

بررسی مواجهه سید قطب و هشام شرابی با پدیده غرب: بر اساس مدل پدیدارشناسانه

محمدعلی توانا

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شیراز
tavana.mohammad@yahoo.com

محمد کامکاری

فارغ تحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یزد
mohamad.kamkari@gmail.com

سید محمد جواد مصطفوی منتظری

دانشجو دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه آزاد تاجکستان
javadmontazeri1370@gmail.com

چکیده

مقاله حاضر با طراحی مدل چهار مرحله‌ای پدیدارشناسانه شامل پیش‌فرض‌های مواجهه شونده؛ مواجهه اولیه (شکل‌گیری تصویر اولیه)؛ آگاهی (شناخت عمیق) و نهایتاً عکس‌العمل (راه‌حل) مواجهه سید قطب و هشام شرابی با پدیده غرب را بررسی می‌کند. بر اساس این مدل می‌توان گفت: پیش‌فرض‌های سید قطب از نگرش اسلام‌گرایانه وی برآمده‌اند، به بیان دیگر او از منظر اصالت اسلام به پدیده غرب می‌نگرد. در مقابل، پیش‌فرض‌های شرابی عمدتاً از نگرش انتقادی - به صورت خاص مارکسیستی - برآمده است، به ویژه اینکه نگاه وی از منظر مفاهیم مارکسیستی همچون امپریالیسم و از خودبیگانگی به پدیده غرب است. در مواجهه اولیه، سید قطب عمدتاً وجوه منفی (همچون ناپهنجارهای اجتماعی غرب) را می‌بیند، از دیدگاه وی وجوه مثبت در غرب هم نتیجه آشنایی با اسلام است؛ در مقابل شرابی در مواجهه اولیه با غرب، آن را ترکیبی از وجوه مثبت (جامعه مدرن شده مبتنی بر عقلانیت و علم) و منفی (استعمارگری) می‌بیند؛ سید قطب در مرحله شناخت عمیق (آگاهی) از همان منظر اسلام‌گرایانه به پدیده غرب می‌نگرد و از نظر او بنیان غرب مدرن یک ماتریالیسم است که در تقابل با معنویت‌گرایی اسلامی قرار می‌گیرد. او سکولاریسم، اومانیزم و استعمارگری را نتیجه ماتریالیسم غربی می‌داند؛ در مقابل شرابی در مرحله شناخت عمیق بر اساس نگرش مارکسیستی بر نظام سرمایه‌داری غرب تمرکز می‌کند و پدرسالاری جدید و مدرنیته وارونه در جامعه غربی - اسلامی را محصول آن می‌داند. عکس‌العمل سید قطب در مقابل پدیده غرب انقلابی است. این انقلاب دو سویه دارد؛ یکی جهاد و دیگری

تأسیس حکومت اسلامی. عکس‌العمل شرابی هم انقلابی است این انقلاب هم دو سویه دارد: نخست، آگاهی بخشی نسبت به عواقب پدرسالاری جدید و مدرنیته وارونه در جامعه عربی - اسلامی و سپس پرکسیس برای آزادسازی و مدرنیته بومی یا درون‌زا. **کلمات کلیدی:** سید قطب، هشام شرابی، غرب، مدرنیته، پدیدارشناسی.

مقدمه

به نظر می‌رسد غرب، هویت و سنت اسلامی را در قالب مدرنیته و با دو رویه معرفتی و استعماری به چالش کشیده و بدین سان متفکران مسلمان را به عکس‌العمل وادار نموده است که می‌توان آن را در قالب چهار گفتمان از هم متمایز ساخت:

اول: گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی که خواهان نوسازی اندیشه اسلامی به منظور مشارکت در تمدن مدرن است. این گفتمان جوهره انسانی تمدن غرب را پذیرفته و می‌کوشد نشان دهد اسلام در بسیاری از محورها با غرب نقاط اشتراک اساسی دارد (السید ۱۳۸۳: ۲۵). بنابراین از مفاهیم مدرن غربی همچون عقل، دانش، آزادی، عدالت، قانون، تمدن و پیشرفت برای ایجاد تغییرات فرهنگی و اجتماعی در جامعه اسلامی بهره می‌برد. از مهمترین متفکران گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی می‌توان به رفاعة الطهطاوی، خیرالدین تونسسی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (افغانی)، محمد عبده، عبدالرحمان کواکبی، احمد امین، احمدبن الضیاف، محمد بلحسن الحجوی، علال الفاسی و علی عبدالرازق اشاره کرد.

دوم: گفتمان سنت‌گرا (اصالت‌گرا) که نگرش کاملاً انتقادی و بنیادی نسبت به غرب دارد و می‌کوشد از اصالت اسلامی در مقابل هجوم تمدن غربی دفاع کند. از مهمترین متفکران گفتمان اصالت‌گرا می‌توان به حسن البناء، عبدالقادر عوده، سید قطب، محمد قطب، توفیق الشاوی، محمد الغزالی، محمد المبارک، یوسف القرضاوی، محمد عماره، طارق البشیری، حسن الترابی، عبدالسلام یاسین، طه جابر العلوانی و طه عبدالرحمن اشاره کرد.

سوم: گفتمان غرب‌گرا که کمتر به رویه استعماری غرب التفات دارد و در مقابل مفاهیم مدرن غربی همچون آزادی‌خواهی، عقل‌گرایی، حاکمیت قانون، علم‌گرایی و سکولاریسم را تنها راه پیشرفت می‌داند، در نتیجه خواهان گذار کامل از سنت است. از مهمترین متفکران گفتمان غرب‌گرا می‌توان به پترس البستانی، احمد فارس، شدیاق، شبلی شمیل، فرح أنطون، ادیب اسحاق، احمد لطفی السید، سلامه موسی،

طه حسین، جرجی زیدان، نجیب بلدی، فواد زکریا و مراد وهبه اشاره کرد. چهارم: گفتمان انتقادی که همزمان به نقد فرهنگ غرب و فرهنگ عربی - اسلامی می‌پردازد و خواهان ساخت گونه‌ای مدرنیته بومی یا درون‌زا است.^۱ از مهمترین نمایندگان گفتمان انتقادی می‌توان به عبدالرحمان بدوی، محمد عزیز الجبایی، عبدالله العروی، محمدعابد الجابری، هشام جعیط، علی اوملیل، حسن حنفی، فهمی جدعان، مطاع صفدی، سهیل القش، هشام شرابی و ادوارد سعید اشاره نمود (بلقزیز ۱۳۹۶: ۴-۸). اگر یک پیوستار رسم شود، گفتمان اصالت‌گرا در سمت راست و گفتمان غرب‌گرا در سمت چپ آن قرار گرفته و در میان آن دو گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی نزدیک به سمت راست و گفتمان انتقادی نزدیک به سمت چپ قرار می‌گیرد. از میان گفتمان‌های چهارگانه، گفتمان سنت‌گرا و انتقادی منتقد رادیکال غرب بودند و در عین حال بر سنت عربی - اسلامی تأکید خاص داشتند. اما به نظر می‌رسد هم نوع مواجهه آنها با پدیده غرب و هم انتقاد از غرب و هم راه‌حل آنها متفاوت است.

سید قطب یکی از مهمترین متفکران اصالت‌گرا و هشام شرابی یکی از مهمترین متفکران انتقادی به شمار می‌رود. نحوه مواجهه این دو متفکر با پدیده غرب می‌تواند به چند دلیل حاوی بصیرت‌های برای عالمان و سیاستمداران اسلامی باشد؛ نخست اینکه این دو متفکر از نمایندگان صاحب سبک گفتمان خود محسوب می‌شوند؛ دوم اینکه هر دو غرب‌گرایی را رد می‌نمایند؛ سوم اینکه برای هر دو مسأله استعمار غرب و نقش آن در تضعیف جهان اسلام قابل انکار نیست.^۲ بر همین اساس مقاله حاضر این پرسش‌ها را طرح می‌کند: سید قطب و هشام شرابی چگونه با پدیده غرب مواجه شدند؟ مقاله حاضر بر اساس رهیافت اندیشه‌شناسانه می‌کوشد فرایند شکل‌گیری اندیشه این دو متفکر را درباره غرب بازسازی نماید.

۱. تفاوت اساسی گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی با گفتمان انتقادی در این است که اولی غرب را تنها گونه اما دومی به مدرنیته اسلامی اشاره دارد.
 ۲. البته گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی نیز بر مبارزه با استعمار غرب تأکید خاص دارند، منتهی برای رهایی از استعمار بر بهره از رویه معرفتی غربی - همچون عقلانیت - تأکید می‌کنند.

روش‌شناسی

پدیدارشناسی رویکردی نظری - روشی برای مطالعه ظهور و نمود یک پدیدار است^۱ (دارتیگ ۱۳۸۷: ۳). پدیدارشناسی را می‌توان به پدیدارشناسی استعلایی؛ پدیدارشناسی اگزستانسیالیسم (وجودگرایانه) و پدیدارشناسی هرمنوتیکی تقسیم نمود (حقیقت ۱۳۸۵: ۲۹۴). در پدیدارشناسی استعلایی مسأله اصلی این است که چگونه جهان در ذهن شناسا (من) پدیدار می‌گردد؛ یا به عبارت دیگر چگونه «سوژه شناسا» نسبت به جهان آگاهی می‌یابد (هوسرل ۱۳۷۳: ۲۵). در پدیدارشناسی اگزستانسیالیسم مسأله اصلی این است که چگونه موجودات (هستنده‌ها) در مواجهه با هستی (دیگران، خود و جهان) برساخته می‌شوند. به تعبیر هایدگری مسأله این نوع پدیدارشناسی، فهم چگونه بودن - در - جهان است (کالینز و سلینا ۱۳۸۵: ۵۹). در پدیدارشناسی هرمنوتیکی مسأله اصلی این است که معنا چگونه در مواجهه با دیگری برساخته می‌شود (این دیگری می‌تواند دنیای متن یا حتی خود در لحظات متفاوت تاریخی باشد)؛ البته به تعبیر ریکور این معنا می‌تواند نهایتاً به فهم ژرف‌تر خود بیانجامد (گروندن ۱۳۹۳: ۹۴)؛ یا به تعبیر گادامر می‌تواند در نتیجه امتزاج افق‌های جهان مفسر و جهان متن برساخته شود (گروندن ۱۳۹۳: ۶۴).

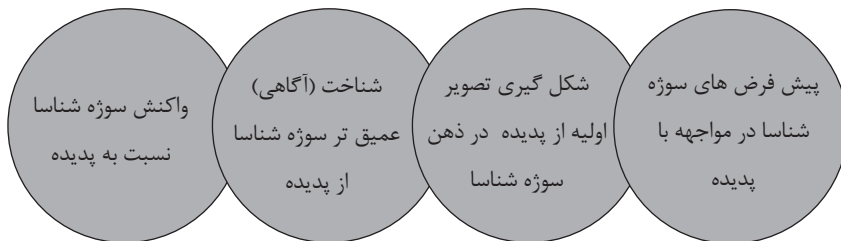
بر اساس پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، شناخت یک پدیده چهار مرحله اصلی دارد: یک: اپوخه یا به تعبیر دیگر کاهش (تقلیل) پدیده‌شناختی که به معنای در پرانتز گذاشتن آن پدیده؛ دو: تجرید آیده تیک که به معنای فهم تجربه بالفعل و واقعی ابژه‌ها به مثابه یک کل انتزاعی؛ سه: تشخیص نحوه تقویم ابژه‌های شناخت در شناخت و چهار: شهود ذات پدیده است (ناخنیکیان ۱۳۷۳: ۷-۱۴).

مقاله حاضر با الهام از پدیدارشناسی هوسرل مدلی طراحی می‌کند که نشان می‌دهد یک مواجهه شونده - به مثابه سوژه شناسا - چگونه با یک پدیده مواجه شده و چه مراحل را طی می‌کند. بر اساس این مدل مواجهه شونده (سوژه شناسا) با پیش‌فرض‌های خود با پدیده مواجه می‌شود. بنابراین، بر اساس این مدل نخست باید پیش‌فرض‌های سوژه شناسا را به فهم درآورد. بخش اصلی این پیش‌فرض‌ها را می‌توان از تجربه زیسته سوژه شناسا استخراج نمود؛ به محض مواجهه با یک پدیده، تصویر اولیه‌ای از آن در ذهن سوژه شناسا شکل می‌گیرد. بنابراین مرحله دوم این

۱. بر اساس تعریف دارتیگ هر چیزی که ظاهر می‌شود یک پدیدار است.

مدل، بازسازی تصویر اولیه از پدیده در ذهن سوژه شناساست. با تداوم مواجهه، سوژه شناسا ابعاد و جنبه‌های بیشتری از پدیده را می‌شناسد، در نتیجه تصویر اولیه یا وضوح بیشتر می‌یابد یا اینکه تا حدودی دگرگون می‌شود. این همان مرحله آگاهی یا شناخت عمیق تر است. بنابراین مرحله سوم بازسازی همین آگاهی یا شناخت عمیق تر است. البته می‌توان مراحل دوم و سوم را دقایق متفاوت از یک مرحله دانست.

در کل این دو مرحله متصل به هم، از تصویرسازی اولیه تا شناخت عمیق تر را در برمی‌گیرد. در این دو مرحله است که متفکر به مثابه مواجهه شونده به قضاوت درباره پدیده نیز مبادرت می‌کند؛ در نهایت سوژه شناسا به پدیده عکس‌العمل نشان می‌دهد. بنابراین مرحله چهارم این مدل به بازسازی عکس‌العمل سوژه شناسا می‌پردازد که نسبت به یک پدیدار عمدتاً بر اساس پیش‌فرض‌ها و شناخت (آگاهی) صورت می‌گیرد. نکته مهم این است که معمولاً مواجهه بیش از یک بار اتفاق می‌افتد و ما معمولاً با استمرار مواجهه روبرو هستیم؛ در نتیجه با هر بار مواجهه، تصویری سازی اولیه، آگاهی و عکس‌العمل نیز می‌تواند تعمیق یا حتی تغییر یابد.



مقاله حاضر بر اساس مدل ارائه شده بالا مراحل مواجهه سید قطب و هشام شرابی با پدیده غرب را بررسی می‌کند.

پیشینه تحقیق

کتاب *اندیشه سیاسی سید قطب* (علیپور ۱۳۸۸) با بررسی اندیشه سیاسی سید قطب در بستر تحولات سیاسی و فکری زمانه‌اش نشان می‌دهد اندیشه سیاسی او در جریان تحولات سیاسی و فکری زمانه خود از ناسیونالیستی به اصول‌گرایی اسلامی و سپس در این مسیر از تئوری‌گرایی به عمل‌گرایی تغییر یافته است.

مقاله «سید قطب و اسلام‌گرایی معاصر» (بخشی شیخ احمد ۱۳۸۵) ضمن بررسی تأثیر اندیشه سیاسی سید قطب بر اسلام‌گرایی معاصر و به ویژه رادیکالیسم اسلامی، این نکته را که کدام جنبه از اندیشه‌های وی از سوی اسلام‌گراهای تندرو معاصر مورد استفاده قرار گرفته واکاوی می‌کند. نویسنده نشان می‌دهد مفاهیم بنیادین سید قطب همچون جاهلیت، حاکمیت و جماعت بر اسلام‌گرایی معاصر و به ویژه القاعده تأثیرگذار بوده است.

مقاله «بررسی مفهوم حکومت اسلامی در اندیشه‌های سیاسی سید قطب» (صالح و همتی ۱۳۹۷) نتیجه می‌گیرد که هدف سید قطب تشکیل حکومت اسلامی، گسترش ایدئولوژی اسلامی و مخالف با فرهنگ و اندیشه غربی همانند دموکراسی بوده است. مقاله «محمد مجتهد شبستری و هشام شرابی: تلاش برای ترسیم حیات سیاسی جدید مسلمانان» (توانا و علی‌پور ۱۳۹۳) ضمن مقایسه شرابی با مجتهد شبستری، نشان می‌دهد از منظر شرابی برای خط بطلان کشیدن بر پدرسالاری جدید در جوامع عربی می‌بایست وابستگی به نظام استثماری بین‌الملل را کم نمود و نهادهای بومی نوسازی شده جای نهادهای پدرسالارانه امپریالیستی و استبدادی را پر نماید و این فرایند نیازمند بازسازی بنیادهای مادی، نهادهای اجتماعی - فرهنگی، رویه‌ها و کنش سیاسی در جوامع عربی - اسلامی است.

مقاله «پدرسالاری جدید و مسأله بحران عرب: مطالعه انتقادی آثار هشام شرابی» (YoYo 2018) از منظر انتقادی به پروژه فکری شرابی می‌نگرد و تلاش می‌کند رابطه پدرسالاری جدید با وضعیت فرهنگی جوامع عربی - اسلامی را نشان دهد. یویو به این نتیجه می‌رسد که شرابی به درستی تشخیص داده فرهنگ پدرسالاری مانع بزرگ مدرنیته در جوامع عربی - اسلامی است و بازسازی جامعه مدنی و دموکراسی راه دستیابی به آن است.

در مقاله «شکست، مدرنیته و آثار هشام شرابی: به سوی نقد پسا-استعماری از سوژکتیویته عربی» (1997 Sheehi) نشان می‌دهد از منظر شرابی فرهنگ معاصر عربی که نتوانست دموکراسی، حقوق بشر و وحدت ملی را در درون سنت عربی حل کند و در نتیجه سوژکتیویته عربی دچار چندپارگی شد دلیل اصلی شکست پروژه مدرنیته در جهان عرب است.

پدیده غرب

غرب - به مثابه یک پدیده یا مفهوم فرهنگی - در میان اندیشمندان اسلامی عمدتاً از دو منظر متفاوت - یکی شرق‌شناسی و دیگری شرق‌شناسی وارونه - تعریف شده است (بروجردی ۱۳۸۷: ۶) که در تقابل با شرق تعریف می‌شود. بدین معنا که در منظر شرق‌شناسی غرب، خود^۱ و شرق، دیگری^۲ است و در منظر شرق‌شناسی وارونه شرق، خود و غرب، دیگری است. در واقع یکی از هدف‌های اصلی هم شرق‌شناسی و هم شرق‌شناسی وارونه هویت‌سازی از طریق تمایز با دیگری است. بدین معنا که از منظر خود ویژگی‌های ناآشنا یا عمدتاً متضاد در درون دیگری شناسایی می‌شود، تا وجوه ممیزه ویژگی‌های خود برجسته‌تر شود.

نکته اساسی در این هویت‌سازی اینکه در شرق‌شناسی از چهارچوب فکری غربی، به شرق نگریسته می‌شود و در شرق‌شناسی وارونه با چهارچوب فکری شرقی به غرب. نکته مهم دیگر هم در شرق‌شناسی و هم در شرق‌شناسی وارونه بدل شدن آنها به گفتمان‌هایی است که معرفت / حقیقت تولید می‌کنند. بدین معنا که این دو به دستگاه معرفتی بدل می‌شوند که در آن حقیقت سوژه‌ها و جایگاه آنها تعریف می‌شود و نهایتاً این سوژه‌ها با درونی کردن این حقایق (طبیعی فرض شده) به تعریف خود و دیگری مبادرت می‌کنند. این همان پدیده‌ای است که از آن تحت عنوان بازتولید معرفت / حقیقت یاد می‌شود. مثلاً در گفتمان شرق‌شناسی از منظر متفکران غربی (که آمیخته با سنت و تاریخ خود آنها یا به تعبیر دیگر مبتنی بر مفروضات خود آنهاست) به شرق نگریسته می‌شود و تقابل‌های دوگانه‌ای همانند شرق بربر، غرب متمدن؛ شرق مستبد، غرب آزاد؛ شرق عقب مانده، غرب توسعه یافته؛ شرق اسطوره‌ای، غرب عقلانی و... بر ساخته می‌شود (سعید ۱۳۷۹: ۳۸).

در واقع گفتمان شرق‌شناسی به پیروی از الگوی تمایز، از یک سو ریشه در عقل‌باوری، سکولاریسم و جهان‌گرایی قرن هجدهم دارد و از دیگر سو از رمانتیسم، پوزیتیویسم و استعمارگری قرن نوزدهم بهره می‌برد. شرق‌شناسان که به فرهنگ و ادب سیاسی زمان خود سخت پایبند بودند برای توجیه سلطه‌الگوی غرب به رشته علمی گوناگونی همچون زیست‌شناسی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی، و واژه‌شناسی تکیه می‌کردند. لذا شرق‌شناسی

1. Self
2. Other

دانشگاهی خیلی زود به صورت یک مکتب تفسیر و منبع آگاهی درباره شرق درآمد (بروجردی ۱۳۸۷: ۲۰).

نکته مهم دیگر هژمونی این گفتمان است، بدین معنا که دستگاه معرفتی شرق‌شناسی با تکیه بر علوم مدرن مرکزیت یافت و معیاری برای شناسایی خود و دیگری شد و بسیاری از متفکران شرقی (و به صورت خاص‌تر اسلامی) برای تعریف خود عمدتاً ناخودآگاه از آن بهره می‌برند. در تقابل با این گفتمان، شرق‌شناسی وارونه شکل گرفت که در واقع گفتمانی است که روشنفکران و سرآمدان سیاسی (شرقی) برای پردازش هویت حقیقی و اصیل خود به کار می‌برند. این شیوه هویت‌سازی به عنوان دانشی خنثی کننده روایت غربی‌ها از شرق به کار می‌رود، اما شرق‌شناسی وارونه نه تنها شرق‌شناسی را کالبدشکافی نمی‌کند، بلکه مانند همه وارونه‌سازی‌ها، بسیاری از اصول هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه آن را به عاریت می‌گیرد (نظری و نعمتی انارکی ۱۳۹۶: ۱۶۳).

در واقع شرق‌شناسی وارونه بر اساس این فرض شرق‌شناسی بنا شده است که تفاوت بنیادین میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگ‌ها وجود دارد. از سوی دیگر گفتمان شرق‌شناسی وارونه، به عنوان شکلی از گفتمان پسا استعماری به موکلان داخلی نظر دارد و تنها در درجه بعدی به حریفان غربی خود می‌پردازد (بروجردی ۱۳۸۷: ۲۵-۲۷). بدین معنا شرق‌شناسی وارونه از منظر فرهنگ شرقی و در تقابل با فرهنگ غربی به تعریف خود مبادرت می‌نماید و بدین‌گونه با بهره از منطق تقابل‌های دوگانه بر ویژگی‌های مثبت (همچون معنویت، اخلاق، و...) در خود و ویژگی‌های منفی (همچون سکولاریسم، بی‌بندوباری، استعمارگری و...) در دیگری تأکید می‌نماید تا خود اصیل را تعریف کند (سعید ۱۳۷۹: ۴۳). برخی از متفکران مسلمان همانند حمید الزین، جلال العظمه، آل‌احمد از همین منظر به پدیده غرب می‌نگرند. در این میان برخی همانند بابی سعید تلاش می‌کنند با نقد هر دو گفتمان، امکان بازمفصل‌بندی هر تعریفی از خود و دیگری - به عنوان فرایندی باز و گشوده - را مهیا سازند (سعید ۱۳۷۹: ۴۷-۴۸). در این معنا تعریف خود و دیگری نه بر اساس کلان‌روایت‌ها بلکه روایت‌های خرد از خود و دیگری بر ساخته، واگشوده و مجدداً بر ساخته می‌شود و این فرایند باز می‌بایست ادامه یابد.

پدیدار غرب از منظر سید قطب مرحله اول: پیش فرض‌های سید قطب

برای سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) چهار مرحله حیات فکری برشمرده‌اند؛ در دهه ۱۹۳۰ به ناسیونالیسم و سکولاریسم؛ در دهه ۱۹۴۰ به اسلام غیرسیاسی (اسلام به مثابه معنویت و اخلاق)؛ در دهه ۱۹۵۰ به اسلام سیاسی معتدل و نهایتاً در دهه ۱۹۶۰ به اسلام سیاسی رادیکال گرایش پیدا می‌کند. از دهه ۱۹۴۰ حیات فکری وی با اخوان المسلمین در هم آمیخته و مواجهه وی با غرب نیز بر اساس همین گرایش‌های اسلامی صورت می‌گیرد. به ویژه که از دهه ۱۹۵۰ وی یکی از رهبران جنبش اخوان المسلمین مصر شد.^۱

سید قطب از اواخر دهه ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ می‌کوشید جامعه‌ای بر محور شریعت اسلامی بنا کند، اما از اواسط دهه ۱۹۶۰ و در نتیجه ناکامی اعراب در مقابل اسرائیل از یک سو و تقویت گرایش‌های ضد اسلامی در رژیم مصر، از مبارزه مسلحانه در مقابل هر آنچه غیر اسلامی می‌دانست حمایت می‌نمود (بخشی شیخ احمد ۱۳۸۵: ۱۷۳). بر این اساس سید قطب را باید یک متفکر اصالت‌گرا اسلامی دانست. مثلاً او معتقد است: «جامعه باید از جهان‌بینی جامعی سرچشمه بگیرد که تمام امور را به خداوند واگذار می‌کند و عدالت خداوندی را در توزیع سرمایه‌ها و در مسئولیت‌های اجتماعی بپذیرد» (قطب ۱۳۹۳: ۱۷).

همچنین وی دین اسلام را «وحدت بین عبادات، معاملات، اعتقاد و عمل، روحیات و مادیات، ارزشهای اقتصادی و معنوی، دنیا و آخرت، زمین و آسمان» می‌داند که «از این وحدت بزرگ، نظریاتی درباره سیاست و حکومت سرمایه، توزیع سود، زبان و حقوق وظایف پیدا می‌شود» (قطب ۱۳۷۹: ۴۱). بدین معنا سید قطب، اسلام را دینی جهان‌شمول می‌دانست که ویژگی‌هایی چون حاکمیت الله، عدالت اجتماعی، جامعیت و واقع‌نگری دارد (قطب ۱۳۷۹: ۴۱؛ ۱۳۹۱: ۳۲؛ ۱۳۸۹: ۱۲۶). در عین حال از نظر سید قطب «اسلام تئوری نیست تا با فرضیات سر و کار داشته باشد، اسلام برنامه است و با واقعیت زندگی سروکار دارد، بنابراین باید اول یک جامعه اسلامی بنا گردد» (قطب ۱۳۹۳: ۲۲؛ ۱۳۸۹: ۱۲۶). بر همین اساس سید قطب طرز تلقی غربی‌ها نسبت به اسلام را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «این طرز تلقی غربی‌ها از طبیعت دین اسلام،

۱. هدف اصلی از تشکیل جنبش اخوان المسلمین در ۱۹۲۸ جایگزین نمودن نظام سیاسی اسلامی با نظام خلافت الغا شده بود (میشل ۱۳۸۷: ۶۸ مقدمه مترجم).

اقرار پژوهشگران خود باخته و تجدد زده امروز ما را تحت شعاع خود قرار داده است، آنها باور دارند که اسلام صرفاً یک اعتقاد درونی است و با نظام‌های واقعی زندگی کاری ندارد و در نتیجه جهاد اسلام را جهاد تحمیل عقیده بر دل و درون مردم به حساب می‌آورند» (قطب ۱۳۹۳: ۶۴). در کل از منظر سید قطب، اسلام یک اندیشه دینی ناب، وحیانی، کامل، ماندگار و ثابت است و نمی‌تواند با یک الگوی نظری مادی غیر وحیانی، موقت، متغیر، متکثر و متزلزل سرسازش داشته باشد.

مرحله دوم: تصویرسازی اولیه از غرب

در مواجهه اولیه با غرب سید قطب دو رویه را در فرهنگ و تمدن غرب برجسته‌تر می‌بیند؛ یکی وضعیت نابهنجار اجتماعی و دیگری امید به اصلاح آن. وی درباره وضعیت نابهنجار اجتماعی در غرب می‌نویسد:

امروزه در سیمای متمدنی‌ترین و پیشرفته‌ترین جامعه‌های اروپایی و آمریکایی تشنج، اضطراب و حیرت مشاهده می‌شود و این به این جهت است که در این جوامع جدایی و شکاف عمیقی میان دین و زندگی ایجاد شده است و اینک بر اثر این دوری وجدانی، میان زندگی و عمل آنان که مبتنی بر طرز فکری مادی و غیر الهی است بقایایی عقاید پوسیده مسیحیت در نزاع و کشمکش مداوم است (قطب ۱۳۸۶: ۲۴).

همچنین وی در کتاب *قلمرو اسلام* به مشکلات جهان غرب و آثار زیان‌بار آن اشاره

می‌کند:

هر کس از کشورهای غنی و ثروتمند مانند آمریکا و سوئد دیدار کند در همان نگاه اول اینگونه برداشت می‌کند که این مردم فراری‌اند، فراری از دست شیخ‌هایی که آنان را دنبال می‌کند، فراری از دست خودشان که بر روی گل و لایی آسایش مادی، کالاهای حسی و اشباح هستی در حال فرو رفتن هستند و در آنها بیماری‌های عصبی، روانی، انحرافات جنسی، اضطراب عصبی، بیماری و جنون، بزهکاری و خالی بودن زندگی از هر گونه نگرش نمایان است (قطب ۱۳۸۹: ۵۸).

سید قطب منتقد جامعه غربی است، اما از سویی دیگر وجوه مثبتی نیز برای فرهنگ و تمدن غرب برمی‌شمارد که امید به اصلاح را زنده نگه می‌دارد. البته وی

این وجوه مثبت در فرهنگ غرب را هم نتیجه آشنایی با فرهنگ اسلامی می‌داند، بر همین اساس وی می‌نویسد:

حرکت اصلاح دینی مارتین لوتر و کالون در اروپا، حرکت درهم شکستن نظام فئودالی در اروپا و رها شدن از حاکمیت اشراف، حرکت مساوات و اعلام حقوق بشر که در انگلستان ظاهر شد و انقلاب فرانسه، حرکت مکتب تجربه‌گرایی که مجدد علمی اروپا بر آن استوار شد و فتوحات علمی سرسام‌آور جدید از آن سرچشمه گرفته است و سایر حرکت‌های بزرگ از این دست که مردم آنها را از اصول در تحول تاریخی می‌پندارد، همه از گسترش بزرگ اسلامی مدد گرفته و تأثیر ژرف پذیرفته‌اند (قطب ۱۳۷۹: ۱۱۳).

بر همین اساس وی امید دارد که مردمان مغرب زمین به ارزش‌های اسلامی روی آورند. سید قطب این امید خود را چنین بازگو می‌کند:

بعضی از اندیشمندان اروپایی نیز به ارزش ذاتی اسلام پی برده بودند از جمله: کارلایل، گوته، گیبون، برنارد شاو و... بدین وسیله تحول صحیحی در تلقی اروپا نسبت به اسلام پیدا شده است، اروپا در قرن حاضر پیشرفت زیادی کرده است و کم‌کم عقیده محمد^(ص) را دوست می‌دارد و شاید در قرون آینده به مرحله بالاتری برسد و اقرار کند که این عقیده راه‌حل مشکلات است. اکنون بسیاری از مردم اروپا به دین محمد^(ص) نزدیک شده‌اند و این به ما امکان می‌دهد که بگویم تحول اروپا به سوی اسلام شروع شده است (قطب ۱۳۷۹: ۲۷۵).

البته از منظر او اسلام تنها نمونه عالی در عدل اجتماعی همه جانبه انسان است که هنوز هم تمدن اروپایی بدان نرسیده و هرگز هم نخواهد توانست به پایه آن برسد (قطب ۱۳۷۹: ۲۰۷). بر این اساس تصویر اولیه سید قطب از غرب دو چهره دارد: یکی وضعیت آشکار اجتماعی نابهنجار و دیگری گرایش پنهان به سوی اسلام و تعالیم آن.

مرحله سوم: آگاهی از غرب (شناخت ثانویه غرب)

از نظر سید قطب بنیان غرب مدرن ماتریالیسم است (قطب ۱۳۷۹: ۲۰۷). به نظر می‌رسد ماتریالیسم تغییرات بنیادین در اندیشه غرب به وجود آورده است. نخستین تأثیر ماتریالیسم در اندیشه غرب، فراموشی عقیده (ایمان) و توحید است که در

سکولاریسم (جدایی سیاست و دین) خودنمایی می‌کند (قطب ۱۳۷۹: ۲۷۸). از منظر سید قطب پیامد بعدی ماتریالیسم غربی، اومانیزم است. به تعبیر او با پایان یافتن عصر روشنگری در قرن هجدهم و با شروع قرن نوزدهم تمدن غرب ضربه مهلکی بر پیکره انسانیت و فلسفه عقلی وارد شده است. بدین معنا فلسفه ساختگی مدرنیته غرب اعلام کرد:

...ماده همان خداست و اوست که عقل را پدید می‌آورد و بر ادراکات انسانی اثر می‌گذارد، سپس داروین با تئوری تکامل تدریجی حیوانات و اینکه انسان از نسل میمون است ارمغانی تازه برای بشریت آورد. از این راه، آدمی تمام شخصیتی را که به طرز تفکر مذهبی از قبیل کرامت و گل سر سبد عالم را از دست داد (قطب ۱۳۶۵: ۷۷).

به نظر می‌آید سید قطب در مقابل اومانیزم غربی، خلیفه الهی اسلامی را قرار می‌دهد. وی در این خصوص یادآوری می‌کند: «آنان که در امریکا خدایان نوینی همچون الهه سرمایه، الهه لذت، الهه شهرت و الهه تولید را می‌پرستند، هدف نهایی وجود انسان و خدای حقیقی را نمی‌یابند» (قطب ۱۳۸۶: ۵۹). بر این اساس استدلال اومانیزم غربی جای خداوند متعال را در غرب پر کرده است و باعث ظهور خدایان جدیدی در تمدن غرب شده است.

استعمارگری پیامد بعدی ماتریالیسم است. سید قطب آثار استعمار در جهان اسلام را عمیق خوانده و در این باره می‌نویسد: «استعمار در تربیت و تعلیم، اقتصاد و آبادانی، موانعی ایجاد می‌کند به گونه‌ای که جهان اسلام تا آخرین و طولانی‌ترین مدت، گاو شیردهی برای استعمارگران باشد» (قطب ۱۳۷۹: ۲۰۶).

سید قطب نقش نظام آموزشی کشورهای اسلامی در تداوم استعمارگر را اساسی دانسته و چنین می‌نویسد: «انگلستان زیر پرده کار می‌کند و راه خود را در آموزشگاه‌ها و مراکز تعلیم در مصر پیش می‌گیرد تا به طور کلی طرز فکری را به وجود آورد که هرگونه پی‌ریزی زندگی اسلامی را کوچک شمارد» (قطب ۱۳۷۹: ۲۷۰). سید قطب برای نظام آموزشی اسلامی اهمیت بسیاری قائل است و بیان می‌کند:

استعمار سیاه به دنبال از بین بردن آموزش اسلامی است و می‌خواهد آموزش غربی را جایگزین آن بکند، زیرا آموزش نقش مهمی در تربیت نسل‌های آینده دارد و اگر محتوا و فرآیند آموزش

اسلامی نباشد جامعه اسلامی رشد نخواهد کرد. از این منظر نقشه استعمارگران آن است که اسلام را بکلی از هستی ساقط کرده و آن را از موقعیت عقیدتی تنزل دهند و جای خالی عقیده اسلامی را با اوهام و تصورات باطلی پر کنند که ساخته و پرداخته افکار ناقص بشر است» (قطب ۱۳۸۶: ۷).

در کل سید قطب از منظر اصاله اسلامی به غرب می‌نگرد، بدین معنا نقد وی به غرب بیرونی است؛ اما به این معنا نیست که آنچه وی به غرب نسبت می‌دهد فاقد عینیت است، بلکه عمدتاً بدین معناست که وی غرب را بر اساس آنچه در تاریخ جهان اسلام رخ داده قضاوت می‌نماید. با این اوصاف سید قطب ماتریالیسم را بنیان تمدن مدرن غربی می‌داند که به سکولاریسم، اومانیزم و کلینیالیسم (استعمار) منتهی شد.

عکس‌العمل نسبت به غرب

سید قطب تمدن غربی را تهدیدی برای اسلام دانسته، لذا می‌کوشد از اصالت اسلام در مقابل تهدید غرب دفاع کند. به اعتقاد او دشمن برای حمله به اسلام، چند گام برنامه‌ریزی شده برداشته که اولین آنها همین محدود کردن آن در دایره اعتقادات و عبادات و دوم، جایگزین نمودن آن با یک سری افکار بشری است و در نهایت نیز سرکوبی جنبش‌های اسلامی را در برنامه خود دارد (قطب ۱۳۸۶: ۱۰-۱). به عقیده سید قطب تنها راه نجات از سلطه غرب، اسلام اصیل است:

فقط اسلام است که می‌تواند بشریت را از جانب توحش و لجام‌گسیختگی تمدن صنعتی و از دام کمونیست‌های بیخشد و فقط ما هستیم که می‌توانیم این تحول و انقلاب عظیم در جهان را به وجود آوریم (قطب ۱۳۸۶: ۱۵۰).

بر همین اساس سید قطب می‌نویسد:

ما ملزم هستیم در راه پیاده‌سازی این برنامه تلاش کنیم تا صفت اسلامی که ادعا می‌کنیم را برای خود محقق سازیم. این صفت نیز تحقق نمی‌یابد، مگر با این شهادت که هیچ فرمانروا و فریادری جز الله نیست و محمد^(ص) فرستاده الله است. این شهادت نیز تحقق نمی‌یابد مگر با یکتا ساختن خداوند الوهیت، یکتا ساختن او در حق قرار دادن برنامه‌ای برای

زندگی و نیز با تلاش برای تحقق دادن آن (قطب ۱۳۸۹: ۴۷).
از سوی دیگر، او تلاش دارد اسلام را به عنوان یک سیستم زندگی برای جهانیان معرفی کند:

اگر دربارهٔ اسلام هزار کتاب بنویسند و اگر در مساجد یا سالن‌ها سخنرانی یا میدان‌های عمومی هزار خطابه ایراد کنند و اگر هزار فیلم بر تبلیغات اسلامی به تماشا گذارند و اگر هزار نماینده از الازهر به هر جا گسیل کنند، این همه نیازهای بشر را برآورده نمی‌کند؛ اگر در یکی از نقاط روی زمین جامعه‌ای کوچک به وجود آورند که با سیستم اسلامی کار کند و ویژگی‌های این سیستم و شکل زندگی که در اسلام وجود دارد در آن پیاده شود (قطب ۱۳۶۵: ۲۳۳).

نتیجه این که از منظر سید قطب تنها راه رهایی از سلطهٔ غرب تأسیس جامعهٔ اسلامی است، بر مبنای تمامی آموزه‌های اصیل اسلامی، مبارزهٔ فکری و نظامی باشد و راه تأسیس جامعهٔ اسلامی نیز از جهاد می‌گذرد. سید قطب در کتاب *اسلام و صلح جهانی*، جهاد را اینگونه تعریف می‌کند:

جهاد در راه خدا، یعنی جهاد برای تحقق کلمهٔ والای خدا و اعتلای نام حق است، نه اجبار مردم برای قبول اسلام، بلکه ایجاد شرایط و امکاناتی است که همه بتوانند خود را از ظلم و ستم، ذلت و بدبختی نجات دهند و از آزادی، استقلال و از عدالت اجتماعی مطلق و همه‌جانبه که خداوند برای آنها می‌خواهد، بهره‌برداری کنند (قطب ۱۳۹۱: ۲۴۷-۲۴۸).
از منظر سید قطب:

انگیزه‌های جهاد در اسلام را باید در طبیعت خود اسلام و در نقش محوله‌ای آن در زمین و در همان اهداف عالی‌های که خداوند آنها را مقرر فرمود است، جستجو کرد و دین اسلام یک اعلان عمومی برای آزاد کردن انسان در زمین از بند عبودیت بندگان و نفس خود است و یک شورش همه‌جانبه بر علیه حاکمیت بشر (غرب) در تمام چهره‌ها، شکل‌ها، نظام‌ها و سیستم‌های موجود بر روی زمین می‌باشد (قطب ۱۳۹۳: ۴۴).

در واقع سید قطب با تقسیم جامعه به دو اردوگاه اسلام و کفر، درصدد یافتن راه برون‌رفت از جامعهٔ جاهلی به جامعهٔ الهی است و لذا اعتقاد دارد اسلام نظریهٔ جهاد

را به عنوان یک عقیده در آخرین شکل خود ارائه کرده است، زیرا برنامه اسلام بر این مبتنی شده است که انسانها در سایه تعلیمات آن، به سوی خیر و نیکی راهنمایی شوند. وی از این برنامه به عنوان هدف هستی و وجود انسانی یاد می‌کند و اذعان دارد که اسلام، از جمله نعمات خدادادی است که هیچ یک از نعمت‌های دیگر با آن برابری نمی‌کند. همچنین بر این عقیده اصرار داشت که اگر کسی در برابر این برنامه متعالی مانعی ایجاد کند و سعی در به انحراف کشاندن آن داشته باشد، وظیفه اردوی اسلام، چیزی جز جهاد نیست. او در این باره می‌نویسد:

مؤمنان باید با تمام نیرو به نبرد متجاوزان به حقوق اسلامی و انسانی برخیزند و آنان را سر جای خویش بنشانند و مکر، کید، اذیت و آزارشان را از سر مؤمنان دور بدارند. ستمگران را گوشمالی دهند تا حرّیت عقیده را تضمین و امنیت کسانی را که خداوند به راه خود رهنمودشان فرموده تأمین کنند، و برنامه خدا در زندگی پابرجای بماند و از بشریت حمایت شود تا از آن نیکی و خیر همگانی محروم و بی‌نصیب نشوند (قطب ۱۹۶۶ ج: ۱، ۱۸۶).

سید قطب ضمن تأکید بر جهاد، آن را چون امر واجبی بر امت اسلامی ضروری دانسته و می‌گوید:

واجب دیگری بر جماعت اسلامی لازم می‌آید و آن اینکه هرگونه نیرویی را باید در هم شکنند که سر راه دعوت آئین اسلام را می‌گیرد و مانع رساندن آزادانه آن به مردم می‌گردد، یا آزادی پذیرش عقیده را تهدید می‌کند و مردم را از آئین مبارکی که پذیرفته‌اند برمی‌گرداند و یا اینکه جماعت اسلامی پیوسته باید در تلاش و جهاد باشند تا برگشت دادن مؤمنان به خدا از آئینشان برای هر نیرویی در سراسر کره زمین غیرممکن شود، به گونه‌ای که در پرتو شکوه و عظمت گروه مؤمنان، هر کس که بخواهد به دایره اسلام درآید و آئین درخشان اسلام را بپذیرد از چیزی باک نداشته باشد، و از نیرویی در زمین بیم و هراس به خود راه ندهد، از اینکه او را از دینش برگرداند و دین از آن خداست (قطب ۱۹۶۶ ج: ۱، ۱۸۷).

به نظر می‌رسد استفاده قطب از واژه جاهلیت در مورد جوامع مسلمان نوعی بدعت است؛ زیرا، این اصطلاح به طور سنتی به گمراهی بشریت پیش از ظهور اسلام اطلاق

می‌شود؛ در حالی که سید قطب با توسعه کاربرد جاهلیت، تمام جوامع غربی را جاهلی می‌نامد و نتیجه می‌گیرد که مسلمانانی که در این‌گونه جوامع زندگی می‌کنند، شرعاً موظف هستند با دولت حاکم مبارزه کنند.

نهایت اینکه سید قطب راه‌حل همه مشکلات امروز بشریت را اسلام اصیل می‌داند که سیاست، بخش ذاتی آن است. او اسلام را ترکیبی از عقیده و برنامه معرفی می‌کند، عقیده به معنای شناخت جهان، انسان و هدف آفرینش و برنامه به معنی شرح سازمان‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی (سید قطب ۱۳۸۶: ۱۰-۱). او ضمن رد تقسیم‌بندی عبادات و معاملات معتقد است که فعالیتی انسانی که معنای عبادت بر آن منطبق نشود، وجود ندارد (سوزنگر ۱۳۸۳: ۷۱). وی می‌گوید که معنای دین از عقیده گسترده‌تر است و دین، برنامه‌ای است متکی بر عقیده (سید قطب ۱۳۹۳: ۱۰۰-۷۵). سید قطب این موضوع را به اسلام محدود نکرده و ویژگی تمامی ادیان آسمانی می‌داند. طبق نظر او همه آئین‌های آسمانی بزرگتر از آنند که فقط اعتقادی درونی برای ساختن آن جهان باشند و اداره آن جهان را به سایر برنامه‌ها بسپارند (سید قطب ۱۳۸۶: ۱۰-۱). برنامه‌ای که او از آن صحبت می‌کند، نه فقط برای زندگی بهتر انسان بلکه هماهنگ با کلیت جهان طبیعت و ناموس هستی است و به همین دلیل طراحی آن از خود انسان و توانایی‌های محدودش ساخته نیست.

می‌توان گفت: از نظر سید قطب تأسیس حکومت اسلامی - که شامل جامعه اسلامی نیز می‌شود و تنها راه تأسیس آن جهاد است - هدف اصلی دارالاسلام در مقابل درالکفر می‌باشد. بنابراین سید قطب، به یک اسلام سیاسی باور دارد که در ذات خود تشکیل حکومتی اسلامی را دنبال می‌کند. او حکومت اسلامی را پس از پیامبر (ص)، یک حکومت غیرمقدس می‌داند که تنها مجری احکام خداست و حاکم تنها تا وقتی مشروعیت دارد که از عدالت و اصول الهی فاصله نگرفته، ظلم به مردم روا نداشته و همچنان مقبولیت مردمی داشته باشد.

پدیدار غرب از منظر شرابی

مرحله نخست: پیش‌فرض‌های شرابی

هشام شرابی متفکری فلسطینی (۱۹۲۷-۲۰۰۵) که در جوانی تجربه همکاری با حزب سوسیال ناسیونالیست سوریه را در کارنامه دارد و به شدت تحت تأثیر رهبر این حزب

یعنی آنتون سعاده قرار دارد. سعاده بر عدم‌سازی دربارهٔ مسألهٔ فلسطین تأکید داشت. با اشغال فلسطین از سوی اسرائیل، شرابی به صف مبارزان پیوست؛ اما پس از سرکوب و انحلال حزب و اعدام اعضای آن از جمله سعاده، به اردن فرار کرد و از آنجا برای ادامهٔ تحصیل به امریکا رفت. شکست سال ۱۹۶۷ اعراب در مقابل اسرائیل و جنبش‌های دانشجویی سال ۱۹۶۸ او را به لحاظ فکری و سیاسی دگرگون کرد. این امر باعث تغییر نگاه لیبرالی در شرابی و گرایش وی به چپ شد (انطون ۱۳۸۴: ۷۴). او از جمله اندیشمندان عربی در حوزهٔ فرهنگ و سیاست بود که با رویکرد چپ انتقادی به دنبال اصلاح ساختار جامعهٔ عربی بود. شرابی می‌کوشید نظر و عمل انتقادی را با هم هماهنگ پیش ببرد (ساداتی ۱۳۹۹: ۱). او تحت تأثیر مارکس، فروید و وبر به دنبال واکاوی ناخودآگاه جهان عرب برآمد. شرابی تصور می‌کرد جهان عرب در حال گذراندن نوعی از خودبیگانگی است (توانا و علیپور ۱۳۹۳: ۷۶). در کل شرابی با پیش‌فرض‌های انتقادی (به ویژه چپ) با غرب مواجه می‌شود.

مرحلهٔ دوم: تصویر سازی اولیه از غرب

شرابی برای تمدن غرب دو وجه مثبت و منفی قائل است، وی یکی از مهمترین دستاوردهای غرب را توانایی فرا رفتن از پدرسالاری فئودالی به سمت مدرنیته می‌داند (شرابی ۱۳۸۵: ۵۴). البته از نظر وی در غرب انتقال قدرت سیاسی اشراف و سران فئودال به طبقهٔ بورژوا سبب رواج ارزشهایی نو از یک سو و بیگانگی اجتماعی و فرهنگی از سوی دیگر شده است (شرابی ۱۳۶۸: ۸). پس می‌توان گفت: تبدیل شدن به عنوان فرهنگ برتر جهانی و دوم: ظهور اندیشه‌های نو و روشنفکری از مهمترین وجوه مثبت آن به شمار می‌رود، اما از سویی دیگر وجه منفی - یعنی از خودبیگانگی در فرهنگ و اجتماع غرب - خودنمایی می‌کند. از نظر شرابی این وجه منفی خود جلوه‌ای از نظام سرمایه‌داری امپریالیستی است. به تعبیر دیگر از دیدگاه شرابی وجه منفی غرب در رفتار امپریالیستی آن آشکار است، به عنوان نمونه او بخشی از علم و فلسفهٔ غرب را در خدمت امپریالیسم می‌داند:

فیلسوفان قرن هجدهم حتی پس از آن، از جمله هگل نشان دهندهٔ برخی از قوی‌ترین تجلیات روح امپریالیسم اروپایی است که اروپا را در مرکز تاریخ جهان و برتر از بقیهٔ بشریت قرار می‌دهد؛ همان دانشی که

اروپا دربارهٔ فرهنگ‌ها و مردمان غیر اروپایی، به ویژه تمدن‌های شرقی تولید نمود، ملهم و مملو از روح نژادپرستانه و غارتگرانهٔ امپریالیسم بود، حرص و آز کاپیتالیستی و توسعه‌طلبی استعماری توجیحات حاضر و آماده‌اش را در تئوری‌های علمی، اهداف اخلاقی والا و مأموریت متمدن دنیا یافت (شرابی ۱۳۸۵: ۱۱۸).

بر این اساس می‌توان گفت از نظر هشام شرابی نه تنها در تئوری‌های علمی و فلسفی غربی اهداف استعماری و نژادپرستی دیده می‌شود، بلکه تمدن غرب به دنبال اهداف اقتصادی در کشورهای اسلامی است. همچنین وی در کتاب *سیاست، نظریه و جهان عرب* ضمن اشاره به وجه استعماری علوم انسانی یادآوری می‌کند:

قواعد نظری علوم انسانی و اجتماعی، اساساً محصول تجربه و تفکر غربی است، همچنین نوع دانشی که دربارهٔ دیگری تولید می‌کند اساساً یک دانش غربی است، حتی وقتی که این دانش بازتولید و بومی می‌شود، پس دانش پژوهی در جهان سوم مدرن از بنیاد یک دانش پژوهی اقتباسی است که در حال تولید و باز تولید دانش غربی است (شرابی ۱۳۸۶: ۲).

از این منظر دانش غربی محصول دوران توسعه‌طلبی و سلطهٔ اروپا بر جهان است، شناخت غرب از خود (شیوه‌ای که دانش پژوهان غربی بر اساس آن به شناخت فرهنگ و تاریخ خود دست می‌یابند)، به وسیلهٔ مقولات و فرض‌هایی محقق شد که بر محور خود استوار بود و اساساً متفاوت با مقولات و فرض‌هایی بود که به شناخت دیگری شکل می‌داد (شرابی ۱۳۸۶: ۴). بدین معنا هشام شرابی نوع نگاه علوم انسانی غربی به انسان را تک بُعدی و ناقص می‌داند (شرابی ۱۳۸۶: ۱۰۰). در کل شرابی، امپریالیسم سرمایه‌دارانه را یکی از جلوه‌های تاریخی - سیاسی غرب و به نوعی بازتولید کنندهٔ نظام بردگی برمی‌شمرد. در این راستا هشام شرابی در کتاب *پدرسالاری جدید* در مورد پیامد امپریالیسم می‌نویسد: «جامعهٔ پدرسالاری جدید پیامد اروپای مدرن و ثمرهٔ امپریالیسم و پدرسالاری آن است» (شرابی ۱۳۸۵: ۵).

مرحلهٔ سوم: آگاهی از غرب (شناخت ثانویهٔ غرب)

در مواجههٔ عمیق‌تر با غرب، شرابی میان غرب و مدرنیته تمایز قائل می‌شود. بدین معنا که از نظر وی مدرنیته نه خاص غرب است و نه بازگوکنندهٔ تمام فرهنگ غرب.

هرچند بدون فهم مدرنیته نمی‌توان غرب را درک نمود. با وجود این، مواجهه هشام شرابی با مدرنیته غربی، انتقادی است. هرچند وی صرفاً مدرنیته غربی را مورد نقد قرار نمی‌دهد، بلکه با سنت و تاریخ جوامع عربی - اسلامی هم به صورت انتقادی برخورد می‌نماید.

از دیدگاه هشام شرابی مدرنیته یک پدیده‌ای تاریخی و ساختارگراست که به غرب به مثابه مرکزی در مقابل دیگری حاشیه‌ای (مسلمان) هویت داد. وی مدرنیزاسیون (نوسازی) را فرآیند دگرگونی اقتصادی و تکنولوژیک می‌داند که نخست در اروپا رخ داد. از منظر شرابی مدرنیته مدلی از آگاهی است که از طریق آن اروپایی‌ها خودشان را با متمایز ساختن از دیگری شناسایی می‌کنند (شرابی ۱۳۸۵: ۵۱). از نظر شرابی، مدرنیته به همه ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جوامع مسلمانان رسوخ کرده است. در این راستا او معتقد است:

... روشنفکری که با یک الگوی جهت‌گیری کلی همراه است، به برگرداندن بتواره‌ها گرایش دارد، این گرایش را در جامعه عرب، به شیوه‌های مختلف می‌توان مشاهده نمود: مثلاً آموزش یا سبک پوشش یا تولیدات هنری یا حتی سوسیالیسم به مثابه مدل اتحاد که مدرنیته را بر اساس مدل غربی تعریف و تعیین می‌کند (شرابی ۱۳۸۵: ۵۶).

در عین حال، شرابی روشنفکران اسلامی - به ویژه گفتمان اصلاح‌طلبی اسلامی و گفتمان غرب‌گرایی - را به دلیل عدم درک عمیق مدرنیته و دستاوردهای آن مورد نقد قرار داده و می‌نویسد:

دورخیز کردن جهت یک پرسش بهتر، اصل اساسی در تحول فرهنگی است، تحول و اصلاح در سرزمین ما بدین شیوه محقق شد؛ اما در مورد جوامع اسلامی دورخیز کردن اغلب برای چنین منظوری رخ نمی‌دهد. به طور مثال می‌گویند: اعلامیه حقوق بشر و راز نهفته در آن در قرآن موجود می‌باشد و بر این اساس نتیجه می‌گیرند که بدین طریق، اسلام صرفاً توجیه‌گر مدرنیته است، بی آنکه خود واقعاً مدرن باشد. به بیانی استعاره‌ای، اسلام ارتقا دهنده چیزی است که خود متضمن آن نیست و نمی‌تواند آن را درک کند (شرابی ۱۳۸۶: ۱۷).

از دیدگاه شرابی امروزه غرب بیش از هر زمان دیگری به دنبال تحمیل خواسته‌هایی مخالف با خواسته‌های ما (مسلمانان) است:

ما می‌خواهیم خودمان بر خویشتن حکومت کنیم، در حالی که غرب می‌خواهد الگوی خود را بر ما حاکم کند. ما به آزادی چشم دوخته‌ایم در حالی که غرب دیکتاتوری را در پوشش دموکراسی و حقوق بشر بر ما عرضه می‌کند. ما خواهان مدرن‌سازی (به معنای تغییر ساختاری انسان و جامعه در زمینه‌های فکری و اجتماعی و تمدن) هستیم، در حالی که غرب به دنبال نوگرایی است (شرابی ۱۳۷۲: ۱۶).

از منظر شرابی نظام سرمایه‌داری با تسری یافتن در جامعه عربی - اسلامی منجر به پدیده مدرنیته وارونه شده است. او در این باره می‌نویسد:

غرب با فرهنگ سرمایه‌داری و سلطه، خود را به عنوان ایدئولوژی برتر مطرح می‌کند و به اسم مدرنیته، به دنبال وارد کردن کشورهای دیگر از جمله جامعه عربی، به حوزه نوسازی خودش است. بنابراین نظم موجود غرب که نظامی سرمایه‌داری و وابسته کننده است راه خروج را می‌بندد و این امر به اسم مدرنیته صورت می‌پذیرد (شرابی ۱۳۷۲: ۱۶-۱۷).

پس از نظر شرابی، غرب جامعه عرب را از ورود به مدرنیته اصیل باز می‌دارد و می‌کوشد از طریق نخبگان بومی غرب‌گرا و وابسته، سلطه خود را کامل نماید.

از دیدگاه شرابی گفتمان مدرن غربی محدود و محصور در مغرب زمین نیست و از راه‌های مختلف از جمله استعمارگری به درون جوامع عربی - اسلامی رخنه نموده است. لذا هشام شرابی از منظر انتقادی ساختار اجتماعی - سیاسی جامعه عرب را بررسی نموده و دو واقعیت را در آن شناسایی می‌کند: «یکی مدرنیته {وارونه} و دیگری پدرسالاری جدید» (شرابی ۱۳۸۵: ۲۶). این دو واقعیت با یکدیگر در درون جوامع عربی - اسلامی همراه شده‌اند. بدین معنا که پدرسالاری سنتی در این جوامع با مجهز شدن به ابزار مدرن - همانند دولت سرکوب‌گر و خدمت به نظام سرمایه‌داری - کنترل بیشتری بر اذهان و کنش‌های توده‌های مردم پیدا کرده است. در کل شرابی غرب را به دلیل بازتولید پدرسالاری در قالب نظام سرمایه‌داری و تحکیم سلطه بر جوامع عربی - اسلامی به ویژه از طریق دولت‌های پدرسالار جدید مورد نقد قرار می‌دهد.

مرحله چهارم: عکس‌العمل نسبت به غرب

از نظر شرابی جامعه معاصر عربی - اسلامی به بخشی از نظام سلطه‌گر سرمایه‌داری تبدیل شده است و مدرنیته وارونه را حاصل این نظام می‌داند.^۱ شرابی پیش از آنکه راه‌حل خود را ارائه کند به نقد راه‌حل گفتمان اصالت‌گرا اسلامی می‌پردازد که سید قطب هم در درون آن می‌اندیشد. از نظر او پاسخ بنیادگرایانه گفتمان اصالت یک راه اساساً ایده‌آلیستی است که تنها علائم را نشان می‌دهد و راه‌حل‌های آن ضرورتاً اقتدارگرایانه است. لذا شرابی اظهار می‌کند: «بنیادگرایی در همان حال که ممکن است به عنوان نیروی آزادی‌بخش ظاهر شود به طور اجتناب‌پذیری سرکوب‌گر خواهد بود» (شرابی ۱۳۸۵: ۳۸). در عین حال شرابی راه‌حل‌های دیگر را هم نقد می‌کند:

ناسیونالیست‌های عرب، حزب سوسیالیستی بعث و ناصریسم، همه این جنبش‌ها درصدد جایگزینی نظام چند حزبی از نوع غربی بودند و به وحدت عربی و سوسیالیسم فرا می‌خواندند. در طول این دوره بنیادگرایی اسلامی، علی‌رغم موفقیت نسبی اخوان‌المسلمین در مصر عقب ماند و تا زمانی که دموکراسی لیبرال و ناسیونالیسم سکولار عربی غالب بودند، بنیادگرایی اسلامی قادر نبود پیشرفت زیادی در صحنه حیات سیاسی داشته باشد (شرابی ۱۳۸۵: ۱۰۲).

راه‌حل شرابی هم انقلابی است اما انقلاب مد نظر او، با انقلاب بنیادگرایان رادیکال متفاوت است، چرا که ممکن است با یک پیروزی بنیادگرایانه، جوهره جامعه پدرسالار جدید، همچنان باقی بماند (شرابی ۱۳۸۵: ۲۳۴). از نظر شرابی انقلاب بنیادگرای اسلامی موفق، احتمالاً می‌تواند شرایط لازم برای پایان دادن موقت به وابستگی مستقیم به غرب و آغاز جنگ پایدار علیه امپریالیسم را برآورده کند. اما دورنما و کیفیت چنین انقلابی را نمی‌توان پیش‌بینی کرد (شرابی ۱۳۸۵: ۲۳۵).

انقلاب مد نظر شرابی دو مرحله دارد: ۱. آگاهی درباره کارکردهای نظامی سرمایه‌داری و پیامدهای آن - یعنی پدرسالاری جدید و مدرنیته وارونه - و ۲. پرکسیس آزادی‌بخش. البته این پرکسیس، به صورت ناگهانی صورت نمی‌پذیرد، بلکه در پی فرایندی ممتد از

۱. وی نظام‌های حاکم بر دنیای عرب را بخشی از نظام سلطه می‌داند و در مقابل دین اسلام را به مثابه یک انقلاب در نظر می‌گیرد که درصدد جایگزین کردن نظام خویشاوندی قبیله‌ای با اجتماع عام و فراگیر امت اسلامی است (شرابی ۱۳۸۵: ۹۱).

دگرگونی در سه حوزه اساسی: زیربنای مادی، نهادهای اجتماعی و عمل و رویه سیاسی ممکن می‌شود (شرابی ۱۳۸۵: ۲۳۶). از نظر شرابی واژگون کردن یک رژیم استبدادی و ارتجاعی، آزادی و عدالت را تضمین نمی‌کند. بنابراین یکی از شرایط پرکسیس، تخریب برداشت نو پدرسالارانه کهن از آزادسازی است. بنابراین در این مسیر می‌توان در یک دوره انتقالی با پرده‌برداری از رژیم حقیقت در جامعه، اشکال عینی و پنهان قدرت را آشکار ساخت و بر پدرسالاری جدید با استفاده از ساخت‌شکنی، فائق آمد (شرابی ۱۳۸۵: ۲۳۷). به نظر می‌رسد شرابی با نزدیک شدن به رویکرد پسا ساختارگرایانه درصدد ایجاد یک انقلاب ساختار شکنانه است که اساس آن تأکید بر نیروهای انباشته شده در لایه‌های پنهان رژیم حقیقت است که با آزادسازی تدریجی آنها در دوره انتقالی، می‌توان به انقلاب اصیل و عقلانی نیز دست یافت. شرابی به تأسی از لوکچ، اعتقاد دارد که دوره انتقال دوره بحران است، ولی ایام نوسازی نیز هست.

در کل می‌توان گفت رویکرد نوسازی مد نظر شرابی، انتقادی است که شامل رهیافت‌های علمی چالش‌گرانه، جامعه چندصدایی و گفت و شنودی و غیر خشونت‌بار است. چنین عملی دربرگیرنده اشکال گوناگونی از سازماندهی خواهد بود: سازماندهی روشنفکران، گروه‌های حرفه‌ای مانند کارگران، زنان و دانشجویان، و احزاب سیاسی بر اساس اصول نمایندگی کثرت‌گرایانه که حول منافع همگانی جمع می‌شوند (شرابی ۱۳۸۵: ۲۴۲).

خلاصه اینکه انقلاب مد نظر شرابی دو بُعد آگاهی‌بخشی و پرکسیس آزادی‌بخش (رهایی بخش) دارد. بدین معنا که وی خواهان آگاهی همه گروه‌ها و طبقات اجتماعی نسبت به وضعیت سلطه است و آنگاه بر اساس اصول پلورالیسم، آزادی، عدالت و عدم خشونت خواهان کنش همسوی طیف‌ها، طبقات و گروه‌های متفاوت اجتماعی برای انقلاب علیه نظام‌های پدرسالارانه جدید در جامعه عربی-اسلامی است. چه اینکه این نظام‌ها نه تنها بخشی از نظام سلطه سرمایه‌دارانه غربی است، بلکه اساساً نظام سلطه از طریق آنها عمل می‌کند. در عین حال شرابی جنبش زنان را به عنوان انقلابی‌ترین گروه معرفی می‌کند. چرا که آزادسازی زنان، به عنوان چاشنی انفجاری، جامعه پدرسالار جدید را از درون منفجر خواهد کرد. نهایتاً این آزادسازی باید از طریق روشنفکران صورت پذیرد. در نهایت جامعه مطلوب او نوید دهنده گونه‌ای سوسیال دموکراسی سکولار است (شرابی ۱۳۸۵: ۲۴۳-۲۴۵). در کل راه‌حل هشام شرابی دو مرحله دارد: ۱. نقد نظام سرمایه‌داری و پدرسالاری جدید در جامعه عربی-اسلامی؛

۲. بازسازی جامعه عربی - اسلامی بر اساس پرکسیس (شرابی ۱۳۷۹).

جمع بندی

این پژوهش درصدد بود به این پرسش پاسخ دهد که مواجهه سید قطب و هشام شرابی با پدیدار غرب چگونه است؟ مقاله حاضر با الهام از رویکرد نظری - روشی پدیدارشناسی استعلایی هوسرل مدلی چهار مرحله‌ای برای تحلیل ارائه نمود. در مرحله نخست این مقاله نشان داد سید قطب از منظر جهان‌بینی اسلامی به غرب می‌نگرد و مفروضات اولیه هشام شرابی از گفتمان چپ انتقادی (مارکسیستی) نشات می‌گیرد. البته هر دو متفکر به این باور دارند که تمدن غربی با استفاده از شعارهایی چون آزادی بیان، حقوق بشر و... اهداف استعماری خود را در کشورهای اسلامی دنبال می‌کند تا ضمن چپاول غارت ثروت این کشورها، هویت آنها را نیز مخدوش سازد.

با توجه به مرحله دوم پژوهش در مواجهه اولیه با غرب، سید قطب دو رویه را در فرهنگ و تمدن غرب برجسته‌تر می‌بیند؛ یکی وضعیت اجتماعی ناپه‌نجار در غرب و دیگری امید به اصلاح آن (گرایش پنهان به اسلام). اما شرابی برای غرب دو چهره مثبت و منفی قائل است که وجه مثبت آن تبدیل شدن به فرهنگ برتر در نظام جهانی در کنار سایر فرهنگ‌ها و تحول آگاهی در غرب و وجه منفی آن تبدیل شدن به یک نظام سرمایه‌دارانه استعمارگری است.

در مرحله سوم، سید قطب از منظر اسلام و غرب تقابل برقرار نموده و تعریف اسلام از هستی و انسان را مبنا قرار می‌دهد تا مدرنیته غربی را نقد کند. وی بنیان‌های تمدن غرب را در ماتریالیسم می‌داند که منجر به سکولاریسم، اومانیزم و استعمارگری می‌شود. اما هشام شرابی نه تنها مدرنیته غربی را نقد می‌کند، بلکه همزمان سنت و تاریخ جوامع عربی - اسلامی را هم مورد انتقاد قرار می‌دهد. از دیدگاه شرابی گفتمان مدرن غربی محدود و محصور در مغرب زمین نیست و از راه‌های مختلف از جمله استعمارگری به درون جوامع عربی - اسلامی رخنه نموده است. در عین حال در این مرحله شرابی پیامدهای نظام امپریالیستی سرمایه‌دارای - یعنی پدرسالاری جدید و مدرنیته وارونه - را بیشتر می‌شناسد.

در مرحله چهارم، سید قطب تمدن نه تنها غرب را دیگر تهدیدی برای اسلام می‌داند، بلکه می‌کوشد از اصالت اسلامی در مقابل تهدید غرب دفاع کند. به عقیده

سید قطب تنها راه رهایی سلطه غرب جهاد با هر آنچه غیر اسلامی (دارالکفر) از یک سو و تأسیس جامعه اسلامی از سوی دیگر است. در حالی که هشام شرابی برای زدودن پیامدهای منفی غرب در جامعه عربی - اسلامی یک انقلاب ساختارشکنانه پیشنهاد می‌دهد که مستلزم آگاهی‌بخشی (نقد فرهنگ پدرسالاری و مدرنیته وارونه) در جامعه عربی و در نهایت پرکسیس آزادی‌بخش برای بنیان مدرنیته عربی است. در کل به نظر می‌رسد سید قطب عمدتاً از منظر شرق‌شناسی وارونه با پدیده غرب مواجه می‌شود و هشام شرابی با انتخاب موضوع انتقادی نسبت به خود و دیگری تا حدودی راه بابی سعید - واسازی و بازتعریف خود (اسلام) و دیگری (غرب) - را در پیش می‌گیرد.

اندیشمند	پیش‌فرض‌های متفکر در مواجهه با پدیده	تصورسازی اولیه از پدیده	آگاهی عمیق‌تر از پدیده (شناخت ثانویه)	عکس‌العمل نسبت به پدیده
هشام شرابی	نگرش به پدیده غرب از منظر گفت‌وگو (مارکسیستی و روان‌کاوی)	غرب به مثابه هم‌گویی از جامعه مدرن شده و هم‌استعمارگر	آگاهی عمیق‌تر نسبت به ابعاد وجودی نظام سرمایه‌داری غرب	انقلاب دو سویه: آگاهی‌بخشی نسبت به عواقب پدرسالاری جدید و مدرنیته وارونه؛ پرکسیس آزادی‌بخش برای مدرنیته عربی
سید قطب	نگرش به پدیده غرب از منظر اسلام‌گرایی (به مثابه کامل‌ترین و جامع‌ترین دین)	غرب به مثابه جامعه نابهنجار و تهدیدی علیه جهان اسلام	ماتریالیسم به مثابه بنیان غرب مدرن و سکولاریسم، استعمارگری و اومانیزم به عنوان مهمترین پیامدهای آن	انقلاب دو سویه: جهاد با دیگری غیراسلامی و تأسیس جامعه اسلامی

منابع و مآخذ

منابع فارسی

- احمدی، بابک (۱۳۷۳) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: مرکز. رنگهای خاکستری در متن وجود ندارد
- اسپوزیتو، جان‌ال و همکاران (۱۳۸۴) *مسلمانان اروپا و آمریکا*، سید مهدی موسوی، قم: انتشارات کیش مهر.

- السید، رضوان (۱۳۸۳) *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدّد*، مجید مرادی، تهران: باز-انطون، سنان (۱۳۸۴) «زندگی و اندیشه هشام شرابی»، علی مرشدی‌زاد، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۹۰ و ۹۱.
- بخشی شیخ احمد، مهدی (۱۳۸۵) «سید قطب و اسلام‌گرایی معاصر»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال نهم، شماره سی و سوم.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۷) *روش‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه.
- بلقریز، عبدالله (۱۳۹۶) *عرب و مدرنیته: پژوهشی در گفت‌وگو میان مدرنیست‌ها*، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: علمی و فرهنگی با همکاری پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- برزگر، ابراهیم، نوذری، محمد اسماعیل و جبرائیلی، نیما (۱۳۹۶) «بررسی نسبت اسلام و مدرنیته در اندیشه سیاسی محمد نخب» *فصلنامه جستارهای تاریخی*، بهار و تابستان، دوره هشتم، شماره یک.
- پورحسن، قاسم و خلیلی، مزگان (۱۳۹۳) «اسلام، مدرنیته و تجربه دینی: با رویکرد به مفهوم تجربه دینی از نگاه محمد اقبال لاهوری»، *مجله اندیشه دینی*، پاییز، دوره چهاردهم، شماره سوم.
- توانا، محمد علی (۱۳۸۵) «اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال اسدآبادی»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاست نظری*، پاییز و زمستان، شماره سوم، صص ۹۷-۱۱۳.
- توانا، محمدعلی و علی‌پور، محمود (۱۳۹۳) «محمد مجتهد شبستری و هشام شرابی: تلاش برای ترسیم حیات سیاسی جدید مسلمانان»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاسی*، زمستان، شماره ۱۱.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵) *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- دارتیگ، آندره (۱۳۸۷) *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه محمود نوالی، تهران: سمت.
- سعید، بابی (۱۳۷۹) *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: دانشگاه تهران.
- سوزنگر، سیروس (۱۳۸۳) *اندیشه سیاسی سید قطب*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شرابی، هشام (۱۳۶۸) *روش‌فکران عرب و غرب*، عبدالرحمان عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- شرابی، هشام (۱۳۷۲) «روش‌فکران عرب و مقوله غرب در پایان قرن بیستم»، محمد شمس الواعظین، *مجله کیان*، سال سوم، شماره ۱۵.
- شرابی، هشام (۱۳۸۵) *پدرسالاری جدید*، احمد موثقی، تهران: کویر.
- شرابی، هشام (۱۳۸۶) *سیاست، نظریه و جهان عرب: نگاه انتقادی*، مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- صالحی نجفآبادی، عباس و رضایی، علیرضا (۱۳۸۸) «مبانی جنبش‌های اسلام‌گرایانه: نظرات و دیدگاه‌ها»، *مطالعات سیاسی*، سال دوم، شماره ۵.
- صالح، محمد مهدی و همتی، فتحعلی (بهار ۱۳۹۷) «بررسی مفهوم حکومت اسلامی در اندیشه‌های سیاسی سید قطب»، *فصلنامه مطالعات منافع ملی*، شماره یازدهم.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، بهاء الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران: خوارزمی.
- علیپور، عفت (۱۳۸۸) *اندیشه سیاسی سید قطب*، تهران: احسان.
- علی‌زاده، حسن (۱۳۸۱) *فرهنگ خاص علوم سیاسی*، تهران: روزبه.
- عشاوی، محمد سعید (۱۳۹۷) *اسلام‌گرایی یا اسلام؟*، امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- عروی، عبدالله (۱۳۹۷) *اسلام و مدرنیته*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- علی‌زاده موسوی، سید مهدی (۱۳۹۴) *نظام سیاسی در اندیشه سیاسی سید ابوالاعلی مودودی*، تهران: امیرکبیر.
- قطب، سید (۱۳۶۱) *اسلام و عملکرد اسلام*، اسدالله محمود، تهران: اسلامی.
- قطب، سید (۱۳۶۵) *فاجعه تمدن و رسالت اسلامی*، علی حجتی کرمانی، تهران: القبس.
- قطب، سید (۱۳۷۹) *عدالت اجتماعی در اسلام*، محمد علی گرامی و سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- قطب، سید (۱۳۸۶) *آینده در قلمرو اسلام*، سید علی خامنه‌ای، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- قطب، سید (۱۳۸۹) *صحنه‌های قیامت در قرآن*، زاهد ویسی، سندیج: آراس. رنگهای آبی دوتا منبع در یک سال هستند و باید در متن مشخص شوند
- قطب، سید (۱۳۸۹) *قلمرو اسلام*، زاهد ویسی، سندیج: آراس.
- قطب، سید (۱۳۸۹) *تصویرهای هنری در قرآن*، زاهد ویسی، سندیج: آراس.
- قطب، سید (۱۳۹۱) *اسلام و صلح جهانی*، زین‌العابدین قربانی و سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قطب، سید (۱۳۹۱) *ما چه می‌گوییم؟*، سید هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- قطب، سید (۱۳۹۳) *نشانه‌های راه*، محمود محمودی، تهران: احسان.
- قطب، سید (۱۳۹۴) *ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی*، سید محمد خامنه‌ای، تهران: بعثت.
- کالینز، جف و هاوارد سلینا (۱۳۸۵) *هابدگر*، صالح نجفی، تهران: پردیس دانش و شیرازه.
- کوثری، مسعود (۱۳۸۷) «روش مقایسه‌ای» در کتاب *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، به اهتمام

- عباس منوچهری و همکاران، تهران: سمت.
- گروندن، ژان (۱۳۹۳) *هرمنوتیک*، محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- ناخنیکیان، جورج (۱۳۷۳) «مقدمه مترجم انگلیسی»، *در ایده پدیده شناسی*، عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- موثقی، سید احمد (۱۳۷۹) «پدرسالاری مدرنیته»، *فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، دوره پنجاه، شماره ۸۴۰.
- میشل، ریچارد (۱۳۸۷) «مقدمه مترجم» در *تاریخ جمعیت اخوان المسلمین*، سید هادی خسروشاهی، جلد اول، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- نظری، هادی و نعمتی انارکی، داوود (۱۳۹۶) «شرق شناسی وارونه در بازنمایی خبری سیمای جمهوری اسلامی ایران از غرب»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، بهار، شماره دوم.
- هیوود، اندرود (۱۳۹۳) *مقدمه نظریه سیاسی*، عبدالرحمان عالم، تهران: قومس.
- همایون مصباح، سید حسین (۱۳۸۵)، «مطهری و نظریه سازگاری اسلام و مدرنیته»، *فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی*، شماره پنجاه و هشت.
- هوسرل، ادموند (۱۳۷۳) *یده پدیده شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یزدانی، عباس (۱۳۸۹) «رابطه بین دین و مدرنیته، تعارض یا سازگاری؟»، *فصلنامه الهیات تطبیقی*، سال اول، شماره سوم.

منابع عربی

- قطب، سید (۱۹۶۶) *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- قطب، سید (۱۹۷۳) *الطفل من القرية*، دارالشروق، قاهره.
- قطب، سید (۱۹۸۰) *الدرسات الاسلامیه*، بیروت: دارالشروق.
- قطب، سید (۱۹۹۲) *السلام العالمی والاسلام الکاتب*، قاهره: دارالشروق.

منابع لاتین

- Sheehi, Stephen, (1997) "Failure, modernity, and the works of Hisham Sharabi: Towards a post-colonial critique of Arab subjectivity", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, Volume 6, Issue 10, Pp. 39-54.
- YoYo, YoYo, (2018) "Neo-patriarchy and the Problem of the Arab Crisis: A Critical Study on Hisham Sharabi's Works", *Qudus International Journal of Islamic Studies*, Volume 6, Issue 2, Augustus, Pp. 251-268.