

بازخوانی اندیشه سید قطب در پرتوی مفهوم «عدالت» و «آزادی»

مهرداد حلال خور *

دریافت مقاله: ۹۵/۰۹/۱۲

پذیرش نهایی: ۹۵/۱۱/۲۹

چکیده

این پژوهش در پی آن است تا با در نظر گرفتن وجوه سلبی و ایجابی اندیشه سید قطب به این سؤال پاسخ دهد که رابطه مفاهیم عدالت و آزادی در جامعه آرمانی سید قطب چگونه ترسیم می‌شود. از این رو با انتخاب روش هرمنوتیک فلسفی به بررسی آثار این نویسنده پرداخته و مشخص شده است که اندیشه سید قطب اولاً در وجه سلبی با مفهوم «جاهلیت» به انتقاد از اوضاع اجتماعی، نهادهای متولی و برداشتهای موجود در مکاتب مختلف از عدالت و آزادی می‌پردازد؛ اما وجه ایجابی بیشتر در پی ایجاد جامعه آرمانی بر اساس مفاهیم «حاکمیت» و «جماعت» است. بر همین اساس، برداشت وی از مفهوم عدالت اجتماعی به مثابه «امر ایدئولوژیک» و آزادی به معنای «رهایی از یوغ دیگری» در جامعه آرمانی او قابل ترسیم است. **کلیدواژه‌ها:** اندیشه‌های سید قطب، عدالت و آزادی نزد سید قطب، تأثیرپذیری از اندیشه‌های سید قطب، انقلاب اسلامی و سید قطب.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

سید قطب یکی از پرآوازه‌ترین چهره‌های اسلامی و تأثیرگذار بر جریان اصولگرایی اسلامی در قرن بیستم است. وی در ابتدای سقوط امپراتوری عثمانی و در درون آشفتگی‌های دوره پساعثمانی در مصر تربیت دینی یافت و از این رو، کوشید دیانت و سیاست را بار دیگر در قامتی جدید باز بیافریند. نوشته‌های مهم او در نقد جهان مدرن، جاهلیت جدید، بزرگداشت ارزشهای اجتماعی اسلام و نقش اسلام در جامعه و سیاست، فصل نوینی از اسلامگرایی را در اقصی نقاط امت اسلامی رقم زد. جذابیت نگاه و قلم وی به گونه‌ای بود که بسیاری از فعالان اجتماعی و سیاسی اسلامگرا از شیعه و سنی، تحت تأثیر وی قرار گرفتند به گونه‌ای که طیفی گوناگون از اینان جزء هواداران افکار سید قطب به شمار می‌آیند؛ از انقلابیون ایرانی مانند آیت‌الله خامنه‌ای، آیت‌الله سیدهادی خسروشاهی و آیت‌الله زین‌العابدین قربانی تا گروه اخوان المسلمین تا گروه‌های تندرویی مانند القاعده و داعش. این استقبال گسترده از سوی فعالان سبب شده است که در سالیان پسین چگونگی کاربرد اندیشه‌های وی بر زیست مسلمانی مورد توجه قرار گیرد.

چنین تأثیری باعث شده است که همواره وجوه اندیشگی وی به محاق فرو رود. از آنجا که اندیشه سیاسی سید قطب، دو سویه «سلبی» و «ایجابی» دارد، وجه سلبی آن، که بیشتر در نقد وضع موجود (یعنی اوسط قرن بیستم) جوامع اسلامی و غیر اسلامی است در ذیل مفهوم «جاهلیت» تبیین می‌شود. از طرفی دیگر، وجه ایجابی آن با مفهوم «حاکمیت» گره خورده که مفهوم «عدالت اجتماعی» و «آزادی» عناصر قوام‌بخش آن است. وی در متونش با برداشتی اسلامی، دلمشغولی و دغدغه اصلی خود را موضوع عدالت اجتماعی و آزادی می‌دانست. در دوره‌ای که سید قطب به این موضوعها پرداخت، دوران اعتدالگرایی وی بود؛ یعنی دوره فکری که کمتر بدان توجه شده است؛ همین امر سبب شده است تا برداشت سید قطب از این مفاهیم به حاشیه رانده شود.

نوشتار پیش‌رو بر این فرض است که بررسی اندیشه صرف به دریافت و درکی دقیق از ساحت اندیشه سید قطب منجر می‌شود که چنین بازخوانی راه تفسیرهای جامعه‌شناختی یا سیاسی از اندیشه وی را می‌بندد. از این رو باید خاطر نشان کرد، لازمه چنین امری این است که اولاً، می‌توان با تمسک جستن به رویکرد هرمنوتیکی فلسفی به فهم و تفسیر مفهوم آزادی و عدالت اجتماعی در

اندیشه سید قطب دست یافت.^۱ ثانیاً، بررسی مفاهیمی چون عدالت اجتماعی و آزادی برای فهم جامعه آرمانی وی نقش حیاتی دارد؛ زیرا آنچه را سید قطب در باب عدالت اجتماعی اظهار می‌کند، نوعی نقد وضع موجود و ترسیم وضع آرمانی است که در آنجا حاکمیت اسلام و عدالت اجتماعی برقرار می‌گردد. این برداشت از مفهوم عدالت اجتماعی و آزادی بر معرفت نقل‌گرایانه مبتنی است. ثالثاً، هرگونه تأمل در باب هر مفهوم منتج از مبانی معرفتی متفاوت سبب می‌شود که ما از هر مفهوم، برداشتهای گوناگون نزد متفکران و اندیشمندان را شاهد باشیم. در نهایت باید خاطر نشان ساخت که لازمه درک اندیشه هر فرد این است که سویه‌های سلبی و ایجابی آن با هم مورد واکاوی و مذاقه قرار بگیرد و به این سؤال پاسخ دهد که وجوه سلبی و ایجابی اندیشه سید قطب در رابطه مفاهیم عدالت و آزادی در جامعه آرمانی سید قطب چه تأثیری دارد.

جستار پیش‌رو در چند بخش تهیه شده است: در بخش اول به مبانی نظری مقاله (یعنی، هرمنوتیک فلسفی گادامر)، در بخش دوم مبانی معرفتی (معرفت نقل‌گرا) سید قطب، در بخش سوم به وجه سلبی اندیشه وی و در بخش چهارم وجه ایجابی اندیشه قطب در باب عدالت اجتماعی و آزادی پرداخته می‌شود؛ در پایان نیز نتیجه‌گیری آورده خواهد شد.

۱ - مبانی نظری و روشی پژوهش

نظریه هرمنوتیکی گادامر، معروف به نظریه «فهم»، نظریه‌ای فلسفی است که براساس مبانی هستی‌شناسانه شکل گرفته است. به تعبیر پل ریکور، فلسفه گادامر معرفت ترکیب دو حرکت یا جریان است «که آنها را تحت عنوان حرکت از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام و حرکت از معرفت‌شناسی علوم انسانی به هستی‌شناسی توصیف می‌کند؛ اما گادامر علاوه بر این، در ارتباط با فلسفه هایدگر به جذابیت بازگشت از هستی‌شناسی به پرسش‌های معرفت‌شناسانه نیز واقف است» (هوی، ۱۳۷۸: ۳۹)؛ به عبارتی دیگر باید بین «عناوین «انتقادی» (Critical) و «هستی‌شناسانه» (ontological) در هرمنوتیک تمایز قائل شد.» (Howard, 1982, 121)؛ از این‌رو، هرمنوتیکی که گادامر از آن دفاع می‌کند «نه صرفاً روندهای فهم مشروط به صورت تاریخی است

۱ - ناگفته نماند چنین فهم و تفسیری بر تفاسیر «جامعه‌شناختی» یا «عمل سیاسی» مبتنی نیست؛ بلکه بر اندیشه سیاسی سید قطب متکی است؛ به عبارتی، این تفسیر بر معنایی مبتنی است که در متن شکل گرفته و مفسر خواهان رسیدن به آن از لابه‌لای متون و نوشته‌های هر فرد است نه زمینه‌های جامعه‌شناختی یا عمل سیاسی.

و نه فهم بازنمایی شده در رویارویی با اثری هنری؛ بلکه نیز شیوه بودن در جهان است» (Palmer, 2007, 72). گادامر معتقد است که «ادعای هر متدولوژی (پوزیتیویستی یا غیر پوزیتیویستی) این است که خودش را معرفت‌شناختی تلقی کند؛ یعنی شرایط دستیابی به حقیقت را در کاربست درست یک شیوه خلاصه می‌کند؛ زیرا او «کار خودش را به مثابه تلاشی برای تحقق ژرفترین الهامات کل متدولوژیها در نظر می‌گیرد» (Howard, 1982, 122).

همان‌گونه که دیوید لینچ در کتاب هرمنوتیک فلسفی گادامر خاطر نشان می‌سازد که «وظیفه و کار اصلی هرمنوتیک فلسفی، هستی‌شناسانه است تا روش شناسانه». برای هرمنوتیک فلسفی «مسئله این نیست که چه چیزی را انجام ندهیم یا چه چیزی را باید انجام دهیم، بلکه مسئله این است که چه چیزی وای اراده و انجام ما رخ می‌دهد» (Gadamer, 1977, XI). گادامر در کتاب روش و حقیقت اعلام می‌دارد که «دغدغه اصلی من امری فلسفی بوده و هست نه آن چیزی را که انجام می‌دهیم یا آن چیزی را که باید انجام بدهیم؛ بلکه آن چیزی است که بر اساس رفتار و خواسته ما برای ما رخ می‌دهد» (Gadamer, 2004: xxiv). در هر صورت، هدف از این پژوهش ارائه نظریه‌ای کلی از تفسیر و شرحی متفاوت از روشهای آن نیست^۱، بلکه کشف و پی بردن به آن چیزی است که در تمام روشهای فهم مشترک هست و نشان دهد که فهم هرگز رابطه ذهنی با ایزه معین نیست، بلکه تاریخی از تأثیر آن است. از طرف دیگر، فهم به وجود آن چیزی متعلق است که فهمیده می‌شود یا به فهم در می‌آید (Gadamer, 2004: xxviii). مقصود گادامر این است که «در پی دست یافتن به آن چیزی است که در جمیع گونه‌های فهم مشترک است» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۵۴). به همین دلیل، رسالت فلسفی تشخیص، آن است که همواره روی می‌دهد؛ یعنی آنچه در جمیع گونه‌های فهم مشترک است (همان، ۶۵). به باور او، «علاقه هرمنوتیکی فیلسوف هنگامی رخ می‌دهد که به صورت دقیق و موفقیت‌آمیز از هرگونه خطایی پرهیز می‌ورزد» (Gadamer, 2004: xxx). اصولاً نظریه هرمنوتیک، روشهایی را فراهم می‌سازد که تأویلگران برای پرهیز از خطا می‌باید آنها را به کار ببرند.

از نظر گادامر آنچه در کتاب روش و حقیقت اهمیت دارد، این است که: «حوزه فهم هرمنوتیکی به صورت خاص و کلی است و زبان، فرمی است که در آن فهم به دست آید... . از

دید گادامر، آگاهیهای «پیشا - هرمنوتیکی» تمام وجوه آگاهیهای هرمنوتیکی را در بر می‌گیرد؛ حتی سنت، مشغول بازگویی کردن است؛ اگرچه نباید سنت را به مثابه امتزاج افقها توصیف کرد و در نظر گرفت» (Gadamer, 2004: xxxi)؛ بنابراین «هستی آن است که می‌تواند در زبان به فهم درآید» (Gadamer, 2004: xxxi). از سوی دیگر، متن در انگاره گادامر حالت سکون دارد و مفسر باید با پرسش و به سؤال کشیدن متن، آن را به پاسخ وا دارد. در سرتاسر کتاب روش و حقیقت، گادامر سعی می‌کند برای فهم هر امر و یا هر مسئله کار خود را با سؤال آغاز کند. حال، مسئله این است که وظیفه مفسر در ارتباط با معنا، عین در جهان بیگانه به چه صورت است یا چگونه می‌توان از امر معلوم [جهان آشنا] برای توضیح امر مجهول [جهان بیگانه] سود جست. در جواب باید گفت، واضح است که: «این بیگانگی از معنا می‌تواند درست همان‌طوری که هنگام گفتگوی مستقیم یا تجربه کردن هر اثر هنری وجود دارد در مطالعه کنشهای تاریخی رخ دهد. در همه این موارد، هرمنوتیک مربوط می‌شود با پل زدن بین فاصله جهان آشنایی که ما در آن قرار داریم و معنای بیگانه‌ای که با جذب و همگونی در افقهای جهان ما مقاومت می‌کند. افقهای آشنای جهان مفسر، گرچه شاید به لحاظ موضوعی برای فهم بسیار سخت باشند به همان اندازه ابژه بیگانه را جذب و همگون می‌کند. چنین افقهایی سازنده مشارکت بی‌واسطه خود مفسر در سنتهایی است که خودشان متعلق فهم نیستند بلکه شرط وقوع آن هستند» (Gadamer, 1977, xii). در همین زمینه، گادامر شروطی نظیر فهم متنی، زیباشناختی و تاریخی را در سنتهایی که مفسر به آن تعلق دارد و تحت نفوذ این سنتهاست برای معنای فهم تعیین می‌کند که پیشداوری نام دارد و پیشنهاد می‌کند که می‌توان این پیشداوریه‌ها را فقط به شیوه‌های محدود سنجید؛ به همین دلیل است که گادامر معتقد است وضع هرمنوتیکی تنها شیوه‌ای است که در آن به مثابه انسان، درون تاریخ یا مجموعه‌ای از داستانها «پرتاب» می‌شویم که نه شروع کرده‌ایم و نه می‌توانیم تمام کنیم. از دید او ما باید همواره به یک شیوه یا شیوه دیگر عمل کنیم؛ چون عمل کردن یا نکردن برای تمام ضرورت دارد؛ لذا تداوم برای عمل خود شکلی از کنش است (Warnke, 2002, 79)؛ پس باید اذعان کرد که گادامر در چرخش هرمنوتیکی، امر تأویل را لحظه‌ای از سنت می‌داند؛ سنتی که به این امر منجر می‌شود. مفسر و متن هر دو تابعی از این سنت هستند و هرگونه تأویل و شناخت، دیالوگی است که در فرایند این سنت حادث می‌شود و پیش می‌رود. بر این اساس وی تفسیر را تجربه‌ای هرمنوتیکی می‌داند که در آن مفسر یا تفسیرگر رابطه دیالکتیکی با متن برقرار

می‌کند. در این رابطه سعی می‌شود که متن را با پرسش و سؤال به پاسخگویی فرا بخواند تا با امتزاج افقها، فهم به دست آید. از سوی دیگر اینکه، فهم حادث شده، ابداعی و تولیدی مفسر است که با صورت گرفتن دور هرمنوتیکی (یعنی رابطه جزء با کل) مفسر به فهم کلی متن دست می‌یابد. بنابراین تفسیر در واقع، همان پاسخی است که متن در هر وضعیت خاص به پرسش‌های مفسر عرضه می‌کند.

۲ - مبانی معرفتی اندیشه سید قطب

سید قطب به عنوان نماینده فکری رادیکالیسم اسلامی و سلف‌گرایی شناخته شده است. در سلف‌گرایی سه مفهوم «رجعت به گذشته تاریخی، نص‌گرایی و طرد عقل» از شالوده‌های اساسی این جریان است. مفهوم سلف‌گرایی، بازگشت به گذشته و قطع نظر از آینده و تغییر و تحولات زمانه است. این نوع سلف‌گرایی بیشتر شکلی و بر «نص» و «عمل صحابه» دوران پیامبر مبتنی است. از این دیدگاه هرچه در آن زمان بوده، اصل، و چیزهای دیگر غیر اصیل است؛ پس باید زمانه حال را بر اساس گذشته ساخت؛ به تعبیر دیگر، سلف‌گرایی یعنی «مراجعه به بنیانهای اصلی دین (قرآن و سنت) و پرهیز از هر گونه تفسیر تاریخی از این بنیادها. سلفی‌ها جامعه و نظم آرمانی خود را طرح، و برای تحقق آن به کارگیری فرد و خشونت را تجویز می‌کنند» (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۸).

از سوی دیگر، سید قطب بر این نظر است که بنیانهای اندیشه اسلامی بر اصولی استوار است که قوام و پایداری خود را از آن می‌گیرد. این اصول «همگی ثابت و دائمی است و قابل تغییر، تعدیل و تطور نیست» (قطب، ۱۳۸۷: ۲۱)؛ زیرا این اصول باید به این منجر شود که اولاً، مسیر تاریخی بشر دچار دگرگونی، و انسان نوینی خلق شود. در ثانی، این اصول خواهان این است که سیمای خود را بر لوح ضمیر انسانها حک کند و در نهایت، نظام اجتماعی خود را بر آن استوار سازد؛ به عبارتی «پایبندی به این اصول و دوری از غیر آنها به منزله پایبندی به اسلام است و عدم التزام و بی‌توجهی به آنها به معنی ترک اسلام و اصولاً ترک دین خداست» (قطب، ۱۳۸۷: ۲۳). بر این اساس وی معتقد است که مقررات اصول اسلامی از دو نوع خارج نیست: نوع اول که عقل قادر به درک این اصول از آیات و احادیث است؛ اما نوع دوم، عقل از دریافت آنها ناتوان است و آنها در دایره شمول عقل بشری نیست که تنها علم و قدرت الهی بر آنها اشراف دارد.

مفهوم نص‌گرایی در جریان سلف‌گرایی «بدین معناست که نص نه به معنای متن، بلکه به مفهوم امری فراتاریخی است که تمامی آموزه‌های آن بی‌هیچ‌گونه تفسیری در همه زمانها و مکانها قابل عمل بلکه لازم الاجراست. بر این اساس نص‌گرایی به مفهوم باور به ضرورت عمل به تمامی آموزه‌های قرآن، سنت و محکم دانستن آنهاست» (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۸۰). در اندیشه سید قطب وظیفه مسلمانان اجرای نعل به نعل و نامشروط آموزه‌های سنت و قرآن است، این امر بی‌تردید پیامدی جز طرد و انکار تاریخ به دنبال نخواهد داشت (ستاری، ۱۳۸۳: ۶).

وی در مورد عقل معتقد است که عقل انسان توانایی شناخت جهان و هستی را ندارد به دلیل اینکه معرفت خردگرایی به دو دلیل نارسا و ناکافی است: الف) از یک سو عقل توانایی فرارفتن از تمایلات و خواسته‌های فردی را ندارد. ب) از سوی دیگر حتی پیشرفت به ظاهر عظیم دانش تجربی و فناوری، نشانگر این است که گستره‌هایی از وجود انسان و هستی قابل درک نیست؛ پس از آنجا که عقل انسانی همیشه با چالش‌انگیزه‌های شخصی و با محدودیت در زمان و مکان روبه‌روست بناگزییر ناقص است و از دیدگاه وی امکان فرارفتن از این عقل ناقص وجود ندارد. در کتابی دیگر وی بر این عقیده است که فلسفه اسلامی، که ابن‌سینا و فارابی مطرح کرده‌اند با روح اسلام سرسازگاری ندارد. «فلسفه واقعی و حقیقی را نباید نزد ابن‌سینا، فارابی و ابن‌رشد... طلب کرد، بلکه فلسفه اینها همه سایه‌ای از فلسفه یونان است که بر حسب حقیقت با روح اسلام بیگانه است» (قطب، ۱۳۵۸: ۷۰). وی با طرد عقل در شناخت هستی، جهان و انسان به این امر روی می‌آورد که «فکر اصیل و کلی اسلام درباره اصول نظری را باید از قرآن، حدیث و سیره و روشهای عملی پیغمبر(ص) جستجو کرد و اینها خود برای هر کسی که اهل بحث و دقت، و در صدد فهم کلی اسلام باشد که مصدر آموزه‌ها و قوانین و معاملات آن است، کافی است» (قطب، ۱۳۵۸: ۷۰).

از دیدگاه وی مسلمانان نخستین مفاهیم اسلامی را بلاواسطه از قرآن دریافت می‌کردند که به خواهشها و تمناهای انسانی آنها در این دریافت خللی وارد نمی‌کرد. بنابراین ما نیز باید با همان دریافتها، شناختها و تجربیات به سوی فهم هستی، جهان و انسان برویم. حال چنین برداشتی، نتایج معرفتی از این قبیل دارد: ۱) به حاشیه رانده‌شدن عقل در انگاره معرفتی قطب ۲) نص‌گرایی ۳) فراتاریخی دیدن نص ۴) معرفت نقل‌گرا ۵) گذشته‌گرایی و اهمیت دادن به فهم گذشتگان.

۱ - ۲ - جاهلیت و مفاهیم همپیوند

مفاهیمی چون «جاهلیت»، «جماعت»، «ایدئولوژی» و «حاکمیت»، عناصر سازنده اندیشه سیاسی سید قطب است. برای فهم حاکمیت (ایجابی) لازم است که دیگر عناصر که شرط ضروری آن است درک گردد. از سوی دیگر این حاکمیت در جامعه آرمانی سید قطب بر دو پایه اساسی مبتنی است که عبارت است از «عدالت» و «آزادی». از همین رو در ابتدا مفاهیمی چون جاهلیت، جماعت، ایدئولوژی و دعوت توضیح داده می‌شود تا بتوان به درک مفهوم حاکمیت و عناصر آن دست یافت.

قطب بر این باور است که امروزه آدمی دچار «جاهلیت» شده است؛ این جاهلیت به دلیل تجاوز و تعدی به فرمانروایی خدا بر زمین، یعنی حاکمیت است. «ما امروز در جاهلیتی گرفتار شده‌ایم. هرچه در پیرامونمان است همه جاهلیتند» (قطب، ۱۳۷۸: ۱۸). قطب این مفهوم را تا آنجا می‌گستراند که شامل فرهنگ، منابع، فقه یا طرز تفکر اسلامی می‌شود «همه اینها ساخته همین جاهلیتند و به همین دلیل است که در دل‌هایمان ارزشهای اسلامی، استقرار پیدا نمی‌کند و جهان‌بینی اسلامی در افکار و اندیشه‌هایمان خود را نشان نمی‌دهد» (قطب، ۱۳۷۸: ۱۸). در همین ارتباط باید افزود معنایی که سید قطب از جاهلیت مد نظر دارد، جاهلیت تاریخی است که در دوران قبل از اسلام هم وجود داشت؛ به عبارتی شرک پرستی یا پرستش غیر خدا؛ زیرا وی معتقد است که پرستش هر چیزی غیر از خدا، خواه عبادات و خرافات و خواه هر چیز دیگر نوعی جاهلیت است و از همین رو می‌گوید «عرب جاهلی نه تنها از جنبه عقیدتی از توحید منحرف شده بود، بلکه از لحاظ به حاکمیت شناختن ذات الله و حاکمیت شریعت او، که این موضوع به عقیده مربوط می‌شود... در انحراف بود و برای حل اختلافات... به فتوهای کاهنان و بزرگان قبائل... مراجعه می‌کرد» (قطب، ۱۳۸۷: ۱۵۹)؛ به همین اعتبار، این جاهلیت در قرن بیستم نیز وجود دارد.

سید قطب جاهلیت جوامع امروز را به جاهلیت مدرن تعبیر می‌کند و این جوامع را بسیار خطرناکتر از دوره جاهلی زمان پیامبر (ص) می‌داند. وی مهمترین ویژگی جاهلیت را بندگی بشر برای بشر می‌داند و آنقدر این صفت را توسعه می‌دهد که به نظر می‌رسد بجز افراد اندکی، مسلمانی روی زمین باقی نماند (فاطمی نژاد، ۱۳۹۲: ۳۳).

راه برونرفت از این جاهلیت مدرن، «جماعت» پیشرو است؛ جماعتی که بتواند اسلام را بازآفرینی کند. برای اینکه جماعتی، چنین تصمیمی را بگیرد نیازمند «نشانه‌های در راه است» که

این نشانه‌ها به طور قطع باید «از همان مصدر نخست عقیده، یعنی قرآن کریم و رهنمودهای اساسی آن و از بینشی فراهم آید که قرآن در دل‌های جماعت برگزیده صدر اسلام به وجود آورد» (قطب، ۱۳۷۸: ۹)؛ پس به این اعتبار دو نوع نظام وجود دارد: یک نظام اسلامی که حاکم آن اسلام است و دیگری، نظام جاهلیت که بر آن جاهلیت حکمفرماست که در این صورت مرز بین اسلام و جاهلیت، دینی بودن یا غیر دینی بودن نظام است. سه تفاوت مهم دیگر که در این زمینه مطرح است، عبارت است از: اولاً، حاکمیت قانون و شریعت اسلامی در نظام دینی، درحالی که در نظام جاهلیت قانون بشری حاکم است. ثانیاً در نظام اسلامی همه افراد، دارای آزادی و برابری با یکدیگرند. در مقابل در نظام جاهلیت همگی در اسارت و غل و زنجیر هستند؛ زیرا آدمی برده و بنده دیگری است. در نهایت در نظام اسلامی یک بینش اسلامی حکمفرماست؛ بینشی که بر نص و سنت مبتنی است؛ اما در نظام جاهلیت بینش بت پرستی مسلط است (قطب، ۱۳۵۴: ۶).

مهمترین اصل این جهان‌بینی اسلامی همان معرفی مهمترین حقیقت جهان است؛ یعنی «اصل وحدت جهان» و حقیقت برتر از آن؛ این واحد مادی - معنوی به وجودی به نام خداوند منتهی می‌شود. سید قطب این اصل «مادر» را اسلام و «توحید» نامیده و آن را به عنوان مفتاح شناخت جهان ارائه کرده است» (قطب، ۱۳۵۴: ۱۲). در یک کلام می‌توان گفت که جهان‌بینی اسلامی از دید سید قطب بر اصولی چون توحید، معاد و نبوت متکی است. از این رو ایدئولوژی که مد نظر وی است بر اساس چنین جهان‌بینی پایه‌ریزی شده است. چنین ایدئولوژی با سنت‌های جاهلی سر سازگاری ندارد و از سوی دیگر، ایدئولوژی اسلامی واحد غیر قابل تجزیه‌ای همچون جهان است. «جهان بینی پایه و ریشه ایدئولوژی است و اصول دین، پایه و ریشه دین... جهان‌بینی اسلامی همان اصول و پایه دین اسلام است؛ پس دین چیزی جز ایدئولوژی اسلامی نخواهد بود» (قطب، ۱۳۵۴: ۱۸). از دید او ایدئولوژی اسلامی بر سه عنصر حزب‌الله، امت و دولت مبتنی است. «حکومت اسلامی نتیجه اقدام برای برقراری تأمین ضروریات معاش مردم در چارچوب ایدئولوژی اسلامی است» (قطب، ۱۳۵۴: ۲۴). از این رو حکومت اسلامی به لحاظ ایدئولوژیک و نه جغرافیایی به دو منطقه تقسیم می‌شود: «دارالسلام و دارالکفر» که دارالسلام، منطقه دولت اسلامی و دارالکفر، منطقه دولت غیر اسلامی است. دولت اسلامی به محض تأسیس، مجبور است «که به ترویج و اشاعه بین‌المللی ایدئولوژی خود از راه جهاد بپردازد و دارالکفر را تسخیر کند؛ این تسخیر ایدئولوژیکی است نه نظامی» (قطب، ۱۳۵۴: ۲۴). منابع اصلی چنین ایدئولوژی‌ای عبارت است از «قرآن، سنت،

اجماع و عقل».

بنابراین، تشکیل اجتماعات و حکومت اسلامی بر اساس دعوت است. «دعوت اخوان المسلمین همان دعوت اسلام است؛ دعوتی برای تشکیل اجتماعات بر اساس اسلام است». حتی در مورد قوانین بر این باور است «قوانینی که بر اجتماعات حکومت می‌کند... بر وفق شریعت اسلامی است» (قطب، ۱۳۷۳: ۶ و ۶۵). وی معتقد است که «چگونگی زندگی جوامع فعلی بشری بیش از پیش، نابودی و انهدام امتیازات و خصایص انسانی را به همراه دارد» (قطب، ۱۳۵۱: ۱۹). پس تنها راه نجات «بشریت» از ورطه «نابودی انسان» جز در «طرز فکر اسلامی، راه اسلامی، حیات اجتماعات اسلامی یافت نخواهد شد. از همین جاست که معتقدیم قیام اجتماعی اسلام ضرورت حتمی طبیعی و فطری است» (قطب، ۱۳۵۱: ۲۲).

«حاکمیت» جزء آخر اندیشه وی است؛ زیرا گذار از جامعه جاهلیت به جامعه آرمانی با ایدئولوژی و جماعت اسلامی^۱ است که بر حاکمیت اسلامی مبتنی است. از این رو در بینش اسلامی «معنای حاکمیت به فراگرفتن شرائع از خداوند و ارجاع دادن حکم بدان شرائع و حکم کردن بر اساس آنها منحصر نمی‌شود؛ زیرا... شریعت خداوند به معنای همه آن چیزهایی است که خداوند برای سازماندهی حیات بشری تشریح فرموده است. این تعریف، اصول اعتقاد و اصول حکومت و اصول اخلاق و اصول سلوک و رفتار و اصول معرفت را تماماً در بر می‌گیرد» (قطب، ۱۳۷۸، ۱۶۲). او در کتاب «آینده در قلمروی اسلام» معتقد است که «سرانجام، بشریت فرمانبر اسلام خواهد شد و جهان در آینده قلمروی اسلام تأثیر خواهد گذارد» (قطب، ۱۳۷۴: ۱۷). از دید او «اسلام با قاطعیت و صراحت ویژه خود مرز میان اجتماع اسلامی و اجتماع جاهلی را مشخص می‌کند» که چنین دینی «مردم را از جاهلیت به خدا پرستی سوق می‌دهد» (قطب، ۱۳۷۴: ۳۸ - ۲۵)؛ پس باید دید که این حاکمیت اسلامی چیست و بر چه اصول و اساسی استوار است.

۲ - ۲ - حاکمیت در جامعه اسلامی آرمانی

عدالت و آزادی دو رکن اساسی حاکمیت (وجه ایجابی) در جامعه اسلامی آرمانی سید قطب است. حال خود مفهوم عدالت اجتماعی وجه سلبی و ایجابی دارد. وجه سلبی عدالت اجتماعی در کتاب اسلام و دیگران صورت‌بندی می‌شود که به طور آشکار به نقد وضع عدالت در جوامع

۱ - یعنی گذار معرفتی نه وجودی

امروزی و بویژه کشورهای اسلامی چون مصر می‌پردازد. «فردی با داشتن همه گونه وسائل ترقی... تمام نظرها و توجهات به طرف اوست، قدم بر می‌دارد درحالی که بیچاره و بدبخت دیگری که هر قدم تند یا کندی که در زندگی بر می‌دارد، صدمات و رنجها و گردنه‌های سخت است که به استقبال او می‌آیند» (قطب، ۱۳۴۱: ۲۳). به همین دلیل است که چنین امری باعث می‌شود تا تساوی امکانات در اجتماعات برای استفاده کل افراد به امر خرافی تبدیل شود؛ در نتیجه آن، عدالت میان کار و پاداش جزء اسطوره‌ها و اساطیر قرار می‌گیرد. بنابراین، «عدالت مطلق و جلوگیری از ظلم و بیدادگری، همان «کلمه خداست» که لازم است در هر حال و در هر جا در همه چیز برتر و بالاتر باشد» (قطب، ۱۳۶۸: ۶۲). او در کتاب مقابله اسلام با سرمایه‌داری به صراحت می‌گوید «این وضع اجتماعی دردناک و اسفباری که ملتهای مسلمان در اغلب ممالک خاورمیانه با رنج و مشقت تحمل می‌کنند، قابل بقا و دوام نیست. این حقیقتی است که باید بر همه ملتهای اسلامی و حکومتهای آنها روشن شود» (قطب، ۱۳۶۰: ۷). از همین رو وی معتقد است که همین وضع بد اجتماعی است که پیشرفت امور اقتصادی کشورهای اسلامی را مختل کرده است. از سوی دیگر، حکومتها حافظ منافع مردم خود نیستند؛ بلکه به بیگانه وابسته‌اند و حافظ منافع آنها هستند. پس مهمترین مشکلات اجتماعی جوامع اسلامی به طور خاص عبارت است از: بدی توزیع ثروت، مشکل کار و کارمزد، نبودن تساوی امکانات و محیط مساعد برای رشد استعدادها به طور یکسان و برای همگان در نهایت فساد دستگاه کار و ضعف تولید.

در کتابی دیگر چنین ابراز می‌کند که وقتی می‌گوییم که «خواستار زندگی نو و دنیای بهتر هستیم»، منظورمان این است «که باید زندگی اسلامی از نو به وجود آید. در واقع کاملترین و انسانیت‌ترین شکل عدالت اجتماعی را که هیچ سیستمی و مکتب اجتماعی نمی‌تواند آن را عملی سازد، می‌خواهیم به وجود آوریم و همه طبقات اصیل و افراد توده را در شرایط زندگی بهتر قرار دهیم» (قطب، ۱۳۴۷: ۱۸).

از سوی دیگر در مقابل وجه سلبی عدالت اجتماعی وی، وجه ایجابی آن نمود پیدا می‌کند. برای اینکه بتوان به درک عدالت اجتماعی دست یافت، باید از طرز تفکر کلی آگاه شد که در اسلام مندرج است؛ به تعبیری «قبل از درک طرز فکر کلی اسلام درباره «هستی و زندگی و جهان» هرگز نمی‌توان حقیقت عدالت اجتماعی را فهمید؛ زیرا عدالت اجتماعی چیزی جز یکی از فروع این اصل بزرگ نیست که تمام آموزه‌ها بدان بر می‌گردد» (قطب، ۱۳۴۷: ۶۹).

پس باید دید که این طرز تفکر کلی اسلام چیست که سید قطب بر فهم آن تأکید دارد: «اسلام رابطه بین خالق و مخلوق، هستی و حیات و انسان و پیوند انسان و روح فردی، و فرد و اجتماع، فرد و دولت، و بین نسلی با نسلهای دیگر و غیره را در بردارد و همه اینها را به یک فکر کلی جامع، که حدودش در فرع و تفصیلات ملاحظه می‌شود، مربوط نموده و همین فلسفه اسلام است و من می‌خواهم آن را «طرز فکر کلی اسلام» بنامم» (قطب، ۱۳۴۷: ۷۰).

از این رو در ابتدا لازم است به فلسفه اسلام سید قطب پرداخته شود تا ملاحظه شود ابعاد آن به چه صورت است. هر ایر دکمیجان^۱ پایه‌ها و اصول ایدئولوژیک فلسفه اسلام سید قطب را این گونه توضیح می‌دهد: ۱ - سیستم اجتماعی غیر اسلامی، سیستم جاهلیت است. ۲ - وظیفه مسلمان با ایمان این است که برای تبدیل جامعه جاهلی از طریق دعوت و جهاد پیکارجویانه به تجدید حیات اسلام بپردازد. ۳ - تبدیل جامعه جاهلی به جامعه اسلامی به عهده مسلمانان پیشتاز و فداکار است. ۴ - هدف نهایی باید استقرار حاکمیت خداوند در روی زمین باشد تا به این وسیله تمام گناهان، رنجها و فشارها رفع گردد (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۱۶۷).

سید قطب، ظهور اسلام را نقطه عطفی برای انسانیت می‌داند که تا آن زمان انسان دارای چنین اندیشه‌ای در باب هستی، انسان و زندگی نشده بود. وی سعی می‌کند با استناد به آیات قرآن به توجیه رابطه خالق و مخلوق، چگونگی پیدایش زمین و هم چنین آفرینش انسان بپردازد تا بتواند اصولی را برای اندیشه عدالت اجتماعی خود استخراج کند. وی در زمینه رابطه خالق و مخلوق بر این عقیده است که چنین رابطه‌ای بر اساس اراده بلاواسطی است که تمام هستی خود را از آن دریافت می‌کند؛ به همین دلیل از آیات "یاسین/۸۲، رعد/۲، حج/۶۵، ملک/۱، فرقان/۲، قمر/۴۹، ملک/۳ و فصلت/۱۰، رم/۴۸" استفاده می‌کند تا تفسیری به دست دهد که هستی هر موجود را صادر از خداوند می‌داند که چنین ابراز می‌کند که: «از اینجا معلوم می‌شود که هر موجودی حکمتی مناسب با مقصد، دارد و آن اراده‌ای که هستی ابتداء از او صادر گشته است و سپس به وسیله آن محفوظ و منظم می‌شود که در هر موجود تناسب آن را منظور داشت و نفع کلی آن را هم به هستی عائد می‌گردد... اراده مستقیم او به تمام هستی متصل است و شامل فرد فرد موجودات می‌شود» (دکمیجان، ۱۳۸۳). از طرفی دیگر در ارتباط با آفرینش انسان او سعی می‌کند به آیه‌هایی همچون "ق/۱۶، غافر/۶۰، انعام/۵۱" دست یازد که مضمون تمام این آیات آفرینش انسان و

چگونگی به وجود آمدن او است.

اصلی که وی قصد دارد از طرز تفکر کلی اسلام استنباط کند، همان اصل «تعاون و تناسب» است. در همین اصل است که سید قطب اصرار دارد که هر کسی از این اصل خارج شد، باید به دایره هستی برگردانده شود. بر همین اساس وقتی سید قطب به بررسی انسان می‌پردازد به این نتیجه می‌رسد که انسان و تک تک افراد دارای وحدت وجودی هستند؛ هرچند در ظاهر دارای قوای متفاوت هستند.

وقتی این اصل را پذیرفتیم، باید عدالت اجتماعی را به ساحت وجودی محدود نکنیم؛ به این دلیل که اصل اول عدالت اجتماعی را اولاً انسانی می‌داند و از ابعاد مادی آن می‌رهاند و ثانیاً از آنجا که انسان دارای دو ساحت وجودی است یعنی هم مادی و هم معنوی، پس عدالت اجتماعی هم شامل بعد مادی و هم شامل ساحت معنوی و روحی می‌شود و نه اینکه مانند مکاتب دیگر به بعد اقتصادی یا مانند دین مسیحیت به ساحت روحی محدود نمی‌کند؛ زیرا وی بر این عقیده است که: «ارزشها مشمول این عدالت است. ارزشهای اقتصادی فقط و یا به طور کلی ارزشهای مادی تنها نیست؛ بلکه ترکیبی از ارزشهای معنوی و مادی است» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۸۲). دو مسئله‌ای که سید قطب سعی می‌کند در قاعده اول در ارتباط با انسان مطرح کند، عبارت است از اولاً: انسانها از لحاظ استعداد طبیعی برابر و مساوی هستند. دوم: تکافل بین فرد و اجتماع چنین است که رابطه فرد و اجتماع مطرح می‌شود که نه فرد باید به اجتماع تعدی، و نه اجتماع به حقوق فرد تجاوز کند. سید قطب ریشه عدالت عام را در کار و کوشش می‌بیند و ابزار سنجش آن را غیر اقتصادی می‌داند که همانا تقوا و ایمان است؛ به همین دلیل از نظر قطب «عدالت، مساوات بزرگ انسانی است که تعادل تمام ارزشها که از جمله ارزشهای اقتصادی را مد نظر دارد و این مساوات به طور دقیق با همه شرایط و مقتضیات سازش دارد» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۸۶).

سید قطب سه پایه مهم برای عدالت اجتماعی را صورتبندی می‌کند که عبارت است از: ۱ - آزادی همه جانبه وجدان ۲ - مساوات کامل انسانیت ۳ - تکافل و همکاری اجتماعی. آنچه از این مفصل‌بندی در وهله اول هویدا است این است که سید قطب عدالت اجتماعی را مفهوم کلی در نظر می‌گیرد که در ذیل آن آزادی می‌تواند محقق گردد؛ به عبارتی دیگر این عدالت اجتماعی است که حیات‌بخش و قوام‌دهنده آزادی است. از این رو برای درک پایه‌های عدالت اجتماعی، ابعاد و زوایای آن توضیح داده می‌شود.

الف) آزادی به معنای آزادی از عبودیت و بندگی غیر خدا: از نظر وی مسیحیت، بعد معنوی آزادی را مد نظر دارد و مکاتب دیگر، ساحت مادی آن را بیش از پیش مورد عنایت قرار داده‌اند. از سوی دیگر هرچند تعابیر هر یک برای آزادی لازم است، کافی نیست؛ زیرا آن‌گاه می‌توان به معنای حقیقی آزادی رسید که از معنای تک ساحتی آن فراتر رفت: «مسیحیت به دنبال این رفته است که مقید نبودن و آزادی روح از لذات و شهوات زندگی و توجه به ملکوت خداوند در آسمان و کوچک شمردن زندگی دنیوی، ضامن آزادی و سعادت انسانیت است... در حالی که کمونیسم این عقیده را پذیرفته که فقط از نظر اقتصادی ضامن آزادی و رهایی وجدان روح است» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۳ و ۹۴). آنچه سبب شده است وی این برداشتهای مسیحیت و کمونیسم را تقریب به حقیقت بداند ولی کافی به حساب نیآورد به دو دلیل است: اول اینکه از نظر تفکر کلی اسلام، وجود همه موجودات از یک اراده ناشی شده که دارای وحدت است. ثانیاً میان اجزای موجودات تکافل و تناسب برقرار است.

ب) آزادی به معنای آزادی از ترس نسبت به جان و اموال: سید قطب بر این باور است که زمانی ما معنای اول آزادی را پذیرفتیم که به معنای رهایی از عبودیت و بندگی غیر خدا است؛ آن‌گاه تالی آن این می‌شود که «وقتی روح از احساس و بندگی و خضوع در برابر بنده‌ای از بندگان خدا آزاد، و پر از احساس به این مطلب شد که او به خداوند مرتبط است، دیگر در برابر حس ترس و زندگی و روزی و مقام... متأثر و ناراحت نمی‌گردد» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۱۰۰)؛ به عبارتی وقتی توجه فرد به سوی خداست، دل از عبودیت غیر خدا رهایی می‌یابد و این خود باعث می‌شود که فردی که توجه به غیر از او دارد، دچار اضطراب از زندگی شود؛ آن‌گاه است که فرد در ورطه هولناک و مهیب زندگی گرفتار آید که این سبب از بین رفتن حقوق و تباهی عزت نفس فرد است. در همین اثنا قطب سعی دارد با استناد به آیات "عمران/۴۵، توبه/۱۵، یونس/۴۹"، راهی به رهایی از ترس و ارزشهای زندگی بیابد. بنابراین وقتی انسان معنای اول آزادی را پذیرفت به این امر سوق داده می‌شود که از ضرر و زیان زندگی دچار ترس و اضطراب نشود، «بنابراین نه ترسی است و نه ترسنده‌ای. زندگی و سود و زیان به دست خداست» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۱۰۱). ترسی که قطب ترسیم می‌کند، ترسی است که مصداقهایی همچون ترس از فقر، ترس از مرگ، ترس از جاه و مقام و غیره دارد.

ج) آزادی به معنای آزادی از ارزشهای اجتماعی: یکی دیگر از معانی آزادی، رها شدن از قید

ارزشهای اجتماعی است. او بر این نظر است که «گاهی می‌شود که جان بشر از ناحیه بندگی خالص، و عبودیت در برابر ترس بر زندگی و یا روزی یا مقام رهایی می‌یابد؛ ولی دچار بندگی ارزشهای اجتماعی از ثروت و جاه و حسب و نسب می‌شود» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۱۰۴). به یک تعبیر از نظر وی، ارزشهای مادی و اجتماعی مثل ثروت، جاه و مقام، یکی از عواملی است که مانع تحقق آزادی کامل و رهایی می‌شود. وقتی دو معنای قبلی آزادی تحقق یافت، باید معنای سوم آن نیز محقق شود و در این زمینه اسلام دو عامل را برای رهایی از قید بندگی ارزشهای اجتماعی آورده است: یکی «ایمان» و دیگری «کار و عمل صالح» است. از نظر قطب، زمانی که ثروت و مقام به عنوان ملاک برتر باشد، مانعی در برابر آزادی به وجود می‌آید؛ اما اسلام از ارزشهایی همچون مال و فرزند چشم‌پوشی نمی‌کند؛ بلکه آنان را در مرتبه‌ای پایین‌تر از ایمان و عمل صالح قرار می‌دهد و آنان را زینت زندگی به شمار می‌آورد؛ ولی در اصل این چنین ارزشهایی این توان را ندارند که مرتبه انسان را به درجه والا سوق دهند. بنابراین، مهمترین ارزش از نظر قطب، تقوا و عمل صالح است که سبب می‌شود آزادی یک گام به رهایی نزدیک شود.

د) آزادی به معنای آزادی از ذلت: زمانی آزادی کامل از نظر قطب محقق می‌شود که به معنای واقعی خود رسیده باشد؛ این بدان معناست که وقتی «روح بشر از قید بندگی خالصانه در برابر غیر خدا آزاد می‌شود؛ هم‌چنین از ترس مرگ و آزار و فقر و خواری و هر گونه اعتبار خارجی و ارزشهای اجتماعی رهایی می‌یابد، همچنان ذلت ذاتی را دارد؛ ذلت در مقابل لذت و شهوات، دلیل در برابر هواهای نفسانی ... در این هنگام اگر چه از قیود خارجی رهایی رسته از داخل خود دچار قیودی شده و بنابراین با آن آزادی روحی که اسلام برای تحقق عدالت اجتماعی همگانی انسانیت صاحب آن است، نمی‌رسد» (دکمیجان، ۱۳۸۳: ۱۱۱). همان‌طور که قبلاً ذکر شد، آزادی از نظر قطب رهایی از قیود بیرونی و درونی است و این آزادی، نیز شامل آزادی روحی می‌شود. سه معنای اول رهایی از قیودات بیرونی است ولی، معنای چهارم رهایی از قیود درونی است که همان رها شدن از ذلت است که در درون انسان قرار دارد و تا زمانی که این آزادی محقق نشود به یک معنا روح انسان به مرحله‌نهایی رهایی از قیودات نمی‌رسد.

تا وقتی این چهار نوع آزادی به هر شکلی محقق نشود، نمی‌توان انتظار داشت که عدالت اجتماعی تحقق یابد؛ پس می‌توان چنین گفت که آنچه از معنای پایه اول می‌شود برداشت کرد، این است که سید قطب آزادی را اولاً به معنای آزادی از چیزی مد نظر دارد. در ثانی، آزادی با

رهایی برابر است. ثالثاً، آنچه آزادی را محدود و مقید می‌کند، دین و عدم صدمه و آسیب رساندن به دیگران است؛ زیرا از نظر وی فرد تا آنجا آزاد است که از محدوده دین فراتر نرود. بنابراین از دید سید قطب در کتاب عدالت اجتماعی در اسلام، اسلام مسئله را این چنین از جهات گوناگون در نظر می‌گیرد و ضامن حریت روانی و آزادی روحی کامل می‌شود. آن چنان آزادی که نه بر پایه معنویات محض و نه اقتصادیات خالص پی‌ریزی شده، بلکه بر پایه هر دو استوار است و در واقع هم واقعیت زندگی را شناخته است و هم مقدار تحمل و نیروی انسان را منظور دارد. مقصد نهایی روح بشر را در نظر گرفته و همه نیروهای او را به جنبش واداشته است و شخص را به سوی آزادی کامل روحی سوق می‌دهد. نوعی آزادی که بدون آن بر عوامل ضعف، خضوع و ستایش نمی‌کند و بهره خود را از عدالت اجتماعی به دست نمی‌آورد و اگر به دست آورد، نمی‌تواند بر مشکلات آن صبر ورزد و این آزادی‌ای است که یکی از پایه‌های محکم بنای عدالت اجتماعی در اسلام و بلکه نخستین رکن و پایه است و ارکان دیگر بر آن استوار است (سید قطب، ۱۳۷۹: ۶۳ تا ۶۵).

۳ - ۲ - مساوات کامل

همان‌طور که از متن بر می‌آید زمانی که پایه اول یعنی آزادی به معنای کامل در هر چهار حیظه محقق شد، زمینه مساوات فراهم می‌شود که پایه دوم تحقق عدالت اجتماعی است. قطب چنین تصور می‌کند که «وقتی دل به معنای آزادی کامل دست یافت، دیگر به دنبال کسی که به صورت ظاهر برای مساوات شعار می‌دهد، نمی‌رود؛ به دلیل اینکه او خود مساوات را در اعماق حس کرده و در زندگی خود آن را به شکل واقعیت دیده است». وی با توجه به اصل وحدت واحد همه موجودات در طرز تفکر کلی اسلام بر این عقیده است که پس این ملتها و جمعیت‌ها، نه برای تفاخر به یکدیگر بلکه برای شناسایی و الفت است و همه نزد خدا مساوی است؛ برتری جز به پرهیزکاری نیست و آن هم مسئله دیگری است که به اصل و پیدایش ربطی ندارد و این مساوات بر پایه یک طرز فکر انسانی کامل و دور از هر چیز، حتی از تعصب دینی بنا شده است؛ زیرا اسلام برای مشرکان هم در مسئله خون تا وقتی بین آنها و مسلمانان عهد و پیمانی است، حقوقی مساوی با مؤمنان قائل شده است (سید قطب، ۱۳۷۹: ۶۸). وقتی اصل آفرینش با آیات قرآنی به اثبات رسید، نتیجه‌اش این می‌شود که اولاً: انسانها با توجه به اصل اول با یکدیگر در حالت تساوی به سر می‌برند حتی تا جایی که پیامبران نیز با توجه به اصل اول با دیگر انسانها برابر و مساویند. در ثانی، اینکه

برابری نژادی است. وقتی اصل اول را بپذیریم که انسانها از لحاظ آفرینش با هم برابرند در رنگ و نژاد با هم برابرند و هر گاه این اصل فراموش شود، برتری نژادی «چنانکه تا کنون بعضی نژادها به برتری خود بر نژاد دیگر سخن می گویند» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۲۰) پیش می آید. مسئله سوم، مساوات زنان و مردان مطرح می شود. در این قسمت بدین امر خواهیم پرداخت که این تساوی به چه صورتی است و از نظر سید قطب چه نقاط افتراق و اشتراکی بین زن و مرد وجود دارد.

قطب معتقد است که اسلام بین دو جنس زن و مرد مساوات کامل را از نظر جنس ضمانت کرده است جز در بعضی جهات و حالاتی که به استعداد و عقل و متفرعات آن از چیزهایی که باعث اختلافات اساسی انسانی دو جنس نمی شود، تفاوتی قائل نشده است. بنابراین، هر جا استعداد و عقل و متفرعات آن مساوی شد، آن دو هم مساویند و هر جا اختلاف داشت، تفاوت بین آن دو فقط از آن نظر خواهد بود؛ پس نقاط اشتراک آنها و در جاهایی که زن و مرد با هم مساویند که اولاً از لحاظ آفرینش زن و مرد مساویند و هیچ یک بر دیگری با توجه به این اصل برتری ندارد. دوم، زن و مرد از لحاظ دینی و روحی مساویند. قطب با توسل به نص به تساوی روحی بین زن و مرد می پردازد: «هر کسی از مرد و یا زن عمل صالحی انجام دهد و مؤمن هم باشد، اینها داخل بهشت شده... او را زندگی پاکي دهیم» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۲۴ و ۱۲۵) و سوم اینکه در اهلیت برای مالکیت و تصرف اقتصادی نیز زن و مرد با هم در حالت تساوی هستند و چهارم، زن و مرد در زمینه ازدواج با یکدیگر در حالت تساوی به سر می برند؛ «زیرا ازدواج به اجازه و رضایت زن منوط است؛ بدون هیچ گونه اکراه و بی میلی» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۲۷).

حال، نقاط افتراقی که وی بین زن و مرد مطرح می کند به این قرار است: (۱) مرد متکفل و کاراندیش زن است. قطب بر این نظر است که تفاوت بین زن و مرد از این لحاظ است که مرد به حکم رهایی از تکالیفی که زن با آن روبه رو است و با توجه به اینکه خود مرد به مقدار زیادی با مهارت در زمینه اجتماعی روبه رو است که به این امر منتهی می شود که در مرد قوای فکری تقویت شود و در زن به دلیل تکالیف خانوادگی، عواطف و احساسات تقویت شود در حالی که به همان اندازه در مرد تأمل و تفکر رشد پیدا می کند. «از آنجا که مرد مکلف به دادن نفقه و مخارج زندگی است و مسائل مالی خود مایه محکمی در کار اندیشی و تکفل است» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۲۶).

(۲) برتری دوم در زمینه شهادت و گواهی دادن است که این منجر می شود که مرد بر زن برتری داشته باشد. «دو شاهد از مردان خود را به گواه بگیرد؛ اگر دو مرد نبودند، یک مرد و زن از

گواهانی که مورد رضایت شما است تا اگر یکیشان فراموش کردند، دیگری متذکرش سازد» (نساء/۳۲)؛ به عبارتی آنچه در این امر نهفته است این است که، زن به مقتضای وظایف مادری که به نمود عواطف و احساسات منجر می‌شود و به همان اندازه در مرد تأمل و فکر پیدا می‌شود؛ پس وقتی در مورد شهادت دادن، زن فراموش کرد، زن دیگر باید به وی تذکر دهد تا آن را به یاد او آورد. ۳) تفاوت دیگر به سهم بردن مرد و زن در مورد ارشاد و میراث است؛ زیرا او بر این نظر است که این تفاوت اولاً به دلیل پیامدهایی است که مرد در حیات خویش آن را به همراه دارد و در ثانی، مسئله تفاوت در ارث در بعضی جهات عرضی است؛ پس، آنچه از پایه دوم عدالت اجتماعی می‌توان درک کرد این است که در اصل آفرینش، تمام موجودات و انسانها با یکدیگر مساویند؛ زیرا در پایه دوم رابطه فرد با افراد و انسانها مطرح می‌شود؛ به دلیل اینکه در اصل همه با هم برابر هستند. از سوی دیگر، زن و مرد با هم در تساوی و مساوات به سر می‌برند؛ هر چند در عارضیات دچار افتراقند.

پس وقتی دو پایه اول عدالت اجتماعی برقرار شد، باید پایه سوم یعنی تکافل اجتماعی نیز برقرار گردد. سید قطب تکافل اجتماعی را چنین تعریف می‌کند: «اسلام آزادی فردی را در بهترین صورت ترتیب می‌دهد و مساوات انسانی را در دقیقترین معنای آن محقق می‌سازد. لکن آن دو را سر خود و بی حساب رها نمی‌سازد، بلکه به اجتماع حساب خود و به انسانیت اعتبار خویش و به هدفهای عالی دین ارزشهای آن را می‌دهد. از این جهت مبدأ آثار فردی را در برابر آزادی فردی مقرر می‌دارد و پهلوی آن، آثار اجتماعی را که شامل تکالیف فرد و اجتماع است، مقرر می‌دارد و همین را ما تکافل اجتماعی می‌نامیم» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۳۵). ابعاد تکافل عبارت است از: تکافل فردی: این است که هر فردی موظف است که خود را از شهوت باز دارد و نفس خود را از آن پاک کند و روح خود را به طرف رستگاری سوق دهد (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۳۵). در این حیطه فرد می‌تواند زمانی به آزادی کامل روحی دست یابد که دچار لغزش نشود؛ زیرا چنین لغزشی منجر می‌شود که فرد تکافل خود را بخوبی انجام ندهد؛ به تعبیری وقتی فردی تکافل نسبت به خود را انجام ندهد، باعث صدمه رساندن به خودش می‌شود و اسلام بدین وسیله در برابر دادن آزادی کامل و تام انسانی به فرد، در او دو شخصیت مراقب و ناظر به یکدیگر برپا می‌کند که در آنچه از خیر و شر در بین آنها است رسیدگی کند. در تکافل خانوادگی، قطب بر این نظر است که خانواده همان خشت اول بنای اجتماعی است. خانواده خود بر پایه خواسته‌های ثابت در فطرت انسان و بر

عاطفه و دوستی و رحمت و مقتضیات مصالح و مشکلات ایستاده و آشیانه‌ای است که در آن و در سایه آن آداب و اخلاق نشو و نما پیدا می‌کند (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۳۸). وی سه دلیل را برای اهمیت نظام خانواده می‌آورد: ۱- دلیل بیولوژیکی ۲- دلیل روحی و عاطفی ۳- دلیل شخصیتی.

۴ - ۲ - تکافل اجتماعی

در زمینه تکافل اجتماعی رابطه بین فرد و اجتماع مد نظر است که فرد چه تکافلی نسبت به اجتماع دارد و اجتماع چه تکافلی نسبت به فرد دارد؟ وظایف فرد نسبت به اجتماع به این قرار است: (۱) هر فردی موظف است که رفتار خاص خود را به صورت نیکو انجام دهد - و نیکو کردن کار، عبادتی است برای خدا - زیرا نتیجه کار مخصوص آن جماعت است و بالاخره بدانان باز می‌گردد. (۲) هر فردی موظف است که مصالح اجتماع را طوری رعایت کند که گویا نگهبان آن، و موکل بر آن است؛ زیرا از نظر وی جامعه بسان کشتی است که هر فردی موظف است این کشتی را حفظ کند و نه به دلیل آزادی فردی جایی از کشتی را سوراخ کند. بنابراین هیچ فردی به تعبیر قطب از رعایت مصالح همگانی بخشوده نیست و هر کسی در اجتماع هم رعیت است و هم نگهبان. (۳) هر فردی موظف است به دلیل رعایت مصالح اجتماعی با یکدیگر تعاون و همکاری کند؛ به تعبیری تعاون بین همه افراد به دلیل مصالح اجتماع در حد خوبی و نیکی واجب است. (۴) هر فردی به امر به معروف و نهی از منکر مکلف است. وی بر این نظر است که هر فردی ذاتاً مسئول امر به معروف است و اگر انجام ندهد گناهکار است و کیفر خود را خواهد دید؛ چون به تعبیر قطب، ترغیب نکردن بر تغذیه مستمندان از نشانه‌های کفر و تکذیب دین به شمار می‌رود؛ پس، هر فردی موظف است که هر منکری را دید از بین ببرد.

آنچه از پایه سوم عدالت اجتماعی می‌توان فهمید این است که رابطه بین فرد و ملت برقرار می‌شود که از نظر وی اسلام به فرد آزادی کامل می‌دهد تا حدی که نه به خود و نه به جامعه صدمه‌ای برساند و بر فرد تکافلی قرار داده است که بر اجتماع نیز همین طور تا فرد و اجتماع به مساوات برسند؛ پس به یک تعبیر، زمانی که آزادی همه جانبه درونی و مساوات کامل انسانیت و تکافل اجتماعی محقق گردید، دو هدف تحقق می‌یابد: یکی اینکه عدالت اجتماعی پایه‌گذاری و محقق شده و دیگر اینکه عدالت انسانی نیز به ثمر می‌نشیند.

از دید سید قطب، اسلام دو ضمانت برای تحقق عدالت دارد. این ضمانت دو بعد درونی و بیرونی برای حفظ عدالت اجتماعی دارد. در بعد درونی، «وجدان» است که در ضمیر و قلب انسان

خانه گزیده است و عامل بیرونی، که «قانون» است در صورتی که عامل درونی نتوانست ضمانت کند، رفتار بیرونی با اجبار فرد را به تحقق و حفظ عدالت اجتماعی موظف می‌کند. به تعبیر وی اسلام، عدالت اجتماعی و اقتصادی را در درون عدالت انسانی قرار داده و بر دو رکن محکم استوار ساخته است: «دل و وجدان انسانی از داخل روح و قانونگذاری صحیح در محیط اجتماع» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

در نهایت باید خاطر نشان کرد که سید قطب سعی می‌کند میان عدالت اجتماعی در اسلام و نوع رژیم حکومت ارتباط برقرار کند؛ زیرا رژیم حکومت با عدالت اجتماعی در ارتباط تنگاتنگی به سر می‌برد و از سوی دیگر اجرای قانون و تحقق عدالت توزیع مال طبق قواعد اسلام از نظر وی کاملاً به نوع رژیم وابسته است. نظر قطب بر این است که «رژیم اسلامی بر روی دو فکر اساسی بنا شده است که از طرز فکر عمومی اسلام درباره هستی، زندگی و انسان کمک می‌گیرد: (۱) فکر وحدت انسانیت در جنس و نژاد و حقیقت پیدایش (۲) فکر جاودانی بودن نظام اسلام جهانی در آینده بشریت» (سید قطب، ۱۳۷۹: ۱۹۰).

نتیجه‌گیری

مطالعه زمینه‌های فکری انقلاب اسلامی و رهبران آن می‌تواند از وجوه علمی جذاب قلمداد شود. یکی از شخصیت‌های غیر ایرانی سنی مذهب، که تأثیرات مهمی بر اندیشه و عمل تعدادی از رهبران و فعالان انقلاب اسلامی مانند آیت‌الله خامنه‌ای، آیت‌الله خسرو شاهی و آیت‌الله قربانی داشته است، سید قطب، مفسر قرآن و کنشگر سیاسی مصری بوده است. این تأثیر خود را در ترجمه آثار وی به فارسی و نیز به کارگیری اصطلاحات خاص وی در مواضع انقلابی ایشان نشان می‌دهد.

بررسی هر اندیشه به سه شکل صورت می‌گیرد: «عناصر و زمینه‌های پیدایش»، «به مثابه اندیشه» و در نهایت، «نتایج و پیامدهای» آن. حال آنچه تاکنون در زمینه اندیشه سید قطب صورت گرفته بود، شامل وجه اول و سوم می‌شد که وجه دوم اندیشه وی، که بررسی «اندیشه به مثابه اندیشه» بود، کلاً به ورطه فراموشی سپرده شده بود. فرضاً با وجود چنین امری، بررسی وجوه سلبی و ایجابی اندیشه وی به صورت عنصر به هم پیوسته مورد اعتنا نبوده است، به همین دلیل است که این تفاسیر آن‌چنان موسع شده که به از بین رفتن معانی مفاهیم فوق در متون وی منجر گشته است. از این‌رو

پیامد آن این می‌شود که در تفاسیر موجود بازتابانده شود. به همین دلیل تفسیر و فهم اندیشه همواره باید بر مبنای اندیشگی باشد نه عامل جامعه‌شناختی و عمل یا قدرت سیاسی. از همین رو برداشتی که سید قطب از مفاهیمی چون عدالت اجتماعی و آزادی در اندیشه سیاسی‌اش ارائه می‌کند به مثابه امری ایدئولوژیک است. این برداشت، برداشتی ایجابی از مفهوم عدالت اجتماعی و مبتنی بر مبنای معرفتی نقل‌گرایانه است که مبنای و شالوده جامعه یوتوپیایی او را شکل می‌دهد. از سوی دیگر سید قطب سعی می‌کند وجه سلبی خود را به دو صورت، سمت و سوق دهد: در سویه اول، سید قطب نارضایتی خود را از نهادهای اجتماعی و سیاسی موجود در جوامع آن دوران نشان می‌دهد؛ زیرا به تعبیری شکل‌گیری مفهوم عدالت اجتماعی و برداشتها از آن، نتیجه این بود که نهادهای اصلی اجتماعی و اقتصادی هر جامعه نقش خود را در توزیع منابع و وظایف اقتصادی و اجتماعی بخوبی انجام نمی‌دادند و در نتیجه، متفکران آن را برای تحقیق موضوع مناسبی تشخیص دادند. از سوی دیگر، برداشتهای تک‌ساحتی از انسان توسط مکاتب دیگر را مورد نفی قرار داده است. از این رو بر این نظر است که هر یک از مکاتب و ادیان فقط یک بعد، یعنی جسمی و یا معنوی را مورد توجه قرار داده، و از پرداختن به دو ساحت وجودی انسان (مادی و معنوی) غفلت ورزیده‌اند. پس، این اسلام روح فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان تلقی می‌شود و بازگشت به اصول اولیه آن را به صورتی که در قرآن، سنت و صحابه تبیین و عمل شده است، تنها راه فهم واژه عدالت اجتماعی می‌داند که در این راه، عقل برای رسیدن به حقیقت امر واقع کفایت نمی‌کند و باید به حاشیه رانده شود. چنین تفسیری از بازگشت می‌تواند به دو دلیل باشد: اولاً به این دلیل، نارضایتی خود را از وضع موجود در جوامع به تعبیر جوامع جاهلی (اسلامی و غیر اسلامی) نشان می‌دهد؛ جاهلیتی که از اصول اولیه و طرز تفکر واقعی اسلام است که از آن غفلت ورزیده‌اند. دلیل دیگر این است که بتواند جامعه جدید اسلامی را پی‌ریزی کند و بنیان نهاد که در آن حاکمیت جهان‌بینی اسلام یا همان طرز تفکر کلی اسلام برقرار و عدالت اجتماعی اجرا شود. این جامعه اسلامی باید بر اساس عدالت اجتماعی به مثابه امری دینی و آزادی از قیود درونی و بیرونی باشد. سرانجام باید گفت که مفهوم عدالت، کلی است که باید با جزئی به نام آزادی جمع شود و گرنه تبدیل به فرمی بدون محتوا خواهد گشت.

منابع

- دکمپجان، هرایر (۱۳۸۳). جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب. چ چهارم. ترجمه حمید احمدی. تهران: انتشارات کیهان.
- ستاری، جلال (۱۳۸۳). اسطوره در جهان امروز. چ دوم. تهران: نشر مرکز.
- سویفت، آدام (۱۳۸۵). فلسفه سیاسی. ترجمه پویا موحد. تهران: انتشارات ققنوس.
- سید قطب (۱۳۴۱). اسلام و دیگران. ترجمه سید محمد شیرازی. تهران: انتشارات بی تا.
- سید قطب (۱۳۴۷). ما چه می‌گوئیم؟ ترجمه سید هادی خسرو شاهی. قم: انتشارات شفق.
- سید قطب (۱۳۵۱). فاجعه تمدن و رسالت اسلام. ترجمه علی حجتی کرمانی. تهران: انتشارات اسلامی.
- سید قطب (۱۳۵۴). ویژگی جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی. ترجمه سید محمد خامنه‌ای. تهران: مؤسسه انتشارات آثار بعثت.
- سید قطب (۱۳۵۸). عدالت اجتماعی در اسلام. چ هشتم. ترجمه سید هادی خسرو شاهی و محمد علی گرامی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سید قطب (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام. چ بیست و پنجم. ترجمه سید هادی خسرو شاهی و محمد علی گرامی. نسخه آنلاین.
- سید قطب (۱۳۶۰). مقابله اسلام با سرمایه‌داری و تفسیر آیات ربا. چ چهارم. ترجمه محمد رادمنش. قم: بنیاد علوم اسلامی.
- سید قطب (۱۳۶۸). اسلام و صلح جهانی. چ چهارم. ترجمه سید هادی خسرو شاهی و زین‌العابدین قربانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سید قطب (۱۳۷۳). اسلام و استعمار. ترجمه محمد جعفر امامی. قم: انتشارات امید.
- سید قطب (۱۳۷۴). آینده در قلمروی اسلام. چ سوم. ترجمه سید علی خامنه‌ای. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سید قطب (۱۳۷۸). نشانه‌های راه. ترجمه محمد محمودی. تهران: نشر احسان.
- سید قطب (۱۳۸۷). مبانی تفکر اسلامی. ترجمه ابوبکر حسین زاده. تهران: نشر احسان.
- فاطمی نژاد، مجید (۱۳۹۲). برداشت‌های القاعده از افکار جهادی سید قطب. پژوهشنامه نقد و هابیت؛ سراج منیر. س ۳. ش ۱۲: ۵۲ - ۳۱.
- فراتی، عبدالوهاب؛ مهدی بخشی، شیخ احمد (۱۳۹۱). اسلام سیاسی و القاعده. فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام. س ۱. ش ۲: ۳۳ - ۱.
- مرادی، مجید (۱۳۸۲). تقریر گفتمان سید قطب. فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع). س ۶. ش ۲۱ و ۲۲: ۱۹۵ تا ۲۱۶.

میراحمدی، منصور (۱۳۸۵). مقایسه ویژگی‌های معرفت‌شناختی، جریان‌های فکری سیاسی معاصر در جهان اسلام. *رهیافت سیاسی و بین‌المللی*. ش ۸.

واینسهایمر، جونل (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: انتشارات ققنوس.

هوی، دیوید (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*. چ دوم. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

- Gadamer, Hans-Georg (1977). **Philosophical Hermeneutics**. trs and ed. David E. Linge, University of California Press, Berkeley Los Angeles London.
- Gadamer, Hans-Georg (2004). **Truth and Method**. the Continuum Publishing Group, London and New York, Revised Edition.
- Howard, Roy. J (1982). **Three Face Of Hermeneutics, an introduction To Current Theories of Understanding**. University of California Press Berkeley.
- Palmer, E Richard (2007). **The Gadamer Reader, A Bouquet of The Later Writings**. Northwestern University Press.
- Warnke, Georgia (2002). *Hermeneutics, Ethics, and Politics . in The Cambridge Companion To Gadamer*. ed. Robert J. Dostal, London, Cambridge University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی