

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۲/۰۸، صفحات: ۴۴-۲۷

علل تاثیرگذاری سید قطب بر حرکت‌های اسلامی معاصر

محمد مسجد جامعی*

مرتضی آقامحمدی**

چکیده

در دهه‌های اخیر، جهان اسلام و تحولات آن از خبرسازترین بخش‌ها در دنیا بوده است. در این میان، برخی شخصیت‌ها از نقش و اهمیت بالایی برخوردار بوده که سید قطب از جمله آنهاست؛ در واقع تاثیرگذاری وی، بیش از آنکه ناشی از شخصیت ممتاز یا سطح علمی بالای او باشد، از عوامل دیگری نشأت می‌گیرد. ناکارآمدی ادبیات اخوان المسلمین، فقدان ایدئولوژیک کارآمد در زمان وی، تجویز قیام علیه حاکم در عالم اهل سنت، شرایط تاریخی جامعه مصر، ارائه ایده نو در مورد حکومت و جامعه اسلامی و اعدام وی از جمله این عوامل می‌باشد؛ همچنین، وجود شخصیتی مانند جمال عبدالناصر و مجموعه مسائل مربوط به آن، همگی فضایی را ایجاد نمود که مخاطب هیجان‌زده در جامعه مصر، راه حل مشکلات خود را در محقق کردن جامعه ایده‌آلی ببیند که سید قطب ترسیم کرده بود؛ در نتیجه، تاثیر گسترده سید قطب بیش از آنکه از اندیشه‌های ممتازی نشأت گرفته باشد، به سبب شرایط زمانی خاص او و تقاضای جامعه بوده و در همین راستا، کتاب تاریخی «معالم فی الطريق» که با شور و حماسه و غیرت خاصی نوشته شده، به مرام‌نامه حرکت‌های اسلام‌گرا در مصر تبدیل گردیده و بعدها نیز، در حرکت‌های اسلامی دیگر نقاط جهان اثرگذار بوده است. این مقاله، پژوهشی است که به درک علل تاثیرگذاری آثار سید قطب بر جریان‌های سیاسی اسلام‌گرای معاصر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: تاثیرگذاری، سید قطب، جهان اسلام، اسلام‌گرایان، جمال عبدالناصر.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

** سطح ۴ حوزه علمیه قم و استاد یار دانشگاه جامعه المصطفی العالمية. (نویسنده مسئول)

mam50025 @gmail.com

مقدمه

سید قطب^۱ ادیب توانمندی است که با کلام گرم و پر حرارت و قلم مسحور کننده‌اش سهم بسیار زیادی در میراث ادبی مصر دارد. افراد زیادی در کشورهای مختلف اسلامی به شخصیت و آثار قطب علاقمند بوده و هستند. بی‌شک کتاب «معالم فی الطريق» در زمره تاثیرگذارترین آثار او، در تاریخ معاصر جهان اسلام به شمار می‌رود. آنچه که قطب در این کتاب «نشانه‌های راه» نامید، به منظور رهایی کشورهای اسلامی از قوانین ساخته بشر، از قبیل مارکسیسم و ناسیونالیسم و دیگر مکاتب باطل پایه‌ریزی شده بود؛ اما این کتاب، بیش از آنکه هدف مولف را تامین نماید، در اختیار جریان‌هایی (تکفیری و وهابی) قرار گرفت که نوک پیکان حملات‌شان را به سوی اسلام و مسلمین نشانه رفته‌اند.^۲

بی‌شک سید قطب از شخصیت‌هایی است که در سال‌های آخر حیات خود و به خصوص در دوران پس از خود، نقش مهمی در اوضاع به وجود آمده، در جهان اسلام دارد. جریان‌های اسلام‌گرا در دهه هفتاد و پس از آن، از افکار و آثار سید قطب ملهم گردیدند و با اتکا به نوشته‌های او، حرکت‌های اعتراضی و مسلحانه خود را در مصر شروع کردند. قلم قطب، جامعه هیجان‌زده مصر آن زمان را شعله‌ور کرد و به دکترینی برای گروه‌های تکفیری تبدیل شد. تاثیر قطب، فقط محدود به جامعه مصر نیست؛ بلکه طبقات ناراضی در دیگر کشورهای اسلامی نیز از کتاب‌های او _ به خصوص کتاب معالم فی الطريق _ تاثیر پذیرفتند؛ در واقع آنچه او و افکارش را مطلوب و جریان‌ساز نمود، مجموعه عواملی بود که در شرایط خاص آن زمان، اسلام‌گرایان را به او معطوف

۱. سید قطب ابراهیم متولد ۱۹۰۶ در روستایی از توابع اسیوط است. او در سال ۱۹۲۱ برای تحصیل به قاهره رفت و از سال ۱۹۲۴ در آنجا به شغل معلمی روی آورد و به عنوان روزنامه نگار و شاعر و مصحح روزنامه فعالیت خود را آغاز کرد. (یونس، شریف، سید قطب و الاصولية الاسلامية، صص ۲۱-۱۹). قطب از ۱۹۳۳ تا زمان استعفا، به سال ۱۹۵۲ در وزارت معارف اشتغال داشت. برای اولین بار او در سال ۱۹۵۴ به سه ماه زندان محکوم شد و در سال ۱۹۶۵، بازداشت و اعدام شد. (جوهر، سامی، الموتی یتکلمون، ص ۱۱۱).

۲. آقامحمدی، مرتضی، فصل تکفیر؛ در عربستان، در مصر، ص ۶۷.

می‌داشت. در این مقاله علل اهمیت یافتن و تاثیرگذاری افکار سید قطب بر جریان‌های اسلامی، پس از اعدام وی بررسی می‌شود.

اول؛ فقدان ایدئولوژیک و ناکارآمدی مرشد اخوان

پس از جنگ جهانی اول، در انقلاب ملی ۱۹۱۹ که در آن، اقباط با مسلمانان در مقابل اشغال‌گری انگلستان هم‌داستان شدند، فضای جدیدی در مصر به وجود آمد و سبک زندگی اروپایی در پیش گرفته شد؛ البته تحولات ترکیه که پس از چند قرن به غرب متمایل شد و دین را از دولت جدا و خلافت را رها کرد، نقش عمده‌ای، در به وجود آمدن این فضای جدید داشت. در باور مردم مصر، تمدن غرب تمدنی فائق بر تمدن شرق بود^۱ و آنها راه رسیدن به دستاوردهای تمدن غرب را، تنها همان اسباب مورد استفاده غربی‌ها می‌دانستند. با غلبه یافتن این نگرش، زنان مصری حجاب را کنار گذاشته و به سمت تعلیم روی آوردند. آنها کم‌کم وارد عرصه عمل و حتی میدان سیاست شده و با اموری مثل تعدد زوجات مخالفت کردند. مردان نیز مانند زنان جامعه متحول شده و تحصیل در الازهر را رها کرده و به یادگیری علوم جدید روی آوردند.^۲ طرفداران مدرنیته معتقد بودند که علوم جدید، مانند تکنولوژی و توسعه شهری، طلسم ذهن‌های متحجر مذهبی‌ها را خواهد شکست. در مقابل این حرکت‌های سکولار که در پی غربی‌سازی مصر انجام می‌گرفت و ادعای خروج از عقب‌ماندگی را داشت، حسن البنا^۳ مدل دیگری از رشد و مدرن‌سازی مبتنی بر اسلام را پیشنهاد کرد.^۴ وی از هجده فرهنگ غربی بر

۱. رمضان، عبدالعظیم، جماعات التكفير في مصر الاصول التاريخية والفكرية، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۲۵-۲۴.

۳. حسن البنا در سال ۱۹۰۶ در روستایی از توابع بحیره چشم به جهان گشود. پس از اتمام دوره تحصیلات در دانش‌سرای مقدماتی معلمان، در شانزده سالگی به قاهره رفت تا در دارالعلوم تحصیل کند. البنا در ۱۹۲۷، معلم دولتی شهر اسماعیلیه شد و در مارس ۱۹۲۸، جمعیت اخوان المسلمین را تشکیل داد. او در سال ۱۹۴۹ ترور شد.

4. Lilla, Mark, The Politics of God, *the New York Times Magazine*, August 19, 2007, Section 6.



علم، اقتصاد، سیاست و دیگر ابعاد زندگی جامعه و غفلت و غوطه‌ور شدن مردم مصر در این سبک زندگی، ابراز نگرانی می‌کرد.^۱

البنّا (مارس ۱۹۲۸)، چهار سال پس از اسقاط خلافت عثمانی به دست کمال آتاتورک، جماعت اخوان المسلمین را به عنوان جمعیت دینی خالص، در شهر اسماعیلیه تاسیس نمود. هدف از تاسیس اخوان المسلمین، تربیت دینی جامعه، با تربیت صحیح اسلامی بود. پس از یک سال، شعبه‌های اخوان در شهرهای مختلف مصر به پنجاه عدد رسید و در اواخر سال (۱۹۳۳م)، اولین مجله هفتگی آنها تحت عنوان «الاخوان المسلمون» منتشر گردید. البنّا اخوان را قهرمان مبارزه با امپریالیسم می‌دانست و آن را به تدریج در مسائل سیاسی وارد کرد.^۲ اخوان با شعار دفاع از ارزش‌ها و فرهنگ بومی مصر و مقابله با انحراف و تفکر سکولار و بیگانه شروع به کار کرد.^۳ البته او دیدگاه‌های خود را به عنوان موضوعی جدید و جالب معرفی می‌نمود و به همین دلیل، جوانان جامعه، بیشترین قشری بودند که جذب او می‌شدند.^۴

پس از البنّا، اخوان دچار اختلافات درونی شد و آن وحدت موجود در زمان او از بین رفت. هضیبی^۵ هم با آگاهی از این شرایط، تمایلی به پذیرش سمت مرشدی اخوان نداشت.^۶ بنیانگذاری اخوان و نفوذ ذاتی شخصیت البنّا، کمک می‌کرد تا او بتواند عناصر مختلف موجود در درون سازمان را مدیریت کند؛ اما پس از او جناح‌های مختلف اخوان به رقابت برای کسب قدرت پرداختند که بیش از همه، دو جناح درصدد تصاحب رهبری بودند. گروه اول جانشینی البنّا را حق‌خاندان او می‌دانستند و گروه دوم که نظام‌الخاص

1. Ramadan, Tariq, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, p362.

۲. رمضان، عبدالعظیم، *جماعات التكفير في مصر الاصول التاريخية والفكرية*، ص ۲۷.

3. Ayuobi, Nazih, *Political Islam: Religion and politics in the Arab World*, p90.

4. Lya, Brynjar, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*, p213.

۵. حسن الهضیبی (۱۸۹۱-۱۹۷۳)، مرشد دوم اخوان المسلمین بود.

۶. عبدالحلیم، محمود، *الإخوان المسلمون*، ج ۲، ص ۴۶۹.

خوانده می‌شد، خود را از نخبگان اخوان می‌دانستند و براین باور بودند که برای رهبری اخوان سزاوارترند. در نهایت، طرفین برای پایان مخاصمه، هضیبی را که فردی خنثی در مواضع بود، به رهبری اخوان برگزیدند.^۱ برخی معتقدند، یکی از دلایلی که سران اخوان هضیبی را به رهبری پذیرفتند، ضعف شخصیتی او بود که مجال سوء استفاده را به آنها می‌داد. علاوه بر این، او تنش میان اخوان و حکومت را می‌کاست.^۲ فتحی‌العسال که در آن زمان بازرس مراکز اخوان بود، هضیبی را بیش از آنکه مرشد اخوان بداند، مرشد قصر می‌دانست.^۳ این تلقی درباره مرشد اخوان، اعمال نفوذ او بر افراد تحت رهبری‌اش را کم کرد و جماعت اخوان کم‌کم نسبت به او بی‌اعتماد شدند؛ در واقع او بر جناح دیگری که تمایل به اقدامات شبه‌نظامی داشت، هیچ‌گونه تفوق و برتری نداشت و همین امر موجب ضعف سازمان اخوان شد.^۴

مرشدهای پس از البنا، هیچ‌یک تاثیر و نفوذی مانند خود وی نداشتند؛ تا آنکه سید قطب روی کار آمد و تاثیر بسیار زیادی بر جماعت اخوان گذاشت؛ گرچه این موضوع که افکار قطب تا چه حد بیانگر مواضع اخوان بوده، خود موضوعی قابل مناقشه است؛^۵ اما به نظر می‌رسد که خود سید قطب هم از ناکارآمدی مرشدهای اخوان ناراحت بوده و حتی از او نقل شده که تجربه او در زندان، کم‌عمق بودن افکار رهبران اخوان را برایش ثابت کرده است.^۶

پس از دهه چهل و حتی از اوایل قرن بیستم، روشنفکران جامعه درصدد ترویج و عرضه اسلامی بودند که خود را همسو با معیارهای تمدن جدید (از نوع سوسیالیستی و

1. Pargeter, Alison, *The Muslim brotherhood from Opposition to power*, P31.

2. Lya, Brynjar, *ibid*, p87.

۳. سعید، رفعت، الإرهاب المتأسلم، ج ۱، ص ۱۸۲.

۴. عبداللطیف، امیمه، ناصر و اخوان، الاهرام، شماره ۵۹۲، ۲۷ ژوئن-۲ ژولای ۲۰۰۲.

www.weekly.ahram.org.eg/592/2002/special.htm

5. Pargeter, Alison, *ibid* P22.

۶. کامل، عبدالعزیز، مذكرات دکتر عبدالعزيز كامل عضو في النظام الخاص للإخوان الدكتور، ژولای ۲۰۰۷، در آدرس:
www.Paldf.net/fourm/showthread.php?t=120458



مارکسیستی و یا حتی لیبرالیسم) می دانست.^۱ اسلام گرایان در مقابل انتقادات مارکسیست ها و کمونیست ها، اسلام را همانند و مشابه آن جریان های به ظاهر مرفی نشان می دادند. بنابراین آنها در مواجهه با غرب، سوسیالیست ها و یا کمونیست ها، در موضعی منفعلانه بوده و اذعان می کردند که اسلام هم، همین مطالب مرفی را قبول داشته و آن را بیان کرده است. قطب در صفحات آغازین کتاب *معالم فی الطریق*، به طور تلویحی به این نگاه اعتراض می کند و می گوید: این چه حقانیتی برای اسلام است که صرفا با اثبات تمدن جدید به دست می آید؟ آن هم تمدنی که خود فشل است.^۲

از نظر قطب جامعه ای با این باورها، یک جامعه جاهلی است. او در این کتاب، جامعه مصر را چنین توصیف می کند: ما امروز در جاهلیتی مشابه جاهلیتی که به هنگام ظهور اسلام وجود داشت و بلکه تاریک تر از آن به سر می بریم. تمامی آنچه در اطراف ماست تصورات و عقاید مردم، عادات و تقالید آنها، منابع فرهنگشان، هنرها و ادبیاتشان، مقررات و قوانین شان، همه جاهلی است. حتی بسیاری از آنچه را که فرهنگ اسلامی، منابع اسلامی، فلسفه اسلامی و تفکر اسلامی می شماریم جاهلی است... اینها همگی محصول این جاهلیت است.^۳

بنابراین باید گفت توفیق قطب عمدتا ناشی از فقدان ایدئولوژی مناسب و کار آمد، در جامعه آن زمان مصر و جهان اسلام است؛^۴ در واقع فقط کسی می تواند مقدمه این کتاب را به خوبی درک نماید که شرایط مصر قرن بیستم، تا دهه شصت را (تا آنجا که مربوط به فکر اسلامی و بیان حقانیت اسلام است)، بداند.

1. MARCH, ANDREW F, *Taking People as They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb*, American Political Science Review, Vo 1. 104, No. 1 February 2010, p.191, footnote 6.

۲. قطب، سید، *معالم فی الطریق*، ص ۲-۱.

۳. همان، ص ۱۹-۱۷.

۴. سجد جامعی، محمد، زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، ص ۱۶۶.

دوم؛ جامعه‌ای در شرایط تاریخی

علاوه بر آنچه گذشت، اشکال دیگر، جامعه جدید شهری بود؛ یعنی اگر جامعه مصر شرایط آن دوران را نداشت چه بسا فقدان رهبری مقتدر برای اخوان و نبود ایدئولوژی توانمند، مشکل چندانی ایجاد نمی‌کرد؛ اما در شهر بزرگی مثل قاهره، آن‌هم در دهه شصت، مردم در شرایط تاریخی خود به سر می‌بردند. جوانان از روستاها به شهر مهاجرت کرده و وارد دانشگاه می‌شدند و اقسام مختلف مکاتب را می‌دیدند. مکاتبی چون ترقی خواه، لیبرال و یا انقلابی (از قبیل مائوی چگوارایی و مارکسیستی) در حال تبلیغ شدن بودند؛ بنابراین در چنین فضایی، برای آنکه جوانان مصر همچنان پایبند به دین بمانند، صرفاً تبلیغ آن به روش سنتی کافی نبود. از نظر رعایت موازین اسلامی هم، جامعه در شرایط مطلوبی قرار نداشت و اسلام در قسمت‌های مختلفی تهدید می‌شد. یکی از علل و عوامل نفوذ افکار قطب در میان این قشر از جوانان، متناسب بودن با سطح تقاضا و تمایلات رادیکال چنین جامعه‌ی هیجان‌زده‌ای بود.

موضع‌گیری رهبران اخوان المسلمین، پاسخ‌گوی مطالبات جامعه‌ی در حال غلیان مصر نبود. حتی زمانی که حزب وفد در سال ۱۹۵۱، معاهده ۱۹۳۶ را باطل اعلام کرد، هضیبی مخالفت کرده و اعلام نمود که با اعمال فشار نمی‌توان انگلستان را از مملکت خارج کرد. او در ۱۵ اکتبر گفت: آیا گمان می‌کنید که با اعمال فشار می‌توان انگلستان را از مملکت بیرون کرد؟ حکومت هم باید همان کاری را انجام دهد که اخوان المسلمین انجام می‌دهد؛ یعنی باید به تربیت جامعه پرداخت و فقط در این صورت است که می‌توان انگلستان را از کشور بیرون کرد.

اخوان را خطاب قرار داده و آنها را به اهتمام و تمرکز بر قرائت قرآن توصیه نمود. تا جایی که یکی از عالمان اسلامی به نام خالد محمد خالد، مقاله‌ای در مجله روزالیوسف با عنوان «أبشر بطلو سلامة يا جورج» نوشت و در آن موضع منفعلانه اخوان و مرشد آن

۱. پیمانی ۲۰ ساله که در سال ۱۹۳۶ بین دو کشور انگلستان و مصر منعقد شد و براساس آن، انگلستان پذیرفت تا نیروهای خود را از خاک مصر خارج کند و فقط نیروهای محافظ کانال سوئز در آن باقی بمانند.



را مورد نکوهش قرار داد؛^۱ در واقع فعالان جوان، خواستار استفاده از خشونت برای سرنگونی ناصر بودند؛ اما چنین مواضع و ادبیاتی، پاسخ‌گوی جامعه هیجان‌زده مصر آن زمان نبود. در طرف دیگر، زینب الغزالی معتقد بود که سازمان نمی‌تواند کاری بیش از به راه انداختن برنامه‌های آموزشی که گاه سیزده سال به طول می‌کشید انجام دهد. او معتقد بود که برای جذب ۷۵ درصد جمعیت، فقط باید به تکرار همین برنامه‌ها پرداخت. در چنین شرایطی، اکثر اعضای اخوان، مهندس‌ها، شیمیدان‌ها و دانشجویانی بودند که از رهبران اخوان دلسرد گردیده و مبارزه و اقدام سیاسی را بر بحث‌های نظری ترجیح می‌دادند؛ بنابراین با تشدید گرایش رادیکالی سید قطب، نفوذ مسلط ایدئولوژیک از آن او شد و بقایای طرفداران و حامیان اخوان، حول او جمع شدند.^۲

سوم؛ ایده‌ای نو

از ناحیه فکری، سید قطب شاگرد مکتب حسن البنا و یا ادامه دهنده فکر او نیست؛ بلکه او پدیده خاصی است که آثار خود را داشت و افکار او نقطه عطفی برای اخوان المسلمین گردید. نوشته‌های قطب، ویژگی خاص خود را دارند.^۳ همان‌طور که التلمسانی، مرشد وقت اخوان نیز در ۱۹۸۲ اظهار داشت: دیدگاه‌های سید قطب متعلق به خود اوست و افکار او اخوان را نمایندگی نمی‌کند؛^۴ در واقع تفکر قطب در مورد حکومت، ربطی به اخوان نداشت و اصطلاحاتی مانند جاهلیت، جماعت مسلمة،

۱. علام، فؤاد، الاخوان و انا، من المنشية الي المنصة، ص ۷۷.

۲. سید احمد، رفعت، النبي المسلح (الثائرون)، ص ۱۸۲.

3. ORBACH, DANNY, *Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj*, Middle Eastern Studies, Vol. 48, No. 6, 961-972, November 2012, p962.

4. Brykczynski, Paul, *Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb*, *History of Intellectual Culture*, 2005, Vol. 5, No. 1, p3.

معنای خاص لا اله الا الله، دارالحرب، دارالکفر، دارالاسلام، حاکمیت، استعلائی ایمان و دیگر مطالبی که او مطرح نمود در ادبیات اخوان المسلمین وجود نداشت.^۱

قطب معتقد بود که اسلام بیش از جامعه جاهلی و جامعه اسلامی، جامعه‌ی دیگری نمی‌شناسد. از نظر او اسلام در جامعه‌ی اسلامی، در تمام ابعاد عقیده و عبادت، شریعت و نظام، سلوک و اخلاق وجود دارد. جامعه جاهلی نیز جامعه‌ای است که به اسلام عمل نمی‌کند و اعتقادات، تصورات، ارزش‌ها، ضوابط، نظام، قوانین، سلوک و اخلاق رایج در آن، اسلامی نیستند. اولین ویژگی «جامعه اسلامی» آن است که تمامی امور آن، براساس قاعده عبودیت محض خداوند، پی‌ریزی می‌شود؛ در واقع از نظر او هر جامعه‌ای غیر از جامعه اسلامی، جاهلی است که براساس این تعریف، تمام جوامع فعلی موجود در جهان، در چهارچوب «جامعه جاهلی» قرار می‌گیرند؛^۲ بنابراین فقط جامعه‌ای که در آن شریعت خداوند حکمرانی کند، «دارالاسلام» می‌باشد. او هر مکانی خارج از قلمرو دارالاسلام را نیز «دارالحرب» می‌داند و رابطه مسلمان با آن را، یا جنگ و مبارزه و یا صلح براساس معاهده می‌داند؛ البته در این حالت نیز دارالاسلام به حساب نمی‌آید و در بین اهالی آن و مسلمانان، ولاء وجود ندارد.^۳

قطب به بررسی این مسأله پرداخت که چگونه می‌توان جامعه جاهلی را نابود کرد و بر خرابه‌های آن حکومت اسلامی برپا نمود؛ او معتقد بود که برای اعاده اسلام، به یک انقلاب واقعی، تحت رهبری یک «امت پیشتاز» نیاز است که تنها از نسل قرآنی، یعنی صحابه پیامبر ﷺ الگو بگیرد.^۴ از نظر تحلیلی، از تولد امت پیشتاز تا استقرار جامعه اسلامی، دو مرحله را می‌توان مشخص کرد. مرحله اول رسیدن به بلوغ معنوی و مرحله دوم، نبرد علیه جامعه جاهلی است.^۵

۱. صروی، محمد، الاخوان المسلمون، الزلزال و الصحوه، ج ۱، ص ۳۱۳.

۲. قطب، سید، نشانه‌های راه، ص ۱۱۶.

۳. همان، ص ۱۸۱.

۴. همان، ص ۱۰-۱.

۵. همان، ص ۲۵ و ۳۹.



از نظر قطب، جامعه‌ای که براساس احکام الهی اداره نشود، دارالحرب است و وظیفه مسلمانان، جنگیدن با اهل آن می‌باشد؛ او معتقد بود که حتی اگر امکان جنگیدن با آنها وجود نداشته باشد، بازهم نمی‌توان ساکنان این کشورها را مسلمان دانست.

مخاطب قطب که جوانان تحریک شده مصر بودند، برای عمل به تکلیف الهی خود، راهی جز جنگ و کشتار مسلمانان نداشتند. از سخنان قطب در این کتاب به خوبی می‌توان دریافت که چگونه این مطالب و بیان جذاب آن توانست جوانان را تحریک و به تکفیر جامعه اسلامی و کشتار مردم مسلمانان سوق دهد.

محمد قطب ادعا می‌کرد که مکرر از برادرش این جمله را شنیده است که: همانا حکم به کفر مردم نیازمند قرینه و دلیل قطعی است که هیچ‌گونه شک و شائبه‌ای در آن نباشد.^۱ بر فرض که این جمله پذیرفته شود، نکته این است که قرینه قطعی و یقینی برای افرادی مانند "شکری مصطفی" به راحتی پیدا می‌شد و تا جایی پیش می‌رفت که هر کسی خارج از گروه و جماعت خود را کافر می‌دانست. آنها براساس نص و تصریحات سید قطب در جای جای کتاب معالم، اطمینان حاصل کردند که امروز هیچ جامعه‌ی اسلامی‌ای وجود ندارد و تمام این جوامع، جاهلی^۲ و دارالحرب هستند. قطب معتقد است، اگر کسی گمان کند که اسلام با این جوامع موجود به اصطلاح مسلمان کنار می‌آید، خود را فریفته است؛ در واقع او نه دین چنین جامعه‌ی را اسلام می‌دانست و نه مردمش را به عنوان، مسلمان قبول داشت؛^۳ بنابراین باید گفت که در بهترین حالت، سید قطب شناخت درستی از جامعه خود و مخاطب و میزان تاثیر کلام خود نداشت.

۱. سید احمد، رفعت. النبی المسلح (الثائرون)، ص ۱۲۴.

۲. وأخيراً؛ یدخل فی إطار المجتمع الجاهلی تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة! ... وإذا تعین هذا؛ فإنّ موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلیة كلها يتحدّد فی عبارة واحدة: إنه یرفض الاعتراف بإسلامیة هذه المجتمعات كلها و هذه المجتمعات لا تدخل فی هذا الإطار لأنها تعتقد بالوهمیة أحد غیر الله، ولا لأنها تقدّم الشّعائر التبعیدیة لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل فی هذا الإطار لأنها لا تدین بالعبودیة لله وحده فی نظامها، وشرائعها وقيمتها، وموازینها، وعاداتها وتقاليدها.. وكل مقومات حیاتها تقریباً! (سید، قطب، معالم فی الطریق، ص ۹۱).

۳. والمسألة فی حقیقتها هی مسألة کفر وإیمان، مسألة شرك وتوحید، مسألة جاهلیة وإسلام. وهذا ما ینبغی أن یكون واضحاً.. إن الناس لیسوا ملمین -كما یّدعون- وهم یحیون حیاة الجاهلیة. وإذا کان فیهم من یحب أن یخدع نفسه أو یخدع الآخرين، فیمتقد أن الإسلام یمکن أن یستقیم مع هذه الجاهلیة فله ذلك. ولكن انخداعه أو خداعه لا یمیز من حقیقة الواقع ←

از نقاط عطفی که در این ایدئولوژی جدید به چشم می خورد، تجویز قیام علیه حاکم مسلمان است. از نظر سید قطب، موضع اهل سنت در قبال رژیم حاکم، سکوت است و حاکمیت را تایید می کند؛ بنابراین در فقه و کلام اهل سنت، امر به معروف نسبت به حاکم، امری قلبی و حداکثر زبانی است و به جز افراد متشرع، مابقی افراد آن را تاکید نمی کنند. در این دیدگاه، حتی اگر حاکم، فردی فاسق و ستمگر باشد، نمی توان بر ضد او قیام کرد؛ بلکه تنها وظیفه مردم، ارشاد اوست. از طرف دیگر، حاکم با ارتکاب فسق از حکومت عزل نمی گردد. در این زمینه روایات فراوانی در کتب معتبر اهل سنت وجود دارد که آنها را به چنین اجماعی می رسانند. در صحیح مسلم از رسول خدا ﷺ نقل شده: هر کس از حاکم و رهبر خود، امر ناپسندی مشاهده کرد، می بایست بر آن صبر نماید؛ چراکه هر کس از جماعت فاصله بگیرد به مرگ جاهلی مرده است.^۱

ابوالحسن اشعری گفته است: ما به حکم دین خود، پشت سر هر امام نیکوکار و یا ظالمی نماز می گذاریم و برای امام مسلمانان دعا می کنیم و به امامتشان اقرار داریم. حتی اگر کسی، بر امامی که در دین، لغزشی داشته باشد خروج کند، بازهم گمراه است. در دین ما قیام مسلحانه علیه حاکم جایز نیست.^۲ عالمان سلفی سرشناسی مانند ابن تیمیه و ابن قیم نیز همین دیدگاه را دارند.^۳

پس در نظر یک سنی متشرع و پیرو فقه، قیام با شمشیر بر ضد حاکم اسلامی جایز نیست؛ بنابراین ضرورت دفاع از اسلام، قطب را به دیدگاه خاص خود رساند. باید گفت، گرچه دیدگاه او بی شباهت به تفکر خوارج نیست، اما این نظریه برگرفته از تفکر خود اوست.

→ شيئاً.. ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين. والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهلين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد. (سید، قطب، معالم في الطريق، ص ۱۵۸).

۱. حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ الْجَعْدِ أَبِي عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي رَجَاءٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيُصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شُبْرًا فَمَاتَ فَمَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً (صحیح مسلم، کتاب الامارة، باب الامر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، ج ۲، ص ۸۹۸، حدیث شماره ۱۸۴۹)

۲. اشعری، ابوالحسن، الإبانة، ص ۳۲-۳۳.

۳. ابن قیم جوزیه، محمد، اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ۲۱۹.



برای درک این دیدگاه می‌بایست دو موضوع مهم را در نظر گرفت. اول آنکه شرایط مصر آن زمان را درک کرد و دوم آنکه، فقه ناکارآمد و بسته‌ی اهل سنت، که اجازه اقدام عملی در مقابل حاکم را نمی‌داد، مورد توجه قرار داد. به نظر می‌رسد، تفکر قطب در این فضا و به دست خود او شکل گرفته و این دیدگاه را از کسی اخذ نکرده است؛ البته در قسمت‌هایی از ابوالاعلی مودودی و یا ابن‌قیم تاثیر گرفته است؛ اما به هر حال این دیدگاه از آن خود او می‌باشد.

باید گفت که قطب به خطر قابل ملاحظه‌ای دست زد و راهی را پیمود که علما در طول تاریخ اسلام از پیمودن آن خودداری ورزیده بودند. اعلام این مسأله که حکومت این حکمران، دارالحرب است و وظیفه مسلمین، قتال با آن است،^۱ متضمن تکفیر او بود. تکفیر نیز در واقع سلاحی خطرناک به شمار می‌رفت؛ چراکه می‌توانست به حربه گروه‌های خارج از کنترل تبدیل شود.

چهارم؛ اعدام قطب

اعدام قطب، تاثیر جریان فکری او را سرعت بخشید و اگر او اعدام نمی‌شد، به طور قطع تاثیر بسیار کم‌تری بر جامعه مصر می‌گذاشت.^۲ کشته شدن او و عدم درخواست عفو، او را به اسطوره‌ای تبدیل کرد که مورد ستایش نسل مذهبی قرار گرفت و بر شدت تاثیر افکار او افزود؛ در واقع این اعدام، جوانان پرشور را بیش از پیش، شیفته قطب کرد. جملات دکتر فتحی شقاقی، پزشک و فعال سیاسی فلسطینی به وضوح این واقعیت را نشان می‌دهد که چه تصویری از قطب در اذهان وجود داشت. او می‌گوید: قبل از اینکه قطب را به شهادت برسانند و قبل از اینکه پیروز شود و قبل از آنکه به آزادی برسد و خداوند او را برگزیند و در این دنیا و در ملاً اعلی کرامتش بخشد... حکم اعدامش را

۱. وان هناك دارا واحدة هي دار الإسلام، تلك التي تقوم فيها الدولة المسلمة، فتهمين عليها شريعة الله، وتقام فيها حدوده، ويتولى المسلمون فيها بعضهم بعضاً، وما عداها فهو دار حرب، علاقة المسلم بها إما القتال، وإما المهادنة على عهد أمان، ولكنها ليست دار إسلام، ولا ولاء بين أهلها وبين المسلمين. (سيد، قطب، معالم في الطريق، ص ۱۳۷).

2. Shepard, William. 1997: The Myth of Progress in the Writings of Sayyid Qutb. *Religion*. No. 27, p255.

صادر کردند. او لبخندی زد. طاغوت‌ها تلاش کردند تا بزرگی و شکوه او را از وی بربایند و سحر کلماتش را بستانند؛ پس به او گفتند: طلب بخشش کن! او نگاهی مصمم کرد و پاسخ داد: اگر به حق محکوم به مرگ شده‌ام، در این صورت به حکم حق راضی‌ام و اگر به باطل محکوم شده‌ام، در این صورت من بزرگ‌تر از آن هستم که از شما طلب بخشش نمایم.^۱

پنجم؛ فشار و زندان

رابطه اخوان و ناصر بسیار پیچیده است و به راحتی نمی‌توان در مورد آن قضاوت کرد. به ادعای حماده امام، انقلاب نوپای مصر در صدد مجامله با اخوان بود و حتی از آنها برای شرکت در اولین کابینه وزرا دعوت شد؛ اما تمامی رفتارهای اخوان برخلاف توقع عبدالناصر بود. کار به جایی رسید که انقلابیون دریافتند، اخوانی‌ها با سفارت انگلستان و امریکا ارتباط دارند و با آنها جلساتی را تشکیل می‌دهند. عبدالناصر در داخل مصر محبوب بود و آمریکایی‌ها در صدد ایجاد نیروهای مسلحی در داخل مصر بودند که بر ضد عبدالناصر اقدام کنند. آنها پس از مشاهده و جمع‌بندی اوضاع مصر، اخوان را برای این کار برگزیدند؛ البته این انتخاب بی‌جهت هم نبود و اخوان به دلایل مختلف، برای چنین کاری مناسب بود. بسیاری از اعضای اخوان در داخل مجلس رهبری انقلاب عضویت داشتند و جزء نیروهای ملی و داخلی مصر محسوب می‌شدند؛ در واقع آنها قبل از انقلاب هم در مصر فعالیت می‌کردند و با سعودی‌ها نیز بسیار نزدیک بودند.^۲ عبدالناصر به هضیبی در این خصوص هشدار داد، اما این هشدار جدی گرفته نشد؛ تا اینکه در ۲۶ اکتبر ۱۹۵۴ یکی از اعضای اخوان المسلمین کوشید ناصر را هنگام سخنرانی در اسکندریه به قتل برساند.^۳ همین موضوع روابط ناصر و اخوان را تیره

۱. شقاقی، فتحی ابراهیم، معالم فی الطريق عرض و رؤیة، ص ۳۴.

۲. حماده، امام، الاخوان و الامریکان، صص ۱۱-۱۲.

۳. کوپل، ژیل، پیامبر و فرعون (جنبش‌های نوین اسلامی در مصر)، ص ۱۸.



کرد و دستگیری‌ها شروع شد و رهبران اخوان را مجبور کرد که به سمت سعودی‌ها بگریزند.^۱

یک سال پس از به قدرت رسیدن افسران آزاد، فعالیت احزاب سیاسی ممنوع شد و اخوان که به عنوان حزبی سیاسی شناخته می‌شد، مجبور گردید که خود را نهادی دینی معرفی کند. با این حال از دسامبر ۱۹۵۴ تا زمان سادات (سال ۱۹۷۰)، اخوان تحت فشار جدی قرار گرفت که از آن به عنوان دوره محنت یاد می‌شود.^۲ موضع رسمی رژیم ناصر این بود که اخوان به انقلاب خیانت کرده و حکومت، حق سرکوب آنها را برای خود محفوظ می‌داند. ادعای حکومت این بود که اخوان پیمانی ضدانقلاب با انگلستان بسته است. این دیدگاه از سوی تاریخ‌دانان برجسته مصر مانند طارق البشري که گرایش چپ داشت و عبدالعزیز رمضان از حزب وفد، حمایت می‌شد.^۳

حکومت با دستگیری‌های انبوه، شکنجه، محاکمه‌های نمایشی، اعدام و تبعید، موضع خصمانه‌ای نسبت به آنان گرفت. این سرکوب‌ها سبب شد، برخی از سران اخوان موضوعی محتاطانه اتخاذ کنند و از گرایش‌های سیاسی خود بکاهند و تا حد ممکن با دستگاه حاکم چالش ایجاد نکنند.^۴ با وجود همه این فشارها، نیروهای اسلام‌گرا به دنبال راهی بودند تا به ایفای نقش خود در عرصه سیاست بپردازند؛^۵ در واقع زندان و شکنجه نه تنها رویکرد تند زندانی‌ها را از بین نبرد، بلکه آنها را سخت‌تر و مصمم‌تر نمود و زمینه را برای اقبال و روی آوردن به افکار سید قطب، فراهم کرد.^۶

۱. سید احمد، رفعت. النبی المسلح (الثائرون)، ص ۷۲.

2. Meijer, Roel, *The Muslim Brotherhood And The Political: An Exercise In Ambiguity*, (n.d), available at: <https://www.clingendael.nl/publication/muslim-brotherhood-and-political-exercise-ambiguity>, p303.

3. Lya, Brynjar, *ibid*, p7.

4. Brown, Nathan, *The Muslim Brotherhood*, p2-3.

5. Pargeter, Alison, *ibid*. p15.

6. Pargeter, Alison, *ibid*, P35.

نتیجه

همان‌طور که گذشت، توفیق ادبیات سید قطب در جذب مخاطب، بیش از آنکه حاصل شخصیت ممتاز و ویژه او، یا محتوای عرضه شده توسط او باشد، تابع شرایط موجود در جامعه مصر (در دهه شصت و هفتاد میلادی) بود. ناتوانی اخوان المسلمین در ارائه پاسخی قانع‌کننده به نیاز جامعه مذهبی و مواضع منفعلانه سران اخوان، سبب سرخوردگی کسانی شد که به دنبال راهکاری عملی برای دفاع از دین و برقراری جامعه دینی بودند. آنها این مطلوب را در رویه اخوان و رهبران آن - پس از البنا - نیافتند. این بخش از جامعه مذهبی عمدتاً از روستاها به شهرها مهاجرت کرده و در عین حالی که برخی از آنان در بخش‌های اقتصادی و دانشگاهی حضور فعال داشتند، همان فرهنگ روستایی را حفظ کرده و به نوعی با ساختار جدید جامعه شهری ناهمگن بودند. این جوانان که از روستاها به شهر آمده و وارد دانشگاه می‌شدند، اقسام مکاتب مختلف ترقی‌خواه، لیبرال یا انقلابی را می‌دیدند و صرفاً با تبلیغ دین به روش سنتی قانع نمی‌شدند. عدم توانمندی اخوان در پاسخ‌گویی به مطالبات این طبقه، در عمل به جایی رسید که اخوان برای سید قطب، مخاطب سازی کرد و مخاطب ناراضی، به سوی او سوق داده شد. نکته دیگر مربوط به ایده و دیدگاه جدیدی بود که قطب ارائه می‌نمود. اصطلاحاتی مانند جامعه جاهلی، دارالحرب، دارالکفر، دارالاسلام، حاکمیت، استعلائی‌ایمان، لزوم قیام در مقابل حاکمان جوامع اسلامی و مطالبی از این دست، که توسط قطب مطرح گردید برای طبقه متدین آماده حرکت، جذابیت خاصی داشت و البته تبعات شدیدی نیز به وجود آورد. در کنار همه این موارد، کشته شدن سید قطب هم بر تاثیر بیش از پیش افکار و اندیشه‌های او افزود و او را به شخصیتی اسطوره‌ای مبدل ساخت. می‌بایست این نکته را هم افزود که وجود جمال عبدالناصر و شخصیت محبوب او نیز در پیدایش این زمینه بی‌تاثیر نبود. شخصیت محبوب عبدالناصر نفوذ اخوان را در داخل مصر کم رنگ کرده بود؛ اما با مرگ وی و آمدن سادات اوضاع متفاوت شد و شرایط به وجود آمده در زمان انور سادات، فضا را بیش از پیش برای گرایش به افکار سید قطب، مهیا نمود.



منابع

۱. آقامحمدی، مرتضی، فصل تکفیر؛ در عربستان، در مصر، قم: انتشارات علامه بهبهانی، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
۲. ابن قیم جوزیه، محمد، اجتماع الجيوش الاسلامیة، دمشق: مكتبة دارالبيان، بی تا.
۳. ابن حجاج نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، محقق: نظر بن محمد الفاریابی أبوقتیبة، ریاض: دار طيبة، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
۴. اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن أصول الديانة، محقق: فقیه حسین محمود، قاهره: دارالانصار، ۱۹۸۸م.
۵. شقاقی، فتحی ابراهیم، معالم في الطريق عرض و رؤية، بیروت: دارالشروق، ۱۹۹۲م.
۶. جوهر، سامی، الموتی يتكلمون، قاهره: المكتب المصري الحديث، بی تا.
۷. حماده، امام، الاخوان و الامريكان، قاهره: مكتبة مدبولي الصغير، ۲۰۰۵م.
۸. رمضان، عبدالعظیم، جماعات التكفير في مصر الاصول التاريخية و الفكرية، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۵م.
۹. سعيد، رفعت، الإرهاب المتأسلم: لماذا ومتى وإلى أين؟، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۴م.
۱۰. سيد احمد، رفعت، النبي المسلح، قاهره: مكتبة مدبولي الصغير، ۱۹۹۱م.
۱۱. قطب، سيد، معالم في الطريق، بیروت: دارالشروق، چاپ ششم، ۱۹۷۹م.
۱۲. قطب، سيد، معالم في الطريق، مترجم: م. محمودی، تهران: نشر احسان، ۱۳۹۰ش.
۱۳. صروی، محمد، الإخوان المسلمون تنظيم ۱۹۶۵، الزلزال و الصحوة، اخوان ويكي، ۲۰۰۳م، قابل دسترسی در: ikhwanwiki.com.
۱۴. عبدالحليم، محمود، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)، اسكندرية: دارالدعوة، ۱۹۷۶م.
۱۵. عبداللطيف، اميمه، ناصر و اخوان، الاهرام، شماره ۵۹۲، ۲۷ ژوئن-۲ ژولای ۲۰۰۲م.
www.weekly.ahram.org.eg/592/2002/special.htm
۱۶. علام، فؤاد، الإخوان و انا، من المنشية الي المنصة، قاهره: المكتب المصري الحديث، ۱۹۹۶م.
۱۷. کویل، ژیل، پیامبر و فرعون (جنبشهای نوین اسلامی در مصر)، مترجم: حمید احمدی، تهران: سازمان انتشارات کیهان، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.



۱۸. مسجد جامعى، محمد، زمينه‌هاى تفكر سياسى در قلمرو تشيع و تسنن، تهران: الهدى، چاپ اول، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. كامل، عبدالعزيز، مذكرات دكتور عبدالعزيز كامل عضو في النظام الخاص للإخوان الدكتور، ژولای ۲۰۰۷ م.
۲۰. يونس، شريف، سيد قطب و الاصولية الاسلامية، قاهره: دارالطبعة للدراسات و النشر، ۱۹۹۵ م.
21. Lya, Brynjar, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942, ITHACA Press, 1998.
22. Brown, Nathan, The Muslim Brotherhood, House Permanent Select Committee on Intelligence Subcommittee on Terrorism, HUMINT, Analysis, and Counterintelligence, Washington, D.C., April 13, 2011.
23. Brykczynski, Paul, Radical Islam and the Nation: The Relationship between Religion and Nationalism in the Political Thought of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb, History of Intellectual Culture, 2005, Vol. 5, No. 1.
24. March, Andrewf, Taking People as They Are: Islam As a "Realistic Utopia" in the Political Theory of Sayyid Qutb, American Political Science Review, Vol. 104, No. 1 February 2010.
25. Meijer, Roel, The Muslim Brotherhood And The Political: An Exercise In Ambiguity, (n.d), available at:
<https://www.clingendael.nl/publication/muslim-brotherhood-and-political-exercise-ambiguity>
26. Ayuobi, Nazih, Political Islam: Religion and politics in the Arab World, London, Routledge, 1991.
27. Pargeter, Alison, The Muslim brotherhood from Opposition to power, Saqi Books, London, 2013.
28. Orbach, Danny, Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj, Middle Eastern Studies, Vol. 48, No. 6, 961-972, November 2012.



29. Ramadan, Tariq, *Aux Sources du Renouveau Musulman*, Paris: Editions Tawhid. 2002.
30. Shepard, William, *The Myth of Progress in the Writings of Sayyid Qutb*. Religion. No. 27, pp. 255-266, 1997.
31. Lilla, Mark, the New York Times Magazine, "The Politics of God." August 19, Section 6, 2007.
32. Vessels, Robert, *Sayyid Qutb: The Sovereignty of God*, 05/08/2014, available at: https://www.academia.edu/12016514/Sayyid_Qutb_the_Sovereignty_of_God