

The Review and Critique of Hassan Hanafi's Heritage Reconstruction Project

Majid Menhaji*
 Mohammad Hossein Mokhtari**
 Gholamreza Zarifyan***

Abstract

Heritage and modernity are among the most challenging and perhaps the most sensitive issues of the last two hundred years of the Islamic world, around which different and sometimes contradictory, extremist, and deviant readings and approaches have been formed. Undoubtedly, this issue is one of the common and frequent topics in the intellectual discourse of the Arab world and has attracted the attention of many thinkers. Hassan Hanafi (1935) is a thinker, theorist, and one of the most prominent contemporary religious modernists. His project of heritage reconstruction is one of the great projects in the Arab Islamic world. Hanafi launched a project to rethink and rebuild the legacy of the past to resolve the crises and challenges of the Islamic-Arab world. This present descriptive-analytical study aims to add to the literature on the heritage reconstruction project. The study addresses the intellectual foundations in this project? What is the Hanafi approach to this project? What are heritage readings? This study uses two articles of Nasrullah Aghajani as benchmarks. The results show that according to Hanafi, heritage reconstruction is made in special ways, some of which involve language and words, some refer to meanings and concepts, and some to the very nature of objects and subjects.

Introduction

Modernity in the Arab world began from the moment the Arab thinker realized that the Westerners were ahead of him and that he was still lagging behind. The beginning of this moment is mentioned in the attack of Napoleon Bonaparte in the late 18th century. That is, modernity did not originate from the context of an internal cultural revolution. Some see it as a moment of cultural invasion and the spread of Western colonialism in the Arab world. Modernity allowed the Arab intellect to discover itself, its shortcomings, and its space. The Egyptian Revolution of 1952, which led to their confrontation and affected the people.

The issue of heritage and modernity is one of the most important challenging issues in contemporary Arab thought in the 1970s, especially if we look at the vast amount of writings, researches, and seminars that have dealt with this subject. Hassan Hanafi (born 1935, Cairo)

* PhD Candidate, Department of History, The University of Islamic Denominations, Tehran, Iran

** Associate Professor, Department of Theology of Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran

(Corresponding Author) dr-mokhtari@yahoo.com

*** Assistant Professor, Department of History, University of Tehran, Iran

was a thinker, theorist, and one of the most prominent contemporary Egyptian religious modernists. He was an Islamic theorist, a graduate of the French Sorbonne University, and taught and researched in many universities in Arab countries. He had the middle ground between fundamentalism and secular currents. Hanafi became famous for his Islamic leftist wwwswadd eee ttt ellecllll llll It called eeeaaage eectttt ccii.... .. aaii rrr ss nnthe three areas of reconstruction of Islamic heritage, western studies, and the recognition of issues related to the contemporary reality of Muslims.

Materials and Methods

eee eeeett yyyycuuuuus aa aa''s eeaage eectttt cciinn eeeet ggggga eecriptive-analytical approach.

rr iicsss aaee aeyy een rr tnnnnn aa aa''s ttt ellecllll llll l i,,,,, ,, , add Western studies project. We can even refer to numerous and noteworthy articles (e.g. Nasrullah Aghajani and his book entitled *Islam and Modernity in Egypt*). The two studies of gg aaiiii ii ee een ciii eeed niii s yyyyas eecrrrr ss ff czzzzzzz aa aa''s eeaage eectttt ccii::: '*Islamic heritage in the grip of modernity: a critique of Hassan Hanafi's approach in the reconstruction of Islamic heritage*' add '*the methodology of Hassan Hanafi's intellectual system*'.

Discussion of Results and Conclusions

In gg aassssss sstt yyyyyeee sssee ff rrrrr rrr aiinn add aa ys ff rrrrr rrr ggg eeaage, which is considered in the present study, is mentioned. But the project of heritage reconstruction and its components and readings, the difference between modernity and innovation, and other issues raised in the present, have not been considered by Aghajani. In eee eecddd yyyyy aa aa''s ggggggggggg llll uding the epistemological and non-epistemological fields affecting his intellectual system is stated and only influential people acc ccccccc ee aaaaaaaa a aa aa''s eectttt cciinn eeeet tt tt tttttt tt

aa aaii eeeedddd d eeeet called eeaage eectttt ccii'' oo eeee eee crrrrrrr rry crises of the Islamic-Arab world, which is one of his most important intellectual projects based on conceptualization. He refers to the legacy of spiritual data left over from the history of Islam in the fields of traditional epistemology. He believes the tradition itself must be achieved by suspending existing interpretations. Hanafi has a utilitarian view of the Islamic tradition that should be reconstructed in that part of the Islamic tradition. This view is in line with the conditions of the Islamic world. Hanafi describes the Islamic heritage phenomenologically according to Husserl's phenomenology.

Keywords

Hassan Hanafi, Arab World, Heritage Reconstruction, Husserl's Phenomenology.

References

1. Abu Zayd, N. H. (2000). *Text, Domination and Truth: The Office of Knowledge and the Will of Al Himna*. Beirut: Al-Thaqafi Al-Arab Center.
2. Aghajani, N. (2010). Islamic Heritage in the Grip of Modernity: A Critique of Hassan Hanafi's Approach in the Reconstruction of Islamic Heritage. *Journal of Theological Knowledge*, 1(3), 63-90.
3. Aghajani, N. (2013). *Islam and Modernity in Egypt: A Critical Approach to Hassan Hanafi's Thought*. Qom: Book Garden.
4. Aghajani, N., & Soltani, M. (2015). Methodology of the Intellectual System of Hassan

- Hanafi. *Journal of Contemporary Muslim Thought*, 1(2), 87-102.
5. Al Hajj, K. (2000). *The Encyclopedia of the Path in Philosophical and Social Thought*. Beirut: Lebanese School.
 6. Al Hassan, M. (2012). *Religion, Text and Truth, Analytical Readings in the Thought of Mohammad A*. Beirut: Arab Network for Research and Publishing.
 7. Al Jabri, M. (1996). *The Renaissance Project, A Critical Review*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
 8. Al Mulfin, C. (2005). *Introduction to Rationality and Enlightenment in Contemporary Arab Thought, Research and Controversies of Intellectual Sorrow*. Beirut: Center for Arab Studies.
 9. Al Qurashi, F. (2013). *Hassan Hanafi Curriculum, Cash Analysis Course*. Riyadh: Al Bayyan Magazine School.
 10. Al Rifa'i, A. (2012). Al-Din Al Din fi Al Idiologiya Lahut Al Tahrir by And'ali Shariati and Hassan Hanafi. *Journal of Contemporary Islamic Cases*, 16(49), 105-124.
 11. Al Sayyid, W. (2010). *Media of Arab Thought*. Beirut: The Arab Network for Research and Publishing
 12. Amara, M. (2007). *In the Jurisprudence of the Confrontation between the West and Islam*. Cairo: Sunrise International Office.
 13. Andre, L. (1980). *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris: Presse Universitaire de France.
 14. Baghora, A. (2020). *Michel Foucault in Contemporary Arab Thought (Al Jabri, Arkoun, Al Turki, and Safadi)*. Translated by Majid Menhaji, Tehran: Contemporary View.
 15. Belqiziz, A. (2007). *Al-Arab and Hadath: Studies in the Articles of Hadith*. Beirut: Center for the Studies of Al Wahda Al-Arabiya.
 16. El-Hajj, C. (2000). *The Encyclopedia of Philosophical and Social Thought*. Beirut: Lebanon Library.
 17. Hamoud, M. (2014). (Ennahda fi Al Fikr Al Arabi Al Mu'asir in the Comparative Study in the Thought of Hassan Hanafi and Mohammad Abed Al Jaber). *Journal of the Future Arabic*, 420, 163-167.
 18. Hanafi, H. (1992). *Heritage and Renewal: Our Position on the Ancient Heritage*. Beirut: The University Institute for Studies and Distribution.
 19. Hanafi, H. (1996). *Al Yamin and Al Isar Fi Al Fikr Al Dini*. Damascus: Aladdin Publication.
 20. Hanafi, H. (1998). *Concerns of Thought and the Fatherland, Part Two- Al Watan*. Cairo: Dar Al Qaba for Publishing and Distribution.
 21. Hanafi, H. (1999). *From Faith to Revolution*. Beirut: The Arab Cultural Center.
 22. Hanafi, H. (2002). *Fishteh, Philosopher of the Resistance*. Cairo: Supreme Council for Culture.
 23. Hanafi, H. (2006). *Introduction to Astronomy*. Beirut: Al Jame'iyah Institute for Education.
 24. Hanafi, H. (2007). *Religion and Revolution in Egypt from 1952 to 1981- Islamic Fundamentalism*. Cairo: Medbouli Library.
 25. Hanafi, H. (2014). *Philosophical Studies*. Cairo: The Anglo-Egyptian Library.
 26. Hanafi, H. (n.d). *Religion and Cultural Liberation*. Cairo: Alexandria Library Forum.
 27. Hanafi, H., & Al Jabri, M. (1990). *Dialogue of the East and the Maghreb*. Beirut: The Arab Foundation for Studies and Publishing.
 28. Harb, A. (2008). *Text Criticism*. Casablanca: The Arab Cultural Center.
 29. Hassan, S. (1996). *Heritage and Ideological Vision in the Arab Homeland*. Center for

Research and Shared Studies in the Arab World.

30. Ismail, M. (2014). *Contemporary Arab Philosophy, Transformations of Speech from Historical Obstacle to Culture and Ideology*. Al Arabiya Al Kadima.
31. Jeddah, F. (1988). *The Essence of Precedence in Islamic Thought in the Arab World of Hadith*. Oman: Dar Al-Sharq Publishing and Distribution.
32. Jilali, B. (2011). *Inheritance and Renewal between the Past Guardian and the Present Mortgages; Readings in the Philosophy of Hassan Hanafi and in the Legitimacy of Al Hadhari*. Jordan: Alam Al Kitab Al Hadith Arbod
33. Karimeh, K. (2014). Forms of Renewal in the Thought of Hassan Hanafi. *Journal of Social Etiquette and Sciences of the Sultan Qaboos Society*, 2(6), 37-51.
34. Mahmoud, S. A. (2016). Inverted Enlightenment in the Thought of Hassan Hanafi. *The Journal of the Ardennes for Social Sciences*, 9(1), 109-123.
35. Morshedizadeh, A. (2006). Hassan Hanafi: Life, Works and Perspectives. *Journal of Approaches to the Islamic Revolution*, 2, 51-58.
36. Saliba, J. (1982). *Philosophical Dictionary*. Beirut: Lebanese Library.
37. Tarabishi, G. (1991). *Arab Scholars and Heritage, Psychological Analysis of the Joint Nerves*. Riyadh: Al-Ris for Books and Publications.
38. Tarabishi, G. (2006). *The Dictionary of Philosophers (philosophers, the Region, the Speakers, Theologians, Sufis)*. Beirut: Dar Al Tala'a.
39. Zakaria, F. (2006). *Islamic Health in the Level of Reason*. Alexandria: Dar Al-Wafa Al-Dinya, Printing and Publishing.



فصل‌نامه علمی پژوهش‌های تاریخی (نوع مقاله: پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و ششم، دوره جدید، سال دوازدهم
شماره دوم (پیاپی ۴۶)، تابستان ۱۳۹۹، صص ۱۲۴-۱۰۵
تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۵/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۵
Doi: [10.22108/jhr.2020.124233.2038](https://doi.org/10.22108/jhr.2020.124233.2038)

بررسی و نقد پروژه بازسازی میراث حسن حنفی

مجید منهایجی* - محمدحسین مختاری** - غلامرضا ظریفیان***

چکیده

میراث و تجدد، چالش‌انگیزترین و شاید حساس‌ترین مسئله دویست سال گذشته جهان اسلام است. درباره این مسئله، خوانش‌ها و رویکردهای متفاوت و گاه متناقض و افراطی و تفریطی شکل گرفته است. بی‌تردید این مسئله از جمله موضوع‌های متداول و مکرر در گفتمان فکری جهان عرب است و ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده است. در تاریخ ملت‌ها و روند توسعه آنها، موضوع میراث نقطه کانونی است؛ اما میان کسانی که میراث را رد می‌کنند یا تأیید می‌کنند و بر آن تأکید، اختلاف نظر جدی وجود دارد. آنچه آنها را به این مسئله واداشت، همان وضعیت اسفناک و واقعیت تلخ جهان اسلام عرب بود. به علت شکست‌های پی‌درپی و فاجعه‌بار در جهان عرب، پروژه‌های نوسازی و نوزایش نیازمند به بازاندیشی، در مفهوم متن شکل گرفت و حتی تشدید شد. حسن حنفی (۱۹۳۵م/۱۳۵۳ق) اندیشمند و نظریه‌پرداز و از نواندیشان دینی معاصر و نظریه‌پرداز جریان چپ اسلامی است. پروژه او در زمینه بازسازی میراث، از طرح‌های سترگ در جهان اسلام عرب به شمار می‌رود. حنفی پروژه بازاندیشی و بازسازی میراث گذشته را برای حل بحران‌ها و مسائل چالشی جهان اسلام عرب مطرح کرد. روش‌های حنفی در زمینه خودآگاهی سیاسی، در حکم راهکار اساسی برای برون‌رفت از بحران، تنها از نظریه‌پردازی‌های متفکران غرب در ابتدای قرن بیستم نشئت گرفته است. این مقاله این پرسش‌ها را بررسی می‌کند: از دیدگاه حنفی تعریف میراث چیست؟ مؤلفه‌ها و مبانی فکری و رهیافت‌های پروژه بازسازی میراث چیست؟

واژه‌های کلیدی: حسن حنفی، جهان عرب، بازسازی میراث، پدیدارشناسی هوسرل.

* دانشجوی دکتری گروه تاریخ اسلام، دانشگاه مذاهب اسلامی تهران، تهران، ایران mmajid.menhaji@gmail.com

** دانشیار گروه کلام موسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسؤول) dr_mokhtari@yahoo.com

*** استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران، ایران zarifyan@ut.ac.ir

مقدمه

سلامه موسی هرگونه تلاش انتقادی در برابر این روند را تکرار ادله قرون وسطایی توصیف کرد؛ اما فرح انطون کشمکش‌ها را بیان کرد و آنها را به دین اسلام نسبت داد تا آن را در حکم دشمن پیشرفت و توسعه قلمداد کند. بلقزیز می‌گوید: «با احمد شدیاق، شمیل، ادیب اسحاق و فرح انطون گفتمان سکولار عرب به وجود آمد. این همان پدیدارشدن گفتمان مدرنیسم عرب است» (بلقزیز، ۲۰۰۷: ۷۱).

نگرش اصلاح‌گرایان اسلامی با حسن العطار شکل گرفت و سپس به رفاعه طهطاوی و خیرالدین تونسلی و در نهایت به کواکبی، جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشیدرضا رسید. فهمی جدعان می‌گوید: «بسیاری از آنها فعالیت‌های فردی داشتند و نقطه اشتراک آنها این است که اسلام از نظر دینی و فرهنگی و تمدنی باید در هدایت زندگی اجتماعی و فرهنگ سیاسی فرد در جامعه نقش فعال داشته باشد؛ یا «آنها نویسندگان عربی که تجربیات فکری اصلی‌شان در قلب همه فعالیت‌های اسلامی یا بخشی از آن قرار داشت. همچنین اسلام دین متمدنی است و باید به سوی پیشرفت گام برداشت» (جدعان، ۱۹۸۸: ۱۱۶ و ۱۱۷). روند تجدد و نوزایش در جهان عرب، دیدگاهی یکپارچه نیست و اینها در راستای مباحثی همچون پیشرفت، تمدن و تغییر گرد هم آمده‌اند.

مهم‌ترین پرسش و دغدغه اندیشمندان مسلمان این بود: چگونه تمدنی مبتنی بر متن، عصر طلایی بی‌نظیری در گذشته پی‌ریزی کرده است؛ اما اکنون عقب‌مانده است؟ این امر باعث شد بسیاری از پژوهشگران عرصه خوانش میراث، در راستای تحقق و دستیابی به مدرنیته اسلامی گام بردارند. هدف آنها برون‌رفت از عقب‌ماندگی تاریخی حاکم بر تمام واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بود (مجموعه المؤلفین، ۲۰۰۵: ۷۶ و ۷۷؛ بلقزیز، ۲۰۰۷: ۹۶ تا ۱۰۰).

چالش‌های پیش روی جهان اسلام عرب، به

در جهان عرب، تجدد از لحظه‌ای آغاز شد که اندیشمندان عرب دریافت غربی‌ها از او پیش افتاده‌اند و او همچنان دنباله‌رو و عقب‌مانده است. آغاز این لحظه را اواخر قرن ۱۸/۱۲ق و حمله ناپلئون بناپارت دانسته‌اند؛ یعنی از بستر یک انقلاب فرهنگی درونی سرچشمه نگرفته است. برخی آغاز آن را از تهاجم فرهنگی و گسترش استعمار غربی در جهان عرب می‌دانند. برخی لحظه‌های روشنگری را ذکر می‌کنند که به عقل عربی اجازه داد خودش و کاستی‌ها و فضای خود را در راستای گسترش روح تجدد و نوزایش در جوامع عرب کشف کند. این همان لحظه تحریک‌آمیز مثبت است که عقل عربی را بیدار کرد و باعث شد به پرسشگری از رنسانس روی آورد (الحسن، ۲۰۱۲: ۳۱ و ۳۲). در سال ۱۷۹۸م/۱۲۱۲ق و در زمان حمله ناپلئون بر مصر، برخورد میان دو منظومه اسلامی و غربی رخ داد. برخوردی که به رویارویی آنها انجامید و مردم از آن تأثیر گرفتند (جدعان، ۱۹۸۸: ۱۱۶).

در نوشتار متفکران عرب، باوجود اختلاف در نگرش‌ها، مسئله رنسانس و تمدن و تجدد میراث و پیشرفت به امری متداول تبدیل شد و از اواخر قرن ۱۹م/۱۳ق افزایش یافت (بلقزیز، ۲۰۰۷: ۷۳)؛ اما در زمینه تعامل یا برخورد با نظام غربی، روشن است میان مدرنیست‌های عرب و اصلاح‌گرایان اسلامی تفاوت روشنی وجود دارد. مدرنیست‌های عرب به صراحت، اندیشه‌های غربی خود را در شام بازگو کرده‌اند. افرادی همچون پطرس بستانی، شبلی شمیل، فرح انطون، ادیب اسحاق و در مصر احمد لطفی‌السید و سلامه موسی و...، لازمه پیشرفت را همراهی با نظام سکولار در دولت و جامعه می‌دانند. از نظر آنها پیشرفت، نتیجه انتخاب تاریخی و براساس ویران کردن گذشته است و برای توسعه تاریخی، به مرکزگرایی الگوی اروپایی سرسپرده است.

است و فکر انسجام‌یافته با روشنگری، همان اندیشه معتزلی رشدی است. این تفکر، برخلاف اندیشه اشعری، در میراث اسلامی اندیشه جانبی است (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۸).

در دهه ۷۰ میلادی / اواخر قرن ۱۴ قمری، در اندیشه معاصر عرب، مسئله میراث و تجدد از موضوع‌های چالشی مهم بود؛ به‌ویژه اگر به حجم گسترده‌ای از تألیف‌ها و پژوهش‌ها و سیمناهایی بنگریم که این موضوع را بررسی کرده‌اند، به ژرفای این سخن پی می‌بریم. به نظر می‌رسد این حس بحران از احساس ناتوانی در مواجهه با برتری غرب ناشی است که به طرح این چالش منجر شد و پیش از عصر رنسانس عرب و ارتباط با دنیای غرب، این مشکل وجود نداشت یا مشکل غالب نبود. در این دوره و هم‌زمان با آغاز ارتباط با غرب، جهان عرب با وجود توسعه نیافتگی ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و بروز انحطاط، بافت تمدنی یکپارچه‌ای داشت و سازوکارهای درونی خود را پیش می‌برد؛ آن هم بدون اینکه از انحطاط یا عقب‌ماندگی درکی داشته باشد (سمیر ابراهیم، ۱۹۹۶: ش ۷).

مقاله پیش رو براساس رویکرد توصیفی تحلیلی، پروژه «بازسازی میراث» حنفی را بررسی و نقد می‌کند. پیش از این، درباره مبانی فکری و روش‌شناسی و پروژه غرب‌شناسی حنفی، مقاله‌هایی تألیف شده است که در این میان باید به مقاله‌های درخور توجه نصرالله آقاجانی و کتاب او / اسلام و تجدد در مصر اشاره کرد؛ اما باید در نظر گرفت او در اثر خود، فقط به جهان عرب در عصر حنفی و به‌صورت کلی، به پروژه حنفی اشاره کرده و پروژه بازسازی میراث را تعریف اجمالی و کلی کرده است؛ همچنین به نقش رویکرد پدیدارشناسی هوسرل (Husserl) و تاثیرگذاری آن و دیگر افراد همچون

پیدایش رویکردهای متعدد مرتبط با متن و خوانش و هرمنوتیک منجر شده است. پروژه‌های حنفی، ارکون، الجابری، صفدی، التریکی و... در زمینه خوانش میراث، نگرشی نواندیشانه است و با تحولات جهانی و دنیای اسلام عرب همگام است و آن را باید مسیری پنداشت برای ایجاد راه سوم میان خوانش سکولاریسم و سلفی‌گری. رویکرد نواندیشان مسلمان، نگرش رویایی نیست و رویکردی ایدئال است که در تاریخ ملت مسلمان عرب ریشه دارد و نقطه آغاز آن همان واقعیت‌هاست. جابری می‌گوید: «آنچه برای نوزایش و پیشرفت مهم است و با ارزش‌ها و اصالت ما در تناقض نیست، از اندیشه معاصر اروپا بهره می‌گیریم و جنبه‌های روشن میراث خویش را که با مطالبات توسعه‌ای در عصر ما در تعارض نیست، به کار می‌گیریم» (جابری، ۱۹۹۶: ۱۲؛ حمود، ۲۰۱۴: ۱۶۳ و ۱۶۴).

نصر حامد ابوزید در کتاب النص، تجربه‌های رنسانس عرب و دیدگاه خود راجع به آن و علت‌های شکست و در مجموع، رویکرد خود را برای تغییر بیان می‌کند. او به لحظه تاریخی حمله بنی‌پارت به مصر و ظهور پرسشگری درباره رنسانس اشاره می‌کند و می‌گوید پرسش مربوط به رنسانس در اندیشه رفاعه طهطاوی پرسش‌سازشی بود؛ یعنی طهطاوی میان نظام‌های اسلامی شرقی و مسیحی غربی، هیچ تضادی احساس نمی‌کرد؛ اما نگاه سازشی دوام نیافت و با ظهور چهره استعماری اروپا، نظریه نبود سازگاری میان دو نظام پدیدار شد و سیدجمال‌الدین و عبده رویکرد توفیقی یا تلفیقی را پدید آوردند (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۸).

این امر، یعنی تلاش برای نفی روند پراگماتیک حفظ امور ایمن‌تر و صالح در میراث، بر امری فایده‌دار، یعنی رنسانس، مبتنی است. این رویکرد باعث ایجاد تلاقی در گفتمان رنسانس‌گرایان شده

تنها به اشخاص و مکاتب تأثیرگذار بسنده شده و پروژه بازسازی حنفی بررسی نشده است.

مقاله « Hassan Hanafi and Gagasan Pembaruannya » اثر (Hj. Aisyah) با شرح تاریخ و اوضاع فرهنگی و اجتماعی مصر در اوایل قرن بیستم، اندیشه‌ها و آثار حسن حنفی و میراث از منظر او را واکاوی کرده است. این مقاله درخور توجه است؛ اما به مسئله میراث از منظر حنفی، نگاهی کلی و اشاره‌ای کرده و پروژه بازسازی میراث را همانند مقاله پیش رو به طور دقیق بررسی نکرده است. مقاله «Teologi Hassan Hanafi Pemikiran» اثر (Riza Zahriyal) زندگی و روش‌شناسی و اندیشه‌های حنفی را واکاوی کرده و به معرفی کوتاه پروژه بازسازی میراث بسنده کرده است. در واقع، این مقاله تنها به زندگی حنفی توجه کرده است.

این مقاله پروژه بازسازی میراث حنفی را بررسی و نقد می‌کند. مسئله اصلی مقاله بررسی لایه‌های پنهان پروژه حنفی همچون انسانی‌سازی میراث، مسئله من و دیگری، تفاوت تجدد (التجدید) و مدرنیته (الحداثة)، روش‌شناسی تجدد و روش‌شناسی تجدد در اندیشه او، مبانی معرفتی حنفی در پروژه بازسازی میراث از جمله پدیدارشناسی هوسرل، مؤلفه‌های پروژه نوسازی میراث و در پایان نقد این پروژه است.

حسن حنفی (۱۹۳۵م قاهره/۱۵۳۵ق) اندیشمند و نظریه‌پرداز و از برجسته‌ترین نواندیشان دینی معاصر مصر بود (القرشی، ۱۴۳۴: ۲۹). او نظریه‌پرداز جریان چپ اسلامی بود که پس از تحصیل در دانشگاه سوربن فرانسه، به تدریس و پژوهش در بسیاری از دانشگاه‌های کشورهای عربی مشغول شد. حنفی حد وسط بین بنیادگرایی و جریان‌های سکولار است (القرشی، ۱۴۳۴: ۲۹؛ الحاج، ۲۰۰۰: ۲۰۸). علت شهرت حنفی داشتن

گیبون (Gibbon)، ماسینیون (Massignon) و... اشاره نکرده است. مقاله حسن حنفی: زندگی، آثار و دیدگاه‌ها اثر مرشدی‌زاده تنها زندگی و به طور مختصر برخی آثار و نظریه‌های حنفی را معرفی کرده است. این مقاله اثر جدیدی نیست و از «مجموعه میراث فلسفی ما» برگرفته شده و گوارایی آن را ترجمه کرده است.

هدف مرشدی‌زاده فقط ارائه طرخی کلی و گذرا از فضای فکری حنفی بوده و او براساس منابع محدود، تنها سه منبع، دیدگاه‌های حنفی را بررسی کرده است؛ پس دیدگاه نازلی از موضوع ارائه کرده است. مقاله از فضای فکری حسن حنفی روایتی ناقص به خواننده ارائه کرده و شرح و نقد پروژه بازسازی میراث جزء اهداف پژوهش او نبوده است. با وجود این، ممکن است مقاله مرشدی‌زاده برای آشنایی مقدماتی با آثار حسن حنفی موثر باشد.

اما مقاله حاضر با تکیه بر آثار حنفی و منابع متقدم معاصر نگاشته شده و موفق شده است از موضوع بازسازی میراث، رویکردی متفاوت و جامع ارائه کند. رویکردی که در نوع خود، بدیع و نو به حساب می‌آید.

در این مقاله، دو مقاله آقاجانی در کانون توجه است؛ یعنی «میراث اسلامی در چنگال عصریت: نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی» و «روش‌شناسی نظام فکری حسن حنفی». در مقاله نخست، به مسئله عصری شدن و راه‌های عصری‌سازی میراث اشاره شده که در مقاله حاضر نیز به آن توجه شده است؛ اما پروژه بازسازی میراث و مؤلفه‌ها و خوانش‌ها و تفاوت تجدد و مدرنیته و دیگر موضوعاتی که در این مقاله مطرح شده، در مقاله‌های آقاجانی مدنظر نبوده است. در مقاله دوم، روش‌شناسی حنفی شامل زمینه‌های معرفتی و غیرمعرفتی تأثیرگذار بر نظام فکری حنفی بیان شده و

پرننگی داشت (القرشی، ۱۴۳۴: ۱۸۴) و باز به سفارش او، از روش پدیدارشناسی هوسولی در راستای مطالعه پدیدارهای دینی بهره برد (حنفی، ۱۹۹۸: ۲/۶۲۲). البته باید گفت جهان عرب به علت ویژگی‌ها و اوضاع ویژه در قرن بیستم، به فلسفه‌ها و روش‌های غربی توجه کرد و از آنها استقبال ویژه‌ای کرد که به گسترش فزاینده کاربست رویکردهای غربی در میان قشر روشنفکر عرب منجر شد (بغوره، ۱۳۹۹: ۱۶).

میراث از دیدگاه حنفی

حنفی از مفهوم میراث و تجدد، تعریفی چارچوب‌دار ارائه می‌کند. از دیدگاه او، میراث «هر چیزی که در درون تمدن و از گذشته به ما رسیده است» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳). در اینجا مقصود از میراث «تمام آنچه که از نیاکان برجای مانده و به مثابه امری وراثتی که از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود. میراث دارای ریشه‌های بلند در پیش ملت‌هاست و تأکیدی بر من در برابر دیگری و اثبات ذات در مقابل دیگر است» (حنفی، ۲۰۱۴: ۵۲). میراث «برداشت‌های خود را از جهان پیرامون تعریف می‌کند؛ همچنین پیوسته در برابر فرآیند انتقال از دیگری و روند واردات، عمق تاریخی به خویش می‌بخشد» (حنفی، بی‌تا: ۲۹). میراث «ریشه در آگاهی ملت دارد و بر آنها تأثیر می‌گذارد و رفتار آنها را راهبری می‌کند. به این ترتیب از حریم و اصالت جوامع و هرگونه گزند بیرونی پاسداری می‌کند».

یا می‌گوید «میراث، اعتقادات مقدس بسته و یا یک ساختار صوری و فرمالیستی و یا فقط نسخ خطی، تألیفات یا محافل علمی نیست. همچنین یک مقوله صوری توخالی بدون کنش‌گری نیست». میراث همان «اندوخته روان‌شناختی توده‌هاست که بر گذشته روزگار کنونی تمرکز دارد و به انسان جهان‌بینی و

نگرش چپ اسلامی و پروژه فکری موسوم به «بازسازی میراث» است (الحاج، ۲۰۰۰: ۲۰۸؛ Zahriyal, 2015: 204-203؛ قرشی، ۱۴۳۴: ۳۶؛ Hj. Aisyah, 2011: 66). آثار حنفی در سه حوزه بازسازی میراث اسلامی و غرب‌شناسی و بازشناسی مسائل مربوط به واقعیت معاصر مسلمانان است (السیدولدابه، ۲۰۱۰: ۳۲؛ محمودسلامی، ۲۰۱۶: ۱۱۱ و ۱۱۰؛ Hj. Aisyah, 2011: 66؛ مهنانه، ۲۰۱۴: ۲۶۳).

مبانی معرفتی حنفی در پروژه بازسازی میراث

حنفی در پروژه بازسازی میراث از مبانی مختلفی بهره برد که عمده‌ترین آنها عبارت بودند از: نومعتزله، پدیدارشناسی هوسرل، تاریخی‌نگری و تمدن‌گرایی و فایده‌گرایی (آقاجانی، ۱۳۹۴: ۸۹ و ۹۰). او از سیدقطب، در کنار جین ماریوگوییو (JaneMario Goyo) تأثیر پذیرفت و هوسرل (Husserl) و راه‌حل بحران او را آرمان خود برای بازسازی میراث اسلامی می‌داند. حنفی با ادغام فایده‌گرایی و عمل‌گرایی در زیر پدیدارشناسی هوسرل، آهنگ آن دارد پروژه خود را به انجام رساند؛ پس برای عبور از آن می‌کوشد از راهبرد هوسرل در این امر مدد جویند و با پس‌زدن بنیادگرایان و روشنفکران، واقعیت حاضر را براساس راهبرد پدیدارشناختی بازسازی کند تا به تجدد راه یابد (آقاجانی، ۱۳۹۴: ۱۰۱).

از دیگر مبانی حنفی کارل مارکس (Marx)، ژان گیبون (John Gibbon) (القرشی، ۱۴۳۴: ۱۹۰ تا ۱۹۳، ۳۳۳)، فیلسوفان عصر روشنفکری (حنفی، ۱۹۹۲: ۵۲) و فیورباخ (Feuerbach) بودند که پروژه سنت و تجدد چیزی جز فلسفه فیورباخی نیست (القرشی، ۱۴۳۴: ۲۶۶). به بیان دیگر، حنفی به فیورباخی‌سازی باورهای اسلامی روی آورد. لویی ماسینیون (Loui Massignon) نیز در شکل‌دهی فکری او نقشی

بلکه در عصر سقوط من در مقابل دیگری هستیم» (حنفی، ۲۰۱۴: ۱۰۹ و ۱۱۰).

در گفتمان حنفی، اصطلاح «اصالت و عصری شدن» یکی از واژه‌های بسیار مهم است. مفهوم اصالت: «از بین بردن موانع پیشرفت در زمان حال با ریشه‌کن کردن ریشه‌های متراکم تاریخی عقب‌ماندگی برجای مانده از گذشته در بینش مردم است؛ به گونه‌ای که بتوان به فرآیند عصری شدن دست یافت» (حنفی، بی تا: ۵۸)؛ اما عصری شدن «رویاری و ورود چالش‌ها و مشکلات واقعیت و برخورد مستقیم با آنهاست؛ در اینجا به معنای نگرشی واقع بینانه و احساس و نگاه به واقعیت است» (حنفی، بی تا: ۶۱ و ۶۲).

پروژه نوسازی میراث

پروژه حنفی، پروژه‌ای به طول یک زندگی و به‌مثابه عملکرد یکپارچه شناختی و فلسفی و استراتژی سترگ است. او این پژوه را برای نوسازی دین و نوازش و پیشبرد امت مطرح کرده است (السید ولد اباه، ۲۰۱۰: ۳۴). از ویژگی‌های بارز این پروژه، در مقایسه با دیگر نمونه‌های مشابه در جهان عرب، اهتمام به ذات یا هویت درونی است. به بیان ساده‌تر، تلاش کرد از راه ذات، هویت درونی عربی اسلامی، با ترس از دیگری، غرب، مقابله کند و اعتماد را به ذات بازگرداند (القرشی، ۱۴۳۴: ۳۹۲). پروژه بازسازی میراث گذشته، با توجه به نیازهای زمان است که میان گذشته و حال و انتخاب رویکردها و امور مناسب برای پیشرفت و نوازش ملت ارتباط ایجاد می‌کند. بازسازی میراث نام جهانی برای تمام پروژه حنفی است. او می‌پندارد ابزارهای توسعه‌ای و نوسازی آن، همان شناخت واقعی است که همان شناخت فکری و تمدنی است (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۶). نگرش به میراث و دغدغه‌ها و

ارزش‌های رفتاری می‌بخشد. میراث به عنوان یک ارزش در جوامع در حال توسعه ظاهر می‌شود؛ آنها همان جوامع سنتی هستند که همچنان در گذشته باستان خویش پایه‌های موجودیت و ریشه‌های تاریخی خویش را می‌یابند و آن را شرط پیشرفت و شکوفایی تلقی می‌کنند» (حنفی، ۱۹۹۸: ۳۴۳).

حنفی تأکید می‌کند حقیقت میراث فقط دینی نیست. «میراث به مثابه مجموعه‌ای به هم پیوسته که شامل مقوله دینی، مردمی، مقدس و دنیوی است و در میزان بهره‌گیری از آیات قرآن و حدیث نبوی، ضرب‌المثل‌ها و حکایت قهرمانان، تفاوتی وجود ندارد. در مجموعه میراث، اقوال نیاکان و نصایح معلمان و مشایخ و همچنین هر امر صحیح و هر موضوعی، تاریخی و اسطوری، خیالی و... وجود دارد» (حنفی، ۱۹۹۸: ۳۴۳). یا می‌گوید: «میراث یک دین نیست بلکه یک پدیده تمدنی و فرهنگی است و تمدن در زمان و مکان و با عملکرد آنها شکل می‌گیرد. دین جزئی از میراث است و هر چیزی در دین، در میراث نیست» (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۴).

به گفته حنفی: «دو دوره متمایز در گذشته ما وجود دارد: دوره گذشته و دوره مدرن. در دوره نخست، تمدن کامل گردید و دوره دوم را همچنان به نظاره نشسته ایم. دوره اول معادل عصر میانی در میراث غربی و دوره دوم مصادف با عصر مدرن، یعنی رویاری میان دو میراث گذشته و میراث غربی است. دوران شکوفایی و تکامل ما که در دوره نخست است، همان قرون وسطای اروپایی است؛ یعنی عصر تدوین، شروح و تلخیص نگاری‌ها؛ دوره دوم مصادف با عصر مدرن است که همه آن فرازها متوقف گردید. میراث گذشته ما قرون میانی نیست بلکه سقوط دیگری در برابر من می‌باشد. همان گونه که اکنون ما در عصر مدرن غربی زندگی نمی‌کنیم

نیازهای هر عصر است. این به معنای اشتباه بودن بقیه گزینه‌ها و انتخاب‌ها نیست؛ بلکه به معنای تعبیر احتمالی از شرایط دیگر، ادوار گذشته و آینده است» (حنفی، بی تا: ۲۲).

حنفی می‌گوید: «نوسازی میراث صرفاً از طریق تحلیل آن صورت نمی‌گیرد؛ بلکه تحلیلی نسبت به عقلانیت معاصر و بررسی مؤلفه‌ها، عناصر و علل ضعف، نارسایی و توسعه نیافتگی آن است. تحلیل عقلانیت معاصر همان عقل‌گرایی میراثی و تاریخی است» (حنفی، بی تا: ۲۱ و ۲۲).

در مسائل بسیاری، چالش اصلی در نگرش‌های فکری معاصر اسلامی عربی، در زمینه مفاهیم است. حنفی در جایگاه صاحب پروژه تمدنی در زمینه میراث و تجدد، بر ضبط مفهومی سنت و تجدد تأکید می‌کند. «نقطه شروع این پروژه، میراث است و هدف از آن نوآوری سنت نیست بلکه محافظت و حفظ اصالت آن است. این کار برای محافظت بر پیوستگی آن در فرهنگ ملی، تحکیم و تثبیت حاضر، سوق دادن به سمت پیشرفت و مشارکت در مسائل تغییر اجتماعی است. میراث همان نقطه آغازین و به عنوان یک مسئولیت فرهنگی و ملی است؛ اما تجدد همان بازتفسیری و بازنگری میراث براساس مقتضیات زمان است. اصالت اساسی عصری شدن است که ابزاری برای رسیدن به هدف می‌باشد. میراث همان وسیله و تجدد نیز هدف است و هر دو برای توسعه و پیشرفت واقعیت‌ها، حل مشکلات، از بین بردن علل عقب ماندگی و گشودن پیچ‌هایی که مانع هرگونه تلاش برای توسعه می‌شوند» (حنفی، بی تا: ۱۳).

نقش پژوهشگر و تعهد او در فرآیند نوسازی میراث، یکی از مسائل اساسی است که حنفی به آن توجه می‌کند. او معتقد است: «اگر میراث یک مسئله شخصی باشد، محقق ملتزم و متعهد به میراث

چالش‌های دنیای اسلام عرب باعث شد حنفی ناگزیر، به بازاندیشی و بازسازی آن در قالب پروژه‌ای اقدام کند که هدف آن ارتقای میراث در روزگار ماست. او به طور کلی میراث اسلامی عربی را بازسازی کرد؛ همچنین به طور ویژه به میراث فلسفی، نوسازی علوم، ساختارها، اختیارات و حتی فرآیندهای جایگزینی توجه کرد. حنفی معتقد است: «بازسازی میراث، نمایانگر فرآیند عملیاتی تمدنی در بازشناسی تاریخ است که نیازی مبرم و خواست انقلابی در بینش معاصر ما و مسئله بازنمایی از بحث هویت است» (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۰).

یا می‌نویسد: «اگر غرب طرح‌واره‌ای برای نوزایش براساس تخریب میراث ارائه کرده است؛ اما جوامع بشری بر دوراهی دو الگویی گسست یا ارتباط با میراث روبه‌رو هستند. سنت در اندیشه جوامع در حال توسعه دارای تاریخ همان چیزی است که هویت و اصالت آنها را حفظ می‌کند و آنها را از ذوب شدن، شیفتگی، انحلال در دیگران محافظت می‌کند» (حنفی، بی تا: ۲۹).

حنفی تأکید می‌کند: «از آنجایی که میراث بخشی از مؤلفه‌های واقعیت است و نه دفاع از میراث گذشته، بازسازی آن یک ضرورت واقع‌بینانه و یک نگرش صحیح به واقعیت است. همان گونه که میراث پویا و زنده، عملکرد و رفتار مردم را راهبری می‌کند؛ بنابراین بازسازی میراث، همان توصیف رفتار توده‌های مردم و تغییر آن باتوجه به مصالح و منافع و تحولات اجتماعی است» (حنفی، بی تا: ۱۵ تا ۲۰).

رسالت بازسازی میراث از منظر حنفی «بازگشت دوباره احتمالات گذشته و ایجاد احتمالات جدید و همچنین برآوردن نیازهای روزآمد می‌باشد. از آنجا که هیچ مقیاس نظری درست و مناسب برای داوری این مقوله وجود ندارد، فقط معیار عملی کارآمد است. مقوله اختیار رهیافتی کنش‌گرانه برای پاسخ‌گویی

می‌شود؛ به گونه‌ای که او و موضوع مورد مطالعه به فرآیندی واحد تبدیل می‌شوند. تعهد در اینجا عینیت و بی‌طرفی پژوهشگر تجددگرا را خدشه‌دار نمی‌کند. تعهد همان موضوع علم است و به وسیله آن، چالش‌های گذشته از سوی پژوهشگر معاصر کشف و شناسایی می‌گردد و آنها را به مثابه مشکلات شخصی در فرآیند زندگی و نیروی فرهنگی ملی می‌پندارد. تعهد همان منبع اساسی برای تغییر و توسعه است» (حنفی، بی‌تا: ۲۵).

حنفی فرآیند نوسازی را در این سه چارچوب ارزیابی می‌کند: ۱. روش‌شناسی علمی؛ ۲. تجزیه و تحلیل واقعیت؛ ۳. میراث و تحلیل میراث در حکم گنجینه روان‌شناختی و اجتماعی با هدف تحلیل واقعیت (حنفی، بی‌تا: ۲۶). این پروژه همچنین شامل سه حوزه است: تحلیل میراث گذشته و بستر پیدایش و شناخت سیر آن در بینش تمدنی؛ تحلیل ساختارهای روان‌شناختی توده‌های مردم و شناخت رابطه آنها با میراث گذشته و اوضاع اجتماعی فعلی؛ تحلیل ساختارهای واقعیت و شناخت چگونگی پیدایش آن از واقعیت ذاتی خویش و همچنین میزان پیشرفت آن (حنفی، بی‌تا: ۲۶). در واقع، حنفی به جای توجه به جنبه‌های کلامی، نوسازی میراث را با ماهیت بشری و اهتمام به مطالعه انسان در روند واقعی سنتی درآمیخته است.

۱. مؤلفه‌های پروژه نوسازی میراث

از دیدگاه حنفی این پروژه از سه مؤلفه تشکیل شده است:

الف. نگرش ما به میراث گذشته؛ به گفته حنفی: «این مؤلفه با هدف بازسازی علوم سنتی، با تمدن آغاز می‌شود تا در راستای بیان منشأ پیدایش و سیر توسعه آن، وارد ساختار آن شود و به اصول آن بازگردد؛ تفاوتی ندارد در رابطه با همه علوم و یا

کلیت آن باشد» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۶). او معتقد است نگرش ما به میراث گذشته درگرو بازسازی آن است. «من کلیشه‌های ذهنی مردم را بازسازی می‌کنم تا بتوانم از ملت و منافع آن محافظت کنم. این کار با بازسازی ارزش‌ها، مفاهیم و برداشت‌های آن شروع می‌شود که شرط یک انقلاب دائمی است. انقلاب عربی علی‌رغم تدوین بزرگ‌ترین پروژه در زمینه آزادی مدرن عرب، اما پس از پانزده سال به حالت گذشته بازگشته؛ زیرا روان توده‌های مردم تغییر نکرده و فرآیند عقلی آنها با روش جدید شکل نگرفته و باوجود تغییر ساختارهای اجتماعی، اما ارزش و نظم آنها ثابت مانده. رسالت من، بازسازی میراث به منظور جایگزینی امور پیشرفته با مقوله‌های غالب است» (حنفی، ۱۹۹۶: ۲۸۴ و ۲۸۵).

از دیدگاه حنفی، این مؤلفه به دنبال بازسازی علوم سنتی با رویکرد تجدیدی و ایجاد تغییراتی در آن است تا از این راه، به پیشرفت دست یابد و در این زمان، با فرآیند توسعه همگام شود. این مؤلفه هشت بخش ویژه علوم گذشته را دارد. این هشت بخش عبارت‌اند از:

بخش نخست، علم انسان (از عقیده تا انقلاب): این بخش به انسان توجه ویژه‌ای دارد. حنفی کوشید علم اصول دین را به علت ارتباطی که با محیط اسلامی داشت و اینکه نخستین علم از علوم اسلامی به لحاظ پیدایش و نظریه بود، بازسازی کند. این اقدام به برطرف کردن کاستی‌های نظری در واقعیت معاصر ما کمک شایانی کرد و همچنین، بستری فراهم کرد ایدئولوژی معاصر برای ما شکل گیرد (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۷).

بخش دوم، فلسفه تمدن (از نقل تا رویکرد خلاقانه): به گفته حنفی این بخش «برای بازسازی فلسفه سنتی و توضیح روندهای تمدنی که در فلسفه قدیم اسلامی در نتیجه رویارویی تمدن نوظهور اسلامی با تمدن یونانی

اباه، ۲۰۱۰: ۳۸). در علم سیره‌نگاری باید از شخص به گفتار و رویداد منتقل شویم. سرانجام بازسازی علم فقه در گرو این است که به احکام معاملات پیش از عبادت‌ها الویت دهند؛ همچنین باید ساختار حاکمیت را براساس حقوق شهروندی و اشخاص پیاده سازی کنند (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۹).

بخش ششم، علوم ریاضی و تجربی (وحی و عقل و طبیعت): این بخش علوم ریاضی همچون جبر، حساب، هندسه، اخترشناسی و حتی موسیقی را بازسازی می‌کند؛ به گونه‌ای که به بازنمایی گزاره‌های وحیانی بینش می‌انجامد و به اکتشاف‌های نظری در این علم منجر می‌شود. رسالت توحید در فرآیند بینشی است و جست‌وجوی اختلاف‌ها و امور متعالی و البته آنچه در زمینه علمی به تداوم پیشرفت آن منتهی می‌شود. در علوم تجربی همچون شیمی، زیست‌شناسی، پزشکی و کالبدشکافی، علوم نباتی، دام‌پزشکی و داروسازی، بازسازی برای شناخت رسالت گزاره‌های وحیانی و در راستای بینش به سوی طبیعت‌گرایی و تحلیل قوانین آن است.

بخش هفتم، علوم انسانی: باید علوم روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاسی، تاریخ، جغرافیا، زبان و ادبیات را بازسازی کرد؛ به گونه‌ای که شناخت این علوم، به رسالت توحید در زمینه بینش و جهت‌دهی به سمت فرآیند انسانی و فردی و اجتماعی بینجامد. این علوم به جای استدلال‌های نقلی، بر کنکاش و سنجش و بررسی تکیه می‌کنند. رسالت این بخش در شناخت چگونگی جهت‌دهی به گزاره‌های وحیانی بینشی به‌سوی علوم انسانی نهفته است (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۹ و ۱۸۰). در این بخش، حنفی به‌دنبال احاطه بر انسان از بُعد روان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی و... است و هدف نهایی او بازنمایی بینش، در حکم جنبه‌ای مهم از انسان و تأسیس علوم انسانی مستقل است.

رخ داده، می‌کوشد؛ همچنین به کنکاش پیرامون اتفاقاتی که در عصر کنونی ما در نتیجه تلاقی تمدن پیشرفته اسلامی و تمدن متجاوز اروپایی در قرن گذشته رخ داده، می‌پردازد» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۷).

بخش سوم، رویکرد اصولی (از متن تا واقعیت): هدف این بخش، بازسازی علم اصول فقه است؛ زیرا این علم نظام‌مند است و موفق شده است وحی را به روش استنباطی استقرایی تبدیل کند. علم اصول فقه فرآیند درونی انسان را از حیث زمان و نیت و فرآیند بیرونی را از حیث عمل و رفتار بررسی می‌کند (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۸). این علم اهمیت ویژه‌ای دارد و در حل و چاره‌جویی مشکلات نقش مهمی برعهده دارد.

بخش چهارم، رویکرد صوفیانه (از فناء تا بقاء): این بخش تلاشی است برای بازسازی علم تصوف، در جایگاه نماینده رویکرد درونی. تصوف را باید در حکم واکنشی در برابر اصول فقه و دیگر رویکردهای عقلی، به طور کلی در علم کلام و فلسفه پنداشت (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۸).

بخش پنجم، علوم نقلی (از نقل تا رویکرد خلاقانه): این بخش می‌کوشد علوم نقلی همچون علوم قرآنی، حدیث، تفسیر، سیره و فقه را با توجه به موضوعات مهم، همچون اسباب نزول و ناسخ و منسوخ، بازسازی کند. بازسازی علم تفسیر در گرو پا را فراتر نهادن از تفسیر طولی (سوره سوره، آیه آیه) و تفسیرهای زبانی، ادبی، فقهی و... است. آغاز این فرآیند همان تفسیر موضوعی است؛ اما علم حدیث با بررسی بینش و درک راوی و نقد عقلی و حسی متن، بازسازی می‌شود. محدثان به رجال، جرح، تعدیل و... توجه می‌کنند که به روش نقد درونی، به جای نقد بیرونی، با اتکا به مرجعیت عقلی اهتمام داشته باشند. مضامین نهفته در متن، معیار تصحیح روایت قلمداد می‌شوند نه بررسی سند و رجال روایت (السید ولد

بخش هشتم، انسان و تاریخ: به گفته حنفی: «این بخش در تلاش برای توصیف ساخت و توسعه تمدن اسلامی همراه با تأسیس یک واحد علمی در میراث گذشته و انتقال تمدن اسلامی به مرحله جدید است» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۸۰). این بخش تلاشی است برای حرکت تمدن اسلامی به مرحله جدید و به دور از کهن‌گرایی که با ارائه چشم‌انداز توسعه جوامع در اعصار مختلف صورت می‌گیرد.

ب. نگرش ما به میراث غربی شامل منابع خودآگاهی اروپایی و فرآیند آغاز خودآگاهی اروپایی و فرآیند پایانی خودآگاهی اروپایی. حنفی هدف این مؤلفه را این‌گونه بیان می‌کند: «ایجاد یک تمدن نوین اسلامی، علاوه بر تمدن اسلامی که به ارث برده‌ایم. دلیل این امر این است که ما در عصری همانند عصر گذشته هستیم؛ یعنی زمانی که میراث نوظهور ما با میراث وارداتی یونانی روبه‌رو گردید. از ابتدای قرن گذشته، ما با میراث غربی مواجه شدیم که از یک میراث وارداتی به میراث تهاجمی تبدیل شد؛ اما آگاهی ما از خود، ریشه‌هایمان و الگوی‌های گذشته بسیار ضعیف و مبهم است. ما از دوران گذشته آغاز کردیم» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۸۰).

این بخش به دنبال بازسازی تمدن جدید اسلامی به دور از هرگونه نفوذ خارجی است؛ همچنین در آن بر لزوم بازتعریف رابطه با غرب تأکید می‌شود. نگرش ما به میراث غربی کمک می‌کند فرآیند پیشرفت و استمرار امت را پیش ببریم. هدف حنفی، درک غرب و خط‌مشی و خط‌سیر آن است. «می‌توانم خویش را از چنگال غرب‌زدگی رهایی بخشم. غرب‌زدگی همان توسل پیوسته به فرهنگ غربی برای بررسی مشکلات درونی و هویتی خود است؛ زیرا معتقدند که غرب همیشه نقطه چاره‌سازی بوده است» (حنفی، ۱۹۹۶: ۲۸۵).

یکی از هدف‌های عمده حنفی این بود که می‌خواست غرب را محدود کند و آن را به مرزهای طبیعی خود بازگرداند. این بدان معنا نیست که خواستار بستن و تعطیل کردن یا بازگشت به هویت گذشته یا امتناع از شناخت غرب است؛ بلکه به گفته او: «دوره یادگیری طولانی گشته و دوره شاگردی گسترده شده و زمان انتقال فرار سیده که از مرحله پیروی به مرحله خلاقیت و از تقلید به تجدد برسیم» (حنفی، ۲۰۱۴: ۳۲). نگرش ما به میراث غرب همان طرح نظری حنفی در موضوع غرب‌شناسی است که سه موضوع کلی را در بردارد: تکوین خودآگاهی اروپایی و ساختار خودآگاهی اروپایی و سرنوشت خودآگاهی اروپایی.

ج. نگرش ما به واقع: نظریه تفسیر و بازاندیشی در پیام وحیانی. به گفته حنفی: «واقعیت در دو نگرش تمدنی پیشین غایب است؛ نگرش به میراث گذشته، به معنای بازگشت به نخستین واقعیتی که از آن سرچشمه گرفته است و سپس میراث را براساس واقعیت فعلی ارائه دهیم و به حفظ منافی که در این راستاست، بکشیم و هر آنچه در خدمت آن نیست یا با مصالح آن در تعارض است، نپذیریم. نگرش غربی نیز این چنین است؛ یعنی بازگرداندن میراث به محیط محلی و شرایط تاریخی که از آن سرچشمه گرفته است» (حنفی، ۲۰۱۴: ۴۲).

همچنین از منظر حنفی، هر نگرش سلفی تغییر میراث گذشته، جز از راه رجوع به واقعیت نخستین امکان‌پذیر نیست؛ علاوه بر این، فهم و شناخت مراحل تاریخی توسعه غربی جز از راه بازگشت به محیط نخستین ممکن نیست. در تمدن، واقعیت مؤلفه‌ای مهم است که امکان انکار یا تکذیب آن وجود ندارد.

حنفی معتقد است: «هدف این بخش بازسازی دو

تبدیل می‌شود که در آن بیش به یک ایدئال و اصل کلی و جامع قرار می‌گیرد. ختم نبوت در این روند به یک منشور برای تکمیل آگاهی و پایان آن تلقی می‌شود. تاریخ به عقب برنمی‌گردد و پیشرفت، جوهر آگاهی بشر و مسیر تاریخ و حرکت توسعه‌ای است. انسان با عقل مستقل و اراده آزاد خویش، به ادامه حرکت تاریخ قادر است و در مسیر خویش، می‌تواند با اجتهاد خاص ادامه دهد. او میراث‌دار نبوت و میراث‌خور انبیاء است. اجتهاد طریق وحی و عقل وارث نبوت است» (حنفی، ۱۹۹۹: ۱۹).

حنفی متناقض‌گونه و دوپهلوی به این مقوله می‌نگرد؛ اما از منظر او، در فرآیند آگاهی جدید بشری، تبدیل وحی به علمی جامع انسانی هدف نهایی است؛ همچنین یافتن نگرشی درباره واقعیت که فاقد نظریه تفسیری باشد و تثبیت آن در این پروژه، وحی را با واقعیت، میراث را با ارزش‌های عصری، دین را با دنیا و خدا و انسان را با یکدیگر ترکیب می‌کند. این دوگانه‌ها بیان‌کننده آگاهی کلاسیکی بشر است و رویکردی اکتشافی و تحلیلی و تبیین‌شده است که حنفی در پیش می‌گیرد (کریمه کربیه، ۲۰۱۴: ۴۳). از منظر حنفی وحی به مثابه علم بشری است و الهی نیست. «وحی به مجدد نزولش به علمی بشری تبدیل می‌گردد و همچنین به مجدد خوانش و فهم آن به علوم بشری تبدیل می‌شود» (حنفی، ۱۹۹۹: ۲۱ تا ۲۶). از این منظر، وحی رهیافتی فرهنگی است که در فرآیند واقعیت‌ها و در خلال بازده زمانی نزول آن شکل می‌گیرد؛ همچنین تأکید حنفی بر لزوم ایجاد الگویی متفاوت از نگرش سنت‌گرایان و کسانی است که به دنبال گسست کامل از سنت‌اند. نوسازی گفتمان دینی، بازکاوی ذات باتوجه به بستر آگاهی جدید جهانی است که رویکردهای شناختی و نه ایدئولوژیکی متمایزی است. این روند تغییری کیفی در ساختار فرهنگی و فکری و اجتماعی جهان عرب است.

تمدن در نوع نگاه به گذشته‌ها و فرآیندهای جدید در میراث اسلامی است که باید از مبانی اولیه نهفته در وحی و کتاب‌های مقدس آغاز کرد. سنت و تجدد، همان تلاش برای بازسازی تمدن با رجوع به منابع آن در وحی است یا بازتفسیری وحی با رجوع به تمدن امروز بشری و رهابخشی آن از رکورد تاریخی گذشته است. هدف نهایی وحی و امکان تبدیل آن به علوم انسانی جامع است. پرداختن به این مسئله در گرو نظریه تفسیر است که منطبق پیام وحیانی است» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۸۳).

از منظر حنفی، این مؤلفه باتوجه به جایگاه وحی در تاریخ از سه بخش تشکیل شده است: عهد جدید و عهد قدیم و رویکردها (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۸۴ و ۱۸۵). این سه بخش بیان‌کننده چالش من و دیگری است که یکی از مباحث در کانون توجه حنفی است. مقصود از دیگری تمدن غربی است که در برابر من یا تمدن اسلامی عربی قرار می‌گیرد. او سیر تاریخی این دو تمدن و فراز و فرود آنها را بیان می‌کند. حنفی در مؤلفه نخست، یعنی نگرش ما به میراث گذشته، به دنبال بررسی فرهنگی و بازسازی درون‌گفتمانی است؛ اما در مؤلفه دوم، یعنی نگرش ما به میراث غربی، از رهیافت‌های وارداتی و نحوه تعامل با آنها سخن می‌گوید. سرانجام در مقوله سوم، یعنی نگرش ما به واقعیت، به دنبال مفهومی جز نظریه‌پردازی برای واقعیت و توسعه آن نیست (حنفی، ۲۰۰۶: ۹ تا ۱۱؛ H.j, Aisyah, 2011: 69-67).

انسانی‌سازی میراث

حنفی در پروژه نوسازی میراث به دنبال جایگزین کردن امر لاهوتی زمینی به لاهوت الهی است؛ همچنین در زمینه مسائل عصری، حوادث تاریخی و شهادت نظری و شهادت علمی مدنظر اوست. «به عبارت دیگر، توحید به یک کنش مثبت

رویکرد پدیدارشناختی حنفی در خوانش میراث

بالندگی حنفی در فرانسه و آشنایی‌اش با مکتب‌ها و تحولات سیاسی اجتماعی غرب، این باور را در او پدید آورد که باید الگویی از این رویکردها، برای ترسیم نقشه تحول در جوامع اسلامی، داشت. حنفی می‌گوید در پاریس به اهمیت علم اصول فقه، به‌منزله روش فکری عملی مسلمانان، پی بردم (حنفی، ۲۰۰۷: ۲۳۰/۶ و ۲۳۳ تا ۲۳۴؛ حنفی، ۲۰۰۲: ۱۳ و ۱۴ و ۱۵). رویکرد پدیدار شناختی هوسرلی یکی از مبانی نظری حنفی بود که در بازخوانی او از میراث تأثیر مهمی داشت. تعریفی که حنفی از میراث اسلامی ارائه می‌کند و نیز تحلیل‌ها و تفسیرهای او، در این گرایش پدیدارشناختی ریشه داشت. او در آشنایی با اندیشه اروپایی، به‌ویژه مکتب پدیدارشناسی هوسرل، اثر خود را با نام «تفسیرالظاهریات و الظاهریات التفسیر» نوشت و سرانجام با همین رویکرد، میراث و علوم اسلامی را تفسیر کرد (قرشی، ۱۴۳۴: ۱۸۶).

پدیده‌شناسی ادmond هوسرل (Edmund Husserl) از جمله مکتب‌های فلسفی است که حنفی خود را از رهروان جدی این مکتب می‌دانست. او معتقد است اوج تفکر اروپایی در پدیده‌شناسی هوسرلی نهفته و ظهور یافته است. هدف از پدیده‌شناسی، تبیین کافی و وافی از آگاهی بشر بود تا از این راه بر بحران‌های علم و فلسفه غلبه کند. پدیدارشناسی عبارت است از: مطالعه توصیفی پدیده‌ها، به نحوی که آنها خود را در زمان و مکان ظاهر می‌کنند. این توصیف قوانین انتزاعی و ثابت همان پدیده‌ها و واقعیت‌هاست. پدیدارشناسی هم در حکم نظریه و هم روش، کاربرد دارد. حنفی نیز این رویکرد را درباب بررسی نحوه شکل‌گیری خود در جامعه عرب به کار بست (آقاجانی، ۱۳۹۴: ۹۱ و ۹۲؛ الرفاعی، ۱۴۳۳: ۱۲۳).

پدیدارشناسی روشی است برای توصیف فلسفی

که به توصیف پدیده‌ها محدود است؛ به عبارت دیگر، آنچه به طور مستقیم به آگاهی منجر می‌شود. هایدیگر (Heidegger) روش‌شناسی پدیدارشناسی را به هستی‌شناسی تبدیل کرد که در این روش، به بررسی هسته اصلی پدیده ورود پیدا می‌کند و هستی‌شناسی تنها در صورت توجه به عرصه پدیدارشناسی، امکان‌پذیر خواهد بود (کریمه کربیه، ۲۰۱۴: ۴۵).

پدیدارشناسی به دیدگاه‌های دیگران مربوط نمی‌شود و به ذات اشیاء توجه می‌کند و هدفی جز ماهیت ندارد. حنفی از روش‌شناسی پدیدارشناسی برای تفکیک میراث اسلامی بهره گرفت. او از راه متون دینی، به میراث اسلامی و چالش‌ها و رویکردهای آن بازگشت. او پی‌ریزی پروژه‌ای در قالبی غیرتاریخی را شروع کرد که تحلیل‌های آن بیشتر بر روند آگاهی اروپایی مبتنی است. حنفی به روشنی، پروژه خود را توصیف ماهیات معرفی می‌کند و نه توصیف واقعیت‌ها. از دیدگاه حنفی، هدف این کار، توصیف فرآیند یکپارچه روند آگاهی اروپایی، به منظور احاطه بر پروژه تمدنی اروپاست. او پروژه خود را در راستای روند آگاهی معرفی می‌کند (کریمه کربیه، ۲۰۱۴: ۴۷).

خوانش‌های میراث در اندیشه حنفی

حنفی معتقد است بررسی موضوع سنت و تجدد در سه حوزه امکان‌پذیر است. به بیان دیگر، سه نگرش درباره آن وجود دارد:

۱. خودبستگی به میراث و پیروی از گذشته در

حکم اصلی ضروری

دیدگاه بسندگی میراث، در زمینه حل بحران‌های درونی و بیرونی آن است؛ به عبارت دیگر، از منظر آنها باید به گذشته بازگشت و با آن همراهی کرد و آن را ادامه داد. «اصلاح این امت در گرو آنچه پیشینان

دوره‌ها، علوم و اجتهادها تغییر و تکامل می‌یابد. وانگهی ارتباط با گذشته و همراهی با آن، به مصالح و روش‌های تربیتی و عملکرد عقلی آسیب می‌زند» (حنفی، ۱۹۹۸: ۴۵۵). براساس این رویکرد، تا زمانی که علوم و دوره‌ها تغییر می‌کنند، گذار از گذشته به جدید، ضرورتی انکارناپذیر و اجتناب‌ناپذیر است. خوانش این رویکرد به بازنمایی سه مسئله می‌انجامد:

نخست، سستی و کاستی در نظریه‌های علمی: این گروه نقش میراث را انکار کردند و آن را هدف یا حتی ابزار قلمداد نکردند؛ اما میراث بخشی از بنیان روان‌شناختی معاصر و یکی از مؤلفه‌های واقعیت‌هاست؛ همانند عادت‌ها، سنت‌ها و حتی ضرب‌المثل‌های مردم و ...

دوم، تقلید و خطر فرورفتن در گرداب کاربست تجربه‌های گذشته، با منشأ غربی و وابستگی فکری به فرهنگی گاه مغایر و متفاوت با فرهنگ ملی. این گروه غرق در تقلید و پیروی‌اند و آن را جایگزین امور خلاقانه کرده‌اند.

سوم، دوانگاری میراث (ازدواجیه الفکرالاسلامی)؛ از منظر حنفی: «این گروه ازسویی به تجدد و رهاکردن میراث گذشته اسلامی دعوت می‌کنند و ازسویی، به گذشته مسیحی مثلا در کلیسای قبطیان مصر و تاریخ مارونی‌های لبنان تمسک و تفاخر می‌کنند. گاهی همگان را به خرافه و افسانه‌گرایی متهم می‌سازند و اما خود در افسانه‌ها غوطه‌ور می‌شوند» (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۹ و ۳۰).

این رویکرد با دعوت به تجدد و رد و انکار میراث گذشته، تلاش‌های بسیاری کرد و نقش میراث را در فرآیند توسعه جوامع انکار کرد؛ اما این‌گونه نیست؛ زیرا باید در گذشته کاوید و یافت آنچه برای بنای جدید ضروری و مناسب است. ممکن است این

صلاح دانستند و دفاع از میراث است که همان منابع نخستین، یعنی کتاب و سنت، است. میراث به خودی خود یک هدف است و ابزاری برای پیشرفت واقعیت و تغییر زندگی مردم نیست» (حنفی، ۱۹۹۸: ۴۵۴). همچنین میراث گذشته، شامل آنچه گذشته یا بر ما می‌گذرد، میراث پدران و نیاکان است که باید به آن رجوع کنیم؛ زیرا دربردارنده راه‌حلی برای تمام مشکلات فعلی ماست. گذشته به‌مثابه مرجعی اساسی است و زمان حال جز با بازگشت و استناد به گذشته پیش نمی‌رود و توسعه نمی‌یابد (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۷). حنفی معتقد است تأثیر نگرش بسندگی به میراث، قرارگرفتن در سه‌گانه: «اول، نفاق و محافظه‌کاری برای حفظ و تثبیت مصالح شخصیه؛ دوم، ناتوانی به دلیل سلفی‌گری و عدم توانایی رویارویی با رویدادها و تغییر اجتماعی مربوط به ملت‌ها و سوم خودشیفتگی» است (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۷).

۲. خودبسندگی به مدرنیسم و تأکید بر گسست از میراث

به‌گفته حنفی: «از منظر این گروه، میراث گذشته به‌خودی‌خود به عنوان یک هدف یا ابزار ارزشی ندارد و شامل هیچ‌کدام از مؤلفه‌های پیشرفت نیست» (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۹). طرفداران این رویکرد، میراث گذشته را به اعتبار اینکه جلوه‌ها و مظاهر عقب‌ماندگی را به دوش می‌کشد، تجدد را در حکم مرجعیت برگزیدند تا همگام با پیشرفت و تحولات در جوامع غربی گام بردارند.

به‌گفته حنفی: «براساس این رویکرد، تاریخ مصرف میراث سرآمده است. روزگاری که از دست رفته است و علوم جدید بر علوم گذشته پیشی گرفته است و علوم طبیعی و اجتماعی جایگزین علوم دینی و اخلاقی گردید که با اجتهادهای افراد با‌گرایش‌های مختلف و گاه متضاد همراه بود و با تغییر نسل‌ها و

۴. تجدد و مدرنیته از دیدگاه حنفی

برای هر اندیشه‌ای که به دنبال تحول و تغییر است، تجدد پدیده‌ای مهم و ضروری است؛ حتی این امکان پذیر است که آن را عملکردی خواند که با توجه به تغییر موقعیت و عناصر خود، گسترش می‌یابد. نوسازی ممکن است در دو قالب باشد: مادی همانند نوسازی لباس و مسکن یا معنوی همانند نوسازی روش‌شناسی اندیشه‌ورزی و نگرش‌های آموزش (Lalande Andre, 1980: 516-517).

در بیشتر مواقع، در جوامع کشاورزمحور که به سنت‌های خود پایبندند، تجدد امری مذموم و نکوهیده است. در مقابل، تنها در جوامع صنعتی که روح اختراع مقدس است، تجدد امری پسندیده و ستودنی است (صلیبا، ۱۹۸۲: ۲۴۲). تجدد در معنای خود، با چندین مفهوم ضروری مرتبط است که بدون آنها استوار و تثبیت نمی‌شود. برخی از آنها شروط لازم برای آن و برخی دیگر عنصر ملازم یا جزء ذاتی آن و برخی نیز نشان‌دهنده نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن است؛ از جمله این مفاهیم باید به مفهوم تغییر، تحول، تقدم، خلاقیت و... اشاره کرد. ارتباط مفهوم تجدد با این مفاهیم از راه ارتباط تلازمی و تکاملی است.

از دیدگاه حنفی، تجدد همان «بازاندیشی میراث از منظر عصری است». در نظرگاه او این‌گونه نیست که خوانش‌های گذشته اشتباه یا خوانش‌های آینده ناوارد باشند؛ «بلکه همه صحیح هستند؛ اما خوانش میراث از سوی معاصرین و از منظرگاه غیرعصری خطاست» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۱۲). به بیان دیگر، تجدد عبارت است از «آنچه برای روند رهایی و رویکرد باز مناسب و مفید باشد و پذیرش مدرنیسم و ترجیح خلاقیت برای بیروان است» (حنفی، ۱۹۹۸: ۵۳/۲). یا می‌گوید: «میراث نقطه شروع به‌عنوان یک مسئولیت فرهنگی و

توسعه‌نیافتگی از وجودداشتن و توجه‌نکردن به میراث گذشته ناشی باشد. ناگفته پیداست این رویکرد بیش از آنی که خلاقانه و تغییردهنده باشد، فرمانبر و مقلد صرف و سخنگوست. به واسطه این رویکرد، هیچ فرآیند جدیدی رخ نمی‌دهد و در چرخه‌ای ناقص و ناکارآمد سیر می‌کند.

۳. خط سوم پدیدار می‌شود که از دو نگرش پیشین فراتر می‌رود و به لزوم توفیق و تلفیق گذشته و جدید تأکید می‌کند. این روند را باید روندی سازشی قلمداد کرد؛ زیرا به میراث بسنده نکرد و تجدد را به طور کامل و به تنهایی دنبال نکرد و درواقع، نگرشی انتقالی است. این گروه از گذشته و گذشتگان آنچه را برگزیدند که به مصلحت و مقتضای زمان بود (حنفی، ۱۹۹۸: ۴۵۶). به گفته حنفی: «در این نگرش آنچه که مطابق با زمان است را برگرفتند و رجوع به تجدد را با معیارهای گذشته می‌سنجند و می‌توان آن را یک نگرش شرعی در قالب تئوری دانست. این گروه مایل‌اند ویژگی‌ها و برتری‌های موجود در رویکردهای پیشین را بررسی و نقد نمایند تا کاستی‌های آن را کنار بگذارند و خوبی‌های آن را برگزینند» (حنفی، ۱۹۹۲: ۳۱). این روند تلاش می‌کند به بازسازی گذشته در راستای تجدد و مقتضیات زمان؛ بدان معنا که از گذشته متناسب با رشد و توسعه و نیازهای آن استفاده کند.

در اندیشه حنفی، تجدد به دو صورت است:

تجدد از بیرون: یعنی انتخاب یک نظریه مدرن یا معاصر اروپایی و سپس سنجش میراث با توجه به آن؛
تجدد از درون: یعنی برجسته‌سازی مهم‌ترین جنبه‌های پیشگامی و توسعه در میراث گذشته ما و ارائه پاسخ آنها به نیازهای زمان برای پیشرفت و تغییر اجتماعی (حنفی، ۱۹۹۲: ۳۱ و ۳۲: 206, Zahriyal, 2015).

گسترش توسعه می‌شود و عقب‌ماندگی‌ها را در ژرفا و می‌گذارد و گسست میان حال و گذشته ایجاد می‌کند و در راستای انضمام به غرب، ویژگی‌های کهن را از بین می‌برد» (حنفی، بی‌تا: ۳۱). تا زمانی که مدرنیته بر مبنای غرب‌گرایی است، تجدد و مدرنیسمیون جوامع دستاورد جامعی در بر نخواهد داشت. مدرنیسمیون تلاشی است برای تغییر جوامع به دست تجددگرایانی که در فرآیند آگاهی فرهنگی و ملی خویش قربانی غرب‌گرایی‌اند. «از دیدگاه آنها رسالت و کارکرد غیراروپایی‌ها همان انتقال و جذب آفرینش‌ها و رهیافت‌های غربی و آمیختگی میان علم و معرفت است؛ همچنین پیشرفت، همان بازگرداندن آخرین اختراعات و دستاوردها و فناوری‌های مدرن است. به دست آوردن این نتایج بدون طی کردن مقدمات لازم است» (حنفی، ۲۰۱۴: ۶۹ و ۷۰).

روش‌شناسی تجدد در اندیشه حنفی

از نظر حنفی، باسازی میراث با شیوه‌های خاصی انجام می‌گیرد که برخی از آنها به زبان و واژه‌ها برمی‌گردد و بعضی به معانی و مفاهیم و برخی دیگر به ذات اشیاء و موضوع‌ها مربوط می‌شود؛ زیرا فکر دارای سه بعد است: لفظ و معنا و شی (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۰۹). آنگاه حنفی در خلال سه بحث یعنی: باسازی زبان و کشف معنا و محیط فرهنگی، آنها را توضیح می‌دهد (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۷۶).

۱. باسازی زبانی: حنفی نخست درباره ارتباط زبان با علم می‌گوید: «کشف زبان جدید به معنای کشف علم است و پیشرفت علوم و حل بحران‌های آن از طریق اکتشافات لفظ و معنا پدید می‌آید. باسازی و تجدد از طریق زبان، آغاز علم جدیدی خواهد بود. اهمیت زبان این است که وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌ها و برقراری ارتباط است و هر اندیشه

ملی است. تجدد همان تفسیر میراث براساس مقتضیات زمان است و ابزاری برای دستیابی به هدف نهایی می‌باشد. میراث همان ابزار و تجدد نیز هدف نهایی است. این کار برای کمک به توسعه واقعیت و حل مشکلات و از بین بردن علل موانع آن و بازکردن گره‌ها و چالش‌هایی که از هرگونه تلاش برای توسعه جلوگیری می‌کنند» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳).

در گفتمان حنفی، مدرنیته (الحدائنه) واژه دیگر است. از دیدگاه او، مدرنیته «انتقال از میراث ذاتی خویش به میراث دیگران است؛ اما نه در سطح فرهنگ بلکه در سطح رفتارهای روزانه، آداب و رسوم و سنت‌ها» (حنفی، ۲۰۱۴: ۶۶)؛ همچنین اصطلاح مدرنیته ممکن است به معنای کاربست روش‌ها و رویکردهای هر عصر برای تحلیل سنت باشد؛ اما به‌گفته تجددگرایان، واژه تجدد همان گسترش میراث از درون است. مدرنیته فقط به معنای غرب نیست و توانایی میراث برای اجتهاد، باتوجه به اوضاع هر عصر است. در نظرگاه حنفی، واژه‌های «سنت و تجدد» اصطلاح‌های صحیح همان «تقلید و مدرنیته» است (حنفی، ۱۹۹۰: ۷۶).

هدف حنفی از این گفتار، رهایی از انقیاد و تقلید غرب و ایجاد روح خلاقیت و نوآوری است. به‌گفته او: «دوره آموزش و فراگیری طولانی گردیده و دوره کارآموزی گسترش یافته است. ما دو قرن است که یاد می‌گیریم. باید در نظر داشت که یادگیری از دیگران ابزار است و هدف نیست و در یک مرحله است و نه در کل تاریخ. امری انتزاعی و محرک است و جایگزین امر ذاتی درونی نیست» (حنفی، ۲۰۱۴: ۳۲).

مدرنیته به معنای زندگی در سطح رهیافت‌های غربی و لذت‌بردن از آن، خواه در سبک زندگی یا آگاهی از آخرین جریان‌ها و روندهای عرصه فرهنگ و ادبیات و هنر نیست. مدرنیته به این معنا، «موجب

به اقتضای نیازهای واقعی است. یا می‌گوید تحمیلی است که روح زمان الفاظ قدیم وارد می‌کند یا می‌گوید لفظ همچون لباس و صورت به مثابه معناست و تغییر صورت، تغییر محتوا و مضمون را باعث نمی‌شود (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۲۷۷).

حنفی معتقد است بازسازی زبانی شرط اساسی نوآوری و فرآیند ابتکاری است. «هنگامی که اندیشه‌ای قدیمی یا جدید، سنتی یا خلاق، بیان‌کننده و یک فرآیند ارتباطی باشد، زبان راهی برای حرکت از درون به بیرون، از معنا به صوت، از فکر به واقعیت و از من به دیگری تلقی می‌گردد» (حنفی، ۱۹۹۸: ۱۹۶).
باتوجه به گفتار حنفی، رسالت نخستین و اساسی زبان همان بیان و ارتباط معنایی است؛ همچنین رابطه میان لفظ و معنا امری تکاملی و جدایی‌ناپذیر است و وجود یکی و غیبت دیگری امکان‌پذیر نیست؛ به همین علت است که پیشینیان آن را به ارتباط بدن و نفس تشبیه کرده‌اند.

از منظر حنفی: «زبان گذشته یک زبان دین‌گراست و به همین علت بیان‌کننده الفاظ دینی خاصی همچون رسول، معجزه، نبوت و... است و چنین زبانی نمی‌تواند پیامی برای عصر حاضر داشته باشد؛ زیرا مفاهیم فوق در طول تاریخ معانی متعدد و کاربردهای مختلفی یافته‌اند، باید به دنبال الفاظ و زبان جدیدی بود» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۱۲، ۱۱۵ و ۱۱۶).

زبان در میراث گذشته، زبان حقوقی و قانون‌گذار و نیز تاریخی و ناظر به وقایع تاریخی است تا فکری و صوری محض؛ پس با واقعیت ارتباط ندارد. زبان میراث به علت اینکه معانی و بار تاریخی داشته و مملو از اختلاف‌های مذهبی بوده است، قابلیت کاربرد در عصر حاضر را ندارد (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۷۸ تا ۲۸۰).
به‌گفته حنفی، برای رهایی از کاستی‌های زبان سنتی باید به سوی زبان جدیدی رفت که ویژگی‌های زیر را

جدیدی زبان خود را می‌طلبد. وقتی تمدنی به گسترش و توسعه دست می‌یابد، زبان گذشته‌اش ظرفیت لازم را در رساندن معانی به حداکثر افراد نخواهد داشت. اینجاست که تجدید در زبان ضرورت یافته و زبان گذشته از ساحت آن تمدن باید رخت بربندد» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۰۹ و ۱۱۰). حنفی میراث اسلامی را به کهنگی الفاظ متهم می‌کند که توان رساندن مضامین جدید و مفاهیم مناسب با نیازهای عصری را ندارد (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۲۷۷).

در اندیشه حنفی، روش بازسازی زبانی: «به‌صورت مکانیکی نیست که لفظ سابق را برداریم و لفظ جدیدی جایگزین آن کنیم بلکه باید به صورت خودجوش در آگاهی پژوهشگران انجام گیرد؛ به این بیان که محقق که قدرت ارائه معانی نهفته در پس الفاظ قدیمی سنتی را به تناسب نیازهای عصری ندارد، تلاش می‌کند برای آن معنای حقیقی پنهان، تعبیری را که در زبان متداول روز رایج است، به کار گیرد. پس معانی همان مفاهیم میراث است؛ اما زبان، زبان جدیدی است» (حنفی، ۱۹۹۸: ۲۰۴).

تعبیر حنفی از این معانی، پراکنده و بسیار مضطرب است. بازسازی زبانی فرآیندی معنادار است که به دنبال ایجاد تغییر و تجدید است و با کمک آن، از روند نارسایی‌های زبان میراث در بیان معانی، رهایی می‌یابیم؛ علاوه بر آن، از برخی آشفتگی‌ها و نبود وضوح در استفاده از برخی کلمات جدید زبان نجات می‌یابیم. بازسازی زبانی ضرورتی طبیعی است که در آن زبان قدیمی به‌جای معانی جدید، باتوجه به نیازهای واقعی، جایگزین زبان جدیدی می‌شود. آشفتگی حنفی در اینجاست که گاه می‌گوید این معانی در میراث وجود داشته است؛ ولی مخفی بوده و الفاظ سنتی قدیمی موفق نشده است آنها را نشان دهد. گاه نیز می‌گوید این معانی جدید بوده است و

دغدغه فقه و عبادات بود تا معاملات؛ در حالی که امروز مشکل ما به معاملات و احکام مربوط به وضعیت طبقاتی خانواده‌ها و نظام سیاسی برمی‌گردد. موضوع فقهی ما عوض شده است و حتی در علم کلام نیز تغییراتی صورت گرفته است» (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۲۸۴ و ۲۸۵). حنفی کل میراث اسلامی را ماده یا موضوعی تعبیر می‌کند که ویژه زمان گذشته و برای پاسخ‌گویی به مسائل آن بوده است؛ بنابراین از نظر او، چون مسائل زمان ما تغییر یافته است، آن ماده هم باید تغییر کند (Zahriyal, 2015: 208).

نقد

با وجود جایگاه والایی که پروژه حنفی در جهان عرب و دنیای نظریه‌پردازی پیدا کرد و برای نوزایش فکری و دستیابی به توسعه کمک شایانی کرد، با انتقادهای بسیاری مواجه شد؛ از جمله نقدهای فواد زکریا (۲۰۰۶: ۸۸ تا ۹۱)، محمد عماره (۲۰۰۷: ۱۵۱ و ۱۵۲)، علی حرب (۲۰۰۸: ۳۳ تا ۳۹)، جیلالی بوبکر (۲۰۱۱: ۱۸۹ تا ۱۹۴) و جورج طرابیشی (۱۹۹۱: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ۲۰۰۶: ۱۰۷). در پایان، پروژه بازسازی میراث حنفی را نقد کلی می‌کنیم:

۱. حنفی در این پروژه، گاه تمدن اسلامی را معیار قرار می‌دهد و گاه تمدن عربی را. این مسئله خواننده را به ویژه خارج از جهان عرب، دچار دوانگاری و پریشانی می‌کند.
۲. حنفی در نقد اندیشه غربی در مواجهه با تمدن اسلامی عربی، به بازاندیشی در فلسفه غرب از منظر «من» دعوت می‌کند؛ یعنی با نگاهی اسلامی عربی، آن را بررسی کنیم که بحثی بی‌نتیجه خواهد بود.
۳. مشکل میراث مهم‌ترین مشکل و نارسایی نیست که حنفی برای میراث اسلامی عربی قائل است و این نارسایی به مشکلات معرفتی او بازمی‌گردد.

داشته باشد: بسیار عامیانه، نقدپذیر، عقلی و تعامل‌پذیر در انتقال معنا، تجربه‌پذیر، انسانی و ناظر به مقولات انسانی و سرانجام اینکه زبان جدید در جهان عرب باید عربی باشد نه الفاظی از زبان بیگانه که وارداتی است (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۲۸۱).

۲. بازسازی مفهومی: به معنای کشف معانی پنهان و عرصه‌های جدیدی که در میراث وجود دارد؛ اما برجسته نیست. منظور او از عرصه‌های جدید، رویکردی است که هر پژوهشگر از زاویه آن میراث را می‌نگرد و این جز با نگرش‌های عصری پژوهشگر حاصل نمی‌شود. از دیدگاه او، میراث را باید از منظرهای گوناگونی مطالعه کرد؛ اما تجدد و بازسازی میراث به معنای بازسازی آن با رویکرد عصری است و این معنای تخطئه قرائت‌های گذشته یا ورود نکردن قرائت‌های آینده نیست (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۲۸۱).

حنفی مفهوم «خودآگاهی» (الشعور) را مهم‌ترین عرصه برجسته‌سازی و بازسازی در میراث می‌داند؛ زیرا این مفهوم به بعد خاصی از انسان اشاره می‌کند که به تعبیر او: «از عقل مهم‌تر و از قلب دقیق‌تر است. مسئله عصرها «خودآگاهی» است و هدف یک مصلح و متجدد چیزی جز بیداری این احساس و آگاهی نیست» (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳۲ تا ۱۳۷).

۳. تغییر محیط فرهنگی: او معتقد است میراث ما از محیطی با اوضاع و ویژگی‌های فرهنگی معین برخاسته و همین وضعیت فرهنگی ماده علم خاصی را تعیین کرده است که بیان‌کننده مشکلات و معضلات آن است. در این دیدگاه، واقعیت تاریخی و اجتماعی میراث در گذشته، تعیین‌کننده ماهیت علوم، روش‌ها، نتایج و زبان علوم میراث بوده است. از این نظر، علوم میراث اطلاق و ثبات ندارند و نسبی‌اند و هرکدام در چارچوب نوع فرهنگ دوران گذشته، وحی را تعبیر و تفسیر می‌کنند. حنفی می‌گوید: «در گذشته بیشترین

۹. حنفی با نگاهی دوگانه در بازسازی میراث اسلامی، از خدامحوری به انسان‌محوری تغییر موضع می‌دهد. پیش‌تر خود معتقد بود انسان‌محوری در بازسازی دین، ماهیت جدیدی از دین می‌سازد که از دین اثری باقی نمی‌گذارد و حتی به خودکامگی و پوچی انسان می‌انجامد و این همان مسیری است که غرب طی کرده است (کریمه کریمه، ۲۰۱۴: ۵۰)؛ در صورتی که خود در دامن این دوگانگی قرار گرفته است.

نتیجه

حنفی پروژه «بازسازی میراث» را برای حل بحران‌های معاصر جهان اسلام عرب ارائه کرد. این پروژه یکی از پروژه‌های مهم فکری او بر پایه مفهوم‌پردازی است و رویکرد جدیدی به شمار می‌آید. منظور او از میراث، داده‌های معنوی به‌یادگارمانده از تاریخ اسلام، در حوزه‌های معرفتی سنتی است. حنفی معتقد است برای فهم این میراث، از راه تعلیق تفسیرهای موجود، باید به خود سنت دست یافت. حنفی به سنت اسلامی نگاه فایده‌نگرانه‌ای دارد؛ یعنی باید آن بخش از سنت‌های اسلامی را بازسازی کرد که با اوضاع جهان اسلام هم‌خوانی داشته باشد. حنفی با توجه به پدیدارشناسی هوسرل، میراث اسلامی را به‌صورت پدیدارشناسانه توصیف می‌کند.

این مقاله پروژه بازسازی میراث حنفی را بررسی کرد. سه مسئله اصلی و محور که واکاوی شد، عبارت بودند از: ۱. تعریف میراث از منظر حنفی و خوانش‌ها درباره آن در جهان عرب؛ ۲. تعریف پروژه بازسازی میراث حنفی، هدف‌ها، مؤلفه‌ها و مبانی فکری تأثیرگذار به‌ویژه پدیدارشناسی هوسرل؛ ۳. بررسی دو مقوله تجدد و مدرنیته از منظر حنفی و بیان تفاوت‌ها و خوانش‌ها در این زمینه و همچنین روش‌شناسی تجدد در اندیشه او.

تجربه و جامعه‌پذیری حنفی در جهان اسلام‌عرب، زیر سرپرستی افسران ارتشی و در سایه استعمار، او را به نظریه‌پردازی‌هایی گاه متناقض واداشته است (مرشدی‌زاده، ۱۳۸۵: ۵۲).

۴. ویژگی‌هایی را که حنفی برای زبان میراث بیان کرده است از قبیل حقوقی‌بودن و صوری‌بودن و معانی مختلف داشتن، به میراث اسلامی اختصاص ندارد و در سایر مکتب‌ها و زبان‌های معاصر نیز وجود دارد.

۵. وحی یکی از مقوله‌هایی است که حنفی در پروژه بازسازی مطرح می‌کند. او معتقد است متون دینی پیامی دارد که به وضعیت زمانی خود نزول مربوط است و وظیفه اندیشمند، کشف آن پیام است و برای هر نسلی مطابق زمانه، آن را تفسیر و تعبیر می‌کند. وحی به‌دنبال تفسیر و تغییر مسائل انسانی در راستای هدف‌های خود است؛ نه اینکه مسائل و رویکردهای عصری اصل باشد و خود را بر نصوص دینی تحمیل کند. در هندسه معرفتی اسلام حقیقی، چنین رویکردی همان تفسیر به رأی است.

۶. حنفی علوم اسلامی را دارای دلالت‌های ذاتی ثابت و مطلق نمی‌داند و آن را بازتابی از واقعیت زمانه و نمودی از وحی، به تناسب وضعیت تاریخی و اجتماعی و فرهنگی گذشته، تلقی می‌کند؛ بنابراین با تعبیر بازسازی میراث، تمام علوم اسلامی را با قرائت جدیدی دستخوش تغییر بنیادی قرار می‌دهد.

۷. حنفی از ضرورت‌های تاریخی، در حکم اصلی راهبردی، بسیار سخن رانده است. او توجه به اصالت و عصریت را ضروری می‌داند؛ اما جز مواقعی که بیان دردها و مشکلات معاصر ماست، راهکار مناسب و تبیینی و عملی ارائه نمی‌کند.

۸. راهکارهای پایانی حنفی در راستای برون‌رفت از چالش‌ها، بیشتر جنبه روزنامه‌نگاری و شعاری دارد.

۷. الحسن، مصطفی (۲۰۱۲)، *الدين و النص و الحقیقه، قراءه تحليلیه فی فکر محمد ارکون، بیروت: الشبکه العربیه للابحاث و النشر.*
۸. حرب، علی (۲۰۰۸)، *نقد النص، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.*
۹. الجابری، محمدعابد (۱۹۹۶)، *المشروع النهضوی، مراجعه نقديه، بیروت: مرکز دارسات الوحده العربیه.*
۱۰. حنفی، حسن و محمدعابد الجابری (۱۹۹۰)، *حوارالمشرق و المغرب، بیروت: المؤسسه العربیه للدراسات و النشر.*
۱۱. ----- (۱۹۹۲)، *التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، بیروت: المؤسسه الجامعیه للدراسات و التوزيع.*
۱۲. ----- (۱۹۹۸)، *هموم الفكر و الوطن، الجزء الثاني الوطن، القاهره: دارالقباء للنشر و التوزيع.*
۱۳. ----- (۲۰۱۴)، *دراسات فلسفیه، القاهره: مكتبه الانجلو المصريه.*
۱۴. ----- (۱۹۹۹)، *من العقیده الی الثوره، بیروت: المركز الثقافی العربی.*
۱۵. ----- (۲۰۰۷)، *الدين و الثوره فی مصر من عام ۱۹۵۲ الی ۱۹۸۱ - الاصولیه الاسلامیه، ج ۶، القاهره: مكتبه مدبولی.*
۱۶. ----- (بی تا)، *الدين و التحرر الثقافی، القاهره: متندی مكتبه الاسكندريه.*
۱۷. ----- (۲۰۰۲)، *فیشتة فیلسوف المقاومه، القاهره: المجلس الاعلی للثقافه.*
۱۸. ----- (۲۰۰۶)، *مقدمه علم الاستغراب، بیروت: المؤسسه الجامعیه للدراسات.*
۱۹. ----- (۱۹۹۶)، *اليمين و اليسار فی الفكر الديني، دمشق: منشورات دار علاءالدين.*
۲۰. السيد ولد اباه (۲۰۱۰)، *اعلام الفكر العربی، بیروت: الشبکه العربیه للابحاث و النشر.*

از نتایج این مقاله باید به این نکته اشاره کرد که پروژه بازسازی میراث حنفی با توجه به نیازهای زمان بر دو بخش استوار است: نخست، توجه به بحران‌های معاصر؛ دوم، داشتن نگرش ایجابی به میراث. از دیگر رهیافت‌های مقاله این است که حنفی برای پروژه بازسازی میراث دو رسالت قائل است: یکی در حوزه تغییر هستی اجتماعی ما که فراتر از نظریه‌پردازی است و دیگری در قلمرو بحران. حنفی بر این باور است که باید به سه مؤلفه توجه کرد: بازاندیشی میراث گذشته و ارتباط آن با میراث غربی و توجه ویژه به نیازهای زمان.

کتابنامه

الف. کتاب

۱. آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۲)، *اسلام و تجدد در مصر با رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی، قم: بوستان کتاب.*
۲. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰)، *النص و السلطه و الحقیقه: اداره المعرفه و اراده الهیمنه، بیروت: المركز الثقافی العربی.*
۳. بغوره، الزواوی (۱۳۹۹)، *میشل فوکو در اندیشه معاصر عرب (الجابری، ارکون، التریکی و صفدی)، مترجم: مجید منهایجی، تهران: نگاه معاصر.*
۴. بلقزیز، عبدالله (۲۰۰۷)، *العرب و الحداثه: در اسات فی مقالات الحداثیین، بیروت: مرکز دارسات الوحده العربیه.*
۵. جیلالی، بوبکر (۲۰۱۱)، *التراث و التجديد بین قيم الماضی و رهانات الحاضر؛ قراءه فی فلسفه حسن حنفی و فی مشروعه الحضاری، اردن: عالم الكتب الحديث اربد.*
۶. جدعان، فهمی (۱۹۸۸)، *اسس التقدم عند مفكری الاسلام فی العالم العربی الحديث، عمان: دار الشرق النشر و التوزيع.*

٣٢. مجموعه المؤلفين (٢٠٠٥)، «حصلیه العقلانيه و التنوير في الفكر العربي المعاصر، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية»، بيروت: المركز دراسات الوحدة العربية.
٣٣. حمود، محمد (٢٠١٤)، «النهضة في الفكر العربي المعاصر دراسة مقارنة في فكر حسن حنفي و محمدعابد الجابري»، مجلة المستقبل العربي، ع ٤٢٠، ص ١٦٣ تا ١٦٧.

٣٤. حسن، سميرابراهيم (١٩٩٦)، «التراث و الصراع الايديولوجي في الوطن العربي»، مجلة النهج، مركز الابحاث و الدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ع ٧.

٣٥. كريمه كريبه (٢٠١٤)، «اشكاليه التجديد في فكر حسن حنفي»، مجلة الآداب و العلوم الاجتماعيه جامعه السلطان قابوس، مج ٢، ع ٦، ص ٣٧ تا ٥١.

٣٦. الرفاعي، عبدالجبار (١٤٣٣)، «اختزال الدين في الايديولوجيا لاهوت التحرير عند علي شريعتي و حسن حنفي»، مجلة قضايا اسلاميه معاصره، س ١٦، ع ٤٩٤ و ٥٠، ص ١٠٥ تا ١٢٤.

٣٧. مرشدي زاده، علي (١٣٨٥)، «حسن حنفي: زندگي، آثار و دیدگاه‌ها»، مجلة رهيافت‌های انقلاب اسلامي، ش ٢، ص ٥١ تا ٥٨.

٣٨. مهنانه، اسماعيل و اخرون (٢٠١٤)، الفلسفه العربيه المعاصره، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مازق الثقافه و الايد يولوجيا، بيروت: الرابطه العربيه الكاديميه.

ج. منابع لاتين

39. Andre lalande, (1980), Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, presse universitaire de France, Paris.

40. Hj.Aisyah,(2011), Hassan Hanafi and Gagasan Pembaruannya,Sulesan,Volume 6 Nomor 2 Tahun.Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas ushuluddin dan filsafat, Universitas Islam Negeri,Alauddin Makassar-Gowa. Alamat: BTN Gowa Sarana Indah kabupaten Gowa.

41. Riza Zahriyal Falah dan Irzum Fariyah, Pemikiran Teologi Hassan Hanafi,Volume 3, No.1, Juni 2015.

٢١. صليبا، جميل (١٩٨٢)، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

٢٢. زكريا فواد (٢٠٠٦)، الصحوه الاسلاميه في ميزان العقل، ط ١، اسكندريه: دار الوفاء لدنيا الطباعه و النشر.

٢٣. عماره، محمد (٢٠٠٧)، في فقه المواجهه بين الغرب و الاسلام، القايره: مكتبه الشروق الدوليه.

٢٤. طرايشي، جورج (١٩٩١)، المتفقون العرب و التراث، التحليل النفسي لعصاب جماعي، لندن: رياض الرئيس للكتب و النشر.

٢٥. ----- (٢٠٠٦)، معجم الفلاسفه (الفلاسفه-المناطقه-المتكلمون-اللاهوتين-المتصوفه)، بيروت: دار الطليعه.

٢٦. الحاج، كميل (٢٠٠٠)، الموسوعه المسيره في الفكر الفلسفي و الاجتماعى، بيروت: مكتبه لبنان.

٢٧. القرشي، فهد (١٤٣٤)، منهج حسن حنفي، دراسه تحليليه نقديه، الرياض: مكتب مجله البيان.

٢٨. مهنانه، اسماعيل و اخرون (٢٠١٤)، الفلسفه العربيه المعاصره، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي الى مازق الثقافه و الايد يولوجيا، بيروت: الرابطه العربيه الكاديميه.

ب. مقاله

٢٩. آفاجاني، نصرالله (١٣٨٩)، «ميراث اسلامي در چنگال عصريّت: نقد رويکرد حسن حنفي در بازسازي ميراث اسلامي»، مجلة معرفت كلامي، س ١، ش ٣، ص ٦٣ تا ٩٠.

٣٠. ----- و مهدي سلطاني (١٣٩٤)، «روش شناسي نظام فكري حسن حنفي»، مجلة اندیشه معاصر مسلمين، س ١، ش ٢، ص ٨٧ تا ١٠٢.

٣١. محمودسلامي، احمد (٢٠١٦)، «الاستشراق المعكوس في فكر حسن حنفي، المجله الاردنيه للعلوم الاجتماعيه، ج ٩، ع ١، ص ١٠٩ تا ١٢٣.