

نقدی بر تحلیل حسن حنفی از «جریان‌ها و بحران‌های معاصر مصر و دنیای اسلام»*

نصرالله آقاجانی

مقدمه

دنیای اسلام به‌ویژه در سدهٔ اخیر با چالش‌ها و بحران‌هایی مواجه بوده است که از دو عامل استبداد داخلی و استعمار خارجی نشأت گرفته است. در تحلیل و تبیین این چالش‌ها رویکردهای متفاوتی وجود دارد که به طور کلی به دو دستهٔ اسلام‌گرایان و سکولارها قابل تقسیم است. حسن حنفی^۱ یکی از شخصیت‌های معاصر مصری است که در این باره به تحلیل پرداخته و بررسی دیدگاه او به بازشناسی رویکردهای موجود و میزان تعامل یا تقابل آن‌ها کمک خواهد کرد. او شهرت خود را از تأسیس جریان چپ اسلامی در مصر و نیز تحقیقات و تألیفات متعددی به دست آورد که در حوزهٔ گستردهٔ «اسلام و تجدد» و یا به تعبیر او «التجدید و التراث» انجام داده و سالیانی از عمر خود را در این پروژه سپری کرده است.^۲

حنفی آثار خود را در سه حوزه تألیف نمود: حوزهٔ بازسازی یا تجدد در میراث اسلامی؛ حوزهٔ غرب‌شناسی و حوزهٔ بازشناسی مسائل مربوط به واقعیت معاصر مسلمین. در حوزهٔ بازشناسی وضعیت معاصر مسلمین موضوعات مختلفی از قبیل بازشناسی جریان‌های معاصر مصر و دنیای عرب، بحران‌های دنیای اسلام، مسأله جهانی شدن و مسائلی از این دست را مورد توجه قرار داد. مبانی اندیشه و تحلیل‌های او عموماً از اندیشه‌های پدیدارشناختی، ماتریالیسم، اومانیسم و سکولار نشأت می‌گیرد.^۳ در این مقاله تلاش خواهد شد تا تحلیل‌های او از جریان‌های سیاسی اجتماعی معاصر مصر و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها، رویکرد چپ اسلامی و انقلاب اسلامی ایران مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

حنفی اندیشهٔ معاصر مصر را به طور کلی به سه جریان اصلی تقسیم می‌کند که هر یک

شامل افراد و نسل‌های مختلفی می‌شود: جریان اصلاح دینی، جریان لیبرالی و جریان علمی سکولار. صرف نظر از تداخلی که این جریان‌ها یا شاخه‌های فرعی آن دارند و حنفی به آن اعتراف دارد، اما از نظر او سه مسأله اصلی در مقابل ایشان وجود داشته و موضع‌گیری خاصی را پدید آورده است: میراث گذشته ما، میراث معاصر غرب و واقعیت معاصر ما.^۴

او موضع‌گیری سه جریان را در برابر مسائل فوق چنین ارزیابی می‌کند: نسبت به میراث گذشته ما، رویکرد سلفی از آن دفاع می‌کند، جریان لیبرالی دست به گزینش عناصر مفید و طرد عناصر مضر آن می‌زند، رویکرد علمی - سکولار به آن حمله‌ور می‌شود، اما جریان اصلاحی به بازسازی و اصلاح آن برای رسیدن به پیشرفت می‌پردازد. نسبت به میراث معاصر غربی، جریان علمی - سکولار به دفاع از آن هم‌چون منبعی برای پیشرفت و مدرن‌شدن می‌پردازد، رویکرد سلفی از آن روی برمی‌تابد ولی جریان لیبرالی دست به گزینش می‌زند همان‌طوری که جریان اصلاحی عناصر مفید آن را از مضر جدا می‌سازد. و اما نسبت به واقعیت معاصر ما، هر یک از سه جریان فوق چارچوبی نظری برای پاسخگویی به مسائل «واقعیت معاصر عرب» هستند و هر یک از میراث قدیم ما و میراث غرب، تنها ابزاری نظری برای فهم و تبیین عناصر مقوم این موضوع و تطورات آن است. به نظر او همه این جریان‌ها در شناسایی مسائل و آسیب‌ها مشترک‌اند هر چند در ارائه راه حل‌ها، رویکردهای مختلفی را اتخاذ می‌کنند. همه آن‌ها بر استعمار، آزادی سرزمین، مسأله سلطه و زور، آزادی شهروندان، حقوق انسان، مشکل فقر، عدالت اجتماعی، دفاع از هویت و... تأکید دارند. بنابراین، نقطه وحدت رویکردهای فوق تأکید بر واقعیت عربی موجود است و اختلافشان در چارچوب‌های نظری آن‌ها خواهد بود.^۵

از نظر حنفی علی‌رغم اختلافی که بین رویکردهای مذکور وجود دارد، اما هدف آن‌ها یک چیز است؛ یعنی «الگو بودن غرب برای تجدد». در رویکرد اصلاح دینی، حرکت اصلاحی غرب معاصر الگو است و در رویکرد لیبرالی، اندیشه لیبرالی غرب متجدد کانون توجه است و نیز در رویکرد علمی - سکولار، غرب علمی الگویی برای پیروی می‌باشد. این سه جریان از نظر وی امروزه به دو رویکرد متخاصم تبدیل شده‌اند: یکی جریان سلفی که الگوی غربی تجدد را طرد می‌کند و دیگری رویکرد سکولار است که همه جریان‌های لیبرالی، مارکسیستی،

ناسیونالیستی و سوسیالیستی را دربرمی‌گیرد.^۶ حنفی خود را جزو کسانی می‌داند که هر سه جریان را جمع کرده است و جریان موسوم به چپ اسلامی خود را واجد هر سه رویکرد اصلاحی، لیبرالی و علمی معرفی می‌کند.^۷ نقد و بررسی اظهارات او را به بعد از ارزیابی او از جریان‌های فوق موکول می‌کنیم.

۱. جریان لیبرالی

حنفی نقطه آغاز این جریان را باز شدن درهای دنیای اسلام (مصر) به روی غرب و ترجمه علوم طبیعی و انسانی غرب دانسته که در پیشاپیش آن شیخ حسن عطار (۱۷۶۶ - ۱۸۳۵) و سپس شاگرد او طهطاوی (۱۸۰۱ - ۱۸۷۳) قرار دارد. رفاعة طهطاوی پیشوای این جریان بود و سه نسل بعد از او عبارتند از احمد لطفی السید، قاسم امین، علی عبدالرازق، طه حسین و عقاد؛ اما بحران مربوط به نسل پنجم این جریان می‌باشد؛ یعنی بعد از انقلاب ۱۹۵۲ و تبدیل جریان لیبرالی به حزب وفد نزد خالد محمد خالد. نقطه آغاز این جریان، دولت است؛ یعنی معتقد است تا دولت جدید و مدرن در همه ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی، قانونی و آموزشی پدید نیاید، هیچ‌یک از مشکلات جامعه تغییر نخواهد کرد. به نظر حنفی اندیشه سیاسی لیبرالی در مصر بین دو رویکرد در نوسان بوده است، رویکردی که تلاش می‌کند اندیشه‌های سیاسی لیبرالی مثل آزادی، عدالت و مساوات را از متن میراث اسلامی استخراج نماید و بین آن‌ها همانندی برقرار سازد، صاحبان این رویکرد افرادی چون طهطاوی، علی مبارک، محمد حسین هیکل (در فی منزل الوحی)، طه حسین (در علی هامش السیره و دیگر تألیفات او در تاریخ اسلام مثل الفتنة الكبرى) و عقاد (در العبقريات) هستند. اما رویکرد دوم، اندیشه سیاسی لیبرالی را تنها با گرایش سکولار محض مطرح می‌کند، افرادی مثل احمد لطفی السید، عبدالله ندیم که وطن را نقطه مشترک و محل اتحاد شهروندان می‌دانستند نه دین، و نیز طه حسین در کتاب مستقبل الثقافة فی مصر که فرهنگ مصر را شبیه فرهنگ غرب اعلام کرد نه فرهنگ شرق، و نیز قاسم امین در دو اثر تحریر المرأة و المرأة الجديدة، علی عبدالرازق در الاسلام و اصول الحکم که به جدایی دین از دولت فراخواند، خالد محمد خالد در من هنا نبأ که دعوت به تفکیک دین و سیاست نمود و نیز دیگر شخصیت‌های این رویکرد عبارتند

از: لویس عوض، حسین فوزی و عالی شکری که سکولایسم را در شکل غربی آن دنبال کرده‌اند. اما سرانجام، این رویکرد در تقابل شدید با جریان سلفی معاصر قرار گرفت و مورد تکفیر واقع شد.^۸

۲. جریان علمی - سکولار

پیش‌تاز این جریان، شبلی شمیل و سه نسل بعد از او، سلامه موسی، نقولا حداد، یعقوب صروف، اسماعیل مظهر و زکی نجیب محمود اول هستند. حنفی بحران این جریان را در نسل پنجم آن یعنی زکی نجیب محمود دوم (دوگانگی علم و ایمان) می‌داند. نقطه آغاز این جریان در حل مشکلات جامعه و فایق آمدن بر عقب‌ماندگی، دو چیز است، یکی رویکرد علمی داشتن به طبیعت و دوم رویکرد سکولار به جامعه و سلب قدرت دینی از جامعه.^۹

فرح آنطون، شبلی شمیل، نقولا حداد و سلامه موسی از شخصیت‌های مؤثر آن بوده‌اند که نظریه تطور طبیعی داروین را به نظریه‌ای فلسفی و عام تبدیل نمودند. تأکید بر علم‌گرایی به معنای متداول غربی و جدایی دین از سیاست از اهداف اساسی آن‌ها بود، ولی این رویکرد، اندیشه تعداد اندکی از روشنفکران بود که نتوانستند در فرهنگ اسلامی غالب نفوذ کنند. به نظر حنفی نسل کنونی جریان فوق از اندیشه‌های پیشگامان خود عقب‌نشینی کردند تا با فرهنگ غالب سازگارتر باشند؟ این نسل شامل زکی نجیب محمود، مصطفی محمود، اسماعیل مظهر و فؤاد زکریاست. زکی نجیب محمود با پرداختن به «پوزیتیویسم منطقی» و «فلسفه علمی»، تلاش کرد جوهر میراث و عصریت را به هم نزدیک کند تا بین انسان عربی برخوردار از میراث و بهره‌مندی از علوم و فرهنگ عصر توازن ایجاد نماید، این رویکرد در آثار او تجلید *الفکر العربی، المعقول و اللامعقول، فی تراثنا الفکری، قیم من التراث، رؤیة اسلامیة و فی تحدیث الثقافة العربیة* قابل مشاهده است. مصطفی محمود تلاش کرد تا بین علم و دین جمع کند؛ یعنی علم را از غرب بگیرد اما تفسیری دینی و ایمانی از آن ارائه دهد تا هماهنگی علم و دین آشکار شود. حنفی این رویکرد را عقب‌نشینی از رویکرد پیشگامان این جریان می‌داند، اما در هر صورت رویکرد «نقل از غرب» و نه نقد آن، در آن وجود دارد. فؤاد زکریا به تقلید کامل از غرب و نفی مطلق میراث گذشته روی آورد. نقدی که حنفی متوجه رویکرد علمی -

سکولار می‌داند این است که آن‌ها به جای آن‌که به تصویری علمی از جهان دست یابند که در آن بر استقلال عقل و طبیعت تأکید شود و از درون فرهنگ خود بخوشد، به ترجمه و نقل علم از غرب پرداختند. علم غربی دستاورد تحولات طبیعی چند قرن آن است ولی ما خواهان فکر علمی قرن نوزدهمی و تکنولوژی قرن بیستمی هستیم در حالی که در مراحل اصلاح دینی قرن پانزدهم و رنسانس قرن شانزدهم به سر می‌بریم!!

۳. جریان بیداری اسلامی

بیداری اسلامی عنوان عامی است که بیانگر بازگشت به اسلام در عرصه جامعه، فرهنگ و سیاست است. افراد و جریان‌های منادی اسلام با مراتب مختلفی مشمول این عنوان هستند هر چند حنفی از این رویکرد، با نام اصلاح دینی، بنیادگرایی، حرکت اسلامی، اسلام سیاسی و... یاد می‌کند. به اعتقاد حنفی نقطه آغاز این جریان به محمد بن عبدالوهاب در قرن دوازدهم هجری بازمی‌گردد که تحت تأثیر ابن حنبل، ابن تیمیه و ابن قیم قرار داشت. حرکتی که مدعی بازگشت به خلوص نخستین اسلام و منکر تأویل قرآن و اجتهاد بود. این جریان به کشورهای مختلف عربی و آفریقایی گسترش یافت تا این‌که نوبت به سید جمال‌الدین اسدآبادی رسید. وی پیشگام جریان اصلاح دینی بود و سه نسل بعد از او عبارتند از عبده، رشیدرضا و حسن البناء و اینک نسل پنجم، گروه‌ها و جماعت‌های اسلامی است که به نظر حنفی بحران این جریان، در جماعت‌های اسلامی معاصر پدید آمد.^{۱۰} سید جمال بازگشت به اصول، نقادی سنت، پذیرش و به کارگیری اجتهاد، برخورد مثبت با دستاوردهای دنیای غرب و حرکت به سوی یک تجدد شرقی را دنبال می‌کرد.^{۱۱}

در تحلیل حنفی جنبش اصلاحی که توسط سید جمال آغاز شده بود، جنبشی عقل‌گرا و خواهان بهره‌گیری از شیوه‌های جدید پیشرفت، علم و صنعت و نظام سیاسی مبتنی بر آزادی و دموکراسی بود. مبارزه با استعمار خارجی و استبداد داخلی و ایده جامعه اسلامی و نیز وحدت اسلامی از اهداف او محسوب می‌شد. بعد از سید جمال، این جنبش فراگیر توسط شاگرد برجسته‌اش محمد عبده، به نصف تقلیل یافت؛ زیرا عبده از ایده انقلاب سیاسی دست کشید و از آن مأیوس بوده به ایجاد اصلاحات آموزشی و تربیتی طی چند نسل فکر می‌کرد. او از ایده وحدت امت اسلام به وطن‌گرایی محدود در مرزهای سیاسی روی آورد. در مسأله عدل به

معتزله نزدیک شد و در موضوع توحید از آنان جدا گشت و اشعری مسلک گشت؛ لذا نیمی از عبده روشن اندیش و نیمی دیگر محافظه کار و سلفی بود. وقتی نوبت به رشیدرضا رسید، جنبش اصلاحی بار دیگر به نصف تقلیل و به سلفی‌گری آشکار تبدیل شد. رشیدرضا بعد از عمری اصلاح‌گری و نواندیشی، از سید جمال و عبده جدا گشت و به دامن محمد بن عبدالوهاب پناه برد که او را به ابن‌قیّم و ابن‌تیمیه و احمد بن حنبل می‌رساند. عروء‌الوثقی که هم‌زمان در دو جبهه مبارزه با استعمار و مسأله عقب‌ماندگی می‌جنگید، توسط رشیدرضا به المنار تبدیل شد که مجله‌ای فرهنگی، عمومی، سیاست‌گریز و در حوزه علمی و معرفتی بود. در این شرایط، حسن البناء در سال ۱۹۳۵ ظهور کرد. او سلفی‌گری را با حماسه و نگاه فراگیر و استعمارستیز سید جمال به هم آمیخت و تلاش کرد نقص سید جمال را در بسیج توده‌های مسلمان جبران نماید. لذا بزرگترین جنبش اسلامی به نام «اخوان‌المسلمین» را پدید آورد که از درون آن گروه‌های اسلامی معاصر ظهور کرد.^{۱۲}

علی‌رغم تلاش حسن البناء در احیای روش و برنامه سید جمال و ایجاد حزبی اسلامی و انقلابی، اما به دلیل سرکوبی آن‌ها توسط جمال عبدالناصر در سال ۱۹۴۵، این جریان به مرز نابودی نزدیک شد و آن را تبدیل به جریان اسلامی سلفی کرد. با دستگیری اعضای اخوان، جریان اسلامی جدیدی به وجود آمد که «معالم فی الطریق» سید قطب نماد آن بود، جریانی که جامعه را در تقابل بین اسلام و جاهلیت، ایمان و کفر، خدا و طاغوت می‌دید و چاره‌ای جز جنگ با جاهلیت، کفر و طاغوت نداشت؛ لذا «جماعت تکفیر و هجرت» شکری مصطفی و «جماعت جهاد» محمد عبدالسلام فرج پدید آمد که فتوای به تکفیر جامعه و حکام امروز آن داد.^{۱۳}

بنابراین حنفی معتقد است که جریان اصلاح دینی به نتیجه‌ای خلاف آن‌چه آغاز کرده بود، رسید؛ زیرا نقطه آغاز این جریان دفاع از مسائل و موضوعات انسانی و اجتماعی در مقابل استعمار و استبداد بود، در حالی که نتیجه این جریان دوباره به محوریت الهیات، حکومت خدا، اجرای شریعت و حدود الهی برگشت. جریان اصلاحی با رویکرد عقلانی و اعتدالی همراه با گفتگو با دیگر جریان‌های فکری و اجتماعی شروع به کار کرد، ولی اکنون به تعصب، خشونت، عدم اعتدال تبدیل شده بود.^{۱۴}

با این وصف، حنفی می‌گوید اصول‌گرایی اسلامی در مصر تأثیر خودش را گذاشته و امروز مردم مصر برای نجات کشور به آن دل بسته‌اند؛ زیرا تمام ایدئولوژی‌ها از قبیل لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم و ... رنگ باخته است و مردم تنها به ارزش عقاید اسلامی و به‌خصوص مشروعیت اسلامی حکومت می‌اندیشند، لذا نقش باورهای دینی مردم اهمیت خود را آشکار ساخته و آگاهی اسلامی مردم و تمسک آن‌ها به اسلام روز به روز در حال افزایش است. هم‌چنین حنفی، آینده مصر را از آن بیداری اسلامی و یا به تعبیر او «بنیادگرایی اسلامی»^{۱۵} می‌داند که هیچ ایدئولوژی دیگری نمی‌تواند بدیل آن باشد،^{۱۶} لذا به حکومت مصر توصیه می‌کند که با جنبش اسلامی معاصر در جهت مقابله با خطرات خارجی، مصالحه تاریخی نماید؛ زیرا این جنبش در تاریخ پیکارهای معاصر عرب، در جنوب لبنان و فلسطین درخشیده است و شرّ مطلق نیست!^{۱۷}

نقد و بررسی

۱. حنفی هر سه جریان اصلاح دینی، لیبرالی و علمی سکولار را در شناسایی مسائل و آسیب‌های موجود در دنیای اسلام دارای اشتراک و وحدت نظر می‌داند و اختلاف آن‌ها را تنها در ناحیه‌ی رایه راه‌حل‌های مختلف معرفی می‌کند در حالی که ارزیابی فوق با همه واقعبیت هم‌خوانی ندارد. هر چند جریان لیبرال و علمی سکولار در نوع مسائل و چارچوب‌های نظری قربت داشته‌اند، ولی جریان اصلاحی و بیداری اسلامی نه تنها در چارچوب نظری، بلکه در بازشناسی مسائل و آسیب‌ها از آن‌ها فاصله می‌گیرد؛ زیرا مسائلی چون استعمار، آزادی، عدالت اجتماعی، هویت و حقوق انسان و بازگشت به دین مورد توجه همه جریان‌ها نبوده و یا قرائت خاصی از اصل مسأله و نیز راه‌کارهای آن داشته‌اند. به عنوان مثال قاسم امین (۱۸۶۵ – ۱۹۰۸) از شاگردان عبهده که با رویکرد لیبرالی تنها راه نجات از عقب‌ماندگی را پیروی از تمدن غرب و تعلیم و تربیت آن‌ها بیان می‌دارد،^{۱۸} مهم‌ترین مسأله او آزادی زنان بود. او با استفاده از آیات قرآن و احادیث نبوی بر آزادی بی‌حجابی زنان استدلال نموده و حجاب را نه از اسلام بلکه امری بیرونی و نوعی بدعت در اسلام تلقی کرد^{۱۹} در حالی که در رویکرد اصلاحی و جریان بیداری اسلامی نه تنها حجاب از مسائل قابل تجدید نظر نبود، بلکه از ضرورت‌ها محسوب

می‌شد. نمونه دیگر علی عبدالرازق (۱۸۸۸ - ۱۹۶۶) است که به دفاع از جدایی دین و سیاست پرداخت. او با نوشتن کتاب *الاسلام و اصول الحکم میانی حکومت اسلامی* در فقه اهل سنت را به نقد کشید و اعلام داشت که اسلام رسالت است نه حکومت، دین است و نه دولت، و این که دلیلی بر خلافت و حکومت شرعی وجود ندارد.^{۲۰} این در حالی است که جریان اصلاحی سیدجمال در مصر، بر سیاسی بودن اسلام تأکید داشته است. بنابراین، جریان‌های مورد نظر حنفی همان‌گونه که چارچوب نظری یکسانی نداشتند، در بازشناسی مسائل هم کاملاً مشترک فکر نمی‌کردند. این حقیقت به خصوص وقتی که در جریان بیداری اسلامی نوبت به حسن البناء می‌رسد، وجوه تمایز خود را بهتر نمایان می‌سازد.

هم‌چنین در الگو گرفتن از غرب هم سه جریان مثل هم نبودند. به عنوان مثال طهطاوی به عنوان پیشرو اندیشه لیبرالی در مصر، نگاهی مملو از خوشبینی به علوم و فنون و نظام‌های سیاسی و اجتماعی غرب داشت و غرب را الگویی برای رشد و ترقی جوامع اسلامی معرفی می‌کرد.^{۲۱} در نگاه او بُعد استعماری و به‌خصوص پیامدهای فرهنگی و اجتماعی فرهنگ و تمدن غرب برای جوامع اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار نیست. شخصیت‌های لیبرال بعد از او به مراتب دلدادگی بیشتری نسبت به غرب نشان داده‌اند. طه حسین (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) هم چنین اعلام داشت که مسیر ما برای اصلاح سیاسی، تربیتی و آموزشی جز راه رفته غرب نیست. باید تن به این راه و خیر و شرش، زشت و زیبایش و پسند و ناپسندش داد.^{۲۲} از سویی دیگر، سید جمال پیشرو بیداری اسلامی در مصر، نسبت به علوم و آثاری که از تجدد برخاسته است و روش بهره‌گیری از آنان، به طور کامل نظر مثبت و مساعدی نداشت، بلکه از سوء استفاده از این علوم و پیامدهای آن بیمناک بود: «والعلوم الجديدة لسوء استعمالها رأینا ما رأینا من آثارها»^{۲۳} (و علوم جدید به دلیل کاربرد سویی که داشته‌اند دیدیم که چه پیامدهایی را به بار آوردند).

به نظر می‌رسد که در مصر از سیدجمال تا عبده، نسبت به غرب چنین تلقی‌ای وجود داشت که با حذف جنبه استعماری آن، و حذف ضدیت با اسلام و ارزش‌های دینی، این تمدن، تمدنی پیشرفته و قابل الگوبرداری است. لذا عبده می‌گوید: «و اردنا لبلادنا اصلاحاً و تقدماً کتقدم الاوروبین فی طریق الحرية»^{۲۴} (و ما خواستار اصلاح و پیشرفتی برای جوامع خود

هستیم که غرب در راه آزادی به دست آورد). چنین رویکردی هر چند در نقد و ارزیابی تمدن غربی ورود کافی و بایسته‌ای نداشته است، ولی با پیشرفت هر چه بیشتر جریان بیداری اسلامی، نگرش و نقادی آن از غرب عمیق‌تر شد. دیدگاه‌های حسن البناء، مؤسس اخوان المسلمین در این باره نقطه عطفی در غرب‌شناسی بود. از نظر او غرب پیشرفته در علم و تکنولوژی، علی‌رغم تهیة اسباب ثروت و ترقی مردم و افزایش قدرت دولت‌ها، نتوانسته است امنیت و آرامش شهروندان خود را فراهم سازد. مادی‌گرایی، تمدن غرب را به انحطاط فرورده است و در دوران معاصر، غرب با چنین رویکردی به سوی ما آمده است. بنّاء یکی از خطرات این تمدن را برای جهان اسلام، سکولاریسم می‌داند. او تلاش کرد خواص جامعه اسلامی را از این فریب که غربی‌ها درست کرده‌اند، بر حذر بدارد که جدایی دین از سیاست و جامعه عامل اصلی پیشرفت غرب بوده است؛ زیرا دین و کلیسایی که غربی‌ها از آن جدا شده‌اند غیر از اسلام و رجال دین است.^{۲۵}

۲. نقد حنفی بر جریان علمی - سکولار این است که ما بدون گذار از آنچه غربیان در قرن ۱۵ و ۱۶ در جریان اصلاح دینی از آن گذر کرده‌اند، نمی‌توانیم به مرحله علمی قرن نوزدهم و تکنولوژی قرن بیستم آن‌ها نزدیک شویم. این نقد او نقدی روشی نسبت به رویکرد علمی - سکولار است نه نقد ماهوی یا مبنایی؛ یعنی حنفی گذار از مراحل مدرنیته را همانند جریان علمی - سکولار اجتناب‌ناپذیر دانسته، ولی نقطه آغاز این راه را تفسیر مجدد اسلام و میراث اسلامی معرفی می‌کند. او در آثار مختلف خود به دنبال تحقق این هدف، تفاسیر عجیبی از اصول اعتقادات اسلامی داده است و در واقع تلاش دارد پدیده تجدد و مدرنیته‌سازی جوامع اسلامی را تسهیل نماید.^{۲۶} خطر چنین رویکردی برای جوامع اسلامی اگر بیشتر از جریان علمی - سکولار نباشد، کمتر از آن نیست.

۳. برخلاف برخی از تحلیل‌گران و از جمله حنفی، نقطه آغاز جریان بیداری اسلامی، محمد بن عبدالوهاب نیست؛ زیرا ویژگی‌ها و دغدغه‌های جریان بیداری اسلامی قابل انطباق بر جریان متحجّرانه وهابیت نمی‌باشد. هر جریان مدعی اصلاح و بازگشت به خلوص دینی را نمی‌توان جریان اصلاحی نامید و ابن عبدالوهاب با ادعای گزاف خود بسیاری از حقایق دینی از قبیل توحید، تبرک، شفاعت و... را با تفسیری نادرست از اسلام حذف کرد. هم‌چنین حنفی از

نقطه آغاز و انجام جریان بیداری اسلامی، تحلیل واقع‌بینانه‌ای را ارائه نداد؛ زیرا گروه‌های جهادی اخوان‌المسلمین در شرایط سیاسی سختی پدید آمده بودند که از سوی جمال عبدالناصر و حاکمان بعدی فراهم شده بود و به دنبال آن پیامدهای فرهنگی و سیاسی حضور دنیای غرب در مصر و کشورهای عربی اتفاق افتاد. کتاب *معالم فی الطریق* نماد جریان اسلام سیاسی در مقابل حکومت‌های لائیک و سکولار بوده و بخش قابل توجهی از اهداف جریان بیداری اسلامی از زمان سیدجمال را تعقیب می‌کرد. به‌ویژه تأکید بر اجرای شریعت و محوریت الهیات و آموزه‌های اسلامی از بنیادی‌ترین محور جریان بیداری اسلامی از نخستین مراحل آغازین آن و در حرکت‌های اسلامی معاصر است. لذا بر خلاف این ادعای حنفی که «نقطه آغاز این جریان، دفاع از مسائل و موضوعات انسانی و اجتماعی در مقابل استعمار و استبداد بود در حالی که نتیجه این جریان دوباره به محوریت الهیات، حکومت خدا، اجرای شریعت و حدود الهی برگشت»، باید گفت که نهایت جریان فوق به نقطه‌ای خلاف بدایت آن منتهی نشده است. البته گروه‌های افراطی وهابی و تکفیری که هدفی جز واپس‌گرایی و جمود و تحجر ندارند خارج از این چارچوب و ابزاری در دست استعمار بوده‌اند. امروزه جریان طالبان در افغانستان و پاکستان و جریان وهابیت در دیگر کشورهای اسلامی گویای این حقیقت است.

اشتراک و افتراق جریان‌های اسلام‌گرا و سکولار

حنفی در تحلیلی تلاش می‌کند نقاط چالش و تفاهم دو جریان اسلام‌گرا و سکولار را نشان دهد تا به تعبیر او وحدت ملی در جامعه مصر یا دیگر جوامع اسلامی بازگردد. او هر چند چالش دو جریان فوق را در دو چیز می‌داند، یکی منابع معرفتی (میراث اسلامی، میراث غربی) و دیگری به چنگ آوردن قدرت و حکومت، اما چالش حقیقی را در این می‌بیند که هر یک از دو جریان دارای دو جهت ایجابی و سلبی هستند؛ از نظر او تقابل‌ها به جنبه سلبی آن‌ها مربوط می‌شود. او ابعاد ایجابی جریان اسلام‌گرا و سلفی را عبارت می‌داند از اصالت در مقابل غرب‌گرایی، اولویت «من» بر «دیگری»، دفاع از خویشتن در برابر تهدیدهای استعمار، ارتباط با میراث در مقابل گسست از آن، اما ابعاد منفی و سلبی آن به نظر او عبارت است از: اصرار بر میراث دینی و علوم دینی گذشته در حالی که مقتضای واقعیت ما علوم دنیایی است، بعد

سلبی دیگر پایبندی به عقاید و شعارهای دینی است در حالی که واقعیت ما مقتضی ایدئولوژی‌ها و مکاتب سیاسی، اقدامات ملی و برنامه‌هایی برای توسعه اجتماعی است. از سویی دیگر، جهات مثبت جریان سکولار را در اموری مثل تأکید بر علم و آغاز نمودن از طبیعت، حس و تجربه، اهتمام به حقوق انسان در آزادی‌ها، بنای نظام سیاسی بر قرارداد اجتماعی نه حکومت الهی، تأکید بر حقوق شهروندی، نگاه تام به آینده نه گذشته، معرفی می‌کند و این را تجربه خوبی برای ملت‌ها قلمداد کرده تا از صفر شروع نکنند. اما ابعاد منفی جریان سکولار را تبعیت از غرب در نوگرایی، دشمنی با میراث گذشته و گسست از آن بیان می‌دارد. به نظر حنفی دو رویکرد اسلام‌گرا و سکولار در قلمرو ایجابی قابل وفاق هستند. آن‌گاه او موارد چالش را این‌گونه حل می‌کند که امامت یک عقد و پیمان بشری و تمثّل بخش امت است نه خدا؛ تکثرگرایی و اجتهاد را اسلام هم قبول دارد (للمخطیء اجرٌ وللمصیب أجران)، حق نظری متعدد است هر چند حق عملی یکی بیشتر نیست. در این صورت اختلافی بین جریان اسلام‌گرا و سکولارها باقی نخواهد ماند!^{۲۷}

حنفی تلاش می‌کند شعارهای مهم جریان اسلام‌گرا در مصر را به گونه‌ای تحلیل کند تا با جریان سکولار قابل جمع باشد. سه شعار مهم اسلام‌گرایان عبارتند از «حاکمیت خدا»، «اسلام تنها راه حل سیاسی» و «اجرای شریعت اسلامی». او در تحلیل خود هر سه شعار را دارای بُعد سلبی دانسته می‌گوید: شعار حاکمیت خدا تعبیری از احساس درونی و برخاسته از ظلم و فشار اجتماعی است و در درون این احساس، نیرویی هولناک برای طرد وضعیت موجود و بازسازی آن وجود دارد. اما این احساس بُعد ایجابی هم دارد؛ یعنی گزینش فردی از مردم که بتواند مصالح آن‌ها را تأمین کند، چون خود خدا حکمرانی نمی‌کند؛ در این صورت به شعارهای سکولاری مثل آزادی، دموکراسی و انتخاب آزاد نزدیک می‌شود. دو شعار دیگر هم از جنبه سلبی، وضعیت موجود و نارسایی ایدئولوژی‌های معاصر در دنیای عرب را هدف قرار می‌دهد، اما وقتی که از منظر ایجابی به دنبال نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مطلوب از اسلام هستیم و اسلام را یگانه راه حل بحران‌های معاصر بدانیم (یعنی حل مشکل اشغال سرزمین، ستم، فقر، تجزیه امت، پیروی از غرب و...)، در این صورت اختلاف بین مفاد ایجابی شعارهای اصول‌گرایان اسلامی و سکولارها، رخت برمی‌بندد.^{۲۸}

از سویی دیگر، حنفی در تحلیل شعارهای سکولارها (مثل عقل، علم، آزادی، انسان، جامعه و پیشرفت) می‌گوید: هر چند این شعارها از غرب آمده ولی شعارهایی عام و انسانی هستند و در همه تمدن‌ها و از جمله در اسلام و میراث اسلامی وجود دارند و تنها تفاوت و یا سوء تعبیر، در اختلاف الفاظ است، و البته نیازمند بازخوانی مطابق میراث ما هستند.^{۲۹}

راه‌کارهای حنفی در وفاق دو جریان اسلام‌گرا و سکولار

از نظر حنفی هر چند دو جریان سلفی (و به طور عام اسلام‌گرایان) و سکولار اختلافات گسترده‌ای در روش، زبان، هدف و خاستگاه دارند، ولی ایجاد وفاق بین آن‌ها غیر ممکن نیست. راه‌های وفاق به گمان او بی‌شمار است مثل غیرت بر دین و وطن، تغییر وضع موجود به وضع مطلوب، ارایه راه‌حلی برای بحران‌های معاصر، اما راه‌حل بنیادی برای رفع خصومت و ستیز را بازسازی فرهنگ ملی می‌داند. مقصود او از فرهنگ ملی مجموعه‌ای از میراث سنتی گذشته، میراث وارداتی، واقعیت زندگی و فرهنگ روزانه‌ای است که مردم در آن زندگی می‌کنند. بنابراین فرهنگ ملی چیزی است که همگان با مراتب مختلف به آن مربوط می‌شوند و بازسازی آن به رفع خصومت‌ها و بازگشت تفاهم و سازگاری کمک خواهد کرد.^{۳۰} او راه‌های مختلفی را برای بازسازی فرهنگ ملی ارایه می‌دهد. یکی از این راه‌ها، بازسازی محتویات آن، تصورات، انگیزه‌ها، منابع معرفتی و مقاصد آن است تا دو جریان زمینه مشترک واحدی برای گفتگو به دست آورند. شیوه دوم، بازسازی فرهنگ ملی از حوزه الهی به قلمرو انسانی است؛ زیرا به بیان او دفاع از حقوق انسان، دفاع از خداست؛ و نیز تحول آن از حوزه عقاید و ایمان به حوزه عمل و قانون‌گذاری است؛ زیرا دین به نظر حنفی هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای سلوک، عمل و تغییر وضع موجود، لذا فرهنگ ملی باید در بازسازی خود از حالت طولی بین اعلی (خدا و حاکمیت مطلق) و ادنی (انسان مقهور محکوم) به وضعیت افقی پیشرفت و عقب ماندگی برگردد تا پیشرفتی که سکولار به دنبال آن است حاصل آید و تهمت بازگشت به گذشته و عقب‌ماندگی از سلفی دفع شود. در این صورت کل ساختارهای اجتماعی و سیاسی از ماهیت ارتباطی یک‌سویه حاکمیت و محکومیت خارج شده و به رابطه دو سویه و مساوی تبدیل می‌شود و به تدریج به سوی دموکراسی پیش خواهد رفت. در نتیجه هر یک از سکولار و سلفی به اهداف خود خواهند رسید.^{۳۱}

سومین شیوه بازسازی فرهنگ ملی از نظر حنفی تصحیح رابطه زمان‌های سه‌گانه گذشته، حال و آینده است. در بازسازی، باید از گذشته به حال رسید و این صیوررت همان اجتهاد فقیه یا نوگرایی سکولار است. بعد از این مرحله، باید فرهنگ ملی را از اقتضائات حال به اهداف آینده تبدیل کرد، این آینده همان معاد سلفی اما آینده نزدیک و این دنیایی سکولار است. حنفی شیوه‌های دیگری را هم بیان می‌کند از قبیل تبدیل فرهنگ نقلی به فرهنگ عقلی و به عبارت دیگر، تغییر از اعتماد بر سلطه نص به اعتماد بر عقل و مشاهده؛ و انتقال از آنچه تعبیر به ارزش‌های سلبی موجود در فرهنگ ملی می‌کنند از قبیل زهد، توکل، ورع، تقوی، رضا، قناعت، خوف و خشیت به ارزش‌های ایجابی مثل انقلاب، ستیز، تمرّد و اعتراض تا جامعه از فناء به عنوان ارزش مطلق (در تصوف) به مقام بقا به عنوان وجود فعلی برسد. بدین صورت از نظر حنفی دو جریان سکولار و سلفی در فرهنگ ملی ذوب خواهند شد.^{۳۲}

نقد و بررسی

تحلیل حنفی در بیان نقاط افتراق و اشتراک دو جریان اسلام‌گرا و سکولار، تحلیلی واقع‌بینانه نیست؛ زیرا منشأ اصلی چالش دو جریان اسلام‌گرا و سکولار به منابع معرفتی و عملی آن‌ها بازمی‌گردد که از جمله آن، حکمت عملی، فلسفه سیاسی و حکومت است. آنچه او تحت عنوان جهات ایجابی و سلبی دو جریان فوق بیان کرد، وجوه یک حقیقت است؛ یعنی هر یک از دو جهت سلبی و ایجابی به یکدیگر بازمی‌گردند. لذا پذیرش یک بُعد آن، قابل جمع با انکار بُعد دیگر نیست. به عنوان مثال اگر اصالت در مقابل غرب‌گرایی، دفاع از خویشتن در برابر استعمار، و پیوند با میراث در مقابل گسست را وجوه ایجابی و مفید جریان اسلام‌گرا دانسته و آن را بپذیریم چاره‌ای از پذیرش دیگر وجوهی که حنفی تحت عنوان وجوه سلبی یاد کرده است، نخواهیم داشت. در این صورت ابعادی نظیر اصرار بر میراث دینی، و پایبندی به عقاید و شعارهای دینی نباید امر مذمومی باشد؛ زیرا پیوند با میراث و تأکید بر خود در مقابل دیگران، از طریق پایبندی به عقاید و میراث اسلامی محقق می‌شود.

از سویی دیگر، جهات مثبت و ایجابی جریان سکولار از نظر حنفی، به صورت مطلق و به شیوه غربی آن، قابل پذیرش جریان اسلام‌گرا نیست؛ زیرا جریان اسلام‌گرا هیچ‌گاه معرفت را

در طبیعت، حس و تجربه خلاصه نمی‌کند، هم‌چنین آزادی و دیگر حقوق انسانی را با رویکرد غربی تفسیر نمی‌کند و حکومت سکولار را نمی‌پذیرد. بنابراین وجوه اثباتی مورد نظر حنفی در دو رویکرد اسلام‌گرا و سکولار هیچ نقطه اشتراکی ندارند چه رسد به وجوه سلبی آن‌ها. تحلیل حنفی از شعارهای مهم جریان اسلام‌گرا، تفسیری است که «لایرضی به صاحبه»، احدی از اسلام‌گرایان این تفسیر را نمی‌پذیرند همان‌طوری که برخلاف نظر او، شعارهای عقل، علم، آزادی، انسان، جامعه و پیشرفت، در معانی سکولار خود، مربوط به دنیای سکولار است نه بشریت، علاوه بر این‌که با آموزه‌های اسلامی سازگار نیست. اسلام هر یک از ارزش‌های فوق را بر اساس نوع نگاهی که به خدا، هستی و انسان دارد تفسیر می‌کند و در واقع عقل، آزادی و پیشرفت را نه با استقلال از دین و شریعت، بلکه در متن به رسمیت می‌شناسد. اساساً ناسازگاری دو رویکرد سکولار و اسلام‌گرا، بنیادی بوده و رفع تخصص آن‌ها در نگرش‌ها، رویکردها، اهداف و روش‌ها جز به عقب‌نشینی یکی به نفع دیگری ممکن نخواهد بود. پیشنهاد حنفی برای رفع این خصومت‌ها، مبنی بر بازگشت هر دو جریان به بازسازی فرهنگ ملی، امری است که نتیجه را به نفع جریان سکولار تمام خواهد کرد؛ زیرا شیوه‌های او در بازسازی فرهنگ ملی به عنوان محور وحدت، مهم‌ترین محورهای چالش دو جریان اسلام‌گرا و سکولار است. جریان اسلام‌گرا خواهان اسلامی نمودن حوزه فرهنگ عمومی و فرهنگ ملی است، نه این‌که آن را از حوزه عقاید و ایمان تهی ساخته و به بهانه انسانی ساختن، از حوزه معارف الهی خارج سازد. بنابراین حنفی جز تقویت جریان سکولار، نمی‌تواند راهی برای تحکیم و وحدت این دو جریان ارایه دهد. اسلامی ساختن حاکمیت به معنی یکسویه شدن رابطه حاکمیت و مردم نیست تا ایجاد رابطه دو سویه نیازمند مدل‌های دموکراسی غربی باشد. حاکمان کشورهای اسلامی باید به مدل اسلامی حکومت و نظام سیاسی برگرفته از کتاب و سنت برگردند و رابطه یکسویه خود را به خدا و پیامبر نسبت ندهند؛ چه این‌که اسلام این‌گونه نیست. در بازسازی فرهنگ ملی، بدون تردید نیازهای زمان نقش مؤثری دارند، ولی پاسخگویی به این نیازها در گروه اجتهاد پویا و روشمند از کتاب و سنت، به روشی نقلی و عقلی است. در این صورت زمان حاضر مطابق مبانی میراث اسلامی معنا می‌یابد و اجتهاد فقیه با نوگرایی سکولار یکسان اعتبار نمی‌شود، در نتیجه بر خلاف تفسیر ماتریالیستی حنفی، آینده

این دنیایی جامعه اسلامی همان آموزه معاد تلقی نخواهد گشت تا با نگرش مادی‌گرایانه سکولار یکسان باشد، بلکه معاد اصالت و حقیقت خود را حفظ کرده دنیا را مزرعه خود می‌سازد.

۴. جریان مابعد اصول‌گرایی یا اسلام روشنگر^{۳۳}

حنفی بعد از بررسی سه جریان معاصر، جریان چهارمی را با عنوان مابعداصول‌گرایی یا جریان چپ اسلامی مطرح می‌کند که خود مؤسس آن است. او حرکت‌های اسلامی معاصر را وارث تفسیر هزار ساله راست‌گرایان محافظه‌کار از اسلام می‌داند که تحت تأثیر حدیث «فرقه ناجیه» (که به گفته او ابن حزم در صحت آن تشکیک کرده است) همواره تفسیر واحدی از حقیقت را به رسمیت می‌شناسد و رویکرد نسبیت و گفتگو را بر نمی‌تابد، لذا به نظر او باید جریان «مابعد اصول‌گرایی» یا اسلام روشنگر را دنبال کرد. همان‌طوری که مدرنیته، جریان مابعد مدرنیته را ایجاد کرد یا بسیاری از مکاتب و فلسفه‌ها به مابعد خود تبدیل شدند. حنفی این قرائت از اسلام را قرائتی می‌داند که تکثر را می‌پذیرد و به شیوه‌های دموکراسی رأی مثبت داده همواره رأی عمومی را به داوری می‌گیرد. به نظر او این اسلام ریشه‌های خود را از گذشته، نزد فلاسفه، به خصوص عقلانیت ابن‌رشد، متکلمین و به ویژه معتزله و از مصالح عامه در مکاتب فقهی مدد می‌گیرد. او همچنین این اسلام را از تبار جنبش اصلاحی از سیدجمال تا سیدقطب معرفی می‌کند.^{۳۴}

رویکرد چپ اسلامی

دو مفهوم «چپ» و «راست»^{۳۵} از نظر حنفی، صرفاً مفاهیم سیاسی نیستند، بلکه به طور عام دو رویکرد در حوزه معارف انسانی و علوم اجتماعی، و به صورت خاص دو رویکرد در زندگی روزمره و حیات عملی ما می‌باشند. به گمان وی چپ و راست در اندیشه دینی، دو وضعیت اجتماعی و نشان‌دهنده دو طبقه اجتماعی‌اند که هر کدام تلاش می‌کند بر اساس مبادی نظری موجود در جوامع (و به تعبیر حنفی، جوامع تقلیدی) که همان عقاید دینی هستند به دفاع از حقوق خود بپردازند. حنفی این دو رویکرد متمایز را دو روش تفسیری مختلف از دین و میراث اسلامی می‌داند که علم کلام، اصول فقه و دیگر علوم اسلامی میراث، قرائت راست

دینی است اما تفسیرهای سکولار، این جهانی و انسان‌مدارانه حنفی از اسلام، قرائت چپ دینی خواهد بود و مجموعه آثار او از قبیل *من العقیده الی الثوره* و *مجموعه الدین و الثوره* و... در این باره تنظیم و تألیف شده است. او بعد از بسط تفاوت این دو رویکرد در تفسیر خدا، وحی و نبوت، معاد، امامت، انسان، جامعه و تاریخ، می‌گوید: اشاعره در میراث اسلامی ترسیم‌کننده اندیشه راست، و معتزله بیانگر اندیشه چپ دینی است، و تراژدی ما این است که تکوین فکری ما اشعری و راست‌گرایانه بوده، اما وضعیت اجتماعی، سرمایه‌اندک و زمین‌های زراعی ما، چپ‌گرایانه است. رویکرد فکری ما با واقعیت عینی ما هماهنگ نیست، لذا بازسازی فکر و اندیشه ضرورت می‌یابد.^{۳۶}

حنفی مقالات خود با عنوان «چپ اسلامی» را در امتداد مجله *عروة‌الوقتیه و المنار* و استمرار آن‌ها قلمداد می‌کند که جملگی در راستای مقاومت در برابر استعمار و عقب‌ماندگی، دعوت به آزادی و عدالت اجتماعی و وحدت امت اسلامی یا جوامع شرقی به وجود آمدند.^{۳۷} او جریان چپ اسلامی را خط سومی معرفی می‌کند که به تعبیر او، نه اندیشه اسلامی تقلیدی گذشته را قبول دارد و نه پیرو مذاهب فکری غرب است، لذا در جبهه بیرون با افکار بیگانه مقابله می‌کند و در درون‌مایه وحدت ملی همه جریان‌ها با همه افکار است.^{۳۸}

حنفی به عنوان بنیان‌گذار و نماینده جریان چپ اسلامی در مصر، مدعی است که این جریان به دنبال انقلاب اسلامی ایران و یکی از نتایج قطعی و حتمی آن است و خود تکمیل‌کننده جنبش‌های اسلامی در تاریخ معاصر هم‌چون جنبش سیدجمال و عبده در بیداری اسلامی می‌باشد. او در توصیف جریان چپ اسلامی می‌گوید: «چپ اسلامی هم‌چنین تحول اصلاح دینی است که در دو‌یست سال اخیر آغاز کرده‌ایم و فقط در سطح مقابله با خطرها و تهدیدهای زمان یعنی استعمار، تجزیه، سرمایه‌داری، عقب‌ماندگی، سرکوب سیاسی نیست، آن‌طور که نزد سیدجمال بوده، بلکه علاوه بر آن در سطح بازسازی بنای اندیشه دینی و اصلاح آن نیز می‌باشد و برای اولین بار بعد از ابن‌رشد در فلسفه، معتزله در اصول دین، شاطبی در اصول فقه، ابن‌خلدون در تاریخ و ابن‌تیمیه در فقه، به بازسازی ساخت اندیشه دینی پرداخته‌ایم و این کار را با دوری جستن از اشاعره که تفکر رسمی (در مصر) و آمیخته با تصوف است، آغاز کرده‌ایم و به معتزله نزدیک شده‌ایم؛ هم‌چون محمد عبده که معتقد بود عقل قادر بر ادراک

است و به استقلال اراده در رفتار و سلوک آدمی ایمان داشته و انسان را با عقلش قادر بر شناخت معرفت، و با اراده‌اش قادر بر انجام افعال خود می‌داند. لذا چپ اسلامی موافق با اصول پنجگانه معتزله، آرای خود را شکل می‌دهد.^{۳۹}

حنفی مدعی است که چپ اسلامی با شعار یا ایدئولوژی «وحدت ملی»^{۴۰} درصدد وحدت همه جریان‌های اسلامی، سکولار، لیبرال، سوسیالیسم و ناصریسم در مصر می‌باشد. او اختلاف خود را با جریان‌هایی مثل اخوان‌المسلمین، اختلاف در لفظ و تعبیر و روش می‌داند، نه اختلاف در مضمون و هدف. لذا از آن‌ها می‌خواهد که چپ اسلامی را تکفیر نکنند و به گفتگو روی بیاورند. هم‌چنین به مارکسیست‌ها، لیبرال‌ها و ناصریست‌ها می‌گوید: هدف ما یکی است یعنی آزادی، دموکراسی و عدالت اجتماعی ولی ابزاری که ما پیش گرفته‌ایم موفقیت بیشتر و سریع‌تری خواهد داشت که همان بازگشت به میراث و بازسازی آن مطابق اهداف ماست.^{۴۱}

نقد و بررسی

۱. تفسیرهای غلط و نادرست زیادی در طول تاریخ از آموزه‌های اسلام صورت گرفته است، اما هر تفسیری قابل انتساب به اسلام نیست. هر چند ممکن است برخی تفسیری محافظه‌کار یا رادیکال از اسلام ارایه دهند، همان‌طوری که حنفی تفسیری سکولار و مادی‌گرایانه از اسلام دارد، اما به چه دلیل این تفاسیر ضد و نقیض و مابین با آموزه‌های صریح اسلام را تفسیر اسلام قلمداد کنیم؟ نسبت‌گرایی حنفی قبل از آن‌که توان نقد میراث اسلامی را داشته باشد، به جهت مخدوش بودن آن از منظر معرفت‌شناختی، توان دفاع از خود را ندارد. مدل «مابعد اصول‌گرایی» او هم نسخه‌ای از پست‌مدرن است همان‌طوری که خود به آن تصریح نموده است. قرائت‌هایی به نام «مابعد اصول‌گرایی» همان رویکرد استغراب و ارونه‌ای است که خود را در آیین دیگران می‌بیند و با گرفتار آمدن در بند غرب‌گرایی، نمی‌تواند از اصالت و پای‌بندی به میراث خود سخن گوید. این ادعای عجیب حنفی چگونه پذیرفتنی است که می‌گوید: «جریان چپ اسلامی خط سومی است که نه اندیشه اسلامی تقلیدی گذشته را قبول دارد و نه پیرو مذاهب فکری غرب است، لذا در جبهه بیرون با افکار بیگانه مقابله می‌کند و در درون‌مایه وحدت ملی همه جریان‌ها با همه افکار است». او در جبهه بیرونی، تا آن‌جا که نگارنده در آثارش بررسی کرده است، با غرب هیچ مقابله معرفتی ندارد و در جبهه داخلی هم

جز تأیید رویکرد سکولار و ماتریالیستی و معارضه با اندیشه‌های بنیادی اسلامی توفیقی نداشته است.

آموزه‌های اسلامی از مبدأ وحی به هدف سعادت انسان‌ها در چارچوب عبودیت خدا برمی‌خیزد و با روش عقلی، عقلانی و تبادل لفظی قابل فهم می‌باشد. در تفسیر دین همه گرایش‌های اجتماعی و سیاسی را باید کنار گذاشت و تنها بر اساس روش استنباط و اجتهاد صحیح به درک حقیقت پیام دینی نائل آمد. برخلاف رویکرد نسبی‌گرایانه حنفی، اسلام راستین نسخه‌ای یگانه است و حق بر حسب نظر و عمل بیش از یکی نیست، و حدیث فرقه‌ناجیه که از پیامبر(ص) نقل شده است، ناظر به همین مبنا و حاکی از وقایعی بود که پیامبر(ص) پیش‌بینی می‌کرد.

۲. بررسی افکار و اندیشه‌های مختلف حنفی در آثارش نشان می‌دهد که فاصله این جریان با اندیشه‌های اسلام ناب و با رویکرد انقلاب اسلامی بیش از آن است تا نوعی قرابت با آن داشته باشد. لذا علی‌رغم تمایل او در ایجاد نسبت بین رویکرد خود و انقلاب اسلامی، تمایزها و تضادهایی بنیادین در این بین وجود دارد که رویکرد او را برخاسته از اندیشه‌های انقلاب اسلامی یا الهام گرفته از آن قرار نمی‌دهد. حنفی نه در جبهه غرب‌شناسی و استغراب معارضه‌ای با بیگانه داشت و نه اندیشه‌های او مایه وحدت ملی جریان‌های متعارض داخلی است، بلکه خود در زمره رویکرد سکولار غرب‌گرا قرار دارد. تلاش حنفی در نشان‌دادن قرابت خویش با اصول معتزله، با توجه به مباحث او در اصول اعتقادی و کلامی (در کتاب *من العقیده الی الثوره*)، تلاشی به مجاز است و نه حقیقت. با تأمل در ویژگی‌ها و اهدافی که حنفی برای جریان «چپ اسلامی» بیان نموده است، تنها وجه شباهت این رویکرد با جریان بیداری اسلامی را می‌توان در الفاظ اسلام، قرآن، امت اسلامی، وحدت مسلمین، عدالت اجتماعی و امثال آن جستجو کرد اما این الفاظ در معانی خویش به کار نرفته‌اند.

۵. جریان انقلاب اسلامی ایران

انقلاب اسلامی مهم‌ترین حادثه سیاسی - اجتماعی معاصر در دنیای اسلام است که سبب خیزش اسلامی و تقویت و بازسازی دیگر جریان‌های انقلابی و اسلامی در جهان اسلام شده است. مطالعه خیزش‌های اسلامی معاصر نشان‌دهنده تأثیرگذاری اندیشه‌ها و مبادی نظری

انقلاب اسلامی در آن‌هست، کشورهای نظیر تونس، فلسطین، لیبی، سوریه، عراق، پاکستان، لبنان، سودان، مراکش، مصر، مالزی، اندونزی، الجزایر، کشورهای حاشیه خلیج فارس شاهد پیدایش جریان‌های سیاسی جدیدی با ایدئولوژی اسلام‌گرایانه و تحت تأثیر انقلاب اسلامی بوده‌اند.^{۴۲}

حنفی در خصوص ایران و انقلاب اسلامی تحلیل و بررسی قابل توجهی ندارد، سخنان او در این باره تا حدودی دربردارنده نکاتی مثبت و منفی است، اعتراف به تأثیر انقلاب اسلامی در جریان‌های اسلام‌گرا و افزایش بیداری اسلامی، تأکید بر وحدت ملی حاصل از همه نیروهای اسلامی و سکولار در پیدایش انقلاب، اصرار بر حضور همه نیروهای فوق در استمرار انقلاب، ترس و واژه کشورهای عربی منطقه خلیج فارس از ایران اسلامی از روی توهم و گاه حقیقت و... موضوعاتی است او که مطرح می‌کند.

او ایران را کشوری در همسایگی اعراب و با این وصف، حساس‌ترین کشور برای عرب و حتی حساس‌تر از غرب و اسرائیل از نظر دولت‌های عربی می‌داند؛ زیرا ایران معاصر را نخستین خطر برای نظام سیاسی خودشان تلقی کرده و روشنفکران هم جز در بعض موارد سکوت اختیار کردند. ایران از نظر او جایگاه روشن و رفیعی بعد از اسلام و حتی در برخی روایات دارد که بر علم دوستی ایرانیان تأکید شده است. در تمدن اسلامی هم نقش ایران و زبان فارسی را بسیار برجسته دیده و خاستگاه اندیشمندان علوم اسلامی را از این سرزمین می‌داند. اما در دوره اخیر (عصر پهلوی) ایران هم مثل کشورهای عربی تحت سیطره دولت‌های قدرتمند غربی و به خصوص آمریکا قرار گرفت و پهلوی سیاست ناسیونالیسم ایرانی را در مقابل اعراب به کار برد. از سویی دیگر، انقلاب عربی معارضین ملی و اسلامی را در مقابل شاه تأیید می‌کرد. به گفته او جمال عبدالناصر، سازمان مجاهدین (منافقین) خلق و فدائیان خلق را علیه شاه کمک نظامی می‌کرد. اما بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، روح انقلاب به ملت عرب بازگشت و انقلاب اسلامی با شعار آزادی فلسطین و بستن سفارت اسرائیل، نمونه‌ای از انقلاب جدید، بعد از انقلاب فرانسه، آمریکا و روسیه شد.^{۴۳}

حنفی، انقلاب اسلامی را زنده‌کننده آمال و آرمان مسلمین، تحقق‌بخش اهداف سید جمال، بازسازی‌کننده انقلاب عربی و پروژه ملی امت عربی می‌داند که جمال عبدالناصر آن را متبلور

ساخت. به نظر او انقلاب اسلامی نوع جدیدی از ناصریسم اسلامی یا اسلام ناصری است که بحران تقابل بین اخوانی‌ها و انقلاب (مصر) را پشت سر گذرانده و امام خمینی (قدس سره) همان ناصر جدید است که بین آن دو مصدق فاصله شده است و ناصر هم امام خمینی (قدس سره) قدیم است که بینشان سید قطب قرار گرفته است. مقاومت مسلحانه در جنوب لبنان و فلسطین، مقاومتی اسلامی و با اسلوب انقلاب اسلامی است، همان‌طوری که تأثیر آن در افغانستان، پاکستان، آسیای میانه و بوسنی سبب شد تا انقلاب اسلامی مرکز ثقل دنیای اسلام قرار گیرد. توانمندی ایران سبب توانمندی دنیای عرب بوده و اگر سلاح هسته‌ای داشته باشد، پشتیبان عرب در مقابل سلاح هسته‌ای اسرائیل است (البته تعبیر حنفی از سلاح هسته‌ای ایران، برخاسته از ادبیات قدرت‌های استعماری غرب است).^{۴۴}

با این وصف، حنفی موضع بدبینانه کشورهای عربی منطقه از ایران و اتهامات آن‌ها مبنی بر تصرف جزایر سه‌گانه، و یا عدم پذیرش صلح در زمان جنگ، ورود در خاک عراق و... را بدون داوری خاصی نقل می‌کند و البته ادبیات او در این زمینه نشان از پذیرش دارد، مثلاً جنگ هشت‌ساله ایران و عراق را جنگی بی‌هدف تعبیر می‌کند و ترس اعراب از انقلاب اسلامی را احیاناً به حق و گاه توهم می‌خواند، و یا استمرار جنگ و ورود ایران به خاک عراق جهت دفاع را اشغال ایران نام می‌نهد. به تعبیر او دولت‌های عربی، انقلاب اسلامی را تهدیدی علیه نظام سیاسی خود تلقی کرده‌اند که امروز در شرایط ضعف ایدئولوژی‌های سکولاری، لیبرالی، ناسیونالیستی و مارکسیستی، به عنوان ایدئولوژی جدید به تأیید دیگر انقلاب‌ها بر ضد نظام موجود عربی برخاسته است. ایران مسئول بسیاری از آشوب‌های اجتماعی در وطن عربی (در کشورهای خلیج فارس، لبنان، مصر، مغرب عربی، سودان، یمن و عربستان در مراسم برائت از مشرکین) شناخته می‌شود و اخیراً هم به عنوان منبع تروریست در جهان معرفی شده است!!!^{۴۵} حنفی، شجاعت ارزیابی و نقد این اتهامات را به خود نمی‌دهد و تنها به نقل آن و یا به عبارت کلی و مبهم «عرب از انقلاب اسلامی ایران گاه به حق و گاه به توهم، ترس و واهمه دارد» اکتفاء نموده است. او ضمن بیان تبلیغات سوء دستگاه‌های تبلیغاتی مصر علیه انقلاب اسلامی، نقد و جواب‌های قاطعی را نمی‌آورد، و تنها به توصیه‌ای به اندیشمندان عرب قناعت می‌کند که این تبلیغات زشت را خنثی کنند و داخل گفتمان انقلاب اسلامی ایران شوند، این

گفتمان می‌تواند مدلی برای انقلاب عربی ترسیم کند. با این وصف، انقلاب اسلامی از نظر او به لغزش‌هایی مبتلا شده است که انقلاب عربی باید با بررسی این لغزش‌ها، مجدداً آن را بر پا دارد.

از نظر حنفی انقلاب اسلامی حاصل جبهه‌ای گسترده و ترکیبی از همه نیروهای ملی اعم از دینی، چپ و لیبرالی به هدف سرنگونی نظام شاهنشاهی و استبداد سیاسی به وجود آمد، لذا به زعم او متلاشی شدن این جبهه یکی از لغزش‌های اساسی انقلاب اسلامی و سبب پایان انقلاب خواهد بود. به گمان او خطر اصلی تسلط یک ایدئولوژی بر ایدئولوژی‌های دیگر، زیر زمینی شدن آن‌ها و از بین رفتن گفتگوی ملی است.

دومین چالش انقلاب اسلامی در نگاه او این است که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، برای تأسیس حکومت، نیاز به نظریه بود. عواطف دینی مردم و رهبری کاریزماتیک امام خمینی (قدس سره)، فکر و نظریه تولید نمی‌کرد. انقلاب هر چند اسلامی بود اما کدام اسلام؟! فقه جعفری و اجتهادی که امام خمینی (قدس سره) مطرح می‌کرد نمی‌توانست اندیشه و فکر انقلاب باشد. علاوه بر آن، انقلاب بعد از پیروزی باید به دنبال تحقق ایده‌های خود از قبیل رفع مسأله عقب‌ماندگی و مسأله فقر و دیگر مشکلات اجتماعی باشد. حنفی در ادامه چنین می‌افزاید: عقب‌ماندگی فقط فقر نیست، بلکه قالب‌های ذهنی و روانی مردم را هم شامل می‌شود، وقتی که مردم به دنبال تبرک قبور مقدس ائمه و امام‌زادگان هستند و پول و هدایا به قبورشان تقدیم می‌کنند و به برکت آل‌البیت و توجه آن‌ها، خودشان را تطهیر می‌دهند، گمان می‌کنند مشکل آن‌ها حل شده است و مثل آن‌که انقلاب اسلامی ایران بر مشکل عقب‌ماندگی غلبه نمی‌یابد مگر بعد از انقلاب محمد بن عبدالوهاب مبنی بر تحریم زیارت قبور اولیاء و ائمه.

نقد و بررسی

مقایسه حنفی بین انقلاب اسلامی و انقلاب مصر توسط جمال عبدالناصر و ایجاد همانندی بین آن دو ناشی از عدم تحلیل درست او از ماهیت انقلاب اسلامی بوده، لذا به نادرستی از آن با عنوان «نوع جدیدی از ناصریسم اسلامی یا اسلام ناصری» یاد می‌کند. ایدئولوژی ناصر یک ایدئولوژی اسلامی نبود؛ زیرا او به ناسیونالیسم و سوسیالیسم گرایش داشت و به اسلام تنها به

عنوان بخشی از فرهنگ ملی نگاه می‌کرد نه رسالتی برای جامعه‌سازی و مدلی برای حکومت، در حالی که انقلاب اسلامی به دنبال اسلامی‌کردن جامعه و سیاست و همه نهادهای اجتماعی بوده است. ادبیات محافظه‌کارانه حنفی که گاه با سکوت خود در برابر توهم «ترس از ایران»، توصیه‌های او را در الگوپذیری از انقلاب اسلامی ختنی می‌کند، مشابه رویکرد او در مواجهه با میراث اسلامی است؛ یعنی از انقلابی سخن می‌گوید که گویای انقلاب اسلامی ایران نیست؛ چه این‌که تحلیل او از عوامل پیدایش انقلاب اسلامی، تحلیل واقع‌بینانه نبوده، بلکه رویکردی همراه با پیش‌داوری است. انقلاب اسلامی با مبانی و روش‌های دینی و برخاسته از شریعت و با اهدافی اسلامی و نیز با رهبری شخصیتی اسلام‌شناس و مجتهد به وجود آمد، در حالی که همکاری عناصر لیبرالی و چپ با دستگاه حکومت طاغوت قابل انکار نیست و تنها زمانی رابطه حکومت با عناصر چپ به تیرگی گرایید که روابط شاه با غرب چنین اقتضایی را داشت. بر خلاف نظر حنفی، آنچه باعث پیروزی انقلاب شد، ایدئولوژی اسلامی برآمده از اسلام توسط رهبری روحانی آن بوده است و درست به همین دلیل، ایدئولوژی اسلامی علت استمرار انقلاب و پابندی مردم به آن است. انقلاب اسلامی نخست پدید نیامد تا آن‌گاه به دنبال نظریه باشد، بلکه چارچوب نظری آن در اندیشه کلامی و فقهی شیعه و در باور مردم تا حدود زیادی وجود داشت و امام خمینی (ره) نظریه جدیدی ابداع نکرد، بلکه اندیشه دینی را در جامعه بسط داد. عقب‌ماندگی ذهنی یک ملت بدترین بیماری آن محسوب می‌شود، اما ملت ایران بالاترین پیشرفت سیاسی و انقلابی خود را به برکت توجه به ولایت اهل بیت پیامبر (ص) به دست آوردند و حنفی مشکل معرفتی و ایمانی خود را به حساب عقب‌ماندگی یک ملت می‌گذارد و اگر کنار گذاشتن ارادت به اهل بیت و توجه و توسل به آن‌ها روشنفکری است، باید گفت که وهابیت بیش و پیش از حنفی روشنفکر بوده‌اند!!!

۶. بحران‌های دنیای اسلام

از نظر حنفی، بحران وضعیتی است که یک جامعه در مرحله گذار و انتقال از یک مرحله تاریخی به مرحله‌ای دیگر با آن روبرو می‌شود، و این چیزی است که در همه جوامع غربی و شرقی وجود داشته و این سنت زندگی و حیات است که با انقضای یک بحران، بحران دیگری آغاز می‌گردد. با پایان بحران فقر، آثار منفی تجمل‌گرایی پدید می‌آید و با منتفی شدن بحران

قحطی، پیامد منفی زندگی مرفه شروع می‌شود، اما در هر صورت بحران‌های جوامع به معنی بحران‌های انتقال از مرحله‌ای تاریخی به مرحله تاریخی دیگری است. جامعه عربی از نظر حنفی دو مرحله تاریخی را پشت سر گذاشته و اینک آغاز مرحله تاریخی سوم است؛ یعنی عصر نوآوری دوم در تمدن اسلامی که بحران خاص خود را دارد. به اعتقاد او علی‌رغم تلاشی که برخی از نخبگان برای علمی نمودن و سکولار کردن جامعه انجام داده‌اند، ولی بین ما و میراث سنتی گسستی پدید نیامد، بلکه تصور ما از جهان و ماهیت فرهنگ معاصر ما هم‌چنان برخاسته از آن است. فرهنگ وارداتی غرب تنها نزد برخی از نخبگان و در سطح فرهنگ و نه عمق آن، وجود دارد. به علاوه سابقه تاریخی آن تنها به دویست سال و از زمان رفاعة طهطوی در مصر می‌رسد. لذا فرهنگ معاصر ما در دو بعد اساسی خود (میراث سنتی و میراث وارداتی غربی) فرهنگی مفلوج و لنگ است، پایی بلند در میراث طولانی خودی، و پایی دیگر کوتاه در میراث وارداتی. عنصر سوم، همان وضعیتی است که این فرهنگ در آن به سر می‌برد، از آن برمی‌خیزد یا بر آن تأثیر می‌گذارد، گفتمان آن را شکل می‌دهد یا گفتمان فرهنگ، برخاسته از آن است، لذا گفتمان عربی معاصر به سه نوع تقسیم می‌شود: ۱. گفتمان سنتی؛^{۴۶} ۲. گفتمان وارداتی غربی؛^{۴۷} ۳. گفتمان دستوری و نظامی.^{۴۸ ۴۹}

۱-۶. انواع بحران‌ها در جوامع اسلامی

حنفی اندیشه معاصر و فرهنگ جوامع عربی (اسلامی) را بر اساس مبانی خود مبتلا به بحران‌هایی از قبیل تکرار میراث سنتی، ترجمه میراث غرب و بحران گسست از واقعیت معاصر می‌داند. او این گسست را گسستی ارگانیکی از واقعیت عینی بیان می‌کند؛ زیرا به اعتقاد او نصّ که عنصر اساسی تکون فرهنگ عربی است باید مطابق شرایط تاریخی خود باشد، همان‌طوری که میراث سنتی به تناسب شرایط تاریخی گذشته بوده است. لذا فرهنگ معاصر عربی با واقعیت کنونی خود هماهنگ نیست در حالی که وضعیت کنونی باید تبدیل به نصّ جدیدی شود تا تعبیری از آن بوده و بر مشکلات آن فائق آید. حنفی دنیای معاصر عربی را تحت سیطره گفتمان دینی و سیاسی میراث سنتی می‌داند و این گفتمان را نامناسب و باعث فریب آگاهی افراد به نفع مصالح خدا و سلطان تلقی می‌کند. به نظر او از آن‌جا که واقع خارجی منبع و مصدر هر نصّی است، لذا واقعیت معاصر عربی بدون نصّ و قرائت باقی مانده

و بحران از این جا پدید می‌آید. حنفی انواع بحران‌های واقعیت معاصر عربی را به این شرح بیان می‌کند:

الف) آزادسازی سرزمین‌های اشغالی به خصوص فلسطین، این بحران نیازمند لاهوت زمین است که در آن خدا، مردم و زمین ثالث عربی جدیدی را پدید آورند و اصلی از اصول کلامی جدید باشد. به زعم او آموزه جهاد در میراث اسلامی، تنها دعوتی عملی برای مقاومت است نه این که نظریه‌پردازی از فرهنگ عربی در مقابل اشغال سرزمین و مقاومت باشد؛

ب) آزادی شهروندان در داخل نسبت به حقوق عمومی خود، آزادی مطبوعات، آزادی احزاب، تکثر حزبی، انتخابات آزاد و... حنفی فقدان این آزادی‌ها را به ریشه‌های تاریخی برمی‌گرداند و به گمان او، تصور هر می از عالم و تابعیت عقل از سلطه منشاء آن است تا رابطه رأس با قاعده، ارتباط ایجاب مطلق با سلب مطلق بوده و این به نوبه خود حقیقت مطلقه را در دست فرقه‌ای واحد (فرقه ناجیه) قرار داده و حق اجتهاد و اختلاف نظر را برنمی‌تابد؛

ج) عدالت اجتماعی، فقدان عدالت اجتماعی در واقعیت معاصر ما یکی دیگر از بحران‌های آن از نظر حنفی است. به نظر او برخی از باورهای مربوط به میراث گذشته مانع تحقق عدالت اجتماعی می‌باشد، باورهایی مثل تفاوت آفرینش مردم در رزق و روزی، فقر و غنی از خداست، شقی و سعید در شکم مادران خود شقی و سعیداند و...؛

د) تجزیه امت عربی به سرزمین‌های مختلف و متخاصم در حالی که در اندیشه‌های سنتی خویش امت واحد هستیم. وحدت امت انعکاسی از وحدت عقیده است، ولی حنفی می‌گوید که ما توحید را به تحلیل برده و به رقم عددی (خدای واحد) تقلیل دادیم در حالی که توحید ابعاد گسترده‌ای دارد، مثل توحید قوای انسانی، وحدت قول و عمل، وحدت فکر و وجدان؛

ه) وابستگی اقتصادی، نظامی، فرهنگی و سیاسی از دیگر بحران‌های واقعیت معاصر عربی است، در حالی که در میراث سنتی ما آموزه‌هایی مبنی بر بهره‌گیری از زمین، تسخیر طبیعت، خوداکتفایی در مقابل بیگانه، رحم و شفقت بر یکدیگر در مقابل کفار زیاد به چشم می‌خورد؛

و) تقلید و غرب‌زدگی، بحران دیگری است که هویت ما را از بین برده است و علت آن خودباختگی و مبهور شدن در برابر غرب است؛

ز) بی‌تفاوتی و لامبالاتی مردم در برابر مسائل و مشکلات جامعه، علی‌رغم آموزه‌های

میراث که باعث پویایی و تحرک آن‌ها می‌شود مثل «خليفة الله در زمین»، «بهترین امتی که برای مردم پدید آمد»، «حامل امانت الهی» و

به طور کلی مسائل و بحران‌هایی که حنفی در آثار مختلف خود به تکرار بیان داشته است به این شرح است: ۱. تکرار میراث اعم از میراث سنتی ما یا میراث فعلی غرب، بدون هر نوع ابداع و نوآوری؛ ۲. بحران قدرت و مشروعیت؛ ۳. بحران عدالت؛ ۴. مسئله فلسطین و اشغال سرزمین‌های اسلامی و عربی؛ ۵. بحران آزادی‌های فردی، گروهی و احزاب؛ ۶. بحران وحدت ملی؛ ۷. بحران وحدت عربی؛ ۸. بحران وابستگی و غرب‌زدگی؛ ۹. مسئله عقب‌ماندگی و پیشرفت؛ ۱۰. مسئله زنان؛ ۱۱. مسئله دموکراسی؛ ۱۲. مسئله روشنفکری؛ ۱۳. مسئله جهانی شدن.

۲-۶. حنفی و راه‌حل‌های بحران‌ها

حنفی مدعی است که پروژه گسترده «التجدید و التراث» او به دنبال حل این مسائل و بحران‌هایی است که دنیای اسلام به آن مبتلا شده است. او پروژه خود را همزمان در سه جبهه نقد و بازسازی میراث گذشته ما (که تحت عنوان تجدد در علوم اسلامی گذشت)، موضع‌گیری در برابر میراث معاصر غرب و بازشناسی واقعیت موجود دنیای اسلام سامان داده است. این طرح به نظر او طرحی دراز مدت و بنیادی در حل مسائل و بحران‌های دنیای اسلام است. اما در عین حال طرح کوتاه مدتی هم دارد که به ایجاد فضای گفتگو بین جریان‌های موجود در جهان اسلام برای دستیابی به هدف ملی واحد بازمی‌گردد. استراتژی این طرح، اعتقاد به تعدد و تکثر اجتهاد در عرصه نظری اما وحدت رویه در قلمرو عملی و منافع عمومی است.^{۵۰} حنفی راه رسیدن به گفتگو را در گرو کنار گذاشتن ایده «فرقه ناجیه»، به رسمیت‌شناختن تکثیر قرائت‌ها و تعدد نظریه‌ها می‌داند. به نظر او هر یک از جریان‌های چهارگانه دنیای اسلام؛ یعنی لیبرال، ملی‌گرا، مارکسیستی و اسلام‌گرا در عرصه‌های سیاسی اجتماعی کشورهای اسلامی تأثیرگذاراند و هر گروهی ویژگی‌های خاص خود را دارد. فرورفتن در بحث‌های نظری و تئوریک، اولویت دادن نظر بر عمل بوده که خود باعث از دست دادن فرصت‌ها و عمر می‌شود لذا باید به اهداف عملی فکر کرد، اهداف عملی و ملی همه گروه‌ها عبارتند از: آزادی سرزمین‌ها، آزادی‌های عمومی، عدالت اجتماعی، وحدت در مقابل تجزیه، هویت در مقابل غرب‌زدگی، پیشرفت در مقابل عقب‌ماندگی و بسیج توده‌ها در مقابل بی‌مبالاتی. همه گروه‌ها و

جریان‌ها فارغ از مبانی نظری و مفاهیمی که دارند، می‌توانند در این اهداف عملی به وحدت برسند، مثلاً آزادی فلسطین یک هدف است؛ چه با نام الله و جهاد اسلامی صورت بگیرد یا با نام ناسیونالیسم عربی.^{۵۱}

نقد و بررسی

۱. برخلاف نظر حنفی، حرکت تمدنی و اقتضائات عصری، ما را به بازسازی آینده بر اساس اصول و بنیان‌های تمدن اسلامی و رفع موانع پیشرفت تمدنی دعوت می‌کند و این هدف مشترک همه مکاتب و فرق اسلامی است. مشترکات جوامع اسلامی به قدری زیاد است که می‌توان با برداشتن موانع داخلی و خارجی، به تحقق آن امیدوار بود. اسلام فراتاریخی، مطلق، حاکمیت خدا و شریعت مهم‌ترین عنصر تمدنی در باور و اندیشه همه فرق اسلامی است، لذا کسی که در پی نفی آن باشد، حتی از نگاهی تمدنی به جوامع اسلامی هم محروم است. اگر «خروج از مسیر تاریخی خود و ورود به مسیر تاریخی بیگانه» به عنوان یک بحران، مورد توجه حنفی است، چرا در مباحث «تجدد در میراث اسلامی» بنیادی‌ترین اصول اسلامی از قبیل توحید، وحی و نبوت و معاد به گونه‌ای بحث کرده است که نه تنها «بازگشت به مسیر تاریخی خود» را به همراه ندارد، بلکه راه بیگانه را هموار می‌سازد، در حالی که تغییر باورهای توحیدی بسیار مهم‌تر از تغییر تاریخ هجری به میلادی است!^۱

۲. حنفی از اقتضائات تاریخی ما بسیار سخن گفته است اما در مقام توضیح آن به غیر از مواردی که بیان دردها و مشکلات معاصر ما است (از قبیل مسئله اسرائیل، اشغال سرزمین‌های اسلامی، مسئله استبداد سیاسی و مشکل عقب‌ماندگی) و احدی منکر آن نیست، و نیز جز نقل نسخه‌ای از اقتضائات دیگران، راه علاج مناسب و تبیینی را ارائه نداده است.

هم‌چنین بر خلاف نظر حنفی، یکی از بحران‌های اصلی جوامع اسلامی ستیز بین سلفیون افراطی یا تکفیری و سکولارها نیست؛ زیرا ذات هر دو رویکرد سبب بحران و انحطاط جوامع اسلامی است نه ستیز آنان. آگاهی تمدنی اقتضا دارد که جهت برون‌رفت از بحران موجود هر دو رویکرد از جوامع اسلامی رخت بریندد و اسلام ناب برخاسته از کتاب و سنت حیاتی دوباره یابد.

۳. تصویری که حنفی از منشأ بحران‌های واقعیت معاصر عربی و راه‌های برون رفت از آن، ارایه می‌دهد، تصویری علمی و واقع‌بینانه نیست، بلکه تنها در چارچوب مبانی مخدوش و رویکرد جانبدارانه او معنا می‌یابد. به عنوان نمونه، تجربه عینی در مقابل دیدگان جهانی نشان می‌دهد که ایده جهاد اسلامی توانست در فلسطین، لبنان، و ایران اسلامی موفقیت بی‌نظیری در آزادی اراضی اشغالی به دست آورد و حتی خود حنفی اعتراف کرده بود که سایر ایدئولوژی‌ها رنگ باخته است، بنابراین ایده لاهوت زمین، به جای الهیات چه معنا می‌دهد؟!

۴. هم‌چنین حنفی یکی از راه‌کارهای کوتاه مدت در حل بحران‌های جهان اسلام را گفتگو بین جریان‌های مختلف معرفی کرده و مبنای این طرح را اعتقاد به تعدد نظری و وحدت عملی می‌داند؛ لذا معتقد به وحدت حق یا فرقه ناجیه نیست. او طرح مباحث نظری و تئوریک را در اولویت نخست قرار نمی‌دهد، بلکه آن را باعث از دست‌دادن فرصت‌ها ارزیابی می‌کند. حنفی در این ایده، اولاً به تناقض دچار شده است؛ زیرا خود او در عمل، اولویت را به مباحث نظری داده است. لذا به تعبیر خود، به بازسازی یا تفسیر مجدد میراث اسلامی روی آورد. ثانیاً علاوه بر این‌که بر خلاف نظر او، حق بیش از یکی نیست و همه قرائت‌ها باید تلاش کنند به حق یا واقعیت برسند. برخی از شرایطی که حنفی برای گفتگو بین جریان‌ها و رویکردهای مختلف داخلی بیان می‌دارد از قبیل عدم تملک حقیقت، عمل‌گرایی، فایده‌گرایی و پرهیز از مباحث عقیدتی، ناظر به مبانی خاص اوست که اول چالش‌هاست نه مبنایی برای حل آن. حقیقت ملک کسی نیست، اما هر کسی که در طریق درست حقیقت قرار گرفت و به حقیقت رسید، واجد حقیقت خواهد شد و آن‌که به بی‌راهه رفت فاقد آن می‌شود.

سخن پایانی

جهان اسلام در رسیدن به قلّه پیشرفت نیازمند خودباوری و اتکا به توانمندی‌های بالقوه خویش است تا با بازگشت به آموزه‌های اسلام و بر اساس مبانی دینی طرح نوینی جهت نیل به پیشرفت و رفع عقب‌ماندگی‌ها به دست آورده، منطق نظری و عملی ویژه خود را داشته باشد. سکولارها، امروز دنیای غرب را فردای جوامع اسلامی قرار می‌دهند و حنفی تلاش دارد موانع نظری تحقق چنین فردایی را در امروز بر طرف کند. از سوی دیگر، جهان اسلام نیازمند قرائت

اسلام ناب است که برآمده از کتاب و سنت و با اجتهاد عقلی و نقلی بوده تا توانایی تعامل فرادستانه با دنیای معاصر را به دست آورد. بازشناسی مرحله تاریخی که در آن به سر می‌بریم، و التزام به اقتضائات آن نیازمند مبنایی برای شناسایی مسیر تاریخی و تمدنی است و مهم‌ترین مبنای آن شناخت خاستگاه تمدن اسلامی و اصول و اهداف آن است. در این صورت خود را تسلیم اقتضائات تاریخی نمی‌کنیم، بلکه به صورت فعال خود تعیین‌کننده آن خواهیم بود. شرایطی که حنفی برای رفع بحران‌های دنیای اسلام و پیشرفت تمدنی جوامع اسلامی بیان کرده است، از خاستگاه دیگری برخوردار بوده که در آن اصول و اهداف بیگانه را تعیین‌کننده مرحله تاریخی ما قرار داده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. حسن حنفی مؤسس «چپ اسلامی» در مصر، در سال ۱۹۳۵ در قاهره به دنیا آمد. او رشته فلسفه را در دانشگاه قاهره گذراند و سپس در سال ۱۹۵۴ برای ادامه تحصیل به سوربن فرانسه رفت و در سال ۱۹۶۶ دکترای فلسفه را دریافت نمود. بعد از بازگشت به مصر در سال ۱۹۶۷ به تدریس در دانشگاه مصر مشغول شد و هم‌زمان تألیفات خود را در سطوح مختلف علمی تخصصی، فرهنگی و عمومی متمرکز ساخت. او علاوه بر تدریس در دانشگاه مصر به کشورهای قبیل بلژیک، آمریکا، فرانسه، ژاپن، مراکش و کشورهای خلیج فارس به عنوان استاد مهمان دعوت می‌شد و اکنون به تدریس فلسفه در دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره اشتغال دارد.
۲. حنفی، حسن و دیگران، *میراث فلسفی ما*، صص ۱۲-۱۳؛ و نیز: *الحاج، کمیل، الموسوعة المیسرة فی الفکر الفلسفی والاجتماعی*، صص ۲۰۸-۲۱۲.
۳. ر.ک. آقاجانی نصرالله، *اسلام و تجدد در مصر با رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی*، پایان‌نامه سطح چهار حوزه علمیه قم، سال ۱۳۸۸، صص ۱۰۷-۱۱۷.
۴. حنفی، حسن، *هموم الفکر و الوطن*، ج ۲، ص ۵۱ و نیز صص ۴۲۱ - ۴۲۲.
۵. همان، صص ۴۲۱ - ۴۲۲.
۶. همان، ص ۳۹.
۷. همان، صص ۷۴ و ۴۲۷.
۸. همان، صص ۴۴۹ - ۴۵۳.
۹. همان، ص ۵۱ و نیز صص ۴۲۰ - ۴۲۱.

۱۰. هموم‌الفکر و الوطن، ج ۲، صص ۴۲۰-۴۲۷.
۱۱. حنفی، حسن، میراث فلسفی ما، ص ۱۳۲.
۱۲. حنفی، حسن، الدين و الثورة في مصر، الاصولية الاسلامية، صص ۲۰-۲۲.
۱۳. هموم‌الفکر و الوطن، ج ۲، ص ۴۳۳.
۱۴. همان، صص ۴۳۴-۴۳۵.
۱۵. الأُصولية الاسلامية.
۱۶. الاصولية الاسلامية، صص ۱۸۸-۱۹۷.
۱۷. حنفی، حسن، الدين و الثقافة و السياسة في الوطن العربي، ص ۵۹.
۱۸. المحافظة، علی، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص ۱۶۶.
۱۹. عمارة، محمد، الاعمال الكاملة لتقاسم امين، ج ۲، صص ۲۰۶-۲۰۷.
۲۰. عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحكم، صص ۱۲۳-۱۴۵.
۲۱. الاعمال الكاملة لرفاعة رافع طهطاوي، الجزء الثاني، ص ۹۳.
۲۲. طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ۵۴.
۲۳. العروة الوثقى، صص ۱۸-۱۹.
۲۴. الاعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ص ۸۸.
۲۵. عمارة، محمد، الصحوة الاسلامية و التحدي الحضاري، صص ۵۲-۵۳.
۲۶. ر.ک. اسلام و تجدد در مصر با رويکردی انتقادی به اندیشه حسن حنفی (فصل دوم از بخش دوم).
۲۷. الدين، والثقافة و السياسة في الوطن العربي، صص ۲۵۹-۲۶۲.
۲۸. همان، صص ۲۶۳-۲۶۸.
۲۹. همان، صص ۲۶۹-۲۸۵.
۳۰. همان، ص ۳۱۸.
۳۱. همان، صص ۳۱۹-۳۲۰.
۳۲. همان، صص ۳۲۱-۳۲۳.
۳۳. مابعد الاصولية أو الاسلام المستنير.
۳۴. همان، صص ۳۳۹-۳۴۱.
۳۵. «اليسار» و «اليمين».
۳۶. حنفی، حسن، الدين و الثورة في مصر، اليمين و اليسار في الفكر الديني، صص ۳-۳۹.

۳۷. حنفی، حسن، *الدين و الثورة في مصر، اليسار الاسلامي و الوحدة الوطنية*، ص ۳.
۳۸. حنفی، حسن، *اسلام بزرگترین دین مدرن*، ص ۱۶۷.
۳۹. *الدين و الثورة في مصر، اليسار الاسلامي و الوحدة الوطنية*، صص ۳ - ۴ و ۱۳ - ۱۵.
۴۰. *الوحدة الوطنية*.
۴۱. همان، ص ۵۸ - ۶۵.
۴۲. امرایی، حمزه، *انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر*، صص ۱۷۳ - ۱۷۸ و ۲۴۰ - ۲۴۵.
۴۳. *الدين و الثقافة و السياسة في الوطن العربي*، صص ۱۶۱ - ۱۶۳.
۴۴. همان، صص ۱۶۴ - ۱۶۵ و نیز حنفی، حسن، *الدين و الثورة في مصر، الدين و النضال الوطني*، ص ۳۰۸.
۴۵. *الدين و الثقافة و السياسة في الوطن العربي*، صص ۱۶۳ - ۱۶۴.
۴۶. *الخطاب الموروث للشيخ المعتم*.
۴۷. *الخطاب الوافد للأفندي المطربش*.
۴۸. *الخطاب الأنشایی للضابط المتعب*.
۴۹. حنفی، حسن، *هموم الفكر و الوطن*، ج ۲، صص ۸۹ - ۹۲.
۵۰. علیخانی، علی اکبر و دیگران، *اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی تا خلافت عثمانی*، ج ۴، صص ۵۵۷ - ۵۵۸.
۵۱. حنفی، حسن و الجابری، محمد عابد، *حوار المشرق و المغرب*، صص ۸ - ۱۴.

منابع و مأخذ

۱. آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۸)، *اسلام و تجدد در مصر (با رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی)*، پایان‌نامه سطح چهار حوزه علمیه قم.
۲. امرایی، حسن (۱۳۸۳)، *انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳. الحاج، کمیل (۲۰۰۰)، *الموسوعة المیسرة فی الفكر الفلسفی و الاجتماعی*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۴. حنفی، حسن (۱۹۹۸ م)، *الدين و الثقافة و السياسة في الوطن العربي*، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

۵. _____ (۱۹۹۸م)، هموم الفكر و الوطن، القاهرة: دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.
۶. _____ الدين والثورة في مصر، اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية، القاهرة: مكتبة مدبولي.
۷. _____ و ديگران (۱۳۸۰)، ميراث فلسفی ما، گردآورنده فاطمه گوارایی، تهران: نشر یادآوران.
۸. _____ و محمد عابد الجابري (۱۹۹۰)، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۹. _____، الدين والثورة في مصر، اليمين و اليسار في الفكر الديني، القاهرة: الناشر مكتبة مدبولي.
۱۰. _____، الدين والثورة في مصر، الاصولية الاسلامية، قاهرة: مكتبة مدبولي.
۱۱. _____، الدين والثورة في مصر، الدين و النضال الوطني، القاهرة: مكتبة مدبولي.
۱۲. _____، «اسلام بزرگترین دین مدرن»، نامه فرهنگ، شماره ۲۲.
۱۳. عليخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۱۴. عمارة، محمد (۱۴۱۴ هـ .)، الاعمال الكاملة للامام شيخ محمد عبده، بيروت: دارالشروق.
۱۵. _____، (۱۴۱۸ هـ .)، الصحوة الاسلامية و التحدي الحضاري، القاهرة: دارالشروق. خسروشاهی، سیدهادی، العروة الوثقى، روم: ایتالیا.
۱۶. _____، (۱۹۷۳)، الاسلام و اصول الحكم، لعلی عبدالرزاق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۱۷. _____، (۱۹۷۳)، الاعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۱۸. _____، (۱۹۷۶)، الاعمال الكاملة لقاسم امين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات. به نقل از: الصراع بين التيارين الديني والعلماني، محمد كامل ضاهر.
۱۹. المحافظة، علی (۱۹۸۷)، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، بيروت: الاهلية للنشر و التوزيع.