

بررسی تطبیقی مفهوم جاهلیت در اندیشه متفکران قرن بیستم (مطالعه موردی آیت‌الله خرقانی، سید قطب و ابوالاعلی مودودی)

۱. آذر جلیلیان*: استادیار و عضو هیأت علمی، گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: A.j@pnu.ac.ir

چکیده

استعمار جوامع اسلامی توسط غرب در قرن نوزدهم و بیستم میلادی واکنش‌های فراوانی را به همراه داشت. متفکران مسلمان تلاش کردند تا در خصوص چرایی افول جوامع اسلامی که باعث شد، نسبت به غرب در موضع شکست قرار بگیرند، چاره‌جویی کنند. پاسخ‌های بسیاری به این امر صورت گرفت که در صدر آن یافتن دلایل این افول در میان خود مسلمانان بود. از همین رو متفکرانی نظیر آیت‌الله خرقانی در ایران، سید قطب در مصر و مودودی در هند با تقسیم‌بندی جامعه اسلامی به دوره‌هایی نظیر آنچه در ایام بعثت واقع شده بود، تلاش کردند تا راهی برای برون‌رفت از شکست جوامع اسلامی در مقابل هجمه‌های وسیع فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و غیره پیدا کنند. در نگاه آن‌ها جوامع کنونی مسلمان همانند دوره پیش از بعثت هستند و چه بسا جاهلیتی که دامن‌گیر آنان شده بسیار شدیدتر از ایام پیامبر باشد. پژوهش حاضر تلاش دارد تا از رهگذر مطالعه تطبیقی به بررسی مفهوم جاهلیت در اندیشه این سه متفکر بپردازد.

کلیدواژه‌گان: اسلام، جاهلیت، خرقانی، سید قطب، مودودی، اندیشه‌های نوین سیاسی غرب.

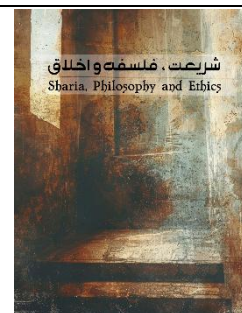
شیوه استناددهی: جلیلیان، آذر. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی مفهوم جاهلیت در اندیشه متفکران قرن بیستم (مطالعه موردی آیت‌الله خرقانی، سید قطب و ابوالاعلی مودودی). *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۱۳(۱)، ۱۶-۱.

تاریخ ارسال: ۱۴ آذر ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۳ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۰ فروردین ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۴



© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



A Comparative Analysis of the Concept of Jahiliyyah in the Thought of Twentieth-Century Thinkers (Case Study: Ayatollah Kharqani, Sayyid Qutb, and Abul A'la Maududi)

I. Azar Jalilian*: Assistant Professor and Faculty Member, Department of History, Payame Noor University, Tehran, Iran

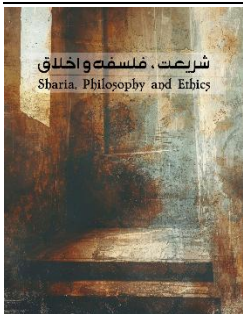
*Corresponding Author's Email: A.j@pnu.ac.ir

Abstract

The colonization of Islamic societies by the West during the nineteenth and twentieth centuries generated numerous reactions. Muslim intellectuals sought to understand the causes behind the decline of Islamic societies, which had led them into a position of defeat vis-à-vis the West. Many responses were proposed, foremost among them the attempt to locate the roots of this decline within Muslim societies themselves. Accordingly, thinkers such as Ayatollah Kharqani in Iran, Sayyid Qutb in Egypt, and Maududi in India classified Islamic society into historical phases similar to those of the period of the Prophet's mission, in an effort to identify a path out of the crisis faced by Islamic societies under extensive cultural, political, and social pressures. In their view, contemporary Muslim societies resemble the pre-prophetic era, and the state of jahiliyyah affecting them may even be more intense than during the time of the Prophet. The present study seeks, through a comparative approach, to examine the concept of jahiliyyah in the thought of these three thinkers.

Keywords: *Islam, jahiliyyah, Kharqani, Sayyid Qutb, Maududi, modern Western political thought.*

How to cite: Jalilian, A. (2025). A Comparative Analysis of the Concept of Jahiliyyah in the Thought of Twentieth-Century Thinkers (Case Study: Ayatollah Kharqani, Sayyid Qutb, and Abul A'la Maududi). *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(1), 1-16.

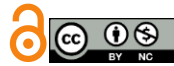


Submit Date: 04 December 2024

Revise Date: 02 April 2025

Accept Date: 09 April 2025

Publish Date: 21 April 2025



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

The concept of *jahiliyyah* occupies a foundational place in Islamic intellectual history because it originally marked the boundary between the pre-prophetic order and the order inaugurated by revelation, yet in the twentieth century it was reformulated by a number of Muslim thinkers as an interpretive category for diagnosing the crisis of modern Muslim societies. In its Qur'anic and early Islamic usage, the term referred to patterns of conduct, judgment, collective ethos, and non-divine orientations associated with the period before the Prophet's mission, and in the hadith tradition it also appeared in discussions of political and religious leadership, social partisanship, and the distinction between divinely guided order and deviant forms of communal life (1). Although earlier Muslim scholars generally used *jahiliyyah* to denote a historical period prior to Islam, some premodern thinkers, especially Ibn Taymiyyah, expanded the concept beyond a closed chronological era and introduced the possibility that forms of ignorance, deviation, and anti-divine conduct could recur within Muslim history itself, thereby opening the way for later thinkers to interpret contemporary realities through the same lens (2). In the twentieth century, when Muslim societies were confronting colonial domination, political fragmentation, intellectual dependence, and the erosion of civilizational confidence, this conceptual expansion became especially consequential. Thinkers sought not merely to explain decline in political or military terms, but to identify a deeper civilizational pathology rooted in the displacement of authentic Islam by alien norms, corrupted practices, and secular modes of ordering life. Within this broader context, Ayatollah Kharāqani in Iran, Sayyid Qutb in Egypt, and Abul A'la Mawdudi in South Asia each reconstructed the meaning of *jahiliyyah* in a manner appropriate to his historical setting and intellectual project. The present study therefore examines comparatively how these three thinkers transformed a classical Islamic term into a modern category of social criticism and political theology, and how each linked the diagnosis of *jahiliyyah* to a proposed path of Islamic renewal (22).

This study adopts a comparative and interpretive approach grounded in textual analysis of the selected thinkers' principal works and relevant secondary scholarship. The analysis proceeds from the premise that *jahiliyyah* in modern Islamic thought is not simply a theological label but a historically productive category through which Muslim intellectuals articulated positions on sovereignty, legitimacy, social order, moral decay, reform, and the relationship between Islam and the modern world. Kharāqani is situated in the transitional phase of post-constitutional Shi'i political thought in Iran, where debates on religious authority, social reform, and the implications of Western influence had intensified (4-6). Qutb is read within the bipolar atmosphere of the Cold War and the ideological struggle among Islam, capitalism, and communism, a struggle that sharpened the antithetical and totalizing features of his conceptual vocabulary (8, 9, 11, 12). Mawdudi is examined against the background of late colonial India, the crisis of Muslim political identity, the Pakistan movement, and the subsequent effort to define an Islamic state and an Islamic civilization in opposition to secular nationalism and Western political models (13-15). The comparative framework focuses on four analytic dimensions: the definition of *jahiliyyah*; the causes that produce it; the historical scope assigned to it; and the extent of its social and political application. Through these dimensions, the study seeks to show both the continuities and discontinuities among the three thinkers. All three reject the confinement of *jahiliyyah* to a closed pre-Islamic past, but they do so in distinct ways: Kharāqani frames it through Shi'i concerns about occultation, disunity, and failure to implement Islamic norms; Qutb grounds it in rebellion against divine sovereignty and the replacement of God's rule by human rule; and Mawdudi identifies it with anthropocentric systems of life, especially secularism, nationalism, and man-made political order (7, 12, 16, 17, 19).

In Kharāqani's thought, *jahiliyyah* emerges from a specifically Shi'i reformist concern with the condition of Muslim decline and the gap between the normative claims of Islam and the lived reality of Muslim societies. His writings indicate that Islam is a comprehensive and transhistorical religion whose decline in public life

cannot be attributed to any deficiency in revelation itself, but rather to Muslims' misreading of religion, their attachment to sectarian habits, and their abandonment of the essential principles embodied in the Qur'an, the universally acknowledged Sunnah, and the practical model of the Prophet (3, 7). Kharraqani's analysis rests on a stark duality between faith in God and the hereafter, on the one hand, and materialism and denial of God, on the other, and from this perspective he argues that modern Muslim weakness stems from distance from original Islam rather than from external force alone (7). What is particularly distinctive in his theory is the classification of the present as a "third *jahiliyyah*." Whereas earlier forms of *jahiliyyah* belonged to the eras before Christ and before Islam, the current age is considered even more severe because it unfolds under the condition of the Imam's occultation while Muslims fail to benefit from the legislative and moral guidance that should govern their lives. Kharraqani ties this intensified *jahiliyyah* to the fragmentation of Twelver Shi'ism into competing schools and tendencies, including jurists, Akhbaris, Shaykhis, mystics, and philosophers, thereby emphasizing disunity as a major symptom of civilizational ignorance (7). He applies this diagnosis concretely to Iran, and especially Tehran, where the neglect of enjoining right and forbidding wrong signifies the triumph of *jahiliyyah* in social practice. Yet Kharraqani's argument is not only descriptive but also sharply normative: he contends that legal and political fidelity to Islamic law outweighs mere nominal Muslim identity, to the point that a non-Muslim who rules according to Islamic law may stand closer to the reality of Islam than a Muslim ruler who governs by non-Islamic law (7). In this way, Kharraqani anticipates later Islamist arguments while remaining rooted in a distinctively Shi'i discourse of reform, moral accountability, and return to the common foundations of Islam.

Sayyid Qutb radicalizes the modern use of *jahiliyyah* by placing it at the center of a total critique of modern civilization. His understanding of Islam is overtly contrastive and polemical, shaped by the conviction that humanity stands between fundamentally incompatible systems of life. In works such as *Social Justice in Islam*, *Islam and Others*, *Islamic Studies*, and especially *Ma'alim fi al-Tariq*, he opposes Islam not merely to one rival doctrine but to the entire modern configuration of capitalism, communism, nationalism, and civilizational materialism (9-12). Qutb presents Islam as the only system capable of unifying material and spiritual needs, justice and morality, law and conscience, and he rejects both Christianity in its reduced spiritualized form and communism in its reduction of humanity to material interests (9). This larger framework culminates in his mature doctrine that contemporary humanity as a whole lives in *jahiliyyah* because it has usurped God's sovereignty and vested ultimate legislative authority in human beings. The key conceptual pair in this argument is *'ubudiyyah* and *hakimiyyah*: true servitude means submission to divine law alone, while true sovereignty belongs exclusively to God, not to nations, classes, rulers, or majorities (12). From this perspective, *jahiliyyah* is not confined to idol worship or pre-Islamic Arabia; it is any order in which human beings derive norms, institutions, and values from a source other than revelation. Qutb accordingly argues that modern culture, customs, legal codes, philosophies, and even much of what passes as Islamic culture are contaminated by *jahiliyyah*, because they operate within non-Islamic assumptions and perpetuate obedience to powers other than God (12). His response is a program of Islamic movement, Qur'anic reeducation, struggle, and the reconstruction of an Islamic society based on the formula *la ilaha illa Allah* understood not as abstract creed alone but as a revolutionary negation of all illegitimate sovereignty. In the comparative framework of this study, Qutb's theory is the most expansive in scope, the most universal in application, and the most uncompromising in its division between Islamic and jahili orders.

Mawdudi likewise defines *jahiliyyah* through its opposition to Islam, but his conceptual style is more systematic and sociopolitical, and his writings show a strong concern with epistemology, law, governance, and civilizational principles. In his early formulation, especially in *Islam and Jahiliyyah*, he does not begin with a simple lexical definition; instead, he examines the possible ways human beings may attempt to solve the problems of life. He identifies two modes rooted in autonomous human judgment—whether through sensory

empiricism alone or through a mixture of observation, conjecture, and analogy—and contrasts both with the prophetic mode of guidance from God. For Mawdudi, the first two are forms of pure *jahiliyyah* because they assume that no transcendent authority stands above man, no revealed source of law exists, and no accountability beyond worldly life determines the validity of action (16). In such a worldview, human beings become self-legislating and self-validating, and society is organized around human sovereignty, whether expressed in monarchy, class rule, republicanism, capitalism, or other humanly constructed arrangements (16). After the formation of Pakistan, Mawdudi increasingly gave this analysis an explicitly political expression. Islam, in his view, is at once comprehensive, popular, and political, and its basic principle is obedience to God in legislation and governance rather than submission to humanly produced systems (17, 18). He distinguishes between juridical Islam, which can be entered by outward verbal confession, and real Islam, which is grounded in inward commitment and determines ultimate salvation (18). His most pointed formulation of modern *jahiliyyah* appears in his critique of the three pillars of modern civilization: secularism, nationalism, and democracy. These are not for him neutral administrative principles but the core symbols of a jahili order because they relocate sovereignty from God to man and thereby generate a government opposed to divine rule (19). Against them he places obedience to God, human unity beyond tribal or ethnic divisions, and divine sovereignty combined with human vicegerency, a structure he famously describes as “theo-democracy” (17, 20). He also differentiates between ancient *jahiliyyah*, which was overcome by Islam, and modern *jahiliyyah*, which reemerged after the corruption of the caliphate and intensified under the influence of European ideologies, particularly nationalism, socialism, and secularism (21). Thus, while Mawdudi shares with Qutb the extension of *jahiliyyah* into the present, his analysis is more institutionally articulated and more directly tied to the construction of an Islamic political order.

The comparative findings of this study show that Kharaqani, Qutb, and Mawdudi all transformed *jahiliyyah* from a bounded historical label into a critical category for diagnosing modern Muslim decline, yet they did so from different intellectual locations and with different levels of scope and abstraction. Kharaqani’s discourse is shaped by Shi’i concerns over occultation, sectarian fragmentation, and moral neglect; his *jahiliyyah* is especially visible in Iran and in the failure of Muslims to implement the shared ethical and legal core of Islam. Qutb universalizes the term most decisively, turning it into a global judgment on all systems based on human sovereignty and interpreting the Cold War order itself as a single jahili front despite its ideological divisions. Mawdudi systematizes the concept in relation to epistemology, law, and political institutions, identifying modern *jahiliyyah* with secular, national, and democratic forms of life that sever politics from divine normativity. In all three cases, however, *jahiliyyah* serves a common function: it names the condition produced when Islam is displaced as the organizing principle of life. Their diagnoses differ in setting, vocabulary, and theoretical emphasis, but their shared conclusion is that Muslim decline cannot be remedied by imitation of Western models or by partial reform within an alien framework. The solution, for each in his own way, is a return to Islam as a total source of guidance, legitimacy, and communal order. Kharaqani seeks recovery through Qur’an, Prophetic practice, and principles shared across Islamic schools; Qutb calls for a Qur’an-centered movement that restores divine sovereignty and liberates humanity from submission to human rule; and Mawdudi argues for a fully Islamic system of life and governance grounded in revelation rather than secular civilizational premises. Taken together, their thought demonstrates that the modern reactivation of *jahiliyyah* was not a marginal semantic development but a major conceptual strategy by which Muslim thinkers sought to interpret colonialism, modernity, moral disorder, political illegitimacy, and the possibility of Islamic renewal.

In conclusion, the twentieth-century reconceptualization of *jahiliyyah* by Kharaqani, Qutb, and Mawdudi reveals a profound attempt to reinterpret the crisis of Muslim societies through a language internal to the Islamic tradition yet directed toward modern conditions. Their use of the term did not merely invoke the

memory of pre-Islamic Arabia; rather, it functioned as a diagnostic instrument for identifying the structures of estrangement that had separated Muslim societies from what they regarded as authentic Islam. Although their contexts were different—Iranian Shi‘i reformism, Egyptian Islamist radical critique, and South Asian Islamic constitutional thought—they converged in seeing modern decline as inseparable from a displacement of divine guidance by man-made norms. The differences among them are still significant: Kharraqani’s argument is more socially and confessionally situated, Qutb’s is more universal and confrontational, and Mawdudi’s is more systematic and institutionally political. Yet all three viewed Islam not as a private faith limited to ritual or morality, but as the sole adequate basis for collective life, public legitimacy, and civilizational recovery. The comparative study of their views therefore shows that the modern discourse of *jahiliyyah* was, at its core, a discourse of Islamic re-foundation: a call to recover a lost center, redefine the sources of order, and confront the modern world by reasserting Islam as the decisive criterion for judging history, society, and politics.

یکی از اساسی‌ترین اصطلاحات دینی-تاریخی که در اسلام به‌عنوان حدفاصل بین پیش از بعثت و پس از بعثت مطرح شد و تأثیر بسزایی در قرن بیستم در اندیشه متفکران مسلمان ایفا نمود، مفهوم جاهلیت بود. این اصطلاح دینی-اجتماعی و تاریخی-سیاسی و حتی اقتصادی اشاره به قبل از ظهور اسلام در عربستان دارد که پس از اسلام عمدتاً برای تمایز دوره اسلامی از آن عصر، بدان اطلاق می‌شود. این اصطلاح در دوره مدرن در میان جوامع اسلامی به یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه متفکران مسلمانان بدل شد که تلاش داشتند تا برای آنچه آنان دوره افول قدرت مسلمانان می‌نامیدند، راه‌حلی جهت خروج از ضعف جوامع اسلامی جست‌وجو کنند. از این‌روی، پژوهش حاضر با این مسئله روبه‌روست که متفکران قرن بیستم چه دیدگاهی در خصوص جاهلیت داشتند؟ برای این منظور، بر اساس روش تطبیقی، به بررسی دیدگاه سه متفکر با نام‌های آیت‌الله خرقانی، مودودی و سید قطب در سه حوزه جغرافیایی ایران، پاکستان و مصر می‌پردازد.

جاهلیت در اسلام

در قرآن دو کلمه جهل و جاهلیت آمده که مفهوم آن در این موارد ذکر شده است:

۱- آیه ۳۳ احزاب که جاهلیت به معنای رفتار و آداب پیش از بعثت است.

۲- آیه ۲۶ فتح که جاهلیت به معنای تعصب و اخلاق پیش از بعثت است.

۳- آیه ۵۰ مائده که جاهلیت به معنای حکم کردن و قضاوت کردن است.

۴- آیه ۱۵۴ آل‌عمران که جاهلیت رفتار و سلوک جمعی را می‌رساند که دیدگاهی غیر الهی در خصوص مسائل ماوراءالطبیعه داشتند.

در سیره پیامبر و ائمه نیز جاهلیت معنایی در همین چارچوب دارد. چنان‌که پیامبر می‌فرماید: «من کان فی قلبه حبه من خردل من عصبیه بعثه الله یوم القیامه مع أعراب الجاهلیه» (۱). در یکی از مهم‌ترین احادیثی که اصطلاح جاهلیت به کار رفته، مسئله امامت و جانشینی حضرت و مسئله زمامداری سیاسی-دینی است. «من مات و لیس علیه إمام فمیته میتة جاهلیه» (۱). این اصطلاح در نزد فقها و محدثین نیز در خصوص یک دوره تاریخی پیش از بعثت کاربرد داشت. چنان‌که کلینی رازی در وصف تغییر نام شهر یرب به مدینه النبی عنوان می‌کند: «مدینه محمد (ص) التي یقال لها: طیبه و قد کان اسمها فی الجاهلیه یرب» (۱). در نزد سایر فقها و علمای اسلامی تا پیش از دوره مدرن، جاهلیت عموماً به یک دوره تاریخی پیش از بعثت پیامبر اطلاق می‌شد. در برخی موارد، کسانی مانند ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸هـ.ق)، قائل به دو نوع جاهلیت عامه و جاهلیت مطلقه بودند. مراد ابن تیمیه از جاهلیت عامه، نوعی از جهل بود که در آن اعمال و اقوال از روی جهالت بود و با رسالت‌های یهودیت و نصرانیت سر ناسازگاری داشت. نوع دیگر جاهلیت، پس از رسالت پیامبر واقع شد و چون ختم رسالت با ایشان انجام شد، جاهلیتی که وجود دارد، جاهلیت مطلقه نامیده می‌شود.

ابن تیمیه یکی از نخستین کسانی بود که اصطلاح جاهلیت را فراتر از جغرافیای زمانی و تاریخی گسترش داد و از دل «جاهلیت مطلقه»، «جاهلیت مقیده» را پیش کشید که اشاره به نوعی رفتار و منش جاهلی در دوره اسلامی دارد که از سوی مسلمانان انجام می‌شود (۲).

در دوره مدرن، این اصطلاح از سوی متفکران مسلمانی که تلاش داشتند تا به تعریف جایگاه خود در جهان پردازند، بیشتر مطرح شد. از مهم‌ترین شخصیت‌هایی که در سه حوزه ایران، مصر و هند، جاهلیت را به عصر حاضر تعمیم دادند، آیت‌الله خرقانی، سید قطب و ابوالاعلی مودودی بودند که با طرح این مفهوم در قالبی که بتوان بر جوامع امروزی اطلاق شود، در تلاش برای چاره‌جویی بحران جوامع اسلامی برآمدند.

جاهلیت از نظر آیت‌الله خرقانی

مفهوم جاهلیت در نزد فقها و متفکران شیعه، آن‌چنان که باید و شاید، مورد توجه نبوده است. از آنجایی که هم و غم فقهای شیعه بحث امامت و مسائل مرتبط با آن در عصر غیبت بود، بنابراین در فاصله عصر صفوی تا اواخر قاجار به این مسائل بیشتر توجه شد و سعی بر آن بود تا جایگاه اساسی فقیه در عرصه‌های مختلف جامعه شیعه مشخص گردد. در دوره قاجار که دعوی اخباری و اصولی یکی از موضوعات اساسی بود، سرانجام این مهم با تفوق اصولی‌ها همراه شد و در بجنوبه آن، رفت و آمد ایرانیان به اروپا و آشنایی با اندیشه‌های غربی و فراهم شدن شرایط انقلاب مشروطه در ایران، فقهای شیعه برای تعریف مجدد جایگاه خود در جامعه نظرات بدیعی در خصوص دین و سیاست ارائه دادند که نمونه اعلای آن نظرات آیت‌الله نائینی بود که از دیدگاه‌های سیاسی-دینی فقیه بلندپایه شیعه، آخوند خراسانی، متأثر بود.

در همین دوره، یعنی در فاصله حکومت ناصرالدین شاه قاجار تا اواخر دوره رضاشاه پهلوی که حدود یک قرن را در برمی‌گیرد، عالمی در حوزه اندیشه سیاسی شیعه، دیدگاه‌های تازه‌ای ارائه کرد که هرچند در ایران، آن‌چنان که باید و شاید، بدان توجه نشد، لکن نظرات و دیدگاه‌های سیاسی و دینی وی در حوزه اسلام شیعی منحصر به فرد و قابل تأمل بود. سید اسدالله خرقانی یا بنا بر آنچه در رساله «روح التمدن و هویت الإسلام» آمده، سید زین العابدین اسدالله الموسوی الشرزندی الخارقانی (3) در ۱۲۵۴ هـ.ق، در قریه شیرزند افشریه قزوین متولد شد. خرقانی به واسطه عمر طولانی و مفیدی که داشت و در نتیجه تسلطش به زبان فرانسوی و عربی و آگاهی از نظرات سیاسی در غرب، از معدود روحانیون سنتی به شمار می‌رفت که تلاش داشت تا راهی برای مقابله با غرب در قالب کلام جدید دینی ارائه کند و به شبهه‌های آنان در قالب تطبیقی پاسخ دهد. او از اعضای بنام دفتر آخوند خراسانی بود (4) و پس از آن که به ایران بازگشت، در دوره مشروطه بسیار فعال بود. حتی پس از آن تا اواسط حکومت رضاشاه همچنان مشغول فعالیت‌های سیاسی بود. گفته شده با رضاشاه برخوردی داشت، که البته روایت‌های متناقضی از آن شده است (5). خرقانی در هفتم صفر ۱۳۵۵ هـ.ق، درگذشت و در ابن‌بابویه، جنب مقبره استادش، مرحوم میرزای جلوه از اساتید حکمت، به خاک سپرده شد (6).

از دغدغه‌های اساسی خرقانی، مسئله اسلام و غرب و اسلام و جوامع اسلامی بود که در اکثر آثار او هویدا است. چنان که در رساله‌های ذیل می‌توان دید: رساله رد نصاری (کشف الغوایه فی رد الهدایه)، رساله روح التمدن و هویت الإسلام، محو الموهوم و صحو المعلوم یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی و غیره (6). تمامی این آثار پیرامون دو مسئله مهم مقابله با ادیان و تعریف جایگاه اسلام در عصر حاضر دور می‌زند. از مفاهیم اساسی در اندیشه خرقانی، مفهوم اسلام بود. تعریف او از اسلام، مشخص می‌کند که وی چه مفهومی از جاهلیت در ذهن داشته که تلاش داشت تا برای برون‌رفت جوامع اسلامی از عقب‌ماندگی که در آن گرفتار شده‌اند، راه‌حلی پیشنهاد دهد. از نظر خرقانی، اسلام دینی جامع و فرازمانی است و انحطاطی که بر مسلمانان عارض شده ناشی از برداشت غلط مسلمانان از این دین است (7). اساس نظریه خرقانی در خصوص تعریفش از اسلام بر جدایی عادات عرفی از اساس شریعت تکیه دارد و میزان و معیار این بر سه مبنای قرآن، سنت مورد اتفاق همه فرق اسلامی و سیره عملی پیامبر است (7).

خرقانی اضافه می‌کند که در کل حیات بشر دو عقیده بر بشر حاکم بوده است: نخست، ایمان به خدا و روز آخرت. دوم، عقیده مادی و انکار خدا (7). مسلمانان در قرون نخستین، حتی تا مدت هزار و صد سال، در همه جوانب برتر بودند، لکن مسلمانان قرون نوزدهم و بیستم به سبب ترک سیاست‌های اسلام و احکام آن، خوار شده و در خواب غفلت مانده‌اند. این نیز به سبب انس با خصوصیات مذهب و رها نمودن اساس اسلام و تشتت و تفرق مذهبی است. همین امر اسباب ضعف و قبول تبعیت از بیگانه شده است و تنها علاج آن، بازگشت به اسلام نخستین و اقرار به کلمه شهادت و تأسی به پیامبر و ایمان و تمسک همه فرق و مذاهب اسلامی به مذهب ایشان است.

خرقانی معتقد است که عصر حاضر، عصر رفاه و آزادی نیست، بلکه عصر جاهلیت است؛ زیرا انتظار ولی عصر دلیل کافی بر این امر است که عصر غیبت، زمان جاهلیت است، زیرا وجود امام همراه با عدم استفاده از فواید تشریحی، در حکم زمان جاهلیت است و این جاهلیت سوم است [جاهلیت اول قبل از عیسی (ع) و بین ادریس (ع) و نوح (ع)، جاهلیت دوم قبل از اسلام یا بین عیسی (ع) و محمد (ص) است]. دلیل آن نیز تشتت عقاید شیعه دوازده امامی بین مجتهدین، اخباری، کشفی، شیخیه، عرفا (صوفیه) و حکما (فلاسفه) است. به هر صورت، جاهلیت اکنون بیشتر و شدیدتر از آن دو جاهلیت قبلی است (7). خرقانی بحث خود را با این سؤال ادامه می‌دهد که آیا مسلمانی که بر مبنای غیر شریعت اسلام حکم و قضاوت می‌کند و غیر مسلمانی که بر شریعت اسلام حکم می‌کند، کدام یک اسلام را به پا می‌دارد؟ در پاسخ می‌گوید: بدون شک قسم دوم اسلامی و قسم اول مغایر با اسلام است، زیرا شکی نیست که قانون از لحاظ اهمیت و حرمت از اشخاص برتر است و کافر یا فاجری که به تطبیق شریعت اسلامی و بر اساس آن حکم کند، نزدیک‌تر به حقیقت اسلام است تا مسلمانی که غیر قانون اسلامی را عمل می‌کند و این کافر افضل‌تر است، به خاطر اینکه حکومتش حکومت اسلامی و دیگری حکومتش منتسب به اسلام است، در حالی که غیر اسلامی و دشمن اسلام است (7).

خرقانی در تفسیر آیات ۱۰۴-۱۰۵ سوره آل عمران، خیر را به دین اسلام، معروف را به اعمالی که خدا و پیامبر به آن امر کرده و منکر را شامل هر آنچه خدا و رسول از آن نهی کرده‌اند تفسیر می‌کند و کسی که به آن عمل نکند شایسته خلیفه‌اللهی نمی‌داند و عصر حاضر که امر به معروف و نهی از منکر در آن انجام نمی‌شود، عصر جاهلیت می‌نامد و این حال اهل ایران، به‌ویژه تهران (طهران)، است (7).

جاهلیت از نظر سید قطب

سید قطب ابراهیم، متولد سال ۱۳۲۴ هـ.ق در اسبوط بود. از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۴ هـ.ق، به‌عنوان بازرس وزارت معارف فعالیت داشت و در سال ۱۳۶۷ هـ.ق، برای مطالعه نظام آموزشی امریکا راهی این کشور شد. در امریکا خبر کشته شدن حسن البنا، مرشد عام اخوان المسلمین، را شنید و پس از بازگشت در سال ۱۳۷۰ هـ.ق، به اخوان پیوست. سید قطب این عضویت را این‌گونه وصف می‌کند: «من در سال ۱۳۷۰ هـ.ق، متولد شدم». در سال ۱۳۷۱ هـ.ق، به عضویت شورای رهبری اخوان (مکتبه الارشاد) درآمد و در اختلاف درون‌حزبی اخوان، جانب هضیبی را گرفت. در سال ۱۳۷۳ هـ.ق، مدتی در زندان به سر برد و در همان سال پس از آزادی، سردبیر روزنامه اخوان المسلمین شد. پس از ماجرای ترور ناصر، در سال ۱۳۷۴ هـ.ق، به جرم توطئه علیه نظام دستگیر شد. او در زندان تفسیر فی ظلال القرآن و معالم فی الطریق را نوشت که مورد توجه جریان‌های تکفیری قرار گرفت. پس از انحلال اخوان و کشتارهای سال ۱۳۷۶ هـ.ق، سید قطب در سال ۱۳۸۳ هـ.ق، مدتی آزاد شد. سپس در سال ۱۳۸۵ هـ.ق، بار دیگر به جرم توطئه و براندازی دستگیر و در سیزدهم جمادی الاول سال ۱۳۸۶ هـ.ق/ بیست و نهم آگوست سال ۱۹۶۶ م، حکم اعدام وی اجرا شد (8).

دیدگاه سید قطب در خصوص جاهلیت در تعریف وی از اسلام نهفته است. تعریفی که وی در اسلامیات خود از اسلام ارائه می‌دهد، تعریفی تقابلی و جدلی است و این نگاه در دو دهه پایانی زندگی سید قطب، عنصر غالب بود. عناوینی چون: «دنیا بر سر دو راهی: اسلام یا کمونیسم!» (9)، اسلام آمریکایی (10) و اسلام حقیقی (8)، اسلام و مسیحیت و جاهلیت، نشان از تفکر تقابلی قطب در ایامی داشت که جهان به دو بلوک شرق و غرب تقسیم شده بود (11). او برای اینکه مفهوم و برداشت خودش را از اسلام بهتر مطرح کند، به مقایسه آن با ادیان و افکار موجود، به‌ویژه مسیحیت و کمونیسم، پرداخت. در نگاه او مسیحیت تنها جنبه‌های روحی انسان را مد نظر دارد و کمونیسم نیز بر حوایج مادی محض تأکید دارد؛ اما اسلام جامع این دو است و هدف‌های روحی و جسمی را یکجا بیان داشته و در آن حوایج معنوی و مادی از هم جدا نیست و این مبدأ جدایی کمونیسم، مسیحیت و اسلام است (9). برای سید قطب، اسلام محقق‌کننده یک عدالت اجتماعی کامل است و همتی بالاتر از این دارد که در فکر یک عدالت اقتصادی محدود باشد و یا تنها فشار قانونی را ضامن اجرای آن قرار دهد، بلکه یک عدالت انسانی همگانی را وجه همت خویش قرار

داده و بر دو رکن محکم استوار شده است: قلب و وجدان آدمی از درون، و قانون‌گذاری صحیح در محیط اجتماع (9). از نظر او، بلوک کمونیست و سرمایه‌داری یک جبهه است و این اسلام است که در مقابل آن‌ها قرار دارد. او برای نجات جهان، تشکیل اردوگاه سوم را پیشنهاد می‌کند که دارای طرز فکر و ایدئولوژی خاصی درباره زندگی بوده و ممتازات برجسته‌ای بین دو اردوگاه امپریالیستی شرق و غرب دارد؛ لذا اردوگاه سوم، تنها و آخرین راه‌حل برای تحقق بخشیدن و ایجاد موزانه جهانی و تعادل بین‌المللی در دنیایی است که بین دو اردوگاه متجاوز سرگردان مانده است (9-11).

نگاه تقابلی سید قطب در کتاب «معالم فی الطریق» پیرامون تعریف اسلام، وجه غالب است. در سراسر کتاب دو مفهوم وجود دارد که کلید رابطه میان انسان و خداوند است. این دو مفهوم عبارت‌اند از: «العبودیه» و «الحاکمیه». سید قطب با اختصاص هر کدام از این مفاهیم به دوره‌ای از نزول قرآن در صدد بیان مسیری است که جنبش اسلامی بایستی در آن گام نهد. «العبودیه» بیانگر مرحله اول از حرکت پیامبر در سیر دعوت خویش بود و «الحاکمیه» که آن نیز به‌مانند «العبودیه» نشان‌دهنده مرحله دوم از حرکت جنبش اسلامی بود که پیامبر طی سیزده سال مکی پایه‌های آن را با گذر از مرحله نخست بنیان گذاشت. با این نگاه سید قطب، حرکت پیامبر در رأس این جنبش و اصحاب ایشان به تبعیت از چنین رهبری فرهمند، حرکتی قرآنی بود. وارد شدن به مرحله دوم، پشت پا زدن به مرحله اول نیست، بلکه در هر زمانی این دو باید با هم باشند. در واقع، از مفاهیم «العبودیه» و «الحاکمیه»، دو مرحله حرکت اسلامی را در نظر داشت که از آغاز رهبری تا استقرار جامعه اسلامی را در برمی‌گیرد. مرحله اول بلوغ معنوی است که مرحله الهام قرآنی است و هدفش آزاد کردن خویش از خودبیگانگی جاهلی است (العبودیه)؛ و مرحله دوم، نبرد علیه جامعه جاهلی (الحاکمیه). در اندیشه سید قطب، آنچه تمامی این جریان‌ها را از تلاش فردی گرفته تا تفکر درباره قرآن و مبارزه مسلحانه، در برمی‌گیرد، «جهاد» است. این دو اصطلاح به شیوه‌ای که سید قطب از آن‌ها برداشت می‌کند، شبیه به کاربرد آن در نوشته‌های مودودی در «المصطلحاه الاربعه فی القرآن» است. هر چند که سید قطب از آن‌ها به‌عنوان مفاهیم عمده تحلیل خود از جاهلیت و جوامع اسلامی استفاده می‌کند و بار معنایی بیشتری از مودودی به آن‌ها می‌دهد. هضیبی، مرشد عام، برخلاف نظر مودودی و سید قطب بیان می‌دارد که دو اصطلاح «العبودیه» و «الحاکمیه»، اصطلاحات قرآنی نیستند. در یک جامعه اسلامی که مراد و منظور سید قطب است، این دو اصطلاح چنین معنا پیدا می‌کنند. «العبودیه» یعنی تابع قانون و شرع خداوندی بودن، و «الحاکمیه» یعنی حاکم بودن قانون و شرع خداوندی به‌تمام معنا که در فوق آمده است (12).

در نگاه سید قطب، بشریت امروز در پرتگاه نابودی است و این نابودی به خاطر نگاه نظام‌های کمونیستی و سرمایه‌داری و ملی‌گرایی است و تنها اسلام می‌تواند انسان حاضر را از افتادن به ورطه نابودی نجات دهد (12). او معتقد است که جهان امروز از حیث «پایه‌های زندگی و امور آن» در جاهلیت قرار دارد. این جاهلیت بر تعدی به حاکمیت الله در زمین و در مقابل الوهیت ایجاد شده است و به حاکمیت بشر معترف است و چون از روش اسلامی فاصله گرفته‌اند، مردم در نظام غیر اسلامی به سر می‌برند (12). بشر امروز برای خلاصی از این جاهلیت نیازمند نشانه‌های راه است که مسیر او را مشخص سازد تا از سردرگمی در امان بماند و این نشانه‌ها را باید در قرآن جست‌وجو کرد (12). سید قطب جاهلیت امروز را همچون جاهلیت ایام بعثت و بلکه تاریک‌تر از آن می‌داند که تصورات و عقاید، عادات، فرهنگ، فنون و آداب، شرائع و قوانین مردم را در برمی‌گیرد و حتی آن را به‌قدری گسترده می‌داند که بسیاری از آنچه با عنوان فرهنگ اسلامی، مراجع اسلامی، فلسفه اسلامی و تفکر اسلامی یاد می‌کنند، ساخته این جاهلیت می‌داند. سید قطب برای دوری از این جاهلیت، حرکت در مسیر اسلام جنبشی و بازگشت به منبع اصیل و خالص اسلامی را پیشنهاد می‌کند (12). این اسلامی که او بدان فرامی‌خواند عبارت است از: نخست، اقرار به عقیده «لا اله الا الله» و ارجاع حاکمیت به خداوند در همه امور و طرد کسانی که بر حاکمیت الله عصیان کرده‌اند (12). این اسلام عقیده صرف نیست، بلکه روشی برای جنبش آزادی تمامی انسان‌ها است. در سایه این اسلام، جامعه اسلامی شکل می‌گیرد که بر بنیاد عقیده قرار دارد و تمامی اقوام و ملل را در برمی‌گیرد (12). در مقابل این جامعه اسلامی،

جامعه جاهلی قرار دارد که شامل تمامی جوامعی می‌شود که عبودیتشان خالص برای خداوند نباشد. این جهالت در تصورات اعتقادی و عبادی و قوانین هویداست و بنابراین تعریف، تمامی جوامع امروز، اکنون بر این منوال هستند (12).

جاهلیت از نظر سید ابوالاعلی مودودی

سید ابوالاعلی مودودی در ۳ رجب ۱۳۲۱ هـ.ق، در حیدرآباد دکن متولد شد. با ورود به دارالعلوم با مولانا حمیدالدین فراهی آشنا شد. در سال ۱۲۹۷ هـ.ق، وارد حرفه روزنامه‌نگاری شد که هم‌زمان با آغاز جنبش ملی هند بود. در همین سال در «انجمن اعانت زندانیان اسلام» نقش فعالی ایفا نمود. سال بعد به جنبش خلافت پیوست. او در این برهه، اولین اثر خود را در مورد شخصیت گاندی نوشت که قبل از انتشار مصادره شد. پس از آن به مدت چند ماه با مولوی تاج‌الدین، مدیر هفته‌نامه تاج، همکاری کرد. پس از توقیف هفته‌نامه تاج، او به دهلی رفت و با رهبران جمعیت العلمای هند دیدار کرد. مولانا کفایت‌الله و مولانا احمد سعید از او برای ویراستاری مجله مسلم دعوت نمودند؛ که تا سال ۱۳۰۱ هـ.ق، به طول انجامید. پس از آن با مولانا محمدعلی جوهر آشنا شد. مولانا از مودودی خواست تا در روزنامه‌اش به نام «همدرد» همکاری کند. سال بعد او با روزنامه «الجمعیت» به سرپرستی مولانا احمد سعید همکاری نمود که تا سال ۱۳۰۷ هـ.ق، طول کشید؛ اما یک سال قبل در ۱۳۰۶ هـ.ق، حادثی رخ داد که بر آینده‌ی مودودی تأثیر گذاشت. واقعه از این قرار بود که رهبر جنبش شودهی (shudhi) به نام شارزنانند (shardhanand) که از زمره جنبش‌های تندرو احیای دین هندو بود، به‌وسیله یک مسلمان کشته شد و سیل تهمت‌ها نسبت به اسلام سرازیر شد. تا جایی که گاندی اظهار داشت که «اسلام خود را در سیمای جنبشی نشان داده است که نیروی قاطعش شمشیر است و شمشیر». مودودی در پاسخ به این اتهامات، مقالاتی را با عنوان «الجهاد فی الإسلام» نوشت که به شکل یک کتاب انتشار یافت. در سال ۱۳۵۰ هـ.ق، «رساله دینیات» را نگاشت. این دو اثر در شهرت مودودی قبل از «ترجمان القرآن» نقش بسزایی داشت. در سال ۱۳۵۲ هـ.ق، سردبیری و مدیریت مجله «ترجمان القرآن» را به عهده گرفت. در سال ۱۳۵۷ هـ.ق، علامه اقبال از مودودی دعوت کرد تا در تدوین فقه اسلامی به او کمک کند. در همین سال، او به‌منظور تربیت نسل جوانی از فقیهان، آکادمی «دارالسلام» را تأسیس کرد. او «جماعت اسلامی» را در سال ۱۳۶۰ هـ.ق، بنیان نهاد. جماعت اسلامی برگرفته از اخوان المسلمین و منطبق با اندیشه حزب‌الله ابوالکلام آزاد ایجاد شد (13). در سال ۱۳۶۲ هـ.ق، نگارش تفسیر «تفهیم القرآن» را آغاز کرد. وی سرانجام در سال ۱۳۸۵ هـ.ق، وفات نمود (14, 15).

تعریفی که مودودی در خصوص جاهلیت در ذهن دارد، نقطه مقابل اسلام است؛ بنابراین، برای مشخص شدن جاهلیت لازم است که تعریف او از اسلام مشخص شود. مودودی در یک سخنرانی پیش از استقلال پاکستان که ذیل اسلام و جاهلیت عنوان شده، به تعریف مشخصی از جاهلیت نمی‌پردازد، بلکه نمودهایی که در آن جاهلیت دیده می‌شود را برای تشریح دیدگاه خود بیان می‌کند. او در خصوص «حل مسائل مختلف زندگی» و اینکه چه روشی را باید اتخاذ کرد، سه نوع راه‌حل پیشنهاد می‌کند: ۱- اعتماد آدمی بر حواس و بر اساس آن قضاوت کردن. ۲- مشاهده حسی، وهم و قیاس را یکجا ساخته و یک نتیجه را از آن اخذ کند. ۳- پیامبرانی از جانب خداوند مکلف به دعوت به راه راست و حقیقت شده‌اند و آن‌ها راه‌حلی برای این مسائل بیان داشته‌اند.

از نظر مودودی، راه‌حل نخست و دوم مساوی است با جاهلیت محض. او تعریفی از جاهلیت محض ارائه نمی‌دهد، بلکه از مفاد توضیحی که در خصوص راه‌حل اول می‌دهد، می‌توان دریافت که منظور وی از جاهلیت محض، نوعی دیدگاه انسانی در خصوص برنامه زندگی است که در ماورای عالم انسانی هیچ صاحب امری نیست که انسان در برابر او پاسخگو باشد و منبعی از علم و سرچشمه‌ای از هدایت وجود ندارد که انسان بتواند قانون زندگی‌اش را از آن استخراج کند؛ لهذا انسان موجودی است خودمختار و بدون مسئولیت. وضع قانون و مقررات، اتخاذ تجویز برای صرف نیروهایش و تعیین روش و برخورد با موجودات از وظایف و مسئولیت‌های خود اوست. زندگی هرچه هست همین زندگی دنیوی است و

کلیه نتایج اعمال در محدوده‌ی همین زندگی تعیین شده‌اند، پس درست بودن و خطا بودن، مفید بودن و مضر بودن، قابل اخذ و قابل ترک کردن تنها بنا بر نتایجی صورت می‌گیرد که در جهان به ظهور می‌رسد (16).

روش مبنی بر مشاهده ویژه حسی که نتیجه لازمه این نقطه‌نظر در زندگی انفرادی این است که انسان از بدو زندگی تا دم آخر روشی خودمختار و غیرمسئول را اختیار کند. سپس جامعه‌ای که از افراد دارای این طرز تفکر تشکیل می‌گردد، واجد این خصوصیات خواهد بود: بنیاد و اساس بر حاکمیت انسانی متکی خواهد بود، خواه آن حاکمیت شخصی یا دودمانی باشد یا طبقه‌ای و جمهوری، در هر صورت بلندترین اندیشه اجتماعی که استقرار می‌یابد تنها تصور و اندیشه دولت مشترک (Common Wealth) خواهد بود. در زندگی اقتصادی، گاهی سیستم فئودالیسم عروج خواهد کرد، گاهی جای آن را نظام کاپیتالیسم اشغال خواهد گرفت و گاهی هم کارگران دست به اعتصاب و شورش زده، اندیشه‌ها و نظرات خود را بر کرسی می‌نشانند. این روش، روشی است مبنی بر جاهلیت محض، زیرا از روش توأم با مشاهده از قیاس و وهم، سه گونه قضاوت مختلف استخراج می‌گردد: ۱- شرک، ۲- رهبانیت، ۳- همه اوست، یعنی انسان و تمام اشیای کائنات به جای خود غیرحقیقی‌اند و وجود مستقلی ندارند، در حقیقت یک وجود وسیله ظهور همه این اشیا است و آن در همه این‌ها فعالیت می‌کند، صورت‌های متعددی از این نظریه در تفصیلات وجود دارند، اما قدر مشترک آن در کلیه این تفصیلات یکی است و آن‌هم اینکه تمام موجودات از یک وجود خارجی هستند که در حقیقت اصل وجود همان است و افزوده بر آن چیزی دیگر وجود ندارد (16).

راه‌حلی که مودودی به‌منظور خروج از جاهلیت محض پیشنهاد می‌دهد، هدایت به‌وسیله پیامبران و اهم آن‌ها اسلام است. پس از استقلال پاکستان، دیدگاه مودودی در خصوص جاهلیت به حوزه نظام سیاسی بیشتر منعطف شد و عموماً همین رویه در خصوص اسلام نیز صدق می‌کند. از نظر او، اسلام نظامی دمکراتیک، مردمی و جامع است (17) که در ارکان مهم و بزرگ آن، در کنار جزئیات کوچک و دقیق، ارتباطی منطقی برقرار است (17). از نظر سیاسی، بنای اسلام بر «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» [سوره مائده / آیه ۴۴] است، که بر اساس آن اسلام یعنی انسان تنها مطیع و فرمان‌بردار خدا باشد و از پذیرفتن هرگونه روش یا قانونی که ضد هدایت خداوندی باشد، سرباز بزند (18). او از دو اسلام نام می‌برد: اسلام حقوقی و اسلام حقیقی. در اسلام حقوقی فقط اقرار زبانی کافی است و صرفاً امور دنیوی را شامل می‌شود و افرادی که با این اقرار زبانی وارد اسلام شوند مسلمان به حساب می‌آیند؛ اما اسلام حقیقی مبنی بر اقرار قلبی است و نجات انسان در آخرت و مسلم و مؤمن قرار گرفتن بر این اساس خواهد بود (18).

از نظر او، مدنیت امروزی جهان بر سه رشته استوار است: ۱- سکولاریسم، ۲- ناسیونالیسم، ۳- دمکراسی که هر سه نماد جاهلیت هستند و نظام سیاسی که از دل آن‌ها ایجاد شود حکومت جاهلی خواهد بود که نقطه مقابل حکومت الهی مورد نظر مودودی است. مشروعیت حکومت جاهلی از لحاظ سیاسی بر حاکمیت انسان بر انسان مبتنی است (19). در برابر این سه اصل جاهلی، سه اصل دیگر وجود دارد: الف- بندگی و اطاعت خداوند در مقابل بی‌دینی و الحاد، ب- انسانیت در مقابل قبیله‌پرستی، ج- حاکمیت خداوند و خلافت جمهوریت در مقابل حاکمیت جمهور (20). نظام سیاسی که مبتنی بر این سه اصل ایجاد شود، تئوکراسی-دمکراسی و به‌صورت مختصر تئودمکراسی خواهد بود (17). مبانی مشروعیت آن نیز بر اساس حاکمیت الله و نیابت انسان قرار دارد. این حاکمیت الله در غیرقابل‌فسخ بودن قوانینش که از طریق انبیاء برای انسان آمده، می‌باشد (13).

مودودی سه اصل سکولاریسم، ناسیونالیسم و دمکراسی را اصول جاهلی می‌داند و به تبع آن، مسئله ناسیونالیسم از مهم‌ترین مظاهر جاهلیت است. از نگاه او دو دوره جاهلیت وجود داشته است. جاهلیت قدیم و جاهلیت جدید. جاهلیت قدیم با آمدن اسلام از بین رفت. این دوره تا تبدیل خلافت به ملوکیت ادامه داشت. پس از آن جاهلیت جدید آغاز شد و اکنون که هر چه بیشتر با عناصر تمدن اروپایی از قبیل سکولاریسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم در آمیخته، بیش از پیش جاهلیت فراگیر شده است. مهم‌ترین نماد این جاهلیت، ناسیونالیسم است که ملت‌ها را بر بنیاد خون، نژاد، رنگ

و... دسته‌بندی می‌کند و برای هر یک ملتی جداگانه متصور می‌شود. در مقابل، اسلام از به کار بردن واژه ملت اجتناب می‌ورزد و اصطلاح «حزب» را برای مسلمانان برگزیده است. ملت‌ها بر اساس نسل و نسب قیام می‌نمایند و احزاب بر اساس اصول و مسلک؛ بنابراین، مسلمانان ملت نیستند، بلکه حزب هستند. از این رو، از تمام جهان مجزا و تنها از این لحاظ با هم وابسته‌اند که معتقد به اصول و مسلک واحدند (21). مودودی با فهمی که از قرآن ارائه می‌دهد، معتقد است که قرآن در تمام زمین، دو حزب را به رسمیت می‌شناسد، یکی حزب خداوند «حزب‌الله» و دیگری حزب طاغوت «حزب الشیطان». اگر در حزب طاغوت، از نگاه اصول و مسلک، اختلافاتی به میان آید، قرآن همه آن را به یک نگاه می‌نگرد، زیرا فکر و عمل آن به هر صورت منافی اسلام است و با وصف اختلافات جزئی، همه آن‌ها بر اطاعت و متابعت طاغوت متفق‌اند (21).

تطبیق دیدگاه‌های خرقانی، سید قطب و مودودی در خصوص جاهلیت

از نظر اندیشه سیاسی، عناصر تأثیرگذار در اندیشه متفکران مسلمان در عصر حاضر از آغاز تا امروز به چهار مقطع اساسی قابل تقسیم‌بندی است: الف- دوره اصلاح، ب- دوره گذار، ج- دوره تقابل، د- دوره تعامل با روند دموکراتیک (22).

دوره اصلاح ناظر به مقطعی تاریخی در اندیشه متفکران مسلمان می‌باشد که در آن تلاش داشتند از طریق اصلاح‌گری از بالا و از طریق حکام به این مهم نائل شوند. نمونه این متفکران، سید جمال و محمد عبده بودند. عبده پس از شکست قیام عراقی پاشا در نحوه اصلاح‌گری، تجدیدنظر کرد و به اصلاح از توده روی آورد.

دوره گذار، حدفاصل سقوط خلافت عثمانی تا اواخر جنگ دوم جهانی را شامل می‌شود که معمولاً متفکران مسلمان تلاش داشتند تا خلأ موجود را چاره‌جویی کنند. اقبال، رشید رضا، خرقانی از زمره متفکرانی بودند که در این مقطع حساس نظریه‌پردازی کردند.

برآمدن نظام شوروی و توسعه آن و تقابل آن با جهان سرمایه‌داری و شکل‌گیری جهان دوقطبی، شرایط نوینی را برای نظریه‌پردازی متفکران مسلمان فراهم ساخت که در چارچوب جدید، نظریات خود را ارائه دهند. در این دوره، متفکران تلاش داشتند در خصوص تقابل شرق و غرب، موضعی واکنشی بگیرند و به بازتعریف جایگاه خود پردازند. سید قطب، مودودی و امام خمینی (ره) از زمره متفکران تأثیرگذار این دوره به شمار می‌روند. با پایان یافتن جنگ سرد و خلأ ناشی از نبود کمونیسم، غرب توجهش را به سمت اسلام معطوف ساخت. برای غرب، اسلام جایگزینی مناسب برای کمونیست به شمار می‌رفت. در این دوره، متفکران مسلمان تلاش داشتند تا با تعامل، نه تقابل، با غرب کنار آیند و لذا تفسیری که از اسلام شد، اسلامی دموکراتیک و در مواردی سکولاریستی بود. معیارهایی نظیر دین، زنان، احزاب، آزادی، مطبوعات و غیره را که غرب تعیین و تبلیغ می‌کند، جایگاهی اساسی در اندیشه متفکران این دوره دارد.

اما متفکرانی که در این پژوهش در خصوص اصطلاح جاهلیت از آنان بحث شد، در دو دوره گذار و تقابل، نظریه‌پردازی کردند. خرقانی متفکری است که تلاش داشت در یک دوره گذار اندیشه اسلامی، به اندیشه‌ورزی در خصوص مصائب و شکست‌ها و انحطاط جوامع اسلامی، به خصوص ایران، همت بگمارد. دیدگاه او در خصوص جاهلیت جوامع اسلامی در سه مورد قابل‌پیگیری است.

۱- تعریف او از جاهلیت و مشخص نمودن حدود و ثغور آن. او جاهلیت کنونی که جوامع اسلامی بدان گرفتار شده‌اند، جاهلیت سوم می‌نامد. دو جاهلیت دیگر را مرتبط به پیش از بعثت پیامبر ارجاع می‌دهد. او عصر حاضر را که در آن امر به معروف و نهی از منکر انجام نمی‌شود، عصر جاهلیت می‌نامد و این حال اهل ایران، به‌ویژه تهران (طهران)، است.

۲- اختصاص این جاهلیت سوم به حوزه جغرافیایی ایران به صورت خاص. از نظر او، جامعه زمانه‌اش به واسطه عدم دسترسی به امام زمان همراه با عدم استفاده از فواید تشریحی در حکم زمان جاهلیت است و جامعه مذکور، همانند جامعه جاهلی ایام پیامبر و چه بسا جاهل‌تر از آن باشد. دلیل آن

نیز که جاهلیت کنونی نسبت به دو جاهلیت قبلی بیشتر است، تشتت عقاید شیعه دوازده امامی است. راهکاری که او برای برون رفت از این جاهلیت پیشنهاد می‌دهد، تمسک به منابع اولیه اسلامی و اصول مورد توافق تمامی مذاهب اسلامی است.

۳- از نظر خرقانی، جاهلیت جوامع اسلامی از یک سو و برداشت ناقص از اسلام و عدم التزام واقعی به آن از سوی دیگر باعث شده تا مسلمانان از اسلام راستین دور شوند و چه بسا بسیاری از اصول اسلامی را اکنون کافران بهتر از مسلمانان اجرا می‌کنند و در نتیجه کدام شایسته مسلمانی است؟ کسی که کافر است و اما بر مبنای شریعت اسلامی حکم می‌کند و مسلمانی که غیر از قانون اسلامی را عمل می‌کند و عملاً دشمن اسلام است. خرقانی از نظر شرایط سیاسی-اجتماعی در محیطی شیعی و متأثر از آموزه‌های قرآنی شیعه و از نظر تاریخی در دوره گذار اندیشه اسلامی، اندیشه‌ورزی نمود. با پایان یافتن جنگ دوم جهانی و برآمدن رقابت‌های بلوک شرق و غرب و حضور این تقابل جهانی در عالم اندیشه و فلسفه، متفکران مسلمان نیز تلاش داشتند تا به تعریف جایگاه خود در این برهه حساس تاریخی بپردازند. این جایگاه با دیدگاه تقابلی نسبت به مسئله جنگ سرد همراه شد. از نظر متفکران مسلمان این دوره که عمدتاً تا سقوط شوروی به طول انجامید، مواضع متفکران مسلمان پیرامون این مسئله بود که اسلام نیازی به قرار گرفتن در یکی از دو بلوک ندارد، بلکه در مقابل آن دو است و از این نظر شرق و غرب تا حدودی برای این متفکران یکی بود. سید قطب از جمله متفکرانی بود که در این شرایط سیاسی-اجتماعی تعریفی جامع‌گرایانه از اسلام را ارائه داد و هم‌زمان جوامع حاضر را به خاطر حضور نظام‌های کمونیستی، سرمایه‌داری و ملی‌گرایی، جاهلی می‌نامید.

مشخصات جاهلیت از دیدگاه سید قطب از این قرار است:

۱- جاهلیت کنونی بر تعدی به حاکمیت الله در زمین و در مقابل الوهیت ایجاد شده است و به حاکمیت بشر اذعان دارد. این تعدی باعث دوری از روش اسلامی شده است. نتیجه این دوری، از نظر سید قطب، زندگی مردم در نظام غیر اسلامی و جاهلی است.

۲- از نظر سید قطب و همانند خرقانی، جاهلیت کنونی که جوامع اسلامی بدان گرفتار شده‌اند، همچون جاهلیت ایام بعثت و بلکه تاریک‌تر از آن است، زیرا تمامی ابعاد گوناگون حیات مادی و معنوی انسان را در برمی‌گیرد و حتی تا آنجا گسترده شده است که بسیاری از آنچه با عنوان فرهنگ اسلامی، مراجع اسلامی، فلسفه اسلامی و تفکر اسلامی یاد می‌شوند، ساخته این جاهلیت است. سید قطب برای دوری از این جاهلیت، حرکت در مسیر اسلام جنبشی و بازگشت به منبع اصیل و خالص اسلامی را پیشنهاد می‌کند.

در همین دوره و در بحبوحه تقابل شرق و غرب، و هم‌زمان با جریان استقلال پاکستان، ابوالاعلی مودودی پیرامون جاهلیت به بیان دیدگاه‌های خود پرداخت. او همانند خرقانی و سید قطب، اسلام را تعریفی سیاسی نمود و نقطه مقابل آن را جاهلیت قرار داد. هر چند دیدگاه مودودی در خصوص جاهلیت در دوره استقلال و پس از آن از نظر ماهیت تغییری نکرد، ولی در میزان شمولیت اندکی تغییر ایجاد شد. او از زمره کسانی بود که بر سید قطب تأثیر گذاشت و هم‌زمان خود نیز از بسیاری از دیدگاه‌های وی تأثیر پذیرفت.

جاهلیت از دیدگاه مودودی و در مطابقت با نظر سید قطب و خرقانی دارای این مشخصات بود:

۱- راه‌حل‌های مختلف که برای مسائل زندگی انسانی عرضه می‌شود، از آنجا که برنامه‌ای غیر از برنامه پیامبران دارند، جاهلیت محض به شمار می‌روند. در این تعبیر، جاهلیت محض انسان را محور اساسی تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی قرار می‌دهد و برای ماورای عالم انسانی هیچ اعتباری قائل نیست.

۲- دومین مشخصه جاهلیت مودودی، تعمیم آن به حوزه سیاسی و نظام سیاسی است. سکولاریسم، ناسیونالیسم و دموکراسی سه اصل مدنیت بشر امروزی است که زیربنای جاهلیت وی را فراهم ساخته و به تبع آن حکومتی که از دل آن‌ها بیرون می‌آید، حکومت جاهلی خواهد بود.

جدول ۱. مقایسه تطبیقی

شاخص	آیت‌الله خرقانی	سید قطب	ابوالاعلی مودودی
جاهلیت چیست؟	عقیده مادی و انکار خدا جاهلیت است.	اسلام تمام آن چیزی است که جامعه امروزی بشر می‌تواند داشته باشد و غیر از آن جاهلیت است.	نوعی دیدگاه انسانی در خصوص برنامه زندگی که در ماورای عالم انسانی، هیچ صاحب امری نیست.
چرایی جاهلیت	انتظار ولی عصر دلیل کافی بر این امر است که عصر غیبت، زمان جاهلیت است، زیرا وجود امام همراه با عدم استفاده از فواید تشریحی در حکم زمان جاهلیت است.	جهان امروز از حیث «پایه‌های زندگی و امور آن» در جاهلیت قرار دارد. این جاهلیت بر تعدی به حاکمیت الله در زمین و در مقابل الوهیت ایجاد شده است و به حاکمیت بشر معترف است.	بنیاد و اساس بر حاکمیت انسانی متکی خواهد بود، خواه آن حاکمیت شخصی یا دودمانی باشد یا طبقه‌ای و جمهوری، در هر صورت بلندترین اندیشه اجتماعی که استقرار می‌یابد تنها تصور و اندیشه دولت مشترکه (Common Wealth) خواهد بود.
محدوده تاریخی	دوره غیبت جاهلیت سوم است. جاهلیت اول قبل از عیسی (ع) و بین ادريس (ع) و نوح (ع)، جاهلیت دوم قبل از اسلام یا بین عیسی (ع) و محمد (ص) است.	جاهلیت قرن بیستم که در آن بلوک کمونیست و سرمایه‌دار یک جبهه هستند (دوره جنگ سرد).	عهد جاهلیت قدیم و عهد جاهلیت جدید. جاهلیت قدیم با آمدن اسلام از بین رفت و اسلام جای آن را گرفت. این دوره تا تبدیل خلافت به ملوکیت ادامه داشت. پس از آن جاهلیت جدید آغاز شد و اکنون که هر چه بیشتر با عناصر تمدن اروپایی از قبیل سکولاریسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم در آمیخته، بیش از پیش جاهلیت فراگیر شده است.
شمولیت	اهل ایران، به ویژه تهران (طهران)	تمام بشریت امروزی	جوامعی که سه اصل سکولاریسم، ناسیونالیسم و دمکراسی را مبنا قرار داده‌اند.

نتیجه گیری

حضور استعماری غرب در عالم اسلامی که سرآغازی بود بر انحطاط جوامع اسلامی، باعث شد تا متفکران مسلمان به تعریف جایگاه خود بپردازند و چه بسا در این بازتعریف، جوامع اسلامی را به دوره پیش از بعثت مانند کنند؛ که هدف از این تشبیه، حل ریشه‌ای مسئله انحطاط بود. کاری که پیامبر انجام داد. مطابقت جوامع کنونی مسلمان، با عصر جاهلیت و در مواردی بدتر از آن، از سوی خرقانی، سید قطب و مودودی و تلاش برای خروج از آن کاری بود که وظیفه خود قلمداد می‌کردند.

خرقانی در یک جامعه شیعه و با تأثیر از آموزه‌های جریان اصلاح‌گری درون‌مذهبی و توصیف جامعه کنونی ایران به مثابه جامعه جاهلی ایام بعثت و چه بسا بدتر از آن، تلاش کرد تا راهی برای برون‌رفت از این جاهلیت پیدا کند. او عدم التزام به اسلام و اهمال در انجام شریعت را دلیل جاهلیت جامعه کنونی می‌دانست و راهکار خروج از آن نیز عمل به قرآن و سنت و اصول مورد توافق مذاهب اسلامی بود. پس از او، مودودی نظریه جاهلیت را در عالم تسنن مطرح ساخت که تأثیر این اندیشه را باید در آثار سید قطب دید. اهمیت دیدگاه سید قطب پیرامون نظریه جاهلیت قرن بیستم در شمولیت آن نهفته است. از نظر وی، تمام بشریت امروزی گرفتار جاهلیت است و استثنا هم قائل نشده است؛ زیرا آنچه بدان عمل و اندیشه می‌شود تماماً از مضامین جاهلیت است. سید قطب برای خروج از جاهلیت شرقی (کمونیسم) و غربی (سرمایه‌داری) نظریه اردوگاه سوم که همان اسلام است را پیشنهاد می‌دهد. در شبه‌قاره هند نیز، مودودی تلاش کرد تا به بازتعریف جاهلیت بپردازد. از نظر او، حل مسائل امروزی بشر در پرتو سه راه‌حل قابل پیگیری است. راه‌حل اول و دوم که قیاس و مشاهده حسی می‌باشد، از مظاهر جاهلیت محض به شمار می‌رود و تنها راه برای خروج از این جاهلیت محض، اسلام و برنامه زندگی است. بر این اساس، نتیجه‌ای که این سه متفکر در سه حوزه جغرافیایی جداگانه با سه ساخت اجتماعی-مذهبی متفاوت از طرح جاهلیت جوامع ارائه دادند، منتهی به اسلام است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Al-Kulayni MiYq. Al-Usul min al-Kafi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya; 1984.
2. Ibn Taymiyyah AiAa-H. Iqtida al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim. Cairo: Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah; 1950.
3. Kharaqani SA. Risalat Ruh al-Tamaddun wa Huwiyat al-Islam: Early Islam or Global Democracy. Tehran: n.p.; 1956.
4. Jafarian R. Sayyid Asadollah Kharaqani: A Reformist Cleric of the Constitutional and Reza Shah Era. Tehran: Islamic Revolution Documents Center; 2003.
5. Aliyar N. A Survey of the Life and Thought of Ayatollah Kharaqani. n.p.: n.p.
6. Jafarian R. Religious-Political Movements and Organizations in Iran from the Rise of Mohammad Reza Shah to the Islamic Revolution (1941–1980). Tehran: Khaneh Ketab; 2008.
7. Kharaqani SA. Mahw al-Mawhum wa Sahw al-Ma'lum aw al-Sabil ila Awdat al-Izzah wa al-Siyada al-Islamiyya. n.p.: n.p.
8. Al-Aqeel A. Prominent Figures of Contemporary Islamic Da'wah and Movement. n.p.: Dar al-Bashir; 2008.
9. Qutb S. Social Justice in Islam. Qom: Kolbeh Shorouq; 2000.
10. Qutb S. Islamic Studies. n.p.: Dar al-Shuruq.
11. Qutb S. Islam and Others. Tehran: Nashr Noor; 1984.
12. Qutb S. Ma'alim fi al-Tariq. n.p.: Dar al-Shuruq; 1979.
13. Ahmad R. The Concept of the Islamic State as Found in the Writings of Abul A'la Mawdudi. Durham: Durham University; 1969.
14. Chishti Mawdudi SA. Biography of the Great Leader and Revolutionary Thinker of Islam, Imam Sayyid Abul A'la Mawdudi. Mashhad: Khorasan Press; 1982.
15. Teymouri Bazgari M. Critique and Analysis of the Thought of Sayyid Abul A'la Mawdudi. Tehran: Nashr Ehsan; 2009.
16. Mawdudi AAI. Islam and Jahiliyyah. n.p.: n.p.; 1941.
17. Mawdudi AAI. Political System in Islam. Tehran: Resalat Qalam Publications; 1979.
18. Mawdudi AAI. Friday Sermons. Paveh: Bayan Bookstore; 1991.
19. Mawdudi AAI. Islamic Worldview and Jahiliyyah. Paveh: Bayan Publications; 1985.
20. Mawdudi AAI. The Movement and Its Affiliates. Lahore: Dar al-Arubah; 1981.
21. Mawdudi AAI. Way of Life in Islam. Lahore: Dar al-Arubah; 1980.
22. Qaderi A. Introduction to Political Thought in the Twentieth Century: The Post-Ottoman Era. Journal of Islamic Political Experience. 2020(1):83-5.