



Reviewing and Criticizing Civilization Thought of Sayyid Qutb

Hasan Zarnoshe Farahani*

Received on: 24/07/2021


Hamed Mostafavi fard**


Accepted on: 15/01/2022

Abstract

Seyyed Qutb (1966-1906)'s idea to create an Islamic society and civilization is associated with challenges, the nature of which is the subject of this research. The method of data collection in this study is a documentary study and the information has been reviewed and critiqued by the method of "description and analysis". Based on the findings of this study, Seyyed Qutb's civilization thought is based on two pillars: 1) the division of societies into Islamic and ignorant and the denial of the existence of an actual Islamic society, and 2) the development of the concept of monotheism to monotheism in the rule and implementation of Sharia. Accordingly, he believes that spiritual excellence is sufficient to create an Islamic society and that there is no need for material progress. But this view faces serious challenges. Including: First: calling all existing societies ignorant and uncivilized is against justice and historical facts and causes conflict. Secondly, making monotheism conditional on the application of the Shari'a is contrary to the teachings of the Prophet (PBUH) and is unprecedented in the Islamic tradition, which in the end will be nothing but takfir and war with all Muslims and non-Muslims. Third: The denial of the necessity of material progress for the Islamic society is also due to his dual thinking towards Western civilization, which on the one hand attacks Western civilization and on the other hand, allows the indiscriminate acceptance of Western experimental sciences.

Keyword: Sayyid Qutb, Islamic society, Ignorance , Governance, Takfir.

.....
* Assistant Professor of Theology and Islamic Knowledge, Faculty of Humanities, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, I.R. Iran. (Corresponding Author).
zarnoshe@sru.ac.ir  0000-0002-2548-4270

** Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Kerman. I.R. Iran.
h.mostafavifard@vru.ac.ir  0000-0002-2448-4906



بررسی و نقد اندیشه تمدنی سید قطب

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۲

حسن زرنوشه فراهانی*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

حامد مصطفوی فرد**

چکیده

ایده‌ی سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) برای ایجاد جامعه یا تمدن اسلامی با چالش‌هایی همراه است که چیستی آن‌ها، مسئله‌ی این پژوهش را شکل می‌دهد. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، مطالعه‌ی اسنادی است و اطلاعات با روش «توصیف و تحلیل» مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌اند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، اندیشه‌ی تمدنی سید قطب مبتنی بر دو رکن: ۱) تقسیم جوامع به اسلامی و جاهلی و انکار وجود جامعه‌ی اسلامی بالفعل ۲) توسعه‌ی مفهوم توحید به توحید در حاکمیت و تطبیق شریعت است. بر این اساس، او معتقد است تعالی معنوی برای ایجاد جامعه‌ی اسلامی کفایت می‌کند و ضرورتی برای پیشرفت‌های مادی وجود ندارد. اما این دیدگاه با چالش‌های جدی مواجه است. از جمله: اولاً: جاهلی و غیرمتمدن نامیدن تمام جوامع موجود، خلاف انصاف و حقایق تاریخی است و موجب برخورد و درگیری جوامع با یکدیگر می‌شود. ثانیاً: مشروط نمودن توحید به تطبیق شریعت، خلاف آموزه‌های پیامبر (ص) و امری بی سابقه در سنت اسلامی است که سرانجام آن نیز چیزی جز تکفیر و جنگ با تمام مسلمانان و غیرمسلمانان نخواهد بود. ثالثاً: انکار ضرورت پیشرفت‌های مادی برای جامعه‌ی اسلامی نیز ناشی از تفکر دوگانه‌ی او نسبت به تمدن غرب است که از یک سو، به تمدن غرب می‌تازد و از سوی دیگر اخذ بی ضابطه علوم تجربی غربی را مجاز می‌داند.

کلمات کلیدی: سید قطب، جامعه اسلامی، جاهلیت، حاکمیت، تکفیر.

* استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشکده‌ی علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، جمهوری اسلامی ایران. (نویسنده مسئول).

0000-0002-2548-4270

zarnoshe@sru.ac.ir

** استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، کرمان، جمهوری اسلامی ایران.

0000-0002-2448-4906

h.mostafavifard@vru.ac.ir

بیان مسئله

سید قطب در کتاب بحث برانگیز «معالم فی الطریق» که در ۱۹۶۴ به چاپ رسید، در ذیل عنوان «الإسلام هو الحضارة» دیدگاه خود درباره‌ی مسئله‌ی تمدن را بیان کرده است (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۵-۱۲۲). سید قطب می‌نویسد: «در گذشته از کتاب در حال چاپ خودم با عنوان «به سوی جامعه اسلامی متمدن» خبر داده بودم، اما پس از آن نظرم تغییر یافت و کلمه‌ی «متمدن» را حذف نمودم و بسنده کردم به این که عنوان بحث، «به سوی جامعه اسلامی» باشد. حذف این کلمه، نظر نویسندگی الجزائری که به زبان فرانسوی می‌نویسد^۱ را به خود جلب کرد و این حذف را یک نوع اقدام روحی و باطنی برای دفاع از اسلام دانست، و اظهار تأسف کرد که این اقدام غیرآگاهانه، مرا از مواجهه با حقیقت مسئله محروم می‌کند» (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

سید قطب این مسئله را ناشی از اختلاف در تعریف تمدن^۲ می‌داند. از نظر سید قطب، جامعه‌ی اسلامی^۳، جامعه‌ی متمدن^۴ است و به کار بردن کلمه‌ی «متمدن» برای آن بیهوده است و چیز جدیدی به آن نمی‌افزاید، بلکه اندیشه‌های بیگانه غربی را به خواننده منتقل می‌کند (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۷).

سید با این سخنان، متمدن بودن تمام جوامع قدیم و جدید را انکار می‌کند و همگان را به ایجاد جامعه یا تمدن اسلامی فرا می‌خواند و معتقد است که باید با هر آنچه که مانع ایجاد جامعه‌ی اسلامی مورد نظر اوست، مبارزه‌ی مسلحانه کرد.

مقاله‌ی حاضر به منظور مطالعه و ارزیابی اندیشه‌ی تمدنی سید قطب، پرسش‌های ذیل را محور کار خود قرار داده است:

۱. مفاهیم پایه‌ی اندیشه‌ی تمدنی سید قطب چیست؟

۱. منظور سید قطب، مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳) اندیشمند شهیر الجزایری است که در جهان عربی و اسلامی معاصر، به عنوان چهره‌ای شاخص در زمینه‌ی اندیشه‌ی تمدنی از او یاد می‌شود.

۲. تعریف الحضارة

۳. المجتمع المسلم

۴. المجتمع المتحضر

۲. چه نقدهایی بر خوانش سید قطب از مفاهیم مذکور وارد است؟
بدین منظور، در این مقاله ابتدا به تبیین دو مفهوم جاهلیت و حاکمیت که با بیشترین بسامد و کاربرد در آثار سید قطب، شکل‌دهنده‌ی اندیشه‌ی تمدنی او هستند پرداخته می‌شود، سپس مدلی که وی مبتنی بر این مفاهیم از جامعه‌ی متمدن ارائه می‌دهد، تبیین می‌شود و در نهایت با بیان اشکالات دیدگاه سید قطب، نوع خوانش او از مفاهیم جاهلیت و حاکمیت و مدل ارائه‌شده‌ی مبتنی بر آن مفاهیم، مورد نقد قرار می‌گیرد.

۱- پیشینه‌ی پژوهش

در پیشینه‌ی این تحقیق می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

- سید رضا مهدی نژاد و سید علیرضا واسعی (۱۳۹۷)، در مقاله‌ی «درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیرمتمدن»، بخش مربوط به تمدن از کتاب «معالم فی الطریق» سید قطب را، بدون تفکیک میان مفاهیم اصلی و فرعی اندیشه‌ی تمدنی سید قطب، گزارش کرده‌اند و نقدهایی را نیز بر دیدگاه سید قطب بیان کرده‌اند که در برگزیده‌ی تمام جنبه‌های اندیشه‌ی تمدنی قطب نیست.

- حمید پارسانیا و ایمان عرفان‌منش (۱۳۹۱)، در مقاله‌ی «روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب»، با رویکردی تبیینی، پایه‌های معرفت اجتماعی سید قطب را مورد مطالعه قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که معرفت اجتماعی سید قطب، ملهم از دو جریان ظاهرگرایی و کلام اشعری است.

- کرم سیاوشی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ی «ارزش‌دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب»، با رویکردی تحلیلی، به بررسی دیدگاه سید قطب درباره‌ی میراث فکری و مادی تمدن غرب و نسبت آن با اسلام پرداخته است.

- ابراهیم برزگر (۱۳۹۲)، در مقاله‌ی «استعاره صراط و سکولاریسم در اندیشه سیاسی سید قطب»، با رویکردی تحلیلی، دیدگاه سید قطب درباره‌ی قدرت اسلام برای رهایی از سکولاریسم و مشخص کردن آینده‌ی جهان را تبیین کرده است.

- ابوذر مظاهری و محمدهادی پیشوایی (۱۳۹۸)، در مقاله «تلقی غلط از جاهلیت در نوسلفیه و نقش آن در عدم فهم تمدن اسلامی»، جاهلی خواندن وضعیت امروز جهان اسلام از سوی نوسلفیه را به نقد کشانده و آن را موجب عدم فهم اسلام و تمدن اسلامی می‌دانند.

- محمدهادی پیشوایی (۱۳۹۸)، در مقاله‌ی «رویکرد نوسلفی و از بین بردن ظرفیت تمدنی فقه سیاسی اهل سنت»، علاوه بر معرفی ظرفیت‌های فقه سیاسی اهل سنت برای ساخت تمدن اسلامی، اندیشه‌های نوسلفیه از قبیل اجتماع‌ستیزی برای اصلاح آن، جاهلی نامیدن مسلمانان و تکفیر آنان و... را به‌عنوان چالشی در برابر آن می‌داند.

بنابراین اگرچه در آثار مختلفی به تبیین جنبه‌هایی از رویکرد تمدنی سید قطب پرداخته شده است، اما هم‌چنان ضرورت نگارش اثری با رویکرد انتقادی که با واکاوی دقیق ریشه‌های اندیشه‌ی تمدنی سید قطب و ترسیم مدل تمدنی مدنظر او، اشکالات آن را به‌صورت جامع مطرح و نقد نماید، احساس می‌شود.

۲- مفهوم تمدن

تمدن از واژه‌ی عربی مدینه به معنی شهر مشتق شده است. این واژه معادل واژه‌ی عربی «الحضارة» و واژه‌ی انگلیسی «Civilization» است که از واژه‌های Civis به‌معنای کسی که در شهر زندگی می‌کند و Civitas به‌معنای جامعه‌ای که فرد در آن ساکن می‌شود، گرفته شده است (عسگری خانقاه و کمالی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸).

کاربرد واژه‌ی تمدن به قرن هجدهم برمی‌گردد که عده‌ای آن را به‌صورت مفرد و در برابر بربریت به‌کار می‌بردند و منظورشان تمدن اروپایی بود که میزان تمدن بقیه ملت‌ها را با آن می‌سنجیدند. عده‌ای نیز آن را به‌صورت جمع به‌کار می‌بردند که این به معنای پذیرش تمدن‌های مختلف در جهان بود و این‌که تمدن غربی تنها تمدن یگانه و آرمانی نیست (پهلوان، ۱۳۸۸، ص ۴۶۵).

تا پیش از سید قطب، تعاریفی که از مفهوم تمدن ارائه شده را می‌توان ذیل دو رویکرد مادی و مادی-معنوی تقسیم‌بندی کرد:

در رویکرد نخست، پیشرفت‌های مادی یک جامعه مانند پیشرفت اقتصادی، صنعتی و تکنولوژیک

مورد توجه قرار می‌گیرند، و به رشد معنوی جامعه توجه چندانی نمی‌گردد.

اندیشمندانی مانند تافلر^۱ (۱۳۷۴: ۱۰۸ و ۱۰۹)، کانت^۲، کالریج^۳ و آرنولد^۴ (بارنارد، ۱۳۷۳، ص ۸۴) در این دسته قرار می‌گیرند که تمدن را قرین ارزش‌های مادی می‌دانند.

به‌طور مثال آلوین تافلر، تمدن‌ها را به سه نوع کشاورزی، صنعتی و الکترونیک تقسیم می‌کند که به ترتیب پدیدآور سه نوع فرهنگ سنت‌گرای، مدرنیته و جهانی‌شدن هستند (تافلر، ۱۳۷۴، ص ۱۰۸ و ۱۰۹). اما در رویکرد دوم، هر دو بُعد مادی و معنوی در تعریف تمدن لحاظ می‌گردد، به‌گونه‌ای که دین، فرهنگ و اخلاق به‌عنوان پایه‌ی اصلی تمدن، و پیشرفت‌های فنی و صنعتی به‌عنوان مظاهر مادی تمدن به‌شمار می‌روند. تعاریف اندیشمندانی مانند یوکیچی^۵ (۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۲۰)، ویل دورانت^۶ (۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳)، توینبی^۷ (۱۳۷۶، ص ۴۷-۴۸) و هانتینگتون^۸ (۱۳۷۸، ص ۷۱) از تمدن، ذیل این رویکرد قرار می‌گیرند.

به‌طور مثال یوکیچی می‌نویسد: «تمدن در معنای محدود، یعنی افزایش آنچه انسان مصرف می‌کند و تجمعاتی که به ضرورت‌های روزانه‌ی زندگی اضافه می‌شوند، اما در معنای گسترده‌ی آن، پالایش معرفت و پرورش فضیلت است؛ به‌نحوی که زندگی بشر را به مرتبه‌ی بالاتری سوق دهد» (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸).

اندیشمندان مسلمان نیز تمدن را دارای دو بُعد مادی و معنوی می‌دانند. به‌طور مثال شریعتی، تمدن را مجموعه‌ی اندوخته‌ها و دستاوردهای مادی و معنوی جامعه می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۰، ص ۴). محمدتقی جعفری نیز تمدن را تشکل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول به همراه روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌ها در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه‌ی ابعاد مثبت تعریف می‌کند (جعفری، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۶۱). اما سید قطب در تعریفی متفاوت با دو رویکرد

1 . Alvin Tofler

2 . Kant

3 . Coleridge

4 . Arnold

5 . Fukuzawa Yukichi

6 . William Jmaes Will Durant

7 . Arnold J. Toynbee

8 . Samuel P. Huntington

قبل، جامعه‌ای را متمدن می‌داند که صرفاً تعالی معنوی داشته باشد، هرچند از لحاظ مادی رشد یافته نباشد. بنابراین مراد از اندیشه‌ی تمدنی سید قطب، دیدگاه او درباره‌ی ضرورت داشتن رشد معنوی و عدم ضرورت داشتن رشد مادی برای جامعه‌ی متمدن است.

۳- مفاهیم کلیدی اندیشه‌ی تمدنی سید قطب

بررسی دقیق اندیشه‌ی تمدنی سید قطب حاکی از آن است که دو مفهوم «جاهلیت» و «حاکمیت» در اندیشه‌ی وی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و مفاهیم دیگری مانند عزلت‌گزینی، بی‌معنا بودن مسئله اجتهاد، تکفیر و جهاد بر پایه‌ی این دو مفهوم شکل گرفته‌اند. مدلی هم که او از جامعه‌ی متمدن از طریق اثبات ضرورت تعالی معنوی و عدم ضرورت پیشرفت مادی ارائه می‌دهد، مبتنی بر این دو مفهوم شکل گرفته است. از این‌رو در این قسمت به تبیین این دو مفهوم از دیدگاه سید قطب پرداخته می‌شود:

۳-۱- جاهلیت

سید قطب، ظرف ظهور اسلام را، جامعه یا امت اسلامی می‌داند که البته از نظر او قرن‌هاست که دیگر وجود خارجی ندارد، یعنی از زمانی که حکومت مبتنی بر شریعت الهی منقطع شده، وجود جامعه‌ی اسلامی نیز خاتمه یافته است (قطب، ۱۹۷۹، ص ۶۵)، و جهان امروز در جاهلیت به سر می‌برد (قطب، ۱۹۷۹، ص ۸)، به گونه‌ای که هر آن‌چه اطراف ماست نمادی از جاهلیت است؛ تصورات و عقاید مردم، عادات و سنت‌ها، سرچشمه‌های فرهنگی، هنرها و آداب، شرایع و قوانین و حتی بسیاری از چیزهایی که آن‌ها را فرهنگ اسلامی، منابع اسلامی و فلسفه و فکر اسلامی می‌پنداریم، همه ساخته و پرداخته‌ی جاهلیت است (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۷ و ۱۸).

بر این اساس، سید جوامع را به دو نوع اسلامی و جاهلی تقسیم می‌کند: جامعه‌ی اسلامی جامعه‌ای است که عقیده، عبادت، قانون، نظام، اخلاق و رفتار آن مطابق با اسلام باشد و جامعه‌ی جاهلی هم جامعه‌ای است که اسلام در آن اجرا نشود و عقیده، تصورات، ارزش‌ها، موازین، نظام، قوانین، اخلاق و رفتار اسلامی در آن حاکم نباشد (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۵). بنابراین اینکه مردمی خود را مسلمان بنامند و حتی نماز و روزه و حج به جا بیاورند، اما شریعت اسلام قانون آن جامعه نباشد،

چنین جامعه‌ای، اسلامی نیست^۱ (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۵). در نتیجه از نظر سید تمامی جوامع موجود امروز، در چارچوب جامعه‌ی جاهلی قرار می‌گیرند؛ جوامع کمونیستی، بت‌پرست، یهودی، مسیحی و حتی جوامعی که خود را مسلمان می‌پندارند هم در این چارچوب قرار می‌گیرند. و موضع اسلام نسبت به تمام آن‌ها در یک عبارت خلاصه می‌شود: اسلام، اسلامی بودن و شرعی بودن آن‌ها را مردود می‌داند (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹، ص ۸۸-۹۳). بنابراین جامعه‌ی اسلامی بالفعلی وجود ندارد.

سید قطب راه‌حل برون‌رفت از چنین وضعیتی را، بازآفرینی امت مسلمان معرفی می‌کند (قطب، ۱۹۷۹، ص ۶)، به این صورت که پیشگامانی مؤمن، با عزلت‌گزینی از جاهلیت، هسته‌های اولیه‌ی جامعه‌ی اسلامی را تشکیل دهند (قطب، ۱۹۷۹، ص ۹). وی در این باره می‌نویسد: «نقطه‌ی شروع کار، همان نقطه‌ی شروع در اولین آشنایی مردم با رسالت اسلام است... باید درجایی از کره‌ی زمین مردمی پیدا شوند که به دین حق بگروند و گواهی دهند: لا اله الا الله، و محمد رسول الله... و با حاکمیت و سلطه و قانون، خداوند یگانه را پرستش کنند و این دینداری را در واقعیت زندگی نیز اجراء نمایند... آن‌گاه بکوشند این اعلان عمومی آزادی انسان را به سراسر جهان ببرند» (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۶۳۴).

به همین جهت از منظر سید، سخن گفتن از اجتهاد فقهی قبل از ساختن جامعه‌ی اسلامی بیهوده است، چرا که اجتهاد تنها برای جامعه‌ی اسلامی موضوعیت می‌یابد و نه برای جامعه‌ی جاهلی (قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۶۳۴).

۳-۲- حاکمیت

سید قطب بر انحصار حاکمیت برای خداوند در تمامی زمینه‌های حیات بشری تأکید می‌ورزد و دلیل جاهلی بودن جوامع اسلامی را هم فقدان این نوع حاکمیت در آن‌ها می‌داند: «این جوامع

.....
۱. انتشار این گونه افکار سید قطب در جامعه، سبب شد گروه‌هایی از جوانان عین این افکار را با تحجر و افراطی‌گری تکرار نمایند، به گونه‌ای که پدران و مادران خود را به‌رغم نماز و روزه‌شان تکفیر کردند، حتی برادران سازمانی خود را به این دلیل که با آن‌ها در تکفیر جامعه و مردم نماز گزار و روزه‌دار مسجدی و ابراز کننده‌ی ایمان به خدا موافق نبودند تکفیر می‌کردند (الخطیب، ۲۰۰۹، ص ۴۱).

گرچه به الوهیت غیر خدا باور ندارند، اما مهم‌ترین ویژگی‌های الوهیت را به غیر خدا اختصاص می‌دهند و به حاکمیت غیر خدا باور دارند، لذا نظام زندگی، شرایع، ارزش‌ها، موازین، عادات و تقریباً تمامی مقومات حیات خود را از این حاکمیت غیر الهی می‌گیرند» (قطب، ۱۹۷۹، ص ۹۱ و ۹۲).

از این رو سید اولین وظیفه‌ی پیشگامان مؤمن را، اصلاح عقیده‌ی توحیدی مردمی می‌داند که خود را مسلمان می‌نامند: «اصحاب دعوت اسلامی باید بدانند که وقتی مردم را برای بازآفرینی این دین فرامی‌خوانند، لازم است در گام اول آنان را به پذیرش عقیده دعوت کنند - حتی اگر آنان ادعاء کنند که مسلمانند! و شناسنامه‌های توگدشان گواهی دهد که آنان مسلمانند - و لازم است بدیشان بیاموزند که اسلام در وهله‌ی اول، اقرار کردن به عقیده‌ی «لااله الاالله» به معنی واقعی آن یعنی بازگرداندن حاکمیت در همه‌ی امور به خدا، و طرد تعلّی‌کنندگان به سلطه‌ی خدا است که این حق را برای خودشان ادعا می‌کنند» (قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۰۱۱).

سید با تأکید بر توحید در حاکمیت، دو مفهوم تکفیر و جهاد را نیز از آن نتیجه می‌گیرد. استدلال سید در این باره را می‌توان بدین نحو بیان کرد:

اولاً: اطاعت مردم از حاکم، متوقف بر اجرای شریعت اسلام توسط حاکم است و اگر حاکم از این کار سر باز زند، اطاعت او ساقط می‌شود.

ثانیاً: بر طبق آیه‌ی: «...و من لم يحکم بما أنزل الله فأولئك هم الکافرون» (المائدة: ۴۴)، هر کس طبق احکام خدا حکومت نکند، کافر است. هم‌چنین اگر کسی در پی حکمی غیر از شریعت اسلام باشد نیز کافر خواهد بود: «ألم تر إلى الذين یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلیک و ما أنزل من قبلک یریدون أن یتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به و یرید الشیطان أن یضلهم ضلالاً بعيداً» (النساء: ۶۰)؛ «فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموا فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی أنفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً» (النساء: ۶۵)، بنابراین حکم کفر هم به حاکم و هم به محکوم تسری می‌یابد.

ثالثاً: اسلام تنها به عدم اطاعت حاکم در این حالت فرمان نمی‌دهد، بلکه وجوب جهاد بر ضد وی را نیز مطرح می‌کند (قطب، ۲۰۰۶، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

در مجموع از نظر سید قطب، اگر حاکمیت برتر جامعه که در سیادت شریعت الهی متجلی می‌شود، به خداوند واگذار گردد، انسان‌ها از عبودیت یکدیگر به‌طور کامل و حقیقی آزاد می‌شوند و «تمدن انسانی» تحقق می‌یابد (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۷ و ۱۰۸)، زیرا از نظر او، جامعه‌ی اسلامی همان جامعه متمدن است (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۷).

۴- جایگاه مسائل مادی و معنوی در اندیشه‌ی تمدنی سید قطب

از نظر سید قطب، گرچه اسلام ماده و تولید مادی را کوچک نمی‌شمارد، اما پیشرفت‌های مادی را، لازمه‌ی تحقق جامعه‌ی متمدن نمی‌داند. وی می‌نویسد: «ایجاد تمدن بر طبق روش اسلام، متوقف بر درجه‌ی معینی از پیشرفت صنعتی، اقتصادی و علمی نیست. هرچند وقتی این تمدن ایجاد بشود، اگر پیشرفت وجود داشته باشد، این تمدن آن را به‌کار می‌گیرد و بدان سرعت می‌بخشد و اگر پیشرفتی وجود نداشته باشد، آن را پدید می‌آورد و رشد و امتداد آن را بر عهده می‌گیرد» (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). به اعتقاد سید، تمدن اسلامی می‌تواند در شکل مادی‌اش، صورت‌های گوناگونی به خود بگیرد، اما اصول و ارزش‌هایی که این تمدن بر آن‌ها بنا می‌شود ثابت هستند که عبارت‌اند از: عبودیت خدای یگانه و پایبندی به آن، برتری انسانیت انسان بر بعد مادی او، غلبه‌ی ارزش‌های انسانی که بعد انسانی را رشد می‌دهد و نه بعد حیوانی را، حفظ حرمت و جایگاه خانواده، خلافت در زمین بر طبق عهد و پیمان و شریعت الهی. بنابراین برای اسلام فرقی نمی‌کند جامعه‌ای که می‌خواهد این ارزش‌ها در آن پدید آید، در دوره‌ی کشاورزی قرار دارد یا صنعتی (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۲۰).

بر همین مبنا، وی علوم را به دو دسته‌ی ارزشی و محض تقسیم می‌کند؛ در علوم ارزشی یعنی مسائل مختص به عقیده، جهان‌بینی، عبادت، اخلاق، اصول نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، فرد مسلمان فقط باید به مصدر الهی رجوع کند (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۲۶)، زیرا شکل ظاهری این علوم به‌شدت وابسته به مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن‌هاست. و اسلام حکایت جدایی «علم» از «صاحب علم» را در مورد علوم‌ی که با مفاهیم عقیدتی مؤثر در دیدگاه انسان نسبت به هستی، زندگی، ارزش‌ها و اخلاق مرتبط است، نمی‌پذیرد (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۳۰).

اما در علوم محض مانند شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی، ستاره‌شناسی، پزشکی، صنعت، کشاورزی،

روش‌های فنی مدیریت، کارهای فنی، امور فنی جنگ و... می‌تواند از مسلمان و غیرمسلمان آن را فرا گیرد. البته وقتی جامعه‌ی اسلامی به وجود آید، باید به گسترش این علوم در تمام شاخه‌های آن به‌عنوان واجب کفایی همت گمارد تا افرادی در آن‌ها متخصص شوند، در غیر این صورت تمام جامعه گنهکار هستند (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۲۶). اما تا زمان تحقق این مهم در جامعه‌ی اسلامی، بر فرد مسلمان واجب است آن را از مسلمان و غیرمسلمان فرا گیرد، زیرا این علوم مصداق این سخن پیامبر است که فرمودند: «انتم اعلم بامور دنیاکم» (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۲۶). اما نکته‌ای که در تحصیل این علوم باید به آن توجه داشت، آن است که مراقب سایه‌های فلسفی متعلق به آن‌ها باشیم. چون این سایه‌ها از اساس با بینش دینی به‌طور عام و بینش اسلامی به‌طور خاص دشمنی دارند (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۳۵).

بر این اساس می‌توان گفت:

از دیدگاه سید قطب، علوم ارزشی یا به تعبیر دیگر علوم انسانی، در هر مکتبی متفاوت از مکتب دیگر تعریف می‌شود. اما علوم محض یا تجربی، فرا مکتبی و مشترک میان انسان‌هاست. به تعبیر دیگر رابطه‌ی منطقی علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی «تباين» است؛ لذا بهره‌گیری از علوم انسانی غربی ممنوع است. اما علوم تجربی منفک از مبانی معرفتی تمدن غرب است؛ لذا مانعی در بهره‌گیری از آن وجود ندارد.

۵- نقد اندیشه‌ی تمدنی سید قطب

همان‌طور که در بخش قبل بیان گردید، اندیشه‌ی تمدنی سید قطب بر پایه‌ی دو مفهوم جاهلیت و حاکمیت شکل گرفته که به اثبات ضرورت تعالی معنوی و عدم ضرورت پیشرفت مادی برای جامعه‌ی متمدن انجامیده است. در این بخش، اندیشه‌ی او درباره‌ی هر سه مسئله مورد نقد قرار می‌گیرد و مشخص می‌شود که دیدگاه او از یک سو با تاریخ بشریت و متون دینی در تعارض است و از سوی دیگر دچار تعارض و اضطراب درونی است.

۵-۱- نقد دیدگاه سید قطب در تقسیم جوامع به اسلامی و جاهلی

در نظر قطب، اسلام دو نوع جامعه را معرفی می‌کند که سومی ندارد؛ جامعه‌ی اسلامی و جامعه‌ی

جاهلی، اولی جامعه‌ای ذاتاً متمدن است که از تمدن جدا نمی‌شود و دومی جامعه‌ای ذاتاً عقب‌مانده که از آن جدا نمی‌شود. بر طبق این منطق، تمام تمدن‌هایی که تاریخ انسانی آن‌ها را در طول زمان-های قدیم و جدید شناخته، تمدن نیستند و وصف تمدن بر آن‌ها صادق نیست، بلکه آن‌ها جامعه-ای جاهلی هستند و وصف عقب‌ماندگی بر آن‌ها صادق است. اما این دیدگاه از جهات گوناگون قابل نقد است:

اولاً: انسان از زمان انسان‌های نخستین تا به امروز، به مقاومت در راه مقابله با تهدیدات سخت طبیعت و مشکلات دشوار زندگی شناخته‌شده است و با ایستادگی در برابر سختی‌های غیرقابل تحمل، توانسته تمدن‌های مختلف و به تعبیر ابن خلدون «عمران بشری» (ابن خلدون، ۱۳۵۲، ص ۶۹) را محقق نماید. از این رو عدم احترام به تلاش انسان و نادیده انگاشتن آن و وصف آن به جاهلیت و عقب‌ماندگی، به دور عدل و انصاف و برخلاف موازین اخلاقی است.

ثانیاً: حقایق تاریخی وجود تمدن‌هایی که پدید آمدند، شکوفا شدند، و بر اثر سنن اجتماعی و تاریخی که خداوند آن‌ها را در جامعه‌ی انسانی به ودیعت نهاده، متزلزل و سقوط کردند را ثابت و مبرهن می‌کند. به گونه‌ای که برخی از محققان تعداد آن‌ها را تا بیست‌وشش تمدن شمرده‌اند (سوروکین، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱) و سیر آن‌ها در کتب تاریخ و تمدن تدوین گشته و بر جملگی آن‌ها، نام تمدن و مدنیت نهاده شده است.

ثالثاً: توصیف دیگر جوامع به جاهلیت، علاوه بر این که راه ارتباط با تجربه‌ی ارزشمند انسانی در طول تاریخ را قطع می‌کند، جوامع را به برخورد با یکدیگر سوق می‌دهد و جامعه‌ی اسلامی را در مبارزه یا برخورد با دیگر جوامع قرار می‌دهد، همان‌طور که آن جوامع را به مقابله با جامعه‌ی اسلامی فرا می‌خواند و این صورتی خطرناک در ارتباط میان جوامع و تمدن‌هاست. در حالی که هیچ تمدنی در طول تاریخ وجود نداشته که بدون استفاده از تمدن‌های پیش از خود شکل گیرد. وضعیت جامعه‌ی اسلامی نیز مانند دیگر جوامع است که بدون ارتباط با تجربه‌ی انسانی، امکان پیشرفت ندارد. اما آیا زمانی که این تجربه را به جاهلیت وصف کنیم امکان ارتباط با آن وجود دارد؟!

رابعاً: گرچه تصویری که سید از جامعه‌ی اسلامی ترسیم می‌کند، همان تصویر مرضی خداوند از جامعه‌ی اسلامی یعنی جایی که عقاید، عبادات، قوانین، ساختارها، اخلاق و رفتار مردم منطبق با

اسلام باشد، است و ما نیز در این باره با سید موافقیم، اما با تصویری که او از جامعه‌ی جاهلی ترسیم می‌کند و نوع حکمی که بر آن می‌نماید را مخالفیم.

آیا این درست است که تصویر یا کاملاً سفید باشد و یا کاملاً سیاه و تصویر دیگری بین این دو وجود نداشته باشد؟

آیا این صحیح است که اسلام فقط همان تصویر کاملی است که سید آن را توصیف کرده و در صورت نقصان ایمان یا اختلاط ایمان و کفر و اخلاص و نفاق، شایسته‌ی صفت کفر شود، حتی اگر مردم، خود را مسلمان بدانند و نماز، روزه و حج به جا آورند؟

شرط اسلام، شهادتین است و هر که آن را بر زبان آورد مسلمان است. به همین دلیل است که هنگامی که اسامه بن زید، فردی یهودی را، به این بهانه که وی به خاطر ترس از شمشیر، اسلام آورده است کشت، پیامبر(ص) خطاب به اسامه فرمود: «چگونه درحالی که لا اله الا الله می‌گفت او را کشتی؟!» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۴۱ و ۱۴۲).

بنابراین باید بسیار دقت داشت که مبدا بدون دلیل شرعی کسی را متهم به جاهلیت و کفر کرد و مشمول این گفتار پیامبر(ص) شود که فرمود: «کسی که مردی را کافر و یا دشمن خدا بخواند و این‌گونه نباشد، اتهام کفر به‌سوی خودش باز خواهد گشت» (منذری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۰).

آیا این احادیث نمی‌تواند ما را به تفکر با جدیت بیشتر، ترس بیشتر از خداوند، و احتیاط دقیق‌تر در این امر بکشاند تا از ارتکاب جنایت تکفیر حذر کنیم؟

۵-۲- نقد دیدگاه سید قطب درباره توحید در حاکمیت

حاکمیتی که قطب بر آن تاکید کرده، حاکمیت تشریحی (قطب، ۱۹۷۹، ص ۱۰۷) و به این معناست که خداوند قانون‌گذار برای مخلوقات خود است. او تنها کسی است که به آن‌ها امر و نهی می‌کند و حلال و حرام را برای ایشان تعیین می‌نماید. چنین مفهومی از حاکمیت، ابداع سید قطب نیست، بلکه مسئله‌ای پذیرفته‌شده نزد تمام مسلمانان است و به همین دلیل، زمانی که خوارج به امام علی (علیه‌السلام) گفتند: «لا حکم الا لله»، حضرت بر این مبنا معترض نشد، بلکه به انگیزه و هدف وراء این سخن اعتراض کرد و فرمود: سخن حقی است که از آن اراده‌ی باطل شده است (سیدرضی،

۱۴۱۴، خطبه ۴۰). علماء اصول فقه نیز در مباحثی چون حکم شرعی حاکم، محکوم‌به و محکوم‌علیه، درباره‌ی این مسئله بحث کرده‌اند. به طور مثال ابو حامد غزالی می‌نویسد: «در مسئله‌ی حاکم روشن می‌شود که حکم تنها مختص خداست و رسول صاحب آن نیست، هم‌چنین سید بر عبد و مخلوق بر مخلوق، صاحب حکم نیست. بلکه همه‌ی این‌ها حکم و وضع خدای تعالی هستند و نه حکم غیر او» (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸).

بنابراین آنچه قطب بیان کرده سخن صحیحی است که هیچ مسلمانی آن را انکار نمی‌کند. اما نقطه‌ی جدایی او از دیگران در این است که وی فردی را که این‌گونه فکر یا عمل نکند از دایره‌ی مسلمانی بیرون می‌راند: «پس کسی که بدان نحو بر لا اله الا الله گواهی ندهد و کسی که بدان نحو آن را در زندگی پا بر جا ندارد، حکم خدا و پیغمبرش (صلی‌الله‌علیه و آله) درباره‌ی او این است که وی در زمره‌ی کافران، ظالمان، فاسقان و مجرمان است» (قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۱۰۷).

بر این اساس، سید قائل به جزئیت توحید حاکمیت و تشریح، در مفهوم توحید است، بدین معنا که عمل به قوانین بشری و یا جایگزینی این قوانین به جای تشریحات الهی را سبب تکفیر حاکم بغیر ما انزل‌الله و محکومان وی می‌داند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۸۲۸) و همین سبب شده که سران گروه‌های تکفیری مانند عبدالله عزام رهبر گروه جهادی افغانستان (متوفی ۱۹۸۹م) (عزام، بی‌تا، ص ۲۷)، ابوقتاده فلسطینی (متولد ۱۹۶۰م) (ابوقتاده، بی‌تا، ص ۴۵ و ۴۸)، و صالح سرریه (رفعت، ۱۹۹۱، مقدمه رساله‌ی الایمان) به تأیید و تمجید از قطب پردازند و به تأثر خود از اندیشه‌های سید قطب اقرار کنند.

وجه مشترک تمام این گروه‌ها آن است که به پیروی از دیدگاه سید قطب، معتقد بودند که روی آوردن به حرکات نرم و دل‌بستن به تاکتیک‌های مسالمت‌جویانه‌ای مانند تشکیل حزب قانونی و شرکت در انتخابات بی‌فایده است (کپل، ۱۳۷۱، ص ۲۴۳). بدین ترتیب دوگانه‌ی اسلامی - جاهلی سید قطب در مدت کوتاهی به جنگ درون تمدنی و پدید آمدن جریان‌های تکفیری در جهان اسلام انجامید و همان‌گونه که تجربه‌ی تاریخی صدر اسلام درباره‌ی خوارج نشان می‌دهد، زمانی که باب تکفیر باز شد، دیگر محدودیتی برای این که تا چه اندازه باید جلو رفت و کجا باید ایستاد، به سختی می‌توانست مقرر شود. در چنین اوضاع و احوالی انسان می‌تواند بر اساس کوچک‌ترین و خودسرانه‌ترین دلیل، به هریک از برادران مسلمان خود اشاره کند و او را کافر و مشرک و حتی

بت پرست بخواند (ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۵۱).

گرچه برخی محققان، به توجیه بیانات تکفیری سید قطب پرداخته‌اند و به طور مثال قائل به تمایز تکفیر مطلق و معین در نظر او هستند (بهنساوی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲)، یا اینکه تکفیر مورد نظر سید را کفر عملی و نه اعتقادی می‌دانند (بهنساوی، ۱۳۹۲، ص ۸۰)، و یا اینکه آن را ناظر به کفر باطنی و نه ظاهری تفسیر می‌کنند (ملازاده و ایماندار، ۱۳۹۶، ص ۱۲۴)، که البته توجیه اخیر با توجه به پرهیزی که سید از صدور حکم فقهی داشته و بارها آن را اعلام کرده، مقبول به نظر می‌رسد، اما به هر حال، اصل وارد کردن توحید حاکمیت در تعریف توحید، پذیرفتنی نیست، زیرا پیامبر(ص)، صحابه، تابعین، سلف و خلف هیچ‌کدام، توحید را به مانند سید قطب تفسیر نکرده‌اند. بلکه آن‌ها صرفاً مردم را به «لا اله الا الله» که مدلول آن را با فطرت خود درک می‌کنند دعوت کرده‌اند. لذا وقتی فرد مجوسی به «لا اله الا الله» دعوت می‌شود می‌فهمد که باید آتش پرستی را رها کرده و به دو خدا یعنی خدای خیر و نور و خدای شر و ظلمت معتقد نباشد و با نماز و سلوکش به سوی خدای یکتا متوجه گردد. یک هندو نیز وقتی به «لا اله الا الله» دعوت می‌شود می‌فهمد که باید عبادت گاو و حیوانات دیگر و نیروهای طبیعت را رها کرده و با عبادتش به خدا متوجه شود (الخطیب، ۲۰۰۹، ص ۷۰).

۵-۳- نقد رویکرد سید قطب در مواجهه با مظاهر مادی تمدن

دغدغه و نگرانی سید قطب نسبت به از دست رفتن هویت اسلامی به واسطه‌ی تأثیر پیشرفت‌های مادی بر آن، سبب منروی شدن تفکر پیشرفت در نزد وی شده است که به عقیده‌ی نویسندگان مقاله، دلیل این مسئله، موضع نادرستی است که سید در مواجهه با علوم تجربی غربی گرفته و چون این علوم را منفک از مبانی معرفتی غربی دانسته، اخذ بی ضابطه آن‌ها را نیز اجازه داده است. این در حالی است که نظر سید نسبت به غرب بسیار منفی است و به عقیده‌ی او تمدن غرب در حال نابودی است (قطب، ۱۹۷۹، ص ۴).

همین دوگانگی در اندیشه‌ی سید، سبب شده که او از یک سو استفاده از علوم تجربی غربی را مجاز بداند و از سوی دیگر به خاطر حفظ هویت اسلامی، پیشرفت در علوم تجربی را لازمه‌ی ایجاد تمدن اسلامی نداند. حال اینکه انکارناشدنی است که پیش‌فرض‌ها، باورها، نگرش‌ها و

ارزش‌های دانشمندان و نیز شرایط اجتماعی و علل روانشناختی بر محتوای علوم مؤثرند و از همین رو، دین نیز می‌تواند در پیدایش فرضیات و نظریات علمی نقش ایفا کند. علمی که امروز با آن سروکار داریم دو بعد دارد: یکی بعد تجربی - علمی و دیگری بعد پیرایه‌های فلسفی که به علم چسبیده است. در جهان اسلام، اولین بار مودودی حدود ۸۰ سال پیش این مطلب را متذکر شد. پس از ایشان برخی از بزرگان جهان اسلام همچون العطاس و سید حسین نصر و... این مطلب را مطرح کردند و حتی حدود دو سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران کنفرانسی در مکه با محوریت همین موضوع برگزار شد (پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۶) و لذا اگرچه تا قبل از دهه ۱۹۶۰ دانشمندان غالباً بر این باور بودند که تحقیقاتشان مستقل از فلسفه است و شامل هیچ‌گونه تعهدات متافیزیکی نیست؛ اما پیدایش برخی مکاتب در فلسفه علم این ایده را مورد چالش قرار داد. پیش‌فرض‌های متافیزیکی در نظریه‌پردازی‌ها، روش‌ها و... دخالت دارند و علم مبتنی بر برخی پیش‌فرض‌هاست که خود آن نمی‌تواند آنها را اثبات یا رد کند، اما برای معنادار بودن فعالیت علمی باید آن‌ها را پذیرفت (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۳۸).

حقیقت این است که تأثیرگذاری دیدگاه‌های متافیزیکی بر علم در همه‌ی مراحل آن قابل‌توجه است (باقری، ۱۳۸۷، ص ۳۶) و لذا حاکمیت تفکر دینی بر بینش دانش‌پژوه، سبب تمایزاتی در انگیزه‌ی تعلم، گستره‌ی داده‌ها، چگونگی پردازش (ادبیات علمی)، تحلیل و نتیجه‌گیری، کاربرد علم و در نهایت شکل‌گیری شخصیت متعلم می‌شود. لذا تأثیرات رویکرد متافیزیکی به مسئله‌ی علم در شش حوزه‌ی انگیزه و هدف، داده‌ها، پردازش اطلاعات، نتیجه، کاربرد و انسان‌سازی قابل‌مشاهده است:

الف) انگیزه و هدف: دین و علم به دو نیاز اساسی بشر پاسخ می‌دهند. دین هدف زندگی و جهت‌گیری حیات آدمی را روشن می‌سازد، ولی علم هویت‌بخش‌گری دارد. بشر علم را همچون ابزار برای هدف‌های خویش استفاده می‌کند. اما اینکه هدف بشر چیست و چه باید باشد، علم قادر به پاسخ‌گویی آن‌ها نیست. این کار دین است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۵۷)؛ بنابراین باورهای متافیزیکی به علم جهت‌دهی و هدف می‌دهند و علوم متأثر از پیش‌انگاره‌ها و پیرایه‌های فلسفی عالمان خود هستند. علوم مختلف در حقیقت صورت توسعه‌یافته‌ی انگیزه‌های مختلف هستند. بر این اساس علوم هم در اصل و هم در شکل خود تابع انگیزه‌ها هستند. معرفت و شناخت انسان تابعی

از عقل عملی و عقل عملی تابع انگیزه و انگیزه تابع گرایش به حق و یا باطل است. آری، انسان همواره واقعیات پیرامون خود را از عینک تمایلات فردی و اجتماعی ملاحظه می‌کند و با استفاده از ابزارهای ذهنی یا عینی به تجزیه و تحلیل می‌پردازد. به همین جهت تکامل ایمان و ارتقاء ابزارها می‌تواند به تغییر یافته‌های گذشته منجر شود (حسنی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶).

ب) علم دینی و توسعه داده‌ها: در علم دینی، از منابع معرفتی سه‌گانه نقل، عقل و تجربه استفاده می‌شود و صدق و کذب گزاره‌ها بسته به نوع و سنخ گزاره، از طریق ارجاع به یک یا چند مورد از این منابع اثبات می‌شود؛ برخلاف علم سکولار که منابع معرفتی کمتری در دسترس دارد و از این منظر علم به‌سوی نازل‌ترین سطح معرفتی خود یعنی سطح حسی و تجربی تنزل می‌یابد. لذا معنای علم دینی این نیست که آزمایشگاه و نظریه‌های فیزیکی کنار گذاشته شوند و یا به طریقی جدید دنبال شوند و یا فرمول‌های شیمی و فیزیک و یا کشفیات زیست‌شناسی از قرآن و سنت استخراج شود، بلکه علم دینی منابع معرفتی بیشتری، علاوه بر آنچه که قبلاً در دسترس داشتیم، در اختیار ما قرار می‌دهد.

پ) علم دینی و پردازش اطلاعات: دانشمند سکولار و مسلمان حتی اگر در یک موضوع واحد، نتیجه‌ی واحدی را بگیرند، باورهای متفاوتی آن‌ها در نوع بیان نتیجه تاثیر خواهد گذاشت. متفکر سکولار می‌گوید: «این ماده فلان خاصیت را دارد»؛ اما دانشمند مسلمان، بیان می‌کند: «این ماده این‌گونه خلق شده است». چنان‌که ملاحظه می‌شود، نتایج یکی است؛ اما در عبارت دوم، روح توحید و توجه به الوهیت و مبدأ هستی - برخلاف جمله‌ی نخست - نهفته است و یا استفاده از الفاظی همچون نظام آفرینش، خلقت و... به‌جای دنیا، جهان و...، مخلوقات به‌جای موجودات و... گویای اعتقاد به مبدأ از جانب نگارنده آن می‌باشد. اولی برخاسته از علم دینی است، خدا محور است و ارزش انسان را در اتصال به خدا معنا می‌کند؛ برخلاف دومی که رگه‌های پوزیتیویستی و سکولار دارد، تفکری مادی است و جهان را در بعد مادی او خلاصه می‌کند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱).

ت) علم دینی و تأثیر بر نتایج پژوهش: اهداف علمی دانشمندان و نگرش‌های عام جهان‌بینی آنان در نحوه شکل‌گیری علم تأثیر می‌گذارد، زیرا اهداف علمی دانشمندان، نوع پرسش‌های نظری آنان را تحت تاثیر قرار می‌دهد و با توجه به جهان‌بینی و فضای ذهنی رایج در روزگار خود و با تحت

تأثیر قرار دادن پارادایم‌ها، گونه‌های خاصی از پاسخ‌ها را شایستهٔ فحص و بحث می‌دانند و این تأثیرگذاری نه تنها در مقام گردآوری علم بلکه در مقام داوری و آزمون‌پذیری نیز ظاهر می‌گردد (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۳۶۵). کسی که در علوم انسانی تحقیق می‌کند، پیش‌فرض‌های او در زمینهٔ انسان، الهام‌بخش نوع معینی از مفاهیم، فرضیه‌ها، مدل‌ها، سبک‌ها و تئوری‌های علوم انسانی است و معرفت‌های دینی در زمینهٔ انسان می‌تواند به منزلهٔ پیش‌فرض‌های علوم انسانی قرار گیرد (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸). بنابراین علوم از متافیزیک دینی و غیردینی اثر می‌پذیرند و جهان-بینی دانشمند به نظریه‌پردازی‌ها و گزینش بین نظریه‌ها جهت می‌دهد و در علوم انسانی با توجه به ورود ایدئولوژیک و ارزشی دین، این شکاف عمیق‌تر می‌شود و گاه این مطلب باعث تفاوت نتایجی می‌شود که دو دانشمند (با باورهای متافیزیکی متفاوت) از یک آزمایش واحد می‌گیرند.^۱

ث) کارکرد و پیامدهای عملی: اگر کار علمی در پرتو جهان‌بینی الهی انجام شود، نتیجه‌اش در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود؛ ولی اگر در پرتو جهان‌بینی سکولار انجام شود، تضمینی بر مخرب نبودن آن نخواهد بود. تاریخ نیز این مطلب را نشان داده است که نظام-های ارزشی روی جهت‌گیری‌های علوم تأثیر می‌گذارند (گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳). تأثیرگذاری متافیزیک بر غایت علوم را به‌وضوح در علم جدید شاهدیم. درست برخلاف نگرش پیشینیان نسبت به طبیعت و علوم طبیعی که شناخت محور بود، نگرش جدید، تصرف محور و معطوف به عمل می‌باشد. معروف است که فرانسیس بیکن اولین کسی بود که به چنین تغییری تصریح کرد و تسلط بر طبیعت را به‌عنوان هدف علم مطرح کرد (بستان، ۱۳۸۴، ص ۳۴). این تغییر در نوع نگاه به طبیعت، مهم‌ترین عامل بحران‌های تکنولوژی (از ساخت بمب اتم و سلاح‌های میکروبی و شیمیایی گرفته تا وقوع بحران‌های زیست‌محیطی) به حساب می‌آید و به‌جای این که آرامش را برای بشر به ارمغان آورد، تا بدانجا پیش رفته که قرن اخیر را عصر اضطراب نامیده‌اند (بستان، ۱۳۸۴، ص ۴). وقتی هدف دانش جدید از وصول به حقیقت به امکان تصرف در طبیعت تبدیل شود و دانش نه به دلیل نقشی که در کمال آدمی ایفا می‌کند، بلکه از آن‌رو که برای آدمی قدرت ایجاد می‌کند مورد ارج و قرب قرار گیرد، طبیعی است که بستر تخریب طبیعت فراهم گردد و چون ارتقای کیفیت زندگی هدف قرار گرفته، ضرورتی برای نگاه مقدس به هستی وجود ندارد (عباس-

.....
۱. برای نمونه نک: گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸-۱۶۵.

نژاد، ۱۳۸۸، ص ۳۳۶). آری، جهان‌بینی نوع نگاه عالم را به عالم تغییر می‌دهد و جهان‌بینی سکولار موجب تغییر در نوع نگاه به طبیعت شده و این علمی که با اندیشه بیکنی که «دیگر علم برای قدرت تعیین تکلیف نمی‌کند، بلکه قدرت و خواست انسان‌هاست که مسیر علم را تعیین می‌کند» (سوزنچی، ۱۳۸۷، ص ۴) رشد کرده، زمینه‌ی بحران‌های تکنولوژی را فراهم آورده است.

ج) علم و تأثیر بر شخصیت عالم: مهم‌ترین ارتباطی که دین با علوم انسانی دارد، در مسائل اخلاقی و به‌خصوص مبانی و مبادی اخلاق است. دین مکتب انسان‌ساز است و آمده است انسان را انسان بالفعل کند و او را به کمالات انسانی برساند. لذا علم اخلاق بیگانه از دین نیست و بر همین اساس علم دینی علمی تعالی طلب است؛ درست برخلاف علم جدید که جز توسعه به چیزی نمی‌اندیشد و نزاع علم دینی با علم سکولار، نزاع تقدم تعالی طلبی بر توسعه طلبی است. علوم پایه و تجربی غرب گرچه در مواد درسی خود تنش‌های فرهنگی سریع و آشکاری به دنبال نمی‌آورد، لکن به طور غیرمستقیم و ناخودآگاه مبانی نظری و متافیزیک خود را در ذهنیت نوازان رسوب می‌دهند (گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱). دانشجویانی که نمازخوان به دانشگاه وارد می‌شوند، اما بدون نماز از آن خارج می‌شوند، گواه بر این مطلبند، زیرا این دانشجو دیگر در کتاب‌های خود جایگاهی را برای خدا نمی‌بیند و برای هر مسئله‌ای، دلیلی علمی را می‌جوید؛ دیگر به خدای رخنه‌پوش نیوتونی نیازی ندارد و آن خدا تبدیل به خدای ساعت‌ساز لاهوتی شده است. این مطلب انسان را به یاد آن سخن لاپلاس می‌اندازد که وقتی ناپلئون به وی تذکر داد که در تألیف بزرگش به نام «مکانیک افلاکی» هیچ نامی از خدا برده نشده است، وی جواب داد: «علیحضرتا، من به چنین فرضیه احتیاج نداشتم» (رک: راسل، بی‌تا، ص ۳۸). متون درسی سکولار که قصد دارند تمامی حقایق هستی را با محاسبات علمی توجیه کنند، دیگر جایگاهی را برای خدا قائل نیستند. این تفکر که به طور غیرمستقیم به دانشجویان القا می‌شود، ضمیر ناخودآگاه وی را در مقابل خود خلع سلاح می‌کند و دانشجو بی‌هیچ مقاومتی در ناخودآگاه خود این مطلب را می‌پذیرد. اما در علم دینی با حاکمیت متافیزیک دین این نقیصه مرتفع است و خواننده داشته‌های خود را از دریچه خلقت و تجلی قدرت الهی می‌نگرد.

نتیجه‌گیری

اندیشه‌ی سید قطب برای ایجاد جامعه یا تمدن اسلامی با اشکالات و چالش‌هایی همراه است که

احتراز از آن‌ها لازمی حرکت به سوی تمدن نوین اسلامی است. براساس یافته‌های این پژوهش، سید قطب برای تشکیل تمدن اسلامی، تعالی معنوی را کافی می‌داند و ضرورتی برای پیشرفت‌های مادی در نظر نمی‌گیرد که این دیدگاه، ناشی از تعریفی است که او از دو مفهوم جاهلیت و حاکمیت بیان می‌کند. در نقد دیدگاه قطب باید گفت که تعریف او از دو مفهوم مذکور، برخلاف تاریخ انسانی و آیات و روایات است و لذا منجر به تکفیر جوامع اسلامی و غیراسلامی و اعلان جهاد مسلحانه علیه تمام حکومت‌های عالم و محکومان آن‌ها گشته و دستاویزی برای گسترش خشونت و افراطی‌گری از سوی برخی گروه‌ها و جریان‌ها شده است. هم‌چنین مدل تمدنی مطرح شده از سوی او که صرفاً بر تعالی معنوی بسنده می‌کند هم دچار تعارض درونی است؛ زیرا آن‌چه سبب انکار ضرورت پیشرفت‌های مادی برای جامعه‌ی اسلامی از سوی او شده، جواز اخذ بی-ضابطه علوم تجربی غربی از یک‌سو و تاختن به تمدن غرب از سوی دیگر است.

به نظر می‌رسد اندیشه‌های سید قطب بیش از آن‌که مبتنی بر اصول اسلامی باشد، متأثر از احساسات او و شرایط زمانه‌ای است که در آن می‌زیسته است و وجه بیانی سخنان او بر وجه عقلانی آن غلبه یافته است. از این‌رو بهره‌گیری از اندیشه‌های او برای ایجاد تمدن اسلامی نه تنها سازنده نیست، بلکه جوامع را به برخورد با یکدیگر سوق می‌دهد.

آیا بهتر نبود که سید به جای نگاه صفر یا صدی خود که به انکار موجودیت جامعه‌ی اسلامی و متهم کردن تمام جوامع به جاهلیت انجامید، این‌گونه بیان می‌کرد که جامعه‌ی اسلامی در حال حاضر موجود است اما در نخستین مراحل تمدنی خود قرار دارد و بهتر است که با مشکلات تمدنی آن روبرو شویم؟

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه، ترجمه و نشر کتاب.
- ابوقتاده، عمر محمود عثمان (بی‌تا)، *الجهاد والاجتهاد: تأملات فی المنهج*، نسخه اینترنتی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۰)، *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پور سینا، تهران، سروش.

- بارنارد، فردریک م (۱۳۷۳)، نظریه‌های فرهنگ و تمدن در عصر جدید، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، نامه فرهنگ، شماره ۱۴ و ۱۵، صص ۷۴-۸۵.
- باقری، خسرو (۱۳۸۷)، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۲)، استعاره صراط و سکولاریسم در اندیشه سیاسی سید قطب، دوفصلنامه علمی پژوهش‌های سیاست اسلامی، شماره ۲، صص ۱۱-۳۷.
- بستان، حسین (۱۳۸۴)، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بهنساوی، سالم (۱۳۹۲)، نقد و بررسی اندیشه تکفیر، ترجمه سالم افسری، تهران، احسان.
- پارسایان، حمید و ایمان عرفان منش (۱۳۹۱)، روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب، فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، شماره ۲، صص ۶۳-۹۲.
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه (۱۳۷۸)، حوزه و دانشگاه، قم، واحد چاپ و نشر پژوهشکده.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸)، فرهنگ و تمدن، تهران، نی.
- پیشوایی، محمدهادی (۱۳۹۸)، رویکرد نوسلفی و از بین بردن ظرفیت تمدنی فقه سیاسی اهل سنت، دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۲، صص ۱۵۱-۱۷۸.
- تافلر، الوین و هایدی تافلر (۱۳۷۴)، به سوی تمدن جدید: تفکر سیاسی در موج سوم، ترجمه محمدرضا جعفری، تهران، سیمرغ.
- توینی، آرنولد (۱۳۷۶)، بررسی تاریخ تمدن، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، نشر اسراء.
- حسنی، سید حمیدرضا، مهدی علی پور، سید محمد تقی موحد ابطحی (۱۳۸۷)، *علم دینی؛ دیدگاه-ها و ملاحظات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه قم.
- الخطیب، معتز (۲۰۰۹)، *سید قطب و التکفیر أزمه أفكار أم مشکلة قراء*، قاهره، مکتبه مدبولی.
- راسل، برتراند (بی تا)، *علم و مذهب*، ترجمه رضا مشایخی، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- رفعت، سید احمد (۱۹۹۱)، *النبي المسلح*، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر.
- سوروکین، پی تیریم (۱۳۷۷)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ*، ترجمه اسدالله نوروژی، رشت، حق شناس.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۷)، *جایگاه روش در علم (تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید)*، *فصلنامه علمی راهبرد فرهنگ*، شماره ۴، صص ۷۹-۹۸.
- سیاوشی، کرم (۱۳۸۹)، *ارزش دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب*، *ماهنامه علمی معرفت*، شماره ۱۵۶، صص ۱۰۱-۱۱۸.
- سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، *نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح*، قم، هجرت.
- شریعتی، علی (۱۳۷۰)، *مجموعه آثار (جلد ۱)*، تهران، قلم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- عباس نژاد، محسن (۱۳۸۸)، *پیشرفت علم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه*.
- عزام، عبدالله (بی تا)، *علاقات الفکر الاسلامی: شهید سید قطب*، پاکستان، مرکز شهید عزام الاعلامی.

- عسگری خانقاه، اصغر و محمد شریف کمالی (۱۳۷۸)، *انسان‌شناسی عمومی*، تهران، سمت.
- غزالی، ابو حامد (بی تا)، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دار صادر.
- قطب، سید (۲۰۰۶)، *السلام العالمی و الاسلام*، قاهره، دار الشروق.
- قطب، سید (۱۴۲۵)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
- قطب، سید (۱۹۷۹)، *معالم فی الطریق*، بیروت، دار الشروق.
- کیل، ژیل (۱۳۷۱)، *پیامبر و فرعون*، ترجمه حمید احمدی، تهران، کیهان.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۴)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مظاهری، ابوزر و محمد هادی پیشوایی (۱۳۹۸)، *تلقی غلط از جاهلیت در نوسلفیه و نقش آن در عدم فهم تمدن اسلامی*، *دوفصلنامه علمی مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، دوره ۲، شماره ۱، صص ۲۱۱-۲۳۸.
- ملازاده، رضا و حمید ایماندار (۱۳۹۶)، *بررسی تطبیقی مبانی کلامی سید قطب و سلفیه در مباحث توحید و تکفیر*، *فصلنامه علمی تحقیقات کلامی*، شماره ۱۶، صص ۱۱۵-۱۳۲.
- منذری، حافظ عبدالعظیم (۱۳۸۹)، *مختصر صحیح مسلم*، تحقیق محمد ناصرالدین الالبانی، کویت، وزارت اوقاف و امور اسلامی.
- مهدی‌نژاد، سید رضا و سید علیرضا واسعی (۱۳۹۷)، *درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره*

- جوامع متمدن و غیر متمدن، دوفصلنامه علمی تاریخ و فرهنگ، شماره ۱۰۱، صص ۶۵-۸۳.
- ویل دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۷۲)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، انقلاب اسلامی.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۸)، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، ترجمه محمدعلی رفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- یوکیچی، فوکوتساوا (۱۳۷۹)، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گبو.

References

- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (1973), Introduction, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran, company, translation and publication of book.
- Abu Qatada, Omar Mahmud Uthman (nd), Jihad and Ijtihad: Reflections on the Methodology, online version.
- Izutsu, Toshihiko (2001), The Concept of Faith in Islamic Theology, translated by Zahra Pour Sina, Tehran, Soroush.
- Bernard, Frederick M. (1994), Theories of Culture and Civilization in the New Age, translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Letter of Culture, No. 14 and 15, pp. 74-85.
- Bagheri, Khosrow (2008), The Identity of Religious Science: An Epistemological View of the Relationship between Religion and the Humanities, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Barzegar, Ebrahim (2013), The Metaphor of Sira and Secularism in the Political Thought of Seyyed Qutb, Bi-Quarterly Journal of Islamic Policy Research, No. 2, pp. 11-37.
- Bostan, Hossein (2005), A Step Towards Religious Science (1): The Structure of Experimental Science and the Possibility of Religious Science, Qom, Seminary and University Research Institute.
- Behnsavi, Salem (2013), Critique of the Thought of Takfir, translated by Salem Afsari, Tehran, Ehsan.

- Parsania, Hamid and Iman Erfan Manesh (2012), The Basic Methodology of Social Knowledge of Seyyed Qutb, Quarterly Journal of Social Theories of Muslim Thinkers, No. 2, pp. 63-92.
- Seminary and University Research Institute (1999), Seminary and University, Qom, Publishing Unit of the Research Institute.
- Pahlavan, Genghis (2009), Culture and Civilization, Tehran, Ney.
- Pishvaei, Mohammad Hadi (2019), The neo-Salafi approach and the elimination of the civilization capacity of Sunni political jurisprudence, Bi-Quarterly Journal of Fundamental Studies of the New Islamic Civilization, Volume 2, Number 2, pp. 151-178.
- Toffler, Alvin and Heidi Toffler (1995), Towards a New Civilization: Political Thought in the Third Wave, translated by Mohammad Reza Jafari, Tehran, Simorgh.
- Twinby, Arnold (1997), A Study of the History of Civilization, translated by Mohammad Hossein Aria, Tehran, Amirkabir.
- Jafari, Mohammad Taghi (2011), translation and interpretation of Nahj al-Balagheh, Tehran, Institute for Organizing and Publishing the Works of Allameh Jafari.
- Javadi Amoli, Abdullah (2008), The status of reason in the geometry of religious knowledge, Qom, Esraa Publishing.
- Hassani, Seyed Hamidreza, Mehdi Alipour, Seyed Mohammad Taghi Movahed Abtahi (2008), religious science; Perspectives and Considerations, Qom, Research Center and University.
- Khosropanah, Abdolhossein (2000), Kalam Jadid, Qom, Qom Seminary Studies and Research Center.
- Al-Khatib, Mu'taz (2009), Sayyid Qutb and al-Takfir, the examination of thoughts or the problem of reading, Cairo, Madbouli School.
- Russell, Bertrand (nd), Science and Religion, translated by Reza Mashayekhi, Tehran, Dehkoda Bookstore.
- Rifat, Sayyid Ahmad (1991), The Prophet of the Armed, London, Riyadh

Al-Ris for books and publishing.

- Sorokin, Pi Tirim (1998), *Sociological Theories and Modern Philosophies of History*, translated by Assadollah Norouzi, Rasht, Haghshenas.
- Suzanchi, Hossein (2008), *The place of method in science (critical reflection on the nature of science in modern culture)*, *Journal of Cultural Strategy*, No. 4, pp. 79-98.
- Siavashi, Karam (2010), *The value of old and new knowledge of non-Muslims in the thought of Seyyed Qutb*, *Scientific Monthly of Knowledge*, No. 156, pp. 101-118.
- Sayyid Razi, Muhammad ibn Husayn (1414 AH), *Nahj al-Balaghah*, research of Subhi Saleh, Qom, Hijrat.
- Shariati, Ali (1991), *Collection of Works (Volume 11)*, Tehran, Pen.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH), *Jame 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Beirut, Dar al-Ma'rifah.
- Abbasnejad, Mohsen (2009), *Progress of Science*, Mashhad, Quranic Research Foundation of the seminary and university.
- Azzam, Abdullah (nd), *Amlaq al-Fikr al-Islami: Martyr Sayyid Qutb*, Pakistan, Martyr Azzam al-Alami Center.
- Asgari Khaneghah, Asghar and Mohammad Sharif Kamali (1999), *General Anthropology*, Tehran, Samat.
- Al-Ghazali, Abu Hamed (nd), *Mustasfi Min Alam al-Osul*, Beirut, Dar Sader.
- Qutb, Sayyid (2006), *Peace of the World and Islam*, Cairo, Dar al-Shorouk.
- Qutb, Sayyid (1425 AH), *Fi Zalal Al-Quran*, Beirut, Dar Al-Shorouk.
- Qutb, Sayyid (1979), *Ma'alem fi al-Tariq*, Beirut, Dar al-Shorouk.
- Kapel, Jill (1992), *Prophet and Pharaoh*, translated by Hamid Ahmadi, Tehran, Kayhan.

- Golshani, Mehdi (2015), From Secular Science to Religious Science, Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Golshani, Mehdi (2006), Science, Religion and Spirituality on the Threshold of the 21st Century, Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Motahari, Morteza (2006), Collection of works, Tehran, Sadra.
- Mazaheri, Abuzar and Mohammad Hadi Pishvaei (2019), Misconception of ignorance in Noselfieh and its role in not understanding Islamic civilization, two scientific journals of fundamental studies of modern Islamic civilization, Volume 2, Number 1, pp. 211-238.
- Mollazadeh, Reza and Hamid Imandar (2017), A Comparative Study of the Theological Principles of Sayyid Qutb and Salafism in the Issues of Monotheism and Takfir, Scientific Quarterly of Theological Research, No. 16, pp. 115-132.
- Monzari, Hafiz Abdul Azim (2010), Summary of Sahih Muslim, research by Mohammad Naser al-Din al-Albani, Kuwait, Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- Mahdi Nejad, Seyyed Reza and Seyyed Alireza Vasei (2018), A Critical Introduction to Seyyed Qutb's Perspective on Civilized and Non-Civilized Societies, Bi-Quarterly Journal of History and Culture, No. 101, pp. 65-83.
- Will Durant, William James (1993), History of Civilization, translated by Ahmad Aram, Tehran, Islamic Revolution.
- Huntington, Samuel (1999), The Clash of Civilizations and the Reconstruction of the World Order, translated by Mohammad Ali Rafiei, Tehran, Cultural Research Office.
- Yukiji, Fukutsawa (2000), Theory of Civilization, translated by Genghis Pahlavan, Tehran, Gio.