

مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب

حمداله اکوانی^۱ و اردوان ارژنگ^۲

استادیار دانشگاه یاسوج - یاسوج - دانشگاه یاسوج - دانشکده علوم انسانی
hamdallah.akvani@gmail.com
ستادیار دانشگاه یاسوج - یاسوج - دانشگاه یاسوج - دانشکده علوم انسانی
h_akvani@yahoo.com

چکیده:

اسلام‌گرایی، یکی از گرایش‌های مهم در قرن بیستم و آغاز هزاره سوم میلادی بوده است. هرچند این‌گرایش، طیف‌های گوناگونی داشته است، اما همگی در چند مورد اشتراک نظر داشته‌اند و آن‌اینکه: مدرنیته به وعده رستگار و خوشبخت کردن انسان که نوید آن را در آغاز عصر روشنگری داده بود، جامه عمل نپوشانیده است؛ مدرنیته با بسیاری از مبانی ارزشی و اخلاقی اسلامی سرسازگاری ندارد و بالاخره این‌که برای حل معضل عقب‌ماندگی، غرزدگی و... باید به احیای "آیین" اسلامی دست زد. ما در این نوشتار به بررسی اندیشه یکی از این اسلام‌گرایان، یعنی سید قطب خواهیم پرداخت و در این بررسی، سؤال اصلی ما بدین قرار طراحی می‌شود: "مدرنیته - که نفی آن یکی از اجزای اصلی منظومه فکری سید قطب است - تا چه حد در شکل‌گیری اندیشه سیاسی او تأثیر گذاشته است؟". علاوه بر این، به بررسی این موضوع نیز خواهیم پرداخت که اسلام‌گرایانی چون سید قطب در مخالفت و نقد مدرنیته با چه تناقضاتی مواجه‌اند. برای تحقیق و بررسی این سؤال و این موضوع، از روش "هرمنوتیک اسکینر" در بررسی اندیشه سیاسی استفاده شده است. افزون بر این، از مباحث و نظریه "شرق‌شناسی" نیز برای تحلیل دقیق‌تر و کامل اندیشه سید بهره‌جسته شده است.

واژه‌های کلیدی: مدرنیته، بازگشت (رجعت)، جامعه جاهلی، حکومت اسلامی، سنت، تجدد، اسلام‌گرایی

مقدمه: عصر جدید و ایده بازگشت

فرارسیدن عصر جدید و آغاز مرحله تازه ای از زندگی، پیام های گنگ و پر ابهامی برای انسان داشت. انسان جدید با عبور از مرحله سنتی، قدم در راهی می گذاشت که نقطه شروع مشخصی داشت، اما معلوم نبود و معلوم نیست که به کدام نقطه ختم خواهد شد. قدم هایی که در ابتدا ثبات و قطعیت بیشتری داشت و می خواست با تقویت کنجکاوای های علمی، حوزه های ناشناخته را کشف کند. میلان کوندرا آغاز عصر جدید را " زمانی می داند که دن کیشوت، خانه اش را به قصد کشف جهان ترک گفت" (میلانی ۱۳۸۰: ۱۷۷). این آغاز کشف حوزه های ناشناخته و سرک کشیدن به پستوهایی که تا پیش از این غیرمجاز، حرام و ممنوع محسوب می شد، سبب گردید همه جنبه های زندگی انسانی - اعم از جنبه های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، مذهبی و حتی هنری - دستخوش دگرگونی های گسترده شود.

برایان ترنر، تیزبینانه، خصلت اصلی تجدد را دگرگونی های علی الدوام و بی وقفه می داند. از نگاه او: "مدرنیسم در واقع عبارت است از بیان اینکه چگونه توانمندی ها، بصیرت ها، نگرانی ها، اضطراب ها و دغدغه های مدرن از دل زندگی اقتصادی مدرن سر بر آوردند: با نمونه های آشکاری چون فشار مداوم و بی وقفه آن برای رشد و پیشرفت، گسترش و بسط خواسته های انسانی فراتر از مرزها و محدوده های محلی، ملی و اخلاقی، دگرگونی و استحاله بی پایان تمامی ارزش های آن در گرداب بازار جهانی و انهدام و نابودی گسترده تمام چیزها" (Turner, 1996: 140).

شاید مورد فوق یکی از جامعترین تعاریف از عصر جدید باشد. تأکید ترنر بر اینکه در جامعه مدرن، انسان حاضر است برای رسیدن به خواسته های عمدتاً اقتصادی و مادی اش، تمام مرزهای اخلاقی و مذهبی را در نوردد و ارزش هایی را که پیش از این به آنها انس گرفته بود، نادیده بگیرد، کاملاً درست و صحیح است. انسان مدرن بیشتر به زمین و آنچه در آن است و کمتر به امور آسمانی توجه دارد. در تفکر جدید، رویدادها دیگر آسمانی نیست و هر آنچه هست، باید در زمین رخ دهد و بس، زیرا تفکر جدید افسانه زدا و اسطوره زداست و با عالم قدسی، سرو کاری ندارد.

این بریدگی انسان جدید از مقدسات آسمانی، هم ریشه هایی داشت و هم پیامدهایی. زمانی انسان به خاطر اینکه کاملاً مقهور طبیعت بود، برای رهایی از ترس و مجازات توسط طبیعت، دست به دامن خدایان می شد و با قربانی دادن های فراوان، خشم طبیعت را فرو می نشاند؛ حتی با وجود این نیز، انسان در مقابل طبیعت، دست بسته و ناتوان بود. در یکی از گزارش های جلال آل احمد از زندگی و انسان سنتی، ضعف و زبونی چنین انسانی در برابر طبیعت به خوبی نمایش داده شده است. او زمستان های اورازان - دهی نزدیک طالقان تهران - را این گونه توصیف می کند: "هوا بسیار سرد است و پنج ماه از سال به علت برف و بوران هیچ جنبنده ای از سوراخی که در آن خزیده است، بیرون نمی آید. گاو و گوسفند را در طویله ها که دخمه ای است در شکم کوه کنده شده، از سرما محفوظ نگه می دارند و خود اهالی در زیرزمینی که فقط روزنه ای به طاق یا بالای دیوار دارد و دری به

کند نظمی نوین و تازه را که بی اتکا به وحی است، به وجود آورد. مارکس در این باره می گوید: "هر آنچه سخت و استوار است، دود می شود و به هوا می رود، هر آنچه مقدس است، دنیوی می شود و سرانجام آدمیان ناچار می شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با هم‌نوعان خویش روبه رو گردند" (برمن، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

عقل خود بنیاد مدرن با محروم کردن خود از یک منبع الهی، چتر حمایتی معرفتی را از سر خود بر می دارد و سعی می کند به تنهایی، هم به فهم و هم به تغییر جهان مبادرت کند. در این معادله جدید، انسان هم بیشتر سعی می کند ببیند و هم به گونه ای مطمئن است که می تواند از پس این دیدن ها، بفهمد، اما انسان سنتی معرفتش به جهان بیشتر، آن چیزی بود که از متافیزیک دریافته و شنیده بود. او بیشتر شنونده بود تا بیننده. در واقع، منبع معرفت برای انسان، بیشتر شناختی بود که از بیرون وجود او به او هدیه داده می شد [فیض الهی]. هانری کربن چنین شناختی را این گونه شرح می دهد: "گوش دادن، یعنی رشته را به غیر سپردن. مهم نیست که این غیر، روح القدس باشد، فرشته یا پیر سرگذشت‌های عبرت آموز و جهان نگرانه. در اندیشه ایرانی، اندیشیدن یعنی گفت و گو در سر سویدای دل. اندیشیدن یعنی پاسخ گفتن به ندایی که دمی از فراخواندن ما باز نمی ایستد" (شایگان، ۱۳۷۱: ۳۴).

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی

آن شب قدر که این تازه براتم دادند

بعد از این روی من و آیینه وصف جمال

که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند

اما به مرور و پس از گذشت چندین قرن، انسان مدرن در غرب به نوعی دست به توقف زد و درباره

راهرو، به سر می برند که در میان آن تنوری هست
" (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۲).

اما زمانی که انسان توانست افسار طبیعت را بکشد و مهارش کند، به آنچنان غروری دست یافت که نه تنها دیگر وحشتی از طبیعت و در نتیجه نیازی به وساطت خدایان نداشت، بلکه خود را خدای توانای طبیعت می دانست. او حتی دیگر نیازچندانی به رستگاری اخروی نداشت، چون که توانسته بود طبیعت را مهار کند و می خواست بهشت وعده داده شده را خود بر روی زمین بنا کند. او اکنون می خواست با کنار زدن رقیب متافیزیکی خود، تفکری نو و خود بنیاد بنا کند تا بتواند بر مبنای آن بر زمین فرمانروایی کند و از این رو به تدریج به جنگ مذهب و خدا رفت. به همین خاطر است که آیریس مدراک می گوید: "فلسفه متجدد، روحیه ای ما بعد الطبیعه ستیزانه دارد. خصلت ما بعد الطبیعه ستیزانه آن را می توان در این اخطاریه خلاصه کرد که ممکن نیست ساختار ژرفی وجود داشته باشد" (Smith, 2002: 151).

این رقابت و نبرد انسان با خدا در عصر مدرن و هراس هایی که انسان از سرانجام این نبرد - علی رغم اینکه اومانیسیم در ظاهر به پیروزی خود امیدوار است - دارد، سبب شده تا برخی، یکی از وجوه ممیزه جهان سنتی و جهان مدرن را در این بدانند که به همان میزان که در جهان مدرن، آزادی بیشتر و بدون حد و مرزی به انسان داده می شود؛ به همان میزان از امنیت و امید به رستگاری او نیز کاسته می شود. یعنی در جهان مدرن، امنیت به نفع آزادی کاسته می شود.

اما ابزار این نبرد انسان با خدا، جایگزینی عقل خود بنیاد به جای عقل متکی و وابسته به وحی و شرع است. انسان پس از دور شدن تدریجی از خدا، دستورها و اوامر او را نیز به کناری می نهد و سعی می

که می‌خواست دست یافته بود و آنچه را که نیافته بود، مطمئن بود که می‌تواند روزگاری به دست آورد، اما این انسان، از مبدأش بریده بود و نسبت به مقصدش ناآگاه. همه این هراس‌ها سبب شد تا بسیاری به آرمان‌های مدرنیسم شک کنند و ناخرسندی خود را بروز دهند و عیان کنند. به نمونه‌هایی از این ناخرسندی‌ها در سطور بالا اشاره شد، اما این ناخرسندی‌ها در دنیای شرق و بویژه در جوامع اسلامی دو چندان بود. آنها درگیر فرایندی شده بودند که هرچند خود مسبب و آغازگر آن نبودند، اما از پیامدهای ویرانگرش نیز نتوانستند مصون بمانند.

البته، هم در گذشته‌های نه چندان دور و هم در زمانه حاضر، هنوز بسیاری در شرق، به غرب به عنوان یک الگوی تمام‌عیار و کامل نگاه می‌کنند، اما در مقابل، دیگرانی نیز هستند که علاوه بر فروریزی مقدسات و ارزش‌های گذشته‌شان توسط تفکر جدید، پیامدهای عینی این زندگی جدید را نمی‌پسندند.

متفکر مد نظر ما - سید قطب - نیز اندیشه‌اش وابستگی کامل به این فضا و این دنیای جدید دارد. به زعم ما، حداقل یک وجه از اندیشه سید قطب یا نیمی از آن آشکارا پاسخ و واکنشی است به هجمه غرب به مبانی ارزش‌های اسلامی. پاسخ او به این هجمه در یک ایده کلی تبلور می‌یابد که ما آن را "ایده بازگشت" نام می‌نیمیم و در ادامه نوشتار بدان خواهیم پرداخت.

شرق در هجمه غرب و واکنش اندیشه گران

تمدن جدید و ناخرسندی‌های آن زمانی که به شرق وارد می‌شود، پیچیدگی مضاعفی پیدا می‌کند.

میزان تحقق رؤیاهای عصر روشنگری‌اش اندیشید. او قرار بود در ابتدا بهشتی بر روی زمین بسازد تا از بهشت خدا بی‌نیاز گردد، اما نه تنها نتوانسته بود به این مهم دست یابد، بلکه زندگی تازه و نو، مخاطراتی داشت که باعث شد برخی به دنبال بازگشت به بهشت گمشده ماقبل مدرن باشند و برخی دیگر نیز به فکر عبور از این مرحله و عده‌ای نیز صرفاً به صورت بندی این مرحله یأس و هراس بپردازند. مکاتبی چون پست مدرنیسم، رمانتیسم، نیهیلیسم و متفکرانی چون فروید، مارکس، مارکوزه، نیچه و... نشان دهنده ساخته نشدن بهشت بر روی زمین توسط عقل خود بنیاد مدرن اند. هانری کربن در طعنه به مدعاهای عقل مدرن - در تأسیس بهشت روی زمین - می‌نویسد: "در برابر فلسفه که به ریش آدمی می‌خندد و حتی نمی‌بیند که آدمی دیگر پاسخی برای مسائل همیشگی و فوری خویش ندارد، در برابر فیلسوفانی که از دکارت تا کانت و از هگل تا مارکس خیال کرده‌اند با عقل کردن بشر به ذات خویش، با متکی کردن وی به عقل و اراده‌ای محکوم به ناکامی، ما را نجات دهد، جای آن است که همصدا با یکی از پیامبران زمانه، اعلام کنیم که عقل بشر دلیل وجودی او نیست. نه این است که من می‌اندیشم پس هستم، حقیقت این است که من اندیشیده‌ام می‌شوم، پس هستم" (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۷).

رابطه انسان با خدا که به تدریج در عصر مدرن، از رابطه هراس و عشق به رابطه‌ای مبارزه‌جویانه تبدیل شد، عواقبی بس ژرف و هولناک برای او به همراه داشت. انسانی که به واسطه خودآگاهی مدرن و عقل خود بنیادش توانسته تا حد زیادی بر طبیعت فائق آید، اینک بدون پشتوانه عاطفی و در میان یک زندگی ماشینی و تقریباً تهی از معنا، به هر آن چیز مادی‌ای

قدر در صنعت مادی پیش می‌رود، از معنویت انسانی باز می‌ماند و در آنچنان اضطراب و سرگشتگی و بیمار دلی نفسانی و قومی مهلکی فرو می‌رود که خردمندان را به فریاد وامی‌دارد... چرا که آنان به مسلک خداوند که یگانه درمان و دارویشان است، باز نمی‌آیند (قطب، ۱۳۶۱: ۱۵).

غفلت مردم از نظر سید، سبب شده است تا طاغوت مدرن سر برآورد و برخلاف آنچه تصور می‌شود که مدرنیته، ناجی انسان و در خدمت رفاه او بوده است، بالعکس او را در مغاک‌های دهشتناکی فرو برده است. دستاوردهای فنی غرب نه آرامش بخش، بلکه یک تراژدی بزرگ است. تراژدی‌ای که با به سخره گرفتن تمامی ارزش‌های اخلاقی و مجاز کردن اکثر غیرمجازها و ممنوعه‌ها، انسان را از درجه انسانی خود فرو کاسته است.

این تمدن جدید، به نوعی در مقابل خالق و آفریننده جهان دست به طغیان زده است. انسان جدید، انسانی است که حاکمیت خدا را نپذیرفته و با نافرمانی قصد معارضه با خدا را دارد. این امر برای یک مسلمان، سخت و نپذیرفتنی است. سید هم به چنین گردن‌کشی و طغیانی اشراف دارد. او مجاز بودن همه چیز در اروپا را به این خاطر می‌داند که انسان اروپایی همه کارهایش را به این خاطر انجام می‌دهد تا به کلیسا بگوید: «خداي خود و دين خود و اين انساني را که به پندار تو خدا از روح خود در آن دمیده است، بردار و از ما و از زندگی واقعی و روزمره ما دور شو!!!» (قطب، ۱۳۷۶: ۱۳۹).

حذف خدای خالق و آفریننده، به ظهور خدایان جدید در غرب منجر شد: «و بالاخره ... انسانی که خدایانی به جز خدا برای خود گرفت؛ از مال و ثروت، خدا ساخت؛ از هوی و هوس خدا ساخت. از

شرقیان علاوه بر آنکه میان محاسن و معایب مدرنیته مجبور به واکنش هستند، باید این را هم در نظر بگیرند که پدیده جدید یک دگر است و مهمانی ناخوانده؛ به ویژه در جوامع اسلامی که اعتقاد به گذشته شکوهمند و طلایی وجود دارد، پذیرش مولفه‌های تمدن جدید، با شک و تردید بیشتری همراه است، اما در میان سرازیر شدن سیل‌گونه ارزش‌های مدرنیسم به جوامع شرقی، ما با طیف گسترده‌ای از واکنش‌ها مواجهیم که از پذیرش تام و تمام گرفته تا انتخاب گزینشی و همچنین رد همه جانبه غرب در این طیف گسترده موجود است.

سید قطب از جمله اندیشمندانی است که غرب را به دلایل مختلف یک اهریمن تمام عیار می‌داند. از نظر او جایگاهی که غرب اینک در آن قرار گرفته، چیزی جز موفقیت شیطان نیست و به خاطر همین روح اهریمنی تمدن غرب، سید نه تنها دستاوردهای تمدن جدید را رهایی‌بخش و سعادت آفرین نمی‌داند، بلکه به اسارت انسان در چارچوب این تمدن رأی می‌دهد. از همین رو، او مفهوم جامعه جاهلی را برای تحلیل جامعه مدرن و نشان دادن نقایص آن بسط داد (سافی، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

سید قطب از موارد متعددی ناراحت، دلگیر و خشمگین است. او تمدن غرب را فاقد هرگونه معنویت و لطافت روحانی می‌داند. تمدنی که به نظر او علی‌رغم پیشرفت‌های چشمگیر و فریبنده‌ای که داشته، نتوانسته است، به نیازهای عاطفی و روحی انسان پاسخ در خوری دهد. سید، تمدن غرب را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که فقط یک بال دارد: «تمدن مادی امروز ایستاده است: همچون پرنده‌ای که با یک بال سالم خود به جستجوی چینه می‌رود، در حالی که بال دیگر او پس از التیام مجدداً شکسته است. هر

جامعه بشری [جدید] است برای اقامه مملکت خدا بر روی زمین» (قطب، ۱۹۸۳: ۶۶-۶۷). در واقع، از نظراو گفتن لا اله الا الله به معنی نفی تمام آیین‌های بشری است و هر نظم و نظامی که آفریننده‌اش غیرخدا باشد، باید نفی و رد گردد.

اندیشه سیاسی سیدقطب در میان دو عنصر شکل می‌گیرد و صورت بندی می‌شود. او به عنوان یک مسلمان معتقد و مسلمانی که نسبت به گذشته طلایی‌اش در صدر اسلام آگاه است، در مقابل هجمه و تجاوز عرف، حضور دارد. اندیشه سیدقطب را از یک طرف معارض و مهاجمی خارجی و بیگانه و از طرفی، تربیت دینی و اعتقادات اسلامی او به وجود می‌آورد. بنابراین، نه می‌توان اندیشه او را زمینه محور و نه می‌توان متن محور قلمداد کرد. اینجاست که به مبانی روش شناختی اسکینر نزدیک می‌شویم. همچنان که اسکینر معتقد است: قرائت زمینه ای، زمینه را تعیین کننده معنای متن می‌داند و لذا فهم معنای هر متن را منوط به فهم زمینه های فکری، اجتماعی، دینی، سیاسی و اقتصادی آن متن می‌کند، اما روش قرائت متنی، بر خودمختاری ذاتی متن به عنوان تنها کلید ضروری برای معنای آن تأکید دارد و هر گونه تلاش برای بازسازی زمینه اجتماعی را به عنوان تلاشی بیهوده کنار می‌گذارد، که البته اسکینر با نقد هر دو روش، طرح روش شناختی ای را پیشنهاد می‌کند که هم زمینه محور باشد و هم متن محور (skinner, 1988: 29).

هشام جعیط درباره ماهیت تماس بین فرهنگ‌های مختلف و نتیجه این تماس می‌نویسد: «تماس میان فرهنگ‌ها همواره به پیدایش درام می‌انجامد، درام هستی شناختی و قومی تفاوت‌های انسانی، یا درام

ماده خدا ساخت؛ از سرزمین خدا ساخت؛ از نژاد خدا ساخت و از قانونگذاران خود نیز خدایانی ساخت، تا آنها این حق ویژه خدا را غصب کنند و بدین‌سان حق الوهیت را نیز که ویژه خداست غاصبانه در اختیار گیرند. انسان همه این خداها را ساخت و پرستید تا از خدا بگریزد و از پرستش او سرباز زند.» (قطب، همان: ۱۵۷).

غروب خدا در غرب و طلوع و برآمدن یک ابر انسان که داعیه سروری بر جهان دارد، تغییری مهم و اساسی را به وجود می‌آورد و آن این است که اومانیسیم، جایگزین جایگاه خلیفه الهی انسان می‌گردد. هرچه انسان گام به پیش می‌نهد، خدا را به عقب می‌راند. بر ساخته‌های خود را به رخ خدا می‌کشد و مدام تأکید می‌کند که این ابزار و آلات را من ساخته‌ام. غرور اومانیستی، اجازه نمی‌دهد که انسان اعتراف کند که بر ساخته‌هایش نشأت گرفته از رحمت الهی است.

وقتی شناخت سید از غرب این‌گونه شکل گرفت، سید به منطق یا این و یا آن متوسل شد. جریانی که در بین برخی از اندیشمندان اسلامی صورت گرفت که به امکان انتخاب گزینشی از تمدن غرب و مهار آن در چارچوب سنت و شرایع اسلامی اعتقاد داشت، از نظر سید پذیرفتنی نبود، چرا که او اعتقاد داشت هیچ پیوند و یکسان بودگی میان سنت اسلامی و مولفه‌های تمدن جدید وجود ندارد. به همین سبب، وی به نفی یکسره و کامل تمدن غرب می‌پردازد. او می‌گوید: «اما این دین [اسلام] اعلان عامی است برای آزادی انسان بر روی زمین، آزادی از بندگی بندگان و از بندگی هوا و هوس. این اعلانی است که معنی‌اش سوزانیدن و از بین بردن

اشیاء، پدیده‌ها و عناصر اخلاقی، محال است. تنها اصل ثابت و قانون غیرقابل خدشه، خود دگرگونی است. از این‌رو، در یک تعریف مدرن، انسان موفق، انسانی است که می‌تواند و آمادگی دارد خود را تغییر دهد و به چیزی پایبند نباشد و انسان ناموفق انسانی است که نمی‌تواند دست از ارزش‌های کهنه و قدیمی‌اش بشوید.

به همین خاطر است که روسو با اعلام این مطلب که جامعه اروپایی بر لبه مغاک، بر آستانه انفجاری‌ترین تلاطمات انقلابی ایستاده است، معاصران خویش را شگفت‌زده کرد. او زندگی روزمره در این جامعه - بویژه در پاریس، پایتخت آن - را به مثابه نوعی گردباد، گردباد اجتماعی تجربه کرد (برمن، ۱۳۸۴: ۱۷). در رمان رمانتیک روسو، موسوم به الوئیز نو، قهرمان جوان رمان، سن پرو - که به قصد کشف دنیای نو از روستا به شهر مهاجرت می‌کند - در نامه به معشوقه‌اش، ژولی، ضمن اینکه تعهد خویش به عشق نخستین را تأیید می‌کند؛ درست در همان لحظه که از پایداری عشق خویش سخن می‌گوید، نگران آن است که " امروز از آنچه فردا دوست خواهم داشت، بی‌خبرم" (برمن، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۸).

در این فضا، خصم اصلی مدل زندگی مدرن، سنت‌های کهن و پیشین است. مدرنیته بیش از هر چیز تمایل دارد تا خاطرات گذشته را یا به طور کامل محو کند یا به آنها به چشم عتیقه‌هایی نگاه کند که تنها ارزش نگهداری در موزه‌ها را دارند. نگاه مدرن اجازه نمی‌دهد تا مناسبات کهن و سنتی، بر جریان زندگی روزمره جدید تاثیرگذارد و سایه افکند. از این نظر، انسان سنتی و پایبند به ارزش اخلاقی یک بیمار است که یا باید مداوا گردد یا حذف؛ و برای

وجودی و فکری در زندگی یک فرد. تماس سطحی، احساس ناآشنایی به وجود می‌آورد و تماس‌های ژرف‌تر، خطر از هم‌پاشیدگی ذات فردی، گسیختن یکپارچگی آن، پایان تعیین و چالشی روان-زخمی نسبت به ارزش‌های خویشتن را در بر دارد.» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۹)

وقتی تماس فرهنگ‌ها میان دو جهان و دو دنیای کاملاً متفاوت صورت گرفت، این چالش‌های روانی دو چندان می‌گردد و تماس میان فرهنگ مدرن و فرهنگ اسلامی از این قرار است: فرهنگ مدرن که یکی از عوارض ذاتی‌اش محو سنت‌ها و عادات مألوف گذشته است، در تماس با فرهنگی قرار می‌گیرد که گذشته، افتخار اصلی‌اش است. مدرنیسم به گونه‌ای بی‌محابا، به تخریب ارزش‌های پیشین می‌پردازد و در این راه توان زیادی را نیز به خرج می‌دهد. مارکس در این‌باره می‌گوید: «از پی تولد مکانیزاسیون و صنعت مدرن، سیلی بنیان‌کن جاری شد که در شدت و گستردگی مثل بهمن بود. همه مرزها و حدود اخلاقی و طبیعی، سنی و جنسی، روشنایی و تاریکی را در هم شکست و سرمایه‌داری پیروزی‌اش را جشن گرفت (برمن، ۱۳۸۴: ۱۰۹). او در جایی دیگر ماهیت عصر مدرن را در تقابل با تقدسات و ارزش‌های پیشین چنین توصیف می‌کند: «هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود، هر آنچه مقدس است دنیوی می‌شود و سرانجام آدمیان ناچار می‌شوند با صبر و عقل با وضعیت واقعی زندگی و روابطشان با هم‌نوعان خویش روبرو گردند» (برمن، ۱۳۸۴: ۱۱۱). اساس مدرنیسم بر دگرگونی است. وعده اصلی تمدن جدید این است که انسان باید خود را برای تخریب هر آنچه دارد، به نفع پیشرفت آماده کند. قرار و ثبات

اینکه انسان‌های این‌چنینی تولید نشوند، مدرنیته از اساس به ویران کردن زمینه‌ها و ریشه‌های آن می‌پردازد. در نگاه فوتوریستی که یکی از مهمترین جنبش‌های فرهنگی مدرن است، سنت مسبب همه تیره روزی‌هاست و از این‌رو شعار این گروه این است: «کلنگ‌های خویش را بردارید، تیرها و چکش‌هایتان را بردارید و این شهرهای محترم و معزز را با بی‌رحمی، درب و داغان کنید! بشتابید! قفسه‌های کتابخانه‌ها را به آتش بکشید! مجاری آب را به سمت موزه‌ها برگردانید تا در سیل فرو روند.» (برمن، ۱۳۸۶: ۲۷).

اما، هر اندازه تمدن غرب و مدرنیته ویرانگر و تمامیت‌خواه است، انسان سنتی نیز به همان میزان مقاوم است. وداع با سنت‌های کهن برای او سخت و دشوار است و تا آنجا که بتواند تلاش می‌کند این سنت‌ها را حفظ و مراقبت کند و از این جاست که درگیری و معارضه میان سنت و تجدد آغاز می‌گردد. از سویی، تجدد میل دارد تا همه چیز را به رنگ خویش در آورد و از سویی، سنت جهد می‌کند تا از خطرات و نوامیssh محافظت کند.

داریوش شایگان در کتاب آسیا در برابر غرب حکایت جالبی را نقل می‌کند که از عدم سازش سنت و تجدد سخن به میان می‌آورد. داستان این‌گونه است: «چوانگ تسو می‌گوید: چون دزی‌گونگ به کرانه شمالی رودخانه «هان» رسید، پیرمردی را دید که سرگرم باغبانی است. او چوب‌هایی چند ساخته بود و با سختی به درون چاه می‌رفت و کوزه‌اش را پر آب می‌کرد و آب را در جوی‌ها روان می‌کرد و با مشقت بسیار به نتیجه‌ای ناچیز می‌رسید. دزی‌گونگ به او چنین گفت:

«وسیله‌ای هست که می‌توان به کمک آن روزی صد جوی را سیراب کرد و با مشقت اندک به نتایج بسیار رسید، آیا نمی‌خواهی از آن مددجویی؟ باغبان سرش را بالا برد، نگاهی به او افکند و گفت: «چگونه است آن؟» دزی‌گونگ گفت: «اهرمی از چوب بساز که پشتش سنگین باشد و دماغه‌اش سبک. از این راه آب بسیار به دست خواهی آورد. این روش را شیوه بر کشیدن زنجیری می‌گویند.» باغبان پیر برآشفست و سپس با خنده گفت: «استادم گفته است هر که از ماشین بهره گیرد، کارها را نیز به طرز ماشینی انجام خواهد داد و هر که کارها را به طرز ماشینی انجام دهد، قلبش نیز مبدل به ماشین خواهد شد، هر که قلب ماشینی داشته باشد، معصومیت خود را از دست خواهد داد، هر که معصومیت خود را از دست بدهد، ذهنش متزلزل خواهد شد، ذهن متزلزل با «تائو» سازگار نیست. نه اینکه از این امور بی‌خبر باشم، بلکه از به کار بستن آن شرم دارم» (شایگان، ۱۳۸۸: ۵۳-۵۴).

در هنگامه تقابل فرهنگ مدرن با فرهنگ اسلامی نیز این تعارض وجود دارد و بلکه بیشتر و به گونه‌ای دو چندان. تمدن غرب می‌خواهد مسلمانان را محکوم کند که دست از ارزش‌های کهن خود بردارند و به مسیر اصلی تاریخ- از نگاه آنها که همان مدرن شدن است- وارد شوند و این برای مسلمانان سخت و دشوار است. سنت‌گرایان در شرق اسلامی نیز از چنین وضعیتی کاملاً ناخشنودند. شیخ فضل‌الله نوری که برجسته‌ترین روحانی حامی سنت در صدر مشروطه بود، درجایی خطاب به ناظم الاسلام درباره عواقب پیامدهای این غربی شدن، گفته بود: "ناظم الاسلام تو را به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این

هستی‌شناسانه، در حوزه معرفت‌شناسی نیز، اسلام را به عنوان یک آیین، تهدید می‌کند و دست به تحقیر این دگر می‌زند و دگری فرومایه می‌آفریند تا به مطامع خویش دست یابد. آفرینش دگر، عموماً خیرخواهانه و از روی حسن نیت نیست. غرب مدرن که برای توجیه خویش و برای نمایش دادن- به اصطلاح- جهنم‌های غیرمدرن، نیاز به مثال نقیض خویش دارد، شرقی را خلق می‌کند که عموماً تخریب شده و متفاوت با ذاتش است (سعید، ۱۳۸۳: ۲۷۸).

در این میان، مهمترین تقابلی که میان سنت و تجدد در عرصه جهانی صورت می‌گیرد، تقابل میان دنیای غرب و دنیای شرق- به ویژه مسلمانان- است. دنیای غرب و مطالعات شرق‌شناسی، مسلمانان را به عنوان نماد تاریکی، جهل و بربریت معرفی می‌کند و همین دید، آنها را مجاز می‌کند که به هر طریقی به دنیای اسلامی یورش برند؛ حال یا با حمله نظامی یا با تجاوز فرهنگی و فکری به مقدسات مسلمانان. شرق‌شناسی، اسلام را تحقیر می‌کند و به آن انگ عقب مانده می‌زند و او را گدا و محتاج هدایت می‌شمرد. از نظر اکثر شرق‌شناسان، اسلام اساساً پدیده‌ای مخالف و نفرت برانگیز است.

ادوارد سعید در تبیین این رخداد میان غرب و اسلام معتقد است که فرایند شکل‌گیری هویت و حفظ آن در هر فرهنگ در گرو وجود «همزادِ دیگر، متفاوت و در حال رقابت» است. سعید اظهار می‌کند که در فرایند بازنمایی غرب از خود، شرق‌شناسی به عنوان همزاد غرب ساخته می‌شود. واژگان دوانگاری [متضاد] شرق‌شناسی عبارتند از: شرق در مقابل غرب، خودکامگی در مقابل دموکراسی، قساوت در مقابل رفتار منصفانه، بی‌خردی در مقابل خردمندی، و

مدارس جدیده خلاف شرع نیست؟ و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟ مدارس را افتتاح کردید؟ آنچه توانستید در جراید از ترویج مدارس نوشتید، حالا شروع به مشروطه و جمهوری کردید؟ نمی‌دانید در دولت مشروطه اگر من بخواهم روزنه و سوراخ این اتاق را متعدد نمایم، باید مالیات بدهم و اگر یک سوراخ را دو سوراخ کنم، باید مالیات بدهم و کذا و کذا" (زرگری نژاد، ج ۱، ۱۳۸۷: ۲۶).

سیدقطب نیز در این میان، به عنوان یک اسلام‌گرای مصمم، از چنین هجمه‌ای ناخرسند و البته خشمگین است. او در بیان عمق این فاجعه می‌نویسد: «این موج سهمگین، همچنان ادامه پیدا کرد و از اروپا به آمریکا راه یافت و از آنجا به دیگر مناطق کره زمین سرایت کرد و همچنان در طریق خود در حال پیشرفت است و همه چیز را با خود به دیار نیستی و نابودی می‌برد.» (قطب، ۱۳۷۶: ۸۰).

از نظر او غرب همچون نامحرمی است که با وارد شدن به حریم خصوصی مسلمانان می‌خواهد شرع آنها را به یاد دهد. غرب بسیار بی‌شرم و بی‌حیاست و در مقابلش باید مراقب و مواظب بود و برای دفع آن کوشید. اندیشه سیدقطب تا حد زیادی واکنشی است به رسوخ تمدن غرب به مصر و دیگر جوامع اسلامی. او شعری را هم در این زمینه بدین مضمون سروده است: «آری این شرق است/ وای بر شرق که چگونه دیگران/ حرمت‌های بزرگش را شکسته‌اند/ و چگونه بر او یورش برده‌اند» (رسول‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۵۰).

شرق‌شناسی در خدمت بقای غرب مدرن :

در شقی دیگر، غرب مدرن علاوه بر تعارض‌های

حیله‌گری در مقابل اعتماد. با تثبیت مطلق معنای شرق، شرق‌شناسی همچون گفتمان فوکویی از قدرت و سلطه کارکرد می‌یابد (سعید، ۱۳۸۳: ۶۹-۹۵) و این همان چیزی است که می‌تواند هر مسلمانی را به مقاومت جانانه در مقابل غرب تحریک کند.

گسترش سکولاریسم، همراه با پیدایش گفتمان «استعمارگری» در اواخر قرن هفدهم و هجدهم، این قالب ذهنی دوگانه غرب را تقویت کرد. پیدایش اصطلاحاتی چون «تمدن» در نیمه‌های قرن هجدهم و «غرب» در نیمه‌های قرن نوزدهم، قرار دادن «بربرها» و «شرقی‌ها» را به عنوان «دیگران» برابر نهاد ضروری ساخت. بدین‌سان دوگانگی تمدن-بربریت و غرب-شرق، به سادگی جای دوگانگی مسیحیت-اسلام را که در قرون وسطا رایج بود، گرفت (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۴).

مبنای مطالعات شرق‌شناسی بر این است که غربی‌ها نژاد برتر، خلاق‌تر و متمدن‌تری هستند و شرقی‌ها درست به عکس، نژادی فرومایه‌تر و وحشی‌تر هستند و نیاز دارند که تحت مراقبت قرار گیرند. شرق‌شناسی با این تفکیک بنیادی میان این دو جهان، خود را نیمه روشن هستی و دگر را نیمه تاریک آن معرفی می‌کند. در واقع غرب، از این رهگذر هم موقعیت فرودست به شرق نسبت می‌دهد و همزمان در خدمت شکل دادن به موقعیت برتر غرب نیز هست (برگنر، ۱۳۸۳: ۲۶۲). سردار می‌گوید که چنین دوگانه‌بینی «برای غرب نیروی زنده‌هویت‌بخشی به خود است» (سردار، ۱۳۸۹: ۱۳). علی شریعتی نیز در طعنه به چنین نگاهی می‌نویسد: «حتی ارنست رنان انسان دوست نیز می‌گفت که غرب، نژاد کارفرما و شرق نژاد عمله است و برای

همین هم هست که طبیعت نژاد عمله را بیشتر می‌کند و نژاد کارفرما را کمتر و آقای زیگفريد می‌گفت، غربی مغز صنعتی و اداری و تمدن‌ساز دارد، اما شرقی مغز احساسی و عاطفی و متوسط و از اندیشیدن و نظام و نتیجه‌گیری عاجز است...» (شریعتی، بی‌تا: ۹).

در قرن بیستم، شرق‌شناسی، تمرکز ویژه‌ای بر حوزه اسلام داشت. در واقع، اسلام در بسیاری از تحقیقات شرق‌شناسانه به عنوان دگر فرومایه غرب معرفی شده بود. به غیر از غربزدگی که یکی از واکنش‌ها به مطالعات شرق‌شناسی است- و طی آن فرد غرب‌زده، تمامی تلقیات شرق‌شناسی را می‌پذیرد و خود به فرومایه بودن خود اعتراف می‌کند و صحنه می‌گذارد- استفاده از یک شرق‌شناسی یا گفتمان وارونه نیز یکی دیگر از واکنش‌هاست (نک: ادیب‌زاده، ۱۳۸۷). چنانکه صادق جلال‌العزم می‌گوید ثنویت‌سازی‌ها و خود/دگری در حصر یک فرهنگ و گفتمان خاص (مثلاً گفتمان آمریکایی درباره شرق، اسلام و ایران) قرار نمی‌گیرد، بلکه یک گرایش جهانی دو جانبه برای بازنمایی متقابل شرق و غرب است که می‌توان آن را شرق‌شناسی وارونه^۱ گذارد (AI-azm, 1988: 19). در این مدل، سوژه گفتمانی دست به خلق یک ضد گفتمان می‌زند؛ یعنی به معارضه با گفتمان مسلط - در اینجا شرق‌شناسی - می‌پردازد. شاید مهمترین کسی به لزوم خلق یک ضد روایت در مقابل روایت غرب اشاره داشت، فرانتس فانون است. «به عقیده فانون تا زمانی که آگاهی خدمتکارانه از میان نرود نمی‌توان به آزادی دست یافت. پایان

^۱.Orientalism in reverse

رهایی از تحقیر شرق توسط غرب. سید قطب نیز از جمله اندیشمندانی است که نه تنها غرب زده نشد - زیرا مفروض این نوشتار این است که قسمت درخور توجهی از اندیشه متفکران اسلامی در قرن نوزدهم و بیستم واکنشی است به هجوم ویرانگر غرب به دنیای اسلام در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، فکری و... - بلکه با ارائه یک گفتمان وارونه، تمام آنچه را غرب باعث تفاخر خود می‌دانست، به مسخره گرفت و برای آنها ارزشی قائل نشد.

هرچند در بسیاری از نوشته‌های سید قطب، نمونه‌های متعددی از تحقیر غرب مشاهده می‌گردد، اما ما در اینجا تنها به یکی از آنها اشاره می‌کنیم و آن نظر سید قطب است درباره آمریکا و این نظر را هنگامی داد که از طرف وزارت معارف مصر برای بررسی نظام تعلیم و تربیت در آمریکا به این کشور سفر کرده بود. او درباره آمریکا در نامه به استاد محمد جبر نوشت: «آمریکا بزرگترین دروغی است که جهان تا به حال شنیده است. زندگی در اینجا براساس لذت و پراگماتیسم بنا شده و برای ارزش‌های اخلاقی و انسانی جایی باز نشده و همه ارزش‌ها نزد آنان مسخره است (قطب، ۱۹۸۷: ۹۰-۹۱).

یکی از اساسی‌ترین مفاهیم اندیشه سید قطب در همین چارچوب معنا می‌یابد. او در مقابل تمامی مفروضات شرق‌شناسانه که جوامع اسلامی را عقب مانده، غیر عقلانی و... معرفی می‌کنند، دست به آفرینش یک ضد مفهوم مهم می‌زند. در حالی که بسیاری از متفکران اسلامی، به پیشرفت‌های مادی تمدن غرب مدرن اعتراف دارند - و البته نسخه غرب را برای جوامع اسلامی تجویز نمی‌کنند و

دادن به این وضع چاکرمنشی و خاکساری، مستلزم آیین‌شکنی و خلق یک ضد روایت است که مرزهای من استعمارزده و دیگری استعمارگر را از نو مشخص سازد.» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۳۲).

برای نمونه، در اینجا به شعری اشاره می‌شود که تمام مفروضات شرق‌شناسانه درباره غرب را زیر سؤال می‌برد. در واقع، شاعر این شعر با خلق یک ضدروایت، مجسمه آزادی در آمریکا را که به نماد پاسداری آمریکا از آزادی بدل شده، مورد تردید جدی قرار داده، به آن تلقیات شک می‌کند، شعر این گونه است:

غولی خشن - به شکل بانویی معصوم

بر تلی از دلار ستاده است!

در دست مشعلی‌ش فروزان!

غولی خشن - به چهره قدیسی!

با مشعلی عظیم که با آن، اعماق شبیه «بولیوی» را روشن کند و آنگاه!

با دست دیگرش «چه گوارا» را، خنجر به قلب فرود آورد!

و نه در نهم جنگل «کنگو» آتش دمد به جان «لومومبا»!

بر تلی از دلار ستاده‌ست، با مشعلی عظیم که با آن آتش پراکنده به ویتنام!

ای غول! ای مزور قدیسی، ای مشعل! ای چراغ شب رهنان دریایی!

با باد شرق بر تو سرانجام می‌وزم (بروجردی، ۱۳۷۷: ۸۸).

ملاحظه می‌شود که مجسمه آزادی در آمریکا - که نماد آزادی است - در این شعر به «غولی خشن، مزور قدیسی، چراغ شب رهنان دریایی و...» بدل گشته است. این گونه از خلق ضدروایت است برای

علامت تردید جلوی مدل تک‌خطی توسعه می‌گذارند - سیدقطب نه تنها نسخه غرب را برای دنیای اسلام کارآمد نمی‌داند، بلکه اساساً قائل به پیشرفت غرب نیست. مفهوم «جامعه جاهلی» در اینجا معنا می‌یابد.

سیدقطب ابتدا در چند جا به ارائه تعاریفی از جامعه جاهلی می‌پردازد. در جایی می‌گوید: «تمام مکان‌هایی که در آن با عقیده یک مسلمان حقیقی به ستیزه برمی‌خیزند و دستورات اسلام را نادیده می‌گیرند، دارالحراب است» (قطب، ۱۹۸۳: ۲۲) و در جایی دیگر می‌نویسد: «ما هرگز مردم را تکفیر نکرده‌ایم؛ ما می‌گوییم، مردم به لحاظ ناآگاهی از عقیده اسلامی، حالتی شبیه جامعه جاهلی آغاز دعوت پیامبر را دارند» (قطب، ۱۳۶۹: ۳۶-۳۷).

در قسمت دیگری از کتاب معالم، سیدقطب، عدم بندگی خدا را نشانه جاهلیت یک جامعه می‌داند. «[جامعه جاهلی] هر اجتماعی است که برای خداوند بندگی محض نمی‌کند. این بندگی نگران خواه در آیین اعتقادی، خواه در شعایر بندگی و خواه در شریعت‌های قانونی باشد، فرقی نمی‌کند» (قطب ۱۹۸۳: ۹۸). در واقع، جامعه‌ای که در آن سخن مردم بر سخن خدا ارجحیت داشته باشد، از نظر قطب جامعه جاهلی است. دقیق‌تر آنکه، سیدقطب، شعاع بسیار مشهور عصر مدرن را که «سخن مردم، سخن خداست» به هیچ عنوان نمی‌پذیرد.

پس از اینکه سیدقطب، منظور و مراد خود را از جامعه جاهلی را بیان می‌کند، دست به ایجاد تشابه بین عصر جاهلیت پیش از اسلام با وضعیت جوامع مدرن کنونی غرب می‌پردازد و با این همانندسازی به تحقیر غرب مبادرت می‌کند. او در مقدمه کتاب

«فی ظلال القرآن» می‌نویسد: «اسلام هنگامی رهبری را در دست گرفته که زمین را فساد گرفته بود، زندگی تباه گشته بود، حکومت‌ها انباشته از تعفن بود و بشریت تنگنای زیستن در زیر بار این حکومت‌های متعفن را حس کرده بودند... آری! این پدیده در پاکی و زیبایی، بزرگی و والایی، روشنی و سادگی، برقراری و انجام‌پذیری و هماهنگی و همنوایی چنان بود که بشریت، خود به هیچ بها بدان نمی‌رسید، مگر هنگامی که خداوند آن را برای او خواست و در زندگانی‌اش محقق ساخت، با راه نمودن به سایه قرآن و مسلک قرآن و شریعت قرآن. آن گاه، این فاجعه شکننده [مدرنیته] رخ نمود و اسلام از رهبری برکنار شد: از این رو که دیگر بار جاهلیت توان گرفته بود، این بار در چهره‌های بی‌شمار خود، در چهره اندیشمندی مادی که بشریت امروز بدان خیره مانده است» (قطب، ۱۳۶۱: ۱۲-۱۳).

ای هبل، ای رمز پستی و نیرنگ بازی

به دنبال آنکه به دست مبارزان نستوه نابود و مفهوم شد

امروز دوباره در لباس طاغوتیان به سوی ما برگشته است!

سیدقطب در قالب یک گفتمان وارونه به باز تعریف مفاهیم می‌پردازد؛ مفاهیمی که تا پیش از این طی تعریف‌های غربیان شناخته می‌شدند. او از یک سو در مرحله نخست با تعریف جامعه جاهلی، مصداق را در تمامی کشورها و در بین تمام دول غربی یافت. در مرحله بعد او جامعه متمدن را نیز دوباره تعریف می‌کند. از نظر او جامعه متمدن جامعه‌ای نیست که پیشرفت مادی اولویت اول باشد

غرب‌زدگی دچار شده‌اند، وارد مرحله ارائه راهکار می‌رشد.

بازگشت (رجعت): پادزهرِ نیهیلیسم مکنون در تجدید

تا اینجا اندیشه سیدقطب را جبر محیط و اقتضای زمانه شکل داده بود، اما این جبر و این اقتضا تنها نیمی از مجموعه و نظام اندیشه او را شکل می‌داد. نیم دیگر اندیشه قطب، تربیت اسلامی او بود. زمانی که او به مرحله ارائه بدیل برای تمدن غرب و معرفی راهکاری برای نجات بشریت می‌رسد، مفروضات ذهنی و اعتقادات اسلامی‌اش به کمک او می‌آیند. این اعتقادات در قالب یک «ایده» و یک «راهکار» تجلی پیدا می‌کند. ایده، بازگشت است و راهکار، تشکیل حکومت اسلامی. ایده بازگشت و احیا از آنجا نشأت می‌گیرد که فاجعه‌ای به نام «تمدن جدید غرب» رخ داده است. در میان وقوع این فاجعه که با مبانی اعتقادی مسلمانان نیز سرستیز بسیاری دارد- جستجوی هویت، یکی از مهمترین دغدغه‌های هر مسلمانی می‌گردد. مسلمانان: عمدتاً به دلیل داشتن گذشته‌ای پرافتخار، نمی‌توانند به راحتی پرچم تسلیم را در مقابل معارض تازه از گرد راه رسیده بالا ببرند.

در سطحی دیگر، در خود غرب نیز، به تعبیر نیچه، انسان‌ها در پاسخ به آشوب زندگی مدرن، دو نوع واکنش از خود نشان می‌دهند: یکی کوششی که برای زیستن دارند و دیگری افکندن خویش به درون بهشت‌های گمشده است (برمن، ۱۳۸۶: ۲۴). در واقع، بازگشت به گذشته و دلخوش بودن به آرمان‌های دنیای قدیم، فقط مختص مسلمانان نیست، بلکه در خود غرب نیز یکی از مکانیزم‌های دفاعی عاصیان و شاکیان مدرنیته، اصرار بر شکوه گذشته

و آزادی بی‌حد و حصر به افراد داده شود؛ بلکه جامعه متمدن جامعه‌ای است که:

۱- در آن خدا به تنهایی حاکم است و این تنها مشکلی است که در آن بشر از بندگی افراد دیگر کاملاً و حقیقتاً آزاد می‌شود.

۲- اجتماع در آن جامعه، براساس عقیده و آیین و اندیشه و راه زندگانی باشد و این امور همگی از خدایی واحد صادر شده باشد. اما اگر جامعه‌ای براساس نژاد و رنگ و قومیت و محدوده جغرافیایی اجتماع کرده باشند، متمدن نیست.

۳- در آن انسانیت انسان والاترین ارزش را داشته باشد.

۴- ارزش‌ها و اخلاق انسانی در آن برقرار شده باشد.

۵- اساس اجتماع برپایه خانواده باشد و این خانواده براساس تخصص زوجین در عمل باشد؛ یعنی زن و مرد هر کس کار مربوط به خود را انجام دهد، اما هنگامی که جامعه‌ای براساس علاقه‌های جنسی آزاد بنا شده باشد، زمانی که وظیفه زن، اغوا و فتنه‌گری باشد و به کار اساسی خود که پرورش انسان است، رسیدگی نکند، چنین جامعه‌ای متمدن نیست و از اصول تمدن سرپیچی کرده است.

۶- به طور کلی جامعه‌ای متمدن است که انسان در آن، به شکل صحیح، وظیفه خلیفه الهی خود را انجام دهد» (قطب، ۱۹۸۳: ۱۱۸-۱۲۸).

بدین گونه سیدقطب با تعویض و جابه‌جایی معیارهای تمدن و بربریت [جاهلیت]، ساختار معنایی جدیدی به وجود می‌آورد که در چارچوب این ساختار غرب از اوج به حضيض نزول می‌یابد. سیدقطب با تعمیم جاهلیت کشورهای مدرن غربی به دیگر کشورهای شرقی و اسلامی که به مرض

است و تاکید بر اینکه زندگی جدید، حلاوت زندگی قدیم را زایل کرده است.

در این چارچوب، مرد عاصی در درون، به رؤیاهایی می‌اندیشد که خود یا دیگران در گذشته داشتند؛ زندگی گذشته را بهشت‌گونه تصور می‌کند و زندگی جدید را برزخی؛ اسطوره‌ها و خاطرات گذشته برایش نوستالژیک می‌شود و مدام در حسرت غروب آنهاست.

اما نکته‌ای که حائز اهمیت است، این است که بازگشت به گذشته، ایده اصلی و غالب در غرب در پاسخ به معضلات مدرنیته نیست. عمده متفکران غربی ضمن تایید اینکه زندگی مدرن، موجد بسیاری از اضطراب‌ها، نگرانی‌ها و تشویش‌های انسان جدید است، اما راه‌حل را در رجعت نمی‌دانند.

اما این شرایط برای عالم اسلام متفاوت است. شاید به این علت که مدرنیته دست پخت غرب است، مسلمانان زودتر و با تردید کمتری، در مقابل مخاطرات زندگی مدرن به گذشته باز می‌گردند. از همین رو، سنت‌گرایی اگر نگوئیم وجه غالب در بین متفکران دنیای اسلام، حداقل یک ضلع اصلی - در کنار دو ضلع دیگر نوگرایی و تجددگرایی (غربزدگی) - از تفکر در عالم اسلامی است.

سیدقطب نیز از جمله اندیشمندانی است که مایل به رجعت است. درجه و میزان نفی تمدن جدید و تایید گذشته توسط او بیانگر این تمایل است. همان گونه که پیشتر اشاره شد، یک وجه از اندیشه قطب، واکنش به مخاطرات زندگی مدرن است، اما او زمانی که وارد مرحله ارائه بدیل می‌شود، اسلام را پیشنهاد می‌کند و آن هم اسلام دوران آغازین.

این پیشنهاد نشأت گرفته از تربیت دینی سید در

کودکی و برخی تجربیات زندگی شخصی‌اش بود که باعث می‌شد در نظرش اسلام جامع‌ترین و کامل‌ترین دین و مرام در پاسخ به نیازهای بشر همه دوران‌هاست. او در کودکی به طور سنتی آموزش‌های دینی دیده بود و توانسته بود تا ۱۰ سالگی حافظ کل قرآن شود و مضاف بر آن طی جلسات سیاسی که در منزلشان برگزار می‌شد، روحیات ضدانگلیسی نیز پیدا کرده بود.

علاوه بر این، تربیت دینی و رسوب کردن این اندیشه در سیدقطب از همان کودکی که اسلام برای همه دوران‌ها و اعصار است، برخورد نزدیک سیدقطب با تمدن جدید - بویژه در سفری که به آمریکا داشت - او را با این واقعیت مواجه کرد که چگونه تمدن جدید، اسطوره‌ها و ارزش‌های دینی‌اش را به مسخره می‌گیرد و چگونه کمر همت به نابودی و تضعیف آرمان‌های این دین بسته است.

سید یک جا خاطره‌اش از شهادت حسن‌البناء را این‌گونه بیان می‌کند: « من در آمریکا بودم که امام حسن‌البناء شهید شد و در آنجا اغلب روزنامه‌های آمریکایی و نیز انگلیسی که به آنجا می‌رسید، در سر تیترو خود، موضوع را چاپ کرده بودند و توجه زیادی به این مسأله و ناسزاگویی به اخوان داشتند [اخوان در آن زمان، مهمترین گروهی بود که از ارزش‌های اسلامی در مقابل ارزش‌های غربی دفاع می‌کرد]. من احساس کردم که آمریکا و انگلیس از شهادت حسن‌البناء و انحلال حمایت اخوان بسیار راضی و خشنودند و بقای این جماعت را بر خلاف مصالح غرب در منطقه می‌دیدند و آن را تهدیدی جدی برای فرهنگ غرب و صهیونیسم به حساب می‌آوردند» (قطب، ۱۳۶۹: ۶-۷).

بلکه می‌خواهم بگویم تاریخ نشان داده که هنرمندم و هنرمند ساخته‌ام (شریعتی، همان: ۲۸-۲۹) و به همین خاطر، منظور خود از بازگشت به خویشتن را این‌گونه بیان می‌کند: «اگر شنیده‌اید من به مذهب تکیه می‌کنم، به اسلام تکیه می‌کنم، تکیه من به یک اسلام رفرم شده و تجدیدنظر شده آگاهانه و مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است... بازگشت به فرهنگ اسلامی و ایدئولوژی اسلامی و اسلام، نه به عنوان یک سنت، وراثت، یک نظام یا اعتقاد موجود در جامعه، بلکه اسلام، به عنوان یک ایدئولوژی، اسلام به عنوان یک ایمان که آگاهی داد و آن معجزه را در همین جامعه‌ها پدید آورد» (همان: ۱۳-۱۱).

این بازگشت، با بازگشت مدنظر قطب کاملاً متفاوت است. سید قطب بازگشت کامل و تام و تمام را طالب است و رجعت او رجعتی اصلاح شده نیست. او می‌خواهد شریعت و احکام صدر اسلام مو به مو در دوران جدید اجرا شود، در حالی که شریعتی، بازگشت را تنها بازگشتی ایدئولوژیک می‌بیند. بنابراین، سید قطب به جای استفاده از یک اسلام رفورم شده و عبور از بحران، به دنبال بازگشت به بهشت گمشده صدر اسلام است و برای همین، در مقدمه کتاب فی ظلال می‌نویسد: «در پی مدتی زیستن در سایه قرآن، بدین باور محکم و قطعی دست یافتم که هیچ بهبودی در زمین و هیچ آسایشی برای بشریت ممکن نیست و هیچ آرامشی برای آدمی یا پیشرفت و سعادت یا سازشی با قوانین هستی و سرشت حیات نیست، مگر در بازگشت به «الله» و بازگشت به الله، آن‌گونه که در سایه قرآن پدیدار است، چشم‌اندازی یگانه را داراست و راهی یگانه، یکی و دیگر هیچ (سید قطب، ۱۳۶۱: ۱۱)

پروژه فکری سید قطب، براساس بومی‌گرایی، گذشته‌گرایی و ارائه یک آلترناتیو اسلامی برای تمدن غرب استوار است و این نیز به خاطر تربیت دورانی کودکی، انس او با قرآن و مشاهده عداوت غرب با اسطوره دینی‌اش بود. سید در این گذشته‌گرایی می‌خواست مسلمانان را از شیفتگی به غرب (غرب‌زدگی) رهایی بخشد. و با نوزایش دوباره خاطرات قهرمانان، اسطوره‌ها و ارزش‌های گذشته، کاری کند تا مسلمانان به گذشته خود افتخار کنند و اسیر تلقینات خصمانه شرق‌شناسان نگردند، زیرا که او، فانون، امه‌سهر، شریعتی و دیگران معتقد بودند که فاجعه‌بارترین حالت زمانی است که یک مسلمان تحت تاثیر غرب به گذشته خود شک کند و خود به فروتری خود و تاریخ‌بخش نسبت به غرب رأی دهد. وجود خلأهای معنوی و تضعیف ارزش‌های اخلاقی در غرب، سید و دیگر کسانی را که طبق «ایده بازگشت» اندیشه‌ورزی می‌کردند و می‌کنند، مصمم‌تر می‌کرد، اما گذشته‌گرایی سید کاملاً مختص به خودش بود و اینجاست که مشخص می‌گردد که هر چند شرایط مشابه می‌تواند نزدیکی‌های فکری به وجود آورد، اما هیچ دو اندیشه‌ای شبیه یکدیگر نیست و این فردیت در دنیای اندیشه بیشتر وجود و تبلور می‌یابد.

بازگشت سید قطب ستایشی تقریباً غیرانتقادی از گذشته است. برای او هر آنچه در قدیم وجود داشته؛ حقانیت قطعی دارد، در حالی که برای مثال برای شریعتی بازگشت کامل به گذشته محال و خطرناک است. او می‌گوید: «اگر به خویشتن نژادی‌ام برگردم، به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی - نژادی دچار شده‌ام و این یک بازگشت ارتجاعی است. من نمی‌خواهم بگویم که هنر نزد ایرانیان است و بس،

تشکیل حکومت اسلامی: یگانه راه نجات

اما سیدقطب و اندیشه‌اش صرفاً در طرح ایده کلی بازگشت متوقف نمی‌شود. او این ایده کلی را در اندیشه خود به مرحله تحقق و عینیت یافتگی می‌رساند. بازگشت به گذشته از نظر این متفکر مصری، تنها آرزویی محال و غیرقابل دسترس نیست، بلکه باید در سه مرحله به سرانجام و نتیجه برسد. بدین منظور، تکه نهایی اندیشه او با سه عنصر خشم، جهاد و بالاخره تشکیل یک حکومت اسلامی که مجری شرع است، شکل می‌گیرد.

سید یک جا در مقاله‌ای با عنوان «مدارس للسخط» در سال ۱۹۴۶ نوشته بود: «اگر کارها به من سپرده می‌شد، چندین برابر مدارس موجود، مدرسه می‌ساختم و در آن مدارس به ملت تنها یک چیز آموزش می‌دادم و آن نارضایتی از وضعیت موجود و مظاهر زشت آن است که بر تمامی جوانب زندگی این نسل چیره شده است» (قطب، ۱۹۹۳: ۲۸۵).

این خشم، خشمی مبتذل و از روی حب نفس نیست، بلکه خشمی مقدس است که می‌تواند در مقابل تهاجم فرهنگی و ارزشی غرب قد علم کند و مسیر بازگشت را هموار سازد. به همین سبب، بروز خشم، در قالب مفهومی به نام «جهاد» معنا می‌یابد که یکی از ارکان اصلی تفکر سید قطب است. از نظر او جهاد یعنی فداکاری در راه حق به منظور احیای عظمت و شکوه گذشته تا پای جان و زندگی: «خداوندا، اخوان المسلمین را زنده بدار که مصر را زنده نمود و مفهوم جهاد را که از نظر مردم فقط شعار دادن و کف زدن بود، تغییر دادند و مفهوم اصلی آن را که کار و فداکاری است، به آن بازگردانید و چگونگی نبرد را که منحصر به تبلیغات

و تحریک مردم بود، به قربانی شدن و شهادت در راه خدا بدل کردند» (قطب، ۱۳۴۸: ۱۲۵).

یا در جای دیگر می‌نویسد: «راه‌حلی برای نجات بشریت و رهانیدن وی از انبوه مشکلات فعلی و نگهداری انسان از راه حفظ خصایص انسانی جز در طرز فکر اسلامی، راه اسلامی، حیات اسلامی و اجتماعی اسلامی یافت نخواهد شد. از همین جاست که ما معتقدیم قیام اجتماع اسلامی ضرورتی حتمی، طبیعی و فطری است» (قطب، ۱۳۷۶: ۵). قطب، با استناد به آیات متعدد قرآن نتیجه می‌گیرد، تنها دو روش برای زندگی بشر وجود دارد و راه سومی نمی‌توان تصور کرد؛ جامعه ای اسلامی و مطیع خداوند و پیامبر او و جامعه جامعه و روش زیست جاهلی (شیخ احمد ۱۳۸۵: ۱۷۷).

اما این خشم، این جهاد و این قیام یک نقطه هدف و یک مطلوب نهایی دارد. جهاد اسلامی از نظر قطب باید به تشکیل یک حکومت الهی منجر گردد چون «نظام الهی در نوع خود بهترین است، زیرا از جانب خدا تشریح شده است و هیچ‌گاه و هیچ زمانی آیین بنده خدا مانند آیین خود خدا نخواهد بود» (قطب، ۱۹۸۳: ۴۲).

سیدقطب در اینجا سعی می‌کند تا یکی از اصلی‌ترین نقاطی را که بشر در مقابل خدای خویش گردن‌کشی کرده است، تضعیف و نابود کند. عصر مدرن، عصر حکومت‌های سکولار است که در آن فرمان و قانون انسانی سامان‌بخش روابط اجتماعی انسان‌هاست و این به مذاق اسلام‌گرایان چون سیدقطب خوش نمی‌آید. انسان مدرن با کنار زدن اوامر شرع، خود دست به ایجاد نظام‌های سیاسی زده است. اکنون برای برطرف کردن این مفسده - یعنی

اسلامی و تشویق مردم برای بازگشت به رفتارهای اسلامی، می‌توان مسلمانان را در برابر بیماری غرب‌زدگی واکسینه کرد. از این‌رو، آنها مهمترین تکلیفشان را دعوت و تبلیغ برای دین می‌دانستند. شعب مختلفی که اخوان در حتی خارج از مرزهای مصر و در کشورهای چون فلسطین و اردن و سوریه تاسیس کردند، همگی بدین منظور بود: "آموزش و ارتقای آگاهی دینی مسلمانان". اشاره ای به تعدادی از اقدامات اخوان المسلمین - در دوره رهبری حسن البنا - تفاوت او را با سید قطب در مرحله ارائه راهکار نمایان می‌کند.

اخوان المسلمین، نخستین مدرسه دخترانه اسلامی را در اسماعیلیه بنیاد نهاد و آن را «مدرسه امهات المومنین» نامید. از طرفی در قاهره، حسن البنا علاوه بر پیگیری اهداف اصلی جمعیت، فعالیت‌های آموزشی و تبلیغی خود را در هفت بخش ادامه داد که یکی از مهمترین آنها کوشش برای احیای اعیاد و روزهای تاریخی اسلامی به وسیله تشکیل سخنرانی‌ها و جشن‌ها بود» (حاج سیدجوادی، ۱۳۵۸: ۲۰-۲۵) از طرفی، اسلامی کردن فضاهای مختلف یکی دیگر از اهداف اخوان المسلمین بود.

در فصل پنجم لایحه عمومی داخلی جمعیت در ماده‌های مختلف چنین آمده بود: «ماده ۶۳: تنظیم و ساخت جو اسلامی در کارخانه‌ها، شرکت‌ها و سندیکاها کارگری. ماده ۶۶: به وجود آوردن جو اسلامی در محیط‌های کشاورزی و نشر آموزش مسائل اسلامی در میان آنها. ماده ۶۹: بخش خانواده برای مطالعه و بررسی مسائل خانوادگی و ارشاد خانواده‌ها در جهت اسلامی شدن. ماده ۷۰: تنظیم و نشر آموزش اسلامی در محیط‌های دانشجویی برای ایجاد جو اسلامی در دانشگاه و مدارس عالی»

حکومت‌های سکولار- و برای مبارزه ریشه‌ای با جاهلیت مدرن و رها کردن بشریت از آشفتگی و حیرانی، باید دست به دامن حکومتی دینی شد. برجسته‌ترین میزان و محک برای اسلامی بودن یک حکومت نیز، اجرای شرع مقدس است. سید می‌گوید: «هر حکومتی به هر صورت و عنوانی که باشد و شرع اسلام در آن اجرا شود، حکومت اسلامی است و هر حکومتی که این شریعت در آن اجرا نشود، مورد پذیرش اسلام نیست گرچه هیئتی دینی بر آن باشد یا عنوان اسلامی برخوردار» (قطب، ۱۳۵۳: ۱۱۹-۲۰۰).

چنین حکومتی قادر است پاسخگوی تمامی نیازهای بشر باشد و از همه مهمتر اینکه چون معضل اصلی دوران جدید، جاهلیت است، این حکومت همان‌گونه در صدر اسلام توانست جاهلیت را ریشه‌کن کند، این زمان نیز تنها قدرتی است که می‌تواند جاهلیت مدرن را به زانو در آورد. تمایل به تشکیل یک حکومت اسلامی، بیش از هر چیز دیگر، فردیت و تاثیر ذهنیت را در شکل‌گیری اندیشه‌ها نمایان می‌کند. سید قطب در اینجا حتی از همفکران و هم‌زمان خویش در اخوان المسلمین نیز فاصله می‌گیرد. او برخلاف بیشتر اعضای اخوان المسلمین و به ویژه حسن البنا - موسس این حزب - که راه رهایی از سیطره تمدن غرب را در آموزش و کارهای فرهنگی می‌دیدند، معتقد بود که تا حکومت اسلامی حاکم نشود، رهایی صورت نمی‌گیرد. در واقع، راه حل سید قطب هرچند به مانند حسن البنا اسلامی است، اما به تربیت اسلامی محدود نمی‌شد و خواستار تشکیل یک حکومت اسلامی بود.

جماعت اخوان المسلمین در ابتدا و به ویژه حسن البنا معتقد بودند که با تدارک یک تربیت

(همان: ۵۲-۵۳).

اما سیدقطب بحث آموزش صرف برای مقابله با تمدن ویرانگر غرب را هم ناکافی و هم کودکانه می‌دانست. از نظر او در صورتی که ساختار کلی یک نظام اسلامی نباشد، هرگونه اقدام و حرکتی در چارچوب آموزش اسلامی عبث و بیهوده خواهد بود: «اگر درباره اسلام هزار کتاب بنویسند و اگر در مساجد یا سالن‌های سخنرانی یا میدان‌های عمومی هزار خطابه ایراد کنند و اگر هزار فیلم برای تبلیغات اسلامی به تماشا گذارند و اگر هزار نماینده از الازهر و جز الازهر، به هر جا گسیل دارند، این همه، آن‌گونه نیاز بشر را برآورده نمی‌کند که اگر در یکی از نقاط روی زمین، جامعه‌ای کوچک به وجود آورند که با نظام اسلامی و برای نظام اسلامی زندگی کند و ویژگی‌های این نظام و شکل زندگی‌ای که در اسلام وجود دارد، در آن پیاده شود» (قطب، ۱۳۷۶: ۲۳۴).

البته، نمی‌توان از تجربه متفاوت دو رهبر برجسته اخوان‌المسلمین - حسن‌البناء و سیدقطب - چشم‌پوشی کرد. سیدقطب موارد بی‌شماری را تجربه کرد که حسن‌البناء با او در این تجربیات شریک نبود. سیدقطب از طرفی اعدام و شهادت حسن‌البناء در سال ۱۹۴۹ را توسط حکومت سکولار ملک فاروق دید.

علاوه بر این، سیدقطب همکاری‌های زیادی برای به ثمر نشستن کودتای [انقلاب] ۱۹۵۲ به رهبری جمال عبدالناصر داشت، اما ناصر نیز پس از پیروزی با یک ایده عرفی و نه لزوماً مذهبی - پان‌عریسم - صرفاً به دنبال رهبری در جهان عرب بود و وقع چندانی به خواسته‌های اسلام‌گرایان و به ویژه اجرای حدود شرعی نمی‌گذاشت. به همین سبب، دولت

سکولار جمال عبدالناصر، برای سیدقطب تبدیل به ادامه موجودیت بزرگتری به نام غرب شد و این ضرورت یک انقلاب سیاسی - مذهبی را در مصر برای سیدقطب ایجاب می‌کرد.

همه این موارد، سیدقطب را بدین نتیجه رساند که درمان درد بشریت و به ویژه مسلمانان، چیزی به غیر از تشکیل یک حکومت کاملاً دینی نیست. او برای رسیدن بدین هدف هم رهبری جمعیت اخوان‌المسلمین را به عهده گرفت و با سازماندهی مجدد آن، آرمان تشکیل حکومت اسلامی را به عنوان آرمان اصلی اخوان‌المسلمین تبدیل کرد و هم مهمترین کتاب خویش، معالم فی‌الطریق را به رشته تحریر در آورد و اینها از چشم دولت سکولار جمال عبدالناصر پنهان نماند و باعث شد تا در سال ۱۹۶۶ در یک دادگاه نظامی، سیدقطب به اتهام نوشتن کتاب معالم، تلاش برای براندازی ناصر و رهبری تشکیلات غیرقانونی اخوان، محاکمه شود و سرانجام این محاکمه، اعدام یکی از پر سروصداترین متفکران اسلامی سده اخیر بود. امروزه و پس از اعدام دو رهبری فکری اصلی اخوان و در شرایطی که در آغاز هزاره سوم میلادی دولت سکولار حسنی مبارک سقوط کرده است، جمعیت اخوان‌المسلمین به عنوان متشکل‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین تشکیلات سیاسی مصر در جایگاهی است که می‌تواند بسیار جدی‌تر و در شرایطی که معارض اصلی‌اش ساقط شده، به تحقق رویای سیدقطب بیندیشد.

بررسی سید قطب و اندیشه هایش در این فضا وبا توجه به این مؤلفه‌ها از آن جایی اهمیت دارد که او الهام بخش بسیاری از جنبش‌های اسلامی در مصر و حتی دنیای اسلام بوده است و از حیث تأثیر

ایران از بامداد روز عمر خویش تا به شام نوربیاران می‌شود» (نواب صفوی، بی تا: ۳).

امام خمینی نیز بر همین مبنا ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را از اوجب واجبات می‌دانند و می‌فرمایند: "حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که فریضه مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند" (صحیفه نور، ج ۲: ۱۷۰).

مؤخر: معماهای سید قطب

با مرور زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری اندیشه سید قطب و همچنین، نگاه و تمرکز بر دغدغه‌های ذاتی فردی چون سید قطب، مشخص شد که هجده‌های کلیت تمدن غرب - با شیوه‌ای گوناگونش - به کلیت تمدن اسلام، رگه‌های مقاومت موجود در میان اسلام‌گرایان را تقویت و این رگه‌ها را کاملاً بارور می‌کند. بنابراین، خصلت واکنشی تفکر سید قطب نکته‌ای است که نباید فراموش شود. این واکنش بیش از همه در مقابل مدعاهای شرق‌شناسان و سیاستمداران وابسته به این مطالعات است که با تحقیر اسلام و ستایش غرب، حس مقاومت را در افرادی چون سید قطب به وجود

گذاری بر حرکت‌های اسلامی، یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر است. امروزه بسیاری از سازمان‌ها، گروه‌ها و جنبش‌های اسلامی، برای مخالفتشان با حکام غریزه‌جویان اسلامی و همچنین طراحی یک آلترناتیو برای فردهای بعد از سقوط این دست از حاکمان، به اندیشه‌های سید قطب رجوع می‌کنند و از او الهام می‌گیرند. این مرجعیت تا حد زیادی از آن جایی نشأت می‌گیرد که سید قطب علاوه بر انتقاد از مدل زندگی غربی و رسوخ آن به جوامع اسلامی، طرحی برای فردا نیز دارد و بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی نیز تأکید دارد. در واقع، سید قطب از جمله معدود متفکران اسلامی است که به صراحت بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی اذعان دارد و همین مسأله باعث شده است او در نگاه علمای ایران و به ویژه مخالفان رژیم پهلوی نیز جایگاه قابل احترام و والایی داشته باشد.

در زمینه ضرورت تشکیل حکومت اسلامی می‌توان نزدیکی‌های زیادی میان سید قطب و کسانی چون سید مجتبی نواب صفوی و امام خمینی (ره) مشاهده کرد. هم نواب و هم امام (ره)، تأکید زیادی دارند که مشکلات جوامع اسلامی و مسلمانان تنها با شرط برپایی حکومتی اسلامی مرتفع می‌شود. برای مثال، تعهد و تقدس به مبانی شرعی و تأکید بر کارآمدی دین اسلام برای اداره همه امور جامعه، از مهمترین گزاره‌های نظری اندیشه نواب صفوی است. از نظر او، مانند سید قطب، اسلام دینی کامل است که تمام ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد و برای همه ابعاد فردی، اجتماعی و سیاسی زندگی انسان برنامه دارد. نواب راه نجات جامعه ایران از مشکلات را اجرای احکام و دستورات دین اسلام بر می‌شمارد و تأکید می‌کند اگر احکام اسلامی اجرا شوند «محیط

آورده و آن را دامن زده اند.

اما پس از شکل‌گیری این اندیشه، آنچه مهم است ادامه حیات و تثبیت و حل معماهاست. اگر طبق نظر این نوشتار بپذیریم که تمدن غرب و چالش‌های آن به ویژه در تقابل با اسلام، یکی از عوامل اصلی شکل‌گیری اندیشه سیدقطب است، دیگر کسانی که به لحاظ فکری قرابت یا نزدیکی‌ای با اندیشه این متفکر مصری دارند، باید به معماها و تناقض‌هایی که سیدقطب با آنها روبه‌رو بود و به درستی نتوانست موضع روشن و صریحی در قبال آنها بگیرد، پاسخ دهند.

بزرگترین معمای سیدقطب این بود که به درستی تکلیف خویش را با پذیرش یا عدم پذیرش تکنولوژی غربی مشخص نکرد. امروزه هواپیما، قطار، ماشین، اینترنت، شبکه‌های مختلف مخابراتی و... جزء جدایی‌ناپذیر زندگی انسان گشته‌اند و مهم آنکه اینها همگی سوغات فرنگ‌اند؛ حتی اندیشمندان و نویسندگانی که در طیف سنت‌گرایان قرار می‌گیرند، گریزی از استفاده از ابزار مدرن ندارند: تمام سخنرانی‌ها از طریق میکروفون صورت می‌گیرد؛ کتاب‌ها به وسیله چاپگرهای مدرن چاپ می‌شوند؛ مقالات و نوشته‌ها از طریق میل‌ها به راحتی به دست افراد دیگر در هر نقطه دوری که باشند، فرستاده می‌شود و هزاران تکنولوژی ساده و پیچیده دیگری که مورد استفاده منتقدان مدرنیته قرار گرفته است.

حال با این شرایط، آیا مخالفت با تمدن غرب به مخالفت با این حوزه‌ها نیز سرایت می‌کند؟! آیا نظر اسلام‌گرایانی چون سیدقطب، همچون سیدجمال این است که باید تکنولوژی غرب را به چنگ انداخت،

اما آن را از ایده‌های مدرنش تهی ساخت و فرهنگ اسلامی را به تکنولوژی غربی تزریق کرد؟! بدین معنا که غرب را از محتوایش تهی کنیم و محتوای بومی به آن بدهیم و به قول آل احمد غول غرب را در شیشه کنیم. در این صورت آیا تضمینی وجود دارد که، استفاده از تکنولوژی مدرن به پذیرش فرهنگ مدرن منجر نشود؟! آیا می‌توان آن کشاورز چینی - که در متن مقاله به آن اشاره شد - را مجاب کرد که استفاده از ماشین، باعث از دست رفتن معصومیتش نمی‌شود؟! آیا می‌توان پشت میکروفن ایستاد و در رد تمدن غرب سخن گفت؟! آیا می‌توان از طریق ویدئو کنفرانس در اجلاس زوال و انحطاط غرب شرکت جست؟!

آیا بازگشت به سنت به معنای پرستش اصالت و نفی کلیت تمدن غرب در تمامی وجوه آن است؟! یعنی باید، دیواری مستحکم و رخنه‌ناپذیر در مرزهای فکری و عقیدتی مان در مقابل غرب بسازیم و هر آن چیزی که مارک و برند غربی را داشت، پس زده و از ورود آن جلوگیری کنیم؟! آیا در حالی که غرب، موجد شکل‌گیری اندیشه اسلام‌گرایی است، یک اسلام‌گرا می‌تواند آن را از اساس نفی کند؟! این آیاها و آیاهای دیگر، همگی معماهایی هستند که اسلام‌گرایانی چون سیدقطب باید پاسخ مناسب و در خوری برای آنها پیدا کنند.

منابع فارسی و عربی:

کتاب‌ها:

۱- آل احمد، جلال. (۱۳۷۶). اورازان، تهران:

انتشارات مجید.

ج ۱، تهران: انتشارات موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

۱۵- عبدالباقی، محمد حسین. (۱۹۹۳). سید قطب، حیات و ادبه، مصر: دارالوفاء.

۱۶- قطب، سید. (۱۳۶۱). فی ظلال القرآن، ترجمه محمد علی عابدی، تهران: مرکز نشر انقلاب.

۱۷- ----- (۱۳۷۶). فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران: انتشارات مشعل دانشجو.

۱۸- ----- (۱۳۶۹). چرا اعدام کردند؟، ترجمه مصطفی اربابی، سراوان: انتشارات ولید.

۱۹- ----- (۱۳۴۸). ما چه می گوئیم؟، ترجمه هادی خسرو شاهی، قم: نشر هجرت.

۲۰- (۱۳۵۳)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد علی گرامی و سید هادی خسرو شاهی، قم: مؤسسه انتشارات رسالت.

۲۱- ----- (۱۹۸۳). معالم فی الطريق، بیروت: دارالشروق.

۲۲- امام خمینی (۱۳۶۱). صحیفه نور؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی (ره)، جلد ۲، تهران: انتشارات سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی.

۲۳- میلانی، عباس. (۱۳۸۰). تجدد و تجدد ستیزی در ایران، تهران: نشر اختران.

۲۴- نواب صفوی، سیدمجتبی. (بی تا). جامعه و حکومت اسلامی، بی جا. مقالات:

۲۵- شیخ احمد، مهدی. (۱۳۸۵). "سید قطب و اسلام گرایی معاصر"، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۳، قم: دانشگاه باقرالعلوم.

۲- ادیب زاده، مهدی. (۱۳۸۷). دیالکتیک بازنمایی غرب در دنیای نمادین ایرانی، اختران.

۳- برگنر، یوهانس. (۱۳۸۳). نقد ادبی، ترجمه فروزان سجودی، تهران: قطره.

۴- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.

۵- برمن، مارشال. (۱۳۸۶). تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات طرح نو.

۶- حاج سید جوادی، کمال. (۱۳۵۸). اخوان المسلمین مصر در امتحان تاریخ، از حسن البناء تا سید قطب، تهران: نشر میثاق.

۷- حمده، عادل. (۱۹۸۷). سید قطب من القریه الی المشنقه، قاهره: دار سیناء.

۸- سعید، ادوارد. (۱۳۸۳). شرق شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۹- سردار، ضیاءالدین. (۱۳۸۹). شرق شناسی، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۱۰- شایگان، داریوش. (۱۳۸۸). آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۱- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.

۱۲- شریعتی، علی. (بی تا). بازگشت به خویشتن، بازگشت به کدام خویشتن؟، تهران: دفتر تدوین و انتشار مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.

۱۳- رسول نژاد، عبدالله. (۱۳۷۹). سید قطب و اشعار او، تهران: نشر احسان.

۱۴- زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۸۷). رسایل مشروطیت، مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان،

۲۶- ل.م. سافی. (۱۳۷۹). "دو رهیافت متفاوت در جریان بازگشت به اسلام در جهان"، ترجمه سید احمد موثقی، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۲، قم: دانشگاه باقرالعلوم.

منابع لاتین :

- 27- Al – Azam, Sadiq Jalal (1980), " Orientalism and Orientalism in Reverse", Khamsin, NO.8.
- 28- S.Turner, Bryan (1996) orientalism, postmodernism & globalism, London: Routledge.
- 29- skinner, Quentin, (1988), meaning and context, edit by james tully, new jersey: princeton university press.
- 30- Smith, Huston, (2002),"Defense of the perennial philosophy in the philosophy of seyed Hossein nasr", The Library of Living philosophers .