

دلالت‌های اندیشه سید قطب و تأثیر آن بر خشونت‌گرایی در جهان اسلام

محمد حسن مهدوی^۱

چکیده

سید قطب به‌عنوان یکی از متن‌فدترین چهره‌های فکری جهان اسلام معاصر، تأثیر زیادی بر روند اسلام‌گرایی به سمت خشونت‌گرایی داشته است. نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که اندیشه سید قطب چه دلالت‌هایی 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 خشونت پروری برخوردار است. اثر مشهور وی «معالم فی الطریق»، نمونه از آثار وی است که به تعبیر خود سید قطب بسان مرامنامه برای اقلیت ایمانی ممتاز، به آنان خواهد آموخت که در شرایط فعلی چگونه عمل نمایند. نوشتار حاضر در چارچوب و روش دلالتی سعی در بازیابی اندیشه سید قطب با رویکرد انتقادی دارد که مسئله خشونت فزاینده در جهان اسلام بازتاب آن است. رهیافت دلالتی در بررسی اندیشه سید قطب، وجه التمايز این نوشتار با نمونه‌های مشابه است که با رویکرد انتقادی به اندیشه سید قطب نگارش یافته است.

واژگان کلیدی: سید قطب، خشونت‌گرایی مقدس، دلالت تبیینی، دلالت بنیادین، دلالت هنجاری، دلالت راهبردی.

^۱ دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام، گروه تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، افغانستان. رایانامه mohamadhasan_mahdavi@miu.ac.ir :

مقدمه

سید قطب به عنوان متفکر معطوف به عمل در اسلام سیاسی معاصر، بدون تردید یکی از چهره‌های شاخص و تأثیرگذار در جریان‌ات مختلف اسلامی معاصر است. این مطلب از حجم زیاد آثار وی و ترجمه شدن آن به زبان‌های مختلف در اقصی نقاط جوامع اسلامی، به‌خوبی پیدا و نمایان است. یکی از مسائلی که نسبتاً مغفول مانده و تاکنون شاید ضرورتی آن‌چنان هم احساس نمی‌شده است، تأثیر وی در خشونت‌گرایی اسلامی است. اوج گرفتن خشونت‌گرایی در دنیای اسلام که تبعات و خسارت‌های مادی و معنوی زیادی را تحمیل کرده و باعث اسلام‌ستیزی و بدنامی چهره اسلام در دیگر جوامع شده است، شناسایی ریشه‌های فکری این جریان‌ها را بیش‌ازپیش ضروری می‌سازد. سهم قطب در این عرصه از اهمیت فزاینده برخوردار است زیرا وی از مرجعیت تام در اندیشه و عمل سیاسی جهان اسلام معاصر دست‌کم در قلمرو «سنی» برخوردار است و اشخاص و جریان‌های زیادی با استناد مستقیم به اندیشه‌های وی سر برآورده است.

در تحلیل و بررسی اندیشه‌های قطب آثار زیادی پدید آمده است اما تأکید نوشتار حاضر در چارچوب مشخص «دلالتی» و با رویکرد انتقادی وجه التمايز این نوشتار با آثار دیگر محسوب می‌شود. چارچوب «دلالتی» رهیافتی است که در تحلیل و فهم اندیشه‌های سیاسی، آراء 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 و ۴ - راهبردی است که هر کدام به وجهی از اندیشه سیاسی متفکر اشاره دارد و در مجموع به عنوان منظومه‌ی به هم پیوسته طرحی از ایجاد نظم مطلوب و معیار به حساب می‌آید. 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 هر اندیشه و فکری را ارائه می‌کند. مباحث جهان‌بینی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ... از مقولات اصلی این دلالت به حساب می‌آیند؛ دلالت هنجاری، هم بر وضعی که موجود نیست اما مطلوب است تأکید می‌کند و سعی دارد از طریق بیان واژگان‌ها و مفاهیم هنجاری برای وضعیت مطلوب معیار و ملاک ارائه نماید؛ و در نهایت دلالت راهبردی، به ارائه الگوی اقتدار مناسب برای تحقق وضعیت مطلوب اشاره می‌کند. حسن این چارچوب در این است که رابطه آراء را با زمینه‌های عینی و فضای ذهنی و نیز با چشم‌اندازها

و راه‌حل‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد. زمینه‌های عینی جهان اسلام معاصر فضای ذهنی خاصی را رقم زده و منجر به قرائت رادیکال و خشونت‌گرا از اسلام (به‌عنوان راه‌حل)، از سوی سید قطب شده و جریان‌های زیادی با تأثیرپذیری از این قرائت به سمت خشونت‌گرایی گرویده است که در پایان به نمونه‌های آن اشاره می‌شود.

۱. سید قطب: از مسامحه جویی تا خشونت‌پروری

نگاهی به سیر مراحل فکری سید قطب، تطوری از مسالمت‌جویی و تسامح تا خشونت‌پروری و مبارزه‌طلبی را نشان می‌دهد؛ عمدتاً برای سیر فکری سید قطب چهار مرحله قائل‌اند: 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 این که این تقسیم‌بندی چقدر مقرون به‌واقع است یا نه؟ دست کم می‌توان اذعان داشت که سید قطب از ابتدا تمایلی زیادی به خشونت‌پروری نداشته است. پرداختن به ادب و شعر و شاعری که بالطبع خشن‌سازی ندارد، تا حدودی مؤید این نکته است.

قطب هرچند از ابتدا منتقد وضعیت موجود و طرز فکر سرمایه‌داری و سوسیالیستی است و راه‌حل را در اسلام و حکومت اسلامی می‌جوید، اما مبنایش بر رسیدن به عدالت اجتماعی و کرامت انسانی است که تصور می‌کند در دنیای کنونی مورد فراموشی قرار گرفته و این امر را ناشی از حکومت سرمایه‌داری و سوسیالیستی و بد فهمی از اسلام می‌داند؛ بنابراین وی تأکید می‌کند برای رفع نابسامانی‌های موجود باید به اسلام رجوع کرد، اما اسلام وی اسلامی است که با ترقی و پیشرفت‌سازی دارد، با هر امری پسندیده موافقت می‌کند، با اوضاع بد با مناظره نیکو بر خورد می‌کند نه با آهن و آتش و...: «حکومت اسلامی، بدرفتاری با فکر مستقیم نخواهد داشت و با هیچ وضع پسندیده مخالفت نخواهد کرد. بلکه با اوضاع ظالمانه می‌جنگد و با تسلط‌های فاسد روبرو می‌شود ... و جنگش با مفسد مانند حکومت استبداد، با آهن و آتش نیست، بلکه با مناظره نیکوست و با پیش بردن زندگی در طریقی که اجازه فراغت به مفسد نمی‌دهد و اشخاص بیکار در مسیر زندگی اسلامی اصلاً پیدا نمی‌شود». (قطب ۱۳۸۳: ۱۳۷)

در مجموع قطب اولیه قطبی است که دغدغه‌اش مسائل اجتماعی از قبیل فسادهای اجتماعی و حکومتی، فقر و بیچارگی مردم، فاصله طبقاتی، بیکاری جوانان و... است و راه‌حل آن 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 جامعه 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 مد نظر قطب اولی، حتی برای غیرمسلمان احترام قائل است، برای تلف شدن مالی که نزد آن‌ها ارزش دارد مانند خوک و شراب، در صورت تلف شدنش به دست مسلمان، خسارت می‌پردازد، غیرمسلمان فقط موظف است بجای 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 وی است (قطب، ۱۳۴۸: ۲۰۳ - ۲۲۲، قطب، بی‌تا: 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، سید قطب تا وارد زندان نشده بود، چیزی درباره حاکمیت و جاهلیت که مرام‌نامه خشونت پروری 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) و درواقع خشونت و آزار حکومتی علیه اسلام‌گرایان، باعث خشونت پروری از نوع دیگر شد. از نگاه دیگر، اما سال‌های حضور در آمریکا (۱۹۴۸ - ۱۹۵۰)، باعث دشمنی شدید او با غرب و غرب‌زدگان شد و به خشونت‌گراییید. به گفته کوپل، سید قطب در آمریکا لابی‌ال‌جنسی را می‌دید درحالی‌که 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... و همین امر باعث شد بعد از برگشت به سختی از جامعه آمریکا انتقاد نماید. (کوپل، ۱۳۸۲: ۳۹، حاتمی و بحرانی، ج ۲، ۱۳۹۲: ۲۷۱ و ۲۷۲) علاوه برآن نباید تأثیر افکار مودودی و ندوی بروی را از نگاه دور داشت. (سید، ۱۳۸۳: ۳۸) البته چنانکه مشاهده می‌شود این عوامل مانع‌الجمع نیستند. گذشته از آن نباید اوضاع و احوال زمانه اسلامی در آن وقت از شکل‌گیری رژیم صهیونیستی با دخالت مستقیم غرب، ملاحظه کاری سران حکومتی دنیای اسلام در قبال آن و ناامیدی از تغییر وضعیت موجود از راه دعوت و به صورت مسالمت آمیز را از نظر دورداشت 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، تعابیر گوناگون شده است، نظیر اسلام رادیکال، بنیادگرایی اسلامی، سلفی‌های جهادی، سلفی‌های تکفیری و... که حاصل آن شناسایی دست‌کم دو نوع خشونت در جهان اسلام معاصر است که تاکنون ادامه دارد: ۱ - خشونت ایدئولوژیک یا جهادی: این نوع خشونت بر خواسته از ایدئولوژی جهادی گروه از سلفی‌ها است که خواستگاه اولیه‌اش مصر است و در عمل جهادی تشکلی‌های چون جماعت اسلامی، حزب تحریر، الجهاد و غیره می‌توان مشاهده کرد که از اسلام به‌عنوان ایدئولوژی جهادی علیه حکومت‌های وقت مصر استفاده می‌کردند که از نگاه آنان در زمره حکومت کفر و جاهلی قرار می‌گرفت. ۲ - خشونت تکفیری: خشونت تکفیری را می‌توان بر خواسته 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، در اندیشه ابن تیمیه فقیه حنبلی و سپس در وهابیت گسترش پیدا کرد، از ابتدا جنبه اعتقادی داشت و کم‌کم دست‌مایه مبارزه جویان جهادی شد و در سازمان‌های نظیر القاعده و تکفیر و هجرت نمود عملی یافت. 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 مصر شایع است؛ اما جریان دوم علاوه بر حکومت، افراد عادی را هم آماج حملات خشونت‌بار قرار می‌دهند. مثل سازمان القاعده و جماعت اسلامی که از حمله به کاروان‌های توریستی و مردم بی‌گناه هم ابای ندارند. (ر.ک احمدی، ۱۳۹۰: ۹۱ به بعد، احمدی، ش ۴۱، ۱۳۸۴: ۴۴ به بعد)

چنانچه مشاهده می‌شود، این دو نوع خشونت‌گرایی به‌راحتی قابل تفکیک نیستند، هردو نوع خشونت از مبانی و ریشه‌های فکری واحدی برخوردارند و تنها به لحاظ تاکتیک‌ها و اولویت‌های عملی تفاوت دارند و به لحاظ عملی هم در جریان‌های چون القاعده، طالبان و... ادغام شدند؛ بنابراین در جمع میان این دو، می‌توان از مفهوم خشونت‌گرایی مقدس نام برد؛ به این معنا که هردو نوع خشونت، به استفاده ابزاری از دین برای توجیه اعمال خشونت‌بار خود رو می‌آورند. دوئیت‌ها و قطب‌بندی‌های 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 جای برای اشاره و توضیح آن نیست. رهیافت دلالتی یکی از چارچوب‌های است که می‌توان در فهم اندیشه سیاسی از آن بهره جست. بر اساس این رهیافت، هر اندیشه سیاسی یک منظومه گفتاری است که دربردارنده طرحی نظری برای سامان نیک اجتماعی و شامل چند نوع گزاره مرتبط و منسجم است که در نهایت وضع ممکن و 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»، می‌باشند. بدین معنا، آن‌ها دلالت‌های عملی و معطوف به زندگی مدنی نیک یا همان سامان مطلوب اجتماعی هستند. (منوچهری، ۱۳۹۴، ش ۲۶: ۵) بنابراین می‌توان هر واژه و مفهوم سیاسی را یک دلالت دانست که بیان‌کننده یک امر سیاسی است و در مجموع این دلالت‌ها تحت چهار دلالت کلی به عنوان یک کل منسجم، چارچوب کلی از یک اندیشه را به نمایش می‌گذارند که تحت دلالت تبیینی، دلالت بنیادین، دلالت هنجاری و دلالت راهبردی به توضیح آن می‌پردازیم:

دلالت تبیینی: در سیر مراحل اندیشه ورزی اولین چیزی که متفکر با آن مواجه می‌شود بحران موجود است. وجود بحران، نا به سامانی، آشفتگی و... اولین چیزهای هستند که اندیشه‌ورز را به فکر وادار و سعی می‌کند آن را ریشه‌یابی، علت جویی و سنخ‌شناسی کند و به تعبیری آن را تبیین تاریخی - اجتماعی نماید. 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 ماکیاولی بحران ثبات، هابز بحران اقتدار، جان لاک بحران مشروعیت، مارکس بحران سرمایه‌داری و... (ر.ک (اسپرینگز، ۱۳۸۹: ۵۷-۷۷)، از مهم‌ترین بحران‌های عصر این اندیشمندان سیاسی بوده است؛ بنابراین در فهم اندیشه متفکر، در قدم اول دانستن این مهم 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، به‌صراحت 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 به فکر وا داشته است، پی برد.

دلالت بنیادین: هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نوعی سعادت‌شناسی مشخص است که بر اساس آن‌ها مشکلات و معضلات موجود منشأ شناسی می‌شوند و با اعتناء به آن‌ها دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شوند (منوچهری، ۱۳۸۸، ش ۶: ۸۵). از مهم‌ترین سطوح معرفتی که با تکیه بر آن، می‌توان ابعاد سیاسی اندیشه یک متفکر را ارزیابی نمود، نگاه انسان‌شناختی هر متفکر است. به تعبیر دکتر بشیریه، اگر به استدلال‌ات فلاسفه سیاسی بپردازیم 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 مسائل عمده فلسفه سیاسی به اختلاف‌نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی باز می‌گردد؛ توضیح اولیه بسیاری از مسائل 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 نمود و نیز پرسش از هویت انسان است و اینکه 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 ارتباط وثیق با دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی وی دارد. این که به لحاظ ابزار معرفتی عقل‌گرا باشد یا نقل‌گرا، میزان دخالت و اعتبار هریک از ابزارهای شناخت چه مقدار باشد و... در تبیین‌ها، هنجارها و راهبردهای فکری متفکر فوق‌العاده تأثیرگذار و جهت‌دهنده اند. 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 قرارداد هرچند به صورت مستقیم جزء مباحث انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی و غیره هم محسوب نگردند.

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 نمود. مفهوم هنجاری آن گونه 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 آنکه 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 هیئت الگوی از اقتدار مشروع به عنوان کانون حکمرانی تدوین می‌شود. دلالت راهبردی همان الگوی نظری اقتدار (نظریه‌های حکومت) است که با تأکید 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 هنجارها، 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: ۵-۷، منوچهری، ۱۳۹۳، ش ۲۲: ۱۲۶-۱۳۲، منوچهری، ۱۳۸۸، ش ۶: ۸۳-۸۵ و منوچهری، ۱۳۹۵، ش ۳۱: ۱۴۴-۱۴۷)

۳-۱- دلالت تبیینی اندیشه سید قطب

در مجموع چنانچه اشاره شد دلالت تبیینی به مفاهیمی اشاره دارد که بیان‌کننده دغدغه فکری متفکر و حاکی از بحران شناسی وی است. اندیشه قطب در واکنش به ایدئولوژی‌های رقیب اسلام سیاسی همچون سوسیالیسم و لیبرالیسم شکل گرفت که با ارائه راه حل تجددگرایانه، سعی در از بین بردن هویت اسلامی در جوامع مسلمان داشتند؛ بنابراین 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 باز تفسیر مجدد و متفاوت ارائه داد و در یک دوئیت جدید، به جامعه اسلامی و جاهلی تعبیر نمود. این دوئیتی جدید، به لحاظ محتوایی هم‌الفاظی با تفکرات افراطی بود؛ در گذشته تفکر اسلامی اگر این مقوله جنبه اعتقادی داشت، سید قطب با تفسیر متفاوتش آن را وارد تمامی عرصه‌های زندگی کرد؛ از اعتقاد و جهان‌بینی گرفته تا مسائل حکومتی و قوانین اجتماعی و حتی مسائل اقتصادی فرهنگی و هنری. در این بازبینی، حتی منابع اسلامی، فلسفه اسلامی و... همه و همه در زمره فرآورده‌های جاهلیت قرار گرفتند. از نگاه سید قطب 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 زیربنایش را دو کلمه 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 ضمائر و شعایر و زندگی مردم و واگذاری کامل آن به خداوند و فراز دوم کانال و 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: کسانی که به وحدانیت خداوند قائل نیستند (مثل جوامع بت‌پرست و کمونیستی). دوم کسانی که شعایر تبعیدی را برای غیر خدا و یا توأم با خدا بجای می‌آورند (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳) مثل جوامع مسیحی و یهودی. سوم کسانی که قوانین را از منبع دیگری به‌جز خداوند و رسول او دریافت نمایند (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 بر می‌گردد که ریشه در تفکر خوارج دارد (بابایی، ش ۷۰، ۱۳۹۲: ۱۳۲). وی با استناد به آیاتی از قرآن کریم (مائده: ۴۴، نساء: ۶۰-۶۵) 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: ۵۳-۵۹).

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 تبیینی از یک وضعیت غیر مطلوب است و هم بیان‌کننده نوع تکلیفی است که فرد مسلمان نسبت به همچون جامعه‌ای داشته باشد. جمعیت و جماعت مسلمان وظیفه دارد در راستای اسلامی کردن جامعه جاهلی، از استراتژی تکفیر و هجرت قبل از مرحله قدرت‌یابی و جهاد مسلحانه، (مرحله استضعاف) استفاده ببرند. 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 به‌عنوان یک گروه قدرتمند برگردند و جامعه جاهلی را از کفر برهانند. قطب از پیروان خود می‌خواست همانند پیامبر از جامعه جاهلی مکه به مدینه النبی 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 سید قطب، محمد قطب 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، الزاماً 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 غیر مؤمن آن. (کوپل، ۱۳۸۲: ۱۲)

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

۳-۲- دلالت بنیادین اندیشه سید قطب

هر فکر و اندیشه‌ای بر یک سری بنیادهای اساسی استوار است که به نحوی مفروضات و پیش‌فرض‌های فکری آن اندیشه به حساب آمده و سایر شاکله و دلالت با تأکید بر آن بنیادها شکل می‌گیرند. 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 همانند اندیشه‌های اسلامی دیگر نیز بر بنیادها و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی استوار است که دیگر عرصه‌ها و دلالت سیاسی اجتماعی را تحت تأثیر قرار داده و جهت می‌دهد؛ اما آنچه اندیشه رادیکال قطب را از نمونه‌های معتدل اسلامی جدا می‌سازد اعتنای آن بر معرفت‌شناسی خاصی اشعری گرایانه و عقل ستیز 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 یک‌سویه و بر پایه حاکمیت وحی بر عقل است و لاغیر. وحی و عقل نه هم‌تراز که یکی بزرگ‌تر و جامع‌تر 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 هست، ولی بر اساسی که قطب می‌گوید؛ نه این‌که درواقع همپایه و همسنگ باشند. افزون بر این عقل منزله از نقص و هوی در جهان وجود واقعی ندارد و فقط یک ایدئال است. (قطب، ۱۳۵۴: ۷۴) وی آشکارا معتقد است: «ایدئولوژی اسلامی از آلیش و انحراف و مسخ رهایی نخواهد یافت مگر آنگاه که هر آنچه نام فلسفه اسلامی بدان داده‌اند و تمام مباحث علم کلام و تمام آنچه میان فرق مختلف اسلامی در طی قرون جدال برپا کرده است را یک‌باره به دور بیندازیم و پس از آن به‌سوی قرآن مجید بازگردیم و شالوده‌ی ایدئولوژی اسلامی و ویژگی‌های آن در میان دیگر عقاید را از آن بخواهیم». (قطب، ۱۳۵۴: ۶۳ و ۶۴) 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 آنان فقط و فقط 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 شدند و در تفسیر قرآن،

علم کلام، فقه و اصول راه یافتند و این باعث شد دیگر آن نسل اولی 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 پردازد 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 مناسبات فکر انسان با جهان‌بینی ربانی در حدود دریافت و هم‌رنگی و هماهنگ نمودن مقتضیات زندگی خود با آن است. (قطب، ۱۳۵۴: ۱۲۳) اتکا به بنیان‌ها و مبانی مذکور به قطب امکان پردازش تز «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 تئوریک اسلام در طول تاریخ همان اصل شهادت دان به «لا اله الا الله» است که به معنای منحصر نمودن الوهیت، ربوبیت، قیمومیت، سلطنت و حاکمیت به خداوند از طریق جای دادن عقیده او در ضمیر، بجای آوردن عبادت او در شعائر و به‌کارگیری شریعت او در واقع زندگی می‌باشد. از لحاظ تئوریک معنای این اصل این است که همه‌چیز به خداوند ارجاع داده شود و انسان‌ها در هیچ‌یک از شئون و جوانب زندگی از سوی خود حکم صادر نکنند و همواره خود را ناچار بدانند که به‌حکم خداوند رجوع نمایند و از آن اتباع نمایند. (قطب، ۱۴۳۰: ۴۷)

۳-۳ - دلالت هنجاری اندیشه سید قطب

دلالت هنجاری معیار و ملاک جامعه مطلوب را بیان می‌کند که بر چه ویژگی‌هایی استوار است. درواقع دلالت هنجاری عکس دلالت تبیینی است؛ زیرا دلالت تبیینی توصیفی از یک جامعه غیر مطلوب را بیان می‌کند که باید تغییر کند. پس ضد آن می‌شود جامعه مطلوب. در دلالت تبیینی اندیشه سید قطب چنانچه اشاره شد جامعه غیر مطلوب که از این نگاه سراسر دنیا و حتی جوامع به‌ظاهر اسلامی را فرا گرفته است، با مفاهیمی مشخصی چون جامعه جاهلی، 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. سید قطب می‌گوید: اولین وظیفه ما دگرگون ساختن وضعیت موجود جامعه است. ما باید این وضع موضوع جاهلی را از اساس تغییر بدهیم چون با جهان‌بینی 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 سؤال در این است که قطب چه معیار و ملاکی از یک سامان مطلوب ارائه می‌دهد که قرار است جایگزین وضعیت غیر مطلوب شود؟ دلالات و واژگان‌های که وی در وصف جامعه مطلوب می‌سراید 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 وفاق 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 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: «انسان اعم از مسلمان و غیرمسلمان از گوهر مشترک انسانی 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) و از نگاه ایشان، کرامت انسانی جزء اعتباریات نیست، بلکه واقعیتی است همانند کریم بودن فرشتگان و قرآن و تمام این‌ها از مظاهر کرامت خداوند می‌باشند. (علیخانی، ش ۳، ۱۳۸۵: ۱۰۳) امام خمینی ره نیز ذیل تفسیر آیه شریفه «لقد کرما 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 قرار داده 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 قائل‌اند 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 کمال طلبی، مقام خلیفه الهی، عدالت‌خواهی، تربیت‌پذیری، روحیه مسالمت‌جویی، توانایی گفتگوی احسن و... (ر.ک همان).

با این وصف، به نظر می‌رسد در قرائت رادیکال سید قطب، 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 و نیز کرامت انسانی محدود به دایره ایمان و عمل اسلامی گردیده و از شمولیت عام باز مانده

است. اندیشه پسینی قطب مفاهیمی را پردازش می‌کند که ویژگی سامان مطلوب از نگاه وی را می‌رساند:

۱ - عبودیت محض: سید قطب 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 در شعائر تبعیدی و در شرایع قانونی به یکسان نمود پیدا می‌کند؛ بنابراین توحید در عبودیت یکی از فاکتورهای عبودیت است و به حکم آیه قرآن: «لا تتخذوا الالهین اثنین انما هو اله واحد...» (نحل: ۵۱)، بدون توحید، عبودیت معنا ندارد. فاکتور دیگر شعائر عبادی است که باید برای فردی غیر از خداوند انجام نپذیرد. 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) فاکتور سوم؛ شرایع و قوانین است که باید از منبعی غیر از خداوند و پیام رسانش یعنی رسول خدا اتخاذ نشود 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 عبوديته لله وحده... متمثلة هذه العبودیه فی التصور الاعتقادی و فی الشعائر التعبدیه 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 جایی برای 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) سید قطب خود تصریح می‌کند که توحید معیاری است بین دو جامعه اسلامی و جاهلی: «الجاهلیه کل منهج تتمثل فیهِ عبودیه البشر للبشر و هذه الجاهلیه تتمثل الیوم فی کل متاهج الارض بلا استثناء... والاسلام هو منهج الحیاه التوحید، الذی یتحرر فیهِ البشر من عبودیه البشر... و هذا هو مفرق الطریق بین الجاهلیه فی کل صورهِ 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

المشركين» می‌گوید: موضوع این آیات در مورد توحید است؛ «انه يفصلهم على هذا عند مفرق الطريق و انه يتبرأ من شركهم في صيغه الشديده والتوكيد» (همان ۵۱). تأکید بر این معیار به گونه ایست که هیچ‌وجه مصالحه‌ای بین جامعه اسلامی و جاهلی بر سر این موضوع نمی‌ماند: «ها هو ذا رسول الله يواجه المشركين ليبين لهم مفرق الطريق بين دينه و دينهم، بين توحيدة و شركهم و بين اسلامه و جاهليتهم، انه لا موضع للقاء بينه و بينهم و انه لا وجه للمصالحة في هذا الامر، لانه يفترق معهم في اول الطريق». (همان)

۳- خلوص ایمانی: جامعه اسلامی مد نظر و مطلوب جامعه‌ای است که علاوه بر توحید بر پایه خلوص ایمانی شکل گرفته باشد. سید قطب 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 و این افراد پاک‌سازی‌شده و مؤمن خالص، هسته‌های اولیه‌ی یک جامعه اسلامی را بسازند و به‌مرور 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 درجایی دیگر ایمان را دست‌گیره‌ای محکمی می‌داند که تمسک به آن موجب هدایت و نجات از گمراهی و ضلال است «ان لايمان بالله وثيقه لا تنفصم ابدأ ... أنها متينه لا تنقطع ... و لا يضل الممسك بها طريق النجاه ... أنها موصولة بمالك الهلاك و النجاه ... والايمان في حقيقته اهتداء الى حقيقه الله ... و اهتداء الى حقيقه الناموس الذي سنه الله لهذا الوجود و قام به الوجود و الذي يمسك بعروته يمضى على هدى الى ربه و لا يتخلف و لا تتفرق به السبل و لا يذهب 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 و لو این ارتباط از نزدیک‌ترین ارتباطات عاطفی یعنی والد و فرزندی باشد. «نقف مع نوح و ابنه الذي ليس من اهله ... وفقه على مفرق الطريق» (همان ۵۵) و «ان العقيدة هي العروة الكبرى التي تلتقى فيها سائر الاواصر البشرية و العلاقات الانسانية» و «أنها حقيقه الكبيره في هذا الدين. حقيقه العروه التي ترجع اليها الخيوط جميعا. عروه العقيدة التي تربط بين الفرد و الفرد مالا يربطه النسب و القرابه» و «فاذا انعقدت أصره العقيدة فالمؤمنون كلهم اخوه و لو لم يجمعهم نسب: انما المنون اخوه ... على سبيل القصر و التوحيد» و درجای دیگر «تفترق العشيره الواحد و يفترق البيت

الواحد حين تفترق العقیده» (همان: ۱۰۱ و ۱۰۴). این همه با استناد به آیه قرآن است «لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادون من حاد الله و رسوله و لو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم». (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. سید قطب با استناد به آیه «أنتم اعلم ام الله؟»، معتقد است بر اساس این آیه چون خداوند از بشر اعلم و آگاه‌تر به مسائل است، شریعت و دینی که برای زندگی اعلام نموده نیز به مصلحت بشر نزدیک‌تر است: 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 باین‌حال، حتی برای یک لحظه هم در قلمرو دین اسلام و در جرگه‌ی 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 الطریق 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 به‌عنوان جامعه اسلامی یاد می‌شود، غیر از آن هرچه هست در زمره جوامع جاهلی قرار می‌گیرد. اگر اشاره‌ی هم به عدالت، کرامت، دوستی و... می‌شود، همه در دایره ایمان و شریعت مفهوم می‌یابد؛ بنابراین واژگان‌های بکار رفته در وصف جامعه مطلوب همه بار مذهبی و دینی دارند مثل اخوان، اخوه، انصارالله، رفیقان، رفقاء الطریق، ناصر، معین، داعیان الی الله، اصحاب الجنه، اهل الحق، صف المؤمنین و ... بر اساس این معیارها همیشه بین جامعه اسلامی و جاهلی تمایز ذاتی و حداکثری حاکم است و هیچ مصالحه و همکاری‌ای در کار نیست. سید قطب می‌گوید: «فلا تکن ظهیرا للکافرین ... فما یمکن ان یکون هناك تناصر بین المؤمنین و الکافرین. وطریقهما مختلفان و منهجاهما مختلفان. اولئک حزب الله وهؤلاء حزب الشیطان. فعلا یمتعاونان و فیم یتعاونان؟» و در جای دیگر: «انه علی مفرق الطریق بین الرسول و دینه و شریعت و منهجه و بین سایر الملل و النحل سواء من المشرکین ... او من الیهود و النصارى ... او من غیرهم ماکان و

مما سيكون من مذاهب و نظريات و تصورات و معتقدات و اوضاع و انظمه الى يوم الدين ... ما يمكن ان يخلط هذا الدين بغيره من المعتقدات و التصورات ... من المذاهب و الاوضاع و النظريات ... ان الاسلام اسلام فحسب ... و النظام الاجتماعى او السياسى او الاقتصادى اسلامى فحسب». (برزگر، ۱۳۹۰: ۵۳)

۴-۳- دلالت راهبردی اندیشه سید قطب

مراد از دلالت راهبردی چنانچه قبلاً هم اشاره شد، قالب و ساختاری است که در خدمت یک یا چند هنجار اجتماعی قرار گرفته و ضمانت کننده اجرایی آن محسوب می‌شود. از این منظر و به‌صورت کلی حکومت اسلامی و دولت از راهبردی‌ترین دلالت محسوب می‌شود. از نظر اسلام سیاسی به‌صورت عام بدون حکومت اسلامی و داشتن دولت اسلامی هیچ‌گونه تغییر و تحولی پایدار در جامعه صورت نخواهد گرفت؛ بنابراین داشتن دولت اسلامی از ضروریات است. در اندیشه سید قطب اما آنچه تاحدودی نا مشخص و مبهم است ماهیت این حکومت است که ساختارش چگونه است؟ مردم در آنچه نقشی دارند؟ مشروعیتش از کجا می‌آید؟ و ... با این وصف آنچه صراحت دارد مخالفت با دموکراسی است. سید قطب 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 (علیپور، ۱۳۸۸: ۱۰۷) به نظر می‌رسد سید در این عرصه آشکارا تحت تأثیر 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، بی‌تا: ۲۸ و ۲۹)

حکومت اسلامی مد نظر سید قطب بجای تکیه بر دموکراسی و غیره بر ابزار و وسایلی تکیه می‌کند که تأثیر زیادی بر روند اسلام سیاسی معاصر به‌سوی خشونت‌گرایی داشته است و آن مفهوم جهاد و جماعت پیشتاز است. از دید سید قطب 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 به حکومت‌های که مردم را از اطاعت الهی باز می‌دارند فرود آورد (قطب، ۱۳۹۰: ۶۷-۷۹) از نگاه وی فقط یک دارالاسلام وجود دارد و آنجایی است که حاکمیت الهی تمام و کمال برپا باشد، غیراز آن هرچه هست دارالحرب است و وظیفه مسلمانان با آن پیکار و جنگ است و یا صلح بر پایه امان دادن و جزیه گرفتن (مرادی، ش ۲۱، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

سید قطب در بحث جهاد ارادت خاصی به ابن قیم جوزی، فقیه حنبلی دارد و ترسیم وی از جهاد و چگونگی آن را کاملاً می‌پذیرد. جهادی که قطب با تأثیرپذیری از ابن قیم 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 «مذبحانه در تلاش هستند جهاد در اسلام را در محدوده جنگ‌های که امروزه جنگ دفاعی نامیده می‌شوند، بگنجانند» در حالی که جهاد در اسلام با هدف اولیه آن (که آزادسازی انسان‌ها از بند عبودیت بندگان و عبودیت نفس خود 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: ۵۵-۶۵). علاوه بر آرای ابن قیم، قطب به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند (زخرف: ۸۴، یوسف: ۴۰، آل عمران: ۶۴ و...) و تأکید می‌کند که کسی که طبیعت این دین را بفهمد توأم با آن حتمیت به تحرک درآمدن 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 باین‌حال 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 نمایند. (قطب ۱۳۹۰: ۸۱-۸۳)

مراحل شکل‌گیری امر جهاد بر گرفته از آیات قرآن است که قطب از ابن قیم 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 ابن قیم 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 به‌خودی‌خود 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 سید قطب باعث نقدهای زیادی از سوی دانشمندان اسلامی شده است. گره خوردن جهاد مسلحانه در تفکر سید قطب با طبیعت دین و به‌صورت یک قاعده کلی و دائمی و نه ناشی از استثنائات اضطراری، گذشته از اینکه 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: مسئله صلح در اسلام یک قاعده همیشگی است و جنگ یک حالت استثنایی و فقط در حالت تجاوز و ستم و یا فساد و هرج و مرج، لزوم پیدا می‌کند و 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 جای برای تعصب دینی خشک به معنای دشمن داشتن و منکر شدن ادیان دیگر وجود ندارد. (قطب، ۱۳۶۸: ۴۹)

جماعت پیشتاز و یا همان اقلیت ایمانی ممتاز از دیگر دلالت در این عرصه است که از جایگاهی بالای در اندیشه سید قطب بر خوردار است که 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 رستاخیزی امت است. (کوپل، ۱۳۸۳: ۴۴ و ۴۵) جامعه پیشتاز وظیفه دارد با حفظ خلوص ایمانی و کناره‌گیری خود از جامعه جاهلی، بعدازآن که کارشان سامان گرفت، بر سر جاهلیت فروریزند و بناهایشان 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 اسلامی سازی جوامع را کلید زده و به‌مرور بر قلمرو خود خواهد افزود. الگوی جماعت پیشتاز مبتنی بر همان جماعت اولیه صدر اسلام است که یک اقلیت ممتاز ایمانی توانستند تغییرات شگرف در جامعه ایجاد نمایند. نسل اول اسلامی پیشتاز از نگاه سید قطب از دو ویژگی منحصر به فرد

برخوردار بودند که همین دو خصلت باعث موفقیت آنان گردید: ۱ - مراجعه به منبع قرآن، به منظور استفاده از اوامر و نواهی آن و به کارگیری 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 بالای در تفسیر خشونت پروری در جهان اسلام معاصر داشته است. نگاه بدبینانه به جوامع اسلامی با بازیابی از طریق مفاهیمی که قبلاً در وصف جوامع غیر اسلامی (دارالحرب) مورد استفاده قرار می‌گرفت، عقل ستیزی و خرد گریزی، 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 به خوبی نشان‌گر تأثیر اندیشه سید قطب بر جریان‌های است که با تکیه بر همین مفاهیم و پذیرش تفسیر قطب از آن، به خشونت‌آفرینی در جوامع اسلامی روی آورده و خسارت‌های زیادی را تحمیل نموده است. با این وصف اما در ادامه اختصاراً به مهم‌ترین جریان و اشخاص خشونت‌گرا که خود را منتسب به اندیشه قطب می‌دانند را در چارچوب دلالتی اشاره می‌کنیم:

۴ - تأثیر سید قطب بر خشونت‌گرایی اسلامی

تأثیرگذاری اندیشه‌های سید قطب بر رادیکالیزه شدن جریان‌های اسلامی در دوره معاصر امری غیر قابل انکار و اجماعی است. اغلب نویسندگان و متفکرین هم بر تأثیرگذاری قطب بر این مسئله صحنه 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 بچشم می‌خورد و این کتاب به مانفیس‌ت جنبش‌های اسلام‌گرا تبدیل شد. (کوپل، ۱۳۸۲: ۳۳ - ۳۵) دکم‌جیان، هم جریان‌های اسلامی خشونت‌گرا را فرزند مستقیم اخوان به لحاظ سازمانی و ایدئولوژیک به شمار می‌آورد که قطب در آن نقش رهبری کننده داشت و هم او با اعدام شدنش از سوی دولت، شیوه شهادت را برای مبارزان جوان آموخت. (دکم‌جیان، ۱۳۷۷: ۱۶۵). رضوان سید هم معتقد است: کتاب «معالم فی الطريق» قطب بیانیه بنیادین احزاب

مبارزه جوی اسلامی است و همه این احزاب دست‌کم در جهان عرب از لای سطور این کتاب بر خواسته‌اند به گونه‌ای که حتی به کلمات بکار رفته در نوشته‌های قطب هم وفادار بودند. (سید، ۱۳۸۳: ۳۵)

از این کلیات که بگذریم، در چارچوبی که اشاره شد می‌توان ردپای تفکر قطب را در دلالت‌های سیاسی جریان‌ها و افراد شاخص خشونت‌گرا در جهان اسلام معاصر مشاهده نمود. تأثیرپذیری از دلالت بنیادین اندیشه قطب، از مفروضات و مسلمات تمامی جریان‌های اسلام‌گرا است لذا نیاز به تأکید و یادآوری بیشتر نیست؛ بنابراین در ادامه به تأثیرپذیری تبیینی، هنجاری و راهبردی از اندیشه قطب اشاره کوتاهی خواهیم داشت:

۴-۱- تأثیرگذاری تبیینی

جماعت‌های زیادی با تأثیرپذیری از اندیشه تبیینی سید قطب به وجود آمده و راه خشونت در پیش گرفتند. از جمله می‌توان 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 می‌کردند. (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹) «آرزوی داشتن جامعه اسلامی، توصیف مصر به عنوان جامعه جاهلی و این که این جامعه باید نابود شده و بر خرابه‌های آن جامعه اسلامی بنا شود، در عمق تفکر شکری مصطفی قرار داشت». (کوپل، ۱۳۸۲: ۷۹) در واقع گروه تکفیر و هجرت تبیین قطب از وضعیت بحرانی را بر جسته یافته و بر گوشه‌گیری از اجتماع تأکید می‌کرد تا تمایز بین گروه پیشتاز و اجتماع به‌وضوح 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 برایشان مقدر بود به هجرت به دیگر سرزمین‌های اسلامی بپردازند و با قدرت برگردند. همچنین بر اساس این مفهوم، گروه‌های زیادی دیگری تشکیل یافتند که اساس را بر جدایی از جامعه می‌دانستند که از مهم‌ترین آنهاست: جامعه الحریکه، جامعه العزله الشعوبیه (انجمن جدای معنوی)، الجهاد، جماعت التکفیر و جماعت التحریر الاسلامی (دکمجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹). عزله الشعوبیه، به نحوی به جدایی معنوی قائل بودند، آنان اعتقاد به کفر حکومت و اجتماع را در دل خود شبیه تقیه در شیعه مخفی نگه می‌داشتند و منتظر روزی بودند که قدرت براندازی حکومت را بیابند؛ اما گروه دیگر به جدایی کامل از جامعه باور داشتند، آن‌ها با این که از خطرات تکفیر

جامعه در حال ضعف آگاه بودند، با این وجود شیوه آن‌ها در دفع خطر کناره‌گیری از جامعه و ایجاد یک جامعه کوچک اسلامی در حاشیه آن بود تا بدون هیچ‌گونه تقیه‌ای، به تکفیر بپردازند. شکری مصطفی رهبر جماعت تکفیر و هجرت چنین دیدگاهی داشت. (کوپل، ۱۳۸۲: ۸۲ و ۸۳) سیف العدل، از پیشگامان القاعده در افغانستان هم‌چنین دیدگاهی داشت و هجرت به افغانستان و تشکیل امارت اسلامی دوره طالبان را پیش زمینه از تشکیل خلافت بزرگ اسلامی می‌دانست که قادر است مسلمانان را به دور خود جمع کند. (نظمی، ش ۵۸ و ۵۹، 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. به‌عنوان مثال می‌توان از گروه منظمه التحریر مصر یاد نمود که علاوه بر این که در تبیین و امضای سید قطب است، آشکارا از مسلمانان خوب می‌خواست که در ایجاد یک جامعه پرهیزکار بر اساس قرآن و سنت شرکت کنند. (ر.ک دکمبجیان، ۱۳۷۷: ۱۶۹ - ۱۷۲) گروه‌های خشونت‌گرای اسلامی مطلوبات اجتماعی‌شان همانند قطب بر ظواهر شریعت می‌چرخد تا بر مبنای عدالت اجتماعی، آزادی، کرامت انسانی، رأفت 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 می‌گردد. به‌عنوان 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 سپری 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 به‌صورت ذمی در آن جامعه زندگی نمایند. (مودودی، بی‌تا: 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 محروم‌اند. در اسلام زن حق ندارد رئیس‌جمهور شود و در نتیجه حق رأی هم ندارد. به نظر اگر شیعیانی که مخالف ابوبکر و عمرند نظر خود را تغییر ندهند، آن‌ها هم حق رأی ندارند. (نقل از سجادی، ۱۳۸۸: ۱۶۶)

۴-۳- تأثیر‌گذاری 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 چنانچه گذشت از اساسی‌ترین مفاهیم در دلالت‌های راهبردی قطب به حساب می‌آید. اتکا به مفهوم جهاد تهاجمی و خشونت‌آمیز از واضح‌ترین و اساسی‌ترین چیزهای است که تمامی جریان‌ها و افراد شاخص اسلامی خشونت‌گرا و امدار تفسیر قطب از این مفهوم است که احتیاجی به بیان ندارد، با این وصف اما گروه‌های با تأثیرپذیری از این مفهوم سر برآوردند که از اساس نام و عنوان حرکت خود را «الجهاد» گذاشتند. سازمان الجهاد در مصر را می‌توان از نمونه‌های بارز این گروه‌ها دانست. عبدالسلام فرج کتاب کوچکی بنام فریضه الغائبه (واجب مکتوم) را جهت بیان تفکر و اندیشه سازمان نوشت که از این پس مبنای عمل سازمان قرار می‌گرفت. وی در کتاب خود سادات و حکومت وی را فاسد و ضد اسلام معرفی نموده 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 شیوة 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 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 راستین 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 تأثیرپذیری از مفهوم جهاد قطب تأکید می‌کنند. طلعت فؤاد قاسم از رهبران جماعت اسلامی مصر درباره سؤالی در رابطه با تأثیر قطب بر این گروه می‌گوید «... قطب به روی تمامی کسانی که در سراسر جهان اسلام به جهاد علاقه داشتند، تأثیر 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 راستای 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، اگرچه برهنه باشند، غذا نمی‌خواهند اگرچه گرسنه باشند، سلاح نمی‌خواهند، اما از شما کتاب‌های سید قطب 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 سید قطب می‌داند. (برگن، ۱۳۹۰: ۶۴ و ۶۵)

نتیجه

آنچه در این نوشتار در چارچوب رویکرد دلالتی به واکاوی اندیشه‌های پسینی سید قطب پرداخته شد، ظرفیت بالای خشونت پروری در تفسیر اندیشه‌های وی را نشان می‌دهد که در عمل توانسته به خلق جریان‌های خشونت‌گرا کمک نماید که همگی به نحوی متأثر و منتسب به اندیشه قطب است. قطب برای اولین بار تبیینی از وضعیت بحرانی جوامع اسلامی ارائه می‌دهد که زان 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 دوئیت جدیدی می‌انجامد که سرزمین‌های اسلامی را هم دربرمی‌گیرد 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 دین نقلانی، عقل ستیزی را ترویج می‌کند. همین امر پیش‌فرض‌های را شکل می‌دهد که در سرنوشت اسلام سیاسی معاصر به‌سوی خشونت‌گرایی مؤثر و جهت دهنده است. در عرصه دلالت هنجاری، قطب بر مطلوباتی تکیه می‌کند و آن را معیاری از یک جامعه به سامان می‌شمارد که مبتنی بر ظواهر شریعت و محدود به دایره خلوص ایمانی است. در اندیشه هنجاری قطب عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، رأفت و دوستی و... قربانی ظواهر شریعت شده و با برداشت غیرعقلانی از دین به خشونت پروری در دنیای اسلام معاصر دامن زده است. در عرصه دلالت راهبردی، حکومت اسلامی قطب متکی به ابزار جهاد تهاجمی و اقلیت پیشتاز 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 موردنقد و تقبیح قرار بگیرد. به‌صورت 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 بکار بردن زور و خشونت. محمد سعید العشماوی هم در کتاب خود «الاسلام السیاسی» برداشت سید قطب از مفاهیم اسلامی مثل جهاد و حکومت را مورد انتقاد قرار داده و آن را نادرست شمرد. وی علاوه بر این که مبانی اسلام‌گرایی افراطی و برداشت آنان از مفاهیم چون جهاد، حاکمیت الله و... را نادرست می‌داند، به پیامد آن نیز اشاره می‌کند که اسلام را از یک دین مصالحه جو به دین خشونت‌طلب در دنیا معرفی می‌کند. شیخ عبداللطیف سبکی هم در یک مقایسه‌ای، افکار قطب را با خوارج مورد سنجه 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» با این تفاوت که خوارج از مفهوم «لاحکم الا لله» عدم ضرورت حکومت و ممکن نبودن آن را می‌فهمیدند اما قطب از آن نه فقط ضرورت تشکیل حکومت الهی، که تنها شکل مطلوب حکومت در جهان را استنباط می‌نماید.

فهرست منابع:

قرآن کریم

احمدی، حمید (۱۳۷۶)، اسلام‌گرایان و مسئله خشونت در مصر، مجله گفتگو، ش ۱۸، زمستان، ۱۳۹-۱۵۵.

احمدی، حمید (۱۳۹۰)، جامعه‌شناسی جنبش‌های اسلامی، تهران؛ دانشگاه امام صادق (ع).
احمدی، حمید (۱۳۸۴)، جنبش‌های اسلامی و خشونت در خاورمیانه، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، ش ۴۱، بهار، ۳۱-۵۶.

احمدی، حمید (۱۳۷۹)، اسلام سیاسی و منتقدان آن: اندیشه‌های قاضی عسماوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی، مطالعات خاورمیانه، ش ۲۳، پاییز، ۹۱-۱۱۸.

اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران؛ نشر آگه، چاپ ششم.

بابائی، حبیب‌الله (۱۳۹۲)، تفکر اجتماعی خوارج، مجله نقد و نظر، ش ۷۰، تابستان، ۱۲۲-۱۴۳.
بابائی، حبیب‌الله (۱۳۹۱)، اخوت انسانی و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (بر پایه اندیشه آیت‌الله جوادی آملی)، مجله حکمت اسراء، ش ۱۳، سال پنجم، ۷-۲۵.

برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰)، استعاره صراط در اندیشه سیاسی سید قطب، تهران دانشگاه امام صادق (ع).

برگن، پیتر ال (۱۳۹۰)، اسامه بن لادن، ترجمه؛ عباسقلی غفاری فرد، تهران؛ انتشارات اطلاعات.

بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، عقل در سیاست، تهران؛ نگاه معاصر
حاتمی، محمدرضا و بحرانی، مرتضی (۱۳۹۲)، دایره المعارف جنبش‌های اسلامی، ج ۲، تهران؛ پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.

حسینی فائق، محمدمهدی (۱۳۸۶)، سیری در اندیشه سیاسی سید قطب، ره‌آورد سیاسی، ش ۱۶، تابستان، ۱۳۷-۱۵۶.

دکمجیان، هرایر (۱۳۷۷)، جنبش‌های اسلامی در جهان عرب، ترجمه؛ حمید احمدی، تهران؛ کیهان، چاپ سوم.

روا، البویه (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه، محسن مدیر شانه‌چی، تهران؛ انتشارات

بین‌المللی الهدی.

سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۸)، گفتمان جهانی‌شدن و اسلام سیاسی پسا طالبان، قم انتشارات مفید

سلطانی فرد، محمدحسین (۱۳۸۶)، ریشه‌ها و تاریخچه اصولگرایی در مصر، تهران؛ وزارت خارجه.

سوزنگر، سیروس (۱۳۸۳)، اندیشه‌های سیاسی سید قطب، تهران؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی. سید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه، مجید مرادی، تهران؛ مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

علیپور، عفت (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی سید قطب، تهران: نشر احسان. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۵)، کرامت انسانی و خشونت در اسلام، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۳، ۹۹-۱۲۲.

عنایت، حمید (۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران؛ خوارزمی، چاپ پنجم.

فرمانیان، مهدی (۱۳۹۴)، چیستی و چرایی شکل‌گیری جریان‌های تکفیری و دلایل قدرت‌یابی آن‌ها در دهه اخیر (در کتاب عقلانیت دینی جاهلیت مدرن)، قم؛ جامعه المصطفی العالمیه.

قطب، سید (۱۴۳۰ هـ)، معالم فی الطريق، الدوحه؛ مرکز العربی للدراسات والابحاث. قطب، سید (۱۳۴۸)، اسلام آیین فطرت، ترجمه: ابراهیم میرباقری، تهران؛ دارالکتب الاسلامیه.

قطب، سید (۱۳۵۴)، ویژگی‌های جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی، ترجمه: سید محمدخامنه‌ای، بی‌جا، نشر موسسه ملی.

قطب، سید (۱۳۹۰)، نشانه‌های راه، ترجمه: محمود محمودی، تهران؛ احسان، چاپ دوم. قطب، سید (۱۳۶۸)، اسلام و صلح جهانی، ترجمه: هادی خسروشاهی و زین‌العابدین قربانی، تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.

قطب، سید (۱۳۸۳ هـ)، اسلام و دیگران، ترجمه و اقتباس: سید محمد شیرازی، تهران؛ (بی‌نا). قطب، سید (۱۳۷۰)، ما چه می‌گوییم، ترجمه: هادی خسروشاهی، تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ بیست و یکم.

قطب، سید(بی‌تا)، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران؛ شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.

کوپل، ژیل(۱۳۸۲)، پیامبر و فرعون، ترجمه: حمید احمدی، تهران؛ کیهان، چاپ سوم.
مرادی، مجید(۱۳۸۲)، تقریر گفتمان سید قطب، مجله علوم سیاسی، باقرالعلوم، ش ۲۱، بهار، ۱۹۵-۲۱۶.

منوچهری، عباس(۱۳۸۸)، نظریه سیاسی پارادایمی، دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش ۶، ۷۷-۹۳.

منوچهری، عباس، هنری، یدالله(۱۳۹۳)، دلالت‌های سیاسی اندیشه سنایی، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۲۲، ۱۲۴-۱۵۳.

منوچهری، عباس(۱۳۹۴)، اندیشه سیاسی به مثابه دانش میان‌رشته‌ای: روایتی دلالتی - پارادایمی، مطالعات اجتماعی: مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ش ۲۶، ۱-۲۲.

منوچهری، عباس و دیگران(۱۳۹۵)، دلالت‌های دوبنی در اندیشه سیاسی در ایران (قرن ۵-۷ هجری)، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۳۱، ۱۳۵-۱۶۴.

مودودی، ابوالاعلی (بی‌تا)، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمدمهدی حیدرپور، بی‌جا، نشر بعثت.

مؤدب، سید رضا(۱۳۸۶)، کرامت انسانی و مبانی قرآنی آن از نگاه امام، بینات، ش ۵۳، بهار، ۱۳۶-۱۶۱.

میراحمدی، منصور و ولدبیگی، علی‌اکبر(۱۳۹۴)، جریان تکفیری و سیاست خشونت، (در کتاب عقلانیت دینی - جاهلیت مدرن)، قم؛ جامعه المصطفی العالمیه.

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

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