

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۴۰

نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۱۶ تاریخ تأیید:

۸۸/۹/۲۷

نصرالله آقاجانی*

حسن حنفی از روشنفکران معاصر مصر، سالیانی از عمر خود را به تألیف آثار گوناگونی در حوزه «اسلام و تجدد» و یا به تعبیر او «التجدید و التراث» (بازسازی و میراث) گذرانده و عکسالعملهای متفاوتی را برانگیخته است. مبانی نظری او برخاسته از مکاتبی چون پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم و سوسیالیسم بوده و نسبیّت‌گرایی، فایده‌گرایی، قداست‌زدایی، تجربه‌گرایی، اومانسیسم و رویکرد تاریخی تمدنی، رهیافت‌هایی است که او در تحلیل میراث اسلامی به کار میگیرد. او در رویکرد تاریخی و تمدنی خود در بررسی موضوع «میراث اسلامی و تجدد»، برای هر دوره تاریخی و هر تمدنی روحی قائل است؛ به این معنا که اندیشه‌ها در شرایط تاریخی و تمدنی خاصی پدید می‌آیند و هر فکری، اندیشه‌های تمدنی و تعبیری از روح عصر خویش است. او معتقد است ذات و اصل دین تنها یک فرض عقلی و امکانی است که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران وجودی ندارد. حنفی با تمایز بین اسلام وحیانی و

* حجة الاسلام آقاجانی عضو هیئت علمی گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

اسلام تمدنی و کنار گذاشتن اسلام و حیانی، در صدد پیریزی مبنایی است تا در مقابل انکار برخی از بنیادینترین اصول میراث اسلامی متهم به انکار وحی نشود؛ لذا به تاریخی بودن میراث روی می آورد. میراث از نظر او تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن است؛ میراث امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد. رویکرد تاریخی حنفی با رویکرد مادیگرایانه او پیوند خورده و تفسیری مادی از نبوت و معاد را رقم زده است. او تمدن غرب را هم تمدنی تاریخی و مرکزگریز دانسته و در مقابل، تمدن اسلامی و آگاهی آن را ماهوی و مرکزگرا معرفی می‌کند که بر مبنای مرکزیت سلطه و قدرت به وجود آمده است.

واژه‌های کلیدی: حسن حنفی، تمدن، رویکرد تمدنی، رویکرد تاریخی.

مقدمه

حسن حنفی^۱ اندیشمند معاصر مصر با تحصیلات خود در اروپا (دانشگاه سوربن فرانسه) و با تأثیرپذیری از مکاتب فلسفی و تحولات سیاسی اجتماعی غرب، به این باور رسید که باید مدلی از رویکردهای معاصر غرب را برای ترسیم نقشه تحول در جوامع اسلامی انتخاب کرد. او از شخصیت‌های مطرح و تأثیرگذار در پروژه‌های مربوط به تجدد و تراث است، که مجموعه گسترده‌ای از مطالعات و تألیفات خود را به این موضوع اختصاص داد و مورد توجه مراکز علمی و دانشگاهی مختلف قرار گرفت. معرفی و بازشناسی اندیشه‌های او برای قشر تحصیل کرده ما می‌تواند حائز اهمیت باشد. به نظر نگارنده مدل‌های تحول در دنیای غرب برای حنفی هم وسیله است و هم هدف؛ او در کتاب *التجدید و التراث* تصریح می‌کند: برای آنکه روشنفکران، محققان و هموطنان را به مباحث غربیان آشنا کنم و به آنها جرئت فکری علیه سلطه دینی و سیاسی دهم، «رساله

لاهوت و سیاست» اسپینوزا را ترجمه کردم.^۲ همچنین بررسی افکار و اندیشه‌های او نسبت آن را با فرهنگ و تمدن غرب نشان خواهد داد که تا چه اندازه اصالت و سلامت آموزه‌های دینی را حفظ می‌کند یا در بیراهه‌های نسبیت و کثرتگرایی می‌افتد. حنفی در مبانی نظری خود بسیار وامدار مکاتبی چون پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم و سوسیالیسم است. ادبیات و تحلیل‌های او از اصول بنیادین اسلامی از قبیل توحید، نبوت و معاد در کتاب *من العقیده الی الثورة*، تحلیلی پدیدارشناختی، مادی، اومانستی و سکولار است. نسبیت‌گرایی، فایده‌گرایی، قداست‌زدایی، تجربه‌گرایی و اومانیسیم رهیافت‌هایی است که در چنین بستر فکری و فرهنگی مبانی اندیشه حنفی را سامان داده است.^۳ او در حوزه فرهنگ، تمدن و جهانی شدن و موضوعاتی از این دست، مباحث مختلفی را مطرح کرده که از ابعاد مختلفی قابل نقد و بررسی است. این مقاله تلاش خواهد کرد تا رویکرد تاریخی و تمدنی او در موضوع «اسلام و تجدد» را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

۱. معنای تمدن

سه واژه «اندیشه»، «فرهنگ» و «تمدن» به هم نزدیک بوده و هر یک نشان‌دهنده بخشی از معنای دیگری و مرتبط با آن است. حنفی در توضیح این سه مفهوم می‌گوید: اندیشه یک فعالیت ذهنی عامی است که به شکل‌های مختلف نظری، هنری، علمی، دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی خود را نشان می‌دهد؛ گاه به صورت ملی نظیر اندیشه عربی، اندیشه فرانسوی و گاهی هم صفت‌گرایی به خود می‌گیرد؛ مثل‌گرایی علمی، گرایش آرمانی و گرایش نظری. فرهنگ مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و روش‌های زندگی مردم است که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد و با میراث ملی و رفتار روزمره مردم عجین می‌شود. طبقات مختلف اجتماعی (طبقه بالا، متوسط و پایین) هر یک فرهنگ خاص خود را دارند.^۴

حنفی دامنه تمدن را گسترده‌تر از اندیشه و فرهنگ می‌داند، زیرا همه فعالیت‌های

ذهنی و آنچه خارج از ذهن در قالب فناوری، اختراعات، عمران، مساجد، قصرها و قلعه‌ها دیده می‌شود را دربر می‌گیرد؛ بنابراین تمدن فراتر از فرهنگ و به معنای مدنیت است. تمدن اسلامی تمامی آثاری را که مسلمانان در زمینه‌های مختلف علوم نقلی، علوم عقلی و علوم انسانی خلق کرده‌اند، شامل می‌شود.^۵

۲. رویکرد تاریخی و تمدنی

یکی از روش‌های حنفی در تحلیل جامعه و مسائل مربوط به آن، رویکرد تمدنی و تاریخی اوست که همچون چارچوبی برای تحلیل‌های او قرار می‌گیرد، تمدن دیروز، امروز و آینده، تمدن ما و تمدن غرب و مانند آن. به طوری که دو مفهوم کلیدی در ادبیات حنفی عبارت‌اند از: رویکرد تمدنی (الموقف الحضاری) و آگاهی تاریخی (الوعی التاريخی). به اعتقاد وی تنها راه حل بحران‌های جوامع عربی و تحلیل صحیح آن در بازگشت به رویکرد تمدنی است که در آن از گذشته و آینده عرب، از هویت آنها در مقابل هویت دیگران، و از ایدئال در مقابل واقعیت آنها بحث می‌شود.^۶

او مدعی است که نگاهی تمدنی در تحلیل مسائل و موضوعات دارد، تعبیر «أنا و الآخر» (ما و دیگران یا مسلمانان و غرب) در آثار او زیاد به چشم می‌خورد و خود تصریح می‌کند که تمدن مسلمانان در مقابل تمدن غرب باید از استقلال و هویت برخوردار باشد و ما خود را در آینه دیگران نبینیم. او حتی اسلام را چیزی جز وجهه تمدنی آن نمی‌شناسد. با این وصف، داوری در این باره که آیا حنفی در مباحث غرب‌شناسی و اسلام‌شناسی خود به این رویکرد پایبند بوده یا خود متأثر از بنیان‌های معرفتی و روشی تمدن غرب می‌باشد، به خاتمه مقاله باز می‌گردد.

حنفی در رویکرد تمدنی خود، تمدن مسلمین را به مثلی تشبیه می‌کند که یک ضلع آن را میراث اسلامی، ضلع دوم را میراث کنونی غرب که در تعامل با میراث خودی است و ضلع سوم آن را واقعیت عربی معاصر می‌داند که محل جریان دو «میراث خودی و غربی»^۷ است. به تعبیر او اضلاع سه‌گانه فوق مساوی هم نیستند، زیرا ضلع مربوط به

میراث ما سابقه‌ای بیش از هزار ساله دارد؛ در حالی که ضلع میراث معاصر غربی از دو قرن تجاوز نمی‌کند، یعنی از زمان آغاز نهضت عربی در قرن گذشته و ترجمه و شرح آثاری از غرب (از زمان رفاعه طهطاوی تاکنون)؛ ضلع سوم آن دنیای معاصر عرب است که دربر دارنده مجموعه‌ای از مثال‌های عامیانه، سنت‌های ملی، سلیقه‌های هنری، آفرینش‌های ادبی، داستان‌های قهرمانان و حکایت‌های شفاهی در غم و شادی است و نیز شامل فقر و بدبختی و سرکوبی حاصل از نظام‌های سیاسی و عوامل اجتماعی می‌باشد.^۸

در این رویکرد، هر دوره تاریخی و هر تمدنی روحی دارد و اندیشه‌ها در شرایط تاریخی و تمدنی خاصی پدید می‌آیند؛ لذا هر فکری از نظر حنفی فکری تمدنی و تعبیری از روح عصر خویش است. مطابق چنین مبنایی، حنفی به این نتیجه می‌رسد که ذات و اصل دین تنها یک فرض عقلی و امکانی است که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران وجودی ندارد. کتاب مقدس از خود سخن نمی‌گوید و به فکر دینی تبدیل نمی‌شود، بلکه فرد یا گروه خاصی آن را به تفسیر می‌کنند و از گذرگاه تاریخ است که اندیشه دینی به وجود می‌آید. بر این اساس، تفسیرهای دینی لزوماً مختلف و بعضاً متعارض و هر یک عکس‌العملی در برابر دیگری است، زیرا تاریخ و شرایط تمدنی امر ثابتی نیست.^۹

همچنین نتیجه دیگری که حنفی مطابق مبنای فوق می‌گیرد این است که قرآن تاریخی است و حدیث، تاریخی‌تر از قرآن بوده و تفسیر، تاریخی‌تر از قرآن و حدیث، و نیز سیره تاریخی‌تر از قرآن و حدیث و تفسیر می‌باشد و سرانجام فقه را تاریخی‌ترین علم از میان علوم نقلی معرفی می‌کند. او با مبنای تاریخی بودن احادیث، مفاد و معانی آن را ناظر به محیط جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی اعراب زمان صدور روایات و گاه عرب جاهلی می‌داند.^{۱۰}

حنفی رویکرد تاریخی و تمدنی خود را به غرب‌شناسی هم بسط داده است. او در کتاب *مقدمه فی علم الاستغراب* تلاش کرده با به کارگیری این رویکرد، غرب و اندیشه‌ها و مکاتب آن را محصول یک شرایط تاریخی و محیطی خاصی دانسته و هر مکتبی را

عکس‌العمل و بازتاب مکتب دیگری معرفی کند که قبل از آن یا معاصر آن بوده است.

۳. رویکرد تاریخی - تمدنی در غربشناسی

حنفی در موضوع غربشناسی، غرب را موضوع واحدی تلقی میکند که دارای تکوین، ساختار و سرنوشت خاصی است:

الف) تکوین خود آگاهی اروپایی؛

ب) ساختار خودآگاهی اروپایی؛

ج) سرنوشت خود آگاهی اروپایی.

او «تکوین آگاهی اروپایی» را در چهار مرحله «منابع آگاهی اروپایی»^{۱۱}، «آغاز آگاهی اروپایی»^{۱۲}، «اوج آگاهی اروپایی»^{۱۳} و «پایان آگاهی اروپایی»^{۱۴} ترسیم می‌کند. مراد از «منابع آگاهی اروپایی»، سرچشمه‌های آشکار و پنهانی است که تمدن غرب از قرن اول تا چهارده میلادی از آنها تغذیه کرده است؛ مثل منابع یونانی، رومی، یهودی و مسیحی که از منابع آشکار آن است و منابعی از شرق قدیم و شرایط محیطی اروپا که منابع پنهان آن را تشکیل می‌دهد (یعنی منابعی که اروپاییان، فلاسفه و مورخان فلسفه غرب به این دسته از مصادر اهمیتی نشان نمی‌دهند و نسبت به آن سکوت اختیار کرده‌اند، مثل اینکه قبل از تمدن یونان، تاریکی و جهل مطلق وجود داشت). همچنین عصر آباء کلیسا و عصر مدرسی هم جزئی از منابع تمدن غرب می‌باشد. «آغاز آگاهی غربی» اشاره به عصر اصلاح دینی و عصر رنسانس (قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی) دارد که نقطه آغازی برای آگاهی غربی بود به خصوص آغاز کوچیتو دکارتی (فکر می‌کنم پس هستم) و سپس عقلانیت در قرن هفدهم که به دنبال خود عصر روشنگری و انقلاب را در قرن هیجدهم پدید آورد؛ اما «پایان آگاهی اروپایی» به بررسی تحول بنیادی در روند آگاهی غربی از «من فکر می‌کنم» در قرن شانزدهم تا «من وجود دارم» در قرن بیستم می‌پردازد و نیز اشاره به مرحله‌ای دارد که غرب به نقد خویش روی آورده است، چه نقد گذشته یا نقد وضعیت جدیدی که خود بنیاد نهاده است، مثل نقد ایدئالیسم و پوزیتیویسم، و همچنین

پیدایش رویکرد سومی که نقطه تلاقی نقد دو رویکرد قبلی می‌باشد.^{۱۵}
حنفی در هر یک از موضوعات فوق مباحث پر دامنه‌ای را مطرح نموده است و در
وصف و تحلیل مراحل تاریخی فوق تلاش کرده تا آنها را در زمینه تاریخی و فلسفی
خاص‌شان همچون عکس‌العملی در برابر یکدیگر ارزیابی کند.^{۱۶}

نقد و بررسی

حنفی از واقعیتی به نام «آگاهی تمدنی» یا «الوعی الحضاری» یاد می‌کند و غرب را
در چارچوب آگاهی تمدنی آن مورد بررسی قرار می‌دهد. از نظر او تمدن غرب، تمدنی
تاریخی است؛ لذا آگاهی آن آگاهی تاریخی و به تعبیر او دارای مراحل سه‌گانه تکوین
یعنی آغاز، اوج و پایان است؛ اما حقیقت آگاهی تمدنی چیست؟ آیا نسبت «آگاهی» به
«تمدن» نسبتی حقیقی است؟ آیا این آگاهی را می‌توان به مثابه حقیقت واحدی تلقی کرد
که مراحل مختلف تاریخی را سپری می‌کند؟

بررسی مسئله فوق به حوزه فلسفه تاریخ و تمدن مربوط می‌شود؛ اما به اجمال
می‌توان گفت که تمدن موجود حقیقی دارای روح نیست، بلکه به مثابه ابزاری برای ساده
کردن جریان‌های بسیار پیچیده موجود بین فرهنگ‌ها و برای فرار از تکثر و پیچیدگی‌های
جهان واقعی به کار گرفته می‌شود. تمدن دارای تجلی‌های واقعی از قبیل معماری، آثار
هنری، اعمال فردی و جمعی عاملان است، چه اینکه همواره گروهی از انسان‌ها مولدان و
حاملان هسته‌های عقلانی و صور نهادینه شده تمدن هستند؛ بنابراین تمدن در عین
اینکه موجودی واقعی و دارای دوران رشد و کهولت و مرگ نیست، ولی یک واحد تحلیلی
در فهم جوامع بشری می‌باشد؛ اما این واحد، در کنار وحدت ارزشی، فرهنگی و نهادی
همواره شاهد تکثر، تباین و تضاد در ذات تمدن‌ها هم بوده است.^{۱۷}

بنابراین نسبت آگاهی به تمدن، نسبتی حقیقی نمی‌تواند باشد، بلکه به اعتبار عاملان
اجتماعی، نهادها و ساختارهای اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی است. آگاهی اروپایی و
مراحل تمدنی آن معنایی غیر از این ندارد که وجوه تمدنی غرب، نقاط اشتراکی دارند و

این نقاط اشتراک دارای تاریخ و تحولات خاصی است. به نظر می‌رسد که حنفی در نسبت دادن آگاهی به اروپا و تمدن غرب، متأثر از هوسرل است که برای غرب یک نفس و هویت قائل است که علی‌رغم اختلاف جغرافیایی و نژادی، آن هسته مشترک که همان روح غرب است، از یونان تا به حال باقی مانده است. این روح یا صورت نفسانی باعث وحدت اروپا با همه اندیشه‌ها و جوامع متنوعش شده است و این نفسانیت همان صورت فلسفی است که در تاریخ اروپا حلول کرده است.^{۱۸}

به علاوه، حنفی با رویکرد تاریخی و تمدنی خویش در غربشناسی، از عهده ارزیابی و ارزشگذاری آن بر نیامده است و به ندرت از خوب و بد یا صحیح و غلط آن سخن گفته است. او در کل مباحث غرب‌شناسی، تمام تلاش خود را مصروف این معنا کرده که غرب و اندیشه‌ها و مکاتب آن محصول یک شرایط تاریخی و محیطی خاص بوده و هر مکتبی از آن، عکس‌العمل و بازتاب مکتب دیگری است که قبل از آن یا معاصر آن وجود داشته است. مطابق این هدف، حداکثر بتوان از منظری جامعه‌شناختی، غرب و فرهنگ غربی را محصول شرایط اجتماعی آن دانست و وجهی برای گسترش آن در دیگر جوامع قائل نبود، زیرا زمینه‌های اجتماعی جوامع متفاوت است. این نگاه جامعه‌شناختی هیچ‌گاه توانایی نقد معرفتی و فلسفی که به دنبال ارزیابی نفس‌الامری یک پدیده است، را نخواهد داشت، چه اینکه حنفی بر مبنای نسبیت، به دنبال چنین نقدی نیست. او تنها می‌تواند غرب را در چارچوب غرب نگه دارد و شرق را برای شرق. چنین استغرابی که در فضای نسبیت تنفس می‌کند و نقدهایش از تمدن غرب، جوهری جز نسبیت ندارد، نمی‌تواند مانع انتقال عناصر فرهنگ و تمدن غرب باشد. اندیشه‌ها و تطورات فرهنگ و تمدن اروپا هر چند به شدت به شرایط تاریخی و محیطی آن مربوط می‌شود و از این نظر تاریخی است، اما اندیشه‌ها همواره خود را در حصار تاریخ و جغرافیا محبوس نمی‌کنند؛ لذا نقد آنها تنها با ارجاع به تاریخ و خاستگاه آنها میسر نیست. آنچه در نگاه غرب‌شناسی بیمار وجود دارد، رویکرد «مرکز - پیرامونی» است؛ اما غربشناسی راستین برای حذف این نگاه، بیش و پیش از آن که به نسبیت خاستگاه فکر کند، به ثبات واقعیت‌ها و ملاک‌های ثابت و مطلق در نقد

فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیازمند است؛ در این صورت است که قیمت آگاهی اروپایی قابل ارزیابی است. چنین رویکردی در استغراب حنفی جز در مواردی اندک، جایگاهی ندارد.

۴. رویکرد تاریخی - تمدنی در بازشناسی میراث اسلامی

یکی از مبانی نظری و روشی حنفی در بازشناسی میراث اسلامی بهره‌گیری از رویکرد تاریخی و تمدنی است. مباحث او در این باره بسیار مفصل و گسترده است؛ لذا تنها به پارهای از آن اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. چیستی میراث

حنفی میراث را اندوخته‌های قومی و ملی میدانند که در قالب سرمایه و مسئولیتی قومی و فرهنگی ذخیره شده است؛^{۱۹} بنابراین میراث همواره ناظر به شرایط زمانی خود و متناسب با آن می‌باشد و بلکه جزئی از واقعی است که آن را تفسیر میکند. از نظر حنفی میراث (اعم از میراث دینی و ملی، مقدس و دنیوی که در ناخودآگاه تاریخی امت و حافظه جمعی آنها وجود دارد^{۲۰}، همان سلوک اجتماعی و همگانی مردم است و فی نفسه وجود بالفعل از خود ندارد، بلکه تنها در ایجاد تغییر اجتماعی (اعم از اینکه مانع تغییر باشد یا عامل آن) و یا آن گاه که ابزاری در دست سلطه جهت کنترل یا تغییر اجتماعی باشد قابل درک است.^{۲۱}

در رویکرد حنفی، میراث همواره تعبیر از روح عصری است که در آن پدید آمده و مجموعه تفاسیری است که یک نسل به اقتضای نیازهایش به دست آورده است.^{۲۲} میراث تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن می‌باشد؛ امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد؛ برای مثال از نظر حنفی همه مفاهیم و نظریه‌های مختلف کلامی درباره ایمان و عمل، کفر و فسق، عصیان و نفاق و مسئله امامت، جملگی نظریه‌پردازی از وقایع سیاسی‌ای بوده‌اند که مردم در آن اختلاف نظر داشته‌اند.^{۲۳}

نقد و بررسی

حنفی میراث را اندوخته‌های قومی، ملی و تمدنی دانسته است، لذا عصری بودن و در نتیجه تغییر آن به تناسب زمان و مکان، لازمه قهری آن است. حقیقت آن است که میراث ملی هر جامعه‌ای به تناسب همان جامعه، معنا و مصادیق خاصی را در دو بعد مادی و معنوی فرهنگ خواهد داشت. در جوامع اسلامی یکی از مهم‌ترین موارد آن، میراث اسلامی است. برخلاف نظر حنفی همه مصادیق میراث و از جمله میراث اسلامی مشمول تعریف و ویژگی‌هایی که او برای میراث بیان کرده است، نمی‌باشد. میراث اسلامی مجموعه‌ای است از نصوص دینی (اعم از کتاب، سنت و روایات اهل بیت) و نیز آنچه که عالمان دینی در تفسیر کتاب و سنت انجام داده‌اند و در طول تاریخ بر دامنه و عمق آن افزوده و مجموعه بزرگی به نام علوم و میراث اسلامی را پدید آورده‌اند. اشکال بنیادی بر حنفی آن است که میراث اسلامی مجموعه‌های از تفاسیر ملی و تمدنی ما از گذشته تاکنون به تناسب شرایط متغیر زمانی و به تعبیر او به اقتضای روح عصری نیست تا «نیاز عصری» عنصر مقوم آن باشد یا با استدلال بر تغییر و نسبیّت نیازها، بر تغییر و تفسیر مجدد میراث اسلامی تأکید شود. چنین سخنانی مملو از مغالطه و آمیخته به سراب است. اسلام که اساس و شالوده میراث مسلمانان را تشکیل می‌دهد یک امر صامت خارجی نیست تا در ظرف معارف بشری و با قلم اقتضائات عصری به لباس لفظ و مفهوم درآید، بلکه خود دارای نظامی از معانی، مفاهیم و حتی الفاظ است که نقشی بنیادین در توزین معارف بشری و بیان سعادت آنها ایفا می‌کند. دین دارای مجموعه‌ای از معانی و مفاهیم بلند و ثابتی است که در طول ۲۳ سال در قرآن کریم مدون شده است و در حدود دو قرن و نیم به دست ائمه معصومین بسط و گسترش یافته‌اند؛ بنابراین حقیقتی که قوام آن به زمان و عصر نیست، مجالی برای بازسازی یا نوسازی خود به اقتضای تغییر زمان باقی نمی‌گذارد. البته راه تأمل در نصوص دینی و باز فهمی آنها همواره باز بوده، بلکه مورد سفارش اسلام است. تأمل و تدبیر در دین برای رسیدن به فهمی عمیق یا جدید غیر از بازسازی میراث و معارف اسلامی است، زیرا در بازسازی، معارف دینی همچون تجربه‌ای

اجتماعی و تاریخی یا فردی و به تناسب زمان، همانند سایر تجارب بشری تلقی شده و در قالب تئوری‌های بشری نمایان می‌شود؛ اما در تأمل و تدبر یا تفسیر دین، معارف دینی فارغ از زمان و مکان به عنوان فهمی عمیق‌تر یا گسترده‌تر خود را نشان می‌دهد که البته چارچوب‌های روشی و معرفتی خاص خود را دارد.^{۲۴}

علاوه بر نقد مبنایی فوق و منطق معرفت‌شناختی و وحیانی، که مقتضی ثبات معرفت دینی و غیر تاریخی بودن آن است، به عنوان نقدی بنایی میتوان گفت که تجربه تاریخی اجتماعی مسلمانان و وجدان و شعور جمعی ایشان گواه خوبی بر این حقیقت است که مفاهیم و آموزه‌های دینی را از عصر نزول تاکنون همواره دارای دلالت‌های مشترک و واحدی تلقی کرده‌اند و هیچ‌گاه میراث اسلامی را همانند فنآوری و میراث مادی فرهنگ یا آداب و رسوم در معرض تغییر تاریخی ندانسته‌اند. تعبیر حنفی از میراث به عنوان «مسئولیت و اندوخته‌ای قومی و فرهنگی» تعبیری سکولار از میراث مسلمین است که با حقیقت آن هماهنگ نیست.

همچنین بر اساس تلقی فوق، وقتی که میراث اسلامی امری سیال و تابع تحولات تاریخی باشد، در این صورت، واقع‌نمایی میراث نفی خواهد شد و حق و باطل، درست و غلط در میراث اسلامی رخت خواهد بست. حنفی به همه این لوازم ناصواب تن می‌دهد و تنها معیار را فایده‌مندی یک تفسیر از میراث معرفی می‌کند نه صحت و سقم آن. چنین معیاری غیر از آنکه از منظر معرفت‌شناختی و وحیانی مخدوش است، از منظر تاریخی و تمدنی هم مردود است، زیرا با مراجعه به میراث اسلامی و صاحب نظرانی که در طول تاریخ اندیشه اسلامی بوده‌اند، هیچ نشانه‌ای از درستی رویکرد حنفی پیدا نخواهیم کرد. آنها واقعاً در صدد تفسیر دین و کشف مقاصد حقیقی آن بوده‌اند نه اینکه با ملاک فایده‌گرایی به دنبال نظریه‌ای برای رفع نیازهای عصری خود باشند.

۲-۴. اسلام وحیانی و اسلام تمدنی

حنفی از کاربرد صفت «اسلامی» برای میراث طفره می‌رود. او نخست می‌گوید که

لفظ اسلامی واژه‌ای دینی است و نمی‌تواند وصف تمدنی باشد؛ اگر هم بخواهد صفتی برای تمدن باشد نشان دهنده پیدایش تمدن در مرکزیت اسلام و به عنوان پدیده‌ای تاریخی خواهد بود و نه دینی؛ لذا فراتر از این، هیچ معنای دینی‌ای را افاده نمی‌کند. اساساً اسلام در نگاه او پدیده‌ای تمدنی است که در تاریخ اتفاق افتاد و آنچه برای ما باید اهمیت داشته باشد این نیست که منبع و منشأ اصلی اسلام چیست، بلکه اسلام به عنوان تمدن باید مورد توجه و بررسی ما باشد. در عین حال می‌گوید تلقی اسلام به عنوان پدیده‌ای تاریخی و تمدنی به معنای انکار وحی نخواهد بود.^{۲۰} حنفی با تمایز بین اسلام و حیانی و اسلام تمدنی و کنار گذاشتن اسلام و حیانی، در صدد پیریزی مبنایی است تا در مقابل انکار برخی از بنیادین‌ترین اصول میراث اسلامی متهم به انکار وحی نشود؛ لذا به تاریخی بودن میراث روی می‌آورد.

نقد و بررسی

تمایز بین اسلام و حیانی و اسلام تمدنی در دو مقام امکان و اثبات امر موجهی است. اسلام و حیانی اسلامی است که بر پیامبر گرامی اسلام در طول ۲۳ سال نبوت به صورت وحی نازل شد و آن حضرت و امامان معصوم که مفسران حقیقی دین هستند آن را تفسیر و تبیین کردند؛ اما اسلام تمدنی، اسلامی است که در طول تاریخ زندگی مسلمین و فراز و نشیب‌های آن خود را نمایان ساخته است. تمدن اسلامی یا اسلام تمدنی، در عین اینکه بسیاری از بنیانهای خود را از آموزه‌های اسلام گرفته، ولی موضوعی اجتماعی و تاریخی بوده و ویژگی‌های خاص خود را دارد. این ویژگیها متأثر از شرایط تاریخی و تمدنی و نیز متأثر از آموزه‌های اسلامی است. در هر صورت تمایز فوق وقتی متصور است که فراتر از اوضاع تمدنی، به حقیقت دیگری به نام وحی و اسلام و حیانی گردن نهیم، در حالی که حنفی وحی را هم امری تمدنی و تاریخی میدانند! به نظر او نبوت یک امر غیبی نیست، بلکه حسی و دنیوی بوده و معارف نبوی نیز معارف دنیوی و مربوط به شئون معاش مردم است. مطابق این نگرش، بسیاری از موضوعاتی که جزء ماهیت نبوت‌اند (از قبیل

نازل کننده وحی و فرشته وحی) خارج از آن خواهند بود. آنچه از نظر حنفی مهم است، خود رسالت است (که مصالح بشر را نشان می‌دهد) نه رسول و نه مُرسِل؛ بنابراین نه رسول جزء معنای نبوت است و نه مُرسِل، لذا اگر مُرسِل مجهول باشد و شخص رسول هم غایب و نامعلوم، باز هم به ارکان اصلی نبوت از نظر او آسیبی نخواهد رسید، زیرا ارکان اصلی آن رسالت و انسان‌ها (مرسلُ الیه‌م) هستند.^{۲۶} حنفی، مُرسِل و فرستنده وحی را «الوعی الخالص» یا ذات آگاه انسانی میدانند که جای توحید و خداوند نشسته، مضمون رسالت را به وجود می‌آورد.^{۲۷} او کتاب خدا (قرآن) را تجربه عام انسانی و خلاصه حکمت‌های امت‌ها، و تجارب تاریخی متوالی و قوانین تاریخی آن می‌داند که از تطابق تجربیات افراد و گروه‌های مختلف در تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت پدید آمده است، لذا ما تنها با رسالت مواجه هستیم نه رسول و نه مُرسِل^{۲۸}؛ بنابراین حنفی با نادیده انگاشتن خدا به عنوان فرستنده وحی و حذف فرشتگان وحی و حتی خود پیامبر از ماهیت وحی، در واقع وحی را از حقیقت آن قلب نموده و چیزی به نام اسلام و حیانی را باقی نگذاشته است.

۳-۴. تاریخ‌مندی علم کلام

به نظر حنفی علم کلام علمی تاریخ‌مند و در بند زمان و مکان خویش است، زیرا از این نظر، اندیشه‌ها، پدیده‌هایی اجتماعی بوده و پدیده‌های اجتماعی، اموری تاریخی هستند. حنفی تأکید و تکیه علم کلام بر متون دینی را سبب مطلق شدن و غیر تاریخی شدن آن نمی‌داند، زیرا متون دینی همواره در زمان‌های مختلف وجود دارند؛ اما زمینه‌های اجتماعی و تاریخی تغییر می‌پذیرند و وقتی متون دینی بر پایه نیازهای عصر به فهم درمی‌آیند و لباس عمل می‌پوشند، دانش کلام به پدیده‌ای تاریخی تبدیل می‌شود، بلکه متون دینی خود چنین سرنوشتی دارد، زیرا از زمینه‌های اجتماعی خاص به نام «اسباب نزول» پدید آمده‌اند و خود در فرایند «تاسخ و منسوخ» قرار گرفته، به طوری که تنها در زمینه تحول تاریخی‌شان می‌توان آنها را فهمید.^{۲۹}

او تاریخ فرقه‌ها و تاریخ عقاید ملل و نحل را دلیلی بر تاریخی بودن علم کلام می‌داند.

فرقه‌های کلامی از قبیل معتزله، اشاعره، خوارج و شیعه هر یک در بستر خاصی از شرایط اجتماعی و تاریخی به وجود آمدند؛ معتزله از اعتزال و کناره‌گیری واصل بن عطاء، خوارج به سبب مسئله حکمیت و شیعه به دلیل اعتقاد به خلافت بلافصل امام علی، و نام این فرقه‌ها هم برگرفته از بنیانگذاران آن یا جنبش‌های تاریخی و ایستارهای سیاسی و یا به لحاظ نوع باورها (مانند مشبهه، قدریه و امامیه و) می‌باشد. نظام، ساختار و قواعد عقاید کلامی، تاریخی بوده و هر نسلی بر نسل گذشته، موضوع یا محور و یا ساختاری را افزوده است و تاریخ گواه این مدعا است.^{۳۰}

حال که علم کلام از نگاه وی دانشی با ماهیت تاریخی تعریف شده است، مثل هر پدیده تاریخی دیگر از زایش، تحول، تکامل و فنا برخوردار خواهد بود. او سده‌های پنجم تا هفتم را مراحل استکمالی آن دانسته، اما بعد از این، از روزگار ایچی و بعد از ابن خلدون یعنی از سده هشتم تا سده چهاردهم را مرحله ویرانی آن قلمداد می‌کند. حرکت‌های اصلاحی و روشنفکرانه از رساله‌التوحید محمد عبده به بعد را کوشش‌های نوینی می‌داند که برای پویایی علم کلام و تبدیل کلام کهن به کلام جدید صورت گرفته است.^{۳۱}

حنفی با تاریخی تلقی کردن علم کلام به دنبال نفی استدلال‌های نظری است که به هدف اثبات حقیقتی ثابت و به تعبیر او غیر انسانی، فراتاریخی و فرااجتماعی اقامه می‌شود. او معتقد است علم کلام، عقایدی است که به صورت نظری بیانگر وضعیت اجتماعی خاص و موضع انسانی معین در تاریخ و نیز ابزاری برای حرکت و ستیز اجتماعی بوده‌اند، لذا در بازسازی این علم، علاوه بر اینکه باید از «علم الهی» به «علم انسانی» تغییر پیدا کند، باید از علم «عقاید دینی» به علم «ستیز اجتماعی» تحول یابد، زیرا این علم از هنگام پیدایش دولت اسلامی در مدینه تا پیروزی انقلاب اسلامی ایران، عهده‌دار چنین نقشی بوده است. امروزه هم باید به علمی تبدیل شود تا پایه‌های نظری سلوک فردی و اجتماعی ما را در این مرحله تاریخی تأسیس نماید.^{۳۲}

نقد و بررسی

توحید حقیقت جاودانه‌ای است که همه تلاش‌های فکری و کلامی در راستای این آموزه قرآنی توجیه می‌شوند. چگونه توحید و اسما و صفات الهی مهم‌ترین مسائل انسانی در تمام اعصار و از جمله عصر کنونی نباشد، در حالی که خود حنفی و بسیاری از همفکران او در دنیای اسلام و نیز در دنیای غرب، به نفی یا اثبات آن پرداخته‌اند؟ با این وصف، آیا نفی توحید به خصوص در ابعاد عبادی و تشریحی خطر اصلی این عصر نیست؟! برخلاف نظر حنفی، امروز بیش از هر زمان دیگری نیازمند علم کلام یا فلسفه الهی متقنی هستیم تا پاسخگوی شبهات و اشکالات مدرنی باشد که گاه با نقاب و تحت پوشش ادبیات دینی به انکار مهم‌ترین بنیادهای اسلامی می‌پردازد.

تفاوت حنفی با همه فلاسفه، حکما و متکلمان اسلامی در این است که او هیچ ضابطه و معیار ثابتی را غیر از ملاحظه شرایط تاریخی و عصری در اجتهاد کلامی به رسمیت نمی‌شناسد؛ در حالی که شرایط عصری تنها می‌تواند مسائل جدیدی را به روی یک علم باز کند، اما یک علم باید بتواند با استفاده از مبانی، روش‌ها و منابع خود به حل آن مسائل دست زند. او بین تاریخی بودن مراحل ظهور، توسعه و تطور علم کلام که مطلب صحیحی است با تاریخی بودن ماهیت مسائل کلامی خلط کرده است. علم کلام هر چند از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی متأثر است و گاه در برخی از فرقه‌های کلامی ایده‌هایی وجود دارد که با کتاب و سنت و نیز حکم عقل مطابقت نداشته، بلکه تنها ساخته و پرداخته عوامل سیاسی و اجتماعی است، اما بسیاری از آموزه‌های علم کلام به خصوص کلام شیعه و بخش زیادی از کلام اهل سنت برگرفته از قرآن، سنت و حکم عقل است و از سنخ مسائل تاریخی نیست. حنفی علی‌رغم گفته خود به همان آسیب تاریخ‌نگری غربیان دچار شده است. برخلاف نظر او، علم کلام با آموزه‌های عقلی و نقلی خود، به دلیل فرا تاریخی و فرا اجتماعی بودن توانسته است اندیشه‌ستیز اجتماعی را در دولت اسلامی مدینه در عصر رسالت و در انقلاب اسلامی ایران فراهم سازد؛ لذا آرمان‌ها و ادبیات انقلاب اسلامی همان آرمان‌ها و ادبیات نبوی است.

او حتی به مبانی خود در تاریخی بودن علم کلام هم ملتزم نیست، زیرا اگر کلام امری تاریخی است نباید نسبت به کلام گذشته قضاوت ارزشی داشت و حکم به صحت و سقم نمود، در حالی که تعابیر منفی از علم کلام یا عقاید اسلامی، از قبیل «دروغی و جعلی»^{۳۳} بودن در عبارات او کم نیست.

۴-۴. مادیت تاریخی در تفسیر نبوت و معاد

رویکرد تاریخی حنفی با رویکرد مادیگرایانه او پیوند خورده و تفسیری مادی از نبوت و معاد را رقم زده است. در این منظر، نبوت اشاره به تطور وحی در گذشته دارد (اسلام تطور مسیحیت و مسیحیت تطور یهودیت است) و وحی همان تاریخ است اما تاریخ گذشته انسان، ولی معاد به تاریخ آینده آدمی مربوط می‌شود و این دو با هم تاریخ عام انسانیت را به وجود می‌آورند؛ اما تاریخ خاص و متعین که تاریخ فرد انسانی یا دولت‌ها را در مراحل مختلف تاریخی نشان می‌دهد حاصل اندیشه و عمل انسان است، لذا حنفی جلد سوم کتاب *من العقیده الی الثوره* را تحت عنوان «التاریخ العام» و شامل دو بحث نبوت و معاد و جلد پنجم آن را به «التاریخ المتعین» یا بحث از ایمان، عمل و امامت اختصاص داده است.^{۳۴}

وی در باب وحی و نبوت، موضوعی تحت عنوان تطور وحی و استکمال آن را اینگونه بیان میکند که وحی در حرکت تاریخ به کمال می‌رسد و این استکمال، نسخ ادیان را به همراه دارد، یعنی نبوتی بعد از نبوت دیگر. این تطور همگام با پیشرفت و تطور آگاهی انسانی است و هدف نهایی آن، وصول انسان به کمال خویش یعنی استقلال عقل (از هر عاملی خارج از انسان حتی از وحی) و آزادی اراده اوست. در این صورت غایت وحی و تطور آن به انجام می‌رسد؛ پس نبوت وسیله است نه هدف، همچنین وحی طریق و راه است نه غایت، لذا ادیان الهی عقل، حس و وجدان را مخاطب خود قرار می‌دهند تا به کمال برسند.^{۳۵} بدین ترتیب انسان با خدا و پیامبر کاری ندارد، بلکه با مضمون رسالت پیوند می‌خورد و مضمون را هم باید به تأویل برد و همین معنای تأویلی که تفسیری از انسان

به اقتضای تاریخ است، خود به کمال انسان منجر شده و سرانجام آدمی با تحصیل استقلال عقلی و خودمختاری عملی، از وحی بی‌نیاز می‌گردد و هدف نهایی رسالت انبیا همین بوده است!! حنفی غرب را به عنوان مصداقی از پیشرفت نهایی انسان معرفی کرده که چطور با اعتماد بر عقل و طبیعت و ممارست بر آزادی اراده و نیز اثبات حقوق انسان و جامعه، به پیشرفت و ترقی نائل شده‌اند و انسان و تاریخی که لبّ اصول دین در مباحث عقلی و نقلی است، چطور مورد توجه غریبان قرار گرفته است.^{۳۶}

همچنین در تفسیر حنفی، معاد همان آینده (این جهانی) انسان است و نبوت، گذشته او، و از ترکیب دو بُعد گذشته و آینده تاریخ عام انسانی به وجود می‌آید؛ به عبارت دیگر، نبوت تاریخ تطور و رشد شعور و خودآگاهی انسان در گذشته است؛ در حالی که معاد مربوط به نتایج اعمال انسان در آینده این جهانی او بوده که همان استقلال عقلانی انسان از هر منبع بیرون از ذات و تحقق آزادی عمل او می‌باشد.^{۳۷}

نقد و بررسی

تفسیر حنفی از وحی و نبوت، تخریب بنیان همه شرایع و ادیان الهی است نه بازسازی اسلام. عجیب آنکه او هیچ دلیل عقلی و معرفتی بر مدعای خود اقامه نمی‌کند و مدعای او عین دلیل است و دور هم از نظر او باطل نیست. وقتی که نبوت از نظر او در شخص نبی نبوده، بلکه صفتی برای رسالت و مضمون آن باشد، در این صورت نبوت نزد نبی متوقف نمی‌شود، بلکه تا پایان تاریخ به همراه رسالت استمرار خواهد یافت!^{۳۸}

حنفی وحی و نبوت را تاریخ عام انسانی در گذشته می‌داند، همان طوری که معاد را تاریخ آینده بشری. واقعاً چه نسبتی بین وحی و تاریخ است؟ برخلاف ادعای حنفی، ماهیت وحی ارتباط تامی با دو رکن اصلی آن یعنی نازل کننده وحی و رسول یا پذیرنده وحی دارد که در طی آن حقایق بر قلب پیامبر القا می‌شود، آن‌گاه او همان حقایق تنزل یافته در قالب الفاظ را به مردم ابلاغ می‌دارد و در حقیقت این اتصال بر غیر پیامبر ناشناخته است. حقیقت وحی هر چند به وسیله عقل قابل فهم نیست، اما ماهیت آن تا حدودی قابل تبیین

عقلی می‌باشد و تلاش حکمای مسلمان به خصوص حکمت متعالیه در این باره رهاورد عقلی خوبی ارائه داده است. حنفی با حذف رابطه پیامبر با منبع وحی، ماهیت آن را تغییر داده و به عنوان پدیده‌ای مادی و تاریخی که قابل تطور تاریخی است، در نظر گرفته است. برخلاف پندار حنفی، وحی مثل یک پدیده تاریخی که حاصل انباشت تجارب تاریخی افراد، گروه‌ها و فرهنگ باشد نیست، بلکه همواره برخلاف یک جریان تاریخی مسلط پدید آمد و انبیا خود را مقهور نیرویی غیبی دانسته، وحی را نه از خود یا تاریخ، بلکه از خداوند غیب و شهود دانسته‌اند:

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ؛ⁱ بگو: اگر خدا می‌خواست آن را بر شما نمی‌خواندم، و [خدا] شما را بدان آگاه نمی‌گردانید. قطعاً پیش از [آوردن] آن، روزگاری در میان شما به سر برده‌ام. آیا فکر نمی‌کنید؟

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا؛ⁱⁱ و خدا کتاب و حکمت بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت، و فضل خدا بر تو همواره بزرگ بود.

به علاوه، حتی اگر حنفی وحی را به هر توجیه دیگری بپذیرد، باز در خود این کتاب الهی نقض مبنای او هویداست، زیرا وحی، خود را غیر بشری و غیر تاریخی معرفی می‌کند. با نفی صفات پیامبر از قبیل عصمت و اعجاز از طرف حنفی، کتاب آسمانی اعتبار خود را از دست خواهد داد و با حذف پیامبر از هویت وحی، و تنزل آن به پدیده‌ای تاریخی و در کنار تفسیرهای عصری، ضرورتی برای حفظ کتاب و سنت باقی نمی‌ماند و این مهم‌ترین هدفی است که سکولارها آشکار و نهان دنبال می‌کنند. در این صورت، تفسیر

i. یونس (۱۰) آیه ۱۶.

ii. نساء، ۱۱۳.

عصری به معنای تفسیر کتاب نخواهد بود، چون کتاب موضوعیتی نخواهد داشت. حقیقت آن است که بین وحی و تاریخ نسبتی وجود ندارد. تاریخ نه ایجاد کننده وحی است و نه بستری برای پیدایش آن. شخص نبی، تاریخ وحی و جغرافیای آن همگی مربوط به نازل کننده وحی است که او به علم خویش و طبق مصالح بندگان عمل خواهد کرد.

حنفی همان طوری که در تفسیر وحی و نبوت به انحراف رفته است، در تفسیر معاد هم مادیت تاریخی خود را تکمیل کرده است. نه نبوت تاریخ عام انسانی است و نه معاد آینده این جهانی او، زیرا گذشته انسانی، تنها تاریخ نبوت نیست، بلکه تاریخ حق و باطل و تاریخ رسالت انبیا و شیطنت طواغیت است، و این طور نبوده که تاریخ از خود نبوغ و تطور داشته و پدیده وحی یا تطور آن را به ارمغان آورده باشد. تفسیر حنفی از معاد که مبین استقلال انسان از هر منبع بیرون از ذات اوست، علاوه بر اینکه با حکم صریح دین و عقل در تعارض است، با تفسیر تاریخی وی از نبوت هم سازگار نیست، زیرا تاریخ هیچ گاه تطور خود را به چیزی نمی داند که سرانجام به نقطه مقابل آن برسد. اگر به تعبیر او وحی سبب تطور و رشد شعور انسانی در تاریخ انسانی است و اگر تطور وحی نقطه اوج تاریخ است، معاد نمی تواند به معنای رسیدن انسان به نقطه استقلال از وحی تلقی شود، زیرا استقلال از وحی در مراحل تاریخی گذشته هم به عنوان نقطه حسیض انسانی وجود داشت. حنفی چشم از روی نصوص قرآنی که از اول تا آخر قرآن بیشترین آیات را به موضوع قیامت اختصاص داده، بسته است؛ آیاتی که علاوه بر بعد نقلی دارای استدلال عقلی است و انسان ها را به تأمل در آنها فرا می خواند. او توهم خود را بر آیات و آموزه های مربوط به معاد تحمیل کرده و همانند مخالفان وحی در عصر نزول که سخن از «اساطیر الاولین» داشته اند، معاد را آرزوی روان شناختی انسان نامیده است؛ البته با این تفاوت که تحلیل او حتی با روان شناسی اجتماعی، تاریخی و جامعه شناسی معرفت مربوط به مسلمین هم سازگار نیست.

۵. تمدن مرکز‌گریز و تمدن مرکز‌گرا

در نگاه حنفی به دو تمدن اسلامی و غربی، از جهت تاریخی بودن آنها اختلاف فاحشی را میتوان مشاهده کرد. او علت آن را در تاریخی بودن خودآگاهی غربی می‌داند؛ یعنی تمدن مسلمانان همواره به عنوان عامل مرکزی، در تعامل با عنصر موروثی گذشته یا عناصر جدید، تعاملی از مرکز به پیرامون داشته، در حالی که تمدن غرب حاصل طرد و نفی مستمر مرکز است، چون مرکز با عقل و واقع سازگار نبود؛ لذا تمدن جدید غرب با مرکزیت جدیدی به نام انسان و با منهجی تاریخی، علوم عقلی، طبیعی و انسانی خود را به وجود آورد که تغییر، تطور و تاریخی بودن جزء ذاتی آن است؛ بنابراین نگاه او به تمدن غربی به تناسب تاریخی بودن آن نگاهی تاریخی است؛ در حالی که تمدن و اندیشه اسلامی را اندیشه‌ای ماهوی که بر مبنای مرکزیت سلطه و قدرت به وجود آمده است، قلمداد می‌کند.^{۳۹}

حنفی تمدن غرب را تمدنی تاریخی و مرکز‌گریز می‌داند و در مقابل، تمدن اسلامی و آگاهی آن را ماهوی و مرکز‌گرا معرفی می‌کند. صرف نظر از ارزیابی این سخن، اولاً ماهوی دانستن تمدن اسلامی و آگاهی خودی، در تعارض با دیگر گفته‌های حنفی است، زیرا او در ضرورت بازسازی میراث اسلامی، بارها سخن از تاریخی بودن میراث اسلامی و تأثیرپذیری آن از شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی دارد، به طوری که حتی از تاریخی بودن قرآن و روایات سخن می‌گوید. به علاوه، چنین تلقی از میراث و تمدن اسلامی که بر مبنای مرکزیت سلطه و قدرت به وجود آید، با همه واقعیت تاریخی مسلمانان و حقایق میراث اسلامی هماهنگ نیست؛ همچنین فراز و فرود یک تمدن به ماهوی بودن یا نبودن آن بستگی ندارد، یک تمدن و فرهنگ با فرض فراتاریخی بودن عناصر اصلی آن، در عین حال تحت تأثیر شرایط تاریخی و عوامل تمدن‌ساز قرار می‌گیرد و مراحل مختلف تاریخی خود را به وجود می‌آورد.

۶. فقدان آگاهی تاریخی و مسئله ستیز اجتماعی

حنفی در تحلیل ستیز بین سلفی‌ها و سکولارها در مصر، یکی از عوامل آن را فقدان آگاهی تاریخی می‌داند. به نظر او آنها بدون درکی از ماهیت تاریخی این عصر و اقتضائات آن، برخی (سلفی‌ها) به بهانه دفاع از دین و هویت، به گذشته می‌گرایند و عده‌ای (سکولارها) برای دفاع از دنیا و عصر حاضر به آینده روی می‌آورند؛ در حالی که بازشناسی وضعیت حاضر در گرو شناخت مرحله تاریخی خاصی است که سیر تاریخ برای جامعه تعیین کرده است؛ یعنی انتقال از مرحله‌ای (قدیم) به مرحله دیگر (جدید) و از میراث به تجدد، بدون اینکه تفریطی در هر یک صورت بگیرد. آگاهی تاریخی یعنی آگاهی از مسیر «خود» در تاریخ، و هویت خود را متمایز از دیگری و مقدم بر آن احساس کردن. آگاهی تاریخی بنیان آگاهی تمدنی است، زیرا تاریخ چیزی جز حرکت تمدن در زمان نیست. دستاورد بومی ما تنها یک تولید مادی نیست، بلکه برخاسته از موقعیت تمدنی و آگاهی تاریخی ماست.^{۴۰}

حنفی جنبش‌های اسلامی معاصر را از این نظر فاقد آگاهی تاریخی می‌داند که به تاریخ گذشته برگشته و منادی اسلام فراتاریخی، مطلق، حاکمیت خدا و شریعت شده‌اند؛ همچنین جریان سکولاری (از قبیل شبلی شمیل، فرح آنطوان، یعقوب صروف، سلامه موسی و زکی نجیب محمود) را از این جهت فارغ از آگاهی تاریخی قلمداد می‌کند که به همانندی آگاهی غربی و آگاهی غربی نظر دارند، در حالی که آگاهی غربی معاصر، در گسست از گذشته، کلیسا و ارسطو معنا می‌یابد؛ بنابراین از نظر حنفی علی‌رغم تلاشی که در تبلور آگاهی تاریخی صورت گرفته اما این مهم همچنان پنهان و غایب مانده است و او علت این غیبت را غیبت ریشه‌های آن میدانند، یعنی غفلت از اینکه تاریخ عامل پیشرفت است. وقتی که آگاهی تاریخی خود را از دست دادیم به راحتی تاریخی میلادی را که بیانگر هویت حرکت تاریخی غربیان است پذیرفتیم، به طوری که تاریخ هجری به انزوا رفت و این کاشف از آغاز غرب‌گرایی ماست، یعنی خروج از مسیر تاریخی خود و ورود به مسیر تاریخی بیگانه. از نظر حنفی بازگشت به سیر تاریخی خود به معنای تکرار گذشته و

بازگشت به آن نیست، بلکه به معنای مبدأ قرار دادن میراث گذشته برای تغییر به اقتضائات تاریخی معاصر ماست. هر ملت و تمدنی مسیر تاریخی خاص خودش را دارد و هر یک که بتواند دیگر جریان‌های تاریخی را جذب کند، از قدرت بیشتری برخوردار است.^۱

نقد و بررسی

رویکرد تاریخی و تمدنی در تحلیل پدیده‌های تاریخی و تحولات اجتماعی، رویکرد مناسبی است، به شرط آنکه تحلیل ما از تمدن اسلامی تحلیل درست و واقع‌بینانه‌ای باشد. در این تحلیل نباید عناصر اصلی و ثابت تمدن‌ساز اسلامی را در حد آداب و رسوم قومی و امور اعتباری یا تاریخی تغییرپذیر تقلیل داد؛ امری که حنفی در تحلیل آن فرو مانده است. به نظر حنفی واقعیت معاصر به بحران تمدنی دچار شده است؛ به این معنا که ما اندیشه تمدن غالب و فاتح گذشته را داریم، در حالی که وضعیت عینی ما بحرانی و شکست خورده است. سؤال این است که اگر حنفی به این نظر خویش پایبند است که اندیشه ما اندیشه تمدن غالب است، چگونه برای خروج از بحران، به تغییر همان اندیشه‌ها، ارزش‌ها و باورهای دینی جامعه اسلامی روی آورده است؟ کدامین سخن او را باید پذیرفت؟ در باره موضوع «آگاهی تاریخی» سوالات و ابهامات فراوانی وجود دارد، بلکه قرائت‌های مختلفی می‌توان داشت که قرائت مادی‌گرایانه حنفی تنها یکی از قرائت‌های کهنه عصر نوزدهم دنیای غرب است. به چه دلیل تاریخ ما را به پشت سر گذاشتن بنیان‌های تمدنی گذشته فرامی‌خواند؟! آیا تاریخ فراموش‌کار است یا همواره در پی تخریب گذشته و بنیان جدیدی می‌باشد؟! برخلاف نظر حنفی، حرکت تمدنی و اقتضائات عصری، ما را به بازسازی آینده بر اساس اصول و بنیان‌های تمدن اسلامی و رفع موانع پیشرفت تمدنی دعوت می‌کند و این هدف مشترک همه مکاتب و فرق اسلامی است. مشترکات جوامع اسلامی به قدری زیاد است که می‌توان با برداشتن موانع داخلی و خارجی، به تحقق آن امیدوار بود. اسلام فراتاریخی، مطلق، حاکمیت خدا و شریعت مهم‌ترین عنصر

تمدنی در باور و اندیشه همه فرق اسلامی است؛ لذا کسی که در پی نفی آن باشد، نگاهی تمدنی به جوامع اسلامی ندارد. اگر «خروج از مسیر تاریخی خود و ورود به مسیر تاریخی بیگانه» به عنوان یک بحران، مورد توجه حنفی است، چرا در مسیر «تجدد در میراث اسلامی» گام گذاشته و به گونه‌ای بحث کرده است که نه تنها «بازگشت به مسیر تاریخی خود» را به همراه ندارد، بلکه راه بیگانه را هموار میسازد. او تغییر تاریخ هجری به تاریخ میلادی در کشورهای اسلامی را خروج از مسیر تاریخی خود و ورود به مسیر تاریخی بیگانه میدانند، در حالی که تغییر باورهای توحیدی که خود تحت عنوان «تراث و تجدد» دنبال میکند، بسیار مهم‌تر و بنیادیت‌تر از تغییر تاریخ هجری به میلادی است؟! همچنین برخلاف نظر حنفی، یکی از بحران‌های اصلی جوامع اسلامی ستیز بین سلفی‌های افراطی یا تکفیری و سکولارها نیست، زیرا ذات هر دو رویکرد سبب بحران و انحطاط جوامع اسلامی است و نه ستیز آنان. اساساً ناسازگاری دو رویکرد سکولار و اسلام‌گرا، بنیادی بوده و رفع تخصص آنها در نگرش‌ها، رویکردها، اهداف و روش‌ها جز به عقب‌نشینی یکی به نفع دیگری ممکن نخواهد بود. آگاهی تمدنی اقتضا دارد که جهت برون رفت از بحران موجود هر دو رویکرد از جوامع اسلامی رخت بربندد و اسلام ناب برخاسته از کتاب و سنت حیاتی دوباره یابد.

۵. آینده تمدن اسلامی

آینده تمدن اسلامی از نظر حنفی، سومین مرحله از مراحل سه‌گانه‌ای است که او در تدوین مراحل تمدن اسلامی ترسیم کرده است و نقطه آغاز آن را طلوع فجر نهضت عربی و اصلاح دینی در قرن گذشته می‌داند. او شکوفایی این مرحله جدید را مرهون بازسازی بنای میراث قدیم مطابق شرایط و مقتضیات این عصر دانسته تا بر اساس آن گذار از مرحله تقلید به مرحله اجتهاد و از نقل به ابداع صورت گیرد؛ کلام قدیم به کلام جدید بر مبنای آزادی، سرزمین و پیشرفت متحول شود و فرقه‌های کلامی قدیم نظیر سنی و شیعه، معتزلی و اشعری، مرجئه و خوارج به فرقه‌های جدید مانند محافظه کار و لیبرال،

مرتجع و متجدد، نص‌گرا و تأویل‌گرا، اصول‌گرا و سکولار، فقیه احکام فردی به فقیه قدرت و سیاست تغییر یابند. علوم حکمت به منطق علمی، علوم طبیعی و انسانی تغییر ماهیت دهند و اصول فقه باید با تجدید نظر در ترتیب و اولویت اصول چهارگانه، نخست از اجتهاد آغاز کند، سپس اجماع و آن‌گاه سنت و در پایان کتاب، و نه بالعکس؛ به عبارت دیگر، آغاز اصول فقه باید از واقعیت و نظریه‌پردازی مستقیم (اجتهاد و اجماع) از واقعیت باشد و آن‌گاه به متن سنت و کتاب برای تأویل و تطبیق باز گردد. ساختار فقه بر مبنای مقتضیات زمان بازسازی شود. ساختار عرفان هم از ارزش‌های سلبی مثل صبر، خوف و رضا به ارزش‌های ایجابی مثل انقلاب، غضب، تمرد، اقدام مقاومت و درگیری تحول یابد، و همین‌طور سایر علوم اسلامی میراث تغییر پیدا کند تا انتقال از مرحله تقلیدی به مرحله باز جدید صورت پذیرد. حنفی نتیجه این تغییر و تحول بنیادی را پیدایش شکل جدیدی می‌داند که نه تجدد محض است و نه سنت محض، بلکه سنت به زبان تجدد و تجدد به زبان سنت می‌باشد و این تعامل بین داخل و خارج، جنگ تمدن‌ها را به گفتگوی تمدن‌ها تبدیل می‌کند. همچنین آینده اندیشه و تمدن اسلامی از نظر حنفی در گرو گذار از مرحله «نقل از دیگران» به مرحله «نقد دیگران» است و این به تأسیس علم استغراب در مقابل استشراق بازمی‌گردد.^{۴۲}

به نظر او باید جریان «مابعد اصول‌گرایی یا اسلام روشنگر»^{۴۳} را دنبال کرد؛ همان‌طوری که مدرنیته، جریان مابعد مدرنیته را ایجاد کرد یا بسیاری از مکاتب و فلسفه‌ها به مابعد خود تبدیل شدند. حنفی این قرائت از اسلام را قرائتی می‌داند که تکثر را می‌پذیرد و به شیوه‌های دموکراسی رأی مثبت داده همواره رأی عمومی را به داوری می‌گیرد.^{۴۴} حنفی مهم‌ترین رویکرد در مرحله مابعد اصول‌گرایی را «اسلام روشنگر» یا «جریان چپ اسلامی» در مصر میدانند که او تأسیس کرده است.

حنفی مدعی است که چپ اسلامی با شعار یا ایدئولوژی «وحدت ملی»^{۴۵} در صدد وحدت همه جریان‌های اسلامی، سکولار، لیبرال، سوسیالیسم و ناصریسم در مصر می‌باشد. او اختلاف خود را با جریان‌هایی مثل اخوان المسلمین، اختلاف در لفظ و تعبیر و

روش می‌داند، نه اختلاف در مضمون و هدف؛ لذا از آنها می‌خواهد که چپ اسلامی را تکفیر نکنند و به گفتگو روی بیاورند؛ همچنین به مارکسیست‌ها، لیبرال‌ها و ناصریست‌ها می‌گوید: هدف ما یکی است یعنی آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی، ولی ابزاری که ما پیش گرفته‌ایم موفقیت بیشتر و سریع‌تری خواهد داشت که همان بازگشت به میراث و بازسازی آن مطابق اهداف ماست.^{۴۶}

نقد و بررسی

آنچه را که حنفی تحت عنوان «آینده تمدن اسلامی» یاد کرده، در واقع تبلیغی سیاسی از رویکرد خود او تحت عنوان «چپ اسلامی» است؛ در حالی که همه شواهد عینی نشان‌دهنده آن است که آینده از آن جریان بیداری اسلامی مبتنی بر اصول اندیشه دینی است. افزایش بیداری اسلامی در سطح گروه‌ها، نخبگان و توده مردم و نیز کاهش اقبال به غرب‌گرایی در دنیای اسلام و همچنین تغییر رویکرد غرب‌گرایان از معارضة آشکار با اسلام به سوی اتخاذ رویکردی مبتنی بر اسلام و تجدد، شاهد صدقی بر این مدعاست.

۶. آینده تمدن غرب

حنفی در این باره می‌گوید: آگاهی اروپایی بعد از طی مراحل مختلف خود به جایی رسیده است که لباس بدبینی به تن کرده و روح نیستی بر کالبد آن حاکم شده است. فلسفه‌های نیستی یکی از مظاهر مهم نیست‌گرایی در آگاهی اروپایی است. از نخستین مراحل که آگاهی اروپایی به پایان خود نزدیک می‌شد، فلسفه‌های نیستی به انبوه خود رسید، به طوری که از سرنوشت حتمی آن خبر می‌داد. نیچه با اینکه زودتر از وقت خود، از بحران عصر سخن گفت، با این وصف، بزرگ‌ترین نمونه عدمیت فراگیر می‌باشد. اعلان مرگ خدا و ردّ همه فلسفه‌های متافیزیکی، در واقع تأسیس لاهوت جدیدی به نام «لاهورت مرگ خدا» بود که جز خدا از هر چیزی سخن گفته می‌شود و خدا جز در ذات و

صفات و افعال خود، در هر چیزی تجلی می‌کند. مرگ خدا به حساب انسان تمام شد و دیگر هیچ معیار کلی و فراگیری باقی نماند، بلکه نسبیت در طبیعت، اخلاق، انسان و جهان فراگیر شد و انسان متغیر در شرایط زمانی و مکانی مختلف و تابع هوا و هوس‌های متفاوت مقیاس هر چیزی گردید. در نهایت، پدیدارشناسی و اگزستانسیالیسم، پدیده‌های انسانی را امور عدمی، عبث، یاوه‌گویی و نیستی توصیف کردند. هایدگر وجود انسان را برای مرگ، سارتر آن را نیستی، کامو آن را تناقض و بیهودگی و بی‌هدفی، کی‌یرکگارد آن را تناقض و نکبت دانست، به طوری که سرانجام بسیاری از فلسفه‌های وجودی (اگزستانسیالیسم) برعکس مراحل آغاز آگاهی اروپایی که وجود انسانی را به عقل، هدف، آزادی، پیشرفت و... توصیف می‌کردند، آنان شناسنامه هویت انسانی را با کلماتی مثل عبث و غیر عقلانیت توضیح دادند. به همین سان در عرصه هنر موسیقی، داستان و نقاشی هم نیستی و مرگ روح، تفوق یافت. این بحران در عرصه هنر، تعبیری از بحران عمیق‌تر در آگاهی اروپایی را در مرحله پایانی آن ترسیم می‌کند.^{۴۷}

جلوه‌های بحران در آگاهی اروپایی را می‌توان در حوزه‌های مختلفی مثل سیاست، ایدئولوژی، ارزش‌ها، اقتصاد، انرژی، مسابقات تسلیحاتی و هسته‌ای مشاهده کرد؛ امری که خود غربی‌ها از آن به فروپاشی، سقوط و پایان غرب تعبیر کرده‌اند. عجیب آنکه همه آنچه آگاهی اروپایی در نقطه اوج خود به دست آورده بود، در طی دو جنگی که اروپاییان بر مبنای ایدئولوژی‌های نژادپرستانه راه انداخته بودند، از هم پاشید.^{۴۸}

۷. امید در آگاهی اروپایی

آیا علی‌رغم وجود جلوه‌های پوچی و نیستی در آگاهی اروپایی، مظاهری از امید به آینده و تولدی از نو در آن وجود دارد؟ حنفی معتقد است داوری در این باره به رویکرد سیاسی و تمدنی یک محقق بستگی دارد که آیا نیمه پر این لیوان را ببیند آن طوری که نگاه خوش‌بینانه اروپایی از مرکز، چنین است، یا نیمه خالی آن را مشاهده کند آن گونه که نگاه بدبینانه به سرنوشت اروپا و نگاه «من» در پیرامون به مرکز این گونه است. از نظر او

ورای این رویکرد سیاسی و تمدنی محقق، حقیقتی دیگر و صواب و خطایی وجود ندارد، در این معرکه آرای هر دیدگاهی که در آینده قدرتش را بیشتر نشان دهد، میزان و معیار خواهد بود.^{۴۹}

حنفی به تعبیر خویش با نگاه به نیمه خالی این لیوان و از جهاتی مختلف، هیچ مظاهری از امید را در سرنوشت و آینده آگاهی اروپایی مشاهده نمی‌کند. نه فراوانی تولید اقتصادی و قدرت نظامی، و نه انفجار اطلاعات، و نه وفور امکانات رفاهی و خدمات و نه ورزش نسیم آزادی در اروپای شرقی، هیچ کدام نمی‌تواند اروپا را از وضعیتی که در آن به سر می‌برد نجات دهد.^{۵۰} او جهان سوم و شرق را در نقطه‌ای مقابل با آن، دارای مظاهری از امید دانسته و نیمه پر آن را می‌بیند.^{۵۱} او در این باره رویکرد نسبیت را در پیش گرفته و داوری در این زمینه را وابسته به رویکرد سیاسی و تمدنی یک محقق می‌داند. حقیقت آن است که هنر نقد به ارزش‌گذاری نیمه پر لیوان و تحلیل درست از نیمه خالی آن برمی‌گردد و این نقد همه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، سیاسی و اجتماعی را به کمک می‌گیرد. بدیهی است نسبی‌گرایی حنفی در ارزیابی تمدن غرب به همه معایب و نواقص معرفتی و روشی «نسبیت» مبتلی خواهد بود.

۸. جنگ تمدن‌ها یا گفتگوی تمدن‌ها

موضوع دیگری که حنفی به آن می‌پردازد، جنگ تمدن‌ها^{۵۲} در مقابل «گفتگوی تمدن‌ها»^{۵۳} است. به اعتقاد وی، اولی را غربی‌ها به دلیل مرکز دیدن خود و حاشیه دیدن دیگران مطرح می‌کنند و هر تمدنی که خود را جهانی و دیگر تمدن‌ها را بومی، تاریخی، خرافی، اسطوره‌ای و دینی بدانند، ایده جنگ تمدن‌ها از آن نشئت می‌گیرد. او به جای جنگ تمدن‌ها، ایده گفتگوی تمدن‌ها را می‌نشانند و معتقد است عرب در قبل و بعد از اسلام، همواره کانونی برای گفتگوی تمدن‌ها بود؛ اما در مقابل، جریان استعماری غرب از قرن پانزدهم از طریق زور و خشونت و نیز با کمک جریان تبشیری، به نابودی تاریخ، فرهنگ و تمدن کشورهای مستعمره همت گماشت، امروزه هم از طریق پیشرفت‌های

علمی و تکنولوژی همان هدف را تعقیب می‌کند. هر چه تهاجم به سایر تمدن‌ها با هدف غربی کردن آنها بیشتر می‌شود منازعه را تشدید می‌کند و دفاع از فرهنگ‌های محلی روح تازه‌ای می‌گیرد؛ لذا نقد تمدن غرب و دفاع از هویت و فرهنگ اسلامی هدفی است که جریان‌های اسلامی آن را دنبال می‌کنند. حنفی شرط گفتگوی تمدن را تعامل طرفین در الفاظ و اندیشه‌ها و فقدان هر نوع سیطره‌جویی سیاسی و اقتصادی می‌داند. در عین حال معتقد است گفتگوی تمدنی، گفتگویی بین داخل و خارج بوده و خود متوقف بر گفتگو بین جریان‌ها و رویکردهای مختلف داخلی می‌باشد. و شرایط آن عبارت‌اند از عدم تکفیر دیگران، عدم تملک حقیقت، باز دانستن باب اجتهاد، عدم اکتفای به مباحث نظری، عمل‌گرایی، فایده‌گرایی و به آینده فکر کردن، نه بحث از عقاید و تاریخ گذشته.^{۵۰}

نقد و بررسی

حقیقت آن است که پروژه «تجدد و تراث» حنفی، تمدنی از اسلام را باقی نمی‌گذارد تا «گفتگوی تمدن‌ها» را به ارمغان آورد، بلکه جنگ نرمی است که با ادبیات مسلمانان، تمدن و میراث غرب را بسط می‌دهد. برخی از شرایطی که حنفی برای گفتگو بین جریان‌ها و رویکردهای مختلف داخلی بیان می‌دارد از قبیل عدم تملک حقیقت، عمل‌گرایی، فایده‌گرایی و پرهیز از مباحث عقیدتی، ناظر به مبانی خاص اوست که قبلاً نقد آن گذشت. حقیقت ملک کسی نیست؛ اما هر کسی که در طریق درست حقیقت قرار گرفت و به حقیقت رسید، واجد حقیقت خواهد شد و آنکه به بیراهه رفت فاقد آن می‌شود.

سخن پایانی

بدون تردید در میراث اسلامی قرائت‌ها و مکاتب فقهی و کلامی مختلفی وجود دارد که تأثیر عوامل سیاسی و اجتماعی در پیدایش بسیاری از آنها قابل انکار نیست؛ اما همه علوم و آموزه‌های میراث اسلامی تابعی از شرایط اجتماعی و تاریخی نمی‌باشند. همچنین برخلاف نظر حنفی، منابع اصلی میراث اسلامی، یعنی کتاب و سنت، زبان صامتی ندارند،

بلکه بعضی از آنها مفسر، مبین و مصدق بعض دیگر است، لذا مهم‌ترین منبع فکر دینی هستند. افراد و گروه‌ها تولیدکننده یا سازنده فکر دینی نیستند، بلکه کشفکننده و مفسر آن از طریق روش‌های خاص تفسیری و اجتهادی می‌باشند. همچنین اندیشه دینی، اندیشه‌ای تاریخی که تنها در زمینه خاصی معنا داشته باشد نیست، هر چند زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مسئله‌ساز هستند، ولی مسئله‌ها در پرتو اندیشه‌ها و اصول ثابت دینی گشوده می‌شوند؛ بنابراین با مبنای تاریخی‌نگری نمی‌توان به تفسیر کتاب و سنت نشست. هیچ فقیه و مجتهدی نگفته است که اجتهاد به معنای نگرش عصری داشتن و فارغ از اصول ثابت بودن است. مطابق رویکرد حنفی، اجتهادات فقیه هیچ ملاک و مبنایی برای صدق و کذب ندارد، بلکه تنها به اقتضای فایده‌مندی، در شرایط اجتماعی و تاریخی انجام می‌شود؛ لذا دستاورد اجتهاد همواره محدود به زمان و مکان خاص و غیر قابل صدق و کذب بوده و به ملاک «احتمال مفید بودن» مورد توجه خواهد بود. رویکرد فوق ضمن اینکه هیچ سابقه‌ای در تاریخ فقهات و اجتهاد و حتی تاریخ مسلمانان ندارد و مابین با آن است، با منطق معرفت‌شناسی و اصول بدیهی فقه و فلسفه هم سر ستیز دارد.

پینوشتها

۱. حسن حنفی مؤسس جریان موسوم به «چپ اسلامی» در مصر در سال ۱۹۳۵ م در قاره به دنیا آمد. او رشته فلسفه را در دانشگاه قاهره گذراند و سپس در سال ۱۹۵۴ م برای ادامه تحصیل به سوربن فرانسه رفت و در سال ۱۹۶۶ م دکترای فلسفه را دریافت نمود. بعد از بازگشت به مصر در سال ۱۹۶۷ م به تدریس در دانشگاه مصر مشغول شد و همزمان تألیفات خود را در سطوح مختلف علمی تخصصی، فرهنگی و عمومی متمرکز ساخت. او علاوه بر تدریس در دانشگاه مصر به کشورهای از قبیل بلژیک، آمریکا، فرانسه، ژاپن، مغرب و کشورهای خلیج فارس به عنوان استاد مهمان دعوت می‌شد و اکنون به تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره اشتغال دارد. حنفی یکی از روشنفکران معاصر عرب بوده و شهرت او مرهون تئسیس جریان چپ اسلامی در مصر و نیز تحقیقات و تألیفات متعددی است که در حوزه گسترده «اسلام و تجدد» و یا به تعبیر او «التجدید و التراث» (بازسازی و میراث) به عمل آورده و سالیانی از عمر خود را در این پروژه سپری کرده است (حسن حنفی، و دیگران، *میراث فلسفی ما*، ص ۱۲-۱۳؛ کمیل الحاج، *الموسوعة المیسرة فی الفکر الفلسفی والاجتماعی*، ص ۲۰۸-۲۱۲).

او آثار خود را در سه حوزه تألیف کرد، حوزه بازسازی یا تجدد در میراث اسلامی، حوزه غرب‌شناسی و حوزه بازشناسی مسائل مربوط به واقعیت معاصر مسلمین. بیشترین و مهم ترین آثارش به زبان عربی و آن‌گاه دو زبان فرانسوی و انگلیسی است. برخی از تألیفات او عبارت‌اند از:

- ۱- *من العقیدة الی الثورة* (پنج جلدی) (قاهره: ۱۹۸۸ م). ۲- *هموم الفکر و الوطن* (دو جلدی) (اسکندریه: ۱۹۹۶ م). ۳- *قضايا معاصرة فی فکرنا المعاصر* (قاهره: ۱۹۷۶ م). ۴- *فی الفکر العربی المعاصر* (قاهره: ۱۹۷۷ م). ۵- *الدین و الثورة فی مصر* (هشت جلدی) (قاهره: ۱۹۸۹ م). ۶-

التراث والتجديد (قاهره: ۱۹۸۰م). ۷- مقدمة في علم الاستغراب (قاهره ه: ۱۹۹۱). ۸- دراسات اسلاميه (قاهره: ۱۹۸۲م). ۹- دراسات فلسفي (دو جلدی) (قاهره: ۱۹۸۷م). ۱۰- من النقل الى الأبداع (هفت جلدی)، ۲۰۰۲ - ۲۰۰۰ م. ۱۱- من النص الى الواقع (دو جلدی)، ۲۰۰۵م. ۱۲- حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي و محمد عابد الجابري. (دمشق: دارالفكر ۱۴۲۲ ه). ۱۳- ما العولمة، حسن حنفي و صادق جلال العظم (دمشق: دارالفكر ۱۴۲۲ ه). ۱۴- الاسلام والحدائق (دمشق: دارالفكر ۱۴۲۲ ه).

۲. حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: الموسسه الجامعية للدراسات و النشر، الطبعة

الرابعة، ۱۴۱۲ ه) ص ۱۸۶.

۳. برای آشنایی با مبانی فکری و روششناسی اندیشه حنفي، ر. ک: اسلام و تجدد در مصر با رويکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفي (پایاننامه سطح ۴ حوزه علمیه قم سال ۱۳۸۸) ص ۱۰۷-۱۱۷.

۴. حسن حنفي، اندیشه و تمدن اسلامي و مباحثي پيرامون آنها، فصلنامه علوم انسانی،

تابستان ۱۳۷۹، ص ۲۷ - ۲۸.

۵. همان، ص ۲۸ - ۲۹.

۶. حسن حنفي، الدين والثقافة و السياسة في الوطن العربي (القاهرة: دارقبا للطباعة و

النشر، ۱۹۹۸ ميلادی) ص ۲۳.

۷. «تراث الأنا و تراث الآخر = الموروث القديم و الوافد الغربي».

۸. الدين والثقافة و السياسة في الوطن العربي، ص ۲۳ - ۲۴.

۹. حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر (القاهرة: دارالكفر العربي) ص ۷۹ - ۸۰.

۱۰. همو، «از نقد سند تا نقد متن»، فصلنامه علوم حديث، ش ۱۵ تا ۲۱، مقاله ۴، پاییز

۱۳۸۰.

۱۱. «مصدر الوعي الاوروي».

۱۲. «بداية الوعي الاوروبى».
۱۳. «ذروة الوعي الاوروبى».
۱۴. «نهاية الوعي الاوروبى».
۱۵. حسن حنفی، مقدمة فى علملاستغراب (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الطبعة الاولى) ص ۱۵ - ۱۶.
۱۶. براى اطلاع بيشتتر ر.ك: همان.
۱۷. احمد صدرى، مفهوم تمدن و لزوم احيائى آن در علوم اجتماعى (تهران: مركز بينالملى گفتگوى تمدنها، ۱۳۸۰) ص ۲۹ - ۳۵.
۱۸. ادموند هوسرل و ديگران، فلسفه و بحران غرب، ترجمه رضا داورى و ديگران، (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲) ص ۶۲ - ۶۳.
۱۹. همو، التراث و التجديد، ص ۱۳.
۲۰. همو، هموم الفكر و الوطن، الجزء الاول (القاهرة: دارقبااء للطباعة و النشر، ۱۹۹۸ م) ص ۳۴۴.
۲۱. همان، ص ۳۴۴.
۲۲. همو، التراث و التجديد، ص ۱۵.
۲۳. همو، هموم الفكر و الوطن، ص ۳۴۱.
۲۴. عبدالله جوادى آملی، شريعت در آينه معرفت (تهران: مركز نشر فرهنگى رجا، چاپ اول، ۱۳۶۷) ص ۱۳۰ - ۱۳۵.
۲۵. حسن حنفی، التراث و التجديد، ص ۲۴.
۲۶. حسن حنفی، من العقيدة الى الثورة، ج ۴ (بيروت: دارالتنوير للطباعة و النشر، ۱۹۵۰ م) ص ۲۰ - ۲۳.
۲۷. همان، ص ۲۳.

۲۸. حسن حنفي، من النص الى الواقع، دارالمدار للاسلامي، ج ۲ (بيروت: ۲۰۰۵ م) ص ۱۲۶.
۲۹. همو، تاريخمندی دانش كلام، ترجمه محمدمهدى خلجى (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۲) ص ۴۰.
۳۰. همان.
۳۱. همان، ص ۴۲ - ۴۳.
۳۲. حسن حنفي، من العقيدة الى الثورة، ج ۱، ص ۶۹ - ۷۰.
۳۳. همان، ج ۱، ص ۶۹.
۳۴. همان، ج ۴، ص ۵ - ۶.
۳۵. همان، ص ۱۰۶ - ۱۱۴.
۳۶. همان، ص ۱۱۳.
۳۷. همان، ص ۲۸۳.
۳۸. همان، ص ۲۰۶.
۳۹. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ۱۴ - ۱۵ و ۸۲.
۴۰. همو، الدين والثقافة و السياسة في الوطن العربي، ص ۲۵ - ۳۳.
۴۱. همان، ص ۲۹ - ۳۵.
۴۲. حسن حنفي، اندیشه و تمدن اسلامي و مباحثي پيرامون آنها، ص ۳۵ - ۳۸.
۴۳. «ما بعد الأصولية أو الإسلام المستنير».
۴۴. حسن حنفي، الدين والثقافة و السياسة في الوطن العربي، ص ۳۳۹ - ۳۴۱.
۴۵. «الوحدة الوطنية».
۴۶. حسن حنفي، الدين و الثورة في مصر، اليسار الاسلامي و الوحدة الوطنية (القاهرة: مكتبة مديولي) ص ۵۸ - ۶۵.
۴۷. همو، مقدمة في علم الاستغراب، ص ۵۰۶ - ۵۱۰.

۴۸. همان، ص ۵۱۱ و ۵۱۳.

۴۹. همان، ص ۵۱۴.

۵۰. همان، ص ۵۱۴ - ۵۲۱.

۵۱. همان، ص ۵۳۶.

۵۲. «صدام الحضارات».

۵۳. «حوار الحضارات».

۵۴. حسن حنفی، اندیشه و تمدن اسلامی و مباحثی پیرامون آنها، ص ۴۶ - ۵۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی