



روش‌شناسی بنیادین، مسیری است که نظریه در آن تولید می‌شود. بر این مبنا، معرفت اجتماعی سید قطب، ملهم از دو جریان ظاهرگرایی و کلام اشعری است. ضرورت بازگشت به عقاید نسل اول مسلمانان به شیوه‌ای جهادی، اندیشه وی را به جریان سلفی نیز پیوند داده است. در پژوهش حاضر، با استفاده از فنون روش اسنادی و با رویکردی انتقادی در سطح توصیف و تفسیر، روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب در چهار حوزه بررسی شده است: ۱) حوزه «عقیده» که در آن نوعی دوسویگی معرفت‌شناختی بین ساختار جامعه و عقاید مردم شناسایی می‌شود؛ ۲) حوزه «جهاد» که در آن، پردازش نظریه تغییر اجتماعی مطرح شده است؛ ۳) حوزه «تمدن اسلامی» و «انواع جامعه» که بر اساس عقیده، مفصل‌بندی شده است؛ ۴) حوزه «علم و فرهنگ» که به اعتقاد سید قطب، از تکرر ذاتی برخوردار است. روش‌شناسی بنیادین سید قطب، نوعی رویکرد انتقادی به شرایط اجتماعی و مکاتب فکری دارد و می‌توان این رویکرد را با چهار مؤلفه «ارزش‌های اسلامی و جامعه اسلامی»، «برگزیدگان و تغییر اجتماعی»، «ارزش و کنش» (پراکسیس) و «واقع‌گرایی» صورت‌بندی کرد. رواج مکاتب اجتماعی گوناگون، به‌ویژه مسئله استعمارگری غرب، به عنوان یکی از مهم‌ترین زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی در معرفت اجتماعی سید قطب، دغدغه احیای تمدن اسلامی را برای وی پدید آورد. نفوذ اندیشه اجتماعی سید قطب در دوره معاصر، بر برخی از حرکت‌های جهادی (سلفی) در منطقه خاورمیانه و نیز بر وقایع اجتماعی کشورهایمانند مصر و سوریه تأثیر گذاشته است. چنین وضعیتی، ضرورت تدقیق و بازخوانی معرفت اجتماعی سید قطب را مضاعف می‌کند.



ظاهرگرایی، کلام اشعری، عقیده، جهاد، جامعه و تمدن اسلامی، فرهنگ و علوم اسلامی

دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان / سال دوم / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۱

روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب

حمید پارسانیا

استاد حوزه و دانشگاه، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

h.parsania@yahoo.com

ایمان عرفان‌منش (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران

iman.erfanmanesh@gmail.com



مقدمه

سنت اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان را می‌توان در جریان‌های متعددی مورد بررسی قرار داد. این جریان‌ها، رویکردهای ظاهرگرایی، کلامی، فلسفی، عرفانی، تفسیری، فقهی، تاریخ‌نگاری، سفرنامه‌ها، تک‌نگاری‌ها، سیاست‌نامه‌ها و فتوت‌نامه را شامل می‌شود. برخی از جریان‌های مذکور در عرض یکدیگر (مانند عرفانی و فلسفی) و برخی در طول یکدیگر (مانند عرفانی و فقهی) هستند (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۱۹-۱۶). اندیشه اجتماعی در هر جریان، به شکل متفاوتی پدید می‌آید و در آن بر زمینه‌های خاصی تأکید می‌گردد. همچنین در بین اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، پیش و پس از ظهور تمدن مدرن غربی، تمایزهای آشکاری قابل شناسایی است. بر این اساس، می‌توان بین چهار دسته از اندیشه‌های متفکران مسلمان پس از رویارویی با جهان مدرن، تمایز ایجاد کرد:^۱

(۱) دسته اول تلاش می‌کنند تا سنت را کاملاً دست نخورده به دوره مدرن منتقل و تاریخ گذشته را بدون تصرف حفظ کنند. گرچه آن‌ها تغییراتی اندک را در سنت برای ارتباط با محیط جدید ایجاد می‌کنند، اما قصد دارند تاریخ گذشته را در جغرافیای خود متوقف کنند. این دسته تا جایی که شرایط تاریخی جدید به آن‌ها اجازه می‌دهد، در وضعیتی انفعالی تداوم می‌یابند. در غیر این صورت حذف می‌شوند.

(۲) دسته دوم در مواجهه‌ای فعال با دوره مدرن قرار می‌گیرند و با تداوم سنت تاریخی، به دنبال برقراری مناسباتی فعال با دوره مدرن هستند. البته این دسته به تناسب تکثر سنت تاریخی جهان اسلام، متکثر هستند. مانند مواجهه فعال علامه طباطبایی و شهید مطهری در چارچوب تداوم سنت عقلائی شیعی جهان اسلام یا ابوالاعلی مودودی و سید قطب در استمرار جریان کلامی اشعری اهل سنت.

(۳) دسته سوم در پی انتقال اندیشه مدرن، با کم‌ترین تصرف ممکن، از جغرافیای طبیعی خود به سوی جهان اسلام هستند. این دسته در سطوح مختلف نظام‌های رسمی علمی (آکادمیک) یا سطوح رسمی سیاسی (حزبی) یا روزنامه‌نگاری^۲ از حضوری چشمگیر و غالب برخوردارند. مانند قدرت‌های سیاسی معاصر در حاشیه حکومت کشورهای عرب و جریان‌های موافق یا مخالف با آن‌ها و نیز نظام آموزشی مدرن در این کشورها.

۱. منظور از سنت جریانی است که درون تاریخ یک فرهنگ و تمدن شکل می‌گیرد و می‌تواند از تکثر برخوردار باشد.



۴) دسته چهارم به دنبال بازسازی یا بازخوانی سنت جهان اسلام براساس اندیشه‌های مدرن هستند. این دسته در واقع با انتقال جغرافیایی فرهنگی جهان مدرن به جهان اسلام، قصد تدوین تاریخ مربوط به خود در این جهان را دارند و این حرکت را که در حقیقت نوعی استحاله سنت تاریخ جهان اسلام است، نوعی تلاش برای بومی‌سازی و بومی‌شدن می‌دانند.^۱

مسئله احیای تمدن اسلامی در ابعاد سیاسی و اجتماعی، یکی از مهم‌ترین اهداف متفکران مسلمان پس از ظهور تمدن غرب بوده است و اندیشه‌های اجتماعی در چهار دسته مذکور به شکل متفاوتی ظهور می‌یابد. دنیای مدرن نیز در واکنش به سنت‌های فعال شده، رفتارهای متفاوتی نشان داده است. این واکنش می‌تواند از ساخت جریان‌های فکری تا گروه‌ها و فرقه‌های دست‌نشانده برای مقابله با تجلی عملی اسلام در جهان معاصر، تنوع داشته باشد. برای مثال، احیای فقه و فلسفه اجتماعی در دوره قاجار، جریان استعمار را بر آن داشت تا بابت و وهابیت را سازمان و سامان دهد.

بیان مسئله

سید قطب^۲ (۱۹۰۳-۱۹۶۶) متفکر مسلمان مصری معاصر بود که در آثار خود تلاش کرد تا با بیان ضرورت‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی در مواجهه با ایده‌های کشورهای سرمایه‌داری و سوسیالیستی، ابعاد اجتماعی اسلام را بازخوانی و در چارچوب تحلیلی خود ارائه کند. دو حوزه یعنی ابعاد وجودی معرفت علمی و انگیزه‌ها و عوامل غیرعلمی، بر معرفت اجتماعی سید قطب تأثیر داشته است. در زمینه نخست، پژوهش حاضر مدعی اتصال فکری معرفت اجتماعی سید قطب به دو جریان مهم در سنت اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان یعنی ظاهرگرایی و کلامی (اشعری) است. قرائت سید قطب از جامعه، فرهنگ، علم، ارزش و جهاد، نمایانگر چنین اتصالی است. در زمینه دوم، لازم است برخی از وقایع تأثیرگذار فردی و اجتماعی در زمان سید قطب مورد بررسی قرار گیرد.

یکی از دلایل اهمیت پژوهش درباره معرفت اجتماعی سید قطب، میراث فکری وی در زمان حیاتش و در وضعیت کنونی است. این تأثیر را می‌توان در زمان حیات وی در انقلاب افسران آزاد مصر (۱۹۵۳) و در شرایط کنونی در برخی از تحركات اجتماعی سیاسی (نظیر وقایع مصر

۱. مانند تفسیر قرآن گودرزی در چارچوب مارکسیسم.



و سوریه یا تشکیلات القاعده^۱ شناسایی کرد. امروزه «رادیکالیسم اسلامی»^۲ به عنوان جنبش اعتقادی فعال سیاسی، از سید قطب به عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته «اخوان المسلمین» الهام گرفته شده است (ویلیم، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

اهداف پژوهش

هدف اصلی پژوهش حاضر، واکاوی زمینه‌های وجودی معرفت اجتماعی سید قطب و نیز آگاهی اجمالی به برخی از انگیزه‌های غیرعلمی در آرای وی است. برای نیل به این هدف، شایسته است مسیر تولید نظریه اجتماعی سید قطب، یعنی روش‌شناسی بنیادین وی مورد بررسی تبیینی و انتقادی قرار گیرد. پرسش‌های پژوهش حاضر عبارت است از: (۱) روش‌شناسی بنیادین سید قطب، چه اجزا و مؤلفه‌هایی دارد؟ (۲) زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی (عوامل اجتماعی و فردی) معرفت اجتماعی سید قطب چه است؟

پژوهش‌های پیشین

در حوزه معرفت‌شناسی سید قطب، عموماً پژوهشگران حوزه مطالعات سیاسی و خاورمیانه به بررسی اندیشه سیاسی سید قطب به‌ویژه تأثیر میراث فکری وی بر جریان‌های سلفی در خاورمیانه پرداخته‌اند. رویکرد اجتماعی به اندیشه سید قطب محدودتر بوده است. در بین پژوهش‌های انجام شده می‌توان موارد زیر را بیان کرد:

الخالدی (۱۳۸۰) در کتابی با عنوان «سید قطب از ولادت تا شهادت» به بررسی فراز و فرود زندگی سید قطب و تحولات فکری او پرداخته است. مشارکت در احزاب و جریان‌های فکری مختلف نیز مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب فوق، کمتر رویکردی تحلیلی و انتقادی دارد و در آن بیشتر نقل تاریخی زندگی سید قطب مورد توجه بوده است. سوزنگر (۱۳۸۳) نیز در پایان‌نامه منتشر شده در قالب کتاب، به بازنمایی «اندیشه‌های سیاسی سید قطب» پرداخته است. در این پژوهش، سنت فکری سید قطب و آرای وی درباره حکومت و الگوی حاکمیت اسلامی به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. میراحمدی و مهربان (۱۳۸۷) در پژوهشی با عنوان

۱. ر. ک. به محمودیان، ۱۳۹۱

۲. البته عقاید و حرکت عملی سید قطب را با اصطلاحاتی مانند بنیادگرایی، رادیکالیسم و اصول‌گرایی توصیف می‌کنند. اصول‌گرایی مؤلفه‌های ساختاری چهارگانه‌ای دارد که عبارت‌اند از: (۱) جهانی بودن اسلام، (۲) جاهلیت جهان، (۳) جهاد و مبارزه، (۴) صلح (موصلی، ۱۳۷۸: ۲۳).



«ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال» به بررسی تأثیر تفکر سید قطب در جریان‌های بازگشتی معاصر پرداخته‌اند. مفاهیم مرکزی تفکر وی، جهاد و مقابله با جاهلیت تشخیص داده شده که بر بنیادگرایی جدید سایه افکنده است. فرمانیان (۱۳۸۸) در پژوهشی درباره «گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز» به بررسی احیای ایده‌های احمد بن تیمیه توسط سید قطب و نقش وی بر فعالیت‌ها و مبارزات «اخوان المسلمین» پرداخته است. عربستان، هند و شمال آفریقا از جمله کشورهایی بوده‌اند که ایده‌های سید قطب، موجب شکل‌گیری جریان‌های جهادی در آنها شده است. سیاوشی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «ارزش دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب» با پژوهشی تحلیلی و انتقادی به بررسی دیدگاه سید قطب درباره میراث فکری و مادی تمدن غرب و نسبت آن با اسلام پرداخته است. سید قطب علم برخاسته از تفکر غرب را به چالش کشیده و با دیده تردید به آنها نگریسته است. محمودیان (۱۳۹۱) در پژوهشی با موضوع «تأثیر اندیشه‌های نئوسلفیسم بر روند فکری ایدئولوژیک القاعده» درباره سهم آرای رادیکال سید قطب درباره جهاد و براندازی حکومت‌های غیرالهی بحث کرده است. سهم این تفکر در کنار اندیشه‌های ابوالاعلی مودودی و رشیدرضا نیز مورد بررسی قرار گرفته است. در مقاله فوق، طبقه‌بندی دو مفهوم سلفیسم سنتی و جدید مورد توجه بوده است. اکوانی و ارژنگ (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب» درباره هجمه وی به ارزش‌های دنیای مدرن غربی بحث کرده‌اند. در بررسی فوق، با استفاده از روش هرمنوتیک و نظریه‌های شرق‌شناسی، تناقض‌های معرفت سیاسی سید قطب درباره نقد دنیای غرب مورد بررسی قرار گرفته است.

آشاما (۲۰۰۷) در پژوهشی با عنوان «افراطی‌گرایی در گفتمان سید قطب: اسطوره و واقعیت» به بررسی تأثیر اندیشه‌های سیاسی اجتماعی سید قطب بر جریان‌های افراطی و جهادی در دنیای اسلام پرداخته است. آشاما در اثر فوق، به نقد نقد سید قطب درباره دنیای غرب و ارزش‌های علمی و تمدنی مدرن پرداخته است. همچنین هستی‌شناسی سید قطب بر محور توحید مورد بازخوانی قرار گرفته است. هسن و کینز (۲۰۰۷) در پژوهشی با عنوان «اسلام‌گرایی رادیکال و ایدئولوژی تمامیت‌گرایانه: مقایسه اسلام‌گرایی سید قطب با مارکسیسم و سوسیالیسم ملی» به بررسی تفاوت‌ها و اشتراکات ایده سید قطب با اندیشه‌های مارکسیسم پرداخته‌اند. در بررسی فوق، دیدگاه به شدت ضدغربی سید قطب درباره آرای مارکس و هیتلر بررسی شده است. به اعتقاد مؤلفان مذکور، با وجود افتراق‌ها، استدلال‌ها همگی مبتنی بر ساختار مشابهی است، یعنی تاریخ بشریت در خلال کشاکش بین دو نیروی ضد (شیطانی و یزدانی) مورد توجه است.



برگزیدگان که همان خدایان تجسم‌یافته بسان نیروهای الهی در زمین هستند، وظیفه نجات دیگران را بر عهده دارند. آن‌ها نوید جامعه بدون طبقه را اعلام می‌کنند. سئواگ (۲۰۰۹) نیز در پژوهشی با موضوع «اسلام‌گرایی و نوگرایی: تفکر سیاسی سید قطب» به بررسی دیدگاه سید قطب درباره تمدن، فرهنگ و علوم غربی پرداخته است. نحوه تأثیر این ایده‌ها در جماعت «اخوان المسلمین» نیز بازخوانی شده است. معرفت‌شناسی سید قطب تحت تأثیر سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده معرفی شده است. همچنین نگاه سید قطب به اسلام به مثابه یک نظام و رابطه آن با سایر نظام‌ها بازنمایی شده است.

پژوهش‌های مذکور را می‌توان به سه دسته طبقه‌بندی کرد: ۱) پژوهش‌هایی که در آنها به تقابل اندیشه سید قطب با تمدن و علم مدرن توجه شده است؛ ۲) پژوهش‌هایی که در آنها زمینه معرفت‌شناسی اندیشه سید قطب یعنی جریان سلفی بررسی شده است؛ ۳) پژوهش‌هایی که در آنها دیدگاه سیاسی سید قطب درباره حکومت و جامعه بازخوانی شده است.

ظاهراً نمی‌توان پژوهشی را یافت که در آن به طور مستقل، ریشه‌های ظاهرگرایی و کلامی (اشعری) در معرفت اجتماعی سید قطب بررسی شده باشد یا درصدد آشکار ساختن مفاهیم مرکزی سید قطب مانند جهاد، جاهلیت و ارزش در زمینه‌های معرفتی وی باشد. یکی از وجوه تمایز بررسی حاضر با سایر پژوهش‌ها، بازخوانی معرفت اجتماعی سید قطب در دو سنت فکری ظاهرگرایی و کلامی است. نشان دادن اتصال روش‌شناسی بنیادین سید قطب به این دو نحله فکری که در دوره معاصر احیا شده‌اند، پشتوانه نظری برخی از تحرکات و فعالیت‌های گروه‌های جهادی غیرشیعی در جهان اسلام را نمایان خواهد کرد.

ملاحظات روش‌شناختی

برای بازنمایی و تحلیل روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی، باید از سطح تحلیل توصیفی عبور کرد و به سطح تبیینی و انتقادی رسید. چنین تبیینی به بررسی زمینه‌ها، علل و پیامدهای تاریخی نیز معطوف است. برای این منظور از «روش پژوهش اسنادی»^۱ استفاده شده است. روش اسنادی، یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که شامل اطلاعات درباره پدیده‌هایی است که قصد بررسی آن‌ها را داریم (Bailey, 1994). با استفاده از این روش، امکان فراتر رفتن از زمان پژوهش و کاوش تفسیری وقایع اجتماعی پیشین میسر است (Daymon & Holloway, 2005: 217). این روش برای بررسی دیدگاه‌ها، نقد نظری، جمع‌آوری آرای متفکران اجتماعی،

1. Documentary Research Method (DRM)



مقایسه تطبیقی رویکرد نظریه‌پردازان و بازنمایی رویکرد نظری مکاتب و پارادایم‌ها^۱ مناسب است. کشف، استخراج، طبقه‌بندی و ارزیابی آراء و ایده‌های سید قطب، فرآیندهای عملیاتی فنون روشی اسنادی خواهد بود. فنون تقلیل داده‌ها در روش اسنادی، یعنی طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی ایده‌های نظری نیز به کار گرفته شده است (McCulloch, 2005). برای افزایش اعتبار پژوهش، چهار راهبرد یعنی استفاده از منابع معتبر، ایجاد تنوع در منابع، بررسی منابع متعدد و تقویت ارزیابی‌های نظری مورد استفاده قرار گرفته است.

ملاحظات نظری

مناسبات میان روش‌شناسی بنیادین با ماهیت نظریه می‌تواند در تبیین معرفت اجتماعی متفکران مسلمان مورد استفاده قرار گیرد. بر این اساس، در بررسی روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب، لازم است ماهیت و مبادی نظریه مورد تحلیل تبیینی و انتقادی قرار گیرد. زایش یک نظریه تحت تأثیر «زمینه‌های وجودی معرفتی» به انضمام «زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی» است.

جامعه‌شناسان معرفت و علم روابط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نظریه‌های علمی را بررسی می‌کنند. بررسی روابط معرفتی و منطقی یک نظریه علمی با عناصر و اجزای درونی و بیرونی آن با بررسی روابط فرهنگی و تاریخی نظریه با زمینه‌ها و عوامل اجتماعی آن تفاوت دارد. این دو بررسی از دو دیدگاه متفاوت انجام می‌شود: (۱) در جهان نخست یعنی در مقام نفس‌الامر، صرف‌نظر از ظرف آگاهی فردی و اجتماعی، روابط آشکار و پنهان نظریه با مبادی و اجزاء و لوازم آن بررسی می‌شود؛ (۲) در جهان دوم، یعنی ظرف آگاهی و معرفت عالم و در جهان سوم، یعنی در ظرف فرهنگ و آگاهی جمعی، عوامل وجودی یا زمینه‌های بروز و حضور نظریه در جامعه علمی شناسایی می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۹).

در جهان نخست، زمینه‌های وجودی معرفتی مشتمل بر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و مبادی مربوط به سایر علوم است (همان، ۱۰). زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی می‌تواند به شکل فردی (انگیزه‌های شخصی یا تجربیات زیسته و اجتماعی (شامل عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی یا ایدئولوژیک) مورد تحلیل قرار گیرد. در ابعاد وجودی اجتماعی نظریه، از سبب پیدایش نظریه در جامعه و فرهنگ پرسش می‌شود. (همان، ۱۷).



روش‌شناسی بنیادین:^۱ میان روش‌شناسی بنیادین و کاربردی تفاوت وجود دارد. روش‌شناسی بنیادین، روشی است که نظریه در مسیر آن تولید می‌شود و روش‌شناسی کاربردی، روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با آن نظریه را شناسایی می‌کند. بنابراین، روش بنیادین مقدم بر نظریه و روش کاربردی، مؤخر بر نظریه است. روش‌شناسی بنیادین، دانش و علم حقیقی است که مستقل از دانش‌هایی است که در آن‌ها نظریه علمی یا اصول موضوعه علوم، مورد بحث قرار می‌گیرد. در ضمن، عهده‌دار صدق و کذب مبادی یا صدق و کذب نظریه نیست و فقط خطاهای روش‌شناختی یک نظریه را بیان می‌کند و زمینه «نقدهای مبنایی» آن را پدید می‌آورد. نقدهای مبنایی، نقدهایی است که ناظر به مبادی و اصول موضوعه نظریه و علم است. در یک تمثیل می‌توان گفت که اگر نظریه در حکم قلب، روش‌شناسی کاربردی در حکم رگ‌ها و مبنای و اصول موضوعه در حکم روح باشد، روش بنیادین، حلقه ارتباط روح و قلب خواهد بود.

در پژوهش حاضر، ضمن بیان زمینه‌های وجودی معرفتی نظریه اجتماعی سید قطب، بخشی از زمینه‌های اجتماعی نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت. همان طور که بیان گردید، روش‌شناسی بنیادین ناظر به مسیر تولید نظریه است. از این رو، لازم است فرآیند چگونگی بروز و ظهور معرفت اجتماعی سید قطب، به طور عملی بررسی شود. برای نیل به این هدف، اجرای مراحل زیر مورد توجه خواهد بود: (۱) معرفی اجمالی ابعاد معرفت اجتماعی در دو جریان ظاهرگرایی و کلامی به عنوان سرچشمه معرفت اجتماعی سید قطب؛ (۲) هستی‌شناسی در دیدگاه سید قطب؛ (۳) بخش‌های چهارگانه برسازنده روش‌شناسی بنیادین سید قطب؛ (۴) مؤلفه‌های رویکرد انتقادی در روش‌شناسی بنیادین سید قطب؛ (۵) زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی در معرفت اجتماعی سید قطب.

۱- معرفی اجمالی ابعاد معرفت اجتماعی دو جریان ظاهرگرایی و کلامی

۱-۱- جریان ظاهرگرایی

پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، ثبت و نقل حدیث به جز توسط عده‌ای معدود و مشخص توسط گروه سیاسی حاکم منع شد. شعار اصلی این جریان «حسبنا کتاب الله» بود و همین اصل، به زمینه‌ای برای پیدایش معرفت اجتماعی متفاوتی مبدل گردید. به تعبیر شهید مطهری، در اثر



غفلتی که در زمان خلفا پدید آمد، یکی از پدیده‌های اجتماعی، ظهور طبقه‌ای در اجتماع اسلامی بود که فقط «ظاهر» اسلام را می‌شناخت (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۱). آن‌ها معتقد بودند که باید به ظاهر قرآن و حدیث اکتفا کرد (گارده، ۱۳۵۲: ۲۰۱). با روی کار آمدن بنی امیه، اهل ظاهر به شکل جریانی فکری تبلور یافتند. اکتفای آن‌ها به ظاهر قرآن و دین، سه نتیجه مهم را پدید آورد: (پارسانیا، ۱۳۷۶: ۵۲-۴۹) ۱) منع از پرسش کردن رواج یافت؛ ۲) رواج قصه‌گویی به تولید عقاید اسرائیلی (اسرائیلیات) و اندیشه‌های مجعول منجر گردید؛ ۳) ترویج جبرگرایی رونق گرفت. آن‌ها معتقد بودند که اراده تکوینی^۱ تخلف‌پذیر نیست. عوامل مذکور به شکل‌گیری فرهنگی جدید منجر شد. در زمان بنی عباس نیز ایده تقدیرگرایی تداوم یافت.

جریان ظاهرگرایی پس از دوره بنی امیه و بنی عباس، با اندیشه احمد بن تیمیه در قرون هفتم و هشتم هجری احیاء گردید و دو جریان دیگر را به لحاظ معرفتی تأمین کرد: ۱) جریان محمد بن عبد الوهاب (و امیر محمد بن سعود) در قرن دوازدهم هجری که وهابیه را شکل داد؛^۲ ۲) جریان سلفیه در دوره معاصر که معتقدند اسلام، صلاحیت و استعداد کامل در جذب و تحلیل فن جهان مدرن را دارد، مشروط بر اینکه زمینه مذهبی به خلوص گذشتگان (اسلاف) درآید (گارده، ۱۳۵۲: ۱۹۹ و ۲۰۰). ابن تیمیه معتقد بود باید به جای حاکم کردن برداشت‌های عقلی خود در فهم قرآن، نظام فکری گذشتگان را ملاک قرار داده و فقط به ظاهر قرآن (نه تفسیر آن) بسنده کنیم (زاهدی، ۱۳۹۱: ۲۸).

اندیشه بازگشت به اسلام راستین و مبارزه با بدعت (سلفی‌گرایی)، ریشه‌ای تاریخی در جهان اسلام دارد و به روزگار پیش از ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه (از علمای حنبلی) باز می‌گردد (حلبی، ۱۳۷۱: ۹۴). در زمان حکومت بنی عباس، احمد بن حنبل بازگشت به اصول اولیه اسلام را مطرح کرد و پدر شرعی اندیشه بازگشت به اسلام گردید (هیکل، ۱۳۶۳: ۲۱۴؛ Brown, 1996: 30). ابن حنبل همه چیز را مربوط به قضای الهی می‌دانست (جابری، ۱۳۸۹: ۱۶۰). جریان حنبلی در کنار قرآن، احادیث نبوی و صحابه اولیه، به منبع دیگری قائل نیست و دائماً در گذشته‌ای که آن را زنده و ناظر می‌داند، داخل می‌شود (گارده، ۱۳۵۲: ۱۹۹). جریان

۱. اراده تشریحی بر مبنای احکام و قوانینی است که برای هدایت مردم از سوی ولی و پیامبر (ص) به مردم ابلاغ می‌شود و اراده تکوینی به خواست خداوند مربوط است. بنی‌امیه این دو را خلط کردند (پارسانیا، ۱۳۷۶: ۵۰).
۲. برخی معتقدند «القاعده»، از ترکیب افکار سید قطب با نظریه‌های محمد بن عبد الوهاب سرچشمه گرفته است (زاهدی، ۱۳۹۱: ۱۲).



سلفی به دنبال بازگشت به منابع دست اول اسلامی یعنی قرآن و در پاره‌ای از موارد احادیث نبوی بود. محمد بن عبد الوهاب هدف خود را اعلام جنگ با همه مذاهب اسلامی به جز مذهب حنبلی اعلام کرد (رئیس کرمی، ۱۳۸۲: ۲۹) و گروه خود را «موحدون» نامید (زاهدی، ۱۳۹۱: ۳۹). البته باید توجه داشت که سلفیه وهابیت را نباید معادل سلفیه در مصر و سوریه دانست. جریان اول، واکنش دنیای مدرن در مقابل اسلام فعال شده پس از انقلاب اسلامی بوده است که با جریان سلفی «اخوان المسلمین» تفاوت دارد.

۱-۲- جریان کلامی

کلام (علم التوحید) درباره چگونگی عالم (هستی‌شناسی) است. جریان کلامی در طول تاریخ اسلام، عموماً به سه شکل کلام «معتزله» (قرن اول هجری)، «اشعری» (قرون سوم و چهارم) و «شیعی» مطرح شده است. البته اشکال دیگری مانند «مرجئه» و «ماتریدی-حنفیه» نیز قابل شناسایی است. یکی از مهم‌ترین اختلاف‌های آن‌ها به نقش اراده و عقل انسانی مربوط است. کلام اشعری قائل به حسن و قبح ذاتی (شرعی) و کلام معتزله، قائل به حسن و قبح عقلی است. در نگاه کلام اشعری، عقل عملی^۱ و علم عقلی تجویزی جایگاهی ندارد. آن‌ها خدا را خالق اعمال انسانی می‌دانند (گارده، ۱۳۵۲: ۲۱۵). شکل تعدیل شده اهل ظاهر، جریان کلام اشعری است که پس از آمدن ابوالحسن اشعری، رهبری فکری از احمد بن حنبل به او منتقل گردید (پارسانیا، ۱۳۷۶: ۵۴).

نزدیک بودن دو جریان ظاهرگرایی و کلامی، از مبادی مهم برای جریان بازگشت (سلفیه) محسوب می‌شود. اندیشه اجتماعی آن‌ها همان ظاهرگرایی است که بیش از آنکه در یک «نظریه» قابل تدوین باشد، در «عمل» تجلی می‌یابد. در چنین رویکردی، تقدیرگرایی نقش مهمی در مبادی معرفتی دارد و اعتقاد به حمایت از پیشوای قدرتمند و جهاد تحت لوای او، از دیگر عقاید مهم این جریان محسوب می‌شود. توحید افعالی یا همان تداوم عادت الهی در اجتماع، یکی دیگر از اندیشه‌های این گروه است. توحید افعالی یعنی هیچ موجودی در کارهای خدا دخالت ندارد و سنت الهی باید بر همان مبنا جریان داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۶۴). بر همین اساس، آن‌ها با برداشت خاصی که از قاعده «ضرورت علت و معلول» در نظر دارند، آن را با

۱. «عقل نظری» به شناخت هستی‌ها می‌پردازد و «عقل عملی» باید‌ها و احکام ارزشی را می‌شناسد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۹۱). عقل عملی به عزم و اراده انسان مربوط می‌شود (همان: ۹۴).



تخلف‌ناپذیر بودن اراده الهی مرتبط و اراده انسان را مستوجب جهل در علم الهی تفسیر می‌کنند (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶: ۱۴۷). ابوالحسن اشعری معتقد بود همه رفتارهای انسان‌ها، مخلوق اراده خداوند است (صفایی، ۱۳۶۸: ۲۰۶). بنابراین، وی اراده انسان را معادل فرمان‌برداری خدا از بشر می‌دانست (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۲۷). در کلام اشعری، همچون حنبلیان، تمسک به عقل در مسائل دینی نادرست محسوب می‌شود (نصر، ۱۳۸۴: ۱۱۲).

۲- هستی‌شناسی در دیدگاه سید قطب

به اعتقاد سید قطب، نقطه آغاز دعوت پیامبر اسلام (ص) با محوریت اصل «لا اله الا الله»، شاکله هستی‌شناسی اسلام را می‌سازد (قطب، ۱۳۷۸: ۲۶). وی معتقد است اگر اسلام، گام‌های نخست خود را به صورت یک دعوت قومی، اجتماعی یا اخلاقی برمی‌داشت یا پرچم دیگری را در کنار این هستی‌شناسی می‌افراشت، نمی‌توانست حرکت خالصی باشد (همان، ۳۶). از این رو، وی مهم‌ترین امتیاز اسلام را توحید معرفی کرده است (قطب، ۱۳۴۵: ۱۲). سید قطب در توضیح هستی‌شناسی اسلامی بیان کرده است: دین اسلام بر اساس یک قاعده بنا می‌شود و آن، الوهیت است (قطب، ۱۳۷۸: ۳۷).

«بینش اسلامی بر این اساس شکل می‌گیرد که کل هستی، آفریده خدا است و جهان هستی همواره در برابر اراده‌ای که آن را طرح‌ریزی می‌کند و قدرتی که آن را به حرکت در می‌آورد و قانونی که آن را هماهنگ می‌سازد، محکوم و کاملاً تسلیم است» (همان، ۱۲۸)

از این رو، اصل «توحید» منشأ اتصال رویکرد سید قطب به هستی‌شناسی اسلامی محسوب می‌شود. وی این قاعده را در محدوده معرفت‌شناسی خود در تعریف از عقیده، جهاد، تمدن و جامعه نیز تسری داده است. سید قطب در ادامه این بحث، معرفت ناشی از تداوم عادت الهی در اجتماع را بیان کرده است که به اصل «توحید افعالی» در بین کلامی‌ها باز می‌گردد^۱:

«خداوند برای سازمان‌دهی هماهنگ حیات ارادی انسان با حیات طبیعی او، شریعت را وضع فرموده است و بنابراین، شریعت نیز پاره‌ای از همان ناموس عام الهی است که بر آفرینش انسان و آفرینش کل هستی حکم می‌راند» (همان، ۱۳۰)



سید قطب بر اساس هستی‌شناسی اسلامی، درباره گروه خالص و پاکی صحبت کرده است که با تاسی از نسل بی‌بدیل قرآنی یعنی صحابه و اتکاء به قرآن، حرکت اجتماعی بزرگ خود را برای ساخت جامعه و تمدن اسلامی آغاز می‌کنند. این جماعت، «گروه پیشتاز» نام دارد.

۳- بخش‌های چهارگانه در روش‌شناسی بنیادین سید قطب

در این بخش، از بین آثار دارای زمینه اجتماعی متعلق به سید قطب، کتاب‌های «آینده در قلمرو اسلام»، «عدالت اجتماعی در اسلام»، «زیربنای صلح جهانی» و «نشانه‌های راه» مورد بازخوانی و تحلیل انتقادی قرار خواهد گرفت. البته سهم مبانی معرفت اجتماعی سید قطب در کتاب «نشانه‌های راه» بیش از بقیه است. این کتاب را «بیانیه بنیادگرایی اسلامی» نامیده‌اند (علی‌خانی، ۱۳۸۴: ۲۲۹). مهم‌ترین هدف سید قطب از تألیف کتاب «نشانه‌های راه»، نشان دادن مسیر حرکت به گروه پیشتازی است که به زعم وی، مانند اصحاب پیامبر، نسل بی‌نظیر قرآنی را تشکیل می‌دهند. این گروه فقط از قرآن منشأ و جهت می‌گیرند. روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب را می‌توان بر اساس چهار بخش، یعنی «عقیده»، «جهاد»، «تمدن و جامعه» و «علم و فرهنگ» سازمان‌دهی کرد. این مفاهیم جدا از یکدیگر نیست و در مجموع، هر یک از این چهار بخش مفهومی، بنیان‌های معرفت اجتماعی سید قطب را مفصل‌بندی می‌کند.

۳-۱- عقیده: دوسویگی معرفت‌شناختی ساختار جامعه با عقیده مردم

از نتایج توجه به قرآن، استخراج نظام ارزش‌ها و عقاید اسلامی است. سید قطب وجه امتیاز اسلام را عقیده و برنامه (برآمده از توحید) دانسته است (قطب، ۱۳۷۸: ۷). انسان مؤمن به لحاظ تکیه‌گاه، خاستگاه، ادراک، اخلاق، رفتار، شریعت و نظام، برتر و بالاتر است (همان، ۲۲۳-۲۲۵). پس، برترین حالت پیروزی، غلبه روح بر ماده و چیره شدن عقیده است (همان، ۲۳۹) و ستیز میان مؤمنان و دشمنان یک «نبرد عقیدتی» است. (همان، ۲۵۳). بر این اساس، سید قطب تلاش کرده است با محوریت قرار دادن دوران حیات پیامبر اسلام (ص) و صحابه ایشان، دستگاه معرفتی خود را ابتدا کند. عقیده و حرکت دو بُعد اساسی در این دستگاه معرفتی است. سید قطب با همین قالب فکری، آیات مکی و مدنی قرآن را تفکیک و به ترتیب، هر کدام را به تحکیم ارزش‌ها و برنامه عملی (سیاسی و اجتماعی) در اسلام متصل کرده است: «قرآن مکی فقط به قضیه عقیده پرداخته و بیان تفصیلات نظام اسلامی و قوانین حاکم بر روابط موجود در این نظام را به تعویق انداخته است» (همان، ۳۶).



سید قطب میان «برنامه» و «نظریه» تفاوت قائل بوده است. به اعتقاد وی، اسلام نه یک نظریه، بلکه برنامه‌ای است که با واقعیت زندگی سر و کار دارد. از این رو، ابتدای جامعه مسلمان را اولین اقدام دانسته است (همان، ۳۹). بر این اساس به لحاظ جامعه‌شناسی معرفت، وی شکل‌گیری جامعه اسلامی توسط گروه پیشتاز را ضرورتی برای شکل‌گیری عقاید و باورهای افراد جامعه دانسته است. این موضوع، بیانگر اهمیت «تعیین محتوای معرفت»^۱ از سوی جامعه اسلامی در دیدگاه سید قطب است. به اعتقاد سید قطب، میان ایدئولوژی و طرز تفکر یک جامعه با تشکیلات اجتماعی آنها، رابطه‌ای حتمی و اجتناب‌ناپذیر وجود دارد. مجموعه افکار، اخلاقیات، عبادات، آداب و رسوم و آموزش‌های روحی و عملی یک اجتماع، برآمده از ایدئولوژی حاکم بر آن اجتماع است (قطب، ۱۳۴۵: ۲۲).

سید قطب در ادامه، نشانه‌های چهارگانه برنامه اسلام را بیان کرده است: ۱) دعوت و روشنگری به تصحیح معتقدات و ایده‌ها (قطب، ۱۳۷۸: ۷۰؛ ۲) واقع‌نگر بودن یعنی داشتن وسایل کافی و لازم برای مقتضیات و نیازهای واقعی (همان، ۷۱؛ ۳) مستمر بودن حرکت (همان، ۷۲؛ ۴) کنترل تشریعی یعنی تسلیم شدن در برابر خداوند به عنوان یک اصل جهان شمول (همان، ۷۳). سید قطب جامعیت دین اسلام و برنامه آن را منحصراً در قرآن تعریف کرده است و بدین ترتیب، هر گونه اندیشه اجتماعی نیز از برنامه عملی قرآن، یعنی حرکت جهادی استخراج می‌شود. همچنین باید در نظر داشت که مفاهیم عقیده، جهاد و جامعه موضوعات در هم‌تنیده‌ای هستند که مسیر را برای تشکیل تمدن اسلامی هموار می‌کنند. به اعتقاد سید قطب، اهمیت عقیده در زندگی به این موضوع باز می‌گردد که همه راه‌های زندگی و فعالیت‌های آن، به نقطه مرکزی عقیده ضمیمه می‌شود (قطب، ۱۳۵۵: ۳۳).

۲-۳- جهاد: حرکت و تغییر اجتماعی

پس از تعیین عقیده، نوبت به حرکت و برنامه عملی اسلامی می‌رسد. سید قطب معتقد است در ساختار دین اسلام، ارزش و ضرورت راه و روش حرکت، کمتر از راه و روش بینش اعتقادی و نظام زندگی نیست و اصولاً این دو، جدا از یکدیگر نیستند (قطب، ۱۳۷۸: ۵۱). وی تلاش کرده است به لحاظ معرفت اجتماعی، رویکردی مبتنی بر تغییر را پی‌ریزی کند. سید قطب آن را



«انقلابی مبتنی بر طرز فکر الهی» نامیده است (قطب، ۱۳۴۵: ۱۱). این تغییر در مفهوم «جهاد مستمر» متجلی می‌شود. سید قطب جهاد را این گونه تعریف کرده است:

«جهاد در اسلام هیچ‌گاه برای تحمیل نبوده است^۱، بلکه برای درهم‌شکستن اقتدار بشر به جای اقتدار خدا است (قطب، ۱۳۷۸: ۸۰-۸۱). حرکت آزادی‌بخش جهادی تا وقتی که دین همه‌اش از آن خدا نشود، هیچ‌گاه متوقف نمی‌گردد (همان، ۸۷). آزاد ساختن عموم انسان‌ها در زمین از طریق رهانیدن آنان از عبودیت بندگان و درآوردن‌شان به عبودیت بی‌انباز خداوند^۲، انگیزه و آرمانی است که جهاد اسلامی را کاملاً توجیه می‌کند و همین توجیه نیز برای آن کافی است» (همان، ۹۹).

سید قطب برای جهاد، دو مرحله تنویر از طریق بیان و حرکت قدرت‌مند عملی قائل شده است. دعوت هنگامی «با زبان و روشنگری» به مبارزه می‌پردازد که مانعی بین آن و افراد بشر وجود نداشته باشد و این دعوت بتواند با آزادی، آنها را مخاطب خود قرار دهد. در این وضعیت، اجباری در پذیرش دین وجود ندارد، اما مادام که این گونه موانع و عوامل تأثیرگذار مادی موجود باشد، لازم است ابتدا آن را «با قدرت» از میان برداشت تا دعوت اسلام بتواند قلب و عقل انسان‌ها را مخاطب خود قرار دهد (همان، ۸۲-۸۳). سید قطب درباره منشأ جهاد از ماهیت دین اسلام سخن گفته است:

«با تولد اسلام، این موضع‌گیری‌ها نیز الزاماً متولد می‌شوند و این جنگی است که به اسلام تحمیل شده است و اسلام به ناچار باید درگیر آن بشود^۳ (همان، ۱۰۲) اسلام هم حق دارد همه موانع سر راه خود را از بین ببرد» (همان، ۱۰۵).

همان طور که بیان گردید، نوعی اتصال معرفت‌شناختی بین عقیده و جهاد در ایده سید قطب وجود دارد. به اعتقاد وی، اسلام بر افراد نمی‌تازد تا آن‌ها را به پذیرش عقیده خود مجبور کند، بلکه نظام‌ها و اوضاع را مورد تهاجم قرار می‌دهد تا افراد را از تأثیرات فاسد آن‌ها، که تباہ‌کننده فطرت انسانی و به بندکشاننده آزادی انتخاب انسان است، رهایی بخشد (همان، ۱۰۵). این

۱. سید قطب درباره نقش مستشرقین بحث کرده و معتقد است که «مستشرقین پلید»، جهاد اسلام را جهاد برای تحمیل عقیده به مردم به حساب می‌آورند؛ در حالی که مسئله عقیده به انتخاب آزادانه مردم در سایه نظام عام اسلام و بعد از رفع تمامی موانع موجود واگذار می‌شود (قطب، ۱۳۷۸: ۱۰۷).

۲. سید قطب در دو مفهوم حاکمیت و عبودیت در کتاب «نشانه‌های راه» به شدت تحت تأثیر ابوالاعلی مودودی است و در موارد متعددی به اندیشه او ارجاع داده است.

۳. یکی از ارکان بنیادگرایی اسلامی تحقق آیه «إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ» از طریق جهاد است (موصلی، ۱۳۷۸: ۷۴).



مسئله نشان می‌دهد که جامعه توانایی تعیین اجتماعی معرفت برای اذهان عموم را دارد. سید قطب جهاد را به رهبری گروه پیشتازی میسر می‌داند که با استفاده از قرآن، ایده معرفت اجتماعی خود برای تغییر جامعه را تأمین می‌کنند. در این اندیشه، جهاد امری «مقدر» است که به فطرت اسلام و انسان‌ها مرتبط می‌شود. این امر مقدر، امری حتمی است، زیرا قرار است به تداوم سنت الهی منتج شود.

۳-۳- تمدن و جامعه: عقیده به منزله علت پیدایش جامعه

سید قطب تمایز روشنی میان جامعه اسلامی و تمدن اسلامی ایجاد نکرده است. وی از لفظ «جامعه‌های اسلامی» استفاده نکرده و صرفاً از یک جامعه اسلامی سخن گفته است. پیوند جامعه در دیدگاه سید قطب با لفظ «امت»، بیانگر همین مطلب است. به گونه‌ای که امت اسلامی در «یک جامعه»، منسجم و متحد خواهند بود. اما در مجموع، ظاهراً ایجاد جامعه اسلامی راهی به سوی تمدن اسلامی است. سید قطب معتقد است که تمدن بزرگ اسلام، هیچ‌گاه یک تمدن عربی و قومی نبوده، بلکه همواره تمدنی اسلامی و عقیدتی بوده است. جامعه مسلمان همواره جامعه‌ای متشکل از همه نژادها، اقوام، رنگ‌ها و زبان‌ها خواهد بود (همان، ۶۳).

سید قطب در توصیف ماهیت جامعه و ویژگی‌های آن، از مفاهیم «امت»، «دار» و «جامعه متمدن» استفاده کرده است. وی تجسم اسلام در یک امت برای ایفای نقش خود را نخستین گام دانسته است (همان، ۵-۶). جامعه مسلمان، زمانی پدید می‌آید که مردم، مفهوم اصیل «بازگشت به حق حاکمیت خدا» را پذیرفته باشند (همان، ۴۱-۴۲). سید قطب «نشئت غیرمادی» و «تکوین» را دو مشخصه در تعریف جامعه اسلامی معرفی کرده است:

«جامعه اسلامی زاده حرکت است و حرکت در آن همیشگی و مستمر است و این حرکت است که مرتبه و ارزش اشخاص را در جامعه تعیین می‌کند و در نتیجه، وظایف و جایگاه آنان را در جامعه مشخص می‌سازد. جامعه اسلامی از عنصری خارج از محیط انسان و خارج از جهان مادی نشئت می‌گیرد (همان، ۱۵۳-۱۵۴). این نشئت و تکوین، دو ویژگی از ویژگی‌های جامعه اسلامی هستند که موجب تمایز آن می‌شوند» (همان، ۱۵۶).

سید قطب براساس «عقیده»، دو نوع سنخ‌شناسی^۱ از جامعه ارائه کرده است:

الف) جامعه متمدن (اسلامی) / جامعه جاهلی: به اعتقاد سید قطب، عامل اساسی پیوند تجمع در یک جامعه، عقیده است. جامعه متمدن، همان جامعه اسلامی است (همان، ۱۴۲-۱۴۳).



زمانی که ارزش‌های انسانی و اخلاق انسانی مبتنی بر آن‌ها در یک جامعه حاکم باشد، آن جامعه یک «جامعه متمدن» است (همان، ۱۴۵). اما هر جامعه دیگری جز این جامعه اسلامی، «جامعه جاهلی» نامیده می‌شود. جاهلیت امروز، بر اساس حاکمیت بشر و تجاوز به حاکمیت خدا شکل گرفته است (همان، ۷-۸). ارکان و زیربنای اسلام، مختص بودن عبودیت به خدا و اخذ رهنمود از پیامبر خدا (ص) بوده است (همان، ۱۰۹) و نخستین جماعت مسلمانی که اولین جامعه اسلامی را تشکیل دادند، در پی اختصاص عبودیت به خداوند بودند (همان، ۱۱۳-۱۱۴). اما همه جوامع فعلی در جهان، در چارچوب جامعه جاهلی قرار می‌گیرند (همان، ۱۱۶). بنابراین، طبقه‌بندی ارزش‌ها و اخلاق با عناوین «کشاورزی و صنعتی»، «سرمایه‌داری و سوسیالیستی» یا «بورژوازی و پرولتاریایی» نادرست و بی‌معنی است (همان، ۱۴۶). جامعه اسلامی به لحاظ شکل و حجم و نوع زندگی حاکم بر آن، یک صورت تاریخی ثابت نیست، اما موجودیت و تمدن آن بر پایه ارزش‌های تاریخی ثابتی استوار می‌گردد. البته تمدن اسلامی می‌تواند در ترکیب مادی و ساختاری خود، شکل‌های گوناگونی را به خود بگیرد که از درجه پیشرفت صنعتی، اقتصادی و علمی تأثیر می‌پذیرند (همان، ۱۵۸).

ب) دارالاسلام / دارالحرب: به اعتقاد سید قطب، مسلمان اصولاً جز همان عقیده‌اش که او را به عضویت امت مسلمان و «دارالاسلام» درمی‌آورد، ملیت و نژادی ندارد (همان، ۱۸۳). هر سرزمینی که با مسلمانان به خاطر عقیده آن‌ها، به ستیز برخیزد و بر سر راه دین آنها مانع ایجاد کند و مانع اجرای شریعت شود، «دارالحرب» محسوب می‌شود. هر چند که خانواده، طایفه، قوم، مال و تجارت او نیز در آنجا باشند (همان، ۱۹۵).

همان طور که ملاحظه می‌شود، دارالاسلام همان جامعه متمدن (اسلامی) و دارالحرب همان جامعه جاهلی است. با اینکه مبنای جوامع مذکور، «عقیده اسلامی» است، اما تفاوت آن دو در چیست؟ دارالحرب و جامعه جاهلی از این رو متفاوت‌اند که در جامعه جاهلی، افراد آگاهانه یا ناآگاهانه به ارزش‌ها و عقایدی جز ارزش‌های اسلامی پایبند هستند. به همین دلیل وی برخی از جوامع به اصطلاح اسلامی در زمان خود را نیز در زمره جوامع جاهلی محسوب کرده است. اما دارالحرب، جامعه‌ای است که عامدانه برای پیشبرد ارزش‌ها و عقاید غیراسلامی خود پافشاری می‌کند و درصدد تحمیل آن عقاید برمی‌آید. دارالحرب جامعه‌ای است که جهاد جامعه اسلامی با آن‌ها انجام می‌شود.

بنابراین، گرچه نوعی پویایی در ایده اجتماعی سید قطب درباره جامعه اسلامی دیده می‌شود، اما این پویایی به نحوی مستقیم به اراده انسان‌ها مربوط نمی‌شود و به «عقیده مقدر» و



«جهاد مقدر» نسبت داده می‌شود. این موضوع در بخش رویکرد انتقادی سید قطب بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳-۴- علم و فرهنگ: دوگانگی علمی و فرهنگی

به اعتقاد سید قطب، اسلام فقط دو نوع فرهنگ و دانش، یعنی اسلامی و جاهلی را معرفی کرده است. (همان، ۱۶۸). وی دین را چارچوبی دانسته است که دانش و تمدن باید در داخل آن جای گیرد (قطب، ۱۳۴۵: ۱۸۹). سید قطب از دو علم و دو فرهنگ (و ارزش) سخن گفته است که می‌توان آن‌ها را بر اساس تقسیم‌بندی زیر، صورت‌بندی کرد:

الف) علوم محض (جهان‌شمول و بی‌وطن) / فرهنگ خنثی (منفک از ارزش): به اعتقاد سید قطب، علوم محض مانند فیزیک و شیمی، علومی منفک از ارزش‌ها و فرهنگ‌های جوامع جاهلی و بنابراین، علومی جهان‌شمول و بی‌وطن هستند:

«فرد مسلمان می‌تواند علوم محض مانند شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی، ستاره‌شناسی، پزشکی، صنعت، زراعت، شیوه‌های مدیریت و روش‌های کار فنی را از مسلمان و غیرمسلمان فرا بگیرد؛ البته تا وقتی جامعه اسلامی به وجود بیاید. علوم مذکور به اصول، شرایع، نظام، اخلاق، آداب، عادات، ارزش‌ها و معیارهای جامعه اسلامی وابسته نیستند و بنابراین، در عقیده وی انحراف ایجاد نمی‌کند» (قطب، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۱۶۴).

در چنین علومی، علم خصلت «انباشتی» دارد و مبتنی بر پارادایم خاصی در طول تاریخ علم نخواهد بود. متناظر با این خصلت، وجه مادی تمدن نیز سویه انباشتی می‌یابد. یعنی تمدن اسلامی می‌تواند در این جنبه‌ها، به تکمیل و ارتقای تمدن غرب بپردازد. سید قطب درباره عدم وابستگی علوم محض به اصول و ارزش‌های جامعه صحبت کرده، اما درباره وابستگی مادی جامعه اسلامی به تمدن غرب سخن نگفته است. وی خود، برتری صنایع و فناوری غرب را در سفر به امریکا یادآور شده بود. البته سید قطب در مواردی تلاش کرده است سهم مسلمانان (پیش از تحولات مدرن شدن) را در شکوفایی تمدن غرب نشان دهد تا بتواند مسلمانان را در دستاوردها و مبانی علوم محض تمدن غرب شریک بداند. برای مثال، سید قطب معتقد است که پدیده‌آورنده روش تجربی در علم، اسلام بوده و فردی نظیر فرانسویس بیکن به اشتباه مدع آن معرفی شده است (قطب، ۱۳۴۵: ۱۹۲-۱۹۰). البته دیدگاه سید قطب درباره علم، تحت تأثیر دیدگاه محمد عبده است (Soage, 2009: 192). در ضمن، سید قطب هم‌نوا با جریان فکری



«المنار»، بیش از اینکه قصد نقد علوم مدرن را داشته باشد، در پی نقد ارزش‌های رایج بر معرفت غربی بوده است.

ب) علوم ارزشی / فرهنگ متصل به ارزش: دسته دوم علوم از نظر سید قطب، علوم انسانی و فرهنگی هستند. چنین علمی، از مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متناظر با ارزش‌های اسلامی برخوردارند و بنابراین، نمی‌توان دانش انسانی فارغ از ارزش را متصور بود. سید قطب این علوم را با شریعت الهی پیوند داده است:

«شریعت خداوند به معنای همه آن چیزهایی است که خداوند برای سازمان‌دهی حیات بشری وضع فرموده است: ... اعتقاد و جهان‌بینی ... اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ... قانون ... اخلاق و سلوک ... علم و معرفت ... احکام شرعی ... حاکمیت ... ارزش‌ها و موازین ... فعالیت‌های فکری و هنری. فرد مسلمان حق ندارد این موارد را از مصدری جز مصدر الهی برنامه بگیرد» (قطب، ۱۳۷۸: ۱۶۴-۱۶۲).

به اعتقاد سید قطب، غرب برای بشریت فاقد ارزش شده و دوران رهبری به دست غربی‌ها پایان یافته و یک رهبری جدید ضرورت یافته است تا توانایی ابقا و رشد تمدن مادی غرب را داشته باشد و بتواند ارزش‌های نوینی را ارائه کند (همان، ۱-۲). این حکایت که فرهنگ، یک میراث انسانی است و میهن، نژاد و دین نمی‌شناسد، در صورتی صحت دارد که فقط علوم محض و کاربردهای عملی آن مورد توجه باشد (همان، ۱۶۷). برخی از پژوهشگران، رویکرد سید قطب به علم را یکی از اصلی‌ترین نشانه‌های افراطی‌گرایی در ایده‌های وی دانسته‌اند (Ushama, 2007). سید قطب، علمی را که به اوضاع اجتماعی می‌پردازد، جزء علوم ارزشی می‌داند و معتقد است احکام شرعی، اندیشه اجتماعی را تأمین خواهد کرد. البته وی همچنان معتقد است که عقیده، و رای نظریه‌ها و روش‌های اجتماعی است (قطب، ۱۳۵۵: ۳۱).

سید قطب علوم غیرمحض را صرفاً علمی می‌داند که از مصدر الهی، یعنی کلیت اسلام استخراج می‌شود، اما آن‌ها را علمی هنجاری و تجویزی معرفی نمی‌کند. به اعتقاد وی، پایه علوم غیرمحض را همان اعتقادات، احکام شرعی و موازین اسلامی می‌سازند که در قرآن بیان شده است. از دیدگاه وی، سرچشمه معرفت، فقط قرآن است و فرد مسلمان حق ندارد این موارد را از مصدری جز مصدر الهی دریافت کند.



۴- مؤلفه‌های رویکرد انتقادی در روش‌شناسی بنیادین سید قطب

اندیشه اجتماعی سید قطب به‌ویژه در آخرین اثر وی، یعنی «نشانه‌های راه»، نوعی بیانیه^۱ برای بنیادگرایی اسلامی محسوب شده است، اما باید دو رویکرد را درباره معرفت اجتماعی سید قطب از یکدیگر تفکیک کرد: از آنجایی که سید قطب قائل به بازگشت به سلف صالح است، بنیادگرا محسوب می‌شود، اما همزمان، این بنیادگرایی، مستلزم حرکت و تغییر انقلاب‌گونه در جامعه است. رویکرد سید قطب از این جهت، آشکارا دارای مؤلفه تغییر است و ظاهراً می‌توان آن را در چارچوب رویکرد انتقادی سامان‌دهی کرد.^۲ در ادامه کوشش می‌شود مؤلفه‌های اجتماعی این رویکرد مورد تدقیق قرار گیرد.

۴-۱- ارزش‌های اسلامی و جامعه اسلامی

در دیدگاه سید قطب ارزش‌های اسلامی، مبنایی برای پیوند اعضای جامعه با یکدیگر در قالب «امت» است. ارزش‌ها و هنجارهای برآمده از قرآن، علت پیدایش جامعه اسلامی خواهد بود. از این رو، هر گونه ایدئولوژی و مکتبی، جز قرآن که عامل پیوند اعضای یک اجتماع باشد، باطل محسوب می‌شود. سید قطب ایدئولوژی مارکسیسم^۳ و سرمایه‌داری را پیوسته مورد انتقاد قرار می‌دهد. سایر مکاتب مسخ‌کننده روح مسلمان محسوب می‌شود و از این رو، به جای اختصاص عبودیت انسان به خداوند، فرد را گرفتار جهان مادی می‌کند. یکی از دلایل رویکرد انتقادی وی به مکاتب گوناگون، سفر او به امریکا بود (خالدی، ۱۳۸۰: ۳۶۲-۳۶۲).

شایان ذکر است که سید قطب، قائل به تعیین اجتماعی محتوای معرفت است. به اعتقاد وی، ساختار و نظام اجتماعی موجود در جامعه، در نوع نگرش مردم تأثیر می‌گذارد و از این رو، الزاماً در نظام اجتماعی اسلام است که افراد به ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی گرایش خواهند داشت. بنابراین، برای شکل‌گیری تمدن اسلامی باید ضمن انتقاد به هر نوع شیوه اجتماعی و حکومتی دیگری جز اسلام، زمینه‌های تغییر را فراهم کرد.

1 . Manifest

۲. البته رویکرد انتقادی یکی از ویژگی‌های آثار و تألیفات ادبی سید قطب نیز بوده است. ر. ک. به خالدی، ۱۳۸۰:

۲۰۱ و ۲۰۲

3. Marxism ideology



۴-۲- برگزیدگان و تغییر اجتماعی

به اعتقاد سید قطب، باید فرآیند بازآفرینی اسلامی توسط جماعت پیشتاز آغاز شود. وی گروه پیشتاز را کسانی معرفی کرده است که باید مانند نسل صحابه، با اتکا به قرآن (و فقط قرآن) فرایند مذکور را فراهم کنند. (قطب، ۱۳۷۸: ۱۱). نشانه‌های راه برای این جماعت پیشتاز، همانا قرآن و رهنمودهای اساسی آن است. اهمیت و ویژگی‌های نسل بی‌نظیر قرآنی عبارت‌اند از: (۱) پیراسته بودن عقل، شعور و قلب‌هایشان از هر عامل مؤثر دیگری جز برنامه تعبیه‌شده در قرآن (به گونه‌ای که آن‌ها اگر به موقعیت منحصر به فردی دست یافتند، به دلیل سرچشمه گرفتن از قرآن بود. نسل‌های بعد، سرچشمه‌های دیگری (فلسفه، منطق، اعتقادات ایرانی، الهیات، فرهنگ‌های دیگر، تفاسیر) را با این سرچشمه درآمیختند) (همان، ۱۳-۱۴؛ ۲) فراگرفتن قرآن به قصد عمل، نه دانش‌اندوزی (همان، ۱۴-۱۵؛ ۳) انفکاک از عقاید و روابط اجتماعی جاهلی و پذیرش جهان‌بینی اسلامی (همان، ۱۷-۱۸).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، سید قطب قرآن را یگانه سرچشمه‌ای دانسته است که باید به آن اتکاء کرد. بنابراین، اخلاق و اسلوب‌های حکومتی، سیاسی، اقتصادی و همه اصول زندگی، باید از همان سرچشمه (قرآن) اخذ شود (همان، ۱۹). برنامه قرآن، دو مرحله «بنای عقیده» و «تکوین عملی» حرکت اسلامی دارد (همان، ۴۵). به اعتقاد وی، تا زمانی که به خود قرآن تمسک نشود، فقه نیز جایگاهی ندارد:

«نسل پیشتاز باید مسخره مدرنیزه کردن فقه اسلامی را برای جامعه‌ای که هنوز شریعت خداوند را نپذیرفته و قوانین دیگر را طرد نکرده است، مردود بداند» (همان، ۵۳).
اینکه منبع معرفتی برای طرح‌ریزی تمدن اسلامی و نظریه‌های اجتماعی برآمده از دیدگاه اسلامی را صرفاً با اتکا به قرآن مورد توجه قرار دهیم، رگه‌هایی از جریان ظاهرگرایی را در اندیشه سید قطب هویدا می‌کند (قطب، ۱۳۴۳: ۷۰). همچنین عده‌ای شعار گروه پیشتاز یعنی «لا اله الا الله» در سایه قرآن را شبیه به حرکت و اندیشه خوارج معرفی کرده‌اند (علی‌خانی، ۱۳۸۴: ۲۴۴). به طور کلی، اتکاء صرف به قرآن و بازگشت به عقاید نسل اولیه اسلام، برآمده از تأثیرپذیری سید قطب از ظاهرگرایی جدید بر پایه جریان سلفی است. ایده فراگرفتن قرآن «به قصد عمل و نه دانش‌اندوزی» نیز بیانگر توجه سید قطب به «اندیشه اجتماعی عملی» است و ویژگی‌های جریان ظاهرگرایی محسوب می‌شود. البته تلاش سید قطب، نشان دادن تناسب جهان مدرن با آموزه‌های قرآن است (Saeed, 2006: 30) و نوعی احساس تعهد به قرآن، در اندیشه او دیده می‌شود.



نظر سید قطب درباره گروه پیشتاز^۱، نوعی نظریه‌پردازی برای گروه برگزیده^۲ است. اگر برگزیدگان نباشند، عموم مردم نمی‌توانند خود را متحد و حرکتی را برای انقلاب و ایجاد جامعه و تمدن اسلامی پی‌ریزی کنند. توده مردم در نگاه سید قطب هر چقدر هم که از عقاید ناب و خالص اسلامی بهره‌مند باشند، توانایی و قدرت اجتماعی کافی را ندارند. بنابراین، گروه پیشتاز نه تنها عقایدی اصیل دارد، بلکه از قدرت لازم برای حرکت و جهاد نیز برخوردار است. این موضوع در یکی از مهمترین عقاید کلام اشعری، یعنی قائل بودن به جهاد تحت لوای حاکم قدرتمند ریشه دارد. شاید به همین دلیل است که از دید سید قطب (۱۳۴۳: ۲۰۰ و ۱۳۵۵: ۱۵۰) نوع حاکمیت پس از تشکیل جامعه اسلامی، باید حکومت شورایی متشکل از همان گروه پیشتاز باشد. همچنین تغییر اجتماعی، مستلزم شکل‌گیری نگرش انتقادی به وضع موجود در کل جامعه است (قطب، ۱۳۵۵: ۱۹۷-۱۹۵).

نکته در خور تأمل درباره دیدگاه کلامی سید قطب این است که خداوند جهاد را برای ما مقدر کرده است. پس تقدیر الهی نه به انفعال مردم، بلکه به جهاد تعلق می‌یابد. به همین دلیل سید قطب معتقد است که خداوند وقتی اسلام را به وجود آورد، آن را از خصلت جهادی برخوردار کرد (قطب، ۱۳۷۸: ۱۰۲). این مسئله نشان می‌دهد که اراده انسانی در نظریه سید قطب در ذیل توحید افعالی و تداوم عادت الهی باید خوانش شود. (قطب، ۱۳۴۳: ۱۰۰). اینکه حرکت جهادی و گروه پیشتازی باید وجود داشته باشد، از سوی خدا مقدر شده است، اما «عامل» نیز فعال است.^۳ سید قطب جهاد را به اراده خدا مربوط کرده و گفته است هر کس در مقابل این سنت الهی بایستد، باید با جهاد آن‌ها را کنار زد (قطب، ۱۳۵۵: ۵۳-۵۱).

۴-۳- ارزش و کنش

در نهایت، سید قطب از دو مؤلفه مذکور، به طرح‌ریزی نظریه جهاد دست یافته است. منبع ارزشی برای کنش، «قرآن» و کنش، همان «جهاد» است. معرفت اجتماعی رویکرد ظاهرگرایی، بیش از اینکه در قالب «نظریه» تنسیق‌پذیر باشد، در «عمل» شکل می‌گیرد. این همان موضوعی است که در دیدگاه سید قطب، خود را با نزدیکی ارزش (عقیده) و کنش (جهاد) متجلی می‌کند. به اعتقاد وی، در اسلام فعالیت‌های عملی از نظام دینی جدا نیست (قطب، ۱۳۴۳: ۵۱). وی

1. Pioneer
2. Elite

۳. این مسئله به تقدیرگرایی تشریحی باز می‌گردد.



تلاش کرده است جهاد را یگانه گونه ارزشمند برای تغییر اجتماعی معرفی کند. در نظریه سید قطب، هیچ حرکت دیگری جز آنچه با استعانت از مبادی جهاد اسلامی، مستوجب تغییر باشد، پذیرفتنی نیست.

یکی از دلایل حضور مؤلفه ارزش و کنش در نظریه سید قطب، دغدغه ذهنی وی در نقد معرفت اجتماعی مارکسیستی است. برای مثال، مفهوم گروه پیشتاز، با قرائت لنین از مارکسیسم در بحث گروه پیشتاز انقلاب، تأمل‌پذیر است. به اعتقاد هسن و کینز، می‌توان بین مارکسیسم و رادیکالیسم اسلامی در اندیشه سید قطب شباهت‌هایی را ملاحظه کرد. کشاکش دو عامل تاریخی قطب‌بندی شده، یکی از وجوه اشتراک است (Hansen & Kainz, 2007).

مشارکت سید قطب در انقلاب ۱۹۱۹^۱ بیانگر شخصیت اجتماعی وی در انقلاب و تحرک اجتماعی است. در ضمن، آرای وی الهام‌بخش جریان افسران آزاد مصر در انقلاب ۱۹۵۳ نیز بود (خالدی، ۱۳۸۰: ۳۷۹-۳۸۰). پیوند ارزش‌های اسلامی با حرکت‌های انقلابی، یکی از ضرورت‌هایی است که سید قطب، آن را در زندگی سیاسی اجتماعی خود به طور عینی متبلور کرده است. وی چند ماه پس از انقلاب افسران آزاد، با آگاهی به برخی اغراض و ارزش‌های غیراسلامی سران انقلاب، خود را از جریان انقلاب کنار کشید و دیگر از آن طرفداری نکرد (خالدی، ۱۳۸۰: ۳۹۳-۳۹۴). پس سرچشمه جهاد، همواره مورد توجه سید قطب بوده است.

۴-۴- واقع‌گرایی

عده‌ای سید قطب را آرمان‌گرا معرفی کرده‌اند (Al-Azme, 1996: 68). در نگاه اول، معرفت اجتماعی سید قطب، از نوعی دیالکتیک^۲ بین دو حوزه آرمان و واقعیت برخوردار است. آرمان، زمانی تبلور می‌یابد که سید قطب جامعه اسلامی مبتنی بر عبودیت خدا را ترسیم می‌کند و آن را نوید می‌دهد. اما موجودیت جهان اجتماعی و ساختار جامعه برخاسته از قوانین قرآنی، باعث شده است بنای معرفت‌شناسی اجتماعی سید قطب برخوردار از «واقعیت» باشد. سید قطب به دنبال پردازش «جامعه آرمانی» اسلامی نیست، بلکه درصدد تحقق بخشیدن به جامعه‌ای است که خداوند آن را مقدر فرموده است. وی بر همین اساس، کتاب «آینده در قلمرو اسلام» را نوشته و در کتاب «نشانه‌های راه» تحقق تقدیر الهی را نوید داده است. البته آینده‌ای که در نگاه سید قطب وجود دارد، متضمن نوعی بازگشت به عقاید اسلاف صالح است. بنابراین، واقع‌گرایی وی نیز

۱. ر. ک. به خالدی، ۱۳۸۰: ۹۰ و ۹۱؛ ۳۵۸ و ۳۵۹

2. Dialectic



مستند به وقایع محقق‌شده‌ای است که پیش‌تر در تاریخ پدید آمده است. نگاه سید قطب به علوم محض تمدن غرب نمی‌تواند بیانگر انقطاع وی از تاریخ کنونی‌اش باشد و همین مسئله، یعنی نگاهی به سنت که تمایل دارد در دوره جدید، به شیوه‌ای فعال و متناسب با تغییرات زمان تداوم یابد. اساساً حرکت بنیادگرایی اسلامی، قائل به نیاز مسلمانان به علوم فنی و فناوری تمدن غرب است (موصللی، ۱۳۷۸: ۳۲).

۵- زمینه‌های وجودی غیر معرفتی در معرفت اجتماعی سید قطب

درخصوص «انگیزه‌های اجتماعی» می‌توان دو زمینه را برای معرفت اجتماعی سید قطب بیان کرد:

۱) اندیشه اجتماعی سید قطب در مقطعی از تاریخ شکل گرفته که جنگ‌های جهانی، جنگ سرد و تأسیس رژیم صهیونیستی رخ داده و بر حس هویت‌طلبی اسلامی در اندیشه اجتماعی سید قطب تأثیر گذاشته و بنیانی را برای رویکرد انتقادی وی فراهم کرده است. مقابله با رواج ایده‌های مارکسیسم و سوسیالیسم در مصر (زمان دولت ناصر) نیز حائز اهمیت است (Rodinson, 1979: 69). بنابراین، مهم‌ترین عامل وجودی غیر معرفتی در اندیشه اجتماعی سید قطب، احساس حقارت در مقابل استیلا و استعمار غرب در جهان است. در نتیجه، احساس تعهد وی برای نظریه‌پردازی درباره اقتدار جهان اسلام تحت پوشش هستی‌شناسی اسلامی، یعنی اصل توحید، آشکار است (قطب، ۱۳۷۸: ۱۱-۲۱).

۲) فعالیت‌های اجتماعی سیاسی جریان‌های متعدد در مصر مانند جامعه‌گرایان^۱، ملی‌گرایان^۲، دنیاگرایان^۳ و نیز پایگاه‌های فکری اجتماعی مانند «المنار» و «اخوان المسلمین» یا محافل مطبوعاتی مانند «العالم العربی» بر نظریه اجتماعی سید قطب تأثیر داشته است. درخصوص «زمینه‌های فردی» مؤثر بر معرفت اجتماعی سید قطب، می‌توان دو زمینه مهم را بیان کرد:

۱) حضور سید قطب در امریکا (۱۹۴۸-۱۹۵۰) برای تحصیل، او را با واقعیت‌های اجتماعی زیادی در دنیای غرب آشنا کرد و باعث چرخش فکری او از گرایش‌های این دنیایی (سکولاریستی) به ایده‌های مذهبی گردید. ایده‌های غیرمذهبی سید قطب در آثار ادبی مربوط به دوره جوانی وی مشهود است.

1. Socialists
2. Nationalists
3. Secularists



۲) کتاب «نشانه‌های راه» پس از آزادی سید قطب از زندان در سال ۱۹۶۴ نوشته شده است و از آخرین آثار او محسوب می‌شود. محیط زندان و فشارهای ایدئولوژیک، بر لحن و محتوای کتاب تأثیر داشته است.

بحث و جمع‌بندی

مبادی معرفت اجتماعی سید قطب، از رویکردی انتقادی برخوردار است که در مرکزیت این رویکرد، اهمیت و نقش «عقیده» در پی‌ریزی تغییر نظام اجتماعی از طریق جهاد انقلاب‌گونه قرار گرفته است. روش‌شناسی بنیادین سید قطب، بر اساس دو مؤلفه درهم‌تنیده، یعنی ارزش و کنش قابل مفصل‌بندی است. مبادی مذکور، از دو جریان فعال‌شده سنت در دوره معاصر، یعنی کلام (اشعری) و به‌ویژه ظاهرگرایی نشئت گرفته و نوعی عملگرایی همراه با واقع‌گرایی را برای جنبش‌های موسوم به سلفی و بنیادگرایی فراهم کرده است. هویت‌طلبی جهان اسلام، در مقابل مکاتب و سایر جهان‌بینی‌ها، به دنبال ابتدای جامعه و تمدن اسلامی است. این موضوع بر ابعاد و انگیزه‌های فردی و اجتماعی غیرعلمی در معرفت اجتماعی سید قطب تأثیر گذاشته است.

جریان ظاهرگرایی معاصر، به شیوه‌های مستقیم و غیرمستقیم، مکتب بازگشت به سلف صالح (سلفیه)، جنبش «اخوان المسلمین» و متفکران عرب معاصر از جمله سید قطب را تحت حمایت فکری خود قرار داد. اما باید توجه داشت که میان جریان بازگشت در عربستان و مصر دو تفاوت مهم وجود دارد: ۱) برخی از متفکران یا رهبران جریان بازگشت در عربستان، بیش از آنکه در پی اهداف عملی باشند، به دنبال مباحث نظری بودند. به یک معنا، برای آن‌ها تجدید بنای تمدن اسلام، موضوعیت ندارد. ۲) دغدغه احیای تمدن و حکومت اسلامی توسط متفکران مصری به چند طریق پیگیری شد: برخی از گروه‌های مصری تلاش کردند تحت لوای ملی‌گرایی به احیای تمدن اسلامی بپردازند. برخی دیگر، با محوریت پایگاه فکری «المنار» به‌ویژه تحت تأثیر آرای محمد عبده و رشید رضا، به طرح مباحث پیرامون حکومت و تمدن اسلامی پرداختند. معرفت اجتماعی سید قطب نیز تحت تأثیر جریان اخیر است.

شاکله معرفت اجتماعی سید قطب نیز در چند حوزه تحت تأثیر جریان ظاهرگرایی است: ۱) سید قطب یگانه سرچشمه معرفتی اتکاپذیر برای مبادی نظری و عملی انسان و اجتماع را قرآن معرفی می‌کند. زدودن معارف از همه منابع و بسندگی مطلق به قرآن، در این جریان ریشه دارد. ۲) ایده‌های اجتماعی سید قطب نه به صورت‌بندی یک نظریه، که به حرکتی عملی و انقلابی



مبدل می‌شود و این مسئله، بیانگر نظریه اجتماعی جریان ظاهرگرایی در قالب عمل است. به عبارت دیگر، اندیشه اجتماعی جریان ظاهرگرایی، به عمل یعنی همان بازگشت منتج می‌شود. از زمینه‌های فکری که سید قطب را تحت تأثیر جریان سلفی کرد، جمعیت «اخوان المسلمین» مصر بود. یکی از مهم‌ترین اهداف تأسیس «اخوان المسلمین» توسط حسن البنا، ایده بازگشت بود و دعوت اخوان، دعوتی سلفی محسوب می‌شد (علی‌خانی، ۱۳۸۴: ۱۸۸-۱۸۵). همچنین، سید قطب علاوه بر تأثیرپذیری از رویکرد سلفی معاصر، علقه‌های معرفتی آشکاری به ابن تیمیه داشت. وی در کتاب «آینده در قلمرو اسلام» بیان کرده است از آنجایی که ابن تیمیه، الهام‌بخش جریان‌های جهادی نظیر «سلسله ممالیک مصر»، عقیده اسلامی و رهبر روحی و معنوی آن بوده است، باید او را به عنوان یک رهبر در امر جهادی مورد توجه قرار داد (قطب، ۱۳۴۵: ۲۰۵). این رویکرد به گونه‌ای بوده است که برخی، سید قطب را مانند ابن تیمیه تحت تأثیر خوارج دانسته‌اند (السید، ۱۳۸۳: ۳۵). علاوه بر این، پشتیبانی فکری جریان «المنار» به‌ویژه آرای محمد عبده و رشید رضا درباره احیای تمدن و حکومت اسلامی از دیگر عوامل تأثیرگذار بر معرفت اجتماعی سید قطب محسوب می‌شود.

یکی دیگر از مصادر معرفتی در شکل‌گیری اندیشه اجتماعی سید قطب، جریان کلام اشعری است. شهید مطهری، سید قطب را تحت تأثیر جریان فکری حنبلی و اشعری دانسته است (مطهری، ۱۳۵۶: ۱۹۱). سید قطب در این حوزه از چند جهت متصل به معرفت کلامی است: ۱) در دیدگاه سید قطب (در مقام اثبات) تقدم قدرت و تجلی آن در جهاد، بر علم تقدم دارد. جهاد تحت لوای گروه قدرت‌مند پیشتانز، عنصر قدرت را در رویکرد انتقادی سید قطب بااهمیت کرده است. این گروه جماعتی برگزیده‌اند که «نسل بی‌بدیل قرآنی» لقب گرفته‌اند. منبع معرفتی آن‌ها، فقط قرآن است. توده مردم ضمن تقویت عقیده خود، در مناسبات اجتماعی از جمله جریان انقلاب، باید به این گروه اقتدا کنند. ۲) جهاد امری مقدر است که تقدیر خداوند بر تحقق آن اختصاص یافته است و از آنجایی که اراده خداوند، تخلف‌ناپذیر است، جهاد مقدر نیز به رهبری گروه پیشتانز، تحقق خواهد یافت. سید قطب با اتکاء بیشتر بر عنصر اراده تکوینی خدا و نیز اعتقاد به تقدیر، به جریان کلام اشعری متصل می‌شود. اما این موضوع به هیچ عنوان به معنای جبرگرا بودن او نیست. ۳) سید قطب در برقراری تمایز میان علوم محض و ارزشی، صرفاً علوم



ارزشی را تحت تأثیر فرهنگ و موازین دانسته است و برای آن‌ها خصلت تجویزی قائل نیست.^۱ این علوم همان احکام و قوانین قرآن و دین است که عقل عملی در تدوین و تنسیق آن‌ها دخیل نیست.

شایان ذکر است که جریان کلام اسلامی، دارای رویکرد انتقادی برآمده از نقل و وحی است که از ارزش‌های اسلامی و قرآنی، دفاع و حراست می‌کند.^۲ این ویژگی ممتاز باعث شده است جریان استعماری و ضداسلامی برای مقاومت در مقابل چنین ظرفیتی تلاش کند و آن را مورد هجوم خود قرار دهد. سید قطب نیز در رویکرد اجتماعی خود، از همین منبع انتقادی یعنی کلام، علیه جریان استعماری استفاده کرده و به صیانت از قوانین و ارزش‌های اسلام با مرجعیت وحی و قرآن پرداخته است. این رویکرد انتقادی باعث شده است عده‌ای بازاندیشی سید قطب در مبانی اسلامی را شبیه به نوعی قرائت پروتستانی معرفی کنند (Rubin, 1990: 50).

دو وجه مثبت دیگر در نظریه سید قطب عبارت است از: (۱) تمسک به اصل توحید برای اتحاد و تقریب مسلمانان؛ (۲) احساس مسئولیت در قبال قرآن. بر این اساس، ابتنای احتجاجات سید قطب بر قرآن، بیانگر مسئولیت وی در قبال دین است و از این رو، نمی‌توان از جبرگرایی در اندیشه سید قطب سخن گفت. همین مؤلفه باعث شده است تا اندیشه او از واقع‌گرایی برخوردار باشد. البته سهم عقل در معرفت اجتماعی سید قطب تحت‌الشعاع مرکزیت کلام خدا (قرآن) قرار گرفته است و استقلال ندارد. سید قطب قائل به عقل استنباطی در خدمت نقل است و به عملکرد مستقل عقل به عنوان پیام‌آور و حجت درونی خداوند توجهی ندارد. در ضمن، «عقل شهودی» (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۵۷-۵۸) و رویکرد عرفانی در آثار او نیز غایب است.

در مجموع، ظاهراً رویکرد انتقادی سید قطب با شرایط اجتماعی و محیطی زمان وی قرابت دارد. پیدایش دو بلوک اشتراک‌گرایان^۳ و سرمایه‌داری و اهمیت هویت‌یابی مسلمانان در شرایط دوقطبی جهان، سید قطب را به طرح اندیشه اجتماعی تغییر و انقلاب جهانی اسلام سوق داد.

۱. در دیدگاه اسلام، علم می‌تواند نسبت به ارزش‌ها، هنجارها و آرمان‌ها داوری کند و از صدق و کذب یا صحت و سقم آن‌ها خبر دهد. فرهنگ در همه حالات در معرض داوری علم قرار دارد. همچنین می‌توان از «فرهنگ حق و باطل» سخن گفت. فرهنگ حق، فرهنگی خواهد بود که در سنجش‌های علمی، صحیح و صادق باشد و فرهنگ باطل، فرهنگی است که با ارزش‌گذاری علمی، کاذب و باطل محسوب شود (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۵۱).

۲. البته جریان کلامی، کاملاً عقلی و استدلال‌محور نیست. این موضوع، دستاویزی برای معاندین اسلام از طریق اختلاف‌افکنی میان نحله‌های فکری و اجتماعی مسلمان بوده است.



(Ismail, 2006: 40). نتیجه این تفکر در زمان حیات او در انقلاب افسران آزاد مصر تأثیر گذاشت و در دوره کنونی، میراث فکری سید قطب به جریان‌های سلفی و بازگشت (در وقایع مصر و سوریه)، توان احیای سنت ظاهرگرایی را در قالب حرکت‌های مسلحانه و جهادی داده است (همان، ۸۴). چنین اندیشه‌ای آشکارا با بنیان‌های فکری انقلاب اسلامی ایران و نهضت شیعی امام خمینی (ره) متمایز است (Rubin, 1990: 50). در جریان‌های برساننده سنت گفتمانی انقلاب اسلامی ایران، مواردی مانند نوع برداشت از عقل، مؤلفه‌های حکومت، جایگاه رهبر جامعه، پویایی فقه، اراده مردم، نوع رابطه با دنیای مدرن، نوع مناسبات علم و فرهنگ، از رویکرد متفاوتی برخوردار است.



کتابنامه

۱. اکوانی، حمداله و ارژنگ، اردوان (۱۳۹۱)، مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب، دانش سیاسی و بین‌المللی، ۱(۲)، ۳۳-۵۴.
۲. الخالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۳۸۰)، سید قطب از ولادت تا شهادت، ترجمه جلیل بهرامی‌نیا، تهران: احسان.
۳. السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۴. الموصلی، احمد (۱۳۷۸)، اصول‌گرایی اسلامی و نظام بین‌المللی، ترجمه مهرداد آزاد اردبیلی، تهران: کیهان.
۵. بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۴۴)، تاریخ مذاهب اسلام، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: امیرکبیر.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۷۶)، حدیث پیمان، قم: معارف.
۷. پارسانیا، حمید (۱۳۸۰)، عرفان و سیاست، تهران: مرکز آموزش و پژوهش سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۹. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: کتاب فردا.
۱۰. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲)، نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، راهبرد فرهنگ، ۲۳، ۷-۲۸.
۱۱. جابری، محمدعابد (۱۳۸۹)، سقراط‌هایی از گونه دیگر: روشنفکران در تمدن عربی، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
۱۲. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۱)، تاریخ نهضت‌های دینی سیاسی معاصر، تهران: بهیانی.
۱۳. رئیس کرمی، سید علی (۱۳۸۲)، شیخ محمد عبده و همبستگی جهان اسلام، زاهدان: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان.
۱۴. زاهدی، سعید (۱۳۹۱)، ماضی استمراری: سلفی‌گری در جهان اسلام از وهابیت تا القاعده، تهران: عابد.
۱۵. سوزنگر، سیروس (۱۳۸۳)، اندیشه‌های سیاسی سید قطب، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۶. سیاوشی، کرم (۱۳۸۹)، ارزش دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب، معرفت، ۱۹(۱۵۶)، ۱۰۱-۱۱۸.
۱۷. صفایی، سید احمد (۱۳۶۸)، علم کلام (جلد ۱ و ۲) تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی.
۱۹. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۸)، گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز، مشکوه، ۱۰۴، ۱۰۴-۷۷.



۲۰. قطب، سید (۱۳۴۳)، عدالت اجتماعی در اسلام (جلد ۱)، ترجمه محمد علی گرامی و سید هادی خسروشاهی، قم: مصطفوی.
۲۱. قطب، سید (۱۳۴۵)، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای، مشهد: سپیده.
۲۲. قطب، سید (۱۳۵۵)، زیربنای صلح جهانی، ترجمه سید هادی خسروشاهی و زین‌الدین قربانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۳. قطب، سید (۱۳۷۸)، نشانه‌های راه، ترجمه محمود محمودی، تهران: احسان.
۲۴. گارده، لوئی (۱۳۵۲)، اسلام، دین و امت، ترجمه رضا مشایخی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۵. محمودیان، محمد (۱۳۹۱)، تأثیر اندیشه‌های نئوسلفیسم بر روند فکری ایدئولوژیک القاعده، پژوهش نامه علوم سیاسی، ۷(۳)، ۷۹-۱۱۴.
۲۶. مرکز نشر دانشگاهی (۱۳۶۶)، مبانی عقیدتی اسلامی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸)، آموزش عقاید (جلد ۱ و ۲)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۵۶)، علل گرایش به مادیگری، قم: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، سیری در سیره ائمه اطهار، قم: صدرا.
۳۰. میراحمدی، منصور و مهربان، احمد (۱۳۸۷)، ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال، پژوهش نامه علوم سیاسی، ۴(۱)، ۱۷۵-۲۱۲.
۳۱. نصر، سیدحسین (۱۳۸۴)، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
۳۲. ویلم، ژان پل (۱۳۸۶)، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی (نقد و بررسی: علامه محمدتقی جعفری)، تهران: علم.
۳۳. هیکل، حسنین (۱۳۶۳)، پاییز خشم (جلد ۱)، ترجمه محمد کاظم موسایی، تهران: امیرکبیر.

34. Al-Azmeh, A. (1996), *Islams and Modernities*, London & New York: Verso.
35. Bailey, K. D. (1994), *Methods of Social Research*, New York: The Free Press.
36. Brown, D. (1996), *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge: Cambridge University.
37. Daymon, C. & Holloway, I. (200۵), *Qualitative Research Methods in Public Relations and Marketing Communications*, London & U.S. : Routledge
38. Hansen, H. & Kainz, P. (2007), *Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8(1), 55-76.
39. Ismail, S. (2006), *Rethinking Islamic politics: Culture, the state and Islamism*, London & New York: I. B. Tauris.
40. McCulloch, G. (2005), *Documentary Research in Education, History and the Social Sciences*, London and New York: Routledge Falmer.
41. Rodinson, M. (1979), *Marxism and the Muslim world*, Translated by Michael Pallis, London: Zed.
42. Rubin, B. (1990), *Islamic fundamentalism in Egyptian politics*, London: MacMillan.
43. Saeed, A. (2006), *Islamic thought: An introduction*, London & New York: Routledge.

-
44. Soage, A. B. (2009), Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb, Totalitarian Movements and Political Religions, 10(2),189-203.
45. Tavakol, M. (1987), Sociology of Knowledge: Theoretical Problems, New Delhi: Sterling.
46. Ushama, T. (2007), Extremism in the Discourse of Sayyid Qutb: Myth and Reality, Intellectual Discourse, 15(2),167-190.

