

## بررسی و نقد مبانی فکری حسن حنفی در نوسازی علوم اسلامی

سیدرضا مهدی نژاد<sup>۱</sup>

### چکیده

حسن حنفی، از جمله اندیشمندان نوگرای عرب است که پروژه فکری خود را بر نوسازی میراث متمرکز نموده و آن در امتداد تلاشهای فکری جریان اصلاح دینی قلمداد می‌کند. بخش مهمی از این طرح، به نوسازی علوم اسلامی اختصاص یافته و حنفی در صدد است از رهگذر آن علوم اسلامی و نظری را به علوم انسانی و عملی تبدیل نماید. اما این نوسازی مبتنی بر مبانی فکری خاصی صورت گرفته که آسیب‌ها و پیامدهای خاصی را نیز به دنبال داشته است. نوشتار حاضر با روش تحلیلی، انتقادی در پی پاسخ به این پرسش است که مبانی اصلی حنفی در این نوسازی کدام بوده و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ بنابر یافته‌های این پژوهش، مهمترین این مبانی عبارت است از: پدیدارشناسی، اومانیسیم، سکولاریسم و تاریخی‌گری. با توجه به مبانی معرفتی و الزامات هر کدام از این مکاتب فکری، کاربست آن تأثیرات بسیاری بر پروژه نوسازی حنفی داشته و نقدهایی را متوجه وی نموده است که مهمترین آن تقدس زدایی از اصول و متون دینی، تناقض و ناسازگاری با برخی اعتقادات کلامی، سیطره نگرش اومانستی به دین و علوم دینی، نگاه دنیوی به علوم اسلامی و تفسیر مادی از آن، به چالش کشیده شدن ثبات و قطعیت دین و میراث دینی و حاکمیت نسبی‌گرایی در علوم دینی است.

**واژگان کلیدی:** حسن حنفی، نوسازی، علوم اسلامی، پدیدارشناسی، اومانیسیم، سکولاریسم، تاریخی‌گری.

---

۱. استادیار و عضو هیات علمی گروه تاریخ تمدن اسلامی، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه

## مقدمه

حسن حنفی از اندیشمندان نوگرای معاصر عرب و از افراد شاخص جریان نومعتزلی به شمار می‌رود<sup>۱</sup> که اندیشه‌ها و آراء وی مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران مسلمان قرار گرفته و طیفی از موافقان و مخالفان جدی را به دنبال داشته است. در مورد اینکه حنفی در چه طیفی از جریان‌های فکری جهان اسلام قرار می‌گیرد، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی وی را یک روشنفکر اصلاح‌گر می‌دانند که مانند پیشگامان جریان اصلاح قصد نوسازی اندیشه دینی را داشته و در مقابل گروهی دیگر وی را یک روشنفکر غرب‌گرا می‌شمارند که با روش و دانش غربی در صدد نوسازی اندیشه اسلامی برآمده و فرجام آن نیز آسیب‌های جدی را به دنبال داشته است. اما خود حنفی با اشاره به سه جریان اصلی اندیشه‌ای در دوره معاصر جهان اسلام، یعنی جریان اصلاح، جریان سلفیه و جریان لیبرال، خود را ادامه دهنده همان جریان نخست، یعنی جریان اصلاح می‌داند و با ارائه نظریه‌های جدید در پی تداوم آن است (سالار، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹).

شهرت حنفی عموماً به دو دلیل است: نخست؛ بنیان‌گذاری جریان چپ اسلامی و دوم، پروژه «التراث والتجدید» یا «میراث و نوسازی» که پروژه اصلی فکری وی به شمار می‌رود و بیشتر عمر خود را صرف آن نموده است. محور اصلی این طرح، رهیافتی به سنت و نوسازی است که ثمره تلاش‌های معرفتی و فلسفی یکپارچه حنفی و راهبرد مبارزه جویانه وی می‌باشد. حنفی از پس این طرح، در پی نوسازی دین و خیزاندن امت از طریق تلاش در سه جبهه رابطه سنت، غرب و واقعیت است (ولد اباه، ۲۰۱۰، ص ۳۳-۳۴). اولین قسمت از این پروژه، در یک مجموعه ۵ جلدی تحت عنوان «من العقیده الی الثورة» انتشار یافت. به علاوه، وی کتاب مستقلی تحت همین عنوان «التراث والتجدید» نیز تألیف نموده است. علاوه بر این، بخش عمده آثار دیگر حنفی<sup>۲</sup> نیز به این موضوع اختصاص یافته است. محمود امین العالم معتقد است این طرح، حکایت از نوگرایی دینی و فکری دارد که در آثار پیشگامان اصلاح جلوه یافته و حنفی تمام دغدغه‌هایش در مورد مصر، دنیای عرب و جهان اسلام را در این طرح ریخته است بخش مهمی از پروژه

۱. برای آشنایی با زندگینامه حسن حنفی رجوع شود به: علی مرشدی‌زاد، حسن حنفی: زندگی، آثار و دیدگاهها، فصلنامه خط اول، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۵ و فاطمه گوارایی (گردآورنده)، میراث فلسفی ما، تهران: یادآوران، ۱۳۸۰.

۲. به طور کلی آثار حنفی در سه حوزه تجدید و نوسازی میراث اسلامی، غرب‌شناسی و بازشناسی مسائل مربوط به واقعیات معاصر مسلمین متمرکز شده است. از حنفی آثار متعددی به زبانهای عربی، فرانسوی و انگلیسی منتشر شده است. از مهمترین آثار وی می‌توان به: التراث والتجدید، من العقیده الی الثورة، من النقل الی الابداع، من النص الی الواقع، موسوعه الحضارة العربیة الاسلامیة، الاسلام والحداثه، مقدمه فی علم الاستغراب، فی الفکر الغربی المعاصر، حوارالمشرق و المغرب، مالالعولمة، هموم الفکر و الوطن، قضایا معاصره فی فکرنا المعاصر، اسلام والحداثه، دراسات اسلامیه، دراسات فلسفیه، الدین و الثورة فی مصر و الیسار الاسلامی اشاره نمود.

نوسازی میراث حنفی به نوسازی علوم اسلامی اختصاص یافته است. وی در کتاب التراث و التجدید، به بیان پایه‌های نوسازی علوم چهارگانه اسلامی (کلام، اصول، فلسفه، تصوف (عرفان)) با هدف عرضه علوم جدیدی که ریشه دار در وحی می‌پردازد. کاری که حنفی در صدد انجام آن است، تحول علوم سنتی و قدیمی به علوم انسانی معاصر است که در برآوردن نیازهای عصر سهیم است (امین العالم، ۱۳۸۵، ص ۱۹). بنابراین هدف اصلی حنفی از نوسازی علوم اسلامی، تبدیل آن از علوم نظری به علوم انسانی است که جنبه عملی آن غالب گردیده و کارکردی این جهانی در حیات انسانی باید. طبعاً چنین نوسازی نیازمند بهره‌گیری از مبانی فکری خاصی است که اغلب برگرفته از مکاتب فکری جدید بوده و حنفی نوسازی مد نظر خویش را بر بنیان آنها استوار می‌سازد.

اندیشه‌های حنفی تاکنون از زوایای گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله این آثاری که به نوعی مرتبط با این مقاله است، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

نصرالله آقاجانی که بخشی از مطالعات خود را معطوف به حنفی نموده، در مقاله‌ای «رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی» (آقاجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۳۶) و در مقاله دیگری «رویکرد و روش حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی» را بررسی و نقد کرده است. (آقاجانی، ۱۳۸۹، ص ۶۵-۹۲). در هر دو مقاله فوق که اشتراکاتی نیز با هم دارد، بیشتر به رویکرد و روش حنفی در پروژه‌اش پرداخته شده است تا مبانی فکری او. همو در پژوهش دیگری به روش شناسی نظام فکری دکتر حسن حنفی پرداخته است. البته برخلاف عنوان مقاله، در محتوا، نخست زمینه‌های فکری، اجتماعی تأثیرگذار بر اندیشه حنفی بررسی شده، سپس مروری اجمالی بر برخی اندیشه‌های اجتماعی حنفی در زمینه میراث و تجدید گردیده است. (آقاجانی و سلطانی، ۱۳۹۴)

طه قریشی نسب نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «منهج الدكتور حسن حنفی فی العلوم الاسلامیه والانسانیه»، به بررسی روش حنفی در نوسازی علوم اسلامی و انسانی پرداخته است. عبدالله زکی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «روش شناسی اندیشه دکتر حسن حنفی» به مبانی فکری و روشی حنفی و کاربرد آن در اندیشه وی پرداخته است. (زکی، ۱۳۹۲) در این مقاله به برخی مبانی فکری حنفی و کاربست آن در روش حنفی اشاره شده است.

اگر چه برخی آثار مذکور اشتراکاتی با نوشتار حاضر دارد و از آن بهره گرفته شده، اما تمرکز اصلی ما در این مقاله بر بررسی مبانی فکری حنفی در زمینه نوسازی علوم است که در کارهای موجود به صورت مستقل بدان پرداخته نشده است.

تحقیق حاضر در صدد پرداختن به این پرسش است که مبانی فکری حنفی در زمینه نوسازی علوم اسلامی چیست و چه نقدهایی می‌توان بر آن وارد نمود؟ روش این پژوهش، تحلیلی، انتقادی است و با بهره

گیری از آثار مکتوب حنفی، نخست تلاش خواهد شد دیدگاه حنفی در زمینه نوسازی علوم اسلامی به اختصار تبیین و مورد نقد قرار گیرد.

## ۱. میراث و نوسازی

چنان که گفته گفته شد، پروژه فکری و طرح تمدنی حسن حنفی، میراث و نوسازی یا همان نوسازی میراث است. از نظر وی، میراث، همواره تعبیری از روح عصری است که در آن پدید آمده و مجموعه تفاسیری که یک نسل به اقتضای نیازهایش به دست آورده است (حنفی، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۵). میراث همواره ناظر به شرایط زمانی خود و متناسب با آن و جزئی از واقعیتی است که آن را تفسیر می کند. میراث، تعبیری فکری از پدیده‌های هر عصر و تدوینی نظری از ستیزهای فکری آن است. میراث امری آسمانی نیست، بلکه تکوینی تاریخی و تطوری اجتماعی دارد. این نکته، مهمترین مبنایی است که زمینه را برای نوسازی علوم اسلامی فراهم می سازد. حنفی میراث سنتی را بنیان آگاهی جامعه معاصر می داند و آن را گنجینه آگاهی توده‌ها می نامد. از نظر وی این میراث به خودی خود فاقد ارزش است و تنها هنگامی ارزش می یابد که بتوان آن را در جهت نوسازی جامعه و برای بوجود آوردن نظریه ای علمی برای عمل مورد استفاده قرار داد.

نوسازی از نظر حنفی به معنای دگرگونی وضعیت فرهنگی بوده و به سه شیوه قابل انجام است: نوسازی زبان، نوسازی معنا و نوسازی اشیاء یا واقعیت. نوسازی زبانی با به کارگیری متدوال و امروزین به جای واژه‌های سنتی قابل دستیابی است. مانند به کار بردن واژه «ایدئولوژی» به جای «دین»، «مقبولیت» به جای «مشروعیت» و «انسان کامل» به جای «الله» و از این قبیل. اما نوسازی معنا با بازسازی میراث با نگاهی عصری و بر اساس شعور و دریافت انجام می شود. زیرا شعور به نظر وی مهتر از عقل، دقیقتر از قلب و بالاتر از آگاهی است (امین العالم، ۱۳۸۵، ص ۱۹).

حنفی در چارچوب میراث و به وسیله آن می کوشد طرح نوسازی که پی ریخته است را تحقق بخشد. اساس این نظریه مبتنی بر این است میراث دینی ما با همه غنایی که دارد متعلق به زمان گذشته است و پاسخگوی نیازهای زمانه کنونی ما نیست و نمی تواند مسائل و بحرانهای کنونی ما را حل کند. از این رو برای انطباق آن با زمان و پاسخگو نمودن آن باید در میراث تجدید نظر نمود. او معتقد است، این سخن به معنای نادیده گرفتن تلاش‌های قدما نیست و قدمای ما اعم از فقها، صوفیه، متکلمین، مفسرین و نویسندگان تلاش لازم را کرده‌اند و در اجتهاد آنها هیچ نقصی وجود ندارد. نقص در خود ماست که پس از گذشت بیش از هزار سال از زمان تدوین آنها، هنوز در آن تجدید نظری نکرده‌ایم. ما چیزی کمتر از فلاسفه، فقها و متکلمین قدیم نداریم. ما صاحب خانه هستیم و بر ما واجب است که به میراث خود در مرحله جدید بیندیشیم و علوم اسلامی که از قبل از این خلدون از حرکت و پویایی بازمانده است را به شکل جدیدی عرضه کنیم (پیشوایی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹). ما باید با هدف تغییر واقعیت موجود به بنای مجدد میراث قدیم پردازیم. بنابراین،



هدف اصلی از نوسازی میراث، انطباق آن با مسائل عصر حاضر در جهت پاسخگویی به این مسائل و حل مشکلات و بحرانهای کنونی جامعه اسلامی است. وی سعی دارد سنت را به گونه ای بازسازی نماید که انسان در مرکز آن قرار گیرد. از نظر حنفی آینده اندیشه اسلامی در گرو بازسازی ساختمان میراث قدیم و رشد علوم آن بر طبق شرایط و مقتضیات عصر حاضر است.

از نظر حنفی احیاء تمدن اسلامی با نوسازی و ابداع ممکن است و چنین نقشی از عهده عالمان و اندیشمندان بر می آید. به اعتقاد وی، کندی امروز می تواند انگیزه بازگشایی درهای تمدن های عصر حاضر را به روی یکدیگر زنده کند و بدین ترتیب اصلاحات جدید به وجود می آید. فارابی امروز می تواند بین اندیشه الهی هگل و اندیشه مادی مارکس جمع نموده و دوباره مدینه فاضله بنویسد، اما نه مدینه فیض و امام، بلکه مدینه قراردادهای اجتماعی، سازمانهای قانونی و حقوق ملتها. اخوان الصفا می تواند رسائل خود را از نو بنویسد، آنچنانکه علوم جدید را شامل شود. ابن سینای جدید می تواند کتاب شفا را دوباره بنویسد و علوم انسانی را به بخشهای سه گانه حکمت خود بیفزاید. ابن رشد این دوران می تواند هگل را تشریح کند و فلسفه جدید اسلامی می تواند نظریات جدید را کشف و با هضم تمدن غربی از آن عبور کرده و وارث آن شود. او معتقد است در حالیکه دوران جدید در غرب به پایان رسیده و غرب رو به افول است، دوران جدید در جهان اسلام آغاز شده و به رغم حرکت کند آن در قرن گذشته، با پیدایش نهضت های اسلامی در قرن جدید در حال گسترش است (همان، ص ۳۱-۳۲). آینده اندیشه و تمدن اسلامی در گرو بازسازی میراث قدیم و رشد علوم آن بر طبق شرایط و مقتضیات عصر حاضر، بعد از وقفه حاصل شده در مرحله دوم است. ما نیازمند کلام جدید، فقه جدید، تفسیر جدید و اصول فقه نوین هستیم و آینده اندیشه اسلامی در گرو انتقال از مرحله تقلید به مرحله اجتهاد و از نقل به ابداع و رهایی از قید و بند قدیم و رسیدن به فراختای جدید است (همان، ص ۳۶-۳۷).

## ۲. نوسازی علوم اسلامی

بخش قابل توجهی از آثار حنفی به نوسازی علوم اسلامی اختصاص یافته است. در میان علوم اسلامی، تمرکز حنفی بر چهار حوزه کلام، فقه، اصول فقه و عرفان است، اگرچه بازسازی او محدود به این علوم نیست. تبیین نظری این بحث، با کتاب «من العقیده الی الثوره» آغاز و با ۶ اثر دیگر تکمیل گردید. هر کدام از این آثار، عهده دار بازسازی بخشی از میراث علمی است. در این بازسازی، بنیان علوم قدیم، شامل علوم نقلی، علوم عقلی نقلی، علوم عقلی محض و علوم انسانی مورد تجدید نظر قرار می گیرد. بر این اساس، به ترتیب:

۱. کتاب «من العقیده الی الثوره» تلاشی است برای بازسازی علم اصول دین یا کلام؛
۲. کتاب «من النقل الی الابداع» برای بازسازی فلسفه؛

۳. کتاب «من الفناء الى البقاء» در صدد بازسازی تصوف؛
۴. کتاب «من النص الواقع» به دنبال برای بازسازی علم اصول فقه؛
۵. کتاب «من النقل الى العقل» در پی بازسازی علوم نقلی (قرآن، حدیث، تفسیر، سیره و فقه)؛
۶. کتاب «العقل و الطبیعه» تلاشی برای بازسازی علوم ریاضی و تجربی؛
۷. کتاب «الانسان و التاريخ» در صدد بازسازی علوم انسانی است (حنفی، ۱۴۱۲، ص ۲۷-۲۸).

حنفی معتقد است باید علوم چهارگانه کلام، فلسفه، تصوف و اصول فقه را به علم واحدی تبدیل کنیم تا مترادف «تمدن» باشد. غایت اصلی از نظر حنفی این است که بعد از تبدیل علوم اسلامی به علوم انسانی، باید علوم انسانی را به «ایدئولوژی» تبدیل کرد. به زعم او علوم مربوط به میراث قدیم، صرفاً حاصل کاربرد عقل در نصوص دینی است؛ اما عصر حاضر، عصر علوم انسانی می‌باشد؛ از این رو «پروژه نوسازی» وظیفه مهم تبدیل علوم میراث به علوم انسانی را بر عهده دارد. این تبدیل و تغییر در بعضی علوم آسان‌تر و در برخی دیگر سخت‌تر است و این به مقدار نزدیکی این علوم به علم انسانی بستگی دارد. به نظر او تبدیل علم اصول فقه به علم «روش‌شناسی»؛ تبدیل فقه به علم اقتصاد، حقوق و سیاست؛ تبدیل تصوف به روان‌شناسی و اخلاق، و تبدیل حدیث‌شناسی به علم نقد تاریخی آسان است؛ اما این تبدیل و تغییر در کلام و فلسفه، کمی با دشواری همراه می‌باشد که آن هم قابل حل است؛ مثلاً امامت مربوط به علم سیاست، و مباحث عقل و نقل به شناخت‌شناسی و روش‌شناسی برمی‌گردد و توحید هم به روان‌شناسی اجتماعی مربوط می‌شود؛ اما همه اینها، هدف اصلی و نهایی نیست. غایت اصلی از نظر حنفی این است که بعد از تبدیل علوم اسلامی به علوم انسانی، باید علوم انسانی را به «ایدئولوژی» تبدیل کرد. با تبدیل علوم انسانی به ایدئولوژی می‌توان پاسخ‌گوی مسائل عصری بود؛ زیرا ایدئولوژی صرفاً نظریه‌های علمی نیست، بلکه مرکب از علم نظری و عملی است. بنابراین هدف اصلی پروژه نوسازی میراث حنفی، تبدیل وحی به ایدئولوژی به‌عنوان یک علم است.

حنفی می‌کوشد علم اصول دین یا کلام را به دلیل اهمیت و تقدم زمانی پیدایش آن بازسازی کند. این اقدام به برطرف نمودن کاستی‌های نظری در واقعیت معاصر کمک نموده و همچنین بستری برای شکل‌گیری ایدئولوژی‌های جدید فراهم می‌سازد. از نظر حنفی، مفاهیم کلاسیک و موضوعات اصلی علم اصول دین مانند توحید؛ نبوت؛ معاد و امامت از طریق بازسازی — یعنی از طریق زندگی انسانها در دوره ای واقعی از تاریخ — به کیفیتهایی دارای زمان و مکان خاص و دنیوی مانند آرمان و انسان واقعی، آگاهی خاص، آزادی، خرد، تاریخ عام، تاریخ خاص، نظریه، عمل، قانون و انقلاب تبدیل می‌شوند. حنفی معتقد است که بدون این بازسازی و دگرگون‌سازی مفاهیم کلاسیک اسلامی، که تنها از طریق انسانهایی انجام می‌پذیرد که به صورت فعال در تجربیات و مبارزات تاریخی مشارکت می‌جویند، اسلام به صورت

يك آرمان صرف باقی خواهد ماند و در اجتماعات انسانی تحقّق نخواهد یافت (مرشدی زاد، ۱۳۸۵، ص ۵۴-۵۳). در بازسازی مورد نظر حنفی، علم کلام قدیم که بر مبنای ذات، صفات و افعال خداوند استوار بود، به علم کلام جدید که بر مبنای، آزادی، سرزمین و پیشرفت استوار است، متحول می شود. فرقه‌های قدیمی سنی و شیعی، معتزلی و اشعری، مرجئه و خوارج به فرقه‌های جدیدی چون محافظه کارن و لیبرال ها، مرتجعان و نوآورها، اخباریون (اهل نص) و اهل تأویل، طرفداران دین (بنیادگرایان دینی) و طرفداران سکولاریسم، فقه‌های حیض و نفاس و فقه‌های قدرت و سیاست عوض می شوند و علوم حکمت به منطق عملی و علوم طبیعی و علوم انسانی تبدیل می شود (حنفی، ۱۳۷۹، ص ۳۵).

در بخش دوم، برای بازسازی فلسفه سنتی و توضیح روندهای تمدنی در فلسفه قدیم اسلامی که در نتیجه رویارویی تمدن نوظهور اسلامی با تمدن یونانی رخ داده است، تلاش می کند. از نظر او، اصول فقه نظام مند بوده و موفق شده است وحی را به روش استنباطی استقرائی تبدیل کند، اما در عین حال نیازمند بازنگری و نوسازی است. وی تصوف را به عنوان واکنشی در برابر اصول فقه و دیگر رویکردهای عقلی در فلسفه و کلام می داند. در بخش علوم نقلی می کوشد، علومی مانند علوم قرآنی، حدیث، تفسیر، سیره و فقه را بازسازی کند (حنفی، ۱۹۸۱ الف، ص ۱۷۷-۱۷۹).

یکی از حوزه‌های مهم از نظر حنفی، فلسفه است. از نظر وی، فیلسوفان مسلمان در گذشته با دو حوزه از فرهنگ آشنایی کامل داشتند: نخست حوزه فرهنگی که وابسته به سنت‌های درونی خودشان بود، همچون علم کلام و فقه؛ و دیگری فرهنگی بیرونی که از طریق کنش فکری با دیگر افکار وارد دنیای اسلام شده بود. آثار چنین کنشی در نوع گفتمان و ادبیات فلسفه بسیار مؤثر بوده است. فیلسوفان مسلمان با بهره‌جستن از محتوای سنت و زبان برون دینی زمانه، در صدد بودند رویکردی فراتر از ادبیات درون اسلامی داشته باشند و فلسفه اسلامی را در این قالب زبانی و ادبیات جهانی طرح کردند. آنها با این کار می خواستند راه را برای گفتگو با غیر مسلمانان باز کنند و در عمل نیز پیوند اندیشه بین داخل و خارج در این دستگاه فلسفی رخ داد. برخلاف متکلمان و فقها که از گفتمان درون دینی بهره می گرفتند، فیلسوفان از گفتمان برون دینی استفاده می کردند. وی معتقد است آنچه در ادبیات فلسفه اسلامی امروز به کار می رود همان الفاظ وام گرفته از سنت پیشین یونانی است و اگر بخواهیم فلسفه اسلامی معاصر داشته باشیم، نیازمند وام گرفتن از الفاظ امروز فلسفه غرب هستیم و اگر چنین اتفاقی رخ دهد، پیوندی دیگر بین فلسفه غرب و فلسفه اسلامی پدید خواهد آمد (حنفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۲۱).

حنفی در مورد اصول فقه نیز معتقد است، این علم باید با بازنگری در ترتیب و اولویت اصول چهارگان، سیر صعودی به خود بگیرد، نه نزولی؛ بدین ترتیب که ابتدا اجتهاد، سپس اجماع، آنگاه سنت و در پایان کتاب قرار گیرد. آغاز آن باید واقعیت و نظریه پردازی مستقیم و پایان آن متن سنت و کتاب باشد تا علل

مستقیم پدیده‌های رفتاری، مصالح عامه و آشوبهای عمومی شناخته شود. در حوزه دانش فقه نیز، ساختار فقه بر مبنای جامعه و مقتضیات زمان بازسازی می شود. امروز دیگر نیازی به فقه غنائم، بردگان، کنیزان و شاید فقه صید نیست. وضع کنونی امت اسلامی که می خواهد دارای روابط بین المللی باشد، با قانون «یا اسلام، یا جزیه و جنگ» سازگار نیست. فقه جدید نیازمند آن است که اولویت را به معاملات بر مبنای عبادات بدهد. عرفان، به ساختار جدید و تغییر مقامات و حالات منفی مانند صبر، خوف، خشیت، توکل، رضا و فنا به ارزشهای مثبت مانند انقلاب، غضب، تمرد، رفض (رد)، اعتراض، شجاعت، اقدام، مقاومت، درگیری و جنگ به منظور حفظ خویش دارد. در علو قرآنی، نظریه پردازی دوباره و بیان ویژگیهای مهم وحی و میزان ارتباط آن با واقعیت در مقام پرسش و پاسخ نیاز است؛ چراکه واقعیت سؤال می کند و وحی پاسخ می گوید. ناسخ و منسوخ، یعنی پیشرفت زمان در قانونگذاری هم باید بازنگری شود. علم تفسیر باید از شکل طولی به شکل عرضی، یعنی تفسیر موضوعی تغییر شکل دهد و علم حدیث باید از نقد سند حدیث به نقد متن آن متحول و منتقل شود. و دانش سیره باید از تمرکز بر احوال شخص پیامبر ﷺ به تمرکز بر سخنان آن حضرت تغییر یابد تا در رفتار اجتماعی قهرمان پرستی را از بین ببریم (حنفی، ۱۳۷۹، ص ۳۶).

### مبانی فکری حنفی در نوسازی علوم اسلامی

صرف نظر از گروهی ظاهرگرا و تجمدگرا، بسیاری از اندیشمندان مسلمان در اینکه علوم اسلامی نیاز به تجدید نظر و نوسازی مطابق با اقتضانات زمانی و مکانی در هر عصری دارد، اتفاق نظر دارند. اما مسئله مهم در چگونگی نوسازی و بویژه مبانی حاکم بر آن است. اینکه این مبانی درونی باشد یا بیرونی؛ سازگار با دین یا در تناقض با آن باشد و موضوعاتی از این قبیل، در چگونگی نوسازی و نتایج حاصل از آن بسیار تأثیرگذار است. با توجه به اینکه حنفی از روشنفکران مسلمان تحصیل کرده غرب است، مبانی فکری وی نیز تا اندازه زیادی تأثیر پذیرفته از مکاتب فکری غربی بوده و تلاش نموده بر اساس این مبانی به نوسازی و بازسازی علوم اسلامی بپردازد. در ادامه تلاش خواهد شد، به اختصار، مبانی فکری حسن حنفی در نوسازی علوم انسانی مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

#### ۱- پدیدارشناسی

حنفی در مبانی نظری خود و امदार مکاتب فکری گوناگونی است. دین شناسی و بسیاری از تحلیل های او از اصول بنیادین اسلام او نیز متأثر از این مکاتب فکری، بویژه پدیدارشناسی<sup>۱</sup> است. در حقیقت او پدیدارشناسی چپ گراست که به بازسازی رادیکال دین می پردازد. پدیدارشناسی فلسفی به عنوان رهیافتی عمده در فلسفه ی قرن بیستم به شمار می رود که هم به مثابه یک مکتب فکری و هم به مثابه نظریه و روش



به کار می رود. به بیان دیگر، روش پدیدارشناسی ریشه در مکتب فکری دارد که عقبهٔ تنوریک آن به شمار می رود. اساساً بسیاری از روشهای علمی و پژوهشی نوین، مانند پوزیتیویسم، هرمنوتیک و غیره دارای یک عقبهٔ فکری و مبانی نظری خاصی است، بنابراین نمی توان آنها را صرفاً به مثابهٔ روش انگاشت. طرح پدیدارشناسی در این نوشتار به عنوان یکی از مبانی فکری حسن حنفی، بیشتر از این منظر و با توجه به پیش فرضها و اصول آن است تا صرفاً به مثابهٔ یک روش.

پدیدارشناسی به عنوان یک نظام نظری، عبارت است از مطالعه توصیفی یا شناخت پدیدار و پدیدار هر آن چیزی است که در حیطه ادراک و آگاهی انسان قرار می گیرد. (نوالی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۱) پدیدارشناسی، پژوهش و آگاهی مستقیم از پدیدارهایی است که در تجربه بی واسطه آشکار می شود، لذا این امکان را به پدیدارشناسی می دهد که ساختارهای ماهوی یا ذاتی این پدیدارها را توصیف کند. بدین ترتیب فنومنولوژی می کوشد خود را از پیش فرض های تجربه نشده آزاد کند، و از توضیح علی و سایر تبیین های دیگر بپرهیزد، و روشی به کاربرد که توصیف آنچه را که آشکار می شود یا شهود یا کشف حجاب از معانی ذاتی را ممکن سازد. ماهیت توصیفی، مخالفت با تحویل و فرو کاهش مفرط، التفات، تعلیق و شهود ذات از مهمترین ویژگی های پدیدارشناسی فلسفی به شمار می رود. در میان این ویژگیها، مهمترین ویژگی که از منظر این تحقیق نیز حائز اهمیت است، تعلیق یا «اپوخه» می باشد. از نظر بسیاری از پدیدارشناسان، تأکید بر تحویل ناپذیر تجربه بی واسطه التفاتی، متضمن در پیش گرفتن تعلیق پدیدارشناختی است که آن را به تعلیق حکم یا روش «در پرانتز نهادن» تعریف می کنند. گاهی، تعلیق را به علم یا فلسفه بدون پیش فرض تعریف می کنند، ولی اغلب پدیدارشناسان آن را ناظر به آزادسازی پدیدارشناسی از پیش فرض های بررسی نشده یا رهایی از تصریح و روشن سازی پیش فرض ها، (نه انکار وجود آنها) می دانند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص ۲۳-۲۴).

پدیدارشناسی به شدت بر پروژهٔ نوسازی میراث حنفی سایه افکنده و تأثیرات آن را بر نوسازی علوم اسلامی را نیز به روشنی می توان مشاهده نمود. این تأثیر بویژه در علوم دینی مانند کلام پیامدهای خاصی نیز به دنبال داشته است. او مطابق مبنای پدیدارشناختی می گوید: ذات خدا نمی تواند موضوع علم کلام باشد؛ زیرا اولاً هر نوع ذاتی، اعم از خدا و انسان از موضوع شدن می گریزد و هرگاه ذات موضوع علمی قرار گیرد، سبب خلط و خطا در آن علم می شود؛ ثانیاً علم همواره پدیده ها را در زمان و مکان خاص مورد مطالعه قرار می دهد. حال انسان با این عقل نسبی و اهداف، مصالح و گرایش های نسبی چگونه می تواند به ذات مطلق احاطه علمی پیدا کند؟ بنابراین اصل وجود خدا در عالم هستی و صفات حقیقی و سلبی او خارج از حیطه عقل و زبان انسانی است و علم کلام در این باره نمی تواند اظهار نظر کند. بنابراین تنها راه این است که به تشبیه و قیاس روی آورد؛ تشبیه به انسان و قیاس به جهان و به جای اثبات ذات و صفات

خداوند به اثبات ذات و صفات انسان پرداخت و این صفات حقیقتاً متعلق به انسان و مجازاً به خدا نسبت داده می‌شود. حنفی در تفسیر توحید و خدا، متأثر از پدیدارشناسی هوسرل، موضوع خدا را به عنوان وجودی عینی و متعالی، از دایره‌ی اهتمام انسان تعلیق نموده و از دایره‌ی شعور او خارج دانسته و آن را توهم، خطا و ساختگی تلقی می‌کند، اما می‌گوید خدا در شعور انسان حلول می‌یابد و همانند تجربه یا جریانی زنده در شعور و آگاهی انسان وجود دارد و با آن زندگی می‌کند، نه اینکه واقعیتی قابل اثبات باشد. در واقع، انسان، خالق خدا و واضع آن در شعور است، نه بالعکس. (حنفی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۰-۲۷۸) از این منظر، خدا نه موضوعی نظری برای معرفت، تصدیق و ایمان؛ بلکه انرژی حلول یافته در درون انسان است که او را به حیات، حرکت و عمل فرامی‌خواند؛ خدا نه موضوعی برای فهم جهان، که وسیله‌ای برای تغییر جهان است. یگانه دلیل بر وجود او دلیل عملی است، نه نظری و این دلیل عملی زمانی محقق می‌شود که خدا همچون ذات ما و پروژه‌ای انسانی برای خروج از نقص‌ها و رسیدن به کمال مورد توجه قرار گیرد. خدا در نظر حنفی همان تاریخ در حال حرکت و پیشرفت ملت‌های در حال انقلاب و نهضت‌هایی است که اتفاق می‌افتد (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۸۲-۸۴).

با توجه به مبانی و اصول اساسی پدیدارشناسی، نوسازی که مبتنی بر آن باشد، بویژه اگر این نوسازی در حوزه دین، میراث و علوم دینی باشد، آسیب‌ها و پیامدهای خاصی را نیز به دنبال خواهد داشت. مهمترین این آسیب‌ها به اصل تعلیق باز می‌گردد که به نوعی مستلزم نفی حقیقت و کنار نهادن مسلمات است. بر اساس تحلیل پدیدارشناسانه، نخست باید وجود حقایق دینی را تعلیق نمود، سپس به مطالعه آنها با نگاهی بیرونی پرداخت. دامنه‌ی تأثیر این چنین نگرشی همه‌ی علوم اسلامی را در بر می‌گیرد، اما بیشترین تأثیر را بر دانش کلام می‌گذارد؛ چرا که طبق این مبنا باید بسیاری از اصول اعتقادی را نیز در تعلیق گذاشت، سپس با روشی پدیدارشناسانه به مطالعه آن پرداخت. تحلیل پدیدارشناختی دین به روش هوسرلی، موجب تعلیق وجود حقایق عینی آموزه‌های دینی گردیده و تنها بر بُعد شعوری و وجود احساسی آن در درون انسان تأکید می‌شود. وی مفاهیمی همچون شعور و آگاهی را از پدیدارشناسی و هوسرل به عاریت می‌گیرد. وی حتی حقایق وحی را چیزی جز احساسی درونی نمی‌داند (آقاجانی، ۱۳۹۱، ص ۹۴).

## ۲- اومانیسزم

یکی دیگر از مبانی حنفی در نوسازی علوم اسلامی، اومانیسزم و تغییر محوریت این علوم از خدا به انسان است. به باور او الهیات ما همان انسانیات وارونه است که در آن خدا به جای انسان نشسته و این وارونگی باید اصلاح شود (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۱۳۲-۱۳۷) از نظر وی نوسازی دین و میراث دینی باید بر مبانی انسان معاصر باشد نه بر اساس مفهوم «الله» و «توحید». بر همین اساس در کتاب «من العقیده الی الثوره» تلاش می‌کند علم کلام را نیز بر همین مبنا بازخوانی و نوسازی نماید. بازخوانی اصل توحید با قرائتی انسان‌گرایانه

توسط وی، تلاشی در این جهت به شمار می رود و از توحید نیز تفسیری اومانستی ارائه می دهد یکی از نقاط تمایز حنفی از سایر نوگرایان و نواندیشان مسلمان این است که جسورانه، بازخوانی و بازسازی خود را به مهمترین اصل دین، یعنی اصل توحید می کشاند و تلاش می کند با تفسیری متفاوت از اصل توحید، زمینه را برای ایفای نقش پررنگتر توحید در حیات دنیوی و اجتماعی انسان و تأمین حقوق او و حل مشکلات و پیشرفت انسان و جامعه انسانی در عرصه های گوناگون فراهم سازد.

حنفی در پروژه تجدید تراث خود در صدد تغییر محوریت از خدا به انسان است. انسان مورد نظر او انسانی این جهانی و مادی است که با محوریت خود همه حقایق را در عالم شعور و احساس خلق می کند و هیچ قدرتی فراتر از او وجود ندارد، جز اینکه ساخته شعور اوست (حنفی، ۱۹۸۱ الف، ص ۸۶-۸۸). به نظر وی، ما نیازمند درکی تازه از مفهوم توحید هستیم؛ درکی با کارکرد مناسب برای واقعیات دنیا؛ درکی که بتواند برای مشکلات گوناگون، از اشغالگری و دیکتاتوری تا پایمال شدن حقوق انسان، راه حل ارائه کند. از نظر وی، توحید، تنها یک باور عقیدتی نظری نیست، بلکه باید در متن جامعه حضور داشته و کارکردی عملی داشته باشد. توحید اگر با مبانی انسان‌گرا قرائت شود، می تواند فلسفه حقوق بشر اسلامی را تعریف کند. مسلمانان در درک معنا و درک عقیدتی توحید، یعنی شریک قائل نشدن برای خداوند مشکلی ندارند و در این ۱۴ قرن، یگانگی خداوند و تعالی آن در ذهن و روان فردی مسلمانان به شکل کامل نهادینه شده است. بنابراین، توحید را در عصر حاضر باید به گونه دیگری باز تعریف کرد. توحید باید به آزادگی و ارزش والای انسان منتهی شود، انسانی که مخلوق خداوند است. توحید در اندیشه سیاسی، باید با تجاوزگری علیه بشر مقابله کند. توحید یعنی آزادگی، پیشرفت، توسعه فردی و اجتماعی، توحید یعنی تعامل با واقعیات زمان. توحید یعنی یگانگی دنیا و آخرت. به اعتقاد وی، یگانگی خداوند تنها برای مسائل عبادی نیست؛ یگانگی پرستی در سرنوشت این جهان و حقوق بشر حضور جدی دارد. بی ارادگی، سستی فردی و اجتماعی و رفتار منفعلانه با توحید منافات دارد. صفت قدرت خداوند را نباید در تنافی با عزت انسان و حق اختیار و انتخاب او تفسیر کرد. توحید و وحی جایگاه گسترده و کارکردی مؤثر در مسائل اجتماعی، سیاسی و حقوقی دارد.

این تفسیر انسان‌گرایانه، این جهانی و اجتماعی از اصل توحید متأثر از مبانی معرفت‌شناسانه حنفی است، مخالف آموزه‌های دینی اسلام می باشد که مطابق آن همه آفرینش عین ربط و تعلق به علت هستی‌بخش است و از خود هیچ‌گونه استقلالی ندارد. آفرینش، هویتی جز ربط و نیاز مداوم به خالق بی نیاز ندارد و تصور استقلال انسان از خالق هستی، تصویری محال است. اختیار، استقلال و آزادی انسان در چارچوب این اصل کلی معنا می یابد و انسان محوری و نشستن انسان به جای خدای خالق، ماهیت دین را دگرگون می سازد و به خودکامگی انسان نیز خواهد انجامید؛ همان مسیری که غرب طی نموده است (آقاجانی، ۱۳۹۱، ص ۹۴-۹۵).

انسان مورد نظر حنفی، آن انسانی نیست که در تعالیم اسلامی آمده است؛ بلکه انسانی است که حرکت او حول محور ذات خویش است و همه حقایق در عالم شعور و احساس او خلق می شود و هیچ وجود و قدرتی بالاتر از او وجود ندارد، مگر آنکه ساخته شعور خود وی باشد. (قریشی نسب، ۲۰۱۳، ص ۹۲-۹۳).

طبق تعالیم اسلامی، عالم خلقت عین ربط و تعلق به خداوند است و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد. انسان نیز مخلوق خداوند است و استقلال ذاتی از خود ندارد. اما انسان مورد نظر اومانیستها، انسانی خداگونه است که خود خالق همه چیز بوده و هیچ چیزی خارج از حیطه عقل و اراده او نیست. تفسیر اومانیستی از دین و میراث دینی، با اساس دین که مبتنی بر توحید و خدامحوری است، ناسازگار بوده و فرجام چنین قرائتی از میراث دینی و علوم اسلامی، چیزی جز دگرگونی بنیادی در اساس این علوم و نزدیک شدن آن به علوم انسانی جدید غرب که مبتنی بر محوریت انسان به جای خداست، نخواهد بود. در نتیجه، دینی که از خلال چنین خوانشی به دست می آید، دینی انسان مدار خواهد بود، نه خدامحور.

حنفی بسان محمد ارکون و برخی دیگران از روشنفکران مسلمان، متأثر از اومانیسم غربی تلاش می کند ثابت کند که انسان گرایی در اسلام نیز مانند غرب و چه بسا پیش و پیش از آن وجود داشته، اما به دلایلی مغفول مانده است و باید تلاش نمود در قرائت جدید از دین و میراث دینی آن را احیا نمود؛ اما به تفاوت‌های بنیادین دیدگاه اسلام و غرب در این زمینه توجه ندارد و عملاً انسان گرایی مد نظر وی، بیشتر به همان اومانیسم غربی نزدیکتر است و بنیاد پروژه نوسازی خود را نیز بر آن استوار می کند. اومانیسم غربی، اگرچه با شعار کرامت انسان و احترام به عقل، اراده و اختیار او آغاز شد، اما فرجام آن به انسان محوری به جای خدامحوری و حتی گاه نفی خدا انجامید. چنین نظریه ای با دیدگاه اسلام ناسازگار است و نمی تواند مبنای نوسازی علوم اسلامی قرار گیرد. در اسلام نیز انسان دارای جایگاه و کرامت بسیار بالایی است، اما بنا نیست جای خدا را در جهان هستی بگیرد.

### ۳- سکولاریسم

به طور کلی می توان قرائت حنفی از دین و علوم دینی را، قرائتی دنیوی و این جهانی دانست. او درصدد است قرائتی از دین ارائه دهد و به گونه ای آن را تفسیر نماید که حیات دنیوی انسان را کاملاً پوشش دهد و در این مسیر تا آنجا پیش می رود که به سکولاریسم بسیار نزدیک می شود و اسلام را یک سکولار، البته به معنای یک دین دنیوی، می داند.

حنفی، به گمان خود، در راستای دفاع از اسلام بر این نظر است که اسلام می تواند با سکولاریسم موافقت داشته باشد. به اعتقاد وی، اگر جهان جدید آمیخته با مؤلفه های سکولار است، دین اسلام نیز خالی از این مقوله نیست و می توان به تمام قامت از آن دفاع کرد. سکولاریسم در لغت، نسبت نزدیکی با مفهوم زمان و نوشدن دارد و همین دلالت لغوی است که در فلسفه و اجتهاد، به کار متفکران می آید؛ چنانکه

مجتهدین می‌توانند سنت‌های اسلامی را نوسازی کنند تا از عهده چالش‌های عصر مدرن بر آیند. به اعتقاد وی، اگر سکولاریسم به معنای استدلال، تعقل، حقوق بشر، دموکراسی، آزادی، آگاهی (دانش) و جامعه مدنی باشد نیز باز هم اسلام با آن موافق است. زیرا شریعت در اسلام، بر مبنای مقاصدی چون احترام به زندگی بشری، اخلاقیات، شأن بشر و عدالت بنا شده است. به همین دلیل افراد محافظه‌کار از سکولاریسم می‌ترسند، اما ترقی خواهان هراسی از آن ندارند. به نظر وی، اسلام برای جهان و یک دین دنیایی است و از این رو امکان سازگاری آن با عرفی شدن وجود دارد (خیرخواه، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۵۱).

از نگاه حنفی، شریعت مقاصدی دارد که در راستای ضرورت‌های حیات انسانی است. حق حیات، حضور عقل و ارزش‌ها، یعنی همان دین، کرامت انسانی و توزیع ثروت است. به اعتقاد حنفی، همه اینها یک اساس سکولار و دنیوی هم دارد. از نظر وی، شریعت، بر پایه مبانی دنیا و این جهان وضع شده است؛ دنیایی که نیازهای رفاهی انسان در آن قابل تعریف است، نه بر مبنای آخرت و جهان دیگر. در آخرت، اساساً فعل معنایی ندارد و فعل و عمل برای این دنیاست (حنفی، ۱۳۸۸، ص ۱۹). بدین‌سان سکولار بودن شریعت از نظر حنفی، نه به معنای جدایی دین از دنیا، بلکه به معنای دنیوی بودن دین و رویکرد این جهانی آن است. از نظر وی، اندیشه دوناالیستی بین خدا و این جهان و دنیا و آخرت، منجر به ایجاد شکاف بین افکار مذهبی و زندگی واقعی و بین مقام نظر و عمل گردیده است و همین شکاف و نادیده گرفتن بُعد عملی اندیشه‌های دینی، یکی از علل اصلی عقب ماندگی مسلمانان به شمار می‌رود (حنفی و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۹۶).

حنفی در صدد تفسیری کاملاً دنیوی و این جهانی از دین و آموزه‌های آن است، به گونه‌ای که بتواند عاملی برای حرکت دنیوی گردد. وی چنان به دنیوی بودن دین باور دارد که تفسیری سکولاریستی از دین ارائه نموده و به نوعی اخروی بودن دین را نفی نموده و چنان که اشاره شد، معتقد است شریعت بر پایه مبانی این دنیا وضع شده است نه بر مبنای آن دنیا. این در حالی است که اساساً در دین اسلام، عمل دنیایی به صورت مستقل و بدون توجه به حیات ابدی و اخروی معنایی ندارد و در همین ارتباط است که دین و عمل دینی معنا پیدا می‌کند. دین یعنی ایجاد ارتباط بین دنیا و آخرت و هدفمند نمودن زندگی دنیوی با توجه به چشم انداز ترسیم شده در زندگی اخروی. اگر این رابطه قطع شود، دین نیز معنای حقیقی خویش به معنای الهی و توحیدی را از دست می‌دهد و تنها می‌توان برخی ادیان دنیوی و بشری را در چنین برداشتی قرار داد. حنفی با اشاره به اینکه، سکولاریسم در غرب برای بازگشت آزادی انسان و نفی هرگونه سلطه‌ای غیر از سلطه عقل بوجود آمد؛ چنین نتیجه می‌گیرد که سکولاریسم اساس وحی و جوهر آن است (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۶۳). او اسلام را نیز دینی سکولار می‌داند که بنیاد آن بر مراعات مصالح مردم است: «ما رأه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن» حاکمیت خدا به معنای حاکمیت مردم است. در اسلام، تئوکراسی یا حکومت دینی وجود ندارد. نظام اسلامی از نظر وی، نظامی مبتنی بر بیعت، شورا و نوعی قانون اساسی اسلامی است که مصالح

مردم را مراعات نماید. در این صورت ایدئولوژی اسلامی، ایدئولوژی انسانی و اجتماعی خواهد بود، نه ایدئولوژی دینی و لاهوتی (حنفی، ۱۹۸۱، ص ۳۰۴). حنفی معتقد است برای خروج از عقب‌ماندگیها و بحرانهای کنونی جهان اسلام، باید الهیات، فلسفه، فقه، تصوف و شعر زمینی پدید آید و عرفان ما، عرفان انقلاب، فقه ما، فقه پیشرفت و تفسیر دین، دین توسعه و ترقی باشد. اگر چنین اتفاقی رخ دهد، ایدئولوژی لازم برای تغییر اجتماعی بوجود می‌آید. در غیر این صورت همچنان عقب‌مانده خواهیم بود (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۴۹-۵۰).

حنفی می‌خواهد میراث را به ایدئولوژی تبدیل کند. در این صورت میراث به عنوان منبعی در می‌آید که ایده‌هایی را از آن استخراج کنیم و در زمان و مکانی تاریخی آن را در جهت منافع خود مورد استفاده قرار دهیم. حنفی سعی دارد سنت سلف را به گونه‌ای بازسازی کند که بشریت و تاریخ در مرکز اهتمامات قرار گیرد (مرشدی زاد، ۱۳۸۵، ص ۵۳).

#### ۴- تاریخ‌گرایی

تاریخ‌گرایی مهم‌ترین مبنای روش شناختی اندیشه حنفی به شمار می‌رود. از نظر وی «تاریخ‌گرایی به معنای پیدایش و بالندگی پدیده‌ها در جامعه‌ای ویژه با جغرافیای مشخص و در دوره زمانی ویژه است. اندیشه، پدیده است، پدیده‌های فکری، پدیده‌های اجتماعی اند و پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌های تاریخی اند. هیچ چیز اندیشه مندی جز در جامعه و تاریخ پدید نمی‌آید.» (حنفی، ۱۳۷۵، ص ۳۸)

اساساً نگرش وی به به دین و میراث دینی تاریخی است و همه چیز را در بستر تاریخ و تحولات تاریخی می‌بیند. حنفی معتقد است میراث (اعم از میراث دینی و غیره) تکوینی تاریخی دارد و حاکی از روح هر عصری بوده، لذا عصری‌بودن و تغییر لازمهٔ انفکاک‌ناپذیر آن است. مطابق این مبنا، حنفی به این نتیجه می‌رسد که اصل دین یک فرض امکانی است که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران وجودی ندارد (آقاجانی، ۱۳۹۱، ص ۹۶). تفسیرهای مفسران نیز مختلف و حتی گاه متعارض است، زیرا تاریخ و شرایط، تاریخی و تمدنی ثابت نیست (حنفی، ۱۹۷۶، ص ۷۹-۸۰)

بر اساس چنین نگرشی، از نظر وی، «قرآن، تاریخی است؛ حدیث، تاریخی‌تر از قرآن؛ تفسیر، تاریخی‌تر از قرآن و حدیث؛ سیره، تاریخی‌تر از قرآن، حدیث و تفسیر و سرانجام فقه، تاریخی‌ترین علم از میان علوم نقلی است. در اینجا تحولی تدریجی (از رهگذر علوم نقلی خالص)، از نص به تاریخ به گونه متوالی وجود دارد: از قرآن به حدیث، از حدیث به تفسیر، از تفسیر به سیره و از سیره به فقه» (حنفی، ۱۳۸۰، ص ۴۰). او با چنین مبنایی، مفاد و معانی احادیث را ناظر به محیط جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی و دینی اعراب زمان صدور روایات و گاه اعراب جاهلی می‌داند (آقاجانی، ۱۳۹۱، ص ۹۶). حنفی در مورد تاریخ‌مندی کلام می‌گوید: تاریخ‌مندی دانش کلام در تاریخ فرقه‌ها و نظام عقاید آشکار می‌گردد.



تاریخ فرقه‌ها اثبات می‌کند که آنها در بستر اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای پدید آمده‌اند. او نام گذاری فرقه‌ها را نیز متأثر از شرایط تاریخی دانسته و معتقد نظام عقاید فرقه‌ها نیز در فرایند تاریخ شکل می‌گیرد (حنفی، ۱۳۷۵، ص ۴۱-۴۲). حنفی برای اثبات مدعای خود، نمونه‌های متعددی از قرآن و هر یک از علوم فوق نیز ذکر می‌کند که در اینجا مجال ذکر آن نیست<sup>۱</sup>.

چنین نگرشی به دین و میراث دینی، پایه و بنیان دین را سست نموده و اصول ثابت و تغییرناپذیری را برای آن باقی نمی‌گذارد. میراث دینی ما شامل دو بخش است: بخش ثابت و تغییرناپذیر که شامل متون و نصوص دینی (شامل قرآن، سنت و روایات) و بخش دیگر آن دربرگیرنده تلاش عالمان و مفسران در شرح و تفسیر و تبیین این نصوص است که در طول تاریخ بر دامنه و عمق آن افزوده شده و مجموعه بزرگی تحت عنوان علوم اسلامی را پدید آورده است. پرسشی که از حنفی مطرح می‌شود این است که تغییر و تجدید شامل کدام بخش از این میراث می‌شود؟

اگر مراد بخش نخست است که تغییر در آن به معنای تغییر در اصل و متن دین است و این اساساً امکان‌پذیر نیست و موجب ایجاد خلل در اصل دین می‌شود. (البته بحث اعتبار سندی سنت و روایات در جای خود قابل بررسی است و مراد آن بخشی است که بر روی آن اتفاق نظر وجود دارد.) اما اگر مراد تجدید نظر در بخش دوم، یعنی برداشتها و تفاسیر عالمان و مفسران دینی و تأملات و تفسیرهای جدید از نصوص و بازفهمی آن متناسب با زمان و مکان است که این امر همواره در طول تاریخ اسلام وجود داشته است. اگر چه برخی از تفاسیر و برداشتها به دلیل اتقان علمی، اعتبار خود را پس از قرن‌ها حفظ نموده و کماکان مورد پذیرش جامعه علمی مسلمانان قرار دارد.

اما مشکل آنجاست که حنفی دین و میراث را با تاریخ و زمان پیوند زده و به نوعی از ریشه اصلی آن منقطع نموده است. پیامد چنین نگرشی، نسبی‌گرایی مطلق در حوزه دین و میراث دینی است و اینکه بپذیریم دین و میراث دینی هر عصری با عصر دیگر می‌تواند کاملاً متفاوت باشد. در این صورت هیچ چیز ثابتی برای دین باقی نمی‌ماند. البته ذکر این نکته نیز لازم است که تأمل و تدبر در دین برای رسیدن به فهمی عمیق یا جدید از آن، غیر از بازسازی میراث اسلامی است. زیرا در بازسازی، معرفت دینی، همچون تجربه‌ای تاریخ، فردی یا اجتماعی، همچون سایر تجربه‌های بشری تلقی شده و در قالب تئوریهایی بشری نمایان می‌شود؛ اما در تأمل، تدبر یا تفسیر دین، معارف دینی، فارغ از زمان و مکان، به عنوان فهمی عمیق‌تر و گسترده‌تر خود را نشان می‌دهد که البته چارچوبهای معرفتی و روشی خاص خود را دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۰-۱۳۵).

پرسش دیگر این است که چه میزان از این میراث اساساً عصری و زمانی است که نیاز به تجدید داشته

۱ - در این مورد رک: من العقیده الی الثوره، من النقل الی العقل، از نقد سند تا نقد متن و دیگر آثار وی.



باشد؟ آیا چنانکه حنفی ادعا می‌کند همه میراث عصری است که در هر عصری نیامند تجدید باشد، یا آنکه بخشی از آن برای همه زمانها و عصرها ثابت و لایتغیر است و بخشی از آن است که نیاز به انطباق با شرایط و اقتضائات هر عصری را دارد؟

اشکال دیگر آن است که اگر تاریخمندی میراث و حتی نصوص اسلامی مانند قرآن را بپذیریم، در این صورت واقع‌نمایی و حقیقت‌نمایی میراث نیز نفی خواهد شد و حق و باطل و درست و نادرست از آن رخت بر خواهد بست و نمی‌توان ادعا نمود که این میراث دربرگیرنده حقایق ثابت و لایتغیر است؛ بلکه حقیقت نیز تابعی از تفسیر عصری و زمانی از میراث خواهد شد و روشن است که فرجام این سخن از کجا سردر می‌آورد.





## نتیجه‌گیری

در ضرورت نوسازی علوم دینی و اسلامی بر اساس مقتضیات زمان و مکان بین صاحب نظران تردید چندانی وجود ندارد و بسیاری بدان معتقدند؛ اما اینکه این نوسازی مبتنی بر کدام مبانی فکری و با چه روشی صورت پذیرد، محل نزاع و مناقشه است. بسیاری معتقدند این نوسازی باید مبتنی بر مبانی درونی و برخاسته از خود دین باشد، در مقابل گروهی دیگر بر این نظرند که می‌توان این مبانی را از بیرون و بویژه از مکاتب فکری و دانش‌های نوین بشر که البته اغلب محصول تمدن غرب است، بهره گرفت. اما مسئله این است که آیا بین این مبانی و اسلام سازگاری وجود دارد و آیا می‌توان نوسازی علوم اسلامی را بر بنیان این مبانی استوار نمود؟ این دو پرسش اساسی به علاوه برخی پرسشهای دیگر، موجب اختلاف نظرها و منازعات فکری فراوانی بین دو گروه فوق گردیده است. حسن حنفی از اندیشمندان متعلق به طیف دوم است و پروژه نوسازی علوم اسلامی خود را بر مبانی و روشهای نوین غربی استوار نموده و به نظر می‌رسد نتوانسته است خود را از تناقضات این ناسازگاری برهاند.

پدیدارشناسی اگرچه نسبت به برخی مکاتب فکری و روشی دیگر چندان مبتنی بر پیش فرضهای معرفتی خاصی نیست، اما برخی از مولفه‌های آن مانند «تعلیق و اپوخته» الزامات و پیامدهای خاصی به دنبال دارد که در نوسازی علوم دینی نمی‌توان از آن فارغ بود. تأثیرپذیری از پدیدارشناسی هوسلری در نوسازی مباحث کلامی بویژه نوع تفسیر و خوانش وی از خدا و توحید نقدهای فراوانی را متوجه حنفی نموده است.

اما اومانیسیم به مفهوم غربی آن، اساساً در ذات خود با مبانی دین اسلام بویژه اصل توحید و خدامحوری ناسازگار است و از قضا حنفی دست روی همین نقطه گذارده و درصدد است علم کلام اسلامی که اساس آن مبتنی بر توحید و خدامحوری است را تبدیل به دانشی با محوریت انسان نماید. اگرچه وی تلاش می‌کند قرآنی نسبتاً متفاوت از اومانیسیم را در پروژه نوسازی خود ارائه و اعمال نماید، اما در عمل آنچه او از آن سخن می‌گوید بسیار نزدیکتر به نظریه اومانیسیم غربی است تا نگرش اسلام به انسان. اسلام نیز برای انسان جایگاه و منزلت خاصی قائل است، اما او را محور و مدار همه چیز قرار نمی‌دهد و به جای خدا نمی‌نشانند.

سکولاریسم نیز اندیشه‌ای است که در ذات خود با دین اسلام و نگرش آن به رابطه دین و دنیا و دنیا و آخرت در تضاد است. حنفی تلاش می‌کند اسلام را دینی سکولار معرفی نموده و بر این مبنا از علوم اسلامی نیز خوانشی دنیوی ارائه دهد، اما توجه و اهتمام اسلام به دنیا و امور دنیوی و این جهانی بشر که از ویژگیهای متمایز اسلام نسبت به برخی ادیان دیگر است، هرگز به معنای سکولار بودن آن نیست. اسلام دینی است که همزمان دنیا و آخرت انسان را مورد توجه قرار داده است و دنیا را بدون آخرت بی معنا می‌داند. حال آنکه در سکولاریسم، اساساً دنیا بماهو دنیا مورد نظر است و آخرت و امور غیرمادی را از دایره



نگرش خود خارج ساخته و به نوعی نادیده می گیرد. پرسش این است که چگونه می توان علوم اسلامی را مبتنی بر این مبنا بازسازی نمود و آنها را به علومی دنیوی تقلیل داد؟

و بالاخره نگرش تاریخی به دین و میراث دینی نیز ثبات و تغییر ناپذیری ثوابت دین و میراث دینی را به چالش کشیده و آن را امری کاملاً زمان مند و مکان مند می کند. بر اساس چنین نگرشی، علوم اسلامی نیز اصول ثابتی نخواهد داشت و تاریخی دانستن آن موجب می گردد نوسازی مد نظر حنفی همه ابعاد و جوانب این علوم را دربرگیرد. بنابراین می توان این علوم را بر اساس مقتضیات زمان و مکان به طور کامل بازسازی نمود. بر اساس چنین مبنایی است که وی بی مهابا به شالوده شکنی و بازسازی این علوم می پردازد و حتی از اصول اساسی دین مانند توحید نیز خوانشی بسیار متفاوت ارائه می دهد.

