

## Literary Romanticism as the Epistemological Foundation of Political Islamism in Sayyid Qutb's Thought

Mohammadreza Salehi Vasigh<sup>1</sup>, Seyed Mahdi SadatiNejad<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph.D., Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran  
(Corresponding author). Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

<sup>2</sup> Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. msadatinejad@ut.ac.ir

### Abstract

This study challenges the dominant "biographical rupture" paradigm in scholarship on Sayyid Qutb (1906-1966), which conventionally divides his intellectual trajectory into two discontinuous phases: a secular literary period and an Islamist ideological period. Contra this prevailing interpretation, the research advances the "epistemological continuity" hypothesis, arguing that Qutb's political Islamism represents not a categorical break from his literary past, but rather a profound reconfiguration of his romantic literary ethos within an Islamic ideological framework. Drawing on Isaiah Berlin's theory of political romanticism, the study demonstrates that three core principles of romantic ethics—the primacy of emotion over reason, the quest for absolute perfection, and the critique of materialist modernity—were systematically reproduced throughout Qutb's intellectual evolution from his literary period through his jihadist ideology. The analytical framework rests on two key theoretical constructs. First, the concept of "existential problem" (*al-mas'ala al-wujūdiyya*) refers to the constellation of fundamental questions and preoccupations concerning existence that constitute the stable core of an individual's thought. For Qutb, this existential problem centered on the limitations of the material world and the search for transcendent spiritual meaning through non-rational domains. Second, "social circles" (*ḥalaqāt mu'āsharatiyya*) denotes the social-cultural spaces—cafés, literary journals, salons—that provide the material conditions for intellectual formation and transformation. The study argues that while external factors such as Qutb's American experience (1948-1950) and prison torture (1954-1966) served as catalysts, his radicalization was fundamentally the product of an internal evolutionary process rooted in the epistemological structure established during his romantic literary phase. The research employs a multi-layered methodological approach combining intellectual biography, textual analysis, and theoretical application. The primary sources comprise Qutb's complete

---

Cite this article: Salehi Vasigh, M.R. & SadatiNejad, S.M. (2025). Literary Romanticism as the Epistemological Foundation of Political Islamism in Sayyid Qutb's Thought. *Political science*, 28(3), p. 49-76.  
<https://doi.org/10.22081/psq.2026.73163.3059>

Received: 2025-05-16

Revised: 2025-07-03

Accepted: 2025-07-31

Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



corpus across all periods: early literary works including *Ṭifl min al-Qarya* (A Child from the Village) and *Kutub wa-Shakḥiyyāt* (Books and Personalities) from the 1930s; transitional works such as *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Artistic Imagery in the Qur'an, 1945); mid-period texts including *al-'Adāla al-Ijtimā'iyya fī al-Islām* (Social Justice in Islam, 1949) and *Ma'rakat al-Islām wa-al-Ra'smāliyya* (The Battle between Islam and Capitalism, 1951); and his radical prison writings, particularly *Fī Zilāl al-Qur'ān* (In the Shade of the Qur'an) and *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Milestones, 1964). The analytical method involves systematic chronological examination of conceptual evolution, tracing how specific romantic principles manifest across different intellectual phases. Particular attention is devoted to textual markers of epistemological continuity—recurring metaphors, persistent conceptual frameworks, and stable cognitive structures—that transcend apparent thematic shifts. The study critically engages with existing scholarship, particularly Giedrė Šabasevičiūtė's intellectual biography (2021), James Toth's work on radicalization (2013), and William Shepard's analysis of jāhiliyya doctrine (2003), while identifying their limitations in recognizing structural continuity. Berlin's theory of political romanticism provides the interpretive lens, specifically his identification of romanticism as a philosophical-political ethics rather than merely a literary movement. Berlin's three core romantic principles—privileging emotion over reason, seeking absolute perfection, and rejecting materialist modernity—are operationalized as analytical categories for tracking conceptual persistence across Qutb's writings. This theoretical framework enables the study to demonstrate how romantic cognitive structures can be "translated" into political-theological idioms without fundamental alteration of their underlying logic.

#### **- Phase One: Pure Literary Romanticism (1930-1939)**

Analysis of Qutb's early literary criticism reveals the formation of a distinctly romantic epistemology. In *Ṭifl min al-Qarya*, Qutb presents childhood in dialectical tension between traditional and modern elements, employing nostalgia not as mere sentimentality but as identity construction against Western cultural invasion and urban rootlessness. His literary criticism consistently privileges imagination as an instrument of cognition superior to rational analysis, characterizing modern rationality as "cold and soulless." This represents Berlin's first principle: emotion's primacy over reason. Qutb's association with the *Dīwān* School and the Apollo Group embedded him in Egypt's romantic literary revival, where the search for "indigenous modernity" rooted in Egyptian-Arab culture provided the immediate intellectual context. Significantly, the study establishes that Qutb's "existential problem" crystallized during this period around the limitations of material existence and the quest for spiritual transcendence through non-rational domains. This core preoccupation would remain constant even as the means of pursuing it transformed from poetry to Qur'anic interpretation to revolutionary ideology.

#### **- Phase Two: Islam through Literary Eye (1940-1948)**

The critical finding here is that Qutb's turn to Islam represented not rupture but continuation through new means. In *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, Qutb develops a theory of Qur'anic inimitability (*i'jāz*) based not on linguistic or logical criteria but on "harmony between Qur'anic language and the human emotional apparatus." This reproduces his romantic principle of emotion's primacy, now transposed into religious exegesis. Qutb explicitly rejected his mentors' commitment to rationality as the foundation of Egyptian

cultural modernity, instead positing that the emotional realm provides the linkage between humans and the divine. His concept of "artistic imagery" (taṣwīr fannī) as the Qur'an's defining characteristic represents the systematic application of romantic aesthetics to scriptural interpretation. Qutb argues that Qur'an comprehension requires recovering the original "aesthetic experience" that early Arab audiences underwent, stripping away accumulated layers of lexical, grammatical, jurisprudential, and historical commentary to access the text's emotional-artistic dimensions. This methodology, which privileges "intuitive understanding" and "emotional experience" over rational analysis, directly continues his romantic literary criticism in religious form.

#### **- Phase Three: Civilizational Thought (1948-1954)**

Qutb's American sojourn (1948-1950) intensified rather than initiated his critique of materialist modernity. His letters to al-Risāla magazine portrayed American society as dominated by materialism, extreme individualism, and spiritual bankruptcy precisely the critique of modern civilization already present in his 1930s romanticism, now systematized and radicalized. The assassination of Ḥasan al-Bannā (February 1949) during Qutb's American stay, combined with his encounter with British orientalist Heyworth-Dunne, crystallized his anti-colonial and anti-Western theoretical framework. *Al-'Adāla al-Ijtimā'iyya fī al-Islām* (1949) marks Qutb's transition from civilization critic to Islamic civilizational theorist, presenting Islam as manhaj li-al-ḥayāt (a comprehensive life system). Crucially, the study identifies explicit takfīr elements in this pre-imprisonment text: Qutb declares "we see no trace of this Islamic religion" and "Islam does not exist and requires re-establishment," citing Qur'an 5:44 to argue that societies ruling by non-divine law are in a state of disbelief regardless of nominal Muslim identity. This establishes that Qutb's radical ideas preceded external traumatic catalysts by at least five years, supporting the "internal evolution" thesis.

#### **- Phase Four: Prison Radicalization (1954-1966)**

The twelve-year imprisonment period witnessed not transformation but culmination. *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* systematizes earlier ideas into revolutionary praxis. The doctrine of universal jāhiliyya (al-'ālam kulluhu fī jāhiliyya the entire world exists in ignorance) divides reality into absolute binaries: dār al-Islām (which does not yet exist) versus dār al-jāhiliyya (encompassing all contemporary societies). The principle al-ḥukm bi-ghayr mā anzala Allāh (ruling by other than God's revelation) becomes the sole criterion distinguishing Islam from unbelief, mandating armed struggle (jihād) against all existing governments. The study's critical insight is that *Ma'ālim* reproduces romantic principles in jihadist form: the quest for absolute perfection now appears as the "complete Islamic society"; critique of materialist modernity becomes total rejection of contemporary civilization; primacy of emotion manifests as "revolutionary faith" and "love of martyrdom." Qutb explicitly states that societal transformation requires "passionate revolutionaries" acting on deep faith rather than rational calculation a direct continuation of romantic epistemology.

#### **The Neglected Factor: Internal Evolution**

Drawing on Ḥilmī al-Nimmī's *Sayyid Qūṭb: Sīrat al-Taḥawwulāt* (2014), the study establishes that Qutb's takfīr thought emerged not from Nasserist torture but from gradual intellectual development beginning in the early 1940s. Textual analysis reveals the

progression: *Al-'Adāla al-Ijtimā'iyya* (1949) contains explicit takfir of contemporary Muslim societies; *Ma'rakat al-Islām wa-al-Ra'smāliyya* (1951) employs violent rhetoric against opponents; *Al-Salām al-'Ālamī wa-al-Islām* (1951) explicitly mandates jihād against rulers not implementing shar'ā, passages so extreme that the Muslim Brotherhood deleted two pages from subsequent editions. This chronological progression demonstrates that Qutb's motivations were internal and self-generating, rooted in his epistemological structure, with external factors serving merely as catalysts that intensified pre-existing tendencies rather than creating them. His childhood exposure to Sufi texts and superstitious practices cultivated critical disposition toward official Islam; his literary training developed holistic social vision and powerful expressive capacity both evident in his treatment of Qur'an as comprehensive political-social system rather than purely religious text. This research fundamentally reconceptualizes Qutb's intellectual trajectory by demonstrating that his political Islamism constitutes "politicized romanticism" rather than biographical rupture. The three romantic principles identified by Berlin emotion's primacy, absolute perfection-seeking, and materialist modernity's critique persisted throughout Qutb's evolution, reproduced in successively more radical forms: from aesthetic experience to Qur'anic exegesis to civilizational theory to jihadist ideology. His "existential problem" transcending material limitations through non-rational domains remained constant while the realization instrument transformed from poetry to Islamic society-building to armed struggle. The study's fundamental discovery concerns the decisive role of "internal intellectual evolution" in Qutb's radicalization. Contrary to conventional explanations attributing his extremism to external trauma (American experience, prison torture), textual evidence establishes that core radical concepts (jāhiliyya, divine sovereignty, societal takfir) appeared in his writings years before these experiences. This proves his radicalism was not reactive but represented the gradual realization of a stable epistemological structure rooted in literary romanticism. External factors functioned as catalysts accelerating pre-existing trajectories rather than initiating new directions. This reconceptualization carries profound implications for Islamic studies: contemporary radicalism cannot be explained solely through political-social factors but requires excavation of philosophical-literary foundations. Qutb's legacy must be understood not as a collection of reactions to external circumstances but as the progressive actualization of a consistent epistemological architecture that began in literary romanticism and culminated in jihadist ideology. The "epistemological continuity" framework provides a novel approach for understanding the complexities of Qutb's thought and critically reassessing Islamist movements' intellectual history, eschewing generalization for textual specificity that reveals the deepest layers of his intellectual transformation. This methodology demonstrates how cognitive structures formed in one domain (aesthetic romanticism) can be systematically transposed into radically different domains (political theology) while maintaining fundamental logical architecture a pattern with broader applicability for understanding ideological radicalization processes.

**Keywords:** epistemological continuity, existential problematic, Romantic literary ethos, modern *jāhiliyya*, critique of rationalism.

## رمانتیسیم ادبی به مثابه بستر معرفت‌شناختی اسلام‌گرایی سیاسی در اندیشه سید قطب

محمد رضا صالحی وثیق<sup>۱</sup>، سید مهدی ساداتی نژاد<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دکتری، اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، Mo.rezasalehi@ut.ac.ir  
<sup>۲</sup> استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. msadatinejad@ut.ac.ir

### چکیده

مطالعات رایج درباره سید قطب مسیر فکری او را به دو دوره متمایز «ادیب سکولار» و «ایدئولوگ اسلام‌گرا» تقسیم می‌کنند و میان آنها گسستی عمیق فرض می‌نهند. این پژوهش با چالش‌اندازی به پارادایم «گسست بیوگرافی»، در نظر دارد پیوستگی معرفت‌شناختی در تحول فکری سید قطب را از رمانتیسیم ادبی (۱۹۳۰-۱۹۳۹) تا اسلام‌گرایی انقلابی (۱۹۵۴-۱۹۶۶) اثبات کند. چارچوب نظری پژوهش بر نظریه «رمانتیسیم سیاسی» آیزیا برلین استوار است که سه اصل محوری را شناسایی می‌کند: اولویت عاطفه بر عقل، جستجوی کمال مطلق و نقد مادی‌گرایی مدرن. روش پژوهش، تحلیل مفهومی-تاریخی با ابزار مقایسه درون‌متنی آثار کلیدی قطب در دوره‌های مختلف است که شامل طفل من القرية و کتب و شخصیات (دهه ۱۹۳۰)، التصوير الفنی فی القرآن (۱۹۴۵)، العدالة الإجتماعية فی الإسلام (۱۹۴۹)، فی ظلال القرآن و معالم فی الطريق (۱۹۶۴) می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مسئله وجودی قطب، جستجوی تعالی معنوی فراتر از محدودیت‌های مادی است که در تمام مراحل ثابت مانده، اما ابزار تحقق آن تحول یافته است. اصل اول (اولویت عاطفه) از نقد عقلانیت مدرن در دوره ادبی به نظریه اعجاز قرآن مبتنی بر «هماهنگی با دستگاه عاطفی انسان» در التصوير الفنی (۱۹۴۵) بازتولید شد. اصل دوم (کمال مطلق) از «کمال هنری» در شعر به «جامعه اسلامی ناب» در عدالت اجتماعی (۱۹۴۹) و «دارالاسلام» در معالم (۱۹۶۴) منتقل گردید. اصل سوم (نقد مادی‌گرایی) از ستایش اصالت روستایی به تمدن‌ستیزی رادیکال پس از تجربه آمریکا (۱۹۴۸-۱۹۵۰) تبدیل شد. کشف بنیادین پژوهش این است که مفاهیم رادیکال (حاکمیت الهی، جاهلیت مدرن و تکفیر) در عدالت اجتماعی (۱۹۴۹)، یعنی پنج سال پیش از بازداشت قطب، به‌وضوح حضور دارند. این زمان‌بندی اثبات می‌کند که رادیکالیسم او نه‌تنها محصول عوامل بیرونی (زندان یا آمریکا)، بلکه نتیجه تکامل درونی ساختار معرفت‌شناختی ریشه‌دار در رمانتیسیم است. پیامد این یافته برای مطالعات اسلام‌گرایی این است که رادیکالیسم معاصر را نمی‌توان صرفاً با عوامل سیاسی-اجتماعی تبیین کرد؛ بلکه باید ریشه‌های فلسفی-ادبی آن را نیز بررسی کرد.

**کلیدواژه‌ها:** پیوستگی معرفت‌شناختی، مسئله وجودی، اخلاق ادبی رمانتیک، جاهلیت مدرن، نقد عقل‌گرایی، رمانتیسیم ادبی، سید قطب، اسلام‌گرایی سیاسی.

استاد به این مقاله: صالحی وثیق، محمد رضا؛ ساداتی نژاد، سید مهدی (۱۴۰۴). رمانتیسیم ادبی به مثابه بستر معرفت‌شناختی اسلام‌گرایی سیاسی در اندیشه

سید قطب. علوم سیاسی، ۲۸(۲)، ص ۴۹-۷۶. <https://doi.org/10.22081/psq.2026.73163.3059>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

©/۱۴۰۴ نویسنندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند. نوع مقاله: پژوهشی. ناشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)



## ۱. مقدمه

سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶) یکی از برجسته‌ترین چهره‌های سده بیستم در جهان عرب است که هم به عنوان ادیب و منتقد ادبی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ میلادی و هم به مثابه متفکر اسلام‌گرا و منظر جنبش‌های اسلامی معاصر در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، جایگاه مهمی دارد. آثار ادبی او در حوزه نقد ادبی و بررسی زیبایی‌شناختی قرآن، همان اندازه که نوشته‌های سیاسی-دینی‌اش، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، مهم است؛ با این حال رابطه میان این دو بُعد از حیات فکری او، محل اختلاف جدی در ادبیات پژوهشی است. مهم‌ترین پژوهش‌هایی که به تحلیل مسیر فکری قطب پرداخته‌اند، غالباً بر پارادایم «گسست بیوگرافی» تأکید دارند و میان دوره ادبی و دوره اسلام‌گرایی او شکافی عمیق و پیوندناپذیر فرض می‌نهند. ویلیام شپرد (۲۰۰۳) در مطالعه مرجع خود «عقیده جاهلیت سید قطب»، این تحول را «تبدیل» در چهل سالگی توصیف می‌کند که طی آن قطب از یک منتقد ادبی سکولار به یک انقلابی اسلامی بدل شده است. کالورت<sup>۱</sup> (۲۰۱۰) در کتاب سید قطب و خاستگاه‌های اسلام‌گرایی رادیکال نیز بر این گسست تأکید می‌ورزد و دوره ادبی را «پیش‌تاریخی» نامربوط به اندیشه جهادی او می‌داند که صرفاً اطلاعات بیوگرافی فراهم می‌آورد. نتلر<sup>۲</sup> (۱۹۹۴) در تحلیل خود از تفسیر فی ظلال القرآن، مرحله ادبی را «مقدمه‌ای سکولار» معرفی می‌کند که با دوره اسلام‌گرایی پیوند معرفتی ندارد؛ همچنین برمن<sup>۳</sup> (۲۰۰۳) در کتاب ترور و لیبرالیسم این گسست را تشدید می‌کند و سید قطب را «روشنفکری دوچهره» می‌نامد که گذشته خود را به طور کامل نفی کرده است. این رویکرد گسست‌محور، اگرچه در توضیح تحولات بیرونی و بیوگرافی کارآمد به نظر می‌رسد، نمی‌تواند منطق درونی و پیچیدگی‌های اندیشه قطب را تبیین کند و به حاشیه‌راندن آثار اولیه او که بستر معرفت‌شناختی شکل‌گیری اسلام‌گرایی‌اش محسوب می‌شوند، منجر می‌شود. در مقابل این دیدگاه گسست‌محور، پژوهش حاضر پرسش اساسی دیگری را مطرح می‌کند: آیا تحول سید قطب واقعاً یک انقطاع کامل بوده است یا اینکه می‌توان الگوی منسجمی از تداوم معرفت‌شناختی را در کل مسیر فکری او شناسایی کرد؟ این پرسش نه تنها از منظر تاریخ‌نگاری فکری اهمیت دارد، بلکه برای فهم چگونگی شکل‌گیری اسلام‌گرایی رادیکال معاصر نیز حیاتی است. اگر بتوان نشان داد که رادیکالیسم قطب نه محصول شکست‌های سیاسی یا فشارهای زندان، بلکه نتیجه منطقی تکامل درونی ساختاری معرفتی است که از دهه ۱۹۳۰ شکل گرفته است، درک ما از ریشه‌های فکری جنبش‌های افراطی دگرگون خواهد شد. برای پاسخ به این پرسش، این مطالعه از روش تحلیل مفهومی-تاریخی با ابزار مقایسه درون‌متنی بهره می‌برد.

1. Calvert

2. Nettler

3. Berman

این روش بر خلاف رویکردهای بیوگرافی صرف، متمرکز بر ردیابی تحول مفاهیم کلیدی، در بازه زمانی گسترده است؛ به این ترتیب آثار ادبی دهه ۱۹۳۰ همچون طفل من القرية که تاکنون تنها به مثابه خاطرات شخصی خوانده می‌شد، در کنار آثار تفسیری همچون التصوير الفنی فی القرآن (۱۹۴۵) و متون سیاسی مانند العدالة الاجتماعية فی الإسلام (۱۹۴۹) و معالم فی الطریق (۱۹۶۴) قرار می‌گیرند تا شبکه مفهومی مشترک آنها آشکار شود. چارچوب نظری این پژوهش بر نظریه «رمانتیسم سیاسی»<sup>۱</sup> آیزیا برلین (۱۹۹۹) استوار است. برلین در کتاب ریشه‌های رمانتیسم استدلال می‌کند که رمانتیسم نه صرفاً یک جنبش ادبی، بلکه اخلاقی-فلسفی-سیاسی است که ساختارهای بنیادین تفکر مدرن را به چالش می‌کشد. او سه اصل محوری را شناسایی می‌کند:

۱. اولویت عاطفه و شهود بر استدلال منطقی؛

۲. جستجوی کمال مطلق که جهان را به دو قطب «واقعیت فاسد» و «آرمان دست‌نیافتنی» تقسیم

می‌کند؛

۳. نقد مدرنیته مادی‌گرا که پیشرفت فناورانه را فاقد معنویت می‌داند.

کاربست این چارچوب بر اندیشه سید قطب امکان می‌دهد تا پیرسیم آیا همین اصول در تمام مراحل تفکر او قابل ردیابی است؟ برای پاسخ، دو مفهوم تحلیلی کلیدی به کار گرفته می‌شود: نخست، «مسئله وجودی» به مثابه محور ثابت کنجکاوی فکری فرد که درباره پرسش‌های بنیادین هستی‌سازمان می‌یابد. فرض این است که قطب از آغاز با یک مسئله وجودی روبرو بوده است. چگونه می‌توان در جهانی مادی و محدود، به تعالی معنوی دست یافت؟ این پرسش در دوره ادبی از طریق هنر و تخیل پیگیری می‌شد، اما بعدها در قالب اسلام‌گرایی انقلابی بازتعریف شد؛ دوم «حلقه‌های معاشرتی» که به فضاهای اجتماعی-فرهنگی همچون محافل ادبی قاهره در دهه ۱۹۳۰ (کافه‌های ریش و قهوه‌المطبعة)، مجلات تأثیرگذار (الرسالة، الاهرام) و سپس اخوان المسلمین اشاره دارد. این حلقه‌ها نه صرفاً بستر انتشار اندیشه، بلکه زمینه عینی تحول و بازتولید مفاهیم بوده‌اند. با این رویکرد، هدف نهایی پژوهش اثبات این فرضیه است که اسلام‌گرایی سید قطب نه گسست، بلکه ترجمه سیاسی اخلاق رمانتیک اوست.

## ۲. پیشینه پژوهش

برای تأکید بر تمایز پژوهش حاضر، لازم است رویکردهای غالب در مطالعات اخیر درباره سید قطب ارزیابی شوند. این ارزیابی نشان می‌دهد که غالب مطالعات، اگرچه به برخی تداوم‌های موضوعی اذعان دارند، در تبیین رادیکالیسم نهایی، هنوز بر گسست عملی یا تأثیر عوامل خارجی تمرکز می‌کنند.

جدول ۱- شکاف‌های پژوهشی و جایگاه مطالعه حاضر در میان مطالعات پیشین

تحلیل انتقادی	موضوع در قبال گسست/ پیوستگی	نظریه اصلی درباره تحول اندیشه	تاریخ انتشار	محقق (نویسنده/ اثر)
این پژوهش‌ها پیوستگی را تأیید می‌کند، اما بر تداوم مضمون (جستجوی امر متعالی) تأکید دارند، نه تداوم سازوکارشناختی (رمانتیسیم برلین) به عنوان علت ساختاری.	پیوستگی مضمونی- بیوگرافیک	تمرکز بر اضطراب متافیزیکی و جستجوی مداوم امر متعالی در آثار قطب	۲۰۲۱	شابسوچیوت <sup>۱</sup> (زندگی‌نامه فکری سید قطب)
این تحلیل‌ها عامل بیرونی (زندان) را محرک نهایی و عامل تبدیل رادیکالیسم بالقوه به عمل انقلابی می‌داند که نشان یک گسست عملی در مسیر فکری اوست.	تداوم مضمونی، گسست رفتاری	رادیکالیزاسیون تدریجی؛ اما تجربه آمریکا و زندان، رادیکالیسم بالقوه را به واقعیت تبدیل و اعتقادات را تشدید کرد.	۲۰۱۳	تات <sup>۲</sup> (زندگی و میراث یک روشنفکر رادیکال اسلامی)
این دیدگاه اصلی، دوره ادبی را یک فاز سکولار می‌بیند و گزار او را یک تغییر ایدئولوژیک اساسی تلقی می‌کند که پیوستگی ماهوی را نفی می‌کند.	گسست بیوگرافی و ایدئولوژیک	قطب را به عنوان کسی که در چهل سالگی پس از یک دوره سکولار، به چهره‌های اسلام‌گرا «تبدیل» شد، معرفی می‌کند.	مستمر	شپرد <sup>۳</sup> (۲۰۰۳) و متون مرجع (IEP) (عقیده جاهلیت سید قطب)
این تحلیل‌ها بر این فرض استوارند که اگر تجربه زندان نبود، سطح رادیکالیسم قطب (به ویژه خشونت‌گرایی ضمنی) به این حد نمی‌رسید.	گسست محیطی- کاتالیزوری	تأکید بر محیط زندان به عنوان کاتالیزوری که ایده‌های رادیکال قطب را (از طریق نگارش معالیم) به یک دستور کار انقلابی تبدیل کرد.	پس از ۲۰۱۵	مطالعات مبتنی بر زندان محوری
این مطالعات دوره رمانتیک و نقد ادبی قطب را در نظر نمی‌گیرند	گسست اندیشه‌ای	پرداختن به رابطه دین و دولت یا اسلام و سیاست در اندیشه قطب	مستمر	مطالعات ایرانی متمرکز بر اسلام سیاسی، زاهدی‌نیا و همکاران (۱۴۰۰)؛ تقوی (۱۴۰۳)

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مطالعات موجود با وجود اذعان به برخی تداوم‌های موضوعی، سه خلأ اساسی دارند:

- ۱) نبود چارچوب نظری منسجم برای تبیین سازوکارشناختی تحول: محققانی همچون شابسوچیوت (۲۰۲۱) و تات (۲۰۱۳) به تداوم مضمونی (جستجوی امر متعالی) اشاره می‌کنند، اما علت ساختاری این پیوستگی را تبیین نمی‌کنند و به توصیف بیوگرافی بسنده می‌کنند.
- ۲) غفلت از دوره رمانتیسیم ادبی به مثابه بستر معرفت‌شناختی: مطالعات ایرانی و عربی بیشتر بر آثار اسلام‌گرایانه (پس از ۱۹۴۸) متمرکزند و دهه ۱۹۳۰ را نادیده می‌گیرند؛ در حالی که این دوره کلید فهم

1. Giedrė Šabasevičiūtė  
2. Toth  
3. Shepard

معماری فکری سید قطب است.

**۳) تقلیل‌گرایی علی در تبیین رادیکالیسم:** رویکردهای زندان‌محور یا تجربه‌محور (آمریکا) رادیکالیسم را معلول عوامل بیرونی می‌دانند، بدون توجه به زمان‌بندی دقیق ظهور مفاهیم در متون. پژوهش حاضر با سه نوآوری این خلأها را پر می‌کند: اول، کاربست نظریهٔ رمانتیسم سیاسی آیزیا برلین به عنوان چارچوب تبیینی که سازوکار شناختی (اولویت عاطفه، کمال مطلق، ضد‌مادی‌گرایی) را قابل‌ردیابی می‌سازد؛ دوم، تحلیل نظام‌مند آثار ادبی دههٔ ۱۹۳۰ و نشان‌دادن تداوم آنها در آثار متأخر از طریق مقایسهٔ درون‌متنی؛ سوم، اثبات مستند تکامل درونی با ارائه شواهد زمان‌مندی مفاهیم رادیکال (حاکمیت الهی، جاهلیت، تکفیر) در عدالت اجتماعی (۱۹۴۹)، یعنی پیش از هرگونه فشار بیرونی؛ بدین‌سان پژوهش حاضر نه‌تنها تداوم را توصیف، بلکه سازوکار معرفت‌شناختی آن را با دقت تاریخی-مفهومی تبیین می‌کند.

### ۳. مبنای نظری

آیزیا برلین در کتاب ریشه‌های رمانتیسم (۱۹۹۹) نظریه‌ای بنیادین مطرح می‌کند که رمانتیسم را از مرزهای ادبیات و هنر به قلمرو فلسفهٔ سیاسی و اخلاق می‌کشاند. او رمانتیسم را «بنیادی‌ترین انقلاب فکری غرب» می‌نامد که نه‌تنها آگاهی جمعی را دگرگون کرد، بلکه عمق تمام تحولات فکری و اجتماعی دو سدهٔ اخیر را تحت تأثیر قرار داد و به عنوان محرک اصلی تغییرات مدرن عمل کرد (برلین، ۱۳۸۵، ص. ۲۰). برلین سه اصل محوری این اخلاق را شناسایی می‌کند: (۱) اولویت عاطفه بر عقل که در آن شهود و تخیل بر استدلال منطقی برتری می‌یابد؛ (۲) جستجوی کمال مطلق که جهان را به دو قطب «واقعیت فاسد» و «آرمان دست‌نیافتنی» تقسیم می‌کند؛ (۳) نقد مدرنیتهٔ مادی‌گرا که پیشرفت مادی را فاقد معنویت می‌داند. برلین به ایدهٔ رمانتیک‌ها دربارهٔ «قابلیت تبدیل هر چیز به هر چیز» اشاره می‌کند که در تقابل با «قواعد و ساختار چیزها»ی مدرنیته بود. این رویکرد بیانگر نقد آنها بر جهان‌بینی مادی‌گرایانه‌ای است که تلاش می‌کرد واقعیت را در چارچوب‌های سخت‌گیرانهٔ علمی و مادی محدود کند (برلین، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۶). برلین تأکید می‌کند این اخلاق ذاتاً انقلابی است: رمانتیسم با ردّ عقلانیت ابزاری و نسبی‌گرایی، به جای مصالحه، کنش رادیکال را برای تحقق آرمان‌ها مشروع می‌شمارد. کاربست این نظریه در پژوهش حاضر، تحوّل اندیشهٔ سید قطب را نه به مثابهٔ گسست، بلکه بازتولید پیوستهٔ اخلاق رمانتیک در قالب اسلام‌گرایی سیاسی تبیین می‌کند. در دورهٔ رمانتیسم ادبی (۱۹۳۹-۱۹۳۰)، سید قطب در آثاری همچون *طفلاً من القرية* و کتب و شخصیات، تخیل را ابزار شناخت حقیقت می‌داند و عقلانیت مدرن را «سرد و بی‌روح» می‌نماید. این اولویت عاطفه بر عقل، در دوران اسلام‌گرایی او (۱۹۶۶-۱۹۴۸) در تفسیر قرآن (التصویر الفنی فی القرآن) بازتولید می‌شود: اعجاز قرآن

نه در منطق که در هماهنگی با «دستگاه عاطفی انسان» است. ایمان را تجربه‌ای شهودی می‌داند که فراتر از استدلال‌های فقهی قرار دارد. این تداوم، همان اصل برلینی تقدّم عاطفه بر عقل را در هر دو دوره تأیید می‌کند. اصل دوم برلین، یعنی جستجوی کمال مطلق، در اندیشه قطب از هنر به جامعه‌سازی منتقل می‌شود. در دوره رمانتیسم، او «کمال» را در تجربه زیبایی‌شناختی جستجو می‌کند؛ اما در اسلام‌گرایی این کمال به «جامعه اسلامی ناب» تبدیل می‌شود. در العدالة الاجتماعية فی الإسلام (۱۹۴۹) اسلام را «پارادایم کامل» می‌داند که همه ابعاد زندگی را در بر می‌گیرد و در معالم فی الطريق (۱۹۶۴) «دارالاسلام» را آرمانی دست‌نیافتنی ترسیم می‌کند که تحقق آن نیازمند جهاد است. این دقیقاً همان «آرمان‌گرایی افراطی» است که برلین از آن به مثابه ویژگی ذاتی رمانتیسم یاد می‌کند. سرانجام نقد مادی‌گرایی در اندیشه قطب از ادبیات تا جهاد گسترش می‌یابد. در دوره رمانتیسم، او مدرنیته غربی را «بی‌روح» می‌خواند و در نقد شهرنشینی مصر، اصالت روستایی را ستایش می‌کند. پس از تجربه آمریکا (۱۹۵۰-۱۹۴۸)، این نقد به «تمدن‌ستیزی رادیکال» تبدیل می‌شود: در نبرد اسلام و سرمایه‌داری (۱۹۵۰)، سرمایه‌داری و کمونیسم را دو روی یک سکه مادی‌گرا می‌داند و در فی ظلال القرآن جهاد را «نبرد علیه مادی‌گرایی» تعریف می‌کند. این همان مخالفت ذاتی رمانتیسم با مدرنیته است که برلین بر آن تأکید دارد. این چارچوب نظری نشان می‌دهد اسلام‌گرایی قطب نه گسستی از گذشته، بلکه «رمانتیسم سیاسی شده» است: اخلاق رمانتیک او (اولویت عاطفه، جستجوی کمال، نقد مادی‌گرایی) در قالب ایدئولوژی جهادی بازتولید شده است. این تحلیل، فرضیه «پیوستگی معرفت‌شناختی» را به طور نظام‌مند توجیه می‌کند و رادیکالیسم سید قطب را نه محصول عوامل بیرونی، بلکه نتیجه تکامل درونی اخلاق رمانتیک او می‌داند.

#### ۴. رمانتیسم ادبی خالص (۱۹۳۹-۱۹۳۰)

دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ میلادی در مصر، دوران شکل‌گیری هویت فرهنگی مدرن محسوب می‌شود که در آن تقابل میان سنت و مدرنیته به نحو بارزی نمایان گردید. این دوره که پس از انقلاب ۱۹۱۹ و اعلام استقلال نسبی مصر در ۱۹۲۲ رقم خورد، شاهد ظهور موجی از خودآگاهی ملی و فرهنگی بود که در حوزه ادبیات به شکل جستجوی هویت اصیل مصری-عربی جلوه‌گر شد. محیط فکری این دوران، تحت تأثیر دوگانه «تجدد و اصالت» شکل گرفته بود؛ از یک سو نخبگان مصری با آثار و مکتب‌های ادبی اروپایی آشنا می‌شدند و از سوی دیگر در پی احیای میراث عربی-اسلامی خود بودند. بافت اجتماعی-اقتصادی مصر نیز در این تحولات فرهنگی نقش کلیدی ایفا کرد. شهرنشینی روزافزون، گسترش تحصیلات عالی و ظهور طبقه متوسط تحصیل کرده، زمینه‌ای مساعد برای شکوفایی فعالیت‌های ادبی و فرهنگی فراهم آورده بود. در این میان، قاهره به عنوان مرکز فرهنگی جهان عربی، میزبان محافل ادبی

متعددی بود که در کافه‌ها، مجلات و انجمن‌های ادبی جریان داشت. این «حلقه‌های معاشرتی» همان بسترهایی بودند که اندیشه‌های نوین ادبی در آنجا شکل می‌گرفت و تحول می‌یافت. نهضت ادبی مصر در این دوران، واکنشی مستقیم به سلطهٔ مکتب کلاسیک بود که بر تقلید از اشعار عباسی و پایبندی به قالب‌های سنتی تأکید داشت. در مقابل، جریان رمانتیک که از اروپا وارد شده بود، بر اصالت تجربهٔ فردی، اولویت عاطفه بر عقل، و آزادی بیان تأکید می‌ورزید. این تحول، در قالب دو جنبش اصلی متبلور شد: نخست، مکتب «جماعة الديوان» که عبدالرحمن شکری، ابراهیم مازنی و عباس العقاد آن را رهبری می‌کردند و به شدت مخالف شعر کلاسیک بود و به نوآوری و رمانتیسم در شعر فرامی‌خواند (المولی، ۱۳۹۹، ص ۱۹). این گروه، استادان مکتب نئوکلاسیک را به چالش کشیدند. العقاد رهبری حملات علیه احمد شوقی، چهرهٔ برجستهٔ این جنبش را بر عهده داشت (Mostofa, 2022, p. 320). دوم، گروه «آپولو» که احمد زکی ابوشادی در سال ۱۹۳۲ تأسیس کرد و با انتشار مجله‌ای به همین نام، به احیای رمانتیسم ادبی و نوآوری در قالب و محتوا پرداخت. این تحولات ادبی در بستر وسیع‌تری از تعامل با فرهنگ غربی صورت می‌پذیرفت. ترجمه آثار رمانتیک اروپایی، آشنایی با شاعرانی همچون بایرون، شلی و لامارتین و مطالعه نظریه‌های زیبایی‌شناختی جدید، افق‌های تازه‌ای را پیش روی ادیبان مصری گشود؛ در عین حال این تأثیرپذیری صرفاً تقلیدی نبود، بلکه در قالب جستجوی «مدرنیته بومی» ریشه‌دار در فرهنگ مصری-عربی، تجلی می‌یافت. قاهره دههٔ ۱۹۳۰ فضایی پویا و چندصدایی را برای تبادل اندیشه‌های ادبی فراهم آورده بود. کافه‌هایی چون «ریش» و «قهوة المطبعة» به محل تجمع نویسندگان، شاعران و منتقدان تبدیل شده بودند. مجلاتی مانند الاسبوع، الاهرام، الثقافة، المقتطف، الرسالة و الهلال، بستر انتشار آثار جدید و بحث‌های نظری محسوب می‌شدند. در این محیط، سید قطب جوان وارد عرصه ادبی شد و به سرعت به یکی از چهره‌های شناخته‌شده تبدیل گردید (المولی، ۱۳۹۹، ص ۲۱). قطب در این دوران تحت تأثیر مستقیم مکتب «جماعة الديوان» قرار گرفت، به ویژه با عباس العقاد روابط نزدیکی برقرار کرد. دواثر کلیدی این دوره، یعنی طفل من القرية و کتب و شخصیات، آشکارا عناصر رمانتیک تفکر قطب را آشکار می‌سازند. قرضای تصریح می‌کند که سید قطب «شاعری لطیف، حساس و سرشار از عاطفه بود که منتقدان او را در گرایش رمانتیک در شعر دسته‌بندی می‌کردند» (قرضاوی، ۲۰۲۴). محمد مندور او را جزو گروه آپولو با گرایش‌های رمانتیک شناخته‌شده محسوب می‌کرد. طفل من القرية به مثابه نمونهٔ بارز این گرایش رمانتیک قابل بررسی است. کودکی سید قطب که در این کتاب به تصویر کشیده شده، «بیانگر تکوین هویت چندبعدی است که در تقابل عناصر سنتی و مدرن شکل گرفته است. تربیت روستایی بر اساس ارزش‌هایی چون عزت، بزرگی، بخشندگی و جوانمردی همراه با حفظ قرآن در سن ده سالگی، زیرساخت شخصیتی او را تشکیل داد که «احساس ظریف و قلبی خواهان بحث و گفتگو» را در او پرورش داد. اما این کتاب فراتر از خاطره‌نگاری صرف است؛ «درواقع بستری برای تبیین مفاهیم عمیق‌تر

هویت، مدرنیته، سنت و دگرگونی اجتماعی ارائه می‌کند». مقدمه کتاب با تأکید بر تصاویری از زندگی روستایی و اشاره به تصاویر از میان‌رفته که جای خود را به تصاویر جدید داده‌اند، «نشان رویکرد دیالکتیکی قطب به مفهوم تغییر اجتماعی است» (قطب، ۲۰۲۱، ص. ۳). در این معنا، نوستالژی او «عملکردی هویت‌ساز دارد؛ زیرا از دل گذشته روستایی، نوعی خود اصیل را استخراج می‌کند که در مقابل تهاجم فرهنگی غرب و بی‌ریشگی شهری ایستادگی می‌کند». هرچند سید قطب در دهه ۱۹۳۰ و پیش از ورود به مرحله اندیشه‌ورزی اسلامی، بیشتر تحت تأثیر فضای رمانتیسم ادبی و در قالب نقد ادبی قلم می‌زد، اما نسبت‌دادن «دعوت صریح به عربانی» به او، از منظر پژوهشی محل تردید جدی است. برخی گزارش‌های ثانوی به دو مقاله منسوب به قطب اشاره کرده‌اند: نخست در روزنامه‌الانذار (سپتامبر ۱۹۳۴) و دیگری در الأهرام (ژوئیه ۱۹۳۸) با عنوان «سواحل مرده» (عبدالعزیز، ۲۰۲۴). با این حال بررسی دقیق محمد سید برکه نشان می‌دهد که در آرشیو الانذار اثری از مقاله ادعایی یافت نشده و تا امروز نیز متن اصلی یا تصویر مستند از شماره الأهرام مورد اشاره منتشر نشده است. به نظر می‌رسد ریشه این اتهام‌ها را باید در بستر منازعات فکری آن دوران جستجو کرد؛ به‌ویژه زمانی که سید قطب در نزاع مشهور میان مصطفی صادق رافعی و عباس محمود عقاد جانب عقاد را گرفت و در نتیجه هدف حملات اسلام‌گرایان قرار گرفت که او را به همسویی با جریان سکولار متهم می‌کردند (المولی، ۱۳۹۹، ص. ۲۸). از این منظر، در حالی که آثار ادبی و نقادانه سید قطب در آن مقطع، بازتابی از گرایش‌های رمانتیک و نوگرایی زمانه است، انتساب «عربانی نویسی» به او بدون سند قطعی از متن اصلی، بیشتر محصول فضای منازعه و تخریب ایدئولوژیک است تا گزارشی مستند از کارنامه ادبی وی. در این دوران، بذر «مسئله وجودی» قطب که محور ثابت تمام مراحل زندگی‌اش محسوب می‌شود، شکل گرفت. این مسئله که حول «محدودیت‌های جهان مادی و جستجوی راه‌های دستیابی به تعالی معنوی از طریق قلمرو غیرعقلانی» متمرکز بود، در این مرحله از طریق هنر و ادبیات پیگیری می‌شد. قطب معتقد بود که هستی دارای دو سطح است: «جهان مادی قابل درک با عقل» و «قلمرو معنوی قابل دسترسی از طریق تخیل». این تمایز که در اندیشه رمانتیک ریشه دارد، پایه کل تفکر بعدی او را تشکیل خواهد داد؛ بنابراین دوره ۱۹۳۹-۱۹۳۰ میلادی، نه‌تنها مرحله «رمانتیسم ادبی خالص» قطب به شمار می‌رود، بلکه دوران تکوین ساختار بنیادین تفکر او نیز هست که در مراحل بعدی تنها ابزارهای بیان آن تغییر خواهد کرد، نه ماهیت آن. این درک، کلید فهم پیوستگی معرفت‌شناختی در مسیر فکری سید قطب محسوب می‌شود.

##### ۵. اسلام با نگاه ادبی: تلفیق رمانتیسم و دین (۱۹۴۸-۱۹۴۰م.)

دهه ۱۹۴۰ میلادی نقطه عطفی در مسیر فکری سید قطب بود؛ نه به دلیل تغییر بنیادین در «مسئله وجودی» او، بلکه به سبب یافتن ابزاری نوین برای پیگیری همان جستجوی تعالی معنوی که از دوران

رمانتیسیم ادبی اش آغاز شده بود. در این مرحله، قطب کشف می‌کند که قرآن نه تنها منبعی دینی، بلکه اثری هنری با ظرفیت‌های زیبایی‌شناختی بی‌نظیر است که می‌تواند همان نیازهای عاطفی و معنوی را که پیش از این از طریق ادبیات پیگیری می‌کرد، برآورده سازد. مهم‌ترین گسست فکری قطب با استادان خود، جداسدن از باور آنها به عقلانیت به عنوان اساس مدرنیته فرهنگی مصر بود. این جدایی که در ظاهر تغییری بنیادین به نظر می‌رسد، در حقیقت تکمیل منطقی مسیری است که از دوران رمانتیک آغاز شده بود. سید قطب که پیش‌تر عاطفه را بر عقل مقدم می‌داشت، اکنون این اولویت را در قالب نظریه دینی بازتعریف می‌کند و معتقد می‌شود که این قلمرو عاطفی است که پیوند بین انسان و خدا را فراهم می‌کند، نه عقل. این تحوّل در بافت گسترده‌تری از تغییرات اجتماعی مصر اواخر دهه ۱۹۳۰ رخ می‌دهد. با تأسیس وزارت امور اجتماعی، «توجه او به مسائل اجتماعی جلب شد» و به دلیل مقالاتش که به ریشه‌یابی مشکلات اجتماعی و ارائه راه‌حل‌های منطقی می‌پرداخت، به یکی از برجسته‌ترین نویسندگان مجله الشئون الاجتماعیه تبدیل شد. این مشارکت اجتماعی، زمینه‌ای عملی برای تلفیق دغدغه‌های ادبی او با مسائل واقعی جامعه فراهم آورد. اثر محوری این دوره، تصویر الفنی فی القرآن، نشان تحوّل است که از رمانتیسیم ادبی صرف به رمانتیسیم دینی منجر شد. قطب در این اثر، قرآن را «به عنوان یک منبع اولیه و یک کل واحد بررسی کرد»، اما رویکرد او کاملاً متفاوت از مفسران سنتی بود. او به جای تمرکز بر احکام فقهی یا مباحث کلامی، «زیبایی‌های ادبی و بلاغی قرآن را بررسی می‌کند» و آن را به مثابه اثری هنری که دارای ساختار زیبایی‌شناختی منحصربه‌فردی است، تحلیل می‌نماید. سید قطب طبیعت را به عنوان «نشانه‌های حسی» برای درک حقایق متعالی به کار می‌گیرد که نشان تداوم اصل رمانتیک «تخیل به منزله ابزار معرفت» است. این شیوه تفسیری که بر «هماهنگی زیبایی‌شناسی با محتوا» تأکید دارد، بازتولید همان اولویت عاطفه بر عقل محسوب می‌شود که از دوران ادبی اش در قالب دینی بازپیکربندی شده است. او صحنه‌ها و نمونه‌های متعددی از زیبایی‌های خلقت رهنمون می‌سازد؛ از جمله زیبایی ستارگان در آسمان، زیبایی شب‌ها، ساعت‌ها، چشم‌اندازهای گوناگون، زیبایی خیال‌انگیز ماه که گاه به خویشتن می‌بالد، کامل می‌شود و می‌درخشد و گاه کم‌فروغ و گاه باریک و ضعیف است و روبه افول می‌رود (قطب، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۳۳). مفهوم کلیدی این رویکرد، «تصویرگری هنری» است که قطب آن را به عنوان ویژگی بارز سبک قرآنی معرفی می‌کند. این مفهوم بر «پیوند زیبایی‌شناسی با محتوا» تأکید دارد و نشان می‌دهد که چگونه قرآن از طریق تصاویر هنری و استعاره‌های زنده، مفاهیم انتزاعی را در قالبی ملموس و تأثیرگذار ارائه می‌دهد. به باور قطب این تصویرگری «با صدا و موسیقی متن نیز مرتبط است»، به گونه‌ای که ابعاد مختلف حسی متن با یکدیگر هماهنگ می‌شوند تا اثری جامع و فراگیر ایجاد کنند. این رویکرد زیبایی‌شناختی، در واقع بازتابی از همان نگرش رمانتیک قطب به هنر است که اکنون در قالب تحلیل متن دینی بازتولید شده است. همان‌طور که در دوران ادبی اش بر «تخیل به منزله ابزار

شناخت حقیقت» تأکید داشت، اکنون نیز قرآن را ابزاری برای دستیابی به حقایق متعالی از طریق تجربه زیبایی شناختی می‌داند. قطب در مقدمه «صحنه‌های قیامت در قرآن» رویکرد جدیدی در قرآن‌پژوهی ارائه می‌دهد که بر «بازیابی تجربه زیبایی شناختی اولیه» متن قرآن تأکید دارد. او با هدف بازسازی همان تأثیر عاطفی که قرآن بر مخاطبان عرب اولیه داشت، خطاب خود را از لایه‌های انباشته تفسیرهای لغوی، نحوی، فقهی و تاریخی زدوده و بر «ابعاد ادبی و هنری» متن متمرکز می‌شود (قطب، ۱۳۸۹، ص. ۱۵). این رویکرد که بر «درک شهودی» و «تجربه عاطفی» متن قرآن تأکید دارد، بازتولید همان اصل رمانتیک «اولویت عاطفه بر عقل» است که در دوران ادبی‌اش پیگیری می‌کرد. قطب با رد تفسیرهای عقل محور سنتی، «تصورگیری هنری» را به عنوان کلید اصلی فهم قرآن معرفی می‌کند که نشانگر تحول اخلاق رمانتیک او از قلمرو ادبیات سکولار به تفسیر دینی است.

یکی از نوآوری‌های نظری مهم قطب در این دوره، تبیین اعجاز قرآن بر مبنای «هماهنگی بین زبان قرآن و دستگاه عاطفی انسان» است. بر خلاف تفسیرهای سنتی که اعجاز قرآن را در ابعاد لغوی، بلاغی یا علمی می‌جستند، قطب آن را در توانایی قرآن برای برقراری ارتباط مستقیم با احساسات و عواطف انسان می‌یابد. او معتقد است راز اعجاز قرآن در هماهنگی بین زبان قرآن و دستگاه عاطفی انسان نهفته است. این نظریه که در اندیشه رمانتیک ریشه مستقیم دارد، نشان می‌دهد که چگونه قطب مفاهیم ادبی خود را در قالب نظریه پرداز دینی بازسازی کرده است. همان اولویت عاطفه بر عقل که در دوران رمانتیک پیگیری می‌کرد، اکنون در قالب نظریه اعجاز قرآن مطرح می‌شود. این تداوم نظری، شاهدی روشن بر «پیوستگی معرفت‌شناختی» در اندیشه قطب است. قطب از مفهوم «ناخودآگاه» در روان‌کاوی به عنوان «نسخه‌ای از مفهوم وجدان خود استفاده کرد تا وجود قلمرو غیب را به صورت علمی ثابت کند». این تلاش برای تلفیق مفاهیم مدرن روان‌شناس با معارف دینی، نشان کوشش او برای ایجاد پلی میان دو قلمرو به ظاهر متضاد است. در این دوره، قطب به تدریج به سوی تدوین آنچه بعدها «شناخت‌شناسی اسلامی» نامید، حرکت می‌کند. هدف این مفهوم که در کتاب روش ادبیات (۱۹۵۴) تکمیل می‌شود، «پایه‌ریزی یک ادبیات مشخصاً اسلامی» بود. قطب برای ادبیات اسلامی دو شرط اساسی تعیین کرد: اول، «باید بازتابی صادقانه از تعاملات عاطفی هنرمند با اسلام باشد که آن را به عنوان تنها شناخت‌شناسی خود پذیرفته است»؛ دوم، «باید یک هنر هدایتگر باشد و هدف آن بهبود شرایط مادی و معنوی جامعه انسانی باشد». این دو شرط، در واقع تلفیقی از نگرش رمانتیک و دغدغه‌های اجتماعی قطب محسوب می‌شود. شرط اول که بر «تعاملات عاطفی» تأکید دارد، بازتابی از همان اولویت عاطفه بر عقل است که از دوران رمانتیک پیگیری می‌کرد. شرط دوم نیز نشانگر تحولی است که هنر از «هنر برای هنر» به «هنر برای جامعه» یافته است، اما بدون از دست دادن ماهیت زیبایی‌شناختی خود. قطب معتقد بود که «هنر و دین به دلیل سرچشمه‌گرفتن از یک قلمرو مشترک در شناخت انسانی، یعنی عاطفه به

یکدیگر وابسته هستند». این وحدت معرفت‌شناختی میان هنر و دین، مبنای نظری تمام کارهای بعدی او را تشکیل داد. این دوره در مسیر فکری سید قطب، نه نشان‌گست کامل، بلکه نمایانگر تکامل طبیعی همان ساختار اندیشه‌ای است که در دوران رمانتیک شکل گرفته بود. «مسئله وجودی» او همچنان محدودیت‌های جهان مادی و جستجوی تعالی معنوی است، اما ابزار دستیابی به این هدف از هنر و ادبیات سکولار به تأمل زیبایی‌شناختی در قرآن تغییر یافته است. این تحول، پیش‌درآمدی برای مرحله بعدی است که در آن قطب اسلام را نه تنها به عنوان منبع الهام هنری، بلکه به مثابه «منهج للحیاء»؛ یعنی نظام جامع زندگی می‌دید.

### ۶. اندیشه تمدنی: از نقد غرب تا اسلام به مثابه منهج الحیاء

سفر سید قطب به ایالات متحده آمریکا در اوت ۱۹۴۸ نقطه عطفی در تطوّر درونی ساختار معرفتی او بود؛ تجربه‌ای که از سطح رویدادی شخصی فراتر رفت و به برخوردی تمدنی میان دو نظام معرفتی - غرب مادی و اسلام معنوی - تبدیل شد. این مأموریت علمی که با حمایت وزارت معارف مصر برای بررسی نظام آموزشی آمریکا صورت گرفت، در بستر ژئوپلیتیک خاصی رقم خورد؛ پایان جنگ جهانی دوم، شکل‌گیری نظم نوین جهانی به رهبری ایالات متحده و تأسیس دولت اسرائیل در مه ۱۹۴۸. سید قطب طی دو سال اقامت در شهرهای نیویورک، واشنگتن و کلرادو (۱۹۴۸-۱۹۵۰) با تمدنی روبرو شد که از نظر علمی و صنعتی در اوج بود، اما در نگاه او از حیث معنوی در حسیض قرار داشت. او خود را «قهرمانی در قلعه دشمن» می‌دانست که مأموریتش کشف ضعف‌های بنیادین تمدن مادی غرب است (Murr, 2004, p. 7). در نامه‌هایی که برای مجله الرسالة ارسال کرد، جامعه آمریکایی را به عنوان نمونه کامل جاهلیت مدرن توصیف نمود؛ جامعه‌ای گرفتار فردگرایی افراطی، لذت‌گرایی و فقدان اخلاق معنوی (الخالدی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۹). تجربه آمریکا، هم‌زمان با ترور حسن‌البنّا در فوریه ۱۹۴۹ و دیدار با شرق‌شناس انگلیسی، هیوارث دان، در ذهن قطب به درکی تمدن‌شناختی از بحران جهان اسلام منتهی شد. مجموعه این رویدادها زمینه‌ای فراهم کرد تا قطب از مرحله نقد ادبی و اخلاقی، به تدوین نظریه‌ای جامع ضداستعماری و ضد غربی گذر کند. آنچه در این گذار مهم است، تداوم همان بن‌مایه رمانتیک دوگانه «ماده در برابر روح» است که اکنون در قالب تقابل تمدن غربی و جهان‌بینی اسلامی بازتولید می‌شود. قطب در مقالات پس از بازگشت خود، غرب را تمدنی توصیف کرد که «روح خود را از دست داده و به پیشرفت مادی بسنده کرده است» (الخالدی، ۱۴۰۳، ص. ۱۸۶). این دیدگاه در نبرد اسلام و سرمایه‌داری (۱۹۵۰) به صورت نظام‌مندتر مطرح می‌شود؛ جایی که او جهان را به دو قطب متقابل تقسیم می‌کند: تمدن مادی غرب در برابر معنویت اسلامی. به باور او، تمدن غرب با وجود شکوه فناورانه، در قلمرو ارزش‌ها دچار فروپاشی اخلاقی است و این امر نتیجه جدایی دین از حیات اجتماعی است

(قطب، ۱۳۶۰، ص. ۱۹۰). نقد تمدنی قطب صرفاً موضوعی اخلاقی یا سیاسی نبود، بلکه امتداد همان دغدغه معرفت‌شناختی دیرین او بود: جستجوی پیوندی میان جهان مادی و قلمرو معنوی. بدین معنا مواجهه او با غرب بیش از آنکه واکنشی فرهنگی باشد، واکنشی شناختی به بحران معنا در مدرنیته بود. در همین بستر، او نخستین اثر مهم خود عدالت اجتماعی در اسلام (۱۹۴۹) را نوشت؛ کتابی که گذار از نقد تمدن غرب به تبیین بدیل تمدنی اسلامی را نمایندگی می‌کند. در این اثر، اسلام نه یک مذهب شخصی، بلکه «منهج للحیة» - نظام جامع فکری و عملی برای ساماندهی زندگی انسانی - معرفی می‌شود. قطب استدلال می‌کند که اسلام به مثابه پارادایمی فکری، وحدت میان عقیده و عمل را برقرار می‌کند و تمامی عرصه‌های حیات - از عبادات فردی تا نظام سیاسی و اقتصادی - را ذیل اصل توحید سازمان می‌دهد (قطب، ۱۳۷۹، ص. ۴۱). در این معنا، توحید نه صرفاً آموزه‌ای الهیاتی، بلکه مبنای معرفت‌شناسی تمدنی است که کثرت تجربه‌های انسانی را در وحدت غایی معنا ادغام می‌کند. ساختار نظری عدالت اجتماعی در اسلام انعکاسی از تفکر رمانتیک قطب است. او با تداوم همان اولویت «عاطفه بر عقل»، عدالت اسلامی را نه نتیجه محاسبه اقتصادی یا منطق حقوقی، بلکه محصول «احساس اخلاقی» و «فطرت معنوی» می‌داند؛ بدین ترتیب عدالت از سطح قانون به سطح تجربه درونی ارتقا می‌یابد. این تلقی که بر بنیاد پیوند میان عقل عملی و وجدان اخلاقی استوار است، نشان می‌دهد که قطب حتی در حوزه اجتماعی نیز تفسیر رمانتیک از حقیقت را حفظ کرده است. عدالت اجتماعی در اسلام از این منظر صرفاً رساله‌ای سیاسی نیست، بلکه نخستین تلاشی است برای صورت‌بندی «شناخت‌شناسی اسلامی» به منزله بدیلی برای معرفت مدرن غربی. این کتاب به سرعت در فضای فکری خاورمیانه و جهان اسلام نفوذ یافت.

در بافت جنگ سرد که ایدئولوژی‌های کمونیستی و سرمایه‌داری در رقابت بودند، قطب با طرح «راه سوم اسلامی» پاسخی مستقل و بومی ارائه کرد؛ پاسخی که نه در دوگانه شرق و غرب می‌گنجید و نه با نظام‌های مادی‌گرایانه سازگار بود (قطب، ۱۳۷۹، ص. ۴۱). این کتاب برای انقلابیون ایران و دیگر جنبش‌های اسلامی، به متنی مرجع بدل شد؛ زیرا در آن اسلام به عنوان نظامی جامع برای عدالت اجتماعی و رهایی از سلطه استعماری معرفی شده بود. توفیق جهانی این اثر ناشی از توانایی قطب در ترجمه دغدغه رمانتیک خویش به زبانی ایدئولوژیک و قابل فهم برای جنبش‌های معاصر بود. او از رهگذر نقد تمدن غرب، توانست حس بحران معنویت را به زمینه‌ای برای بازسازی خودآگاهی اسلامی تبدیل کند. با وقوع انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲ میلادی به رهبری افسران آزاد، سید قطب فرصت یافت تا ایده‌های تمدنی خود را در بستر سیاسی بیازماید. او که تا آن زمان بیشتر در نقش نظریه‌پرداز ظاهر می‌شد، به حامی صریح انقلاب بدل شد و در مطبوعات رسمی، به‌ویژه الإخوان المسلمون، مقالاتی در ستایش آن نگاشت. شهرت او به «میرابوی انقلاب مصر» ناشی از همین نقش فکری و تبلیغی بود. قطب در این

مرحله، انقلاب را گامی تاریخی برای تحقق جامعه‌ای بر پای منهج للحیاء می‌دانست. وی در سلسله‌مقالاتی با عنوان به سوی جامعه اسلامی، کوشید میان ثبات اصول شریعت و تنوع اشکال اجتماعی رابطه‌ای نظری برقرار کند؛ به این معنا که شریعت چارچوب تغییرناپذیر ارزش‌هاست؛ در حالی که نظام‌های اجتماعی می‌توانند با مقتضیات زمان دگرگون شوند (Hamdeh, 2021, p. 169-174). این نگاه پویا به شریعت، نشان کوشش قطب برای انتقال از نظریه انتقادی به برنامه عملی اصلاح تمدنی بود؛ با این حال فاصله میان آرمان دینی او و واقع‌گرایی سیاسی ناصرگرایان به‌زودی آشکار شد. ناصر و یارانش که بیشتر تحت تأثیر ناسیونالیسم عربی و سوسیالیسم بودند، به سکولاریزه‌کردن سیاست و حذف تدریجی نفوذ دینی تمایل داشتند. این گسست در ۱۹۵۴، با ممنوعیت اخوان المسلمین و بازداشت قطب به نقطه انفجار رسید. از منظر تحلیل معرفت‌شناختی، این واقعه نه صرفاً شکست سیاسی، بلکه مرحله‌ای از بازگشت درونی قطب به مبانی پیشین خود بود. او بار دیگر در برابر تجربه شکست بیرونی، به منطق درونی رمانتیسم معرفتی خویش پناه برد: نفی جهان مادی در برابر ایده‌تعالی مطلق. بررسی این دوره نشان می‌دهد که اندیشه تمدنی قطب ادامه منطقی همان ساختار فکری‌ای است که در دهه‌های پیشین پایه‌گذاری شده بود. جستجوی «کمال مطلق» که در شعر و نقد ادبی او به صورت آرمان زیبایی‌شناختی بروز کرده بود، اکنون در قالب طرح «تمدن کامل اسلامی» بازتعریف شد. تأکید بر «تخیل به منزله ابزار شناخت» در تحلیل ادبی، در این مرحله به «الهام و وحی» به عنوان سرچشمه معرفت در نظام اسلامی تبدیل گردید؛ به بیان دیگر قطب همان الگوی رمانتیک تکیه بر شهود و الهام را در قالب معرفت‌شناسی دینی بازسازی کرد؛ از این رو مرحله اندیشه تمدنی او نه گسستی تاریخی، بلکه تحقق مرحله‌ای تازه از همان پیوستگی معرفت‌شناختی است که کل مسیر حیات فکری‌اش را تبیین می‌کند. به طور کلی سفر به آمریکا، نگارش عدالت اجتماعی در اسلام و تجربه تعامل کوتاه با انقلاب مصر، سه لحظه متوالی در مسیر تکوین ایده «اسلام به مثابه منهج للحیاء» هستند. هر سه تجربه بر یک ساختار ثابت معرفتی استوارند: دوگانگی میان ماده و معنا، ایمان به برتری شهود بر عقل و باور به وحدت نهایی حقیقت در چارچوب توحید. این ثبات در ساختار فکری، همان «پیوستگی معرفت‌شناختی» است که تبیین تحول قطب از ادیب رمانتیک به ایدئولوگ اسلام‌گرا را ممکن می‌سازد؛ به همین دلیل اندیشه تمدنی او باید نه واکنش مقطعی به غرب، بلکه گامی در روند خودبسندگی تکامل درونی تفکرش تلقی شود؛ روندی که در نهایت بذره‌های ایدئولوژی جهادی متأخر او را نیز در دل خود پروراند.

## ۷. دوره زندان و افراطی‌گری

تحولات فکری سید قطب در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، به‌ویژه در دوران زندان، مرحله نهایی در تکامل درونی ساختار معرفتی او را رقم زد. این مرحله از حیث تکوین مفهومی، نه گسست از گذشته، بلکه صورت

رادیکال‌تر همان مبانی معرفت‌شناختی بود که از دوران رمانتیک در ذهن او تثبیت شده بود. تضاد ایدئولوژیک میان قطب و رژیم انقلابی مصر پس از انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲، نخستین آزمون تاریخی این تداوم بود. سید قطب که انقلاب را مقدمه تحقق منهج للحیة اسلامی می‌پنداشت، در برابر واقع‌گرایی سیاسی جمال عبدالناصر و ناسیونالیسم عربی سکولار او، احساس خیانت به آرمان دینی یافت. شکست این امیدها، او را به سازمانی کشاند که هنوز بر تداوم ایده اسلامی تأکید داشت: اخوان المسلمین. پیوستن قطب به اخوان در ۱۹۵۳، نه تصمیمی صرفاً سیاسی، بلکه گذار از تأمل نظری به عمل سازمانی بود. در بستر بحران هویتی اخوان پس از ترور حسن البنا در ۱۹۴۹، ورود قطب با جایگاه فکری و فرهنگی مستقل، برای بازتعریف ایدئولوژیک جنبش اهمیتی تعیین‌کننده داشت. حادثه منشیه در ۲۶ اکتبر ۱۹۵۴ که طی آن یکی از اعضای اخوان به جان عبدالناصر سوءقصد کرد، نقطه عطفی در حیات قطب بود (Menaldo, 2014, p. 69). این واقعه بهانه‌ای برای سرکوب گسترده اخوان المسلمین فراهم آورد و قطب به‌رغم نداشتن نقش مستقیم، به سبب نفوذ فکری‌اش در میان نسل جوان اخوان، بازداشت و به زندان طره منتقل شد. شرایط خشن این زندان - شامل شکنجه جسمی، تحقیر و فشار روانی - ذهنیتی را در او شکل داد که نظام حاکم را نه صرفاً منحرف، بلکه ذاتاً طاغوتی و اصلاح‌ناپذیر می‌دید. تجربه زیسته خشونت دولتی، آخرین نشانه‌های امید به اصلاح تدریجی را از میان برد و او را به یقین رساند که تنها راه رهایی، انقلاب تام دینی است. این گذار از اسلام‌گرایی اصلاح‌طلب به اسلام‌گرایی انقلابی، هم در سطح روانی و هم در سطح گفتمانی، بازتاب مستقیم همان ساختار دوگانه معرفتی بود که در مرکز اندیشه او قرار داشت: عقل ابزاری در برابر شهود عاطفی. در دهه‌های ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰، زمینه سیاسی خاورمیانه با اوج ناسیونالیسم عربی و سوسیالیسم دولتی مشخص می‌شد. سیاست‌های ناصر در ملی‌سازی کانال سوئز (۱۹۵۶)، تشکیل جمهوری متحد عربی (۱۹۵۸) و تأکید بر هویت سکولار، در نگاه سید قطب نشانه حذف کامل اسلام از سپهر عمومی بود. در چنین بستر تاریخی‌ای، تقابل میان «ایمان» و «قدرت» برای او به تعارضی هستی‌شناختی بدل شد. از دید او، نظم موجود نه اصلاح‌پذیر، بلکه تجسم «جاهلیت مدرن» بود؛ مفهومی که بعدها در آثار زندان صورت‌بندی نهایی یافت. پارادوکس بنیادین زندگی قطب در این است که خلاق‌ترین و پرثمرترین دوره فکری او هم‌زمان با سخت‌ترین دوران زیستی‌اش بود. او در زندان توانست چارچوب فکری خود را به شکل منسجمی بازآفرینی کند. در همین سال‌ها، نگارش تفسیر جامع فی ظلال القرآن به پایان رسید و آثار نظری مهمی چون معالم فی الطریق، خصائص التصور الإسلامی و الإسلام و مشاكل الحضارة نگاشته شد. این تولید علمی در محیط زندان، نشانگر دگرگونی نقش خودادراک‌شده قطب بود: از ادیب و مفسر، به ایدئولوگ و مصلح کلان‌نگر. فی ظلال القرآن در این مرحله از سطح تفسیر سنتی فراتر رفت و قرآن را به مثابه «مانیفست انقلابی» برای بازسازی جامعه اسلامی بازخوانی کرد. تداوم عناصر رمانتیک در این اثر آشکار است: همان «تخیل خلاق» که در تحلیل

ادبی ابزار شناخت به شمار می‌رفت، در قالب «تصویرگری قرآنی» و دریافت شهودی معنا بازتولید شد. از این منظر، ظلال را می‌توان نقطه تبلور «زیبایی‌شناسی معرفت دینی» در اندیشه قطب دانست. در میان آثار زندان، معالم فی الطریق (۱۹۶۴) برجسته‌ترین صورت ایدئولوژیک این اندیشه است. قطب در این اثر مفاهیم پیشین خود را از قالب تفسیری به قالب برنامه عمل اجتماعی منتقل کرد. این کتاب که بعدها از سوی برخی جریان‌های جهادی به عنوان «ناسخ آثار پیشین» او تلقی شد، نظام فکری بسته‌ای ارائه می‌دهد که در آن دوگانگی اسلام و جاهلیت مطلق می‌شود. او با استناد به گزاره «العالم کله فی جاهلیه» اعلام می‌کند که تمام جوامع معاصر، حتی آنهایی که خود را مسلمان می‌نامند، در وضعیت جاهلیت به سر می‌برند (سید قطب، ۱۳۹۳، ص. ۴). مبنای نظری این حکم، اصل قرآنی «الحکم بغير ما أنزل الله» است که قطب آن را معیار قطعی تمایز ایمان و کفر می‌داند؛ بر این اساس هر حکومتی که شریعت الهی را مبنا قرار ندهد، طاغوت است و مقابله با آن واجب. در این چارچوب، مفاهیم «هجرت» و «جهاد» معناهای تازه‌ای می‌یابند: هجرت به معنای کناره‌گیری وجودی و روانی از جامعه جاهلی و جهاد به معنای تلاش سازمان‌یافته برای برپایی جامعه الهی (قطب، ۱۳۹۳، ص. ۴۶). ساختار مفهومی این نظریه، بیانگر گسترش منطقی همان گرایش مطلق‌گرایانه‌ای است که از آغاز در جهان‌بینی رمانتیک او وجود داشت. از حیث تبارشناسی مفاهیم، معالم فی الطریق استمرار سه اصل کلیدی رمانتیسم در قالب ایدئولوژی اسلامی است: جستجوی کمال مطلق، تقد مادی‌گرایی مدرن و اولویت عاطفه بر عقل.

جستجوی کمال مطلق که در آثار ادبی دهه ۱۹۳۰ به صورت آرزوی تعالی زیبایی‌شناختی بروز یافته بود، اکنون در طرح آرمان «جامعه اسلامی کامل» بازتاب می‌یابد. «نقد مدرنیت مادی‌گرا» که پیش‌تر از تجربه آمریکا در ذهن او شکل گرفت، در زندان به نفی کامل تمدن معاصر تبدیل شد و سرانجام «اولویت عاطفه بر عقل» در قالب «ایمان انقلابی» و «عشق به شهادت» تجسد می‌یابد. قطب در معالم به صراحت تصریح می‌کند که تحول اجتماعی تنها به دست «انقلابیونی عاشق» ممکن است، نه از طریق محاسبات عقلانی سرد. این بازتولید رمانتیسم در بطن ایدئولوژی جهادی، نشان پیوستگی عمیق میان زیباشناسی و سیاست در ذهن قطب است. تأثیر نظریه‌های معالم فی الطریق از محدوده مصر فراتر رفت و به مرجع فکری جریان‌های افراطی دهه‌های بعدی بدل شد. نخستین گروهی که به طور مستقیم از آن الهام گرفت، «جماعة التکفیر والهجرة» به رهبری شکری مصطفی بود که در دهه ۱۹۷۰ تأسیس شد و نظریه قطب را به افراطی‌ترین صورت خود تفسیر کرد. در دهه‌های بعد، ایده‌های قطب در گفتمان گروه‌هایی همچون الجهاد المصری، الجماعة الإسلامية و القاعدة بازتولید شد و در ادبیات داعش به صورت ایدئولوژی جهادی جهانی تداوم یافت. هر یک از این جریان‌ها بخشی از نظام فکری قطب را برجسته کردند، اما آنچه مشترک باقی ماند، همان ساختار دوگانه مطلق‌گرایانه‌ای بود که بر تمایز هستی‌شناختی ایمان و جاهلیت بنا شده است. اعدام سید قطب در ۲۹ اوت ۱۹۶۶، در پی محاکمه‌ای صوری و اتهاماتی مبهم،

پایان زیست او، ولی آغاز «زندگی نمادین» او در جهان اسلام‌گرایی رادیکال بود. مرگ او آخرین مرحله در فرایند تبدیل شاعر رمانتیک به «شهید ایدئولوژی» محسوب می‌شود. از منظر معرفت‌شناسی تاریخی، تجربه زندان را می‌توان نقطه هم‌گرایی نهایی سه ساحت اندیشه او دانست: حساسیت رمانتیک نسبت به تعالی، زبان زیبایی‌شناختی در تفسیر قرآن و ایدئولوژی سیاسی جهادی. در این دوره، مسئله وجودی دیرین او، یعنی جستجوی راهی برای تحقق تعالی معنوی در جهانی مادی پاسخی انقلابی می‌یابد: نفی کامل نظم موجود و تأسیس جامعه ایمانی از طریق جهاد؛ بدین‌سان دوره زندان و افراطی‌گری نه‌گسست از گذشته، بلکه تحقق منطقی «پیوستگی معرفت‌شناختی» در اندیشه سید قطب است. ساختار بنیادین معرفت او ثابت ماند: همان برتری شهود بر عقل، همان گرایش کل‌نگر و همان مطلق‌گرایی ارزشی؛ اما ابزار تحقق آن از شعر به تفسیر، از تفسیر به نظریه‌پردازی تمدنی و از نظریه به ایدئولوژی جهادی تحول یافت. مطالعه این سیر، نشان می‌دهد که تجربه زندان تنها تسریع‌کننده فرایند درونی بود که از آغاز در ذهن او شکل گرفته بود؛ فرایندی که در نهایت او را از «ادیب رمانتیک» به «معمار جهاد ایدئولوژیک» بدل ساخت.

#### ۸. از تخیل شاعرانه تا جهاد ایدئولوژیک: تکامل درونی ساختار معرفت‌شناختی سید قطب

تحلیل معرفت‌شناختی اندیشه سید قطب نشان می‌دهد که رادیکالیسم متأخر او، نه محصولی بیرونی، بلکه نتیجه فرایند تدریجی و خودزا در تحول ساختار فکری‌اش است. این ساختار که از بنیان‌های رمانتیک در دوران نخستین حیات فکری او نشئت می‌گیرد، در سیر تحول از نقد ادبی تا ایدئولوژی سیاسی، تداوم و انسجام درونی خود را حفظ کرده است. یکی از محورهای اصلی این تداوم، نسبت میان عقل و عاطفه در نظام‌شناختی قطب است. او با وجود بی‌اعتمادی عمیق به عقل به عنوان منبع مستقل معرفت، کوشید از روش‌های تحلیلی مدرن در فهم قرآن بهره‌گیرد. این امر که در نگاه نخست متناقض می‌نماید، در واقع بازتابی از دوگانه معرفت‌شناختی «جهان مادی - قلمرو معنوی» است که در حساسیت‌های رمانتیک ریشه دارد. قطب میان دو سطح از شناخت تمایز قائل می‌شود: سطح تجربی و تحلیلی که ابزار آن روش‌های علمی و زبانی است و سطح شهودی و عاطفی که به ادراک معنا و حقیقت منتهی می‌شود؛ از این رو به‌رغم طرد عقل‌گرایی، استفاده او از روش‌های علمی در چارچوب حفظ اولویت وجدان و شهود قرار می‌گیرد، نه در تقابل با آن. نظریه «تصویرگری هنری» در کتاب تصویر الفنی فی القرآن مهم‌ترین نمود این پیوستگی است. قطب در این نظریه، وحدت ساختاری میان زیبایی‌شناسی و معنا را اساس اعجاز قرآن می‌داند و تأکید می‌کند که هماهنگی میان تصویر، موسیقی لفظی و محتوای معنایی، تجربه‌ای چندبعدی از متن ایجاد می‌کند. از منظر معرفت‌شناسی، این رویکرد، انتقال مستقیم همان کل‌نگری رمانتیک از ادبیات به تفسیر است؛ زیرا همان‌گونه که در نقد ادبی خود بر وحدت فرم و

محتوا تأکید می‌کرد، در اینجا نیز بر هم‌نشینی «تصویر»، «آهنگ» و «معنا» اصرار دارد؛ بدین‌سان مفهوم اعجاز در اندیشه او از سطح استدلال منطقی فراتر رفته و به ساحت «تأثیر عاطفی» منتقل می‌شود. به باور قطب «راز اعجاز قرآن در هماهنگی بین زبان قرآن و دستگاه عاطفی انسان نهفته است» (قطب، ۱۹۹۵، ص. ۱۷)؛ این گزاره بیان معرفت‌شناختی همان اصل «برتری عاطفه بر عقل» است که از رمانتیسم ادبی او آغاز شد و در تفسیر دینی تثبیت گردید. در مرحله بعد قطب به تلفیق مفاهیم روان‌شناختی مدرن با مبانی سنتی اسلامی پرداخت. او از مفهوم ناخودآگاه در روان‌کاوی به عنوان صورت علمی مفهوم «وجدان» بهره گرفت تا وجود قلمرو غیب را از منظر علمی توجیه کند. این تطبیق، بر خلاف برداشت سطحی از تلاش برای مشروعیت‌بخشی مدرن، تلاشی برای ایجاد چارچوب معرفتی منسجم است که میان تجربه علمی و ایمان دینی پیوند برقرار کند. در این دستگاه، «ناخودآگاه» صرفاً وام‌گیری اصطلاحی نیست، بلکه نقش واسطه‌ای میان علم و شهود دارد؛ یعنی همان سازوکار معرفتی‌ای که از آغاز در ذهنیت رمانتیک قطب حضور داشت. در آثار متأخر، او اسلام را نظامی دو بُعدی می‌فهمد: بعد عاطفی که ایمان و هنجارهای اخلاقی را تنظیم می‌کند و بعد عقلانی که سامان اجتماعی و مدیریتی را تضمین می‌نماید. این تقسیم‌بندی که در پی عضویت او در اخوان المسلمین و مناظرات فکری دهه ۱۹۵۰ پدیدار شد، نشان کوشش او برای حل تنش میان تعالی معنوی و ضرورت‌های عینی زندگی است. از این حیث، دوگانگی عقل و عاطفه نه تضاد، بلکه نظام‌مندی مکمل در چارچوب «شناخت‌شناسی اسلامی» تلقی می‌شود. بر خلاف برداشت‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که رادیکالیسم قطب را معلول تجربه آمریکا یا شکنجه‌های زندان می‌دانند، بررسی تاریخی آثار او مؤید آن است که بن‌مایه‌های فکری این رادیکالیسم در دهه ۱۹۴۰ و پیش از آن شکل گرفته‌اند. حلمی النمنم در سید قطب: سیرة التحولات با تحلیل سیر زمانی نوشته‌های قطب نشان می‌دهد که مؤلفه‌های فکری رادیکال، مانند حاکمیت الهی و نفی جامعه جاهلی، پیش از هرفشار بیرونی در آثار او قابل ردیابی است (النمنم، ۲۰۱۴)؛ بر این اساس تجربه‌های سیاسی و زندان تنها نقش تشدیدکننده داشته‌اند، نه منشأ اصلی تحول. چنین خوانشی مفهوم «پیوستگی معرفت‌شناختی» را که بنیان این پژوهش است، به صورت تجربی تأیید می‌کند و نشان می‌دهد رادیکالیسم قطب استمرار همان ذهنیت زیبایی‌شناختی است که در قالب ایدئولوژی دینی بازتولید شد. برای توضیح ریشه‌های این تکامل درونی، باید به زمینه‌های اجتماعی و تربیتی نخستین او بازگشت. تربیت در خانواده‌ای با گرایش‌های صوفیانه و آشنایی زود هنگام با متونی چون سیرة البدوی و دلایل الخیرات، ذهن او را نسبت به خرافه و انحراف در دین حساس ساخت. این حساسیت بعدها در نقد اسلام رسمی و تأکید بر بازگشت به اسلام ناب نمود یافت. این شواهد نشان می‌دهد که عناصر زبانی و ادبی در شکل‌گیری زبان ایدئولوژیک متأخر قطب نقش سازنده داشتند. تحلیل محتوایی آثار دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ نشان می‌دهد که مفاهیم بنیادین رادیکالیسم قطب پیش از تحولات سیاسی دهه ۱۹۶۰ تثبیت شده‌اند. در عدالت اجتماعی در اسلام

(۱۹۴۹) او به صراحت می‌نویسد: «هیچ اثری از این دین اسلام نمی‌بینیم و اینکه اسلامی وجود ندارد و نیازمند تأسیس دوباره است» (قطب، ۱۳۷۹، ص. ۲۵۹) و با استناد به آیه ۴۴ سوره مانده، حکومت بر پایه احکام الهی را معیار ایمان می‌داند؛ بر این مبنا جوامع اسلامی معاصر را در وضعیت کفر می‌شمرد. این موضع که سال‌ها پیش از رویارویی با ناصر مطرح شد، نشان می‌دهد ساختار تکفیری او در تحول معرفتی پیشین ریشه داشته است. قطب از این مرحله، مسیر مفهومی روشنی را طی کرد: از نقد جامعه دینی موجود، به نفی هویت ملی و در نهایت به توجیه جهاد علیه حاکمان غیرشرعی. در الاسلام والرأسمالیة العالمية (۱۹۵۰) او سرمایه‌داری و ملی‌گرایی را به عنوان مظاهر جاهلیت جدید طرد کرد و در السلام العالمي والاسلام (۱۹۵۱) به وجوب جهاد علیه حاکمان غیراسلامی حکم داد. حذف دو صفحه از چاپ‌های بعدی این اثر توسط اخوان المسلمین به سبب شدت تکفیر، خود شاهدهی بر افراطی بودن رویکرد او حتی در میان هم‌فکرانش است. این تدرج زمانی بر خودبسندگی فرایند فکری قطب دلالت دارد و از استقلال ایدئولوژیک او نسبت به شرایط بیرونی حکایت می‌کند. با وجود گرایش رادیکال، قطب در عین حال کوشید نظامی معرفتی با عناصر سازنده و ایجابی نیز طراحی کند. او در عدالت اجتماعی در اسلام افزون بر نقد وضع موجود، تلاش کرد قواعدی اصولی برای اداره جامعه اسلامی تدوین نماید. اشاره او به قواعد فقهی همچون «مصالح مرسله و سد الذرائع» نمونه‌ای از کوشش برای تبیین نظام حقوقی اسلامی در قالبی کارکردی است (التحریر، ۲۰۱۸). این وجه ایجابی نشان می‌دهد که پروژه فکری او ترکیبی از میل به تخریب ساختارهای موجود و بازسازی بنیان‌های جدید بود؛ بدین ترتیب انگیزه قطب را باید در چارچوبی دوجبه دید: تخریب به منظور بازسازی. جمع‌بندی اینکه تحول اندیشه سید قطب حاصل فرایند درونی پیوسته‌ای است که از رمانتیسم ادبی آغاز شد و در ایدئولوژی جهادی تبلور یافت. تحلیل متون و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تجربه‌های بیرونی، اعم از آمریکا یا زندان، نقش تقویتی داشتند، نه مولد؛ بنابراین فهم میراث فکری او مستلزم تمرکز بر سازوکارهای معرفتی‌ای است که در تمام مراحل زندگی‌اش حضور داشته‌اند: برتری عاطفه بر عقل، کل‌نگری زیبایی‌شناختی، و گرایش به مطلق‌گرایی ارزشی. این عناصر، هنگامی که در زمینه سیاسی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ قرار گرفتند، ساختار معرفت‌شناختی را که از تخیل شاعرانه آغاز شده بود، به جهاد ایدئولوژیک بدل ساختند. چنین خوانشی با تأکید بر پیوستگی درونی و تداوم ذهنی، امکان بازفهمی از رادیکالیسم قطب را در سطح معرفت‌شناختی فراهم می‌سازد و از تکرار تبیین‌های تقلیل‌گرایانه می‌پرهیزد.

## ۹. نتیجه‌گیری

پژوهش با به‌کارگیری روش تحلیل مفهومی-تاریخی و مقایسه درون‌متنی آثار سید قطب از دهه ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۶، فرضیه «پیوستگی معرفت‌شناختی» را در برابر پارادایم رایج «گسست بیوگرافی» دنبال کرد. بر

اساس نظریه رمانتیسم سیاسی آیزیا برلین، نشان داده شد که اسلام‌گرایی انقلابی سید قطب نه انقطاعی از گذشته ادبی، بلکه بازپیکربندی سیاسی همان اخلاق رمانتیک است که از دهه ۱۹۳۰ در ذهن او شکل گرفته بود. دستاوردهای اصلی این مطالعه عبارتند از:

**(۱) اثبات تداوم ساختار معرفت‌شناختی در سه سطح:** تحلیل نشان داد که سه اصل محوری رمانتیسم برلین (اولویت عاطفه بر عقل، جستجوی کمال مطلق و نقد مادی‌گرایی) در تمام مراحل تفکر قطب به طور نظام‌مند بازتولید شده‌اند. اصل اول از «تخیل به مثابه ابزار شناخت» در نقد ادبی دهه ۱۹۳۰ به نظریه «هماهنگی عاطفی قرآن» در تصویر الفنی (۱۹۴۵) تحوّل یافت. اصل دوم از «کمال هنری» در شعر به «جامعه اسلامی ناب» در عدالت اجتماعی (۱۹۴۹) و «دارالاسلام» در معالم (۱۹۶۴) منتقل شد. اصل سوم از «ستایش اصالت روستایی» در طفل من القرية به «تمدن‌ستیزی رادیکال» در معركة الإسلام (۱۹۵۰) و مفهوم جهاد در فی ظلال گسترش یافت.

**(۲) شناسایی زمان‌بندی دقیق ظهور مفاهیم رادیکال:** بر اساس مطالعه حلمی النمنم (۲۰۱۴) و تحلیل دقیق متون مشخص شد که مفاهیم بنیادین رادیکالیسم (حاکمیت الهی، جاهلیت مدرن و تکفیر جامعه) در عدالت اجتماعی در اسلام (۱۹۴۹)، یعنی پنج سال پیش از انقلاب ۱۹۵۲ و هشت سال قبل از زندان، به‌وضوح حضور دارند. این زمان‌بندی، تبیین‌های تقلیل‌گرایانه‌ای را که رادیکالیسم را معلول تجربه آمریکا یا شکنجه زندان می‌دانند، نقض می‌کند و تکامل درونی اندیشه را به عنوان علت اصلی تأیید می‌نماید. این تحلیل، درک ما از میراث قطب را دگرگون می‌کند: او نه «شاعری تبدیل‌شده به تروریست»، بلکه متفکری با «معماری معرفت‌شناختی» یکپارچه است که اخلاق ادبی رمانتیک را به «الهیات سیاسی» ترجمه کرد.

**(۳) کشف نقش دوره رمانتیسم ادبی به مثابه بستر معرفت‌شناختی:** پژوهش نشان داد که دوره ۱۹۳۰-۱۹۳۹ که تاکنون در مطالعات اسلام‌گرایی نادیده گرفته شده، کلید فهم معماری فکری قطب است. آثاری همچون طفل من القرية و کتب و شخصیات نه صرفاً خاطرات شخصی، بلکه سندهای مفهومی هستند که ساختار بنیادین تفکر او را آشکار می‌سازند.

**(۴) دلالت‌های نظری برای مطالعات اسلام سیاسی:** این خوانش رمانتیک از اسلام‌گرایی، سه پیامد نظری حیاتی دارد: نخست، رادیکالیسم اسلامی را نمی‌توان صرفاً با عوامل سیاسی-اجتماعی (استبداد، فقر، استعمار) تبیین کرد؛ بلکه باید ریشه‌های معرفت‌شناختی و ساختارهای ذهنی آن را نیز کاوش نمود؛ دوم، این یافته نشان می‌دهد که گفتمان اسلام‌گرایی انقلابی ممکن است در الگوهای فکری پیشامدرن ریشه‌نداشته باشد، بلکه خود محصول تعامل پیچیده با مدرنیته غربی است. رمانتیسم به عنوان نقد مدرنیته، در قالب اسلامی بازتولید شده است؛ سوم، برای مقابله با افراط‌گرایی، نه تنها باید شرایط سیاسی-اقتصادی را اصلاح کرد، بلکه باید به نقد ساختارهای معرفتی مطلق‌گرایانه پرداخت که کنش رادیکال را

مشروع می‌سازند. این پژوهش نشان می‌دهد که اسلام‌گرایی رادیکال معاصر نه صرفاً بازگشت به سنت، بلکه پدیده‌ای مدرن است که از درون مدرنیته و در نقد آن شکل گرفته است. در نهایت این مطالعه نشان می‌دهد که «پیوستگی معرفت‌شناختی» چارچوبی نوین برای فهم پیچیدگی‌های اندیشه قطب و بازخوانی انتقادی تاریخ جریان‌های اسلام‌گرا ارائه می‌دهد؛ چارچوبی که از کلی‌گویی پرهیز کرده و با تکیه بر جزئیات متنی، ژرف‌ترین لایه‌های تحول فکری او را آشکار می‌سازد.



## منابع

- برلین، آ. (۱۳۸۵). *ریشه‌های رمانتیسیم*. ویراسته ه. هاردی؛ ترجمه ع. کوثری. تهران: نشر ماهی.
- التحریر. (۲۰۱۸). *حركات الإسلام السياسي: سيد قطب ونفى صفة الإسلام عن المجتمعات المسلمة (۳-۳)*. صحيفة التحرير. قابل دسترس در:
- تقوی، م.ن. (۱۴۰۳). *اسلام سیاسی؛ از گفتمان تکفیر تا گفتمان تکثیر (با درنگی بر آرای سید قطب و امام خمینی)*. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۹(۲)، ص ۴۷-۷۶.
- الخالدی، ص.ع. (۱۴۰۳). *سید قطب از ولادت تا شهادت*. ترجمه ج. بهرامی‌نیا. تهران: نشر احسان.
- زاهدی‌نیا، ن.؛ اقارب‌پرست، م.ر.؛ ملانکه، س.ح. (۱۴۰۰). *تطبیق رابطه دین و دولت از منظر امام خمینی و سید قطب*. مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۷(۱۴)، ص ۹۶-۶۹.
- عبدالعزیز. ا. (۲۰۲۴). *سید قطب من الدعوة إلى "العری" على الشواطئ إلى تکفیر المجتمع!! الهيئة الوطنية للإعلام-مجلة الإذاعة والتلفزيون*. بازیابی شده از:
- <https://www.maspero.org/radio-and-tv-magazine-culture/2024/07/12/791566>
- القرضاوی، ی. (۲۰۲۴، ۲۹ اوت). *سید قطب ... المفکر الإسلامی شهید الدعوة والتربية والثقافة والفکر*. وبسایت رسمی دکتر یوسف القرضاوی. قابل دسترس در:
- <https://www.al-qaradawi.net>
- قطب، س. (۱۳۶۰). *مقابله اسلام با سرمایه‌داری و تفسیر آیات ربا*. مترجم: س.م. رادمشن. تهران: نشر بنیاد علوم انسانی.
- قطب، س. (۱۳۷۹). *عدالت اجتماعی در اسلام، مباحثی در زمینه‌های جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت*. ترجمه س.ه. خسروشاهی و م.ع. گرامی. تهران: نشر کلبه شروق.
- قطب، س. (۱۳۸۷). *فی ظلال القرآن*. مترجم: م. خرم‌دل. (چاپ دوم). تهران: انتشارات احسان.
- قطب، س. (۱۳۸۹). *صحنه‌های قیامت در قرآن*. مترجم: ز. ویسی. سنندج: نشر آراس.
- قطب، س. (۱۳۹۳). *نشانه‌های راه*. ترجمه م. محمودی. تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی.
- قطب، س. (۱۹۹۵). *التصوير الفنى فى القرآن*. بیروت: دار الشروق.
- قطب، س. (۲۰۲۱). *طفل من القرية*. ألمانيا: منشورات الجمل.
- المولى، س. (۱۳۹۹). *الاخوان وسيد قطب*. ترجمه ح. میرزایی‌نیا و م. ظهیری. تهران: دانش‌نگار.
- النمنم، ح. (۲۰۱۴). *سید قطب: سیرة التحولات*. القاهرة: دار الکرمة.

## References

- Abdel Aziz, A. (2024). Sayyid Qutb from Calling for Modesty on Beaches to Declaring the Entire Society as Unbelievers!! *National Media Authority – Radio and Television Magazine*. Retrieved from: <https://www.maspero.org/radio-and-tv-magazine-culture/2024/07/12/791566>. [In Arabic]
- Al-Khalidi, S. A. (2024). *Sayyid Qutb: From birth to martyrdom* (J. Bahrami-Nia, Trans.). Tehran: Ehsan Publishing. [In Persian]
- Al-Mawla, S. (2020). *The Brotherhood and Sayyid Qutb* (H. Mirzaei-Nia & M. Zahiri, Trans.).

- Tehran: Danesh-Negar. [In Persian]
- Al-Namnam, H. (2014). *Sayyid Qutb: A biography of transformations*. Cairo: Dar al-Karma. [In Arabic]
- Al-Qardawi, Y. (2024, August 29). *Sayyid Qutb: Islamic thinker, martyr of calling, pedagogy, culture, and thought*. Official Website of Dr. Yusuf al-Qardawi. Retrieved from <https://www.al-qaradawi.net>. [In Arabic]
- Al-Tahrir. (2018). Dynamics of political Islam: Sayyid Qutb and the negation of the attribute of Islam from Islamic communities (3-3). *Al-Tahrir Newspaper*. Accessible at: <https://www.altahrir.com/archives/12>. [In Arabic]
- Berlin, I. (2006). *The roots of romanticism* (H. Hardy, Ed.; A. Kowsari, Trans.). Tehran: Mahi Publishing. [In Persian]
- Berman, P. (2003). *Terror and Liberalism*. New York: W. W. Norton & Company.
- Calvert, J. (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press.
- Hamdeh, E. (2021). *Salafism and Traditionalism: Religious Authority in Modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menaldo, M. A. (2014). Sayyid Qutb's political and religious thought: the transformation of jahiliyyah and the implications for Egyptian democracy. *Leadership and the Humanities*, 2(1), pp. 64–80.
- Mostofa, S. (2022). Role of Abbas Mahmud al-Aqqad in Diwan Movement. *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)*, 10(4), pp. 6319-6325.
- Murr, V. (2004). *The Power of Ideas: Sayyid Qutb and Islamism*. Rockford College Summer Research Project.
- Nettler, R.L. (1994). A modern Islamic confession of faith and conception of religion: Sayyid Qutb's introduction to the Tafsir, Fi Zilal Al-qur'an. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21(1), pp. 102-114.
- Qutb, S. (1981). *Islam's confrontation with capitalism and the interpretation of riba verses* (S. M. Radmanesh, Trans.). Tehran: Humanities Foundation Publishing. [In Persian]
- Qutb, S. (1995). *Artistic imagery in the Quran*. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
- Qutb, S. (2000). *Social justice in Islam: Discussions on society, economics, politics, and governance* (S. H. Khosroshahi & M. A. Gerami, Trans.). Tehran: Kolbeh-ye Shorugh Publishing. [In Persian]
- Qutb, S. (2008). *In the shade of the Quran* (2<sup>nd</sup> ed., M. Khorram-Del, Trans.). Tehran: Ehsan Publishing. [In Persian]
- Qutb, S. (2010). *Scenes of resurrection in the Quran* (Z. Veysi, Trans.). Sanandaj: Aras Publishing. [In Persian]
- Qutb, S. (2014). *Signposts* (M. Mahmoudi, Trans.). Tehran: Islamic Thought Publishing Center. [In Persian]
- Qutb, S. (2021). *A child from the village*. Germany: Al-Jamal Publications. [In Arabic]

- Šabasevičiūtė, G. (2021). *Sayyid Qutb: An intellectual biography*. Syracuse University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv264f9b6>.
- Shepard, W.E. (2003). Sayyid Qutb's doctrine of jahiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 35(3), pp. 521-545.
- Taghavi, M. N. (2024). Political Islam: From the discourse of takfir to the discourse of pluralism (With reflection on the views of Sayyid Qutb and Imam Khomeini). *Journal of Political Sciences*, 19(2), 47-76. [In Persian]
- Toth, J. (2013). *Sayyid Qutb: The life and legacy of a radical Islamic intellectual*. Oxford University Press.
- Zahedi-Nia, N., Aghareb-Parast, M. R., & Malaekch, S. H. (2021). Comparing the relationship between religion and state from the perspective of Imam Khomeini and Sayyid Qutb. *Contemporary Muslim Thought Studies*, 7(14), p. 69-96. [In Persian]

