

غرب‌شناسی وارونه:

نقدی بر غرب‌شناسی حسن حنفی

نصرالله آقاجانی

چکیده

غرب‌شناسی، یکی از حوزه‌های مطالعاتی مهم معاصر است که به بررسی تاریخ، ماهیت و سرنوشت تمدن غرب می‌پردازد. حسن حنفی از روشنفکران معاصر و معروف مصر، مدعی تأسیس علم جدیدی به نام استغراب یا غرب‌شناسی است که از آفات غرب‌شناسی وارونه مصون می‌باشد. بررسی کتاب او در این زمینه نشان می‌دهد که مجموعه مباحث غرب‌شناسی وی با سه عنوان «تکوین آگاهی اروپایی»، «ساختار آگاهی اروپایی» و «سرنوشت آگاهی اروپایی» به غیر از بیان تاریخ مکتب‌های فلسفی غرب و ریشه‌های تاریخی آن و نیز وضعیت کنونی آگاهی غربی، کار جدیدی را در غرب‌شناسی انجام نداده است؛ بلکه خود به آفت غرب‌شناسی وارونه دچار شده است و نه تنها غرب را از منظر خودی مطالعه نکرده، بلکه «خود» را در آینه غرب مشاهده کرده است. او بارها درباره الگوگیری از مدل‌های تغییر و تجدد غربی برای بازسازی اندیشه دینی در آثار مختلف خویش سخن گفته و خود نیز از چنین روش‌هایی برای معناسازی میراث اسلامی بهره گرفته است و این همه، نشان از وارونگی غرب‌شناسی او دارد.

کلید واژه‌ها: غرب، غرب‌شناسی، استغراب، حسن حنفی، تمدن غرب، آگاهی اروپایی

مقدمه

حسن حنفی مؤسس «چپ اسلامی» در مصر، در سال ۱۹۳۵ در قاهره به دنیا آمد. او رشته فلسفه را در دانشگاه قاهره گذراند و سپس در سال ۱۹۵۴ برای ادامه تحصیل به سوربن فرانسه رفت و در سال ۱۹۶۶ دکترای فلسفه را دریافت کرد. در مدت ده سال که در فرانسه بود، با علی شریعتی و حسن ترابی آشنا شد. بعد از بازگشت به مصر در سال ۱۹۶۷ به تدریس در دانشگاه مصر مشغول شد و همزمان تألیف‌های خود را در سطوح مختلف علمی تخصصی، فرهنگی و عمومی متمرکز ساخت. او افزون بر تدریس در دانشگاه مصر، به کشورهایمانند بلژیک، امریکا، فرانسه، ژاپن، مراکش و کشورهای خلیج فارس به عنوان استاد مهمان دعوت می‌شد و اکنون نیز به تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره اشتغال دارد. او یکی از معروف‌ترین اندیشمندان معاصر عرب است. شهرت او به دو دلیل است: الف) تأسیس جریان چپ اسلامی در مصر؛ ب) تحقیق و تألیف‌های متعدد در پروژه بزرگ خود با عنوان *التجدید و الثراث* (بازسازی و میراث) که سالیانی از عمرش را در این پروژه سپری کرده است.^۱ مجموعه آثار او در سه حوزه تألیف یافته است: ۱. حوزه بازسازی یا تجدید در میراث اسلامی؛ ۲. غرب‌شناسی؛ ۳. بازشناسی مسائل مربوط به واقعیت معاصر مسلمانان. بیشترین و مهم‌ترین آثارش به زبان عربی و سپس زبان فرانسوی و انگلیسی است. حنفی در حوزه غرب‌شناسی تألیف‌های متعددی از خود بر جای گذاشت؛ به غیر از مقالات و کتاب‌هایی که درباره مکتب‌های فلسفی و شخصیت‌های غربی نگاشته، تلاش مبسوطی را در کتاب *مقدمه فی علم الاستغراب* در غرب‌شناسی انجام داد که می‌تواند کامل‌ترین اثر او در این زمینه باشد.

پرسش اساسی این نوشتار آن است که به رغم تأکیدی که حنفی بر ضرورت غرب‌شناسی و پرهیز از غرب‌شناسی وارونه داشته، آیا خود توانسته است تصویر صحیحی از غرب‌شناسی ارائه دهد؟ فرضیه اولیه ما نشان می‌دهد که او به همان آفات غرب‌شناسی وارونه مبتلا بوده و رهاورد جدیدی که غرب را نقد کند، ارائه نداده است. پیش از بررسی استغراب حنفی، توجه به زمینه‌ها و مبانی اندیشه او لازم به نظر می‌رسد:

۱. زمینه فکری و فرهنگی

زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی این شخصیت را می‌توان افزون بر مصر، محل رشد و زندگی او، در فرانسه محل پرورش فکری و فلسفی او دنبال کرد. زندگی و رشد علمی حنفی در اروپا و دانشگاه سوربن فرانسه، به طور طبیعی شخصیت و چارچوب معرفتی او را تکمیل کرد. او همانند بسیاری از روشنفکران مسلمان مانند محمد ارگون و شریعتی، نمی‌توانست از

معرفت‌شناسی و فلسفه‌های اروپایی تأثیر نپذیرد. ارگون، نقد و بازسازی غرب نسبت به قرون وسطی را مدلی برای بازسازی میراث اسلامی دانست و حنفی نیز بر همین موضوع تأکید کرده است. تربیت و پرورش فکری حنفی در فرانسه و آشنایی او با مکتب‌های فلسفی و تحولات سیاسی و اجتماعی غرب، این باور را در او پدید آورد که باید مدلی از این رویکردها را برای ترسیم نقشه تحول در جوامع اسلامی اتخاذ کرد. حنفی خود می‌گوید در پاریس به اهمیت علم اصول فقه به منزله روش فکری و عملی مسلمانان آگاه شدم و نخستین رساله خود را به نام *مناهج التأویل فی علم اصول الفقه* در آنجا نوشتم. او بر اثر آشنایی با اندیشه اروپایی، به ویژه مکتب پدیدارشناختی هوسرل، رساله خود را با عنوان *تفسیر الظاهریات و الظاهریات التفسیر* در آنجا نوشت و سرانجام با همین رویکرد به تفسیر میراث و علوم اسلامی پرداخت.

به نظر نگارنده، مدل‌های تحول در دنیای غرب برای حنفی هم وسیله است و هم هدف؛ او هدف بودن آن را انکار می‌کند، ولی با ورود به اندیشه‌هایش روشن می‌شود که چگونه ادبیات، معانی و مقاصد او برخاسته از فرهنگ و تمدن غربی و همان تجدد آشکار است؛ اما خود، بر وسیله بودن مکتب‌ها و رویکردهای غربی تصریح می‌کند. وی با صراحت در کتاب *التجدید و التراث* می‌گوید: «برای آنکه روشنفکران، محققان و هموطنان را به مباحث غربیان آشنا کنم و به آنها جرئت فکری بر علیه سلطه دینی و سیاسی دهم، رساله *لاهورت و سیاست اسپینوزا* را نوشتم». ^۲ او افزون بر تأثیرپذیری از پدیدارشناسی هوسرل، از دیگر جریان‌های غرب‌گرا مانند مارکسیسم و سوسیالیسم نیز متأثر است. ادبیات و تحلیل‌های مادی‌گرایانه او در مقایسه با به اصول بنیادین اسلامی از قبیل توحید، نبوت و معاد، شباهت تامی با اندیشه‌های آنان دارد. نسبت‌گرایی، فایده‌گرایی، قداست‌زدایی، رویکرد سکولاری، تجربه‌گرایی و اومانسیسم، رهیافت‌هایی است که در چنین بستر فکری و فرهنگی، مبانی اندیشه حنفی را سامان داده است و بر خلاف برخی از اظهارنظرها، او با رویکرد معتزلی یا نومعتزلیان نسبتی ندارد.

۲. چیستی استغراب یا غرب‌شناسی

حنفی درباره چیستی استغراب، ضرورت و فواید آن و نیز آفات استغراب وارونه مطالب مفید و سودمندی بیان کرده است. او غرب‌شناسی یا استغراب ^۳ را علم جدیدی می‌داند که به مطالعه غرب، نه از نگاه غربی‌ها، بلکه از منظر شرق و در آینه مسلمانان می‌پردازد. غرب‌شناسی از سوی غربیان نیز مطرح شده است؛ زیرا آنها نیز به مطالعه، نقد و بررسی خویش از منظر «آگاهی اروپایی» ^۴ پرداخته‌اند؛ اما چنین رویکردی مطلوب ما در غرب‌شناسی نیست. در غرب‌شناسی، ما تابع توصیف غرب از خود نیستیم تا دستاورد تحلیل آنها از غرب را نقل کنیم. ^۵

او همچنین تصریح می‌کند که رسالت مهم غرب‌شناسی، گسستن عقدهٔ حقارت تاریخی است که در نسبت ما با دیگران (غربی‌ها) وجود داشته است؛ به طوری که ما در جایگاه موضوع برای مطالعهٔ غربی‌ها قرار داشتیم؛ اما اینک باید این نسبت تغییر یابد و ما به جایگاه رفیع محققى ارتقا یابیم که در برابر غرب احساس نقص نمی‌کند؛ بلکه غرب را به مثابه موضوعی برای مطالعه و تنظیم نسبت خود با آن مورد تأمل قرار می‌دهد. غرب‌شناسی با تأکید بر بازگشت به خویشتن، ما را از سقوط در «ازخودبیگانگی» ننگه می‌دارد و با توجه به ریشه‌ها و اصالت‌های خویش، به تحلیل غرب و وضعیت موجود می‌پردازد.^۶

استشراق در حالی به مطالعه شرق پرداخت که در پیشاپیش حرکت استعماری غرب، استیلا و سیطره بر تمدن غیراروپایی را وجه همت خود قرار داد و هیچ‌گاه با بی‌طرفی به مطالعهٔ شرق نپرداخت؛ بلکه با سؤنیّت و اهداف پنهان به آن روی آورد؛ در حالی که استغراب حرکتی علمی است که بر مبنای بی‌طرفی و بدون سیطره‌جویی، غرب را در جایگاه طبیعی و واقعی خود مطالعه می‌کند. از نظر حنفی، مهم‌ترین هدف استغراب، نفی مرکزیت اروپا و بازگرداندن فرهنگ آنها در حدود و جایگاه طبیعی غرب است.^۷

حنفی یکی از اهداف غرب‌شناسی را نفی اسطورهٔ جهانی بودن غرب می‌داند. در غرب‌شناسی، باید به موضوع غرب و تمدن غربی؛ همچون پدیده‌ای تاریخی که به شرایط محیطی و اجتماعی خاصی مربوط است، نگریست؛ نه پدیده‌ای جهانی و دستاورد عام بشری. میراث غربی، بازتابی از افکار و اندیشه‌هایی است که در محیط خاصی اتفاق افتاد که همان تاریخ غرب باشد. بنابراین، اگر تمدن غرب را تمدنی عام برای همه بشریت تلقی کنیم، به خطا رفته‌ایم؛ این‌جا است که علم استغراب باید به دنبال حذف نگاه «مرکز - پیرامونی»^۸ به غرب در حوزهٔ مهم و مبنایی فرهنگ باشد. تا زمانی که در حوزهٔ فرهنگ این اتفاق نیفتد، در حوزهٔ سیاست و اقتصاد همچنان تابع مرکزیت غرب باقی خواهیم ماند و تلاش رجال سیاست و اقتصاد در زدودن رابطه مرکز - پیرامونی بی‌نتیجه خواهد ماند.^۹

نقد و بررسی

فضیلت و ضرورت علم استغراب، به منزلهٔ علمی بومی و برخاسته از منظر هویتی ما، قابل تشکیک نیست و حنفی به درستی بر بایستگی و فواید آن تأکید کرده است؛ اما از پیش‌فرض‌های نظری و ویژگی‌های چشم‌اندازی که به مطالعهٔ غرب می‌پردازد، جز به اختصار سخن نگفته است؛ در حالی که اهمیت آن کمتر از اصل استغراب نیست؛ بلکه هویت و اصالت استغراب به این پیش‌فرض‌ها و ویژگی‌های روشی آن وابسته است. پرسش‌های متعددی وجود

دارد که عدم پاسخ مستدلّ و صریح به آنها، می‌تواند ایده استغراب را با چالش مواجه کند. برای نمونه، جایگاه تراث اسلامی در استغراب کجا است؟ تراث اسلامی چه نسبتی با هویت ما دارد؟ منظر معرفتی ما نسبت به غرب، بر چه اصول ماهوی و روشی از تراث اسلامی مبتنی است؟ آیا تراث اسلامی را همچون تراث غربی، پدیده‌ای تاریخی و محدود به شرایط محیطی می‌دانیم یا پدیده‌ای فرا تاریخی قائل هستیم؟ اقتضائات موجود حیات اجتماعی ما به مثابه عاملی مهم و تأثیرگذار در استغراب، چگونه پدید می‌آید و بر اساس چه قواعد و اصولی خود را بر ما تحکیم می‌کند؟ پرسش‌هایی این چنینی، مفروض‌های «ما قبل الاستغراب» هستند که ظهور استغراب مطلوب یا معکوس، منوط به پاسخ‌های آن است.

یکی از پرسش‌های مهم در چپستی و هدف استغراب این است که آیا استغراب فراتر از نفی مرکزیت اروپا و بازگردان آن در حدود و جایگاه طبیعی خودش، هدف دیگری را نیز تعقیب می‌کند یا خیر؟ حنفی در کل مباحث غرب‌شناسی، تمام تلاشش این است که غرب و اندیشه‌ها و مکتب‌های آن، محصول یک شرایط تاریخی و محیطی خاصی بوده و در واقع هر مکتبی از آن، بازتاب مکتب دیگری است که قبل از آن یا معاصر آن بوده است. با توجه به این هدف، حداکثر می‌توان از جهان‌شمولی غرب جلوگیری کرد و از منظری جامعه‌شناختی، غرب و فرهنگ غربی را محصول شرایط اجتماعی آن دانست که وجهی برای گسترش آن در دیگر جوامع قائل نبود؛ زیرا زمینه‌های اجتماعی متفاوت است. این نگاه جامعه‌شناختی، هیچ‌گاه توانایی نقد معرفتی و فلسفی را که به دنبال ارزیابی نفس‌الامری یک پدیده است، نخواهد داشت؛ چرا که حنفی بر مبنای نسبیّت، 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 نسبیّت قرار دارد و نقدهایش از تمدن غرب، جوهری جز نسبیّت ندارد، نمی‌تواند مانع انتقال عناصر فرهنگ و تمدن باشد. اندیشه‌ها و تطورات فرهنگ و تمدن اروپا 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. از این‌رو، نقد آنها صرفاً با ارجاع به تاریخ و خاستگاه آنها میسر نیست. آنچه در نگاه غرب‌شناسی بیمار و معکوس وجود دارد، رویکرد «مرکز – پیرامونی» است؛ اما غرب‌شناسی راستین برای حذف این نگاه، بیش و پیش از آن‌که به نسبیّت خاستگاه فکر کند، به ثبات واقعیت‌ها و ملاک‌های ثابت و مطلق در نقد فرهنگ‌ها و تمدن‌ها نیازمند است. در این صورت، ارزش آگاهی اروپایی قابل ارزیابی است؛ چنین رویکردی در استغراب حنفی جز در مواردی اندک، جایگاهی ندارد.

۲-۱. ضرورت و فواید استغراب

از نظر حنفی، رویکرد مسلطی که در چهار نسل گذشتهٔ مصریان وجود داشت و غرب را راهی برای نوگرایی و مدلی برای نوسازی می‌دانست، نوعی از غرب‌گرایی را به دنبال داشت و در این بین، تنها رویکرد سلفی به منزلهٔ عکس‌العملی منفی به صورت بنیادی به ستیز با غرب برخاست؛ اما این رویکرد به دنبال محدود کردن غرب در جایگاه طبیعی و تاریخی خود نبود. همچنین تا نسل چهارم و قبل از نسل فعلی، نگاه به غرب از منظر محکمی برخوردار نبود؛ بلکه تنها از منظر حضور و غیاب یا جدل ایجاب و سلب پیروی می‌کرد؛ یعنی خود را در آینهٔ غرب دیدن و بالعکس و به این نتیجه رسیدن که آنچه غرب دارد، ما نداریم و آنچه نزد ما است، اثری از آن در غرب نیست. حاصل این رویکرد، چیزی جز غرب‌زدگی جوامع و توسعه به شیوه غربی نبود.^{۱۰} از این‌رو، حنفی معتقد است که باید رویکرد ما به غرب از رویکرد «راهی برای نوگرایی» به رویکرد «کاستن غرب» و محدود کردن آن به جایگاه طبیعی‌اش تغییر یابد تا زمینهٔ اختلاف و نوآوری خودی پدید آید. در آن صورت، نوگرایی به تناسب ویژگی‌های ملت‌ها ایجاد خواهد شد.^{۱۱}

همچنین حنفی فرهنگ معاصر مسلمانان را در مقایسه با فرهنگ غرب، همچنان به بیماری غرب‌زدگی مبتلا می‌داند. به گفتهٔ او، در فرهنگ ما علم بر اندیشه‌های وارداتی غرب اطلاق می‌شود و اندیشمندی کسی است که از میراث غرب آگاه باشد. علم تبدیل به نقل شده است و عالم کسی جز مترجم نیست؛ در حالی که او فقط عرضه‌کنندهٔ کالای دیگران است؛ نه از تراث گذشتهٔ خود استمداد می‌گیرد و نه با مقتضیات موجود جامعه خویش کاری دارد؛ بلکه بین انبوهی از افکار و اندیشه‌های وارداتی متحیر مانده است. اکنون وضعیت ما به مرحله‌ای رسیده است که نه تنها در شیوهٔ بررسی موضوع‌ها و تحلیل و تصوراتی که از آن‌ها داریم تابع غرب هستیم، بلکه در انتخاب موضوعات مورد مطالعه نیز به شیوهٔ غربی‌ها عمل می‌کنیم؛ یعنی مسئله‌ها و موضوع‌ها بومی نیستند و از واقعیت زندگی ما برنمی‌خیزند. در عرصهٔ علمی و دانشگاهی به گونه‌ای تبلیغ کرده‌اند که حتماً باید به منابع اصلی غربی مراجعه کرد و حتی برای پرهیز از سوء برداشت، در برابر اصطلاحات عربی، نوشتن معادل انگلیسی ضرورت یافته است. در مراکز علمی و دانشگاهی ترجمه منابع غربی اهمیت شده است؛ به گونه‌ای که مدال حکومتی و ارتقای رتبه دانشگاهی به آنها تعلق می‌گیرد. مجلات تخصصی ما مرکز نشر فرهنگ غرب شده‌اند و همان وظیفه‌ای را انجام می‌دهند که مراکز علمی غرب در کشورهای اسلامی دنبال می‌کنند.^{۱۲}

غرب در اندیشه معاصر به آئینه‌ای برای مشاهده خودمان تبدیل شد. به طور کلی، حنفی اندیشه معاصر مصر را در مواجهه با غرب، در سه دیدگاه هجوم، دفاع و گزینش در نوسان می‌بیند. از نظر او، وقتی در نسل اول و دوم، حرکت اصلاح دینی به بن‌بست رسید، حرکت سلفیه در نسل سوم (رشیدرضا) و چهارم (اخوان المسلمین) موضع دفاع از تراث قدیم و تهاجم به تراث غرب را شروع کرد. رویکرد علمی سکولاری در نسل سوم و چهارم (سلامة موسی و...) موضع تهاجمی به تراث قدیم و دفاعی بلکه تقلیدی نسبت به تراث غرب را در پیش گرفت. اما رویکرد لیبرالی در نسل اول و دوم که به پیدایش دولت جدید در نسل سوم و چهارم انجامید، در مقایسه با تراث قدیم به تناسب مفاهیم و ارزش‌های این دولت، به گزینش پرداخت و آن را در نوعی از اشعریت رقیق یافت؛ همان‌طور که از تراث غرب، عناصری را که با آزادی، قانون اساسی و حقوق شهروندی هماهنگ بود، گزینش کرد.^{۱۳}

رویکرد مناسبی را که حنفی به اقتضا «آگاهی تاریخی»^{۱۴} و از «منظر تمدنی»^{۱۵} پیشنهاد می‌دهد، «رویکردی نقدی»^{۱۶} است؛ یعنی نسبت به هیچ‌کدام از تراث قدیم یا تراث غرب موضع دفاعی یا هجومی نباید داشت؛ بلکه باید هر دو را نقد کرد. تراث گذشته را باید مطابق نیازهای عصر جدید «بازسازی»^{۱۷} کرد و این وظیفه‌ای است که «موضع ما نسبت به میراث گذشته» متصدی آن است؛ همان‌طور که تراث غرب، موضوعی برای دفاع یا طرد نیست، بلکه یک طرح و برنامه جدید است که در «موضع ما نسبت به میراث غرب» باید نسبت خود را با آن تنظیم کنیم. واقعیت و شرایط حاضر را نیز نمی‌توان، آن‌گونه که سلفیه انجام می‌دهد، به گذشته برگرداند یا مثل سکولارها آن را به آینده (غرب) ارجاع داد. از نظر او، تا هنگامی که بر پژوهش‌های غرب‌شناسی ما رویکرد جدل یا هجوم یا دفاع مسلط باشد و نه منطق نقد و بازسازی، همچنان در حیرت به سر خواهیم برد.^{۱۸}

غرب در اندیشه معاصر به آئینه‌ای برای مشاهده خودمان تبدیل شده است و این همان استغراب معکوس و مقلوبی است که به جای مشاهده غرب در آئینه خود، خود را در آئینه غرب می‌بیند. تعبیری مانند «مارکسیسم عربی»، «مادی‌گرایی در فلسفه اسلامی» و «اگزیستانسیالیسم در اندیشه عربی» گویای این حقیقت است.^{۱۹} با توجه به نکات مزبور، حنفی از ضرورت غرب‌شناسی نوین سخن می‌گوید. وی فواید مختلفی را برای استغراب بیان می‌دارد که از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

أ. علم استغراب می‌تواند از جهت وجودی و انتولوجی باعث آزادی ما از غرب شود؛ یعنی آزادی تمدنی ما را فراهم آورد و ذاتی مستقل برای ما خارج از سیطره غرب به ارمغان آورد؛

ب. سیطره یافتن بر «آگاهی اروپایی» و احاطه بر نقطه آغاز و مراحل تکوین و پایان آن، به گونه‌ای که غرب به جای آنکه منبع علم باشد، موضوع آن می‌شود؛

ج. غرب به عنوان امری تاریخی و تنها یکی از مراحل تاریخ بیداری انسانی تبدیل می‌شود؛ نه امری فرا تاریخی و نه به منزله تنها تجربه بشری و برای کل بشریت؛

د. بازگرداندن غرب به حدود طبیعی، جغرافیایی و تاریخی خودش و نیز پایان دادن به اسطوره جهانی بودن آن، سایر تمدن‌ها را از حاشیه به متن خواهد آورد و در آن صورت، به جای مرکزیت یک تمدن، شاهد مراکز تمدنی متعدد خواهیم بود؛

هـ. گشایش میدان خلاقیت و نوآوری در مقابل ملت‌های مختلف غیراروپایی و گسستن پرده‌های ذهنی ناتوانی و وابستگی به غرب؛

و. بازنویسی تاریخ ملت‌ها و تمدن‌ها و نقشی که در پیدایش تمدن غرب داشته‌اند؛ به رغم بی‌اعتنایی و سکوتی که غربی‌ها در این زمینه دارند و برخلاف رویکردی که غرب را تنها تمدن موجود می‌داند و سایر تمدن‌ها را نادیده می‌گیرد.^{۲۰}

بنابراین، غرب‌شناسی و استغراب مورد نظر حنفی، علمی بومی است که غرب را در آینه خود مطالعه می‌کند.

۲-۲. آفات استغراب معکوس

حنفی در برابر استغراب مورد نظر خود، از نوع دیگری بنام «استغراب معکوس» یا وارونه یاد می‌کند که به جای مشاهده دیگری در آینه خود، خود را در آینه دیگری می‌بیند. او برای این نوع از غرب‌شناسی آفت‌های زیادی را بر می‌شمارد؛ مانند:

أ. انتخاب بخشی از میراث غربی همچون مارکسیسم، اگزستانسیالیسم، اومانیزم، ایدئالیسم و پوزیتیویسم به مثابه کل غرب نیست؛ بلکه به معنای فشردن تمدن غرب در یکی از اجزایش می‌باشد؛

ب. مکاتب مختلف میراث غرب، ناظر به یکدیگر بوده و به مثابه عکس‌العملی در مقابل هم پدید آمدند. از این‌رو، طرح این مکتب‌ها در خارج از محیط پیدایش آنها، فلسفه وجودی آنها را منعکس نمی‌کند؛

ج. قرائت تراث اسلامی از منظر یکی از مکتب‌های غربی موجب محو ویژگی تراث اسلامی و به تأویل بردن آن بر اساس چارچوب بیگانه و اجنبی است. در نتیجه مرکزیت غرب، هویت پیرامون را از بین می‌برد؛

د. لازمه استغراب معکوس، فشردن کل تراث اسلامی و بازگرداندن آن به بخشی از تراث

غربی است تا تشابه و تلقیح صورت گیرد و آن‌گاه، چنین ادعا شود که در تمدن اسلامی نیز نظیر آنچه که در تراث غرب است وجود دارد؛ تلفیق‌هایی مانند رویکرد مادی قائلین به طبایع اربعه، ایدئالیسم فارابی، اگزستانسیالیسم ابوحنیفان توحیدی و مباحث زبانی علم اصول و...^{۲۱} با ویژگی‌هایی که حنفی برای استغراب بیان داشت، استغراب صرفاً به مثابه علمی نظری که به تحلیل بپردازد، تلقی نمی‌شود؛ بلکه افزون بر آن، نوعی تمرین عملی در برابر «جدال من و دیگری»^{۲۲} و برای آزادی فرهنگی، تمدنی و علمی ما از هیمنه بیگانه است. در این صورت، استغراب هم علم است و هم ایدئولوژی.^{۲۳}

نقد و بررسی

آیا حنفی به درستی توانسته است تصویر غرب را در اندیشه معاصر مسلمانان نشان دهد؟ آیا سه موضع دفاع، تهاجم و گزینش، با تفسیری که او ارائه داده است، گویای رویکردهای معاصر ما به غرب یا تراث قدیم می‌باشد؟ رویکرد نقدی او به مثابه مناسب‌ترین روش مواجهه با هر یک از تراث اسلامی و تراث غرب، تا چه اندازه مطابق موازین و واقعیات است؟ اینها پرسش‌های کلیدی است که پاسخ آنها در گرو بررسی افکار حنفی در دو موضوع میراث اسلامی و غرب می‌باشد. در مجموع، تحلیل و طبقه‌بندی حنفی از رویکردهای معاصر مسلمانان نسبت به غرب، با واقعیت هماهنگی کامل ندارد. چگونه می‌توان نهضت بیداری اسلامی و اصلاح جامعه دینی سیدجمال را نوعی اصلاح با الگوی تجدد غربی ارزیابی کرد، در حالی که ایده‌های سیدجمال درباره انحطاط و تجدد نشان می‌دهد که نمی‌توان نوعی از تجدد غربی را به او نسبت داد. افزون بر این، بر خلاف ارزیابی او اختلاف رویکردهای مزبور، اختلاف در درجه نیست؛ بلکه اختلاف نوعی است. به عبارت دیگر، در اندیشه معاصر مسلمانان و رویکردهایی که در جوامع اسلامی درباره غرب پدید آمده است، تفاوت‌شان به درجه، شدت و ضعف بر نمی‌گردد؛ بلکه گاه به تفاوت ماهوی منتهی می‌شود. همه کسانی که بر ضرورت اصلاح در جامعه اسلامی تأکید کرده‌اند، نسخه‌ای از تجدد غربی در اختیار نداشته‌اند؛ هر چند بسیاری از افراد از این مدل سخن گفته‌اند و اختلاف‌شان به شدت و ضعف برمی‌گردد. برای مثال، رویکرد لیبرالی برخی از اندیشمندان مسلمان با رویکرد علمی و سکولاری غرب‌گرایان مسیحی و یهودی و حتی مسلمان در جوامع اسلامی تفاوت نوعی ندارد؛ اما این دو رویکرد به رغم اشتراک و قرابتی که در حوزه فعالیت‌های علمی با برخی از پیشگامان حرکت اصلاح دینی (مثل سیدجمال) در جامعه اسلامی داشته‌اند، در حوزه نظری و در مواجهه با غرب به سختی به نقطه اشتراک می‌رسند. حنفی در تقسیم اندیشه معاصر در مواجهه با غرب، در سه رویکرد هجوم، دفاع و گزینش

جامع‌نگری کرده است؛ اما در تطبیق و تفسیر آن دچار لغزش شده است. او نگفته است که حرکت اصلاحی در نسل اول و دوم مصداق کدامین رویکرد است، اما نمی‌توان از رویکرد تهاجمی افرادی مانند سیدجمال در مصر نسبت به غرب، و دفاع او از اسلام حقیقی چشم‌پوشی کرد. تهاجم، دفاع و گزینش ویژگی‌هایی است که در فرهنگ و تمدن اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد. از این‌رو، حرکتی مثل سلفیه نیز جز در گرایش‌های افراطی، خالی از آنها نیستند؛ به ویژه وقتی فراتر از مصر، به دنیای اسلام می‌اندیشیم، با شخصیت‌ها و جریان‌هایی مواجه می‌شویم که در هر سه ویژگی دفاع از هویت اسلامی و میراث گذشته، گزینش عناصر مفید و مناسب از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، و تهاجم به بعد استعماری غرب و عناصر نامطلوب از فرهنگ و تمدن مغرب زمین را دارا بوده‌اند. غیر از اهل سنت، از رجال و عالمان شیعی کم نبوده‌اند کسانی که مفاهیم جدید را با بازگشت به میراث اسلامی معنا کرده‌اند. هر چند گاه بر اساس خوش‌بینی زیاد یا ظاهر‌بینی و غفلت، در دام مشابهت زبانی و بیانی می‌افتادند، جوهر دیگری در ورای لباس لفظ، از میراث اسلامی وجود داشت که احتمال همخوانی با تجدد غربی را نفی می‌کرد.

از جمله لغزش‌های حنفی این است که محدود کردن غرب در جایگاه طبیعی و تاریخی خود را وظیفه استغراب می‌دانند. از این‌رو، رویکرد تهاجمی به غرب را خارج از حوزه استغراب و نامناسب تشخیص می‌دهد. حقیقت آن است که با محدود کردن غرب در جایگاه تاریخی خود، هنوز نقد غرب انجام نگرفته است. نقد باید ارزش غرب را تعیین کند؛ اما محدود کردن آن، اعتبار آن را برای تاریخ و جغرافیایش نقض نمی‌کند و این همان نسبت معرفتی، ارزشی و تمدنی است؛ در حالی که رویکرد تهاجمی می‌تواند تعارض خود را با بخشی از غرب نشان دهد؛ البته نه از آن نظر که مربوط به محیط و جغرافیای ما نیست، بلکه از این جهت که با حقایق هستی و ارزش‌های انسانی هماهنگ نیست.

موضوع دیگر آن است که آیا استغراب حنفی توانسته است دست‌کم غرب را به همان محدوده زمانی و مکانی آن برگرداند یا اینکه به تعارض شعار و عمل مبتلا است؟ مباحث مفصل حنفی از استغراب، به ویژه اسلام‌شناسی او نشان می‌دهد که چگونه حنفی با چنین ادعایی، در بازخوانی میراث اسلامی، روش‌ها، رویکردها و قرائت‌های غربیان را تکرار می‌کند. بنابراین، پروژه تجدد و تراث او، خود سبب گسترش غرب است، نه محدودسازی آن!

۳. طرح کلی حنفی در استغراب

طرح نظری حنفی درباره «نسبت ما با میراث غرب» که بیانگر مواجهه «من» با «دیگری»، یعنی غرب معاصر است، چهار موضوع کلی را در برمی‌گیرد: الف) چیستی استغراب یا غرب‌شناسی؛

ب) تکوین خودآگاهی اروپایی؛^{۲۴} ج) ساختار خودآگاهی اروپایی؛^{۲۵} د) سرنوشت خودآگاهی اروپایی.^{۲۶} او در کتاب *مقدمه فی علم الاستغراب* موضوع‌های مزبور را بررسی کرده، و مدعی بنیان‌گذاری علمی جدید به نام استغراب یا غرب‌شناسی است که در برابر استشراق قرار دارد.

الف. مقصود حنفی از «تکوین»، بررسی «آگاهی اروپایی» در توالی زمانی و تاریخی در سه مرحلهٔ پیدایش، تطور و پایان آن است. از این‌رو، تکوین، پدیده‌ای تاریخی است که در گذر زمان معنا می‌یابد و خودآگاهی اروپایی امری تاریخی و نتیجهٔ آن است. بنابراین، رویکرد تاریخی در آن رونق چشمگیری دارد.^{۲۷} حنفی «تکوین آگاهی اروپایی» را که قدمتی بیش از بیست قرن دارد، در چهار مرحله ترسیم می‌کند: ۱. منابع آگاهی اروپایی؛^{۲۸} ۲. آغاز آگاهی اروپایی؛^{۲۹} ۳. اوج آگاهی اروپایی؛^{۳۰} ۴. پایان آگاهی اروپایی.^{۳۱}

مراد از «منابع آگاهی اروپایی»، سرچشمه‌های آشکار و پنهانی است که تمدن غرب از قرن اول تا چهارده میلادی از آنها استفاده کرده است، مانند منابع یونانی – رومی و یهودی – مسیحی که از منابع آشکار آن است و منابعی از شرق قدیم و شرایط محیطی اروپا که منابع پنهان آن را تشکیل می‌دهد: همچنین عصر آباب کلیسا و عصر مدرسی نیز جزیی از منابع تمدن غرب می‌باشد.

«آغاز آگاهی غربی» به عصر اصلاح دینی و عصر رنسانس (قرن پانزده و شانزده میلادی) دارد که نقطهٔ آغازی بود برای آگاهی جدید غربی؛ به ویژه آغاز کوجیتو دکارتی (فکر می‌کنم پس هستم) و سپس عقلانیت در قرن هفده که به دنبال خود عصر روشنگری و انقلاب را در قرن هیجده پدید آورد.

«پایان آگاهی اروپایی» به بررسی تحول بنیادی در روند آگاهی غربی از «من فکر می‌کنم» در قرن شانزده تا «من وجود دارم» در قرن بیست می‌پردازد و نیز به مرحله‌ای اشاره دارد که غرب به نقد خویش روی آورده است؛ چه نقد گذشته یا نقد وضعیت جدیدی که خود بنیاد نهاده است؛ مانند نقد ایدئالیسم و پوزیتیویسم، و همچنین پیدایش رویکرد سومی که نقطهٔ تلاقی نقد دو رویکرد قبلی می‌باشد.^{۳۲}

ب. مقصود او از «ساختار آگاهی اروپایی»، عناصر ثابتی است که به رغم تاریخی بودن «تکوین»، بر فرهنگ و اندیشه اروپایی غلبه دارد و به آن شکل خاصی داده است.^{۳۳}

ج. «سرنوشت آگاهی اروپایی»، همان آینده‌ای است که گذشته و حال غرب آن را تعیین می‌کند.^{۳۴}

حنفی در هر یک از موضوع‌های مزبور مباحث پردامنه‌ای را مطرح کرده است که به خصوص در موضوع تکوین آگاهی اروپایی شباهتی تام با کتاب‌های تاریخ فلسفه دارد. او در

توصیف و تحلیل مراحل تاریخی مزبور تلاش کرد تا آنها را در زمینه تاریخی و فلسفی خاص‌شان همچون عکس‌العملی در برابر یکدیگر ارزیابی کند؛ اما به خطاهایی دچار شده است که طرح همه آنها در این مجال ممکن نیست و تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۴. نقد دیدگاه حنفی دربارهٔ مراحل تکوین آگاهی اروپایی

الف. حنفی واقعیتی به نام «آگاهی تمدنی» یا به تعبیر او «الوعی الحضاری» را یادآور می‌شود و غرب را در چارچوب آگاهی تمدنی آن بررسی می‌کند؛ اما حقیقت آگاهی تمدنی چیست؟ آیا نسبت «آگاهی» به «تمدن» نسبتی حقیقی است؟ آیا این آگاهی را می‌توان به مثابه حقیقتی واحد تلقی کرد که مراحل مختلف تاریخی را سپری می‌کند؟

بررسی این مسئله به حوزهٔ فلسفه تاریخ و تمدن مربوط می‌شود؛ اما می‌توان گفت تمدن یک موجود حقیقی دارای روح نیست؛ بلکه به مثابه ابزاری برای ساده کردن جریان‌های بسیار پیچیدهٔ موجود بین فرهنگ‌ها و برای فرار از تکثر و پیچیدگی‌های جهان واقعی به کار گرفته می‌شود. تمدن دارای تجلی‌های واقعی مانند معماری، آثار هنری، اعمال فردی و جمعی عاملان است؛ زیرا همواره گروهی از انسان‌ها مولد و حاملان هسته‌های عقلانی و صور نهادینه‌شده تمدن هستند. بنابراین، تمدن موجودی واقعی و دارای دوران رشد و کهنوت و مرگ نیست، اما یک واحد تحلیلی در فهم جوامع بشری می‌باشد که در کنار وحدت ارزشی، فرهنگی و نهادی، همواره شاهد تکثر، تباین و تضاد در ذات تمدن‌ها نیز بوده است.^{۳۵}

بنابراین، نسبت آگاهی با تمدن، نسبتی حقیقی نیست؛ بلکه به اعتبار عاملان اجتماعی، نهادها و ساختارهای اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی بستگی دارد. 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 حنفی در نسبت دادن آگاهی به اروپا و تمدن غرب، از هوسرل متأثر است که برای غرب یک نفس و هویت قائل است که به رغم اختلاف جغرافیایی و نژادی، آن هسته مشترک که همان روح غرب می‌باشد، از یونان تا به حال باقی مانده است. این روح یا صورت نفسانی باعث وحدت اروپا با همه اندیشه‌ها و جوامع متنوعش شده، و همان صورت فلسفی است که در تاریخ اروپا حلول کرده است.^{۳۶}

ب. از نظر حنفی، تمدن غرب، تمدنی تاریخی است. بنابراین، آگاهی آن آگاهی تاریخی و دارای مراحل تکوین یعنی آغاز، اوج و پایان است؛ اما او تمدن اسلامی و آگاهی آن را ماهوی و همواره از مرکز به پیرامون می‌داند. صرف‌نظر 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 دربارهٔ تاریخی بودن میراث اسلامی و تأثیرپذیری آن از شرایط مختلف تاریخی و اجتماعی سخن گفته است؛ به گونه‌ای که حتی قرآن و روایات را نیز تاریخی دانسته است. افزون بر این، حنفی میراث و تمدن اسلامی را برآمده از مرکزیت سلطه و قدرت می‌داند. در حالی که این ادعا با همه واقعیت تاریخی مسلمانان و حقایق میراث اسلامی هماهنگ نیست؛ زیرا نقش حکمرانان اموی، عباسی و دیگر حاکمان جور در پیدایش افکار و فرقه‌های مذهبی قابل انکار نیست، ولی بخش گسترده‌ای از اندیشه‌های اسلامی از متن قرآن و سنت نبوی، به ویژه از مکتب اهل بیت استخراج شده است نه از کانون سلطه و قدرت. 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، تحت تأثیر شرایط تاریخی و عوامل تمدن‌ساز قرار می‌گیرد و مراحل مختلف تاریخی خود را به وجود می‌آورد.

ج. او میراث اندیشهٔ یونانی رومی را به عقلانیت توصیف می‌کند که دارای زبانی باز، قابل گفت‌وگو و عقلانی است و بُعد سکولاری آگاهی اروپایی را تأمین می‌کند؛ اما در برابر، میراث یهودی مسیحی تمدن غرب را فاقد عقلانیت، مغلق، غیرقابل گفت‌وگو، خدامحور و افراطی می‌داند.^{۳۷} به نظر می‌رسد، حنفی در هر دو ادعای خود افراط کرده است؛ زیرا نه کل تمدن و اندیشهٔ رومی یونانی را می‌توان به عقلانیت توصیف کرد و دامنهٔ آن را از هر خرافه‌ای مبرا دانست و نه همهٔ آموزه‌های یهودی مسیحی این تمدن را غیرعقلانی، مغلق و غیرقابل فهم ارزیابی کرد. عجیب آنکه خدامحور بودن زبان آن را باعث غیرعقلانی بودن آن معرفی می‌کند.

حکیمان بزرگی چون سقراط، افلاطون و ارسطو برای ارائه اندیشه‌های عقلانی بسیار کوشیدند؛ اما تمدن یونان حتی در حوزهٔ فلسفه - اعم از نظری و عملی - مملو از مطالب غیرعقلانی و خرافه‌آمیز است. چگونه می‌توان افکار سوفسطاییان را عقلانی دانست، در حالی که منابع مربوط به تاریخ تمدن غرب نشانگر وجود خرافات در یونان و روم است.^{۳۸}

افزون بر این تمدن‌های یونان و روم مملو از اندیشه‌هایی دربارهٔ خدا یا خدایان است. این حقیقت را چه در حوزهٔ فرهنگ عمومی که در آن تعدد الهه و مراسم و مناسک عبادی وجود داشت و چه در اندیشه‌های فیلسوفانی مانند افلاطون که از خدا به «خیر اعلی» تعبیر می‌کند و ارسطو که با صفاتی از قبیل «محرک بدون حرکت»، «محرک اول»، «فعلیت محض» و... از خدا یاد می‌کند، می‌توان مشاهده کرد.^(۳۹) آیا این سبب غیرعقلانی شدن فلسفه و تمدن یونان شده است؟! بنابراین، بر خلاف گفتهٔ او، مجموعه میراث تمدن یونان، مجموعه‌ای سکولاری نیست.

د. حنفی روح حاکم بر آگاهی اروپایی را در قرون وسطا، فلسفهٔ طبیعی می‌داند که همزمان با آغاز آگاهی جدید اروپایی به فلسفه روح و سرانجام به فلسفهٔ وجود تبدیل شده است. پس از

نظر او مراحل آگاهی اروپایی عبارتند از: ۱. فلسفه طبیعی در مصادر؛ ۲. فلسفه روح در آغاز عصر جدید؛ ۳. فلسفه وجود در پایان آگاهی اروپایی.^{۴۰} این دسته‌بندی حنفی جامع و مانع نمی‌باشد. معلوم نیست که او بر اساس چه شواهدی این تقسیم را ارائه می‌دهد. در مهم‌ترین گرایش‌های فلسفی و عرفانی قرون وسطا که از دو فلسفه افلاطونی و ارسطویی استفاده کرده‌اند، نشانه‌های چنین استنتاجی وجود ندارد که فلسفه قرون وسطا، فلسفه‌ای طبیعی بوده باشد. در حالی که یکی از ویژگی‌های فلسفه در قرون وسطا در دو سنت اگوستینی و آکوئیناسی، کلامی شدن آن است و این نمی‌تواند فلسفه‌ای طبیعی باشد. نحله‌هایی مخالف عقل‌گرایی حاکم بر سنت کلیسایی قرون وسطا مثل جریان نومیالیسم ویلیام اوکامی وجود داشته‌اند، اما روح سنت قرون وسطایی را تغییر نداد.^{۴۱} تعبیر فلسفه روح و فلسفه وجود نیز نمی‌تواند ترجمانی برای کل آگاهی اروپایی در آغاز عصر جدید یا پایان آن باشد.

حنفی از پایان قرون وسطا و ویژگی‌های عصر اصلاح و رنسانس بسیار سخن گفته است، اما از عوامل اجتماعی، سیاسی و معرفتی این انحطاط، تبیین قابل توجهی ارائه نداد. او فقط به پیامدها و پیدایش رویکردهای جدید اشاره دارد؛ در حالی که تبیین انحطاط تمدنی غرب در پایان قرون وسطا، تحلیل ما را از پیامدها و حتی ویژگی‌های دوران جدید دقیق‌تر خواهد کرد.

ه. حنفی مراحل تطور بشری در اندیشه لیسنینگ را که در آن یهودیت و مسیحیت را به ترتیب مرحله کودکی و نوجوانی و آن‌گاه فلسفه روشنگری قرن هجده را مرحله بزرگسالی آن معرفی می‌کند، معادل تطور وحی از یهودیت به مسیحیت و در نهایت به اسلام می‌داند که در میراث معتزله بر استقلال عقل و اراده آزاد تأکید شده است.^{۴۲} این تنظیر و همسانی یا تحمیل نظریه‌ای غربی بر اندیشه اسلامی بوده و از مصادیق آشکار استغراب وارونه است؛ زیرا مسلمانان و از جمله معتزله و شیعه که به استقلال عقل و اراده آزاد انسان معتقد هستند، هیچ‌گاه استقلال عقلی و آزادی اراده بشر را از نوع آنچه که در فلسفه روشنگری است، قصد نمی‌کنند. این دو معنا تباین ذاتی دارند. حنفی در آثار خود استقلال عقل و اراده آزاد را به مفهومی که در روشنگری وجود داشت، معنا می‌کند؛ یعنی بشر دیگر به وحی نیازی نخواهد داشت و هیچ چیز هم بیرون از ذات انسان نباید اراده‌اش را محدود کند. چنین معنایی هیچ‌گاه با وحی و یا به تعبیر او تطور وحی تناسبی ندارد؛ بلکه آغاز تنزل و انحطاط اهداف وحی خواهد بود.

و. حنفی معتقد است قرن بیستم نقطه تلاقی دو جریان عقل‌گرا و تجربه‌گرا بعد از افتراق آنها در قرون گذشته بوده و در واقع، قرن بیستم سیر نزولی این دو و پایان آگاهی اروپایی است. او شواهد این امر را اموری مثل نقد هر دو جریان و ظهور فلسفه‌های زندگی و حیات می‌داند که آن را بین ایدئالیسم و رئالیسم جمع کرد.^{۴۳} این سخن از جهاتی قابل مناقشه است:

اولاً، همه فیلسوفانی را که به گونه‌ای بر تفکر عقلانی تأکید داشته‌اند، نمی‌توان به معنای واحدی فیلسوف عقل‌گرا نامید. بنابراین، ظهور و افول هر فیلسوف یا مکتب عقل‌گرا، به معنای ظهور و افول مطلق جریان عقل‌گرایی نیست. در نتیجه، نقد یک مکتب عقل‌گرا به تناسب شرایط تاریخی، معنای خاصی خواهد داشت. یکی از اشتباهات فاحش حنفی این است که فیلسوفان عقل‌گرا را یک جریان عقل‌گرایی می‌داند و این خلط در حوزه تجربه‌گرایی نیز تکرار شده است. بنابراین، در قرن نوزده و بیست و قبل از آن، ما با دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی مواجهه نیستیم تا سخن از نقطه اوج یا سقوط داشته باشیم؛ بلکه جریان‌های مختلف عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی وجود داشته‌اند که هر یک خاستگاه و ویژگی‌های فلسفی خاصی دارند.

ثانیاً، با نقد عقل‌گرایی توسط پراگماتیسم، پوزیتیویسم منطقی و نئورئالیسم نیز با نقد تجربه‌گرایی در روان‌شناسی گشتالت و جامعه‌شناسی صوری و دیالکتیکی و نوکانتی‌ها، نمی‌توان کم شدن فاصله عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را نتیجه گرفت؛ زیرا تمام این جریان‌های فلسفی در درون دو خاستگاه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی برمی‌خیزند و در هر دوره‌ای فراز و فرود دارند. از این‌رو، به زحمت می‌توان وحدت آنها را دید. در آغاز قرن بیستم مکتب‌های مختلفی از تجربه‌گرایی، ایدئالیسم، فلسفه‌های زندگی، پدیدارشناسی و نئورئالیسم وجود دارند. آمپریسم و ماتریالیسم در فلسفه همچنان نمایندگان خود را در این قرن حفظ می‌کند، به ویژه در روان‌شناسی رفتارگرایی واتسون، روان‌کاوی فروید و جامعه‌شناسی تجربه‌گرایی امیل دورکیم، حضور خود را نشان می‌دهد. به طور کلی، جریان‌های اصلی فلسفه معاصر غرب ضمن ادامه دو جریانی که روح قرن هجده بودند (تجربه‌گرایی و ایدئالیسم)، فلسفه‌های جدیدی را نیز مانند فلسفه زندگی، فلسفه پدیدارشناسی، فلسفه اگزیستانس و جریان‌های نوین متافیزیک هستی به وجود می‌آورند. بنابراین، همچنان شاهد تنوع، گسست و چندگانگی آگاهی اروپایی خواهیم بود.^{۴۴}

ز. حنفی از فیلسوفانی یاد می‌کند که در قرن بیستم توانستند به تلاقی دو جریان عقل‌گرا و تجربه‌گرا بپردازند. برای مثال، از نیچه نام می‌برد که به جمع بین ایدئالیسم و رئالیسم پرداخت. نیچه که در حیات فکری خویش نتوانست نظام هماهنگی از اندیشه و احساس را پدید آورد که در آن بین عقل و غریزه جمع شود، چگونه می‌تواند وحدت آگاهی اروپایی را در قرن بیستم نمایندگی کند؟! نیچه در فهم معنای زندگی ناکام ماند و تلاش کرد تا داروی نهیلیسم و پوچ‌گرایی خود را در تحقیر و سرگردانی بین هنر، علم و قدرت جست‌وجو کند اما همچنان بر ناکامی خویش افزود.^{۴۵}

همچنین دیلتای و فلسفه زندگی او هم چنین نبود که نقطه تلاقی دو رویکرد عقل‌گرایی و

تجربه‌گرایی را فراهم کند؛ بلکه او کوشید با نفی ایدئالیسم مطلق، علم هرمنوتیک را جدا از علوم طبیعی، بر واقعیاتی تجربی و فارغ از هر نوع مابعدالطبیعه استوار سازد، هر چند این تجربه، تجربه‌ای تاریخی و درونی است.^(۴۶) نسبییت و تاریخی‌نگری دیلتای، زمینه بیشتری برای تکثر است و نه وحدت.

درباره پدیدارشناسی هوسرل و سایر فلسفه‌های قرن بیستم مانند فلسفه‌های وجودی و فلسفه‌های زندگی، این پرسش بنیادین وجود دارد که آیا آنها توانسته‌اند هر یک از عقل و تجربه، و نیز شهود درونی و واقعیت خارجی را در جایگاه خودشان به رسمیت بشناسند، یا با گریز از پوزیتیویسم در عرصه علوم انسانی، به ایدئالیسم دیگری مبتلا شدند که ذهن را به جای عین می‌نشانند و همچنان به بن‌بست‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی قرن هفده و هجده مبتلا می‌باشند؟

پدیدارشناسی هوسرل هر چند تا حدود زیادی وجه ممیز فلسفه معاصر است، روش و آغازی بود که بسیاری از فیلسوفان مهم فلسفه معاصر اروپایی مانند هایدگر، سارتر، مرلوپونتی، گادامر و دریدا آن را برگزیدند؛ اما هدف اصلی او یا پیامد مکتب فلسفی او به وحدت رساندن دو رویکرد عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی نبود؛ بلکه مقابله با بحرانی بود که آگاهی اروپایی را در بر گرفت؛ یعنی از دست رفتن مطلق‌ها، نسبی‌گرایی و شکاکیت. هوسرل خواست فلسفه را به علم تبدیل کند؛ اما این علم، علم تجربی نبود؛ زیرا موضوع توصیف پدیدارشناختی او، تحصیل ذوات یا صور معقوله عرضه‌شده در تجربه فاعل شناسا است که به تعبیر هوسرل به طور مطلق در شهود مستقیم و بی‌واسطه یافت می‌شوند. این بداهت شهود، بداهت حسی نیست؛ بلکه بداهت آگاهی به طور خودبه‌خودی است. او از این نظر که حقیقت را در آگاهی و ذهن فاعل شناسا دنبال می‌کند، یک ایدئالیست است؛ برخلاف کانت که می‌گفت اشیای تجربه‌شده ذهنی را باید از امور واقع تجربی استنتاج کرد، هوسرل یک مرحله بالاتر از دیگر ایدئالیست‌های گذشته، فاعل شناسا را هم در مقام کاشف حقیقت گذاشت و هم خود حقیقت. موضوع فلسفه او، موضوع‌های قصدی است؛ موضوع‌های که متعلق آگاهی است؛ از نظر او، تمامیت این موضوع‌ها به درون تجربه ما بستگی دارد؛ نه با رجوع به جهان مادی خارج از آگاهی ما.^{۴۷} صرف‌نظر از ناتمام بودن فلسفه هوسرل، دوباره پرسش بنیادی گذشته را تکرار می‌کنیم که آیا چنین فلسفه‌ای می‌تواند شکاف عمیق دو رویکرد عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را در قرن بیستم کاهش دهد؟

۵. نقد دیدگاه حنفی درباره ساختار آگاهی اروپایی

الف. حنفی یکی از ویژگی‌های ساختار آگاهی اروپایی را «گسست معرفتی از گذشته» می‌داند و معتقد است که هر چه گسست از گذشته بیشتر اتفاق افتاد به همان میزان پیشرفت در آینده

پدید آمد. او پیشرفت علمی و قرار گرفتن انسان در کانون توجه دنیای غرب را مدیون این گسست دانسته، برای دنیای اسلام نیز چنین مدلی از گسست را به منظور رسیدن به پیشرفت لازم می‌شمارد؛ اما معتقد است که ما هنوز در نیمه راه هستیم و به تعبیر او، در فضای معرفت‌های تقلیدی به سر می‌بریم.^{۴۸} تمسک جستن به رویکرد ارگون و جابری مبنی بر ضرورت گسست بین گذشته و حال به منزله وظیفه تمدنی ما،^{۴۹} پنهان کردن خود در سایه دیگران است؛ زیرا وی با صراحت اعلام می‌دارد عریان شدن واقعیت و عالم خارجی از نظریه‌های سابق، آن‌گونه که در اروپا اتفاق افتاد، هنوز در جوامع معاصر ما به وجود نیامده است؛ بلکه ما همچنان در پرتو نظریه‌های میراث به تفسیر عالم نشست‌ایم. آیا چنین استنتاجی در جهت محدود ساختن غرب به حدود طبیعی خویش است یا در جهت تعمیم آن به فراتر از اروپا؟!

حنفی هر چند اظهار داشته است که جوامع غیراروپایی نمی‌توانند مکتب‌های مختلف اروپایی را که تعبیری از تحولات نظریه‌های آنها نسبت به واقع خودشان است، اقتباس کنند؛ اما با اظهار نظر بعدی خود خاصیت جمله مزبور را از اثر انداخته است. او می‌گوید: «مکتب‌های مختلف در آگاهی اروپایی، نمونه‌ها و الگوهای فکری برای جوامع غیراروپایی هستند تا در مقابله با افکار و اندیشه‌های گذشته و در تلاش برای تفسیر مجدد واقع، ممکن است به آنها برگردند».^{۵۰}

واقعیت آن است که حنفی در هر دو ارزیابی خود به خطا رفته است. دنیای غرب با گسست معرفتی و اخلاقی از گذشته خویش، به پیشرفت‌های علمی در سایه تلاش‌های نوین خود رسید؛ اما به بحران‌های معرفتی، اخلاقی و اجتماعی فراوانی مبتلا شد. گسستی که چنین پیامدهای انسانی تلخی را به همراه داشته باشد، نمی‌تواند برتری خود را بر گذشته اثبات کند. افزون بر این، بازگشت به گذشته یا ادامه آن در بخشی از آگاهی اروپایی وجود داشته و ایمان به آموزه‌های مسیحیت و یهودیت در دوران جدید به کلی از بین نرفته است.

حنفی به گسست معرفتی دنیای غرب از گذشته خویش و عریان شدن واقع از پوشش نظری سابق اشاره می‌کند، اما به چرایی و علت آن نمی‌پردازد که پاسخ آن در پس وضعیت اسفناک کلیسا، وضعیت علم، نسبت علم و دین و نیز رابطه علم و دین با قدرت در قرون وسطا آشکار می‌شود. با تحلیل واقع‌بینانه این گسست، به نتیجه‌ای غیر از آنچه حنفی بیان کرده است، خواهیم رسید. در بخشی از حوزه تفکر اسلامی؛ به ویژه در میان اهل سنت، زمینه‌های رکود اندیشه دینی وجود داشته است؛ اما این مسئله قابل تعمیم به کل اندیشه دینی، به ویژه مکتب اهل بیت^{علیهم‌السلام} و آموزه‌های اصیل کتاب و سنت نخواهد بود؛ بلکه مشکل اساسی به حکومت‌های گذشته و نسبت آن با علم و دین بازمی‌گردد.

ب. حنفی عقلانیت جدید اروپایی را امتداد عقلانیت اسلامی معرفی کرد^{۵۱} و این یکی دیگر از نمونه‌های غرب‌شناسی وارونه در اندیشه اوست. عقلانیت اروپایی با همه تفاسیر مختلف آن، عقلانیتی مادی، ابزاری، سودطلب، اومانستی و سکولار است و این مفاهیم هیچ نسبتی با عقلانیت اسلامی ندارند. عقل در آموزه‌های دینی و میراث اسلامی، مصباح و چراغی است که کتاب تکوین و تشریح الهی و صاحب کتاب را به انسان می‌شناساند. بنابراین، در سه عرصه تجربه طبیعت، فهم جهان خلقت و کشف مقاصد و معانی نصوص شریعت، حضوری موجه و پویا دارد.^{۵۲}

عقلانیت اسلامی در قرائت مکتب اهل بیت، در تاریخ چهارده قرن گذشته خود با چالشی غیرقابل پاسخ مواجه نبود؛ در حالی که عقلانیت اروپایی از درون، همواره با چالش، ستیز و بی‌ثباتی مواجه بوده است. از سوی دیگر، پیامدهای عقلانیت اسلامی با پیامدهای عقلانیت غربی تفاوت جوهری دارد. آرامش، امید، اطمینان، یقین، ایمان و توکل از مهم‌ترین آثار عقلانیت اسلامی است؛ در حالی که عقلانیت غربی فاقد آنها است.

ج. حنفی در بحث از ساختار آگاهی اروپایی و مواضعی دیگر، بین نسبیت‌گرایی به منزله مکتبی فلسفی و استنتاج نسبیت به دلیل وجود کثرت مکاتب فلسفی خلط کرده است؛^{۵۳} در حالی که این دو چیز نیستند. مشاهده کثرت رویکردهای عقلی و تجربی در آگاهی اروپایی نباید برای یک معرفت‌شناسی که بیرون از آن، نظاره‌گر این کثرت است، این نتیجه را به بار آورد که هیچ مکتب مطلق و دائمی نداریم؛ بلکه همه نسبی و حقیقت متغیر بوده است و اختلاف در حقیقت، عین حقیقت شد. آری، نسبی‌گرایی به منزله یک مکتب یا لازمه آن، حضور چشمگیری در غرب دارد؛ اما این غیر از استنتاج آن از مکاتب‌های متکثر است. مکتبی مثل مکتب دکارت یا کانت یا هر مکتب دیگری می‌توانند ادعای حقیقت و اطلاق کند و سایر مکتب‌ها را نفی کند؛ زیرا بسیاری از آنها برخلاف نظر حنفی، صدق و کذب و حقیقت و دروغ را به رسمیت می‌شناسند؛ هر چند معیارهای مختلفی ارائه داده‌اند که به نقد و بررسی نیاز دارد.

د. دیدگاه حنفی مبنی بر تاریخی بودن آگاهی اروپایی و نیز استشهاد او به مکاتب‌های متکثر و متناظر به هم در غرب،^{۵۴} از نظر تمدنی صحیح است؛ ولی از جهت معرفتی و فلسفی، به شعر شبیه‌تر است. او در این باره به گونه‌ای سخن گفته است که گویا غربیان عنصر جدیدی به نام تاریخ و زمان را کشف کرده، و به آن معنایی انسانی داده‌اند؛ به گونه‌ای که بر اقران خود در این باره برتری یافتند. او چهار مرحله از تطور آگاهی اروپایی از قرن هفده تا بیست را شاهدی بر تاریخی بودن آن دانسته است. حقیقت آن است که مکاتب‌های مختلف فلسفی غرب در تناظر با یکدیگر و یا عکس‌العملی در برابر هم بوده‌اند. این تغییرها ناظر به حقیقت خاصی به نام تاریخ نیست؛ بلکه نشان دهنده بحران‌ها و بن‌بست‌هایی است که تمدن غرب، به ویژه در

دورهٔ معاصر به آن مبتلا است. تاریخ و زمان، جدا از اندیشه‌ها و انسان‌هایی که زندگی می‌کنند، اقتضائات خاصی ندارند؛ بلکه همواره اندیشه‌ها و انسان‌ها هستند که تاریخ و اقتضائات آن را می‌سازند. از این رو، با توجه به بی‌ثباتی مکتب‌های غربی و بن‌بست‌های آنها، همواره با ریزش و رویش و عنصر ذاتی آن یعنی تغییر مواجه هستیم. بنابراین، بیش از آنکه مسئله را به تاریخ نسبت دهیم، باید به اندیشه و هویت انسان غربی نسبت داد. البته تردیدی نیست که آگاهی اروپایی مانند میراث اسلامی و اندیشه‌های متفکران مسلمان، ناظر به گذشته (در تحکیم، تخریب یا استمرار آن) بوده است و از این جهت امری متمایز نخواهد بود.

آیا آگاهی اروپایی در دو بُعد انسان و تاریخ از دیگر اقران خود برتر است؟ پاسخ مثبت به این پرسش مقتضی نوعی داوری ارزشی در ترجیح آگاهی اروپایی بر دیگر تمدن‌ها است. حال اگر مقصود حنفی این باشد که تمدن غرب و آگاهی اروپایی، از جهت تحولات سریعی که دامنگیر آن شده است بسیار تاریخی و ناظر به شرایط زمان خویش است، این مدعا ثابت‌کننده «تاریخی‌تر بودن» آگاهی اروپایی می‌باشد نه برتری آن، به گونه‌ای که حنفی تعبیر کرده است.

تاریخی‌تر بودن آگاهی اروپایی تعبیر دیگری از نسبت آن است. حال اگر اندیشه‌های ملتی ماهیت زمانی و مکانی نداشته، فرازمانی و فرامکانی، و انسانی نیز باشد، تاریخی بودن چه مزیتی بر آن خواهد داشت؟! افزون بر این اهمیت مفهوم تاریخ و زمان برای انسان غربی، به کدامین دلیل او را انسانی‌تر و برتر از دیگر انسان‌ها خواهد کرد و یا چنین فلسفه‌ای را که به زمان بُعد انسانی داد، برتر از سایر رویکردهای انسانی خواهد کرد؟!

حنفی در همهٔ این موارد بدون هیچ پشتوانه نظری و حتی بدون مقایسه دستاوردهای تمدنی، به برتری آگاهی اروپایی از جنبهٔ تاریخی‌تر و انسانی‌تر بودن آن می‌پردازد؛ در حالی که بهره‌گیری از این مفاهیم که به اشتراک لفظی شبیه‌تر است، مملوّ از مغالطه می‌باشد.

ه. حنفی آگاهی اروپایی و تاریخ آن را درون‌ساختاری سه بعدی می‌داند؛ یعنی وجه صاعد (ایدئالیستی)، وجه نازل (تجربی) و وجهی بینابین که تلاشی بود در جهت کم کردن فاصله آن دو.^(۵۵) آیا به راستی می‌توان آگاهی اروپایی را درون‌ساختاری چندبُعدی انتظام داد؟ آیا چنین ساختاری وجود حقیقی دارد؟ مفهوم ساختار انتزاعی و ذهنی است؛ ولی گویای انتظام خارجی و عینی به تبع اهداف خاصی است. یک ساختار می‌تواند اجزای متعدد داشته باشد، اما تفرق و تشّتت اجزا و نیز ستیز و ناهماهنگی آنها نمی‌تواند به ساختار بینجامد. برای مثال، شک‌گرایی، نیهیلیسم و سوفیسم نمی‌تواند در کنار رئالیسم (واقع‌گرایی) و فلسفه‌های یقین‌آور و معنابخش جمع شده، ساختار منتظمی را سامان دهد. البته می‌توان به اعتباری، یک مجموعه ناهماهنگ را مجموعهٔ واحدی در نظر گرفت؛ اما در این صورت ساختارمند نیست. آنچه از ساختار سه

بعدی که حنفی برای آگاهی اروپایی بیان داشته است، تنها مفهومی اعتباری و انتزاعی محض است که سامان خارجی ندارد؛ مانند آنکه در حوزه اندیشه اسلامی، توحید و شرک، ایمان و کفر و دیگر مفاهیم متعارض را ساختار واحد چندبُعدی در نظر بگیریم! آنچه محور وحدت همهٔ مکتب‌ها و اندیشه‌های غربی است، جغرافیا و تاریخ غرب می‌باشد؛ اما این جغرافیا و تاریخ، اضلاع متوازنی ندارد تا مجموعه‌ای با ساختار چندبُعدی را پدید آورد. برخی از تمثیل‌ها و نظیرهای حنفی در حدّ تعابیر شعری و احساسی خوب است؛ اما از نظر معرفتی قابل مناقشه می‌باشد. برای نمونه، او سرانجام آگاهی اروپایی را در سه شاخهٔ فلسفه روح، فلسفه طبیعت و فلسفه وجود تقسیم کرد و آنها را به ترتیب همانند سه شاخه از سرچشمهٔ آگاهی اروپایی یعنی افلاطون، ارسطو و سقراط می‌داند؛ در حالی که چنین همانندی به واقعیت نزدیک نیست. تلاش حنفی در تاریخ‌مند نشان دادن این ساختار به این بیان که در تمام مراحل آگاهی اروپایی از سرچشمه‌ها تا پایان آن، وجود داشته است، با سیر تاریخی آن هماهنگ نیست.

و. حنفی ساختار مزبور را بر کل تاریخ آگاهی اروپایی حاکم می‌داند؛ یعنی این آگاهی همواره بین سه وجه محصور است. خط صاعد (تفکر عقلانی)، خط نازل (رویکرد تجربی) و خط مستقیم که خواهان جمع دو رویکرد مزبور است. او در تقسیمی غیرجامع و مانع، دین را تجسم خط صاعد، علم را تجسم خط نازل و فلسفه را تجسم خط مستقیم می‌داند.^{۵۶} اصل این تقسیم با توجه به تاریخ اندیشهٔ اروپایی صحیح نیست. دین، حتی مسیحیت، هیچ‌گاه از انسان، اخلاق و زندگی این جهانی بیگانه نیست. افزون بر این، ایشان فلسفه و تفکر عقلانی را خط صاعد می‌داند؛ اما در تعبیری متناقض در اینجا از فلسفه به منزلهٔ خط مستقیم یاد کرده است.

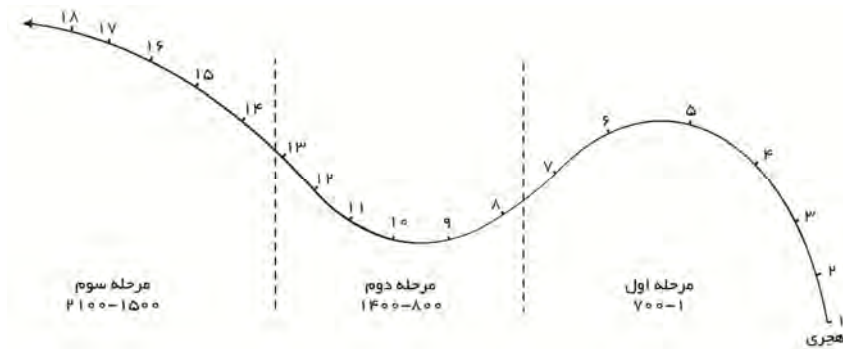
ز. درباره ساختار آگاهی اروپایی پرسشی اساسی وجود دارد و آن اینکه آیا ساختاری را که حنفی برای آن ترسیم کرده است، می‌تواند همهٔ واقعیت آگاهی اروپایی را نشان دهد؟ آیا عناصر خاص دیگری را نمی‌توان یافت که در تمام مراحل آگاهی اروپایی وجود داشته، خود بخش مهمی از ساختار آن باشد؟ به عبارت دیگر، آیا تغییر و تحول مستمر اندیشه غربی را که از ویژگی‌های ذاتی مدرنیته دانسته‌اند، نمی‌توان کاشف از حقیقتی دیگر در ذات آگاهی اروپایی تلقی کرد که به واسطهٔ آن، چنین تغییرهایی از سرچشمه‌ها و مرحله تکوین تا قرون وسطا و عصر مدرن و پسامدرن، به وقوع پیوسته است؟

با تأمل در جوانب سه‌گانه‌ای که حنفی با عنوان «عقل‌گرایی»، «حس‌گرایی» و «رویکرد مستقیم بین آن دو» به منزلهٔ ساختار آگاهی اروپایی مطرح کرده است، معلوم می‌شود که ناپایداری، تزلزل و زوال در ذات آنها تعبیه شده است و این از ویژگی‌های این جهانی، دنیاگرایی و فقدان هر نوع رویکرد عمیق قدسی، آن جهانی و خداگرایانه است. فراتر از صورت ظاهری که

حنفی از ساختار آگاهی اروپایی ترسیم کرده است، باید به دنبال حقیقت دیگری رفت که این صورت بازتاب آن ذات است. این ذات در موجودیت تاریخی و فرهنگی غرب وجود داشته، و به تعبیر برخی از محققان همان «نهیلیسم» یا «نیست‌انگاری» است.

۶. نقد دیدگاه حنفی دربارهٔ رابطه تمدن اسلامی و تمدن غرب

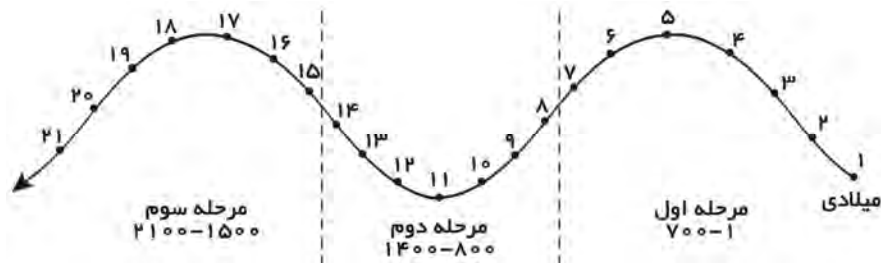
حنفی سیر تاریخی دو تمدن اسلام و غرب و فراز و فرودهای هر یک را در دو نمودار به صورت مجزا ترسیم کرده، آن‌گاه نقاط تداخل آنها را نشان می‌دهد. نمودار زیر نشان‌دهندهٔ فراز و فرود



تمدن اسلامی از نظر اوست:

او تمدن اسلامی را در سه مرحله و طول هر مرحله را هفت قرن در نظر گرفت؛ مرحلهٔ نخست از ظهور اسلام و آغاز تمدن اسلامی و پیدایش علوم اسلامی در قرن اول و دوم هجری، آن‌گاه عصر ترجمه تا مرحله کمال رشد علوم اسلامی در قرن‌های چهارم و پنجم هجری می‌باشد. این مرحله با خاتمه دادن علوم عقلی توسط غزالی در پایان قرن پنجم، به نهایت خود نزدیک می‌شود. دو قرن ششم و هفتم، رشد علوم به رغم تلاش ابن‌رشد متوقف شد و ابن‌خلدون در پایان این مرحله به تاریخ‌نگاری شکوفایی و زوال تمدن اسلامی پرداخت. در مرحلهٔ دوم که از قرن هشتم هجری آغاز و تا قرن چهاردهم به طول انجامید و با عصر رهایی از استعمار به پایان رسید، خلاقیت‌ها و نوآوری‌ها کاهش می‌یابد و جای خود را به شرح، تلخیص و موسوعه نوشتن می‌دهد. برخی از علوم از بعضی دیگر مواد جدیدی را برای شرح، عاریه می‌گیرند. بنابراین، تصوف به شرح فقه، کلام به شرح فلسفه و علوم عقلی به شرح علوم نقلی پرداختند؛ همان‌طور که عقاید اشعری بعد از همکاری غزالی، با تصوف پیوند برقرار کرد؛ اما مرحله سوم که از قرن پانزده هجری شروع می‌شود، دومین دورهٔ خلاقیت و ابداع بعد از دورهٔ نخست آن است و این همان فجر نهضت عربی است. ما در پایان مرحله دوم و آغاز مرحله سوم هستیم. از این‌رو، به

ابن خلدون جدیدی نیاز داریم تا به تاریخ‌نگاری مرحله دوم و بیان شرایط نهضت در مرحله سوم بپردازد؛ حنفی در برخی از کتابهایش معتقد است که نقش ابن خلدون را بر عهده دارد. البته حنفی قبول دارد که برخی از عناصر خلاقیت در مراحل پایانی هر دوره وجود داشته است؛ مانند ابن رشد در قرن ششم در اندلس یا صدرالمألهین شیرازی در وسط مرحله دوم (قرن دهم)؛ لکن این موارد را جزئی دانسته، آن مراحل سه‌گانه را غالب بر روح تمدن و سیر تاریخی آن ارزیابی می‌کند.^{۵۷}



و اما نمودار مراحل تاریخی

تمدن غرب

مرحله اول عصر آبی کلیسا، مرحله دوم عصر مدرسه‌ای و مرحله سوم قرون جدید است که هنوز به نهایت خود نرسیده است. حنفی تمدن اروپا را برخلاف تمدن اسلامی که به دلیل داشتن انگیزه حیاتی، نسبت به دوره سوم خویش مطمئن است، فاقد اطمینان نسبت به دوره چهارم (از قرن ۲۲ تا ۲۹) می‌داند؛ زیرا انگیزه حیاتی آن در آگاهی اروپایی کاهش یافته است. بنابراین، در برابر این تمدن، این پرسش وجود دارد که آیا مرحله چهارمی نیز برای آن وجود دارد یا اینکه کندوکاوهای خود را به تمدن‌های دیگر می‌سپارد؟^{۵۸}

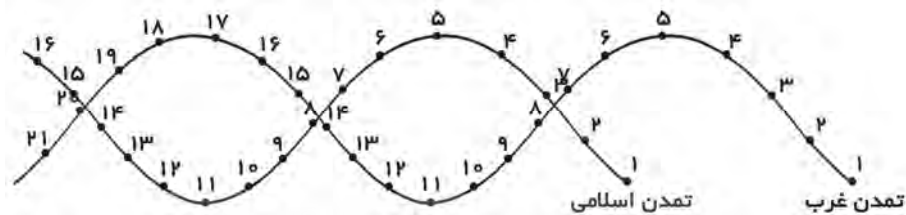
او بعد از ترسیم منحنی دو تمدن اسلام و غرب، نقاط تداخل آنها را در سه مرحله تاریخی

به شرح زیر بیان می‌دارد:

در اولین نقطه تداخل، «دیگری» (اروپا) در پایان عصر آبی کلیسا یعنی قرن هفتم به سر می‌برد که اسلام ظهور کرد تا اختلافات عقایدی را بردارد و یقین را به جای پندار بنشانند. در دومین نقطه تلاقی، «دیگری» در قرن چهارده میلادی حرکت صعودی خود را به برکت تحول از افلاطونی به ارسطویی و کشف عقل و طبیعت و تأثیرپذیری از آثار تمدن اسلامی که از عربی به لاتین ترجمه شده بود، از نو آغاز کرد؛ اما تمدن اسلامی از قرن هفتم تا چهاردهم مسیر نزول و هبوط خود را طی کرد. تلاقی سوم، مرحله‌ای است که «دیگری» بعد از گذراندن مراحل آغاز،

اوج و پایان خود در قرون جدید، به بحران و افول گراییده است؛ در حالی که تمدن اسلامی مرحله جدید صعودی خود را آغاز کرده است. نتیجه‌ای که حنفی از تلاقی این دو تمدن بر اساس نمودار مزبور می‌گیرد این است که هرگاه «من» در اوج قلّه است، «دیگری» در قاعده آن به سر می‌برد و هرگاه «دیگری» در اوج باشد، «من» در قاعده قرار دارد. در هر صورت، هر کدام که در رأس قله باشد او استاد و دیگری شاگرد است و علوم و معارف را از رأس دریافت می‌کند. در مرحله اول «من» در اوج است، ولی در مرحله دوم در پایین‌ترین قسمت قرار می‌گیرد و در این مرحله (قرن ۱۹ و ۲۰) است که ترجمه از غرب به شرق سرازیر می‌شود. حنفی تصویر هر یک از «من» و «دیگری» را نسبت به یکدیگر متفاوت می‌داند. تصویر «دیگری» نزد «من»، تصویر چهره‌ای شریف، اندیشمند و روشنفکر است؛ در حالی که تصویر «من» نزد «دیگری» تصویر چهره‌ای کریه و عقب‌مانده است؛ هر چند «من» در مرحله اول خود باشد که در اوج قرار دارد.^{۵۹}

نموداری که حنفی برای فراز و فرود دو تمدن اسلام و غرب ترسیم کرده است، باید بیانگر



عناصر مهم تمدنی یعنی فلسفه، علوم، عرفان، هنر و نظام اجتماعی باشد؛ در حالی که چنین به نظر می‌رسد که شاخص اصلی مورد توجه او اندیشه فلسفی و گاه برخی از علوم اسلامی، به ویژه در عصر ترجمه است. برای مثال، قرن چهارم و پنجم هجری را نقطه اوج علوم اسلامی از سه جنبه کثرت، عقلانیت و علمیت می‌داند؛ اما پایان قرن پنجم را به سبب حمله غزالی به علوم عقلی، پایان رشد تمدن اسلامی و آغاز توقف آن در دو قرن ششم و هفتم معرفی می‌کند. او مرحله دوم را از این تاریخ تا قرن چهاردهم، مرحله ایستایی، رکود و اشتغال به شرح و موسوعه‌نویسی می‌نامد. مناقشات فراوانی در این ترسیم و تعبیری که او به کار برده است، وجود دارد:

الف. پرسش این است که اولاً این تصمیم بر اساس چه مبنای تاریخی و معرفتی صورت گرفته است؟ ثانیاً چرا طول هر دوره تمدنی هفت قرن تعیین شده است؟ ثالثاً شاخص‌های فراز و فرود تمدن اسلامی در دو جنبه حوزه‌های تمدنی و علمی و نیز جنبه جغرافیایی تمدن اسلامی، چه جایگاهی در نمودار حنفی دارد؟

این پرسش‌ها و دیگر مسائلی که در این باره مطرح است، به بررسی‌های فراوان و پیچیده‌ای نیاز دارد که منحنی ساده حنفی نمی‌تواند پاسخ‌گوی آن باشد. به اجمال می‌توان گفت قبل از هر چیز باید بین اسلام و تمدن اسلامی تفاوت قائل شد؛ زیرا تمدن اسلامی حاصل تلاش علمی و فلسفی عالمان و فیلسوفان، آداب و سنن و احکام برخاسته از شریعت و فقه اسلام، و محصول عامل بسیار مهم حاکمان و امپراتوری‌هایی است که در طول تاریخ جوامع اسلامی ظهور و افول داشته‌اند. مجموعه این عوامل، تمدن اسلامی را در قلمرو وسیع سرزمین‌های اسلامی پدید آورده‌اند. از این‌رو، میزان اسلامی بودن این تمدن به میزان نزدیکی عوامل تمدن‌ساز به ماهیت اسلام بستگی دارد.

مراحلی را که حنفی برای تمدن اسلامی بیان داشته و در واقع تنها دو مرحله اوج و افول را تا قرن چهاردهم نشان می‌دهد، با تاریخ تمدن اسلامی هماهنگ نیست. مراحل تمدن اسلامی را می‌توان به اجمال چنین بیان کرد:

۱. پیریزی تمدن اسلامی در نیمه نخست قرن اول هجری، مهم‌ترین مرحله تمدن اسلامی است که با توجه به ویژگی‌ها و حساسیت این مرحله تاریخی، نیازمند آن است که به صورت مستقل مورد توجه قرار گیرد. این مرحله با دعوت پیامبر در مکه شروع شده و با تشکیل حکومت نبوی در مدینه استقرار یافته است؛

۲. مرحله پیدایش، گسترش و شکوفایی تمدن اسلامی که آغاز آن با نامه‌های پیامبر به امپراتوری‌های بزرگ آن روزگار و سپس عصر خلفای راشدین بود و دامنه آن در زمان خلفای اموی و اواسط عهد عباسی در سه قاره آسیا، آفریقا و اروپا امتداد می‌یابد. ویژگی‌های بارز این دوره، ایجاد نظم اجتماعی جدید، وجود حس مشترک بین اقوام مختلف، شکل‌گیری علوم اسلامی، فتوحات و ترجمه آثار علمی و فلسفی از تمدن‌های یونان، هند و ایران می‌باشد. تمدن اسلامی در این مرحله به رغم محرومیت حکومت و نظام اجتماعی از فیض بیکران اهل‌بیت و ائمه علیهم‌السلام که آسیب‌های فراوانی در پی داشت، اما به دلیل داشتن برخی از اصول جوهری اندیشه اسلامی توانست در مسیر کسب دانش و اخذ عناصر مفید سایر تمدن‌ها قرار گیرد. این نهضت علمی در عصر آل بویه (اواخر سده چهارم هجری) از جهت کمی از کانون اولیه خود یعنی بغداد جدا گشته و به سراسر جهان اسلام پراکنده شد، از جهت کیفی نیز عصر آل بویه را رنسانس جدید علمی و فرهنگی می‌نامند.^{۶۰}

این دوره، به ویژه از قرن چهارم تا اوایل قرن هفتم، به رغم پیدایش جنگ‌های صلیبی و جنگ‌های داخلی، نقطه اوج تمدن اسلامی است که در آن بهترین آثار علمی در علوم مختلف و برترین چهره‌های علمی جهان اسلام از قبیل ابن‌سینا و فارابی ظهور یافتند؛ اما در اواخر قرن

ششم و اوائل قرن هفتم نشانه‌های رکود به دلیل جنگ‌های صلیبی و ستیزهای داخلی و نبود امنیت لازم نمایان شد.^{۶۱}

۳. مرحله توقف و رکود از قرن هفتم تا دهم، که در آن به دلیل وجود جنگ‌ها، از بین رفتن مراکز علمی جهان اسلام، اختلاف مذهبی در دنیای اسلام، اختلاف خلافت عباسی و حکومت فاطمیان، شقاق غرب و شرق تمدن اسلامی و حمله مغولان، بقایای تمدن اسلامی رو به ویرانی نهاد.^{۶۲} البته در همین مرحله، به ویژه از نیمه نخست قرن هفتم تا پایان قرن نهم مرحله اوج عرفان نظری است. برخلاف برخی نظریه‌ها و از جمله نظر حنفی، تصوف در حرکت اعتدالی خود نه تنها سبب افول تمدن اسلامی نبوده است، بلکه در این مرحله «عصر معرفت» را در تمدن اسلامی به وجود آورد. عارفان بزرگ و نامی اسلام مانند محی‌الدین ابن عربی، نجم‌الدین رازی، مولانا جلال‌الدین رومی، عبدالرزاق کاشانی، سیدحیدر آملی و سایر بزرگان اهل معرفت در این مرحله ظاهر شدند.^{۶۳} بنابراین، ما با افول مطلق تمدن اسلامی در این باره مواجه نیستیم.

۴. دوران تجدید حیات تمدن اسلامی از قرن دهم تا سیزدهم هجری که در این دوره همزمان سه دولت اسلامی یعنی عثمانی، صفوی و گورکانی (دولت مغولی هند) به وجود آمد و آغازگر تجدید بنای تمدن اسلامی شدند. دولت عثمانی توانست در قلمرو تحت سلطه خود، حرکت تمدنی جدیدی را آغاز کند و دولت صفوی نیز در عرصه‌های مختلف هنر، فلسفه، تصوف، ریاضی، نجوم و پزشکی و... تحول تمدنی نوینی را پدید آورد.^{۶۴}

۵. دوران انحطاط در قرن سیزده و چهارده هجری که با تضعیف دولت عثمانی، صفوی و مغولی هند همراه بود و یکی از عوامل اصلی آن را باید در تهاجم جدید غرب به دنیای اسلام دانست. در این مرحله، پیشرفت غرب و استیلای آن بر جهان اسلام، نخبگان مسلمان را به ارائه نسخه‌های غربی سوق داد.^{۶۵}

۶. دوره بیداری اسلامی یا تجدید حیات اسلام، که به ویژه با انقلاب بی‌نظیر اسلامی در ایران، جنبشی فراگیر برای احیای دین و ارزش‌های اسلامی در جهان اسلام به راه افتاد. مهم‌ترین ویژگی این دوره را می‌توان اندیشه اسلام سیاسی یا حکومت اسلامی دانست که نمونه‌های بارز خود را در جهان تسنن و تشیع، به ویژه ایران اسلامی نشان داد. گسترش اسلام در آمریکا، اروپا و آفریقا و تجدید بنای فرهنگ و ارزش‌های اسلامی از دیگر ویژگی‌های این دوره تمدنی است و اینک نظام اسلام در ایران، اسلامیت، جمهوریت و پیشرفت را در همه عرصه‌های حیات اجتماعی، عملاً در معرض دید جهانیان گذاشته است.^{۶۶}

ب. برخلاف نظر حنفی، مرحله دومی که او آغاز آن را از قرن هشتم می‌داند، مرحله پایان خلاقیت‌ها و تنها شرح و موسوعه‌نویسی نیست. قرن هفتم تا دهم قرن رکود و توقف تمدن

اسلامی به دلیل استعمار خارجی و جنگ‌های داخلی است؛ اما همه وجوه تمدنی آن در انحطاط نیست. از این رو، شاهد اوج هنر و عرفان در این دوران هستیم. افزون بر این، حنفی دوره تجدید حیات تمدن اسلامی در عصر عثمانی، صفوی و گورکانی را به شمار نیاورده است؛ در حالی که سهم بسزایی در فرهنگ، علوم، هنر، ساختار اقتصادی و نظام اداری و سیاسی جهان اسلام داشت؛^{۶۷}

ج. برخلاف نظر حنفی، مرحله سوم او که دوره بیداری اسلامی و تجدید حیات اسلام است، شرایط تحقق خود را از نظریه پردازی او به دست نمی‌آورد؛ زیرا این عین بازگشت به غرب و ادامه انحطاط فکری و فرهنگی مرحله سابق است. این مرحله با اسلام سیاسی و بازگشت به فرهنگ اسلامی آغاز می‌شود. در واقع انقلاب اسلامی ایران تجلی عینی آن را نشان داده، الگویی برای دنیای اسلام و بیداری اسلامی شده است.

د. حنفی اوج تمدن غربی بعد از رنسانس تا قرن بیستم را متناظر با سقوط ما در همین دوران دانسته، جایگاه تمدن غربی را نسبت به ما در این مرحله، نسبت استاد به شاگرد می‌داند که در آن علوم و معارف از رأس به قاعده سرازیر می‌شود. این تصویر او مغالطه‌آمیز است؛ زیرا اولاً چنین نسبتی ساخته نحوه تعامل استعماری دنیای غرب با جوامع اسلامی است. بنابراین، افتخاری برای غرب محسوب نمی‌شود؛ ثانیاً نزول و هبوط ما نزول و هبوط از مسیر متعالی تمدن اسلامی در گذشته است. از این رو، هبوط ما و صعود آنها مسیر هماهنگی ندارند؛ ثالثاً آنچه از آنها در مقام استادی - به تعبیر حنفی - به ما رسیده است، ثمره‌ای جز غرب‌زدگی و عقب‌ماندگی برای ما نداشت. پس ما در مقام شاگردی و آنها در مقام استادی نبوده‌اند، بلکه بین ما و آنها رابطه استعماری برقرار بود؛ در حالی که در قرون وسطا، تمدن اسلامی رابطه استاد - شاگردی با تمدن غرب داشته است.

۷. نقد دیدگاه حنفی درباره سرنوشت آگاهی اروپایی

حنفی به دو پرسش سؤال اساسی درباره سرنوشت آگاهی اروپایی و امید آن به آینده پاسخ می‌دهد. او می‌گوید آگاهی اروپایی بعد از طی مراحل مختلف خود به جایی رسیده است که لباس بدبینی به تن کرده، روح نیستی بر کالبد آن حاکم شده است. فلسفه‌های نیستی، یکی از مظاهر مهم نیست‌گرایی در آگاهی اروپایی است. نیچه با اینکه زودتر از وقت خود، از بحران عصر سخن گفت، با این وصف، بزرگ‌ترین نمونه عدمیت فراگیر می‌باشد. اعلام مرگ خدا و رد 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 می‌یابد. مرگ خدا به حساب انسان تمام شد و دیگر هیچ معیار کلی و فراگیری

باقی نماند؛ بلکه نسبت 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 شد. 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، بیهودگی و بی‌هدفی و کی‌یرکگارد آن را تناقض و نکبت دانست؛ به گونه‌ای 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 مانند عبث و غیرعقلانیت توضیح دادند. به همین سان، در عرصه هنر، موسیقی، داستان و نقاشی نیز نیستی و مرگ روح، تفوق یافت. این بحران در عرصه هنر، بحرانی عمیق‌تر را در آگاهی اروپایی در مرحله پایانی آن ترسیم می‌کند.^{۶۸}

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 دو جنگی که اروپاییان بر مبنای ایدئولوژی‌های نژادپرستانه داشتند، از هم پاشیده شد.^{۶۹}

حنفی به رغم اینکه قرن بیستم را پایان و افول آگاهی اروپایی معرفی کرد و در آن از فلسفه‌های نیستی و نهیلیسم سخن گفت، اما به تبیین و تحلیل آن نپرداخت. او جز در موارد اندکی به تبیین عوامل افول خود آگاهی اروپایی نپرداخته، در حالی که از مهم‌ترین مباحث غرب‌شناسی است.

حنفی در پاسخ به این پرسش که آیا به رغم وجود جلوه‌های پوچی و نیستی در آگاهی اروپایی، مظاهری از امید به آینده و تولدی دوباره در آن وجود دارد یا خیر، می‌گوید داوری در این باره به رویکرد سیاسی و تمدنی یک محقق بستگی دارد که آیا نیمه پر این لیوان را ببیند، آن گونه که نگاه خوش‌بینانه اروپایی از مرکز چین است، یا نیمه خالی آن را مشاهده کند، آن گونه که نگاه بدبینانه به سرنوشت اروپا و نگاه «من» در پیرامون به مرکز اینگونه است. از نظر او، ورای این رویکرد سیاسی و تمدنی محقق، حقیقتی دیگر و صواب و خطایی وجود ندارد؛ در این معرکه آرا، هر دیدگاهی که در آینده قدرتش را بیشتر نشان دهد، میزان و معیار خواهد بود.^{۷۰}

حنفی به تعبیر خودش 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، هیچ‌کدام نمی‌تواند اروپا را از وضعیتی که در آن قرار دارد، نجات دهد.^{۷۱}

رویکرد حنفی در ارزیابی آینده تمدن غرب، که آیا مظاهری از امید در آن وجود دارد یا خیر، کاملاً نسبی بوده و داوری در این زمینه را به رویکرد سیاسی و تمدنی یک محقق وابسته می‌داند. بنابراین، از نظر او، رویکرد سیاسی یک محقق، اقتضا دارد که آیا نیمه خالی این لیوان را ببیند یا نیمه پر آن را؛ در غیر این صورت، ملاک و حقیقت دیگری از نظر او وجود ندارد تا صواب و خطا را تعیین کند. سرانجام، قضاوت او با این حکم تمام می‌شود که ما باید نسبت به جهان سوم و شرق، نیمه پر لیوان را ببینیم و مظاهر امید به آینده را واقعی تلقی کنیم؛ اما نسبت به اروپا، نیمه خالی آن را، و این آینده است که با نشان دادن قدرت هر دیدگاه، میزان و معیار را همان تعیین خواهد کرد. حقیقت آن است که هنر نقد به ارزش‌گذاری نیمه پر لیوان برمی‌گردد که چقدر می‌ارزد 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» مبتلا خواهد بود.

نتیجه‌گیری

غرب‌شناسی یا استغراب حنفی، در یک ارزیابی کلی با اشکال‌هایی بنیادین اعم از روشی و محتوایی روبه‌رو است و آن را به غرب‌شناسی وارونه‌ای تبدیل می‌کند که حنفی خود از آفات آن سخن گفته بود. نکات ذیل ابعادی از غرب‌شناسی وارونه او را نمایان می‌سازد:

۱. حنفی در غرب‌شناسی خود، بخش قریب به اتفاق آن را به تاریخ فلسفه غرب اختصاص داد و همچون فیلسوفی تنها به بیان تاریخ آن پرداخت و حتی از تحلیل تحولات آن جز در مواردی اندک فرو ماند. هر چند فلسفه غرب بنیان آن را تشکیل می‌دهد، کل غرب نیست؛ غرب را باید در همه جلوه‌های تمدنی آن نگاه کرد. او مشابه همین غفلت را در حوزه میراث اسلامی مرتکب شده است. از این‌رو، بسیاری از حوزه‌های تمدنی میراث اسلامی در کار او مغفول مانده است. او در این باره متأثر از هوسرل می‌باشد که در آثار خود، از جمله در رساله *بحران علم اروپایی*، فلسفه را با موجودیت اروپا یکی دانسته است. استغراب حنفی اطلاعاتی از باورداشت‌های تمدن غرب در حوزه انسان‌شناسی، فلسفه‌های سیاسی، نظام‌های اقتصادی و باورهای فرهنگی به انسان نمی‌دهد.
۲. او بخصوص از منظر اندیشه خودی به نقادی آگاهی غربی (در همان لباس فلسفی آن) نمی‌پردازد. از ادبیات او در بخش‌های مربوط به منابع آگاهی اروپایی، آغاز، اوج و پایان آن،

هرگز این احساس بر نمی‌آید که متفکری شرقی با هدف غرب‌شناسی آن را نوشته باشد. در استغراب، به نظر می‌رسد بیش از آنکه هدف اصلی ما شناسایی غرب آن گونه که در ذات خویش باشد، باید بیشتر مبتنی بر شناخت غرب با توجه به ما و از منظر ما باشد؛ یعنی همواره نسبت غرب را با خود در همهٔ مراحل تاریخی آن بسنجیم؛ در غیر این صورت، تنها به غرب، آن گونه که خود بوده است، پرداخته‌ایم و این کاری است که خود غربی‌ها و تاریخ فلسفه انجام داده‌اند. این حالی که بیشتر کتاب *مقدمه فی علم الاستغراب* این هدف را برآورده نمی‌کند و تنها بخش پایانی آن که به «سرنوشت آگاهی اروپایی» پرداخته است، این ظرفیت را دارد تا نسبت خود را با میراث اسلامی نشان دهد، ولی در این بخش هم به شایستگی بحث نکرده است.

۳. این ادعا از حنفی جالب توجه است که هدف استغراب خود را نه صرفاً تحلیلی تئوریک از آگاهی غربی و تمدن آن، بلکه علاوه بر آن، نوعی ممارست عملی در مقابل جدال «من و دیگری» معرفی می‌نماید که به دنبال رهایی فرهنگی و تمدنی از هیمنه بیگانه است،^{۷۲} در حالی که، چنین ممارست عملی و تلاش در رهایی از هیمنه غرب، با همه اهمیت‌هایش که دارد، در هیچ فصلی از این کتاب قطور، به صورت مستقل مورد توجه قرار نگرفته است. ملل شرق، به ویژه جوامع اسلامی، که به شدت تحت استعمار و نفوذ سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تکنولوژیکی دنیای غرب بوده‌اند، نیازمند طرح نظری و عملی مشخصی برای خروج از این وضعیت می‌باشند. در حالی که، پروژه حنفی هیچ راه مشخصی را در مواجهه با غرب به ما نشان نمی‌دهد؛ نه عناصر قابل‌گزینه از تمدن غرب را بیان می‌دارد و نه راه‌گریز و یا مقابله با عناصر نامناسب آن را.

۴. حنفی اذعان دارد که میراث گذشته ما در مواجهه با تمدن یونان و روم، در ابتدا به ترجمه آن پرداخت که یک قرن به طول انجامید. اما به این مقدار اکتفا نکرد، بلکه در طی دو قرن به نقد آن و ایجاد رویکرد تأسیسی روی آورد. در حالی که، در دوران معاصر، ما بیش از یک قرن و نیم هنوز در مرحله ترجمه میراث غرب مشغول هستیم.^(۷۳) سؤال اساسی این است که پیدایش دیدگاه تمدنی معاصر ما، نسبت به تمدن غرب، منوط به چه شرایطی است؟ آیا استغراب حنفی توانسته است این رسالت را به مقصد برساند؟ خوش‌بینانه‌ترین ارزیابی از این اثر، آن است که به تعبیر او، مکاتب فلسفی غرب را بر اساس محیط و تاریخ خاص غرب مورد بررسی قرار داد و هر کدام را حاصل عکس‌العمل‌هایی دانست که ناظر به یکدیگر بوده و با ارجاع به وضعیت تاریخی و محیطی خود قابل درک هستند. از این رو، نمی‌توان آنها را به تمدن دیگر منتقل کرد. پس غرب تاریخ و جغرافیای خاصی دارد و قابل تعمیم به جغرافیای دیگر نیست. چنین رویکردی نه تنها تحلیل غرب از منظر خودی را به ارمغان نمی‌آورد، بلکه توانایی

ارزش‌گذاری آن را هم نخواهد داشت؛ زیرا تنها با بازگرداندن فلسفه و تمدن اروپایی به تاریخ و جغرافیای خودش نمی‌توان مانع توسعه و تعمیم آن شد، مگر آنکه منطق ما صرفاً بر فراز زاد بوم فرهنگ‌ها مبتنی نباشد، بلکه با منطق فلسفی و معرفت‌شناسی خاص ثابت کنیم که غرب شایستگی جهانی شدن را ندارد. در حالی که، استغراب حنفی با چنین رویکردی تألیف نیافته است.

بنابراین، حنفی نتوانسته است رویکردی تأسیسی در مواجهه با تمدن غرب بنیان نهد که در آن نسبت تمدن غرب با همه علوم و فنونی که دارد، با اسلام و تمدن اسلامی مورد بررسی قرار گیرد و نقاط تفوق، ضعف، قابل اقتباس یا تغییر، و یا موارد افزایش و حذف آن آشکار شود. به عکس، با مراجعه به آثار او در اسلام‌شناسی، به ویژه مجموعه «من التراث الی الثوره» بدترین شکل استغراب وارونه را در تفسیرهای روشنفکرانه او از آموزه‌های اسلامی مشاهده خواهیم کرد. ۵. الهاماتی که حنفی از کثرت زایش مکاتب فلسفی غرب می‌گیرد و آنها را مفید جوامع ما می‌داند، قابل توجه است:

الف) رد میراث گذشته، هر چند آن میراث مراتبی از صدق و درستی را به همراه داشته باشد؛ زیرا واقعیت آنها را حتماً ابطال خواهد کرد؛

ب) عربان نمودن واقعیت از هر پوشش فکری و اعتقادی سابق، سبب ایجاد انگیزه‌های قوی برای پیدایش نظریه‌ای جدید از سوی محقق می‌شود؛

ج) مکاتب مختلف تمدن غرب می‌توانند نمونه‌هایی از مقابله با تقلید از گذشته و تلاش جهت کشف واقع را به دیگر تمدن‌ها عرضه کند؛

د) مکاتب فوق قدرت عقل انسانی را در وصول به حقائق نشان می‌دهد و...^{۷۴}

چنین درس‌هایی که حنفی از تمدن معاصر غرب می‌گیرد، جز به متلاشی کردن بنای میراث گذشته نمی‌انجامد و به جای محدود کردن غرب در جغرافیای خود به تعمیم آن در شرق می‌اندیشد و این همان «غرب‌شناسی وارونه» است.

پی نوشتها.....

۱. حنفی، حسن و دیگران، میراث فلسفی ما، ص ۱۲-۱۳ / الحاج، کمیل، الموسوعة المیسرة فی الفکر الفلسفی والاجتماعی، ص ۲۰۸-۲۱۲.
۲. حسن حنفی، التجدید و التراث، ص ۱۸۶.
۳. «الاستغراب Occidentatlism».
۴. «الوعی الاوروبی».
۵. حسن حنفی، مقدمة فی علم الاستغراب، ص ۱۸.
۶. همان، ص ۲۴ - ۲۵.
۷. همان، ص ۲۸.
۸. «ثنائية المركز والاطراف».
۹. حسن حنفی، التجدید و التراث، ص ۲۹ - ۳۰.
۱۰. همان، ص ۵۲.
۱۱. همان، ص ۴۸ - ۴۹.
۱۲. همان، ص ۵۳ - ۵۵.
۱۳. همان، ص ۵۹.
۱۴. «الوعی التاريخی».
۱۵. «الموقف الحضاری».
۱۶. «الموقف النقدي».
۱۷. «اعادة بناء».
۱۸. حسن حنفی، همان، ص ۵۹ - ۶۰.
۱۹. همان، ص ۵۶.
۲۰. همان، ص ۳۹ - ۴۳.
۲۱. همان، ص ۵۶ - ۵۷.
۲۲. «جدل الأنا و الآخر».
۲۳. حسن حنفی، همان، ص ۷۱.
۲۴. «تكوين الوعی الاوروبی».
۲۵. «بنية الوعی الاوروبی».
۲۶. «مصير الوعی الاوروبی».
۲۷. حسن حنفی، مقدمة فی علم الاستغراب، ص ۸۲.
۲۸. «مصدر الوعی الاوروبی».
۲۹. «بداية الوعی الاوروبی».
۳۰. «ذروة الوعی الاوروبی».



۳۱. «نهایة الوعي الاوروبی».
۳۲. حسن حنفی، *التجديد والتراث*، ص ۱۵ - ۱۶.
۳۳. همان، ص ۱۶.
۳۴. همان، ص ۸۳.
۳۵. احمد صدری، *مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی*، ص ۲۹ - ۳۵.
۳۶. ادموند هوسرل، و دیگران، *فلسفه و بحران غرب*، ص ۶۳ - ۶۴.
۳۷. حسن حنفی، *مقدمه فی علم الاستغراب*، ص ۸۶ - ۸۸ و ۹۶ - ۹۷.
۳۸. رک: ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۲، ص ۲۱۷.
۳۹. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ص ۲۵۱، ۳۵۵، ۳۵۹ و ۳۶۰.
۴۰. حسن حنفی، *مقدمه فی علم الاستغراب*، ص ۱۰۵ - ۱۱۰.
۴۱. رک: اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی / علی کریمیان صیقلانی، درآمدی بر تاریخ فلسفه غرب*، ص ۴۴؟.
۴۲. حسن حنفی، *مقدمه فی علم الاستغراب*، ص ۲۲۰ - ۲۳۳.
۴۳. همان، ص ۳۳۴ - ۳۳۶.
۴۴. اینوستیوس بوخنسکی، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرفالدین خراسانی، ص ۱۹ - ۲۳.
۴۵. یارعلی کرد فیروزجایی، *چنین گفت نیچه*، ص ۵۱ - ۶۵.
۴۶. ریچارد ا. پالمر، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۱۳۶.
۴۷. رابرت ک. سولومون، *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیست*، ص ۱۶۵ - ۱۷۵.
۴۸. حسن حنفی، *مقدمه فی علم الاستغراب*، ص ۴۳۷ - ۴۳۸.
۴۹. همان.
۵۰. همان، ۴۷۰ - ۴۷۳.
۵۱. همان، ص ۴۴۴ - ۴۴۵.
۵۲. رک: عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۳۸ - ۶۰.
۵۳. حسن حنفی، *مقدمه فی علم الاستغراب*، ص ۴۴۶ - ۴۴۸.
۵۴. همان، ص ۴۷۷ - ۴۸۰.
۵۵. همان، ص ۴۸۵ - ۴۸۸.
۵۶. همان، ص ۴۹۱ - ۴۹۲.
۵۷. همان، ص ۴۹۶ - ۴۹۸.
۵۸. همان، ص ۴۹۸ - ۵۰۰.
۵۹. همان، ص ۵۰۰ - ۵۰۵.
۶۰. علی اکبر ولایتی، *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، ج ۱، ص ۲۳ - ۲۴؛ ۹۳ - ۱۰۵.
۶۱. رسول جعفریان، «نگاهی به ادوار تمدن اسلامی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ص ۷.
۶۲. همان.
۶۳. علی امینی نژاد، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، ص ۱۵۱ - ۱۷۰.

۶۴. رسول جعفریان، نگاه‌های به ادوار تمدن اسلامی، ص ۸.

۶۵. همان، ص ۹.

۶۶. علی‌اکبر ولایتی، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۱، ص ۱۲ - ۱۵.

۶۷. همان، ج ۳، ص ۱۸۷ - ۳۷۱.

۶۸. همان، ص ۵۰۶ - ۵۱۰.

۶۹. همان، ص ۵۱۱ و ۵۱۳.

۷۰. همان، ص ۵۱۴.

۷۱. همان، ص ۵۱۴ - ۵۲۱.

۷۲. حسن حنفی، مقدمه فی علم الاستغراب، ص ۷۱.

۷۳. همو، فی الفكر الغربی المعاصر، ص ۱۱.

۷۴. همان، ص ۳۰.



منابع

- امینی‌نژاد، علی، *آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- حنفی، حسن، *التجدید و التراث*، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط.الرابعة، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م.
- الحاج، کمیل، *الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۰.
- ولایتی، علی‌اکبر، *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چ چهارم، ۱۳۸۴.
- دوران‌ت، ویل، *تاریخ تمدن*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ سوم، ۱۳۷۰.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، تهران، سروش، چ دوم، ۱۳۶۸.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، *چنین گفت نیچه*، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
- ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۰.
- ا.پالمیر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- سولومون، رابرت ک، *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مؤسسه قصیده، ۱۳۷۹.
- بوخنسکی، ام، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی و فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۹.
- هوسرل ادموند، و دیگران، *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه رضا داوری، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- حنفی، حسن، *فی الفكر الغربي المعاصر*، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط.الرابعة، ۱۴۱۰.
- صدری، احمد، *مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی*، تهران، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰.
- حنفی، حسن، *مقدمه فی علم الاستغراب*، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۴۱۲.
- عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، مرکز نشر اسراء، چاپ اول ۱۳۸۶.
- حسن حنفی و دیگران، *میراث فلسفی ما*، گرد آورنده فاطمه گوارایی، تهران، نشر یادآوران، ۱۳۸۰.
- رسول جعفریان، «نگاهی به ادوار تمدن اسلامی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیای*، سال نهم، شهریور و مهر، ۱۳۸۵.