

# قدرت و ایدئولوژی

## مباحثه، قدرت و ایدئولوژی در اندیشه احیاگر اسلامی جدید: سید قطب

نوشته: ابراهیم ام. ابوالربی (قسمت دوم)

### مرحله شکل‌گیری اندیشه قطب

همان‌گونه که دیاب به درستی نشان می‌دهد، زندگی اجتماعی در مصر، در مرحله مورد بررسی، صحنه ائتلاف و کشاکش اندیشه‌ها و احزاب بود. زندگی روشنفکری، به طور کلی پرتنش و شوق‌آور بود. قطب نه به محیط متکلمان‌الزهر وابسته بود و نه می‌توانست در آغازین دوره زندگیش یک ایده فلسفی نظام یافته را توسعه ببخشد. دوری و فاصله‌اش از مناظرات کلامی و فلسفی او را به جهان ادبیات و نقد ادبی کشاند. فضای روحی و ذهنی قطب با تحولش از جهان ادبیات به جهان مذهب، به نهایت رشد و بلوغ رسید. قطب کشاکشها و تنشهای درونی روحی اندیشمندی را تجربه کرده است، چیزی که از ویژگی‌های کسانی است که از یک معیار بالاتر آگاهی ذهنی و اجتماعی برخوردار هستند، می‌باشد.

هرچند که دیاب، زندگی قطب و انتقالش از دهکده به شهر را ارزیابی می‌کند، اما در اثر دیاب جزئیات بیشتر مستندی را مبنی بر تفاوت‌های اجتماعی، فرهنگی، ادبی و تأثیر روشنفکری را در زندگی قطب، نمی‌یابیم. دیاب بر این باور است که تأثیر عناصر عینی «از تأثیر عناصر ذهنی» بر اندیشه ذهنی بیشتر است. تردیدی نیست که توجه هر دو دسته از عوامل برای بررسی مطالعه مرحله شکل‌گیری زندگی «فکری» قطب لازم است. من با این نظر «دیاب» که می‌گوید محیط دهکده سنتی بر «اندیشه» قطب اثر گذاشت، موافق هستم. آنجا «محیط دهکده» کم و بیش آرام، رویایی و زیباست. اما تحول عمده در زندگیش هنگامی روی داد که او برای زندگی کردن همراه عمویش در سال ۱۹۲۱ به سوی قاهره حرکت نمود. تا آنجا که ماسلام استدلال می‌کند، قطب خودش را به عنوان یکی از حامیان پرشور و صریح مکتب شعر نو معرفی می‌کند، و بویژه از دیدگاه‌های پیشرو رهبر یک گروه

که نوشته‌ها و تئورهایش به شیوه‌ای چشمگیر از نویسندگان انگلیسی هزلت، کلریچ، مکوی، سیل، داروین تأثیر پذیرفته بود، حمایت می‌کرد.<sup>(۱)</sup> ماسلام، نشان می‌دهد که ذوق شاعری قطب او را به عنوان یک انسان ناآرام، ناشاد و آشفته، و غالباً یک مرد بدبین نشان می‌دهد. از خود بیگانگی‌اش در شهر به علت فضای گسسته اجتماعی آن بیشتر رشد نمود. قطب به عنوان یک شاعر و یک منتقد ادبی رشد نمود.

ماسلام روشن‌تر از دیاب نشان می‌دهد که قطب «تزه هنر برای هنر را آموزش می‌داد و در نقد ادبی‌اش تعهد اجتماعی - سیاسی ویژه‌ای مشخص نبود. علاقه شگفت‌انگیز «قطب» به تحلیلهای ادبی در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ باعث تکوین حوزه‌ای از تحمیل ادبی در ادبیات جدید عربی شد که تاکنون توسط دیگران به بررسی آن پرداخته می‌شد و آن مطالعه ادبی، تصور هنری قرآن بود»<sup>(۲)</sup>

بخشی دیگر از نظر قطب در همان زمان به «سمبل عمده غربگرایی» در مصر یعنی «طه حسین» و کتابش آینده فرهنگ در مصر بود. قطب تزه‌های طه حسین را که می‌گوید روابط فرهنگی تنگاتنگی میان اروپا و مصر وجود داشت رد می‌کند. تزه طه حسین بعضی اوقات قطب را در توسعه یک دیدگاه همساز اسلام و نقشی که آن دیدگاه در زندگی فکریش داشت رهنمون می‌شد. در روش مشابه‌ای، دیاب متون اصلی قطب را در دهه ۱۹۴۰ که نشانگر تحول قطب از یک ادیب مبلغ تزه «هنر برای هنر» به یک منتقد اجتماعی متعهد است، تحلیل نمی‌کند. ظاهراً نقد اجتماعی قطب در دهه ۱۹۴۰ پس از بازگشتش از آمریکا که با یک هیئت آموزشی بود، می‌باشد. کتابش «عدالت اجتماعی در اسلام» ظاهراً در سال ۱۹۴۹ منتشر شد. اقامت کوتاه «قطب» او را بدبین‌تر ساخت. او ویژگی اجتماعی جامعه آمریکا و سرمایه‌داری را

نپسندید.

دو چیز درباره قطب بین سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۵۲ روشن است اول این که او از موقعیت اجتماعی و اقتصادی مصر این سال‌ها در بیدار شدن از اوام خود بهره‌ای نجست. در عوض او یک راه چاره‌ای برای این موقعیت با ارائه یک بدیل آرمانی در عدالت اجتماعی جست.

او به عنوان یک روشنفکر ضدنظم‌گرا ظاهر شد. اثر دومش یعنی «مبارزه بین اسلام و سرمایه‌داری (۱۹۵۱) رشد فکری و فهم اجتماعی واقع‌گرایانه‌اش را از شرایط مصر منعکس می‌سازد. او این کتاب را بعد از بازگشت به مصر از این متحده در سال ۱۹۵۰ نوشت. روشن است که «قطب» از نزدیک به توسعه سرمایه در سرزمین اصلی‌اش توجه نمود.

دیاب به ما می‌گوید که قطب پس از بازگشتش به مصر از آمریکا تأکیدات اصلی خود را برای طرح یک ایدئولوژی اسلامی که بتواند موقعیت اجتماعی را تغییر دهد، معطوف ساخت. این مباحثه در حول دو فرضیه تمرکز داشت. (۱) مقدمه آیینی (آموزه‌ای) (۲) مقدمه یا پیش‌فرض تاریخی اسلام و نمود تاریخی آن در شخصیت بنیانگذارش نقاط عطف آرمانی در زندگی قطب بود. بنابه نظر «دیاب» بحث قطب بر یک دیدگاه شناختی که ویژگی‌های زیرین را حائز بود قرار داشت: (۱) ادیبانه (۲) احساساتی (۳) امپرسیونیسم (۴) جزمیت‌گرایی (۵) آمیزه‌ای از واقعیت و جزمیت.

دیاب، به درستی، بر رهیافت تحویل‌گرایانه چندین نویسنده که برای بررسی بحث «قطب» به کار گرفته شده انتقاد می‌کند، بنابه نظر دیاب این رویکرد تحویل‌گرایانه بر دو فرض پیشین زیر قرار دارد: (۱) بحث قطب به یک بحث نامرتبط - مرحله ادبی و مرحله اجتماعی - تقسیم می‌شود بدون این که رابطه اساسی این دو مرحله نشان داده شود (۲)

تحلیلهای لفظی (معنایی) که به عنوان متد اصلی درک ابعاد گوناگون پدیده «قطب» استفاده می‌شود. بدین سان دیاب تلاش می‌کند که این دو پیش فرض را تکمیل کند: یعنی از یکسو یک رویکرد گسترده به سنت‌گرایی وجود دارد و از سوی دیگر پاسخی به شرایط تاریخی و اجتماعی است. به عبارت دیگر طرح‌های مفهومی قطب به لحاظ فلسفی بر بنیادهای معینی از ماوراءالطبیعه اسلام قرار دارد و این بنیادها در همان حال به لحاظ جامعه‌شناسی به موقعیت عملی نیز پاسخ می‌دهند.

### درک قطب از تضاد در جامعه انسانی اساساً آیینی است. اگرچه او به طور ژرف با مبارزه اجتماعی رودررو است، اما توجه اصلی‌اش به مبارزه آیینی، بین اسلامی و غیراسلام است.

این ضعف «دیاب» از آگاهی‌اش درباره آثار مهم نوشته شده به زبان انگلیسی درباره پدیده قطب از جمله «اسلام رادیکال» اثر «سیوان» است. این کتاب نماینده یک اثر غربی است که یک قضاوت ضدتاریخی درباره پدیده قطبی ارائه می‌کند. قضاوتی که به نظر من محدود است. سیوان بر آن است که یک قضاوت مغرضانه از بحث قطب ارائه کند، او «جاهلیت» و نوگرایی را به عنوان دو مفهوم اصلی اثرگذار (در اندیشه قطب) مدنظر قرار می‌دهد. سیوان در ارزیابی‌اش از درک قطب از جاهلیت، بر این باور است که «قطب» نوگرایی را به عنوان چیزی که با تمدن جدید ایالات متحده یکی است، رد می‌کند<sup>(۳)</sup> سیوان نمی‌تواند بگوید که چرا قطب نوگرایی آمریکایی را رد می‌نماید. او پویایی فرهنگی غربگرایی را در جامعه مصر و کیفیت دیدگاه قطب درباره آنها را در نظر نمی‌گیرد. سیوان می‌پندارد که علت نفی پدیده غرب‌زدگی توسط قطب تحت تأثیر عوامل خارجی یعنی تأثیر «مودودی» بر او می‌باشد. در این رابطه سیوان یک پاسخ خیالی ارائه می‌کند. بدین سان هسته اصلی دیدگاه‌های قطب رد و نفی کلی نوگرایی است و در این زمینه از آموزگاران هندی یعنی «مودودی» و «ندوی» پیروی می‌کند چون که نوگرایی نفی و انکار حاکمیت خدا را در همه عرصه‌های زندگی ارائه می‌نماید و مذهب را به زباله‌دانی تاریخ احاله می‌دهد.<sup>(۴)</sup> در اینجا او با پاسخهای بیرونی خودش، تأثیر تاریخی بدوی (مصری) را که بر زندگی قطب داشته، نادیده می‌انگارد.

همچنان که پیشتر اشاره شد، روش «دیاب» به طور عمده بر اساس زمینه تاریخی است. آن روش بی‌ارتباط با یکی از بهترین آثار قطب که بعد از بازگشتش از آمریکا در سال ۱۹۵۰ نوشت، نیست. توجه اصلی قطب در اینجا جامعه آمریکا فی‌نفسه

نیست بلکه نفوذ سرمایه‌داری غربی (از جمله سرمایه‌داری آمریکا) در جامعه و فرهنگ مصری است. این چیزی که سیوان در بررسی‌اش از تکامل اندیشه قطب در نظر نمی‌گیرد. در عوض، به یک گذشته دور بازگشت می‌کند و ادعا می‌کند که متکلم سده چهاردهم میلادی «ابن تیمیه» یک نفوذ عمده بر اندیشه قطب داشت: «زمینه‌های بحث قطب به یک اندیشگر برجسته قرون وسطی یعنی ابن تیمیه (۱۲۲۸ - ۱۳۲۸) و بخشی از پیروانش از طریق تفسیرهای خلاق برمی‌گردد.<sup>(۵)</sup>» این چیزی است که «سیوان» را وادار می‌کند که بگوید: «کل جهان‌بینی سیدقطب بر روش منازعه قرون وسطی که آکنده از آیات قرآنی و حدیث و با تفسیرهای گوناگونی که بر اساس آن دو منبع و در ارتباط تنگاتنگ با واقعیت‌های زمان است، قرار دارد.»<sup>(۶)</sup>

### طرح کلی اندیشه قطب

درک قطب از تضاد در جامعه انسانی اساساً آیینی است. اگرچه او به طور ژرف با مبارزه اجتماعی رودررو است، اما توجه اصلی‌اش به مبارزه آیینی، بین اسلام و غیراسلام است. با وجود این دیاب در سراسر کتابش نشان می‌دهد که مفهوم «جاهلیت» جایگاه محوری در نظام اندیشگی «قطب» دارد. قطب از فلسفه به عنوان یک چیز غیراسلامی دوری می‌کند. اگر بخواهیم از فلسفه علمی که اساس زندگی را تحقیق می‌کند، دفاع کنیم، نتیجه خواهیم گرفت که قطب یک ماهیت‌گرا بود. تحولات بی‌دربی این ساختار فکری، ذهنیتهای پیشین را او مشخص می‌کند. تحقیق برای شناخت آرماتی، قطب فراتر از یک روشنفکر منفعل از تضادهای اجتماعی و اقتصادی در جامعه‌اش آگاه بود، و ضرورت تکامل یک اسلام بی‌تاقض را که به نیازهای فکری زمان پاسخ گوید درک می‌کرد. برای قطب واقعی شناخت اسلامی خود انسان است و انسان مسلمان معاصر به این شناخت نیاز مبرم دارد.

در پرتو گفته‌های بالا، می‌توانیم به اهمیت طبقه‌بندی دیاب برای بررسی مقدمات اولیه و اصلی در شکل‌گیری ساختار اندیشگی قطب را دریابیم:

- ۱ - اسلام در برابر جاهلیت.
- ۲ - جهان نوبن، از جمله جهان اسلام در معرض تحت سلطه خطر جاهلیت نوبن است.
- ۳ - آموزه اسلامی از یک برتری پیشینی نسبت به

دیگر آموزه‌ها چه غیرمذهبی و چه مذهبی، برخوردار است.

۴ - اسلام راه‌حلی برای آسیبهای اجتماعی و مذهبی در جامعه انسانی است.

۵ - آموزه اسلامی، علاوه بر آموزه نظری همچنین اجتماعی و ایدئولوژیکال است.

۶ - به طور کلی هدف اسلام برقراری جامعه راستین اسلامی است.

### در دیدگاه قطب، اعتقاد به یک برتری ضروری با سنت است. و عمدتاً «قرآن» سنت «بدین سان برای فرهنگ جدید هرگونه امکان تلفیق و همسازی با اسلام و جاهلیت از بین می‌رود.

### قطب و ناصریسم (ناصریگرایی)

کودتای ۱۹۵۲ افسران آزاد، یکی از نتایج اوضاع نابسامان اجتماعی - اقتصادی در مصر سلطنتی بود. هرچند که چندین سال طول کشید که افسران آزاد یک برنامه مناسب اجتماعی، اقتصادی و اصلاحات آموزشی ارائه کنند، ولی این آمیزه ملی‌گرایی عرب و سوسیالیسم حداقل تا بعد از یک دهه، قدرت را در دست داشت. اینجا قطب با یک موقعیت محدود روبرو شد. استراتژی‌اش در این موقعیت با به خطرانداختن زندگی‌اش برای یک مبارزه به خاطر اسلام برمی‌خاست. در این محاطره او کلیت شرایط بوجود آمده به وسیله افسران آزاد را نفی می‌کرد. او آنها را بدون هر تبدیلی نفی کرد. درک قطب از آزادی در این مرحله، تا حدی ماورایی است. او شهادت را بر سیاست‌بازی و ماوراء را بر واقعیت‌های اجتماعی ترجیح می‌داد. دیاب بر این باور است که مباحثه اصلی قطب (در این مرحله) بر ضد زمینه ناصریگرایی بود. رابطه بین این دو جریان تا حدود زیادی دیالکتیکی بود. عدم انسجام اقتصادی رژیم قدیم مصر با کودتای ۱۹۵۲ یک خلاء ایدئولوژیک به جا گذاشت. عمدتاً قطب از این لحظه حساس که در تاریخ مصر و امکاناتی که در درون ایدئولوژی اسلامی برای ارائه یک بدیل چاره‌ساز برای این امور دولتی بود، آگاهی داشت.

برای دولت نیز ایدئولوژی برجسته و روشنفکرانه اخوان‌المسلمین حساس می‌باشد. بنابراین قطب از جانب یک قشر معینی در مصر سخن می‌گوید. به عنوان مثال گرایش بر این عقیده است که هر طبقه اجتماعی به طور سازمان‌یافته با خودش، یک یا گروه‌های بیشتری از روشنفکرانی که همزمنی و تسلط آن طبقه را ارائه می‌کنند و از منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن طبقه آگاهی دارند، خلق می‌کند.<sup>(۷)</sup> بنابراین هر طبقه در جامعه

روشنکر این نظام یافتگی را برای خودش دارد. این سؤال مطرح می‌شود: آیا اخوان المسلمین شکل یک طبقه را در این صحنه دارد. تردیدی نیست که اخوان المسلمین برای منافع اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای مبارزه می‌کردند.

## او قبل از انقلاب علاقمند به یک برنامه عملی اجتماعی بود، در حالی که بعد از انقلاب به سوی یک روش اتوپایی رویکرد نشان داد.

در آن معنا، قطب هم روشنفکر سازمان‌یافته بود و هم سنتی. نظر من این است که چنین چیزی به عنوان یک قشر مستقل روشنفکری وجود ندارد. همه روشنفکران به یک طبقه اجتماعی ویژه‌ای وابسته‌اند و کارکرد و جهان‌بینی‌شان با طبقه اجتماعی‌شان همسو است.<sup>(۸)</sup>

ناصریگرایی به دلیل کنترلش بر دولت و نهاد اجتماعی یک برتری و تسلط داشت «و این تسلط و هژمونی... تسلط ایدئولوژیکی را آن هم به طور بحرانی بر برداشت. با این وجود تعادل قدرت بین انجام و توافق عام در اجرای این تسلط به لحاظ تاریخی گوناگون بود. به طور کلی طراحی این توافق عام ضعیف بود و باید به وسیله دولت سرکوب شدیدی اعمال می‌شد.»<sup>(۹)</sup> سرکوبی و فشار ناصر نسبت به اخوان المسلمین تأیید و حمایت دو عنصر عمده را در جامعه مصر یعنی روشنفکران وابسته به طبقات غیرمذهبی و علمای الازهر را از آن خود نمود. طبقات غیرمذهبی یک تناقضی میان اسلام‌گرایی و سکولاریزه (غیرمذهبی کردن) جامعه می‌دیدند. همچنین علمای الازهر به عنوان نمایندگان اسلام نهادی، احساس تهدید از سوی عامه‌گرایی اخوان المسلمین می‌نمودند. همه این مسائل در نخستین مرحله ناصریم (۵۶ - ۱۹۵۲) روی داد. در این مرحله رژیم نظامی سعی در تغییر ساختار قدرت به منظور خلق یک دولت غیرمذهبی (ملی‌گرا) و صنعتی داشت. نظام جدید سعی در کسب حمایت علمای الازهر می‌نمود، چیزی که در جلب حمایت توده‌ها اهمیت داشت، چون که علما از یک انحصار سنتی نسبت به توده‌ها برخوردار بودند. این تحول تاریخی این استدلال زیرگراش را تأیید می‌کند «که یکی از ویژگی‌های هر طبقه‌ای که به سوی قدرت حرکت می‌کند تلاش در یکسان‌سازی و فتح ایدئولوژیکی روشنفکران سنتی است. یکسان‌سازی و پیروزی خیلی سریع‌تر از طبقات اجتماعی معین و روشنفکران سازمان‌یافته‌شان حرکت می‌کند و مؤثرتر نیز است.»<sup>(۱۰)</sup> روشن است که به طور قاطع در این راستا اخوان المسلمین در یکسان‌سازی منافع طبقات نااهمگون شکست خورد. آنها به طور عمده

علتش را در این می‌دانند که ناصریم خیلی سریع حمایت بخش عده‌ای از طبقات را از خود نمود. علاوه بر این، ناصریم یک راه‌حلی را که ملی‌گرا و غیرمذهبی بود نمایندگی می‌کرد که با راه‌حل «اسلامی رادیکال» مخالف بود و ناصریم ترکیب پیچیده اجتماعی جامعه مصری را حس می‌کرد، و علاوه بر این ناصریم قادر به کامل کردن دور تسلط و برتری هرچند به مدت کوتاهی چه از طریق توافق عام اجتماعی، چه از طریق سرکوب، بود. اینها باعث شد که اخوان المسلمین به منظور مبادله چند راه بیشتر نداشته باشد.

حسن حنفی به منظور توضیح روانشناسانه از سید بعد از دستگیری‌اش به وسیله رژیم مصر در سال ۱۹۵۴ بر این باور است که تردیدی نیست که قطب با شکست اخوان برای رسیدن به قدرت بعد از کودتای افسران آزاد در سال ۱۹۵۲ از خیالات و اوهام بیدار شد. این رهایی از اوهام وقتی اعضای رهبری اخوان به وسیله ناصر دستگیر شدند طعنه‌آمیز بود. توصیف حنفی، کار شاق اخوان را در زندان به تفصیل بیان می‌کند.

بعد از آن زمان (۱۹۵۶) اخوان المسلمین به یک جنبش زیرزمینی مبدل گشت و به عنوان یک جماعت تحت تعقیب به حیات خود ادامه داد. مرحله زندان برای جنبش فشارهای سنگینی بر اذهان اعضای آن وارد نمود و باعث بیزاری آنها از واقعیت و نیاز به انتقام نسبت به ناسیونالیسم، عربیسم، سوسیالیسم و سکولاریسم و هر آن چه که ناصر و حزب بحث بر آن تکیه کرده بودند، شد. آن یک آرزو برای نابودی هر چیزی و ساختن یک چیز بود. همه اینها در (اثر) سیدقطب «معالم‌الطریق» به نهایت می‌رسد و به عنوان طلابه‌داران و نخبگان و همراهان پیامبر سرنوشت تغییر جهان و مالکیت بر جهان را خواستار بودند. جهان واقعی یک جهان غیرمعتقد بود. یک جهان جاهلیت که باید به طور کامل نابود شود و یک دنیای مؤمن و معتقد ساخته و هر کس که در آن زندگی می‌کند، بر اساس ایمانش عمل می‌کند. این تقسیم جهان به سیاه و سفید، خوب و بد، راست و دروغ، مؤمن و غیرمؤمن، مخلص و غیرمخلص و به طور عمده ذهنیت معنوی گرایانه «اخوان» را رقم می‌زد. آنها در یک نبرد دائمی میان درون و بیرون (باطن و ظاهر) بودند. سیدقطب برای این مبارزه زندگی‌اش را در سال ۱۹۶۵ از دست داد. او به اتهام رهبری یک سازمان زیرزمینی و مخفی نظامی که طرح سرنگونی یک دولت قانونی و مشروع را در سر دارد، اعدام شد. حتی گرایش سوسیالیستی نیز در اندیشه قطب ناپدید شده بود.»<sup>(۱۱)</sup>

در نتیجه، مذهب به برنامه‌های اجتماعی و سیاسی ناصر از سال ۱۹۵۲ تا ۱۹۷۰ کمک نمود. در همان حال ناصر هرگونه تفسیر بنیادگرایانه و ایدئولوژیک مآبانه از اسلام را رد نمود. ظهور

دوباره جنبش‌های مختلف اسلامی بعد از سال ۱۹۷۰ به دو دلیل اصلی است: نخست منع رسمی این جنبش‌ها، دوم ناصری‌زدایی مصر توسط سادات.

## دیاب بر این باور است و نشان می‌دهد که «بنیادگرایی اسلامی» در واکنش نسبت به دو جریان «اسلام اصلاح‌گر» و «ملی‌گرایی لیبرال» مصری برخاسته است.

دیاب، به درستی اشاره می‌کند که ما نمی‌توانیم بحث قطب را خارج از چارچوب ایدئولوژی ارزیابی کنیم. به عنوان یک شکل ایدئولوژیکی می‌تواند ضرورتاً کارکردی اجتماعی نیز داشته باشد و منافع مذهبی، اجتماعی و اقتصادی یک طبقه یا گروه اجتماعی را نیز نشان دهد. دیاب بر این باور است که برای درک ابزارهای کارکرد اجتماعی بحث ایدئولوژیکی قطب سه ویژگی عمده را تشخیص دهیم: ابتدا، مذهب. دوم، تاریخ. سوم، سازمان سیاسی، سه جهت عمده‌ای که بیان ایدئولوژیکی را در جهان سوم کنترل و جهت می‌دهند. «این سه جهت مرتبط، رابطه جهان سوم را با سنت، جهان غرب و توده‌ها را مشخص می‌کند.»<sup>(۱۲)</sup>

در دیدگاه قطب، اعتقاد به یک برتری ضروری با سنت است. و عمدتاً «قرآن و سنت». بدین سان برای فرهنگ جدید هرگونه امکان تلفیق و همسازی با اسلام و جاهلیت از بین می‌رود. در اینجا «دیاب» به ما یادآور می‌شود که روش «لارویی» مشکلات سنتی را درمی‌یابد.

به عنوان مثال، «لارویی» در کتاب بحث برانگیزش، «بحران‌های روشنفکری عرب: سنت‌گرایی یا تاریخ‌گرایی؟» معتقد است که غالب روشنفکران عرب و اسلام به عقلی نمودن سنت اعتراف دارند، البته روشنفکران به یک نوع التقاط گرایش دارند، ضمناً این گرایشها در واژگونی بعد از تاریخ‌گرا موفق است.<sup>(۱۳)</sup> بیش از این تصورات، سلفیانی، در عرصه اندیشه آزاد هستند. سلفی اشتباه می‌کند، در واقع او از زبان کاربردی برای فکر کردن در چارچوب سنت بهره نمی‌گیرد، بلکه این سنت است که از طریق زبان در او منعکس است.<sup>(۱۴)</sup>

قبل از هر چیز درباره این که آیا ذهنیت قطب اتو پیاپی بود یا نه قضاوت کنیم، مجبوریم که تفاوتی میان دو مرحله مهم در زندگی به عنوان یک عضو اخوان قایل شویم: نخست در آغاز دوره زندگی به عنوان ایدئولوگ اصلی اخوان در سال ۱۹۵۲ است که همزمان با انقلاب ۱۹۵۲ می‌باشد. اینجا قطب امید دارد که افسران آزاد فلسفه

اجتماعی‌اش را بپذیرند. در این دوران رهیافت قطب یک رهیافت عملی بود. اما به دنبال بی‌توجهی افسران آزاد به اجرای عقاید اسلامی قطب، تفکر قطب در یک جهت اتوپیاپی حرکت می‌کند.

کارل مانهایم ذهنیت اتوپیاگرا را چنین تعریف می‌کند: حالتی از ذهن اتوپیاپی است که با واقعیت ناسازگار است و ناسازگاری‌اش را در عرصه تجربه، اندیشه و عمل آن را به سوی موقعیت‌های غیر واقعی رهنمون می‌شود. (۱۵) این اصل نوسانات اندیشگی قطب را تعریف می‌کند: او قبل از انقلاب علاقمند به یک برنامه عملی اجتماعی بود، در حالی که بعد از انقلاب به سوی یک روش اتوپیاپی رویکرد نشان داد.

دیاب بر این باور است که طرد جامعه مصر معاصر توسط قطب و خستگی ناپذیرش برای خلق یک چیز نوین، هیجانانگیزتر در هر فرد به وجود می‌آورد. ایدئولوژی قطب و جهان‌بینی‌اش در نهایت ایدئالیسم و در عرصه عمل تاریخی یک محافظه کار است. سنت‌گرایی قطب عدم قابلیت تاریخی آن را و در همان حال استحکام ایدئولوژیکی‌اش را مشخص می‌کند.

شکل‌بندی دیاب، از «مشکل اسلامی» بدین‌سان بر اساس تغییر عمده‌ای است که در جامعه و در فضای اجتماعی جامعه مصر در قبل و بعد از انقلاب ۱۹۵۲ قرار دارد. او در همان روش برای تحلیل شکل دولت - دین در چارچوب ملی‌گرایی عرب ناصر تلاش می‌نماید.

فراتر از انتقاد از قطب این سؤال مطرح می‌شود: دیاب چه چاره‌هایی برای وضعیت خطرناک بنیادگرایی قطبی نشان می‌دهد. انتقاد دیاب از قطب بیشتر در مقدمات دست‌نیافتنی روش قطب با توجه به ویژگی‌های جاری زمان می‌باشد. روشن است که دیاب با ناصریسم به عنوان راه‌چاره بحران‌های مذهبی جامعه مصر موافق است.

دیاب بر این باور است و نشان می‌دهد که «بنیادگرایی اسلامی» در واکنش نسبت به دو جریان «اسلام اصلاح‌گرا» و «ملی‌گرایی لیبرال» مصری برخاسته است.

هدف «بنیادگرایی اسلامی» دوباره برقراری «ملت اسلامی» از طریق ارائه تغییرات سیاسی رادیکال، اجتماعی - اقتصادی و مذهبی در مصر است. حسن بنا، بنیانگذار اخوان المسلمین در تبعید نه تنها به عنوان یک فقیه عالی‌رتبه در جامعه بلکه به عنوان یک رهبر سیاسی و معنوی و به عنوان یک مفسر اختصاصی احکام قانون اسلامی عمل می‌نمود.

در نوشته‌های ادبی و اجتماعی آغازین قطب از مشکل اسلام و جستجوی راه‌حلی بر بنیاد قانون اسلامی آگاه بود. دعوت قطب برای تقویت مجدد

اسلام از مشروعیتی که در نمونه تاریخی اسلام یعنی پیامبر اسلام و از محتوای ایدئولوژیک قرآن به عنوان کتاب مقدس اسلام نهفته است، ریشه می‌گیرد. قطب، اسلام نمونه و تاریخی آن را به عنوان یک واحد پویای سازمان‌یافته که جایگاهی در تاریخ جدید دارد، درک می‌کرد.

می‌توان بر اساس بنیادهای بحث دیاب این نتیجه را گرفت که قطب به شیوه‌ای ناآگاهانه تحت تأثیر اندیشه افلاطونی، «ایده» یا مُثُل بود اندیشه‌ای که در واکنش به تغییرات پی‌درپی و بی‌ثباتی و بی‌نظمی دوران افلاطون، در اندیشه افلاطون تکوین یافته بود.

به عبارت دیگر، اگرچه عقاید اجتماعی و سیاسی قطب در برابر سیاست‌های رژیم مصر بین سالیان ۱۹۵۲ (زمان انقلاب مصری) و ۱۹۶۵ (سال اعدام قطب به وسیله رژیم ناصر) برخاسته، به نظر می‌رسد که کلیت اندیشه‌اش ضرورتاً رادیکال و در روش عملی آرام باشد. بزرگداشت قطب از مرحله آغازین تاریخ اسلام به دل‌بستگی‌های ایدئالیستی روشنفکرانه‌اش برمی‌گردد. در یک معنی، ماهیت‌گرایی اسلامی قطب و بی‌تحریکی‌اش در زمینه عملی، مقدمه مناظره اسلامی‌اش را تشکیل می‌دهد.

در نوشته‌های باارزشش، قطب بویژه در تفسیرهای قرآنی‌اش درگیر ارتباط مشکل بین اشکال مختلف نوگرایی عربی جدید با فرهنگ اسلامی بود. او با طرد یک جنبه تأثیرات فرهنگی، فلسفی و روشنفکرانه به تدریج به یک راه‌چاره فرهنگی بر اساس جهان‌بینی سنتی اسلامی در یک جهان و در نهایت کشاکش رویکرد نشان داد.

به طور کلی گرایش اسلامی قطب واکنش اسلامی به عنوان یک سیستم اعتقادی، آموزه متافیزیکی و روش زندگی در برابر بینش این جهانی بر اساس عقل‌گرایی فلسفی، لیبرالیسم، ناسیونالیسم و مصلحت‌گرایی سیاسی می‌باشد.

قطب بر این عقیده بود که منشاء مدرنیسم غربی رنسانس و عصر روشنگری است که نتیجه انحراف و ناهمسازی غرب با دین است. او غرب را هم به نام مسیحیت و هم به نام اسلام محکوم می‌کرد. به عبارت دیگر، قطب بر این باور بود که امکانات فرهنگی روزگار نوین چه در فرهنگ شرق و چه در فرهنگ غرب هنگامی می‌تواند به بار بنشیند که مذهب نقش مهمی در تکامل پیشرفت تاریخی این فرهنگ‌ها داشته باشد؛ فرضیه‌های اساسی قطب درباره رشد نوگرایی به طور ژرف بر اندیشه اسلامی نوین جهان عرب جدید تأثیر گذاشت و بخشی از بنیادهای اساسی اندیشه عربی - اسلامی معاصر را بنیانگذاری نمود.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا قطب، ما را به راه حل بازگشت به اسلام به عنوان یک نظام اخلاقی و مذهبی بسته و توتالیتر فرا می‌خواند؟

روشن است که فلسفه مذهبی و اجتماعی قطب بر اساس زمینه تاریخی پیروزمندانه اسلام در سده هفتم بعد از میلاد قرار دارد، در آن صورت، این باور و عقیده مطرح می‌شود که عقاید قطب بر اساس یک ارزیابی از روش‌های اجتماعی، تاریخی، فلسفی، و نقادانه نوین قرار داشت.

به عنوان یک چارچوب مفهومی، روش‌شناسی جامعه‌شناسی و تاریخی دیاب محقق را وادار می‌کند که محدودیتها و امکانات شناخت را تحقیر کند. تردیدی نیست که «عینیت» و «ذهنیت» هر دانشمند به وسیله مفاهیم، شکل‌های ذهنی و گرایشهای سیاسی در یک موقعیت تاریخی ویژه مشخص می‌شود. فراتر از وجود بی‌طرف و عینی، دانشمند در چارچوب تاریخی آن باید فهمیده شود. بررسی دیاب یکی از چندین بررسی است که رابطه بین مذهب و ملی‌گرایی را در جهان سوم پس از استعمار، تحلیل می‌کند. روش دیاب یک شیوه تئوریک از رابطه بین ملی‌گرایی عرب ناصر و اسلام قطب پس از انقلاب ۱۹۵۲ مصر ارائه می‌کند.

#### پی‌نوشت:

1 - Ibid, P. 7 A

2 - A.A. Musallam, the formatifstajs of Sayyid Qutb's intellectual coreer and his Islamic baiyah, 1952 (Ph.P. Emirjence as an biss ertation) Near Eastern studies, universuty of michijan, Ann Arbor, Michijan, 1983, PP. 78. 79

3 - Sivan, Radical Islam, P. 22

4 - Ibid, P. 27

5 - Ibid, P. 9 A

6 - Ibid, P. 9 A

7 - A. Gramsli, the Modernprince and other writing. (New York: Inter nationol publisgers, 1957), P. 118

8 - N. Abercroombie, S. Hill, and B.S.Turner, the bominant Ideology the esis (London: Allen and unwin, 1985), P.B

9 - Ibid, P. 12

10 - Gramsli, the modern prince, P. 122

11 - H, Hanafi, "the Relevance of theIslamic alterrative in E 9 ypt, As Q, IV, I and Z (1982160 - 01)

12 - Diyab, Al - Khitab, P. 189

13 - A. Lavoui, the crisis of the Arab Intellectual: Tratitionalism or Historicism? university of California press, 1976 Berkeley: P.P 153 - 5 A

14 - 3 A - Ibid

15 - K. Mannheimo Ideology and Utopia (New York: Harcourt), 19361, P. 192