

## بررسی تطبیقی اثربخشی گفتمان‌های فردید و سیدقطب در توسعه اسلام سیاسی

\*سید مهدی ساداتی نژاد<sup>۱</sup>، محمدرضا صالحی وثیق<sup>۲</sup>

۱. استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله

تاریخ دریافت: ۷ تیر ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۱ مهر ۱۴۰۳

تاریخ انتشار: ۲۰ آذر ۱۴۰۳

### چکیده

فردید و سیدقطب متفکران برجسته اسلامی بودند که اندیشه‌هایشان تأثیر بسزایی در چشم‌انداز سیاسی کشورهای متبوع‌شان و حتی جهان اسلام داشته است. در همین راستا، این مقاله تأثیر اندیشه سیاسی آن‌ها در شکل‌دهی به جامعه و سیاست در توسعه اسلام سیاسی را بررسی می‌کند. پژوهش حاضر با استفاده از چهارچوب تحلیل تطبیقی، بهره بردن از هرمنوتیک روشی اسکینر و با تحلیل نوشته‌ها و سخنرانی‌های آنان، چگونگی شکل‌دهی اندیشه‌های آنان به ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های سیاسی در ایران و مصر و اثربخشی این تأثیرات در توسعه اجتماعی و سیاسی گسترده‌تر دو کشور را بررسی می‌کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد اندیشه این دو متفکر در شکل‌دهی به اسلام‌گرایی سیاسی تندرو، روایت‌های ایدئولوژیک از مذهب و سنت، به حوزه عمومی و سیاسی انتقال یافته و در شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی رادیکال و سیاست فرهنگی مبتنی بر عدم تحمل و رد ایده‌های غربی به نفع رویکرد سنتی‌تر و محافظه‌کارانه نمایان شده است. این نتایج بیانگر این است که علی‌رغم تفاوت در مبانی فکری و شرایط سیاسی- اجتماعی دو متفکر، استدلال‌های آن‌ها از ساختار اساسی یکسانی پیروی می‌کند که در اصرار بر نقش دین در شکل‌گیری جامعه و سیاست در توسعه اسلام سیاسی تلافی پیدا می‌کند.

### کلیدواژه‌ها:

جامعه و سیاست، اسلام سیاسی، اسکینر، سیدقطب، فردید.

### \* نویسنده مسئول:

دکتر سید مهدی ساداتی نژاد

نشانی:

استادیار علوم سیاسی دانشکده

حقوق و علوم سیاسی دانشگاه

تهران، تهران، ایران

پست الکترونیک:

msadatinejad@ut.ac.ir

### استناد به این مقاله:

ساداتی نژاد، سید مهدی و صالحی وثیق، محمدرضا. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی اثربخشی گفتمان‌های فردید و سیدقطب در توسعه اسلام سیاسی. مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ۶(۳)، ۱۳۷-۱۱۱.

## ۱. مقدمه

در دوران معاصر شاهد وقایع مهمی همچون انقلاب اسلامی در ایران و بهار عربی در کشورهای اسلامی همچون مصر بوده‌ایم. پس از وقوع انقلاب اسلامی، به‌عنوان یک انقلاب مذهبی در جهان، که توجه همگان را به خود جلب کرد، همچنین بهار عربی و سرنگونی دولت‌های خودکامه در خاورمیانه در سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۲، مجدداً موضوع مذهب و «ایده بازگشت» را به‌شدت موردتوجه قرار داد (Akvani & Arzhang, 2012: 36)، به‌طوری‌که در دهه‌های اخیر، جهان اسلام مکرر در سرفصل اخبار جهان قرار گرفته است. (Hansen & Peter, 2007: 55) از درون جهان اسلام، نظریات متعددی در حوزه‌های مختلف ارائه شده و در مبنای فکری هریک از اندیشه‌ورزان عناصری موردتوجه قرار گرفته که به توجه بیشتر به مبنای اسلام دامن زده است. دانستن اینکه منابع فکری این اندیشمندان چیست و زمینه‌های شکل‌گیری آرای سیاسی آن‌ها چیست، یک ضرورت است، زیرا چنین دیدگاه‌ها و اندیشه‌هایی در گذر زمان به عرصه عمل وارد شده و در جریان‌سازی‌های موجود تأثیر گذاشته‌اند. همچنین در قلمرو تئوری سیاسی و تاریخ فکری، بررسی متفکران تأثیرگذار و اندیشه‌های آن‌ها نقش مهمی در درک پیچیدگی‌های جنبش‌های ایدئولوژیک و پیامدهای آن‌ها بر ساختارهای اجتماعی دارد. در این بین، اندیشمندان سیاسی ایران و مصر به‌دلیل سوابق تاریخی در احیای اسلام، از اهمیت زیادی برخوردارند و اندیشه آن‌ها در کل جریان‌های سیاسی و تحولات سیاسی جهان اسلام تأثیرگذار بوده است. با عنایت به تحولات ایران و مصر در چند سده اخیر می‌توان عناصر مشترکی را یافت که مبنای معرفتی و شرایط فرهنگی و اجتماعی برخی از اندیشمندان در دو کشور را شکل داده است. (Eyvazi, 2010: 228)

فرید و سیدقطب از چهره‌های شاخص حوزه اندیشه سیاسی جهان اسلام به‌ویژه در زمینه احیاگری و محافظه‌کاری اسلامی هستند. فرید فیلسوف و منتقد فرهنگی برجسته ایرانی و سیدقطب متفکر اسلام‌گرای مشهور مصری، در گفتمان پیرامون سنت، مدرنیته و رابطه بین ایدئولوژی‌های شرقی و غربی تأثیر قابل‌توجهی گذاشته‌اند. مفهوم «غرب‌زدگی»<sup>۱</sup> فرید، بر خطرات پذیرش کلی ارزش‌های غربی بدون تحلیل انتقادی تأکید و از حفظ اندیشه بومی، اسلامی و اصالت فرهنگی دفاع می‌کند. در مقابل، تأکید سیدقطب بر اصول اسلامی و رد نفوذ غرب در مواجهه

## 1. westoxification

با زوال اخلاقی ادراک شده، مظهر نقد متفاوت و درعین حال به همان اندازه قانع کننده از مدرنیته است. ایده‌های آن‌ها به عنوان پایه‌های ایدئولوژیک برای جنبش‌های مختلف از جمله احزاب اسلام‌گرا، جنبش‌های ملی‌گرایانه و فعالان ضدجهانی‌سازی عمل می‌کند. این دو اندیشمند که از زمینه‌های ملی مختلف، تجربه غم‌انگیزی از مدرنیته داشته‌اند، در گرایش‌های ضد مدرن یکسان عمل کرده و با تأکید بر معنویت شرقی و اسلامی، اندیشه‌شان همچنان از طریق محیط‌های فکری، که امروز حاکم است، طنین‌انداز شده است. به عبارتی اندیشه هر دو در چهارچوب نظام معنایی توحیدی و با نگاه به آموزه‌های اسلامی شکل گرفته است. همین‌طور پرسش‌ها و دیگری و غرب و نحوه مواجهه با آن، زاویه مشترکی را رقم می‌زند. از همین رو، مهم‌ترین پرسش و مأموریت هر دو، شورش علیه نظم بین‌المللی شکل گرفته توسط غرب است. این پژوهش در صدد است تا پیامدهای فکری و سیاسی اندیشه‌های فردید و سید قطب را با توجه به تأثیر آن‌ها در شکل‌گیری هویت‌های فرهنگی، جنبش‌های سیاسی و مقاومت در برابر تأثیرات بیرونی بررسی کند. شناسایی وجوه اشتراک و تمایز این اندیشه‌ها و اثربخشی اندیشه‌های آنان در نحوه مواجهه با بحران‌های موجود در جهان اسلام، بررسی تطبیقی اندیشه‌های آن‌ها با توجه به زمینه‌های فکری و شرایط اجتماعی و راهکارهای عملی مذاهب‌شان می‌تواند به شناخت اسلام و ارزش‌های آن و چگونگی اجرای شریعت اسلامی در دوره معاصر کمک کند.

## ۲. پیشینه پژوهش

در این بخش، به مهم‌ترین تحقیقات مرتبط با موضوع پژوهش اشاره شده است.

حمیدی در پژوهشی با عنوان «بررسی مقایسه‌ای مفهوم غرب در آرا فردید و سروش و پیامدهای سیاسی- فرهنگی آن» نشان داده است که سروش با گزینش کردن از تمدن غرب موافق بوده، اما فردید بالعکس، به رد غرب و مؤلفه‌های برخاسته از آن اعتقاد دارد. در نتیجه می‌تواند در صورت به اجرا درآمدن در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی پیامدهای مثبت و منفی به همراه داشته باشد. (Hamidi, 2011) اسماعیلی «جمهوریت و تغلب در آرای امام خمینی (ره) و سید قطب و تأثیر آن بر حرکت‌های اسلامی معاصر» را بررسی کرده است. از نظر او، نگرش امام (ره) نسبت به جمهوری خواهی و نفی خشونت باعث شده گروه‌های اسلامی متأثر از انقلاب اسلامی رویکردی دموکراتیک و عمدتاً مسالمت‌آمیز را در رویارویی‌های سیاسی خود اتخاذ کنند. در عوض، برداشت منفی قطب از جمهورییت و پذیرش خشونت

در راه استقرار حکومت اسلامی، موجب شکل‌گیری و گسترش روحیه نظامی‌گری و تغلب در میان هوادارانش شده است. (Esmaeili, 2018) منالدو پژوهشی با عنوان «اندیشه سیاسی و مذهبی سیدقطب: دگرگونی جاهلیت و پیامدهای دموکراسی مصر» را انجام داده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که قطب از طریق مفاهیمی، تقسیم رادیکال جهان را به جوامع مسلمان و غیرمسلمان بیان و جایگزینی برای مفاهیم سکولار حاکمیت ارائه می‌کند. منالدو تأثیر این مفاهیم و ایده‌ها را دنبال کرده است (Menaldo, 2014) و مصطفی رضا و همکارانش در پژوهشی با عنوان «اسلام سیاسی به شرح سیدقطب و مولانا مودودی» به صورت مقایسه‌ای سعی کرده‌اند چگونگی درک و تفسیر سیدقطب و مودودی از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی را بیان کنند، همچنین در مورد مناقشات مختلف و پاسخ‌های علمی که چنین نظریه‌ای برانگیخته است، بحث کرده‌اند. (Mostafa Reza et al, 2021) از دیگر پژوهش‌های انجام‌شده می‌توان به این مقاله‌ها اشاره کرد: مقاله درخشه و نجاتی با عنوان «مقایسه تطبیقی آرا و اندیشه سیدقطب و امام خمینی (ره) پیرامون حکومت اسلامی» (Dera-khshah & Nejati, 2015)، مقاله تزی با عنوان «بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی سیدقطب و فضل‌الرحمن: رابطه اسلام و دولت» (Tezi, 2017)، مقاله تقوی سنگدهی و امانی چاکلی با عنوان «بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیاسی سیدقطب و حسن حنفی» (Taghavi Sangdehi & Amani Chakli, 2013) و مقاله عبداللهی با عنوان «تمدن نوین اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر و سیداحمد فرید» (Abdollahi, 2015) که هر یک به طرق مختلف، مبانی فکری و اندیشه سیاسی این دو اندیشمند را در موضوعات مختلف مورد توجه قرار داده‌اند.

پژوهش‌های پیشین در مورد سیدقطب و فرید جنبه‌های مختلف اندیشه آن‌ها را بررسی کرده‌اند، از جمله نقد مدرنیته غربی، حکومت اسلامی، هویت، غرب، جهاد و مقاومت، اما پژوهش حاضر به‌طور خاص بر تحلیل تطبیقی اثربخشی فکری و سیاسی اندیشه‌های این دو متفکر تمرکز دارد. هدف این مطالعه، ارائه یک درک جامع از شباهت‌ها و تفاوت‌های کلیدی در اندیشه‌های فرید و سیدقطب و تأثیرات آن‌ها در اندیشه سیاسی معاصر است. این پژوهش با استفاده از هرمنوتیک روشی اسکینر پیوند بین ایدئولوژی سیاسی و دینی این دو متفکر را بررسی و تلاش می‌کند شکاف‌های موجود در مطالعات قبلی را پر کند و شناخت عمیق‌تری از میراث فکری آن‌ها ارائه دهد.

### ۳. چهارچوب نظری

از دهه ۵۰ و ۶۰ میلادی به بعد و با ظهور اسکینر، رویکرد جدیدی در فهم تاریخ اندیشه شکل گرفت که خواهان درک نوین از تاریخ عقاید بود. روش‌شناسی اسکینر اساساً زبانی بوده که مرتبط است به نویسندگان و کشف نیات او و هدف آن مشخص کردن کار یا عملی است که نویسنده در نوشتن متن در حال انجام دادن آن بوده است. (Mortazavi, 2007: 185) خوانش اسکینری از جهات بسیاری شیوه‌ای بافت‌مند و زمینه‌گراست، زیرا هم به زبان و هم به بسترهای اجتماعی و تاریخی آن توجه دارد، البته با معنای کلاسیک قرائت بافت‌مند متن تفاوت دارد. از نظر اسکینر، درک متن به بررسی زمینه فکری، چهارچوب گفتمان، جنبه عملی و بینامتنی بستگی دارد. (Skin-ner, 2014: 11) در روش‌شناسی اسکینر توجه به بافت تاریخی لازم است، ولی کافی نیست، زیرا باید به بافت زبان و نیت مؤلف نیز توجه داشت؛ نیت مؤلف از این جهت که با گفتن یا نوشتن چه کاری را می‌خواسته انجام دهد (Skinner, 2014: 155) بنابراین از نظر اسکینر، بحث در مورد مقصود نویسنده از اهمیت بالایی برخوردار است و تفاوت هرمنوتیک او با هرمنوتیک متنی نیز در همین امر مهم است. بنابراین در روش‌شناسی اسکینر، شناخت زمینه‌ها و شرایط زمانی حیات یک اندیشمند در فهم اندیشه‌های وی بسیار مؤثر است و شناخت همین مسائل به محققان کمک می‌کند انگیزه‌ها، دغدغه‌ها و حتی مبانی شکل‌گیری اندیشه‌های وی را به نحو بهتری بازشناسی کنند. آنچه اهمیت بیشتری دارد، کاربرد این روش در تطبیق اندیشه‌های سیاسی در مطالعات نوین اسکینری بر مبنای زمینه‌های نهادی و فکری است. تطبیق در این قالب نیازمند در نظر گرفتن هستی اجتماعی و مراجعه به زمانه، زبان و متن برجای مانده از این افراد است که می‌تواند ضمن روشن کردن دقیق‌تر اشتراکات و تمایزات آن‌ها، تأثیرات و پیامدها در جریان‌های فکری و سیاسی معاصر را روشن کند.

در دهه‌های اخیر، نظریه سیاسی - تطبیقی به‌عنوان یکی از تحولات مهم در حوزه نظریه سیاسی رشد کرده است. این حوزه جدید به مطالعه تطبیقی بین دو فرد یا دو اندیشه می‌پردازد و نخستین تلاش‌های دانشگاهی در این راه فرد دالمایر<sup>۲</sup> انجام داده است. با وجود اهمیت آن، این حوزه کمتر در رشته علوم سیاسی مورد توجه قرار گرفته است. (Ali Alhbab, 2018: 27) در این پژوهش، رویکرد تطبیقی برای بررسی تأثیر بسترهای فکری و نهادی بر متفکران سیاسی و پیامدهای ناشی

2. Fred Dallmayr

از آن‌ها انتخاب شده است. این رویکرد ابزاری مناسب برای مقایسه شرایط مرتبط با دین و سیاست ارائه می‌دهد. در اینجا بافت نهادی به مجموعه قواعد رسمی و غیررسمی اشاره دارد که تعاملات اجتماعی را شکل می‌دهد و چهارچوبی برای تحلیل ایده‌های متفکران سیاسی فراهم می‌آورد. روش تطبیقی با توصیف تغییرات فکری در طول زمان و مکان، امکان شناخت دقیق‌تر ایده‌های سیاسی را فراهم می‌کند. در پژوهش حاضر، هرمنوتیک تطبیقی به کارگرفته شده هم به زمینه‌های مشابه و متفاوت متفکران توجه دارد و هم اثربخشی فکری و سیاسی آنان را بررسی می‌کند. تمرکز این روش بر متون اصلی متفکران و موضوعات کلیدی است تا تطبیقی دقیق از جریان‌سازی و تأثیرات اندیشه‌های آنان ارائه شود.

### ۳-۱. مروری بر فضای سیاسی و فکری اواسط قرن بیستم ایران و مصر

#### ۳-۱-۱. ایران در اواسط قرن بیستم

اواسط قرن بیستم دوره جوشش سیاسی و فکری قابل توجهی در ایران بود که با تأثیر متقابل پیچیده ناسیونالیسم، تلاش‌های مدرنیزاسیون و نفوذ فزاینده ایده‌های سکولار و مذهبی مشخص شد. این دوره اغلب با درگیری بین نیروهای مدرن به رهبری حکومت و اشکال مختلف مقاومت سیاسی و اجتماعی مشخص می‌شود. برای درک دیدگاه فرید، باید روندی که بعد از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی رخ داده است، بررسی شود.

انقلاب مشروطه (۱۹۰۶ تا ۱۹۱۱) خاستگاه حیات سیاسی مدرن در ایران بود؛ انقلابی که نقطه عطف رویارویی هویتی ایرانیان با مدرنیته است که از آن به‌عنوان انقلابی برگرفته از مفاهیم مدرن در تمایز با سپهر اندیشه و هویت سنتی یاد می‌شود. (Ajudani, 2007: 7-15) مشروطیت به‌عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران، تأثیر عمیقی در جنبه‌های مختلف زندگی ایرانیان در قرن بیستم داشته است. این انقلاب نه‌تنها در زبان، مذهب، اجتماع، اقتصاد و سیاست ایران تأثیر گذاشت، بلکه به‌عنوان نخستین مواجهه مستقیم فرهنگ سنتی اسلامی با غرب در ایران مدرن نیز شناخته می‌شود. حمید عنایت معتقد است که برخلاف تلاش‌های پیشین برای نوسازی، که تنها شامل تغییرات محدود در ساختارهای حقوقی و اداری بود و در تعارض آشکار با ارزش‌های سنتی قرار نمی‌گرفتند، انقلاب مشروطه به‌طور بنیادین این ارزش‌ها را به چالش کشید. (Enayat, 2001: 285) اولین واکنش روشنفکران جنبش مشروطه، که خود را مدافعان حکومت قانون و دموکراسی می‌دانستند، اغلب ناخودآگاه (و گاه عمداً) به

پذیرش الگوی غربی برای ایران منجر شد. این روشنفکران عمدتاً خواستار انطباق کامل و بدون قید و شرط با مدل‌های غربی بودند. در مقابل، فریدید دیدگاه متفاوتی داشت و انقلاب مشروطه را بخشی از یک توطئه استعماری خارجی می‌دانست که هدف آن تضعیف استقلال و فرهنگ بومی ایران بود. (Fardid, 2016: 102)

در اواخر دهه دوم قرن بیستم، قرارداد ۱۹۱۹ میان انگلیس و ایران برای تبدیل ایران به کشور تحت‌الحمایه مطرح شد که با مخالفت ناسیونالیست‌ها روبه‌رو شد و مجلس آن را تصویب نکرد. در این دوره، با تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی گسترده در ایران، رضاشاه به قدرت رسید. در حالی که دولت ضعیف و ناکارآمد و کشور با مشکلات اقتصادی و مداخله خارجی مواجه بود، رضاشاه بر مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون سریع تمرکز کرد. حکومت او با تغییرات قابل توجه در ارتش، زیرساخت‌ها و نظام آموزشی همراه بود، با این حال، این تحولات به بهای نادیده گرفتن آرمان‌های مشروطه و محدودیت آزادی‌های فردی و سیاسی تمام شد. (Amanat, 2021: 435) رضاشاه در سال ۱۳۲۰، به دلیل فشارهای متفقین در طول جنگ جهانی دوم، از قدرت کنار رفت و محمدرضا پهلوی صاحب قدرت شد. دوران پس از جنگ با آشفتگی سیاسی و یک حوزه عمومی پرانرژی مشخص شد. ملی شدن نفت در سال ۱۳۲۹ در زمان نخست‌وزیری مصدق یک حرکت ملی‌گرایانه مهم بود که به‌طور موقت قدرت سلطنتی را کاهش و محبوبیت مصدق را افزایش داد. (Vaziri, 2001: 223) پس از سرنگونی او در کودتای ۲۸ مرداد، حکومت اقتدارگرای شاه احیا شد. این دوره با انقلاب سفید و اصلاحات ارضی که هدف‌شان نوسازی و تغییرات اقتصادی و اجتماعی بود، مشخص شد. کودتای ۲۸ مرداد به دهه ۲۰، دوره افزایش آگاهی‌های فرهنگی و سیاسی، پایان داد و زمینه‌ساز شکل‌گیری یک سیاست با هویت اسلامی جدید و محوریت گفتمان فریدید شد. اصلاحات ارضی نیز با از بین بردن ساختارهای روستایی، قشری شناور را در جامعه ایران به وجود آورد که نه شهری و نه روستایی بودند. این امر منجر به شکل‌گیری گتوهای روستایی در شهرها و بازتولید شعائر سنتی و روستایی در فضاهای شهری شد. (Amiri & Jamshidi, 2019: 6)

در واکنش به مدرنیسم پهلوی دوم و با وجود فضای اقتدارگرایانه سیاسی، صحنه روشنفکری ایران در اواسط قرن بیستم پر جنب و جوش بود. در این دوره، نسل جدیدی از نویسندگان، شاعران و هنرمندان ظهور کردند که تلاش داشتند تأثیرات فرهنگی غرب را به چالش بکشند و بر هویت و ارزش‌های ایرانی تأکید کنند. دهه ۴۰ اوج جریان بومی‌گرایی تلقی می‌شود؛

دورانی که گفتمان غرب‌زدگی و بازگشت به خویشتن، مبانی نظری لازم برای شکل‌گیری یک جنبش فکری اسلامی را در دهه بعد فراهم کرد. (Boroujerdi, 2005: 199-268) در این دوره، بحث‌های فکری حول محور مسائل مدرنیته، سنت و نقش دین در جامعه متمرکز بود. روشنفکران با تنش میان میراث فرهنگی کهن ایران و فشارهای مدرنیزاسیون و غرب‌زدگی مواجه بودند. چهره‌های برجسته‌ای مانند جلال آل‌احمد و علی شریعتی از بازگشت به اصالت فرهنگی حمایت و در عین حال امپریالیسم غربی و استبداد داخلی را نقد می‌کردند. در این دوره، روشنفکران رادیکال شدند و تحت تأثیر گفتمان جهان سوم محور<sup>۳</sup>، تضاد میان روشنفکر بومی و بیگانه شدت گرفت. مفاهیمی نظیر «روشنفکر خودی» و «روشنفکر وارداتی» در این فضا شکل گرفت و تصویر جدیدی از امپریالیسم فرهنگی ارائه شد. (Nabavi, 2009: 181-183)

### ۳-۱-۲. مصر در اواسط قرن بیستم

در اواسط قرن بیستم مصر نیز به همان اندازه متحول و مضامین ضد استعماری، سوسیالیسم و پان‌عربیسم بر آن حاکم بود. اندیشه‌های قطب عمیقاً تحت تأثیر شرایط سیاسی-اجتماعی مصر در این دوران بود که با ظهور اسلام سیاسی مشخص می‌شد. دورانی که اندیشه‌های سید قطب در آن زاده شد، «عصر استبداد و ایدئولوژی» بود. در زمان تولد او مصر هنوز تحت سلطه بریتانیا بود. اگرچه با شروع جنگ جهانی اول از قدرت همه‌جانبه و برتری چشمگیر دولت‌های غربی کاسته شده بود؛ حضور استعمارگران فرانسوی و انگلیسی در شاهره ارتباطی آسیا و آفریقا برای بیش از یک قرن، مصر را هم از نظر فرهنگی و هم از نظر اقتصادی به شدت تحت تأثیر غرب کرده بود. پس از جنگ جهانی دوم، مصر در حال حرکت به سمت پایان دادن به سلطه بریتانیا بود که در انقلاب ۱۹۵۲ به رهبری جنبش افسران آزاد تحت رهبری جمال عبدالناصر به اوج خود رسید. صعود ناصر به قدرت، نشان‌دهنده یک تغییر رادیکال به سمت ناسیونالیسم و سوسیالیسم عربی بود که در اصلاحات ارضی گسترده و ملی شدن کانال سوئز در سال ۱۹۵۶ منعکس شد؛ اقدامی که یک بحران بین‌المللی را برانگیخت و قاطعیت جدید مصر را در صحنه جهانی برجسته کرد. دوران ریاست جمهوری او با اصلاحات اجتماعی و اقتصادی بلندپروازانه از جمله توزیع مجدد زمین و ملی کردن صنایع کلیدی مشخص شد. هدف سیاست‌های او مدرن‌سازی مصر و تثبیت رهبری آن در جهان عرب بود. باین حال،

۳. رویدادهایی مانند جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۶۷، ظهور سازمان امنیت فلسطین، جنگ آزادی‌بخش الجزایر و انقلاب‌های ویتنام و کوبا منابع مهم الهام‌بخش بودند.



حکومت اقتدارگرایانه ناصر و سرکوب مخالفان سیاسی منجر به افزایش ناراضی‌ت‌ها در میان اقشار خاص جامعه شد. اکثر ایدئولوگ‌های سیاسی که قرار بود کشور را رهبری کنند، مانند سعد زغلول، احمد لطفی السید و عبدالعزیز فهمی، از دانشگاه‌های مدرن و سکولار بریتانیا فارغ‌التحصیل شده بودند. این اولین جریانی بود که با تأسیس احزاب سیاسی ناسیونالیستی مانند حزب سیاسی ملی‌گرا توسط مصطفی کمیل، حزب آزادی‌بخش ملی توسط عبدالخالق صرواح و محمدفرید و حزب سوسیالیست عرب به اوج خود رسید. روند سکولاریزاسیون مصر نیز منجر به غوطه‌ور شدن این کشور در سبک زندگی غربی، مادی و غیراسلامی شد که در نتیجه، مصریان اعتماد به رهبری ملی و ساختار سیاسی را از دست دادند. (Uthman, 1920: 92) از نظر قطب، ساختار اقتدارگرایانه مصر در زمان ناصر و گرایش‌های سکولاریستی او کاملاً با اخلاق اسلام ناسازگار بود. در این دوره، مصر به کانون اندیشه عرب تبدیل شد. ظهور ایدئولوژی‌هایی مانند سوسیالیسم عربی و ناصریسم هم‌زمان با تجدید حیات اندیشه اسلامی بود و به‌عنوان واکنشی به نفوذ غرب و ناکامی دولت‌های عربی مدرن در تحقق وعده‌های خود تلقی شد. شکست در جنگ شش‌روزه ۱۹۶۷، به اعتبار ناصر ضربه زد و محدودیت‌های رژیم او را آشکار کرد. این دوران سرخوردگی از ناسیونالیسم سکولار عرب هم‌زمان با گسترش جنبش‌های اسلامی مانند اخوان المسلمین بود. اخوان به رهبری حسن البنا اسلام را جایگزینی برای سرمایه‌داری و کمونیسم می‌دانست و در اواسط دهه ۱۹۳۰ به‌طور فزاینده‌ای سیاسی شد و با برگزاری راهپیمایی‌ها و تظاهرات خواستار اجرای احکام شریعت بود. (Rubin, 2010: 40) فضای روشنفکری با آگاهی جدیدی در مورد هویت، میراث و نقش دین در جامعه همراه بود و زمینه را برای نبردهای ایدئولوژیک آینده فراهم کرد.

هم ایران و هم مصر در اواسط قرن بیستم با کنار هم قرار دادن تلاش‌های مدرن‌سازی سریع به رهبری دستگاه‌های دولتی قوی و احساس روبره‌شد هویت ملی، فرهنگی و گاهی مذهبی در میان جمعیت‌هایشان مشخص شدند. در هر دو زمینه، بین رهبرانی که از بالا برای نوسازی فشار می‌آوردند و جنبش‌هایی از پایین که در برابر این تغییرات مقاومت می‌کردند یا به‌دنبال تغییر جهت آن‌ها بودند، یک تعامل پیچیده وجود داشت. روشنفکران در هر دو کشور نقش مهمی در نقد، حمایت یا تغییر جهت دادن برنامه‌های ملی ایفا کردند که اغلب منعکس‌کننده روندهای منطقه‌ای گسترده‌تر در اندیشه سیاسی و هویت فرهنگی است. این دوره

#### 4. context

پایه‌های تغییرات سیاسی و اجتماعی شدیدتری را که در دهه‌های آخر قرن بیستم اتفاق افتاد، ایجاد کرد.

### ۳-۱-۳. زندگی و مبانی فکری اندیشه فردید

فردید متولد ۱۲۸۹ در یزد از متفکران تأثیرگذار در مقاومت فکری علیه هژمونی فرهنگی غرب در ایران بود. او تحصیلات متوسطه را در ۱۳۰۷ به پایان رساند و از سنین پایین به فراگیری زبان فرانسه و تحصیل در حوزه علمیه پرداخت. (Mirsepassi, 2017: 72) فردید در سال ۱۳۱۳ به دانشسرای عالی وارد شد و پس از یک سال، موفق به کسب لیسانس شد. در بازه زمانی ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۵، او مقالات متعددی در زمینه ترجمه و تألیف منتشر کرد که نشان‌دهنده علاقه‌اش به فلسفه غربی بود، هرچند تغییرات فکری عمیق‌تری هنوز در او شکل نگرفته بود. از این دوره به بعد، بیشتر آثار فردید در قالب سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و گفتارهایی که شاگردانش نقل می‌کردند، منتشر شد. (Abdolkarimi, 2010: 130) در آغاز، فردید تمایل خاصی به غرب نداشت و به عبارتی ضدمدرن و ضدغرب نشده بود. او چندین مقاله درباره نظریه‌ها و شیوه‌های آموزشی جدید اروپا و ایالات متحده نوشت و ترجمه کرد، از جمله نوشته‌ای درباره دیویی<sup>۵</sup> در سال ۱۳۱۸. در این دوره، رویکرد او نسبت به نظریات غربی بی‌طرفانه و همدلانه بود و از نقد نظام‌های آموزشی غربی پرهیز می‌کرد. فردید خود اذعان کرده که تا ۳۶ سالگی و سفر به فرانسه، غرب‌زده بود. با این حال، این سفر موجب تحولات عمیق در افکار او شد و او به نقد فلسفه مدرن غرب، به‌ویژه خردگرایی و روشنگری سکولار پرداخت. وی ابتدا تحت تأثیر افکار هانری برگسون، سارتر و مکتب اگزیستانسیالیسم قرار گرفت و شهودگرایی برگسون را به‌عنوان راهی برای مقابله با محدودیت‌های عقل‌گرایی کانتی پذیرفت، به طوری که شهود را ابزاری برای عبور از محدودیت‌های عقل تلقی کرد و این رویکرد مبنای شورش او علیه فلسفه غربی شد. (Fardid, 2002: 334)

یکی از مسائل محوری در اندیشه فردید، نقد فلسفه و سیاست غرب بود. او غرب را نظامی ناسازگار با مبانی اسلامی و تهدیدی برای هویت فرهنگی ایران و جهان اسلام می‌دانست. فردید راه مقابله با این هژمونی فرهنگی را در بازگشت به فلسفه اسلامی و احیای تفکر سنتی می‌دید. به باور او، معرفت دینی و شهودی برتر از عقل‌گرایی است و تنها از طریق آن می‌توان در برابر

۵. جان دیویی آمریکایی (نظر اجمالی به آرای فلسفی و تربیتی او)، مجله آموزش و پرورش سال نهم شماره ۳ خرداد ۱۳۱۸، صص ۲۴-۱۷.

هژمونی غرب مقاومت کرد. این رویکرد معرفتی، که با آموزه‌های اسلامی سازگار بود، تحت تأثیر هانری کربن و آشنایی فریدید با هایدگر شکل گرفت (Vakili & Mahmoudi, 2013: 124)، به عبارتی فریدید نمایانگر یک جریان فکری بزرگ‌تر در قرن بیستم در جهان اندیشه بود که خاستگاه آن هایدگر است. فریدید مضامین مهمی را در نقد پسا ساختارگرایی شرق‌شناسی به تصویر کشید و اسلام‌گرایی را جایگزینی «انقلابی» برای مدل مارکسیستی تغییر اجتماعی بیان کرد. وی از درک سنتی از اسلام شیعی که علما از آن حمایت می‌کردند نیز انتقاد کرد و با لیبرالیسم سکولار و ماتریالیسم عقلانی که به‌عنوان نشانه‌های انحطاط غربی می‌دانست، مخالف بود. (Maaref, 2001: 430-435)

براساس تحلیل‌های میرسپاسی، مبانی فکری فریدید شامل ساختار شکنی عقل‌گرایی مدرن، نقد اومانیزم لیبرال، متافیزیک غربی و رد قابلیت‌های دموکراسی غربی می‌شود. او تلاش داشت مفهوم امر متعالی را که در تمامی سنت‌های گذشته وجود داشته، به زندگی بازگرداند و اولین گام را در این مسیر تثبیت علم حضوری می‌دانست. فریدید معتقد بود که در جهان اسلام‌گرایی شیعی، معنویت و علم حضوری نقش کلیدی دارند و دموکراسی به‌عنوان پدیده‌ای غربی و بیگانه با اصول اسلامی باید کنار گذاشته شود. (Mirsepasi, 2017: 223) فریدید در گفتمان معنوی خود به نوعی بازخوانی و نقد تفکر متافیزیکی غربی پرداخته و آن را در تضاد با روح واقعی اسلام می‌دانست. او معتقد بود که متافیزیک غربی، به‌ویژه از طریق فلسفه‌های نوافلاطونی، تفسیر غیراصیلی از اسلام ارائه داده است. در این نگاه، مفهوم نبوت و وحی آسمانی در اسلام به‌طور بنیادین با اندیشه‌های یونانی متفاوت است. فریدید اشاره کرده که «در تمدن اسلامی، تئولوژی به دو معنا به کار رفته است: یکی ارتباط مستقیم با خداوند و دیگری اثبات وجود خدا از طریق استدلال‌ات عقلانی. او همچنین اشاره داشت که در قرون وسطی، تمرکز بر اثبات وجود خداوند به‌جای تجربه مستقیم و حضوری با خداوند بوده که این تغییر را به منطق الهی در اندیشه هایدگر نسبت می‌دهد». (Fardid, 1971: 10) فریدید در شناسایی دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای از سازمان‌دهی اجتماعی، که ذاتاً با اسلام واقعی بیگانه است، این گفتمان را طرد کرد. او تأکید کرد که دموکراسی یک نظم سیاسی منحصر به فرد اروپایی و حتی یونانی است چنان‌که می‌گوید: «در قرآن هیچ راهی برای دموکراسی وجود ندارد، حقیقت «دیروز» و «پس‌فردا» همان حقیقتی است که در حکومت اسلامی تحقق می‌یابد، دموکراسی متعلق به یونان است و بت‌پرستی در یونانی تجسم یافته است». (Fardid, 2016: 77) او علاوه بر نقد اندیشه غربی،

موضوعات مرتبط با اقتدار سیاسی، حکومت‌داری و نقش دین در جامعه را نیز بررسی کرد. او از ادغام اصول اسلامی در نهادهای سیاسی و ایجاد یک دولت اسلامی تحت حاکمیت قوانین اسلامی (شریعت) دفاع می‌کرد. دیدگاه فردید از نظم سیاسی اسلامی ریشه در اعتقاد او به سازگاری اصول اسلامی با اصول عدالت، انصاف و رفاه اجتماعی داشت. از نظر فردید در هر مرحله از تاریخ حقیقتی نمایان می‌شود، برای یونانیان حقیقت بت‌پرستی است. اما در اوایل اسلام یک حقیقت ظاهر شد و آن حقیقت الله است که در بشریت پیامبر اسلام و امام علی (ع) مجسم شده است. انسان همیشه حقیقت را تجسم می‌کند، هیچ انسانی بدون حقیقت وجود ندارد، «انسان شیطانی» حقیقت دوران مدرن است و این معنی اومانیسم است. به عبارتی از نظر فردید «انسان باید با تعبد به اسم الله حقیقت را دریافت کند و با انقلاب اسلامی خیلی اسلامی‌تر، تمیزتر، دقیق‌تر و صحیح‌تر به دستاوردهای دنیوی نیز می‌رسیم». (Fardid, 2016: 243) ایده‌های فردید همچنان بحث‌ها را در اندیشه سیاسی اسلامی شکل می‌دهد، به‌ویژه در ایران و دیگر کشورهای عمدتاً مسلمان، جایی که بحث‌ها درباره رابطه دین و سیاست در گفتمان سیاسی محور باقی مانده است.

### ۳-۱-۴. زندگی و اصول عقیدتی سیدقطب

سیدقطب در سال ۱۹۰۶ میلادی در روستای موشا به دنیا آمد و از کودکی با تحصیلات سنتی قرآنی آشنا شد. در پی حفظ قرآن، والدینش او را به قاهره فرستادند و پس از انقلاب ۱۹۱۹ وارد مدرسه مقدماتی دارالعلوم شد. او تحصیلات خود را در دارالعلوم قاهره ادامه داد و در سال ۱۹۳۳ فارغ‌التحصیل شد. کتاب «مسئولیت شاعر» در زندگی او در همین سال منتشر شد. پس از فارغ‌التحصیلی، به‌عنوان مدرس و سپس بازرس مدارس منصوب شد و تا سال ۱۹۳۹ در این سمت باقی ماند. (Mustafa Raza et al, 2021: 410) قطب در این دوران به جریان ادبی «مکتب دیوان» پیوست که از شعر رمانتیک بریتانیا حمایت می‌کرد و با سبک نئوکلاسیک مخالفت داشت. (Toth, 2013: 13) او در نوشته‌های خود آگزستانسیالیسم، فردگرایی و لیبرالیسم را بررسی کرد. قطب که منتقد سرسخت شرایط سیاسی مصر بود، با مقامات مدرسه در تضاد قرار داشت و چندین بار تلاش کرد از شغل خود به‌عنوان بازرس مدارس کناره‌گیری کند. در یک مورد، او استعفا داد و به‌عنوان سردبیر دو مجله مشغول شد که به دلیل محتوای سیاسی‌شان توقیف شدند. سال‌های ۱۹۳۹ آغاز شکل‌گیری شخصیت اسلامی و درخشیدن باورهای دینی او به شمار می‌رود. در این سال مقاله‌ای با عنوان «التصویر الفنی فی القرآن» و «مشاهد القیامة

فی القرآن» در مجله «المقتطف» نوشت و به زیبایی‌های فنی و اعجاب‌انگیز برخی از آیات قرآن اشاره کرد و نتیجه پیگیری این تحقیق، چاپ دو کتاب با همان عناوین در سال ۱۹۴۶ شد. (Montazemi, 1996: 120)

علی‌رغم موقعیت ضعیف سیاسی قطب، در سال ۱۹۴۸ از او خواسته شد تا برای مطالعه سیستم‌های آموزشی مدرن به آمریکا سفر کند. او طی یک دوره دوساله در دانشگاه‌های مختلفی از جمله ویلسون، ایالتی کلرادو و استنفورد فعالیت داشت. در این مدت، با مشاهده جوامع غربی در افکار او تحول رخ داد و تغییرات قابل توجهی از یک مسلمان معمولی به «اسلام‌گرای افراطی» در نوشته‌های او دیده شد. (Shepard, 1992: 201) سفر سیدقطب به آمریکا اعتقاد او را به قابلیت‌های اسلام در پاسخ به پرسش‌های بنیادی زندگی و سازمان‌دهی جامعه تقویت کرد. در سال ۱۹۴۸، او کتاب «عدالت اجتماعی در اسلام» را منتشر کرد. پس از بازگشت به مصر، مقاله‌ای با عنوان «آمریکایی که دیده‌ام» نوشت که در آن به نقد مادی‌گرایی، نژادپرستی و سهل‌انگاری جنسی در جامعه آمریکا پرداخت. قطب نظام سیاسی و اخلاقی غرب را واپس‌گرایانه خواند و بر این باور بود که راه‌حل مشکلات جهانی در بازگشت به خدا و پذیرش اسلام به‌عنوان دینی جهانی نهفته است. (Menaldo, 2014: 68) با ترور ال‌بنا در سال ۱۹۴۹، قطب به مصر بازگشت و در این سازمان مشغول به کار شد و شروع به اعمال نفوذ بر پیام‌ایدئولوژیک اخوان کرد. در سال ۱۹۵۳، او به سردبیری هفته‌نامه اخوان ارتقا یافت سپس سخنگوی ایدئولوژیک اخوان‌المسلمین شد.

سیدقطب علاوه بر تفسیر قرآن، ۲۴ جلد کتاب تألیف کرد و برای مجلات مختلف، از جمله رساله، مقالاتی نوشت که درباره مباحث روشنفکری مصر آن زمان بودند. (Nafia & Gumian, 2019: 265) کتاب «نشانه‌های راه» او در حمایت از یک دولت اسلامی تحت حاکمیت شریعت، تأثیرگذار بوده و در آن از نفوذ غرب و انحراف‌های محلی از شیوه‌های سنتی اسلامی انتقاد می‌کند. این کتاب به مانیفست اغلب جنبش‌های اسلام‌گرایی تبدیل شد که به‌عنوان درپچه ورود به ایدئولوژی جنبش‌های اسلامی در دهه ۱۹۷۰ میلادی شناخته می‌شود. (Ghase-mi & Gholami, 2020: 316) قطب دهه آخر عمر خود را صرف مطالعه تفسیری قرآن کرد که درک بدیع او از جاهلیت، حاکمیت خداوند و ضرورت تشکیل دولت اسلامی از آن بیرون آمد. از مهم‌ترین جنبه‌های کلیدی اندیشه سیاسی قطب می‌توان چند مورد را برجسته کرد از جمله: نقد جاهلیت مدرن: قطب مفهوم جاهلیت را که به‌طور سنتی به دوران پیش از اسلام نسبت

داده می‌شد، برای توصیف جوامع مدرن به کار برد. قطب استدلال می‌کرد که هر جامعه‌ای که بر اساس شریعت اسلامی اداره نمی‌شود، حتی اگر اکثریت مسلمان باشد، در وضعیت جاهلیت و بت‌پرستی قرار دارد. جاهلیت از نظر او به معنای اولویت دادن به حاکمیت انسان بر حاکمیت خداوند است. (khatab, 2006: 3) **حاکمیت الله**: محور اندیشه قطب این ایده است که حاکمیت منحصرأ از آن خداست. (Qutb, 2014: 22) این نشان می‌دهد که نظام‌ها و قوانین سیاسی ساخت بشر (از جمله نظام‌های سکولار، سوسیالیستی یا دموکراتیک) اساساً ناقص هستند، زیرا انسان‌ها را بالاتر از قانون الهی قرار می‌دهند. اندیشه قطب که عمدتاً به فضاهای گفتمانی و سیاسی اسلامی متوسل می‌شود ساختارهای حاکمیتی موجود غربی و پسااستعماری را عمیقاً به چالش می‌کشد. تصور او از حاکمیت، قرائتی سیاسی از حکومت خدا، فرمانروایی و پادشاهی اوست. همه ترتیبات انسانی فاقد خاصیت اساسی حاکمیت هستند و هرگونه تلاشی برای ایجاد حاکمیت مردمی برای قطب برابر با بت‌پرستی است. (Pasha, 2018: 348) **ضرورت تشکیل دولت اسلامی**: بنیاد اصلی اندیشه سیدقطب بر «تفسیر سیاسی اسلام» استوار است. او معتقد بود که هدف خلقت و دین، برقراری عدالت دنیوی و آبادانی زمین است، اما این هدف به عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف بزرگ‌تر مادی و معنوی در نظر گرفته می‌شود. از دیدگاه قطب، اسلام باید حکومت کند، زیرا به ماهیت حکومت و زندگی آشناست بنابراین اسلام بدون حکومت و ملت مسلمان بدون اسلام بی‌معناست. (Qutb, 1981: 53) **اسلام حرکتی و پیشتاز**: او از ایجاد یک حرکت، شبیه به مفهوم لنین برای پرولتاریا دفاع می‌کرد که جامعه را از جاهلیت خارج کند و به سمت یک دولت اسلامی سوق دهد. این پیشتازی متشکل از مسلمانان واقعی خواهد بود که عمق آموزه‌های قرآن را درک کرده‌اند و متعهد به اجرای آن در جامعه هستند. **عدالت اجتماعی و برابری اقتصادی**: سیدقطب علاوه بر تمرکز بر اصلاح دینی و اخلاقی جامعه، بر عدالت اجتماعی و برابری اقتصادی نیز تأکید داشت. او از مادی‌گرایی و انحطاط اخلاقی جوامع سرمایه‌داری و کمونیستی به‌طور یکسان انتقاد می‌کرد. قطب اصول اسلامی را ابزاری برای دستیابی به عدالت اجتماعی بدون نیاز به مبارزه طبقاتی مارکسیستی می‌دانست. دو اصل بزرگ او برای تحقق این عدالت، «وحدت همه‌جانبه متناسب و متعادل» و «تکامل و تضامن عمومی بین افراد و جوامع» بودند. (Qutb, 2000: 42) **جهاد و شهادت**: نوشته‌های بعدی قطب، به‌ویژه پس از تجربه‌های زندان و شکنجه، تأکید بیشتری بر جهاد (مبارزه) با جوامع جاهلی داشت، این شامل استفاده از نیروی فیزیکی برای دفاع از اسلام

و ایجاد حکومت اسلامی بود.

### ۳-۱-۵. تلاقی اندیشه فردید و سیدقطب در شکل‌دهی به جامعه و سیاست

مهم‌ترین مسئله در تطبیق پیامدهای اندیشه فردید و سیدقطب تمرکز بر ارتباط و کاربرد اندیشه‌های این دو متفکر در سیاست معاصر است. عقاید آن‌ها به‌طور مشخص به تکامل اسلام سیاسی کمک کرده و به مبنا و تئوری قابل‌اجرایی برای تأسیس دولت‌های اسلامی و تفسیر قوانین شریعت تبدیل شده است. همچنین تأثیر اندیشه آن‌ها جرقه‌ای را در بحث‌هایی در مورد نقش دین در سیاست، ماهیت حکومت‌داری در کشورهایی با اکثریت مسلمان و مقاومت در برابر گفتمان مدرنیته و غیراسلامی با بازگشت به خود و مبانی اصیل اسلامی برانگیخته است. تسری چنین نگاهی به سیاست در جامعه معاصر را در شکل‌گیری دولت اسلامی و جریان‌های مشابه مرور می‌کنیم.

گفتمان فردید در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی و پس‌از آن نقش مهمی در بافت اجتماعی و سیاسی روشنفکران ایفا کرد. او با نظریه‌های خود تحولی در مفهوم غرب‌زدگی ایجاد کرد و در شکل‌گیری مفاهیم ضدغربی همسو با حکومت اسلامی امام خمینی (ره) و جنبش‌های مرتبط تأثیرگذار بود. فردید معتقد بود که انقلاب اسلامی پایان تاریخ غرب است و تعالی به‌واسطه رهبری امام خمینی (ره) به ایران و درنهایت به همه انسان‌ها خواهد رسید. (Mirsepassi, 2017: 217) ایده‌های فردید به پشتوانه‌های فکری انقلاب اسلامی کمک کرد و باعث رد مدل‌های سیاسی غربی به نفع حکومت اسلامی شد. از دیدگاه فردید، انقلاب اسلامی از چنان جایگاه مثبت و ارزشمندی در بین سایر انقلاب‌ها برخوردار است که جهت‌گیری آن به‌سوی آخرت است و به تفکری بازمی‌گردد که مقدمات ظهور امام عصر (عج) را فراهم می‌کند و این موضوع برخلاف دیگر انقلاب‌های جهان است. (Dibaj, 2007: 102) به باور میرسپاسی، فردید به‌دلیل نقد شرق‌شناسی و اسلام سنتی شیعی، ارائه اسلام‌گرایی به‌عنوان جایگزینی «انقلابی» برای مارکسیسم و مخالفت با «لیبرالیسم سکولار» و «ماتریالیسم عقلانی» غرب مدرن اهمیت دارد. او به‌عنوان مطالعه‌ای موردی در درک نقد سیاسی و فرهنگی ضد مدرن شناخته می‌شود. (Mirsepassi, 2017: 8)

آل‌احمد مفهوم غرب‌زدگی او را در رساله خود به همین نام شرح داد و متعاقباً امام خمینی (ره) آن را اقتباس کرد. غرب‌زدگی با عنوان بیگانه‌هراسی را مصباح یزدی و ایدئولوگ‌های مختلف

دیگر در دهه ۱۹۹۰ در مقابل انحطاط فکری و اخلاقی تئوریزه کردند (Mesbah Yazdi, 2010: 43)، به نحوی که حتی در سیاست‌های ابتدای انقلاب به شدت روی مسئله غرب و مواجهه با آن‌ها تمرکز شد. روندی که در طول بیش از ۴۵ سال از گذشت انقلاب اسلامی تداوم داشته و همواره مسئله غرب و مقابله با سیاست‌های آن‌ها در دستور کار بیانات رهبری و سیاست خارجی دولتمردان بوده است. (Sadra & Share'i, 2010: 136) فریدید بخش عمده‌ای از عمر خود را به نقد غرب مدرن اختصاص داد. روایت او از اسلام به‌عنوان یک کار پس‌اسکولار مطرح می‌شود که بازتفسیر سنت دینی را برای ایجاد نظامی اخلاقی یا ارزشی برای آینده ارائه می‌دهد. تمرکز فریدید بر زمان حال است و گذشته را تنها زمانی می‌پذیرد که در خدمت آینده باشد. اگرچه او ممکن است محافظه‌کار به نظر برسد؛ رویکرد او از نظر ماهوی رادیکال و سیاسی است. به گفته موسی غنی‌نژاد، اندیشه فریدید در جا انداختن ایدئولوژی ضد غربی تأثیرگذار بود و ایده او درباره شیطانی بودن کل تمدن غرب یکی از نوآوری‌های اوست. (Ghaninejad, 2020: 3) فرصت‌طلبی فریدید تأثیرات منفی بر دیدگاه روشنفکران ایرانی گذاشت. او با بهره‌گیری از رویکرد هایدگری، راست و چپ را در گرایش‌های ضد سرمایه‌داری و ضد غرب به هم نزدیک کرد. اندیشه‌های او به‌ویژه در ایران پس از انقلاب، در میان روشنفکران و متفکران سیاسی که به دنبال تعریف هویتی اسلامی و ایرانی در برابر روندهای جهانی‌سازی بودند، تأثیر قابل توجهی داشت.

نفوذ سیدقطب فراتر از فریدید بوده و اندیشه‌های او تأثیر ماندگاری بر توسعه اسلام سیاسی داشته است. او به‌عنوان بنیان‌گذار جنبش اسلامی جهانی شناخته می‌شود و اسلام‌گرایی او در کشورهای مختلف از جمله ترکیه، قطر، اندونزی، مالزی و ایران به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته شده است. اگرچه دیدگاه‌های قطب در فرهنگ‌های محلی تفسیرهای متفاوتی داشته؛ ترجمه آثار او به‌عنوان کاتالیزوری برای همبستگی فراملی در جهان اسلام و ایجاد یک زبان مشترک برای اسلام سیاسی عمل کرده است. (unal, 2016: 37) تأکید او بر ایجاد یک دولت اسلامی تحت حاکمیت شریعت، همچنان یکی از اصول اصلی بسیاری از گروه‌های اسلام‌گراست. نوشته‌های سیدقطب حتی در انقلاب اسلامی ایران و اندیشه مقام معظم رهبری تأثیر گذاشت. ترجمه آثار او به فارسی، اقدامی انقلابی بود که خلأ نظری در اندیشه شیعی پیش از انقلاب اسلامی را پر کرد و زمینه‌های فکری برای انقلاب اسلامی ایران را فراهم کرد. این ترجمه‌ها، که افرادی مانند هادی خسروشاهی، محمد خامنه‌ای و مقام معظم رهبری انجام داده‌اند، در ترویج مقاومت علیه ایدئولوژی‌های غربی و رژیم سکولار پهلوی که به دنبال



اصلاحات ضدروحانی بود، نقش مؤثری داشت. نواب صفوی به‌عنوان شخصیتی مهم در ایران تحت تأثیر سیدقطب بود و ارتباط نزدیکی با او داشت. مقام معظم رهبری در نامه‌های خود به نواب صفوی به‌عنوان یکی از آرمان‌های سیاسی خویش اشاره کرده و علاقه ایشان به سیاست را به شخصیت نواب نسبت داده‌اند. سفر نواب به مصر و دیدار با سیدقطب در سال ۱۳۳۳ نقش مهمی در تحکیم روابط میان جریان‌های اسلامی انقلابی ایران و مصر داشت و ملاقات او با رهبران اخوان المسلمین نقطه عطفی در تاریخ روابط جریان‌های اسلامی دو کشور محسوب می‌شود. (Milani, April 7: 2017) آثار او در پس‌زمینه انقلاب اسلامی مانند ابزاری نامرئی برای زمینه‌سازی فرهنگی عمل کرد و با آموزش اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی کامل علیه اسلام‌گرایان ایرانی به‌ویژه در نسل جوان به ساخت هویت‌ها و وابستگی‌ها در میان اسلام‌گرایان ایرانی کمک کرد و منبع آماده‌ای برای الهام و بسیج سیاسی شد.

اندیشه‌های سیدقطب نه‌تنها به تقویت ایدئولوژی اخوان المسلمین در مصر منجر شد، بلکه به‌مرور زمان زمینه‌ساز شکل‌گیری گروه‌های سلفی‌گرا و خشونت‌طلب شد. جریان سلفی-جهادی معتقد است که تفاسیر فقهی سیدقطب، نیازهای جنبش جهادی مسلحانه را تأمین کرده و به آن نظریه‌ای عملی ارائه داده است، به‌ویژه پس از کاهش تأثیر اندیشه‌های ابن‌تیمیه و ابن‌قیم. سیدقطب بر جهاد دائمی برای مقابله با جاهلیت مدرن تأکید داشت و اسلام را به مقابله با نیروهایی که مانع اجرای واقعی آن می‌شوند، دعوت می‌کرد. (Menaldo, 2014: 66) قطب به‌عنوان یکی از ایدئولوگ‌های اصلی جهادگران اواسط قرن بیستم، تأثیری کلیدی در محمد عبدالسلام فرج، عبدالله عزام، ایمن الظواهری و دیگران گذاشت. همه آن‌ها مانند سیدقطب در مقاطع مختلف از اعضای حزب اخوان المسلمین یا شاخه‌های آن بوده‌اند. الظواهری به همراه فرج به ظن سوءقصد به جان انور سادات، رئیس‌جمهور مصر دستگیر شدند. (Muslimah et al, 2020: 67) اعتقاد بر این است که فهم دلایل حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر بدون بررسی تأثیر افکار سیدقطب ممکن نیست. آثار او نقش مهمی در شکل‌دهی فعالیت‌های سازمان‌های اسلامی رادیکال مدرن داشته است. (Zimmerman, 2004: 226)

در تطبیق اندیشه فرید و سیدقطب مشخص می‌شود که نقطه شروع هر دو معنای متعارف از امر سیاسی نیست. آن‌ها به مشکلات خاص سیاسی مانند مناقشه خاورمیانه توجه ندارند و به شکایات گروه‌های دیگر درباره سرکوب توسط غرب نمی‌پیوندند. به‌جای آن، رویکرد آن‌ها به سیاست بنیادی‌تر است و مشکل اساسی را در از بین رفتن ایمان واقعی در غرب و حتی

جهان اسلام می‌بینند. این موضوع در اندیشه فردید به «غرب‌زدگی» و در اندیشه قطب به «جاهلیت» تعبیر می‌شود. هردو معتقدند که نظم الهی توسط تمدن مادی غرب، که مشخصه آن فساد و بیماری‌های روانی است، وارونه شده است. از نظر آن‌ها، پیامبر (ص) و قرآن تنها راهنمای مشروع ایمان اسلامی هستند که تأثیرات خارجی مانند فلسفه یونان و الهیات مسیحی آن را تحریف کرده‌اند. مفاهیم سیاسی فردید و سیدقطب از ساختاری مشابه پیروی می‌کنند، هردو با این تشخیص شروع می‌کنند که دنیای معاصر پر از شر است. دلیل این وضعیت را باید در مبارزه ابدی بین خیر و شر جستجو کرد. در پایان این روند، رستگاری در دستیابی به یک جامعه اتوپیایی خواهد بود که پس از ریشه‌کن شدن شر و به‌صورت فیزیکی به واقعیت تبدیل می‌شود. آن‌ها با یک دشمن که «جامعه لیبرال» است مبارزه می‌کنند. علاوه بر این، آن‌ها در این اعتقاد مشترک‌اند که گروهی از مردم که تجسم «خیر» هستند در مأموریت خود برای تحقق زندگی ایده‌آل توسط یک قدرت شیطانی ناکام می‌شوند. این وضعیت تنها با یک نبرد آخرالزمانی که در آن شر باید نابود شود قابل غلبه است. در اندیشه هردو تاریخ همیشه به‌عنوان یک روند انحطاط تعبیر می‌شود که در آن یک قدرت شرور بشر را به آستانه فاجعه رسانده (غرب‌زدگی فردید و جاهلیت مدرن قطب) و موجودیت آن را تهدید می‌کند. گروه خاصی از مردم پرچمدار امید هستند و به‌عنوان مظهر خیر مأموریت نجات بشر از عذاب و رهایی از شر را برعهده دارند. این گروه سپس به مدینه فاضله جامعه پاک‌شده از «پیروان ایمان واقعی» و «غرب‌نزده» پی خواهند برد. آن زمان در نظر فردید «پس‌فردای» تاریخ و در نگاه سیدقطب «گذار از جامعه جاهلی با جهاد» است. در پایان این بخش به‌طور مشخص به تفاوت‌ها و شباهت‌های گفتمان هردو اندیشمند می‌پردازیم:

تفاوت‌ها در اندیشه فردید و سیدقطب: ۱- تفاوت در مفاهیم (فردید مفهوم «غرب‌زدگی» را بیشتر در چهارچوب فرهنگ و اخلاقیات نقد می‌کند، در حالی که سیدقطب «جاهلیت مدرن» را مفهومی سیاسی و دینی می‌داند که ضرورت جهاد علیه آن را تجویز می‌کند). ۲- دامنه و مقیاس تأثیرگذاری (اندیشه‌های سیدقطب تأثیری جهانی داشته و به کشورهای مختلف از جمله ترکیه، ایران و قطر رسیده است، در حالی که اندیشه فردید بیشتر به ایران و انقلاب اسلامی محدود بوده است). ۳- روش مبارزه با غرب‌زدگی/جاهلیت (سیدقطب به‌طور مستقیم بر جهاد و مبارزه مسلحانه برای مقابله با جاهلیت تأکید می‌کند، در حالی که فردید بیشتر به مبارزه فکری و فرهنگی علیه غرب‌زدگی و تحولات فرهنگی و اخلاقی تأکید دارد). ۴- جهانی‌گرایی

اسلام سیاسی (سیدقطب به‌عنوان مؤسس جنبش جهانی اسلام سیاسی شناخته می‌شود و اندیشه‌های او منجر به تأسیس گروه‌های جهادی و سلفی شده است، درحالی‌که فریدید بیشتر به نقد داخلی ایران و نقش روشنفکران در انقلاب اسلامی پرداخته است).

شباهت‌ها در گفتمان فریدید و سیدقطب: ۱- نقد مدرنیته و تمدن غربی (فریدید با مفهوم «غرب‌زدگی» و سیدقطب با مفهوم «جاهلیت مدرن»، تمدن غربی را منبع فساد اخلاقی و روحی می‌دانند و خواستار رد کامل آن هستند). ۲- بازگشت به اصول اسلامی (هر دو به بازگشت به اسلام اصیل به‌عنوان راه‌حل مشکلات جهان اسلام معتقدند. فریدید با الهام از تفسیر هایدگری به‌دنبال اسلام‌گرایی پسامدرن است و سیدقطب نیز خواستار بازگشت به اصول اولیه اسلام و اجرای شریعت است. ۳- ضدیت با لیبرالیسم و سکولاریسم (فریدید و سیدقطب هر دو لیبرالیسم و سکولاریسم را عامل انحطاط جامعه مسلمان می‌دانند. آن‌ها این دیدگاه را نمایانگر تأثیرات منفی فرهنگ غربی می‌دانند و خواهان جایگزینی آن با یک نظام اسلامی بر پایه شریعت هستند. ۴- تأثیر در جنبش‌های اسلامی (اندیشه‌های هر دو متفکر تأثیر زیادی در جنبش‌های سیاسی اسلامی گذاشته است. فریدید در جریان انقلاب اسلامی ایران و سیدقطب در جنبش‌های اسلامی جهان مانند اخوان المسلمین تأثیرگذار بوده است). ۵- نبرد خیر و شر (هر دو متفکر به وجود یک نبرد ابدی میان خیر و شر اعتقاد دارند. فریدید شر را در غرب‌زدگی و سیدقطب در جاهلیت مدرن می‌بیند و هر دو به یک جامعه اتوپیا و آخرالزمانی پس از پیروزی خیر بر شر امیدوارند). ۶- تأثیر پیامبر و قرآن (هر دو اندیشمند، پیامبر اسلام (ص) و قرآن را تنها منبع مشروعیت دینی و راهنمایی برای زندگی اسلامی در نظر می‌گیرند و معتقدند که اسلام اصیل در طول زمان تحریف شده است). هر دو اندیشمند، با وجود تفاوت‌های فکری و روشی، معتقدند که اسلام تنها راه‌حل مناسب برای هدایت و نجات جوامع مسلمان از بحران‌های مدرنیته و تمدن غربی است. آن‌ها با نقد ساختارهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی غرب، اسلام را نظامی جامع برای حکومت‌داری معرفی کرده و نقشی کلیدی در گفتمان اسلام سیاسی ایفا کرده‌اند. اندیشه‌های فریدید و سیدقطب نه تنها به ظهور جنبش‌های اسلامی منجر شده، بلکه به مبنای نظری تأسیس دولت‌های اسلامی و احیای شریعت تبدیل شده است. هر دو بر بازگشت به اسلام اصیل و طرد نفوذهای خارجی مانند فلسفه یونان و سکولاریسم غربی تأکید داشته و درک جدیدی از اسلام سیاسی ارائه کرده‌اند که بر مبارزه فکری و مقاومت سیاسی و اجتماعی علیه تمدن غربی تأکید می‌کند و در شکل‌گیری جنبش‌های اسلامی در ایران و جهان اسلام اثربخش بوده است.

#### ۴. نتیجه

جامعه و سیاست در ایران و مصر در قالب تشکیل حکومت و شکل‌گیری گروه‌های اسلامی از اندیشه‌های فریدید و سیدقطب بهره برده‌اند. آرای فریدید با پایه‌گذاری گفتمان ضدغرب و هویت‌اندیشی، رویکردی به توسعه فکری و ایدئولوژیکی جامعه ایران ارائه داد. وی در بسیاری از سخنرانی‌های خود مسائلی مانند مقاومت فرهنگی، رویکرد عرفانی و ارتباط بین دین و سیاست و ارزش‌های اسلامی در برابر دموکراسی غربی را بررسی کرد. این اندیشه‌ها به‌خصوص در دوره‌هایی از تاریخ ایران از جمله مبارزه با سلطنت پهلوی و بعد از آن در شکل‌گیری انقلاب اسلامی نقش داشته است. برای بیش از دو دهه، زندگی و چشم‌انداز او در شکل در حال ظهور جامعه رادیکال ضدمدن روشنفکران ایران در ایران تأثیر گذاشت. این تجربه‌ای است که به‌ندرت هیچ متفکر دیگری در این سنت فرصت تجربه آن را نداشته است. گفتمان وی در شکل‌گیری مفاهیم مرتبط با گفتمان ضدغربی و همسو با حکومت اسلامی امام خمینی (ره) و جنبش‌های برآمده از آن تأثیرگذار بوده و در بافت اجتماعی و سیاسی روشنفکران نقش ایفا کرده است. همچنین شاگردانش چه در قالب حلقه فریدید و چه فراتر از آن، پس از وی در جمهوری اسلامی تأثیرگذار بوده و در حوزه‌های مختلف نقش‌هایی را برعهده گرفته‌اند. دیدگاه او در نقد شرق‌شناسی و توجه به اسلام‌گرایی به‌عنوان جایگزینی انقلابی برای مارکسیست‌ها و الگویی برای تغییر اجتماعی بوده است. در واقع، باید وی را به‌عنوان روشنفکر و ایدئولوگ، پیشرو جنبش ضدمدن و اسلام‌گرا قلمداد کرد. درسوی دیگر، مواضع نظری سیدقطب نیز حکایت از علاقه او به احیای اسلامی فراتر از بعد سیاسی و حکومتی دارد که نمود این اندیشه را می‌توان در شکل‌گیری جریان‌های بنیادگرا همچون القاعده و پویش‌های سلفی مانند داعش با ایده بازگشت به اسلام راستین مشاهده کرد. سیدقطب نه تنها بنیان‌گذار فکری و ایدئولوژیک اخوان المسلمین مدرن است، بلکه به‌عنوان یک خاستگاه جنبش جهادی جهانی شناخته می‌شود که تأثیر بسیاری در جنبش‌های جهادی و سایر جریان‌های سیاسی امروز گذاشته است. نوشته‌ها و افکار او در سازمان‌های جهادی همچون بنیان‌گذار القاعده، عبدالله عزام، اسامه بن لادن، ایمن الظواهری و انقلاب اسلامی تأثیر گذاشته است. دعوت قطب به وفاداری به وحدت و پذیرش ولایت و حاکمیت خداوند، جرقه‌ای بود که انقلاب اسلامی را علیه دشمنان اسلام شعله‌ور کرد. اگرچه فریدید و قطب، غرب را به‌عنوان مخالف اسلام به تصویر می‌کشند؛ چهارچوب‌های آن‌ها برای اصلاحات

سیاسی و اجتماعی تفاوت‌هایی دارد. چنانچه برخلاف سیدقطب، فردید در مقابله با غرب و ارائه معنویت شرقی و اسلامی اعتبار اندیشه خود را فقط از قرآن، حدیث یا دیگر منابع معتبر اسلامی سنتی نمی‌گیرد، بلکه او برای توجیه آن به گفتمان فلسفی هایدگری در تاریخ هستی نیز باز می‌گردد. همچنین فردید «غرب‌زدگی» را نقدی فرهنگی- اخلاقی می‌بیند، در حالی که سیدقطب «جاهلیت مدرن» را مفهومی سیاسی- دینی می‌داند و بر جهاد مسلحانه تأکید دارد. دامنه تأثیر فردید محدود به ایران است، در حالی که سیدقطب تأثیری جهانی بر جنبش‌های جهادی داشته است. باین حال نقطه اشتراک آن‌ها قابل توجه است، چنانچه هر دو مخالف لیبرالیسم و سکولاریسم‌اند و به بازگشت به شریعت معتقدند. تأثیر آن‌ها در جنبش‌های اسلامی و نقد تمدن غربی به احیای اسلام سیاسی منجر شده است. اندیشه‌های فردید و سیدقطب هر دو بر نقد مدرنیته و تمدن غربی و بازگشت به اسلام اصیل متمرکزند. فردید و سیدقطب هر دو از اصطلاحاتی مانند حاکمیت الهی و مقابله با غرب استفاده کرده‌اند و استدلال‌هایی را تکرار می‌کردند که مردم را به تدروی می‌کشاند. باین حال، دیدگاه‌های آن‌ها از اسلام به عنوان یک نظام، دین را به عنوان رشته‌ای متفاوت از سایر جنبه‌های زندگی آشکار می‌کند و به اسلام قالبی ایدئولوژیک می‌دهد که ریشه تاریخی آن را در طیف وسیعی از شیوه‌های فرهنگی پنهان می‌کند.

## References

- Abdolkarimi, Bijan (2010). The Importance of Examining the Works of Young Fardid. *Philosophical Cognition*, 1(62), PP. 150-120. **[In persian]**
- Abdollahi, Yahya (2015). New Islamic Civilization from the Perspectives of Seyyed Hossein Nasr and Seyyed Ahmad Fardid. *Islamic Civilization Thought*, 1(1), PP. 22-1. **[In persian]**
- Ajudani, M. (2007). *Iranian Constitution*. Eighth Edition, Tehran: Akhtaran Publications. **[In persian]**
- Akvani, Hamdollah; Arzhang, Ardavan (2012). Modernity and Revivalist Thought: An Overview of Seyyed Qutb's Political Thought. *Journal of Political and International Studies*. Year One, NO. 2, PP. 54-35. **[In persian]**
- Ali Alhababi, A.H (2018). *Comparative Political Theory Against Modernity: Leo Strauss and Seyyed Qutb's Conceptions of the Postliberal World*. A dissertation submitted to the Graduate School, Rutgers, The State University of New Jersey, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
- Amanat, Abbas (2021). *Modern Iran History*. Translated by M. Hafez, Tehran: Faragard Publications. **[In persian]**
- Amiri, Abdolkarim; Jamshidi, Iraj (2019). Legal Assessment of Land Reforms and their Results before and after the Revolution. *Legal Studies*, 30(9), PP. 10-1. **[In persian]**
- Boroujerdi, Mehrzad (2005). *Iranian Intellectuals and the West: The Tragic History of Nostalgia for Localism*, Jamshid Shirazi, Tehran: Farzan Rooz Publications. **[In persian]**
- Derakhshah, Jalal; Nejadi, Hamzeh (2015). Comparative Analysis of the Thoughts and Ideas of Seyyed Qutb and Imam Khomeini on the Islamic Government. *Political Science*, 2(1), PP. 34-9. **[In persian]**

- Dibaj, Mosi (2007). Fardid's Terminology. Tehran: Elm Publications. **[In persian]**
- Enayat, Hamid (2001). Contemporary Political Thought in Islam. Translated by Bahauddin Khormashi, Fourth Edition, Tehran: Khwarizmi Publications. **[In persian]**
- Esmaeili, Mohammad Mehdi (2018). Republic and Dominance in the Views of Imam Khomeini and Seyyed Qutb and its Influence on Contemporary Islamic Movements. Strategic Research, 7(25), PP. 198-179. **[In persian]**
- Eyvazi, Mohammadrahim (2010). Intellectual Environment in Political and Sociological Sciences in the Contemporary Period. Politics, 40(3), PP. 240-227. **[In persian]**
- Fardid, Seyyed Ahmad (1971). Some Questions on Eastern Culture. Culture and Life Magazine, Seventh Edition, PP.15-1. **[In persian]**
- Fardid, Seyyed Ahmad (2002). Divine Encounter and End-Time Revelations. Edited by Mohammad Maddapour, Tehran: Nazar Publications. **[In persian]**
- Fardid, Seyyed Ahmad (2016). The West and Westernization and the Crisis of Its Historical Conditions in the Era of Non-being and the Deception of the Night and the Nineteenth Day of the Current End of Time. Edited by Hakimi Foundation and Philosophical Doctor Fardid, Tehran: Farno Publications. **[In persian]**
- Ghaninejad, Musa (2020). The intellectual roots of Ahmed Fardid's anti-Westernism, interview with Tejarat Farda Weekly, No. 371. **[In persian]**
- ghasemi, Behzad; Gholami, Rouhollah (2020). Comparative Study of the Ideas of Imam Khomeini and Seyyed Qutb on Political Islam. Islamic Awakening, 9(1), PP.334-311. **[In persian]**
- Hamidi, Mojtaba (2011). A Comparative Study of the Concept of the West in the Views of Ahmad Fardid and Abdolkarim Soroush and its Political-Cultural Consequences. University of Yazd, Political Science Department, Master's Thesis. **[In persian]**

- Hansen, H & Kainz (2007). Radical Islamism and Totalitarian Ideology: a Comparison of Seyyed Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8:1, 55-76, DOI: 10.1080/14690760601121648
- Khatab, S. (2006). *The Political Thought of Seyyed Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. New York, NY: Routledge.
- Maaref, Abbas. (2001). *A Revisit to the Principles of Ensi Wisdom*, Tehran: Farid Foundation. **[In persian]**
- Menaldo, M.A. (2014). Seyyed Qutb's political and religious thought: the transformation of jahiliyyah and the implications for Egyptian democracy. *Leadership and the Humanities*, 14 (5), PP. 64-80.
- Mesbah Yazdi, Mohammadtaghi (2010). *Cultural Invasion*. Qom: Maaeseh Amoozeshi va Pazhoushi Imam Khomeini. **[In persian]**
- Milani, A. (2017). From Seyyed Qutb to Seyyed Khamenei: The Islamist Challenge of Modernity, [https://youtu.be/1-gMJb8WZNo?si=o53nU9IR\\_PZjRt-h](https://youtu.be/1-gMJb8WZNo?si=o53nU9IR_PZjRt-h).
- Mirsepassi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.
- Montazemi, Ali (1996). Seyyed Qutb, Contemporary Writer from Egypt. *Journal of Literature and Humanities Faculty of Tehran University*, (139 and 140), PP.140-119. **[In persian]**
- Mortazavi, Seyed Khodayar (2007). Examination of Skinner's Works and Critique on his Methodology of Ground Reading. *Qabasat*, 11(43), PP.170-155. **[In persian]**
- Mostafa Reza, M.; Kamal Khan, S.; Bari Aamir, S. (2021). Political Islam as Explained by Seyyed Qutb and Maulana Mawdudi A Comparison. *Pakistan Journal of International Affairs*, 4 (1), PP. 407-422.
- Muslimah, M.; Hamdanah, H.; Nina, N. (2020). *The Science in Islamic Perspec-*



- tive. International Research Journal of Management, IT and Social Sciences, 7 (6), PP. 66-71.
- Nabavi, Negin (2009). Intellectuals and the State in Iran. Translated by Hasan Fesharki, Third Edition, Tehran: Shiraze Publications. **[In persian]**
- Nafia, I.; Gumiandari, S. (2019). The Root Of Islamic Fundamentalism in The Political Thoughts Of Al-Maududi and Seyyed Qutb: A Historical Study. Tamaddun, 7 (2), PP. 258-277.
- Pasha, M. K. (2018). Political theology and sovereignty: Seyyed Qutb in our times. Journal of International Relations and Development, 22(2), PP. 346-363.
- Qutb, S. (1977). Islam and Universal Peace. American Trust Publications, Indiana.
- Qutb, S. (1984). Islam: The Religion of the Future. Kuwait, The Holy Quran Publishing House.
- Qutb, S. (1990). Milestones. American Trust Publications., Indianapolis.
- Qutb, S. (2000 a). Social Justice in Islam, trans. John B. Hardie, New York, Islamic Publications International.
- Qutb, S. (2000 b). In the Shade of the Quran. Markfield, Leicester, The Islamic Foundation.
- Qutb, S. (2006). Milestones. ed. A.B. al-Mehri, Birmingham, Maktabah Booksellers and Publishers.
- Qutb, Seyyed (1981). Islam's Confrontation with Capitalism. Translated by Seyed Mohammad Radmanesh. Tehran: Bonyad-e Olum-e Insani. **[In persian]**
- Qutb, Seyyed (2000). Social Justice in Islam, Discussions on: Society, Economy, Politics, and Governance. Translated by Seyed Hadi Khesroshahi and Mohammadali Ghami, Tehran: Kolbe Shorouq Publications. **[In persian]**
- Qutb, Seyyed (2014). Signs of the Way. Translated by Mahmoud Mahmoudi, Tehran: Markaz Nashr-e Andisheh-e Islami. **[In persian]**

- Rubin, B. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. Palgrave Macmillan, New York.
- Sadra, Alireza; Sharei, Mohammad Mohsen (2010). The Concept of East and West in Fardid's Thought. *Politics*, 40(2), PP. 150-135. **[In persian]**
- Shepard, W. (1992). The Development of the Thought of Seyyed Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'. *Die Welt des Islams*, 32 (2), PP.196-236.
- Shepard, W. E. (2003). Seyyed Qutb's Doctrine of Jāhiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 5 (12), PP. 521-545.
- Skinner, Quentin (2014). *Political Science Insights (Methodology)*. Translated by Fariborz Majidi, Tehran: Farhang Javid. **[In persian]**
- Taghavi Sangdehi, Leila; Amani Chakli, Bahram (2013). Comparative Study of the Political Ideas of Seyyed Qutb and Hassan Hanafi. *Islamic History Studies*, 5(16), PP.36-9. **[In persian]**
- Tezi, Y.L. (2017). A COMPARATIVE STUDY BETWEEN SEYYED QUTB'S AND FAZLUR RAHMAN'S POLITICAL THOUGHT: THE RELATIONSHIP BETWEEN ISLAM AND STATE. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ, ANABİLİM DALI.
- Toth, J. (2013). Qutb's Early and Modern Years. *Research with impact*, 5 (17), PP. 12-35.
- Unal, Y. (2016). Seyyed Quṭb in Iran: Translating the Islamist Ideologue in the Islamic Republic. *Journal of Islamic and Muslim Studies*, 1(2), PP. 35-60.
- Uthman, I. (2010). From Social Justice to Islamic Revivalism: An Interrogation of Seyyed Qutb's Discourse From Social Justice to Islamic Revivalism An Interrogation of Seyyed Qutbs Discourse. *Understanding Human rights in Islam*.
- Vakili, Hadi; Mahmodi, Mahdi (2013). Examination of the Views of Henry Corbin and Seyyed Ahmad Fardid: On the Dialogue between Islamic Mysticism and

German Philosophy. Modern Wisdom, Fourth Year, Third Edition, PP. 135-119. **[In persian]**

Vaziri Shahrokh (2001). Oil and Power in Iran, Translated by Morteza Saqaffar, Tehran: Ataee Publishing. **[In persian]**

Zimmerman, J. C. (2004). Seyyed Qutb's influence on the 11 September attacks. Terrorism and Political Violence, 16 (2), PP. 222-252.

---

#### COPYRIGHTS

© 2024 by the authors. Published by the Iranian Association of Geopolitics. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

---

