

## Investigating the Implications of Sayyid Qutb's Thought and Its Impact on Violence in the Contemporary Islamic World

*mohammad hasan mahdavi<sup>1</sup> | abdolvahab forati<sup>2</sup>*

Received: 2021/08/14 | Accepted: 2021/12/01

(DOI): [10.22034/MTE.2021.7798.1211](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.7798.1211)

Original Article

P 84 - 115

### Abstract

Sayyid Qutb, as one of the most influential intellectual figures in the contemporary Islamic world, has had a great impact on the trend of contemporary Islamism towards violence. The present article seeks to answer the question, what implications does the thought of Sayyid Qutb process, which is based on the fact that the process of violence has increased in the Islamic world? In Sayyid Qutb's later thought, there are concepts and propositions that have a high capacity for violence and in some cases explicitly call for the use of coercive means to advance goals. His famous work "Ma'alem fi al-Tariq" is an example of his works which, according to Sayyid Qutb, will teach them how to act in the current situation, as a motto for the privileged minority! In the study and analysis of Qutb's thought, many works have emerged that mostly induce a positive aspect to his thoughts and a critical aspect to his thought is few. Therefore, the present article tries to retrieve the thought of Seyyed Qutb with a critical approach in the framework and method of signification, which is reflected in the issue of increasing violence in the Islamic world. The semantic approach in the study of Seyyed Qutb's thought is the distinguishing feature of this article with similar examples that have been written in a critical way to Seyyed Qutb's thought. The result of this approach shows a tangible understanding of the thought of Sayyid Qutb, which, for example, has found a real manifestation in violent Islamic individuals and currents.

**Keywords:** Great Seljuks, Political Relations, Abbasid Caliphate, Syrian Seljuks, The Crusades, Roman Seljuks.

---

1 - Doctor of Contemporary History of the Islamic World Al-Mustafa Society (PBUH) Qom, Qom, Iran / [hasan1267258@gmail.com](mailto:hasan1267258@gmail.com)

2 - Associate Professor, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Qom, Iran / [forati129@yahoo.com](mailto:forati129@yahoo.com)

## بررسی دلالت‌های اندیشه سید قطب و تاثیر آن بر خشونت گرایی در جهان اسلام معاصر

محمد حسن مهدوی (نویسنده مسئول) <sup>۱</sup> | عبدالوهاب فراتی <sup>۲</sup>

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.7798.1211](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.7798.1211)

تاریخ دریافت: ۰۰/۰۶/۲۳، تاریخ پذیرش: ۰۰/۰۹/۱۰

علمی - پژوهشی

ص: ۱۱۵/۸۴

### چکیده

سید قطب به عنوان یکی از متنقدترین چهره‌های فکری جهان اسلام معاصر، تاثیر زیادی بر روند اسلام‌گرایی معاصر به سمت خشونت‌گرایی داشته است. نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که اندیشه سید قطب چه دلالت‌های را پردازش می‌کند که با استناد به آن فرایند خشونت‌گرایی در جهان اسلام افزایش یافته است؟ در اندیشه پسینی سید قطب مفاهیم و گزاره‌های وجود دارد که از ظرفیت بالای خشونت‌پروری برخوردار بوده و در مواردی آشکارا به استفاده از وسائل قهریه برای پیشبرد اهداف دعوت می‌کند. اثر مشهور وی «معالم فی الطریق»، نمونه از آثار وی است که به تعبیر خود سید قطب بسان مرانماة برای اقلیت ایمانی ممتاز، به آنان خواهد آموخت که در شرایط فعلی چگونه عمل نمایند! در بررسی و تحلیل اندیشه قطب آثار زیادی پدید آمده است که بیشتر جنبه نگرش مثبت به اندیشه‌های وی را القاء می‌کند و جنبه انتقادی به اندیشه وی اندک است. بنابراین نوشتار حاضر در چارچوب و روش دلالتی سعی در بازیابی اندیشه سید قطب با رویکرد انتقادی دارد که مسأله خشونت‌فزاینده در جهان اسلام بازتاب آن است. رهیافت دلالتی در بررسی اندیشه سید قطب، وجه‌التمایز این نوشتار با نمونه‌های مشابه است که با رویکرد انتقادی به اندیشه سید قطب نگارش یافته است. نتیجه حاصل از این رویکرد فهم ملموس از اندیشه سید قطب نشان می‌دهد که به عنوان نمونه در اشخاص و جریان‌های اسلامی خشونت‌گرا نمود واقعی یافته است.

**کلیدواژگان:** سید قطب، خشونت‌گرایی مقدس، دلالت تبیینی، دلالت بنیادین، دلالت هنجاری، دلالت راهبردی، جهان اسلام معاصر.

۱. دکترای تاریخ معاصر جهان اسلام جامعه المصطفی (ص) قم، قم، ایران. [hasan1267258@gmail.com](mailto:hasan1267258@gmail.com)

۲. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم، قم، ایران. [forati129@yahoo.com](mailto:forati129@yahoo.com)

## مقدمه

سیدقطب به عنوان متفکری عملگرا در اسلام سیاسی معاصر، بدون تردید یکی از چهره‌های شاخص و تاثیرگذار در جریان‌های مختلف اسلامی عصر ماست. این گزاره از حجم فراوان آثار وی و ترجمه شدن آن به زبان‌های مختلف در اقصی نقاط جوامع اسلامی، به خوبی نمایان است. یکی از مسائلی که به سبب ضرورت نداشتن آن، نسبتاً مغفول مانده، تاثیر وی در خشونت‌گرایی اسلامی است. اوج گرفتن خشونت‌گرایی در دنیای اسلام که تبعات و خسارت‌های مادی و معنوی زیادی را بر مسلمانان تحمیل کرده و باعث اسلام‌ستیزی و بدنامی چهره اسلام در دیگر جوامع شده است، شناسایی ریشه‌های فکری این جریان‌ها را بیش از پیش ضروری می‌سازد. سهم قطب در این عرصه از اهمیتی فزاینده برخوردار است؛ زیرا وی از مرجعیتی تام در اندیشه و عمل سیاسی در جهان اسلام معاصر- دست‌کم در قلمرو اهل سنت- برخوردار است و اشخاص و جریان‌های بسیاری، با ابتنا و استناد مستقیم به اندیشه‌های وی سر برآورده‌اند.

چنانکه پیشتر گفتیم ابتدای نوشتار حاضر بر رویکرد انتقادی در چارچوب مشخص "دلالتی"، وجه تمایز این نوشتار با آثار مشابه دیگر محسوب می‌شود. چارچوب «دلالتی» رهیافتی است که در تحلیل و فهم اندیشه‌های سیاسی، آرا و مکاتب فکری به کار گرفته می‌شود و سیر مراحل فکری از نحوه مواجهه با مشکل تا ارائه راه‌حل، در این قالب بازنمایی می‌شود. با توجه به این رهیافت، هر اندیشه‌ای متضمن دست‌کم چهار دلالت: ۱- تبیینی ۲- بنیادین ۳- هنجاری ۴- راهبردی است که هر یک، به وجهی از اندیشه سیاسی متفکر اشاره دارد و در مجموع به عنوان منظومه‌ای به هم پیوسته، طرحی منسجم از ایجاد نظم مطلوب و معیار آن اندیشه به دست می‌دهد. دلالت تبیینی، به تحلیل و تبیین جریان فکری از اوضاع و شرایط زمانه می‌پردازد؛ دلالت بنیادین، در مجموع به بنیادها، ارکان و مبانی نظری هر اندیشه اشاره دارد که پیش‌فرض‌های آن را ارائه می‌کند و مباحثی چون جهان‌بینی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و... از مقولات اصلی این دلالت به حساب می‌آید؛ دلالت هنجاری، بر وضع مطلوب اما ناموجود تاکید می‌کند و سعی دارد از طریق بیان واژگان و مفاهیم هنجاری، برای وضعیت مطلوب، معیار و ملاک ارائه کند؛ دلالت راهبردی، به ارائه الگوی اقتدار مناسب برای تحقق وضعیت مطلوب اشاره می‌کند. حسن این چارچوب در این

است که رابطه آرا و نظریات را با زمینه‌های عینی و فضای ذهنی و نیز، با چشم‌اندازها و راه‌حل‌ها به خوبی نشان می‌دهد. زمینه‌های عینی جهان اسلام معاصر، فضای ذهنی خاصی را رقم زده و منجر به قرائت رادیکال و خشونت‌گرا از اسلام (به عنوان راه‌حل)، از سوی سیدقطب شده و جریان‌های بسیاری با تأثیرپذیری از این قرائت، به خشونت‌گرایی گرویده است که در پایان به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

### ۱- سید قطب: از مسامحه‌جویی تا خشونت‌پروری

نگاهی به سیر مراحل فکری سیدقطب، تطوری از مسالمت‌جویی و تسامح تا خشونت‌پروری و مبارزه‌طلبی را نشان می‌دهد. برای سیر فکری سیدقطب، عمدتاً به چهار مرحله قایل‌اند: دوره -احتمالاً- الحاد یا شک و تردید، دوره سکولاریسم اسلامی، دوره معتدل اسلامی و دوره رادیکال اسلامی (ر.ک مرادی، ش ۲۱، ۱۳۸۲: ۱۹۷ و ۱۹۸، حسینی فائق، ش ۱۶، ۱۳۸۶: ۱۴۲ و ۱۴۳). گذشته از این‌که این تقسیم‌بندی چقدر مقرون به واقع است یا نه، دست‌کم می‌توان اذعان داشت که سیدقطب از ابتدا تمایل زیادی به خشونت‌پروری نداشته است. پرداختن به ادبیات و شعر و شاعری از سوی وی، که با طبع خشن سازگاری ندارد، تا حدودی مؤید این نکته است.

قطب هر چند از ابتدا منتقد وضعیت موجود و طرز فکر سرمایه‌داری و سوسیالیستی بود و راه‌حل را در اسلام و حکومت اسلامی می‌جست، اما مبنایش بر رسیدن به عدالت اجتماعی و کرامت انسانی قرار داشت که تصور می‌کرد در دنیای کنونی فراموش شده است و این امر را نیز ناشی از حکومت‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی و بدفهمی از اسلام می‌دانست. بنابراین تأکید می‌کرد برای رفع نابه‌سامانی‌های موجود، باید به اسلام رجوع کرد اما اسلام وی، اسلامی بود که با ترقی و پیشرفت سازگاری دارد، با هر امری پسندیده‌ای موافقت می‌کند و با اوضاع بد با مواجهه و مناظره نیکو برخورد می‌کند، نه با آهن و آتش. «حکومت اسلامی، بدرفتاری با فکر مستقیم نخواهد داشت و با هیچ وضع پسندیده‌ای مخالفت نخواهد کرد. بلکه با اوضاع ظالمانه می‌جنگد و با تسلط‌های فاسد روبرو می‌شود. و جنگش با مفاسد مانند حکومت استبداد، با آهن و آتش نیست، بلکه با مناظره نیکوست و با پیش‌بردن زندگی در طریقی که اجازه فراغت به مفسد نمی‌دهد و اشخاص بی‌کار در مسیر زندگی اسلامی اصلاً پیدا نمی‌شود». (قطب ۱۳۸۳هـ: ۱۳۷)

در مجموع قطب اولیه، قطبی است که دغدغه مسایل اجتماعی از قبیل فسادهای اجتماعی و حکومتی، فقر و بیچارگی مردم، فاصله طبقاتی، بی‌کاری جوانان و... را دارد و راه‌حل این بحران‌ها را در اسلام می‌جوید. از نگاه وی جامعه اسلامی است که «امکان می‌دهد همه مردم جهان با هر زبان و نژاد و رنگ و طرز فکری که دارند در سایه اسلام زندگی آرامی داشته باشند». جامعه اسلامی جامعه‌ای است که خوراک و پوشاک و مسکن هر فردی اعم از کارگر، بی‌کار، ناتوان و نیرومند، سالم و مریض، زن و مرد تضمین شده است. (قطب، ۱۳۷۰: ۲۸ و ۴۹) جامعه اسلامی مدنظر قطب اولیه، حتی برای غیرمسلمانان احترام قائل است و برای تلف شدن اموالی چون خوک و شراب که نزد آنها ارزش دارد -در صورت تلف شدن به دست مسلمانان- خسارت می‌پردازد. غیر مسلمان فقط موظف است به جای زکات که امری عبادی و حکومتی است، مالیات بپردازد. کرامت و شرافت ذاتی انسان و برخورداری از حقوق و احترام یکسان و بدون توهین، از پایه‌های حکومت اسلامی مدنظر اوست (قطب، ۱۳۴۸: ۲۰۳-۲۲۲، قطب، بی تا: ۱۳۲-۱۳۴). از نگاه وی: «ایجاد مساوات مطلق و برابری همگانی میان همه انسان‌ها و آزادی وجدانی مطلق از همه ارزش‌ها و تمامی اعتباراتی که این مساوات را مخدوش می‌سازد، رسالت اسلام بود» (همان: ۳۱۲).

رضوان سید هم معتقد است، سیدقطب تا وارد زندان نشده بود، چیزی درباره حاکمیت و جاهلیت که مرام‌نامه خشونت‌پروری است، ننوشته بود. در زندان بود که وی تفسیر فی ظلال القرآن را نوشت و در آن برای اولین بار، ایده جاهلیت را مطرح ساخت (سید، ۱۳۸۳: ۳۸). و شکنجه و آزار دوره زندان، او را به خشونت‌گرایی سوق داد (احمدی، ۱۳۹۰: ۹۱). در واقع خشونت و آزار حکومتی علیه اسلام‌گرایان، باعث خشونت‌پروری از نوعی دیگر شد. از نگاه دیگر اما سال‌های حضور وی در آمریکا (۱۹۴۸-۱۹۵۰)، باعث دشمنی شدید او با غرب و غرب‌زدگان شد و به خشونت‌گراییید. به گفته کوپل، سیدقطب در آمریکا لابی‌گری جنسی را می‌دید در حالی که از آن شرمسار و متنفر بود. او آمریکا را کشوری یافت که در آن به بیچارگان و فقیران رحم نمی‌شود، دلار مورد ستایش قرار می‌گیرد... و همین امر باعث شد بعد از برگشت، به سختی از جامعه آمریکا انتقاد کند (کوپل، ۱۳۸۲: ۳۹، حاتمی و بحرانی، ج ۲، ۱۳۹۲: ۲۷۱ و ۲۷۲). علاوه بر آن نباید تأثیر افکار مودودی و ندوی را بر وی از نگاه دور داشت (سید، ۱۳۸۳: ۳۸). البته -چنان‌که مشاهده می‌شود- این عوامل مانع‌الجمع نیستند. همچنین، نباید اوضاع و احوال کشورهای اسلامی در آن زمان و

تأثیراتش را از نظر دور داشت؛ از شکل‌گیری رژیم صهیونیستی با دخالت مستقیم غرب گرفته تا ملاحظه‌کاری سران حکومتی دنیای اسلام در قبال آن و ناامیدی از تغییر وضعیت موجود از راه دعوت و به صورت مسالمت‌آمیز که وجه مشترک تمامی جریان‌های اسلامی است که به مرور سیاسی شدند و به خشونت گراییدند. (ر.ک عنایت، ۱۳۸۹: ۱۵۶-۱۶۰)

## ۲- خشونت‌گرایی مقدس

از جریان خشونت‌گرایی اسلامی، با تعبیر گوناگون یاد شده است؛ نظیر اسلام رادیکال، بنیادگرایی اسلامی، سلفیون جهادی، سلفیون تکفیری و... که حاصل آن، شناسایی دست‌کم دو نوع خشونت در جهان اسلام معاصر است که تاکنون نیز ادامه دارد: ۱- خشونت ایدئولوژیک یا جهادی: این نوع خشونت برخاسته از ایدئولوژی جهادی گروهی از سلفیون است که خاستگاه اولیه آن مصر است و در عمل جهادی، تشکل‌هایی چون جماعت اسلامی، حزب تحریر، الجهاد و غیره را می‌توان مشاهده کرد که از اسلام، به عنوان ایدئولوژی جهادی علیه حکومت‌های وقت مصر بهره می‌بردند که از نگاه آنان در زمره انواع حکومت کفر و جاهلی قرار داشت. ۲- خشونت تکفیری: خشونت تکفیری را می‌توان برخاسته از اعتقادات گروهی از سلفیون دانست که بر اساس تلازم ایمان و عمل، به مخالفان خود حکم تکفیر می‌دهند. این نگاه که در بستر تاریخی اسلام ریشه در افکار خوارج دارد و در اندیشه ابن تیمیه، فقیه حنبلی و سپس در وهابیت گسترش یافت، از ابتدا جنبه اعتقادی داشت و کم‌کم دست‌مایه مبارزه‌جویان جهادی شد و در سازمان‌هایی نظیر القاعده و تکفیر و هجرت نمود عملی پیدا کرد. تفاوت عمده این جریان با جریان پیشین، تنها در شیوه عمل خشونت‌گرایی است؛ اهداف جریان اول عمدتاً مبارزه علیه حکومت را شامل می‌شود که در دهه هفتاد در مصر شایع است. اما جریان دوم علاوه بر حکومت، افراد عادی را هم آماج حملات خشونت‌بار قرار می‌دهد. مانند سازمان القاعده و جماعت اسلامی که از حمله به کاروان‌های توریستی و مردم بی‌گناه هم ابایی ندارد (ر.ک احمدی، ۱۳۹۰: ۹۱ به بعد، احمدی، ش ۴۱، ۱۳۸۴: ۴۴ به بعد).

چنان‌که مشاهده می‌شود، این دو نوع خشونت‌گرایی به راحتی قابل تفکیک نیستند، هردو نوع خشونت از مبانی و ریشه‌های فکری واحدی بر می‌خیزند و تنها به لحاظ تاکتیک‌ها و اولویت‌های عملی تفاوت دارند و به لحاظ عملی هم، در جریان‌هایی چون

القاعده، طالبان و... ادغام شدند. بنابراین در جمع میان این دو، می‌توان از مفهوم خشونت‌گرایی مقدس نام برد؛ به این معنا که هر دو نوع خشونت، به استفاده ابزاری از دین برای توجیه اعمال خشونت‌بار خود رو می‌آورند. دوگانگی‌ها و قطب‌بندی‌هایی چون ایمان و کفر، توحید و شرک، دارالاسلام و دارالحرب، جامعه اسلامی و جاهلی، جهاد و... از بیشترین مفاهیمی هستند که در پیشبرد اهداف خشونت‌بار، مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرند.

### ۳- رهیافت دلالتی: چارچوب و روش

برای فهم اندیشه، به خصوص اندیشه‌های سیاسی-اجتماعی چارچوب‌های متفاوتی اندیشیده شده است که در این مختصر، مجال برای تشریح آن نیست. رهیافت دلالتی یکی از چارچوب‌هایی است که می‌توان در فهم اندیشه سیاسی از آن بهره جست. بر اساس این رهیافت، هر اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری و در بردارنده طرحی نظری، برای سامان نیک اجتماعی است؛ شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت، وضع ممکن یا مطلوبی را به جای وضع موجود ترسیم کرده، راه دستیابی به آن را تعیین می‌کند. این گزاره‌ها را می‌توان دلالت نامید، چون دال بر "تبيين وضع موجود"، "خير و مصلحت فردی و جمعی" (به لحاظ تفاوت در مبانی انسان‌شناختی)، "مناسبات مطلوب انسانی" (هنجار)، و "الگوی اقتدار مناسب" است. بدین معنا، دلالت‌هایی عملی و معطوف به زندگی مدنی نیک یا همان سامان مطلوب اجتماعی است. (منوچهری، ۱۳۹۴، ش ۲۶: ۵) بنابراین می‌توان هر واژه و مفهوم سیاسی را یک دلالت دانست که بیان‌کننده یک امر سیاسی است. این دلالت‌ها، ناظر بر چهار دلالت کلی- به عنوان یک کل منسجم- چارچوبی کلی از یک اندیشه را به نمایش می‌گذارند که تحت عناوین دلالت تبیینی، دلالت بنیادین، دلالت هنجاری و دلالت راهبردی به توضیح آن می‌پردازیم:

**دلالت تبیینی:** در سیر مراحل اندیشه‌ورزی، "بحران موجود" اولین چیزی است که متفکر با آن مواجه می‌شود. وجود بحران، نا به سامانی، آشفتگی و... اولین چیزهای هستند که اندیشه‌ورز را به فکر و کوشش وا می‌دارد تا آن را ریشه‌یابی، علت‌جویی و سنخ‌شناسی- و به تعبیری- آن را تبیین تاریخی- اجتماعی کند. شناسایی بحران، اولین قدم در جهت فهم و تبیین آن به حساب می‌آید. در تاریخ اندیشه سیاسی، دلالت‌های تبیینی در مکاتب

سیاسی دوره‌های مختلف، دال بر بحران‌هایی همچون بحران اقتصادی، بحران اخلاقی، بحران امنیت و بحران مشروعیت بوده‌اند. از نگاه افرادی چون مکیاولی بحران ثبات، هابز بحران اقتدار، جان لاک بحران مشروعیت، مارکس بحران سرمایه‌داری و... (ر.ک (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۷۷-۵۷)، از مهم‌ترین بحران‌های روزگار این اندیشمندان سیاسی بوده است. بنابراین در فهم اندیشه متفکر، در قدم اول، دانستن این نکته لازم و ضروری است که بدانیم که بحران یا بحران‌های موجود از نگاه وی چیست؟ و این بحران یا بحران‌ها چگونه تبیین می‌شوند؟. گاهی ممکن است متفکر، به صراحت از بحرانی اسم نبرد، اما از طریق بیان واژگان‌ها و مفاهیمی که در توصیف وضعیت غیر مطلوب به کار می‌برد، به راحتی می‌توان به دغدغه و نوع بحرانی که او را به فکر وا داشته است، پی برد.

**دلالت بنیادین:** هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی مشخص است که بر اساس آن مشکلات و معضلات موجود منشاء‌شناسی و با ابتدا بر آن دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شود (منوچهری، ۱۳۸۸، ش ۶: ۸۵). از مهمترین سطوح معرفتی که با تکیه بر آن، می‌توان ابعاد سیاسی اندیشه یک متفکر را ارزیابی کرد، نگاه انسان‌شناختی هر متفکر است. به تعبیر دکتر بشیریه، اگر به استدلال‌ات فلاسفه سیاسی پردازیم، خواهیم دید که غالباً بر پایه فرضیاتی درباره نهاد انسان استوار است. در هر فلسفه سیاسی برداشت خاصی از طبع انسان - خواه آشکار یا ضمنی - مندرج است و این برداشت نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن فلسفه دارد. به بیان دیگر اختلاف‌نظر اساسی فلاسفه سیاسی بر سر مسایل عمده فلسفه سیاسی به اختلاف‌نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی باز می‌گردد؛ توضیح اولیه بسیاری از مسایل ثانویه در فلسفه‌های سیاسی را باید در اختلاف آنان بر سر تلقی از طبع بشر جستجو کرد؛ اختلاف بر سر این که آیا انسان طبعاً فردگراست یا اجتماعی و... (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳-۲۰). با عطف توجه به پرسش از حیثیت و جایگاه انسان در نظام هستی و گستره و حدود اختیار و اراده او، می‌توان ماهیت اندیشه سیاسی و ظرفیت مدنی اندیشه یک متفکر را ارزیابی کرد. همچنین پرسش از هویت انسان است و این که آیا انسان موجودی است دارای هویت فردی یا اجتماعی؟. چنین پرسشی، ارتباط وثیقی با موضوع فضیلت مدنی دارد. (ر.ک منوچهری، ۱۳۹۳، ش ۲۲: ۱۴۲-۱۴۵) گذشته از پرسش‌های انسان‌شناختی، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی متفکر نیز، ارتباطی وثیق با دیدگاه‌های سیاسی



و اجتماعی وی دارد. این که به لحاظ ابزار معرفتی عقل گرا باشد یا نقل گرا، میزان دخالت و اعتبار هر یک از ابزارهای شناخت چه مقدار باشد و... در تبیین‌ها، هنجارها و راهبردهای فکری متفکر فوق‌العاده تأثیرگذار و جهت‌دهنده است. در مجموع می‌توان هرآنچه را که حالت بنیادی و مبنایی در سیر مراحل فکری داشته و جهت‌دهی و پیش‌فرض‌های فکری را شکل می‌دهد، به عنوان دلالت‌های بنیادین مورد بحث قرار داد. هرچند به صورت مستقیم جزو مباحث انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و غیره هم محسوب نگردد.

**دلالت هنجاری:** می‌توان گفت وجه غالب اندیشه سیاسی هنجاری بودن آن است. هنجار یعنی میزان، یعنی معیاری برای آدمیان که با هم در عرصه عمومی و اجتماعی هستند و زندگی می‌کنند. اندیشه هنجاری در حقیقت وضعیت مطلوبی را ترسیم می‌کند که در عالم واقع وجود ندارد، اما می‌توان آن را مستقر کرد. مفهوم هنجاری، آن‌گونه مفهومی است که مستقیماً و یا به صورت استعاری، نماد اوضاع مناسب و کلیتی است که نقطه مقابل بی‌نظمی و نقص است. نظم مطلوب با مشاهده بی‌نظمی و تشخیص آن -که دلالت تبیینی عهده‌دار آن است- رابطه تنگاتنگی دارد. به عبارتی، نظم مطلوب از دل مشاهده بحران سر بر می‌آورد و دقیقاً مقابل آن است. به عنوان مثال جامعه مطلوب افلاطون جامعه‌ی مبتنی بر عدالت است؛ جامعه مطلوب هابز جامعه امن، نظم مورد نظر روسو جامعه اخلاقی است و... (ر.ک اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۴۸). در تاریخ تفکر سیاسی هم می‌توان از عدالت، آزادی، همبستگی، حق، گفت‌وگو، دوستی و وفاق و... به عنوان مهم‌ترین هنجارهای نظم مطلوب نام برد.

**دلالت راهبردی:** چهارمین دلالت، دلالت راهبردی است. در هر اندیشه سیاسی، سامان مناسبی از قدرت در هیأت‌الگوی از اقتدار مشروع به عنوان کانون حکمرانی تدوین می‌شود. دلالت راهبردی همان الگوی نظری اقتدار (نظریه‌های حکومت) است که با ابتنا به دیگر دلالت‌ها و برای تحقق دلالت‌های دیگر توصیه می‌شود. به عبارتی دیگر، دلالت راهبردی نوع اقتدار یا "نظام سیاسی" است که به عنوان مناسب‌ترین راه برای ایجاد نظم یا سامان نیک و مطلوب تشخیص داده شده است. هر مکتب یا اندیشه سیاسی، با محوریت یک هنجار یا چند هنجار، نظام سیاسی را در خدمت آن هنجار قرار می‌دهد تا بدین ترتیب سامان و زندگی خوب محقق شود (منوچهری، ۱۳۹۴، ش ۲۶: ۱۸) (برای تفصیل در رابطه با دلالت‌های

چهارگانه ر.ک منوچهری، ۱۳۹۴: ۷-۵، منوچهری، ۱۳۹۳، ش ۲۲: ۱۲۶-۱۳۲، منوچهری، ۱۳۸۸: ۶: ۸۳-۸۵ و منوچهری، ۱۳۹۵، ش ۳۱: ۱۴۴-۱۴۷).

### ۱-۳- دلالت تبیینی اندیشه سیدقطب

در مجموع چنان‌که اشاره شد دلالت تبیینی به مفاهیمی اشاره دارد که بیان‌کننده دغدغه فکری متفکر و حاکی از بحران‌شناسی وی است. اندیشه قطب در واکنش به ایدئولوژی‌های رقیب اسلام سیاسی، همچون سوسیالیسم و لیبرالیسم شکل گرفت که با ارائه راه‌حل تجددگرایانه، سعی در از بین بردن هویت اسلامی در جوامع مسلمان داشتند. بنابر این، قطب در مقابله با این وضعیت به تبیینی روی آورد که حاکی از شعار "اسلام در خطر است" بود. در تبیین این شعار کلی، مفاهیمی پردازش شد که بازتاب‌دهنده و بیانگر دغدغه‌های فکری و سیاسی او به حساب می‌آید. یکی از این دلالت‌ها خلق مفهوم "جامعه جاهلی" از سوی وی است. در اندیشه اسلامی معاصر، قطب را می‌توان اولین فردی دانست که از قطب‌بندی‌های گذشته دارالاسلام و دارالکفر بازتفسیر مجدد و متفاوتی ارائه داد و در یک دوگانه جدید، به جامعه اسلامی و جاهلی تعبیر کرد. این دویینی جدید، به لحاظ محتوایی هم، القاکننده امر جدیدی بود. در گذشته تفکر اسلامی اگر این مقوله جنبه اعتقادی داشت، سیدقطب با تفسیر متفاوتش آن را وارد تمامی عرصه‌های زندگی کرد؛ از اعتقاد و جهان‌بینی گرفته تا مسائل حکومتی و قوانین اجتماعی و حتی مسایل اقتصادی فرهنگی و هنری. در این بازبینی، حتی منابع اسلامی، فلسفه اسلامی و... همگی در زمره فرآورده‌های جاهلیت قرار گرفتند. از نگاه سیدقطب جاهلیت تجسم انحراف از اسلام است، چه قبل از اسلام بوده باشد و چه در دوره کنونی (مرادی، ش ۲۱، ۱۳۸۲: ۱۹۹).

قطب می‌گوید: از نظر اسلام فقط دو نوع جامعه وجود دارد: جامعه اسلامی و جامعه جاهلی. جامعه اسلامی جامعه‌ای است که زیر بنایش را دو کلام تشکیل می‌دهد: «لا اله الا الله» و «محمد رسول الله». فراز اول بیان‌گر چگونگی جامعه اسلامی است، یعنی برتری خداوند در حاکمیت و توحید الوهیت، به معنای نفی تمامی سلطنت‌ها بر ضمایر و شعایر و زندگی مردم و واگذاری کامل آن به خداوند. و فراز دوم مجرای رسیدن به آن جامعه را بیان می‌کند (قطب، ۱۳۹۰: ۲۵ و ۲۶، قطب، ۱۳۴۸: ۵۰-۵۲). در مقابل، جامعه جاهلی جامعه‌ای است که بر غیر این طریق باشد. بر اساس این برداشت چند طایفه از مردم از عبودیت

خداوند خارج‌اند: نخست، کسانی که به وحدانیت خداوند قائل نیستند (مثل جوامع بت‌پرست و کمونیستی). دوم، کسانی که شعایر تعبدی را برای غیر خدا و یا توأم با خدا به جای می‌آورند (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳)؛ مثل جوامع مسیحی و یهودی. سوم کسانی که قوانین را از منبع دیگری به جز خداوند و رسول او دریافت کنند (شوری: ۲۱). در یک کلام جامعه اسلامی جامعه‌ای است که عبودیت خدا در تمام جوانب زندگی، از اعتقاد و بینش، کردار و رفتار را در بر گرفته باشد و غیر آن هرچه باشد و در هر جایی که باشد، جاهلیت است. (قطب، ۱۳۹۰: ۱۰۹-۱۱۳) وی با نگاه تلازم ایمان و عمل، تنها اقرار زبانی در مسلمان بودن را کافی نمی‌داند، بلکه اقرار باید همراه با عمل باشد؛ یعنی اقدام عملی برای نفی هرگونه حاکمیتی که در قلمرو الهی تجاوز کرده و آن را از آن خود دانسته است (همان: ۴۱). این برداشت از اسلام به همان اصل عدم تبعیض ایمان و سنجش آن با عمل برمی‌گردد که ریشه در تفکر خوارج دارد (بابایی، ش ۷۰، ۱۳۹۲: ۱۳۲). وی با استناد به آیاتی از قرآن کریم (مائده: ۴۴، نساء: ۶۵-۶۰) دلیل تکفیر جوامع اسلامی را این می‌داند «که در نظام زندگی خود زیر بار عبودیت خدای تعالی نمی‌روند. لذا اگرچه به عبودیت غیر خدا اعتقاد ندارند، اما بزرگترین ویژگی الوهیت را به غیر خدا می‌دهند و از حاکمیت غیر خدا تبعیت می‌کنند و نظام و قوانین و ارزش‌ها و موازین و عادات و تقالید و تقریباً تمام اصول زندگانی خود را از این حاکمیت می‌گیرند» (ر. ک. قطب، ۱۳۹۰: ۱۱۵-۱۳۰، قطب، ۱۳۴۸: ۵۹-۵۳).

بر اساس نگاه جاهلی به وضعیت موجود، مفهوم "تکفیر و هجرت" شکل می‌گیرد که به نحوی تکمیل‌کننده و تفسیرکننده وضعیت جاهلی است. این دلالت بیان‌گر نوع نگاهی است که به جامعه و حکومت را نشان می‌دهد و به نحوی هم تبیینی از یک وضعیت غیرمطلوب است و هم بیان‌کننده نوع تکلیفی است که فرد مسلمان باید نسبت به چنان جامعه‌ای داشته باشد. جمعیت و جماعت مسلمان وظیفه دارد در رابطه با اسلامی کردن جامعه جاهلی، از استراتژی تکفیر و هجرت قبل از مرحله قدرت‌یابی و جهاد مسلحانه، (مرحله استضعاف) استفاده ببرد. در این استراتژی، تکفیر بیان‌گر نوع نگاهی است که این جماعت پیش‌تاز نسبت به اجتماع دارد و برای تمایز هرچه تمام‌تر به کفر اجتماع قائل است تا فاصله بین آنان و جامعه، فاصله حداکثری و در حد قطع ارتباط دائمی و همیشگی باشد. پایه دوم این استراتژی که بر هجرت متکی است یادآور هجرت پیامبر اسلام است که جامعه بت‌پرست را به قصد برپایی جامعه اسلامی ترک کرد. گروه پیش‌تاز برای فاصله گرفتن از جامعه جاهلی

باید دست به هجرت بزنند تا زمانی که بتوانند به عنوان یگ گروه قدرت‌مند برگردند و جامعه جاهلی را از کفر برهانند. قطب از پیروان خود می‌خواست همانند پیامبر از جامعه جاهلی مکه به مدینه‌النبی هجرت کنند و یک شهر اسلامی تشکیل دهند و سپس با جهاد برای تشکیل جامعه اسلامی بکوشند. (فرمانیان، ۱۳۹۴: ۴۹ و ۵۰) بر اساس همین ایده برادر سیدقطب، محمدقطب راه هجرت به مکه را در پیش گرفت و با تبلیغ و تدریس توانست به تربیت افرادی چون اسامه بن لادن توفیق یابد. البته مفهوم تکفیر و هجرت، الزاما به معنای هجرت سرزمینی و فیزیکی نیست، بلکه می‌تواند هجرت معنوی و ذهنی باشد یعنی کناره‌گیری از اجتماع آلوده و کفرآمیز، تقبیح آن و در صورت امکان، سرنگونی حکمرانان غیرمؤمن آن (کوپل، ۱۳۸۲: ۱۲).

در مجموع می‌توان گفت حفظ هویت اسلامی از دغدغه‌های اصلی سیدقطب است و از همین زاویه به تبیین مسأله اصلی جهان اسلام یعنی در خطر افتادن اصل اسلامیت این جوامع توسط رقبای ایدئولوژیک می‌پردازد. در تبیین این مسأله مفاهیمی چون جامعه جاهلی و تکفیر و هجرت به کار برده می‌شود که وضعیت غیرمطلوب جوامع اسلامی را منعکس می‌سازد.

### ۲-۳- دلالت بنیادین اندیشه سیدقطب

هر فکر و اندیشه‌ای بر مجموعه‌ای از بنیادهای اساسی استوار است که به نحوی مفروضات و پیش‌فرض‌های فکری آن اندیشه به حساب آمده و سایر شاکله و دلالت‌ها، با ابتنا بر آن بنیادها شکل می‌گیرد. در رأس همه، تلقی هر فرد و مکتبی از هستی، انسان و در مجموع جهان‌بینی، بنیان‌های اساسی و ستون‌های اصلی فکر و اندیشه را می‌سازد که با توجه به آن سایر دیدگاه‌ها و نظرات، جهت‌یابی و نظریه‌پردازی می‌شوند. اندیشه قطب نیز همانند اندیشه‌های اسلامی دیگر، بر بنیادها و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی استوار است که دیگر عرصه‌ها و دلالت‌های سیاسی اجتماعی را تحت‌تأثیر قرار داده و جهت می‌دهد. اما آنچه اندیشه رادیکال قطب را از نمونه‌های معتدل اسلامی جدا می‌سازد ابتدای آن بر معرفت‌شناسی خاص اشعری‌گرایانه و عقل‌ستیز از اسلام است که تا حدود زیادی ظرفیت تفسیر خشونت‌گرا از فهم اندیشه وی را بالا می‌برد. از نگاه قطب، عقل استقلالی در فهم و تبیین پدیده‌ها جایگاهی ندارد. ملازمه

عقل و وحی یک سویه و بر پایه حاکمیت وحی بر عقل است و لا غیر. وحی و عقل نه هم تراز، که یکی بزرگتر و جامع تر از دیگری است. وحی از برای آن آمده است که برای عقل اصل و میزان سنجش باشد تا انحراف و اختلافات مفاهیمش را تصحیح کند. میان وحی و عقل آمیزش و ترکیب وجود دارد، ولی بر اساس نظر قطب نه این که در واقع هم پایه و هم سنگ باشند. مضاف بر این که عقل منزله از نقص و هوا در جهان، وجود ندارد و فقط یک ایده آل است (قطب، ۱۳۵۴: ۷۴). وی آشکارا معتقد است: "ایدئولوژی اسلامی از آرایش و انحراف و مسخ رهایی نخواهد یافت مگر آن گاه که هر آنچه را نام فلسفه اسلامی بدان داده اند و تمام مباحث علم کلام و تمام آنچه میان فرق مختلف اسلامی در طی قرون جدال برپا کرده است، یک باره به دور بیندازیم و پس از آن به سوی قرآن مجید بازگردیم و شالوده‌ی ایدئولوژی اسلامی و ویژگی‌های آن در میان دیگر عقاید را از آن بخواهیم" (قطب، ۱۳۵۴: ۶۴و۶۳). اتکای وی به ظواهر قرآن در حدی است که آن را تنها عامل موفقیت نسل پیشتاز زمان پیامبر می‌داند. از نگاه قطب راز آن تغییرات شگرف در زمان پیامبر، قطعاً تنها در بودن شخص پیامبر نبوده است، زیرا این با جاودانگی اسلام منافات دارد، بنابراین راز نهفته را، در آن می‌داند که مسلمانان اولیه، تنها از یک منبع یعنی قرآن استفاده می‌کردند و بر اساس آموزه‌های قرآن تربیت می‌شدند. ولی بعدها سرچشمه‌های دیگری مثل منطق و فلسفه یونان، اساطیر و اعتقادات ایران، اسرائیلیات یهود و رسوبات دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها به این سرچشمه زلال قرآنی آمیخته شد و در تفسیر قرآن، علم کلام، فقه و اصول راه یافت و این باعث شد دیگر آن نسل اولیه شکل نگیرد. (قطب، ۱۳۹۰: ۱۱-۱۴) از نگاه قطب، فرق اصولی بین فکر فلسفی و فکر دینی در آن است که فکر فلسفی در کارخانه‌ی فکر بشر به وجود آمده و ناشی از فکر بشری و پرداخته‌ی آن است تا به تفسیر وجود و رابطه انسان با آن بپردازد ولی عملاً در حد معرفت خشک و مجرد باقی می‌ماند. اما فکر اسلامی ربانی و ناشی از غیر انسان بودن آن است. انسان از دیدگاه این تفکر موجودی است که هستی خود را از پروردگار باز یافته و مناسبات فکر انسان با جهان بینی ربانی در حدود دریافت و هم‌رنگی و هماهنگ ساختن مقتضیات زندگی خود با آن است (قطب، ۱۳۵۴: ۱۲۳).

اتکا به بنیان‌ها و مبانی مذکور به قطب امکان پردازش نظریه "حاکمیت الله" را می‌دهد که قبل از وی مودودی هم بدان پرداخته بود که در واقع بیان‌گر طرد و نفی حاکمیت بشری

در عرصه سیاسی اجتماعی است. از نگاه سید، زیربنای نظری اسلام در طول تاریخ همان اصل شهادت دادن به "لا اله الا الله" است که به معنای منحصر ساختن الوهیت، ربوبیت، قیومیت، سلطنت و حاکمیت به خداوند از طریق جای دادن عقیده او در ضمیر، به جای آوردن عبادت او در شعائر و به کارگیری شریعت او در واقعیت زندگی است. از لحاظ نظری، معنای این اصل این است که همه چیز به خداوند ارجاع داده شود و انسان‌ها در هیچ یک از شئون و جوانب زندگی از سوی خود حکم صادر نکنند و همواره خود را ناچار بدانند که به حکم خداوند رجوع و از آن پیروی کنند (قطب، ۱۴۳۰ هـ: ۴۷).

### ۳-۳- دلالت هنجاری اندیشه سیدقطب

دلالت هنجاری معیار و ملاک جامعه مطلوب را بیان می‌کند که بر چه ویژگی‌هایی استوار است. در واقع دلالت هنجاری عکس دلالت تبیینی است؛ زیرا دلالت تبیینی توصیفی از یک جامعه غیرمطلوب را بیان می‌سازد که باید تغییر کند؛ پس جامعه مطلوب ضد آن است. در دلالت تبیینی اندیشه سیدقطب، جامعه غیرمطلوب -که از این نگاه سراسر دنیا و حتی جوامع به ظاهر اسلامی را فرا گرفته است- با مفاهیم و تعاریف مشخصی چون جامعه جاهلی و جامعه‌ی که سزاوار تکفیر است و باید از آن روی گردان بود، تبیین می‌شود. پس، از نگاه وی این جوامع باید تغییر کند و نظم جدید و سامان مطلوب جایگزین آن گردد. سیدقطب می‌گوید: اولین وظیفه ما دگرگون ساختن وضعیت موجود جامعه است. ما باید این وضع موضوع جاهلی را از اساس تغییر بدهیم، چون با جهان بینی و برنامه اسلامی تضاد بنیادی دارد و همواره با قهر و خشونت مانع زندگی کردن ما بر اساس برنامه الهی می‌شود. (قطب، ۱۴۳۰ هـ: ۲۰) بنابراین سوال در این است که قطب چه معیار و ملاکی از یک سامان مطلوب ارائه می‌دهد که قرار است جایگزین وضعیت غیرمطلوب شود؟ دلالات و واژگانی که وی در وصف جامعه مطلوب می‌سازد، در مجموع دلالت‌های هنجاری اندیشه او به حساب می‌آیند. در مجموع و در یک نگاه کلی به تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، معیارهای چون عدالت، فضیلت، کرامت انسانی، صلح، امنیت، دوستی و وفای و... از مهم‌ترین ملاک‌های یک سامان مطلوب محسوب می‌شوند که خصوصیت بشری دارد و ربطی به مسلمان و غیرمسلمان هم ندارد. به عنوان مثال از نگاه کسانی چون فارابی و خواجه نصیر، عدالت اجتماعی اس و اساس یک مدینه و از ملاک‌های اصلی سامان مطلوب است. آیت‌الله

جوادی آملی با تأکید بر کرامت انسانی، این اصل را معیار جامعه مطلوب می‌داند: «انسان‌ها اعم از مسلمان و غیرمسلمان از گوهر مشترک انسان و من علوی برخوردار هستند که حقیقتی مقدس و مشترک در درون همه انسان‌هاست که قابلیت تربیت و تقدیس را دارد و باید در مناسبات اخلاقی میان ابنای بشر، همواره بدان توجه شود» (نقل از بابائی، ش ۱۳، ۱۳۹۱: ۱۰). از نگاه ایشان، کرامت انسانی جزو اعتباریات نیست، بلکه واقعیتی است همانند کریم بودن فرشتگان و قرآن. و تمام اینها از مظاهر کرامت خداوند است. (علیخانی، ش ۳، ۱۳۸۵: ۱۰۳) امام خمینی (ره) نیز ذیل تفسیر آیه شریفه «لقد کرمنا بنی آدم...» (اسراء: ۷۰)، می‌فرماید «آیه شریفه در مقام بیان کرامت انسانی برای عموم بشر است که خداوند قوه و زمینه آن را برای همه فراهم کرده است و اشاره‌ای به کرامت خاصی که مخصوص گروه خاصی است، ندارد. کرامت انسانی اشاره به همان شرافت ذاتی [است که] در نهاد انسان قرارداده شده، برخلاف فضیلت که امر نسبی و اضافی است» (نقل از مؤدب، ش ۵۳، ۱۳۸۶: ۱۳۸)، همچنین مبانی قرآنی که حضرت امام برای کرامت انسانی قائلند امری همگانی است و همه انسان‌ها بر پایه آن برابرند. آن مبانی عبارت‌اند از: قوای معرفتی خاص انسانی مثل عقل و قلب سلیم، حقیقت‌جویی و کمال‌طلبی، مقام خلیفه‌الهی، عدالت‌خواهی، تربیت‌پذیری، روحیه مسالمت‌جوئی، توانایی گفتگوی احسن و... (ر.ک همان).

با این وصف، به نظر می‌رسد در قرائت رادیکال سیدقطب، ملاک‌های مطلوب متفاوت‌تر از عدالت و کرامت در نظر گرفته شده است. عدالت اجتماعی، هرچند در اندیشه‌های اولیه وی وجود داشته است، اما به مرور تأکید بر ظواهر هویت اسلامی، شریعت را بر عدالت مقدم داشته است. همچنین کرامت انسانی، محدود به دایره ایمان و عمل اسلامی گردیده و از شمولیت عام بازمانده است. اندیشه پسینی قطب مفاهیمی را پردازش می‌کند که ویژگی سامان مطلوب از نگاه وی را می‌رساند:

۱- **عبودیت محض**: سیدقطب در معرفی ویژگی جامعه اسلامی چنین می‌گوید: اولین ویژگی طبیعت جامعه اسلامی آن است که تمامی امور این جامعه بر اساس قاعده عبودیت محض خداوند پی‌ریزی شده باشد. عبودیتی که اقرار به "لا اله الا الله و محمد رسول الله" آن را تجسم می‌بخشد و کیفیت آن را مشخص می‌سازد. این عبودیت هم در بینش اعتقادی و هم در شعائر تعبدی و در شرایع قانونی به یکسان نمود پیدا می‌کند. بنابراین توحید در عبودیت یکی از شاخصه‌های عبودیت است و به حکم آیه قرآن: "لا تتخذوا الالهین اثنین

انما هو اله واحد... " (نحل: ۵۱)، بدون توحید، عبودیت معنا ندارد. شاخصه دیگر، شعائر عبادی است که نباید برای کسی غیر از خداوند انجام پذیرد. به دلیل "قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین لا شریک له و بذالک امرت و انا اول المسلمین". (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳) شاخصه سوم؛ شرایع و قوانین است که نباید از منبعی غیر از خداوند و پیام‌رسانش یعنی رسول خدا اتخاذ شود و الا عبودیت الهی مخدوش می‌گردد. به حکم "ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا" (حشر: ۷). (قطب، ۱۳۴۳ هـ: ۸۲ و ۸۳) در مقابل، جامعه جاهلی "هو کل مجتمع غیرالمجتمع المسلم... انه هو کل مجتمع لا یخلص عبودیته لله وحده... متمثله هذه العبودیه فی التصور الاعتقادی، و فی الشعائر التعبديه و فی الشرائع القانونیه". (همان: ۸۶)

**۲- توحید اجتماعی:** روا می‌گوید: توحید که در کلام اسلامی متعلق به خداوند بود به دست اسلام سیاسی به اجتماع کشیده می‌شود. از این پس توحید یعنی توحیدی شدن جامعه. از صفات جامعه توحیدی این است که چندگانگی، شکستگی، تشتت‌های قومی، نژادی و ملی را نمی‌پذیرد. و همچنین جدایی سیاست از دیگر بخش‌های زندگی را غیرقابل تصور می‌داند و در نتیجه این که حاکمیت را تنها از آن خدا می‌داند و این حاکمیت در تمامی جوانب زندگی فردی و جمعی انسان جاری است. (روا ۱۳۷۸: ۴۷ و ۴۸) سیدقطب خود تصریح می‌کند که توحید معیاری است بین دو جامعه اسلامی و جاهلی: "الجاهلیه کل منهج تتمثل فیہ عبودیه البشر للبشر و هذه الجاهلیه تتمثل الیوم فی کل متاهج الارض بلا استثناء... والاسلام هو منهج الحیاه التوحید، الذی یتحرر فیہ البشر من عبودیه البشر... و هذا هو مفرق الطریق بین الجاهلیه فی کل صورہ من صورها و بین الاسلام" و "توحید الله اساس هذه العقیده و مفرق الطریق" (نقل از برزگر، ۱۳۹۰، ۵۰). همو در ذیل تفسیر آیه "قل انما هو اله واحد و اننی بریء من المشرکین" می‌گوید: موضوع این آیات در مورد توحید و مفاصله است؛ "انه یفاصلهم علی هذا عند مفرق الطریق، و انه یتبرأ من شرکهم فی صیغه الشدید والتوکید" (همان ۵۱). تأکید بر این معیار به گونه‌ای است که هیچ وجه مصالحه‌ای بین جامعه اسلامی و جاهلی بر سر این موضوع نمی‌ماند: "ها هو ذا رسول الله یواجه المشرکین لیبین لهم مفرق الطریق بین دینه و دینهم، بین توحیده و شرکهم، و بین اسلامه و جاهلیتہم، انه لا موضع للقاء بینه و بینهم و انه لا وجه للمصالحه فی هذا الامر، لانه یفترق معهم فی اول الطریق" (همان).



۳- **خلوص ایمانی:** جامعه اسلامی مدنظر و مطلوب، جامعه‌ای است که علاوه بر توحید بر پایه خلوص ایمانی شکل گرفته باشد. سیدقطب معتقد است قبل از اندیشیدن درباره برپا کردن نظام اجتماعی اسلام و ایجاد جامعه اسلامی بر پایه این نظام، باید دل و درون افراد از عبودیت غیر خداوند، در تمامی جنبه‌های اعتقادی و غیره پاک‌سازی بشود. این افراد پاک‌سازی شده و مؤمن خالص، هسته‌های اولیه‌ی یک جامعه اسلامی را بسازند و به مرور، دیگران نیز به این جماعت خالص بپیوندند "پیدایش نخستین جماعت مسلمانی که اولین جامعه اسلامی را تشکیل دادند چنین بود و اصولاً راه به وجود آمدن هر جماعت مسلمان و هر جامعه اسلامی این‌گونه است" (قطب، ۱۳۹۰: ۱۱۳ و ۱۱۴). همو در جایی دیگر ایمان را دست‌گیره‌ای محکم می‌داند که تمسک به آن موجب هدایت و نجات از گمراهی و ضلال است "ان لایمان بالله وثيقه لا تنفصم ابدا... انها متينه لا تنقطع... و لا یضل الممسک بها طریق النجاه... انها موصوله بمالک الهلاک و النجاه... والایمان فی حقیقتہ اهداء الی حقیقه الله... و اهداء الی حقیقه الناموس الذی سنه الله لهذا الوجود و قام به الوجود. و الذی یمسک بعروته یمضی علی هدی الی ربه، و لا یتخلف و لا تتفرق به السبل و لا یذهب به الشرود و الضلال" (برزگر، ۱۳۹۰: ۱۰۰ و ۱۰۱). اخوت، برادری، دوستی و پیوند از دیگر معیارهای جامعه مطلوب، فقط در دایره ایمان و عقیده معنا و مفهوم می‌یابد و غیر از این دایره، تمامی پیوندها می‌گسلد ولو این ارتباط از نزدیک‌ترین ارتباطات عاطفی یعنی والد و فرزندی باشد. "نقف مع نوح و ابنه الذی لیس من اهله... وفقه علی مفرق الطریق" (همان ۵۵) و "ان العقیده هی العروه الکبری التي تلتقی فیها سائر الاواصر البشریه و العلاقات الانسانیه" و "انها حقیقه الکبیره فی هذا الدین. حقیقه العروه التي ترجع الیها الخیوط جمیعا. عروه العقیده التي تربط بین الفرد و الفرد مالا یربطه النسب و القرابه: " و "فاذا انعقدت أصره العقیده فالمؤمنون کلهم اخوه، و لو لم یجمعهم نسب: انما المنون اخوه... علی سبیل القصر و التوحید" و درجای دیگر "تفترق العشریه الواحد و یفترق البیت الواحد حین تفترق العقیده" (همان: ۱۰۱ و ۱۰۴). و این همه با استناد به آیه قرآن است "لا تجد قوما یؤمنون بالله و الیوم الاخر یوادون من حاد الله و رسوله و لو کانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشیرتهم". (مجادله: ۲۲) (برزگر، ۱۳۹۰: ۱۰۵)

۴- **شریعت:** معیار و ملاک عمل به شریعت، مبنا و اساس یک جامعه مطلوب اسلامی است. مصلحت که از ملاک‌های جامعه مطلوب است، فقط در دایره شریعت تحقق پیدا

می‌کند. سیدقطب با استناد به آیه "أنتم اعلم ام الله"، معتقد است که بر اساس این آیه، از آنجا که خداوند آگاه‌تر از بشر به مسائل است، شریعت و دینی که برای زندگی اعلام کرده نیز، به مصلحت بشر نزدیک‌تر است و مصلحت بشر تنها در شریعت نهفته است. اگر روزی انسان‌ها به این نتیجه برسند که مصلحت خود را در مخالفت با قانون خدا بدانند، اولاً نتیجه‌گیری آنها وهم و گمانی بیش نیست... و ثانیاً کافر نیز هستند. چون امکان ندارد کسی مدعی بشود که مصلحت بشر را خلاف قانون خدا می‌داند و با این حال، حتی برای یک لحظه هم در قلمرو دین اسلام و در جرگه مسلمانان باقی بماند. (قطب، ۱۴۳۰ هـ: ۹۳) شریعت از معیارهای افتراق جامعه اسلامی از جامعه جاهلی است "ان ما شرعه الله بیننا، هذا هو المحک. و هذا هی نقطه التی یتفرق فیها الطریق الجاهلیه و طریق الاسلام، طریق الکفر و طریق الایمان. و هی نقطه الانطلاق فی طریق الاسلام او فی طریق الجاهلیه (برزگر ۱۳۹۰: ۵۲).

در مجموع هنجارهای سامان مطلوب در اندیشه قطب، عمدتاً حول محور ایمان، توحید، شریعت، و... می‌چرخند. جامعه متصف به این اوصاف، نمونه جامعه خوب و مطلوب است که از آن به عنوان جامعه اسلامی یاد می‌شود، غیر از آن، هرچه هست در زمره جوامع جاهلی قرار می‌گیرد. اگر اشاره‌ای هم به عدالت، کرامت، دوستی و... می‌شود، همه در دایره ایمان و شریعت مفهوم می‌یابد. بنابراین واژگان به کار رفته در وصف جامعه مطلوب، همه بار مذهبی و دینی دارند مثل: اخوان، اخوه، انصارالله، رفیقان، رفقاء الطریق، ناصر، معین، داعیان الی‌الله، اصحاب الجنه، اهل الحق، صف المؤمنین و... بر اساس این معیارها همیشه بین جامعه اسلامی و جاهلی تمایز ذاتی و حداکثری حاکم است و هیچ‌گونه مصالحه و همکاری در کار نیست. سیدقطب می‌گوید: "فلا تکن ظهیراً للکافرین... فما یمکن ان یکون هناک تناصر بین المؤمنین و الکافرین. و طریقهما مختلفان، و منهجهما مختلفان. اولئک حزب الله وهؤلاء حزب الشیطان. فعلام یتعاونان و فیم یتعاونان" و در جای دیگر: "انه علی مفرق الطریق بین الرسول و دینه و شریعتیه و منهجه و بین سایر الملل و النحل سواء من المشرکین... او من الیهود و النصارى... او من غیرهم ممالکان و مما سیکون من مذاهب و نظریات و تصورات و معتقدات و اوضاع و انظمه الی یوم الدین... ما یمکن ان یختلط هذا الدین بغیره من المعتقدات و التصورات... من المذاهب و الاوضاع و النظریات... ان الاسلام اسلام فحسب... و النظام الاجتماعی او السیاسی او الاقتصادی اسلامی فحسب" (نقل از برزگر، ۱۳۹۰: ۵۳).

### ۳-۴. دلالت راهبردی اندیشه سیدقطب

مراد از دلالت راهبردی، چنان‌که قبلاً هم اشاره شد، قالب و ساختاری است که در خدمت یک یا چند هنجار اجتماعی قرار گرفته و ضمانت‌کننده اجرایی آن محسوب می‌شود. از این منظر و به صورت کلی، حکومت اسلامی و دولت از راهبردی‌ترین دلالت‌ها قلمداد می‌گردد. از نظر اسلام سیاسی به صورت عام، بدون حکومت اسلامی و داشتن دولت اسلامی هیچ‌گونه تغییر و تحولی پایداری در جامعه صورت نخواهد گرفت. بنابراین داشتن دولت اسلامی از ضروریات است. در اندیشه سیدقطب اما آنچه تا حدودی نامشخص و مبهم است ماهیت و ساختار آن است. مردم در آن، چه نقشی دارند؟ مشروعیتش از کجا می‌آید؟ و... با این وصف آنچه صراحت دارد مخالفت با دموکراسی است. سیدقطب، نظام دموکراسی را انحراف از جاده دین می‌داند. او با تکیه بر آیه ۱۱۶ از سوره انعام استشهاد می‌کند که اگر بیش‌تر از مردم پیروی کنی تو را از راه خدا دور می‌سازند. در اسلام، حکم، حکم خداست و نه حکم مردم. خداست که صاحب شرع و دستور است (نقل از علیپور، ۱۳۸۸: ۱۰۷) به نظر می‌رسد سید در این عرصه، آشکارا تحت‌تاثیر مودودی قرار دارد که معتقد است: اسلام یک نظام دموکراسی نیست. زیرا دموکراسی نامی است که به شکل خاصی از حکومت اطلاق می‌شود که در آن حاکمیت سرانجام با مردم است و وضع قانون در آنجا چه از نظر شکل و چه از نظر محتوا، متکی بر اراده عمومی است و با توجه به شرایط مختلف مدام تغییر می‌یابد. ماهیت دولت در اسلام، تئوکراسی است و یا تئو-دموکراسی یا حکومت دموکراتیک الهی، زیرا در این حکومت، به مسلمانان یک حاکمیت محدود عمومی، تحت نظارت خداوند داده شده است (مودودی، بی تا: ۲۸ و ۲۹).

حکومت اسلامی مدنظر سیدقطب به جای تکیه بر دموکراسی و غیره... بر ابزار و وسایلی تکیه می‌کند که تاثیر زیادی بر روند اسلام سیاسی معاصر به سوی خشونت‌گرایی داشته است و آن مفهوم جهاد و جماعت پیشتاز است. از دید سیدقطب از بین بردن فرمان‌روایی بشر در روی زمین، با تبلیغ و روشن‌گری محقق نخواهد شد. اسلام باید برای مقابله با مخالفین حاکمیت الهی، از روشن‌گری و حرکت توأمان استفاده کند و ضربات خود را بر حکومت‌هایی که مردم را از اطاعت الهی باز می‌دارند، فرود آورد (قطب، ۱۳۹۰: ۷۹-۶۷). از نگاه وی فقط یک دارالاسلام وجود دارد و آن جایی است که حاکمیت الهی تمام و کمال برپا باشد، غیر از آن هرچه هست دارالحرب است و وظیفه مسلمانان یا پیکار و جنگ با آن

است و یا صلح بر پایه امان دادن و جزیه گرفتن (مرادی، ش ۲۱، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

سیدقطب در بحث جهاد ارادت خاصی به ابن‌قیم جوزی، فقیه حنبلی دارد و ترسیم وی از جهاد و چگونگی آن را کاملاً می‌پذیرد. جهادی که قطب با تأثیرپذیری از ابن‌قیم جوزی ترسیم می‌کند با تفسیر اکثر فقهای اسلامی مبنی بر تدافعی بودن آن، متفاوت است. قطب قائلین تدافعی بودن جهاد را شکست‌خورده‌های روحی و عقلی می‌داند که «مذبوحانه در تلاش هستند جهاد در اسلام را در محدوده جنگ‌هایی که امروزه جنگ دفاعی نامیده می‌شود، بگجانند» در حالی که جهاد در اسلام با هدف اولیه آن (که آزادسازی انسان‌ها از بند عبودیت بندگان و عبودیت نفس خودشان اوست)، پیوند خورده و مادامی که این هدف وجود داشته باشد جهاد هم از الزامات آن است (قطب، ۱۳۹۰: ۶۷-۷۴ و قطب ۱۴۳۰ هـ: ۶۵-۵۵).

علاوه بر آرای ابن‌قیم، قطب به آیاتی از قرآن کریم استناد (زخرف: ۸۴، یوسف: ۴۰، آل عمران: ۶۴ و...) و تأکید می‌کند کسی که طبیعت این دین را بفهمد توأم با آن ضرورت به تحرک در آمدن اسلام را نیز در شکل جهاد با شمشیر در کنار تبلیغ، درک می‌کند و درمی‌یابد که جهاد یک حرکت دفاعی نیست: «این نهایت سادگی است که کسی تصور کند دعوتی، آزاد کردن انسان - یعنی نوع انسان - را در زمین اعلان کرده باشد و با این حال بخواهد از طریق زبان و روشن‌گری با چنین موانعی مبارزه نماید». دعوت زمانی کارساز است که تمامی موانع از طریق جهاد مسلحانه بر داشته شده باشد و مردم بتوانند خود را مخاطب این دعوت حساب کنند. (قطب ۱۳۹۰: ۸۱-۸۳)

مراحل شکل‌گیری امر جهاد بر گرفته از آیات قرآن است که قطب از ابن‌قیم وام گرفته و پذیرفته است. آیات قرآن ابتدا به پیامبر (ص) می‌گفت «کفوا ای‌دیکم و اقیموالصلوه و اتوالزکاه» (نساء: ۷۷)، بعد فرمود «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم» (بقره: ۱۹۰) یعنی فقط مجوز را در صورت قتال صادر کرد و نهایتاً فرمود «و قاتلوا المشرکین کافه ...» (توبه: ۳۶) و بعد چنین نتیجه می‌گیرد «بنابراین چنان‌که امام ابن‌قیم می‌گوید، نبرد ابتدا حرام بود بعد تجویز گردید. و آن‌گاه فرمان نبرد با کسانی که جنگ را شروع می‌کردند، صادر گردید و سرانجام نبرد با تمام مشرکین واجب شد». (قطب، ۱۳۹۰: ۸۵ و ۸۶)

مفهوم جهاد شاید در ذات خود حاوی خشونت نباشد، اما وقتی با برداشت هجوم، برداشتن موانع و... یک‌جا شود، خشونت از لوازم اجتناب‌ناپذیر آن خواهد بود. علاوه بر آن، بعضی تعبیرات در این زمینه دستور مستقیم به خشونت است. برداشت جهاد ابتدائی و عنصر

خشونت‌زایی آن در افکار سیدقطب باعث نقدهای زیادی از سوی دانشمندان اسلامی شده است. گره خوردن جهاد مسلحانه در تفکر سیدقطب با طبیعت دین و به صورت یک قاعده کلی و دائمی و نه ناشی از استثنائات اضطراری، گذشته از این که برداشت یک‌سویه و ایدئولوژیک از آیات جهاد است و تمام جوانب را بررسی نمی‌کند (ر.ک علیخانی، ش ۳، ۱۳۸۵: ۱۰۶ به بعد)، کاملاً برخلاف دیدگاه قبلی خود وی است؛ او در کتاب «اسلام و صلح جهانی» می‌گوید: مساله صلح در اسلام یک قاعده همیشه‌گی است و جنگ یک حالت استثنایی، و فقط در حالت تجاوز و ستم و یا فساد و هرج و مرج، لزوم پیدا می‌کند. نیز مدعی است اسلام جنگ‌های تعصب نژادی و جنگ‌های تعصب خشک دینی به آن صورت که صلیبی‌ها و غیر آنان از آن فهمیده‌اند را به رسمیت نمی‌شناسد، زیرا در اسلام جایی برای تعصب دینی خشک به معنای دشمن داشتن و منکر شدن اصالت ادیان دیگر و جونداد (قطب، ۱۳۶۸: ۴۹).

جماعت پیشتاز و یا همان اقلیت ایمانی ممتاز، از دیگر دلالت‌ها در این عرصه است که از جایگاه والایی در اندیشه سیدقطب برخوردار است. وی کتاب مهم "معالم فی الطریق" اش را خطاب به این جماعت نوشته است: «من نشانه‌های راه را برای آن جماعت پیشتازی نوشته‌ام که انتظار ظهورش می‌رود» (قطب، ۱۳۹۰: ۱۰، سوزن‌گر، ۱۳۸۳: ۳۸) و این نشانه‌های راه (معالم فی الطریق) به جماعت پیشتاز خواهد گفت در شرایط امروزی چه باید بکنند؟ و به آنان خواهد آموخت در قبال جامعه جاهلی چه موضعی بگیرند. بنابراین معالم فی الطریق، هم ابزار تحلیل جامعه معاصر است و هم راهنمای جماعتی که وظیفه‌اش برانگیختن امت است (کوپل، ۱۳۸۳: ۴۴ و ۴۵). جامعه پیشتاز وظیفه دارد با حفظ خلوص ایمانی و کناره‌گیری خود از جامعه جاهلی، بعد از آن که کارشان سامان گرفت، بر سر جاهلیت فرو ریزند و بناهای شان را یکی پس از دیگری ویران سازند و حاکمیت غصب شده خداوند را به وی برگردانند. (سید، ۱۳۸۳: ۳۵ و ۳۶) این جماعت در نگاه قطب، هسته اولیه جامعه اسلامی است که بعد از شکل‌گیری، برنامه اسلامی‌سازی جوامع را کلید زده و به مرور بر قلمرو خود خواهد افزود. الگوی جماعت پیشتاز مبتنی بر همان جماعت اولیه صدراسلام است که یک اقلیت ممتاز ایمانی توانستند تغییرات شگرف در جامعه ایجاد کنند. نسل اول اسلامی پیشتاز از نگاه سیدقطب از دو ویژگی منحصر به فرد برخوردار بود که همین دو خصلت باعث موفقیت آنان گردید: ۱- مراجعه به منبع قرآن، به منظور استفاده از اوامر و

نواهی آن و به‌کارگیری آن در رابطه با خود، جامعه و رویه زندگی‌شان (قطب، ۱۳۹۰: ۱۴ و ۱۵). ۲- قطع کامل ارتباط با گذشته و خانواده و نگرستن به روابط و علایق فقط از دریچه ایمانی. از نگاه قطب این ویژگی‌ها امروزه هم قابل اقتباس و بازآفرینی است و از طریق آن می‌توان جامعه جاهلی کنونی را تغییر داد (ر.ک قطب، ۱۳۹۰: ۱۱-۲۰، مرادی، ش ۲۱، ۱۳۸۲: ۲۰۴ و ۲۰۵).

در مجموع نگاهی به دلالت‌های چهارگانه اندیشه پسینی قطب، ظرفیت بالایی در تفسیر خشونت‌پروری در جهان اسلام معاصر داشته است. نگاه بدبینانه به جوامع اسلامی با بازیابی از طریق مفاهیمی که قبلاً در وصف جوامع غیراسلامی (دارالحرب) مورد استفاده قرار می‌گرفت - عقل‌ستیزی و خردگریزی، ابتدا به ظواهر شریعت و معرفی آن به عنوان ملاک‌های مطلوب، اتکا به قرائت خاص از مفهوم جهاد و جماعت پیشتاز و... که تاکنون به بررسی آن پرداختیم - به‌خوبی نشان‌گر تأثیر اندیشه سیدقطب بر جریان‌هایی است که با تکیه بر همین مفاهیم و پذیرش تفسیر قطب از آن، به خشونت‌آفرینی در جوامع اسلامی روی آورده و خسارت‌های فراوانی را به آن تحمیل کرده است. در ادامه اختصاراً به مهم‌ترین جریان‌ها و شخصیت‌های خشونت‌گرا که خود را منتسب به اندیشه قطب می‌دانند، در چارچوب دلالتی اشاره می‌کنیم:

#### ۴- تأثیر سیدقطب بر خشونت‌گرایی اسلامی

تأثیرگذاری اندیشه‌های سیدقطب بر رادیکالیزه شدن جریان‌های اسلامی در دوره معاصر امری غیرقابل‌انکار و اجماعی است. اغلب نویسندگان و متفکرین هم‌بر تأثیرگذاری قطب بر این مسأله صحه گذاشته‌اند: از نگاه دکتر احمدی، قطب عمده‌ترین نقش را در تدوین شیوه‌های استفاده از نیروی قهریه در برابر نظام سیاسی داشته است. (احمدی، ۱۳۹۰: ۹۱-۹۳) ژیل کوپل هم معتقد است: اقدامات و گرایش‌های جنبش‌های اسلام‌گرا در مصر، در اصولی که در کتاب معالم مندرج است به روشنی به چشم می‌خورد و این کتاب به مانفیسست جنبش‌های اسلام‌گرا تبدیل شد. (کوپل، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۵) دکمجیان هم جریان‌های اسلامی خشونت‌گرا را فرزند مستقیم اخوان، به لحاظ سازمانی و ایدئولوژیک به‌شمار می‌آورد که قطب در آن نقش رهبری‌کننده داشت. و هم‌او با اعدام‌شدنش از سوی دولت، شیوه شهادت را به مبارزین جوان آموخت. (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۵). رضوان سید

هم معتقد است: کتاب "معالم فی الطریق" قطب، بیانیه بنیادین احزاب مبارزه جوی اسلامی است. همه این احزاب دست کم در جهان عرب، از میان سطور این کتاب برخاسته اند به گونه ای که حتی به کلمات به کار رفته در نوشته های قطب هم وفادار بودند. (سید، ۱۳۸۳: ۳۵)

از این کلیات که بگذریم، در چارچوبی که اشاره شد می توان ردپای تفکر قطب را در دلالت های سیاسی جریان ها و افراد شاخص خشونت گرا در جهان اسلام معاصر مشاهده کرد. تاثیرپذیری از دلالت های بنیادین اندیشه قطب، از مفروضات و مسلمات تمامی جریان های اسلام گرا است لذا نیاز به تأکید و یادآوری بیشتر نیست. بنابراین در ادامه به تاثیرپذیری تبیینی، هنجاری و راهبردی از اندیشه قطب اشاره کوتاهی خواهیم داشت:

### ۴-۱- تاثیرگذاری تبیینی

جماعت های بسیاری با تاثیرپذیری از اندیشه تبیینی سید قطب به وجود آمده و راه خشونت در پیش گرفتند. از جمله می توان به جماعت مسلمین که نام دیگرش جماعت تکفیر و هجره است اشاره کرد که به رهبری شکری احمد مصطفی، به تفسیر و اجرای دقیق نظرات قطب معتقد بود و ضمن جدا کردن خود از جامعه جاهلی و اعضای آن، آنها را با کافر برابر دانسته و تکفیر می کرد (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹). «آرزوی داشتن جامعه اسلامی، توصیف مصر به عنوان جامعه جاهلی و این که این جامعه باید نابود شده و بر خرابه های آن جامعه اسلامی بنا شود، در عمق تفکر شکری مصطفی قرار داشت» (کویل، ۱۳۸۲: ۷۹). در واقع گروه تکفیر و هجرت تبیین قطب از وضعیت بحرانی را بر جسته یافته و بر گوشه گیری از اجتماع تأکید می کرد تا تمایز بین گروه پیشتاز و اجتماع به وضوح معلوم گردد. آنان معتقد بودند که در شرایط کنونی مصر، توان برخورد فیزیکی با حکومت را ندارند، لذا در این مرحله باید بر تمایز خود از جامعه جاهلی تأکید ورزند و اگر هم برای شان مقدور بود، به دیگر سرزمین های اسلامی هجرت کنند و با قدرت برگردند. همچنین بر اساس این مفهوم، گروه های زیاد دیگری تشکیل یافتند که اساس را بر جدایی از جامعه می دانستند که از مهم ترین آنهاست: جامعه الحریکه، جامعه العزله الشعوریه (انجمن جدای معنوی)، الجهاد، جماعت التکفیر، و جماعت التحریر الاسلامی (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹). عزله الشعوریه، به نحوی به جدایی معنوی قائل بودند، آنان اعتقاد به کفر حکومت و اجتماع را در دل خود - شبیه تقیه در شیعه - مخفی نگه می داشتند و منتظر روزی بودند که قدرت براندازی

حکومت را بیابند. اما گروه دیگر به جدایی کامل از جامعه باور داشتند. آنها با این‌که از خطرات تکفیر جامعه در حال ضعف آگاه بودند، شیوه‌شان در دفع خطر کناره‌گیری از جامعه و ایجاد یک جامعه کوچک اسلامی در حاشیه آن قرار داشت تا بدون هیچ‌گونه تقیه‌ای، به تکفیر بپردازند. شکری مصطفی رهبر جماعت تکفیر و هجرت چنین دیدگاهی داشت (کوپل، ۱۳۸۲: ۸۳ و ۸۲). سیف‌العدل، از پیشگامان القاعده در افغانستان هم، چنین دیدگاهی داشت و هجرت به افغانستان و تشکیل امارت اسلامی دوره طالبان را پیش‌زمینه تشکیل خلافت بزرگ اسلامی می‌دانست که قادر است مسلمانان را به دور خود جمع کند (نظمی، ش ۵۹ و ۵۸، ۱۳۸۸: ۲۴).

#### ۴-۲- تأثیرگذاری هنجاری

برپایی جامعه اسلامی با معیارهای مطلوبی که قطب ترسیم می‌کند از آرمان‌های مشترک تمامی جریان‌ها و احزاب اسلامی است که عمدتاً در پیشبرد اهداف به خشونت متکی‌اند. به عنوان مثال می‌توان از گروه منظمه‌التحریر مصر یاد کرد که علاوه بر این‌که در تبیین و امدار سیدقطب است، آشکارا از مسلمانان خوب می‌خواست که در ایجاد یک جامعه پرهیزکار بر اساس قرآن و سنت، شرکت کنند (ر.ک دکم‌جیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹-۱۷۲). گروه‌های خشونت‌گرای اسلامی مطلوبات اجتماعی‌شان همانند قطب، بر ظواهر شریعت می‌چرخد تا بر مبنای عدالت اجتماعی، آزادی، کرامت انسانی، رافت اسلامی و... در مطلوبات اجتماعی این جریان‌ها اگر صحبت از عدل و کرامت و حقوق انسانی هم به میان می‌آید محدود به چارچوب شریعت و خلوص ایمانی است. به عنوان نمونه در دیدگاه مودودی: دولت اسلامی تنها به دست کسانی باید اداره شود که به احکام قانون الهی ایمان آورده باشد و روح آن را درک کرده و در چارچوب اسلامی، زندگی کرده باشند. اسلام در این خصوص مانعی زبانی و نژادی و غیره ندارد؛ هرکس از هر نژاد می‌تواند با پذیرش اسلام به جامعه‌ای که دولت اسلامی آن را اداره می‌کند بپیوندد. اما کسانی که اسلام را نپذیرند سزاوار هیچ‌گونه رأی و اظهارنظری در طرح سیاست این دولت نخواهند داشت بلکه می‌توانند به صورت ذمی در آن جامعه زندگی کنند (مودودی، بی تا: ۳۸). یونس خالص از بنیادگرایان افراطی در افغانستان هم معتقد بود "فقط علمای دین و کسانی که مسلمان واقعی هستند، باید حق رأی داشته باشند و اشخاص دیگر از این حق محرومند. در اسلام زن حق ندارد رئیس‌جمهور



شود و در نتیجه حق رأی هم ندارد. به نظرم اگر شیعیانی که مخالف ابوبکر و عمرند نیز نظر خود را تغییر ندهند، آنها هم حق رأی ندارند" (نقل از سجادی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

## ۳-۴- تاثیرگذاری راهبردی

در دلالت راهبردی قلب تپنده تمامی جریان‌های متأثر از قطب تشکیل حکومت اسلامی است. آغاز و پیشبرد چنین حکومتی متکی به مفاهیمی چون جهاد و جماعت پیشتاز است که چنان‌که گذشت از اساسی‌ترین مفاهیم در دلالت‌های راهبردی قطب به حساب می‌آید. اتکا به مفهوم جهاد تهاجمی و خشونت‌آمیز از واضح‌ترین و اساسی‌ترین چیزهایی است که تمامی جریان‌ها و افراد شاخص اسلامی خشونت‌گرا و امدار تفسیر قطب از آن مفهوم است که احتیاجی به بیان ندارد؛ با این وصف اما گروه‌هایی با تاثیرپذیری از این مفهوم سر برآوردند که از اساس نام و عنوان حرکت خود را "الجهاد" گذاشتند. سازمان جهاد در مصر را می‌توان از نمونه‌های بارز این گروه‌ها دانست. عبدالسلام فرج کتاب کوچکی بنام فریضه‌الغائبه (واجب مکتوم) را جهت بیان تفکر و اندیشه سازمان نوشت که از آن پس، مبنای عمل سازمان قرار می‌گرفت. وی در کتاب خود سادات و حکومت وی را فاسد و ضد اسلام معرفی کرده و مبارزه با آن را واجب شمرد. عبدالسلام معتقد بود اوصاف حاکم بر نظام سادات با شرایط یک حکومت الحادی مطابقت دارد و کشور با شیوه احکام کفر هدایت می‌شود، بنابراین مبارزه با حکومت به منظور ایجاد یک حکومت اسلامی، به عنوان پیش‌نیاز انجام فرایضی که خداوند از بندگانش خواسته است، واجب شرعی است. (سلطانی فرد، ۱۳۸۶: ۲۶) از نگاه وی، وظیفه هر مسلمان است که در جهت ایجاد آن جامعه اسلامی تلاش کند که توسط خدا و شریعت مقرر شده است و جهاد دائمی علیه حکومت کافر، عالی‌ترین تعهد و تنها راه تمام مسلمانان راستینی است که آرزوی نابودی جامعه جاهلی و احیای اسلام را دارند و مبارزه مسلحانه هم تنها شکل قابل قبول جهاد است (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۷۹-۱۸۳).

گذشته از گروه‌ها، افراد شاخص خشونت‌گرا در جهان اسلام معاصر هم بر تاثیرپذیری از مفهوم جهاد قطب تاکید می‌کنند. طلعت فواد قاسم، از رهبران جماعت اسلامی مصر درباره سوالی در رابطه با تاثیر قطب بر این گروه می‌گوید: «... قطب به روی تمامی کسانی که در سراسر جهان اسلام به جهاد علاقه داشتند، تاثیر گذاشت. در آن زمان تفسیرهای متعددی مطرح بود و ما به سمت‌گیری نیاز داشتیم. نوشته‌های سید قطب این جهت را برای ما فراهم

ساخت». (احمدی، ش ۱۸، ۱۳۷۶: ۱۴۵) عبدالله عزام، که در افراط‌گرایی اسلامی نقش بارزی دارد و پدیده عرب-افغان در ارتباط با کمک به جهاد افغانستان علیه روس‌ها، به فعالیت‌های او وابسته است، جهاد افغانستان را مدیون افکار قطب و آثار وی دانست که دارای امتیازات منحصر به فردی در بین نوشته‌ها و کتاب‌های دنیای معاصر است. او می‌گوید کسانی که برای جهاد به افغانستان می‌آیند «لباس نمی‌خواهند، اگر چه برهنه باشند، غذا نمی‌خواهند اگر چه گرسنه باشند، سلاح نمی‌خواهند، اما از شما کتاب‌های سیدقطب را می‌خواهند». (میراحمدی و ولدبیگی، ۱۳۹۴: ۱۹۳، میراحمدی و ولد بیگی، ش ۲، ۱۳۹۳: ۱۲۲) اسامه بن لادن رهبر القاعده هم مثل ایمن الظواهری، فهم این امر را که جهاد در اسلام ماهیت تدافعی ندارد و جنگ‌های تهاجمی را هم شامل می‌شود، مرهون سیدقطب می‌داند (برگن، ۱۳۹۰: ۶۴ و ۶۵).

## نتیجه

چنان‌که در این نوشتار در چارچوب رویکرد دلالتی به واکاوی اندیشه‌های پسینی سیدقطب پرداخته شد، ظرفیت بالای خشونت‌پروری در تفسیر اندیشه‌های وی را نشان می‌دهد که در عمل توانسته به خلق جریان‌های خشونت‌گرا کمک کند، به نحوی که همگی متأثر و منتسب به اندیشه قطب است. قطب برای اولین بار تبیینی از وضعیت بحرانی جوامع اسلامی ارائه می‌دهد که از آن پس، تمامی جریان‌ها و اشخاص خشونت‌گرا در جهان اسلام آن را ملاک تبیین خود قرار می‌دهند. استفاده از مفهوم جامعه جاهلی و مفهوم تکفیر و هجرت، به دوگانه جدیدی می‌انجامد که سرزمین‌های اسلامی را هم در بر می‌گیرد و در وام‌داری از این مفهوم، گروه‌های زیادی در قلمرو اسلامی شکل می‌گیرد. دلالت بنیادین اندیشه سید قطب قرائتی از اسلام ارائه می‌دهد که با تکیه بر دین‌نقلانی، عقل‌ستیزی را ترویج می‌کند. همین امر پیش‌فرض‌هایی را شکل می‌دهد که در سرنوشت اسلام سیاسی معاصر، به سوی خشونت‌گرایی مؤثر و جهت‌دهنده است. در عرصه دلالت‌هنجاری، قطب بر مطلوباتی تکیه می‌کند و آن را معیاری از یک جامعه به‌سامان می‌شمارد که مبتنی بر ظواهر شریعت و محدود به دایره خلوص ایمانی است. در اندیشه‌هنجاری قطب، عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، رافت و دوستی و... قربانی ظواهر شریعت شده و با برداشت غیرعقلانی از دین به خشونت‌پروری در دنیای اسلام معاصر دامن زده است. در عرصه دلالت‌راهبردی، حکومت اسلامی قطب متکی به ابزار جهاد تهاجمی و اقلیت‌پیش‌تاز است و همین امر دستاویز بسیاری از گروه‌های خشونت‌گرا شده است که خود را وام‌دار تفسیر قطب از این مفهوم می‌دانند.

خرابی‌های ناشی از برداشت خشونت‌بار از اندیشه قطب در جهان اسلام باعث شده است همواره این برداشت از اسلام مورد نقد و تقبیح قرار بگیرد. به صورت خاص، برداشت‌های قطب از جهاد و حکومت الهی، از سوی مرشد عام اخوان «حسن الهضیبی» هم مورد انتقاد قرار گرفت و در اعلامیه «دعاه لا قضاة» وظیفه اصلی را دعوت به عمل اسلامی دانست، نه تشکیل حکومت و به کار بردن زور و خشونت. محمد سعید العشماوی هم در کتاب خود «الاسلام السياسي» برداشت سیدقطب از مفاهیم اسلامی مثل جهاد و حکومت را مورد انتقاد قرار داده و آن را نادرست شمرده است. وی علاوه بر این‌که مبانی اسلام‌گرایی افراطی و برداشت آنان از مفاهیمی چون جهاد، حاکمیت الله و... را نادرست می‌داند، به پیامد آن نیز

اشاره می‌کند که اسلام را از یک دین مصالحه‌جو به دینی خشونت‌طلب در دنیا معرفی می‌کند. (احمدی، ۱۳۹۰: ۸۴-۸۶ و ۱۱۶-۱۳۳، احمدی، ش ۴۱، ۱۳۸۴، و احمدی، ش ۲۳، ۱۳۷۹: ۹۵ به بعد) شیخ عبداللطیف سبکی هم در یک مقایسه، افکار قطب را با خوارج مورد سنجش قرار می‌دهد: «قطب نیز همانند خوارج از مفهوم الحکم لله استفاده می‌کند تا بدین وسیله مسلمانان را به مخالفت با هرگونه حاکمیت دنیایی دعوت کند» (کوپل، ۱۳۸۲: ۶۳ و ۶۲، سوزنگر، ۱۳۸۳: ۳۸). با این تفاوت که خوارج از مفهوم «لا حکم الا لله» عدم‌ضرورت حکومت و ممکن نبودن آن را می‌فهمیدند (بابایی، ش ۷۰، ۱۳۹۲: ۲۰)، اما قطب از آن نه فقط ضرورت تشکیل حکومت الهی، که تنها شکل مطلوب حکومت در جهان را استنباط می‌کند.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. احمدی، حمید (۱۳۷۶)، اسلام‌گرایان و مساله خشونت در مصر، مجله گفتگو، ش ۱۸، زمستان، ۱۳۹-۱۵۵.
۳. احمدی، حمید (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی جنبش‌های اسلامی، تهران؛ دانشگاه امام صادق (ع).
۴. احمدی، حمید (۱۳۸۴)، جنبش‌های اسلامی و خشونت در خاورمیانه، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، ش ۴۱، بهار، ۳۱-۵۶.
۵. احمدی، حمید (۱۳۷۹)، اسلام سیاسی و منتقدان آن: اندیشه‌های قاضی عسماوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی، مطالعات خاورمیانه، ش ۲۳، پاییز، ۹۱-۱۱۸.
۶. اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران؛ نشر آگه، چاپ ششم.
۷. بابائی، حبیب‌الله (۱۳۹۲)، تفکر اجتماعی خوارج، مجله نقد و نظر، ش ۷۰، تابستان، ۱۲۲-۱۴۳.
۸. بابائی، حبیب‌الله (۱۳۹۱)، اخوت انسانی و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (بر پایه اندیشه آیت الله جوادی آملی)، مجله حکمت اسراء، ش ۱۳، سال پنجم، ۷-۲۵.
۹. برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰)، استعاره صراط در اندیشه سیاسی سید قطب، تهران دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. برگن، پیتر ال (۱۳۹۰)، اسامه بن لادن، ترجمه؛ عباسقلی غفاری فرد، تهران؛ انتشارات اطلاعات.
۱۱. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، عقل در سیاست، تهران؛ نگاه معاصر
۱۲. حاتمی، محمدرضا و بحرانی، مرتضی (۱۳۹۲)، دایره‌المعارف جنبش‌های اسلامی، ج ۲، تهران؛ پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۱۳. حسینی فائق، محمدمهدی (۱۳۸۶)، سیری در اندیشه سیاسی سید قطب، ره آورد

- سیاسی، ش ۱۶، تابستان، ۱۳۷-۱۵۶.
۱۴. دکم‌جیان، هرایر (۱۳۷۷)، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه؛ حمیداحمدی، تهران؛ کیهان، چاپ سوم.
۱۵. روآ، الیویه (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه، محسن مدیر شانه‌چی، تهران؛ انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۶. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸)، گفتان جهانی شدن و اسلام سیاسی پسا طالبان، قم انتشارات مفید
۱۷. سلطانی فرد، محمدحسین (۱۳۸۶)، ریشه‌ها و تاریخچه اصول‌گرایی در مصر، تهران؛ وزارت خارجه.
۱۸. سوزنگر، سیروس (۱۳۸۳)، اندیشه‌های سیاسی سید قطب، تهران؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۹. سید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه، مجید مرادی، تهران؛ مرکز باشناسی اسلام و ایران.
۲۰. علیپور، عفت (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی سید قطب، تهران؛ نشر احسان.
۲۱. علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۵)، کرامت انسانی و خشونت در اسلام، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۳، ۹۹-۱۲۲.
۲۲. عنایت، حمید (۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران؛ خوارزمی، چاپ پنجم.
۲۳. فرمانیان، مهدی (۱۳۹۴)، چیستی و چرایی شکل‌گیری جریان‌های تکفیری و دلایل قدرت یابی آنها در دهه اخیر (در کتاب عقلا نیت دینی جاهلیت مدرن)، قم؛ جامعه المصطفی العالمیه.
۲۴. قطب، سید (۱۴۳۰هـ)، معالم فی الطریق، الدوحه؛ مرکز العربی للدراسات والابحاث.
۲۵. قطب، سید (۱۳۴۸)، اسلام آیین فطرت، ترجمه: ابراهیم میرباقری، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. قطب، سید (۱۳۵۴)، ویژگی‌های جهان بینی و ایدئولوژی اسلامی، ترجمه: سید

محمدخامنه‌یی، بی جا، نشر موسسه ملی

۲۷. قطب، سید (۱۳۹۰)، نشانه‌های راه، ترجمه: محمود محمودی، تهران؛ احسان، چاپ دوم.
۲۸. قطب، سید (۱۳۶۸)، اسلام و صلح جهانی، ترجمه: هادی خسروشاهی و زین العابدین قربانی، تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
۲۹. قطب، سید (۱۳۸۳هـ)، اسلام و دیگران، ترجمه واقتباس: سید محمد شیرازی، تهران؛ (بی نا).
۳۰. قطب، سید (۱۳۷۰)، ما چه می گوئیم، ترجمه: هادی خسروشاهی، تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ بیست و یکم.
۳۱. قطب، سید (بی تا)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران؛ شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.
۳۲. کوپل، ژیل (۱۳۸۲)، پیامبر و فرعون، ترجمه: حمیداحمدی، تهران؛ کیهان، چاپ سوم.
۳۳. مرادی، مجید (۱۳۸۲)، تقریر گفتمان سید قطب، مجله علوم سیاسی، باقرالعلوم، ش ۲۱، بهار، ۱۹۵-۲۱۶.
۳۴. منوچهری، عباس (۱۳۸۸)، نظریه سیاسی پارادایمی، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش ۶، ۷۷-۹۳.
۳۵. منوچهری، عباس، هنری، یدالله (۱۳۹۳)، دلالت‌های سیاسی اندیشه سنائی، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۲۲، ۱۲۴-۱۵۳.
۳۶. منوچهری، عباس (۱۳۹۴)، اندیشه سیاسی به مثابه دانش میان رشته ای: روایتی دلالتی - پارادایمی، مطالعات اجتماعی: مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، ش ۲۶، ۱-۲۲.
۳۷. منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۹۵)، دلالت های دوبنی در اندیشه سیاسی در ایران (قرن ۷-۵ هجری)، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۳۱، ۱۳۵-۱۶۴.
۳۸. مودودی، ابوالاعلی (بی تا)، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، بی جا، نشر بعثت.
۳۹. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۶)، کرامت انسانی و مبانی قرآنی آن از نگاه امام، بینات، ش ۵۳،

بهار، ۱۳۶-۱۶۱.

۴۰. میراحمدی، منصور و ولدییگی، علی اکبر (۱۳۹۴)، جریان تکفیری و سیاست خشونت، (در کتاب عقلا نیت دینی - جاهلیت مدرن)، قم؛ جامعه المصطفی العالمیه ۱۳۹۴.

۴۱. میراحمدی، منصور و ولدییگی، علی اکبر (۱۳۹۳)، جریانهای سلفی از انقیاد تا افراط‌گرایی، مجله جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، ش ۲، تابستان، ۱۱۱-۱۳۲.

۴۲. نظمی، ندا (۱۳۸۸)، القاعده و مساله جهاد، مجله مطالعات خاورمیانه، ش ۵۹ و ۵۸، پاییز و زمستان، ۱۴۱-۱۷۴.