افراد به دفاع از خود (در برابر اتکای شهرنشینان به نیروهای انتظامی). در حال حاضر مناطق اندکی در کره زمین وجود دارد که شاهد حضور همزمان سه ویژگی یادشده باشد، لیکن این امکان وجود دارد که شرایطی مشابه شرایط یادشده در جغرافیای شهری برای برخی افراد و گروه‌ها به وجود آید.

در حال حاضر اکثر مهاجرانی که در بانلیو^۱ها یا حومه‌های فقیر و بدنام شهرهای مهاجرپذیر اروپایی زندگی می‌کنند، از شرایط تحمل‌ناپذیر و به مراتب خطرناک‌تری گریخته و- اغلب طی سفری غیر قانونی و بسیار پرخطر- به امید زندگی بهتر به اروپا مهاجرت کرده‌اند. مهاجرانی که در کشورهای مبدأ خود حتی با وجود حضور در جغرافیای شهری، به تعبیر لرنر (۱۳۸۳) «چادرنشینان شهری» محسوب می‌شدند که در حومه‌های خطرناکی همچون «شهر مردگان»^(۱) سکونت داشتند. این شرایط به نوبه خود موجب انگیزه و اراده برای خطر کردن و دل بردن از موطن و مأوایی بود که اگر هم به معنی دقیق کلمه مصداق بادیه و بدویت نبوده باشد، در برابر رؤیای مهاجرت به جوامع صنعتی، مرفه و امن اروپایی غیر قابل تحمل‌تر از بدویت جلوه می‌کرد. مهاجرت به‌ویژه در اروپای پس از جنگ و نیازمند نیروی کار، برای کسانی که با چنین شرایطی مواجه بودند نه تنها با هر منطقی توجیه‌پذیر بود، بلکه واجب جلوه می‌کرد.

تحول عصبیت

برای گمانه‌زنی درباره امکان تحول مفهوم عصبیت می‌توان سه عنصر اصلی

1. Banlieue

تشكيل دهنده آن - پيوند خونی، مذهب و رياست (اقتدار) - را در شرايط يادشده قرار داد و معانی جديد آنها را بررسی کرد. پيش از طرح بحث توجه به اين نکته خالی از فايده نيست که هر چند عصبيت دينی، ظرفيت زيادی برای توضيح پديده داعش دارد، به نظر می رسد اين مفهوم به تنهایی قادر به تبیین همه ابعاد همبستگی گروهی داعش نبوده، عصبيت اين گروه به کلی تهی از مؤلفه های خونی و خويشاوندی نيست.

پيوند خونی در میان اعراب و به درجات گوناگون در میان اغلب مسلمانان بسيار پايدار است و حتی با مهاجرت به آن سوی دنيا هم تضعيف نمی شود (Patai, 2002: 99). با وجود اين در غياب قبيله يا خاندان و زمانی که محمل اين پيوند به خانواده تک هسته ای (مهاجر) محدود شود، پويابی اين پيوندها نیز دگرگون می شود. به عنوان مثال اگر فرزند مؤنث یک خانواده مهاجر در کشوری غربی با مردی غريبه و غير مسلمان روابط خارج از ازدواج برقرار کند، يا اگر به خاطر پوشش اسلامی خود مورد آزار و اذيت قرار گيرد، در شرايطی که قوانين عرفی جامعه ميزبان از نظام اخلاقی و هنجاری مهاجران حمايت نمی کند، پدر به تنهایی و بدون حمايت «مردان قبيله» چگونه می تواند از ناموس و شرافت خانوادگی خود دفاع کند؟ آن هم در شرايطی که امور اخلاقی از اين دست، برای مردان عرب - و بسياری از مسلمانان - آن قدر اهميت دارد که در نگاه ناظر غربی همچون عارضه های^۱ جلوه می کند که کل اخلاقيات عرب حول محور آن می گردد و عفت اعضای مؤنث خانواده (به ويژه دختر و خواهر)، دغدغه ای دائمی يا اشتغال فکری وسواس گونه ای است که عزت نفس مردان خاندان به آن وابسته است (همان: ۱۰۲). تضادهای فرهنگی از اين دست همراه با تعارضات اخلاقی و قانونی موجب بيگانگی مهاجران با جوامع ميزبان و جست و جو برای يافتن يا بازسازی پيوندها و محيط اجتماعی حمايتی می شود.

شواهد زيادی وجود دارد که بر شکل گيری نگرش کلی منفی در میان جوامع مهاجر مسلمان در غرب دلالت می کند. طبق پيمایشی در سال ۲۰۰۶، اکثریت مسلمانان مقیم چهار کشور اروپایی (آلمان، فرانسه، بریتانیا و اسپانيا)، جوامع ميزبان خود را به مثابه «دشمن مسلمانان» درک می کنند يا تصور می کنند که به خاطر مسلمان بودن،

1. syndrom

برخوردهای ناخوشایندی را تجربه کرده‌اند (<http://pewglobal.org>). این امر به درک آنان از خود به عنوان جامعه‌ای مجزا و جداافتاده از جوامع میزبان دامن می‌زند. در چنین بستر اجتماعی، احساس نیاز به تأسیس گروه‌های حمایتی (یا جوامع مهاجر) با ایجاد شبکه‌هایی از روابط و حمایت‌های متقابل همراه می‌شود. لیکن فشار ناشی از عدم تجانس فرهنگی با جوامع میزبان و احساس طرد و بیگانگی در این جوامع که گاه تا نسل‌های دوم و سوم مهاجر تداوم می‌یابد، ممکن است موجب برجسته شدن بیش از حد روابط غیر رسمی (همچون خویشاوندی و دوستی) در میان این گروه‌ها شود.

منطبق نبودن الگوی داعش و جریان‌های جهادی با مدل خلدونی عصبیت خویشاوندی، واقعیتی است آشکار که نیاز به اثبات ندارد. لیکن این به معنی فقدان هرگونه عنصر خویشاوندی در عصبیت گروه‌های جهادی نیست. به عبارت دیگر شالوده و بنیاد این گروه‌ها برخلاف مدل خلدونی بر عصبیت خویشاوندی استوار نشده است. از این رو می‌توان استدلال کرد که عصبیت خویشاوندی دیگر در سطح کلان، نقشی در ایجاد همبستگی درونی داعش ندارد و سازمان این گروه حول محور عصبیت خویشاوندی قبیلہ یا طایفه‌ای خاص شکل نگرفته است. اما این نوع عصبیت در میان سلول‌های تروریستی که در کشورهای غربی، حملات تروریستی ترتیب می‌دهند و همچنین در میان گروه‌های کوچک پیکارجویان خارجی که به سرزمین‌های جهادی مهاجرت می‌کنند- در مقیاسی کوچک‌تر- همچنان وجود دارد.

تقریباً همه پژوهشگران و متخصصان افراط‌گرایی و تروریسم بر نقش محوری پیوندهای خویشاوندی و دوستی در شکل‌گیری سلول‌ها و گروه‌های کوچک افراطی تأکید دارند. به عنوان مثال الیویه روآ (۲۰۱۷) به شمار قابل توجه روابط خویشاوندی و دوستی‌های اغلب قدیمی و صمیمانه در این گروه‌ها اشاره می‌کند. جالب اینکه در بسیاری از موارد، رابطه دوستی و عضویت در گروه از طریق ازدواج با رابطه خویشاوندی درهم می‌آمیزد. آنهایی هم که به سرزمین جهادی مهاجرت می‌کنند، اغلب با همراهی همسر و فرزند اقدام به این کار می‌کنند و در صورتی که در میدان نبرد کشته شوند، مسئولیت فرزندانشان به داعش می‌رسد. به عقیده وی، شمار بالای روابط خانوادگی در میان افراطیون نه تصادف، بلکه پدیده‌ای است «سیستماتیک» و در راستای آموزه‌های

داعش که برخلاف القاعده، مهاجرت و جهاد خانوادگی را تبلیغ می‌کند. مارک سجمن (۲۰۰۸) نیز با تأکید بر نقش محوری روابط خویشاوندی و دوستی و روابط صمیمانه بین اعضای گروه‌های افراطی بر شکل‌گیری احساس وفاداری و تعلق خاطر عمیق درون‌گروهی به موازات احساس نفرت نسبت به جوامع میزبان یا کشورهای غربی تأکید می‌کند. این شرایط ممکن است با افزایش فعالیت احزاب راست افراطی و جریان‌های مهاجرستیز در کشورهای غربی تشدید شود. بنابراین عصبيت خویشاوندی در سطوح خرد همچنان در کار ایجاد همبستگی مؤثر است.

عصبيت خویشاوندی تنها به سطح خانواده هسته‌ای و سلول‌ها و گروه‌های خرد محدود نمی‌شود و طوایف و عشایر منطقه را نیز در برمی‌گیرد. برای درک این موضوع باید قدری به عقب برگشت و «سیاست قبایلی» القاعده در مناطق قبایلی افغانستان و پاکستان را به یاد آورد. هم طالبان و هم القاعده در مناطق قبایلی پاکستان و افغانستان برای ایجاد اتحاد و ائتلاف با نیروهای محلی از سازوکار «بیعت» استفاده می‌کردند. بدین ترتیب قبایل محلی با توجه به آداب و رسوم قبایلی، پناهگاه و محل امنی برای فعالیت‌های اسامه بن‌لادن فراهم ساختند و طالبان با توجه به همین قواعد از تسلیم بن‌لادن به آمریکایی‌ها استنکاف ورزید (Scheuer, 2011: 124, 233).

علاوه بر این هرگونه حمله به این مناطق به‌ویژه اگر به کشته شدن اعضای قبایل منجر می‌شد، عصبيت خویشاوندی قبایل را علیه نیروهای ائتلاف بسیج می‌کرد که این امر به نوبه خود به اتحاد آنها با جهادیون و تقویت آرمان جهاد بین‌المللی کمک می‌کرد. این الگو با توجه به تجربه «شوراهای بیداری» در عراق مورد استفاده القاعده عراق و داعش قرار گرفت. شوراهای بیداری نیروی شبه‌نظامی متشکل از عشایر اهل سنت عراق بود که با حمایت مالی و نظامی آمریکا به کمک دولت عراق شتافت و تا سال ۲۰۱۰، بدنه اصلی نیروهای القاعده عراق را متلاشی کرد و از کلیه مناطق شهری عراق بیرون راند (Gerges, 2017: 96).

در همین مقطع همزمان با اضمحلال القاعده عراق، جزوهای در بین حلقه‌های جهادی منتشر شد که به تحلیل دلایل این افول و چگونگی بازگشت به صحنه می‌پرداخت. یکی از توصیه‌های استراتژیک این جزوه، لزوم یادگیری از تجربه «شوراهای بیداری» و اتحاد با قبایل سنی و جذب آنها در «دولت اسلامی» از طریق اختصاص سهمی

از غنائم جنگی به آنها بود (McCants, 2016: 81-2).

پیش از این نیز جزوه‌ای با عنوان «مدیریت توحش»، که در فضای مجازی منتشر شده و به عنوان مانیفست داعش شناخته می‌شود، بر لزوم جلب همکاری و عصبیت قبایل در مناطق تحت نفوذ آنها تأکید می‌کرد. در این جزوه آمده است که «وقتی به قبایلی برمی‌خوریم که دارای عصبیتند، نباید از آنها بخواهیم که عصبیت خود را رها کنند. بلکه باید آن را جذب و تبدیل به احسن کنیم. ... بهتر است که مسیر این عصبیت را طوری تغییر دهیم که برای خدا باشد. مخصوصاً وقتی که آنها حاضرند در راه شرافت و اصولی که بدان معتقدند، جانفشانی کنند» (Naji, 2006: 112).

این رویکرد در عمل به یکی از پایه‌های استراتژی داعش برای توسعه ارضی و تثبیت موقعیت خود در مناطق قبایلی عراق و سوریه بدل شد. حدود یک سال پس از اعلام تشکیل «دولت اسلامی»، شماری از سران قبایل عمده عراقی از رمادی، موصل و فلوجه در تابستان ۲۰۱۵ برای نخستین بار به طور رسمی با ابوبکر البغدادی اعلام بیعت کردند. هرچند نباید این نکته را از نظر دور داشت که برخی از این اتحادها نه به خاطر باور به ایدئولوژی سلفی-جهادی، بلکه به خاطر انتخاب‌های تاکتیکی سران قبایلی بود که درگیر رقابت‌های درونی و محلی خودشان بودند (Gerges, 2017: 263-264).

علاوه بر این پیشتر هم گزارش‌هایی درباره تشدید اقدامات داعش برای جلب همکاری قبایل عراق و سوریه، به‌ویژه پس از جدایی آن از جبهه النصره منتشر شد. سیاست داعش در این زمینه عبارت بود از حفظ استقلال داخلی قبایل، جبران همکاری از طریق سهم کردن در عایدات مالی و وعده و وعید درباره اعطای مناصب اداری، به‌ویژه به چهره‌های جوان و جویای نام قبایل (www.theguardian.com). به نظر می‌رسد همکاری یا عدم مقاومت برخی از قبایل اهل سنت در برابر داعش از روی اضطرار یا ترس بوده و نباید در این زمینه اغراق شود؛ با وجود این نمی‌توان همکاری داوطلبانه شماری از قبایل عراق و سوریه با داعش را انکار کرد که این امر به نوبه خود به معنی تداوم نقش آفرینی عصبیت خویشاوندی در سطوح میانی سازمان داعش است. بدین معنی عصبیت خویشاوندی صرفاً به شکل خرده‌عصبیت‌های خانوادگی و عشیره‌ای، در بین بخش‌هایی از نیروهای میدانی داعش همچنان وجود داشته و به تقویت همبستگی

درونی آن کمک می‌کند.

عنصر مذهب نیز نقش خاص خود را در شکل‌دهی به این عصبیت جدید ایفا می‌کند. در حال حاضر در اروپا، مسلمانان به گروه‌های متفاوت و متنوعی تقسیم می‌شوند. آنها به دلایلی مختلف، موطن اصلی خویش را ترک کرده‌اند؛ برخی به دلایل سیاسی، عده‌ای به دلایل مذهبی و برخی نیز به خاطر مشکلات اقتصادی. همچنین برخی از آنها به تازگی وارد اروپا شده‌اند و شماری دیگر به نسل دوم یا سوم مهاجر تعلق دارند یا حاصل ازدواج شهروندی غربی با مهاجری مسلمان هستند. علاوه بر اینها شمار رو به رشد شهروندان کشورهای غربی را که به اسلام تغییر دین می‌دهند نیز باید در نظر گرفت. قدر مسلم شماری از مسلمانان یادشده، رویکردی سکولار به مسائل سیاسی و اجتماعی دارند یا نسبت به مسائل هویتی و مناقشه‌برانگیز بی‌اعتنا هستند. لیکن می‌توان استدلال کرد که برای آن عده از این مسلمانان که با عنوان اسلام‌گرای افراطی شناخته شده و به لحاظ مذهبی و سیاسی فعال بوده و برای شبکه‌سازی و سازمان‌دهی نیروهای اسلام‌گرا تلاش می‌کنند، مذهب به عنصر اصلی هویت‌ساز تبدیل شده است. در حالی که جوامع مهاجر در کشورهای غربی معمولاً با ملیت پیشین مهاجران مشخص می‌شوند، این گروه از مهاجران کشورهای اسلامی نه با ملیت کشور مبدأ، بلکه با دین خود شناخته می‌شوند. به طور خاص پس از حملات یازده سپتامبر و آغاز «جنگ علیه ترور»، مذهب به عنوان پایه‌ای برای تعریف هویتی جدید بر اساس تمایز بین مسلمان و کافر شکل گرفت و با استقرار مذهب به جای ملیت، دیاسپورای اسلامی در قالب موجودیتی متمایز در اغلب کشورهای مهاجرپذیر غربی شکل گرفت (<http://www.quilliamfoundation.org>).

بر اساس نظرسنجی مؤسسه پیو^۱ در سال ۲۰۰۶، اکثریت مسلمانان مقیم آلمان، بریتانیا و اسپانیا، هویت مذهبی خود را مقدم بر هویت ملی (ملیت جدید) خود تلقی می‌کردند و در فرانسه این نسبت با کسانی که خود را پیش از مسلمان بودن، فرانسوی می‌دانستند، تقریباً برابر بود (<http://pewglobal.org>). همچنین در نظرسنجی دیگری در سال ۲۰۰۷ در آمریکا این نسبت ۴۷ درصد بود که البته در میان جوانان ۱۸ تا ۲۹ ساله مسلمان به ۶۰ درصد می‌رسید (<http://pewresearch.org>). هر چند هواداران عقاید افراطی در بیشتر نظرسنجی‌ها و داده‌های آماری حائز اکثریت نیستند، واقعیت این است

1. Pew

که عصبیت نزد عقایدی است که بر تمایز و تقابل تأکید می‌ورزند. به بیان دیگر عصبیت حول محور حاملان اصلی این عقاید متمرکز می‌شود و سایر مهاجران بسته به میزان وفاداری حلقه‌های بعدی جامعه مهاجر (حامیان مالی یا رسانه‌ای، هواداران میانه‌رو یا غیر فعال و اعضای بی‌اعتنا) را تشکیل می‌دهند.

شاید به لحاظ عددی، اکثریت با کسانی باشد که عقاید معتدل یا حتی سکولار دارند و مایل به جذب و همسان شدن در موطن جدید خود باشند، لیکن این افراد به علت فقدان عصبیت نیرومند، برای گسترش عقیده خود به لحاظ اجتماعی و سیاسی فعال نمی‌شوند و اگر به لحاظ اجتماعی کاملاً غیر فعال نباشند، احتمالاً به صورت انفرادی و در قالب احزاب و سازمان‌های اجتماعی موجود فعالیت می‌کنند. اما در طرف مقابل دیدگاه معتقد به دشمنی با وجود قلت عددی، به سازمان‌یابی و تشکل‌سازی می‌پردازد و با دست زدن به اقدام تروریستی، عصبیت خود را بر کل دیاسپورای اسلامی تحمیل می‌کند. در چنین شرایطی، سایرین با وجود عدم گرایش به عقاید افراطی، در برابر فعالیت نیروهای افراطی وادار به سکوت یا حتی همراهی منفعلانه می‌شوند. این امر با واکنش نیروهای امنیتی به تروریست‌ها و رفتار پرخاشگرانه گروه‌های راست افراطی و مهاجرستیز، ایستادگی در برابر عصبیت افراطیون را برای بخش‌های معتدل‌تر دیاسپورا دشوارتر می‌سازد. واقعیت این است که بخش اندکی از جمعیت مسلمانان اروپایی به صورت اعضای رسمی در جنبش‌ها و شبکه‌های افراط‌گرای اسلامی حضور دارند، اما با وجود شمار اندک، نفوذ زیادی در تعیین مباحث و موضوعات مورد توجه مسلمانان اعمال می‌کنند و خواه‌ناخواه به دیدگاه بخش اعظم مسلمانان درباره مسائل سیاسی اجتماعی شکل می‌دهند (<http://www.pewforum.org>).

در این شرایط تعریف هویت بر اساس تمایزگذاری مسلمان/ کافر حتی برای مسلمانانی که در فعالیت‌های تروریستی و نشر عقاید افراطی مشارکتی ندارند نیز اگر پذیرفتنی نباشد، دست کم با اعتراض و مخالفت جدی روبه‌رو نمی‌شود و از این‌رو همبستگی یا به عبارت بهتر عصبیت بخش بزرگی از دیاسپورای اسلامی همچنان متوجه هم‌کیشان (هر چند افراطی و تروریست) خویش می‌شود^(۲). پیامد این نگاه را می‌توان در اساسنامه ۱۹۹۱ منسوب به اخوان المسلمین شاخه آمریکا که از قرار معلوم محرمانه بوده، در عملیات اف بی آی کشف شده است (Lebl, 2014: 117) مشاهده کرد.

نویسنده این اساسنامه، فعالان اخوان را نه مهاجر، بلکه مقیم^۱ می‌داند و معتقد است اقامت مسلمانان در آمریکا، فرایند جهادی- تمدنی^۲ تمام‌عیاری است که هدف اصلی آن حمایت از تأسیس دولت اسلامی در هر مکان ممکن است و اعضای اخوان المسلمین باید بدانند که کارشان در آمریکا نوعی جهاد بزرگ است تا تمدن غربی را از درون و با دستان خویش و [سایر] باورمندان محو و تخریب کنند، طوری که از بین برود و دین خدا بر همه ادیان دیگر پیروز گردد (Muslim Brotherhood, 1991: 4).

عنصر سوم در بررسی فرایند تحول مفهوم عصبيت، عنصر رهبری یا اقتدار است. العطاس معتقد است که اقتدار فراتر از ریاست (قبیله) است و رییس زمانی می‌تواند مردم را وادار به اطاعت از فرامین خود کند که از اقتدار لازم برای این کار برخوردار باشد. بنابراین فقط اقتدار است که حق حکمرانی ایجاد می‌کند و فرمان‌های حاکم را از ضمانت اجرایی (کاربرد زور) برخوردار می‌سازد. بدین معنی «اطاعت اعضای قبیله از رییس به واسطه عصبيت است که پیش‌شرطی برای کسب اقتدار به شمار می‌آید» (Alatas, 2014: 23).

اکبر احمد، گذار به عصبيت حاد را در چارچوب عنصر اقتدار چنین توضیح می‌دهد که در عصری که شرافت معنای خود را از دست داده است، رهبران اجتماعات و گروه‌ها با تلفیق شرک‌آمیز قبیله و خدا، استراتژی مؤثری اتخاذ می‌کنند: از عزت و شرف گروه به نام خدا دفاع می‌شود. اما این امر به نوبه خود موجب تولید عصبيتی جنون‌آمیز می‌شود که به تعبیر احمد، همان عصبيت حاد است (Ahmad, 2003: 162).

هر چند گروه‌های سلفی و تکفیری از تقدس به شیوه‌ای شبیه به آنچه احمد می‌گوید بهره می‌برند، در میان این گروه‌ها - به‌ویژه پس از قتل بن‌لادن - رهبر یا شخصیت کاریزماتیک ظهور نکرده است. بن‌لادن با استفاده از تجاربی که از تأسیس شبکه‌های تأمین مالی مجاهدین افغان و فعالیت‌های اقتصادی در کنیا، سودان و یمن کسب کرده بود، القاعده را نه به صورت سازمانی متمرکز، بلکه به صورت شبکه‌ای پیچیده، غیر متمرکز و چندملیتی با اعضای از بیش از شصت کشور طراحی کرد (بریزار و داسکیه، ۱۳۸۱: ۹۰-۹۸). القاعده به واسطه ساختار شبکه‌ای، استفاده از فناوری و ارتباط

1. Settler
2. Civilization-Jihadist

آزاد درون گروهی و بین گروهی، اتکای چندانی به رهبری واحد ندارد. علاوه بر این اشغال افغانستان و سقوط امارت طالبان باعث تمرکززدایی و پراکندگی بیشتر این ساختار در مقیاسی جهانی شد (U.S. Department of State, 2003:7-8). با آغاز زندگی مخفیانه بن لادن و با محدود شدن ارتباطات وی مشخص شد که شبکه بدون رهبری واحد و فرهمند می‌تواند به حیات خود ادامه داده، حتی گسترش یابد.

یکی از دلایل این امر، ظهور مبلغان و ایدئولوگ‌های بانفوذ جهادی همچون انور العولقی^(۳) بود که با انتشار انواع پیام‌های جهادی و حتی دستورالعمل ساخت بمب‌های خانگی هم به ایدئولوژیک شدن جریان جهادی و هم به تکثیر و توسعه سلول‌های جهادی خودگردان و تروریست‌های منفرد کمک می‌کردند. بدین ترتیب القاعده از یک طرف تفکر به نوعی ایدئولوژی تبدیل شد و از طرف دیگر به صورت شبکه‌ای پیچیده، منعطف و پویا درآمد (عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

به همین دلیل کشته شدن بن لادن برای جریان جهادی، بیشتر ضربه‌ای نمادین و روانی بود و پس از او، ایمن ظواهری نیز نتوانست در برابر رهبران و سازمان‌دهندگان محلی شبکه‌های جهادی، اقتدار عالی و متمرکز اعمال کند و تا پیش از ظهور داعش عملاً به چیزی شبیه به خلفای اسمی عباسی در مصر تبدیل شد. این خلیفه‌ها که پس از سقوط بغداد به دست مغولان به مصر رفته بودند، عملاً تحت کنترل سیاسی ممالیک مصر بودند و ممالیک از عصیت قریشی آنها برای کسب مشروعیت استفاده می‌کردند. توفیق ممالیک در اعمال این سیاست سبب شد سلاطینی از نقاط مختلف جهان اسلام برای کسب مشروعیت و دینی جلوه دادن سلطنت خود، به بیعت و اطاعت از این خلفای اسمی تظاهر کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۶۲). بنابراین شماری از گروه‌های جهادی با وجود اعلام بیعت و وفاداری به سازمان مرکزی القاعده در برخی امور محلی بنا به صلاح دید خود عمل می‌کردند. مشاهده بیعت ابزار زرقاوی با بن لادن به موازات تداوم اعمال خودسرانه وی در عراق (که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد) نشان می‌دهد که «اسمی» شدن رهبری با مرگ بن لادن و رهبری ظواهری شروع نشده و شروع آن به اواخر دوران حیات شخص بن لادن برمی‌گردد.

با ملاحظه گروه داعش به نظر می‌رسد رهبری فرهمند یا متمرکز جای خود را به شبکه‌ای گسترده از واعظان، مبلغان، فعالان اینترنتی، حامیان مالی و سازمان‌دهندگان

لجستیکي داده است و رهبری بیشتر از آنکه رهبری سیاسی باشد، مذهبی و مبتنی بر آموزه است و بیش از آنکه از نظر توانایی‌های سازمان‌دهی یا ویژگی‌های شخصیتی منبع عصبيت باشد، خود محصول عصبيت است. به همین دلیل است که سرکرده داعش تا مدت‌ها پس از آغاز فعالیت به عنوان رهبر القاعده عراق در سال ۲۰۱۰ ناشناس ماند و به شیخ نامریبی معروف شد (<http://www.bbc.com>).

در سال ۲۰۱۲- زمانی که برای ادغام با جبهه النصره وارد عمل شد- نامش در میان گروه‌های جهادی بر سر زبان‌ها افتاد و در آوریل ۲۰۱۳ (فروردین ۱۳۹۲) هنگامی که گروه «دولت اسلامی» به سوریه حمله کرد، پیام صوتی وی در اینترنت منتشر شد و تشکیل گروه «دولت اسلامی عراق و شام» را اعلام کرد (<http://www.memri.org/>). اما اولین حضور تصویری وی در رسانه‌ها در تیر ماه ۱۳۹۳- ایراد خطبه در مسجد موصل- بود. پس از آن هم فقط در موارد معدود- بیشتر به منظور بی‌اثر کردن شایعه کشته شدن- پیام‌های کوتاهی از او منتشر شد که می‌تواند نشانه نمادین شدن اقتدار رهبری در این گروه‌ها باشد.

اصل بازگشت به گذشته طلایی

اصل بازگشت به گذشته ناظر بر تفکری است که موجب تحول در مفهوم عصبيت می‌شود. این اصل از ویژگی‌های اساسی گروه‌های سلفی و تکفیری است و جفری کاپلان^۱ که جریانات جهادی پس از مرگ بن‌لادن را با عنوان موج جدید تروریسم بین‌المللی تحلیل می‌کند، ایجاد قومیت یا جامعه قبیله‌ای جدید در قالب مدلی برای تأسیس مجدد یک «عصر زرین» گمشده را از ویژگی‌های اساسی و جدایی‌ناپذیر این گروه‌ها می‌داند (Kaplan, 2010: 48).

سرآغاز اصل بازگشت به گذشته به تفکر سلف‌گرایی و ایده بازگشت به قرآن و سنت ابن تیمیه بازمی‌گردد. او معتقد بود که اسلام راستین در گذر زمان به اضافات، خرافات و بدعت‌هایی آلوده شده است و باید با بازگشت به سنت راستین پیامبر^(ص) به بدعت‌زدایی و پالایش دین پرداخت (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۸۰). اندیشه ابن تیمیه هر چند نسبت به خط

1. Jeffrey Kaplan

اصلی اندیشه سیاسی اسلامی رادیکال به نظر می‌رسد، در چارچوب قواعد فقه سیاسی اهل سنت جای دارد و از چارچوب اندیشه دینی فراتر نمی‌رود. با استفاده از تعابیر خلدونی (۱۳۶۹) می‌توان افکار وی را دعوتی دینی تلقی کرد که در پی آن است که عصبیت تضعیف‌شده مسلمانان را از طریق دعوت مجدد به اصل دین احیا کند و با استقرار مجدد دین در قلب مسلمانان، آنان را به منظور دفاع در برابر تهاجم خارجی گرد هم آورده، به عصبیت دینی مجهز کند.

در دوران معاصر حسن البناء - بنیان‌گذار اخوان المسلمین - نیز که با این خط فکری قرابت دارد، بر بازگشت بی‌قید و شرط به کتاب خدا و سنت پیامبر تأکید می‌کند. اما اندیشه بازگشت به گذشته نزد جریان‌های سلفی و تکفیریِ امروزی دارای مبانی معرفت‌شناختی خاصی است که آن را به یک ایدئولوژی مدرن شبیه می‌کند. سید قطب، چهره شاخص این ایدئولوژی به شمار می‌آید.

حیات فکری قطب شامل چندین دوره می‌شود، لیکن آثار فکری متأخر وی - به‌ویژه کتاب «معالم فی الطریق» - حاوی الهام‌بخش‌ترین افکار وی برای جریان‌ات جهادی و سلفی - تکفیری است. اندیشه قطب بر پایه سه مفهوم اساسی جاهلیت، حاکمیت و جماعت قرار دارد. جاهلیت بر انکار کلی فرایندهای حاکم بر جهان و جاهلی بودن آن دلالت دارد. حاکمیت مبنی بر ضرورت طراحی جامعه آرمانی بر پایه حاکمیت الهی و رجعت به بنیادهای اصیل اسلام (قرآن و سنت) است و جماعت دال بر ضرورت تشکیل گروهی پیش‌تاز برای جهاد به منظور تحقق حاکمیت الهی در جامعه جاهلی است (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

اما وجه اصلی جهان‌بینی قطب، نگرش اساطیری اوست که تصویری بهشت‌آیین و مبرای از گناه از دوران حیات پیامبر^(ص) و خلفای راشدین ارائه کرده، تکرار تمام و کمال فرایند شکل‌گیری آن را به مثابه هدف «ایدئولوژی اسلامی» تعریف می‌کند. او همه جوامع غیر مسلمان و کشورهای اسلامی را مصداق جاهلیت جدید می‌داند و معتقد است که تنها راه تشکیل مجدد جامعه اسلامی، تکرار آیینی واقعه هجرت است. تصویری که قطب از غرب نشان می‌دهد، مخدوش و غرق فساد و الحاد است و وعده فروپاشی قطعی آن جزء مکمل اسطوره‌سازی وی درباره جامعه اسلامی آرمانی است که به عقیده وی به صورت ناگزیر (و در پاسخ به این فروپاشی محتوم) تشکیل می‌شود. قطب با بیانی

استعاری از مفاهیم دینی همچون جماعت، جاهلیت، حاکمیت و جهاد، صورت‌بندی ایدئولوژی خود را کامل می‌کند (میراحمدی و مهربان، ۱۳۸۷: ۱۹۰-۱۹۳). افکار قطب با وجود ظواهر دینی، از مرزهای اندیشه دینی فراتر می‌رود و در قواره ایدئولوژی مدرنی ظاهر می‌شود که در برخی موارد بیش از آنکه به حاکمیت اسلام در جهان معاصر معطوف باشد، گویی صرفاً به دنبال بازگشت به گذشته به مثابه آرمان و هدفی در خود است. از منظر عصیت به نظر می‌رسد قطب تلاش می‌کرد با استفاده از ایدئولوژی اسلامی، دعوت دینی زمان پیامبر^(ص) را شبیه‌سازی کند. بنابراین ایدئولوژی خود را در انتزاع از شرایط زمان و مکان مفصل‌بندی کرد که در نهایت اندیشه وی را به سوی ظاهرگرایی، گذشته‌پرستی و اسطوره‌پردازی سوق داد. از طرفی اسطوره‌سازی و تغییر شکل گزاره‌های دینی در قالب مفاهیم ایدئولوژیک و استعاری با هدف حاکم کردن دین در جامعه (از طریق بازگشت به گذشته) گویای عدم امکان بسیج سیاسی از طریق امکانات موجود در عصیت کلاسیک (پیوند خونی، مذهب و اقتدار) است. استفاده از شیوه‌های بیانی و محرک‌های سیاسی - عقیدتی به شیوه‌ای مدرن در ایدئولوژی قطب بیانگر استقرار ایدئولوژی به جای مذهب است و هر چند این ایدئولوژی ظاهراً مذهبی است، صرف استفاده از شیوه‌های بیان و بسیج ایدئولوژیک گویای تحولی است که از این منظر در مفهوم عصیت رخ داده و اصل بازگشت به گذشته گویای ویژگی‌های شکلی این تحول است. بنابراین اگر عصیت کلاسیک با دین تقویت و تکمیل می‌شد، عصیت جدید را باید با ایدئولوژی - به معنای مدرن کلمه - همراه دانست. علاوه بر این عصیت قدیم نگاه به آینده دارد و پویایی آن تا زمانی است که به دنبال کسب و توسعه قدرت است. پس از آن که دوران شکوه و عظمت سپری شد، عصیت رو به افول می‌گذارد. در حالی که نوعصیت نگاه به گذشته دارد و یکی از محرک‌های اصلی آن نوستالژی دوران صدر اسلام (و دوران شکوفایی تمدن اسلامی) است. بر این اساس منابع قدرت سیاسی و بسیج اجتماعی در عصیت جدید از گذشته سرچشمه می‌گیرد.

اصل احیای خلافت

از نظر ابن خلدون، «خلافت در حقیقت جانشینی از صاحب شریعت به منظور نگرهبانی دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۵). در

اندیشه سیاسی کلاسیک اهل سنت برای خلافت شروطی قائل شده‌اند و یکی از این شرایط نسب قرشی است. منبع این شرط حدیثی^(۴) از پیامبر اسلام (ص) است که در ماجرای سقیفه مورد استناد مهاجران قرار گرفت و در نهایت از سوی انصار پذیرفته شد. ابن‌خلدون، حکمت و مقصد این شرط را نه در تبرک انتساب به خاندان پیامبر یا الزامی دینی، بلکه در عصبیت می‌داند:

«هرگاه موضوع را از طریق آزمایش و تجربه و تحلیل مورد کنجکاوی قرار دهیم، هیچ علتی به جز در نظر گرفتن عصبیت نخواهیم یافت، چه به وسیله آن نگهبانی و حمایت و توسعه‌طلبی حاصل می‌شود و اختلاف و پراکندگی مردم درباره دارنده این منصب به علت داشتن عصبیت از میان می‌رود... زیرا قریش، گروه مهم قبیله (مضر) و ریشه اصلی آن قبیله به شمار می‌رفتند و خداوندان غلبه و استیلا از مضر بود و به سبب فزونی عدد و عصبیت و شرف در میان همه گروه‌های قبیله مضر ارجمندی و عزت داشتند و همه تازیان نیز بدین پایه آنان اعتراف داشتند و در برابر استیلا و چیرگی آنان فروتنی می‌کردند و اگر امر خلافت به دسته دیگری جز آنان اختصاص می‌یافت، به سبب مخالفت تازیان دیگر و نافرمانی آنان اختلاف کلمه روی می‌داد» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۷۴).

بنابراین در تأسیس خلافت، عصبیت خصیصه‌ای است که به واسطه آن می‌توان مردم (و گروه‌های اجتماعی مستعد منازعه درونی) را به سوی اهداف مشترک هدایت کرد. در ادامه ابن‌خلدون بر این اساس که شارع احکام را به نسل یا عصر یا امت خاصی اختصاص نداده است، نتیجه می‌گیرد که شرط کفایت رهبری و خلافت جامعه اسلامی همان عصبیت است. به همین جهت شرط می‌کند که «امام یا خلیفه باید از قومی برگزیده شود که دارای عصبیتی نیرومند باشد. بدان‌سان که عصبیت او بر دیگر عصبیت‌های همزمانش برتری و تفوق یابد تا دیگران را به پیروی از خود وادارد...» (همان: ۳۷۵). اما هنگامی که شرایط تاریخی دیگرگون شود، «امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصبیت نیرومندی باشد و دیگر عصبیت‌ها را زیر تسلط و سیطره خود درآورد» (همان).

در شرایط حال حاضر دنیای اسلام، بحث احیای خلافت ادعایی است که نظر مساعد توده‌های اهل سنت را به خود جلب می‌کند. بسیاری از چهره‌های سرشناس سیاسی در نقاط مختلف جهان اسلام - از مالزی تا ترکیه - خلافت را به عنوان نماد شکوفایی تمدن اسلامی ستوده‌اند و خلفای راشدین در بین تمامی مذاهب و گرایش‌های اهل سنت همواره مورد احترام بوده و هستند. تجربه نه‌چندان موفق دولت‌های ملی در غالب کشورهای اسلامی در دوران معاصر، جلوه و جایگاه خلافت را تقویت کرده است.

در پایان قرن بیستم جهان اسلام، دوران استعمار و پس از آن دیکتاتوری‌های نظامی و رژیم‌های نوساز و اقتدارگرا را بدون دستاورد چشمگیر و چشم‌اندازی امیدوارکننده پشت سر گذاشت. در عین حال فرایند دولت - ملت‌سازی هم در بسیاری از کشورهای تازه‌تأسیس اسلامی با ناکامی مواجه شد. در واکنش به این تجربیات، ایده وحدت اسلامی و نفی مرزها و موجودیت‌های سیاسی برآمده از تقسیمات استعماری مطرح شد و تعریفی سیاسی از امت اسلامی ارائه شد که به نوبه خود تعریف امنیت/تهدید و هویت/دگر برای امت اسلام را ایجاب می‌کرد (مهریان، ۱۳۹۲: ۱۷۵). با شکل گرفتن ایده امت اسلامی و تعاریف یادشده، از نظر جهادیون تنها ساختار سیاسی مشروع برای امت اسلامی، خلافت است که تنها نظام ممکن برای اجرای قوانین شریعت به شمار می‌آید.

احیای خلافت، بخشی جدایی‌ناپذیر از ایدئولوژی گروه‌های سلفی و تکفیری به شمار می‌آید. لزوم خلافت به عنوان تنها راه اجرای شریعت و تنها ساختار سیاسی مشروع برای جامعه اسلامی، ویژگی مشترک تمامی جریان‌های سلفی است و چیزی که افکار و عمل سیاسی این گروه‌ها را با هم متفاوت می‌سازد، نحوه دستیابی به این ساختار سیاسی است. در دوران معاصر، اخوان‌المسلمین یکی از جریان‌های فکری - سیاسی تأثیرگذاری بود که ایده احیای خلافت را - به عنوان هدفی بعید - مطرح کرد. بنیان‌گذاران این سازمان با وجود نفی مرزهای ملی و سیاسی میان جوامع اسلامی، تجدید حیات اسلام را در گروهی احیای فوری خلافت نمی‌دانستند و خلافت را آرمانی نمادین تلقی می‌کردند که گویای اتحاد کشورهای اسلامی بود، لیکن به علت مرزهای استعماری و تقسیم ملت‌ها عملاً غیرممکن شده بود (Pankhurst, 2013: 66).

به همین دلیل برنامه سیاسی اخوان‌المسلمین با وجود پذیرش خلافت به عنوان

هدف نهایی بر پیگیری ایده حکومت جهانی اسلام در چارچوب پارادایم دولت-ملت متمرکز شد. بر این اساس کسب استقلال سیاسی، «مرحله‌ای» است که باید پیش از دستیابی به اتحاد سیاسی اسلام یا تشکیل امت واحده طی شود؛ زیرا تا زمانی که اشغال و استعمار خارجی ادامه دارد، نمی‌توان از تشکیل امت واحده سخن گفت و متحد شدن ملت، پیش‌نیاز ضروری اتحاد امت است. «تنها در این صورت است که خلافت به مطالبه‌ای واقع‌گرایانه تبدیل می‌شود و به مثابه مُهر تأیید نهایی بر میثاق وحدت ملت‌ها عمل می‌کند» (Pankhurst, 2013: 79).

ایده احیای خلافت نزد جریان‌های جهادی همچون القاعده متأثر از همین رویکرد «مرحله‌ای» اخوان است و از این‌رو تأسیس مجدد آن، هدفی فوری نیست. در این چشم‌انداز ابتدا امارت‌هایی غیر متمرکز و مستقل در بخش‌های مختلف جهان اسلام تشکیل می‌شود. این امارت‌ها با فراهم کردن زمینه‌های فکری و لجستیکی به تشکیل امارت‌های دیگر کمک می‌کنند، تا کل جهان اسلام تحت حاکمیت شبکه‌ای از امارت‌های اسلامی قرار گیرد و در نهایت با به هم پیوستن این امارت‌های اسلامی، خلافت اسلامی متحد و یکپارچه در کل جهان اسلام مستقر می‌شود (Zabel, 2007: 5). به همین جهت حکومت طالبان در افغانستان خود را «امارت اسلامی طالبان» می‌نامید و گروه‌های جهادی که از نقاط مختلف جهان اسلام با بن‌لادن بیعت می‌کردند، به نام امارت خوانده می‌شدند. این امر بیانگر تقدس خلافت و ویژگی آرمان‌شهری آن نزد این گروه‌هاست.

ویژگی آرمان‌شهری خلافت و تلاش برای احیای آن که در قالب جهاد جلوه‌گر می‌شود، عصبیت خاص خود را تولید می‌کند که با عصبیت دینی ابن‌خلدون تفاوت‌هایی دارد. از منظر ابن‌خلدون، گروهی که از نیرومندترین عصبیت برخوردار باشد، در شرایط مناسب قادر به دولت‌سازی خواهد بود. در شرایطی که این عصبیت جنبه دینی هم داشته باشد، نظام سیاسی در قالب خلافت شکل می‌گیرد که مصداق سیاست شرعی است. حال آنکه برای داعش، نفس احیای خلافت ابزاری است برای ایجاد عصبیت. احیای خلافت، اصلی است که خود در نیروهای مستعد‌انگیزه می‌دمد و عصبیتی جدید تولید می‌کند که برای تداوم جهاد مورد نیاز است. از این‌رو کارکرد نسب قرشی خلیفه جدید (ابوبکر بغدادی) با کارکرد نسب قریشی در زمان پیامبر^(ص) و خلفای راشدین به

کلی متفاوت است. به همین دلیل است که در تضاد با مفهوم قدیم عصبيت، خلافت وی از ریاست بر عشیره و قبیله خودش شروع نشده، بلکه برعکس اعیان عشایر قرشی و البوهدری از قرار معلوم تنها «پس از اعلام برپایی خلافت» (عطوان، ۱۳۹۵: ۵۲) با وی بیعت کرده‌اند و اساساً نقش تعیین‌کننده‌ای در قدرت‌گیری و خلیفه شدن وی ایفا نکردند. علاوه بر این اعلام خلافت مدتی پس از تصرف قلمرو صورت گرفت. قلمرو در معنای قدیم عصبيت به مثابه بسط جغرافیایی قدرت خلیفه بود، لیکن در حال حاضر خلیفه پس از ایجاد قلمروی ارضی ظاهر می‌شود.

برای نیروهای سلفی و تکفیری، حفظ قلمروی سرزمینی بدون خلیفه بسیار دشوار به نظر می‌رسد. اما جلب نظر و حمایت توده‌های اهل سنت با تبیین مزایای «ساختار شبکه‌ای و بی‌نیاز از رهبری متمرکز»، چندان آسان نیست. همان‌طور که در نامه ایمن ظواهری به ابومصعب زرقاوی (Zawahiri, 2005: 6) آمده است، عدم جلب حمایت توده مردم، «امارت» را در برابر هجوم خارجی آسیب‌پذیر می‌سازد. بنابراین جهادیون باید دواير متعددی از حامیان، همکاران و همدستان گرد خود ایجاد کنند و تحت هیچ شرایطی از توده مردم فاصله نگیرند (<http://fas.org>).

در چنین شرایطی اصل احیای خلافت می‌تواند پایگاه اجتماعی مؤثری برای گروه سلفی- تکفیری ایجاد کند: قرار گرفتن یک «اولوالامر قرشی» در رأس قدرت که اطاعت از وی همچون اطاعت از خدا و رسول واجب باشد و این خلیفه با شعار «وا اسلاما» به جنگ کفار و رافضیان برود (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۶۳-۲۶۴).

بنابراین چنین نمادی برای ایجاد قدرت سیاسی و حفظ قلمرو ضروری به نظر می‌رسد، با وجود این چنین خلیفه‌ای برخلاف خلفای راشدین محصول عصبيت نیست، بلکه خود ابزار ایجاد و بسیج عصبیتی جدید است. کارکرد دیگر چنین خلیفه‌ای در ایجاد امکان بیعت برای گروه‌های هم‌پیمان در سایر نقاط جهان اسلام است. ضرورت پیروی از مناسک بیعت (که در راستای اصل بازگشت به گذشته صورت می‌گیرد) مستلزم آن است که شخصی به عنوان خلیفه مجسم‌کننده کالبد قدرت باشد تا گروه‌های جهادی در سایر مناطق جهان اسلام از طریق آیین بیعت با داعش متحد شوند تا شک و تردیدی درباره غلبه عصبيت این گروه بر سایر گروه‌های جهادی باقی نماند.

ایده دومرحله‌ای القاعده مبنی بر تشکیل امارت‌های مستقل و جداگانه در نقاط مختلف جهان اسلام در مرحله اول و به هم پیوستن این امارت‌ها و تشکیل خلافت در مرحله بعد، در مرحله اجرا، ناکارآمدی خود را نشان داد. قدرت طالبان در افغانستان یک امارت بود، اما در عین حال امارت‌های شکل گرفته در سایر مناطق جهان اسلام همچون نمایندگی یا شعبه القاعده عمل می‌کردند و بن‌لادن با وجود بیعت این امیران محلی هرگز از عنوان خلیفه استفاده نکرد. این امر البته مشکلات خاص خود را به همراه داشت. به عنوان مثال زرقاوی در عراق هر چند رسماً امیر القاعده در آن کشور به شمار می‌رفت، برنامه‌های خود را به‌رغم مخالفت سران القاعده به اجرا گذاشت و بن‌لادن با ملاحظاتی همچون پرهیز از علنی کردن اختلافات و تقویت جبهه دشمن طریق وی (McCants, 2016: 8) یا صرفاً برای حفظ و ایجاد پایگاهی برای القاعده در عراق (Gerges, 2017: 77)، علی‌رغم انتقادات خصوصی از طرد علنی وی خودداری کرد.

به هر تقدیر اشغال عراق توسط آمریکا، افکار عمومی عراق را به سمت مقاومت و مقابله با اشغالگری سوق داد و زرقاوی با سوار شدن بر موج تبلیغات ضد آمریکایی در بین جهادیون، شهرت و محبوبیت کسب کرد (همان: ۶۸). در فضای مساعدی که برای فعالیت القاعده در عراق به وجود آمده بود، شیعه‌کشی زرقاوی با برانگیختن واکنش شیعیان منجر به افراطی شدن اهل سنت عراق شد (گلوین، ۱۳۹۳: ۳۰).

توفیق عملی این استراتژی در تحریک عصبیت اهل سنت به نوبه خود فرایند‌گذار فکری از سلفی‌گری القاعده به تکفیرگرایی داعش را تسهیل کرد. با قدرت‌گیری داعش و موفقیت این گروه در ایجاد و حفظ قلمرو و نادیده گرفتن تقاضای ظواهری مبنی بر عدم مداخله در امور سوریه، عصبیت از القاعده به داعش منتقل شد. در نهایت با اعلام تشکیل خلافت اسلامی و اجرای عملی اصل احیای خلافت اکثر گروه‌های جهادی فعال در کشورهای اسلامی با خلیفه جدید اعلام بیعت کردند.

رسانه، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی: تجدید حیات امت

در این مقاله به دو روند اشاره شد که هر کدام محصول بحران‌ها و تحولات مختص خود بوده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد در بزنگاهی تاریخی به هم می‌رسند: از یک طرف

شکل‌گیری دیاسپورای اسلامی یا امت مهاجر در غرب و از طرف دیگر قالب‌ریزی ایده امت اسلامی در چارچوبی از جنس دولت-ملت که متضمن تعریف غرب به مثابه دگر هویتی و تهدید ژئوپلیتیک بود. آنچه این دو را به هم می‌رساند، امکانات رسانه‌ای و جوامع مجازی است که در پرتو انقلاب ارتباطات فراهم شده است.

در حال حاضر گروه‌های متعدد مذهبی به صورت علنی یا زیرزمینی در حال تبلیغ و دعوت در جوامع غربی‌اند و به واسطه تساهل و آزادی مذهبی که در این کشورها وجود دارد، از فعالیت آنها ممانعت نمی‌شود. این آزادی به حدی است که در برخی موارد از موعظه و تبلیغ فراتر رفته و تا تشکیل گشت‌های یونیفورم‌پوش پلیس شریعت در برخی از شهرهای آلمان و چند کشور اروپایی دیگر پیش رفته است (The Guardian: 21 Nov 2016).

اغلب این گروه‌ها با تعریف جامعه هدف مشخص، به تبلیغات و جذب نیرو مشغول‌اند. مساجد به‌ویژه در کشورهایی مثل فرانسه و بریتانیا که شمار مهاجران نسل دوم و سوم زیاد است، به عنوان مکان‌های آسیب‌پذیر شناخته می‌شود. هر چند اکثر امامان و هیئت امنای این مساجد فاقد گرایش‌های افراطی هستند، فعالان افراط‌گرا با حضور مداوم در صفوف نماز، افراد مستعد را شناسایی کرده، بعد از نماز و ترک مسجد با آنها ارتباط شخصی برقرار می‌کنند و پس از ایجاد صمیمیت و جلب اعتماد، اهداف سیاسی خود را در قالب آموزه‌های مذهبی به آنها القا می‌کنند (Hussain & Saltman, 2014: 62).

زندان‌ها هم یکی از مکان‌های مناسب برای جذب افراد ناراضی، زخم‌خورده و خشونت‌طلب است و در حال حاضر روند گرایش به افراط‌گرایی در میان زندانیان مسلمان در بریتانیا و فرانسه رو به رشد است. جالب آنکه گرایش به رادیکالیسم در میان کسانی که در زندان به اسلام تغییر دین داده‌اند، نسبت به مسلمانانی که در زندان افراطی می‌شوند، بیشتر است؛ زیرا آگاهی از هویت و وفاداری گروهی، تجربیات جدید و خوشایندی هستند که باعث سرسپردگی بیشتر این افراد به مبلغان افراط‌گرایی می‌شود (همان: ۶۷).

علاوه بر این حجم عظیمی از وب‌سایت‌ها و شبکه‌های اجتماعی در غرب وجود دارد که همگی مدعی ارائه اسلام راستین هستند و شناختن پایگاه‌های قابل اعتماد از سایت‌های مروج نفرت و ترور بسیار دشوار شده است (Scott, 2005: 150). باید به اینها

مجموعه فعالان مستقل رسانه‌ای یا خبررسان^۱ را نیز اضافه کرد که بدون ارتباط تشکیلاتی و صرفاً به خاطر هم‌سوئی ایدئولوژیک از طریق اینترنت به انتشار اخبار، تصاویر و موعظه‌های افراط‌گرایانه می‌پردازند. این خبررسانان به‌ویژه پس از اشغال عراق در اینترنت فعال شده و در حال حاضر بار عمده خبررسانی درباره سوریه و عراق بر عهده آنهاست و فعالیت آنها، حمایت اخلاقی و سیاسی زیادی برای گروه‌های جهادی فراهم می‌آورد (Carter & et al, 2014: 15).

پخش بیانیه‌ها، نطق‌ها و موعظه‌های افراطی در مقیاسی وسیع و جهانی، علاقه و حمایت باورمندان را برمی‌انگیزد و تصاویر کلیشه‌ای منفی که در رسانه‌های غربی از اسلام و مسلمانان ارائه می‌شود، نه تنها باور افراطیون را تضعیف نمی‌کند، بلکه برعکس افراد حاشیه‌نشین و زخم‌خورده جوامع غربی را نسبت به این گروه‌ها کنجکاو و علاقه‌مند می‌سازد. به عنوان مثال اغلب جهادیون اروپایی اولین بار از طریق برنامه‌های مستند تلویزیونی یا اخبار با افراط‌گرایی آشنا می‌شوند (Hussain & Saltman, 2014: 72). شماری از آنها راهی سرزمین‌های جهاد می‌شوند و برخی دیگر در محل سکونت خود به طراحی و اجرای حملات تروریستی انفرادی می‌پردازند که گرگ‌های تنها^۲ یا تروریست‌های منفرد نامیده می‌شوند. اغلب حملات این افراد به صورت مسلحانه است و در صورت استفاده از مواد منفجره، آموزش‌های خود را از اینترنت دریافت می‌کنند (Pantucci, 2011: 34).

علاوه بر این اینترنت نقش شتاب‌دهنده را نیز ایفا می‌کند. عملیات آنها پوشش خبری وسیعی دریافت می‌کند و تصاویر و پیام‌های ویدئویی آنها توسط خبررسانان به اشتراک گذاشته می‌شود. این امر از یک طرف توجه سایر افراد مستعد را جلب می‌کند و از طرف دیگر در افراد مستعدی که در اکناف سرزمین‌های اسلامی دغدغه احیای عظمت گذشته را دارند، نوعی احساس پیوند و سرنوشت مشترک را فعال ساخته، به آنها انگیزه می‌دهد که به سرزمین‌های جهادی عزیمت کنند. این گروه‌ها به همین علت از نمایش صحنه‌های گردن‌زنی، زنده‌سوزی و اقسام خشونت عریان استفاده می‌کنند، زیرا دور تسلسلی از خشونت ایجاد می‌کند و این نمایشگری به نوبه خود به تکثیر باورهای

1. disseminator
2. Lone wolves

سلفی و افراطی کمک کرده، از طریق تحریک و جذب افراد مستعد، نیرو و عصبيت گروه را افزایش می‌دهد.

تا پیش از گسترش اینترنت و شبکه‌های مجازی، افکار و جنبش‌های اسلام‌گرا عمدتاً در چارچوب دولت‌های ملی محدود می‌ماندند؛ اما با ظهور این امکان بستری پدید آمد که از خلال آن، این جنبش‌های مجزا به طریقی غیر از رسانه‌های رسمی از وجود و فعالیت یکدیگر باخبر شدند و به طریقی غیر از مجاری تحت نظارت دولت‌های ملی و رسانه‌های رسمی با یکدیگر ارتباط برقرار کردند. علاوه بر این نظارت‌ناپذیری و آزادی موجود در فضای مجازی، امکان اجتهاد فراگیر، تفسیر به رأی و نفرت‌پراکنی را برای فعالان جهادی فراهم ساخت (<http://neeloofar.org>). امتی جدید در فضای مجازی شکل گرفت که تا زمانی که در این فضا فعال بود و فقط بر مناسک مذهبی یا احکام عبادی تأکید می‌کرد، مصداق قبایل پست‌مدرن یا اجتماعات خیالی به شمار می‌آمد (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۴۲).

لیکن با اضافه شدن آموزش‌های نظامی و صدور احکام جهاد، گذار از امت مجازی به دنیای واقعی آغاز شد و با تصرف قلمرو در سوریه و عراق و اقماری در سایر مناطق بحران‌زده، عصبيت لازم برای اجرای ایده امت جهانی اسلام در دنیای واقعی فراهم شد. جنبش‌های جهادی و کارزارهای اینترنتی برای تشکیل امت جهانی اسلام مصداق عصبيتند، زیرا از نظر ابن خلدون، عصبيت خصیصه‌ای است که به واسطه آن می‌توان مردم و نیروهای اجتماعی را به سوی هدف مشترک هدایت کرد (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۷۴). بنابراین رسانه‌های اجتماعی و اینترنت علاوه بر نقش شتاب‌دهنده، ابزاری عمده هم در شکل‌گیری ابتدایی ایده امت در فضای مجازی و هم در گذار به دنیای واقعی و ایجاد قلمرو سرزمینی به شمار می‌آیند. در حال حاضر نیز رابطه‌ای دیالکتیکی میان دنیای واقعی و فضای مجازی وجود دارد که در قالب فعالیت خبررسانان، جذب نیروهای جدید و حتی جذب زنان و دختران علاقه‌مند در قالب «جهاد نکاح» به تداوم حیات این امت جدید کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

در بررسی عناصر مختلف عصبيت ملاحظه شد که عصبيت خویشاوندی - برخلاف

الگوی خلدونی - در سطح کلان صرفاً عملکردی نمادین دارد. ادعای قریشی بودن خلیفه خودخوانده داعش صرفاً تلاشی برای مشروعیت‌سازی در قالب اصل احیای خلافت و بازگشت به گذشته است و در بهترین شرایط فقط کارکردی روانی در جذب نیرو از جهان عرب و کشورهای اسلامی خواهد داشت. پیوند خونی و خویشاوندی در حال حاضر پایه و اساس شکل‌گیری این گروه نیست. لیکن در عین حال شاهد ظهور مجموعه جدیدی از خرده‌عصبت‌های خویشاوندی در سطوح میانی (قبایل و عشایر) و خرد (گروه‌های خویشاوندی و دوستی) هستیم که به انحای مختلف با عصبت دینی گروه ترکیب شده، آن را تقویت می‌کند. در این ترکیب جدید، عصبت دینی پایه و اساس شکل‌گیری و دولت‌سازی گروه است و عصبت خویشاوندی، نقش مکمل آن را ایفا می‌کند. درست برعکس الگوی خلدونی که در آن پیوند خویشاوندی عنصر لازم بود و مذهب نقش مکمل را ایفا می‌کرد.

ارزیابی عنصر اقتدار نیز گویای آن است که در حالی که در الگوی خلدونی، عصبت رهبری و اقتدار از بالا به پایین بود و در کالبد رییس قبیله (سلطان یا خلیفه)، طایفه و قبیله وی و قبایل هم‌پیمان آنها جلوه‌گر می‌شد، در عصبت جدید، این آموزه گروه و ساختار شبکه‌ای آن است که با به حداقل رساندن آسیب‌پذیری و به حداکثرسانی انعطاف، منبع واقعی اقتدار گروه به شمار می‌آید. رییس یا خلیفه بر مبنای همین آموزه به مثابه تجسم شخصی اقتدار بر ساخته شده و برای بیعت به پیروان معرفی می‌شود. نکته جالب اینکه خرد شدن یا توزیع عصبت خویشاوندی با ساختار شبکه‌ای گروه سازگار بوده، گویای وجود روابط متقابل کارکردی در گروه است. اصل بازگشت به گذشته نیز از مبانی آموزه‌ای گروه و بیانگر جهان‌بینی آن است. عنصر اصلی عصبت در معنای قدیم، عنصر خویشاوندی بود و آینده را مد نظر داشت، اما عصبت جدید مبتنی بر آموزه است و به گذشته نظر دارد.

روی هم رفته ایده جدید عصبت یا «نوعصبت» بر مبنای پیوند فضایی میان اعضا (به‌ویژه از طریق فناوری ارتباطات)، ایدئولوژی گذشته‌گرا و غرب‌ستیز و اقتدار آموزه‌ای - شبکه‌ای مفهوم‌سازی می‌شود. آموزه‌های افراطی و گذشته‌گرا در شبکه‌های مجازی به جریان افتاده، از طریق باز نشر یا هم‌رسانی رادیکال‌تر می‌شوند و این روند به نوبه خود

همبستگی فضایی میان اعضا و گروه‌های هم‌پیوند را افزایش می‌دهد. تصرف قلمرو و دعوت به مهاجرت به آن، بازتاب مکانی این پیوند فضایی است و همان‌طور که در عملکرد داعش ملاحظه می‌شود، به محض از دست دادن قلمرو، اولویت گروه از دشمن نزدیک به دشمن دور تغییر کرده، سلول‌های خودمختار و تروریست‌های منفرد به جای مهاجرت به سرزمین جهاد به طراحی و اجرای حملات تروریستی و انفرادی در کشورهای غربی می‌پردازند. علاوه بر این جریان یادشده همواره آمادگی آن را دارد که در نقاط بحران‌زده جهان اسلام- به ویژه آنجا که «دشمن نزدیک» در دسترس است- قلمروی را تصاحب کرده، دولت‌سازی کند.

پی‌نوشت

۱. از زاغه‌های بدنام اطراف قاهره.
۲. به عنوان مثال در یک پیمایش، ۲۷ درصد شهروندان مسلمان بریتانیایی با اخراج افراطیونی که نفرت و خشونت را ترویج می‌کردند، مخالف بودند. ر.ک: <http://www.danielpipes.org/blog/2005/07/more-survey-research-from-a-british-islamist>
۳. الأئمة من قریش.
۴. درباره گستره عملکرد و نفوذ انور العولقی ر.ک: (Brachman and Alix N. Levine, 2.11: 25-45).

منابع

- ابن خلدون، محمد عبدالرحمان (۱۳۶۹) مقدمه، جلد ۱، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بریزار، ژان شارل و گیوم داسکیه (۱۳۸۱) بن‌لادن: حقیقت ممنوع، تهران، آگاه.
- جلالی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی (۱۳۸۷)، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران، نی.
- عباس‌زاده، مهدی (۱۳۸۹) القاعده پس از ۱۱ سپتامبر (با تأکید بر عراق)، فصلنامه سیاست مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۲، تابستان، صص ۱۵۱-۱۷۰.
- عطوان، عبدالباری (۱۳۹۵) تولد اهریمن: عوامل پیدایش دولت اسلامی عراق و شام، ترجمه فاروق نجم‌الدین، تهران، علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ سوم، تهران، نی.
- گل‌وین، جیمز (۱۳۹۳) داعش، خطری که چندان جدی نیست، ترجمه بابک واحدی، ماهنامه اندیشه پویا، شماره ۲۰، مهر، صص ۲۹-۳۰.
- لرنر، دانیل (۱۳۸۳) گذر جامعه سنتی: نوسازی خاورمیانه، ترجمه غلام‌رضا خواجه سروری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مهربان، احمد (۱۳۹۲) پاکستان، بحران دولت ملی و افراط‌گرایی مذهبی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۷۲، بهار، صص ۱۵۱-۱۷۸.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۵) مقایسه ویژگی‌های معرفت‌شناختی جریان‌های فکری-سیاسی معاصر در جهان اسلام، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۸، زمستان، صص ۱۷۵-۲۰۲.
- میراحمدی، منصور و احمد مهربان (۱۳۸۷) ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال، فصلنامه پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، زمستان، صص ۱۷۵-۲۱۲.
- نصری نادر، آلبرت (۱۳۷۴) برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

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 available at: <http://www.jstor.org/stable/4329719>.

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

Alatas, Syed Farid (2014) Applying Ibn Khaldun: the Recovery of a Lost Tradition in Sociology, London: Routledge.

Brachman, Jarret M. and Alix N. Levine, (2011) "You Too Can Be Awlaki?" Fletcher Forum 35, no.1.

Carter, Joseph A., Maher, Shiraz & Neumann Peter R. (2014) Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks, London: The international centre for the study of radicalization and political violence. Available at: www.icsr.info.

- Gerges, Fawaz (2017) *ISIS: A History*, Princeton: Princeton University Press.
- Hussain, Ghaffar and Erin Marie Saltman (2014) *Jihad Trending: A Comprehensive Analysis of Online Extremism and How to Counter It*, London: Quilliam. Available at: <https://preventviolentextremism.info/jihad-trending-comprehensive-analysis-online-extremism-and-how-counter-it>.
- Kaplan, Jeffrey (2010) *Terrorism's fifth wave: A theory, a conundrum, and a dilemma*. Perspectives on terrorism, Vol 2, No 2. Available at: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/26/html>
- Lebl, Leslie S. (2014). The EU, the Muslim Brotherhood and the Organization of Islamic Cooperation, *Orbis*, 57, no 1, 101-119. Available at: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0030438712000804>.
- McCants, William (2016) *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Domsday Vision of the Islamic State*, New York: St. Martin's Press.
- Muslim Brotherhood (1991) *An Explanatory Memorandum on the General Strategic Goal for the Group in North America*, Muslim Brotherhood. Available at: <http://www.investigativeproject.org/documents/misc/20.pdf>.
- Naji, Abu Bakr (2006) *The Management of Savagery: The Most Stage through Which the Umma Will Pass*, transl. William McCants, John M. Olin Institute for Strategic Studies at Harvard University, <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>.
- Pankhurst, Reza (2013) *The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*, London: C. Hurst and Co.
- Pantucci, Raffaello (2011) *A typology of lone wolves: Preliminary analysis of lone Islamist terrorists*, London: The international centre for the study of radicalization and political violence. Available at: www.icsr.info.
- Patai, Raphael (2002) *The Arab mind*, revised ed, New York: Hatherleigh.
- Qadir, Heena (2013) Sociological insights of asabiyyah by Ibn Khaldun: An inevitable force for social dynamism, *International Journal of Recent Scientific Research*, Vol. 4, Issue, 8, pp.1220- 1224. Available at: http://www.recentscientific.com/sites/default/files/Download_600.pdf.
- Roy, Olivier (2017) *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*, trans. Cynthia Schoch, London: C. Hurst and Co.
- Sageman, Marc (2008) *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Scheuer, Michael (2011) *Osama bin Laden*, Oxford: Oxford University Press.
- Scott, Jamie S (2005) "Da'wa in the West: Islamic Mission in American Form" Ch. 8 in Scott, Jamie S, and Griffiths Gareth (eds), *Mixed messages: materiality, textuality, missions*. New York: Palgrave Macmillan.
- U.S. Department of State (2003) *National strategy for combating terrorism* Available at: https://www.cia.gov/news-information/cia-the-war-on-terrorism/Counter_Terrorism_Strategy.pdf.
- Zabel, Sarah E (2007) *The military strategy for global jihad*, The U.S. Army War College research project. Available at: <http://oai.dtic.mil/oai/oai/>

- verb=getRecord&metadataPrefix=html&identifier=ADA469587.
- Zarqawi, Ayman (2005) Zawahiri's Letter to Zarqawi [English translation], U.S. Department of State Archive, July available at: <https://ctc.usma.edu/harmony-program/zawahiris-letter-to-zarqawi-original-language-2/>
- The Guardian (2016) 'Sharia police' street patrols did not violate law, German court rules, November 21 available at: <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/21/germany-sharia-police-court-ruling>.
- <http://hosted.ap.org/dynamic/stories/accessed> April 2, 2015.
- <http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf> p. 3, accessed March 8, 2015.
- <https://www.theguardian.com/world/2014/oct/26/isis-exploits-tribal-fault-lines-to-control-its-territory-jihadi> accessed October 29, 2014.
- <http://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/muslim-communities-between-integration-and-securitization.pdf> accessed 25 November, 2014.
- <http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf> pp. 3-4, accessed March 8, 2015
- <http://www.pewresearch.org/files/old-assets/pdf/muslim-americans.pdf> p. 31 accessed March 2, 2015.
- <http://www.pewforum.org/files/2010/09/Muslim-networks-full-report.pdf> p. 9 accessed December 28, 2014.
- <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-27801676> accessed November 26, 2014.
- <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/7119.htm> accessed at March 14, 2015.
- http://fas.org/irp/news/2005/10/letter_in_english.pdf accessed at January 7, 2015.
- <http://www.farsi.ru/doc/9417.html> accessed March 11, 2015.
- <http://neelofar.org/critic/124-article/787-090493.html> accessed November 2, 2015.