

میراث اسلامی در چنگال عصریت: نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی

نصرالله آقاچانی*

چکیده

حسن حنفی، از روشن‌فکران معاصر مصری در چندین دهه از فعالیت تألیفی خود می‌کوشد تعریفی خاص از میراث اسلامی و ویژگی‌های آن ارائه دهد. او با هدف نوگرایی و تجدّد در میراث اسلامی، طرح خویش را تحت عنوان «التجدید و التراث» در تألیفات گوناگون خود دنبال می‌کند. وی برای میراث اسلامی ویژگی‌هایی نظیر «اندوخته‌ای قومی و ملی، تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر، تدوینی نظری از ستیزهای فکری بین حاکم و محکوم، یک بعدی بودن، وارونگی موضوعات انسانی به الهی» را ذکر می‌کند که باید از الهیات به انسانیات تبدیل شود. به اعتقاد او اصول و مفاهیم تجدّد، در اسلام هم وجود دارد؛ اما در میراث اسلامی مفعول مانده یا تفسیر دیگری از آن شده است؛ ولی امروزه به تناسب شرایط عصری باید این معانی جدید را کشف کنیم. او زبان میراث را به کهنگی و نارسایی متهم می‌سازد و روش‌هایی را برای بازسازی میراث اسلامی بیان می‌کند که جملگی نیازمند نقد و بررسی است.

کلید واژه‌ها: میراث اسلامی، تجدّد، عصریت، بازسازی میراث، حسن حنفی.

مقدمه

اسلام از زمانی که تحوّل بنیادین در اندیشه‌ها و انگیزه‌ها پدید آورد و با تفسیری جدید از هستی و زندگی، نظام‌های اجتماعی را تحت تأثیر خود قرار داد تا زمانی که منشأ خلق علوم و معارفی خاص شد یا دولت‌هایی با نام اسلام تشکیل گردید، مراحل تمدنی گوناگونی را شاهد بوده است. در این میان برخی متفکران و روشن‌فکران در صدد تبیین نسبت اسلام با عصرت برآمدند؛ به این معنا که تغییر شرایط عصری، چه تأثیری بر ساحت آموزه‌های اسلامی بر جای می‌گذارد؟ به‌ویژه در دنیای معاصر و سرعت تغییرات آن، نسبت اسلام و تجلّد از موضوعات پرچالشی است که تفسیرهای گوناگونی را به دنبال داشته است.

حسن حنفی، از روشن‌فکران معاصر مصری در تألیفات خود می‌کوشد با تعریفی خاص از میراث اسلامی و ویژگی‌های آن، قرائت خویش را با نام اسلام روشن‌گر یا چپ اسلامی عرضه کند. آشنایی با اندیشه او به‌خوبی نقاط اشتراک وی را با برخی روشن‌فکران معاصر ما نشان خواهد داد که چگونه در صدد تفسیرهای جدیدی از آموزه‌های اسلام با رویکرد تجلّد شده‌اند در این مقاله تلاش خواهد شد تا روش‌های بازسازی میراث اسلامی از نظر او که بیان‌گر نسبت اسلام و تجلّد در منظر اوست، مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این تحقیق از آن نظر مهم می‌نماید که علاوه بر بازشناسی اندیشه حنفی به‌عنوان روشن‌فکر معاصر و شناخته‌شده دنیای عرب در حوزه اسلام و تجلّد، در برخی مجامع علمی بین او و مکتب اعتزال نسبتی برقرار شده و از او به‌عنوان نومعتزلی یاد می‌شود. بررسی موضوع فوق چگونگی نسبت حنفی با مکتب اعتزال را نیز نشان خواهد داد. بنابراین مسئله اصلی در این مقاله، بررسی نسبت میراث اسلامی و عصرت و راه‌های عصری‌سازی میراث از نظر اوست که در ذیل آن به ماهیت و ویژگی‌های میراث اسلامی از نظر حنفی، ضرورت تجلّد در میراث، و سرانجام روش‌های تجلّد و عصری‌گرایی در میراث از نظر او پرداخته و نقد خواهد شد.

۱) ماهیت میراث اسلامی

بدون تردید میراث اسلامی به‌عنوان مجموعه‌ای از آموزه‌های کتاب و سنت و علوم و معارف برخاسته از آنها، بنیادی‌ترین حقایق و ارزش‌های الهی و انسانی را دربر داشته و

پایه‌های هویتی مسلمانان را تشکیل می‌دهد. اصول و ارزش‌های ثابت آن، تابع اعتبارات زمانی و تاریخی نیست تا تفسیرهای عصری و روش‌شناسی رایج در دنیای جدید را پذیرا باشد. باین‌وصف حسن حنفی رویکرد خاصی به میراث اسلامی دارد. او میراث اسلامی را مجموعه عناصری می‌داند که از گذشته و از درون تمدن و فرهنگ حاکم هر عصر به دست ما رسیده و دو خصوصیت دارد: از یک جهت به اقتضای موروث گذشتگان بوده و به گذشته تعلق دارد، و از سوی دیگر به مقتضای شرایط موجود جامعه و فرهنگ می‌باشد؛ بنابراین در نگاه او ما با دو پدیده با عنوان «میراث» و «تجدد» روبه‌رو نیستیم؛ بلکه با نقطه‌آغازی به نام «میراث» مواجه‌ایم که باید آن را به مثابه «مسئولیتی فرهنگی و قومی» مطابق نیازهای عصر تفسیر و معنا کرد.^۱

حنفی میراث را هم نقطه‌آغاز تجدد می‌داند و هم ابزاری برای آن؛ زیرا بازسازی میراث اسلامی یا تراث گذشته از نظر او، به معنای تفسیر دوباره آن مطابق نیازهای عصری است؛ پس میراث، وسیله است و بازسازی، هدف؛ از این‌رو او برای میراث ارزش ذاتی مطلق قائل نیست؛ بلکه قیمت آن را به اندازه نقشی می‌داند که در تفسیر واقع (واقعیت معاصر) و تطور و پیشرفت آن ایفا می‌کند. او مطابق مبنای پدیدارشناختی خود، میراث را تعبیری از گذشته تلقی می‌کند که در متن شعور جامعه حضور دارد و نوگرایی یا تجدد را تعبیری از حال حاضر تفسیر می‌کند که بر تغییر میراث به تناسب حاضر دلالت دارد. این دو دست‌به‌دست هم، علم جدیدی به نام «تجدد و تراث» را بنیان می‌نهند که توصیف حاضر یا گذشته‌ای است که در زمان حاضر حضور دارد.

مطابق این رویکرد است که حنفی عدم انقطاع از گذشته را معنا می‌کند و در صدد پیوند تمدنی و استمرار آن از گذشته به حال به مقتضای تراث و تجدد برمی‌آید. او همچنین تأکید دارد که با الگوی تراث و تجدد می‌توانیم بُعد تاریخی وجدان معاصر خودمان را نشان دهیم و از دو آسیب در امان باشیم: یکی مشکل جمود و توقف، و دیگری مشکل تقلید و وادادگی.^۲ در مباحث آینده روشن خواهد شد که آیا حنفی توانسته است از آسیب‌های فوق سالم بماند؟

ویژگی‌های میراث

حنفی برای بازشناسی ماهیت میراث اسلامی، ویژگی‌های خاصی را به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱. میراث موضوعی ملی و بومی (التراث قضیة وطنیة)

میراث به اعتقاد او، اندوخته‌ای قومی و ملی است که به‌عنوان سرمایه و مسئولیتی قومی و فرهنگی ذخیره شده است؛^۳ بنابراین میراث، همواره ناظر به شرایط زمانی خود و متناسب با آن می‌باشد؛ بلکه جزئی از واقعی است که آن را تفسیر می‌کند. او واقع عینی را مرکب از دو جزء برمی‌شمارد: یکی ساختار زیربنایی که شامل وضعیت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است، و دیگری مربوط به ساختار روبنایی آن و دربردارنده نظریه‌ها، اندیشه‌ها و میراث است. این دو جزء، در ساختار احساس جامعه به وحدت می‌رسند و رفتارهای آحاد مردم را جهت می‌دهند؛ بنابراین واقع اجتماعی از نظر او، همان گرایش‌های روحی، روانی و سلوک افراد است و میراث گذشته، بخشی از این واقعیت زنده می‌باشد.^۴ از نظر حنفی میراث، همان سلوک اجتماعی و همگانی مردم است. همچنین میراث، فی نفسه وجود بالفعل از خود ندارد؛ بلکه تنها در ایجاد تغییر اجتماعی - اعم از اینکه مانع تغییر باشد یا عامل آن - یا آن‌گاه که ابزاری در دست سلطه جهت کنترل یا تغییر اجتماعی باشد، قابل درک است.^۵

در نگاه او میراث، همواره تعبیری از روح عصری است که در آن پدید آمد و مجموعه تفاسیری است که یک نسل به اقتضای نیازهایش به دست آورده است.^۶ میراث، تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن می‌باشد؛ از این‌رو امری آسمانی نیست؛ بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد. برای مثال، از نظر حنفی همه مفاهیم و نظریه‌های گوناگون کلامی در باره ایمان و عمل، کفر و فسق، عصیان و نفاق و مسئله امامت، نظریه‌پردازی از وقایع سیاسی‌ای بوده‌اند که مردم در آن اختلاف نظر داشته‌اند.^۷ به اعتقاد او نوسازی و تجدید به انگیزه احترام و تقدیس نسبت به میراث انجام نمی‌گیرد؛ بلکه به دلیل نسبتی است که انسان متجدد به زمین و ملیت خود دارد؛ از این‌رو تراث و تجدید، هر دو مسئله‌ای ملی و جزئی از واقعیت حیات ما هستند.^۸

میراث با توجه به ویژگی نخست، نمی‌تواند ارزش مطلق و فرازمانی داشته باشد؛ بلکه ارزش آن در گرو فایده‌مندی آن در زمان‌های مختلف، از جهت گره‌گشایی از مشکلات و تفسیر پدیده‌های معاصر و دنیای معاصر است.^۹ او همچنین مطابق مبانی خود تصریح می‌کند که هیچ ملاک نظری برای تعیین صواب و خطا در میراث وجود ندارد و تنها بر اساس مقیاس عملی و فایده‌مندی می‌توان به تناسب یا عدم تناسب میراث با شرایط عصری مختلف حکم کرد؛ بلکه حتی نمی‌توان به بهانه عدم تناسب حکم، به خطا و نادرستی میراث حکم کرد؛ از این‌رو اندیشه ثبات اصول دین، از همان اندازه و امکان برخوردار است که اندیشه تغییر آن، و نیز ایده فایده‌مندی عقاید به همان مقدار از امکان بهره‌مند است که ایده نظری بودن آن. تنها نیازهای عصری است که تعیین‌کننده تناسب یا عدم تناسب احتمالات و ایده‌های مختلفی است که در میراث وجود دارد.^{۱۰} بدین ترتیب حنفی در ورطه نسبیّت می‌گلتد و این پرسش را فرو می‌گذارد که چگونه در فضای نسبیّت معرفتی، معیار عملی و فایده‌مندی ترجیح می‌یابد و آیا حکم به تناسب یا عدم تناسب میراث با شرایط عصری، خود نوعی داوری معرفتی نیست؟

نقدهای فراوانی بر سخنان فوق وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. حقیقت آن است که میراث ملی هر جامعه به تناسب همان جامعه، معنا و مصدق‌های 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 مصداق‌های میراث -از جمله میراث اسلامی- مشمول تعریف و ویژگی‌هایی که او برای میراث بیان کرده است، نمی‌شود. میراث اسلامی، مجموعه‌ای است از نصوص دینی -اعم از کتاب، سنت و روایات اهل بیت (ع)- ثابت و بدون تغییر 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؛ بنابراین کتاب و سنت، مهم‌ترین ارکان میراث ماست. علوم اسلامی و نظریه‌پردازی اندیشمندان مسلمان در محوریت این ارکان نیز، دامنه میراث را گسترده ساخته؛ البته صحت و سقم آنها ملاک‌های ویژه‌ای دارد که در میراث ما موجود است.

اشکال مبنایی بر حنفی را این‌گونه می‌توان بیان کرد: میراث اسلامی، یک مجموعه تفسیرهای 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 قوام‌بخش آن تلقی شود؛ آن‌گاه با استدلال بر تغییر و نسبت نیازها بر تغییر و تفسیر مجدد میراث اسلامی تأکید کنیم. چنین سخنانی، مملو از مغالطه و آمیخته به سراب است.

اسلام که اساس میراث مسلمانان است، یک امر صامت خارجی نیست تا در ظرف معارف بشری و با قلم اقتضانات عصری به چهره 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. دین‌دارای، مجموعه‌ای از معانی و مفاهیم بلند و ثابتی است که در طول ۲۳ سال در قرآن کریم مدون شده است و معصومان^۱ آن را در حدود دو قرن و نیم گسترش داده‌اند؛ بنابراین حقیقتی که قوام آن به زمان و عصر نیست، مجالی برای بازسازی یا نوسازی خود به اقتضای تغییر زمان باقی نمی‌گذارد.

راه تأمل در نصوص دینی و بازاندیشی آنها، همواره باز بوده؛ بلکه اسلام به آن سفارش کرده است. تدبّر 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، تاریخی یا فردی و به تناسب زمان، همانند دیگر تجربه‌های بشری تلقی می‌شود و خود را در قالب تئوری‌های بشری نمایان می‌سازد؛ اما در تأمل و تدبّر یا تفسیر دین، معارف دینی فارغ از زمان و مکان به‌عنوان فهمی عمیق‌تر یا گسترده‌تر خود را نشان می‌دهد که البته چارچوب‌های روشی و معرفتی خاص خود را دارد.^{۱۱}

۲. منطق معرفت‌شناختی و وحیانی، بر ثبات معرفت دینی و غیر زمانی بودن آن تأکید دارند. علاوه بر این - به‌عنوان نقدی بنایی - تجربه تاریخی اجتماعی مسلمانان و وجدان و شعور جمعی آنها، 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 فناوری و میراث مادی فرهنگ یا آداب و رسوم در معرض تغییر تاریخی ندانسته‌اند. تعبیر حنفی از میراث به‌عنوان «مسئولیت و اندوخته‌ای قومی و فرهنگی» تعبیری سکولار از میراث مسلمانان است که با حقیقت آن هماهنگ نیست.

۳. حنفی میراث اسلامی را تنها سرمایه‌ای ملی و قومی و بیانگر نوع تفسیر اندیشمندان از نصوص وحیانی به تناسب نیازها و مسائل عصری دانسته و به جهت سیال بودن تحولات تاریخی، میراث را هم امری سیال می‌داند؛ اما او درحقیقت با این بیان، واقع‌نمایی میراث را نفی کرده است. مطابق تعریف او، حق و باطل، و درست و غلط در میراث اسلامی معنا نخواهد داشت؛ از این رو معیار را فایده‌مندی یک تفسیر از میراث می‌داند و به تناسب یا عدم تناسب آن حکم می‌کند، نه صحت و سقم. این مدعا از جهات متعددی مخدوش است:

اولاً نظریه عدم واقع‌نمایی میراث و مبتنی بودن آن بر معیار فایده‌مندی، خود نظریه‌ای درباره میراث است و مطابق نظر حنفی، برخاسته از شرایط تاریخی خاص خود بوده و اعتبار آن به فایده‌مندی آن خواهد بود؛ از این رو ممکن است کسی بگوید این نظریه نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه آسیب‌های فراوانی به فرهنگ و هویت ما وارد می‌کند؛ زیرا سبب گسست از هویت و تمدن گذشته، از بین رفتن وحدت دینی، بسط اختلاف و افزایش تشویش و نگرانی‌های روانی در جامعه می‌شود.

ثانیاً مبنای فایده‌گرایی، از اساس مبنای غلطی است و برخلاف نظر حنفی، در معرفت‌شناسی بنیانی به نام حق و باطل، و صحیح و سقیم وجود دارد و همواره اندیشه‌های ما به دنبال حکایتگری از واقعیتی، به درست و غلط متصف می‌شوند. حنفی متأثر از مکتب پدیدارشناسی، علم حاکی را از واقعیت محکی تفکیک نمی‌کند؛ بلکه همه واقعیت را همان احساس، خود درونی و آگاهی او می‌داند. معرفت‌شناسی غربی در پی به بن‌بست رسیدن تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی در دنیای غرب، به منطق عملی روی آورده و از آنجا که مادی‌گرایی و لذت‌طلبی بنیان تمدن غربی را شکل می‌دهد، به منطق فایده‌گرایی توجه کرده است؛ درحالی‌که معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی با چنین بن‌بست‌های معرفتی روبه‌رو نیست.

ثالثاً با مراجعه به میراث اسلامی و صاحب‌نظرانی که در طول تاریخ اندیشه دینی آمده‌اند، 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. میراث ملازم تجدد (التجدید و المعاصرة)

حنفی جریان‌های بازگشت به میراث گذشته را تنها فرار از وضعیت نامناسب حال و پناه بردن به ایده‌آل گذشته می‌داند که مطابق آن، خیزش‌های اسلامی، وضعیت معاصر را در پرتو گذشته قرائت می‌کنند. او همچنین رویکردهای غرب‌گرا را حرکتی جهشی به سوی آینده (غرب) خوانده که از میراث به کلی منقطع شده‌اند. در این بین او مدعی است که بازسازی و تجدد، باید بر اساس میراث انجام گیرد؛ زیرا میراث در متن واقعیت اجتماعی ماست و بدون تغییر آن نمی‌توان به سوی تجدد گام برداشت؛ از این رو تجدد و تراش، ملازم یکدیگرند. تجدد در میراث به معنای تغییر در رفتار و سلوک مردم، مطابق مقتضای واقعیت خارجی جامعه است.^{۱۲} در واقع حنفی رویکردهای تجدد‌گرایی غربی را بر حسب نظری و ماهوی نفی نمی‌کند؛ بلکه آنها را به دلیل ملاحظه نکردن شرایط موجود جهت رسیدن به وضعیت مطلوب (تجدد) شتاب‌زده معرفی می‌کند و رسیدن به تجدد را در گرو تغییر بنیادهای فکری روحی و احساسی مسلمانان به نفع آن تجدد می‌داند.

۳. میراث مادی و صوری

میراث از نظر حنفی، شامل دو سطح مادی و صوری است. سطح مادی آن، کتابخانه‌ها، موزه‌ها، مساجد و امثال آن را دربرمی‌گیرد؛ اما سطح صوری یا نظری آن که حقیقت میراث را تشکیل می‌دهد، همچون منبعی روحی و درونی، شعور و آگاهی عموم مردم را تأمین می‌کند؛ از این جهت میراث، صرفاً به گذشته تعلق ندارد؛ بلکه هدایت‌کننده سلوک عمومی در زندگی روزمره مردم است؛ از این رو ما هر روز با کندی، فارابی، ابن سینا و متصوفه تنفس می‌کنیم.^{۱۳} همچنین حنفی میراث را مرکب از میراث دینی و ملی، و مقدس و دنیوی دانسته که در ناخودآگاه تاریخی امت و حافظه جمعی آنها وجود دارد.^{۱۴}

۴. میراث سلطه و میراث ستیز (میراث السلطه و میراث المعارضه)

در رویکرد حنفی، میراث به دو نوع میراث سلطه و میراث ستیز تقسیم می‌شود. میراث سلطه را حکومت‌ها برای بقای خود و نفی تهدید دیگران پدید آورده‌اند؛ اما میراث ستیز را محکومان و برای مبارزه با سلطه آفریده‌اند. او میراث سلطه را متضمن اصول دین و نقلیات می‌داند؛ ولی میراث ستیز را در رویکرد استقلال انسان در عقل و آزادی معرفی می‌کند و کل میراث مسلمانان را تعبیری از این دو میراث می‌داند. به نظر او میراث سلطه در علم

اصول دین (ذات، صفات، و افعال خدا و مسئله امامت) متجلی شده، همه تقدیرات از ناحیه خدا رقم می‌خورد، انسان مجبور به تسلیم است و اصالتی از خود ندارد. در میراث حاکم، انسان فقط مکلف به ایمان است، نه عمل؛ از این رو فقدان عمل، او را از ایمان خارج نمی‌کند؛ اما در میراث محکوم، ایمان به عمل معنا می‌یابد؛ از این رو عدم عمل، گاه به کفر می‌انجامد. در میراث سلطه، عقل در حوزه نقلیات جایگاهی ندارد و نمی‌تواند حسن و قبح را بشناسد؛ اما در میراث معارضه، عقل می‌تواند حسن و قبح را درک کند و نیازی به ولی و وصی ندارد.

این نظریه‌پردازی‌ها در مجادلات سیاسی، به میراث اشاعره تبدیل شد؛ از این رو درگیری بین فرق اسلامی و مذاهب کلامی به ستیز بین نیروهای سیاسی بر می‌گردد؛ میراث سلطه، میراث اهل سنت و جماعت شد و میراث معارضه، میراث شیعه، خوارج و معتزله را شکل داد؛ بنابراین میراث، از هر دو نوع امری اجتماعی و مولود ستیز سیاسی و اجتماعی است، نه مقدم بر آن. نتیجه‌ای که حنفی از تحلیل خود می‌گیرد، این است که در میراث، اولویت همواره از آن واقع و شرایط عینی بوده است، نه نصوص؛ بلکه نصوص بر حسب شرایط واقع، تفسیر و توجیه می‌شدند.^{۱۵}

حنفی مطابق همین مبنا، بسیاری از معارف، اصول و احکام اسلامی را جزء تراش سلطه به شمار آورده که در بازسازی و تجدید میراث باید دگرگون شود و نام آن را تراش معارضه می‌گذارد.^{۱۶} در واقع در برابر تحلیل فوق باید گفت تقسیم میراث به دو نوع میراث حاکم و میراث محکوم یا میراث سلطه و میراث ستیز، اگر ناظر به گروه یا فرقه خاصی از مکاتب و حاکمان گذشته در خلافت اسلامی باشد، قابل چشم‌پوشی نیست (مثل حکومت بنی‌امیه که مروج اندیشه‌های خاص مثل مرجئه و جبریه بودند و در مقابل اندیشه‌ستیزی خوارج وجود داشت)؛ اما این تفکیک به ماهیت اسلام بازمی‌گردد؛ زیرا دین، مجموعه‌ای هماهنگ است که در آن اختلاف، تعارض و ناسازگاری وجود ندارد. از سویی دیگر همه آنچه که در تحولات تاریخ مسلمانان پدید آمد (از قبیل حکومت‌های سیاسی، احزاب و گروه‌های سیاسی، مذاهب و مکاتب فقهی-کلامی) همگی نسبت یکسانی با اسلام ندارند؛ چون بسیاری از آنها در نقطه مقابل هم بوده‌اند؛ از این رو جملگی نیازمند ضابطه‌ای خواهند بود تا هماهنگی آنها را با نصوص دینی و حکم عقلی ثابت کند.

برخلاف نظر حنفی، علم اصول دین در همه مکاتب کلامی، جزء میراث سلطه شمرده نمی‌شود؛ ریشه‌های سیاسی و اجتماعی برخی از آنها، از منظر جامعه‌شناسی معرفت قابل مطالعه است؛ اما اصول مشترک مکاتب کلامی که برگرفته از نصوص صریح قرآن، سنت و حکم عقل است، کم نیست. در این بین مکتب شیعه در عین داشتن ادبیات ستیز در مقابل حکام جور و مکاتب و آموزه‌های نادرستی که در تاریخ اسلام پدید آمده است، اصول و بنیادهای معرفتی و نیز ماهیت خود را از پایه‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی کسب نمی‌کند؛ بلکه مبتنی بر تعالیم قرآن، سنت و سیره حضرت رسول و اهل بیت علیهم‌السلام بوده و قهراً با آنچه غیر از این باشد، ستیز آشکاری خواهد داشت. بنابراین به صورت کلی نمی‌توان منشأ پیدایش همه مکاتب اسلامی و اندیشه‌های کلامی را به نزاع در حوزه سیاست بازگرداند و نمی‌توان نتیجه گرفت که میراث به همه انواع آن - امری اجتماعی و مولود ستیز سیاسی است و نه مقدم بر آن.

۵. میراث یک بعدی (احادیة التراث)

حنفی تاریخ میراث را از قرن پنجم هجری هم‌زمان با هجوم غزالی به علوم عقلی، میراثی یک‌جانبه (یعنی اشعریت) و فاقد تکثر معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، از نظر او غزالی میراث سلطه را در اشعریت قرار داد و میراث محکومان را در تصوف (خوف، رضا، تسلیم، قناعت، صبر، زهد و ...) حنفی این وضعیت را تا آغاز جنبش‌های اصلاحی معاصر در دنیای عرب مستمر دانسته و معتقد است تکثرگرایی، بعد از این تاریخ آغاز شد؛ اما پس از انقلاب معاصر عربی و تأسیس حزب واحد در مصر، دولت‌های گوناگون دوباره به میراث سلطه روی آوردند؛ ولی این بار میراث به گونه‌ای دیگر تفسیر شد: گاه سوسیالیستی و گاه سرمایه‌داری. از سویی دیگر معارضه با سلطه، با ایدئولوژی سیاسی جدیدی (نظیر ناسیونالیسم، لیبرالیسم و مارکسیسم) شکل گرفت؛ اما جز در خواص، تأثیر فراگیری در جامعه نداشت. رسالت متفکران معاصر از نظر حنفی، بازگرداندن قرائت‌های متعدد و انتخاب قرائتی جدید و متناسب با این عصر است. او مباحثی نظیر لاهوت انقلاب، لاهوت آزادی و لاهوت توسعه را جزء این دسته از قرائت‌های جدید و مناسب می‌شمارد که شرعیتی کمتر از موضوع ذات، صفات و افعال یا موضوع توحید و عدل ندارد. اگر در گذشته فلسفه قدیم (منطق، طبیعیات و الهیات) رونق داشت، امروز که سخن از انسان،

جامعه، تاریخ و تمدن است، باید به فلسفه اجتماعی، فلسفه تاریخ و فلسفه تمدن روی آورد.^{۱۷}

برخی سخنان حنفی ممکن است درباره دنیای اهل سنت درست باشد؛ اما قابل تعمیم به کل دنیای اسلام و همه میراث اسلامی نیست؛ از جمله این سخن او که می‌گوید: از قرن پنجم هجری هم‌زمان با هجوم غزالی به علوم عقلی، میراث یک‌جانبه‌نگر شد و تکثر خود را از دست داد؛ زیرا میراث حاکم، به اشعریت و میراث محکوم، به تصوف گرایید. نگاه بدبینانه حنفی به عرفان اسلامی (به استثنای عرفان منفی) سبب شده که او اشتباه سابق را در اینجا هم تکرار کند و کل عرفان اسلامی را میراث محکوم بداند؛ در حالی که ماهیت عرفان اسلامی، سخن او را تأیید نمی‌کند.

۶. میراث وارونه (التراث المقلوبه)

از نظر حنفی، میراث ما میراث وارونه و معکوس است؛ یعنی مباحث الهیات و آنچه درباره ذات، صفات و افعال خدست، باید به محوریت انسان تغییر یابد و از ذات خودآگاه، صفات و افعال انسانی سخن به میان آید تا به استقلال در آزادی و عقل نایل آید. به زعم او، الهیات ما «انسانیات وارونه» (انسانیات مقلوبه) است (و این از واژه‌های کلیدی در آثار و ادبیات اوست)؛ یعنی مسائل آن درحقیقت مربوط به انسان بوده و مجازاً به خدا نسبت داده می‌شود. صفاتی از قبیل سمع، بصر، قدرت و عدل از آن انسان است؛ اما در شرایط خاص روحی و اجتماعی از قبیل فقر، ناتوانی، ظلم و قهر، آدمی این صفات را تا حد اطلاق و بی‌نهایت به غیر خود نسبت می‌دهد؛ آن‌گاه به شکلی هنرمندانه این صفات را می‌خواند تا تأثیری بر نفوس انسانی بر جای گذارد؛ بنابراین الهیات، چیزی جز طرحی عملی و نظامی آرمانی برای آگاهی انسان نیست و متکلمان گمان می‌کنند فراتر از اوصاف ذاتی شعور، حقیقتی عینی در خارج وجود دارد.^{۱۸}

در مباحث کلامی شاهد اوج تفسیر مادی، مارکسیستی و پدیدارشناختی حنفی از اصول اعتقادات اسلامی هستیم. توحید به‌عنوان حقیقتی عینی در سرلوحه دعوت همه انبیا بوده است، نه آنکه بیانگر احساسی درونی و دارای مصداق‌های بی‌شمار عصری باشد و آمال و آرزوهای هر قوم و قبیله‌ای را در زمان‌های گوناگون کشف کند. او خدا را در حد استعارات و تشبیهات تنزل می‌دهد که ممکن است به هر نوع استعاره انسانی تبدیل

شود؛ از این رو می‌گوید خدا «همچون ذات ما» و طرحی انسانی برای خروج از نقص هاست. سؤال این است که آیا کاخ بلند حکمت نظری و معارف عقلی توحیدی با ذهن استعاری و ادبیات نازل تشبیهی قابل نقد است؟ حنفی در نقد اندیشه‌های کلامی هیچ سخن عالمانه شنیدنی نگفته است تا قابلیت نقد داشته باشد. او تنها یک نوپردازی استعاره‌ای از یک سنت مادی‌گرایانه کهنه دارد که در طول تاریخ اندیشه دینی، در مقابل منطق روشن دین، به اتهاماتی از قبیل جنون، اساطیرالاولین، شعر و اخیراً به ادبیات احساسی پدیدارشناختی روی آورده‌اند.

۷. دوانگاری میراث (ازدواجیه الفکر الاسلامی)

از نظر حنفی، میراث اسلامی گرفتار بینش ثنویت است؛ یعنی نظریه فیض و نگاه هرمی و سلسله مراتبی داشتن به هستی سبب شد تا دوانگاری در مفاهیم میراث به وجود آید؛ مانند خدا و طبیعت، ماده و صورت، علت و معلول، جوهر و عرض، روح و جسم، دنیا و آخرت، خیر و شر، مؤمن و کافر، حاکم و محکوم و حنفی نفوذ این بینش در میراث را خطری جدی برای آن می‌خواند. به نظر او یکی از نتایج نظریه فیض، تلقی دولت هرمی در اندیشه و عمل سیاسی است.

فارابی در اندیشه سیاسی خود، پادشاه، فیلسوف، نبی یا امام را در رأس این هرم، و توده‌های تولیدکننده کار (نظیر کشاورزان، کارگران و ...) را در قاعده آن قرار داد. این سلسله مراتب برحسب تفاوت‌های ارزشی صورت می‌گیرد؛ یعنی حاکمان به دلیل دارا بودن صفاتی مطلق شبیه خدا در قله هرم، و سپس ادیبان، شاعران و اندیشمندان قرار می‌گیرند. این سلسله مراتب ارزشی بین وزیران، فرماندهان نظامی، طبقات اداری و ... هم وجود دارد.

مبنای این بینش، ترسیم هرمی هستی، جامعه، دولت و انسان است. در چنین جامعه‌ای به راحتی نمی‌توان سخن از مخالفت، مبارزه و تغییر داشت. اکنون هم در جوامع اسلامی، حاکمان در قله قدرت سیاسی، بر همه قوانین سیطره دارند. از نظر حنفی این ایده هرمی، نه تنها در بینش سیاسی، بلکه در وجدان تاریخی ما اثر گذاشته و جزئی از روان‌شناسی اجتماعی ما شده است.^{۱۹}

این تحلیل حنفی نادرست است که علت دوگانگی مفاهیم فلسفی و بسیاری از مفاهیم دینی، به نگاه ثنوی و ارزشی ما به طبیعت بازمی‌گردد؛ بلکه با نگاه به ویژگی مفاهیم فلسفی معلوم می‌شود که این مفاهیم، صرفاً تحلیلی عقلی و با ملاحظه اعتباری خاص، دائر بین نفی و اثبات است. بسیاری از این مفاهیم و مفاهیم دینی، برخاسته از هستی‌شناسی خاصی است و هرکس در این چارچوب معرفتی به سر می‌برد، مفاهیمی چون خالق و مخلوق، دنیا و آخرت، مولا و عبد، حس و عقل و ... را ناظر به حقایق هستی مشاهده می‌کند. برخلاف نظر حنفی، هستی‌شناسی توحیدی همه وجود را به مبدء واحدی باز می‌گرداند که در آن زمام همه موجودات به دست خدای واحد است و اوست که برای همه آنها رسالت و هدف تعیین می‌کند.

مطابق این نگرش در هستی‌شناسی، اندیشه سیاسی اسلام اندیشه‌ای توحیدی و مبتنی بر ربوبیت تشریحی خداوند متعالی است. اگر پیامبر، ولی و امام معصوم در رأس نظام سیاسی اسلام قرار دارد، دقیقاً به معنای شدت قرب آنها به خدا و صلاحیت آنها در مدیریت و هدایت مردم است. هستی هر می، مقتضی جامعه و دولت هر می است؛ اما چنین جامعه و دولتی با جوامع دارای شکاف طبقاتی و نیز با دولت‌های هر می به معنای استبدادی آن در نظام‌های سیاسی معاصر، تفاوت ماهوی دارد. در جامعه و نظام اسلامی، حاکم و مردم هر دو تکالیف و حقوقی دارند و رابطه، یک‌سویه نیست. به علاوه قدرت موجود در رأس هرم، به معنای به چنگ آوردن منابع کمیاب در جهت افزایش قدرت خویش نیست، بلکه در راستای مدیریت و هدایت جامعه است.

ب) اهداف و ضرورت‌های بازسازی میراث در نگاه حنفی

از نظر حنفی، ضرورت بازسازی میراث اسلامی از ضرورت دفع خطرهای داخلی و خارجی‌ای بر می‌خیزد که تمدن حاضر ما را تهدید می‌کند؛ همان‌گونه که در گذشته، خطرهایی مثل تشبیه، تجسیم، شرک و امثال آن بود که در میراث گذشته علم کلام را در جهت دفاع از توحید و اثبات ذات، صفات و افعال پدید آورد. به عبارت دیگر، از نظر او مباحث توحید و نبوت و امثال آن در علم کلام به سبب خطرهای فوق بوده است؛ اما امروزه تهدیدهای داخلی و خارجی ما تغییر یافته است. امروز خطر داخلی ما، غلبه قهر و ستیز داخلی بین مسلمانان، انحطاط، عقب‌ماندگی و وابستگی است و خطرهای خارجی ما،

استعمار نو، نظام سرمایه‌داری و صهیونیسم می‌باشند؛ از این رو از نظر او در چنین شرایط اجتماعی، وظیفه ما اثبات عالمیت، قادریت، حیات، سمع، بصر و اراده خدا نیست؛ بلکه رسالت امروز ما این است تا جهل انسان را به علم، عجز او را به قدرت، مرگش را به حیات، ناشنوایی و نابینایی او را به شنوایی و بینایی و انفعال او را به اراده تبدیل کنیم. او مدعی است بررسی میراث گذشته نشان می‌دهد که مسائل و محتوای آن، هیچ تناسبی با اوضاع امروز ما ندارد؛ نه فقه و اصول فقه، نه فلسفه و کلام و نه تصوف و عرفان. باید به تناسب انسان معاصر و نیازها و خطرهایی که از داخل و خارج متوجه تمدن اسلامی است، همه علوم به محوریت انسان تغییر یابند؛ از این رو هدف اساسی از نظر او، تبدیل علوم میراث به علوم انسانی است.^{۲۰}

حنفی در این باره معتقد است که باید علوم چهارگانه کلام، فلسفه، تصوف و اصول فقه را به علم واحدی تبدیل کنیم تا مترادف «تمدن» باشد. او نام این علم جدید را که در بردارنده همه علوم است، به نام طرح خود، یعنی «التراث و التجدید» می‌گذارد. به زعم او علوم مربوط به میراث قدیم، صرفاً حاصل کاربرد عقل در نصوص دینی است؛ اما عصر حاضر، عصر علوم انسانی می‌باشد؛ از این رو علم «تراث و تجدد» وظیفه مهم تبدیل علوم میراث به علوم انسانی را بر عهده دارد. این تبدیل و تغییر در بعض علوم آسان‌تر و در برخی دیگر سخت‌تر است و این به مقدار قرب و بعد این علوم به علم انسانی بستگی دارد. به نظر او تبدیل علم اصول فقه به علم «روشناسی»^{۲۱} و تبدیل فقه به علم اقتصاد، حقوق و سیاست، و تبدیل تصوف به روان‌شناسی و اخلاق، و تبدیل حدیث‌شناسی به علم نقد تاریخی آسان است؛ اما این تبدیل و تغییر در کلام و فلسفه، کمی با دشواری همراه می‌باشد؛ البته به تعبیر او، این دشواری اندک هم قابل حل است؛ مثلاً امامت مربوط به علم سیاست، و مباحث عقل و نقل به شناخت‌شناسی و روش‌شناسی برمی‌گردد و توحید هم به روان‌شناسی اجتماعی مربوط می‌شود؛ اما همه اینها، هدف اصلی و نهایی نیست. غایت اصلی از نظر حنفی این است که بعد از تبدیل علوم اسلامی به علوم انسانی، باید علوم انسانی را به «ایدئولوژی» تبدیل کرد. اگر در گذشته از انسان به «حیوان ناطق» تعبیر می‌شد، از نظر او، انسان «حیوان ایدئولوژیک» است. با تبدیل علوم انسانی به ایدئولوژی می‌توان پاسخ‌گوی مسائل عصری بود؛ زیرا ایدئولوژی صرفاً نظریه‌های علمی نیست؛ بلکه مرکب

از علم نظری و عملی است؛ بنابراین هدف اصلی تراث و تجدّد حنفی، تبدیل وحی به ایدئولوژی به‌عنوان یک علم است، و این همان مقصد اصلی او، یعنی تبدیل علوم میراث به علم واحد است.^{۲۲}

در مطالب فوق مناقشات فراوانی وجود دارد که تنها به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. اگر علم کلام به برهانی ساختن اصول اعتقادی اسلام پرداخته است، تنها به جهت دفع خطرهای تشبیه، تجسیم و شرک نبود؛ بلکه اصول اعتقادی اسلام، خود مطلوبیت ذاتی داشته‌اند و علم کلام در هر دوره‌ای رسالت خود را تثبیت، برهانی ساختن و دفاع از این آموزه‌های اسلام قرار داد. محوری‌ترین تعالیم اسلام، در خصوص مبدء و معاد و یا توحید و روز قیامت است و اسلام تنها راه وصول به سعادت را رسالت انبیاء معرفی کرد. همه تعالیم مربوط به دنیا و آخرت انسان، در این چارچوب معنا می‌یابد؛ از این رو اگر توحید حذف شود یا نقش بنیادین خود را در حیات سیاسی اجتماعی انسان ایفا نکند، از اسلام چیزی باقی نخواهد ماند.

آنچه حنفی به‌عنوان آسیب‌ها و تهدیدهای داخلی و خارجی معاصر مسلمانان بیان کرده است، مهم‌ترین چالش را با توحید و رسالت پیامبر 6 دارد. حاکمان جور، عدالت و حقوق اسلامی را زیر پا قرار می‌دهند و اسرائیل و دولت‌های استعماری غرب، کیان اسلامی را هدف قرار داده‌اند؛ بنابراین مشکل اساسی ما، سرزمین ما نیست؛ بلکه سرزمینی است که در آن اسلام و اعتقاد به آموزه‌های آن وجود دارد. این باورها با مطامع استعمار و استبداد سرستیز دارد. غرب انسان را جای خدا نشاند و با این انسان تمامیت‌خواه در صدد حذف ما قرار گرفته است. مع‌الأسف طرح حنفی مبنی بر نشان دادن انسان به جای خدا، و علوم انسانی به جای علوم اسلامی، نشان‌دهنده کامیابی دنیای غرب یا کمک‌کننده آن در تهاجم فکری و تمدنی به دنیای اسلام است. آنچه از تغییر علوم اسلامی که حنفی به‌عنوان هدف بازسازی میراث یاد کرده است، ویرانی علوم اسلامی میراث است؛ به‌طوری که اصل توحید، محوری‌ترین اصل اعتقادات اسلامی در حدّ یک انگیزش درونی و روانی محض بدون هر نوع واقع‌نمایی، در حوزه روان‌شناسی اجتماعی تنزل، تقلیل، بلکه تحریف می‌یابد؛ پس چگونه می‌توان نام آن را بازسازی علوم اسلامی گذاشت؟!

۲. طرح حنفی، بساط اندیشه اسلامی و مجموعه علوم اسلامی را برچیده است و همه حوزه‌های نظری را به حوزه عملی فرو می‌کاهد. تبدیل علوم اسلامی به علوم انسانی و آن‌گاه تبدیل آن به ایدئولوژی، از این قبیل است. ایدئولوژی‌ها، مبانی نظری دارند؛ اما خود ناظر به حوزه عمل هستند؛ درحالی‌که بسیاری از اندیشه‌های دینی، مربوط به حوزه نظری، بیانگر حقایق نفس‌الأمری و مبادی عالیّه هستی‌اند و مبنایی برای ایدئولوژی اسلامی به شمار می‌آیند.

ج) روش‌های تجدد در میراث اسلامی از نظر حنفی

تجدد و بازسازی میراث از نظر حنفی با شیوه‌های خاصی انجام می‌گیرد که برخی از آنها به زبان و واژه‌ها برمی‌گردد، برخی به معانی و مفاهیم و برخی دیگر به ذات اشیا و موضوعات مربوط می‌شود؛ زیرا به تعبیر او فکر، سه بُعد دارد: لفظ، معنا و شیء.^{۳۳} آن‌گاه حنفی هر یک را در ضمن سه بحث (بازسازی زبان، کشف معنا و محیط فرهنگی) توضیح می‌دهد و معتقد است بازسازی علوم اسلامی، از چنین روش‌هایی پیروی می‌کند.

بازسازی زبانی

حنفی نخست درباره ارتباط زبان با علم می‌گوید: کشف زبان جدید، به معنای کشف علم است و تطوّرات علوم و حل بحران‌های آن، از راه اکتشاف لفظ و معنا پدید می‌آید؛ از این رو بازسازی و تجدد از راه زبان، آغاز علم جدیدی خواهد بود. چه بسا فکر صحیحی که به وسیله زبان و ادبیات سست ضایع شود یا اندیشه غلطی که به وسیله زبان با صلابتی در جامعه تحکیم یابد؛ بنابراین زبان وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌هاست و هر اندیشه جدیدی، زبان جدید خود را می‌طلبد. وقتی تمدنی به گسترش و تطّور دست می‌یابد، زبان گذشته‌اش ظرفیت لازم را در رساندن معانی به حداکثر افراد نخواهد داشت. اینجاست که تجدد در زبان ضرورت یافته و زبان گذشته از ساحت آن تمدن باید رخت بریندد.^{۳۴}

حنفی میراث اسلامی را به کهنگی الفاظ متهم می‌سازد که توان رساندن مضامین جدید و مفاهیم مناسب با نیازهای عصری را ندارد. از نظر او علوم اسلامی جملگی به آفت فوق مبتلایند. واژه‌های اصول دین و عقاید مثل الله، رسول، بهشت، جهنم، ثواب و عقاب، یا اصطلاحات فقهی و حقوقی نظیر حلال و حرام، واجب و مکروه، و یا اصطلاحات فلسفه

از قبیل جوهر و عرض، ممکن و واجب، عقل فعال، و یا آنچه که در عرفان و تصوف وجود دارد مثل رضا، توکل، صبر، ورع، خشیت، خوف، حزن و بکا، همه مشمول این سخن هستند. به نظر او تقارن دائمی زبان میراث و اصطلاحات آن با معانی تقلیدی گذشته، توانایی آن را برای بیان معانی جدید سلب کرده است.^{۲۵}

روش بازسازی الفاظ از نظر او به صورت مکانیکی نیست که لفظ سابق را برداریم و لفظ جدیدی جایگزین آن کنیم؛ بلکه باید به صورت خودجوش در آگاهی محققان انجام گیرد؛ به این بیان که محققى که قدرت ارائه معانی نهفته در پس الفاظ قدیمی تقلیدی را به تناسب نیازهای عصری ندارد، می‌کوشد برای آن معانی حقیقی پنهان، تعبیری را به کار گیرد که در زبان متداول روز رایج است؛ پس معانی، همان مفاهیم میراث است؛ اما زبان، زبان جدیدی است. تعبیر حنفی از این معانی، مختلف و بسیار مضطرب است. گاه می‌گوید این معانی در میراث وجود داشته؛ اما مخفی بوده و الفاظ تقلیدی قدیمی نتوانسته است آنها را نشان دهد. گاه می‌گوید این معانی جدید بوده و به اقتضای نیازهای واقع است یا تحمیلی است که روح عصر بر لفظ قدیم وارد می‌سازد و یا می‌گوید لفظ همچون لباس، و صورت به مثابه معناست و تغییر صورت، سبب تغییر محتوا و مضمون نمی‌شود و در میراث ما هم آمده که «لامشاحه فی اللفظ».

او چنین اظهار می‌دارد که تجدد و بازسازی لفظی و زبانی، فقط شکلی نیست؛ بلکه به مضمون هم سرایت می‌کند؛ یعنی این امکان را به آن می‌دهد که همه امکانات و توان خود را کشف کند؛ بلکه زبان نقش بنیادی در تأسیس و بازسازی علم دارد، و فراتر از آن، علم چیزی جز زبان نیست و تأسیس علم به معنای پیدایش زبان است.^{۲۶}

توجه به سیری که حنفی در این بحث داشته است، نشان می‌دهد که بازسازی و تجدد زبانی، چیزی جز تجدد معنایی و علمی نیست که قهراً الفاظ جدیدی با معانی جدیدی پدید خواهد آمد.

۱. نارسایی‌های زبان میراث

حنفی ضرورت تجدد زبانی را به عواملی مستند می‌سازد که از آنها با عنوان «قصور زبان تقلیدی» یاد می‌کند. منظورش از زبان تقلیدی، ادبیاتی است که در میراث اسلامی وجود

دارد. به نظر او این نارسایی‌ها، سبب ناتوانی زبان میراث در انجام رسالت معاصر خویش شده است.^{۲۷} نارسایی‌های زبان دینی از نظر حنفی به این شرح است:

أ. اولین نارسایی را الهی بودن زبان میراث می‌داند؛ یعنی زبان میراث، بر محور «الله» دور می‌زند؛ هرچند در هر یک از علوم میراث با تعبیر و دلالت خاصی ظهور می‌کند؛ مثلاً در فقه یا اصول فقه به‌عنوان «شارع»، در کلام و عقاید به‌عنوان «حکیم»، در فلسفه به‌عنوان «موجود اول» و در تصوف به‌عنوان «واحد» تعبیر می‌شود؛ بلکه به گمان او کلمه «الله» تنها نوعی عکس‌العمل روحی و روانی انسان را نشان می‌دهد، نه اینکه بر معنای عینی خاصی دلالت کند.^{۲۸}

ب. حنفی دومین مشکل زبان میراث را حاکمیت مفاهیم و موضوعات خالص دینی می‌داند؛ مفاهیمی مثل دین، رسول، معجزه، نبوت، اسلام و ... از نظر او چنین زبانی نمی‌تواند پیامی برای عصر حاضر داشته باشد؛ زیرا مفاهیم فوق در طول تاریخ، معانی متعدد و کاربردهای گوناگونی یافته‌اند؛ به‌طوری که با معنای اشتقاقی یا معنای اصلی که وحی آورده بود، مغایرت دارند. این الفاظ نه‌تنها مفید معنایی نیستند، بلکه قابلیت دلالت بر معانی جدید معاصر را هم نخواهند داشت؛ زیرا قدمت تاریخی معانی گذشته، مانع این کار است. بنابراین الفاظ فوق بیش از آنکه بر معانی و حیانی دلالت داشته باشند، بر معانی تاریخی و تمدنی دلالت دارند؛ از این رو باید به دنبال الفاظ و زبان جدیدی بود؛ مثلاً واژه «آزادی»، واژه جدیدی است که دلالتش بر مضمون اسلام، بیش از الفاظ قدیم است.

ج. زبان میراث، زبانی تاریخی و ناظر به وقایع تاریخی است تا فکری. مذاهب اربعه اهل تسنن، معتزله، اشاعره، خوارج و شیعه در مورد اصول دین، و نیز کندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد در حوزه فلسفه، و حسن بصری، حلاج، غزالی، ابن فارض، سهروردی و ابن عربی در تصوف، همگی به واقع تاریخی، اشخاص، حوادث و مناطق جغرافیایی خاصی اشاره دارند، نه مفاهیم علمی مستقل؛ اما وظیفه ما این است که به دور از حوادث تاریخی و اشخاص، به خود فکر توجه کنیم.

د. زبان میراث گذشته‌ما، زبان حقوقی و قانون‌گذاری است. تغییراتی مثل «يَجِبُ عَلَى» یا «مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ» در فلسفه، کلام و فقه زیاد به چشم می‌خورد. گویی که می‌توان قوانینی را خارج از حیات بر آن فرض کرد. این زبان، مناسب عصر ما و دیگر عصرها نیست؛ زیرا

چنین دلالت دارند که انسان جز ابزاری برای تطبیق آنها نبوده و هیچ‌گونه آزادی ندارد؛ درحالی‌که به کارگیری اصطلاحات جدیدی از قبیل طبیعت، رهایی و شکوفایی، تأکید بیشتری بر ذات و آزادی انسان دارند.

هـ. زبان میراث، زبان صوری محض است که با واقعیت عینی ارتباط نمی‌یابد؛ مثلاً تقسیم وجود به واجب، ممکن، ممتنع، و نیز به جوهر و عرض در فلسفه و کلام و تقسیماتی که در تصوف و امثال آن وجود دارد، ارتباطی با واقعیت و انسانیت برقرار نمی‌کند؛ برخلاف زبان و الفاظ جدید مثل تاریخ، جمهور، من، دیگری، انسان، پیشرفت، انحطاط و ... این الفاظ، بیانگر منطق عملی یا جدل تاریخی و یا ساختار اجتماعی‌اند.

و. زبان میراث به دلیل آنکه معنا و بار تاریخی دارد و پر از اختلافات مذهبی است، قابلیت کاربرد در عصر حاضر را ندارد؛ مثلاً برای واژه‌های «خلافت»، «تجسیم» و «تشبیه» نمی‌توان نظریه‌پردازی کرد؛ زیرا زمانه آن گذشت و اکنون خریداری ندارند؛ همین‌طور اگر کسی واژه «الحاد» و «کفر» را در دوران اخیر به کار برد، مثل کسی است که سر به تخته بکوبد.^{۲۹}

در مقابل، او ویژگی‌های مثبتی را برای زبان جدید قائل است:

۲. ویژگی‌های زبان جدید

حنفی در مقابل نارسایی‌های شش‌گانه‌ای که برای زبان و ادبیات میراث اسلامی برشمرد، شش ویژگی برای زبان جدید قائل است که باعث توانمندی آن می‌داند؛ از این‌رو به زعم او، بازسازی و تجدید میراث، باید ویژگی‌های زبانی زیر را داشته باشد:

ا. زبان جدید، زبان بسیار عامی است که بیشترین مخاطب را دارد؛ بلکه به‌وسیله آن می‌توان همه افکار و اذهان را مخاطب خود قرار داد؛ الفاظی مثل آزادی و اختیار، عقل و نقل که اختصاصی به تمدن خاص ندارند.

ب. زبان جدید، باید در مقابل تغییر و تبدل معنایی، مفهومی و حتی وجودی، زبان بازی باشد نه بسته، و قابلیت مناقشه و نقد را داشته باشد.

ج. زبان جدید، باید زبانی عقلی و قابل تعامل در انتقال معنا باشد. زبان عقلانی را همه مردم می‌فهمند بدون اینکه نیازی به شرح و تعلیقه داشته باشد. آزادی، عمل، شوری، طبیعت، عقل و ... واژه‌هایی عقلی بوده و زمینه تعامل را فراهم می‌کنند؛ اما الفاظی مثل الله،

بهشت، جهنم، آخرت، حساب و عقاب، صراط و میزان، حوض و ... الفاظی مهجورند که بدون تفسیر و تأویل قابل فهم و تعامل عقلی نیستند.

د. زبان جدید، باید تجربه‌پذیر باشد؛ یعنی بتوان معانی و دلالت‌های آن را به‌وسیله حس، مشاهده و تجربه محک زد؛ به خلاف واژه‌هایی مثل، جن، شیاطین، ملائکه، خلق، بعث و قیامت که به حوزه حس و مشاهده تعلق نداشتند و بر واقع عینی و خارجی دلالتی ندارند و همه مردم هم آنها را نمی‌پذیرند. همچنین الفاظی مثل عقل فعال، عقول عشره، روح، عین‌الله، یدالله، وجه‌الله و ... که بر واقع عینی بالفعل و قابل حس و مشاهده، هیچ دلالتی نمی‌کنند. این الفاظ تنها از راه تأویل معنا و استعاره لفظ حسی برای معانی انسانی می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند.

هـ. زبان جدید، باید زبان انسانی و ناظر به مقولات انسانی باشد؛ مثل نظر، عمل، ظن، یقین، زمان، انگیزه و ... که همگی بر سلوک انسانی در زندگی روزانه‌اش دلالت دارند؛ اما الفاظی از میراث گذشته یا ارتباطی با سلوک روزانه ما ندارند (مثل قدیم و حادث، جوهر و عرض، وجود و ماهیت و ...) یا اینکه بیرون از مقولات انسانی‌اند (مثل الله، مفارقات، شیطان، ملائکه و ...)، مگر آنکه آنها را به تأویل ببریم و معانی انسانی از آنها اراده کنیم؛ زیرا عصر ما، عصر انسانی است که همه چیز در محوریت او قرار دارد نه محوریت خدا.^{۳۰} از نظر حنفی بازسازی زبان میراث با ویژگی‌های جدیدی که شمرده است، تمدن ما را به شکل جدیدی تغییر خواهد داد؛ زیرا هدف بازسازی و تجدید زبانی، ایجاد تطورات تمدنی است. نتیجه دیگر آن، شکل‌گیری بنیادی جریان‌ها، جنبش‌ها و انقلاب‌هاست؛ درحالی‌که جریان‌های اصلاحی در گذشته ما بنیادی نبودند؛ زیرا زبان آنها زبان الهی، دینی، تاریخی، انتزاعی و حقوقی بود.^{۳۱}

حنفی در تحلیل پدیدارشناختی مادی‌گرایانه خود به خبط‌های فراوانی به شرح ذیل دچار شده است:

۱. او میراث اسلامی و هر میراث دیگری را دارای زبان خاصی می‌داند که با مفاهیم خاص خود از محیط فرهنگی ویژه‌ای برمی‌خیزد؛ از این رو بازسازی میراث را با توجه به اضلاع سه‌گانه زبان، مفاهیم و محیط فرهنگی معنا می‌کند؛ البته در این بین سهم محیط فرهنگی یا شرایط تمدنی، باید بیش از دو عامل دیگر باشد؛ زیرا مطابق مبنای او این عامل،

تعیین‌کننده اندیشه‌ها و نیازها و در نتیجه تعیین‌بخش زبان است؛ در غیر این صورت ممکن است هر یک از دو ضلع دیگر به عقب‌ماندگی متصف شوند.

تصویر تمدنی فوق که چارچوب اصلی اندیشه حنفی را تشکیل می‌دهد، نسبت به اسلام و میراث اسلامی قابل صدق نیست. اسلام تمدن‌ساز است؛ اما تمدن اسلامی در بردارنده مجموعه‌ای از آموزه‌های اسلام و عناصری از آموزه‌های غیر اسلامی و گاه مغایر با آموزه‌های اصلی کتاب و سنت می‌باشد؛ از این رو برای شناخت اسلام و بازشناسی میراث اسلامی باید به موازین بنیادی آن یعنی قرآن و روایات مراجعه کرد. بنابراین برخلاف نظر حنفی که شرایط فرهنگی و تمدنی -یا به تعبیر او، واقع- را اصل قرار می‌دهد و اندیشه دینی را فرع، آموزه‌های بنیادین دین در کتاب و سنت خود زبان‌گویی دارند؛ از این رو آنها اصل هستند و اندیشه‌ها باید به کشف معانی حقیقی و اصیل آنها پردازند. در این رویکرد، مسائل، نیازها و دغدغه‌ها باید خود را بر کتاب و سنت عرضه کرد تا از طریق عقلی و نقلی و به‌صورتی روشمند اندیشه‌های دینی کشف شوند.

۲. با حفظ مبنای فوق، بازسازی زبانی -آن‌گونه که حنفی بیان کرده است- با اطلاق خود صحیح نیست. زبان و اندیشه، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ تغییر در اندیشه‌ها، زبان و ادبیات جدیدی خلق می‌کند. هنگامی که تمدنی به مفاهیم جدیدی دست یافت، نسبت آن با زبان گذشته در گرو نسبت آن با معانی گذشته است. تمدن یک نظام تاریخمند و منسجم است که به‌آسانی تن به هر تغییری نمی‌دهد؛ اما وقتی که پذیرای مفاهیم جدیدی شد، می‌کوشد آن را با دیگر اجزای نظام خود سازگار سازد؛ در غیر این صورت به ناهمگونی، تعارض و گسست تمدنی دچار خواهد شد. خلاقیت اندیشه انسانی، او را به آفرینش زبان جدید یا انتقال آن از دیگر جوامع بشری فرا می‌خواند. زبان جدید و اندیشه‌های نو، نیازمند توزین و ارزش‌گذاری هستند؛ همان‌گونه که پیشرفت علم چنین است، معیار ارزش‌گذاری آنها در جامعه اسلامی آموزه‌های اسلامی است. در این صورت ورود زبان جدید و حتی اندیشه‌های نو، ضرورتاً به معنای کهنگی زبان و اندیشه گذشته نیست؛ علاوه بر اینکه پذیرش آنها هم نیازمند مناظ است و مناظ آن را اسلام تعیین کرده.

بنابراین با اجتهاد و نوآوری فکری و زبانی، تنها الفاظی از میراث اسلامی رخت برمی‌بندد که در ادبیات بخشی از میراث وجود داشته (نه آنکه در متن کتاب و سنت باشد)؛

اما محدودیت یا خطای آنها از راه اجتهاد و تلاش روشمند علمی آشکار شده باشد؛ از این رو شیفتگی به مفاهیم و زبان جدید تمدن غرب، نباید دلیلی بر کهنگی زبان کل میراث اسلامی شود. با حذف بنیادی‌ترین واژه‌های میراث اسلامی از قبیل خدا، پیامبر، بهشت، جهنم، ثواب، عقاب، و مفاهیم اخلاقی و عرفانی از قبیل توکل، رضا، خشیت، بکا و ... که جملگی از نصوص صریح کتاب و سنت گرفته شده‌اند، چه چیزی از میراث اسلامی باقی می‌ماند؟! آیا نام آن بازسازی است یا تخریب؟! البته حنفی در این باره راست می‌گوید که با وجود چنین مفاهیم بنیادی در میراث اسلامی، نمی‌توان الفاظ و معانی جدید را که حاصل تمدن غرب است، به میراث اسلامی راه دارد؛ چون اصول اعتقادات اسلامی برای مبارزه با بی‌خدایی، شرک، دنیاگرایی و هر چه و مرج معرفتی است.

۳. مهم‌ترین مشکل و نارسایی که حنفی برای میراث اسلامی قائل است، مشکل میراث نیست؛ بلکه به مشکلات معرفتی او بازمی‌گردد. رویکرد مادی و مارکسیستی حنفی در الهیات، در اینجا کاملاً هویداست. مشکل میراث از نظر او این است که بر محور توحید بوده و زبان الهیاتی دارد و در واقع مشکل او این است که با مبانی مخدوشی به سراغ این آموزه‌ها می‌رود. او با رویکردی پدیدارشناختی، مفهوم خدا را تفسیر می‌کند و آن را به پدیده‌ای روان‌شناختی و مخلوق امیال و آرزوهای انسان تنزل می‌دهد. وقتی که بازسازی واژه خدا، این چنین به ویرانی آن بینجامد، دیگر آموزه‌ها (از قبیل وحی، قرآن، نبوت، معاد و ...) به سرنوشت اسفناک‌تری دچار خواهند شد.

۵. دیگر ویژگی‌هایی که حنفی برای زبان میراث اسلامی بیان کرده است (از قبیل حقوقی بودن، صوری بودن و معانی مختلف داشتن) با مبانی و معانی مورد نظر او سر ناسازگاری دارد. صرف نظر از این تعارض بنیایی، از جهت بنایی هم این اشکال وارد است که این ویژگی‌ها در دیگر مکاتب و زبان‌های معاصر وجود دارد؛ یعنی همان‌طور که زبان و اندیشه معاصر غرب در کنار منطق عملی، دارای زبان صوری، زبان حقوقی و اختلاف نظرهای بسیار بنیادین است - به طوری که تکرر، جزء ذات آن شمرده شده - بخشی از زبان میراث اسلامی، زبانی حقوقی و نظری است و گاه اختلاف نظر هم در آن پیدا می‌شود.

۶. ویژگی‌هایی را که حنفی برای زبان جدید بر شمرده و میراث اسلامی را به داشتن چنین ویژگی‌هایی سفارش می‌کند، برخی از درون مبتلا به تناقض است و برخی دیگر با

روح اسلام بیگانه بوده و با نصوص صریح قرآن تعارض دارد؛ مثلاً این تعبیر که زبان جدید، زبان عام و قابل خطاب به همه انسان‌ها در هر تمدنی است، تناقض ذاتی دارد؛ زیرا مفاهیم جدید غرب -یا به تعبیر او زبان جدید- دست‌کم در دنیای اسلام مخاطب چندانی ندارد؛ بلکه در دنیای غرب هم با قرائت‌های مختلف و مخاطبان متفاوتی روبه‌روست. از سویی دیگر، اگر کسانی واژه علم و تکنولوژی را نفهمند یا برای فلسفه ارزشی قائل نباشند، آیا می‌توان این واژه‌ها را غیر عقلانی دانست؟ به علاوه، به چه دلیل زبان دینی را که پر از مفاهیم و معارف الهی و غیر تجربی است، غیر عقلانی بدانیم؟

حنفی در زندان تنگ روش تجربی و پوزیتیویستی گرفتار آمده؛ از این رو هر نوع واقعیت غیر تجربی را به روی خود بسته است. برخلاف پندار او، میراث اسلامی مهم‌ترین پیوندها را با حیات فکری، عملی و احساسی مسلمانان دارد و دقیقاً به همین دلیل، واجد انسانی‌ترین زبان است. شاهد آن، نقش اسلام در بیداری اسلامی معاصر است که به‌خصوص در انقلاب اسلامی ایران، حیات و ادبیات خاصی را ایجاد کرده است.

۳. بازسازی مفهومی (کشف عرصه‌های پنهان و جدید از میراث گذشته)

دومین روش بازسازی میراث گذشته از نظر حنفی، اکتشاف معانی پنهان و عرصه‌های جدیدی است که در میراث وجود دارد؛ اما برجسته نیست. منظور او از عرصه‌های جدید، رویکردی است که یک محقق از زاویه آن، میراث را می‌نگرد و این جز با نگرش‌های عصری و معاصر او حاصل نمی‌شود. به نظر حنفی میراث را می‌توان از منظرهای گوناگونی مطالعه کرد؛ اما تجلّد و بازسازی میراث به معنای بازسازی آن با رویکرد عصری است، و این به معنای تخطئه قرائت‌های گذشته یا وارد نشدن قرائت‌های آینده نیست؛ بلکه همه اینها ممکن است صحیح باشد. خطا وقتی است که میراث با رویکرد غیر عصری قرائت شود.^{۳۲}

او مهم‌ترین عرصه برجسته‌سازی و بازسازی در میراث را مفهوم «خودآگاهی»^{۳۳} می‌داند؛ زیرا این مفهوم به بعد خاصی از انسان اشاره دارد که به تعبیر او، از عقل مهم‌تر و از قلب، دقیق‌تر است. به اعتقاد او در میراث و تمدن ما آن اهمیت استقلالی را که الهیات و طبیعیات دارد، انسان و خودآگاهی ندارد؛ هرچند به‌صورت ضمنی و پنهانی در درون الهیات هست. به نظر حنفی در علوم میراث می‌توان نگاه به انسان و خودآگاهی را مشاهده

کرد؛ ولی در بازسازی باید این نگاه برجسته شود؛ مثلاً در علم کلام بحث از توحید و رابطه ذات خدا با صفات و افعال، درحقیقت بحث از انسان کامل یا «انسان آن‌گونه که باید» است. مسائل معاد هم به خودآگاهی باز می‌گردد؛ زیرا از پایان عالم سخن می‌گوید؛ همان‌طور که اصل نبوت هم وجود این خودآگاهی را مفروض می‌گیرد؛ زیرا دهنده وحی، شعور و خودآگاهی، فراگیر است و گیرنده آن هم خودآگاهی خاص دارد و آن را به خودآگاهی دیگران ارائه می‌دهد. مسائل امامت هم توصیفی از خودآگاهی حاکم و فرمان‌بران و ارتباط آنها با یکدیگر است. مسئله عصر ما «خودآگاهی» است و هدف یک مصلح و متجدد چیزی جز بیداری این احساس و آگاهی نیست که انسان جایگاه خود در زندگی و نیز بنیان‌های دنیای خارجی و مقدار فاصله آنها با بنیان‌های آرمانی مورد نظر وحی را دریابد. وقتی که امروز سخن از فقر، اشغال سرزمین‌ها، رنج و مرارت‌ها می‌رود، مقصود احساس و خودآگاهی آنهاست.^{۳۴}

در آنچه که گذشت، پیداست که حنفی نخست نظریه‌ای را برگزیده؛ آن‌گاه آن را بر قرآن و میراث اسلامی تحمیل می‌کند؛ درحالی‌که آموزه‌های دینی برای حل مسائل است نه تحمیل رویکردها بر آن. وحی برای تفسیر و تغییر مسائل انسانی در جهت اهداف خود است، نه اینکه مسائل و رویکردهای عصری، اصل بوده و خود را بر نصوص دینی تحمیل، و مطابق خود تفسیر کنند. چنین رویکردی، همان تفسیر به رأی است که به شدت در قرآن و روایات نکوهش شده است. به چه دلیل شعور یا خودآگاهی پدیدارشناختی به‌عنوان رویکردی عصری، ضرورت خود را بر میراث تحمیل کند؟! این رویکرد در بخشی از تاریخ غرب اتفاق افتاده و چالش‌های معرفتی و هستی‌شناختی خاص خود را دارد. علاوه بر این رویکرد، رویکردهای متعدد دیگری هم در غرب وجود دارد و لازمه منطق حنفی آن است که همه آنها را باید به دلیل عصری بودن بر میراث و نصوص دینی تحمیل کرد! بدون تردید همه میراث اسلامی به انسان ربط می‌یابد؛ اما این ارتباط با آنچه که حنفی در صدد برجسته کردن آن است، تفاوتی ماهوی دارد. شعور پدیدارشناختی به احساس درونی انسان ختم می‌یابد و هیچ واقعیت بیرون‌احساسی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ درحالی‌که میراث در مرکزیت واقعیتی بیرون از انسان به نام «خدا» شکل گرفته و نصوص دینی بیانگر رسالت انسان در برابر خداست؛ بنابراین انسان مورد توجه بنیادین اسلام است؛ اما حیات و کمال

انسان در الهی بودن او نهاده شد، نه مادیت او؛ درحالی که حنفی با نفی این جهت از ماهیت انسان، مادیت او را مبنای تحوّل در میراث اسلامی قرار می دهد.

۴. تغییر محیط فرهنگی

سومین قلمرو مؤثر در تحلیل و بازسازی میراث اسلامی از نظر حنفی، محیط فرهنگی است. او می گوید میراث ما برخاسته از محیطی با شرایط و ویژگی های فرهنگی معین است و همین وضعیت فرهنگی، ماده علمی خاصی را تعیین کرده که بیانگر مشکلات و معضلات آن است.

در این دیدگاه واقعیت تاریخی و اجتماعی میراث در گذشته، تعیین کننده ماهیت علوم، روش ها، نتایج و زبان علوم میراث بوده اند. از این جهت علوم میراث، اطلاق و ثبات ندارند؛ بلکه نسبی اند و هرکدام در چارچوب نوع فرهنگ دوران گذشته به تعبیر و تفسیر وحی پرداختند. برای مثال، در گذشته بیشترین دغدغه فقه، عبادات بود تا معاملات، و معاملات در اولویت بعدی قرار داشت؛ درحالی که امروز مشکل ما، معاملات و احکام مربوط به روابط بین حکومت و ملت است. امروز مسائل خانواده، ناشی از افراد و اخلاق آنها نیست؛ بلکه به وضعیت طبقاتی خانواده ها و نظام سیاسی برمی گردد؛ بنابراین موضوع فقهی ما عوض شده است؛ و یا در علم کلام مسئله گذشته، خطر تجسیم، تشبیه، تألیف (دادن صفات خدایی به اشیا یا موجودات) یا شرک بود؛ از این رو توحید به شکل کنونی آن به وجود آمد؛ اما امروز از این خطرها خبری نیست؛ بلکه مسئله ما، مشکل سرزمین، یأس مردم، در بند بودن آنها و انحطاط نظم اجتماعی است؛ از این رو باید موضوع توحید تغییر کند، الهیات ما باید به لاهوت زمین، لاهوت انقلاب، لاهوت آزادی، لاهوت توسعه و پیشرفت برگردد.^{۳۵}

روشن است که مقصود حنفی از لاهوت زمین یا لاهوت آزادی، به دست آوردن مبانی یا مفاهیم آنها از دین نیست؛ زیرا چنین چیزی در میراث اسلامی وجود دارد و حنفی هم در پی آنها نیست؛ بلکه او به دنبال بحث از زمین، آزادی، انقلاب و توسعه با نگاهی عصری (که البته پر از نظریه های عصری است) می باشد؛ سپس تطبیق نصوص و حیانی بر آنها را بحث از «توحید معاصر» می خواند. حنفی کل میراث اسلامی را به «ماده» یا

موضوعی تعبیر می‌کند که مخصوص زمان گذشته و برای پاسخ‌گویی به مسائل آن بوده است و چون مسائل زمان ما تغییر یافته است، آن ماده هم باید تغییر پیدا کند. همان‌طور که گذشت -برخلاف نظر حنفی- محیط فرهنگی عامل تعیین‌کننده میراث اسلامی نیست تا تغییر آن سبب تغییر میراث شود. میراث اسلامی -به‌ویژه کتاب و سنت- نه به‌عنوان ماده‌ای برای تغییرات عصری، بلکه خود جوهر و صورتی برای آن است؛ زیرا کتاب و سنت، میراث صامتی نبوده‌اند تا پذیرای هر قرائتی باشند؛ بلکه آنها خود، میزان هر قرائتی هستند. البته راه روشمند فهم دین یا تأمل در میراث اسلامی برای ارائه اندیشه‌های جدید، همواره باز بوده که به نام اجتهاد در فقه اسلامی -به‌خصوص فقه شیعی- و دیگر علوم اسلامی راه‌گشای نیازهای عصری است.

نتیجه‌گیری

تفسیری که حنفی از میراث اسلامی و ویژگی‌های آن ارائه داد، کمترین تناسبی با اسلام و میراث اسلامی نداشته؛ بلکه تنها بسط اندیشه‌ها و ادبیات پدیدارشناختی، سوسیالیستی و مادیت غربی با نام بازسازی اسلام و میراث اسلامی است. رویکرد او میراث اسلامی را به‌عنوان اندوخته‌ای قومی، ملی و تمدنی در چنگال عصریت گرفتار می‌سازد و با اصول ثابت و معارف غیرزمانی اسلام نسبتی نمی‌یابد. مطابق این رویکرد، میراث همواره در چنگال سلطه سیاست و ستیز گروه‌های سیاسی با قدرت و حکومت گرفتار بوده، ابزار ایدئولوژیک در دست هریک خواهد بود. رویکرد حنفی در جایگزین ساختن انسان بر مسند خدا و وارونه نامیدن میراث خدامحور، به‌کلی نسبت او را با معتزله بریده و با برچسب نومعتزلی هم التیام نخواهد یافت. علی‌رغم همه اشکالات مبنایی و بنایی که بر ایشان وارد است، حنفی حتی در نگاه عصری و تاریخی به آموزه‌های اسلامی وفادار به شرایط تاریخی و تمدنی جوامع اسلامی هم نیست؛ از این‌نرو با تعمیمی نامناسب، شرایط تاریخی و تمدنی معاصر غرب را شرایط عصری کل بشر قلمداد کرده و به دنیای اسلام هم سرایت داده است.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، قم، رجاء، ۱۳۷۲.
۲. _____، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
۳. حسن حنفی و دیگران، میراث فلسفی ما، گرد آورنده فاطمه گوارایی، تهران، یادآوران، ۱۳۸۰.
۴. حنفی، حسن، التراث و التجدید، ط.الرابعة، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۴۱۲ق.
۵. _____، الدين والثورة في مصر، الدين والتحرر الثقافي، القاهرة، مكتبة مدبولي، بی تا.
۶. _____، من العقيدة الى الثورة، بیروت، دارالتنوير للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م.
۷. _____، هموم الفكر و الوطن، القاهرة، دارقبا للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۹۹۸م.

پی نوشت ها

۱. حسن حنفی، التراث و التجدید، ص ۱۳.
 ۲. همان، ص ۱۹ - ۲۰.
 ۳. همان، ص ۱۳.
 ۴. همان، ص ۵۳.
 ۵. حسن حنفی، هموم الفكر و الوطن، ج ۱، ص ۳۴۴.
 ۶. همو، التراث و التجدید، ص ۱۵.
 ۷. همو، هموم الفكر و الوطن، ص ۳۴۱.
 ۸. همو، التراث و التجدید، ص ۲۳.
 ۹. همان، ص ۱۳ و ۱۵.
 ۱۰. همان، ص ۲۱ - ۲۲.
 ۱۱. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۱۳۰ - ۱۳۵.
 ۱۲. همان، ص ۱۹.
 ۱۳. همان، ص ۱۴ - ۱۷.
 ۱۴. همو، هموم الفكر و الوطن، ج ۱، ص ۳۴۴.
 ۱۵. همان، ص ۳۴۵ - ۳۴۶.
 ۱۶. همان، ص ۳۶۱ - ۳۷۲.
 ۱۷. همان، ص ۳۴۶ - ۳۵۰.
 ۱۸. همو، من العقيدة الى الثورة، ج ۶، ص ۵۵۳ - ۵۵۶.
- 

۱۹. حسن حنفی و دیگران، میراث فلسفی ما، گردآورنده فاطمه گوارایی، ص ۵۹ - ۶۱.
۲۰. همو، هموم الفكر والوطن، ج ۲، ص ۱۲ - ۲۰.
۲۱. «المنهج البحث».
۲۲. حسن حنفی، التراث والتجديد، ص ۱۷۲ - ۱۷۵.
۲۳. همان، ص ۱۰۹.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ص ۱۱۰.
۲۶. همان، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.
۲۷. همان، ص ۱۱۲.
۲۸. همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۳.
۲۹. همان، ص ۱۱۴ - ۱۱۸.
۳۰. همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۳.
۳۱. همان، ص ۱۳۱ - ۱۳۲.
۳۲. حسن حنفی، التراث و التجديد، ص ۱۳۲.
۳۳. «الشعور».
۳۴. حسن حنفی، التراث و التجديد، ص ۱۳۲ - ۱۳۷.
۳۵. همان، ص ۱۳۷ - ۱۳۹.

