

نماینده نامدار جریان "چپ اسلامی"

نگاهی به اندیشه‌های حسن حنفی، اندیشمند معاصر مصری علی مرشدی زاد



خوش نمی‌آمد. حنفی پدیدارشناسی چپ‌گراست که با استفاده از متون دینی و تفاسیر مختلف به بازسازی رادیکال دین می‌پردازد. از نوشته‌های حنفی نوعی گرایش هرمنوتیک صوفیانه تراوش می‌شود که طبعاً بسیاری از علما و اخوان، آن را برنمی‌تابند. التقاطی‌گری وی (پدیدارشناسی، عقل‌گرایی، دموکراسی اجتماعی، نظریه انتقادی، و صوفی‌گری) نیز تا حدودی باعث آشفتگی و پراکنده‌گویی در نوشته‌های وی شده است. نصر حامد ابوزید التقاطی‌گری موجود در نوشته‌های حنفی و به طور کلی "چپ اسلامی" و نیز تغییر گرایش این جریان در چند دهه گذشته را عامل این آشفتگی می‌داند.^(۱)

حنفی از مخالفان حکومت انور سادات بود و وی را به رویگردانی از مشی جمال عبدالناصر متهم می‌کرد. وی از انقلاب اسلامی ایران نیز حمایت می‌کرد و این امر باعث تبعید وی در سال‌های نخست دهه ۱۹۸۰ شد.^(۲)

وی در این سال‌ها مجبور شد مدتی را در مراکش و کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس بگذراند و به تدریس در دانشگاه‌های آن کشورها بپردازد. اگرچه حنفی به عدم بلوغ فکری عوامل ترور انور سادات اذعان داشت، حمایت از انگیزه‌ها و احساسات آن‌ها باعث دور شدن وی از برخی روشنفکران شد. وی را بیشتر به خاطر پروژه بزرگ و مستمرش، یعنی "التراث و الابناح" می‌شناسند که اولین قسمت آن به صورت یک مجموعه پنج جلدی با عنوان "من العقیده الی الثورة" انتشار یافته است. حنفی هیچ‌گاه به دنبال ایجاد پایگاه حمایت مردمی برای خود بر نیامده و تأثیرات وی عمدتاً در سطح دانشگاهی محدود مانده است.

حنفی در زمان تحصیل در سوربون با دیدگاه‌های چپ (سوسیالیسم و مارکسیسم) و با رویکردهای مختلف به علم، شامل پدیدارشناسی، عقل‌گرایی و نظریه انتقادی آشنا شد. پدیدارشناسان معتقدند که دانش، حاصل احاطه یافتن بر پدیده‌ها از طریق تحقیق مستقیم و توصیف منطقی ساختار آن‌ها بدون توسل به تبیین‌های علی دارای بنیانهای نظری است. اما در سنت بیانی حنفی-اصطلاحی که عابد الجابری در مورد روش وی به کار می‌برد و آن را در مقابل روش برهانی قرار می‌دهد- علیت از اهمیت بالایی برخوردار است.

حنفی می‌خواست که مجله‌اش- چپ اسلامی (اليسار الاسلامی)- به عنوان جانشینی برای عروه‌الوقفی سید جمال الدین اسد آبادی در خدمت نقد اسلامی تمدن غرب قرار گیرد، ولی سیاست انورسادات در مورد سرکوب گروه‌های مخالف داخلی در سپتامبر سال ۱۹۸۱ مجال این کار را به وی نداد و

حسن حنفی^(۳) (متولد سال ۱۹۲۵) لیسانس فلسفه را در سال ۱۹۵۶ از دانشگاه قاهره و دکتری فلسفه خود را در سال ۱۹۶۶ از دانشگاه سوربن دریافت کرده است. وی پیش از این استاد فلسفه و رییس گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره بوده و به عنوان استاد مدعو در دانشگاه فیلادلفیا (۷۵-۱۹۷۱)، دانشگاه فاس مراکش (۸۴-۱۹۸۲) و به عنوان مشاور علمی در دانشگاه سازمان ملل در توکیو (۸۷-۱۹۸۵) اشتغال داشته است.

حنفی، اندیشمند مصری، در موسسات چندی عضویت و مسئولیت داشته است که از جمله آن‌ها از عضویت در انجمن عربی فلسفه، دبیر کلی انجمن فلسفه مصر، عضویت در کمیته همبستگی آفریقا و آسیا و اتحادیه نویسندگان آسیا و آفریقا می‌توان نام برد.

وی کتاب‌ها و نوشته‌های متعددی به زبان‌های عربی، انگلیسی و فرانسوی دارد که از جمله آن‌ها کتاب‌های دین، فرهنگ و سیاست در جهان عرب، تصمیم دینی و انقلاب، اسلام در عصر جدید دین و انقلاب در مصر، اهتمامات اندیشه و وطن، مطالعات اسلامی، رساله‌ای در باب الهیات و سیاست اسپینوزا، مطالعات فلسفی، میراث سنتی و نوآوری، از عقیده تا انقلاب، مقدمه‌ای بر علم حیرت، نمونه‌های فلسفه مسیحی در دوره میانه، روش‌های تفسیر، گفت و گوی شرق و غرب، از نسخه‌برداری تا خلاقیت گفت و گوی نسلها و ادعاهای تفسیر را می‌توان نام برد.

حنفی از جمله اندیشمندانی است که بر نقش دین در سیاست معاصر تأکید دارد و خواستار اقدامی دینی برای ایجاد دنیایی بهتر است. وی که پیش از این دوره‌ای از زندگی خود را در تشکیلات اخوان المسلمین سپری کرده است، مهمترین نماینده "چپ اسلامی" (نواژه‌ای که خود آن را ابداع کرده است) در جهان عرب محسوب می‌شود. آنچه که باعث جدایی وی از اخوان شد، گرایش وی به فلسفه و پدیدارشناسی بود که چندان به مذاق اخوان سنت‌گرا

حنفی از جمله اندیشمندانی است که بر نقش دین در سیاست معاصر تأکید دارد و خواستار اقدامی دینی برای ایجاد دنیایی بهتر است. وی که پیش از این دوره‌ای از زندگی خود را در تشکیلات اخوان المسلمین سپری کرده است، مهمترین نماینده "چپ اسلامی" (نواژه‌ای که خود آن را ابداع کرده است) در جهان عرب محسوب می‌شود

تنها یک شماره از این مجله اجازه انتشار یافت.

حسن حنفی معتقد است اگر سید قطب هم عمر طولانی یافته بود به چپ اسلامی می پیوست. وی در نوشته های خود به کرات از سید قطب به نیکی یاد می کند و پیش فرض های وی را در بسیاری از موارد، از جمله در مورد اینکه اسلام اولین دین سوسیالیستی است می پذیرد. وی معتقد است که تندروی سید قطب نشأت گرفته از شکنجه های است که در زندان های مصر بر وی روا داشته شده است. اما نصر حامد ابوزید اشاره دارد که افرادی مانند ابوالاعلی مودودی که هیچ گاه شکنجه نشده اند نیز از این تندروی برخوردارند و بنابراین ابوزید، شکنجه را عنصری تبیین گر در این مورد نمی داند. البته حنفی در مواردی نیز دیدگاه هایی بسیار متفاوت از سید قطب اتخاذ می کند. به عنوان مثال در مورد اهمیت فلسفه و عقل گرایی در تاریخ و جامعه بشری در حالی که حنفی از اهمیت تفکر روشن و خرد روشن سخن می گوید سید قطب بر اهمیت "عبودیت" اصرار می ورزد و علیه سکولاریسم موجود در گفتمان های عقلگرا، هشدار می دهد. حنفی معتقد است که شکی نیست اگرما بخواهیم از خداوند دفاع کنیم و عمارت خرد و

رهایم بخشیده است. حنفی علم اصول الدین را "التاریخ العام" و در مقابل الانسان و التاریخ را تاریخ خاص یا "التاریخ المتعین" می نامد. (۴)

تاریخ عام از نظر حنفی در نبوت و روز جزا یعنی در گذشته و آینده بشریت، تجلی می یابد. اما تاریخ خاص تاریخ زمان حال انسانهاست و در ابتدای امر در نظریه و عمل بروز پیدا می کند. تحقق مادی تاریخ عام در تاریخ خاص است. پروژه الهی که با وحی به عنوان دانشی الهی کمال یافته است تنها از طریق نظریه و عمل انسانی و قواعد و نظام اجتماعی تعیین مادی می یابد. در تاریخ خاص است که علم و اصول دین به بار می نشیند، به اراده الهی دست می یابیم، باورها ساخته می شوند و نظم برقرار می گردد و به کمال خود می رسد.

از نظر حنفی، سنت های شفاهی (سماعیات)، الهیات، توحید، ذات، صفات و اسماء الهی، اکتساب، نبوت، معاد، احکام، و امامت موضوعات اصلی علم اصول دین هستند. این مفاهیم کلاسیک از طریق بازسازی - یعنی از طریق زندگی انسان ها در دوره ای واقعی از تاریخ- به کیفیت هایی دارای زمان و مکان خاص و دنیوی مانند آرمان و انسان واقعی، آگاهی خاص، آگاهی خاص، آزادی، خرد، تاریخ عام، تاریخ خاص، نظریه، عمل، قانون و

خداوندیم یا به عنوان یک انسان از حقوق بشر حمایت می کنیم؟ انسان ها ممکن است در این رقابت شدید از بیم سرکوب توده ها سکوت اختیار کنند، اما باید دانست که نسل ما وظیفه دارد از حاکمیت خرد دفاع کند و این به معنای دفاع از حقوق مردم و به استخدام در آوردن عقل و خرد آنهاست.

بنابراین تعجبی ندارد که حنفی در مورد ضرورت تکفیر کج باوران با سید قطب اختلاف نظر داشته باشد. یکی از اهداف عمده حنفی این است که از اتهامات کفر و الحاد که پیروان هر دین به دیگران نسبت می دهند عبور کند. وی هدف خود را بازسازی تمدن اسلامی اعلام می دارد. در نحوه پرداختن حنفی به تراث (سنت و میراث دینی) نیز می توان نوعی ابزارگرایی را مشاهده کرد. چنین به نظر می رسد که وی می خواهد تراث را به ایدئولوژی تبدیل کند. در این صورت تراث به صورت منبعی در می آید که ایده هایی را از آن استخراج می کنیم و در زمان و مکانی تاریخی آن را در جهت منافع خود مورد استفاده قرار می دهیم.

حنفی سعی دارد سنت سلف را به گونه ای بازسازی کند که بشریت و تاریخ در مرکز اهتمامات قرار گیرد. علم اصول الدین که تمامی تعالیم کلاسیک اسلامی با آن آغاز می شود، در طرح مورد



حسن حنفی معتقد است اگر سید قطب هم عمر طولانی یافته بود به چپ اسلامی می پیوست. وی در نوشته های خود به کرات از سید قطب به نیکی یاد می کند و پیش فرض های وی را در بسیاری از موارد، از جمله در مورد اینکه اسلام اولین دین سوسیالیستی است، می پذیرد

از نظر حنفی با نقد سازنده تمامیت میراث سنتی، می توان به کنترل اقتدار آمیز اشاعره بر شریعت که در خدمت طبقات حاکمه قرار گرفته است، پایان بخشید

انقلاب تبدیل می شوند. البته از نظر حنفی این بازسازی تنها از طریق کارگزار انسانی و به صورت ساختاری صورت نمی گیرد، بلکه انسان هایی نیز به صورت آگاهانه این بازسازی را عهده دار می شوند. حنفی معتقد است که بدون این بازسازی و دگرگون سازی مفاهیم کلاسیک اسلامی، که تنها از طریق

نظر حنفی با "الانسان و التاریخ" به پایان راه خود می رسد. به نظر می رسد که این دوگانه سازی مبتنی بر انواع آرمانی است، بدین صورت که اصول دین نماینده تجربه مسلمانان در دوره شکل گیری دین و تاریخ و انسان بازتاب دهنده مسلمان خوب معاصر است که خود را از انباشته های منفی تقلید کورکورانه

بشریت را ویران سازیم، باید بپذیریم که خداوند بر ذهن انسان حاکمیت دارد؛ خداوند خالق و مالک آن است و اوست که بر تمامی اشیاء حاکمیت دارد. در این صورت ما در چه وضعیتی قرار می گیریم؟ آیا خداوند در خطر است؟ یا خرد انسانی در خطر افتاده است؟ آیا ما منافع حاکمیت الله هستیم یا حاکمیت خرد؟ آیا ما منافع

انسان‌هایی انجام می‌پذیرد که به صورت فعال در تجربیات و مبارزات تاریخی مشارکت می‌جویند، اسلام به صورت یک آرمان صرف باقی خواهد ماند و در اجتماعات انسانی تحقق نخواهد یافت.

حنفی می‌گوید که مسلمانان اولیه به اهمیت نظریه به عنوان بنیان عمل پی برده بودند. آن‌ها خلوند را ساختی ذهنی نمی‌دانستند که باید تایید یا رد شود بلکه از نظر آن‌ها خلوند پروژه‌های بشری (مشروع الانسانیة) بود که انسان‌ها با تحقق بخشیدن به آن سعی کرده‌اند. تاثیرگذار باشند. خلوند پیشرفت تاریخ است که انسان‌ها نیز در خلق آن سهیمند. الله سوژه‌ای نیست که بتوان وجود آن را به صورت عقلانی اثبات کرد، بلکه تاریخی است که رو به پیشرفت دارد، واقعیتی است که جریان دارد و توده‌هایی است که انقلاب را به وجود می‌آورند.

وی معتقد است که متأسفانه این تاریخ گری اسلام و نقش مسلمانان نهایتاً جای خود را به دیدگاهی داد که ایمان و مومن‌ان را از جهان واقع منتزع ساخت و به وادی رکود و سکون انداخت. در اینجا است که مسلمانان از پیدا کردن راه‌حل‌هایی ابتکاری و خلاقانه برای مشکلات امروزشان باز می‌مانند. حنفی علت این مشکل را "خودرایی" نهفته در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اشاعره می‌داند. آن‌ها به رغم وجود رقیبان معتزلی خود توانستند با تلاش‌های ابو حامد غزالی به موفقیت دست یابند. از نظر حنفی با نقد سازنده تمامیت میراث سنتی، می‌توان به این کنترل اقتدارآمیز اشاعره بر شریعت که در خدمت طبقات حاکمه قرار گرفته است، پایان بخشید.

به اعتقاد حنفی جامعه کنونی عرب به دو قسمت تقسیم شده است: در یک سو جنبشی با عنوان سلفیه و در طرف دیگر سکولارها قرار گرفته‌اند. حنفی وظیفه خود و دیگر متفکران دینی را این می‌داند که با تصلب و تحجر سلفی‌ها و بدعت‌های سکولارها مخالفت ورزیده و موضعی میانه اتخاذ نماید.

حنفی میراث سنتی را بنیان آگاهی جامعه معاصر می‌داند و آن را "گنجینه آگاهی" توده‌ها می‌نامد. وی تأکید دارد که این میراث به خودی خود فاقد ارزش است و تنها هنگامی ارزش می‌یابد که بتوان آن را در جهت نوسازی جامعه و برای به وجود آوردن نظریه‌ای علمی برای عمل مورد استفاده قرار داد.

وی پیشنهاد می‌دهد که ارزش‌ها و مفاهیم معاصر را با ارزش‌های نهفته در میراث سنتی پیوند دهیم. اما حنفی به

تحلیل تحولات این ارزش‌ها و مفاهیم و تبلور آن در گذشته و حال نمی‌پردازد. وی پاسخ نمی‌دهد که چرا مردم در طی زمان برخی از ارزش‌ها را می‌پذیرند. وی به طور کلی وجود ارزش‌های گذشته در زمان حال را مد نظر قرار داده و ارزش‌های کنونی را نشأت گرفته از زمان گذشته می‌داند. وی اعلام می‌دارد که پژوهش‌هایش تلاش‌هایی برای وحدت بخشیدن به میراث ونوسازی (تجدید) است و معتقد است که "ریشه‌های تاریخی بحران‌های زمان حاضر در میراث گذشته خوانش گذشته در زمان حال و دیدن حال در گذشته نهفته است".

وی اشاره دارد که مردمان هر دوره فرهنگ و مفاهیم خاص خود را به وجود می‌آورند. مفاهیم پیشینیان (سلف) مفاهیمی کاملاً تاریخی بودند که واقعیت‌های زمانه و سطح فرهنگ آن‌ها

معنادار و مناسب مشکلات کنونی هستند. اگر ما این کار را انجام دهیم از تلاش برای دستیابی به امر غیر ممکن، یعنی دستیابی به تمامی ویژگی‌های دوره طلایی اسلام، اجتناب می‌ورزیم. اما چه تضمینی وجود دارد که فرایند مورد نظر حنفی از کنترل ما خارج نشود؟ از نظر حنفی علم اصول دین شامل سنت‌های شفاهی (سماعیات)، الهیات، توحید، ذات، صفات و اسماء خداوند، احکام دینی، نبوت، معاد و امامت، راهنمای ما در این مسیر است. اگر مشکلات کنونی جهان اسلام را بی سواد، فقر، گرسنگی، ازدیاد جمعیت توزیع نامناسب ثروت و حکومت‌های استبدادی و اقتدارگرا بدانیم این سوال باقی می‌ماند که چگونه می‌توان از علم کلام راه‌حل‌هایی برای این مشکلات استخراج کرد و به علاوه چه کسی صلاحیت این انتخاب و گزینش

حنفی وظیفه خود و دیگر متفکران دینی را این می‌داند که با تصلب و تحجر سلفی‌ها و بدعت‌های سکولارها مخالفت ورزیده و موضعی میانه اتخاذ نماید



حنفی روندی نسبتاً پراگماتیک را به ما معرفی می‌کند. یعنی ما از میان عناصر موجود در میراث سنتی و کهن آن چیزهایی را برمی‌گزینیم که برای ما معنادار و مناسب مشکلات کنونی هستند. اگر ما این کار را انجام دهیم از تلاش برای دستیابی به امر غیر ممکن، یعنی دستیابی به تمامی ویژگی‌های دوره طلایی اسلام، اجتناب می‌ورزیم

را دارد؟ همین فرایند در زمان حاضر نیز جریان دارد. اما این دو فرایند جدای از یکدیگر نیستند. رابطه میان آن‌ها رابطه دیالکتیکی، ارتباط و عدم ارتباط است. حنفی معتقد است که ما الزاماً کار خود را با زمانه خود آغاز می‌کنیم و به دنبال آن به گذشته نظر می‌افکنیم. با این کار، در گذشته دلایلی برای مشکلات امروزیمان و برای زوال و شکستی که امروز شاهد آن هستیم، می‌یابیم. چنانکه گویی ما از قدیم تنها آن چیزهایی را انتخاب می‌کنیم که بدان‌ها احتیاج داریم.

بدین ترتیب چنین به نظر می‌رسد که حنفی روندی نسبتاً پراگماتیک را به ما معرفی می‌کند. یعنی ما از میان عناصر موجود در میراث سنتی و کهن آن چیزهایی را برمی‌گزینیم که برای ما

حنفی تاکید دارد که بدبختی مسلمانان در پیروی مکانیکی از مدل های گذشته نهفته است. راه حلی که وی ارائه می دهد "چپ اسلامی" است، گفتمانی که از نظر وی برگرفته از واقعیت و تاریخ انسانی است و نه برخاسته از قداسی ناشناخته و انتزاعی

حنفی ضمن انتقاد از کسانی که حقیقت را در متون دینی جستجو می کنند، معتقد است که معانی در متون به ودیعه گذاشته نشده اند و انسان ها هستند که به این متون معنا می بخشند. انسان ها تنها با تعامل انضمامی با زمانه خود می توانند به تجدید و بازسازی اسلام بپردازند

ارزش ها و نمادها انباشته می سازد و از آن ها توشه بر می گیرد. این شخص مسلمان سپس با مجهر شدن به عناصر متناسبی از کلام قدیم، سفری در زمان کرده و به زمان حال باز می گردد. اما این بار به جای بهره گرفتن از گنجینه روانی خویش، برداشت ها و آگاهی خود درباره مسائل را در قالب راه حل هایی که میراث گذشته در اختیار می گذارد، مورد استفاده قرار می دهد. در این فرایند ظاهراً پویا- مناسب دانستن گذشته برای زمان حال و فراقکنی مشکلات حال به زمان گذشته- است که شخص مسلمان بالاخره به جدی ترین مشکلات خود توجه می کند و به حل آن ها می پردازد.

حنفی تاکید دارد که بدبختی مسلمانان در پیروی مکانیکی از مدل های گذشته نهفته است. راه حلی که وی ارائه می دهد "چپ اسلامی" است، گفتمانی که از نظر وی برگرفته از واقعیت و تاریخ انسانی است و نه برخاسته از قداسی ناشناخته و انتزاعی. بر طبق استدلال حنفی میراث را نمی توان مجموعه ای از حقیقت های نظری قطعیت یافته تلقی کرد، بلکه میراث در زمان ها و مکان های مختلف قطعیتی خاص آن شرایط پیدا می کند. وی اسلام را دارای سازوکار کاملی برای تغییر و تجدید می داند. وی در مقابل دیدگاه سلفیان که معتقدند باید به گذشته رجوع کرد، معتقد است که باید گذشته را شناخت اما آن جنبه از ویژگی های گذشته را که مناسبی با زمانه ما ندارد، کنار نهاد و به جای آن ها از حقیقت هایی بهره جست که ممکن است بنیانی در گذشته داشته باشند اما قابل استفاده در زمان کنونی هستند. حنفی ضمن انتقاد از کسانی که حقیقت را در متون دینی جستجو می کنند، معتقد است که معانی در متون به ودیعه گذاشته نشده اند و انسان ها هستند که به این متون معنا می بخشند. انسان ها تنها با تعامل انضمامی با زمانه خود می توانند به تجدید و بازسازی اسلام بپردازند.

به عنوان مثال حنفی دموکراسی را، به عنوان امری نهفته در اصل شورا، برای حل برخی از مشکلات امروزین جامعه اسلامی ضروری می داند. وی معتقد است اگر به گذشته اسلام مراجعه کنیم،

می بینیم که ریشه های دموکراسی در ایده شورا وجود دارد. ولی وی روشن نمی سازد که چگونه ریشه های دموکراسی در آن سال های اولیه شکل گیری اسلام در میان مسلمانان نضج یافت و آیا شورا حاصل مبارزه مردم در شرایط معین است و یا مشورتی است که برای درک و دریافت کامل تر و دقیق تر قوانین الهی صورت می گیرد و الزامی برای مشورت کننده ایجاد نمی کند که به اجرای آن بپردازد؟ اگر صرفاً اقدامی برای کشف حقیقت دین باشد و الزامی در اجرای آن نباشد، ارتباطی با دموکراسی پیدا نمی کند. ولی اگر آن را الزام آور تلقی کنیم، لازم است که حنفی ویژگی های مبارزات تاریخی ای را که سبب طرح و گسترش دموکراسی شد، مشخص سازد چرا که در این صورت تنها نمی توان آن را به صورت امری الهی و تشریح شده از بالا تلقی کرد بلکه امری است که برای پذیرش و استقرار، مبارزات و مقاومت هایی را در سابقه خود دارد. بنابراین در اینجاست که علاوه بر متن، زمینه نیز اهمیت می یابد و صرفاً نمی توان به متن (قرآن و سنت) مراجعه کرد و از طریق نگاه به آن از دریچه ای امروزی به وجود دموکراسی در متون اذعان کرد، زیرا این امر به معنای نادیده گرفتن تاریخی بودن متن است.

مطمئناً حنفی در پاسخ به ما خواهد گفت که این متون نیز در زمینه ای تاریخی تولید شده اند و بنابراین بیان کننده زمینه موجود در زمانه خویشند. ولی صرف این بیان کفایت نمی کند و وی می بایست به تحلیل نیروهای اجتماعی دخیل در تولید این متون بپردازد که در نوشته های وی از این مطلب غفلت شده است. در واقع حنفی نیز در تحلیل های خود به همان مشکلی گرفتار شده است که به قول وی متن گریان و بیانی ها (در مقابل برهانی ها) بدان گرفتارند.

این مشکل در بحث حنفی درباره احسان و ارتباط آن با عدالت نیز به چشم می خورد. حنفی معتقد است احسان به معنای نیکی در مقابل نیکی بیش از آن که مقوله ای عرفانی باشد، مقوله ای انسانی است و بر مبنای داد و ستد بنا یافته است. از نظر حنفی آنچه که در

فرهنگ قبیله ای به عنوان قصاص چشم در مقابل چشم و نیکی در مقابل نیکی و مجازات در مقابل مجازات وجود دارد به دوران و شرایط معین تاریخی تعلق دارد، ولی در گذر زمان به صورت امری دینی و فرازمانی و فرامکانی درآمده است. (۵) در اینجا نیز حنفی از بیان شرایط اجتماعی و تاریخی به وجود آورنده این اصل چشم پوشی می کند.

دیالکتیک تغییری که حنفی از آن سخن می گوید، انتزاعی و آشفته است. اما اقدامی که وی برای دستیابی به این تغییر پیشنهاد می کند فارغ از انتزاع و آشفته گی است. اگرچه وی دارای هدفی آرمانی و ناکجا آبادی به نام "چپ اسلامی" - برانگیختن مسلمانان و دست زدن به انقلاب از طریق نقد روشنفکرانه سنت- است، ولی برای دستیابی به انقلاب مورد نظر خود در عالم نظر همان مسیری را می پیماید که چپ های جهان پیموده اند. وی با وام گرفتن عبارتی از کتاب «تزهایی درباره فوترباخ» نوشته کارل مارکس چنین بیان می دارد که اصلاح طلبان مسلمان تاکنون صرفاً به دنبال شناخت جهان بودند حال آنکه آنچه امروزه اهمیت دارد، تغییر جهان است. برای انجام این تغییر تنها نمی توان بر عقاید تکیه ورزید. وی سپس با اتخاذ موضعی لنینیستی اعلام می دارد که باید به تأسیس حزبی انقلابی برای بسیج توده ها دست زد. از نظر وی هنگامی که این هسته رهبری شکل بگیرد، می تواند آگاهی مردم را افزایش دهد. به دنبال این امر می توان با مبارزه مسلحانه، از بند استعمار، فئودالیسم و دیگر پلیدی ها رهایی یافت. وی بار دیگر بر یک نوع ناکجا آباد تاکید می ورزد که حزب مورد نظر وی نماینده تمامی توده هاست و به طبقه خاصی تعلق ندارد.

حنفی ما را ملزم می سازد که با نگرستن به میراث، آنچه را که مناسب زمانه حاضر است گرفته و مورد استفاده قرار دهیم، ولی در روش شناسی وی راهی برای تشخیص مطلوب از نامطلوب ارائه نشده است. بدین ترتیب نمی توان در مورد کاربرد مناسب آنچه انتخاب می شود، اطمینان حاصل کرد.

پی نوشت ها:
۱- چارچوب اصلی این مقاله از نوشته شاهرخ اخوی با عنوان دیالکتیک در اندیشه اجتماعی معاصر مصر: گفتمان های بیانی و مدرنیستی سید قطب و حسن حنفی گرفته و مطالبی به فراخور حال و مناسب خواننده ایرانی بدان افزوده شده است.
۲- رجوع شود به: نصر حامد ابوزید، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، (تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۳) صص ۲۲۶-۲۱۸.
۳- برای آشنایی با دیدگاه حسن حنفی در باب انقلاب اسلامی و ایرانیان رجوع شود به: فاطمه گوارایی (گردآورنده)، میراث فلسفی ما (تهران: یادآوران، ۱۳۸۰) ۲۵۱-۲۳۹.
۴- برای آشنایی با بحث مفصل حنفی در باب علم اصول دین و جایگاه آن در دوران معاصر رجوع شود به: د. حسن حنفی، التراث والتجدید: موقفا من التراث القديم (بیروت: المؤسسة الجامعیة الدراسات والنشر و التوزیع، ۱۹۹۲) صص ۱۸۶-۱۵۴.
۵- فاطمه گوارایی، پیشین، صص ۱۰۶-۱۰۱؛ همچنین رجوع شود به: ابوزید، پیشین، صص ۲۳۴-۲۰۸.