

ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال

* منصور میراحمدی

** احمد مهربان

چکیده

در حال حاضر گروه‌های افراطی و سازمان‌های تروریستی فعال در جهان اسلام، از روش‌ها و شیوه‌هایی استفاده می‌کنند که به هیچ عنوان قابل انطباق با آموزه‌های اسلام نیست. این در حالی است که این سازمان‌ها، اعمال خویش را تنها شکل صحیح احیای اصول اسلام تلقی می‌کنند. فعالیت گروه‌های تروریستی تاکنون از منظرهای مختلف مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. در این مجال، فرایند گسترش توده‌ای این افکار از طریق بازخوانی روند تدوین و تکوین آنها صورت می‌گیرد. در پرتو

* دکتر منصور میراحمدی دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی می‌باشد.

(Mirahmady_mansoor@yahoo.com)

** احمد مهربان فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی می‌باشد.

(amehrad@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۶/۱۲

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۷، صص ۲۱۲-۱۷۵.

رمزگشایی از اسطوره‌های سید قطب، فرصت‌ها و محدودیت‌های اندیشه‌وی در تکوین سازه ذهنی اسلام‌گرایان رادیکال تحلیل می‌شود و تحلیل فنی جهان‌بینی و استعاره‌های سید قطب، استعداد محیط نهادی شکل‌گرفته در خاورمیانه را در ایجاد و بازتولید بنیادگرایی و تروریسم مشخص می‌سازد. واژه‌های کلیدی: اسلام رادیکال، مدل ذهنی، اسطوره، جماعت، جاهلیت، حاکمیت، جهاد.

مقدمه

تقریباً تمامی نویسندگان و محققان، سید قطب را از الهام‌دهندگان اصلی جنبش بنیادگرایی مدرن^(۱) می‌دانند. از او به عنوان بزرگ‌ترین ایدئولوگ تأثیرگذار بر جنبش اسلام‌گرای معاصر،^(۲) معمار اسلام رادیکال و پدر جنبش‌های افراطی مسلمان در سراسر جهان^(۳) یاد شده است. وی به عنوان ایدئولوگ مبارز، بنیادگرایی معتدل اخوان المسلمین را به افراط‌گرایی و رادیکالیسم دهه ۱۹۷۰ تبدیل کرد.^(۴) قطب نظریه‌پرداز و رهبر فکری اسلام افراطی قرن بیستم شناخته می‌شود. خط سیر فکری وی از اصلاح‌طلبی سکولار و ستایش غرب آغاز می‌شود و به طرد کامل و نفی عام جهان مدرن می‌رسد. سیر زندگی قطب، نمونه‌ای از زندگی یک مصری قرن بیستمی است که در نهایت و پس از آزمون عقاید و آرای مختلف تصمیم می‌گیرد به اخوان المسلمین بپیوندد.^(۵) بازشناسی و بررسی متون وی به عنوان متغیری کیفی برای ترسیم زمینه‌های نهادی قدرت‌گیری برداشت‌های افراطی و فرقه‌گرایانه^۱ از اسلام، الزامی است. در آثار قطب، مقاصد ایدئولوژیک به زبان رمزی تعابیر دینی مطرح می‌شود و ایدئولوژی در جایگاه مذهب قرار می‌گیرد. بنابراین با تحلیل فنی استعاره‌هایی که در پوشش مفاهیم قرآنی و اسلامی بیان شده‌اند، می‌توان خطوط

۱. تعریف این مقاله از فرقه و فرقه‌گرایی، ناظر به نوعی پیوند سازمانی است که مبتنی بر رابطهٔ مرید و مرادی است، در قالب حلقه‌ای بسته و خودبسنده فعالیت می‌کند، از جهان بیرون متنوع و مبتنی بر باورهای ذهنی است. قرائت فرقه‌گرایانه از هر آموزه‌ای، توجه و تأکید را بر مناسک و آداب متمرکز می‌کند و برداشتی فراتاریخی و اجبارآمیز از آن آموزه‌ها ارائه می‌دهد. فرقه‌گرایی در عرصه کنش سیاسی، غالباً با افراط‌گرایی و عمل خشونت‌آمیز قرابت دارد؛ در غیر این صورت به کناره‌گیری و گوشه‌گیری کامل اجتماعی منجر خواهد شد؛ در هر دو صورت، آنچه لغو می‌شود، سیاست‌ورزی است.

اصلی سازه ذهنی وی را بازشناخت.

چهارچوب نظری

در نهادگرایی جدید، مبنای رفتار در نهادها هنجاری است. نهاد دارای یک «منطق مناسبت»^۱ است که بر رفتار افراد تأثیر می‌گذارد و می‌تواند به کنش فردی شکل دهد. اگر یک نهاد در تأثیرگذاری بر رفتار اعضا موفق باشد، آنگاه افراد بیش و پیش از اینکه به عواقب عمل خود بیندیشند، در پی آن هستند که در انطباق با هنجارهای نهاد و به صورتی مناسب و درخور عمل کنند. این به معنای عمل غیرآگاهانه افراد نیست زیرا آنان از میان گزینه‌های موجود دست به گزینش می‌زنند اما این گزینش در چهارچوب ضوابطی صورت می‌گیرد که به وسیله ارزش‌های نهادی مسلط تثبیت شده است؛^(۲) از این رو رفتار در نهادها به جای اینکه سرکوبگرانه باشد، هنجاری است و بیشتر بر اساس ارزش‌های موجود در محیط تعریف می‌شود. به همین دلیل در این رهیافت بر هنجارها، آداب و رسوم، سنت‌ها و اسطوره‌ها تأکید فراوان می‌شود.

عنصر دیگری که در تحلیل عمل جمعی انسان‌ها باید بدان توجه کرد، سازمان است. سازمان‌ها در بستر نهادها شکل می‌گیرند و از این رو تحت تأثیر نیروهای نهادی هستند. هرگاه دستیابی به هدفی نیازمند تلاش جمعی باشد، افراد سازمانی را برای رسیدن به آن هدف ایجاد می‌کنند و فعالیت‌های خود را در راستای نیل به آن هماهنگ می‌کنند.^(۳) نهادها و سازمان‌ها بر اساس روابط متقابل انسان‌ها به وجود می‌آیند. سازمان‌ها مسئله کنش جمعی را از طریق ضمانت‌های رسمی حل می‌کنند. بدین معنا سازمان، اطاعت را پاداش داده و هزینه «سواری مجانی» را افزایش می‌دهد. در بستر سازمان، هنجارهای غیررسمی با تأثیرگذاری بر میزان پیروی از قواعد رسمی، در تحقق اهداف سازمان تأثیر می‌گذارند.^(۴) از منظر نهادی سازمان‌ها برای بهره‌برداری از فرصت‌هایی ایجاد می‌شوند که نهادها در جامعه تعریف کرده‌اند؛ از این رو برای بیشینه‌سازی سود، باید محیط را تفسیر کنند و بر مبنای این تفسیر به آن واکنش نشان دهند. عقاید و اندیشه‌هایی که تحت عنوان ایدئولوژی، به

1. Logic of Appropriateness

صورتی نظام‌دار و منقح، صورت‌بندی و عرضه می‌شوند، بستری برای فهم جمعی هستند. این ادراک یا بینش مشترک، مبنای عمل جمعی است که از طریق سازمان عینیت می‌یابد.

عقاید و ایدئولوژی‌ها برساخته‌های ذهنی و درونی‌ای را شکل می‌دهند که افراد برای تفسیر جهان پیرامون خود و در انتخاب‌هایشان از آنها استفاده می‌کنند. ایدئولوژی بر پایه ادراک ذهنی از واقعیت، نقشی اساسی در انتخاب و عملکرد انسان‌ها ایفا می‌کند اما این ادراک ذهنی خود محصول واقعیت و نحوه اعمال آن در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست. در نهادگرایی جدید، تحلیل عملکردها از طریق تحلیل مدل‌های ذهنی بازیگران و آنچه به این مدل‌ها شکل می‌دهد، صورت می‌گیرد.^۱ نورث^۱ چگونگی و میزان مداخله عقاید و افکار در انتخاب‌های فردی را مرتبط با ساخت نهادی می‌داند. هرچه قیمت عقاید، ایدئولوژی و اعتقادات کمتر باشد، اهمیت آنها بیشتر می‌شود و بر انتخاب‌ها بیشتر تأثیر می‌گذارند. نهادها هزینه‌ای را که فرد باید برای ابراز عقاید و ارزش‌های خود بپردازد، تغییر می‌دهند و به این ترتیب موجب می‌شوند عقاید و ایده‌ها در انتخاب‌های فردی نقش مهمی پیدا کنند.

برحسب اینکه ساختار نهادهای رسمی برحسب تضاد یا از روی اختیار در جهت کاهش هزینه عمل مبتنی بر عقیده شکل گرفته باشد، به افراد این آزادی را می‌دهند که ایدئولوژی را در انتخاب‌های خود دخالت دهند.^(۹) مدل نهادگرایی مورد استفاده در این مقاله، در پی تحلیل روابط متقابل میان ساخت نهادی، انگیزش‌ها و انتخاب‌های کنشگران است. به همین دلیل ایدئولوژی گروه‌های اجتماعی نوظهور در جامعه سنتی را با ملاک هنجارهای غیررسمی، ارزش‌ها، سنت‌ها و آداب و رسوم مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌دهد.

مارچ و اولسن^۲ معتقدند نهادگرایی جدید، در تعامل با رفتارگرایی و فایده‌گرایی^۳، مدل جایگزینی ارائه می‌دهد که در آن انگیزه‌ای قوی برای توجه به

1. North
2. March and Olsen
3. Utilitarianism

اهمیت نمادها، مناسک^۱ و آداب و رسوم^۲ در زندگی سیاسی وجود دارد، اما حفظ این انگیزش نیازمند تصریح چگونگی تأکید نظریه سیاسی بر این مقولات است.^(۱۰) به همین نیت، مقاله حاضر برای تفسیر ایدئولوژی قطب، بر وجوه ادبی متون وی متمرکز شده است.

متون و آثار ادبی در هر دوره‌ای از تاریخ، با سنخ روابط و ساختار اجتماعی آن دوره مرتبط است. این روابط نیز در الگوی مستقری ریشه دارند که به رفتار انسان‌ها شکل می‌دهد و از تداوم آن پشتیبانی می‌کند. این نهادها هستند که با تعریف جایگاه و نقش افراد، به روابط اجتماعی آنها شکل می‌دهند. بنابراین از طریق خوانش متونی که در حوزه اجتماعی و سیاسی نوشته شده‌اند، می‌توان نقش الگوی نهادی را در شکل‌دهی به ذهنیت سیاسی نویسنده بازشناخت زیرا هر متنی (دینی، ایدئولوژیک یا سیاسی) بُعدی ادبی نیز دارد که قابل تأویل و تفسیر است؛ با تفسیر این وجوه ادبی، نقش آیین‌ها، آداب و سنن و اسطوره‌ها در تدوین عقاید و ایدئولوژی‌های سیاسی تحلیل می‌شود؛ چراکه این متون بیانگر تفسیر کنشگران از فرصت‌ها و محدودیت‌های موجود در محیط نهادی است و به همین طریق شناخت فضای ذهنی آنها میسر می‌شود.

نوشتار حاضر، با رهیافت جامعه‌شناسی اندیشه و با بهره‌گیری از ابزار نقد ادبی، به تفسیر و تحلیل استعاره‌ها و رمزگشایی از اسطوره‌ها در متون سید قطب می‌پردازد. این مهم، در چهارچوب نظری نهادگرایی جدید صورت می‌گیرد، لذا از تحلیل‌های فردگرایانه و ابعاد روانکاوانه مسئله صرف‌نظر شده است. نهادگرایی جدید هم ضرورت و هم چگونگی مراجعه به استعاره‌ها و اسطوره‌ها در زندگی سیاسی را تبیین می‌کند. هدف اصلی این تلاش، تحلیل عملکردهای سیاسی از طریق بررسی مدل‌های ذهنی بازیگران در محیط نهادی است.

زندگی سید قطب

سید قطب در سال ۱۹۰۶ در روستای «موشه» در حوالی شهر «اسیوط» مصر دیده به

1. Ritual
2. Ceremony

جهان گشود. پدرش حاج ابراهیم قطب، از نجبای رو به افول روستایی بود. وی عضو حزب «اللواء» مصر بود و منزلش مرکز امور سیاسی و بحث‌های روشنفکری روستا به شمار می‌رفت.^(۱۱) قطب تحصیلات ابتدایی را در زادگاه خود به پایان رساند و در سال ۱۹۲۱ برای ادامه تحصیل به قاهره رفت و به مدت چهار سال در منزل دایی خود، در حومه قاهره سکونت گزید. او در ۱۹۲۹ تحصیلات مقدماتی را به اتمام رساند و در دانشکده تربیت معلم پذیرفته شد. در ۱۹۳۳ از دانشگاه فارغ‌التحصیل شد و به تدریس در مقطع ابتدایی پرداخت. وی در این دوران با رویکردی سکولار به نویسندگی و نقد ادبی می‌پرداخت. قطب عمدتاً در زمینه هنر و ادبیات قلم می‌زد و نقدهای ادبی و مقالات هنری وی در نشریات معتبری مانند الاهرام به چاپ می‌رسید. گفته می‌شود وی به سال ۱۹۳۲ طی مقاله‌ای به دفاع از برهنگی در زندگی اجتماعی پرداخت.^(۱۲)

قطب طی سال‌های ۱۹۳۵ تا ۱۹۴۸ به تدریج از رویکرد سکولار به سکولار اسلامی و سپس به یک رویکرد اسلامی معتدل گرایش یافت. وی در این دوران با وجود برقراری ارتباط با اخوان المسلمین به آن نپیوست و در عین حال روابط خود را با سکولارها حفظ کرد.^(۱۳) در سال ۱۹۴۸ مصلحت دیده شد قطب برای مطالعه نظام آموزشی امریکا، به آن کشور فرستاده شود. این سفر برای او که باور داشت غرب در فساد و الحاد غوطه‌ور است، تجربه‌ای ناخوشایند و تأثیرگذار بود. خود وی گفته است پس از این سفر (۱۹۵۱) متولد شد.^(۱۴) در این مقطع قطب به اخوان پیوست و سردبیر روزنامه آن گروه شد.

اخوان المسلمین در آن زمان با افسران آزاد ارتباطات سازمانی منظم داشت و از انقلاب آن گروه در سال ۱۹۵۲ حمایت می‌کرد اما در سال ۱۹۵۳ به دنبال بروز اختلاف و مشاجره بین ژنرال نجیب و جمال عبدالناصر، روابط اخوان با گروه نظامی به سردی گرایید. نجیب سکولار بود و رویکرد دموکراتیک وی این امید را به اسلام‌گرایان می‌داد که از طریق فضای باز سیاسی و انتخابات، در فرایند سیاسی مصر وارد شوند؛ لذا اخوان از نجیب حمایت کرد و به طرفداری از وی و تشکیل یک دولت غیرنظامی همراه با سایر احزاب سیاسی که منحل شده بودند، تظاهرات برپا کردند.^(۱۵) گروه نظامی این تحركات را سرکوب کرد و شماری از اعضای اخوان

دستگیر و زندانی شدند. به این ترتیب قطب در اوایل سال ۱۹۵۴ سه ماه را در زندان گذراند.

پس از مدتی کوتاه، سوء قصد نافرجام به ناصر سبب دستگیری رهبری و ۴۰۰۰ عضو اخوان المسلمین گردید و قطب به ۲۵ سال زندان با اعمال شاقه محکوم شد. او در ۱۹۶۴ با وساطت یکی از مقامات دولت عراق و به علت بیماری تنفسی از زندان آزاد شد. در این دوران، قتل عام اعضای قدیمی اخوان و کناره‌گیری مرشد اعظم آن *حسن الهضیبی* شکافی در سنت فکری و سیاسی اخوان پدید آورد که رادیکالیسم قطب آن را ترمیم کرد. اینک اکثر اعضای اخوان را مهندسان، شیمیدانان، و دانشجویانی تشکیل می‌دادند که از رهبران ارشد اخوان دلسرد بودند و مبارزه و عمل سیاسی را بر بحث‌های تئوریک ترجیح می‌دادند.^(۱۶)

بدین سان و با تشدید گرایش رادیکالی سید قطب، وی به فردی تبدیل شد که بقایای طرفداران و حامیان اخوان حول او گرد آمدند. در این زمان نفوذ مسلط ایدئولوژیک، از آن قطب بود.^(۱۷) در اواسط ۱۹۶۵، پس از آنکه نیروهای امنیتی توطئه قتل ناصر را کشف کردند، قطب به همراه شمار زیادی از اعضای اخوان دستگیر و در اوت ۱۹۶۶، در حالی که هنوز مجرد بود، اعدام شد.

طرح کلی اندیشه سید قطب

قطب در آثار خود بازگشت به اسلام نخستین را چاره مشکلات جوامع اسلامی می‌داند. وی اسلام را روح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان تلقی می‌کند و بازگشت به اصول اولیه آن را به صورتی که در قرآن و سنت پیامبر و صحابه تبیین و عمل شده، تنها راه کسب استقلال واقعی و عزت جوامع اسلامی و در عین حال پیشرفت مادی آن می‌داند.

آثار سید قطب در جریان فکری - سیاسی سلف‌گرایی یا رادیکالیسم اسلامی^(۱۸) طبقه‌بندی می‌شود. این جریان فکری در دوران معاصر در جهان اسلام شکل گرفت و از ویژگی‌های آن، انکار و نفی روند کلی حاکم بر جهان معاصر، تأکید بر لزوم مراجعه به بنیادهای اصلی دین اسلام، و رد هرگونه تفسیر تاریخی از این بنیادهاست.^(۱۹)

اعتقاد به بازگشت به گذشته و احیای اسلام اصیل در نفس خود، غیرعقلانی نیست و در میان جریان‌های فکری در جهان اسلام، به جریان سلفی و سید قطب منحصر نمی‌شود، لیکن قطب این امر را در چهارچوبی اسطوره‌ای قرار می‌دهد و آن را در چشم‌انداز فروپاشی غرب و نیل به ناکجاآباد ارائه می‌دهد که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

مختصری در مورد اسطوره و آیین

واژه اسطوره بر دو معنا دلالت دارد. از نظر اسطوره‌شناسان، «به آن رشته روایات کلاً مقدس سنتی که بنا به اعتقادات رایج در جوامع ابتدایی، شرح اموری حقیقی است که عمدتاً در ازل رخ داده، اساطیر گفته می‌شود».^(۲۰) بر این اساس اساطیر هر قوم، ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها و الگوهای رفتاری و اخلاقی جامعه را توجیه می‌کنند و جهان‌بینی انسان‌ها را شکل می‌دهند. اسطوره در این وجه، روشنگر معنای زندگی است و به همین جهت داستانی حقیقی، الگو و نمونه نوعی، اسوه و عین ثابت هر رفتار و کردار معنادار آدمی انگاشته می‌شود.^(۲۱) از این نظر اسطوره تنها بیان تفکرات آدمی درباره مفهوم اساسی زندگی نیست. به باور اسطوره‌شناسان، اسطوره‌ها «منشورهای هستند که انسان طبق آنها زندگی می‌کند و می‌توانند توجیهی منطقی برای جامعه باشند. طرحی که جامعه بر آن استوار است، اعتبار نهایی خود را از تصورات اساطیری به دست می‌آورد».^(۲۲)

مقصود دوم از اسطوره که صبغه‌ای جامعه‌شناختی دارد، به تصاویر ساده‌شده و پندارگونه‌ای گفته می‌شود که اشخاص، دولت‌ها یا رسانه‌ها درباره فرد یا واقعه‌ای برمی‌سازند. این تصاویر تکانه‌مانند، قدرت تأثیرگذاری شگرفی دارند و بر زندگی و نظام ارزشی و عقاید و آرای جامعه و دولت اثر می‌گذارند.^(۲۳) هر اجتماعی چنین اساطیری را به وجود می‌آورد اما گاه در جوامعی که تغییرات سریع و ناگهانی را تجربه می‌کنند، اساطیر اجتماعی با توهم و پندار درمی‌آمیزند.^(۲۴) از این نظر اسطوره برساخته‌ای ذهنی است که وجود ندارد و فقط کلام و گفتار علت موجدش به شمار می‌رود.^(۲۵)

آنچه از منظر مقاله حاضر اهمیت دارد این است که اسطوره در حقیقت یک

قالب یا فرم است و از این لحاظ هر چیزی ممکن است اسطوره شود؛ زیرا از لحاظ محتوا محدودیتی ندارد. «در همه حال، موضوع پیام و مفاد اسطوره نیست که اسطوره را تعریف می‌کند، بلکه نوع و نحوهٔ ابلاغ آن پیام، معرف اسطوره است».^(۲۶) اسطوره امری را که مقید به تاریخ، زمان و مکان مشخصی است، از قید تاریخ می‌رهاند و آن را همچون عین ثابت یا امری جاودانی و لایزال جلوه می‌دهد.^(۲۷) به همین جهت اسطوره می‌تواند هر معنا و هر زبانی از جمله زبان دین یا زبان علم را برآید و در آن تصرف کند. تعابیری مانند «جامعهٔ بی طبقهٔ اشتراکی»، «جامعهٔ وفور»، «سوپرمن و رمبو» مثال‌هایی از اسطوره‌های اجتماعی رایج هستند.^(۲۸)

اسطوره در هر دو معنای فوق در جوامع امروزی وجود دارد و بر زندگی اجتماعی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد و در شرایطی خاص می‌تواند مبنای یک ایدئولوژی فراگیر قرار گیرد. با وجود تعاریف گوناگون، اسطوره ویژگی‌هایی دارد که می‌توان آن را در افکار، پندارها، پیش‌داوری‌ها و تلقی‌های هر دوران مشاهده و ردیابی کرد. به‌خصوص از این منظر می‌توان، با مطالعه و تحلیل ایدئولوژی‌ها و سازه‌های فکری مسلط، روندهای اجتماعی را بازشناخت.

پیش از ورود به بحث، بجاست که به نسبت و رابطهٔ پیچیده ایدئولوژی و اسطوره نیز توجه شود.^(۲۹) می‌توان از سرشت ایدئولوژیک اسطوره، جادو، افسانه و سنت سخن گفت و ظرفیت بالقوهٔ آنها را برای جذب در یکدیگر، بازشناخت. همچنین در ایدئولوژی، اسطوره‌سازی اجتماعی (به معنای دوم اسطوره رجوع شود) وجود دارد، اما خصلت پساروشنگری ایدئولوژی، آن را از متافیزیک‌باوری و دعوت به انجام مناسک آیینی (به عنوان مثال تکرار کنش ازلی به منظور پالودن زندگی فردی و اجتماعی از پلیدی‌ها) بر حذر می‌دارد و آن را به خصلت علمی و آموزه‌های منطقی آراسته می‌سازد نه باورهای اساطیری.^۱ این همان معنای اول یا ادبی اسطوره

۱. هرچند برخی به‌درستی معتقدند همین آموزه‌ها وقتی به بیان ایدئولوژیک درآیند، به شبه‌علم یا در برخی موارد، عقاید مذهبی تبدیل می‌شوند، اما مقصود، نشان دادن تفاوت عمل سیاسی بر اساس اسطوره‌ای مثل برتری نژاد آریایی (نازیسم) با عمل سیاسی بر اساس اسطوره‌ای مانند مالکیت خصوصی (لیبرالیسم) است؛ پایه و مایهٔ عقلانی یک ایدئولوژی، تأثیر اساسی در نحوهٔ عمل سیاسی معتقدان به آن دارد.

است که از بینش اساطیری برمی آید و آشکارا غیرمنطقی است و زمان را غیرخطی می‌انگارد.

تأکید بر این تفاوت بدان جهت است که عمل سیاسی فرقه‌ای، انزواطلبانه، خشونت‌طلبانه و سازش‌ناپذیر گروه‌های معتقد به ایدئولوژی سید قطب تحت بررسی قرار گیرد. هدف، شناخت عناصر و مؤلفه‌هایی است که هرچند ممکن است به ظاهر صبغه دینی یا ایدئولوژیک داشته باشند، اما در واقع از بینشی اساطیری برمی‌آیند و بنا به همین خصلت در عرصه عمل سیاسی به فرقه‌گرایی و خشونت افسارگسیخته سیاسی منجر می‌شوند. اگر بتوانیم نشان دهیم ایدئولوژی سید قطب، اساطیری و فرقه‌گراست، آنگاه راه برای تفسیر برداشت وی از مفاهیمی چون جهاد، شهادت، هجرت و حاکمیت، گشوده می‌شود و می‌توانیم ادعا کنیم این تفاسیر، فرقه‌گرایانه، آیینی، خارج از چهارچوب دین و در نهایت، دارای ویژگی‌های تروریستی‌اند. فرض ما این است که بیان عقاید سیاسی در قالب اساطیری (معنای اول اسطوره)، در اساس چشم‌انداز تعامل سیاسی در چهارچوب ترتیبات نهادی را به‌شدت تضعیف یا حتی تخریب می‌کند.

با مرور شرح فوق در مورد اسطوره و اسطوره‌سازی و پیش از شرح دو مورد از اسطوره‌های اجتماعی سید قطب (زوال غرب و دارالاسلام)، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اساطیری متون وی در پرتو تعریف ادبی اسطوره تحلیل می‌شود.

عناصر اسطوره‌ای - آیینی در جهان‌بینی سید قطب

نخستین مؤلفه‌ای که ایدئولوژی قطب را از مدار اندیشه دینی دور می‌کند و خصلت اساطیری به آن می‌دهد، نحوه نگرش آن به نص است. چنانکه پیشتر آمد، یکی از عناصر اصلی اسطوره، ضدیت آن با تاریخ است. هرچند اسطوره از بستری تاریخی برمی‌خیزد، اما وقتی برساخته شد، تاریخ را نفی می‌کند. زیرا زمان آن زمان سرمدی یا زمان بی‌زمان است و برخلاف زمان تاریخی، خطی نیست بلکه برگشت‌پذیر و مُدَوّر است. این رجعت‌گرایی، خصلت ذاتی اسطوره به شمار می‌آید. اسطوره نمودار الگو و سرمشق و عین ثابت است؛ بنابراین باید بی‌وقفه و بی‌کم‌وکاست تکرار شود.^(۳۰)

در این نگرش، کنشی ازلی بر فراز تاریخ وجود دارد که مبدأ زمان به شمار می‌آید و با دور شدن از آن، نقصان و پلیدی بر جامعه حکم‌فرما می‌گردد؛ بنابراین آیین‌ها یا مناسک مخصوصی طراحی می‌شود که مقدس است و بر اساس آن افراد معتقد، در مکان و موعدی خاص موظف به تکرار کنشی ازلی هستند. در این طریق نقصان، پلیدی، گناه و فساد از زندگی انسان‌ها رخت برمی‌بندد.

رویکرد سید قطب به نص را باید در پرتو شرح فوق مورد توجه قرار داد. در تفکر اسلامی، قرآن کریم و سنت به عنوان نص و متن تلقی می‌گردد و استدلال فقهی با استناد به این منابع صورت می‌گیرد. اندیشه سلفی، نص را نه به معنای متن بلکه به مفهوم امری فراتاریخی در نظر می‌گیرد که تمامی آموزه‌های آن بی‌هیچ تفسیری در همه زمان‌ها و مکان‌ها لازم‌الاجراست.^(۳۱) برای قطب و پیروانش تاریخ پس از استقلال کشورهای اسلامی هیچ ارزشی ندارد و دولت‌های کنونی تفاوتی با دولت‌های قبل از اسلام ندارند.^(۳۲) در اندیشه سید قطب، وظیفه مسلمانان فقط پیاده کردن عین به عین و نامشروط آموزه‌های قرآن و سنت است. این امر بی‌تردید پیامدی جز طرد و انکار تاریخ به دنبال نخواهد داشت.^(۳۳) اما «انکار تاریخ و نفی زمان گذران و رجوع به اصل» از شناسه‌های اصلی اسطوره است.^(۳۴) در واقع این نگرش، مذهب را به آیین و مناسک تقلیل می‌دهد و صرفاً درصدد جاری کردن ظواهر آن است. برداشت قطب از سنت پیامبر و قرآن بسان «حقیقت ازلی» تبیین می‌شود که «تنها وظیفه مسلمانان امروزی، تبعیت از ظاهر این ادله است».^(۳۵)

نگرش مطلق و نامشروط، یکی دیگر از خصایص اسطوره است. از آنجاکه اسطوره در نظر معتقدانش، علت‌العلل و اصل تبیینی و توجیهی امور تلقی می‌شود، خودبسنده است و نیازمند تفسیر و تبیین نیست. اسطوره از اصل همه یا هیچ پیروی می‌کند و «باید آن را تماماً باور داشت یا کلاً رد کرد».^(۳۶) قطب با همین نگرش می‌نویسد: «ایدئولوژی اسلام یک ایدئولوژی تجزیه‌ناپذیر است، یا باید همه اصول آن را به کار برد یا باید دم از اسلام نزد».^(۳۷) صورت ظاهر انقلابی و رادیکال ایدئولوژی قطب از آن جهت است که برخی اسطوره‌ها این توانایی را دارند که با مفهوم زمان خطی و مستمر و سیر تاریخی نیز سازگار شوند، اما در واقع، با وجود ظاهر پیشتاز و انقلابی، واپسگرا هستند. اسطوره این توان را دارد که حال را به

گونه‌ای توصیف کند که آدمی در آرزوی آینده باشد و به آن تکیه کند.^(۳۸) بنابراین زمان در متون سید قطب، زمانی خطی و تحول‌پذیر نیز هست و بدین طریق نگران و متوجه آینده است اما در حقیقت آینده‌گرا نیست بلکه می‌خواهد گذشته را به‌عینه در آینده تکرار کند.

ایده «هجرت» نیز یکی از مؤلفه‌هایی است که خصلت اسطوره‌ای منظومه فکری سید قطب را به‌خوبی نشان می‌دهد. وی تشکیل جامعه اسلامی را ممکن نمی‌داند مگر اینکه جماعتی پیشتاز از مؤمنان - مانند نخستین گروندگان به اسلام - تشکیل شود و با تأسی به نسل نخست صحابه، تجربه نخستین اسلامی را به تمامی (در تمام جزئیات و مراحل آن) احیا کنند.^(۳۹) این گروه باید در مرحله نخست، بریده از جامعه جاهل باشند تا بتوانند از عناصر جاهلی پالوده شوند و به تعالیم اسلام پیوندند و بدین ترتیب بنای عقیده‌شان استوار گردد. زمانی که گروه تشکیل شد آنگاه مانند پیامبر و صحابه، خود توان تصمیم‌گیری در مورد نحوه و زمان کناره‌گیری از جامعه جاهلی را خواهد داشت.^(۴۰) این طرح‌واره، تکرار دوران سیزده‌ساله پس از بعثت پیامبر در مکه است. دوره مکه دوره سازندگی زیربنای عقیده است و در هر مکان و زمان دیگری اگر بنا بر اسلام باشد، باید همین مسیر پیموده شود.^(۴۱) مرحله دوم یا مرحله استقرار عقیده نیز با الگوبرداری آیینی از دوران حیات پیامبر (ص) در مدینه طراحی می‌شود. در این مرحله مؤمنان حقیقی باید هجرت پیامبر را تکرار کنند. در واقع لزوم هجرت برای تأسیس جامعه‌ای اسلامی در قرن بیستم جز در بینشی اساطیری و رازوارانه با هیچ منطق عقلی و دینی منطبق نمی‌شود. هجرت پیامبر از مکه به مدینه به اقتضای شرایط مکان و زمان صورت گرفت، لیکن در بینش اساطیری، آن عمل به کنشی ازلی تبدیل می‌شود و صرف تکرار آن، تمدن‌ساز تلقی می‌شود. در این معنا دعوت سید قطب به طی طریق پیامبر، در اساس دعوت به تشریف به معرفت باطنی و مذهب اسرار و نهان و در نهایت، برداشتی فرقه‌گرایانه از اسلام است.

اسطوره‌های اجتماعی سید قطب

اسطوره‌سازی قطب از الگویی دوجهبی که در جهان سوم رواج دارد، پیروی

می‌کند. در بسیاری از کشورهای در حال توسعه که شاهد مقاومت نهادی در برابر مدرنیزاسیون بوده‌اند، الگویی کلی به چشم می‌خورد و بر اساس آن از یک سو تلاش می‌شود ناملایمت‌ها، ناهنجاری‌ها و مخاطرات مدرنیسم از قبیل نزاع طبقاتی، گسیختگی‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی و نظایر آن به فرهنگ غرب، نسبت داده شود؛ از سوی دیگر مقطعی از تاریخ گذشته در روایتی آرمانی و به گونه‌ای اغراق‌آمیز به تصویر کشیده می‌شود. یکی از نمونه‌های آشنا در این زمینه، باستان‌گرایی دودمان پهلوی در ایران است. در مجموع این الگو، تحقق جامعه‌ای آرمانی را در آینده نوید می‌دهد که در عین پیشرفت تکنیکی و فرار گرفتن در قله‌های مدرنیته، از انحطاط زمان و گسیختگی‌های مدرنیته مصون خواهد بود. سطور آینده به تلاش‌های قطب در این مسیر اختصاص دارد.

۱. اسطوره «زوال محتوم غرب»

سید قطب در آثارش بارها و به صورتی وسواسی از فروپاشی و نابودی حتمی تمدن غرب سخن می‌گوید. وی معتقد است تمدن امروزی با سرشت انسانی ناسازگار است و ملت‌هایی که به ظاهر در اوج تمدن سیر می‌کنند، به صورتی فراگیر، گرفتار بلایایی مانند بیماری‌های عصبی و روانی، افت سطح هوش، ضعف قوای عقلی و بدنی و غرق در مفسد و وحشتناک هستند.^(۴۲) انسان غربی نه تنها کرامت انسانی خود را از دست داده، بلکه در وضعیت فاجعه‌آمیزی به سر می‌برد و در مسیر بربریت و حیوانی گام برمی‌دارد. تمدن جدید نه تنها به کار انسان نمی‌آید، بلکه وی را به لبه پرتگاه نابودی رسانده و بشریت را در آستانه سقوط قرار داده است.^(۴۳) در این مسیر، تنها راه رهایی بشر از آخرالزمان تمدن غرب، ایجاد جامعه اسلامی مورد نظر قطب است. بنابراین ایدئولوژی وی جز با اثبات انحطاط و فساد غرب، قابل طرح نخواهد بود. وی می‌نویسد: «دوران نژاد سفید به پایان رسیده است. شوروی و امریکا، انگلیس و فرانسه، سوئیس و سوئد همه محکوم به فنایند» و تمدن غرب بر لبه پرتگاه قرار دارد.^(۴۴) وی ایدئولوژی خود را در پاسخ به فریاد خطر و کمک‌خواهی که از چهار گوشه جهان برخاسته است، ارائه می‌دهد.

اسطوره «زوال محتوم غرب» که یکی از مفروض‌های نظریه‌پردازی قطب را

تشکیل می‌دهد، وجهی از ایدئولوژی‌های جدید غربی است که در جهان سوم انعکاس می‌یابد و پایه‌ای در واقعیت ندارد.^(۴۵) اصرار و تأکید قطب بر فروپاشی و انحطاط تمدن غرب در واقع تأییدی است بر این مدعا که بنیادگرایان، گروه‌هایی درگیر بحران هویت هستند و همواره جوایز فرصتی هستند که از طریق تخطئه و ستیز با دیگران برای خود هویت کسب کنند.^(۴۶) در این اسطوره‌سازی، «غرب» مفهومی سلبی یا نفی‌کننده است که از راه تعارض و نقیضه‌سازی، خصایص هویت جمعی مطلوب را تقویت می‌کند. عکس تمام صفاتی که جامعه ایدئال باید داشته باشد، به غرب نسبت داده می‌شود تا به اصطلاح «آنچه ما نیستیم» مشخص شود.

۲. اسطوره «دارالاسلام از دست‌رفته»

از نظر سید قطب جامعه نخستین اسلام در دوران پیامبر (ص) و خلفای راشدین، نمونه جامعه اسلامی حقیقی و آرمانی به شمار می‌آید. آن جامعه‌ای که فقط و فقط اسلام در آن حاکم بود و به عنوان سیستم زندگی شناخته می‌شد و عقیده و سیستم اسلامی علاوه بر جامعه اسلامی، بر زندگی خصوصی افراد نیز حاکم بود.^(۴۷) آن جامعه تنها جامعه اسلامی واقعی بود و حاکمیت خدا فقط در آن دوره تحقق یافت. جوامع اسلامی پس از آن دوره، به‌رغم اقرار به مسلمان بودن، در عمل، به اسلام پشت کرده‌اند و همین امر علت اصلی شکست‌های آنان محسوب می‌شود. بنابراین از آنجاکه اسلام در هیچ‌کجای جهان حاکم نیست و هیچ جامعه‌ای بر مبنای اسلام عمل نمی‌کند، نمی‌توان اسلام را عامل شکست‌ها و ناکامی‌های امروزی مسلمانان دانست و در اساس مشکلاتی که جوامع امروزی با آن مواجه‌اند مشکلات یک جامعه اسلامی نیست.^(۴۸) در حقیقت عدم پذیرش حاکمیت خداوند و پشت کردن به حقیقت اسلام، سبب شکست‌های عقلی و روحی مسلمانان در برابر تمدن غربی شده است: «بدون هیچ تردیدی، نظام اسلامی در پیدایش مشکلات موجود در جوامع امروزی هیچ نقشی نداشته و ندارد، بلکه همه این مشکلات و گرفتاری‌ها ناشی از طبیعت و چگونگی رژیم‌هایی است که در این جوامع حکمفرما بوده و اسلام را از میدان زندگی دور ساخته‌اند».^(۴۹)

در عوض جامعه اسلامی مورد نظر قطب جامعه‌ای است که «خوراک، پوشاک

و مسکن هر فردی اعم از کارگر، بیکار، نیرومند، ناتوان، سالم، مریض، زن و مرد در آن تضمین شده است».^(۵۰) همچنین همه جوانان می‌توانند بدون هیچ‌گونه نگرانی مالی هرچه زودتر ازدواج کنند. اگر جامعه اسلامی طبق آیینی که قطب ترسیم می‌کند تشکیل شود، گرسنگی، محرومیت و نیاز، مجال بروز نمی‌یابند و به همین دلیل، دزدی وجود نخواهد داشت. هیچ‌گونه نابسامانی و ناهنجاری روانی و جنسی وجود نخواهد داشت و در عین حال زنان کاملاً آزاد خواهند بود.^(۵۱) قطب در آخرین کتاب خود، معالم فی الطريق، جامعه اسلامی را در همه امور، مبتنی بر پرستش محض خدا و تجسم شهادتین می‌داند.^(۵۲) وی در این کتاب دارالاسلام را چنین تعریف می‌کند:

«تنها یک مکان در زمین هست که می‌تواند دارالاسلام نامیده شود و آن سرزمینی است که دولتی اسلامی در آن برپاست و شریعت بر آن حاکم است و حدود خدا مراعات می‌شود و در آن همه مسلمانان امور دولت را با مشورت با یکدیگر اداره می‌کنند».^(۵۳)

ایجاد این جامعه حکم تقدیر است؛ از این رو هرچند بسیار سخت و دشوار اما به اقتضای سرشت انسانی، ضروری و گریزناپذیر است: «هیچ راهی برای گریز از ایجاد یک جامعه اسلامی نیست. این اجتماع اگر امروز به وجود نیاید، فردا به وجود خواهد آمد و اگر اینجا خلق نشود، جای دیگری ایجاد خواهد شد».^(۵۴) این جامعه آرمانی در قالبی اسلامی و برگرفته از سیره پیامبر و خلفای راشدین تعریف می‌شود اما صرف‌نظر از وهم‌آلود بودن بسیاری از تصاویر قطب، می‌توان این بخش از اندیشه وی را در چهارچوب اسطوره کلاسیک عصر زرین مطالعه کرد.

اسطوره دورانی زرین و بهشت‌آیین، نزد بسیاری از اقوام و ملل جهان یافت می‌شود و از این نظر اسطوره‌ای جهانی است.^(۵۵) در این نوع اسطوره‌سازی، وجود دورانی طلایی و شکوهمند در گذشته فرض می‌شود که در آن هیچ‌گونه فساد و تباهی راه نداشت و فضایل اخلاقی و مادی در کنار هم وجود داشتند و مردم برای گذران زندگی مجبور به تحمل مصائب و رنج کشیدن نبودند. بر این اساس، غفلت، نادانی و گناه موجب فاصله گرفتن از آن وضعیت آرمانی و شکوهمند می‌شود. با

دور شدن از آن دوران طلایی، روزگار انسان به تدریج سخت شده و بشر از سرشت و فطرت اصیل خود جدا می‌افتد. بدین‌سان پایه‌های اخلاق لرزان می‌شود و فساد و تباهی گسترش می‌یابد. در مجموع باور به وجود دوره طلایی در گذشته - حتی اگر به لحاظ تاریخی مستند باشد - و باور به تجدید حیات آن، هیچ‌گاه عاری از مایه‌های اساطیری نیست.^(۵۶)

مشابه این زبان را در نهضت‌های اصلاح دین نیز می‌توان سراغ گرفت. اما میان اسطوره‌سازی و توهم گذشته و تلاش برای زدودن دین از خرافات، تفاوت وجود دارد. در واقع تفکر رادیکال با نشانیدن ایدئولوژی به‌جای مذهب و با ادعای رجعت به سلف صالح، درصدد برساختن نوعی مذهب سیاسی است که بر اساس آن، ایمان قلبی پیروان، وسیله کسب نفوذ و قدرت سیاسی می‌شود؛ از این‌رو عناصر تاریخی صدر اسلام و مفاهیم قرآنی، در قالبی اسطوره‌ای قرار می‌گیرد و جامعه‌ای برین و فوق تخیل بشر به تصور درمی‌آید؛ به گونه‌ای که در خور جانفشانی و ایثار باورمندان باشد. زیاده‌گویی در این روند بدان دلیل است که اسطوره باید به گونه‌ای باشد که معتقدان در حقیقتش هیچ شک نکنند و به راستی و درست‌اش ایمان قلبی داشته باشند. به همین دلیل قطب از ایجاد جامعه‌ای سخن می‌گوید که بهتر از آن برای تأمین سعادت و خیر بشر حتی قابل تصور هم نیست:

«و اینک تنها راه باقی‌مانده نجات، بازگشت به سوی پرچم واحد اسلام است و امروز تنها همین پرچم، علامت رهایی است و کلمه اسلام آخرین کلمه‌ای است که مسلمانان بلکه همه انسان‌ها را به آزادی و امنیت و زندگی دعوت می‌کند و همگی باید دور آن جمع شویم».^(۵۷)

سازش‌ناپذیری قطب نیز از ویژگی‌های اسطوره عصر زرین است. این اسطوره جامعه را به دو اردوگاه متخاصم تقسیم می‌کند: سازندگان مدینه آرمانی و ساکنانش که مؤمن، آزاد و مبرا از هر گناه هستند در یک سو، و جامعه فاسد، مرتد و جاهل کنونی در سوی دیگر؛ بنابراین وی اهل سازش و مصالحه نیست.^(۵۸) قطب در معالم می‌نویسد:

«نخستین گام ما بریدن از جامعه جاهلی و تمام ارزش‌ها و مفاهیم آن است.

ما ارزش‌ها و مفاهیم خود را برای توافق با این جامعه جاهلی، کم یا زیاد، ذره‌ای تغییر نمی‌دهیم. هرگز! راه ما از آن جداست و اگر حتی یک گام به طرف معاشرت با آن برداریم، هدف و طریقتمان تمامی بر باد خواهد رفت».^(۵۹)

طرح ایده هویت جمعی بر پایه انکار غرب و اقبال اجتماعی نسبت به آن، پیش از هر چیز نشانه وجود بحران هویت عمیق در جامعه است. شرایط گذار اجتماعی و شکست لیبرالیسم در مصر و سایر کشورهای عرب در اوایل سده بیستم، بستری را برای پذیرش ایده زوال غرب آماده کرد. در این شرایط، بیزاری از فرهنگ غرب نتیجه انفعال در برابر آن و سرزنش خود به دلیل امید بستن و تسلیم شدن به آن بود.^(۶۰) روی دیگر یا وجه ایجابی اسطوره‌سازی در مورد زوال غرب، آرمانی کردن گذشته و تلاش برای احیای آن است.

از منظر نهادی، طرح ایده ایجاد آینده‌ای آرمانی در پرتو «بازگشت به خویشتن» و پذیرش اجتماعی آن، نتیجه عدم انطباق و تزلزل هنجارهای رسمی در برابر محدودیت‌های غیررسمی است. هنگامی که دولت تصدی پروسه نوسازی را عهده‌دار باشد، بروز هرگونه ضعف یا بحران در دولت نوساز، سبب محبوبیت هنجارهای مقاومت می‌شود. بدین ترتیب زیرگروه‌ها فرصت می‌یابند برای جذب منابع اجتماعی، ایدئولوژی مقاومت را در نظامی از هنجارهای ضدمدرنیستی طرح و تدوین کنند.

ایدئولوژی مقاومت با ایجاد نیاز در محیط نهادی و ارائه پاسخ به آن در قالب ارزش‌ها و هنجارهای جایگزین، منابع بیشتری را جذب و مشروعیت گروه را افزایش می‌دهد و گروه به سازمان تبدیل می‌شود. از آنجاکه ضعف دولت هزینه سواری مجانی را کاهش می‌دهد، این سازمان‌ها در رقابت با دولت، به طرح نیازها و خواست‌های آرمانی و تحقق‌ناپذیر اقدام می‌کنند. پیشروی در این مسیر به طرح ایده‌های توهم‌آمیز و آرمان‌های ناکجاآبادگرا منجر می‌شود.

استعاره‌های سید قطب

در این بخش، متون قطب از طریق تحلیل و تفسیر استعاره‌های وی بررسی می‌شود.

اغلب محققان معتقدند تفکر سیاسی قطب بر پایه سه مفهوم اساسی «جاهلیت»، «حاکمیت» و «جماعت» قرار دارد. جاهلیت بر انکار کلی فرایندهای حاکم بر جهان و جاهلی بودن آن دلالت دارد. تعبیر دوم مبنی بر ضرورت طراحی جامعه آرمانی بر پایه حاکمیت الهی و رجعت به بنیادهای اصیل اسلام (قرآن و سنت) است و جماعت بر ضرورت تشکیل گروهی پیشتاز برای جهاد به منظور تحقق حاکمیت الهی در جامعه جاهلی، دلالت می‌کند.^(۶۱)

در تفکر قطب، نخستین و اساسی‌ترین گام در گشایش وضعیت کنونی در جهان اسلام، حاکمیت خداوند است و این مهم از طریق ایجاد جماعتی از مؤمنان پیشتاز و پیشگام که در راه احیای ارزش‌های اولیه و اصیل اسلامی تلاش می‌کنند، صورت می‌گیرد. در نهایت با تلاش و مجاهدت (جهاد) این گروه، دولت اسلامی تأسیس می‌شود و با عمل به رویه خود، کلید حل تمامی مشکلات را در اختیار بشریت می‌گذارد. به ادعای قطب، این مفاهیم و دلالتی که وی به آنها نسبت می‌دهد، از متن قرآن کریم استخراج شده‌اند. در پژوهش حاضر، کاربرد استعاری وی از مفاهیم و آموزه‌های قرآنی تحلیل می‌شود. با این نگرش، در ایدئولوژی قطب مقولات قرآنی بر معنایی متفاوت با معانی دینی خود دلالت دارند. به عنوان مثال جهاد برای مشروعیت بخشیدن به ترور - که در اسلام حرام شمرده می‌شود - مورد استفاده قرار می‌گیرد.

کاربرد تعبیر استعاره در مورد برخی مفاهیم سید قطب به منزله پیش‌داوری و خوار شمردن اندیشه وی نیست چراکه «استعاره می‌تواند گزاره‌ای پیچیده، حتی یک نظریه را با خود حمل کند».^(۶۲) استعاره به لحاظ شناختی، شأن شایسته‌ای دارد و یکی از راه‌های اساسی دانستن است: با دیدن یک شی به منزله شی دیگر، شی نخست شناخته می‌شود. استعاره معنای مورد نظر را از طریق تداعی صفات و ویژگی‌های مشترک، ایفاد می‌کند.^(۶۳) استعاره در سیاست مدرن نیز رواج دارد؛ «استعمار پیر»، «عمو سام» و «ببرهای آسیایی» نمونه‌هایی از استعاره‌های معروف سیاسی به شمار می‌روند. همچنین روش تفسیر استعاره در تحلیل اندیشه سیاسی، مسبوق به سابقه است. برنارد لوئییس در یکی از فصول کتاب زبان سیاسی اسلام از روش تفسیر استعاره‌ها و کنایه‌ها برای فهم اندیشه‌های اسلام در مورد هنجارها و

قوانین اجتماعی و اندیشه‌های امروزی استفاده کرده است.^(۶۴)

الگوی رایج و پذیرفته‌شده تحلیل اندیشه سیاسی سید قطب، بر اساس دسته‌بندی و شرح و بسط ترتیبی مفاهیم اساسی اندیشه وی یعنی جاهلیت، حاکمیت و جماعت استوار است.^(۶۵) هدف این پژوهش، تحلیل اندیشه سیاسی سید قطب نیست. به همین دلیل زمینه‌های مدنظر وی، در این بخش تحت عنوان استعاره - و نه مفهوم - تحلیل شده‌اند.

بیشتر اشاره شد که در نهادگرایی جدید، عملکردهای کنشگران مؤثر از طریق بررسی مدل‌های ذهنی آنها و عوامل شکل‌دهنده این مدل‌ها، تحلیل می‌شود. بنابراین از تکرار الگوی رایج در تحلیل اندیشه قطب که سیر اندیشه وی را بر اساس سه مفهوم فوق شرح می‌دهد، پرهیز شده و در برابر مبنای تحلیل نهادگرایانه یعنی فهم و عمل جمعی، ملاک عمل قرار گرفته است. بر این مبنای، آغاز فرایند افراط‌گرایی، انزوا و بیگانگی بخش‌هایی از جامعه در فرایند مدرنیزاسیون است. با این تأکید، تفسیر و تحلیل استعاره‌های سید قطب از «جماعت» آغاز می‌شود؛ استعاره جماعت با تبیین چگونگی شکل‌گیری گروه‌های کوچک و جامعه‌ستیز از میان توده‌های سرخورده از مدرنیزاسیون، فرایند بازگشت آنان به سنت یا دین را (به عنوان مبنایی برای ایدئولوژی) تحلیل می‌کند. استعاره‌های حاکمیت و جاهلیت گویای آن است که پس از تشکیل گروه، از طریق بازخوانی ناقص و گزینشی از سنت و ارائه تعاریف ایدئولوژیک از مفاهیم آن، هنجارها و ارزش‌های مطلوب و هویت‌ساز گروه تعریف می‌شوند؛ بنا به ماهیت گروه (جماعت)، این ارزش‌ها ضد مدرنیسم هستند و ایده‌های جهان مدرن را انکار می‌کنند و آن را جاهلی می‌دانند. در نهایت استعاره جهاد، شیوه مشروع دستیابی به ارزش‌های فوق (ترور) را به دست می‌دهد.

گفتنی است استعاره‌های سید قطب به روش نشانگانی تفسیر می‌شود و این نشانگان، در روندهای اجتماعی مصداق می‌یابند. استعاره در این معنا با نشان دادن وجوهی از دنیای مخلوق ذهن قطب، دستاورد این‌همانی ذهن وی را با آنچه در محیط پیرامونش می‌گذرد، نمایان می‌سازد. از طرف دیگر جهان ذهنی قطب بر شیوه‌ای که وی واقعیت‌ها را تجربه می‌کند، متکی است. بنابراین تفسیر نشانگانی استعاره‌ها، از طریق بررسی نحوه تجربه کردن واقعیت، (امری که بین قطب و سه

نسل از پیروانش در خاورمیانه مشترک است)، تحلیل چگونگی نهادی شدن اندیشه‌ی وی و شناخت پیامدهای آن را میسر می‌کند. در نهایت استعاره‌ها با تداعی روندهای اجتماعی منجر به شکل‌گیری گروه‌های افراطی، منظری جدید به ایدئولوژی و عمل سیاسی این گروه‌ها می‌گشایند.

جماعت، جاهلیت، حاکمیت و جهاد، استعاره‌هایی هستند که از طریق شناخت آنها و روندی که تداعی می‌کنند، می‌توان مدل ذهنی سید قطب را ترسیم کرد.

۱. جماعت

زمانی که سید قطب برای ادامه تحصیل به قاهره نقل مکان کرد، پانزده‌ساله بود. در آن دوران جوامع شهری مصر مملو از مهاجرانی بود که به دلایل مختلف و در جستجوی فرصت‌های بهتر به شهر مهاجرت می‌کردند. افزایش شمار مهاجران و کمبود فرصت‌های اقتصادی، وضعیت دشواری را برای ایشان رقم می‌زد و شهر در نظرشان محیطی خصمانه جلوه می‌کرد. از طرف دیگر نابسامانی اقتصادی سبب می‌شد ساکنین اولیه شهرها، مهاجران را به عنوان نزدیک‌ترین و در دسترس‌ترین عوامل نارسایی‌ها و کمبودها، آماج قرار دهند. شهرنشینان اغلب ترجیح می‌دادند کشاورزان و روستاییان، سعادت را در خانه‌های خود دنبال کنند و به شهرها سرازیر نشوند.^(۶۶) اما روستاییان و تازه‌شهری‌ها که آینده بهتری را برای فرزندان خود دنبال می‌کردند، در پی کسب فرصتی برای تحصیل آنان در شهرها بودند. کسب تحصیلات یک سرمایه‌گذاری تضمین‌شده، باارزش و مولد به شمار می‌آمد. در این احوال در کلان‌شهرهای مصر، زمینه شکل‌گیری خرده‌فرهنگ شهری و دهاتی (مهاجر) در بستری خصمانه فراهم آمد.

در واقع جوامع اسلامی معاصر مانند تمامی جوامع دستخوش روند شتابان شهرنشینی، شاهد دو قطب مهاجر - شهری بوده است؛ وضعیتی که سبب می‌شد، تازه‌واردان در معرض انواع تجربه‌های دردناک و ناخوشایند اجتماعی قرار گیرند. فرد مهاجر تقریباً در هیچ‌جا از طعن و ریشخند و تحقیر در امان نبود: نحوه لباس پوشیدن و غذا خوردن، تحقیر شغلی از طریق اختصاص مشاغل رده‌پایین به اهالی روستا یا شهرستانی خاص (به عنوان مثال اکثر باربران قاهره از اهالی روستای موشه

بودند)،^(۶۷) لهجه روستایی، رفتار با جنس مخالف و نظایر آن، مهاجران را با فشار اجتماعی بیش از آن اندازه‌ای که معمولاً در اثر تغییر محیط زندگی ایجاد می‌شود، مواجه می‌ساخت. این به معنی سرخوردگی توده‌های تازه‌شهری از اعتماد به رؤیای مدرنیستی و بیگانگی آنان بود.

شواهد نشان می‌دهند اغلب مهاجران با پذیرش پیشاپیش دگرگونی و تعدیل اعتقادات و تعصب‌های روستایی، راهی شهر می‌شدند.^(۶۸) آنها در روند تحرک اجتماعی خود امید داشتند الگوهای مختص زندگی شهری را در زندگی خود جاری کنند و خود را با هنجارهای شهری و امروزی هماهنگ سازند. اما «شهر» برای مهاجران به تجربه‌ای کابوس‌وار تبدیل شد؛ سازمان‌های رسمی، نقش مؤثری در سازگاری مهاجران با زندگی در قاهره ایفا نمی‌کردند و اغلب مهاجران برای گذران زندگی در شهر، به ناچار به هم‌ولایتی‌های خود پناه می‌آوردند.^(۶۹) به‌علاوه از آنجا که در محله‌های حاشیه‌ای و خارج از قانون زندگی می‌کردند، همواره در معرض هجوم دارودسته‌های بزهکار قرار داشتند. همراه با این مخاطرات، به دلیل زیستن در آلونک و خارج از محدوده قانون، نه‌تنها در چتر حمایت‌های قضایی و مدنی جایی نداشتند، بلکه اصولاً نظام بوروکراتیک دولتی، خود معضل بزرگی در زندگی‌شان محسوب می‌شد و زندگی حاشیه‌ای‌شان، همواره در معرض تهدید نیروهای انتظامی و قضایی قرار داشت. آنان به‌رغم حضور فیزیکی در شهر، از شهری‌منشی^۱ فاصله می‌گرفتند.

اغلب مهاجران ساکن قاهره مایل بودند در بخش‌هایی از شهر زندگی کنند که نزدیک مسیر موطن اصلی‌شان باشد.^(۷۰) علت این امر حفظ رابطه با هم‌ولایتی‌ها و دسترسی سریع و ارزان به روستا به‌خصوص در تعطیلات بود. این نشانه بارز عدم اتصال آنها به محیط شهر و عدم جذب در زندگی شهری است. در چنین فضایی «تمدن» معنایی جز «فاجعه» نداشت.

بدین ترتیب، احساس مشترکی از پشیمانی، ناامنی و هراس دائم در میان توده‌های مزبور ایجاد می‌شود و بنا به خصلت‌های باقی‌مانده از زندگی روستایی،

نوعی جمع‌گرایی ابتدایی در میان آنها به وجود می‌آید. بنابراین «جماعت» استعاره‌ای است از مخاطرات و ناامنی زندگی شهری برای تازه‌واردانی که امید جذب در محیط جدید را از دست داده‌اند و خود را همواره در معرض فقر، تحقیر، استهزا، انزوا و هجوم فیزیکی می‌بینند.

در این شرایط، روستاییان رها شده در شهر تنها با حمایت متقابل از یکدیگر می‌توانند به تداوم حیات امیدوار باشند و امنیت خود را باز یابند. تشکیل گروه، انتخابی عقلانی است که عملاً میزان آسیب‌پذیری اعضا را کاهش می‌دهد و امکان ایجاد شبکه‌ای از ارتباطات و حمایت‌ها را فراهم می‌آورد. این شرایط بستری است برای ایجاد نظامی از هنجارها که اعضای گروه را محدود کند و مجموعه‌ای از مقررات و آداب سلوک را ارائه دهد. اما بنا به شرحی که رفت، چنین گروه‌هایی مانند انجمن‌های مدنی، فرد را به شبکه وسیع‌تر روابط اجتماعی متصل نمی‌کنند، بلکه طریقتی است که به زندان یا سازمان‌های تروریستی ختم می‌شود.^(۳) افراد گرد هم جمع می‌شوند و در پی شناخت مشکلات خود، بیگانه از جامعه به بحث‌های ذهنی در مورد مسائل مذهبی و سیاسی می‌پردازند. گاه در بحث به این نتیجه می‌رسند که به یک میخانه یا کلوب حمله کنند یا یک افسر پلیس بدنام را کتک بزنند. در ابتدای کار، این امر شماری از نیازهای عاطفی و روانی سرکوب‌شده اعضا را جبران می‌کند و با کسب افتخار و احترام، جاذبه گروه را افزایش می‌دهد. اما چنین محیطی بی‌اندازه مستعد آیین اسرار و طریقت باطن است. زمان نماز صبح که مسجد خلوت است به عنوان میعادگاه انتخاب می‌شود و فرایض دینی به شکلی آیینی و انتزاعی مورد تأکید قرار می‌گیرد. به عنوان مثال اعضا با تأکید بر ظاهر فریضه امر به معروف و نهی از منکر، بر نحوه انجام فرایض دینی یکدیگر نظارت می‌کنند و اشکالات و مسائل شرعی یکدیگر را رفع می‌کنند. اغلب برای این کار، خود را بی‌نیاز از فقها یا مفتیان دانسته و راساً به متون دینی مراجعه می‌کنند.

فرایند شکل‌گیری گروه‌های قومی، نژادی یا مذهبی ممکن است در میان گروه‌های مهاجر یا اقلیت در هر کشوری رخ دهد اما وجود نهادها و سازمان‌های اجتماعی قوی سبب می‌شود این گروه‌ها در جهت تقویت انگاره ملی عمل کنند. چنانکه در بسیاری از کشورهای صنعتی چنین گروه‌هایی وجود دارند و فرایند

جذب مهاجران جدید را تسهیل کرده، از قطبی شدن جامعه جلوگیری می‌کنند. در این شرایط برای درک علت گرایش به اسلام رادیکال و ستیزه‌جو، باید به عدم توانایی نظام سیاسی در بهنجار کردن گروه‌های اجتماعی و ناتوانی در ایجاد تنوع ساختاری و دگرگونی سیاسی توجه کرد. فقدان نهادهای سیاسی کارآمد سبب می‌شود این گروه‌ها بدون پذیرش روال‌ها و رویه‌های سازگار با قواعد رسمی، وارد عرصه سیاست شوند. بدین ترتیب گروهی کوچک می‌تواند با دمیدن بر آتش احساسات توده‌ها و نوید بازگشت به گذشته شکوهمند و ایجاد جامعه‌ای عاری از فقر و فساد، به سرعت به یک سازمان توده‌ای فراگیر و قدرتمند تبدیل شود و یکپارچگی نهادی نظام سیاسی را به چالش بکشد.^(۷۲) در این شرایط اگر نظام سیاسی توانایی لازم را برای جهت‌دهی و بهنجار کردن مشارکت‌جویی گروه‌های نوظهور نداشته باشد، گسترش شهرنشینی سبب سیاسی شدن بیش از اندازه گروه‌های تازه‌شهری شده می‌شود. این گروه‌ها با سیاست‌زدگی، خصومت‌ها را افزایش می‌دهند و بروز کشمکش و خشونت سیاسی را اجتناب‌ناپذیر می‌کنند.^(۷۳)

۲. حاکمیت و جاهلیت

یکی از مفاهیم کلیدی اندیشه قطب مفهوم حاکمیت است. وی معتقد است اصلاح جوامع اسلامی و رفع تمامی مشکلات جوامع بشری، تنها با برپایی حاکمیت اسلام امکان‌پذیر خواهد بود. وی در کتاب *معالم فی الطریق حاکمیت را تنها از آن خدا می‌داند* و هرگونه سلطه انسان بر انسان را رد می‌کند.^(۷۴) به عقیده وی، در شرایطی که اسلام حاکم نیست، کل جامعه در جاهلیت به سر می‌برد و مسلمانان نمی‌توانند از طریق استفتا، پاسخ مسائل شرعی خود را از مجتهدین طلب کنند.

تأسیس اخوان المسلمین و قدرت‌گیری و گسترش سریع آن نشان داد در جامعه بحران‌زده‌ای مانند مصر «هویت‌سازی» عامل مؤثری در کسب قدرت سیاسی است. قطب با تفسیری هوشمندانه از محیط، رابطه پیش‌برنده قدرت و هویت را دریافت و این دو مؤلفه را در قالب ایده حاکمیت و جاهلیت با بیانی مذهبی - ایدئولوژیک عرضه کرد. حاکمیت به عنوان هسته اساسی و کانون ایدئولوژی قطب، دو جنبه دارد: نخست، توجیه و جوب کسب قدرت سیاسی، و دوم، ایجاد هویت

ایدئولوژیک برای پیروان. اما جنبه دوم یعنی هویت‌سازی، خود وجهی سلبی دارد که در این زمینه استعاره جاهلیت، مکمل ایده حاکمیت به شمار می‌آید. سطور پسین، به تحلیل این دو استعاره اختصاص دارد.

پیش از آغاز فرایند شهرنشینی و تا زمانی که روستاییان در روستاها سکونت داشتند، تبعیض اجتماعی و قانونی موجود، آشکار نبود.^(۷۵) در واقع روستاییان به اقتضای فرهنگ سیاسی محدود، اصولاً قادر به درک مسائل اجتماعی در سطح ملی نبودند اما تحرک اجتماعی، همراه با ارتقای آگاهی محلی روستاییان به سطح ملی، موجب شد تا مهاجران، آپارتاید قانونی و رسمی را تجربه کنند. در واقع با سرریز شدن شمار مهاجران از ظرفیت نهادهای قانونی، تازه‌واردان خود را از فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی قانونی جدا یافتند.^(۷۶) یکی از دلایل ظهور و گسترش حاشیه‌نشینی در کلان‌شهرهای مصر، پیچیدگی ترتیبات نهادی (حقوق مالکیت) در این کشور و دشواری ورود به نظام مالکیت قانونی بود. مطالعه‌ای تجربی نشان می‌دهد خرید قانونی قطعه زمینی بیابانی با هدف ساخت‌وساز و ثبت حقوق مالکیت آن در مصر، نیازمند گذراندن ۷۷ مرحله اداری در ۳۱ نهاد دولتی و خصوصی بوده که طی کردن این مراحل دست‌کم ۵ تا ۱۴ سال به طول می‌انجامد.^(۷۷) همچنین اگر فردی پس از ساختن خانه‌ای غیرقانونی تصمیم می‌گرفت سکونت خود را قانونی کند با مخاطراتی از قبیل تخریب مسکن، پرداخت جریمه یا محکومیت به زندان مواجه بود.^(۷۸)

این واقعیت همراه با فقدان نهادهایی که در مردم انگیزه بهره‌برداری از فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی را در راستای کسب تخصص در بازار به وجود آورد، سبب شد قسمتی از حیات اقتصادی و اجتماعی مصر (مانند بسیاری از جوامع نواستقلال دیگر) به خارج از محدوده قانون منتقل شود. این امر به انباشت تدریجی بخش قابل توجهی از سرمایه‌های مادی و انسانی مصر در حاشیه قانون منجر شد به‌صورتی که امروزه ارزش سرمایه راکد در املاک این کشور در حدود ۳۰ برابر ارزش کل سهام بازار بورس قاهره و ۵۵ برابر ارزش تمامی سرمایه‌گذاری‌های خارجی در مصر است.^(۷۹) نتیجه قطعی چنین روندی عقب‌نشینی یا دست‌کم مدارای دولت با این مجموعه‌های حاشیه‌ای بود.

بدین سان، ترتیبات خاصی که معمولاً حاصل ترکیب آداب و رسوم قبل از مهاجرت با اقتضانات جدید است، در این نواحی شکل گرفت. این امر به معنای نهادی شدن حیات اجتماعی توده‌های مهاجر در خارج از محدوده قانون و در حاشیه است. در این شرایط، نقش ساخت نهادی در شکل‌دهی به مدل‌های ذهنی کنشگران اهمیت می‌یابد. در یک ساخت نهادی، ایدئولوژی عامل تثبیت و انسجام ساختار اجتماعی موجود و مشروع نشان دادن هنجارها و سنت‌های رایج است.

برای ساکنین مجموعه‌های حاشیه‌ای، شهر حکم رؤیایی را دارد که به کابوسی عمومی تبدیل شده است. در واقع سخن از افرادی است که هرگز نمی‌توانند با قطار درجه یک سفر کنند، حتی اگر پول کافی هم داشته باشند به خاطر ظاهرشان، امکان ورود به اماکن تفریحی و ورزشی درجه یک را ندارند. اگر شبی را در بالای شهر سپری کنند، جز در اتاقک نگهبانی یک پروژه ساختمانی نخواهند بود و... ایدئولوژی محبوب این توده‌ها طرح‌واره‌ای است که وضعیت آنها را توجیه کند و به آنها هویت ببخشد؛ بنابراین از یک طرف فقر و محرومیت تبلیغ می‌شود و چیزی که علامت کمبود به شمار می‌رود، به نشان ارزش و افتخار تبدیل می‌شود؛^(۸۰) از طرف دیگر ضدارزش و ناهنجار، در تناسب با آن تعریف می‌شود. قطب در این مسیر بر مبنای تجربه‌های اجتماعی توده‌های تازه‌شهری که نظام قانونی امور در نظرشان به مثابه اموری انتزاعی و مجرد جلوه می‌کند، واقعیت جهان بیرون را آماج قرار می‌دهد. او در این زمینه می‌نویسد:

طلایه نخستین شکست این است که «واقعیت» را با هر حجمی که دارد، اصل به شمار آوریم؛ اصلی که شریعت الهی باید به دنبالش به حرکت درآید و بدو برسد، در صورتی که اسلام، سیستم و شریعت الهی را «اصل» می‌داند؛ اصلی که مردم باید به سوی آن بازگردند و باید «واقعیت» به تعدیل گراید تا با این سیستم هماهنگ شود.^(۸۱)

بنای هویت بدون نقیضه‌سازی از دنیایی که آنها را بیگانه و محروم ساخته، تکمیل نمی‌شود؛ بنابراین دنیای بیرون انکار می‌شود و نظام امور عینی آن، ساختگی، تصنعی و فاقد اصالت و غیرواقعی (جاهلی) جلوه داده می‌شود. جاهلیت استعاره‌ای از سرخوردگی از دنیای واقعی بیرون و عدم امکان جذب و ورود به دایره قانون

است؛ به همین دلیل واقعیت آن انکار می‌شود و این‌گونه القا می‌شود که به حکم تقدیر نابود خواهند شد. قطب استدلال می‌کند همه جوامع یهودی و مسیحی و بلوک شرق به دلیل عدم پیروی از اسلام، جاهلی هستند اما وی جوامع اسلامی معاصر را نیز جاهلی می‌داند:

تمام جوامع به اصطلاح اسلامی نیز جوامع جاهلی هستند. ما آنها را در میان جوامع جاهلی طبقه‌بندی می‌کنیم نه به این دلیل که آنها افزون بر خداوند متعال به سایر خدایان باور دارند یا از آن‌رو که کسی غیر از خدا را پرستش می‌کنند، بلکه به خاطر اینکه زندگی آنها بر اساس اطاعت محض خدا نیست. هرچند آنها به وحدانیت معتقدند اما خصیصه قانون‌گذاری خداوند را به دیگران تنزل داده‌اند و به اقتدارشان تسلیم شده‌اند. آنها سیستم‌های خود، سنت‌های خود، حقوق گمرکی و قوانین، ارزش‌ها و استانداردهای خود و تقریباً هر عملی از زندگی را از آن اقتدار استخراج می‌کنند.^(۸۳)

در نهایت مسیر جاهلیت به قربانی شدن خود قطب می‌انجامد. چنانکه ایمن ظواهری (رهبر الجهاد و شخصیت دوم القاعده) اشاره کرده، سید قطب می‌توانست با یک درخواست عفو ساده، از مرگ رهایی یابد^(۸۴) اما به نظر می‌رسد می‌توان مقاومت وی در برابر شکنجه و در نهایت پذیرش حکم اعدام را به عنوان بخشی از تلاش قطب در اثبات جاهلی و مجازی بودن دنیای بیرون (عدم اصالت واقعیت)، تفسیر کرد. ظواهری که خود را از مریدان قطب می‌داند، تصریح می‌کند این جانفشانی مؤید حقانیت آرمان گروه‌های جهادی بوده است.

اما «حاکمیت» هسته مرکزی و هدف ایدئولوژی قطب است؛ از این‌رو به تازه‌شهری‌ها محدود نمی‌شود و اقشار شهری را نیز دربرمی‌گیرد. از آنجاکه هدف ایدئولوژی قطب کسب قدرت و نفوذ سیاسی است، جذب توده‌ها و افزایش شمار هواداران، از مهم‌ترین مؤلفه‌های آن به شمار می‌آید. در این میان، طبقات متوسط و تهیدستان شهری هدف ایدئولوژی وی به شمار می‌آیند. در دورانی که قطب ایدئولوژی خود را طراحی می‌کرد، اغلب اعضای طبقه متوسط، به‌ویژه آنهایی که با

سرمایه‌های خرد در بخش گسترده خدمات و مشاغل کاذب و غیرمولد مشغول به کار بودند، در هراس دائمی از مداخله دولت یا رقابت با سرمایه‌های بزرگ خارجی به سر می‌بردند و در گرداب بی‌هویتی دست‌وپا می‌زدند. همچنین کارگران شهری که در اقتصاد پولی جذب شده بودند، به دنبال تأمین مطلوب‌تر نیازهایشان بوده و تناسبی میان منابع و نیازهای خود نمی‌دیدند.^(۸۴) سید قطب برای جذب طبقات متوسط شهری که با رویکردی سکولار یا معتدل به اسلام، به ناسیونالیسم گرایش داشتند، تحلیلی مذهبی - ایدئولوژیک از مسائل ارائه می‌دهد؛ وی بحران‌های اقتصادی - اجتماعی این طبقات را با استفاده از واژگان دینی تبیین، و سپس راه‌حلی کلی ارائه می‌دهد که محور اصلی آن حاکمیت است.

قطب اسطوره‌های ناسیونالیستی طبقات متوسط (استقلال، خودکفایی و عظمت ملی) را در قالب اسلام افراطی بازتعریف می‌کند. به عنوان مثال استعمار را ثمره رباخواری می‌داند^(۸۵) و نظام بانکی را عامل فقر و نابرابری اجتماعی معرفی می‌کند.^(۸۶) به همین طریق به کارگران وعده دستمزد برابر با کارمندان می‌دهد و خواستار تجدید ساختار مالکیت اراضی به نفع کشاورزان می‌شود^(۸۷) و در شرایطی که توزیع ثروت، نابرابر و لذات زندگی مدرن به قشر سرمایه‌دار منحصر بود، بیانی ایدئولوژیک از حرمت ربا ارائه می‌کند:

«سیستم ما به طور قطع اساس رباخواری را که قسمت اعظم این مؤسسه‌ها [ای اقتصادی جدید] بر پایه آن استوار است، از بین خواهد برد و مؤسسات را از این پلیدی پاک خواهد کرد. این زالوها را که خون میلیون‌ها مردم را می‌مکند، بیرون خواهد ریخت و هرگز اجازه نخواهد داد، دسترنج انسان‌های سراسر نقاط کره زمین... به چند هزار نفر مؤسس مراکز پول و بانک‌های پرداخت وام در سراسر جهان برگردد».^(۸۸)

وی با نگرشی جهانی نوید می‌دهد با این کار، بحران‌های موسمی سرمایه‌داری فروکش خواهند کرد، استعمار لغو و شیوه تولید در حالت غیرانسانی کنونی، اصلاح خواهد شد.

آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که تحلیل‌های قطب برای مشکلات

اقتصادی - اجتماعی همه طبقات به یک راه حل ختم می شود و آن حاکمیت است. او بدین ترتیب ایدئولوژی و راه نجات خود را برای همه ارائه می دهد. این ایدئولوژی تلاش موفق در زمینه هویت سازی برای توده های عظیم تازه شهری و طبقات متوسط و تهیدستان شهری است؛ چراکه در دورانی که جامعه مصر دستخوش غوغاسالاری و پوپولیسم بود، هویت سازی از طریق توجیه فقر و نفی واقعیت برای سازماندهی یک نیروی اجتماعی عظیم و فراطبقاتی، با هدف کسب قدرت و امنیت، کفایت می کرد. علاوه بر این، باید به جاذبه قدرت در جامعه پدرسالار مصر نیز توجه کرد.

بدین ترتیب شمار زیادی از ناراضیان سکولار یا دارای گرایش معتدل مذهبی، به افراط و فرقه گرایی جذب می شوند. این نکته در مورد سرگذشت فکری خود سید قطب نیز صدق می کند. ایده حاکمیت و جاهلیت نخستین بار در کتاب فی ظلال القرآن مطرح شد؛ کتابی که حاصل دوران محکومیت قطب در زندان بود. تجربه زندان و تحمل رنج و آزار شکنجه، قطب و بسیاری از اعضای اخوان را در مورد اهمیت کسب قدرت سیاسی در تداوم حیات سازمان توجیه کرد. قطب می نویسد:

«به زودی ما به قدرت خواهیم رسید و خواهید دید چه برنامه و فلسفه ای برای حکومت داریم؛ اما پیش از آن با ذکر جزئیات و ورود به چالش هایی که تنها به سود جاهلیت زیرک است، خود و فرصت خود را تباه نمی کنیم».^(۹۹)

بنابراین حاکمیت استعاره ای از قبضه قدرت و سلطه سیاسی و کارکرد ایدئولوژیک آن، بخشیدن هویتی به ظاهر مذهبی و فراتر از همه نیروها و احزاب سیاسی و دولت، به پیروان است. ایدئولوژی قطب در مجموع بر اساس محور حاکمیت بنا شده و حاکمیت بر هر چیز دیگری اولویت دارد.^(۹۰) بر این اساس از یک طرف، طرح هویت بر اساس نفی واقعیت جهان خارج صورت می گیرد، از طرف دیگر، راه حل تمامی مسائل و مشکلات اجتماعی عصر حاضر و عمل به شریعت اسلام، وابسته و متکی به حاکمیت می شود. تا زمانی که حاکمیت مستقر نشود، فرد مسلمان

به‌رغم انجام فرایض، نمی‌تواند خود را مسلمان بداند و بدین طریق محکوم به جاهلیت است؛ مگر اینکه به جماعت پیوندد. فقه اسلامی تنها در جامعه‌ای که حاکمیت اسلام را پذیرفته باشد، به نحوی حقیقی قابل اجراست و اجتهاد در شرایطی که حاکمیت مستقر نشود، مشروعیتی ندارد و مراجعه به فقه در زمینه مسائل و امور جاری، بیهوده و به منزله ریشخند اسلام است.^(۹۱) استقرار حاکمیت هم نیازمند فقه نیست و به کوشش جماعت (و از طریق جهاد) صورت می‌گیرد؛ بنابراین کسب قدرت و سلطه سیاسی، اولین و مهم‌ترین تکلیف هر مسلمان است. نقل قول زیر اهمیت قدرت و ارتباط آن را با جاهلیت، به‌خوبی نشان می‌دهد:

«واضح است جامعه اسلامی تا زمانی که به قدرت کافی برای رویارویی با جامعه جاهلی موجود دست نیابد، نمی‌تواند تشکیل شود یا ادامه حیات دهد. این قدرت باید در همه سطوح باشد: قدرت اعتقاد و تصور، قدرت آماده‌سازی و اراده اخلاقی، قدرت سازماندهی و حفظ یک جامعه و همچنین قدرت فیزیکی در حد نیاز، حداقل برای حفظ خود در برابر یورش جامعه جاهلی، حال نه لزوماً برای سلطه بر آن».^(۹۲)

۳. جهاد

در نظام فکری قطب، شرط اصلی، ایمان به اسلام، جهاد و مبارزه است. وی معتقد است کسانی که در راه دفاع از حقوق همه ستمدیدگان جهان نمی‌جنگند، نمی‌توانند خود را مسلمان بدانند.^(۹۳) وی می‌نویسد:

«هر روزی که بدون جهاد بگذرد و هر ساعتی که بدون مبارزه پایان یابد و هر لحظه و دقیقه‌ای که بدون کار مثبت تلف شود، در وجدان فرد مسلمان گناهی به حساب می‌آید که جز با نبرد پیگیر و بی‌امان جبران آن را نتوان کرد».^(۹۴)

از نظر وی اسلام در اساس جنبش آزادی‌بخشی است که جنگ را برای آزادی بشر تجویز می‌کند.^(۹۵) از آنجاکه سایر جوامع هرگز فرصت نمی‌دهند پیروان اسلام بر اساس ایدئولوژی خود سازماندهی شوند، «این تکلیف اسلام است که همه این

سیستم‌ها را چنانکه موانع آزادی همگان هستند، نابود کند».^(۹۶)

حاکمیت مختص خداوند است، بنابراین باید سیستمی الهی برپا شود و همه امور بر مبنای قوانین الهی تنظیم شوند. برقراری حاکمیت خدا و سلب حاکمیت غیرخدا، «صرفاً با موعظه» امکان‌پذیر نیست. غاصبان حکومت الهی تنها با گفتار حاضر به ترک قدرت نخواهند شد. بنابراین از آنجاکه اسلام دینی عملی است، باید موعظه و جنبش همراه و در کنار هم عمل کنند تا حاکمیت خداوند مستقر شود.^(۹۷)

در فقه سیاسی اهل سنت، جهاد واجب کفایی و نه عینی است و بر جنگ با دشمن خارجی و غیرمسلمان دلالت دارد.^(۹۸) ایده جنگ نامحدود نیز در هیچ کدام از آیه‌های قرآن به رسمیت شناخته نشده است.^(۹۹) همچنین در زبان عربی کلاسیک هیچ اصطلاحی که مانند جنگ صلیبی معادل واژه «جنگ مقدس» باشد، وجود ندارد.^(۱۰۰) در فقه معاصر اهل سنت، تنها جهاد جایز، جهاد دفاعی است. یعنی هرگاه کیان امت اسلامی به خطر افتد، بر کل امت واجب است که به جهاد برخیزند. نکته مهم اینکه در صورت وجود یا عدم وجود حکومت اسلامی، هیچ فرد مسلمانی به صرف مؤمن بودن و داشتن قدرت نظامی و سیاسی، مستقل از علما، حق اعلان جهاد را ندارد.^(۱۰۱)

با توجه به شرح فوق، جهاد نزد قطب از مفاهیم پذیرفته‌شده و رایج خود فراتر می‌رود. این برداشت از جهاد را باید در پرتو اسطوره «دارالاسلام» و استعاره حاکمیت درک کرد. قطب دلیل اصلی اقامه جهاد را استقرار حاکمیت و پایان دادن به حاکمیت انسان بر انسان و طرد نیروها و سیستم‌های شیطانی از زندگی بشر می‌داند.^(۱۰۲) از آنجاکه این جریان واپسگراست و برخلاف منطق زمان و مکان عمل می‌کند، کل محیط اطراف خود را دشمن یا متحد دشمن می‌انگارد و معتقد به هیچ گفتگو و مصالحه‌ای با دشمن نیست. همچنین از آنجاکه خود را در احاطه قدرت‌های شیطانی می‌بیند، راهی جز ترور و وحشت‌افکنی پیش روی خود نمی‌یابد. قطب در فصل هفتم معالم با نگرشی فرجام‌شناسانه، خاطر نشان می‌کند جاهلیت، همچون نیرویی شیطانی همه‌جا را احاطه کرده و در اذهان افراد نفوذ کرده و جاگیر شده است؛ از این رو «جنگ روی می‌دهد و جهاد تا روز قیامت ادامه می‌یابد».^(۱۰۳)

بنابراین جهاد استعاره‌ای است از ترور و اقدام نظامی نامحدود برای کسب قدرت و نفوذ سیاسی در معنای مدرن آن. به همین دلیل است که قطب با جاهلی نامیدن همه جوامع و دولت‌های اسلامی موجود، تنها کسی است که جهاد را به درون جوامع اسلامی نیز تسری می‌دهد.

نتیجه‌گیری

این مقاله تلاشی بود برای ترسیم مدل ذهنی سید قطب به عنوان مهم‌ترین شخصیت تأثیرگذار بر فرایند گذار بنیادگرایی اسلامی به رادیکالیسم در جهان اسلام. از طریق تفسیر و تحلیل فنی متون سید قطب، این مهم با بهره‌گیری از الگوی نظری نهادگرایی جدید دنبال شد.

در نهادگرایی جدید، یک ایدئولوژی زمانی می‌تواند گسترش یابد که هزینه عمل به آن، ناچیز باشد. به همین دلیل ایدئولوژی قطب به صورتی تک‌بعدی و تجسّد یافته در لفاف نصوص دینی پیچیده شد تا در شرایط عدم دسترسی به فرصت‌ها و انگیزش‌های مادی، از طریق محرک‌های مادی محول به آینده و مشوق‌های غیرمادی، جهت انتخاب‌ها را به سوی خود معطوف سازد. بدین‌سان در مصر و شماری دیگر از کشورهای خاورمیانه عربی، عدم توفیق نوسازی در محیط نهادی سنتی، در شرایط عدم ایجاد ترتیبات نهادی انعطاف‌پذیر و در عین حال قوی، به طرح و تدوین ایدئولوژی‌های معتقد به خشونت سیاسی منتهی شد.

در واقع از آنجاکه به علت عدم انطباق با قواعد رسمی، مشارکت گروه‌های نوظهور در حوزه سیاست مقدور نشد، روند تحرک اجتماعی برآمده از نوسازی، به جای آگاهی اجتماعی و فردگرایی مدرن، به فرقه‌گرایی و رشد سازمان‌های مخفی ختم شد. بدین‌سان شماری از جوامع اسلامی به عرصه رشد و گسترش ایدئولوژی‌های مبتنی بر آیین، مناسک و اسطوره‌سازی فرقه‌ای تبدیل شدند. در این روند، ایمان به مرشد و گروه، جای تعلق و تعهد مذهبی را گرفت. ظهور و گسترش روزافزون عقایدی از جنس ایدئولوژی سید قطب، سندی است بر این مدعا که عدم موفقیت دولت‌های نوساز در خاورمیانه، نهادهای قدیمی را برجسته‌تر ساخت و نیروهای اجتماعی نوظهور در این جوامع، برای دستیابی به اهداف جدید به نهادهای

اولیه رجعت کردند. در این طریق بود که گویه‌ها و مفاهیم متعالی مذهبی چون ایمان، باور و ایثار، از متن دین گرفته و مسخ شدند و به مثابه ابزار کسب قدرت و نفوذ سیاسی مورد استفاده قرار گرفتند.

جریان فکری - سیاسی قطب در فرایند کسب آگاهی گروهی و در چهارچوب استعاره‌های حاکمیت و جاهلیت، به نگرشی مبتنی بر نفی واقعیت رسید. در این نگرش، جهان به امری ساختگی و مردم و واقعیت‌های بیرونی به موجودیتی سایه‌وار و دوئیدی تقلیل می‌یابند. زمانی که همه چیز ساختگی و مجازی جلوه کند، باور کنشگران از قلمروی اختیارات بشری درمی‌گذرد و زمینه برای قیام علیه واقعیت فراهم می‌آید. بدین معنی قطب قادر به سازگاری واقعیت با حقیقتی که بدان باور دارد نیست، بلکه درصدد نفی واقعیت به منظور تحقق این حقیقت است؛ در نتیجه ایده اصلی نوگرایی دینی در اندیشه قطب، جای خود را به رادیکالیسم و در نهایت خشونت سیاسی می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

1. Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2002), P. 27.
2. *Ibid.*
3. John L. Esposito, *Unholy War, Terror in the Name of Islam*, (Oxford University Press, 2002), PP. 8, 65.
۴. هرایر دکمجیان، *اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب*، مترجم: حمید احمدی، (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۶)، ص ۱۳۸.
۵. ژیل کوپل، *پیامبر و فرعون: جنبش‌های نوین اسلامی در مصر*، مترجم: حمید احمدی، چاپ دوم، (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۵)، ص ۳۶.
6. B. Guy Peters, *Institutional Theory in Political Science, The New Institutionalism*, (London and New York: Continuum, 1999), P. 28.
۷. آرن قلی‌پور، *جامعه‌شناسی سازمان‌ها: رویکرد جامعه‌شناختی به سازمان و مدیریت*، چاپ دوم، (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵)، صص ۲۴-۲۵.
8. Mary C. Brinton and Victor Nee, *The New Institutionalism in Sociology*, (New York: Russell Sage Foundation, 1998), PP. 33-34.
۹. داگلاس سی نورث، *نهادها، تغییرات نهادی و عملکرد اقتصادی*، مترجم: محمدرضا معینی، (تهران: سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۷۷)، ص ۷۶ و ص ۱۷۶.
10. March, James G. and Olsen, John P., "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life", *American Political Science Review*, Vol. 78, 1984, P. 742.
۱۱. علی احمدی، *شهید سید قطب: آیت جهاد*، (مجموعه طلایه‌داران تقریب)، (تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳)، صص ۱۹-۱۸.
- و همچنین ر.ک. به:
- فرهنگ رجایی، *اندیشه سیاسی معاصر در جهان عرب از قرارداد پاساروویتز تا قرارداد غزه - اریحا*، (تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۷۹)، صص ۱۴۱-۱۴۰.
۱۲. مجید مرادی، «تقریر گفتمان سید قطب»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال ششم، شماره ۲۱، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۹۷.

۱۳. همان.
۱۴. کوپل، پیشین، صص ۳۷-۳۹.
۱۵. دکمجان، پیشین، ص ۱۲۶.
۱۶. همان، ص ۱۲۸.
۱۷. همان، ص ۱۳۹.
۱۸. منصور میراحمدی، «مقایسه ویژگی‌های معرفت‌شناختی جریان‌های فکری - سیاسی معاصر در جهان اسلام»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۸ زمستان ۱۳۸۵، صص ۲۰۲-۱۷۵.
۱۹. همان، صص ۱۸۱-۱۸۰.
۲۰. مهرداد بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران، (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴)، چاپ دوم، ص ۷۵.
۲۱. جلال ستاری، اسطوره در جهان امروز، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳)، چاپ دوم، ص ۶.
۲۲. جان هینلز، شناخت اساطیر ایران، مترجم: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، (تهران: نشر چشمه، چاپ نهم، ۱۳۸۴)، ص ۲۵.
۲۳. ستاری، پیشین، ص ۲۰. برای توضیحات بیشتر ر.ک به:
- بهمن سرکاراتی، سایه‌های شکارشده: گزیده مقالات فارسی، (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷)، صص ۸۰-۷۲.
۲۴. نورتروپ فرای، تخیل فرهیخته، مترجم: سعید ارباب شیرانی، (تهران: نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۲)، صص ۸۴-۸۳.
25. Paul Valéry, Variété II 1929, PP. 230-232.
- به نقل از ستاری، پیشین، ص ۲۱.
۲۶. ستاری، پیشین، ص ۳۵. همچنین ر.ک به: فرای، پیشین، ص ۹۲.
۲۷. ستاری، پیشین، ص ۳۷.
۲۸. تحلیلی جامع در مورد اساطیر اجتماعی در منبع زیر در دسترس است:
- رولان بارت، «اسطوره در زمانه حاضر»، مترجم: یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۸۰، صص ۱۳۵-۸۵.
۲۹. بحثی مفید در خصوص نسبت اسطوره و ایدئولوژی در منبع زیر در دسترس است: کمال خسروی، نقد ایدئولوژی، (تهران: نشر اختران، ۱۳۸۳)، صص ۲۰۹-۲۰۵.
۳۰. همان، ص ۷.
۳۱. میراحمدی، پیشین، صص ۱۸۷-۱۸۶.
۳۲. مهدی بخشی شیخ‌احمد، «بررسی عوامل اندیشه‌ای و عینی شکل‌گیری القاعده»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۸۲.
۳۳. همان، ص ۱۸۸.
۳۴. ستاری، پیشین، ص ۲۲۶.

۳۵. میراحمدی، پیشین، ص ۱۹۲.
۳۶. ستاری، پیشین، صص ۲۲۶-۲۲۵.
۳۷. سید قطب، *ما چه می‌گوییم*، مترجم: سید هادی خسروشاهی، چاپ بیست و دوم، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۴۷.
۳۸. هینلز، پیشین، صص ۱۶۴-۱۶۳.
۳۹. کوپل، پیشین، صص ۵۴-۵۳ و مرادی، «تقریر گفتمان سید قطب»، صص ۲۱۳-۲۱۲.
40. Sayed Qutb, *Milestones*, introduction, available at: www.yongmuslims.ca/online_library/milestones/hold/.asp (accessed September 29, 2007).
41. *Ibid.*
۴۲. سید قطب، *فاجعه تمدن و رسالت اسلام*، مترجم: علی حجتی کرمانی، چاپ ششم، (تهران: انتشارات القبس (با همکاری انتشارات فردوس)، ۱۳۶۵)، ص ۲۰۷.
۴۳. سید قطب، *آینده در قلمرو اسلام*، مترجم: آیت‌الله سید علی خامنه‌ای، (قم: مرکز بررسی‌های اسلامی و انتشارات هجرت، ۱۳۴۵)، فصل‌های ۴ و ۵.
۴۴. قطب، پیشین، ص ۱۴۰.
۴۵. سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹)، چاپ دوم، ص ۱۶.
۴۶. شجاع احمدوند، «دو قرائت مختلف از سنت اسلامی»، *فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۸۶، ص ۲۳.
۴۷. قطب، پیشین، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ص ۲۴۱.
۴۸. همان، صص ۲۴۳-۲۴۲.
۴۹. قطب، پیشین، *ما چه می‌گوییم*، ص ۴۶.
۵۰. همان، ص ۴۹.
۵۱. همان، صص ۵۰-۴۸.
52. *Milestones*, Ch. 5.
53. *Ibid*, Ch. 9.
۵۴. قطب، پیشین، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ص ۲۳۵.
۵۵. ستاری، پیشین، ص ۱۸۲.
۵۶. همان، ص ۱۸۸.
۵۷. قطب، پیشین، اسلام و صلح جهانی، ص ۲۴۵.
۵۸. ستاری، پیشین، ص ۲۲۷.
59. *Milestones*, Ch. 1.
۶۰. البویه روآ، *تجربه اسلام سیاسی*، مترجم: محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، (تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۸)، ص ۲۱۲.
۶۱. میراحمدی، پیشین، ص ۱۸۱.
۶۲. جاناتان کالر، *نظریه ادبی (معرفی بسیار مختصر)*، مترجم: فرزانه طاهری، (تهران:

- نشر مرکز، (۱۳۸۲)، ص ۹۷.
۶۳. فرای، پیشین، ص ۱۶.
۶۴. برنارد لویس، *زبان سیاسی اسلام*، مترجم: غلامرضا بهروز لک، (قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸)، ص ۳۰.
۶۵. مرادی، پیشین، «تقریر گفتمان سید قطب»، صص ۱۹۸-۲۰۵.
۶۶. هراندو دوسوتو، *راز سرمایه: چرا سرمایه‌داری در غرب موفق می‌شود و در جاهای دیگر شکست می‌خورد؟*، مترجم: فریدون تفضلی، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۵)، ص ۱۱۴.
۶۷. وینسنت فرانسیس کاستللو، *شهرنشینی در خاورمیانه*، مترجم: پرویز پیران و عبدالعلی رضایی، چاپ سوم، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳)، ص ۱۰۴.
۶۸. همان، ص ۱۲۵.
۶۹. همان، صص ۱۱۸-۱۱۷.
۷۰. همان، ص ۱۰۳.
۷۱. ژیل کوپل در کتاب خود با شواهد آماری و تجربی و مطالعه‌ی نشانی محل سکونت سکونت متهمان، نشان می‌دهد منبع اصلی جنبش‌های مبارز اسلام‌گرا، فرزندان مهاجران روستایی هستند که در حومه‌های پراکنده اطراف شهرهای بزرگ - جایی که نه روستا به حساب می‌آید و نه شهر - زندگی می‌کنند. برای توضیحات بیشتر، ر.ک. به: کوپل، پیشین، صص ۲۶۸-۲۶۳.
۷۲. تحلیلی مفصل در این خصوص در منبع زیر در دسترس است:
- ساموئل هانتینگتون، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، مترجم: محسن ثلاثی، (تهران: نشر علم، ۱۳۷۰)، صص ۳۸-۳۷.
۷۳. علیرضا ازغندی، «توسعه سیاسی، کشمکش‌های سیاسی و دگرگونی اجتماعی»، *فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۹، صص ۹۶-۹۵.
74. Milestones, Ch. 5.
۷۵. دوسوتو، پیشین، ص ۱۱۵.
۷۶. همان، ص ۱۱۴.
۷۷. همان، صص ۴۷ و ۱۱۵.
۷۸. همان، ص ۴۵.
۷۹. همان، ص ۵۷.
۸۰. روآ، پیشین، ص ۶۷.
۸۱. قطب، پیشین، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ص ۲۴۳.
82. Milestones, Ch. 5.
83. Ayman Al-Zawahiri, Knights under the Prophet's Banner, Published in Al-Sharq al-awsat (London) 2-10 December 2001, *Trans, Foreign Broad of American Scientists (FABIS)*, available at:
- www.fas.org/irp/world/para/ayman-bk.html, part 3. (accessed May 4,

2006).

۸۴. دانیل لرنر، گذر جامعه سنتی: نوسازی خاورمیانه، مترجم: غلامرضا خواجه‌سروی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، (۱۳۸۳)، ص ۳۵۵.
۸۵. قطب، پیشین، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ص ۲۲۶؛ پیشین، اسلام و صلح جهانی، ص ۱۷۳.
۸۶. همان.

۸۷. قطب، پیشین، ما چه می‌گوییم، صص ۷۴-۷۳.
۸۸. قطب، پیشین، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، ص ۲۲۵.
۸۹. به نقل از: مرادی، پیشین، تقریر گفتمان سید قطب، صص ۲۰۴-۲۰۵.
۹۰. به بیان اصحاب تحلیل گفتمان، «دال مرکزی» گفتمان قطب، حاکمیت است. خود وی آن را حاکمیت الهی می‌داند اما این استعاره‌ای است از قدرت سیاسی و ابزار سلطه (انحصار مشروع زور) که در قالب دولت بر جامعه و سایر نیروهای اجتماعی اعمال می‌شود.

۹۱. قطب، پیشین، فاجعه تمدن و رسالت اسلام، صص ۲۳۴-۲۳۵.

92. Milestones, Ch. 5.

۹۳. قطب، پیشین، ما چه می‌گوییم، ص ۳۷.

۹۴. همان، ص ۴۰.

۹۵. قطب، پیشین، اسلام و صلح جهانی، ص ۲۱۸.

96. Milestones, Ch. 4.

97. *Ibid.*

۹۸. میراحمدی، پیشین، ص ۱۸۲. و لوییس، پیشین، ص ۱۴۱.

۹۹. بخشی شیخ احمد، پیشین، ص ۱۰۴.

۱۰۰. لوییس، پیشین، ص ۱۳۹.

۱۰۱. شیخ احمد، پیشین، ص ۱۰۵.

102. Milestones, Ch. 4.

103. *Ibid*, Ch. 7.