

## بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی

نصرالله آقاجانی  
عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

### چکیده

حسن حنفی از روشنفکران معاصر مصر، سالیانی از عمر خود را به تألیف آثار گوناگونی در حوزه «اسلام و تجدد» و یا به تعبیر او «التجدید و التراث» (بازسازی و میراث) گذرانده و عکس‌العمل‌های متفاوتی را برانگیخته است. روش‌شناسی بنیادی او برخاسته از مکاتبی چون پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم و سوسیالیسم بوده و نسبت‌گرایی، فایده‌گرایی، قداست‌زدایی، تجربه‌گرایی، اومانیزم و رویکرد تاریخی تمدنی، رهیافت‌هایی است که او در تحلیل میراث اسلامی از آن‌ها بهره می‌گیرد.

حنفی در رویکرد تاریخی و تمدنی خود برای هر دوره تاریخی و هر تمدنی روحی قائل است؛ به این معنا که اندیشه‌ها در شرایط تاریخی و تمدنی خاصی پدید می‌آیند و هر فکری و اندیشه‌ای، تمدنی و تعبیری از روح عصر خویش است. میراث از نظر او تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن می‌باشد؛ امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی داشته و هیچ مقیاسی

برای تشخیص نظری صواب و خطا در آن وجود ندارد و باید به دنبال ملاک‌های عملی نظیر فایده‌مندی رفت. رویکرد تاریخی حنفی با رویکرد مارکسیستی او پیوند خورده و تفسیری مادی از اصول بنیادی دین یعنی توحید، نبوت و معاد را رقم زده است. از مبانی و بنیادهای روش‌شناختی حنفی در تجدد و تراش، اومانیزم و سکولاریسم است؛ یعنی تغییر آن از محور خدا به محور انسان. به گمان او باید تفسیر و فهم خود از دین بلکه بازسازی آن را بر مبنای انسان معاصر انجام داد، نه بر مبنای مفهوم «الله» و «توحید». او سکولاریسم غرب را جوهر و اساس دین می‌داند و مدعی است وحی در جوهر خود سکولار است و دینی بودن امری عارضی بوده که از تاریخ بر آن تحمیل شده است. از نظر او سکولاریسم در غرب برای بازگشت آزادی انسان (آزادی فکر، بیان و رفتار) و نفی هر نوع سلطه‌ای غیر از سلطه عقل به وجود آمد، بنابراین سکولاریسم اساس وحی و جوهر آن است. نوع نگاه او به غرب، علوم انسانی و اسلامی، پدیده‌ی جدید و اختصاصی او نیست، بلکه خطوط کلی و روح آن مشترک بین بسیاری از روشنفکران غرب‌گرای دنیای اسلام است که نقدهای جدی و بنیادینی را طلب می‌کند و این مقاله با چنین هدفی تألیف شده است.

**کلیدواژگان:** حسن حنفی، علوم اسلامی، تجدد، روشنفکری، غرب، میراث اسلامی، بازسازی، رویکرد انتقادی

## مقدمه

دنیای اسلام در رویارویی با امواج مدرنیته غرب، شاهد جریان‌ها و رویکردهای متفاوتی بوده است. در گذشته بسیاری از تحصیل‌کردگان غربی با بازگشت به وطن، بدون 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 ممکن است برخی از ایشان به وجه استعماری غرب معترض بوده و 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، مدلی جز آنچه در غرب

دیده بودند، 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: ۳۹)

در دنیای عرب، افراد و جریان‌های متفاوت با درجات مختلفی از هسته مشترک «غربی شدن، لائیزم و سکولاریزم»، با ویژگی‌هایی نظیر تأکید بر عربیت و ناسیونالیسم عربی به‌عنوان عامل وحدت‌بخش به جای دین، تأثیرپذیری شدید از فلسفه‌های جدید غرب، الگو دانستن نسخه غرب، اخذ تمدن غربی و عدم احساس خطر از آن و جدایی دین از سیاست قابل بازشناسی هستند.

جریان غرب‌گرای فوق که وصله نامناسبی برای فرهنگ و تمدن اسلامی بود، با عکس‌العمل منفی جامعه اسلامی و اندیشمندان مسلمان مواجه 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 به‌صورت 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 عصری کردن دین و نوگرایی در اندیشه دینی را با اسلوب جدیدی پی می‌گیرد. همچنین همانند رویکرد دوم، در چهارچوب اصول و روش‌های مقبول دینی به دفاع از دین نمی‌پردازد، بلکه میراث اسلامی را امری تاریخی و تمدنی دانسته، 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، بی‌تا: ۸۱-۸۲) مهم‌ترین ممیزات 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 به 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 و جای خود را به روش‌های معرفت‌شناختی مدرنیته می‌سپارند؛

ب. اندیشه‌های این رویکرد در حوزه‌های گسترده دینی نظام‌وار بوده و تلاش می‌کند تا مجموعه‌ای به هم مربوط 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 چهارچوب شرایط تاریخی منظور می‌شود و تاریخ بخشی از هویت آن است؛ لذا معرفت دینی نه صرفاً در ظرف تاریخ، بلکه مقید به آن بوده و با تغییر شرایط نهادی جامعه و تاریخ، تغییر می‌کند. (شرفی، ۱۳۸۲: ۳۸-۲۰)

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 برنمی‌تابند؛ دوم، شرایط اجتماعی و ساختاری جوامع اسلامی که به‌سادگی امکان عصری‌سازی اندیشه دینی را فراهم نمی‌سازد و تا زمانی که مدرنیزاسیون بخش‌های گسترده‌تری از این جوامع را در برنگیرد، گفتمان دینی مدرن پدید نمی‌آید. (همان: ۴۵-۴۴)

ه. ویژگی دیگر این رویکرد که در آثار حسن حنفی هم برجسته است، عمل‌گرایی و معطوف بودن 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 فوق قرائتی از اسلام مطلوب است که از آن ایدئولوژی برای عمل و به تناسب زمان تولید شود و قهراً ایدئولوژی‌ها متناسب با تاریخ

دائم در حال تغییر بوده و رمز این تحول در اجتهاد نهفته است. (زکریایی، ۱۳۷۸: 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 وی 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.

### مبانی اندیشه‌های حنفی

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

#### 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 آمده و مجموعه تفاسیری است که یک نسل به اقتضای نیازهایش به دست آورده است. (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۵) او میراث را تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن می‌داند؛ لذا معتقد است که میراث امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد. به‌عنوان مثال از نظر او همه مفاهیم و نظریه‌های مختلف کلامی درباره ایمان و عمل، کفر و فسق، عصیان و نفاق و مسئله امامت، نظریه‌پردازی از وقایع سیاسی‌ای بوده‌اند که مردم در آن اختلاف نظر داشته‌اند. (حنفی، ۱۹۹۸: ۳۴۱) حنفی میراث را اندوخته‌ای قومی و ملی می‌داند که به‌عنوان سرمایه و مسئولیتی قومی و فرهنگی ذخیره شده است (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳) و همواره ناظر به شرایط زمانی خود و متناسب با آن می‌باشد و بلکه خود جزئی از واقعی است که آن را تفسیر می‌کند.

او در مباحث غرب‌شناسی، رویکردهای پدیدارشناختی را به‌عنوان سرانجام تکوین آگاهی اروپایی بسیار برجسته ساخته است. حنفی اعتراف دارد که این روش در پروژه تجدد و تراش او به کار رفته 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. (حنفی، ۲۰۰۵: ۳۶-۳۵)

مفهوم تعلیق یا تأویل فلسفی (به معنی در پرائتز گذاشتن یا عزل نظر از بعض احکام و معلومات و توقیف و توقف آنها) که در اندیشه هوسرل موضوعی محوری است، به‌صورت 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 صیورت به‌مثابه تجدیدنظر، 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 سؤال حقیقت، یعنی برای توصیف درست تجربه حقیقت، باید با قدرت بر صیورت تکوینی آگو تکیه کرد: حقیقت یک عین نیست، بلکه یک حرکت است و وجود ندارد، مگر اینکه این حرکت واقعاً توسط من انجام شود». (لیوتار، ۱۳۸۴: ۴۷) در مکتب هوسرل فلسفه «جهان زندگی» برای پاسخ دادن به سؤال از «حقیقت» است، اما حقیقت به‌مثابه 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 بداهت به معنایی که خود لحاظ کرده، اعتبار می‌کند. (همان: ۴۷-۴۶)

حنفی در کتاب «فی الفکر الغربی المعاصر» در بحث از «فنونولوژی دین نزد هوسرل» مباحثی را از هوسرل نقل کرده که خود همان رویکرد را در کتاب «من العقیده الی الثورة» در تفسیر جدید از علم کلام دنبال می‌کند. به‌عنوان نمونه هوسرل خدا را وجودی عینی و متعالی از دایره اهتمام انسانی «تعلیق» و از حوزه شعور او خارج دانسته 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 جریان‌های زنده در شعور و آگاهی انسان وجود دارد و انسان با آن زندگی می‌کند، نه اینکه واقعیتی عینی و قابل اثبات باشد. در واقع انسان خالق خدا و واضع آن در شعور است و نه بالعکس. (حنفی، ۱۴۱۰: ۲۷۸-۲۷۰)

حنفی هم در تفسیر توحید و خدا (در کتاب من العقیده الی الثوره) 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. (حنفی، ۱۴۱۲: 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، باعث 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، در نتیجه خارج از حوزه زبان انسانی است و علم کلام در این باره نمی‌تواند اظهار نظر کند. (حنفی، ۱۹۸۸: ۷۸-۷۷)

در این صورت، تنها راه باقی مانده 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،<sup>(۱)</sup> 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 حلول یافته 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، و سرانجام خدا در نظر حنفی همان تاریخ در حال حرکت و پیشرفت، ملت‌های در حال انقلاب و نهضت‌هایی است که اتفاق می‌افتد. (حنفی، ۱۹۸۸: ۸۴-۸۲) حنفی برای نوسازی مفهومی میراث اسلامی و تبدیل علوم اسلامی به انسانی، تغییر مرکزیت علوم اسلامی از محور خدا به انسان را پیشنهاد می‌کند و 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. (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳۷-۱۳۲)

## ۲. اومانیسیم

اومانیسیم یکی از مبانی رویکرد حنفی در تجدد و بازسازی میراث اسلامی و تغییر آن از محور خدا به محور انسان است. به گمان او باید تفسیر و فهم خود از دین بلکه بازسازی آن را بر مبنای انسان معاصر انجام داد نه مفهوم «الله» و «توحید»، لذا در کتاب «من العقیده الی الثورة» تلاش کرد بازسازی علم کلام را بر چنین مبنایی انجام دهد. (حنفی، ۱۹۸۸: ج ۲) این مهم‌ترین مبنایی است که تأثیر خود را بر تفسیرهای حنفی از میراث اسلامی نشان داده است. انسان مورد نظر او انسانی نیست که اسلام یا میراث اسلامی تعریف کرده است، بلکه معطوف به مبنای پدیدارشناختی او، این جهانی و مادی می‌باشد. انسانی که به محوریت خود همه حقایق را در عالم شعور و احساس خویش خلق می‌کند و هیچ هستی و قدرتی فراتر از او وجود ندارد، جز اینکه ساخته شعور اوست. همچنین حنفی نسبت به میراث دینی تمدن غرب در قرون وسطی، خدا محور بودن زبان آن را سبب غیر عقلانی بودن آن معرفی می‌کند. (حنفی، ۱۴۱۲: ۸۸-۸۶)



## نقد

بنیان رویکرد پدیدارشناختی هوسرلی در برابر اصول حکمت متعالیه اسلامی فرو می‌ریزد، زیرا هستی‌شناسی حکمت متعالیه، واقعیت خارجی را جز وجود نمی‌داند که دارای سه ویژگی موجودیت، خارجیت و تشخص است (اصالة الوجود) و مفاهیم موجود در ذهن انسان جز شأنیت حکایتگری از خارج، خود عین واقعیت نخواهند بود. از سویی دیگر 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. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۷) 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؛ هر چند 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. باین حال، فلاسفه اسلامی مسئله خطا در ادراک را به شیوه متقنی پاسخ می‌دهند که نه به نسبییت حقیقت منتهی می‌شود و نه به انکار عینیت خارجی؛ تفصیل این بحث به منابع فلسفی باز می‌گردد. (همان: ۲۱۴-۱۷۸) 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 را از دست می‌دهد. تحلیل پدیدارشناختی آموزه‌های دینی به معنای هوسرلی آن هیچ نسبتی با دین ندارد، زیرا همه تحلیل و تفسیرهایی که حنفی از میراث اسلامی نموده است، همانند تعبیر پدیدارشناختی هوسرل، وجود حقایق عینی آموزه‌های دینی (خدا، صفات و افعال او، قیامت، وحی و...) را تعلیق نموده، تنها به بُعد شعوری و وجود احساسی آن‌ها در درون انسان تأکید می‌کند؛ بلکه 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. چون 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 و چنین تفسیری نمی‌تواند تفسیر اندیشه دینی مسلمانان قلمداد شود.

حنفی در تجدد و بازسازی میراث اسلامی، تغییر آن از محور خدا به محور انسان را بیان کرد و این مهم‌ترین مبنایی است که تأثیر خود را بر تفسیرهای حنفی از میراث اسلامی برجای می‌گذارد. انسان مورد نظر او معطوف به مبنای پدیدارشناختی او بوده و این جهانی و مادی می‌باشد؛ انسانی که به محوریت خود همه حقایق را در عالم شعور و احساس خویش خلق می‌کند و هیچ هستی و قدرتی فراتر از او وجود ندارد، جز اینکه ساخته شعور اوست. این در حالی است که مطابق آموزه‌های دینی و فلسفه اسلامی، همه آفرینش عین ربط و تعلق به علت هستی‌بخش است و از خود هیچ استقلال و اصالتی ندارند. آفرینش هویتی جز ربط و نیاز مدام به خالق بی‌نیاز نخواهد داشت و تصور استقلال انسان و طبیعت از مبادی عالیه هستی در اندیشه سکولار و اومانیزم، جز تصور محال و نیستی نخواهد بود. اختیار، آزادی و استقلال انسان در دو حوزه تکوین و تشریح، در چهارچوب این اصل معنا می‌یابد و هرگونه تعارضی با آن به نفی هویت انسان و ستیز با خویش بازمی‌گردد. قرار گرفتن انسان به جای خدا و انسان محوری 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. 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، وی 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 و تفسیرهای دینی لزوماً مختلف و بعضاً متعارض و هر یک عکس‌العملی نسبت به دیگری است، زیرا تاریخ و شرایط تمدنی امر ثابتی نیست. (حنفی، بی‌تا: ۷۹-۸۰) او معتقد است که قرآن تاریخی است، ولی حدیث تاریخی‌تر از قرآن بوده، و تفسیر تاریخی‌تر از قرآن و حدیث، و نیز سیره تاریخی‌تر از قرآن و حدیث و تفسیر می‌باشد و 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. (حنفی، از نقد سند تا نقد متن: ۶۵-۴۰)

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، که در مطالب گذشته هم به آن اشاره شد. حنفی به کثرت‌گرایی هم تن می‌دهد. او معتقد است همه فرق اسلامی براساس شرایط مختلف فرهنگی پدید آمده و هریک بازتابی از آن شرایط می‌باشند، لذا مدعی است برخلاف 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. (حنفی، ۱۹۹۲: ۵۵) او حتی دو مقوله ایمان و الحاد را صرفاً مفاهیمی نظری دانسته که حکایت از واقعیتی عینی نمی‌کند، زیرا آنچه را که برخی به‌عنوان الحاد یاد می‌کنند، چه بسا عین ایمان باشد و برعکس، آنچه را به‌عنوان ایمان تعبیر می‌کنند، عین الحاد باشد. (همان: ۶۱) حنفی نسبت به 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.»  
(حنفی، ۱۴۱۲: ۴۶۵)

### نقد

میراث اسلامی مجموعه‌ای است از نصوص دینی (اعم از کتاب، سنت و روایات اهل بیت) و نیز آنچه که عالمان دینی در تفسیر کتاب و سنت انجام داده‌اند و در طول تاریخ بر دامنه و عمق آن افزوده شده و مجموعه بزرگی به نام علوم و میراث اسلامی را پدید آورده‌اند. البته تفاسیر عالمان دینی باید مبتنی بر اصول و چهارچوب درست فهم دینی باشد، لذا گاه ممکن است خطا در تفسیر دینی راه پیدا کند. اشکال بنیادی بر حنفی آن است که می‌گوید میراث اسلامی، مجموعه‌ای از تفاسیر ملی و تمدنی ما از گذشته تاکنون، به تناسب شرایط متغیر زمانی - و به تعبیر او به اقتضای روح عصری - نیست تا «نیاز عصری» عنصر قوام‌بخش آن باشد و 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 مسلمین 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 با تلاش ائمه معصومین (علیهم‌السلام) 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 می‌باشد. تأمل و تدبر 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 شده، در قالب تئوری‌های بشری نمایان می‌شود، اما در تأمل و تدبر یا تفسیر دین، معارف دینی فارغ از زمان و مکان به‌عنوان فهمی عمیق‌تر یا گسترده‌تر خود را نشان می‌دهد که البته چهارچوب‌های روشی و معرفتی خاص خود را دارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۳۵-۱۳۰)

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 موضوع نسبیت معرفت موضوع دیگری است که ارتباطی به بُعد اجتماعی مسئله فوق ندارد، چه اینکه همه علوم و آموزه‌های میراث اسلامی تابعی از شرایط اجتماعی و تاریخی نمی‌باشند. 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 نمی‌باشد. مفاهیم ذهنی همواره با واقع خود مطابقت دارند، هرچند 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 نسبیت 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 و از دوام و اطلاق برخوردار نخواهند بود.

همچنین برخلاف نظر حنفی، قرآن زبان صامتی ندارد، بلکه بعض قرآن مفسر، مبین و مصدق بعض دیگر آن است، لذا مهم‌ترین منبع فکر دینی، این کتاب مقدس می‌باشد. 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، هر چند زمینه‌های اجتماعی و تاریخی مسئله ساز هستند، ولی مسئله‌ها در پرتو اندیشه و اصول دینی ثابت گشوده می‌شوند. علاوه بر منطق معرفت‌شناختی و وحیانی که بر ثبات معرفت دینی و غیر زمانی بودن آن تأکید می‌کند، به‌عنوان نقدی بنایی، تجربه تاریخی اجتماعی مسلمانان و وجدان و شعور جمعی آن‌ها گواه خوبی بر این حقیقت است که مفاهیم و آموزه‌های دینی را از عصر نزول تاکنون، همواره دارای دلالت‌های مشترک و واحدی تلقی کرده‌اند و بر خلاف نظر حنفی هیچ‌گاه میراث اسلامی را همانند تکنولوژی و میراث مادی، فرهنگ و یا آداب و رسوم در معرض تغییر تاریخی ندانسته‌اند. تعبیر حنفی از میراث به‌عنوان «مسئولیت و اندوخته‌ای قومی و فرهنگی» تعبیری سکولار از میراث مسلمانان است که با حقیقت آن هماهنگ نیست.

#### ۴. فایده‌گرایی

حنفی معتقد است که در میراث ما عقاید و نظریه‌های مختلفی وجود دارد که از سوی اشاعره، معتزله و... مطرح شده، 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 نُکول، مقیاس عملی و فایده‌عینی است، در غیر این صورت معیاری نظری برای صواب و خطا وجود ندارد. (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۱-۲۲) او برای مصونیت خود از برچسب پراگماتیسم، می‌گوید: «در میراث ما، معیار نظری و عملی یکی است، زیرا در اصول تراث یعنی وحی هم این دو به وحدت می‌رسند و دو چیز نمی‌باشند.» (همان: ۵۶-۵۵) 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: ۶۱)

### نقد

مطابق نگاه این پژوهنده، حق و باطل، 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 و اعتبار آن به فایده‌مندی آن مربوط باشد، لذا کسی می‌تواند بگوید این نظریه نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه آسیب‌های فراوانی را به فرهنگ و هویت ما وارد می‌کند، زیرا سبب گسست از هویت و تمدن گذشته و باعث 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، 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. یعنی 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.

### ۵. قداست‌زدایی

حنفی میراث گذشته مسلمین را از دین جدا می‌سازد. هر چند از نظر او دین بخشی از

میراث است، اما باعث 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 و 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 نوین 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: ۲۳)

بدیهی است هرگونه تلاش و اجتهاد در اصول و فروع دینی به حوزه میراث اسلامی برمی‌گردد و 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 و 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 می‌باشد.

### نقد

یکی از ویژگی‌های مهم اسلام، قداست است که حنفی بر پایه نفی آن به بازشناسی میراث پرداخته است. قداست به این معنی است که آموزه‌های وحیانی به جهت داشتن مبدأ فاعلی (خداوند متعال) و مبدأ قابلی (حضرت رسول «ص»)) 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 نُکول 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 نقدناپذیری دین و معرفت دینی، به دلیل حق بودن و خالی بودن از هر نوع شائبه باطل، از خصوصیات آن می‌باشد. لذا اگر فقیه و دین‌شناسی بتواند چیزی را از دین استنباط کند که مطابق با دین باشد، قهراً ویژگی قداست یعنی نقدناپذیر بودن را به دلیل حقانیت، خلوص و کمال، خواهد داشت. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۲-۶۴)

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 که حاصل تفسیر گذشتگان از جهان اجتماعی و واقع خودشان بوده است و در نتیجه نقد و بازسازی میراث را نقد قداست‌ها نمی‌داند. او در هر دو 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 می‌باشد. 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 تراش آن‌ها، اجازه چنین تفسیری را می‌دهد و یا شاهدی 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 مسلمین دارد که مبادا متهم به دین‌ستیزی و قداست‌زدایی از دین شود، بنابراین چنین اظهار می‌دارد که بازسازی میراث هیچ ارتباطی با قداست دین و عواطف دینی مردم ندارد.

## ۶. 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 محور بودن خود را از دست بدهد تا با محورشدن انسان و زندگی این جهانی تفسیر

نوبنی 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 می‌نماید، اما در تفسیر سکولار از دین، این نگاه تغییر می‌کند. حنفی در رویکرد «تجدد و تراث» خود معتقد است که 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 و 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، ۱۹۹۲: ۵۰-۴۹)

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 است که از تاریخ بر آن تحمیل شده. از نظر وی سکولاریسم در غرب برای بازگشت آزادی انسان (آزادی فکر، بیان و رفتار) 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، و 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 عند الله الحسن»، 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. (الدین و الثورة: 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 نه تنها گرهی از مشکلات معاصر مسلمین نمی‌گشاید، بلکه خود به همان سرنوشتی مبتلا می‌شود که لیبرالیسم و کمونیسم دچار شده. به‌علاوه تجربه مسلمانان نشان می‌دهد که هرکجا پیشرفت و موفقیتی تاریخی نصیب آنان شده است - چه در عرصه مبارزه با استعمار خارجی و اسرائیل، و چه در مقابله با استبداد داخلی و یا ایجاد انسجام و اتحاد داخلی - ناشی از ادبیات دینی و میراث اسلامی بوده، بدون آنکه کوچک‌ترین بدعت روشنفکرانه در آن باشد؛ زیرا 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 اعتلای جوامع اسلامی است.

### روش‌شناسی اندیشه حنفی

روش تحقیق حنفی در مطالعات اسلامی و حتی غرب‌شناسی برخاسته از مبانی نظری او به‌خصوص رویکرد پدیدارشناختی است. او در مواردی 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 به‌عنوان عکس‌العملی به شرایط تاریخی و تمدنی مورد مطالعه قرار می‌دهد. (حنفی، بی‌تا: ۶۲) رویکرد پدیدارشناسی همانند رویکرد تاریخی هم‌مبنا برای اوست و هم روش. آن‌گاه که کل اندیشه‌ها و تحلیل‌های او تحت تأثیر این دو می‌باشد، به‌مبنایی برای اندیشه‌های او تبدیل می‌شود، اما وقتی که از آن‌ها همچون روشی در تحلیل‌های موردی و موضوعی بهره می‌گیرد، نوعی روش محسوب می‌شود. او در این زمینه بسیار وامدار مکاتب و مفاهیم نظری و معرفت‌شناختی اندیشه‌های مدرن غربی بوده و علی‌رغم اینکه انگیزه اصلی خود را در مباحث تجدد و تراش، بازخوانی میراث از منظر «خود» معرفی می‌کند و مطالعه میراث از منظر غرب را از انحرافات مهم غرب‌زدگان می‌داند، خود از پیشگامان نگاه «خود در آئینه دیگران» بوده و آشکارا تفاسیر مادی، مارکسیستی و

پدیدارشناختی خود از اسلام را به نمایش می‌گذارد.

هرچند حنفی به انکار وجودی و معرفت‌شناختی ساحت اقدس الهی پرداخته است<sup>(۲)</sup> و بنیادی‌ترین اصول و آموزه‌های اسلام را از منظری پدیدارشناختی، نوعی احساس و آگاهی درونی انسان تلقی کرده 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 جست، 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 هستند که جز اشتراک لفظی هیچ اشتراک معنوی با عقاید اسلامی ندارند، بلکه در تقابل آشکار با صریح کتاب و سنت و حکم عقل هستند و احدی از متکلمان، مفسران و اصولیین شیعه و سنی در طول تاریخ چنین رویکردی نداشته‌اند. بنابراین بهره‌گیری از جدل و مسلمات اعتقادی مسلمانان و تفسیری تحریف‌آمیز و مملو از مغالطه داشتن، روشی است که او در رویارویی با میراث اسلامی به کار می‌گیرد.

روش بهره‌گیری این پژوهشگر از آیات و روایات در بسیاری از آثارش، تفسیری یا تطبیق مدلول آیات بر مصادیق نیست، بلکه بیشتر همچون استناد به شعر، تمثیل، امثال و حکم است که چه بسا در مدلول اصلی خود به کار نروند و طرداً للباب و به صورت ابزاری استفاده می‌شوند.

حنفی 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 هستند و انسان در مرکزیت عالم عینی، واقع خارجی را با عقل و اندیشه خود در فضای شعور و تجربه زنده به وحدت می‌رساند. (هموم الفکر و الوطن، ۱۹۹۸: 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 و حقیقت جز مخلوق شعور و آگاهی انسان و مصالح عصری او نمی‌باشد، 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 به کارگیری روش خطابی و جدلی نمی‌بیند. اگر آثار مهم او همچون «من العقیده الی الثورة» مطالعه شود و دیدگاه او درباره حقایقی مثل «خدا»، «پیامبر»، «وحی»، «معاد» و «انسان» برای خواننده دیگر آثارش روشن نباشد، کسی گمان نمی‌کند که خدا و معاد او، خدا و معاد مسلمانان نیست. در واقع اندیشه‌هایی را که سکولارها، لیبرال‌ها و مارکسیت‌ها 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 می‌کند. وی 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.

ویژگی دیگر آثار این نویسنده، تکرار و زیاده‌گویی ملال‌آور آن است. رویکرد تاریخی و تمدنی او در اکثر آثارش و در تبیین همه مسائل و چالش‌های معاصر جهان اسلام تکرار می‌شود. چنین روشی کتب و مقالات او را متکثر کرده، ولی اندیشه او را عمیق نکرده است. مبانی اندیشه حنفی به معایب جدی و بنیادینی گرفتار است که همه تحلیل‌ها و استنتاج‌های او را فرو می‌ریزد.

### 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 موضوع‌ها. (حنفی، ۱۹۹۲: 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.

#### 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 بربندد. (همان) 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 مبتلا هستند. تعبیر موجود در اصول دین و عقاید مثل الله، رسول، بهشت، جهنم، ثواب و عقاب، یا اصطلاح‌های فقهی و حقوقی نظیر حلال و حرام، واجب و مکروه، و یا اصطلاح‌های فلسفه از قبیل جوهر و عَرَض، ممکن و واجب، عقل فعال، و یا آنچه که در عرفان و تصوف وجود دارد مثل رضا، توکل، صبر، ورع، خشیت، خوف، حزن و بکا، همه مشمول این سخن هستند. به نظر

او تقارن دائمی زبان میراث و اصطلاح‌های آن با معانی گذشته توانایی آن را برای بیان معانی جدید سلب کرده است. (همان: ۱۱)

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 خودبه‌خودی در آگاهی محققان انجام می‌گیرد، 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. حنفی واژه‌هایی مثل آزادی، عمل، شورا، طبیعت و عقل را جزء 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 با حس، مشاهده و تجربه محک زد؛ زبان جدید باید زبان انسانی و ناظر به موضوع‌های انسانی مثل نظر، عمل، ظن، یقین، زمان، انگیزه و... باشد که همگی بر سلوک انسانی در زندگی روزانه‌اش دلالت دارند. اما الفاظی از میراث گذشته مثل قدیم و حادث، جوهر و عَرَض، وجود و ماهیت و... یا ارتباطی با سلوک روزانه ما ندارند یا بیرون از موضوع‌های انسانی هستند مثل الله، مفارقات، شیطان، ملائکه و...، مگر آنکه آن‌ها را به تأویل برده و معانی انسانی از آن‌ها اراده کنیم؛ زیرا عصر ما عصر انسانی است که همه چیز با محوربودن او قرار دارد نه محوربودن خدا. (همان: ۱۳۲-۱۱۹)

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

دومین روش بازسازی میراث گذشته، اکتشاف معانی پنهان و عرصه‌های جدیدی است که در میراث وجود دارد، اما برجسته نیست. منظور حنفی 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 روش 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 رویه غیر عصری قرائت شود. (همان: ۱۳۲)

او مهم‌ترین عرصه برجسته‌سازی و بازسازی در میراث را مفهوم «خودآگاهی»<sup>۱</sup> می‌داند؛ زیرا این مفهوم به بُعد خاصی از انسان اشاره دارد که به تعبیر وی از عقل مهم‌تر و از قلب دقیق‌تر است و مدعی است میراث ما اهمیتی را که به الهیات و طبیعیات داده است، برای انسان و خودآگاهی آن قائل نشده، 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 می‌باشد. 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» هم در اندوخته روحی میراث و هم در تجدد وجود دارد و در مفهوم کوجیتو دکارتی و سپس در مقصود پدیدارشناختی هوسرل نیز شاهد چنین معنایی هستیم. (همان: ۱۳۷-۱۳۲)

### ۳. تغییر محیط فرهنگی

سومین قلمرو مؤثر در تحلیل و بازسازی میراث اسلامی، محیط فرهنگی است. این نویسنده مصری، معتقد است میراث ما برخاسته از محیطی با شرایط و ویژگی‌های فرهنگی معین می‌باشد و همین وضعیت فرهنگی، ماده علمی خاصی را تعیین نموده است

۱. «الشعور»



که بیانگر مشکلات و معضلات آن می‌باشد. در این دیدگاه واقعیت تاریخی و اجتماعی میراث در گذشته تعیین کننده ماهیت علوم، روش‌ها، نتایج و زبان علوم میراث بوده‌اند و از این جهت علوم میراث از اطلاق و ثبات برخوردار نیستند؛ یعنی نسبی می‌باشند و هرکدام در چهارچوب نوع فرهنگ دوران گذشته به تعبیر و تفسیر وحی پرداختند. براین اساس، در گذشته بیشترین دغدغه فقه عبادات بود تا معاملات، درحالی که امروز مشکل ما، معاملات و احکام مربوط به روابط بین حکومت و ملت است. امروز مسائل خانواده ناشی از افراد نیست و به وضعیت طبقاتی خانواده‌ها و نظام سیاسی برمی‌گردد. بنابراین، موضوع فقهی ما عوض شده است؛ و یا در علم کلام مسئله گذشته خطر تجسیم، تشبیه، تألیه (صفات خدایی به اشیا یا موجودات دادن) و یا شرک بود و توحید به شکل کنونی آن به وجود آمد، اما امروز از این خطرها خبری نیست، و مسئله ما مشکل سرزمین، یأس مردم، در بند بودن آن‌ها و انحطاط نظم اجتماعی است، لذا باید موضوع توحید تغییر کند و الهیات ما باید به لاهوت زمین، لاهوت انقلاب، لاهوت آزادی و لاهوت توسعه و پیشرفت برگردد. (همان: ۱۳۹-۱۳۷)

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 ایشان هم در پی آن‌ها نیست؛ او به دنبال بحث از زمین، آزادی، انقلاب و توسعه با نگاهی عصری - که پر از نظریه‌های عصری است - می‌باشد و آن‌گاه تطبیق نصوص و حیانی بر آن‌ها را بحث از «توحید معاصر» می‌خواند و کل میراث اسلامی را به «ماده» یا موضوعی تعبیر می‌کند که مخصوص زمان گذشته و برای پاسخگویی به مسائل آن بوده 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، بازسازی میراث را

با توجه به اضلاع سه‌گانه زبان، مفاهیم و محیط فرهنگی معنا می‌کند، که در این بین سهم محیط فرهنگی یا شرایط تمدنی باید بیش از دو عامل دیگر باشد، چرا که مطابق مبنای او این عامل، تعیین‌کننده اندیشه‌ها و نیازها و در نتیجه تعیین‌بخش زبان است. تصویر تمدنی فوق که چهارچوب اصلی ذهن حنفی را تشکیل می‌دهد، نسبت به اسلام و میراث اسلامی صادق نیست. اسلام هر چند تمدن‌ساز است، ولی تمدن اسلامی دربردارنده مجموعه‌ای از آموزه‌های اسلام و گاه عناصری از آموزه‌های غیر اسلامی و حتی مغایر با آموزه‌های اصلی کتاب و سنت می‌باشد، 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 زبان‌گویایی داشته و اندیشه‌ها باید به کشف معانی حقیقی و اصیل آن‌ها پردازند. در این رویکرد، مسائل، نیازها و دغدغه‌ها باید خود را بر کتاب و سنت عرضه نموده تا از طریق عقلی و نقلی و به‌صورتی روشمند اندیشه‌های دینی کشف شوند.

با حفظ مبنای فوق، بازسازی زبانی، آن‌گونه که حنفی بیان کرده، صحیح نیست. زبان و اندیشه لازم و ملزوم یکدیگرند و تغییر در اندیشه‌ها زبان و ادبیات جدیدی خلق می‌کند. وقتی که 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 به‌آسانی تن به هر تغییری نمی‌دهد، اما وقتی که پذیرای مفاهیم جدیدی شد، تلاش می‌کند آن را با دیگر اجزای سیستم خود سازگار سازد، که 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 و زبان جدید و اندیشه‌های نو نیازمند توزین و ارزش‌گذاری هستند، همان‌طوری که پیشرفت علم چنین است و ضمناً 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 که 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، ولی محدودیت یا خطای آن‌ها باید از طریق اجتهاد و تلاش روشمند علمی آشکار شده باشد. لذا شیفتگی نسبت 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 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. وی با پدیدارشناختی به تفسیر مفهوم خدا پرداخته و 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 این اندیشمند معاصر مصری برای زبان جدید برشمرده و میراث اسلامی را به داشتن چنین ویژگی‌هایی سفارش می‌کند، برخی از درون مبتلا به تناقض است و برخی دیگر با روح اسلام بیگانه بوده و با نصوص صریح قرآن در تعارض است. مثلاً این تعبیر که زبان جدید، زبان عام و قابل خطاب به همه انسان‌ها در هر تمدنی است، تناقض ذاتی دارد؛ چه، 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 می‌باشد. از سویی دیگر، اگر کسانی واژه علم و تکنولوژی را نفهمند و یا برای فلسفه ارزشی قائل نباشند، آیا می‌توان این واژه‌ها را غیر عقلانی دانست؟ به‌علاوه، به چه دلیل زبان دینی را که پر از مفاهیم و معارف الهی و غیر تجربی است، غیر عقلانی بدانیم؟ همه الفاظی که نامبرده به‌عنوان مشکل اندیشه معاصر ما مطرح کرده، تنها در منطق پوزیتیویستی قابل حل نیست، و این در شرایطی است که این منطق کهنگی خود را از قبل اعلام نموده است.

وحی برای تفسیر و تغییر مسائل انسانی در جهت اهداف خود می‌باشد، نه اینکه مسائل و رویکردهای عصری، اصل بوده و خود را بر نصوص دینی تحمیل نمایند. چنین رویه‌ای همان تفسیر به رأی است که به‌شدت مورد نکوهش قرآن و روایات می‌باشد. به چه دلیل شعور یا خودآگاهی پدیدارشناختی به بهانه رویکرد عصری، ضرورت خود را بر میراث تحمیل نماید؟! این راه در بخشی از تاریخ غرب اتفاق افتاده و چالش‌های معرفتی و هستی‌شناختی خاص خود را دارد. علاوه بر این رویکرد، رویکردهای متعدد دیگری هم در غرب وجود دارد و لازمه منطق حنفی آن است که همه آن‌ها را باید به دلیل عصری بودن بر میراث و نصوص دینی تحمیل نمود!

حنفی علوم اسلامی را دارای دلالت‌های ذاتی، ثابت و مطلق نمی‌داند و آن‌ها را بازتابی از واقعیت زمانه و نمودی از وحی به تناسب شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی گذشته تلقی می‌کند؛ بنابراین، به‌عنوان بازسازی میراث، همه علوم اسلامی را با قرائت جدیدی دستخوش تغییر بنیادی قرار می‌هد.

## خاتمه

رسالت اصلی و خطیر اسلام‌شناسی، شناخت صحیح آموزه‌های اسلام براساس کتاب و سنت و از طریق عقل و نقل است و علوم مربوط به میراث اسلامی، مجموعه عظیمی از این مهم و زمینه خوبی را برای تحقیق بیشتر تأمین نموده است. اما زمانی که مفروض‌های 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 اسلام وارونه مواجه خواهیم شد، به گونه‌ای که اندیشه سکولاری و حتی الحادی به اسلام نسبت داده می‌شود! اصرار حنفی بر تاریخی نگری در میراث اسلامی و تنزل میراث اسلامی به پدیده‌ای تاریخی و محصول شرایط اجتماعی دانستن آن، اسلام‌شناسی وارونه‌ای را عرضه می‌کند که از هر نوع تغییر در نگرش اسلامی به اقتضای مفاهیم و اندیشه‌های دنیای غرب، استقبال کرده 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 همه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی مدرن را فراهم نماید. اسلام‌شناسی حنفی از این جهت وارونه است که به جای اصل قرار دادن وحی و نصوص دینی، شرایط تاریخی و روحی افراد را اصل، و وحی را تابع آن قرار می‌دهد! و میراث اسلامی را نه از منظر خودی بلکه در آئینه اندیشه بیگانه مطالعه می‌کند، و به جای آنکه تاریخ را اسلامی و دینی بداند، دین و میراث اسلامی را تاریخی می‌خواند، الهیات اسلامی را به انسانیات سکولار وارونه می‌کند که در آن خدایان مجازی جایگزین خدای حقیقی می‌گردند و میراث اسلامی در چنگال عصریت فرو می‌روند.

## پي نوشت

١. «و اذا كان ذات الله لا يمكن تصويره أو ادراكه أو الاشارة اليه، فانه لا يمكن ايضا التعبير عنه لأن لغة الانسانية لا يمكن ان تعبر الا عن التصورات أو الادراكات أو الموضوعات أو المعاني الانسانية... ليس أمام الانسان إذن اذا ما اراد الحديث عن ذات الله الا التشبيه بنفسه و القياس على العالم و اثبات اوصاف الانسان الايجابية كصفات ثبوتية لله و نفي اوصاف الانسان السلبية كصفات سلوبية عن الله و بالتالي يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الانسان، يتوهم الانسان أنه يتحدث عن الله» (من العقيدة الى الثورة، ج ١: ٨٢-٨١).
٢. او درباره وجود خارجي ذات الهي می گوید: «ليس هناك شيء في العالم يسمى ذات الله يمكن الرجوع اليها او تكون مقياسا للتحقق و للصدق و بعبارة منطقية نقول إن ذات الله مفهوم بلا ما صدق.» همچنين درباره عدم امکان معرفت او در فرض وجودش، می گوید: «لو امکن اثبات موجود کامل لامتنه يحوى على جميع صفات الكمال، كيف يمكن اذن الانتقال من عالم الذهن الى عالم الاعيان.» (من العقيدة الى الثورة، ج ١: ٨٠).

## کتابنامه

### الف) کتابها

١. جوادى آملی، عبدالله، ١٣٧٢، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگى رجا، چاپ اول.
٢. حنفی، حسن، (١٤١٢ هـ. ق - ١٩٩٢ م)، التراث والتجديد، بيروت؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.
٣. —، — (بی تا)، الدين والثورة في مصر، الاصولية الاسلامية، القاهرة مكتبة مدبولی.
٤. —، —، ١٤١٠، في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.
٥. —، — (بی تا)، قضايا معاصره في فكرنا المعاصر، القاهرة، دارالفكر العربي.
٦. —، —، ١٤١٢، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، الطبعة الرابعة .
٧. —، —، ١٩٨٨، من العقيدة الى الثورة، بيروت، دارالتنوير للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، (در پنج جلد).

۸. \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۲۰۰۵، من النص الى الواقع (محاولة لاعادة بناء علم اصول الفقه)، بيروت، دار المدار الاسلامي، الطبعة الاولى، (در دو جلد).
۹. \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، ۱۹۹۸، هموم الفكر و الوطن، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (دو جلد).
۱۰. زكريايي، محمدعلي، ۱۳۷۸، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکران ایران، نشر آذريون، چاپ اول.
۱۱. شرفی، عبدالمجید، ۱۳۸۲، عصری سازی اندیشه دینی، ترجمه محمد امجد، نشر ناقد، چاپ اول.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، (بی تا) اصول فلسفه و روش رئالیسم.
۱۳. عنایت، حمید، ۱۳۶۳، سیری در اندیشه سیاسی غرب، تهران، چاپخانه سپهر، چاپ سوم.
۱۴. لیوتار، ژان فرانسوا ۱۳۸۴، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، چاپ دوم.

## ب) مقاله‌ها

۱. حنفی، حسن، از نقد سند تا نقد متن، فصلنامه، علوم حدیث، شماره‌های ۱۵ تا ۲۱.

