

روش‌شناسی نظام فکری دکتر حسن حنفی*

نصرالله آقاجانی**، مهدی سلطانی***

چکیده

حسن حنفی از اندیشمندان مصری است که در حوزه‌های فلسفه، دین، مدرنیته، فرهنگ و سیاست نظریه پردازی نموده است. اندیشه‌های وی در جهان اسلام بازتاب‌های وسیعی داشته و از این جهت در خور توجه می‌باشد. به منظور ارزیابی نظام فکری وی از روش‌شناسی بنیادین سود جستیم. روش‌شناسی بنیادین، نگاهی نو به نظریه‌ها و اندیشه‌ها است تا بتوان در باره‌ی اندیشه یا نظریه‌ای داورى منطقی کرد. بدین منظور ابتدا زمینه‌های غیر معرفتی شکل‌گیری نظریه بررسی می‌شود و سپس عوامل معرفتی که مشتمل بر مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است، مورد کنکاش قرار می‌گیرد. حنفی از افرادی چون سید قطب و ادموند هوسرل، فیلسوف آلمانی، تأثیر پذیرفته است. وی به واسطه ادغام فایده‌گرایی با عمل‌گرایی در ذیل پدیدارشناسی تلاش دارد تا میراث اسلامی را مورد بازخوانی قرار دهد. حنفی به لحاظ عوامل غیر معرفتی نیز شدیداً از فضای مصر الهام گرفته است. در این سپهر اندیشه‌ای، مفاهیمی چون میراث و تجدد در مرکز بحث وی قرار دارند. او برای فائق آمدن بر بحران موجود در جامعه عرب، راهبرد هوسرل را درپیش می‌گیرد و با پس زدن تفکرهای بنیادگرایان و روشنفکران، واقعیت حاضر را براساس ایده پدیدارشناسی بازسازی می‌نماید.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، میراث، آگاهی، اندیشه اجتماعی، پدیدارشناسی،

حسن حنفی

*. تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۰۳/۲۴ و تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۰۹/۰۱.

** استادیار علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم.

*** دانش‌آموخته حوزوی، دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده

مسئول). soltani1359@iran.ir

مقدمه

روش‌شناسی بنیادین با روش‌شناسی کاربردی تفاوت دارد زیرا روش‌شناسی کاربردی بعد از نظریه طرح می‌شود اما روش‌شناسی بنیادین نگاهی درجه دوم به نظریه است که پیش از نظریه قرار دارد. در روش‌شناسی بنیادین ابعادی معرفتی و غیرمعرفتی تکوین نظریه بررسی می‌شود. در بُعد غیرمعرفتی به زمینه‌های اجتماعی نظریه نگاه می‌شود و در ابعاد معرفتی به مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تولید نظریه پرداخته می‌شود.

در عالم واقع، هر نظریه‌ای در مواجهه‌ی عالم با یک مسئله خاص تجلی می‌یابد که این دو رکن در توجیه و تفسیر مسئله تاثیرگذار خواهند بود. در کنار عوامل معرفتی تولید نظریه، تأثیرگذاری بُعد اجتماعی در همه افراد یکسان نبوده و در نظریه‌پردازان مختلف، به یک نوع عمل نکرده است. بُعد معرفتی ناظر به ریشه‌های معرفتی نظریه و پیش‌فرض‌ها و مبانی‌ای است که اندیشمند اخذ کرده و علم خود را به‌واسطه‌ی آن پیش‌فرض‌ها سامان داده است. با این وصف در ادامه علاوه بر ارائه‌ی تحلیلی از وضعیت اجتماعی مصر، به زمینه‌های اجتماعی اندیشه حنفی می‌پردازیم.

زمینه‌های غیرمعرفتی - اجتماعی

زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دوره حیات حنفی، سوال‌ها و مسئله‌هایی را پیش‌روی وی گذاشته و انگیزه‌هایی برای حل آنها در وی ایجاد نموده است. از این رو، توضیح مختصری در باره‌ی این زمینه‌ها بیان می‌شود.

مصر کشوری ریشه‌دار و با سابقه تمدنی چند هزار ساله است. علاوه بر این سابقه تمدنی و فرهنگی، مصر در دوره‌هایی الهام‌بخش فرهنگ جهان عرب نیز بوده و می‌باشد. در برخی مقاطع هر حادثه سیاسی - اجتماعی و فرهنگی مهمی که در قاهره رخ داده در تمام جهان عرب نیز بازتاب داشته است. به عنوان مثال زمانی که ملت و دولت به هم نزدیک بوده‌اند، ملت‌ها و دولت‌های منطقه هر دو از تحولات مصر تأثیر پذیرفته‌اند و زمانی که بر مصر حالت دوقطبی حاکم بوده و بین جامعه مدنی و جامعه سیاسی تضاد و تنش موجود بوده در میان ملت‌ها و دولت‌های جهان عرب نیز چنین حالتی به وجود آمده

است (کدیور، ۱۳۷۳، ص ۱۹). موقعیت استراتژیک این کشور، نقطه تلاقی سه قاره بزرگ دنیاست و دسترسی به آبهای آزاد و حاکمیت بر کانال سوئز موجب ایجاد جایگاه سیاسی مهمی برای این کشور شده است. این کشور با بحران‌های متعددی چون اشغال انگلیسی‌ها، جنگ اعراب با اسرائیل، کودتای ناصر، نزدیکی به آمریکا و اسرائیل در دوران سادات و مبارک روبه‌رو بوده و همین امور منشاء مسائل و دغدغه‌هایی برای مردم این کشور بوده است.

به لحاظ احزاب سیاسی، در طول چند دهه ی اخیر، مصر نظام چند حزبی را در چند مقطع تاریخی تجربه کرده است (دفتر برنامه ریزی و خدمات آموزشی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۳، صمقدمه/بیست و یک). نخستین تجربه نظام چند حزبی طی سال‌های ۱۹۲۲ - ۱۹۵۳ بود. در دوران نصری به مبارزات حزبی پایان داده شد. سادات نیز علی‌رغم آن که در آغاز حکومت خود تا اواسط با نظام چند حزبی مخالف بود، ولی بالاخره به برخی احزاب اجازه فعالیت سیاسی کنترل شده داد (همان، ص ۳ - ۴). ماهیت احزاب مصر را می‌توان به سه گروه اسلامی، ملی و چپ تقسیم کرد. تغییر گرایش‌های احزاب سوسیالیستی و ملی نیز به لحاظ تغییر جو حاکم بر مصر و رشد گرایش‌های اسلامی در دوره اخیر، موجب بروز تحولاتی در عرصه اندیشه‌های حاکم بر احزاب گردیده است (رک: جمیله کدیور، ۱۳۷۳، ۱۰۷ - ۱۸۰).

جناح‌های اسلامی در مصر نیز در یک طیف واحد نیستند. می‌توان جناح متصف به صفت اسلامی را به سه طیف مختلف تقسیم کرد: جناح اسلام دولتی که نماینده بارز آن الازهر است؛ جناح اسلام معتدل و میانه رو که چهره شاخص آن اخوان المسلمین است؛ جناح اسلام انقلابی که چهره بارز آن گروه‌هایی همچون جهاد اسلامی، جماعت مسلمین (التکفیر و الهجره) و جماعت اسلامی است. چنین شرایط سیاسی و اجتماعی ای مسائل متعددی را پیش‌روی اندیشمندان این کشور قرار داده است.

زمینه‌های فردی، آثار و فعالیت‌ها

حسن حنفی حسنی در ۱۳ فوریه ۱۹۳۵م در شهر قاهره متولد شد. از دوران کودکی و نوجوانی وی اطلاعاتی در دست نیست. وی در دوره دبیرستان در سال ۱۹۴۸ با تفکر و فعالیت‌های اخوان المسلمین آشنا شد و به گفته خود در سال ۱۹۵۲ رسماً به این سازمان

پیوست. بعد از دبیرستان وارد دانشگاه شد و در رشته فلسفه ادامه تحصیل داد. در دوران تحصیل در دانشگاه، استعداد وی به حدی بود که شروع تدریس وی به دوره لیسانس در دانشگاه باز می‌گردد. حنفی لیسانس خود را در سال ۱۹۵۶م در دانشگاه قاهره اخذ کرد و برای ادامه تحصیل به دانشگاه سوربن فرانسه رهسپار شد. حنفی به مدت ده سال در دانشگاه سوربن پاریس مشغول به تحصیل بود. مطالعات و کارهای علمی خود را درباره فلسفه غرب و فلسفه عربی در سوربن ادامه داد و در سوربن شدیداً تحت تأثیر جین گیوتن قرار گرفت.

حنفی در طول سال‌های ۱۹۵۹-۶۰م تمام آثار ادmond هوسرل را به زبان آلمانی مطالعه کرد. وی اسپینوزا و کی یرکه گارد را تحسین می‌کرد. حنفی زمانی که در پاریس بود به رم سفر کرده و جلساتی را با انجمن دوم واتیکان ترتیب داد. بعد از کامل کردن دوره دکتری خود در سال ۱۹۶۶ م به اساتید دانشگاه قاهره پیوست. ایشان به زبان‌های عربی، انگلیسی، آلمانی و فرانسه تسلط داشته و موقعیت‌های مختلفی را در دانشگاه بدست آورد. حنفی در دانشگاه‌های مختلف جهت تدریس حضور داشته و از جمله: استاد میهمان دانشگاه تمپل فیلادلفیا؛ دانشگاه فاس مغرب؛ استاد میهمان دانشگاه توکیو ژاپن؛ دانشگاه الامم المتحده در توکیو؛ استاد میهمان در دانشگاه کالیفرنیا لس آنجلس و دانشگاهی در برمن بوده است. دبیر کل جمعیت فلسفه مصر در سال ۱۹۷۶؛ معاونت جامعه فلسفی عرب در سال ۱۹۸۳م و ۲۰۰۱؛ رئیس دانشکده فلسفه قاهره در سال ۱۹۸۸ برخی از مناصب وی می‌باشد. حنفی آثار متعددی از خود به جای گذاشته که از جمله آنها می‌توان به کتابهای «من العقیده الی الثورة»؛ «هموم الفكر و الوطن»؛ «قضایا معاصره فی فکرننا المعاصر»؛ «فی الفكر الغربی المعاصر»؛ «الدین و الثورة فی مصر»؛ «التراث و التجدید»؛ «مقدمه فی علم الاستغراب»؛ «دراسات اسلامیه»؛ «دراسات فلسفیه»؛ «من النقل الی الابداع»؛ «من النص الی الواقع اشاره نمود.

زمینه‌های معرفتی

در این بخش از نوشتار به برخی از تأثیرگذاران بر رشد اندیشه حنفی اشاره می‌شود به طوری که هر کدام از آنها به نحوی بر روند اندیشه ورزی وی تأثیراتی را بر جا گذاشته‌اند:

سید قطب

حنفی شدیداً متأثر از سید قطب بود و میان مطالبی که از آموزگاران خود آموخته بود و آنچه در کتاب‌ها در حسن‌البناء و سید قطب مطالعه کرده بود، تفاوت‌های بنیادینی یافت. البته سید قطبی که در کتاب‌های «عدالت اجتماعی در اسلام»، «جنگ اسلام و سرمایه‌داری» و «صلح جهانی و اسلام» ظهور دارد، نه در کتاب «معالم فی الطریق».

جین ماریو گویو*

حنفی مجذوب نوشته‌های فیلسوف و شاعر فرانسوی جین ماریا گویو بود. گویو، فیلسوفی است که برای استنتاج اصل اخلاقی از فرآیند تجربی قابل مشاهده، به روان‌شناسی تجربی معاصر خود روی آورد. عمده آثار وی متوجه بحران فلسفه مدرن به ویژه فلسفه اخلاق بود و سعی داشت تا یک نگاه فایده‌گرایانه را حفظ کند. شاید بتوان نگاه حنفی به ارزش میراث را متخذ از وی دانست. حنفی با عصری و تاریخی دانستن میراث معتقد است هیچ ملاک نظری برای تعیین صواب و خطا در میراث وجود ندارد و تنها بر اساس مقیاس عملی و فایده‌مندی می‌توان حکم به تناسب یا عدم تناسب میراث با شرایط عصرهای مختلف داد (آقاجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

ادموند هوسرل

پدیده‌شناسی هوسرل از جمله مکاتب فلسفی است که حنفی خود را از رهروان جدی این مکتب دانسته و معتقد است اوج تفکر اروپایی در پدیده‌شناسی هوسرل ظهور یافته است. هدف پدیده‌شناسی تبیین کافی و وافعی از آگاهی بشر بوده تا از این راه بتواند بر بحرانهای علم و فلسفه فائق آید. هوسرل به خصوص در کتاب «بحران علم اروپایی» نشان داد بحران در فلسفه از افکار گالیله و دکارت آغاز شده و با پی‌جویی‌های امثال هیوم به صورت نهادینه‌شده‌ای در فلسفه رسوب کرده و از آن به سوی فرهنگ هم رهسپار شده و به تبع خود فرهنگ را نیز دچار بحران ساخته است.

*. جین ماریا گویو، فیلسوف و شاعر فرانسوی، عمده کارهای علمی او درباره تحلیل انتقادی از فلسفه مدرن به خصوص فلسفه اخلاق است.

حنفی نیز از این رویکرد هوسرل بهره فراوان برده است. وی در باب بررسی نحوه‌ی شکل‌گیری «خود» در جامعه‌ی عرب معتقد است این شکل‌گیری با بحران روبرو بوده است. وی با استعانت از اندیشه‌های هوسرل ریشه‌های این بحران را در فلسفه جسته می‌جوید. حنفی با چنین رویکردی در کتاب «دراسة اسلامیة» نشان می‌دهد بحرانی که جامعه مصر و دیگر جوامع را دربر گرفته در کجا باید پی‌جویی شود. حنفی در این کتاب اظهار می‌دارد رشد فلسفه اسلامی موجب پیوند عقل و ایمان شد و انتقال این رویکرد به جهان مسیحیت نیز اعتقاد به چنین پیوندی را موجب گردید و غرب که از فلسفه قدیم ما الهام گرفته بود، فرهنگ عقلی را پایه‌گذاری کردند و با کوشش‌های فراوان خویش مبنای عصر جدید را پی‌ریزی نمودند. حنفی در کتاب «فی الفکر العربی المعاصر» خواهان ترسیم چنین نگاهی است. حنفی اذعان دارد «متأسفانه راهی را که تمدن اسلامی آغاز کرده بود، ادامه نیافت و اولین بار در قرن پنجم هجری، غزالی به علوم عقلی حمله کرد (حنفی، ۱۳۷۹ الف، ص ۳۸ - ۳۹)».

از این دوران حرکت جدیدی علیه عقل و عقل‌گرایی آغاز شد. همان‌طور که هوسرل ریشه بحران را با عبور از فرهنگ و در بن‌مایه‌های فلسفی می‌جوید، حنفی نیز با الهام از این رویکرد، بحران را در این حیطة رصد می‌کند. وی ریشه‌های بحران را در موارد زیر می‌داند: صوری‌سازی فکر که موجب دورساختن فکر از واقعیت شده است؛ دوری‌گزیدن از عقل انتقادی؛ توجه به اشراق بدون عقلانیت و رفتن به سمت و سوی عرفان و اشعریت؛ تمسک به نظریه فیض که موجب نگاه رتبه‌بندی به انسان‌ها شده [در مقابل تمدن غرب که نظریه مساوات را تقدیم بشریت کرده است]؛ ایجاد بینش ثنوی گرایانه به طبیعت که در فکر نیز رسوخ کرده؛ جبرگرایی و قضاگرایی در حیطة زندگی بشر که با خود صدمات جبران‌ناپذیری در زمینه عقب‌ماندگی جوامع اسلامی داشته؛ ارزش نهادن به حکمت نظری به جای حکمت عملی*؛ دولت‌هرمی که از نتایج نظریه فیض است و آخرین امر، بی‌توجهی به انسان (همان، ص ۴۶ - ۶۳).

حنفی معتقد است نسخه‌ی شفاف‌بخش برای این مسئله آن چیزی است که در اوایل تمدن اسلامی روی داد و آن فاصله گرفتن از زبان عقیدتی و رفتن به سمت‌وسوی زبانی

* هر چند در ابتدای نظر به فلسفه و حکمت اسلامی چنین به نظر می‌آید اما با نگاه دقیق و موشکافانه باید گفت که با الحاق وحی به عقل نظری در زمانه فارابی، حکمت عملی در صحنه فقه بسط یافته است. (توضیحات بیشتر رک: حمید پارسانیا، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۲)

است که در آن عصر مورد استفاده فلسفه بود. ما نیز باید از زبان متداول موجود در میراث فاصله بگیریم تا بتوانیم در فتح باب گفتگو موفق عمل نماییم، اما برخی روشنفکران، با وارد کردن تقلیدگونه و بی‌قید و شرط تفکر اروپایی، موجب تشدید بحران شده‌اند که باید از این کار خودداری ورزید.

حنفی معتقد است باید میان ماده علم و صورت علم تمایز قائل شد. «علم، ساختار و صورت عقلانی ای است که بر ماده ی معینی عارض می‌شود ساختار و صورت بدون تغییر بوده اما ماده تغییرپذیر می‌باشد (حنفی، ۱۹۹۲م، ص ۱۳۷)». وی در ادامه می‌افزاید: «فلاسفه مسلمان به‌ویژه ابن‌رشد در شرح افکار ارسطو نیز همین رویه را داشته‌اند، آنها با ابقاء بنا و ساختار علم عقلی و حذف ماده یونانی و استفاده از ماده اسلامی به این کار مبادرت کردند (همان).» حنفی وحی را از این امر مستثنی ندانسته و اذعان دارد «واقع امروزی نیز تغییر کرده است (همان، ص ۱۳۸)» لذا به جای اولویت دادن به فقه عبادات، بایستی فقه معاملات در اولویت قرار گیرد (همان). در حوزه عقاید نیز طبق این مبنا ادامه می‌دهد: «ماده در [نگاه توحیدی قدیمی] مرتبط با آن عصر بوده اما ماده منتسب به عصر ما [چیز دیگری است] بنابراین چگونه می‌توان همان مباحث توحیدی قدیمی را ادامه داد؟ لذا توحید عصر امروزی، لاهوت زمین، لاهوت انقلاب، لاهوت آزادی و ... می‌باشد (همان، ص ۱۳۹)». حنفی تشابهی بین کار فقها و این مبنای اشاره شده برقرار می‌سازد. وی معتقد است: «تفکر فقهی نیز همان فکر تطهیری است که وظیفه‌اش خالص کردن نصوص از عوارض تمدنی و غیره بوده» (همان، ص ۱۴۳) و این همان کار اپوخته هوسرل بوده که سعی داشت تا رویکرد طبیعی را از ساحت‌های مختلف فلسفه جدا ساخته تا به علم متقن برسد. هوسرل در بحث ساختار صوری ادراک، ساختار جزء و کل را مطرح نموده و اذعان دارد زیست‌جهان به‌سان کلی است و همه اجزاء جهان به‌مثابه لحظات* آن کل به‌شمار می‌آیند. وی نتیجه می‌گیرد علوم، پایه‌ای در زیست‌جهان داشته و آگاهی و شناخت انسانی نیز ریشه در آن دارد. بنابراین، برای جلوگیری از بحران، بر به تعلیق بردن رویکرد طبیعی

*. پدیدارشناسی دوگونه از اجزاء را شناسایی کرده است، اجزائی که می‌توان از کل به‌گونه مستقل درنظر گرفت، به آن نام قطعه نام‌گذاری کرده است و اجزائی که به‌گونه مستقل نبوده بلکه جزء وابسته برای کل می‌باشند، که نام لحظه بدان نهاده است. (رک: ساکالوفسکی، ۱۳۸۴، ص ۷۰ - ۷۶)

فتوا می‌دهد. هوسرل معتقد است اتخاذ رویکرد طبیعی موجب جدایی انسان از زیست‌بوم خود شده و نتیجه آن منجر به شکل‌گیری بحران شده است. حنفی نیز برای شکل‌گیری «خود» معتقد است که اولاً «خود» را نباید در آینه «دیگری» دید، همان مشکلی که روشنفکران به آن مبتلا شده‌اند؛ ثانیاً، باید میراث قدیم براساس زیست‌بوم جدید بازسازی شود، همان مشکلی که بنیادگرایان به آن مبتلایند (همان، ص ۶۹ - ۷۰). حسن حنفی صورتی که عارض ماده علمی می‌شود را مهم تلقی کرده و معتقد است ماده علوم طبق واقعیت‌های زندگی عوض می‌شود (همان، ص ۱۵۱). این جمله را می‌توان به عنوان کبرایی برای قیاس وی دانسته و در ادامه به دنبال صغرای استدلال می‌باشد. او علوم دینی - اسلامی را نیز از این جمله قرار داده و برای بازسازی این چنین علمی با حفظ صورت علمی، درصدد جایگزین کردن ماده علمی است. وی ماده علمی را از واقعیت معاصر گرفته و صورت علمی، که در نگاه وی همان وحی است را بر آن ماده قرار داده‌اند تا بتواند میراث اسلامی را از نظرگاه خود بازسازی کند. چنین صورتی علمی در نگاه هوسرل، همان صورتی است که بر ماده اضافه شده و به اصطلاح ذات بر آن تزریق شده است. هوسرل برای عبور از بحران، با اتخاذ تعلیق رویکرد طبیعی، از مفهوم محوری «حیث‌التفاتی»^{*} کمک گرفت. نگاه کل‌گرایانه فوق به زیست‌جهان، با خود ساختاری را ایجاد می‌کند که حنفی نیز به دنبال آن می‌باشد. حنفی اذعان دارد هر تمدنی دارای مرکز واحدی می‌باشد، چنین ثقلی در نگاه وی، همان دین می‌باشد (همان، ص ۱۵۴). نگاه حنفی به دین، نگاه معنامند و محتوایی بوده که زبان دینی حاکی از این محتواست و می‌تواند در گذر زمان تغییر کند (حنفی، ۱۳۷۹ ب، ص ۱۹۸). هوسرل معانی را شکل گرفته در زیست‌جهان می‌داند و اگر این باور به تفکرات حنفی راه یابد، نتیجه این می‌شود که دین در نگاه حنفی، همان صورت‌هایی است که بر ماده علمی متخذ از زیست‌جهان تزریق می‌گردد. لذا در نگاه حنفی انقلاب، آزادی و تاریخ در دین (حنفی، ۱۹۹۲ م، ص ۲۴) با تغییر ماده و زیست‌جهان تفسیر ما از انقلاب، آزادی و تاریخ متفاوت خواهد بود. نتیجه آن که مطابق با ماده مرتبط با عصر امروزی، توحید عصر همان لاهوت زمین، لاهوت انقلاب و

*. intention

لاهورت آزادی خواهد بود (همان، ص ۱۳۹). از این رو، آنچه حنفی به دنبال «خود» می‌باشد، همان رهاساختن زیست‌جهان عربی از میراث گذشته‌ای بوده که از زیست‌جهان امروزی فاصله گرفته است و از طرفی رویکردهای روشنفکران نیز انسان عربی را به خاطر دل‌سپاری به غرب از زیست‌جهان خود فاصله انداخته‌اند.

مصلحت‌گرایی مکتب فقهی شافعی

حنفی از میان مکاتب فقهی آن دسته که بر پایه مصالح عموم استوار باشد را برمی‌گزیند، زیرا اساس قانون‌گذاری مصلحت‌عامه است. این اصل در دیدگاه و سبک کار فقه مالکی نیز به کار رفته است. مولفه‌هایی چون عقل و مصلحت که در فقه شافعی به چشم می‌خورد را می‌توان از زمینه‌های عقل‌گرایی حنفی بشمار آورد. البته شاید بتوان قیاس‌گرایی ایی که در حنفی شاهدیم به وجود قیاس‌گرایی فقهی در مکتب شافعی نیز نسبت داد. نباید فراموش کرد شافعی از جمله مکاتب فقهی ای است که در کشور مصر رواج داشته و حنفی نیز در این فضا زیست کرده است.

فویرباخ

بحث‌هایی که حنفی در کتاب «*من العقیده الی الثوره*» ارائه کرده، یادآور فرافکنی‌های فویرباخ است. فویرباخ بر این باور است که انسان ایده‌هایی نظیر خوبی، زیبایی، حقیقت، عقل و محبت را از صاحبان انسانی‌شان گرفته و به آسمان نسبت می‌دهد. جایی که این صفات اکنون در قالبی جدای از ما تحت نام یک موجود فوق طبیعی به نام خدا پرستش می‌شود (پالس، ۱۳۸۲، ص ۲۱۱). حنفی در این کتاب در پی بازسازی کلام جدیدی است که همه صفات منسوب به خدا از قبیل وجود، قدم، بقاء و غیره را به انسان نسبت داده و در حوزه انسانی بازسازی کند. سرانجام حنفی به این نتیجه می‌رسد که الهیات ما انسانیات وارونه* است که مسائل آن در حقیقت مربوط به انسان بوده و مجازا به خدا نسبت داده می‌شود.

*. انسانیات مقلوبه

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

حنفی با الهام از فلسفه معاصر غرب سعی در حذف نگاه ثنوی گرایانه در رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود دارد. وی حتی در باب توحید معتقد است توحید به نوعی مابین فکر و واقع است نه این که نظریه‌ای بین ممکن و واجب باشد (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۶۶).

به رغم آن که در آثار حنفی با اصطلاح «عقل» مواجه می‌شویم، لکن وی از این اصطلاح «عقل متافیزیکی» را اراده نمی‌کند، زیرا او مکرراً درباره ضرورت حذف ماوراءالطبیعه‌گرایی صحبت می‌کند. مقصود وی از عقل، همه ابزارهای معرفتی است که شامل حس، تجربه، ذوق و وجدان می‌شود. حنفی، با بها دادن به عقل تجربی، شهود و عرفان را تخطئه می‌کند، زیرا معتقد است نگاه عرفانی و اشراقی موجب از دست دادن فرصت‌های تاریخی و تن دادن به جبرگرایی و توجیه شر و گناه می‌گردد (آقاجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰). حنفی اشاره می‌کند عقل انسان، پدیده‌ها را در زمان و مکان می‌یابد، لذا توان شناخت ذات مطلق را ندارد (همان، ص ۲۲۰). بنابراین، هنگام سخن گفتن از خدا، باید به تشبیه و قیاس روی آورد؛ یعنی به جای اثبات ذات و صفات خداوند به اثبات ذات و صفات انسان پرداخت (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۸۱). وی در ادامه می‌افزاید: «خداوند موضوعی برای فهم عالم نیست، بلکه وسیله‌ای برای تغییر عالم است. دلیل برای وجود خداوند، دلیل عملی است؛ و نه دلیل نظری» (همان، صص ۸۲-۸۳) حنفی نظریه را معطوف به عمل دانسته و معتقد است دین و اندیشه دینی مفاهیمی ذهنی و نظریه‌پردازی صرف نیستند بلکه ایدئولوژی توجیه اوضاع آن عصر می‌باشد (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۶۹).

انسان‌شناسی

حنفی با کم رنگ ساختن و حتی حذف اراده الهی در هستی، سعی در تقویت اراده و اختیار انسان دارد (آقاجانی، ۱۳۸۸ ص ۲۲۵) که منجر به نگاه عامل‌گرایانه وی شده است. نگاه عمل‌گرایانه حنفی باعث شده همه هستی در ربط و ارتباط با انسان معنی و حتی ارزش‌گذاری شود (حنفی، ۱۳۷۹ب، ص ۱۹۷). این را می‌توان به نگاهی اومانستی تعبیر کرد. «حنفی بین اثبات اسماء و صفات الهی بخصوص صفات فعل خدا و نفی اختیار از

انسان ملازمه می‌بیند، لذا برای اثبات اختیار انسان به نفی اسماء و صفات الهی می‌پردازد.» (آقاجانی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴) وی بر این باور است که الهیات ما «انسانیات وارونه»^{*} است که مسائل آن در حقیقت مربوط به انسان بوده و مجازا به خدا نسبت داده می‌شود (همان، ص ۲۲۳). و این همان نکته‌ای است که فویرباخ بر آن پافشاری می‌نمود. حنفی سؤال از جبر و اختیار را عوض کرده و به دنبال این است که آزادی انسان را در حوزه اجتماعی و روانی دنبال کند (همان، ص ۲۲۵). وی تفسیر جدیدی از نبوت، معاد و امامت دارد که آنها را در ذیل انسانیات وارونه خود تفصیل داده است.

مروری بر اندیشه‌های اجتماعی حنفی

هر اندیشمندی که ناظر به جامعه می‌اندیشد، تفکرات اجتماعی خود را حول مفاهیمی شکل می‌دهد که در سایه روش‌شناسی آن اندیشه، بروز یافته‌اند. از این رو، در ادامه چندین مفهوم اساسی اندیشه حسن حنفی پی‌گیری خواهد شد.

میراث و تجدد

میراث و تجدد دو مفهوم کلیدی برای اندیشه اجتماعی حنفی محسوب می‌شود. میراث همه آن چیزی است که از گذشته بدست ما رسیده و بسان مسئولیت قومی و فرهنگی می‌باشد. لذا نقطه شروع میراث بوده اما تجدد بازتولید تفسیر میراث براساس نیازهای عصر و زمانه حاضر است. میراث وسیله بوده و تجدد غایت. میراث هم نقطه شروع تجدد هست و هم ابزاری برای آن، زیرا بازسازی میراث اسلامی به معنی تفسیر مجدد آن مطابق نیازهای عصری است. بنابراین میراث وسیله و بازسازی هدف است و نباید فراموش کرد که میراث به ذات خود قیمت و قدری ندارد بلکه بدان اندازه که در تفسیر واقع و حل مشکلات آن سهیم باشد، ارزش خواهد داشت (حنفی، ۱۹۹۲م، ص ۱۳). میراث وجودی مستقل از واقع که بدون در نظر گرفتن واقع تغییر و تحول یابد، ندارد و بلکه میراث روح عصر و مرحله‌ای از تطورات تاریخی است. لذا میراث مجموعه تفاسیری است که هر صنفی از مردم بر اساس نیازمندی‌هایشان فراهم می‌نمایند. از این رو، میراث

*. انسانیات مقلوبه

مجموعه‌ای از عقاید نظری ثابت و حقایق دائمی که بدون تغییر و تحویل‌اند نبوده بلکه تحقق نظریه در ظرف زمانی معین و در موضع تاریخی مشخص و نزد جماعت خاصی از مردمان که تصویری از عالم را برایشان ترسیم می‌کند، می‌باشد (همان، ص ۱۵). میراث باید «رهیافتی برای عمل» و پیشرفت باشد نه موزه‌ای از اندیشه‌ها که موجب افتخار و اعجاب ما می‌گردد (همان، ص ۱۴). میراث واجد سطوح مختلفی است، سطحی از آن دارای وجود مادی بوده که به شکل ذخائر فرهنگی مادی هم‌چون کتابخانه‌ها، موزه‌ها، مساجد و غیره تجلی یافته است. سطح دیگر آن، سطح صوری است که موجودیتی نظری و مستقل از واقع دارد. اما میراث در معنای دقیق آن انباشتی از آگاهی نزد مردم بوده (همان، ۱۵) که به وسیله ی آن جهان خود را شکل می‌دهند.

حنفی گذشته و حال را در ظرف حال زنده، حاضر می‌داند و میراث و تجدد نیز در ظرف شعور و آگاهی حضور دارند. لذا میراث و تجدد تجانس زمانی داشته به‌گونه‌ای که گذشته و حال در آنها به هم پیوسته و یک وحدت تاریخی ایجاد می‌شود. بنابراین، مسئله میراث و تجدد کیفیت اظهار بعد تاریخی وجدان معاصر را دارد. از این رو، چنین مسئله‌ای ما را به سوی «هویت» راهبری نموده و حاضر همان تراکم گذشته به اضافه واقع جدید می‌باشد. نتیجه نهائی این که واقع حاضر کنونی تغییر پیدا کرده است لذا عقاید و دیگر مسائل اسلامی نیز باید بر همان منطق تغییر کنند؛ به عنوان مثال، مباحث توحید در گذشته تجلی یافته است لکن بحث امروزین توحید به واسطه اتصال و ربط آن به زمین ترسیم خواهد شد. دلیل این کار را نباید در صدق و کذب نظری جستجو کرد بلکه مقیاس ما مقیاسی عملی است. اجتهاد نیز مختص به اصول فقه نبوده، بلکه در اصول دین نیز راه دارد و در این باره باید بر اساس نیازهای عصر اقدام نمود (همان، ص ۱۹ - ۲۲).

بازسازی اندیشه

فکر و اندیشه دارای سه بُعد لفظ، معنا و شیء بوده و روش‌های بازسازی و تجدید را در این سه امر نیز می‌توان دنبال کرد. در حوزه زبان باید گفت کشف و اکتشاف زبانی جدید به منزله اکتشاف علم جدیدی است و بلکه تطورات علوم با اکتشاف لفظ و مفهوم صورت می‌گیرد. لذا تجدد نیز باید از طریق زبان صورت گیرد که منجر به شروع علم

جدیدی می شود. میراث قدیمی ما نیز مشتمل بر زبانی خاص و مفاهیمی نظیر خدا، رسول، دین، جنت، آتش، ثواب، عقاب و یا در فلسفه نظیر جوهر، عرض، ممکن و واجب می باشد. این واژگان نمی توانند در تصویر و ترسیم جهان امروزی مشارکت کنند چرا که واقع حاضر تغییر پیدا کرده و لذا زبانی که از این واقع حاضر حکایت می کند نیز باید تغییر یابد. واقع حاضر حاوی مسائلی چون: آزادی، حقوق بشر، فلسطین و امثال آن می باشد. اما نباید فراموش کرد تغییر واژگان به سادگی با وضع لغات جدید امکاپذیر نیست. از آنجا که زبان صورت فکر بوده و تجدید زبان تغییر مضمون فکر را دربر ندارد بلکه فقط صورت فکر را تغییر می دهد، و لفظ فقط حامل معنا بوده و ما را به آن می رساند و معنا مستقل از لفظ می باشد و با تغییر آن معنا تغییر پیدا نمی کند (همان، ص ۱۰۹ - ۱۱۲). تغییر حنفی در این قسمت بسیار مضطرب است (آقاجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸)، اما اگر خواسته باشیم بر اساس مبنای پدیده شناختی این بحث را سامان دهیم باید بگوئیم که فکر صورت و ماده را واجد است. ماده فکر با امر واقعیت مرتبط بوده اما صورت آن به واسطه زبان ایجاد می گردد. هر چند منشأ زبان نیز از واقعیت زنده نشأت گرفته است. به عبارت بهتر، ماده و صورت فکر از واقعیت زنده اشراب شده و صورت فکر و اندیشه نیز از طریق زبان که خود از واقعیت زنده اخذ شده است، ایجاد می شود. وقتی که واقعیت زنده دچار تغییر و تحویل شد، به واسطه زبان در فکر و اندیشه نیز تغییر ایجاد می شود. اما اگر زبان واقعیت پیشین حفظ شود و یا سعی در حفظ ماده ای غیر از ماده واقعیت حاضر داشته باشیم، بزعم حنفی دچار بحران خواهیم شد و وی سعی در عبور و رفع این بحران دارد.

زبان میراث ویژگی هایی دارد که باید از آن عبور کرد: ۱. در زبان میراث محوریت با خداوند است که باید جای خود را به محوریت انسان بدهد. ۲. زبان میراث زبانی تاریخی است و باید جای خود را به زبان فکر بدهد تا عمومیت پیدا کند. ۳. زبان میراث زبانی صوری است که با واقعیت عینی ارتباط ندارد، و چنین کاستی ای باید از بین برود. در مقابل زبان جدید دارای ویژگی هایی است: ۱. عمومیت دارد و بیشترین مخاطب را مدنظر قرار می دهد. ۲. در مقابل تغییرات واقع حاضر انعطاف و تغییرپذیری دارد. ۳. زبانی عقلی است و قابلیت انتقال معنا را داراست. ۴. دارای قابلیت تجربه پذیری است و می توان معانی و دلالت های آن را به واسطه حس و مشاهده محک زد. ۵. ناظر به مقولات انسانی است (همان، ص ۱۹۹ - ۲۰۱).

بُعد دیگر، بعد معناست. تجدد در میراث به واسطه کشف و اکتشاف سطوح جدیدی از معنا خواهد بود که در میراث قدیم مغفول مانده است. همان‌گونه که گذشت، تجدد بازتولید میراث براساس نیازهای عصر حاضر است و لذا خطایی که می‌تواند در اینجا رخ دهد این است که معاصرین، میراث را به هدف و قصدی غیر از نیازهای عصر حاضر ترجمه کنند. در این راستا مهم‌ترین سطح معنایی مغفول مانده، «آگاهی» است. این سطح؛ یعنی آگاهی، در میراث ما وجود داشته و دلیل غفلت از آن را می‌توان در غفلت از بُعد انسانی میراث یافت. (حنفی، ۱۹۹۲م، ص ۱۳۳ - ۱۳۶) بنابراین، با کشف این سطح معنایی می‌توان به سمت تجدد حرکت کرد.

بُعد سوم، محیط فرهنگی است. واقعیت تشکیل‌دهنده هر علمی عبارت است از ماهیت، روش، نتیجه و زبان آن علم. میراث نیز علوم مطلق که قابل انطباق بر همه اعصار باشد نبوده و نیست بلکه علمی نسبی بوده که بر اساس واقعیت قابل چرخش و تغییر می‌باشند. حنفی در این قسمت از بُعد پدیده‌شناختی، دچار لغزشی شده که به دلالت‌های پدیده‌شناختی توجه لازم نداشته است. هرچند وی اظهار می‌دارد باید مابین علم و ماده آن تفاوت و تمایز قائل شد که نتیجه آن عدم تغییر در بناء علم بوده لکن ماده آن قابلیت تغییر را داراست (حنفی، ۱۹۹۲م، ص ۱۳۷)؛ اما همان‌گونه که لیوتار (لیوتار، ۱۳۷۵، ص ۴۲ - ۴۳) نیز اشکال کرده، باید اضافه کرد که بنای علم نیز تغییرپذیر می‌باشد، زیرا چنین شهودی، که صورت بر ماده افاضه می‌شود، به واسطه «من» استعلایی صورت می‌گیرد که در کتاب *بحران علم اروپایی* هوسرل به «ما»ی استعلایی تغییر می‌یابد. لذا صورت علم نیز نسبی خواهد شد. و باید اعتراف کرد حنفی به این نکته لیوتار تنبه و توجه نشان نداده است. بنابراین، بر اساس رویکرد حنفی، همه علوم؛ مانند عقاید، حدیث، تفسیر و غیره تغییر می‌یابند.

حوزه‌های فعال فکری

هر روش‌شناسی، متناسب با ویژگی‌هایی که دارد حوزه‌هایی از مباحث معرفتی را فعال می‌کند و این امر درباره روش‌شناسی اندیشه حنفی نیز صادق است. در اندیشه وی

حوزه‌هایی چون: جامعه‌شناسی معرفت، تغییرات اجتماعی، فرهنگ و جامعه‌شناسی فرهنگی فعال‌تر از سایر حوزه‌ها بوده و این امر از تبعات نگاه پدیده‌شناختی رویکرد حنفی است.

نتیجه‌گیری

روش‌شناسی بنیادین، پیش از نظریه قرار دارد و با روش‌شناسی کاربردی تفاوت دارد، زیرا روش‌شناسی کاربردی پس از نظریه است. در روش‌شناسی بنیادین، عوامل معرفتی در کنار زمینه‌های غیرمعرفتی توضیح داده می‌شود. حسن حنفی نیز در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مصر زندگی می‌کند که انگیزه‌ها و مسائلی را پیش روی وی قرار می‌دهد. وی از سید قطب در کنار گویو تأثیر پذیرفته است و هوسرل و راه‌حل بحران وی را آرمان خویش برای بازسازی میراث اسلامی می‌داند. ریشه‌های بحران را در صورتی شدن فکر، دوری گزیدن از عقل انتقادی، توجه به اشراق بدون عقلانیت، تمسک به نظریه فیض و قضا و قدرگرایی می‌داند. حسن حنفی با ادغام فایده‌گرایی و عمل‌گرایی در ذیل پدیده‌شناسی هوسرل آهنگ آن دارد تا پروژه «التراث و التجدید» را به انجام رساند. وی برای عبور سعی کرده تا از راهبرد هوسرل در این امر مدد جسته و با پس‌زدن و کنار زدن تفکرهای بنیادگرایان و روشنفکران، «واقعیت حاضر» را بر اساس راهبرد پدیده‌شناختی بازسازی نموده تا به تجدد راه یابد. حنفی در این راه تفسیر جدیدی از توحید، نبوت و دیگر ارکان دین و شریعت ارائه می‌نماید. وی دین را عقلانی دانسته که واجد صورتی است و بر ماده‌ای که از زیست‌جهان گرفته می‌شود، تزریق می‌شود که نتیجه آن، تفسیر عصری - تاریخی از دین خواهد بود. دین در نگاه حنفی، معنامند است و زبان دینی که حاکی از این محتوا و معناست، در گذر زمان قابل تغییر است. لذا به دلیل تغییر زیست‌جهان عربی، بایستی زبان نیز تغییر یابد. فکر و اندیشه دارای ابعاد لفظی، معنا و شیء است. روش‌های تجدید در این سه امر دنبال می‌شود. در امر زبان، میراث قدیمی مشتمل بر زبان خاصی است که در زبان جدید بایستی تغییر یابند. امر معنا نیز میراث به هدف و قصد تأمین نیازهای جدید توسعه یابد.

منابع و مأخذ:

۱. آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۸)، اسلام و تجدد در مصر با رویکردی انتقادی به اندیشه حسن حنفی، پایان نامه سطح چهار، حوزه علمیه قم
۲. بل، دیوید (۱۳۷۶)، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز
۳. پارسانیا، حمید (تابستان ۱۳۸۲)، روش‌شناسی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۲، ص ۷-۱۶
۴. پالس، دانیل (۱۳۸۲)، هفت نظریه درباره دین، ترجمه محمدعزیز بختیاری، قم: موسسه امام خمینی
۵. حنفی، حسن (۱۹۹۲م)، التراث و التجدید: موقفنا من التراث القديم، بیروت: موسسه جامعیه للدراسات و النشر و التوزیع
۶. حنفی، حسن (۱۹۸۸م)، التراث و التجدید: من العقیده الی الثوره، بیروت: دارالتنویر و المرکز الثقافی
۷. حنفی، حسن (۱۳۷۹الف)، میراث فلسفی ما، گردآورنده فاطمه گوارایی، ترجمه رضا شیرازی، تهران: نشر یادآوران
۸. حنفی، حسن (۱۳۷۹ب)، از مذهب هدفی به سوی انسان‌گرایی اسلامی، گردآورنده فاطمه گوارایی، ترجمه مهدی ناصر، تهران: نشر یادآوران
۹. ساکالوفسکی، رابرت (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدارشناسی، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: گام نو
۱۰. کدیور، جمیله (۱۳۷۳)، مصر از زاویه‌ای دیگر، تهران: انتشارات اطلاعات
۱۱. لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۷۵)، پدیده‌شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی