



Vol. 12 | Issue. 45 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.544501.1446>

Resistance in the Mirror of the West: The Methodological Dependency of Fardid and Sayyid Qutb's Discourse on Modern Western Episteme¹

Mohammadreza Salehi Vasigh

PhD Candidate in Political Thought, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

Seyed Mahdi Sadatinejad

Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. MSADATINEJAD@ut.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /09 /10

Revised:

2025 /10 /04

Accepted:

2025 /10 /8

Published Online:

2025 /10 /22

The resistance discourses of Fardid and Sayyid Qutb, despite their apparently critical and anti-Western stance, demonstrate a fundamental contradiction in that they have failed to present an authentic opposition to the West. This research, drawing upon the theoretical framework of «inverted Occidentalism,» analyzes these two discourses and demonstrates how these thinkers were profoundly influenced by the very intellectual categories they claimed to combat. The methodology is based on critical analysis and comparative examination of epistemological structures in the works of these two thinkers. The findings reveal that Qutb, despite his harsh criticisms of the West, adopted a modernist and hegemonic approach against the West in reconstructing concepts such as jahiliyyah (ignorance), hakimiyyah (sovereignty), and aqidah (creed). This methodology was borrowed from Western colonialism and, instead of originating from within Islamic tradition, engaged in redefining ancient Islamic concepts in an entirely modernist manner. Fardid, through proposing the concept of Gharbzadagi (Westoxication) and critiquing technology, employed the very Western philosophical frameworks that he was supposed to critique. The concept of ta'sil (authentication) versus tahsil (acquisition) that Fardid proposed was itself derived from modern dualities rather than from Islamic epistemology. The results demonstrate that these two thinkers produced a form of intellectual-cultural hegemony in the Islamic world that was fundamentally borrowed from the West. Instead of producing a genuine alternative, a new form of conservatism and fanaticism proliferated in the Islamic world, and both thinkers fell into the trap of Orientalism and Occidentalism, failing to create authentic consciousness for Islamic societies. Rather, they reproduced the same methodological violence and ideological perspective of the West.

Keywords: Westoxication, modern jahiliyyah, modernism, inverted Occidentalism, the West.

1. Extracted from doctoral dissertation entitled: «Comparative Re-reading of the Political Views and Thoughts of Fardid and Sayyid Qutb: Critique of Modernity and Its Impact on Intellectual-Political Currents in Iran and Egypt.»



مقاومت در آینه غرب: وابستگی روش شناختی گفتمان فرید و سید قطب به اپیستمه مدرن غربی^۱

محمد رضا صالحی وثیق^{۱b}

دانشجوی دکترای اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

سیدههدی ساداتی نژاد^{۱b}

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. MSADATINEJAD@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰</p> <p>صفحات: ۲۹-۵۶</p>	<p>گفتمان‌های مقاومتی فرید و سید قطب، علی‌رغم ظاهر انتقادی و مخالف غرب، نشان‌دهنده تناقضی بنیادین‌اند که مخالفتی اصیل با غرب ارائه نداده‌اند. پژوهش حاضر با تکیه بر چهارچوب نظری «غرب‌شناسی وارونه» به تحلیل این دو گفتمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این متفکران عمیقاً تحت تأثیر همان مقوله‌های تفکری قرار گرفته‌اند که ادعای مبارزه با آن را داشتند. روش‌شناسی مبتنی بر تحلیل انتقادی و بررسی تطبیقی ساختارهای معرفتی در آثار این دو متفکر است. یافته‌ها نشان می‌دهد قطب علی‌رغم انتقادات تند از غرب، در بازسازی مفاهیمی چون جاهلیت، حاکمیت و عقیده، رویکردی مدرنیستی و هژمونیک علیه غرب اتخاذ کرده که این روش‌شناسی از استعمار غربی اقتباس شده و به‌جای سرچشمه‌گیری از درون سنت اسلامی، به شیوه‌ای کاملاً مدرنیستی به بازتعریف مفاهیم کهن اسلامی پرداخته است. فرید نیز با طرح مفهوم غرب‌زدگی و نقد تکنولوژی، از همان چهارچوب‌های فلسفی غربی استفاده کرده که قرار بود آن‌ها را نقد کند. مفهوم تأویل در مقابل تحصیل که فرید مطرح ساخت، خود برآمده از دوگانگی‌های مدرن بوده نه از معرفت اسلامی. نتایج نشان می‌دهد که این دو متفکر، در جهان اسلام، نوعی هژمونی فکری- فرهنگی ایجاد کرده‌اند که در بنیاد خود، وام‌گرفته از الگوهای غربی است. به‌جای تولید بدیل واقعی، شکل تازه‌ای از محافظه‌کاری و تعصب در جهان اسلام رواج یافته و هر دو متفکر در دام شرق‌گرایی و غرب‌گرایی افتاده و نتوانسته‌اند آگاهی اصیلی برای جوامع اسلامی خلق کنند، بلکه همان خوشونت روش‌شناختی و نگاه ایدئولوژیک غرب را تکرار کرده‌اند.</p> <p>کلیدواژه‌ها: غرب‌زدگی، جاهلیت مدرن، مدرنیسم، غرب‌شناسی وارونه، غرب.</p>

۱. مستخرج از رساله دکتری با عنوان «بازخوانی تطبیقی آرا و اندیشه‌های سیاسی فرید و سید قطب: نقد مدرنیته و تأثیرات آن بر جریان‌های فکری- سیاسی ایران و مصر».

مقدمه

یکی از تناقض‌های اساسی عصر مدرن، شکل‌گیری گفتمان‌هایی است که در عین ادعای مقاومت رادیکال علیه هژمونی غرب، در عمق خود حامل همان ساختارهای معرفت‌شناختی هستند که ادعای مبارزه با آن‌ها را دارند. این پارادوکس در اندیشه دو متفکر مؤثر جهان اسلام معاصر - احمد فردید و سید قطب - به شکلی بارز تجلی می‌یابد. هر دو این اندیشمندان - با وجود فعالیت در بافت‌های جغرافیایی و فرهنگی متفاوت - برای مواجهه با مدرنیته غربی به تولید گفتمان‌هایی روی آوردند که در بنیاد، همان منطق دوگانه‌انگار، تقلیل‌گرا و احاطه‌گری را بازتولید می‌کرد که از ویژگی‌های اصلی اپیستم مدرن غربی است. این مسئله فراتر از یک تناقض صوری در سطح محتوا قرار دارد؛ بلکه نشان‌دهنده نفوذ عمیق ساختارهای معرفتی مدرن در لایه‌های ناخودآگاه اندیشه‌ای است که خود را در تقابل کامل با آن تعریف می‌کند. در این فرایند که آن را «استحاله معکوس» می‌نامیم، عناصر فرهنگی و معرفتی بومی تحت تأثیر چهارچوب‌های مفهومی مسلط دستخوش تحولی می‌شوند که ظاهری مقاومت‌گرا داشته باشد؛ اما در عمق خود بازتولیدکننده همان منطق هژمونیک باشد.

فردید با طرح مفهوم «غرب‌زدگی» و تقابل تأویل در مقابل تحصیل و سید قطب با بازتعریف مفاهیمی چون جاهلیت، حاکمیت و جهاد، هر دو به‌جای تولید بدیل معرفت‌شناختی، به بازسازی همان دوگانگی‌های مدرن پرداختند که قرار بود آن‌ها را برچینند. آن‌ها جهان را به «خودی/غیرخودی»، «مؤمن/کافر» و «اصیل/غیراصیل» تقسیم کردند و در این تقسیم‌بندی، منطق نفی‌گرا و تقابلی غرب مدرن را در قالب اسلامی درونی کردند. حاصل این فرایند، شکل‌گیری آن چیزی است که «آگاهی کاذب مقاومت» نامیده می‌شود؛ آگاهی‌ای که بر این باور استوار است که صرف مخالفت با غرب، اندیشمند را از تأثیرپذیری از ساختارهای معرفتی آن مصون نگه می‌دارد، درحالی که در عمق، همان منطق احاطه‌گر و یکسان‌سازی مدرن را بازتولید می‌کند.

این آگاهی کاذب نه تنها مانع تولید بدیل واقعی می‌شود، بلکه با ایجاد محافظه‌کاری ایدئولوژیک، راه را بر روی الهیات آزادی‌بخش اسلامی می‌بندد. پیامد این وضعیت، تولید

گفتمان‌هایی است که به جای ایجاد فضای گفتگومحور و کثرت‌گرا مطابق با روح سنت اسلامی، به تولید نوعی «هژمونی جدید» در جهان اسلام می‌پردازند که در ساختار خود مشابه همان هژمونی غربی است که ادعای مبارزه با آن را دارند. این پژوهش با تکیه بر چهارچوب نظری «غرب‌شناسی وارونه»^۱ و تحلیل عمیق ساختارهای معرفتی این دو متفکر، در پی آشکارسازی این تناقض اساسی و بررسی پیامدهای آن در شکل‌گیری گفتمان اسلامی معاصر است.

۱. پیشینه پژوهش

بررسی پیشینه‌های پژوهشی نشان می‌دهد که در مطالعات فارسی‌زبان، پژوهش مستقلی که به‌طور مستقیم به تحلیل تطبیقی وابستگی روش‌شناختی گفتمان فردید و سید قطب به اپیستم مدرن غربی پرداخته باشد، یافت نشد. با این حال، مطالعات انجام شده در حوزه‌های مرتبط در ادبیات لاتین، زمینه‌ای مفهومی برای درک ابعاد این مسئله فراهم می‌آورند. این پژوهش‌ها اگرچه به‌طور مستقیم به محوریت اصلی مقاله حاضر نپرداخته‌اند، اما چهارچوب‌های نظری و یافته‌هایی ارائه می‌دهند که می‌تواند بستر تحلیلی مناسبی برای کاوش پارادوکس روش‌شناختی در گفتمان‌های مقاومتی فراهم آورد. در ادامه به مهم‌ترین این مطالعات اشاره می‌شود.

رساله چوداری با عنوان «مذاهب شک: دین، نقد و مدرنیته در جلال آل احمد و والتر بنیامین» (۲۰۱۳)، به تحلیل با مقایسه تطبیقی آثار آل احمد (به‌ویژه غرب‌زدگی) و والتر بنیامین، نشان می‌دهد که هر دو متفکر، با نقد «مدرنیته فاجعه‌بار» و «دین سنت‌گرایانه»، به دنبال بازتعریف رابطه انتقادی با سنت و مدرنیته بودند. آل احمد در غرب‌زدگی، استعمار فرهنگی را نه صرفاً به‌مثابه وابستگی سیاسی، بلکه به‌عنوان «خودمستعماری» اپیستمیک تحلیل می‌کند.

ازسوی دیگر، بنیامین با مفاهیمی چون «هستی‌شناسی مادی» و «آمادگی برای رستگاری»، چهارچوبی برای نقد «عقل ابزاری» مدرن ارائه می‌دهد که مشابه نقد قطب به «علم‌گرایی

سکولار» است. چادوری استدلال می‌کند که نقد آن‌ها از مدرنیته، به بازخوانی دوباره مسائل دینی انجامید و این بازخوانی خود در چهارچوب مدرنیته‌ای جهانی، اما نامتقارن صورت گرفت. با این حال، برخلاف رویکرد چادوری، پژوهش حاضر با استخراج تم‌های مشترک نقد اپیستمه مدرن - مانند بحران هویت، استیلای تکنولوژی و بازگشت به سنت به مثابه ابزار مقاومت - می‌کوشد نشان دهد که گفتمان فردید و سید قطب، علی‌رغم تفاوت‌های ایدئولوژیک، در بنیان‌های روش‌شناختی به اپیستمه غربی وابسته‌اند و این وابستگی را در قالب بازتعریف «سنت» و «مقاومت» بازتولید می‌کنند.

مطالعه میرسپاسی در کتاب *فراملی‌گرایی در اندیشه سیاسی ایران: زمینه و زمانه فردید*، تحلیلی جامع از بستر تاریخی و فکری شکل‌گیری اندیشه احمد فردید ارائه می‌دهد. میرسپاسی با بررسی تأثیرپذیری فردید از فلسفه هایدگر و تطبیق آن با نقد مدرنیته غربی، نشان می‌دهد که گفتمان فراملی‌گرایی فردید، با وجود مخالفت با غرب، عمیقاً در ساختارهای معرفتی همان مدرنیته ریشه دارد.

این پژوهش اهمیت ویژه‌ای در فهم پارادوکس روش‌شناختی دارد؛ پارادوکس این است که متفکران مقاومتی مانند فردید، ابزارهای نقد خود را از سنت فکری بهره می‌گیرند که با آن مخالفت دارند. بررسی میرسپاسی از «زمینه و زمانه» فردید همچنین چهارچوب مفهومی مناسبی برای تحلیل مشابه درباره سید قطب فراهم می‌کند و نشان‌دهنده الگوی مشترک وابستگی روش‌شناختی گفتمان‌های مقاومتی به اپیستمه مدرن غربی است.

کتاب *دووال با عنوان غرب‌شناسی اسلام‌گرا: سید قطب و دیگری غربی*، نشان می‌دهد که نگاه قطب به «دیگری» مسیحی - اروپایی، فراتر از دوگانه‌سازی ساده شرق - غرب و «جوهر‌گرایی‌های متقابل» است و از پیچیدگی‌های تحلیلی برخوردار است. این رویکرد برای فهم چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌های مقاومتی در مواجهه با مدرنیته غربی اهمیت ویژه‌ای دارد.

مطالعه دووال درباره گذار قطب، از سال‌های نخستین حضورش در قاهره تا مواضع رادیکال پایانی، بینشی عمیق درباره فرایند روش‌شناختی این متفکر ارائه می‌دهد. پژوهش او همچنین زمینه نظری مناسبی برای بررسی وابستگی روش‌شناختی گفتمان‌های مقاومتی - از جمله گفتمان‌های فردید و قطب - به اپیستمه مدرن غربی فراهم می‌آورد و نشان‌دهنده

پارادوکس درونی این گفتمان‌هاست: آن‌ها هم‌زمان با مخالفت با مدرنیته، از ساختارهای معرفتی همان مدرنیته بهره می‌گیرند.

دمیکلیس در مقاله «آیا احیای اسلامی مصر واقعاً ضد هژمونیک بود؟ سید قطب و مسئله غرب‌شناسی اسلامی» (۲۰۱۹) با رویکرد تاریخی-انتقادی به بررسی احیای اسلامی مصر پرداخته و استدلال می‌کند که این جریان علی‌رغم ادعای ضد هژمونیک بودن، در واقع، بازتولیدکننده همان ساختارهای غربی است که مدعی مقاومت در برابر آن‌هاست. وی با تکیه بر مفهوم «اکسیدنتالیسم»^۱، نشان می‌دهد که سه گانه رشید رضا، حسن البنا و سید قطب در فرایند تدوین گفتمان اسلامی خود، ناخودآگاه از همان اپیستمه مدرن غربی که مخالف آن هستند، بهره‌برداری کرده‌اند.

پژوهش حاضر، اما با محوریت تحلیل تطبیقی فردید و سید قطب، فراتر از تحلیل منطقه‌ای دمیکلیس، به کشف الگوی جهان‌شمول پارادوکس مقاومت می‌پردازد. این مطالعه نشان می‌دهد که جریانات مقاومت ضد مدرن در جهان اسلام، صرف‌نظر از تفاوت‌های جغرافیایی و فرهنگی، از ساختار معرفتی مشترکی برخوردارند که آن‌ها را در وابستگی روش‌شناختی به اپیستمه مدرن غربی گرفتار می‌سازد. برخلاف تمرکز دمیکلیس بر بُعد سیاسی-اجتماعی، این پژوهش عمق اپیستمولوژیک این وابستگی را در دو قطب جغرافیایی مقاومت اسلامی (ایران و مصر) کاوش کرده و قانونمندی جهان‌شمول این پدیده را آشکار می‌سازد.

کاتوزیان و معظمی در مقاله «غرب‌زدگی: مصائب و محنت‌های آن» (۲۰۱۴)، تاریخچه مفهوم غرب‌زدگی را از قرن نوزدهم تا انقلاب اسلامی ایران ردیابی می‌کنند. به باور نویسندگان فردید، غرب‌زدگی را به‌عنوان یک مرحله تاریخی در فلسفه غرب و شرق معرفی می‌کند که از نفوذ معرفت‌شناسی یونانی در تفکر مدرن اروپایی سرچشمه می‌گیرد. او این مفهوم را به‌صورت یک دوره «نیپیلیسم منفعل» در فلسفه غرب و شرق می‌بیند که در نهایت با «غرب‌زدگی فعال» و بازگشت به تفکر معنوی و ایمانی جایگزین خواهد شد.

فردید در این دیدگاه، غرب‌زدگی را مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌داند که غرب پیش از شرق به پایان آن رسیده است. اگرچه نویسندگان مقاله به سید قطب اشاره‌ای نمی‌کنند، اما

تحلیلی که از فردید ارائه می‌دهند - تحلیلی که بر مفاهیم فلسفی غربی همچون نیهیلیسم نیچه و اگزیستانسیالیسم هایدگر تکیه دارد - نشان می‌دهد که گفتمان فردید، در سطح روش شناختی، به‌طور بنیادین وابسته به اپیستم مدرن غربی است.

۲. مبنای نظری: «غرب‌شناسی وارونه» و پارادوکس مقاومت معرفت‌شناختی

مبنای نظری پژوهش حاضر، کتاب *غرب‌شناسی وارونه* نوشته ایان بوروما و آویشای مارگالیت است. از نظر آن‌ها، غرب‌شناسی وارونه مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها و نگرش‌هایی است که در جهان غیر غربی در واکنش به غرب شکل گرفته و غرب را نه صرفاً به‌عنوان یک واقعیت جغرافیایی، بلکه به‌منزله نماد فساد معنوی، مادی‌گرایی، بی‌ریشگی فرهنگی و انحطاط اخلاقی تصویر می‌کنند. این نگرش‌ها که عمدتاً در پاسخ به مدرنیته غربی (و نه لزوماً خود غرب) پدید آمده‌اند، ریشه در سنت‌های فکری غرب دارند؛ سنت‌هایی که از قرون هجدهم و نوزدهم آغاز شده و سپس از طریق مناسبات امپریالیستی به سایر نقاط جهان گسترش یافته است (Buruma & Margalit, 2004, pp. 23-26).

غرب‌شناسی وارونه به‌عنوان مفهوم کانونی این پژوهش، پدیده‌ای پیچیده و متناقض را آشکار می‌سازد که در آن گفتمان‌های مقاومت‌گرا در مقابل غرب در عمل همان ساختارهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را بازتولید می‌کنند که ادعای مخالفت رادیکال با آن‌ها را دارند. این پدیده فراتر از یک تناقض ساده است؛ بلکه نشان‌دهنده درنوردیدگی عمیق ذهنیت مدرن غربی در لایه‌های ژرف اندیشه‌ای است که خود را در تقابل کامل با آن تعریف می‌کند. *غرب‌شناسی وارونه* برخلاف شرق‌شناسی که غرب را به‌عنوان کانون تولید گفتمان مطرح می‌کند، از پیرامون‌ها سرچشمه می‌گیرد اما همان منطق دوگانه‌انگار، تفوق‌گرایانه را به کار می‌گیرد. این پدیده نه صرفاً واکنشی علیه غرب، بلکه درونی‌سازی عمیق نگاه غربی به خود و دیگری است. در این فرایند، گفتمان مقاومت همان نگاه ابزاری، تقلیل‌گرا و احاطه‌گر مهاجم را نسبت به خود و جهان اتخاذ می‌کند (Buruma & Margalit, 2004, pp. 4-9).

هسته اصلی این چهارچوب نظری در پارادوکس معرفت‌شناختی مقاومت نهفته است. این پارادوکس زمانی تجلی می‌یابد که گفتمان مقاومت، در عین مخالفت با محتوای

ایدئولوژی مسلط، ناخودآگاه فرم‌های معرفتی آن را درونی می‌سازد. فردید و قطب هر دو در دام این پارادوکس افتادند: آن‌ها با اتخاذ منطق دوگانه‌ای که جهان را به «خودی» و «غیرخودی» تقسیم می‌کرد، همان اپیستمه مدرن غربی را در قالب اسلامی بازتولید کردند که بر تقابل، تسلط و یکسان‌سازی استوار است. این فرایند را «استحاله معکوس» می‌نامیم؛ فرایندی که در آن عناصر فرهنگی بومی و کهن تحت تأثیر ساختارهای معرفتی مسلط دستخوش تحول می‌شوند تا ظاهری مقاوم‌گرا به خود بگیرند، اما در عمق خود حامل همان منطق هژمونیک باشند.

نقطه کانونی این چهارچوب در مفهوم «آگاهی کاذب مقاومت» متبلور می‌شود. این آگاهی زمانی شکل می‌گیرد که اندیشمند مقاوم بر این باور باشد که صرف مخالفت با غرب، او را از تأثیرپذیری از ساختارهای معرفتی آن مصون نگه می‌دارد؛ درحالی که در عمق، همان منطق نفی‌گرایانه و تقابلی مدرن غرب را درونی کرده است. چنین آگاهی کاذب موجب می‌شود که مقاوم نتواند تشخیص دهد نقد او بر غرب، خود با ابزارها و منطق معرفتی غربی صورت می‌پذیرد.

ابعاد عملیاتی این چهارچوب عبارتند از: ۱. جایگزینی معرفت تجربه‌محور سنتی با معرفت متنی - ایدئولوژیک که بر تأویل انحصارگرایانه متون مقدس استوار است. ۲. تبدیل روابط گفتگو محور سنتی به روابط قدرت عمودی که در آن حقیقت از بالا تعریف و تحمیل می‌شود. ۳. سکولاریزاسیون پنهان مفاهیم مقدس که در آن واژگان دینی کهن بار معنایی مدرن پیدا می‌کنند. این چهارچوب نظری امکان تحلیل عمیق تناقضات درونی فردید و قطب را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که چگونه هر دو، علی‌رغم ادعای بازگشت به اصالت، در واقع، حداکثر تجلی مدرنیته در جهان اسلام بودند. آن‌ها نه تنها نتوانستند بدیل معرفت‌شناختی تولید کنند، بلکه با ایجاد محافظه‌کاری ایدئولوژیک، مانع شکل‌گیری الهیات آزادی‌بخش اسلامی شدند که بتواند پاسخی اصیل به چالش‌های معاصر ارائه دهد.

۳. فردید: غرب‌زدگی به مثابه بازتولید خشونت معرفتی غرب

فردید، به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین منتقدان مدرنیته در ایران معاصر، پارادوکس «آگاهی کاذب مقاومت» را در کمال وضوح نمایان می‌سازد. وی با طرح مفهوم غرب‌زدگی و

نقد تکنولوژی، در واقع، از همان چهارچوب‌های فلسفی غربی استفاده کرد که قرار بود آن‌ها را نقد کند. مفهوم تأویل در مقابل تحصیل که فرید مطرح ساخت، خود برآمده از دوگانگی‌های مدرن بود نه برآمده از معرفت اسلامی. بدین ترتیب، فرید نه تنها نتوانست جایگزین معرفت‌شناختی واقعی ارائه دهد، بلکه در فرایند «استحاله معکوس»، همان خشونت روش‌شناختی را که ادعای مبارزه با آن داشت، در قالب گفتار ضد غربی بازتولید کرد.

۱-۳. مفهوم «غرب‌زدگی»: وام‌گیری از ساختارهای مفهومی غربی

فرید در طرح مفهوم غرب‌زدگی، این پدیده را به‌مثابه بیماری فراگیر فرهنگی تعریف می‌کند که جامعه ایرانی را از بنیان‌های اصیل خود جدا ساخته و در ورطه تقلید غیر انتقادی از الگوهای غربی فرو برده است. وی در پیوند با اندیشه هایدگر، غرب‌زدگی را تجلی فراموشی «هستی» می‌داند. هایدگر با طرح مفهوم ره‌اشدگی انسان و غیبت امر قدسی از عالم معاصر، به بحران بنیادین موقعیت معنوی انسان مدرن اشاره می‌نماید که فرید آن را از طریق مفهوم «گوشه‌نشینی خدای فردا» گسترش می‌دهد (فرید، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸). از منظر فرید، غرب‌زدگی موجب گسست از سنت و عقلانیت بومی می‌گردد و تقلید کورکورانه از غرب، حکمت بومی و معرفت سنتی را ویران می‌سازد. وی امپریالیسم یا «فرعونیت» را جزء ذاتی تمدن غربی تلقی می‌کند که تا زمان نیل انسان به «اراده همت» استمرار خواهد یافت. از نگاه فرید، بشریت غربی به داء تسلیم در برابر امپریالیسم مبتلا شده و راه‌هایی در خود آگاهی - که متمایز از هویت است - نهفته است (روزنامه رستاخیز، ۱۳۵۵)؛ اما تحلیل انتقادی این مفهوم آشکار می‌سازد که خود غرب‌زدگی محصول ساختارهای مفهومی غربی بوده و نمونه‌ای از نفوذ «نگاه احاطه‌گر» مدرن در اندیشه‌ای محسوب می‌شود که خود را در تضاد کامل با آن موضع‌گیری می‌کند.

محور بنیادین نظریه غرب‌زدگی فرید بر تقابل دو نمط متافیزیکی از فهم الوهیت مبتنی است: از یک‌سو، انسان معاصر در قید اندیشه یونانی (ژئوس) و تجلی اسلامی آن (طاغوت) اسیر گشته؛ از سوی دیگر، سنت ایرانی کهن با محوریت اهورامزدا، تجسم حقیقت و خیر مطلق را عرضه می‌دارد که نشانه الوهیت متعالی تر تلقی می‌شود. این تقابل، شکاف اساسی میان دو کیهان‌شناسی و دو شیوه ارتباط انسان با امر مقدس را آشکار می‌نماید (فرید،

۱۳۸۱، ص. ۱۳۲). از همین رهگذر، بنیاد مفهومی غرب‌زدگی بر تقابل «اصالت» (شرق) در برابر «تقلید» (غرب) استوار است که بازتابی مستقیم از دوگانگی‌های کلاسیک اندیشه اروپایی مانند «سنت/مدرنیته» یا «خود/دیگری» محسوب می‌شود.

این ساختار مفهومی که در قرن نوزدهم میلادی به دست متفکرانی چون هگل و بعدها در جریان رمانتیسیم آلمانی شکل گرفت، جهان را بر اساس تقابل میان «اصیل» و «غیر اصیل» تقسیم می‌کند. فردید بدون آگاهی از این وابستگی معرفت‌شناختی، همان منطق دوگانه‌انگار را در قالب نقد غرب درونی کرد. وی نتوانست درک کند که صرف جابجایی قطب‌های این دوگانگی - یعنی قرار دادن شرق در موقعیت مثبت و غرب در موقعیت منفی - تغییری اساسی در ساختار معرفتی زیربنایی ایجاد نمی‌کند. در نتیجه، فردید به جای ارائه بدیل اسلامی که از درون سنت اسلامی و با لحاظ کثرت‌گرایی ذاتی آن سرچشمه گیرد، از همان چهارچوب‌های مفهومی غربی برای نقد غرب استفاده کرد و در عمل به بازتولید «غرب‌شناسی وارونه» پرداخت که بوروما و مارگالیت آن را یکی از تجلیات وابستگی ناخودآگاه به همان ساختارهایی دانستند که ادعای مقاومت علیه آن‌ها وجود دارد.

۲-۳. نقد تکنولوژی: تأثیرپذیری از هایدگر متأخر

بحران تکنولوژی مدرن و تأثیرات استحالته‌ای آن بر فرهنگ ایرانی، یکی از محورهای کلیدی اندیشه انتقادی فردید را تشکیل می‌دهد. وی در پیوند با تحلیل‌های هایدگر متأخر، تکنولوژی مدرن را نوعی «انکشاف تعرض آمیز» می‌داند که در آن، طبیعت و انسان صرفاً به منابعی برای استخراج و ذخیره انرژی تقلیل می‌یابند؛ رویکردی که تمامی موجودات را در حالت آماده‌باش دائمی برای بهره‌برداری ابزار قرار می‌دهد. این تصور بنیادین در فضای معاصر به دو شکل متجلی می‌شود: نخست ذهنی‌سازی افراطی که هستی را به اراده و خواست سوژه انسانی فروکاهیده؛ دوم عینی‌سازی افراطی که کلیت وجود را به مجموعه‌ای از اشیای قابل محاسبه و بهره‌برداری تبدیل می‌کند (فرایندی که هایدگر آن را جوهر ماهوی تکنولوژی مدرن معرفی می‌کند) (شریعتی، ۱۴۰۱، ص. ۶۰). فردید نیز در همسویی با این دیدگاه، تکنیک را فراتر از یک ابزار صرف می‌بیند و آن را به‌عنوان روشی بنیادین برای انکشاف وجود و تعیین رابطه انسان با جهان در نظر می‌گیرد.

این موضع گیری فردید در حقیقت باز آفرینی مستقیم مفهوم گشتل^۱ هایدگری محسوب می شود، جایی که تکنولوژی نه به عنوان مجموعه ابزارها، بلکه به مثابه نظام کلان معرفتی تعریف می گردد که بنیادهای فرهنگی و معنوی جامعه را دستخوش دگرگونی ساختاری می نماید؛ اما واکاوی دقیق تر این مسئله، تناقض معرفت شناختی عمیقی را در اندیشه فردید عریان می سازد: وی بدون آگاهی انتقادی از این وابستگی، به طور کامل از چهارچوب مفهومی مارتین هایدگر تأثیر پذیرفته است. مفهوم هایدگری «تکنولوژی به مثابه گشایش نهایی» که تکنولوژی مدرن را شیوه ای از کشف جهان معرفی می کند که تمامی موجودات را به منزله ذخیره ای قابل استخراج و مصرف تلقی می نماید، دقیقاً همان چیزی است که فردید تحت عنوان «غرب به عنوان ماشین استحال» باز تولید کرده است.

در این فرایند، فردید همان ساختار انتقادی دوگانه انگار را اتخاذ می کند که بر تضاد «تکنولوژی غربی» در مقابل «حقیقت اصیل شرقی» بنا شده است. این تقابل که در اندیشه هایدگر به صورت مواجهه بین «تکنیک مدرن» و «حقیقت بنیادی وجود» تجلی می یابد، در گفتمان فردید به شکل مقابله میان «غرب مکانیکی» و «شرق معنوی» متجسد می شود.

تناقض بنیادین در اینجا آشکار می شود: فردید در حالی تکنولوژی را به عنوان تجلی خشونت روش شناختی غرب نقد می کند که خودش دقیقاً از همان روش شناسی فلسفی غربی برای این نقد استفاده می نماید. وی قادر به تشخیص این واقعیت نیست که چهارچوب مفهومی مورد استفاده اش برای نقد تکنولوژی غربی، خود محصول همان سنت فکری است که مدعی مبارزه با آن است. این وضعیت را می توان نمونه ای از «استحاله معکوس» تلقی کرد که در آن، ابزارهای نقد خود حامل همان منطقی هستند که قرار است مورد نقد واقع شوند.

۳-۳. دوگانه «علم حضوری» در برابر «علم حصولی»: باز تولید دوگانه های مدرن

در مسیر جستجوی راه حل معرفت شناختی برای رهایی ایران از غرب زدگی، فردید دوگانه ای عرفانی را مورد بازخوانی و تأویل قرار می دهد و آن را محور پیشنهاد اپیستمولوژیک خود قرار می دهد. وی تمایز بنیادی میان «علم حصولی» (مفهومی) و «علم حضوری» (اشراقی) را

از متون ابن عربی برگرفته و علوم مدرن را تحت عنوان «علم حصولی غرب زده» موضع گیری می کند.

بر اساس تقسیم بندی ابن عربی، علم حصولی مبتنی بر حصول صورت موجودات در نفس مجرد است، در حالی که علم حضوری بر حضور مستقیم و بی واسطه معلوم نزد عالم استوار است. علم حضوری در این چهارچوب به سه نحو تجلی می یابد: علم شیء به ذات خویش، علم شیء به معلول خود و علم فانی به مفنی فیه که همان علم از طریق شهود محسوب می شود.

این تقسیم بندی به نحو ظریفی چالش های معرفت شناختی درون سنت عرفانی و فلسفی را آشکار می سازد، به ویژه در تبیین مسئله علم به غیر و چگونگی ارتباط عارف با متعلق شناخت (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص. ۳۵۳). فردید با اتکا به این تمایز، هژمونی علم مدرن را به مصاف می طلبد.

فردید میان «تأویل» به عنوان دانش بنیادین و اصیل اسلامی که با علم حضوری همسان است و «تحصیل» به مثابه دانش سطحی و غربی که مبتنی بر علم حصولی است، تمایز قائل شد؛ اما بررسی انتقادی این دوگانگی آشکار می سازد که آن نه تنها فاقد بنیان محکم در معرفت شناسی اسلامی کلاسیک است، بلکه در حقیقت تکراری از دوگانه های مدرن غربی همچون «اصالت/تقلید» یا «حقیقت/ظاهر» به شمار می رود که در لباس مفاهیم اسلامی ارائه شده است. در سنت اسلامی اصیل، تمایز میان علم حضوری و علم حصولی عمدتاً جنبه روش شناختی داشته و هرگز به شکل ارزشی و تقابلی که فردید بدان شکل داد، مفهوم سازی نگردیده است.

فردید «تأویل» را به مثابه «حقیقت مطلق» تعریف کرد که در خود حاوی تمامی پاسخ های مورد نیاز برای مواجهه با مدرنیته است، در حالی که در سنت اسلامی، دانش همواره سیال و مبتنی بر اجتهاد، مناظره و تعامل پویا با واقعیت های متحول است. این مطلق گرایی معرفت شناختی که فردید عرضه می کند، بیشتر شبیه به ساختارهای ایدئالیستی آلمانی است تا شیوه اسلامی در تعامل با معرفت.

پیامد این رویکرد آن بود که فردید به جای احیای معرفت اسلامی با تمام ثروت و پیچیدگی آن، ساختارهای مطلق گرایانه غربی را درون گفتمان اسلامی درونی کرد. این

فرایند منجر به تولید نوعی «هژمونی جدید» گردید که در ظاهر اسلامی، اما در عمق حامل همان منطق احاطه گر و یکسان ساز مدرن بود که فردید مدعی مبارزه با آن بود. در این میان، تناقض اساسی آن است که وی در تلاش برای مقاومت در برابر غرب، به طور ناخود آگاه از همان ساختارهای دو گانه انگار غربی استفاده کرد که قطب های آن را جابجا نمود، بدون آنکه ساختار زیربنایی آن ها را دگرگون سازد.

۴-۳. ناتوانی در ارائه بدیل معرفت شناختی: تکرار ساختارهای هژمونیک غرب

علی رغم ادعای احیای «معرفت اسلامی اصیل»، فردید در نهایت نتوانست نظام معرفت شناختی جایگزینی ارائه دهد که واقعاً از درون سنت اسلامی سرچشمه گیرد و در عین حال پاسخگوی نیازهای عصر باشد. نقد او صرفاً ماهیت سلبی داشت و راه حل عملی جز «نفی غرب» ارائه نمی داد.

در حقیقت، زبان تحلیلی و ابزارهای مفهومی که فردید به کار می گرفت، کاملاً غربی بود و او نتوانست از این چهارچوب خارج شود. این ناتوانی در ارائه بدیل سازنده منجر به آن شد که گفتمان فردید به محافظه کاری و تعصب بینجامد. بدون ارائه راه حل مثبت، وی جامعه را به پذیرش «حوالت تاریخی» فراخواند، اما این تقدیری بود که با چشم مدرن و از طریق عینک غربی تعریف شده بود. او «حوالت تاریخی» را معادل «Geschick» هایدگر قرار داد.

میراث هژمونیک اندیشه فردید در انقلاب اسلامی ایران به وضوح نمایان شد. گفتمان او به ابزاری برای مشروعیت بخشی به قدرت های سنتی تبدیل شد که در عمل همان ساختارهای متمرکز و احاطه گر مدرن را در قالب اسلامی باز تولید کردند. فردید انقلاب اسلامی را مقدمه ای بنیادین برای «اعاده تاریخ به امت واحده آخر الزمان» تلقی می کند و در این زمینه اظهار می دارد: «انقلاب ایران با درک عمیق یک ضرورت تاریخی شکل گرفته است و آن اینکه باید عهد نوینی بست. این انقلابی است که بازگشت به تفکر آماده گری برای ظهور امام عصر و زمینه سازی برای انقلاب جهانی را در پیش گرفته است» (مددپور، ۱۳۷۲، ص. ۱۸۴).

این رویکرد فردید که انقلاب را در قالب روایت اسکاتولوژیک خاص تفسیر می کند، در واقع، نمونه ای از همان «تاریخ نگاری غایت شناختی» محسوب می شود که ریشه در فلسفه

تاریخ غربی - از هگل تا مارکس - دارد. این تفسیر خطی و هدفمند از تاریخ که انقلاب را به مثابه مرحله‌ای ضروری در جهت تحقق هدف نهایی تاریخ معرفی می‌کند، دقیقاً منطق پیشرفت‌گرایانه مدرن را در لباس مفاهیم اسلامی بازتولید می‌نماید. فردید بدین ترتیب، علی‌رغم ادعای مقاومت در برابر خطی‌نگری غربی، خود به تولید نوعی از «خطی‌نگری اسلامی» دست زد که در ساختار عمقی خود، حامل همان منطق حتمی‌گرا و احاطه‌گراست این پدیده آشکارساز آن است که چگونه «آگاهی کاذب مقاومت» می‌تواند منجر به تولید نوعی هژمونی گردد که در ظاهر مخالف غرب، اما در عمق حامل همان منطق قدرت و تسلط است که مشخصهٔ اپیستمهٔ مدرن غربی محسوب می‌شود. فردید بدین ترتیب، علی‌رغم تمام ادعاهای مقاومت‌گرایانه، در نهایت به بازتولیدکنندهٔ همان خشونت معرفتی تبدیل شد که ادعای مبارزه با آن را داشت. این تناقض نشان‌دهندهٔ آن است که صرف جابجایی محتوا بدون تغییر ساختار معرفتی، نمی‌تواند مقاومت حقیقی در برابر هژمونی ایجاد کند، بلکه منجر به تولید اشکال جدید همان هژمونی می‌شود.

۴. سید قطب: جاهلیت مدرن به مثابه هژمونی اسلامی شده

سید قطب، به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین متفکران اسلام سیاسی در قرن بیستم، نمونهٔ بارز دیگری از پارادوکس «آگاهی کاذب مقاومت» را در جهان اسلام معاصر به نمایش می‌گذارد. قطب با بازتعریف مفاهیمی چون جاهلیت، حاکمیت و جهاد، نه از درون سنت تفسیری اسلام، بلکه با منطق ایدئولوژیک - سیاسی مدرن عمل کرد. او جاهلیت را از مفهوم تاریخی محدود به وضعیت جهان‌شمول معاصر تبدیل کرد؛ تحولی که بیشتر شبیه به سکولاریزاسیون مفاهیم مسیحی در غرب بود تا احیای معرفت اسلامی. این روش‌شناسی که از استعمار غربی اقتباس شده بود، به‌جای آنکه از درون سنت اسلامی سرچشمه گیرد، به شیوه‌ای کاملاً مدرنیستی به بازتعریف مفاهیم کهن اسلامی پرداخت.

در فرایند استحالهٔ معکوس، سید قطب در بازآفرینی این مفاهیم از همان روش‌شناسی استعماری غربی تقلید کرد: همان‌گونه که استعمارگران بریتانیایی، فرانسوی و ایتالیایی اساطیر و روایات قرون وسطایی را برای توجیه هژمونی خود بازتعریف می‌کردند - مانند بازآفرینی جنگ‌های صلیبی به‌دست فرانسه در الجزایر - قطب نیز مفاهیم پیش‌اسلامی و

صدر اسلام را به صورت ایدئولوژیک و ساده‌شده برای معاصر سازی به کار گرفت. این رویکرد نه تنها از سنت تفسیری غنی اسلامی فاصله گرفت، بلکه همان «نگاه احاطه‌گر» مدرن را که جهان را بر اساس دوگانگی‌های مطلق تقسیم می‌کند، در چهارچوب اسلامی درونی ساخت.

۱-۴. تأثیر پذیری از روش‌شناسی غربی علی‌رغم ادعای مخالفت با آن

روش قطب در باز تعریف مفاهیم اسلامی، ریشه در روش‌شناسی مدرن غربی داشت نه در سنت چند صدساله تفسیر و فقه اسلامی. او مفهوم «جاهلیت» را که در طول دوره عباسیان با ظرافت تئولوژیک و تنوع تفسیری توسعه یافته بود، به ابزاری سیاسی و کاملاً دوگانه‌انگار تقلیل داد.

سید قطب با اتکا به مفهوم «حاکمیت» و درنوردیدگی آن با رویکرد فلسفی‌ای، تفسیری از «جاهلیت» عرضه می‌کند که فراتر از مرجعیت تاریخی پیش از اسلام، ابعادی فراگیر و فراتاریخی به خود می‌گیرد. این مفهوم گسترده نه تنها جهان غیر اسلامی، بلکه هر جامعه مسلمانی را که حاکمیت الهی را انکار نماید، دربردارد.

از منظر او، جاهلیت مقوله‌ای جامع محسوب می‌شود که در هر حوزه‌ای از رفتار انسانی و در هر جامعه‌ای که قوانین اسلامی در آن اجرایی نگردد، قابل تشخیص است. بر اساس همین درک احاطه‌گر، او نه تنها غرب، بلکه جامعه مصر تحت حکومت ناصر را نیز در وضعیت جاهلیت می‌داند؛ زیرا دیکتاتوری ملی‌گرای سکولار ناصر مظهري از رد حاکمیت الهی تلقی می‌شود.

حاکمیت مبتنی بر انسان، بدان معناست که اراده انسان در مقابل قوانین بشری تسلیم شده و مانع اطاعت صحیح از اراده خدا و قانون الهی می‌گردد. سید قطب این وضعیت را «شرک» موسوم می‌سازد: «شریک کردن خدایان دروغین به خدا» (سید قطب، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۴).

این ساده‌سازی شدید، نشانه‌ای از تأثیر پذیری ناخودآگاه از رویکرد مدرنیستی غرب به تقلیل‌گرایی و یکسان‌سازی پیچیدگی‌های فرهنگی و معرفتی بود.

در سنت اسلامی کلاسیک، جاهلیت مفهومی تاریخی و محدود بود که به دوره خاصی اشاره داشت، اما سید قطب آن را به حکمی جهان‌شمول و فراتاریخی تبدیل کرد که هر

جامعه‌ای را می‌توان بر اساس آن قضاوت کرد. تناقض عمیق‌تر زمانی آشکار می‌شود که در نظر بگیریم او علی‌رغم انتقاد تند از فردگرایی غربی، خود به شکل خاصی از فردگرایی ایدئولوژیک روی آورد. او جامعه آینده را بر پایه «فرد انقلابی» - که خود نمونه آن بود - پایه‌ریزی کرد، رویکردی که در تضاد آشکار با رویکرد جمع‌گرای حسن البنا با تأکید بر شورا قرار داشت. این فردگرایی انقلابی، بازتابی مستقیم از نگاه مدرن غرب به «قهرمان انقلابی» بود که تاریخ را به حرکت درمی‌آورد. او بدین ترتیب، همان ساختار معرفتی را که در غرب مورد انتقاد قرار می‌داد، در قالب اسلامی بازتولید کرد.

۲-۴. تولید هژمونی جدید با ابزارهای غربی

میراث سید قطب پس از اعدام او در سال ۱۹۶۶ به‌ویژه از سوی برادرش محمد قطب در عربستان سعودی گسترش یافت و نوعی هژمونی جدید در جهان اسلام ایجاد کرد که ماهیتاً وام گرفته از ساختارهای قدرت غربی بود. همان‌گونه که هژمونی غرب بر پایه ترکیب «مسیحیت پروتستان و روح سرمایه‌داری» بنا شده بود، هژمونی قطبی بر پایه «اسلام سیاسی شده و ایدئولوژیک» استوار شد.

این هژمونی جدید همان ساختار متمرکز، احاطه‌گر و یکسان‌ساز را داشت که مشخصه اپیستم مدرن غربی است، اما در لباس اسلامی. مفهوم «حاکمیت الهی» در اندیشه قطب، بازتابی واضح از ایده‌های سیاسی مدرن غربی بود. او حاکمیت را به صورت مطلق و غیرقابل تفسیر تعریف کرد.

قطب در تبیین این حاکمیت مطلق، با استناد به آیات متعدد قرآن، از جمله آیه ۵۰ سوره قصص، آیه ۳۶ سوره احزاب و آیات ۱۸ و ۱۹ سوره جاثیه، مفهوم حاکمیت را به‌طور انحصاری برای خداوند ترسیم می‌کند. وی با قاطعیت متعلق به اپیستم مدرن غربی بیان می‌دارد: «قرآن فقط یک راه دارد» که این خود بازتاب همان منطق یک‌بعدی و انحصاری است که در ساختار معرفت‌شناختی غربی متجلی می‌شود. او همه امور زندگی (اعم از امور فردی و اجتماعی) را در چهارچوب تعالیم خدا و «راه» الهی محدود می‌کند (قطب، ۱۳۸۷، صص. ۲۳-۲۴).

این در حالی است که در فقه سنتی اسلامی، مفهوم حاکمیت همواره در چهارچوب «شورا» و «اجماع» شکل می‌گرفت و انعطاف‌پذیری لازم برای تعامل با واقعیت‌های متغیر

را داشت. این مطلق‌گرایی در تعریف حاکمیت، نشانه آشکار تأثیرپذیری از ساختارهای قدرت متمرکز و بوروکراتیک غربی بود که در آن قدرت از مرکز واحد تعریف و توزیع می‌شود.

بدین ترتیب، قطب به‌جای تولید بدیل معرفت‌شناختی که از درون سنت اسلامی سرچشمه گیرد، به تولید نسخه‌ی اسلامی همان هژمونی غربی پرداخت که ادعای مبارزه با آن را داشت. این فرایند دقیقاً مصداق چیزی است که بوروما و مارگالیت آن را غرب‌شناسی وارونه نامیدند: بازتولید ساختارهای غربی در قالب مقاومت علیه غرب.

۳-۴. سفر به آمریکا: نقطه عطف در رادیکالیزه شدن به شیوه غربی

تجربه قطب در آمریکا طی سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۰ نقشی کلیدی در شکل‌گیری رویکرد پارادوکسیکال غرب‌محور او ایفا کرد. او آمریکا را با مفاهیمی مانند «بربریت» و «نژادپرستی» تحلیل کرد، اما در نقد خود، ناخودآگاه از همان ابزارهای مفهومی غربی - مانند تقابل «تمدن/بربر» - استفاده کرد که قرار بود نقدشان کند.

قطب در تحلیل جامعه آمریکایی، آن را «کارخانه بزرگ» توصیف می‌کند که در آن انسان‌ها به ابزارهای تولید و انباشت ثروت تنزل یافته‌اند. این نگاه که جامعه را بر محور تقابل مادی/معنوی ارزیابی می‌کند، بازتاب و وضوح همان دوگانه‌انگاری است که در قلب اپیستم‌مدن غربی قرار دارد.

قطب «وحشیگری تمدن» را مفهومی متمایز از خشونت بدوی معرفی می‌کند که در پیچیدگی‌های صنعتی و فناوری پنهان شده است. این چهارچوب نظری که تمدن را صرفاً بر مبنای دیکوتومی روحانیت/مادیت قضاوت می‌کند، خود محصول همان منطق طبقه‌بندی‌کننده و احاطه‌گر غربی است.

نظریه سقوط تمدنی که قطب مطرح می‌کند - مبنی بر اینکه جامعه‌ای می‌تواند جهان را فتح کند اما خویشتن را از دست بدهد - بازآفرینی مفهوم غربی «تضاد درونی تمدن» است؛ مفهومی که در اندیشه غربی، از اشپنگلر تا تاینبی، مطرح شده بود (خالدی، ۱۳۹۳، صص. ۹۱-۱۰۰).

این تجربه نشان داد که قطب نتوانسته است از چهارچوب مفهومی غربی خارج شود، بلکه صرفاً قطب‌های آن را جابجا کرده است. قطب در نقد جامعه آمریکایی، به‌جای ارائه

بدیل اسلامی که از درون معرفت اسلامی شکل گرفته باشد، از کلیشه‌های غرب‌ستیزانه بهره برد که خود محصول همان نگاه دوگانه‌انگار غربی بود. او مفاهیمی مانند «فساد اخلاقی غرب»، «ماده‌گرایی» و «فردگرایی» را با همان زبانی که شرق‌شناسان غربی برای توصیف و تحقیر شرق به کار می‌بردند، علیه غرب به کار گرفت. این امر بیانگر درگیری عمیق ذهنی او در چهارچوب مفهومی غربی بود و نشان‌دهنده آن بود که او نتوانسته است خارج از این چهارچوب تفکر کند.

۴-۴. تناقض روش‌شناختی: ادعای ضد غربی با ابزارهای غربی

تناقض اساسی در اندیشه قطب در مقایسه آثار اولیه و انتهایی او به وضوح نمایان می‌شود. در کتاب *عدالت اجتماعی در اسلام* که در سال ۱۹۴۹ نوشت، قطب غرب را به دلیل فردگرایی افراطی و سرمایه‌داری بی‌رحم نقد می‌کند (قطب، ۱۳۷۹، صص. ۱۵-۱۳)، اما هم‌زمان همان ساختارهای مفهومی غربی را برای تحلیل جامعه اسلامی به کار می‌گیرد. او مفهوم «عدالت» را بر پایه مؤلفه‌هایی مانند «آزادی وجدان»، «برابری مطلق» و «مسئولیت متقابل» تعریف کرد که همگی ریشه در اندیشه لیبرال غربی دارند (قطب، ۱۳۷۹، صص. ۶۵-۴۸)، نه در فقه سنتی اسلامی که بر تعادل، انعطاف و تدرج تأکید دارد. تنها چند سال پس از این کتاب، قطب به کلی موضع خود را تغییر داد و به جای نقد ساختار یافته مدرنیته، به بازتولید همان خشونت روش‌شناختی غربی روی آورد که قبلاً آن را محکوم کرده بود.

او جهان را به دو بخش کاملاً متضاد «دارالاسلام» و «دارالحرب» (جاهلیت) تقسیم کرد. طبق دیدگاه قطب، مناطق خارج از حاکمیت اسلامی «دارالحرب» محسوب شده و روابط مسلمانان با آن‌ها یا مبتنی بر مقابله مسلحانه یا بر اساس پیمان‌های صلح تنظیم می‌شود. این تقسیم‌بندی موجب می‌شود که حتی در حالت صلح، اهالی غیرمسلمان این مناطق فاقد «ولاء» (وفاداری دینی) نسبت به جامعه اسلامی تلقی شوند (قطب، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۹)، همان‌گونه که استعمارگران جهان را به دو قسمت «متمدن/عقب‌مانده» تقسیم می‌کردند. این تحول، بیانگر تسلیم ذهنی او به همان ایدئولوژی دوگانه‌انگار غربی بود که ادعای مبارزه با آن را داشت. در نتیجه، اندیشه سید قطب در نهایت منجر به نوعی «برتری طلبی مذهبی» شد که ساختاری کاملاً مشابه هژمونی غرب داشت: همان منطق احاطه‌گر، همان نگاه ابزاری به دیگری و

همان خشونت روش شناختی که ادعای مقاومت علیه آن را داشت. قطب بدین ترتیب، نمونه بارزی از آن چیزی شد که «آگاهی کاذب مقاومت» نامیده می‌شود: اندیشمندی که در حین مبارزه با غرب، عمیق‌ترین تجلی همان منطق غربی در جهان اسلام تبدیل شد.

۵. مقاومت وابسته: مقاومت در آینه غرب

بررسی تطبیقی اندیشه فرید و سید قطب، پارادوکس عمیق «مقاومت وابسته» را در کمال وضوح آشکار می‌سازد. هر دو متفکر، علی‌رغم تفاوت‌های جغرافیایی، زمانی و محتوایی، در یک الگوی مشترک گرفتار آمدند: بازتولید همان ساختارهای معرفت‌شناختی غربی که ادعای مبارزه رادیکال با آن‌ها را داشتند. این همسانی ساختاری نه صرفاً تصادفی، بلکه نشان‌دهنده نفوذ عمیق اپیستم مدرن غربی در لایه‌های ناخودآگاه اندیشه مقاومت گراست. فرید و قطب هر دو با بازتعریف مفاهیمی چون جاهلیت، فساد، بدعت و غرب زدگی، گفتمانی کاملاً دوگانه‌انگار در برابر غرب ساختند که در ساختار خود مشابه کلیشه‌های غربی درباره شرق است. همان‌گونه که شرق‌شناسان غربی شرق را به‌عنوان «دیگری» تصویر می‌کردند - عقب‌مانده، غیرعقلانی، خرافی - این دو متفکر نیز غرب را با همین منطق دوگانه‌انگار، اما با قطب‌های معکوس تحلیل کردند: غرب مادی، بی‌روح، فاسد. این «معکوس‌سازی» نه تنها تغییری اساسی در ساختار معرفتی ایجاد نکرد، بلکه همان منطق نفی‌گرا و تقابلی مدرن را در قالب اسلامی تقویت کرد. بُعد دیگر این وابستگی در نحوه مدرنیزه کردن و ایدئولوژیک تبدیل کردن مفاهیم اسلامی نمایان می‌شود.

فرید مفاهیم پیچیده و چندلایه «علم حضوری» و «علم حصولی» را به ابزاری سیاسی برای نقد مدرنیته تقلیل داد، درحالی‌که در سنت اسلامی این مفهوم بخشی از طیف وسیع‌تر معرفت‌شناسی عرفانی بود نه ابزار تقابل ایدئولوژیک. قطب نیز مفهوم تاریخی «جاهلیت» را به حکمی جهان‌شمول و فراتاریخی تبدیل کرد که بتوان هر جامعه‌ای را بر اساس آن قضاوت کرد. این فرایند «سکولاریزاسیون پنهان» مفاهیم مقدس، مصداق همان کاری بود که مسیحیت پروتستان در غرب با مفاهیم مقدس خود انجام داده بود: تبدیل آن‌ها به ابزارهای سیاسی - ایدئولوژیک.

نکته حیاتی در اینجا آن است که این رویکرد، در واقع، پذیرش ضمنی چهارچوب‌های

فکری غربی بود. هر دو متفکر جهان را از طریق عینک مفاهیمی می‌دیدند که ریشه در ایستمه مدرن داشت: تقسیم جهان به دوگانگی‌های مطلق، نگاه ابزاری به متون مقدس، تحمیل وحدت ایدئولوژیک به جای پذیرش کثرت طبیعی. به‌عنوان مثال، در کتاب دشمن در آینه، یوبن تأکید می‌کند که روش‌های عقل‌گرایانه پسا‌روشنگری، تصاویر کلیشه‌ای از بنیادگرایی اسلامی تولید می‌کنند، درحالی‌که این مکانیسم‌های تولید معنا را پشت نقاب ادعاهای علمی و عینی پنهان می‌سازند (Euben, 1999, 15). این نقد نشان می‌دهد که مشکل تنها در محتوای اندیشه نیست، بلکه در خود روش‌شناسی و ابزارهای شناختی نهفته است که این متفکران از آن استفاده کردند.

فردید و قطب نتوانستند درک کنند که آنچه به‌عنوان «گفتمان ضد‌هژمونیک رادیکال» تلقی می‌کردند، در حقیقت «هژمونی جدیدی» است که در چهارچوب‌های فکری غربی شکل گرفته و با سنت‌های چندگانه و کثرت‌گرای اسلامی در تضاد بنیادی قرار دارد. بُعد روش‌شناختی این پارادوکس در اتخاذ «نگاه احاطه‌گر» نمود یافت. هم فردید و هم قطب جهان را از منظر یک کل‌نگری ایدئولوژیک در نظر گرفتند که در آن تمام عناصر باید در چهارچوب واحد تعریف شوند. این نگاه که ریشه در کارتریان‌یسم^۱ و سوژه‌مدرن غربی دارد، با سنت کثرت‌گرایانه و گفتگو‌محور اسلام کلاسیک در تضاد بنیادی است. در سنت اسلامی، حقیقت از طریق تعامل میان دیدگاه‌های مختلف، اجتهاد جمعی و گفتگوی پیوسته شکل می‌گیرد، نه از طریق تحمیل رؤیت واحد از بالا. آن‌ها ناتوان از درک این نکته بودند که آگاهی واقعی نیازمند پذیرش کثرت و تنوع است، نه تحمیل وحدت ایدئولوژیک که خود بازتابی از منطق تمامیت‌خواه مدرن محسوب می‌شود.

۱. مکتب فلسفی رنه دکارت مبتنی بر شک منهجی و عقل‌گرایی که جهان را از طریق دوگانگی‌های مطلق (ذهن/ماده، سوژه/اثره) تفسیر می‌کند. این رویکرد بر «سوژه‌مدرن» متکی است که خود را مرکز معرفت و حقیقت می‌داند و واقعیت را از منظر احاطه‌گر و کل‌نگرانه درک می‌کند.

جدول ۱: بررسی تطبیقی وابستگی روش‌شناختی فریدید و سید قطب

ویژگی	فریدید	سید قطب	ریشه/موازی معرفت‌شناختی غربی	هژمونی جدید حاصل
چهارچوب مقاومت	غرب‌زدگی و تقابل علم حضوری و حصولی	جاهلیت و حاکمیت مطلق	دوگانگی‌های مدرن (اصالت/تقلید، خود/دیگری) و فلسفه تاریخ غربی	محافظه‌کاری ایدئولوژیک
نقد مدرنیته	نقد تکنولوژی (وام گرفته از هایدگر متأخر)	نقد جامعه آمریکایی (با ابزارهای مفهومی غرب)	مفهوم گشتل هایدگر و دوگانگی متمدن/بربر	بازتولید خشونت معرفتی
رویکرد به متون مقدس و سنت	تقلیل علم حضوری/ حصولی به ابزار ایدئولوژیک	تبدیل قرآن به منشور انقلابی	سکولاریزاسیون پنهان مفاهیم مقدس (مانند پروتستانسیسم)	هژمونی فکری-فرهنگی
نگاه به دیگری/غرب	تقسیم جهان به شرق اصیل و غرب غیر اصیل	تقسیم جهان به دارالسلام و دارالحرب (جاهلیت)	منطق هویت غربی (دیالکتیک هگلی) و دوگانگی دوست/دشمن اشمیت	فاشیسم مذهبی/ تئوکراسی مدرنیزه
ناتوانی در ارائه بدیل	دعوت به پذیرش حوالت تاریخی	پایه‌ریزی جامعه بر پایه طلیعه‌پیشناز و انقلابی	تاریخ‌نگاری غایت‌شناختی و قهرمان انقلابی مدرن	تصلب و رکود فکری

۱-۵. چرا این گفتمان‌ها نتوانستند بدیل اصیل تولید کنند؟

ریشه ناتوانی فردید و قطب در تولید بدیل معرفت‌شناختی اصیل، در وابستگی ساختاری آن‌ها به همان چهارچوب‌های مفهومی نهفته است که ادعای تجاوز از آن‌ها را داشتند. این وابستگی در سه سطح قابل تشخیص است: سطح معرفت‌شناختی، سطح روش‌شناختی و سطح عملیاتی.

در سطح معرفت‌شناختی، هر دو متفکر از «منطق هویت» غربی تأثیر پذیرفتند که بر اساس آن، هر پدیده‌ای باید در تقابل با «دیگری» تعریف شود. این منطق که ریشه در دیالکتیک هگلی دارد، جهان را به صورت مجموعه‌ای از تقابل‌های مطلق در نظر می‌گیرد که در آن هر عنصر تنها در نفی دیگری معنا پیدا می‌کند. فردید «شرق اصیل» را تنها در تقابل با «غرب فاسد» تعریف کرد و قطب «اسلام حقیقی» را تنها در مقابل «جاهلیت مدرن» مفهوم‌سازی کرد. این رویکرد مانع از درک آن شد که هویت اسلامی نیازمند تقابل با دیگری نیست، بلکه از درون خود و در تعامل مثبت با واقعیت شکل می‌گیرد. در سطح روش‌شناختی، آن‌ها از «تفکر ابزاری» مدرن تأثیر پذیرفتند که متون مقدس و سنت را به مثابه منابعی برای تولید ایدئولوژی سیاسی در نظر می‌گیرد، نه به عنوان منابع زنده معرفت که در تعامل پیوسته با واقعیت معنا می‌یابند.

قطب قرآن را به «منشور انقلابی» تبدیل کرد و فردید سنت عرفانی و هایدگر را به «ابزار مقاومت فرهنگی» تقلیل داد. این رویکرد ابزاری، مشابه چیزی بود که پروتستانتیسم با کتاب مقدس انجام داده بود: تبدیل متن مقدس به سند سیاسی-ایدئولوژیک. در سطح عملیاتی، هر دو به تولید ساختارهای قدرت متمرکز و احاطه‌گر انجامیدند که در طبیعت خود مصداق هژمونی غربی بود که ادعای مبارزه با آن را داشتند. آن‌ها نتوانستند درک کنند که مقاومت واقعی نیازمند ایجاد فضاهای گفتگو محور و کثرت‌گراست که امکان تولید معرفت جمعی را فراهم آورد، نه تحمیل حقیقت از بالا.

۲-۵. پیامدهای این وابستگی: ترویج محافظه‌کاری و خشونت در جهان اسلام

پیامدهای گفتمان‌های فردید و سید قطب در جهان اسلام معاصر، تأییدی عملی بر فرضیه اصلی پژوهش حاضر محسوب می‌شود: این فرضیه که گفتمان‌های مقاومت‌گرا، زمانی که

از همان ساختارهای معرفتی تغذیه می‌کنند که با آن‌ها مبارزه می‌کنند، در نهایت منجر به بازتولید همان منطق هژمونیک می‌شوند.

میراث فردید در ایران پس از انقلاب اسلامی به مشروعیت بخشیدن به حکومتی با رویکرد «توکراسی مدرنیزه» انجامید که در ساختار خود مشابه دولت‌های ایدئولوژیک غربی بود. همان‌گونه که این دولت‌ها بر پایه ایدئولوژی واحد و تحمیل آن از بالا استوار بودند، نظام سیاسی پس از انقلاب نیز بر اساس تفسیر انحصاری از اسلام و نفی کثرت‌گرایی بنیان نهاده شد. این نظام، علی‌رغم اسلامی بودن، همان خشونت روش‌شناختی را اعمال کرد که مشخصه مدرنیته غربی است: یکسان‌سازی، نفی تفاوت، تحمیل وحدت ایدئولوژیک. میراث قطب نیز در جهان عرب و فراتر از آن به تولید جریان‌هایی انجامید که «اسلام سیاسی» را به ابزاری برای کسب قدرت تبدیل کردند. این جریان‌ها، به جای احیای روح اسلامی که بر رحمت، کثرت‌گرایی و گفتگو استوار است، به تولید نوعی «فاشیسم مذهبی» پرداختند که در ساختار خود مشابه جریان‌های فاشیستی غربی بود. آن‌ها همان منطق «دوست/دشمن» را که کارل اشمیت در اندیشه سیاسی غرب نظریه‌پردازی کرده بود، در قالب «مؤمن/کافر» بازتولید کردند.

نکته بنیادین در اینجا آن است که این پیامدها نه ناشی از انحراف از اندیشه فردید و قطب، بلکه نتیجه منطقی همان ساختارهای معرفتی است که آن‌ها بنیان نهادند. وقتی گفتمانی بر اساس تقابل مطلق، نفی دیگری و تحمیل وحدت ایدئولوژیک استوار شود، منجر به خشونت می‌شود، صرف‌نظر از اینکه محتوای آن دینی باشد یا سکولار.

۳-۵. نیاز به بازاندیشی در روش‌شناسی نقد مدرنیته با تکیه بر معرفت‌های بومی

تجربه فردید و قطب ضرورت بازاندیشی بنیادی در روش‌شناسی نقد مدرنیته را آشکار می‌سازد. این بازاندیشی نباید صرفاً در سطح محتوا، بلکه در سطح ساختارهای معرفت‌شناختی انجام پذیرد. نقد واقعی مدرنیته نیازمند آن است که از درون معرفت‌های بومی و با حفظ کثرت‌گرایی ذاتی آن‌ها صورت گیرد، نه از طریق وارد کردن مفاهیم مدرن به قالب‌های سنتی. معرفت‌های بومی ایرانی-اسلامی، برخلاف تصویری که فردید و قطب ارائه دادند، ذاتاً کثرت‌گرا، گفتگو‌محور و انعطاف‌پذیر هستند.

مفهوم «اجتهاد» در فقه، «کشف» در عرفان و «حکمت» در فلسفه ایرانی-اسلامی، همگی بر این اصل استوارند که حقیقت از طریق تعامل پیوسته با واقعیت و در چهارچوب گفتگوی جمعی کشف می‌شود. این رویکرد با منطق احاطه‌گر و تحمیلی مدرنیته در تضاد بنیادی قرار دارد.

بازاندیشی مورد نیاز باید بر اساس احیای این ظرفیت‌های معرفتی اسلام صورت گیرد، نه تقلید از الگوهای غربی. این امر نیازمند درک عمیق از تفاوت میان «نقد درونی» که از درون سنت شکل می‌گیرد و «نقد بیرونی» است که ساختارهای مفهومی خارجی را وارد سنت می‌کند.

۴-۵. **گفتمان‌های جایگزین مبتنی بر «اپیستمه‌های چندگانه» و گفتگوی انتقادی سنت/مدرنیته**

راه‌حل مسئله مطرح شده در این پژوهش، نه در نفی کامل مدرنیته و نه در پذیرش مطلق آن، بلکه در تولید گفتمان‌هایی نهفته است که بر «اپیستمه‌های چندگانه» و گفتگوی انتقادی میان سنت و مدرنیته استوار باشند. این گفتمان‌ها باید از سه ویژگی برخوردار باشند: کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، گفتگومحوری روش‌شناختی و انعطاف‌پذیری عملیاتی.

کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی به این معناست که پذیرفته شود معرفت از منابع مختلف سرچشمه می‌گیرد و هیچ منبع واحدی نمی‌تواند ادعای انحصار حقیقت داشته باشد. این رویکرد که با سنت ایرانی و روح اصیل اسلام مطابقت دارد، امکان تعامل سازنده میان معرفت‌های سنتی و مدرن را فراهم می‌آورد، بدون آنکه یکی به دیگری تقلیل داده شود.

گفتگومحوری روش‌شناختی بدان معناست که حقیقت از طریق گفتگو و تعامل میان دیدگاه‌های مختلف کشف می‌شود، نه از طریق تحمیل از بالا. این امر نیازمند ایجاد فضاهای عمومی است که در آن‌ها امکان بحث آزاد و انتقادی وجود داشته باشد.

انعطاف‌پذیری عملیاتی نیز به این معناست که راه‌حل‌ها باید متناسب با شرایط زمانی و مکانی باشند و هیچ الگوی ثابت و مطلق وجود نداشته باشد. این رویکرد امکان تطبیق با تحولات زمان را فراهم می‌آورد، بدون آنکه بنیادهای اصیل از دست بروند.

چنین گفتمان‌هایی تنها زمانی شکل خواهند گرفت که از تجربه گفتمان‌فردید و قطب‌درس گرفته شود و پارادوکس «مقاومت وابسته» که این پژوهش آشکار ساخته است،

به‌عنوان هشدار جدی در نظر گرفته شود. مقاومت واقعی نیازمند آگاهی عمیق از ساختارهای معرفتی است که در پس آن نهفته‌اند؛ و گرنه به بازتولید همان چیزی خواهد انجامید که با آن مبارزه می‌کند.

نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان‌های فردید و سید قطب، با وجود تفاوت‌های ظاهری، پرده از یک پارادوکس کنایه‌آمیز برمی‌دارد: تلاش‌های آن‌ها برای مقاومت رادیکال در برابر غرب، در واقع بازتابی در آینه غرب بود که ناخواسته همان ساختارهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی را تداوم بخشید که ادعای برچیدن آن‌ها را داشتند. این جوهر «غرب‌شناسی وارونه» و «مقاومت وابسته» است؛ پدیده‌ای که در آن عناصر فرهنگی و معرفتی بومی تحت تأثیر چهارچوب‌های مفهومی مسلط دستخوش تحولی می‌شوند که ظاهری مقاومت‌گرا داشته باشد، اما در عمق خود بازتولیدکننده همان منطق هژمونیک باشد.

این وضعیت نشان‌دهنده تله‌ای پنهان در مقاومت فکری است. زمانی که متفکری تصمیم می‌گیرد در برابر یک نظام فکری مقاومت کند، ممکن است ناخودآگاه همان ابزارها و روش‌های تفکری را به کار گیرد که آن نظام آموزش داده است. این شبیه کسی است که برای فرار از قفس، از کلیدی استفاده می‌کند که خود قفس‌ساز در اختیارش گذاشته است چرا چنین اتفاقی می‌افتد؟ چون انسان‌ها در درون بافت‌های فرهنگی و معرفتی خاصی رشد می‌کنند که شیوه‌های تفکر، تحلیل و حتی مقاومت آن‌ها را شکل می‌دهد. این الگوهای ذهنی آن قدر عمیق هستند که حتی وقتی فرد آگاهانه می‌خواهد از آن‌ها فاصله بگیرد، باز هم ناخودآگاه از همان چهارچوب‌ها استفاده می‌کند.

آزادی فکری واقعی تنها با تغییر مواضع سیاسی یا انتقاد از نظام‌های موجود حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند کندوکاو در خود ابزارهای تفکر و کشف و تحول آن ساختارهای ذهنی است که اغلب نامرئی و خودکار عمل می‌کنند. تنها با این آگاهی بنیادین است که می‌توان به مقاومتی رسید که واقعاً مستقل و اصیل باشد. «آگاهی کاذب مقاومت» مانع از شکل‌گیری اندیشه‌ای رهایی‌بخش می‌شود.

با پذیرش چهارچوب‌های دوگانه‌انگار، تقلیل‌گرا و کلیت‌گرا - مانند تقابل «تأویل» فریدید با «تحصیل» یا «جاهلیت» جهان‌شمول و «حاکمیت» مطلق قطب - نمی‌توان جایگزین‌های حقیقی ایجاد کرد. در عوض، آن‌ها اشکال جدیدی از هژمونی فکری و سیاسی را در جهان اسلام پرورش دادند که به تصلب ایدئولوژیک، نفی کثرت‌گرایی درونی و در نهایت، تداوم خشونت روش‌شناختی انجامید؛ خشونتی که خود بازتابی از منطق «دوست/دشمن» بود که ادعای مخالفت با آن را داشتند.

این امر به «تراژدی پیامدهای ناخواسته» در تاریخ اندیشه اشاره دارد. تلاش‌های فریدید و سید قطب، هرچند با نیت خیر صورت گرفت، در نهایت به پیامدهایی چون تصلب ایدئولوژیک، خشونت و فقدان جایگزین‌های واقعی انجامید؛ نتایجی که احتمالاً با اهداف رهایی‌بخش‌نهایی آنان در تضاد بود.

این تجربه نشان می‌دهد پروژه‌های فکری، به‌ویژه آن‌هایی که تأثیر اجتماعی گسترده دارند، باید به‌طور جدی خوداندیشانه باشند. چنین پروژه‌هایی ناگزیرند مفروضات زیربنایی و پیامدهای احتمالی درجه دوم خود را بررسی کنند؛ زیرا نیت‌های والا به‌تنهایی برای تضمین نتایج مثبت کافی نیستند. بنابراین مقاومت اصیل نمی‌تواند صرفاً نفی واکنشی «دیگری» باشد، بلکه باید یک درگیری فعال، خودآگاهانه و عمیقاً انتقادی با بنیادهای فکری خود باشد. این امر مستلزم «استعمارزدایی تفکر» است؛ یعنی بررسی دقیق پیستم‌های زیربنایی که اندیشه را شکل می‌دهند تا اطمینان حاصل شود که ابزارهای نقد خود بقایای همان سیستم‌هایی نیستند که مورد نقد قرار می‌گیرند.

این رویکرد بر ضرورت احیای کثرت‌گرایی ذاتی اندیشه اسلامی، پذیرش گفتگوی روش‌شناختی و پرورش انعطاف‌پذیری عملیاتی تأکید می‌کند تا از چهارچوب‌های ایدئولوژیک خشک و جامد فراتر رود. تنها از طریق چنین تحول عمیق درونی، ریشه‌دار در مفاهیمی چون اجتهاد، کشف و حکمت، جوامع اسلامی می‌توانند سرزندگی فکری واقعی را پرورش دهند، به چالش‌های معاصر به‌طور اصیل پاسخ دهند و مسیری را به سوی استقلال فرهنگی و فکری حقیقی هموار سازند که از پارادوکس ماندگار مقاومت در آینه غرب فراتر می‌رود.

در حالی که مقاله حاضر بر اندیشه اسلامی تمرکز دارد، پارادوکس مقاومت وابسته پیامدهای گسترده تری دارد. این امر نشان می‌دهد که هر سنت فکری، هنگام درگیری با یک پارادایم جهانی غالب، در صورت عدم خودآگاهی معرفت‌شناختی کافی، خطر درونی‌سازی جنبه‌هایی از آن پارادایم را دارد. بدین ترتیب، یافته‌های مقاله فراتر از مطالعات اسلامی مرتبط می‌شود و به‌عنوان یک هشدار جهانی درباره ضرورت خودانتقادی معرفت‌شناختی مداوم برای سرزندگی فکری و استقلال واقعی در چشم‌انداز فکری جهانی متصل، اما اغلب هژمونیک، عمل می‌کند.

منابع

- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۳۹۳). آمریکا از دیدگاه سید قطب. ترجمه مصطفی اربابی، تهران: نشر اندیشه اسلامی.
- روزنامه رستاخیز (۱۳۵۵/۲۰/۷ و ۱۳۵۵/۸/۱۱). مصاحبه علیرضا میدی با احمد فردید. بازیابی شده از <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14>
- شریعتی، احسان. (۱۴۰۱). سنجش پیامدهای هستی‌شناسی هایدگر: نقد خوانش احمد فردید. ترجمه امیر رضایی، تهران: نی.
- فردید، سید احمد (۱۳۹۵). غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکر لیل و نهار زده آخرالزمان کنونی: جلسه ۱ تا ۱۲، به اهتمام بنیاد حکمی فلسفی بنیاد فردید، تهران: فرنو.
- فردید، سید احمد (۱۳۸۱). دیدار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان. به کوشش محمد مددپور، تهران: نظر.
- قطب، سید (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام: مباحثی در زمینه‌های: جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت. ترجمه سید هادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران: کلبه شروق.
- قطب، سید (۱۳۸۷). فی ظلال القرآن. ترجمه مصطفی خرم دل، تهران: احسان، چاپ دوم. (۷ جلدی)

- قطب، سید (۱۳۹۳). *نشانه‌های راه*. ترجمه محمود محمودی، تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی.
- مددپور، محمد (۱۳۷۲). *خودآگاهی تاریخی*. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- Baruma, I. & Margalit, A. (2004). *Occidentalism: The West in the eyes of its enemies* (N. Isola, Trans). London: Atlantic Books.
- Chaudhary, A. S. (2013). *Religions of doubt: Religion, critique, and modernity in Jalal Al-e Ahmad and Walter Benjamin. (Doctoral dissertation)*. Columbia University.
- Demichelis, M. (2019). Was Egyptian Islamic revivalism really counter-hegemonic? Sayyid Qutb and the problem of Islamic Occidentalism. *ReOrient*, 5(1), 47–72. <https://doi.org/10.13169/reorient.5.1.0047>
- Duvall, N. (2019). *Islamist Occidentalism: Sayyid Qutb and the Western Other*. Berlin/London: Gerlach Press.
- Euben, R. L. (1999). *Enemy in the mirror: Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism: A work of comparative political theory*. Princeton University Press.
- Katouzian, H. & Moazami, M. (2024). Weststruckness: Its trials, and its tribulations. *Iran Namag*, 7(1), 192–215. <https://www.irannamag.com/wp-content/uploads/2024/03/Homa-Katouzian-and-Mo-rad-Moazami.pdf>
- Mirsepassi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian political thought: The life and times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.