

بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی*

نصرالله آقاجانی**

چکیده

حسن حنفی^۱ از روشنفکران معاصر مصر، دارای مبانی فکری و معرفتی خاصی است که از مکاتبی چون پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم و سوسیالیسم، نسیت‌گرایی، فایده‌گرایی، تجربه‌گرایی، اومانیزم و رویکرد تاریخی تمدنی به عاریت می‌گیرد و به تحلیل میراث اسلامی می‌پردازد. میراث، از این نظر امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی داشته، هیچ مقیاسی برای تشخیص نظری صواب و خطا در آن وجود ندارد. رویکرد تاریخی حنفی با رویکرد مارکسیستی او پیوند خورده و تفسیری مادی از اصول بنیادی دین را رقم زده است. نوع نگاه او به غرب، علوم انسانی و اسلامی، پدیده‌ای جدید و اختصاصی او نیست؛ بلکه خطوط کلی و روح آن مشترک بین بسیاری از روشنفکران غرب‌گرای دنیای اسلام است که نقدهای جلدی و بنیادینی را طلب می‌کند و این مقاله با چنین هدفی تألیف شده است.

واژگان کلیدی: حسن حنفی، علوم اسلامی، تجدد، روشنفکری، غرب، میراث اسلامی.

* از مقالات منتخب نخستین کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی.

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم.

تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۱۵

مقدمه

دنیای اسلام در مواجهه با امواج مدرنیته غرب، شاهد جریان‌ها و رویکردهای متفاوتی بوده است. در گذشته بسیاری از تحصیل‌کردگان غربی با بازگشت به وطن، بدون کسب اطلاعات لازم از هویت اسلامی و معرفت دینی، کعبه امیدشان تغییر فرهنگ و هویت اسلامی برای رسیدن به بنیان‌های ترقی به شکل غربی بود. هرچند برخی از ایشان به وجه استعماری غرب معترض بوده، در جنبش‌هایی که برای رهایی کشور از وابستگی سیاسی به غرب و اشغال نظامی آنها به وجود آمده بود، شرکت می‌کردند؛ ولی در تحقق جامعه آرمانی خود از جهت اهداف، اصول و روش‌ها، نمونه‌ای جز آنچه در غرب دیده‌اند، نداشتند. به تعبیر مرحوم حمید عنایت، در نوشته‌های جریان پیروی از تمدن غربی همواره احساسی از مهر و کین آمیخته به هم در حق غرب آشکار است؛ مهر به فرهنگ غربی و کین به ستم استعمار غربی (عنایت، ۱۳۶۳، ص ۳۹).

در دنیای عرب، افراد و جریان‌های متفاوت با درجات مختلفی از هسته مشترک «غربی شدن، لائیزم و سکولاریزم» و با ویژگی‌هایی نظیر تأکید بر عربیت و ناسیونالیسم عربی به عنوان عامل وحدت‌بخش به جای دین، تأثیرپذیری شدید از فلسفه‌های جدید غرب، الگودانستن نسخه غرب، اخذ تمدن غربی و عدم احساس خطر از آن و جدایی دین از سیاست قابل بازشناسی‌اند. جریان غرب‌گرای فوق که وصله نامناسبی برای فرهنگ و تمدن اسلامی بود، با عکس‌العمل منفی جامعه اسلامی و اندیشمندان مسلمان مواجهه شد و هم‌زمان با حضور سیاسی و فرهنگی غرب استعماری در این کشورها، جریان دومی به نام اسلام‌خواهی یا بیداری اسلامی را پدید آورد. رویکرد سومی که بازتابی از موج تجدد را در کشورهای اسلامی نشان می‌دهد، رویکردی است که با فرض پذیرش میراث اسلامی، مدعی تجدد در تراث و نوگرایی در اندیشه دینی است؛ جریانی که به صورت بنیادی و گسترده و تحت تأثیر شخصیت‌ها و اندیشه‌های معرفت‌شناختی و فلسفی دنیای غرب، به بازخوانی و به تعبیر خود، بازسازی اسلام و میراث اسلامی دست می‌زند.

رویکرد فوق در موازین معرفتی و اجتماعی و امدار تفکر غربی است؛ هرچند صراحت

رویکرد نخست را در شعار غرب‌گرایی و دین‌زدایی ندارد. لذا عصری‌کردن دین و نوگرایی در اندیشه دینی را با اسلوب جدیدی پی می‌گیرد. همچنین همانند رویکرد دوم، در چارچوب اصول و روش‌های مقبول دینی به دفاع از دین نمی‌پردازد؛ بلکه میراث اسلامی را امری تاریخی و تمدنی دانسته و مدعی بازسازی آن به تناسب نیازهای عصری است. در این رویکرد، دین، فاقد زبان گویایی از خود و حتی فاقد ذات تلقی می‌شود و تنها شرایط تمدنی و تفاسیر متفاوت یا متعارض است که به تناسب شرایط فوق، اندیشه دینی را پدید می‌آورد (حنفی، ۱۹۷۶، ص ۸۱-۸۲).

مهم‌ترین ویژگی‌های این رویکرد را می‌توان به شرح ذیل بیان داشت:

الف) نقد سنت و میراث اسلامی را با بهره‌گیری از مبانی فکری و فلسفی مدرن، به‌خصوص نگاه هرمنوتیکی و با هدف تفسیر و بازسازی اندیشه دینی به تناسب دنیای نوین انجام می‌دهد؛ لذا در این رویکرد، روش‌های سنتی فهم نصوص دینی، اعتبار خود را از دست داده، جای خود را به روش‌های معرفت‌شناختی مدرنیته می‌سپارند؛

ب) اندیشه‌های این رویکرد در حوزه‌های گسترده دینی، نظام‌وار بوده و تلاش می‌کند تا مجموعه‌ای مرتبط را در حوزه‌های فلسفی، معرفت‌شناختی، کلامی، سیاسی و اجتماعی سامان دهد؛

ج) بین دین و اندیشه دینی تفکیک قائل است و لذا معرفت دینی را حکم‌الله تلقی نمی‌کند و از اینجاست که بر ضرورت عصری‌سازی اندیشه دینی تأکید می‌شود. در این رویکرد، معرفت دینی مسلمانان و مجتهدان از اسلام، همواره در چارچوب شرایط تاریخی منظور می‌شود و تاریخ بخشی از هویت آن است؛ لذا معرفت دینی نه صرفاً در ظرف تاریخ، بلکه مقید به آن بوده، با تغییر شرایط نهادی جامعه و تاریخ، تغییر می‌کند (شرفی، ۱۳۸۲، ص ۲۰-۳۸).

د) در این رویکرد دو چیز مانع تجدد در اندیشه دینی تلقی می‌شود: یکی اندیشه دینی رایج مسلمانان و مجتهدان حوزه‌های اسلامی که با گفتمان فکری و زمینه‌های روحی و روانی ویژه خویش، رویکرد تجدد در اندیشه دینی را بر نمی‌تابند؛ دوم، شرایط اجتماعی و

ساختاری جوامع اسلامی که به سادگی امکان عصری‌سازی اندیشه دینی را فراهم نمی‌سازد و تا زمانی که مدرنیزاسیون بخش‌های گسترده‌تری از این جوامع را دربر نگیرد، گفتمان دینی مدرن پدید نمی‌آید (همان، ۴۴-۴۵).

ه) ویژگی دیگر این رویکرد که در آثار حسن حنفی هم برجسته است، عمل‌گرایی و معطوف‌بودن تئوری به عمل است. تجدد در معرفت دینی صرفاً ذهن‌گرایی و فلسفی‌اندیشی نیست، بلکه به هدف تغییر وضعیت موجود مسلمانان به وضعیت مدرن است؛ به عبارت دیگر، مطابق رویکرد فوق‌قرائنی از اسلام مطلوب است که از آن، ایدئولوژی برای عمل و به تناسب زمان تولید شود و قهرماً ایدئولوژی‌ها به تناسب تاریخ مستمراً در حال تغییر بوده، رمز این تحول در اجتهاد نهفته است (ذکریانی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

رویکرد سوم از جریان‌ها و شخصیت‌های متفاوتی تشکیل می‌شود که حسن حنفی بنیان‌گذار جریان «چپ اسلامی» مصر (در سال ۱۹۸۰ میلادی) یکی از افرادی است که در آن، جای می‌گیرد. رویکرد نوگرایی یا تجدد دینی حنفی از ویژگی‌ها و مبانی نظری خاصی برخوردار است که میزان رد یا قبول این رویکرد و پیامدهای تحلیلی آن در گرو نقد و بررسی آن خواهد بود و این مقاله چنین هدفی را دنبال می‌کند.

۱. مبانی اندیشه‌های حنفی

مبانی نظری حسن حنفی را می‌توان در اصول ذیل دنبال کرد:

۱-۱. رویکرد پدیدارشناختی

یکی از مبانی نظری حنفی که تأثیر مهمی در بازخوانی او از میراث داشته، رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی است. تعریفی که حنفی از میراث اسلامی ارائه می‌دهد و نیز تحلیل‌ها و تفسیرهای او ریشه در گرایش پدیدارشناختی او دارد. از نظر او میراث همواره تعبیر از روح عصری است که در آن پدید آمد و مجموعه تفاسیری است که یک نسل به اقتضای نیازهایش به دست آورده است (حنفی، ۱۴۱۲ الف، ص ۱۵). او میراث را تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن می‌داند؛ لذا معتقد

است میراث، امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد. برای مثال از نظر او همه مفاهیم و نظریه‌های مختلف کلامی درباره ایمان و عمل، کفر و فسق، عصیان و نفاق و مسئله امامت، نظریه‌پردازی درباره وقایع سیاسی‌ای بوده‌اند که مردم در آن اختلاف نظر داشته‌اند (همو، ۱۹۹۸ الف، ج ۱، ص ۳۴۱).

حنفی میراث را اندوخته‌ای قومی و ملی می‌داند که به عنوان سرمایه و مسئولیتی قومی و فرهنگی ذخیره شده است (همو، ۱۴۱۲ الف، ص ۱۳) و همواره ناظر به شرایط زمانی خود و متناسب با آن هست و بلکه خود جزئی از واقعی است که آن را تفسیر می‌کند. وی در مباحث غرب‌شناسی، رویکردهای پدیدارشناختی را به عنوان سرانجام تکوین آگاهی اروپایی بسیار برجسته ساخته است. حنفی اعتراف به این دارد که این روش در پروژه تجدد و تراش او به کار رفته است و در مقابل کسانی که بنیاد همه روش‌ها را غرب و دیگران را پیرو می‌دانند، می‌گوید:

این داوری صحیح نیست؛ زیرا روش‌ها در همه تمدن‌ها وجود دارد و از جمله آنها روش تحلیل تجربه درونی است که روشی انسانی، طبیعی و ناآگاهانه بوده و در کلیه تمدن‌های بشری موجود است (همو، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۵-۳۶).

مفهوم تعلیق یا تأویل فلسفی - به معنی در پرائتیز گذاشتن یا عزل نظر از بعض احکام و معلومات و توقیف و توقف آنها - که در اندیشه هوسرل موضوعی محوری است، به صورت آشکاری در رویکرد حنفی نسبت به میراث اسلامی وجود دارد. از نظر هوسرل «حقیقتی مطلق که فرض مشترک جزم‌گرایی و شکاکیت است، وجود ندارد و حقیقت خود را در صیوررت به مثابه تجدید نظر، تصحیح و فرارفتن از خود تعریف می‌کند و این عملکرد دیالکتیکی همیشه در دل اکنون زنده (Ibendige Gegenwart) انجام می‌شود... پس برای پاسخ صحیح به پرسش حقیقت، یعنی برای توصیف درست تجربه حقیقت، باید قویاً بر صیوررت تکوینی اگو تکیه کرد: حقیقت یک عین نیست، بلکه یک حرکت است و وجود ندارد؛ مگر اینکه این حرکت واقعاً توسط من انجام شود» (لیوتار، ۱۳۸۴، ص ۴۷). در مکتب هوسرل فلسفه «جهان زندگی» برای پاسخ‌دادن به پرسش از «حقیقت» است؛ اما

حقیقت به مثابه تطابق اندیشه و متعلق خارجی آن نیست. پدیدارشناسی، چنین خارجی‌تی را به رسمیت نمی‌شناسد. همچنین حقیقت به معنای مجموعه‌ای از شروط پیشین تعریف نمی‌شود، بلکه حقیقت چیزی جز «تجربه زیسته از حقیقت» نیست که هوسرل آن را بدهات به معنایی که خود لحاظ کرده، اعتبار می‌کند (همان، ص ۴۶-۴۷).

حنفی در کتاب *فی الفكر الغربی المعاصر* در بحث «فنونولوژی دین نزد هوسرل» مباحثی را از وی نقل کرده است که خود همان رویکرد را در کتاب *من العقیده الی الثورة* در تفسیر جدید از علم کلام دنبال می‌کند؛ برای نمونه هوسرل موضوع خدا را به عنوان وجودی عینی و متعالی، از دایره اهتمام انسانی «تعلیق» و از حوزه شعور او خارج دانسته است و آن را نوعی توهم، خطا و ساختگی تلقی می‌کند؛ ولی می‌گوید خدا موضوعی است که در شعور حلول می‌یابد و این حلول، حلول مطلق در شعور است. در این صورت همانند تجربه یا جریان زنده در شعور و آگاهی انسان وجود دارد و انسان با آن زندگی می‌کند، نه اینکه واقعی عینی و قابل اثبات باشد. در واقع انسان خالق خدا و واضع آن در شعور است و نه بالعکس (حنفی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۰-۲۷۸).

حنفی هم در تفسیر توحید و خدا، در کتاب *من العقیده الی الثورة*، درست همین رویکرد هوسرل را به کار می‌گیرد؛ چه اینکه مفاهیمی از قبیل شعور و آگاهی را از اندیشه هوسرل و مکتب پدیدارشناسی به عاریت می‌گیرد. «شعور» در زبان حنفی و در معنای هوسرلی به مفهوم محل تجلی حقایق خارجی و عینی نیست؛ بلکه بیانگر ارتباط و میل حرکت به سوی چیزی است (همو، ۱۴۱۲ الف، ص ۳۵۹). او مطابق مبنای پدیدارشناختی می‌گوید ذات خدا نمی‌تواند موضوع علم کلام باشد؛ زیرا اولاً هر نوع ذاتی، اعم از ذات خدا یا ذات انسان، از موضوع شدن می‌گریزد و هرگاه ذات به عنوان موضوع علمی قرار گیرد، سبب خلط و خطا در آن علم می‌شود؛ ثانیاً علم همواره پدیده‌ها را در زمان و مکان خاص متمایز از دیگر پدیده‌ها و با سیطره بر آن، مورد مطالعه قرار می‌دهد. حال انسان با چنین عقل نسبی و با ویژگی‌هایی از حیات، مصالح، اهداف و گرایش‌های نسبی چگونه می‌تواند به ذات مطلق احاطه علمی پیدا کند؟! مطابق نظر او اینکه در متن واقع و هستی،

واقعیتی به نام خدا هست یا نه؟ صفات حقیقی و سلبی او چیست؟ همه اینها خارج از حوزه عقل انسانی و در نتیجه خارج از حوزه زبان انسانی است و علم کلام در این باره نمی‌تواند اظهار نظر کند (همو، ۱۹۸۸، ص ۷۷-۷۸).

در این صورت تنها راه باقی‌مانده از نظر او این است که هنگام سخن گفتن از خدا، باید به تشبیه و قیاس روی آورد؛ تشبیه به انسان و قیاس بر جهان؛ یعنی به جای اثبات ذات و صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند به اثبات ذات، صفات ثبوتیه و سلبیه انسان پرداخت و این صفات حقیقتاً از آن انسان و مجازاً به خدا نسبت داده می‌شود؛^۲ لذا علم کلام و الهیات در این رویکرد به «انسانیات» تبدیل می‌شود و خدا نه موضوعی نظری برای معرفت، تصدیق و ایمان، بلکه انرژی‌ای است حلول‌یافته در درون انسان که او را به حیات، حرکت و عمل فرامی‌خواند؛ خدا نه موضوعی برای فهم جهان، بلکه وسیله‌ای برای تغییر آن است. یگانه دلیل بر وجود او دلیل عملی است و نه نظری و این دلیل عملی، وقتی محقق می‌شود که خدا همچون ذات ما و پروژه‌ای انسانی برای خروج از نقص‌ها و رسیدن به کمال مورد توجه قرار گیرد. سرانجام خدا در نظر حنفی همان تاریخ در حال حرکت و پیشرفت ملت‌های در حال انقلاب و نهضت‌هایی است که اتفاق می‌افتد (همان، ۸۲-۸۴).

حنفی برای نوسازی مفهومی میراث اسلامی و تبدیل علوم اسلامی به انسانی، تغییر مرکزیت علوم اسلامی از محور خدا به انسان را پیشنهاد می‌کند. به گمان او الهیات ما همان انسانیات وارونه است که در آن خدا به جای انسان نشسته است و این وارونگی باید برگشته و اصلاح شود (همو، ۱۴۱۲ الف، ص ۱۳۲-۱۳۷).

نقد

بنیان رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در برابر اصول حکمت متعالیه اسلامی فرومی‌ریزد؛ زیرا هستی‌شناسی حکمت متعالیه، واقعیت خارجی را چیزی جز وجود نمی‌داند که دارای سه ویژگی موجودیت، خارجیت و تشخص است (اصالة الوجود) و مفاهیم موجود در ذهن انسان جز شأنیست حکایت‌گری از خارج، خود عین واقعیت نخواهند بود. از سوی دیگر ویژگی ذاتی مفاهیم ذهنی کاشفیت است؛ به طوری که فرض علم بدون کاشفیت یا بیرون

نما، فرضی محال است و همچنین فرض کاشفیت علم بدون مکشوف بیرون از خود فرضی محال است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۹۷)؛ زیرا در هر دو صورت، مفروض آن است که از واقعیتی به نام علم خبر داده‌ایم و این خبر بیان‌گر چیزی است که آن را باور داریم، هرچند مدعای ما عدم کاشفیت علم یا عدم واقعیتی مکشوف باشد؛ بنابراین اگر کاشفیت علم نسبت به واقعیتی را به رسمیت نشناسیم، اعتبار دو ادعای فوق هم مخدوش خواهد شد. با این حال فیلسوفان اسلامی، مسئله خطا در ادراک را به شیوه متقنی پاسخ می‌دهند که نه به نسبت حقیقت منتهی می‌شود و نه به انکار عینیت خارجی. تفصیل این بحث به منابع فلسفی بازمی‌گردد (همان، ص ۱۷۸-۲۱۴). مطابق این مبنا، بطلان برخی از مکاتب غربی از قبیل رئالیسم خام، پدیدارشناسی و مادی‌گرایی آشکار می‌شود.

بنابراین با تعلیق واقعیات خارج از ذهن و احساس آدمی، هیچ‌گاه نمی‌توان از امور حقیقی سخن گفت و اساساً معرفت، معنای خود از دست می‌دهد. تحلیل پدیدارشناختی آموزه‌های دینی به معنای هوسرلی آن هیچ نسبتی با دین ندارد؛ زیرا همه تحلیل و تفسیرهای حنفی از میراث اسلامی، همانند تعبیر پدیدارشناختی هوسرل، وجود حقایق عینی آموزه‌های دینی (خدا، صفات و افعال او، قیامت، وحی و...) را تعلیق نموده، تنها به بعد شعوری و وجود احساسی آنها در درون انسان تأکید می‌کند. حتی حنفی فراتر از آن، حقایق وحی را چیزی جز احساسی که در درون افراد ایجاد می‌شود، نمی‌داند. چنین تفسیری در فضای پارادایم مادی‌گرایی به سر می‌برد و همه نواقص و معایب فلسفی و معرفتی پدیدارشناختی را خواهد داشت. به علاوه تفسیر پدیدارشناختی فوق حتی با واقعیتی که در احساس و اندیشه مسلمانان می‌گذرد، سازگاری ندارد؛ یعنی تفسیر فوق، تحلیلی پدیدارشناختی از اعتقادات مسلمانان نیست؛ زیرا آنان با حقیقی و واقعی دانستن اعتقادات دینی، به باور، احساس و رفتار دینی خاص خود می‌رسند و افرادی مثل حنفی با نفی آن حقایق، احساس روان‌شناختی یا پدیدارشناختی خود را عیان می‌کنند. چنین تفسیری نمی‌تواند تفسیر اندیشه دینی مسلمانان قلمداد شود.

۲-۱. اومانيسم

اومانيسم يکي از مباني رويکرد حنفي در تجدد و بازسازي ميراث اسلامي و تغيير آن از محوريت خدا به محوريت انسان است. به گمان او بايد تفسير و فهم خود از دين، بلکه بازسازي آن را، بر مبناي انسان معاصر انجام داد، نه مفهوم «الله» و «توحيد»؛ لذا در کتاب *من العقيدة الى الثورة* تلاش کرد بازسازي علم کلام را بر چنين مبنايي انجام دهد (ر.ک: حنفي، ۱۹۸۸، ج ۲). اين، مهم‌ترين مبنايي است که تأثير خود را بر تفسيرهاي حنفي از ميراث اسلامي نشان داده است. انسان مورد نظر او انساني نيست که اسلام يا ميراث اسلامي تعريف کرده است، بلکه معطوف به مبناي پديدارشناختي او، اين جهاني و مادي است؛ انساني که به محوريت خود همه حقايق را در عالم شعور و احساس خویش خلق می‌کند و هيچ هستي و قدرتي فراتر از او وجود ندارد، جز اينکه ساخته شعور اوست. همچنين حنفي نسبت به ميراث ديني تمدن غرب در قرون وسطي، خدامحوربودن زبان آن را سبب غيرعقلاني بودن آن معرفي می‌کند (حنفي، ۱۴۱۲، ص ۸۶-۸۸).

نقد

حنفي در تجدد و بازسازي ميراث اسلامي، تغيير آن از محوريت خدا به محوريت انسان را بيان کرد و اين مهم‌ترين مبنايي است که تأثير خود را بر تفسيرهاي حنفي از ميراث اسلامي برجاي می‌گذارد. انسان مورد نظر او معطوف به مبناي پديدارشناختي او بوده، اين جهاني و مادي است؛ انساني که به محوريت خود همه حقايق را در عالم شعور و احساس خویش خلق می‌کند و هيچ هستي و قدرتي فراتر از او وجود ندارد، جز اينکه ساخته شعور او است. اين در حالي است که مطابق آموزه‌هاي ديني و فلسفه اسلامي، همه آفرينش عين ربط و تعلق به علت هستي‌بخش است و از خود هيچ استقلال و اصالتي ندارند. آفرينش هويتي جز ربط و نياز مدام به خالق بي‌نياز نخواهد داشت؛ و تصور استقلال انسان و طبيعت از مبادي عاليه هستي در اندیشه سکولار و اومانيسم جز تصور محال و نيستي نخواهد بود. آزادي و استقلال انسان در دو حوزه تکوين و تشريع، در چارچوب اين اصل معنا می‌يابد و هر گونه تعارضی با آن به نفي هويت انسان و ستيز با خویش

بازمی‌گردد. قرارگرفتن انسان به جای خدا و انسان‌محوری در بازسازی دین، ماهیت جدیدی از دین می‌سازد که نه تنها از دین چیزی باقی نمی‌گذارد بلکه به خودکامگی و پوچی انسان می‌انجامد و این همان مسیری است که غرب طی کرده است.

۳-۱. تاریخی‌نگری و نسبی‌گرایی

تلاش علمی حنفی معطوف به رویکرد تاریخی و تمدنی اوست؛ زیرا برای هر دوره تاریخی و هر تمدنی روحی قائل است. در این رویکرد، اندیشه‌ها در شرایط تاریخی معین و در محیط تمدنی خاصی پدید می‌آیند؛ لذا هر فکری از نظر حنفی فکری تمدنی و تعبیری از روح عصر خویش است. مطابق چنین مبنایی، حنفی به این نتیجه می‌رسد که ذات و اصل دین تنها یک فرض امکانی است که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران وجودی ندارد.

کتاب مقدس از خود سخن نمی‌گوید و به فکر دینی تبدیل نمی‌شود؛ بلکه فرد یا گروه خاصی آن را به تفسیر می‌کشند و از گذرگاه تاریخ است که اندیشه دینی به وجود می‌آید. مطابق تحلیل فوق، تفسیرهای دینی لزوماً مختلف و گاهی متعارض و هر یک عکس‌العملی نسبت به دیگری است؛ زیرا تاریخ و شرایط تمدنی امر ثابتی نیست (همو، ۱۹۷۶، ص ۷۹-۸۰). او معتقد است قرآن تاریخی است، ولی حدیث، تاریخی‌تر از قرآن بوده، تفسیر تاریخی‌تر از قرآن و حدیث و نیز سیره، تاریخی‌تر از قرآن و حدیث و تفسیر است. سرانجام فقه را تاریخی‌ترین علم از میان علوم نقلی معرفی می‌کند. او با مبنای تاریخی بودن احادیث، مفاد و معانی آن را ناظر به محیط جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی اعراب زمان صدور روایات و گاه عرب جاهلیت می‌داند (همو، ۱۳۸۰). لازمه تاریخی‌نگری فوق، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی است و حنفی به هر دو ملتزم است. در مجموعه آثار حنفی اعم از غرب‌شناسی و اسلام‌شناسی، صراحت‌های فراوانی از نسبی‌گرایی را می‌توان مشاهده کرد؛ چه اینکه در مطالب گذشته هم به آن اشاره شده است.

حنفی به کثرت‌گرایی هم تن می‌دهد. او معتقد است همه فرق اسلامی بر اساس شرایط مختلف فرهنگی پدید آمده، هر یک بازتابی از آن شرایط می‌باشند؛ لذا مدعی است بر

خلاف نظر کسانی که میراث اسلامی را نمایانگر عنصر ثبات در برابر واقعیت اجتماعی متغیر دانسته‌اند، کثرت فرقه‌های اسلامی و مذاهب کلامی نشان‌دهنده تغییر و ثبات هر دو است (همو، ۱۴۱۲ الف، ۵۵). او حتی دو مقوله ایمان و الحاد را صرفاً مفاهیمی نظری دانسته است که حکایت از واقعیتی عینی نمی‌کند؛ زیرا آنچه را که برخی به عنوان الحاد یاد می‌کنند، چه بسا عین ایمان باشد و بر عکس، آنچه را به عنوان ایمان تعبیر می‌کنند، عین الحاد باشد (همان، ص ۶۱). حنفی درباره تمدن غرب هم با توجه به کثرت مکاتب غربی می‌گوید: «پس هیچ مکتب مطلق و دائمی نداریم، بلکه همه نسبی بوده و حقیقت متغیر می‌شود و تنها حقیقت ثابت، روح عصر، شرایط اجتماعی و تاریخی بودن آگاهی اروپایی است» (همو، ۱۴۱۲ ب).

نقد

میراث اسلامی مجموعه‌ای است از نصوص دینی - اعم از کتاب، سنت و روایات اهل بیت - و نیز آنچه عالمان دینی در تفسیر کتاب و سنت انجام داده‌اند و در طول تاریخ بر دامنه و عمق آن افزوده شده، مجموعه بزرگی به نام علوم و میراث اسلامی را پدید آورده‌اند. البته تفاسیر عالمان دینی باید مبتنی بر اصول و چارچوب درست فهم دینی باشد؛ لذا گاه ممکن است خطا در تفسیر دینی راه پیدا کند. اشکال بنیادی بر حنفی آن است که میراث اسلامی مجموعه‌ای از تفاسیر ملی و تمدنی ما از گذشته تا کنون، به تناسب شرایط متغیر زمانی و به تعبیر او به اقتضا روح عصری نیست تا «نیاز عصری» عنصر قوام‌بخش آن باشد یا با استدلال بر تغییر و نسبیت نیازها، بر تغییر و تفسیر مجدد میراث اسلامی تأکید شود.

چنین سخنانی مملو از مغالطه و آمیخته به سراب است. اسلام که اساس و شالوده میراث مسلمانان را تشکیل می‌دهد، یک امر صامت خارجی نیست تا در ظرف معارف بشری و با قلم اقتضائات عصری به لباس لفظ و مفهوم درآید؛ بلکه خود دارای نظامی از معانی، مفاهیم و الفاظ است که نقشی بنیادین در توزین معارف بشری و بیان سعادت آنها ایفا می‌کند. دین، دارای مجموعه‌ای از معانی و مفاهیم بلند و ثابتی است که در طول بیست و سه سال در قرآن کریم مدون شده است و در حدود دو قرن و نیم توسط امامان معصوم

بسط و گسترش یافته‌اند؛ بنابراین حقیقتی که قوام آن به زمان و عصر نیست، مجالی برای بازسازی یا نوسازی خود به اقتضای تغییر زمان باقی نمی‌گذارد. البته راه تأمل در نصوص دینی و بازفهمی آنها همواره باز بوده، بلکه مورد سفارش اسلام است. تأمل و تدبیر در دین برای رسیدن به فهمی عمیق یا جدید، غیر از بازسازی میراث و معارف اسلامی است؛ زیرا در بازسازی، معارف دینی همچون تجربه‌ای اجتماعی و تاریخی و یا فردی و به تناسب زمان، همانند سایر تجارب بشری، تلقی و در قالب نظریه‌های بشری نمایان می‌شود؛ اما در تأمل و تدبیر یا تفسیر دین، معارف دینی فارغ از زمان و مکان به عنوان فهمی عمیق‌تر یا گسترده‌تر خود را نشان می‌دهد که البته چارچوب‌های روشی و معرفتی خاص خود را دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰-۱۳۵).

بدون تردید در میراث اسلامی قرائت‌ها و مکاتب فقهی و کلامی مختلفی وجود دارد که تأثیر عوامل سیاسی و اجتماعی در پیدایش بسیاری از آنها قابل انکار نیست؛ اما مسئله نسبت معرفت، موضوع دیگری است که ارتباطی به بعد اجتماعی مسئله فوق ندارد؛ چه اینکه همه علوم و آموزه‌های میراث اسلامی تابعی از شرایط اجتماعی و تاریخی نیستند. میراث اسلامی به معنای مجموعه‌ای از احتمالات معطوف به فایده‌مندی نیست؛ نه تعبیر احتمالات درست است و نه منطق فایده‌مندی. ویژگی ذاتی مفاهیم ذهنی، کاشفیت است. به طوری که فرض علم بدون کاشفیت یا بیرون‌نما، فرضی محال است و همچنین فرض کاشفیت علم بدون مکشوف بیرون از خود فرضی محال است. در علوم حقیقی، حقیقت یا صدق که به معنای مطابقت تصورات و تصدیقات ذهنی یقینی با واقعیت خارجی یا نفس‌الامری است، هیچ‌گاه موقتی و قابل تغییر نیست. مفاهیم ذهنی همواره با واقع خود مطابقت دارند هر چند واقعیت خارجی موقتی باشد. بدین ترتیب تغییر و تحول در علوم و معارف حقیقی - نه اعتباری - به بهانه تغییر شرایط عینی یا اجتماعی راه ندارد؛ بلکه همه علوم حقیقی اعم از طبیعی، ریاضی، انسانی و الهی از اطلاق و ثبات برخوردار خواهند بود و ادعای نسبت در این علوم نتیجه‌ای جز شکاکیت به دنبال ندارد؛ اما در علوم اعتباری و

علوم تجربی که مستندی جز تجربه نداشته باشند و یا صحت خود را در فواید عملی نشان دهند، این دسته از علوم یقینی نبوده، از دوام و اطلاق برخوردار نخواهند بود.

همچنین برخلاف نظر حنفی، قرآن زبان صامتی ندارد، بلکه بعض قرآن مفسر، مبین و مصلق بعض دیگر آن است؛ لذا مهم‌ترین منبع فکر دینی، این کتاب مقدس است. افراد و گروه‌ها، تولیدکننده یا سازنده فکر دینی نیستند، بلکه کشف‌کننده و مفسر آن از طریق روش‌های خاص تفسیری می‌باشند. همچنین اندیشه دینی، اندیشه‌ای تاریخی که تنها در زمینه خاصی معنا داشته باشد، نیست؛ هرچند زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مسئله‌ساز هستند؛ ولی مسئله‌ها در پرتو اندیشه و اصول دینی ثابت گشوده می‌شوند. علاوه بر منطق معرفت‌شناختی و وحیانی که بر ثبات معرفت دینی و غیرزمانی بودن آن تأکید می‌کند، به عنوان نقدی بنایی، تجربه تاریخی اجتماعی مسلمین و وجدان و شعور جمعی آنها، گواه خوبی بر این حقیقت است که مفاهیم و آموزه‌های دینی را از عصر نزول تا کنون همواره دارای دلالت‌های مشترک و واحدی تلقی کرده‌اند و برخلاف نظر حنفی هیچ‌گاه میراث اسلامی را همانند تکنولوژی و میراث مادی فرهنگ یا آداب و رسوم در معرض تغییر تاریخی ندانسته‌اند. تعبیر حنفی از میراث به عنوان «مسئولیت و اندوخته‌ای قومی و فرهنگی» تعبیری سکولار از میراث مسلمین است که با حقیقت آن هماهنگ نیست.

۴-۱. فایده‌گرایی

حنفی معتقد است در میراث ما عقاید و نظریه‌های مختلفی وجود دارد که از سوی اشاعره، معتزله و... مطرح شده است؛ ولی ما باید مطابق نیازهای عصری برخی از آنها را که مناسب‌تر است، اختیار نماییم. ملاک این گزینش به فایده‌مندی آنها در شرایط اجتماعی خاص برمی‌گردد. در گذشته عقاید اشعری را قبول کرده بودیم؛ لذا الهیات ما به ربط بین خالق و مخلوق، خدا و عالم محدود شده بود، در حالی که امروز شرایط عوض شده است و گرایش اعتزالی بهتر می‌تواند پاسخگوی نیازهای عصر باشد. تنها معیار این قبول و نکول، مقیاس عملی و فایده‌عینی است. در غیر این صورت معیاری نظری برای صواب و خطا وجود ندارد (حنفی، ۱۴۱۲ الف، ص ۲۱-۲۲). او برای مصونیت خود از برچسب

پراگماتیسم، می‌گوید: «در میراث ما، معیار نظری و عملی صدق، یکی است؛ زیرا در اصول تراش یعنی وحی هم این دو به وحدت می‌رسند و دو چیز نمی‌باشند» (همان، ص ۵۵-۵۶). او معتقد است عقاید اسلامی معیاری را برای صدق ذاتی خود دارا نیست، تنها معیار صدق آنها، مقدار تأثیری است که بر حیات اجتماعی و تغییر آن ایفا می‌کند. لذا ایمان و الحاد واقعیتی را از نظر او بیان نمی‌کنند، بلکه صرفاً انگیزه‌ای درونی برای توجیه اعمال و سلوک افراد می‌باشند (همان، ص ۶۱).

نقد

مطابق نگاه حنفی، حق و باطل و درست و غلط در میراث اسلامی معنا ندارد؛ لذا تنها معیار گزینش تفسیری از میراث را فایده‌مندی آن قلمداد می‌کند و حکم به تناسب یا عدم تناسب آن می‌دهد، 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 باید برخاسته از شرایط تاریخی خاص خود بوده، اعتبار آن به فایده‌مندی آن مربوط باشد؛ لذا می‌توان گفت که این نظریه نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه آسیب‌های فراوانی را به فرهنگ و هویت ما وارد می‌کند؛ زیرا سبب گسست هویت و تمدن گذشته و سبب از بین رفتن وحدت دینی و بسط اختلاف و افزایش تشویش و نگرانی‌های روانی در جامعه می‌گردد. ثانیاً مبنای فایده‌گرایی از اساس مبنای غلطی است و برخلاف نظر حنفی، در معرفت‌شناسی چیزی به نام حق و باطل و صحیح و سقیم وجود دارد و همواره اندیشه‌های ما به دنبال حکایت‌گری از واقعیتی، متصف به درست و غلط می‌شوند که بسط این مطلب به مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی بازمی‌گردد. 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.

۱-۵. قداست‌زدایی

حنفی میراث گذشته مسلمانان را از دین جدا می‌سازد. هرچند از نظر او دین، بخشی از میراث است، اما سبب دینی شدن آن نمی‌شود. حاصل این تفکیک، آن است که میراث، مجموعه تفسیرهایی است که گذشتگان ما نسبت به واقع و جهان اجتماعی خود داشته‌اند؛ لذا گاه از دین جبریت می‌فهمیدند و گاه اختیار؛ گاه مسلک اشعری را می‌پذیرفتند و گاه معتزلی و این تفسیرهای مختلف همچنان در آینده به شکل‌های مختلف و نو استمرار خواهد داشت. از نظر او اقبال به یک رویکرد و ادبار از رویکردی دیگر، ارتباطی با دین و وحی ندارد تا سر از حوزه قداست‌ها در آورد. حتی تلاش برای بازسازی میراث هیچ ارتباطی با قداست دین و عواطف دینی مردم نسبت به میراث دینی ندارد (همان، ص ۲۳). بدیهی است هرگونه تلاش و اجتهاد در اصول و فروع دینی به حوزه میراث اسلامی برمی‌گردد. در نتیجه قرائت‌های مختلف هیچ‌گونه قداست و حرمتی نخواهند داشت.

در این صورت اندیشه‌های بنیادین اسلامی، فقه و فلسفه، کلام و تفسیر همگی از حوزه قداست‌ها خارج بوده، رد و تغییرشان به دین و قداست مربوط نمی‌شود. تأکید و اصرار حنفی مبنی بر اینکه میراث ما، نباید وصف «اسلامی» داشته باشد و در صورت کاربرد آن، «اسلامی» بودن هیچ معنای دینی ندارد، بلکه به معنای تمدنی آن است، همگی در راستای قداست‌زدایی از میراث اسلامی است.

نقد

یکی از ویژگی‌های مهم اسلام، قداست است که حنفی بر پایه نفی آن به بازشناسی میراث پرداخته است. قداست به این معناست که آموزه‌های وحیانی به جهت داشتن مبدأ فاعلی (خداوند متعال) و مبدأ قابلی (حضرت رسول) هیچ‌گونه کاستی، زشتی و بطلانی در آن راه ندارد؛ در نتیجه معرفت دینی، عمل دینی، اخلاق دینی و شعائر دینی از قداست و تعالی برخوردار خواهند بود. «قداست به معنای محور ایمان و مدار اسلام، به طوری که قبول آن پایه ایمان بوده و نکول آن مایه کفر باشد و ایمان به آن، سبب سعادت و کفر به آن وسیله شقاوت گردد، و سعادت مزبور زمینه ورود به بهشت ابد و شقاوت یاد شده، سبب ورود به

دوزخ شود» از ویژگی‌های معرفت دینی است. همان طوری که قداست به معنی نقد ناپذیری دین و معرفت دینی، به دلیل حق‌بودن و خالی‌بودن از هر نوع شائبه باطل، از خصوصیات آن است؛ لذا اگر فقیه و دین‌شناسی بتواند چیزی را از دین استنباط کند که مطابق با دین باشد، قهراً ویژگی قداست یعنی نقدناپذیربودن را به دلیل حقانیت، خلوص و کمال، خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۶۴-۷۲).

حنفی در قداست‌زدایی از میراث اسلامی، در مرحله نخست دست به تفکیک دین از میراث می‌زند؛ به این بیان که میراث به دینی یا اسلامی بودن قابل توصیف نیست. در مرحله دوم، میراث را امری تمدنی دانسته است که حاصل تفسیر گذشتگان از جهان اجتماعی و واقع خودشان بوده است؛ در نتیجه نقد و بازسازی میراث را نقد قداست‌ها نمی‌داند. او در هردو مرحله به اشتباه رفته است. اگر قرآن و سنت را بیرون از میراث اسلامی بدانیم و میراث را تفسیرهای آن تلقی کنیم، در این صورت میراثی که مطابق دین خداست، تجلی دین در اندیشه و آگاهی مردم و نیز در رفتار و احساس آنها خواهد بود؛ و این تجلی و ظهور، عین دین و مقدس به قداست دین است.

از سویی دیگر، به چه دلیل این سخن حنفی را بپذیریم که میراث ما تفسیری از گذشتگان درباره جهان اجتماعی خودشان بود که بر این اساس، گاه از دین جبریت و مکتب اشعری را می‌فهمیدند و گاه اختیار و مذهب اعتزال را. نه تاریخ اندیشه مسلمانان و تراث آنها، اجازه چنین تفسیری می‌دهد و نه شاهدهی بر تأیید آن وجود دارد و نه مبانی و روش حنفی راهگشای این مقصود است. به نظر می‌رسد او نگرانی‌ای روان‌شناختی از رویکرد خود در میان مسلمانان دارد که مبدا متهم به دین‌ستیزی و قداست‌زدایی از دین شود؛ لذا چنین اظهار می‌دارد که بازسازی میراث هیچ ارتباطی با قداست دین و عوطف دینی مردم ندارد.

۶-۱. سکولاریسم

شاید به نظر عجیب آید که از دین بتوان تفسیری سکولار داشت؛ یعنی مبدأ و معاد و همه اصول و معارفی که در محوریت خداوند متعال شکل گرفته است، به یکباره محوریت خود

را از دست داده است تا به محوریت انسان و زندگی این جهانی تفسیری نو بیابد. اسلام دنیا و اقتضائات زندگی دنیایی را به صورت استقلالی و بریده از حیات ابدی آخرت و مبدأ متعال نگاه نمی‌کند، بلکه در راستای آن و مقدمه‌ای برای وصول به آن مقصد معرفی می‌کند؛ اما در تفسیر سکولار از دین این نگاه تغییر می‌کند. حنفی در رویکرد «تجدد و تراش» خود معتقد است به اقتضای نیازهای عصر ما که به عقب‌ماندگی، اشغال سرزمین‌های اسلامی و رکود فکری مبتلا شده‌ایم، هدف اصلی باید استقلال و آزادی این سرزمین‌ها باشد؛ در نتیجه اگر نیازی به الهیات، فلسفه، فقه و تصوف باشد، باید الهیات زمین، فلسفه زمین، فقه زمین، تصوف و شعر زمین پدید آید. عرفان باید عرفان انقلاب، فقه باید فقه پیشرفت و تفسیر دین، تفسیر از دین توسعه و ترقی باشد. اگر چنین اتفاقی رخ دهد، ایدئولوژی لازم برای تغییر اجتماعی به وجود می‌آید. در غیر این صورت همچنان در عقب‌ماندگی خواهیم بود (حنفی، ۱۴۱۲، ص ۴۹-۵۰).

عجیب‌تر آنکه او سکولاریسم غرب را جوهر و اساس دین می‌داند و مدعی است وحی در جوهر خود سکولار است و دینی بودن، امری عارضی بوده است که از تاریخ بر آن تحمیل شده است. از نظر او سکولاریسم در غرب برای بازگشت آزادی انسان و نفی هر نوع سلطه‌ای غیر از سلطه عقل به وجود آمد؛ بنابراین سکولاریسم اساس وحی و جوهر آن است (همان، ۶۳). به اعتقاد وی، در مصر معاصر، اندیشه اخوان المسلمین نیازمند یک تطور است. او این تطور را در ارائه ایدئولوژی سکولار می‌داند. چه اینکه اسلام را دین سکولار قلمداد می‌کند که بنیاد آن بر مراعات مصالح مردم است: «ما رأه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن». حاکمیت خدا به معنی حاکمیت مردم است و در اسلام تئوکراسی یا حکومت دینی وجود ندارد. نظام اسلامی از نظر حنفی، نظام مبتنی بر بیعت، شورا و نوعی از قانون اساسی اسلامی است که مصالح مردم را رعایت کند. در این صورت ایدئولوژی اسلامی، ایدئولوژی انسانی و اجتماعی خواهد بود، نه ایدئولوژی دینی و لاهوتی (همو، ۱۹۸۱، ص ۳۰۴).

تفسیر سکولاری حنفی از دین که به تعبیر او به لاهوت زمین، فقه زمین، تصوف و عرفان انقلاب و پیشرفت می‌انجامد، تفسیر دین نیست، بلکه تأسیس آن است که همانند سایر ایدئولوژی‌ها از قبیل ناسیونالیسم، سوسیالیسم و لیبرالیسم نه‌تنها گرهی از مشکلات معاصر مسلمانان نمی‌گشاید، بلکه خود به همان سرنوشتی مبتلا می‌شود که لیبرالیسم و کمونیسم مبتلا شده‌اند. به‌علاوه تجربه تاریخی مسلمانان نشان می‌دهد که هر کجا پیشرفت و موفقیتی تاریخی نصیب آنان شده‌است - چه در عرصه مبارزه با استعمار خارجی و اسرائیل و چه در مقابله با استبداد داخلی و یا ایجاد انسجام و اتحاد داخلی و... - ناشی از ادبیات دینی و میراث اسلامی است، بدون آنکه کوچک‌ترین بدعت روشنفکرانه در آن باشد. دین با توجه به توحید، نبوت و معاد، رسالت سیاسی و اجتماعی خود را در پیشرفت جوامع اسلامی انجام می‌دهد. فلسفه سیاسی و فقه اسلامی عهده‌دار چنین تبیینی از نقش اندیشه دینی در پیشرفت و اعتلا جوامع اسلامی است.

۲. روش‌شناسی اندیشه حنفی

روش تحقیق حنفی در مطالعات اسلامی و حتی غرب‌شناسی، برخاسته از مبانی نظری او به‌خصوص رویکرد پدیدارشناختی است. او در مواردی به این مطلب تصریح می‌کند؛ چه اینکه تحلیل‌های او گواهی می‌دهد که در بررسی مسئله میراث اسلامی، غرب‌گرایی، تجدد و غرب‌شناسی، رویکرد پدیدارشناختی را به کار می‌گیرد که پدیده‌ها را در معیت زمانی و به عنوان عکس‌العملی به شرایط تاریخی و تمدنی مورد مطالعه قرار می‌دهد (حنفی، ۱۹۷۶، ص ۶۲). رویکرد پدیدارشناسی همانند رویکرد تاریخی هم مبنا برای اوست و هم روش. آن‌گاه که کل اندیشه‌ها و تحلیل‌های او تحت تأثیر این دو رویکرد است، به مبنایی برای اندیشه‌های او تبدیل می‌شود؛ اما وقتی که از آنها همچون روشی در تحلیل‌های موردی و موضوعی بهره می‌گیرد، نوعی روش به شمار می‌آید. او در این زمینه بسیار وامدار مکاتب و مفاهیم نظری و معرفت‌شناختی اندیشه‌های مدرن غربی بوده است. علی‌رغم اینکه انگیزه اصلی خود را در مباحث تجدد و تراث، بازخوانی میراث از منظر «خود» معرفی می‌کند و مطالعه میراث از منظر غرب را از انحرافات مهم غرب‌زدگان می‌داند، با این وجود خود از

پیشگامان نگاه «خود در آینه دیگران» بوده، آشکارا تفاسیر مادی، مارکسیستی و پدیدارشناختی خود از اسلام را به نمایش می‌گذارند.

هرچند حنفی به انکار وجودی و معرفت‌شناختی ساحت اقدس الهی پرداخته است* و بنیادی‌ترین اصول و آموزه‌های اسلام را از منظری پدیدارشناختی، نوعی احساس و آگاهی درونی انسان تلقی کرده است که به اقتضای شرایط اجتماعی و حیاتی جامعه در حرکت تاریخی به اشکال مختلفی در گروه‌ها و نحله‌های اسلامی ظهور پیدا می‌کند؛ اما به دلیل بهره‌ای که از ادبیات دینی دارد، در تفسیر و تحلیل تجددگرایانه خویش از آنها بهره می‌گیرد. او از قواعد و مسلمات فقهی، اصولی، تفسیری و... در اثبات معنی و مقصود خویش بسیار سود جسته است؛ به طوری که اگر فردی بی‌اطلاع از مبانی نظری و معرفتی او باشد، گاه گمان می‌کند با یک متکلم معتزلی یا مسلمان معتقد به آموزه‌های اسلام مواجه است؛ در حالی که اسلام، قرآن، وحی، پیامبر، تفسیر، فقه و... تنها نام‌هایی برای معانی خاصی نزد او می‌باشند که جز اشتراک لفظی، هیچ اشتراک معنوی با عقاید اسلامی ندارد؛ بلکه در تقابل آشکار با صریح کتاب و سنت و حکم عقل است و هیچ‌یک از متکلمان، مفسران و اصولیان شیعه و سنی در طول تاریخ چنین رویکردی نداشته‌اند؛ بنابراین بهره‌گیری از جدل و مسلمات اعتقادی مسلمانان و تفسیری تحریف‌آمیز و مملو از مغالطه‌داشتن، روشی است که او در مواجهه با میراث اسلامی به کار می‌گیرد.

اسلوب بهره‌گیری حنفی از آیات و روایات در بسیاری از آثارش، اسلوبی تفسیری یا تطبیق مدلول آیات بر مصادیق نیست؛ بلکه بیشتر همچون استناد به شعر، تمثیل و امثال و حکم است که چه بسا در مدلول اصلی خود به کار نروند، بلکه طرداً للباب و به صورت

* او درباره وجودی خارجی ذات الهی می‌گوید: «لیس هناك شیء فی العالم یسمى ذات الله یمکن الرجوع الیها او تكون مقياساً للتحقق و للصدق و بعبارة منطقية نقول إن ذات الله مفهوم بلا ما صدق». همچنین درباره عدم امکان معرفت او در فرض وجودش می‌گوید: «لو امکن اثبات موجود کامل لامتناه یحوی علی جمیع صفات الکمال، کیف یمکن اذن الانتقال من عالم الذهن الی عالم الاعیان» (۱۹۸۸، ب، ج، ۱، ص ۸۰).

ابزاری مورد استفاده قرار می‌گیرند. وی مفاهیم و ابزارهای معرفتی روش پدیدارشناختی را مناسب‌ترین روش در علوم انسانی می‌داند و در این باره از واژه «شعور» یا آگاهی و احساس درونی بسیار بهره می‌گیرد. شعور یا آگاهی، ابزاری کلیدی در تحلیل او از آموزه‌های میراث اسلامی است. مقصود او از «تحلیل شعوری» نسبت به پدیده‌های انسانی، تحلیل تجارب زیسته‌ای است که به صورت آگاهانه و زنده در درون افراد انسانی به وجود می‌آید. به تعبیر او، در عالم شعور انسانی، بین عقل و واقع اجتماعی، جدل و تعامل اتفاق می‌افتد و پدیده‌های اجتماعی همچون پدیده‌ای زنده و انسان در مرکزیت عالم عینی، واقع خارجی را با عقل و اندیشه خود در فضای شعور و تجربه زنده به وحدت می‌رساند (حنفی، ۱۹۸۸ الف، ص ۳۷۴). بنابراین تحلیل شعوری اقتضا می‌کند که احساس و آگاهی افراد از واقعیت، اصل باشد و همه نصوص میراث، فرع آن و در نتیجه مدلولی جز معنای احساس و شعور نباید داشته باشند.

یکی از ویژگی‌های روش حنفی در مجموعه آثار او ضعف بلکه فقدان ادله و شواهد کافی برای مدعیات خویش است. او از روش جدلی بسیار سود می‌جوید و در استشهاد به آیات و روایات در تطبیق بر مرام خود غفلت نمی‌ورزد؛ چه اینکه به دنبال کشف حقیقت و دفاع از حقیقت نیست و شاید به این دلیل، که مطابق رویکرد او حقیقتی وجود ندارد، حقیقت جز مخلوق شعور و آگاهی انسان و مصالح عصری او نیست؛ لذا روش او نه روشی برهانی و نه مؤید به تأیید نقلی است. وجدان، احساس، آگاهی و شعور معنای خاصی در ادبیات او می‌یابد که نسبتی با ثبات، حقیقت و رسالت ثابت انسانی ندارد؛ لذا چاره‌ای جز به‌کارگیری روش خطابی و جدلی نمی‌بیند. اگر آثار مهم او همچون *من العقیده الی الثوره* مورد مطالعه قرار نگیرد و دیدگاه او درباره حقایقی مثل «خدا»، «پیامبر»، «وحی»، «معاد» و «انسان» برای خواننده دیگر آثارش روشن نباشد، گمان نمی‌کند که خدا و معاد او، خدا و معاد مسلمانان نیست.

در واقع اندیشه‌هایی را که سکولارها، لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها به صورت صریح و آشکار در مقابل اندیشه‌های اسلامی مطرح می‌کنند، حنفی همان اندیشه‌ها را تحت پوشش

ادبیات دینی و با نام بازسازی میراث گذشته تکرار می‌نماید. او علی‌رغم تأثیرپذیری از بنیان‌های روشی و معرفتی دنیای تجدد، مدعی است که نگاهی تمدنی در تحلیل مسائل و موضوعات دارد. تعبیر «أنا و الآخر» (ما و دیگران یا مسلمانان و غرب) در آثار او زیاد به چشم می‌خورد و خود تصریح می‌کند که باید تمدن مسلمانان در مقابل تمدن غرب، از استقلال و هویت برخوردار باشد و ما خود را در آینه دیگران نگاه نکنیم. او حتی اسلام را چیزی جز وجهه تمدنی آن نمی‌شناسد. دیگر ویژگی روشی آثار حنفی، تکرار و زیاده‌گویی ملال‌آور آن است. رویکرد تاریخی و تمدنی او در بیشتر آثارش و در تبیین همه مسائل و چالش‌های معاصر جهان اسلام تکرار می‌شود. چنین روشی کتب و مقالات او را متکثر کرده است، ولی عمق اندیشه او را تولید نکرده است. مبانی اندیشه حنفی به معایب جدی و بنیادینی گرفتار است که همه تحلیل‌ها و استنتاج‌های او را فرومی‌ریزد.

۳. شیوه‌های بازسازی علوم اسلامی

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 (حنفی، ۱۴۱۲ الف، ص ۱۰۹). آن‌گاه او به توضیح هر یک در ضمن سه بحث یعنی بازسازی زبان، کشف معنی و محیط فرهنگی پرداخته و معتقد است بازسازی علوم اسلامی از چنین روش‌هایی پیروی می‌کند.

۳-۱. بازسازی زبانی

زبان وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌هاست و هر اندیشه جدیدی زبان جدید خود را می‌طلبد. وقتی تمدنی به گسترش و تطور 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 (همان، ص ۱۰۹). 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 گرفتارند. تعابیر موجود در 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 در عرفان و تصوف وجود دارد، مثل رضا، توکل، صبر، ورع، خشیت، خوف، حزن و بکا همه مشمول این سخن‌اند.

به نظر او تقارن دائمی زبان میراث و اصطلاحات آن با معانی گذشته، توانایی آن را برای بیان معانی جدید سلب کرده است (همان، ص ۱۱۰). روش بازسازی الفاظ از نظر او به صورت مکانیکی نیست که لفظ سابق را برداریم و لفظ جدیدی جایگزین آن نماییم؛ بلکه باید به صورت خودجوش و خود به خودی 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، تلاش می‌کند برای آن معانی حقیقی پنهان، تعبیری را که در زبان متداول روز رایج است به کار گیرد. او ویژگی‌های زبان جدید را این‌گونه توضیح می‌دهد که زبان جدید، باید زبانی بسیار عام - که بیشترین مخاطب را دارد - زبانی باز و نقدپذیر، زبانی عقلی و قابل تعامل در انتقال معنا باشد.

حنه‌ی واژه‌هایی مثل آزادی، عمل، شوری، طبیعت و عقل را جزو این دسته از الفاظ می‌داند، به خلاف الفاظی مثل الله، بهشت، جهنم، آخرت، حساب و عقاب، صراط و میزان. زبان جدید باید تجربه‌پذیر باشد؛ یعنی بتوان معانی و دلالت‌های آن را به وسیله حس، مشاهده و تجربه محک زد. 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 برده، معانی انسانی از آنها اراده کنیم؛ زیرا عصر ما عصر انسانی است که همه چیز در محوریت او قرار دارد، نه محوریت خدا (همان، ص ۱۱۹-۱۳۲).

۲-۳. 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 محقق حاصل نمی‌شود. از دیدگاه او میراث را می‌توان از منظرهای گوناگونی مطالعه کرد؛ اما تجدد و بازسازی میراث به معنی بازسازی آن با رویکرد عصری است و این به معنی تخطئه قرائت‌های گذشته یا عدم ورود قرائت‌های آینده نیست، بلکه همه اینها ممکن است صحیح باشد. خطا وقتی اتفاق می‌افتد که میراث با رویکرد غیر عصری قرائت شود (همان، ص ۱۳۲).

او مهم‌ترین عرصه برجسته‌سازی و بازسازی در میراث را مفهوم «خودآگاهی (الشعور)» می‌داند؛ زیرا این مفهوم به بعد خاصی از انسان اشاره دارد که به تعبیر او از عقل مهم‌تر و از قلب دقیق‌تر است. او مدعی است میراث ما اهمیتی را که به الهیات و طبیعیات داده است، برای انسان و خودآگاهی آن قائل نشده است؛ هرچند به صورت ضمنی و پنهانی در درون الهیات و علوم میراث وجود دارد، ولی در بازسازی باید این نگاه برجسته شود. جمیع علوم برخاسته از شعور و آگاهی است و شناخت موجودات و اشیا از خلال آن محقق می‌شود. در عین حال وجود انسانی چیزی غیر از آگاهی و شعور نیست؛ پس نقطه تلاقی معرفت و وجود آدمی همین خودآگاهی است؛ لذا مسئله عصر ما «خودآگاهی» است و هدف یک مصلح و متجدد چیزی جز بیداری این احساس و آگاهی نیست. وقتی که امروز سخن از فقر، اشغال سرزمین‌ها، رنج و مرارت‌ها می‌رود مقصود احساس و خودآگاهی آنهاست. واژه «خودآگاهی» در اندوخته روحی میراث و تجدد هر دو وجود دارد؛ لذا در مفهوم کوچیتو دکارتی و سپس در قصدیت پدیدارشناختی هوسرل، شاهد چنین معنایی هستیم (همان، ص ۱۳۲-۱۳۷).

۳-۳. تغییر محیط فرهنگی

سومین قلمرو مؤثر در تحلیل و بازسازی میراث اسلامی از نظر حنفی، محیط فرهنگی است. او می‌گوید میراث ما برخاسته از محیطی با شرایط و ویژگی‌های فرهنگی معین است و همین وضعیت فرهنگی، ماده علمی خاصی را تعیین نموده است که بیانگر مشکلات و معضلات آن است. در این دیدگاه واقعیت تاریخی و اجتماعی میراث در گذشته، تعیین‌کننده ماهیت علوم، روش‌ها، نتایج و زبان علوم میراث بوده‌اند. از این جهت علوم میراث از اطلاق و ثبات برخوردار نیستند، بلکه نسبی بوده، هرکدام در چارچوب نوع فرهنگ دوران گذشته به تعبیر و تفسیر وحی پرداختند. بر این اساس، حنفی می‌گوید:

در گذشته بیشترین دغدغه فقه، عبادات بود تا معاملات، در حالی که امروز مشکل ما، معاملات و احکام مربوط به روابط بین حکومت و ملت است. امروز مسائل خانواده ناشی از افراد نیست، بلکه به وضعیت طبقاتی خانواده‌ها و نظام سیاسی برمی‌گردد؛ بنابراین موضوع فقهی ما عوض شده است یا در علم کلام مسئله گذشته خطر تجسیم، تشبیه، تألیه (صفات خدایی به اشیا یا موجودات دادن) یا شرک بود، لذا توحید به شکل کنونی آن به وجود آمد. امروزه از این خطرها خبری نیست. مسئله ما مشکل سرزمین، یأس مردم، در بند بودن آنها و انحطاط نظم اجتماعی است؛ لذا باید موضوع توحید تغییر کند، الهیات ما باید به لاهوت زمین، لاهوت انقلاب، لاهوت آزادی، لاهوت توسعه و پیشرفت برگردد (همان، ص ۱۳۹-۱۳۷).

البته 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 مملو از نظریه‌های عصری است- می‌باشد و آن‌گاه تطبیق نصوص و حیانی بر آنها را بحث از «توحید معاصر» می‌خواند. 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.

نقد

با توجه به اینکه حنفی میراث اسلامی و هر میراث دیگری را دارای زبان خاصی می‌داند که با مفاهیم خاص خود از محیط فرهنگی ویژه‌ای برمی‌خیزد، لذا 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. تصویر تمدنی فوق که چارچوب اصلی ذهن حنفی را تشکیل می‌دهد، نسبت به اسلام و میراث اسلامی صادق نیست. اسلام تمدن‌ساز است، ولی تمدن اسلامی دربردارنده مجموعه‌ای از آموزه‌های اسلام و گاه عناصری از آموزه‌های غیراسلامی و حتی مغایر با آموزه‌های اصلی کتاب و سنت است؛ لذا برای شناخت اسلام و بازشناسی میراث اسلامی باید به موازین بنیادی آن یعنی قرآن و روایات روی آورد. بنابراین آموزه‌های بنیادین کتاب و سنت خود زبان‌گوییایی داشته و اندیشه‌ها باید به کشف معانی حقیقی و اصیل آنها بپردازند.

در این رویکرد، مسائل، نیازها و دغدغه‌ها باید خود را بر کتاب و سنت عرضه نموده تا از طریق عقلی و نقلی و به صورتی روشمند اندیشه‌های دینی کشف شوند. با حفظ مبنای فوق، بازسازی زبانی آن‌گونه که حنفی بیان کرده است، به اطلاق خود صحیح نیست. زبان و اندیشه لازم و ملزوم یکدیگرند؛ تغییر در اندیشه‌ها زبان و ادبیات جدیدی خلق می‌کند. وقتی تمدنی به مفاهیم جدیدی دست یافت، نسبت آن با زبان گذشته در گرو نسبت آن با معانی گذشته است. تمدن یک نظام تاریخ‌مند منسجم است که به آسانی تن به هر تغییری نمی‌دهد؛ اما وقتی که پذیرای مفاهیم جدیدی شد تلاش می‌کند آن را با دیگر اجزای سیستم خود سازگار سازد. در غیر این صورت به ناهمگونی، تعارض و گسست تمدنی دچار خواهد گشت. خلاقیت اندیشه انسانی او را به آفرینش زبان نوین یا انتقال آن از دیگر جوامع بشری فرامی‌خواند.

زبان جدید و اندیشه‌های نو نیازمند توزین و ارزش‌گذاری‌اند؛ همان‌گونه که پیشرفت علم چنین است. معیار ارزش‌گذاری آنها در تمدن اسلامی، آموزه‌های اسلام 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 معیاری است و مناط آن را اسلام تعیین نموده است؛ بنابراین با اجتهاد و نوآوری فکری و زبانی، تنها الفاظی از میراث اسلامی رخت برمی‌بندد که در ادبیات بخشی از میراث وجود داشته است، ولی محدودیت یا خطای آنها از طریق اجتهاد و تلاش روشمند علمی آشکار شده باشد؛ لذا شیفتگی به مفاهیم و زبان جدید تمدن غرب نباید دلیلی بر کهنگی زبان کل میراث اسلامی شود. مگر 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، امری ذوقی و سلیقه‌ای است که اتفاق افتد؟! اینها بنیادی‌ترین اصول عالم هستی است و با حذف آنها چیزی از میراث اسلامی باقی نخواهد ماند. 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 هرج و مرج معرفتی است.

رویکرد مادی و مارکسیستی حنفی در الهیات، فرصتی برای هضم معارف اسلامی را باقی نگذاشته است. او مشکل میراث را محوریت توحید و زبان الهیاتی داشتن می‌داند؛ در حالی که عنصر قوام‌بخش میراث، اصل توحید اسلامی است و با حذف آن، چیزی از میراث نمی‌ماند تا قابل انتساب به اسلام باشد. او با رویکردی پدیدارشناختی به تفسیر مفهوم خدا پرداخته، آن را به پدیده‌ای روان‌شناختی و مخلوق امیال و آرزوهای انسان تنزل می‌دهد. وقتی که بازسازی واژه خدا، این چنین به ویرانی آن منتهی شود، سایر آموزه‌ها از قبیل وحی، قرآن، نبوت، معاد و... به سرنوشت اسفناک‌تری دچار خواهند شد.

ویژگی‌هایی را که حنفی برای زبان جدید برشمرده، میراث اسلامی را به داشتن چنین ویژگی‌هایی سفارش می‌کند، برخی از درون مبتلا به تناقض است و برخی دیگر با روح اسلام اجنبی بوده و با نصوص صریح قرآن در تعارض است؛ 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 و یا به تعبیر او زبان جدید، دست‌کم در دنیای اسلام مخاطب چندانی ندارد، بلکه در دنیای غرب هم با قرائت‌های مختلف و مخاطبان متفاوتی روبه‌رو است. از سوی دیگر، اگر کسانی واژه علم و تکنولوژی را نفهمند و یا برای فلسفه ارزشی قائل نباشند، آیا می‌توان این واژه‌ها را غیرعقلانی دانست؟ به علاوه، به چه دلیل زبان دینی را که مملو از مفاهیم و معارف الهی و غیر تجربی است، غیرعقلانی بدانیم؟ همه الفاظی که حنفی به عنوان مشکل اندیشه معاصر ما مطرح کرد، تنها در منطق پوزیتیویستی قابل حل نیست. در حالی که این منطق کهنگی خود را از قبل اعلام نموده است.

وحی برای تفسیر و تغییر مسائل انسانی در جهت اهداف خود است، نه اینکه مسائل و رویکردهای عصری، اصل بوده، خود را بر نصوص دینی تحمیل نمایند. چنین رویکردی همان تفسیر به رأی است که به شدت مورد نکوهش قرآن و روایات است. به چه دلیل شعور یا خودآگاهی پدیدارشناختی به بهانه رویکرد عصری، ضرورت خود را بر میراث تحمیل نماید؟! این رویکرد در بخشی از تاریخ غرب اتفاق افتاده و چالش‌های معرفتی و هستی‌شناختی خاص خود را دارد. افزون 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 نمود! حنفی علوم اسلامی را دارای دلالت‌های ذاتی، ثابت و مطلق نمی‌داند، بلکه بازتابی از واقعیت زمانه و نمودی از وحی به تناسب شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی گذشته تلقی می‌کند؛ لذا به عنوان بازسازی میراث همه علوم اسلامی را با قرائت جدیدی دست‌خوش تغییر بنیادی قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

رسالت اصلی و خطیر اسلام‌شناسی، شناخت صحیح آموزه‌های اسلام بر اساس کتاب و سنت و از طریق عقل و نقل است و علوم مربوط به میراث اسلامی، مجموعه عظیمی از این مهم را فراهم و بستر مناسبی را برای تحقیق بیشتر تأمین کرده است؛ اما زمانی که مفروضات قبلی از جغرافیایی دیگر و با زمینه‌های فلسفی و فرهنگی خاص خود، امری

جهانی و انسانی تلقی شوند و آن‌گاه خود مرجعی برای تأویل نصوص دینی قرار گیرند، با اسلامی وارونه مواجه خواهیم شد؛ به گونه‌ای که اندیشه سکولاری و حتی الحادی به اسلام نسبت داده می‌شود! اصرار حنفی بر تاریخی‌نگری در میراث اسلامی و تنزل میراث اسلامی به پدیده‌ای تاریخی و محصول شرایط اجتماعی دانستن، اسلام‌شناسی وارونه‌ای را عرضه می‌کند که از هر نوع تغییر در نگرش اسلامی به اقتضای مفاهیم و اندیشه‌های دنیای غرب، استقبال کرده است و تا رسیدن به تغییر در بنیادی‌ترین اصول اسلامی یعنی توحید، نبوت، امامت و معاد پیش خواهد رفت؛ زیرا چنین تغییر بنیادی می‌تواند زمینه پذیرش اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مدرن را فراهم نماید.

اسلام‌شناسی حنفی از این جهت وارونه است که به جای اصل قراردادن وحی و نصوص دینی، شرایط تاریخی و روحی افراد را اصل و وحی را تابع آن قرار می‌دهد. میراث اسلامی را نه از منظر خودی، بلکه در آینه اندیشه بیگانه مطالعه می‌کند. به جای آنکه تاریخ را اسلامی و دینی بداند، دین و میراث اسلامی را تاریخی می‌خواند. الهیات اسلامی را به انسانیت سکولار وارونه می‌کند که در آن، خدایان مجازی جایگزین خدای حقیقی می‌گردند و میراث اسلامی در چنگال عصریت فرو می‌روند.

پی‌نوشت‌ها

۱. حسن حنفی مؤسس «چپ اسلامی» در مصر، در سال ۱۹۳۵ در قاره 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 نمود. بعد از بازگشت به مصر در سال ۱۹۶۷ به تدریس در دانشگاه مصر مشغول شد و هم‌زمان تألیفات خود را در سطوح مختلف علمی تخصصی، فرهنگی و عمومی متمرکز ساخت. او علاوه بر تدریس در دانشگاه مصر به کشورهای از قبیل بلژیک، آمریکا، فرانسه، ژاپن، مراکش و کشورهای خلیج فارس به عنوان استاد مهمان دعوت می‌شد و اکنون به تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره اشتغال دارد. حنفی یکی از روشنفکران معاصر عرب بوده، شهرت او مرهون تأسیس جریان چپ اسلامی در مصر و نیز تحقیقات و تألیفات متعددی است که در حوزه گسترده «اسلام و تجدد» و یا به تعبیر او «التجدید و التراث» (بازسازی و میراث) پدید آورده، سالیانی از عمر خود را در این پروژه سپری کرده است (حنفی، حسن و دیگران؛ میراث فلسفی ما؛ گردآورنده فاطمه گوارایی؛ تهران: یادآوران، ۱۳۸۰، ص ۱۲-۱۳/ الحاج، کمیل؛ الموسوعة المیسرة فی الفكر الفلسفی و الاجتماعی؛ بیروت: مکتبه لبنان،

۲۰۰۰، ص ۲۰۸-۲۱۲). آثار او که عکس‌العمل‌های متفاوتی را برانگیخته در سه حوزه تألیف شده است: حوزه بازسازی یا تجدد در میراث اسلامی، حوزه غرب‌شناسی و حوزه بازشناسی مسائل مربوط به واقعیت معاصر مسلمانان.

۲. «و اذا كان ذات الله لا يمكن تصوره أو ادراكه أو الإشارة إليه، فانه لا يمكن ايضا التعبير عنه لأن لغة الانسانية لا يمكن ان تعبر الا عن التصورات أو الادراكات أو الموضوعات أو المعانى الانسانية... ليس أمام الانسان إذن اذا ما اراد الحدیث عن ذات الله الا التشبيه بنفسه و القياس على العالم و اثبات اوصاف الانسان الايجابية كصفات ثبوتية لله و نفي اوصاف الانسان السلبية كصفات سلوية عن الله و بالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الانسان، يتوهم الانسان أنه يتحدث عن الله» (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۸۱-۸۲).

منابع و مأخذ

۱. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ ج اول، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۲. حنفی، حسن؛ «از نقد سند تا نقد متن»؛ فصلنامه علوم حدیث؛ ش ۱۹، بهار ۱۳۸۰.
۳. —؛ التراث و التجديد؛ الطبعة الرابعة، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ۱۴۱۲ق، «الف».
۴. —؛ مقدمة في علم الأستغراب؛ الطبعة الأولى، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ۱۴۱۲ق، «ب».
۵. —؛ الدين والثورة في مصر، الاصولية الاسلامية؛ القاهرة: مكتبة مدبولی، ۱۹۸۱م.
۶. —؛ فی الفكر الغربی المعاصر؛ الطبعة الرابعة، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، ۱۴۱۰ق.
۷. —؛ قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر؛ القاهرة: دارالفکر العربی، ۱۹۷۶م.
۸. —؛ هموم الفكر و الوطن؛ القاهرة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۹۹۸م، «الف».
۹. —؛ من العقيدة الي الثورة؛ الطبعة الأولى، بیروت: دار التنوير للطباعة و النشر، ۱۹۸۸م، «ب».
۱۰. —؛ من النص الي الواقع (محاولة لاعادة بناء علم اصول الفقه) (دوجلدی)؛ الطبعة الاولى، بیروت: دار المدار الاسلامی، ۲۰۰۵م.
۱۱. زکریایی، محمدعلی؛ درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکران ایران؛ تهران: نشر آذریون، ۱۳۷۸.
۱۲. شرفی، عبدالمجید؛ عصری‌سازی اندیشه دینی؛ مترجم محمد امجد؛ تهران: نشر ناقد، ۱۳۸۲.
۱۳. عنایت، حمید؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب؛ ج سوم، تهران: چاپخانه سپهر، ۱۳۶۳.
۱۴. لیوتار، ژان فرانسوا؛ پدیده‌شناسی؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ ج دوم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.

۱۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.

۱۱۶

زمین

تابستان ۱۳۹۱ / شماره ۵۰ / نصرالله آقاجانی

