

**Westoxification and Modern Jahiliyyah
as Anti-Modern Turn:
A Comparative Study of Ahmad Fardid
and Sayyid Qutb's Thoughts**

S.Mahdi Sadatinejad*

Mohammadreza Salehi Vasigh**

Abstract

Examining the political thought of influential thinkers in the Islamic world contributes to a deeper understanding of the complex dynamics shaping contemporary discourses on Islam, modernity, and cultural identity. Accordingly, this study conducted a comparative analysis of the concepts of "Westoxification" and "Modern Jahiliyyah" in the thoughts of Fardid and Sayyid Qutb. The research methodology was based on Skinner's intentionalist hermeneutics and aimed to explain how these two thinkers conceptualized Westernization and modernity as threats to Islamic identity and values. In this regard, the intellectual and social contexts that shaped the views of these two thinkers were examined. The research findings revealed that Fardid and Qutb, despite their different intellectual origins, shared common ground in their fundamental critique of modernity, particularly in rejecting its epistemological and political foundations as manifested in rational secularism and liberal democracy. The intersection of Fardid's critique of "Westoxification" and Qutb's concept of "Modern Jahiliyyah" lay in their shared commitment to resistance against the homogenizing forces of modernity and emphasis on the distinctiveness of Islamic identity and culture. This research revealed

* Assistant Professor of Political Thought, University of Tehran (Corresponding Author),
msadatinejad@ut.ac.ir

** Ph.D.in political thought, University of Tehran, Faculty of Law and Political Science, Tehran, Iran,
mo.rezasalehi@ut.ac.ir

Date received: 29/04/2024, Date of acceptance: 17/01/2025



that both thinkers, despite differences in their intellectual trajectories, created a pivotal turn in the anti-modern discourse of the Islamic world and proposed the revival of Islamic values as an alternative to Western modernity's hegemony.

Keywords: Political Islam, Anti-modern turn, Fardid, Sayyid Qutb, Westoxification, Modern jahiliyyah.

Introduction

Islamism, as one of the most significant intellectual and political movements of the twentieth century and the beginning of the third millennium, has played a prominent role in transforming Islamic societies. Despite its diversity, this movement converges on several fundamental principles: the failure of modernity to fulfill its Enlightenment-era promises of salvation and prosperity; the incompatibility of modern values with Islamic ethical and moral foundations; and the necessity of reviving Islamic teachings to address the challenges of underdevelopment and Westoxification. This research employs Quentin Skinner's hermeneutical approach to examine the relationship between two influential thinkers—Ahmad Fardid and Sayyid Qutb—and their respective historical-social contexts in Iran and Egypt. Fardid's concept of "Westoxification" (Gharbzadegi) and Qutb's "modern jahiliyyah" represent fundamental critiques of Western modernity, emerging from their anti-modern intellectual turns. While developed in different social contexts, both concepts converged in their critique of modernity and redefinition of Islamic identity. The study aims to analyze these concepts as anti-modern turns in Islamic thought, revealing how historical and social conditions in Iran and Egypt shaped their development while uncovering the underlying ideological and philosophical frameworks that emphasize East-West dualism and resistance to Western hegemony.

Materials and Methods

Skinner's hermeneutical methodology, grounded in developments in philosophy of language and hermeneutics, provides an analytical framework for studying political thought within its historical-linguistic context. Drawing inspiration from speech act theory, particularly Austin (1962) and Grice (1989), Skinner's approach emphasizes three fundamental components:

1. Understanding texts within their contemporary linguistic and discursive context: Skinner emphasizes that concepts can only be properly understood within their

period's discursive framework and linguistic conventions, asserting that "no text can be understood without reference to its historical context" (Skinner, 1969: 3-53) 2. Reconstructing authorial intention: Rather than focusing solely on apparent textual meanings, Skinner emphasizes the author's intention as a social actor. He maintains that "texts embody specific intentions in response to particular contemporary problems and challenges" (Skinner, 1969: 67) 3. Analyzing texts as socio-political actions: Texts are viewed as communicative acts within their contemporary political discourse, aiming to create, reinforce, or transform existing paradigms (Skinner, 1996: 178).

This methodology is particularly suitable for comparative analysis of Fardid's "Westoxification" and Qutb's "modern jahiliyyah," examining them not as abstract concepts but as intellectual responses to modernity's challenges in Iran and Egypt. The analysis focuses on:

1. Historical-social context analysis
2. Reconstruction of authorial intentions
3. Examination of discursive practices and linguistic conventions. The approach enables understanding how these concepts emerged as ideological tools for reconstructing Islamic identity and resisting Western hegemony.

Discussion and Result

In the twentieth century, the ideologization of Islamic tradition emerged as a response to Western secularization and political suppression by secular states. Qutb and Fardid critiqued modernity and Western influences through concepts like "modern jahiliyyah" and "Westoxification." Both rejected modernity due to its incompatibility with Islam in political and philosophical dimensions. Fardid described the past, present, and future world as Westoxified due to God's absence. He viewed Westoxification as worse than genocide, arguing that with Greek philosophy's emergence in Western history, the sun of truth set and the East became veiled by the West. Fardid, aligned with Heidegger, considered modern reason as illusion and criticized the partial reason governing Western civilization as self-foundational nihilism. Similarly, Qutb stated that Islamic states must avoid non-Islamic teachings where Sharia isn't fundamental. He divided the world into Dar al-Islam and Dar al-Harb based on the distinction between Islam and jahiliyyah/non-Islam. Like Fardid, he rejected all Western political systems including democracy, viewing them as human-made constructs conflicting with Islam.

Both thinkers criticized secularism for weakening Islamic societies' social cohesion. Fardid argued that secularism, like Western democracy, was incompatible with the Islamic concept of "ummah." Qutb rejected the separation of religion and state prevalent in Western civilization, considering it the first civilization to create a divide between belief and practice. Despite methodological differences, they shared key criticisms of modernity: both opposed humanism and secularism, viewed the West holistically as a threat to Islamic values, and emphasized returning to spiritual and religious authenticity. While Fardid's critique was primarily philosophical and cultural, focusing on spiritual transformation, Qutb emphasized socio-political changes and establishing Islamic governance.

Conclusion

A comparative study of Fardid and Sayyid Qutb's thoughts within the framework of intentionalist hermeneutics reveals significant convergence in their anti-modern turn, despite their different intellectual and cultural backgrounds. This convergence manifests in their shared commitment to preserving Islamic authenticity and unity against Western dominance. Fardid's conceptualization of "Westoxification" and Qutb's "modern jahiliyyah" both represent critical reactions to the uncritical acceptance of Western modernity, though they arrived at this critique through different epistemological paths. Their direct experience with the West through travel and study played a decisive role in shaping their critical approach to modernity. This lived experience, combined with observing Western intervention's consequences in Islamic societies, gradually shifted them from their initially sympathetic stance toward modernity to a radical critique. Both thinkers emphasized Islam's comprehensiveness but with distinct approaches: Fardid, with a philosophical-metaphysical view, saw Islam as a solution to modernity-induced alienation, emphasizing human wisdom, while Qutb, with a Sharia-centered approach, analyzed issues at the socio-political system level. This difference in approach, rooted in Iran and Egypt's different intellectual-cultural contexts, demonstrates the diversity of intellectual responses to modernity in the Islamic world.

Bibliography

- Abdolkarimi, Bijan. (2014). *A Look at the Life, Essence, and Thoughts of Seyyed Ahmad Fardid: Heidegger in Iran*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In Persian].
- Abdollahi, Yahya. (2015). The New Islamic Civilization in the View of Seyyed Hossein Nasr and Seyyed Ahmad Fardid. *Islamic Civilization Thought*, 1(1), 1–22. [In Persian].

195 Abstract

- Abdou, M., & Veneuse, M. (2019). *Islam and Queer Muslims (Identity and Sexuality in the Contemporary World)*, A thesis submitted to the Department of Cultural Studies. In conformity with the requirements for, the degree of Doctorate of Philosophy, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada.
- Ahmadi, Hamid. (2021). *Politics and Governance in the Middle East (West Asia) and North Africa*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian].
- Amanat, Abbas. (2021). *Modern Iran History*. Translated by M. Hafez. Tehran: Faragard Publishing. [In Persian].
- Ashley, S.P. (2012). Cold War Politics in the Middle East. *E-International Relations*, 30 (1): 1-8.
- Ashouri, Daryoush. (2004). *The Myth of Philosophy Among Us*. Qom: Tebyan Cultural and Information Institute. [In Persian].
- Baldwin, H. (1957). Strategy of the Middle East. *Foreign Affairs*, 35 (7): 655-665.
- Boroujerdi, Mehrzad. (2008). *Iranian Intellectuals and the West*. Translated by Jamshid Shirzadi. Tehran: Farzan Publishing. [In Persian].
- Calvert, John. (2010). Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism. New York: Columbia University Press. ISBN: 978-0231701044.
- Daryaei, T. (2012). Iranian Kingship, The Arab Conquest and Zoroastrian Apocalypse: The History of Fars and Beyond in Late Antiquity (600 – 900). Categories: History, Sale Items.
- Fardid, Seyyed Ahmad. (1971). Response to the Inquiry on East and West. *Culture and Life*, No. 7, December. [In Persian].
- Fardid, Seyyed Ahmad. (2002). *The Vision of Knowledge and the Conquests of the End Times*. Edited by Mohammad Madadpour. Tehran: Nazar Publishing. [In Persian].
- Fardid, Seyyed Ahmad. (2016). *The West and Westernization and the Crisis of Historical Delegation in the Nihilistic Era and the Deception of the Night and Day of the Current End Times*. Edited by the Hakemi and Philosophical Foundation of Dr. Fardid. Tehran: Faranou Publishing. [In Persian].
- Fernandez, F. (2021). *The political thought of Qutb and Khomeini: a comparative study*. Thesis, the American University in Cairo. AUC Knowledge Fountain.
- Hamidi, Mojtaba. (2011). A Comparative Study of the Concept of the West in the Views of Ahmad Fardid and Abdolkarim Soroush and Its Political-Cultural Consequences. Master's Thesis, University of Yazd, Political Science - Ideology. [In Persian].
- Hashemi, Mohammad Mansour. (2005). *Identity Thinkers and the Intellectual Legacy of Ahmad Fardid*. Tehran: Kavir Publishing. [In Persian].
- Hassani-Far, Abdolrahman; Afrough, Emad. (2010). Examining the Critiques of Seyyed Ahmad Fardid on Liberalism and the West. *Philosophical-Theological Studies*, 12(1), 115–138. [In Persian].
- Hosseini, Seyed Reza; Hosseini, Zahra Sadat; Tavousi Masrou, Saeed. (2020). Analysis of Sayyid Qutb's Civilizational Thoughts and His Interaction with Western Civilization. *Political Thought in Islam*, 6(24), 7–27. [In Persian].

- Hosseini-Zadeh, Seyed Mohammad Ali. (2007). *Political Islam in Iran*. Qom: Mofid University Publications. [In Persian].
- Jafari, J., & Scott, N. (2014). Muslim world and its tourisms. *Annals of Tourism Research*, 44 (14): 1-19.
- Kamali, S.M. (2006). It went against the habit. / Introduction to the views of Seyed Ahmad Fardid, Tehran.
- Khatab, S. (2006). *The political thought of Sayyid Qutb the theory of jahiliyyah*. London: Routledge.
- Khosrupanah, A. (2011). *Contemporary Iran's Intellectual Movement*. 3rd edition, Modern Islamic Wisdom Cultural Institute.
- Larsson, T. (2017). The Islamist Ideology of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb A Comparative Analysis. Master's Thesis in History Department of Archaeology, Conservation and History Faculty of Humanities.
- Maevskaya, L. B., & Aga, K. M. (2021). Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966). *Linguistics and Culture Review*, 5 (2): 58-67.
- March, A.F. (2009). Taking People as They Are: Islam as a 'Realistic Utopia' in the Political Theory of Sayyid Qutb. *American Political Science Review*, 104 (1): 189-207.
- Menaldo, M.A. (2014). Sayyid Qutb's political and religious thought: the transformation of jahiliyyah and the implications for Egyptian democracy. *Leadership and the Humanities*, 14 (5): 64-80.
- Meybodi, Alireza. (1976). Interview with Ahmad Fardid. *Rastakhiz Newspaper*. 12 October & 2 November. Retrieved from <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14>. [In Persian].
- Mirsepasi Ashtiani, Ali. (2008). *Iranian Intellectuals: Social Hope and Philosophical Despair*. Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Ayyeh Development. [In Persian].
- Mirsepasi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.
- Mustafa Raza, M., Kamal Khan, S., & Bari Aamir, S. (2021). Political Islam as Explained by Sayyid Qutb and Maulana Mawdudi A Comparison. *Pakistan Journal of International Affairs*, 4 (1): 407-422.
- Naeef, E. (2020). *The Female Body in Contemporary Iranian Romance Novels: Repression and Resistance*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
- Qutb, Sayyid. (1984). *Islam: The Religion of the Future*. Kuwait, The Holy Quran Publishing House.
- Qutb, Sayyid. (1990). *Milestones*. American Trust Publications., Indianapolis.
- Qutb, Sayyid. (2000). *In the Shade of the Quran*. Markfield, Leicester, The Islamic Foundation.
- Qutb, Sayyid. (2000). *Social Justice in Islam: Discussions on Society, Economy, Politics, and Governance*. Translated by Seyyed Hadi Khosrowshahi and Mohammad Ali Gerami. Tehran: Kolbeh-e-Shorouq Publishing. [In Persian].

197 Abstract

- Qutb, Sayyid. (2014). *Milestones*. Translated by Mahmoud Mahmoudi. Tehran: Center for Islamic Thought Publishing. [In Persian].
- Reich, B., & Bennett, A. (1984). Soviet Policy and American Response in the Middle East. *Journal of East and West Studies*, 13 (2): 79-112.
- Rezaei, M., & Aghajanzadeh, H. (2017). The western problematic and the idea of everyday culture and life in the post-revolutionary Iran. *Iran Namag*, 2 (3): 43–70.
- Ritonga, M., Kustati, M., Budiarti, M., Lahmi, A., Asmara, M., Kurniawan, R., Putri, N., & Yenti, E. (2021). Arabic as foreign language learning in pandemic COVID-19 as perceived by students and teachers. *Linguistics and Culture Review*, 5 (1): 75-92.
- Rubin, B. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. Palgrave Macmillan, New York.
- Shepard, W. E. (2003). Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 5 (12): 521-545.
- Sinclair, K. (2010). *The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain*, Centre for Contemporary Middle East Studies. Institute for History and Civilization, University of Southern Denmark.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, 8(3), 3–53. Reprinted in J. Tully (Ed.), *Meaning & context: Quentin Skinner and his critics* (pp. 29–67). Princeton University Press, 1988.
- Skinner, Quentin. (2014). *Insights into Political Science (On Method)*. Translated by Fariborz Majidi. Tehran: Farhang-e-Javid. [In Persian].
- Soage, A. (2009). Hasan Al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or rupture? *The Muslim World*, 19 (2), 294.
- Sozanghar, Cyrus (Ruhollah). (2004). *The Political Thoughts of Sayyid Qutb*. Tehran: Center for Islamic Revolution Documents. [In Persian].
- Tavana, Mohammad Ali; Kamkari, Mohammad; Mostafavi Montazeri, Seyed Mohammad Javad. (2019). Examining the Encounter of Sayyid Qutb and Hisham Sharabi with the Phenomenon of the West: Based on a Phenomenological Model. *Political Thought in Islam*, 6(21), 7–33. [In Persian].
- Tezi, Y. L. (2017). A comparative study between Sayyid Qutb's and Fazlur Rahman's political thought: The relationship between Islam and state (Master's thesis). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.
- Waardenburg, J. (2002). *Ideologization in Present-Day Islam: An Exploration*. In *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin/New York.
- Zad, Mohammadreza. (2015). *Fardidnama: A Look at the Life, Works, and Thoughts of Seyyed Ahmad Fardid*. Tehran: Moj-e-Noor Publishing. [In Persian].

غرب‌زدگی و جاهلیت مدرن به مثابه چرخش ضد مدرن:

تطبیق اندیشه‌های سیداحمد فردید و سیدقطب^۱

سید مهدی ساداتی نژاد*

محمدرضا صالحی وثیق**

چکیده

بررسی اندیشه سیاسی متفکران تأثیرگذار در جهان اسلام به درک عمیق‌تر پویایی‌های پیچیده شکل‌دهنده گفتمان‌های معاصر درباره اسلام، مدرنیته و هویت فرهنگی کمک می‌کند. از همین رهگذر، پژوهش حاضر به تحلیل تطبیقی مفاهیم «غرب‌زدگی» و «جاهلیت مدرن» در اندیشه فردید و سیدقطب پرداخت. روش‌شناسی پژوهش مبتنی بر هرمنوتیک قصدگرای اسکینر بود و با هدف تبیین چگونگی مفهوم‌سازی این دو متفکر از غرب‌گرایی و مدرنیته به‌عنوان تهدیدهایی برای هویت و ارزش‌های اسلامی انجام شد. در این راستا، زمینه‌های فکری-اجتماعی شکل‌گیری آرای این دو اندیشمند مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان داد که فردید و قطب، علی‌رغم خاستگاه‌های متفاوت فکری، در نقد بنیادین مدرنیته و به‌ویژه در رد مبانی معرفتی و سیاسی آنکه در سکولاریسم عقلانی و لیبرال‌دموکراسی تجلی یافته‌بود، اشتراک نظر داشتند. نقطه تلاقی نقد فردید از «غرب‌زدگی» و مفهوم «جاهلیت مدرن» قطب، در تعهد مشترک آنان به مقاومت در برابر نیروهای همگن‌کننده مدرنیته و تأکید بر تمایز هویت و فرهنگ اسلامی قرار داشت. این پژوهش آشکار ساخت که هر دو متفکر، با وجود تفاوت در مسیرهای فکری، چرخشی محوری در

* استادیار اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
msadatinejad@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، ایران،
mo.rezasalehi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸



گفتمان ضدمدرن جهان اسلام ایجاد کردند و احیای ارزش‌های اسلامی را به‌عنوان بدیلی در برابر هژمونی مدرنیته غربی مطرح ساختند.

کلیدواژه‌ها: اسلام سیاسی، چرخش ضدمدرن، فردید، سیدقطب، غرب‌زدگی، جاهلیت مدرن.

۱. مقدمه

اسلام‌گرایی (Islamism) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین گرایش‌های فکری و سیاسی قرن بیستم و آغاز هزاره سوم، نقشی برجسته در تحولات جوامع اسلامی داشته است. این جریان، علی‌رغم تنوع گسترده، بر چند موضوع بنیادین توافق دارد: ناکامی مدرنیته در تحقق وعده‌های رستگاری و سعادت‌مندی که در عصر روشنگری مطرح شد؛ ناسازگاری ارزش‌های مدرنیته با مبانی اخلاقی و ارزشی اسلام؛ و ضرورت احیای آموزه‌های اسلامی برای مواجهه با معضلات توسعه‌نیافتگی و غرب‌زدگی. این مفاهیم، در بسترهای مختلف فرهنگی و تاریخی، از سوی اندیشمندان برجسته‌ای بسط یافته و چالش‌های بنیادینی را علیه مدرنیته و هژمونی غرب مطرح کرده‌اند. تحلیل زمینه‌های فکری و تاریخی این اندیشمندان و چگونگی شکل‌گیری آرای آنان، ضرورتی است که از تأثیرگذاری این ایده‌ها بر جریان‌سازی‌های فکری و سیاسی در جهان اسلام ناشی می‌شود. به‌ویژه در ایران و مصر، که به‌دلیل پیشینه‌های تاریخی و فرهنگی در احیای اسلام سیاسی جایگاه ویژه‌ای دارند، مفاهیم غرب‌زدگی و جاهلیت مدرن به مثابه نقدهایی ریشه‌ای از مدرنیته غربی مطرح شده‌اند. این مفاهیم، برخاسته از چرخشی ضدمدرن در اندیشه متفکرانی چون سیداحمد فردید و سیدقطب، نقشی کلیدی در نقد مدرنیته و بازتعریف هویت اسلامی داشته‌اند.

در پژوهش حاضر، با به‌کارگیری رویکرد هرمنوتیک کوئنتین اسکیر، تلاش می‌شود رابطه میان اندیشه‌های این دو متفکر و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی ایران و مصر روشن شود. اسکیر بر این باور است که مفاهیم و ایده‌ها در بستر تاریخی و زبانی خاصی معنا می‌یابند و پاسخ به مسائل و چالش‌های زمانه خود هستند. بر این اساس، این مقاله می‌کوشد نشان دهد که اندیشه‌های فردید و سیدقطب چگونه در پاسخ به بحران‌های مدرنیته و شرایط تاریخی خاص دو کشور شکل گرفته‌اند و در عین حال چگونه به‌رغم تفاوت‌های بستر اجتماعی، به زوایای مشترکی در نقد مدرنیته و غرب رسیده‌اند. فردید، فیلسوف و منتقد فرهنگی ایرانی، با مفهوم «غرب‌زدگی»، پذیرش بی‌چون‌وچرای ارزش‌ها و ایده‌های غربی را نقد کرده و بر بازگشت به اصالت‌های اسلامی و فرهنگی شرقی تأکید می‌کند.

اندیشه‌های او، که در بستر تحولات سیاسی و فرهنگی ایران دوران پهلوی و پس از آن شکل گرفته‌اند، در گفتمان ضد غرب، گفتمان انقلاب اسلامی و احیای هویت بومی تأثیری عمیق داشته‌اند. از سوی دیگر، سیدقطب، متفکر اسلام‌گرای مصری و عضو برجسته اخوان المسلمین، با مفهوم «جاهلیت مدرن»، نقدی صریح بر ارزش‌های سکولار مدرنیته و انحطاط اخلاقی در جوامع غربی مطرح کرده است. اندیشه‌های او، که در بستر استعمار، ناسیونالیسم عربی و سکولاریزاسیون مصر پدید آمده‌اند، پایه‌گذار بازتعریف اسلام سیاسی در قرن بیستم بوده‌اند.

هدف پژوهش حاضر، تحلیل تطبیقی مفاهیم غرب‌زدگی و جاهلیت مدرن به مثابه چرخش‌های ضدمدرن در اندیشه‌های سیداحمد فردید و سیدقطب است. این تحلیل نه تنها شباهت‌ها و تفاوت‌های موجود در نقد مدرنیته توسط این دو متفکر را روشن می‌کند، بلکه نشان می‌دهد چگونه زمینه‌های تاریخی و اجتماعی ایران و مصر در شکل‌گیری این مفاهیم تأثیرگذار بوده‌اند. از سوی دیگر، این پژوهش به دنبال کشف ایدئولوژی‌ها و چارچوب‌های فلسفی زیربنایی این اندیشه‌هاست که دوگانگی شرق و غرب و مقاومت در برابر هژمونی غربی را در گفتمان سیاسی و فکری جهان اسلام برجسته می‌کند. این مقاله، با بهره‌گیری از چارچوب نظری هرمنوتیک اسکینر، نه تنها به فهم عمیق‌تر اندیشه‌های فردید و سیدقطب کمک می‌کند، بلکه بینش‌هایی جدید در مورد رابطه سنت و مدرنیته و چالش‌های مواجهه فرهنگی در جهان معاصر ارائه می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعات گوناگونی به تحلیل اندیشه‌های سیاسی فردید و سیدقطب، چه به صورت مستقل و چه در تطبیق با سایر متفکران، پرداخته‌اند. حمیدی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «بررسی مقایسه‌ای مفهوم غرب در آرا احمد فردید و عبدالکریم سروش» نشان داده است که فردید، با رد کامل غرب و مظاهر آن، دیدگاهی ضدغربی اتخاذ کرده، در حالی که سروش موضعی گزینشی نسبت به تمدن غرب دارد. این تفاوت، پیامدهای متفاوتی در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی به دنبال داشته است. حاجی‌زاده حاناری و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «مدرنیته و اندیشه احیا: مروری بر اندیشه سیاسی سیدقطب» با استفاده از هرمنوتیک اسکینر، به تأثیر مدرنیته بر شکل‌گیری اندیشه‌های قطب پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که مدرنیته، اگرچه به شدت نقد شده، نقشی محوری در اندیشه سیاسی او ایفا کرده است. توانا و همکاران

(۱۳۹۸) در پژوهش «بررسی مواجهه سیدقطب و هشام شرابی با پدیده غرب» از مدل پدیدارشناسانه بهره برده‌اند و تأکید کرده‌اند که سیدقطب از منظر اصالت اسلام به غرب می‌نگرد، در حالی که شرابی نگرشی انتقادی با تکیه بر مارکسیسم و روان‌کاوی اتخاذ کرده است. حسینی و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «واکاوی آرای تمدنی سیدقطب» نشان داده‌اند که مفاهیم کلیدی قطب مانند «زن» و «عدالت اجتماعی» در نظام فکری او نقشی زنجیروار دارند و به‌طور مستقیم در نقد تمدن غرب استفاده شده‌اند.

در مطالعات بین‌المللی، فرناندز (Fernandez)، (۲۰۲۱) در پژوهش خود به «تطبیق اندیشه‌های سیدقطب و امام‌خمینی (ره)» پرداخته و تأثیر شرایط اجتماعی-سیاسی را بر نقدهای آنان از مدرنیته و تأکید بر حکومت اسلامی بررسی کرده است. مصطفی رضا (Mustafa Raza) و همکاران (۲۰۲۱) در مقاله‌ای با عنوان «اسلام سیاسی به روایت سیدقطب و مولانا مودودی» به مقایسه این دو متفکر پرداخته‌اند و به نقاط اشتراک و افتراق آنان در درک اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی اشاره کرده‌اند. از دیگر پژوهش‌های مرتبط می‌توان به خطاب (Khatab)، (۲۰۰۶) در کتاب «اندیشه سیاسی سیدقطب و نظریه جاهلیت»، تزی (Tezi)، (۲۰۱۷) در «بررسی تطبیقی اندیشه قطب و فضل‌الرحمان درباره رابطه اسلام و دولت»، و حسینی فر و افروغ (۱۳۸۹) در مقاله‌ای پیرامون «نقدهای فردید بر لیبرالیسم و غرب» اشاره کرد. همچنین، عبداللهی (۱۳۹۴) به «بررسی تمدن نوین اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر و سیداحمد فردید پرداخته‌است».

وجه تمایز پژوهش حاضر با مطالعات پیشین در چند محور اساسی نهفته است: نخست، بهره‌گیری از روش‌شناسی هرمنوتیک قصد گرای اسکینر به‌عنوان چارچوب تحلیلی، امکان درک عمیق‌تر زمینه‌های تاریخی فکری شکل‌گیری مفاهیم «غرب‌زدگی» و «جاهلیت مدرن» را فراهم می‌آورد. این رویکرد، برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً به مقایسه پراکنده مفاهیم پرداخته‌اند، لایه‌های عمیق‌تر معنایی را آشکار می‌سازد. دوم، این پژوهش برای نخستین بار به بررسی دقیق نقاط اشتراک و افتراق اندیشه‌های فردید و سیدقطب در چارچوب گفتمان ضد‌مدرن می‌پردازد. مطالعات قبلی عموماً به بررسی جداگانه این دو متفکر محدود شده‌اند. سوم، با تمرکز بر مفهوم «چرخش ضد‌مدرن»، پژوهش حاضر نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌های این دو متفکر، واکنشی خلاقانه به مدرنیته بوده و صرفاً نفی ساده آن نیست. این رویکرد، برخلاف پژوهش‌های پیشین که غالباً نگاهی تک‌بعدی به موضوع داشته‌اند، پیچیدگی‌های فکری این دو متفکر را بهتر نمایان می‌سازد. چهارم، بررسی

تطبیقی این دو اندیشمند در بستر فکری-فرهنگی متفاوت (ایران و مصر)، درک جدیدی از واکنش‌های فکری به مدرنیته در جهان اسلام ارائه می‌دهد.

۳. مبنای نظری و الگوی تحلیل

روش‌شناسی اسکینر، که بر پایه تحولات فلسفه زبان و هرمنوتیک استوار است، ابزاری تحلیلی برای مطالعه اندیشه‌های سیاسی در بستر تاریخی-زبانی ارائه می‌دهد. این روش با تأکید بر زمینه تاریخی و بافت گفتمانی متون، تلاش می‌کند اندیشه‌ها را در بستر تاریخی خاص خود و به‌عنوان پاسخ به چالش‌های زمانه بررسی کند. اسکینر برای این منظور از نظریات فلسفه زبان، به‌ویژه نظریه کنش گفتاری آستین (Austin)، (۱۹۶۲) و گریس (Grice)، (۱۹۸۹) الهام گرفته است. او در نقد ذات‌گرایی تاریخی و انسجام‌گرایی، بر اهمیت مطالعه متن در هم‌زمانی با سایر متون و گفتمان‌های زمانه تأکید دارد. اسکینر متون را نه تنها به‌عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها، بلکه به‌عنوان کنش‌هایی زبانی و اجتماعی می‌داند که هدفی مشخص در گفتمان زمان خود دارند. در این چارچوب، سه مؤلفه اساسی به‌عنوان پایه‌های روش‌شناسی اسکینر معرفی می‌شوند:

۱. درک متون و اندیشه در بستر زبانی و گفتمانی زمانه خود: اسکینر تأکید می‌کند که مفاهیم و متون تنها در صورتی به‌درستی فهمیده می‌شوند که در بافت گفتمانی و قراردادهای زبانی زمانه خود بررسی شوند. وی بیان می‌کند که «هیچ متنی بدون توجه به زمینه تاریخی خود قابل فهم نیست» (Skinner, 1969: 3-53).

۲. بازسازی قصد نویسنده در بیان اندیشه یا نگارش متن: اسکینر به‌جای تمرکز صرف بر معانی ظاهری متون، بر نیت مؤلف به‌عنوان کنش‌گری اجتماعی تأکید می‌کند. وی معتقد است که «متن‌ها تجسم قصدهای مشخصی هستند که در پاسخ به مشکلات و چالش‌های خاص زمانه پدید آمده‌اند» (Skinner, 1969: 67).

۳. تحلیل متن یا اندیشه به‌عنوان کنش اجتماعی-سیاسی: اسکینر، متون را به‌عنوان بخشی از گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی زمانه می‌بیند و بر تأثیرگذاری متون در ایجاد، تقویت یا تغییر گفتمان‌ها تأکید دارد. به باور او، هر متن نوعی «کنش ارتباطی» است که هدفی مشخص در گفتمان زمانه دارد (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۷۶). روش‌شناسی اسکینر از نظریه کنش گفتاری آستین الهام گرفته است. آستین معتقد بود که هر جمله

معنادار جدی، نه تنها انتقال‌دهنده معنا بلکه کنشی زبانی است. اسکینر این مفهوم را به مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی وارد می‌کند و متن را به عنوان کنشی زبانی می‌بیند که در گفتمان زمانه مداخله می‌کند و به دنبال تغییر، تثبیت یا چالش مفاهیم است. او تأکید دارد که «فهمیدن نیروی کارگفتی یک متن، به معنای درک آنچه نویسنده با گفتار یا نوشتار خود انجام داده، است» (Skinner, 1996: 178).

روش اسکینر بر اهمیت زمینه‌گرایی و قراردادهای زبانی دوره تاریخی و «بازی‌های زبانی» تأکید دارد. به گفته او هر متن در یک فضای زبانی خاص شکل می‌گیرد که فهم آن برای درک معنای متن ضروری است. همچنین، واژگان در یک شبکه معنایی قرار دارند که روابط مفهومی آن‌ها در بستر تاریخی معنا می‌یابد. بازی‌های زبانی شامل قواعد نانوشته، نحوه استدلال، و چارچوب‌های فکری مشترک هر دوره است. برای نمونه، مفهوم «جاهلیت» در اندیشه سیدقطب در گفتمان اسلامی معاصر معنا پیدا می‌کند و مفهوم «غرب‌زدگی» در اندیشه فردید به بحران‌های فرهنگی ایران اشاره دارد.

روش‌شناسی هرمنوتیک اسکینر با تمرکز بر زمینه تاریخی-زبانی متون و بازسازی قصد نویسنده، ابزاری مناسب برای تحلیل تطبیقی اندیشه‌های سیداحمد فردید و سیدقطب در مقاله حاضر است. این رویکرد به ما امکان می‌دهد تا مفاهیم کلیدی «غرب‌زدگی» و «جاهلیت مدرن» را نه به عنوان مفاهیمی انتزاعی و فرازمانی، بلکه به عنوان پاسخ‌های فکری و کنش‌های اجتماعی-سیاسی این دو متفکر در مواجهه با بحران‌های مدرنیته در ایران و مصر بررسی کنیم. روش اسکینر در این مقاله به شکل زیر به کار گرفته می‌شود:

۱. تحلیل زمینه تاریخی-اجتماعی: با استفاده از اصل هم‌زمانی، اندیشه‌های فردید در بستر سیاست‌های مدرنیزاسیون و غرب‌گرایی پهلوی و اندیشه‌های قطب در بستر استعمار، ناسیونالیسم عربی، و سکولاریزاسیون مصر بررسی می‌شود. این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه این شرایط به شکل‌گیری گفتمان‌های ضد مدرن در آثار آن‌ها انجامیده است.
۲. بازسازی قصد مؤلف: درک نیت فردید و قطب در ارائه مفاهیمی چون «غرب‌زدگی» و «جاهلیت مدرن» با توجه به بحران‌های هویتی و فرهنگی زمانه آن‌ها ممکن می‌شود. این رویکرد کمک می‌کند تا نشان دهیم که هر دو متفکر درصدد ارائه راهکاری ایدئولوژیک برای بازسازی هویت اسلامی و مقاومت در برابر نفوذ غرب بوده‌اند.
۳. بررسی گفتمان و کنش گفتاری: روش اسکینر بر این تأکید دارد که زبان و مفاهیم به عنوان ابزارهای گفتمانی عمل می‌کنند. این مقاله نشان می‌دهد که

غرب‌زدگی و جاهلیت ... (سید مهدی ساداتی نژاد و محمدرضا صالحی وثیق) ۲۰۵

«غرب‌زدگی» در گفتمان فردید ابزاری برای نقد ازخودبیگانگی فرهنگی ایران و «جاهلیت مدرن» در گفتمان قطب ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به مبارزات سیاسی و دینی بوده است.

۴. زمینه‌های تاریخی و اجتماعی اندیشه فردید: بحران سنت و هویت

فضای فکری و اجتماعی ایران در دوره حیات فردید (۱۳۷۳-۱۲۸۹) دستخوش تحولات عمیقی بود. این دوره با شروع مدرنیزاسیون در عصر مشروطه آغاز شد، در دوران رضاشاه با مدرنیزاسیون آمرانه و سخت‌افزارانه عمق یافت، و در زمان محمدرضاشاه با ترکیبی از اصلاحات اجتماعی و سرکوب سیاسی همراه شد. در این بستر تاریخی، جریان‌های فکری متنوعی از روشنفکران غرب‌گرا تا منتقدان سنت‌گرای مدرنیته شکل گرفتند. فردید که خود ابتدا متأثر از اندیشه‌های غربی بود، به‌تدریج به منتقد سرسخت غرب تبدیل شد و در دورانی که احساسات ضدغربی و گرایش به «بازگشت به خویش» در میان روشنفکران شدت گرفته بود، به یکی از تأثیرگذارترین متفکران این جریان تبدیل شد. بررسی دوره‌های مختلف این تحول تاریخی برای درک زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه فردید ضروری است.

با آغاز نوسازی در جوامع، اخلاق تجاری گسترش یافته و علم جدید جایگزین ساختارهای سنتی می‌شود، که به حاشیه‌راندن امر قدسی و ایجاد بحران روحی در انسان سنتی منجر می‌گردد. در ایران، نوسازی منجر به واکنش‌های فرهنگی و تلاش برای بازگشت به ارزش‌های پیشامدرن شد. فردید در بستر چنین تحولاتی و در دوران انقلاب مشروطه، که علی‌رغم تنوع گفتمانی اولیه به سمت ملت‌سازی غرب‌محور حرکت کرد، رشد یافت. روشنفکری این دوره، تحت تأثیر اندیشه‌های اروپایی و فراخوان انطباق با غرب، به گسست از گذشته سنتی ایران تمایل داشت و این جریان از تعامل با ایده‌های عثمانی، روسی، بریتانیایی و فرانسوی نیز متأثر بود. فردید در این دوره از وام‌گیری اندیشه‌های غربی استقبال کرده و با رویکردهای مدرن در حوزه آموزش همدلی نشان می‌داد (Mirsepassi, 2017: 74). حاصل این همدلی، در آغاز دل‌باختگی به افکار هانری برگسون، بعدتر ژان پل سارتر و مکتب اگزیستانسیالیسم بود.

ایران در اوایل قرن بیستم با سرخوردگی‌ها و ناکامی‌های انقلاب مشروطه، اشغال طولانی‌مدت توسط قدرت‌های خارجی، و رقابت‌های دو امپراتوری روسیه و بریتانیا دست‌به‌گریبان بود. این شرایط بحرانی، همراه با نبود امید به ایجاد یک نظام مشروطه مستقل

و کارآمد، کشور را به نقطه‌ای رساند که بقای سیاسی‌اش به شدت در خطر بود. در چنین فضایی، جامعه ایران برای خروج از بحران و دستیابی به ثبات سیاسی، چاره‌ای جز پذیرش یک نیروی قدرتمند و متمرکز نمی‌دید. در این بستر تاریخی، رضاخان، به‌عنوان چهره‌ای برجسته ظاهر شد. ویژگی‌های شخصیتی و مهارت‌های مدیریتی او، همراه با نیاز شدید کشور به یک رهبری قاطع، زمینه را برای صعود سریع او به قدرت فراهم کرد (امانت، ۱۴۰۰: ۳۳۷). این موضع ایدئولوژیک جدید پاسخی بود به دوران آشوب بعد از مشروطه که مطالبات مشروطه در جهت تأمین امنیت و نظم با قدرت گرفتن رضاشاه به وقوع پیوست. آرمان مشروطه و تعهد دوران انقلاب به حاکمیت قانون و سلطنت مشروطه به‌طور فزاینده‌ای در میان بسیاری از روشنفکران ایرانی در دوره رضاشاه کاهش یافت و به‌جای آنچه در اروپای دهه ۱۹۳۰ رخ داد، جای خود را به یک آرمان اقتدارگرایی جدید ارزش‌گذاری نظم و نوسازی از بالا داد. رضاشاه تصمیم گرفت با درکی سخت‌افزارانه از مدرنیته (مدرنیزاسیون)، ایران را به شیوه‌ای دستوری در مدت کوتاهی به‌سمت کشورهای غربی پیش ببرد (Daryaei, 2012: 347). در این دوران، تحت‌تأثیر جنبش بلشویکی در شمال ایران نیز، بذرهایی از فعالیت‌های فکری و سیاسی کاشته شد که بعدها به جنبش چپ و نقد امپریالیسم و سرمایه‌داری انجامید. این جریان، به‌ویژه پس از برکناری رضاشاه، شدت یافت و با ظهور حزب توده به عرصه سیاسی ایران گسترش یافت.

در چنین فضایی، فردید که دوران جوانی خود را در زمان رضاشاه سپری می‌کرد، تحت‌تأثیر فضای مدرنیزاسیون اقتدارگرایانه و جدایی از سنت‌های بومی، به اندیشه‌های هایدگر گرایش یافت. او فلسفه هایدگر را، که بر بومی‌گرایی و مخالفت با مدرنیته تأکید داشت، به‌عنوان پاسخی به بحران‌های فرهنگی و هویتی زمانه خود پذیرفت. فردید این دوره را سرشار از «ملال و یکنواختی توصیف می‌کرد و از احساس بیگانگی و کمبود معنا در زندگی سخن می‌گفت». این تجربه او را به‌سمت بازاندیشی در ارزش‌های فراموش‌شده و اصالت معنوی سوق داد (فردید، ۱۳۱۶: ۸۹۵-۸۸۵). کناره‌گیری رضاشاه آغازگر دوره‌ای پرتحول در تاریخ معاصر ایران شد که در آن گروه‌های چپ، به‌ویژه حزب توده، با گرایش‌های سکولار و مدرن، بر فضای روشنفکری تسلط یافتند. این جریان نه‌تنها در سیاست، بلکه در عرصه‌های فرهنگی مانند ادبیات، تئاتر و سینما نیز تحولات چشمگیری ایجاد کرد. با آغاز سلطنت محمدرضاشاه و تلاش‌های او برای مدرن‌سازی و سکولاریزه کردن ایران، حمایت‌ها و مخالفت‌های گسترده‌ای شکل گرفت. کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲

غرب‌زدگی و جاهلیت ... (سید مهدی ساداتی نژاد و محمدرضا صالحی وثیق) ۲۰۷

نقطه عطفی بود که فضای سیاسی ایران را به سمت استبداد و وابستگی به غرب تغییر داد و احساسات ضد غربی و ضد امپریالیستی را در میان روشنفکران تقویت کرد. این تحولات به تقویت گفتمان‌های انتقادی نسبت به مدرنیته غربی، از جمله دیدگاه‌های فردیدی، انجامید. به گفته داریوش آشوری، کودتا دیدگاه روشنفکران نسبت به اصلاحات شاه را منفی و رادیکال ساخت و مبارزه با «غرب متجدد» به محور اصلی عمل روشنفکری بدل شد، در حالی که شاه با حذف مخالفان، حکومت را به سمت استبداد بیشتری سوق داد (آشوری، ۱۳۹۷: ۳۴).

بعد از کودتای ۲۸ مرداد ما شاهد شکل‌گیری موجی از نوستالژیک شدن تفکر نزد روشنفکران ایرانی هستیم. سیاست‌های مدرن‌سازی دولت در این دوره، از نگاه شاعران، نویسندگان و دیگر روشنفکران، نمادی از خفگی، انزوا، تاریکی و پوچی بود. برخلاف دوران رضاشاه و مشروطه، که حسرت گذشته پیش از اسلام غالب بود، در این دوره گرایش‌های رمانتیک جدیدی در آثار روشنفکران پدیدار شد. این گرایش‌ها بر زندگی ساده، روستایی و سنتی به عنوان نماد اصالت و آرامش از دست‌رفته تأکید داشتند (Mirsepassi, 2017: 57). در سال ۱۳۳۶، محمدرضاشاه سازمان ساواک را با هدف شناسایی و سرکوب گروه‌ها و نیروهای مخالف تأسیس کرد تا از طریق آن مخالفان سیاسی را مهار و فضای اعتراض را محدود کند. تحت تأثیر فشارهای آمریکا و گسترش کمونیسم در کشورهای جهان سوم، شاه مجموعه‌ای از اصلاحات تحت عنوان اصلاحات ارضی را آغاز کرد. این اصلاحات، که با لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی آغاز شد، با مخالفت شدید روحانیون روبه‌رو گردید و به موج انتقادات نسبت به سیاست‌های مدرن‌سازی شاه و روابط نزدیک او با غرب افزود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۳۸). در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ مراکز مذهبی نیز متأثر از دوره خود رشد قابل توجهی پیدا کردند (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۲۸۰). تلاش روحانیون در این سال‌ها باعث شد که بخش بزرگی از جامعه روحانیون و یاران غیرروحانی آن‌ها با حمایت افراد تحصیل کرده و محروم؛ مبارزه آرامی را با رژیم آغاز کنند. این امر منجر به توسعه خرده‌فرهنگ و گفتمان دینی مرتبط با این مبارزه و به چالشی جدی برای سلطنت تبدیل گردید (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۳۵). در واکنش به گسترش ایدئولوژی‌های غربی و سیاست‌های مدرنیزاسیون اقتدارگرایانه رژیم، اسلام‌گرایان وارد صحنه شدند و مبارزه سیاسی و تأثیرگذاری فرهنگی را در اشکال متنوع دنبال کردند. آن‌ها راه نجات را نه در ایدئولوژی‌های شرقی یا غربی، بلکه در بازگشت به اسلام می‌دیدند. همزمان، نسل

جدیدی از روشنفکران ایرانی ظهور کرد که ویژگی‌های برجسته آن‌ها «غرب‌ستیزی» و «تجدد ستیزی» بود. این نسل با تأکید بر بازگشت به اصالت، گفتمان‌های اسلام‌گرایانه را به‌عنوان پاسخی به بحران‌های اجتماعی و روانی ناشی از سرکوب و بیگانگی ترویج کردند.

۵. قصد فردید از مفهوم غرب‌زدگی: نقد از خودبیگانگی فرهنگی و بحران وجودی

مهم‌ترین نقد فردید متوجه فلسفه غرب به‌عنوان مجموعه‌ای گسترده از تفکر، از یونان باستان تا فلسفه معاصر، است. او با تمرکز بر نقد متافیزیک غربی و عقلانیت تکنولوژیک، که به‌زعم او بنیان اصلی تفکر غربی را تشکیل می‌دهد، دیدگاه‌هایی نزدیک به فلسفه هایدگر ارائه کرد. فردید به‌ویژه پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی را به‌عنوان نموده‌ای این عقلانیت مورد انتقاد قرار داد، چراکه آن‌ها را برخلاف اصالت و معنویت اسلامی می‌دانست و معتقد بود این رویکردها به‌جای پرورش نفس، صرفاً به ظاهر و بیان آن توجه دارند.

مفهوم «وسترنیزیشن» (Westernization) از «وستاکسیفیکیشن» (Vestaxification) یا «غرب‌زدگی به‌معنای فردیدی» آن متفاوت است. در معنای دوم، غرب‌زدگی به تهاجم فرهنگی، فیزیکی و استعمار غرب اشاره دارد که شرق را به‌طور ناخواسته و ناخودآگاه به تقلید و پذیرش ایده‌ها و شیوه‌های غربی وادار می‌کند. این تقلید غیر انتقادی، هویت فرهنگی و سنت‌های بومی را تضعیف یا تحریف می‌کند. فردید، به‌عنوان مبدع این مفهوم، تلاش داشت دوگانگی شرق و غرب را زنده کند. او این دوگانگی را نه بر اساس جغرافیا، سیاست یا مذهب، بلکه از منظر هستی‌شناختی به‌عنوان دو قلمرو معنوی متفاوت تعریف کرد. غرب‌زدگی از نگاه او، نقدی به ویژگی‌هایی مانند کثرت‌گرایی و اومانیسم در تمدن غرب بود و بدبینی نسبت به غرب را به سطحی جدید رساند، تأثیرات گسترده‌ای بر گفتمان روشنفکری منتقد غرب بر جای گذاشت (Rezaei & Aghajanzadeh, 2017: 48).

به باور فردید، غرب به‌عنوان یک کل یکپارچه قابل تفکیک نیست؛ به‌گونه‌ای که یا باید تمامی آن را تأیید کرد یا به‌طور کامل آن را نفی نمود. او معتقد بود که فلسفه غرب، که ریشه در فلسفه یونان دارد، به‌دلیل ماهیت خودبنیاد و استبدادی‌اش، غیرقابل پذیرش است و باید به‌طور کلی مردود دانسته شود (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۱۸۰). فردید می‌گفت، غرب باید تماماً رد شود و هیچ چراغی از سمت غرب نور ندارد. از نظر او، غرب نه‌تنها یک واقعیت سیاسی است، بلکه یک مجموعه، یک کل و یک جوهره است (Khosrupanah, 2011: 184). فردید اومانیسم را به‌عنوان برجسته‌ترین ویژگی غرب مورد انتقاد قرار می‌داد. او معتقد

بود که در گذشته، خدا اصل و انسان مظهر او بود، اما در دوره جدید این رابطه معکوس شده است. طی پانصد سال اخیر در تاریخ غرب، انسان به جایگاه اصل ارتقا یافته و خدا به مظهري از انسان تقلیل یافته است. از دیدگاه فردید، اومانیزم به معنای برجسته کردن انسان به عنوان ظاهر و مرکزیت همه چیز است (فردید و مددپور، ۱۳۸۳: ۳۰). «در یونان باستان، انسان‌ها خود را مظهر خدا می دانستند، اما در دوران جدید، خود را خدا می دانند و این فرق اساسی میان طاغوت یونانی و طاغوت انسانی است» (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۳۱). از دیدگاه او، تمدن غرب تحت تأثیر نفس اماره و طاغوت قرار دارد و تاریخ آن به عنوان «تاریخ دوزخ و اژدر» شناخته می شود. او یونان را نماد طاغوت و غرب مدرن را تجلی کامل نفس اماره می دانست. به باور او، تمدن غربی با تمرکز بر علم حصولی و نادیده گرفتن علم حضوری، از درک حقیقت فراتر از پدیدارها ناتوان است. فردید دموکراسی را به عنوان «حکومت گله‌ها» و شکلی از استبداد، و لیبرالیسم را به مثابه اباحه‌گری خود بنیاد غربی توصیف می کرد. او انسان غربی را به دلیل شباهت جویی به حیوان و وابستگی به نفس اماره، در بند صهیونیسم و ماسونیسم می دید. در این نگاه، عصر مدرن نمادی از دوران ظلمات و انحطاط است که در سیطره مادی گرایی و انحراف از حقیقت گرفتار شده است (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۱۹۹).

فردید غرب‌زدگی را در قالب هژمونی سیاسی اروپا یا غرب مدرن به کار نبرد، بلکه به هژمونی شکل متافیزیکی یونانی مفهوم سازی هستی اشاره کرد (عبدالکریمی، ۱۳۹۳: ۲۲). بنابراین، این پدیده به عنوان یک بیماری در نظر گرفته شد که ایرانیان را از فرهنگ ملی - اسلامی خود بیگانه می کند: مدرنیته از نظر او در پی لذت طلبی است، درکی که سطحی بوده و محدود و معیوب به سبک زندگی غربی است (Naej, 2020: 75). فردید از پایان تاریخ غرب سخن به میان می آورد، اما همچنان مدرنیته را منشأ اثر می دانست و باور داشت حوالت تاریخی همه جهان نیز همین سهمین شدن در مدرنیته است و دیگر تاریخ‌ها در قبال مدرنیته، رنگ باخته اند و به اصول و مبانی مدرنیته دل سپرده اند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۲۴). او تأکید داشت که نمی توانیم سودای بازگشت به گذشته بدون غرب و تجدد را در سر ببرانیم، اما می توانیم در این تاریخ جدید نقش ایفا کرده و به سوی آینده بیایم (فردید، ۱۳۵۰: ۳۶). در اندیشه فردید، «غرب» به معنای «غرب وجود» است که به غفلت از حقیقت وجود، همان گونه که هایدگر مطرح کرده، اشاره دارد. او تاریخ ۲۵۰۰ سال اخیر را تاریخ این غفلت می دانست، که در آن توجه انسان از وجود به موجودات معطوف شده است.

«غرب‌زدگی» از نظر او، غفلت مضاعف و وضعیتی است که انسان را از درک این غفلت اولیه نیز باز می‌دارد. فردید معتقد بود که امروزه تمدنی جز غرب وجود ندارد و تصور ایجاد تمدنی مستقل از آن، اشتباه است. او غرب‌زدگی را عمیق‌ترین انحطاط تاریخی می‌دانست که توانایی دیالوگ واقعی با غرب را سلب کرده است و باور داشت کسانی که با ابزارهایی چون عرفان، شعر یا دین تاریخی به مقابله با غرب می‌پردازند، بیش از فیلسوفان غرب‌گرا، گرفتار غرب‌زدگی‌اند.

فردید معتقد بود که غرب‌ستیزان سطحی‌نگر، خود از غرب‌زدگی عمیق‌تری رنج می‌برند، زیرا به جای درک فلسفی ماهیت غرب، به انحطاط جامعه ایرانی دامن می‌زنند. او تعامل با غرب را تنها از طریق فهم فلسفی و پذیرش وضعیت تاریخی آن ممکن می‌دانست، نه از طریق تقابل شعاری. مفهوم غرب‌زدگی از منظر فردید نوعی نسبت هستی‌شناختی است که در مصاحبه او با میدی (۱۳۵۵) مطرح شد. او این نسبت را به نگرشی خاص به عالم، انسان و مبادی آن از دوران یونان باستان تا فلسفه سقراط نسبت می‌داد. به باور او، غرب‌زدگی گسستی از «خورشید حقیقت» است؛ حقیقتی که در تاریخ بشر حضور داشته و در آینده‌ای متعالی ظهور خواهد کرد. این گسست، انسان را از اصالت معنویت دور کرده و در چارچوبی تقلیل‌گرایانه مجبوس ساخته است. شبکه معنایی مفهوم غرب‌زدگی فردید خود را در دو حالت نشان می‌دهد:

واکنش به نفوذ فرهنگی-سیاسی غرب: فردید استدلال کرد که غرب‌زدگی نشان‌دهنده نوعی هژمونی فرهنگی است که در آن عقاید، ارزش‌ها و هنجارهای غربی بر جوامع غیر غربی تحمیل می‌شود و منجر به فرسایش فرهنگ‌ها و هویت‌های بومی می‌شود. به تعبیر فردید، علوم انسانی و اجتماعی در ایران، به دلیل ریشه داشتن در تفکر متافیزیکی غرب، ابزارهایی برای بازتولید اومانیزم و غرب‌زدگی به شمار می‌روند. او تمام دانش‌های مرتبط با وجوه انضمام زیست انسان را غرب‌زده و طاغوت‌زده دانسته و اعتبار این علوم را به کلی زیر سؤال می‌برد (فردید، ۱۳۸۱: ۱۳۶). فردید معتقد بود که این سلطه فرهنگی، توسعه گفتمان فکری اصیل را خفه می‌کند و مانع تحقق هویت سیاسی متمایز اسلامی می‌شود. او غرب‌زدگی را مترادف با افول اخلاقی می‌دانست و استدلال می‌کرد که جوامع غربی مادی‌گرایی، فردگرایی و سکولاریسم را به قیمت ارزش‌های معنوی و اخلاقی در اولویت قرار می‌دهند. به باور او اتخاذ مدل‌ها و ایدئولوژی‌های سیاسی غربی منجر به فرسایش اخلاق و اصول اسلامی و تضعیف بافت اجتماعی جوامع مسلمان می‌شود. او می‌گفت

تقلید کورکورانه از هنجارها و باورهای غربی منجر به از بین رفتن اصالت فرهنگی و هویت معنوی می‌شود.

ابزاری گفتمانی برای اسلام سیاسی و تقویت گفتمان انقلاب اسلامی: فردید متأخر رویای ایجاد یک جهان اسلام گرای شیعی ناب و بازسازی شده معنوی را داشت. محور گفتمان فردید در باب غرب‌زدگی نیز، به فراخوان او برای احیای اسلام بر اساس اصول و ارزش‌های اسلامی تغییر جهت داده‌بود. فردید در تلاش بود از اسلام سیاسی به‌عنوان فضیلتی در چارچوب ایمان مذهبی دفاع کند. او عقیده داشت که متفکران روشنگری در قرن هجدهم، با نفی اصول بنیادی، به نابودی باورهای اصیل دینی پرداختند (Mirsepassi, 2017: 261). او بر این باور شد که بازپس‌گیری میراث فکری اسلام و ترویج معنویت و اخلاق اسلامی گام‌های اساسی در جهت مقاومت در برابر غرب‌زدگی و ساختن بینش سیاسی جایگزینی است که ریشه در اندیشه اسلامی دارد. از نظر فردید یکی از آثار بارز قرآن جهاد با طاغوت است و بالتیجه (جهاد) با آن نسبتی که یونانی با عالم و آدم و مبدا عالم و آدم پیدا کرده، قرآن یونانیت را به نام شرک و طاغوت پس می‌زند (ضاد، ۱۳۹۴: ۹۱۰).

۶. زمینه‌های تاریخی و اجتماعی اندیشه سیدقطب: از بحران هویت تا جاهلیت مدرن

دوران حیات سیدقطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) با تحولات عمیق سیاسی و اجتماعی در مصر و جهان عرب همزمان بود. او در دورانی به دنیا آمد که مصر تحت حاکمیت رسمی عثمانی و کنترل عملی بریتانیا قرار داشت. جامعه مصر در ابتدای قرن بیستم درگیر کشمکش میان سنت و مدرنیته بود و نخبگان فکری و سیاسی در تلاش برای یافتن راهی برای مواجهه با غرب و مدرنیته بودند (Calvert, 2010: 215). در دوران کودکی و نوجوانی قطب، جنبش ملی‌گرایی مصر به رهبری سعد زغلول در حال اوج‌گیری بود. انقلاب ۱۹۱۹ مصر و استقلال نسبی این کشور در ۱۹۲۲، فضای سیاسی و فرهنگی جدیدی را شکل داد. در این دوره، نظام سلطنتی مصر تحت سلطه ملک فؤاد و سپس ملک فاروق، علی‌رغم استقلال ظاهری، همچنان تحت نفوذ قدرتمند بریتانیا قرار داشت.

با استقلال رسمی مصر در ۱۹۲۲، اگرچه ساختار سیاسی کشور تغییر کرد، اما نفوذ بریتانیا همچنان ادامه یافت. زمینه سیاسی و مذهبی مورد مناقشه‌ای که جامعه مصر در این

دوران با آن روبه‌رو بود، زمینه‌ساز ظهور حسن البنا، بنیان‌گذار اخوان المسلمین بود. در سال ۱۹۲۸، البنا اخوان المسلمین را با شش تن از شاگردانش تأسیس کرد. اخوان که به‌عنوان یک جنبش احیا تأسیس شد، سریع به یک سازمان سیاسی مذهبی تبدیل شد. اخوان اهداف مذهبی خود را با برنامه کامل اصلاحات اجتماعی و اقتصادی ترکیب کرد. در اواسط دهه ۱۹۳۰، اخوان به‌طور فزاینده‌ای سیاسی شده بود، زیرا گروه‌های سیاسی دیگر را به چالش می‌کشید و راهپیمایی‌ها و تظاهرات‌هایی را برای اجرای احکام شرعی برگزار می‌کرد (Rubin, 2010: 40). همزمان، جریان‌های ناسیونالیستی، لیبرال و چپ‌گرا نیز در حال رشد بودند. جنگ جهانی دوم و حضور نیروهای خارجی در مصر، تنش‌های اجتماعی و سیاسی را تشدید کرد.

با ظهور جمال عبدالناصر و جنبش افسران آزاد، فضای سیاسی مصر تغییر چشمگیری پیدا کرد. او جنبش ملی کردن کانال سوئز را دنبال کرد، این اقدام او واکنش انگلستان و فرانسه را در پی داشت و آن‌ها با همکاری اسرائیل به مصر حمله کردند و شکست خوردند. این اقدام پیروزمندانه عبدالناصر پان‌عرب‌یسم رادیکال را رقم زد و شعارهایی چون اتحاد عرب، مبارزه با امپریالیسم و صهیونیسم و برقراری نظام اقتصادی سوسیالیستی عرب با محوریت ناسیونالیسم عربی شکل گرفت (احمدی، ۱۴۰۰: ۹۱). رژیم ناصر، درحالی‌که در ابتدا به‌خاطر وعده اصلاحات اجتماعی و ضداستعماری محبوبیت داشت، به‌زودی به اقتدارگرایی روی آورد و مخالفان مذهبی و سیاسی را سرکوب کرد. ناصر با برنامه‌های گسترده اصلاحات ارضی، ملی‌کردن صنایع، و سیاست‌های سکولاریستی، تغییرات عمیقی در جامعه مصر ایجاد کرد. سیاست پان‌عرب‌یسم ناصر و مقابله او با استعمار، محبوبیت زیادی در جهان عرب برای او به ارمغان آورد. در داخل، جامعه مصر در حال مدرن‌شدن و شهرنشینی سریع بود که منجر به تنش بین ارزش‌های سنتی و مدرن شد، سیدقطب خود را در ابتدا حامی ناصر معرفی کرد یعنی در بین ماه‌های پیش و پس از انقلاب ۱۹۵۲ میلادی ارتباط اخوان المسلمین و افسران آزاد دوستانه بود و قطب به‌طور منظم با ناصر ملاقات می‌کرد (سوزنگر، ۱۳۸۳: ۲۹)، اما در ادامه در ۲۶ اکتبر، حادثه‌ی ترور ناصر رقم خورد که سیدقطب در تقابل با رژیم زندانی شد. به این تحولات باید مناقشات جنگ سرد را نیز افزود که در جامعه مصر تأثیرگذار بود، در این راستا شوروی تلاش می‌کرد تا با گسترش دامنه نفوذ خود از طریق بنادر و پایگاه‌های خاورمیانه و تأمین مواضع قدرت ژئواستراتژیک، به برابری استراتژیک با ایالات‌متحده دست یابد و زمینه‌های مساعدی برای گسترش خود

در سوریه و مصر فراهم کند (Reich & Bennett, 1984: 85). در آغاز سال ۱۹۵۵، به دنبال قرار گرفتن مصر در مرکز فرهنگی و سیاسی جهان عرب، و آسیب‌پذیری شدید سوریه در برابر اسرائیل، شوروی توانست از میزان ناسیونالیسم عربی و دشمنی اعراب و اسرائیل سوءاستفاده کند (Baldwin, 1957: 660). آمریکا نیز با سیاست مهار، تلاش داشت شوروی را از گسترش نفوذ در خاورمیانه و دسترسی به منابع منطقه محروم کند. این سیاست شامل حمایت از اسرائیل، میانجیگری در صلح اعراب و اسرائیل، و تضمین دسترسی به نفت بود. با استقرار ناوگان ششم، آمریکا به عنوان ضامن امنیت اسرائیل و متحدان منطقه‌ای، نیرویی برای مقابله با کمونیسم و محدود کردن نفوذ شوروی، به‌ویژه در مصر، ایجاد کرد (Ashley, 2012: 2-4). به‌طور کلی، در زمان قطب، مصر دوره‌ای از آشفتگی سیاسی، درگیری ایدئولوژیک و تحولات اجتماعی را تجربه کرد. این کشور با میراث استعمار، سرکوب سیاسی دولت ناصر، چالش‌های مدرنیزاسیون و ظهور جنبش‌های رادیکال اسلام‌گرا (علاقه فزاینده به احیای اسلامی و نقش اسلام در زندگی عمومی) دست‌وپنجه نرم می‌کرد. ایده‌ها و فعالیت‌های قطب بخشی از این زمینه گسترده‌تر بود که منعکس‌کننده تنش‌ها و دگرگونی‌های جامعه مصر در اواسط قرن بیستم بود.

۷. قصد قطب از مفهوم جاهلیت مدرن: مشروعیت‌بخشی به مبارزه دینی و سیاسی

قطب مفهوم جاهلیت مدرن را از تاریخ اسلام، مودودی و ابن تیمیه برای توصیف حالت جهل و انحراف از هدایت الهی و مسیر اسلام به عاریت گرفته است (Maevskaya & Aga, 2021: 61). ابن تیمیه وحدانیت خداوند را به دو بخش تقسیم کرد: وحدت حکومت (اعتقاد به خداوند به عنوان خالق و حاکم مطلق) و وحدت عبادت (پذیرش خدا به عنوان تنها شایسته عبادت و اطاعت). او تأکید داشت که استفاده از قوانین بشری به جای شریعت الهی، نوعی انحراف از توحید و نشانه ارتداد است. سید قطب متأثر از ابن تیمیه و مودودی، مفهوم جاهلیت مدرن را توسعه داد. او جوامع را به دو دسته تقسیم کرد: حزب خدا (پایند به شریعت الهی) و حزب شیطان (پیرو قوانین بشری، حتی در صورت مسلمانی). از نظر قطب، پیروی از قوانین غیرالهی به معنای انکار توحید و غرق شدن در جاهلیت بود (Jafari & Scott, 2014: 7).

او در کتاب نشانه‌های راه، «جاهلیت مدرن» را به عنوان یک مفهوم محوری معرفی می‌کند که نمایانگر انحراف از فرمانروایی خداوند و تسلط قوانین بشری بر زندگی انسان‌ها

است. این مفهوم، ابزاری ایدئولوژیک در گفتمان اوست که مبارزه با نظام‌های غیرالهی و سکولار را مشروعیت می‌بخشد. قطب با انتقاد شدید از تمدن مدرن، جاهلیت را نه صرفاً به دوران پیش از اسلام بلکه به وضعیت کنونی جهان تعمیم می‌دهد، جایی که انسان‌ها فرمانروایی و حاکمیت خداوند را انکار کرده و خود را جایگزین آن ساخته‌اند. قطب معتقد بود که جاهلیت مدرن، در ظاهر با جاهلیت پیش از اسلام متفاوت است اما در جوهر، هردو در انکار حق حاکمیت خداوند مشترک‌اند. او این جاهلیت را در نظام‌هایی می‌دید که قوانین و ارزش‌های خود را نه از شریعت الهی، بلکه از عقل و اراده انسان‌ها استخراج کرده‌اند. این انحراف، به زعم قطب، موجب ظهور تمدنی شده‌است که با وجود پیشرفت‌های مادی، از نظر ارزشی و معنوی ورشکسته است (سیدقطب، ۱۳۹۳: ۱۹-۱۷). تعریف مجدد قطب از جاهلیت به عنوان دفاع فلسفی در برابر آنچه به عنوان تجاوز به اصول سیاسی و اخلاقی اسلام است مطرح می‌شود. شرط جاهلیت که در آن خداوند حاکم مطلق نیست، حالت کفر است. ایمان به تنهایی برای اسلام کافی نیست، چراکه از منظر قطب، اسلام یک نظام جهانی است که امور الهی و عملی را ادغام می‌کند (Menaldo, 2014: 66).

دیدگاه قطب در مورد جاهلیت نه تنها به نقد منابع سکولار قدرت می‌انجامد، بلکه تاکتیک‌های ایدئولوژیک و سیاسی بسیاری از سازمان‌های سیاسی اسلامی در سراسر جهان را شکل می‌دهد. درواقع، تعریف قطب از جاهلیت برای متفکران لیبرال نگران‌کننده است، چراکه ایدئال‌های غربی و سیاست لیبرال را کاملاً رد می‌کند (سیدقطب، ۱۳۹۳: ۸۷). او اسلام را یک انتقال دامنه‌دار و فراگیر معرفی می‌کند و معتقد بود

وظیفه اسلام آن نیست که با اندیشه‌های جاهلی حاکم در زمین و با اوضاع جاهلی حاکم در هر مکانی سازگاری نماید. چنین چیزی نه در آغاز ظهور آن و نه حالا و نه در آینده، هیچگاه وظیفه او نبوده، چون جاهلیت همان جاهلیت است و جاهلیت به معنای منحرف شدن از برنامه الهی و عبودیت خدا و تقلید از قوانین و عادات غیر از قوانین خداوند است (سیدقطب، ۱۳۹۳: ۱۲۱).

قطب، با نقد جهان غرب و اسلام معاصر، مفهوم جاهلیت را به دوران مدرن و حکومت جمال عبدالناصر تعمیم داد. او جریان ناصری را نماینده جاهلیت می‌دانست و معتقد بود تنها مسلمانان واقعی، کسانی هستند که بر اساس شریعت الهی زندگی می‌کنند. از دیدگاه او، دولت اسلامی واقعی باید تنها مرجعیت خداوند را بپذیرد. قطب راه‌حل را در ایجاد «پیشاهنگ انقلابی» می‌دید که با تبلیغ اسلام و جهاد، جاهلیت را پایان داده و جامعه‌ای

اسلامی تشکیل دهد که در نهایت تمامی تمدن‌ها را تحت سیطره اسلام قرار دهد (Shepard, 2003: 523). قطب معتقد بود که جاهلیت مدرن به دلیل عدم اجرای احکام شرعی توسط حکومت در عمل پدید آمده است. به اعتقاد وی، در حال حاضر تمام جهان در جهل زندگی می‌کنند، مانند آنچه در طلوع اسلام وجود داشت (Ritonga et al, 2021: 78). در دل شبکه معنایی مفهوم جاهلیت مدرن دو محور اساسی است:

ابزاری ایدئولوژیک برای مبارزه با هژمونی غرب و سکولاریسم غربی: سید قطب جوامع مدرن، به ویژه در غرب را، تحت سیطره مادی‌گرایی و لذت‌گرایی دانست و این ویژگی‌ها را مظاهر جاهلیت خواند. او جاهلیت مدرن را صرفاً فقدان دانش نمی‌دید، بلکه آن را رد عمده اصول اسلامی از طریق سکولاریسم، فرسایش اخلاقیات و اولویت دادن به امور دنیوی معرفی کرد (Larsson, 2017: 72). به باور قطب، این جاهلیت ناشی از واگذاری حق حاکمیت الهی به بشر و ایجاد نظام‌هایی بر مبنای قوانین غیرالهی بود که او آنها را معادل بت‌پرستی مدرن می‌دانست. او از امپریالیسم فرهنگی غرب انتقاد کرد و آن را عاملی برای تحمیل ارزش‌ها و هنجارهای غربی بر جوامع اسلامی و فرسایش هویت اسلامی دانست. قطب، عرفی‌سازی نهادهای سیاسی و جدایی دین از زندگی عمومی را در تضاد با اصول اسلامی قلمداد کرد و نسبت به خطرات اتخاذ الگوهای غربی در حکومت‌داری و سازمان‌دهی اجتماعی هشدار داد. او به طور ویژه نظام‌های جمع‌گرا (مانند کمونیسم و سوسیالیسم) و سرمایه‌داری را مورد انتقاد قرار داد و آنها را عامل زیر پا گذاشتن حقوق و کرامت انسانی دانست. از دیدگاه او، تنها تأکید بر اصول اسلامی و ارزش‌های معنوی می‌توانست زمینه‌ساز ایجاد جامعه‌ای متعالی شود (سید قطب، ۱۳۹۳: ۵). او استدلال می‌کرد که این نظام‌ها ظلم، نابرابری و نسبییت اخلاقی را تداوم می‌بخشند و در نتیجه جهل اجتماعی را بازتولید می‌کنند.

ضرورت احیاگری اسلامی: قطب بر مفهوم توحید که یگانگی خداوند در اسلام است تأکید کرد. او استدلال می‌کرد که مسلمانان مدرن با تسلیم شدن به قوانین و مقامات انسانی به جای قانون الهی (شریعت) از اصل توحید دور شده‌اند. از نظر قطب، بازگشت به توحید به معنای رد هر نوع حکومت یا نظام قانونی است که جاهلی باشد. قطب به ضرورت شکل‌گیری نسلی مشابه نسل صدر اسلام اشاره می‌کند. نسلی که عقاید و رفتارهایش از سرچشمه‌های ناب اسلامی تغذیه کند. این نسل باید مستقل از فرهنگ جاهلی و منطبق بر اصول و ارزش‌های الهی باشد (سید قطب، ۱۳۹۳: ۱۱).

۸. چرخشی ضد مدرن: پیوند جاهلیت مدرن و غرب زدگی به مثابه رد تمامیت غرب

در قرن بیستم، ایدئولوژیک شدن سنت اسلامی به عنوان واکنشی به سکولاریزاسیون غربی و سرکوب سیاسی دولت های سکولار، در سطوح ملی و جهانی ظهور کرد. این ایدئولوژی ها که به عنوان دفاع از هویت اسلامی و اعتراض به سلطه فرهنگی و سیاسی غرب تحلیل می شوند، در ابتدا تقابلی با مسیحیت بودند اما در نیمه دوم قرن به مقابله با سکولاریسم و ایدئولوژی های آن تغییر جهت دادند. این چالش مسلمانان را به بازتعریف ابعاد اساسی اسلام و ارائه منسجم آن به جوامع اسلامی و در صورت لزوم به جهان غرب واداشت (Waardenburg, 2002: 324). قطب و فرید با مفاهیمی همچون، جاهلیت مدرن و غرب زدگی، به نقد مشترک مدرنیته و تأثیرات غربی پرداختند. آن ها مدرنیته را به دلیل ناسازگاری با اسلام، در ابعاد سیاسی و فلسفی رد کرده و آن را تهدیدی برای هویت اسلامی و ارزش های سنتی دانستند. هردو متفکر بر انتقاد از سکولاریسم، لیبرال دموکراسی و مبانی معرفتی مدرنیته تأکید داشتند و خواستار بازسازی جوامع مسلمان بر اساس شریعت و اصول الهی بودند. اندیشه های آنان در چارچوب گفتمان اسلام سیاسی، به عنوان پاسخی به نفوذ غرب و تلاش برای احیای هویت اسلامی قابل تحلیل است.

فردید، دنیای دیروز و امروز و فردا را به عنوان دنیای غرب زده نامیده است، زیرا خداوند در آن غایب است؛ به گفته فردید،

غرب زدگی حتی بدتر از نسل کشی است که از یونان شدن شروع شده و تا قرون وسطی و حتی به اصطلاح تا چهارصد سال پیش تداوم داشته است. در واقع، با ظهور فلسفه یونان در تاریخ غرب، خورشید حقیقت غروب نموده و شرق زیر حجاب غرب قرار گرفته است (حسنی فر و افروغ، ۱۳۸۹: ۱۲۱).

او سرنوشت خود را این گونه توصیف می کند: «آرزوی من رهایی از غار مدرن است که مملو از نیهیلیسم خودبنیاد، طلسم خدایان زمینی (طاغوت زدگی) و تاریخ گرایی است. این آرمان من است و هر جا که شاهد نبود مشت های خشمگین و رواج سازش باشم، ناامید خواهم شد» (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۱۴۹). وی به عنوان یک مسلمانان نومحافظه کار تصور می کرد خوانش های فمینیست / دگرپاش از اسلام نشان دهنده قرائتی ناپاک و غرب زده از آن است. اصطلاحی که توسط فردید توسعه یافت و سپس توسط امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی ایران پذیرفته شد^۲ (Abdou & Veneuse, 2019: 82). فردید هم سخن با هایدگر عقل جدید را نوعی وهم می دانست و در ادامه حملات لفظی خویش به غرب، عقل حاکم بر

تمدن غرب را عقل جزئی دانست که همین عقل نقاد خودبنیاد، مظهر نیهیلیسم و اضمحلال تمدن و فلسفه غرب است (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۷۸). قطب نیز به‌مانند فردید بیان داشت دولت اسلامی باید از آموزه‌های غیراسلامی که در آن شریعت رکن اساسی نیست، دوری نماید. از این‌رو، قطب بر اساس تمایز اسلام و غیراسلامی / جاهلیت، دولت را به دو بخش دارالاسلام و دارالحرب تقسیم می‌کند. ایده او از دارالاسلام بیانگر این است که پیوسته تلاش می‌کند تا تمایز بین تعالیم اسلامی و جاهلی را اجرا کند (Tezi, 2017: 85). در یک جهت‌گیری مشترک دیگر با فردید وی همه اندیشه‌ها و نظام‌های سیاسی غربی مانند دموکراسی را رد می‌کرد. حاکمیتی که به‌زعم او ساخته دست بشر و در تضاد با اسلام است. از این‌رو، همواره مسلمانان را از تقلید و پیروی از الگوهای غربی از جمله مدل نظام سیاسی دموکراسی بر حذر می‌داشت (Qutb, 1990: 47). قطب با قرار دادن دین در مجموعه‌ای جامع از مفاهیم مستقل و فارغ از خطاهای درک بشری، زمینه‌هایی را برای ایده جاهلیت و نفی جامعه و اندیشه مسلمان غربی و آلوده ایجاد کرد (March, 2009: 190). فردید نیز استدلال می‌کرد که دموکراسی، همان‌طور که در غرب اعمال می‌شود، خودخواهی و مادی‌گرایی را ترویج می‌کند و به زوال اخلاق و ارزش‌های معنوی منجر می‌شود. از نظر فردید، حکومت واقعی باید مبتنی بر اصول و ارزش‌های اسلامی باشد که عدالت، برابری و خیر عمومی را بر حقوق و آزادی‌های فردی مقدم می‌دارد. فردید موضع سرسختانه‌ای علیه لیبرالیسم و اعلامیه جهانی حقوق بشر گرفت و اعتقاد داشت که: «اعلامیه جهانی حقوق بشر اثری از انسانیت ندارد» و فاقد ویژگی‌های انسانی است (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۷۸). از نظر او دموکراسی لیبرال درواقع دیکتاتوری همه است و علوم انسانی حاکم بر غرب نیز مظهر طاغوت و باطل نفس اماره است (فردید و مددپور، ۱۳۸۱: ۲۶). قطب در همین ارتباط باور داشت که

تمامی دستاوردهای علوم انسانی غربی، از جمله فلسفه، روانشناسی، اخلاق، و تفسیر تاریخ، به‌دلیل تأثیرپذیری از بینش‌های اعتقادی جاهلی، در قلمرو اندیشه غیراسلامی قرار می‌گیرند. این علوم، اغلب به‌صورت آشکار یا پنهان، در تقابل با بینش اسلامی عمل کرده و نیاز به بازسازی بر اساس اصول و مبانی اسلامی را برجسته می‌سازند (سید قطب، ۱۳۹۳: ۱۰۰).

فردید متأخر اسلام شیعی را تنها عنصر ارزش اصیل می‌دانست که می‌تواند از نفوذ غرب جلوگیری کند (Sinclair, 2010: 110). از نظر قطب نیز شریعت در اسلام صرفاً به

دستورات قانونی یا شعار دینی محدود نمی‌شود، بلکه تمامی جنبه‌های زندگی انسان، از جمله اعتقادات، حکومت، روابط اجتماعی، اقتصاد، اخلاق، ارزش‌ها، دانش و اصول علمی را در بر می‌گیرد (Tezi, 2017: 41).

فردید سکولاریسم را به دلیل تضعیف انسجام اجتماعی جوامع اسلامی از طریق نفی اصول دینی و تأکید بر فردگرایی مورد انتقاد قرار داد. او معتقد بود که سکولاریسم، همانند دموکراسی غربی، با مفهوم اسلامی «امت» که بر نظم اخلاقی و اجتماعی یکپارچه مبتنی بر اصول دینی تأکید دارد، ناسازگار است. سیدقطب نیز جدایی دین از دولت را که در تمدن غرب رواج دارد، رد کرد و آن را در تضاد با اسلام دانست. او استدلال کرد که تمدن غرب نخستین تمدنی است که شکاف میان عقیده و عمل یا دین و دولت را ایجاد کرده است. قطب این جدایی را عامل اصلی استمرار جاهلیت در غرب و گسترش پیامدهای منفی آن در سراسر جهان می‌داند (Qutb, 1984: 33). از این نظر، قطب ظاهراً تلاش می‌کرد بین دولت اسلامی و دولت غیراسلامی تفکیک قائل شود تا تأیید کند که مسلمانان تنها می‌توانند بر اساس ارزش‌های قرآن و جدا از هر نوع جاهلیت در داخل حکومت اسلامی زندگی و وجود داشته باشند. از سوی دیگر، حکومت غیراسلامی که در آن ارزش‌های اسلام نادیده گرفته شود و نظام جاهلی حفظ شود، بر مسلمانان حرام است، حتی آنان به دشمنی با آن تشویق شوند (Qutb, 2000: 4). از نگاه سیدقطب، تنها با تأسیس یک جامعه اسلامی حقیقی می‌توان از سلطه غرب آزاد شد و سخنرانی و نوشتن کتاب و مقاله هیچ نیازی از بشر را درمان نمی‌کند؛ چون تشکیل جامعه یک جهاد همه‌جانبه علیه حکومت بشر در تمام ابعاد و سیستم‌های مدیریتی است.

بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیداحمد فردید و سیدقطب، با تمرکز بر مفاهیم «غرب‌گرایی» و «جاهلیت مدرن»، تفاوت‌ها و شباهت‌های مهمی را در رویکرد ضد مدرن آن‌ها آشکار می‌سازد:

تفاوت‌ها: ۱. مبنای نقد غرب: فردید، نقد غرب را بر پایه فلسفه و هستی‌شناسی بنا کرد و آن را نتیجه گسستی تاریخی از «حقیقت متعالی» می‌داند که با فلسفه یونان آغاز شده است. در مقابل، سیدقطب نقد غرب را از منظر دین و شریعت اسلامی مطرح کرده و جاهلیت مدرن را انحرافی از ارزش‌های الهی و عدل قرآنی می‌داند. فردید، مدرنیته را نوعی بحران متافیزیکی و انحطاط معنوی توصیف می‌کرد که از بنیان در چارچوب غرب‌زدگی قرار دارد. از سوی دیگر، سیدقطب، مدرنیته را به عنوان یک نظام اجتماعی و

فرهنگی مبتنی بر مادی‌گرایی و دوری از خدا مورد انتقاد قرار داده و آن را دشمن جوامع اسلامی معرفی می‌کرد. ۲. نگرش به تاریخ: فردید، تاریخ را به‌عنوان فرایندی متافیزیکی و پیچیده از ظهور و افول حقیقت بررسی کرد. اما سیدقطب به تاریخ به‌عنوان عرصه‌ای برای تقابل میان حق و باطل نگاه کرده و رسالت مسلمانان را در غلبه بر جاهلیت مدرن می‌دید. ۳. حوزه اثرگذاری: نقد فردید عمدتاً فلسفی و فرهنگی است و به تحول معنوی انسان‌ها تأکید دارد، در حالی که سیدقطب تأکید بیشتری بر تغییرات اجتماعی-سیاسی و ایجاد حکومت اسلامی دارد.

علی‌رغم تفاوت‌های روش‌شناختی، فردید و سیدقطب در تشخیص بحران مدرنیته و نقد آن، اشتراکات قابل توجهی دارند هر دو متفکر در اصول کلی نقد مدرنیته به اشتراکاتی دست می‌یابند که شامل موارد زیر است: ۱. نقد اومانیسم و سکولاریسم: هر دو به‌نقد مبانی معرفت‌شناختی علم مدرن می‌پردازند. فردید در نقد خود بنیادی و انسان‌گرایی غربی می‌گوید

تاریخ چهارصد سال غرب (جدید) تاریخ خودپرستی است؛ بندگی خود است و در ذیل آن آزادی و اختیار لازم است، مسائل اساسی آزادی و اختیار جبر تفویض کسب بی‌اختیاری را طرح کنم؛ البته اگر حواله چنین آمده باشد که این عرایض ادامه پیدا کند با توجه به‌معنای «سل تفقها و لا تسئل تعنتاً» می‌خواهم به مطلب ادامه دهم بدون اینکه مدعی باشم طرح مسائل بنده تا آنجا که غرب‌زده مضاعف هستم بالکل دور از تعنت‌زدگی است» (فردید، ۱۳۹۵: ۸۰).

در همین راستا، قطب نیز اومانیسم را شکلی از جاهلیت مدرن تعریف کرده بود که حاکمیت خداوند را نفی می‌کرد و بر خودمختاری انسان تأکید داشت. از نظر او، این نگرش باید با تسلط مطلق حاکمیت الهی جایگزین می‌شد (Larsson, 2017: 71). ۲. رویکرد کل‌نگر به غرب: فردید و قطب هر دو غرب‌طلبی را به‌عنوان تهدیدی برای ارزش‌های اسلامی نقد می‌کردند و نگاهی کل‌نگر به بحران مدرنیته داشتند. از نظر آنها مسائل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در پیوند با هم هستند. فردید، غرب‌زدگی را نوعی هژمونی فرهنگی می‌دانست که ارزش‌ها و هویت‌های بومی اسلامی را نابود می‌کند. او معتقد بود که غرب یک کل واحد است و نمی‌توان علم و فناوری آن را از سیاست استکباری و فساد اخلاقی‌اش جدا کرد. از نظر فردید، فلسفه غرب که ریشه در فلسفه یونان دارد، ذاتاً خودبنیاد و استبدادی است و باید به‌طور کامل رد شود (Kamali, 2006: 215). قطب نیز غرب را به‌دلیل مادی‌گرایی،

سکولاریسم و زوال اخلاقی محکوم کرده بود. او امپریالیسم فرهنگی غرب را تهدیدی برای اسلام دانسته و بر ایجاد یک دولت اسلامی تحت حاکمیت شریعت تأکید می‌کرد (Soage, 2009: 297). از نظر قطب، حکومت‌ها نمی‌توانند میان اسلام و جاهلیت ترکیبی ایجاد کنند؛ زیرا حقیقت مطلق تنها در اسلام یافت می‌شود و هر چیز غیر از آن فنا است (سیدقطب، ۱۳۷۹: ۳۶۳). ۳. ضرورت بازگشت به اصالت: هردو بر ضرورت بازگشت به اصالت معنوی و دینی تأکید داشتند و نوعی رویکرد احیاگرایانه در اندیشه هردو دیده می‌شود. فردید، جهل مدرن را نتیجه غرب‌زدگی و اولویت‌دهی جوامع به منافع مادی بر ارزش‌های معنوی می‌دانست و خواهان احیای معنویت اسلامی برای مقابله با این وضعیت بود. به‌طور مشابه، قطب نیز جاهلیت مدرن را به‌عنوان دور شدن از هدایت الهی معرفی کرده بود. او معتقد بود که این جاهلیت نه‌تنها غرب، بلکه جوامع مسلمان معاصر را نیز تحت‌تأثیر قرار داده است. قطب تأکید داشت که جاهلیت مدرن در تمام جنبه‌های زندگی، حتی در بخش‌هایی از اسلام آمیخته با فرهنگ جاهلی، رسوخ کرده است (سیدقطب، ۱۳۹۳: ۱۱).

۹. نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی اندیشه‌های فردید و سیدقطب در چارچوب هرمنوتیک قصدگرا نشان داد که این دو متفکر، علی‌رغم خاستگاه‌های متفاوت فکری و فرهنگی، در نقطه عطف چرخش ضد‌مدرن همگرایی قابل توجهی دارند. این همگرایی در تعهد مشترک آنها به حفظ اصالت و یکپارچگی جهان اسلام در برابر سلطه غرب تجلی می‌یابد. مفهوم‌پردازی فردید از «غرب‌زدگی» و طرح «جاهلیت مدرن» توسط سیدقطب، هردو واکنشی انتقادی به پذیرش غیر انتقادی مدرنیته غربی است، هرچند از مسیرهای معرفت‌شناختی متفاوتی به این نقد رسیدند. بررسی دقیق سیر تحول فکری این دو اندیشمند نشان داد که تجربه مستقیم آنها از غرب، که در قالب سفر و تحصیل در کشورهای غربی شکل گرفت، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری رویکرد انتقادی آنها نسبت به مدرنیته داشته است. این تجربه زیسته، همراه با مشاهده پیامدهای مداخله غرب در جوامع اسلامی، به‌تدریج آنها را از موضع اولیه‌شان که نسبتاً همدلانه با مدرنیته بود، به‌سمت نقدی رادیکال و بنیادین سوق داد. نکته قابل تأمل در اندیشه هردو متفکر، تأکید بر جامعیت اسلام است، اما با دو رویکرد کاملاً متمایز: فردید با نگاهی فلسفی-متافیزیکی، اسلام را راه‌حلی برای غلبه بر از خودبیگانگی ناشی از مدرنیته

می‌دانست و بر حکمت انسی تأکید می‌کرد، در حالی که قطب با رویکردی شریعت‌محور، مسئله را در سطح نظام اجتماعی-سیاسی تحلیل می‌کند. این تفاوت رویکرد، که ریشه در بسترهای متفاوت فکری-فرهنگی ایران و مصر دارد، نشان‌دهنده تنوع واکنش‌های فکری به مدرنیته در جهان اسلام است. تحلیل هرمنوتیک قصدگرا نشان داد که هردو متفکر در واکنش به شرایط تاریخی خاص جوامع خود، مفاهیمی را صورت‌بندی کردند که فراتر از نقد ساده مدرنیته، به دنبال ارائه بدیلی جامع برای آن بودند. فردید با تکیه بر سنت فلسفی ایران و تلفیق آن با اندیشه‌های هایدگر، مفهوم غرب‌زدگی را به مثابه وضعیتی وجود شناختی مطرح کرد، در حالی که قطب با بهره‌گیری از مفهوم قرآنی جاهلیت و بازتفسیر آن در بستر مدرن، به نقد بنیادین نظم موجود پرداخت. پژوهش حاضر همچنین آشکار ساخت که چگونه زمینه‌های اجتماعی و تجربیات تاریخی مشابه می‌تواند به شکل‌گیری واکنش‌های همسو در برابر مدرنیته بینجامد، هرچند این واکنش‌ها در چارچوب‌های معرفتی و مفهومی متفاوتی صورت‌بندی شوند. مطالعه تطبیقی این دو متفکر، ضمن روشن ساختن پیچیدگی‌های نسبت اندیشه اسلامی با مدرنیته، اهمیت بررسی واکنش‌های فکری به مدرنیته را در بستر تاریخی-فرهنگی خاص هر جامعه برجسته می‌سازد. این مطالعه نشان داد که چگونه اندیشمندان مسلمان در مواجهه با چالش مدرنیته، ضمن حفظ پیوند با سنت فکری خود، به بازاندیشی در مفاهیم و تولید نظریه‌های جدید پرداخته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله حاضر مستخرج از رساله دکتری است.
۲. آپارات. (تاریخ رجوع ۱۴۰۳/۱۰/۲۶). بیانات امام خمینی (ره) درباره آفت غرب‌زدگی. دریافت شده از: <https://www.aparat.com/v/1Qzvo>. امام خمینی (ره) در آستانه انقلاب و سال‌های پس از آن، به‌طور مکرر از مفهوم غرب‌زدگی در سخنرانی‌ها و ادبیات سیاسی خود استفاده می‌کردند.

کتاب‌نامه

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۳). *اسطوره فلسفه در میان ما*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- احمدی، حمید. (۱۴۰۰). *سیاست و حکومت در خاورمیانه (غرب آسیا) و شمال آفریقا*. تهران: نشر نی.
- امانت، عباس. (۱۴۰۰). *تاریخ ایران مدرن*. ترجمه م. حافظ، تهران: نشر فراگرد.

اسکینز، کوئن تین. (۱۳۹۳). *بینش‌های علم سیاست (در باب روش)*. مترجم: فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید.

بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۷). *روشنفکران ایرانی و غرب*. ترجمه جمشید شیرزادی، تهران: انتشارات فرزاد.

توانا، محمدعلی؛ کامکاری، محمد؛ مصطفوی منتظری، سید محمدجواد. (۱۳۹۸). بررسی مواجهه سیدقطب و هشام شرابی با پدیده غرب: بر اساس مدل پدیدارشناسانه. *اندیشه سیاسی در اسلام*، ۶ (۲۱): ۳۳-۷.

حسنی‌فر، عبدالرحمن؛ افروغ، عماد. (۱۳۸۹). بررسی نقدهای سیداحمد فردید بر لیبرالیسم و غرب. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۱۲ (۱): ۱۱۵-۱۳۸.

حسینی‌زاده، سید محمدعلی. (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
حسینی، سیدرضا؛ حسینی، زهرا سادات؛ طاووسی مسرور، سعید. (۱۳۹۹). واکاوی آرای تمدنی سیدقطب و نوع مواجهه وی با مدنیت غرب. *اندیشه سیاسی در اسلام*، ۶ (۲۴): ۲۷-۷.
حمیدی، مجتبی. (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای مفهوم غرب در آرا احمد فردید و عبدالکریم سروش و پیامدهای سیاسی فرهنگی آن. دانشگاه یزد، رشته علوم سیاسی-گرایش اندیشه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.

سوزنگر، سیروس. (روح‌الله). (۱۳۸۳). *اندیشه‌های سیاسی سیدقطب*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
ضاد، محمدرضا. (۱۳۹۴). *فردینامه، نگاهی به زندگی و آثار و افکار سیداحمد فردید*. تهران: نشر موج نور.

عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۳). *نگاهی به زندگی، عصار و اندیشه‌ها، سیداحمد فردید: هایدگر در ایران*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

عبداللهی، یحیی. (۱۳۹۴). تمدن نوین اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر و سیداحمد فردید. *اندیشه تمدنی اسلام*، ۱ (۱): ۲۲-۱.

فردید، سیداحمد. (۱۳۵۰). پاسخ به نظرخواهی درباره شرق و غرب. فرهنگ و زندگی، ش ۷، دی.
فردید، سیداحمد. (۱۳۸۱). *دیوار فرهنگی و فتوحات آخرالزمان*. به کوشش محمد مددپور، تهران: انتشارات نظر.

فردید، سیداحمد. (۱۳۹۵). غرب و غربزدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکر لیل و نهارزده آخرالزمان کنونی. به اهتمام بنیاد حکمی و فلسفی دکتر فردید، تهران: انتشارات فرنو.
قطب، سید. (۱۳۷۹). *عدالت اجتماعی در اسلام، مباحثی در زمینه‌های: جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت*. ترجمه سیدهادی خسروشاهی و محمدعلی گرامی، تهران: نشر کلبه شروق.
قطب، سید. (۱۳۹۳). *نشانه‌های راه*. ترجمه محمود محمودی، تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی.

غرب‌زدگی و جاهلیت ... (سید مهدی ساداتی نژاد و محمدرضا صالحی وثیق) ۲۲۳

میدی، علیرضا. (۱۳۵۵). مصاحبه با احمد فردید. روزنامه رستاخیز. ۲۰ مهر و ۱۱ آبان. بازیابی شده از <http://fardidtexts.blogfa.com/post/14>

میرسپاسی آشتیانی، علی. (۱۳۸۷). *روشنفکران ایرانی: امید اجتماعی و یأس فلسفی*. ترجمه عباس مخبر، تهران: توسعه آیه.

هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۴). *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: انتشارات کویر.

Abdou, M., & Veneuse, M. (2019). *Islam and Queer Muslims (Identity and Sexuality in the Contemporary World)*, A thesis submitted to the Department of Cultural Studies. In conformity with the requirements for, the degree of Doctorate of Philosophy, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada.

Ashley, S.P. (2012). Cold War Politics in the Middle East. *E-International Relations*, 30 (1): 1-8.

Baldwin, H. (1957). Strategy of the Middle East. *Foreign Affairs*, 35 (7): 655-665.

Calvert, John. (2010). Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism. New York: Columbia University Press. ISBN: 978-0231701044.

Daryaei, T. (2012). Iranian Kingship, The Arab Conquest and Zoroastrian Apocalypse: The History of Fars and Beyond in Late Antiquity (600 – 900). Categories: History, Sale Items.

Fernandez, F. (2021). *The political thought of Qutb and Khomeini: a comparative study*. Thesis, the American University in Cairo. AUC Knowledge Fountain.

Jafari, J., & Scott, N. (2014). Muslim world and its tourisms. *Annals of Tourism Research*, 44 (14): 1-19.

Kamali, S.M. (2006). It went against the habit. / Introduction to the views of Seyed Ahmad Fardid, Tehran.

Khatab, S. (2006). *The political thought of Sayyid Qutb the theory of jahiliyyah*. London: Routledge.

Khosrupanah, A. (2011). *Contemporary Iran's Intellectual Movement*. 3rd edition, Modern Islamic Wisdom Cultural Institute.

Larsson, T. (2017). The Islamist Ideology of Hassan al-Banna and Sayyid Qutb A Comparative Analysis. Master's Thesis in History Department of Archaeology, Conservation and History Faculty of Humanities.

Maevskaya, L. B., & Aga, K. M. (2021). Development of Ibn Taymiyyah's ideas in the works of Sayyid Qutb (1906-1966). *Linguistics and Culture Review*, 5 (2): 58-67.

March, A.F. (2009). Taking People as They Are: Islam as a 'Realistic Utopia' in the Political Theory of Sayyid Qutb. *American Political Science Review*, 104 (1): 189-207.

Menaldo, M.A. (2014). Sayyid Qutb's political and religious thought: the transformation of jahiliyyah and the implications for Egyptian democracy. *Leadership and the Humanities*, 14 (5): 64-80.

- Mirsepasi, A. (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge University Press.
- Mustafa Raza, M., Kamal Khan, S., & Bari Aamir, S. (2021). Political Islam as Explained by Sayyid Qutb and Maulana Mawdudi A Comparison. *Pakistan Journal of International Affairs*, 4 (1): 407-422.
- Naeef, E. (2020). *The Female Body in Contemporary Iranian Romance Novels: Repression and Resistance*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy.
- Qutb, S. (1984). *Islam: The Religion of the Future*. Kuwait, The Holy Quran Publishing House.
- Qutb, S. (1990). *Milestones*. American Trust Publications., Indianapolis.
- Qutb, S. (2000). *In the Shade of the Quran*. Markfield, Leicester, The Islamic Foundation.
- Reich, B., & Bennett, A. (1984). Soviet Policy and American Response in the Middle East. *Journal of East and West Studies*, 13 (2): 79-112.
- Rezaei, M., & Aghajanzadeh, H. (2017). The western problematic and the idea of everyday culture and life in the post-revolutionary Iran. *Iran Namag*, 2 (3): 43-70.
- Ritonga, M., Kustati, M., Budiarti, M., Lahmi, A., Asmara, M., Kurniawan, R., Putri, N., & Yenti, E. (2021). Arabic as foreign language learning in pandemic COVID-19 as perceived by students and teachers. *Linguistics and Culture Review*, 5 (1): 75-92.
- Rubin, B. (2010). *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. Palgrave Macmillan, New York.
- Shepard, W. E. (2003). Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 5 (12): 521-545.
- Sinclair, K. (2010). *The Caliphate as Homeland: Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain*, Centre for Contemporary Middle East Studies. Institute for History and Civilization, University of Southern Denmark.
- Skinner, Q. (1969). Meaning and understanding in the history of ideas. *History and Theory*, 8(3), 3-53. Reprinted in J. Tully (Ed.), *Meaning & context: Quentin Skinner and his critics* (pp. 29-67). Princeton University Press, 1988.
- Soage, A. (2009). Hasan Al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or rupture? *The Muslim World*, 19 (2), 294.
- Tezi, Y. L. (2017). A comparative study between Sayyid Qutb's and Fazlur Rahman's political thought: The relationship between Islam and state (Master's thesis). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.
- Wardenburg, J. (2002). *Ideologization in Present-Day Islam: An Exploration*. In *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*. Berlin/New York.