

نواندیشان دینی جهان عرب (۱)

حسن حنفی و «نوسازی میراث اسلامی»
معرفی دکتر حسن حنفی

۱۹-۳۳

چکیده: حسن حنفی از جمله نواندیشانی است که به واسطه پروژه معروف خود با عنوان «التراث و التجدید» و همچنین تألیفات پرشمار در زمینه‌های گوناگون شناخته می‌شود. حنفی تلاش دارد تا در پروژه خود، ابعاد گوناگون میراث اسلامی در زمینه‌هایی همچون کلام، اصول فقه، فقه، فلسفه و تصوف را خوانش مجدد نماید. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های در این جست‌وجو و تکاپوی علمی، نگاه انتقادی وی به مطالعات اسلامی رایج است که از منظر وی، این مطالعات در چارچوب آکادمیک و علمی خود منحصر شده و هیچ دستاوردی برای زندگانی روزمره مسلمانان ارائه نداده است. نویسنده در نوشتار حاضر، نخست به معرفی حسن حنفی و آثار وی می‌پردازد. سپس، به اختصار، نقش و دیدگاه حنفی را در نوسازی میراث اسلامی بیان می‌دارد. در ادامه، شیوه‌های نوسازی حنفی از جمله نوسازی زبانی، روشی و نگرشی را مطرح می‌کند. در نهایت، نوشتار را با بیان نکاتی درباره پروژه حنفی و گفتگوی وی با بسام الجمل پیرامون نواندیشی در اسلام، به پایان می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: حسن حنفی، میراث اسلامی، نواندیشی، بازسازی، اندیشه اسلامی، نواندیشی دینی، نواندیشان نوسازی، اندیشه‌های حسن حنفی، میراث دینی، مطالعات اسلامی، نواندیشان عرب، التراث و التجدید، نواندیشی در اسلام

Hassan Hanafi and “Renovation of Islamic Heritage”

By: Hamid Reza Tamaddon

Abstract: Hassan Hanafi is one of the new thinkers who is known for his famous project “Al-Torath wa al-tajdid” as well as his numerous works in various fields. In his project, Hanafi tries to re-read the various dimensions of Islamic heritage in areas such as theology, principles of jurisprudence, jurisprudence, philosophy and Sufism. One of his most important motivations in this research and scientific endeavor is his critical view of common Islamic studies, which, in his view, is limited to academic and scientific framework and has not yielded any results for the daily lives of Muslims. In the present article, the author first introduces Hassan Hanafi and his works. He then briefly outlines Hanafi’s role and views in the renovation of Islamic heritage. Next, he discusses Hanafi’s method of innovation, including innovation of language, method, and attitude. Finally, he concludes the article by mentioning some points about Hanafi’s project and his conversation with Basam al-Jamal about intellectualism in Islam.

Key words: Hassan Hanafi, Islamic heritage, intellectualism, reconstruction, Islamic thought, religious intellectualism, Hassan Hanafi’s thoughts, religious heritage, Islamic studies, Arabic intellectuals, al-Torath wa al-Tajdid, intellectualism in Islam.

حسن حنفي و (تجديد التراث الإسلامي)
حميد رضا تمّذن

الخلاصة: يعدّ حسن حنفي واحداً من المجدّدين، حيث اشتهر بمشروعه المعروف تحت عنوان (التراث والتجديد) وغيره من تأليفاته الكثيرة في المجالات المختلفة. يسعى حنفي في مشروعه إلى إعادة قراءة الأبعاد المختلفة للتراث الإسلامي في ميادين الكلام وأصول الفقه والفقه والفلسفة والتصوّف.

ومن أهمّ دوافعه في هذا البحث والنشاط العلمي هو نظرته النقدية إلى الدراسات الإسلامية الشائعة، حيث يرى أنّها قد قيّدت نفسها بالأطر الأكاديمية والعلمية، وأنّها لم تقدّم أيّ ثمارٍ تنفع المسلمين في حياتهم اليومية.

يبتدئ الكاتب في المقال الحالي بالتعريف بحسن حنفي وتأليفاته، ثمّ يبيّن باختصار دور الحنفي ورأيه في تجديد التراث الإسلامي. كما يبيّن أساليب التحديث لدى حنفي التي منها التحديث اللغوي والمنهجي والفكري.

وينتهي المقال ببيان بعض النقاط حول مشروع حنفي وحواره مع بسّام الجمّل حول التجديد الفكري في الإسلام.

المفردات الأساسية: حسن حنفي، التراث الإسلامي، الإصلاح، الفكر الإسلامي، التجديد الديني، المجدّدين، التجديد، أفكار حسن حنفي، التراث الديني، الدراسات الإسلامية، المجدّدون العرب، التراث والتجديد، التجديد في الإسلام.

دکتر حسن حنفی^۱ به سبب تألیفات بسیار و تأثیراتی که بر سایر نواندیشان دینی برجای گذاشته چندان نیازی به معرفی ندارد، اما در این مجال برای خوانندگانی که ایشان را نمی‌شناسند سطوری چند به معرفی این استاد فلسفه دانشگاه قاهره اختصاص یافته است. دکتر حنفی در سال ۱۹۳۵ در شهر قاهره چشم به جهان گشود. در سال ۱۹۵۶ م با مدرک لیسانس فلسفه از دانشگاه قاهره فارغ‌التحصیل شد و یازده سال بعد، یعنی در سال ۱۹۶۶ م دکترای خود را در رشته تاریخ تمدن از دانشگاه سوربن دریافت کرد. وی در کسوت استادی در فاصله سال‌های ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۵ به عنوان استاد مدعو در دانشگاه فیلادلفیای آمریکا و در میانه سال‌های ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۴ م در دانشگاه فاس (مراکش) به تدریس پرداخت. دکتر حنفی همچنین به عنوان استاد مدعو در دانشگاه تولوز فرانسه، دانشگاه برمن آلمان و برخی دیگر از دانشگاه‌های آمریکا تدریس کرده است. همچنین با دانشگاه سازمان ملل متحد به عنوان مشاور علمی همکاری کرده است. (در فاصله سال‌های ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۷ م در توکیو)

مهم‌ترین پروژه وی که یکی از کتبش نیز به همین نام است، التراث و التجدید (میراث و نوسازی) نام دارد که طی نیم قرن بدان اشتغال داشته و در بردارنده ابعاد گوناگونی است که هر یک از آنها را در آثاری جداگانه کاویده است. از جمله:

۱. بازسازی میراث قدیم که در کتاب من العقیده إلى الثورة به آن پرداخته و در زمینه علم اصول دین است.^۳

۲. من النقل إلى الإبداع در علوم حکمی (۲۰۰۰ تا ۲۰۰۲ م)

۳. من النص إلى الواقع در باب اصول فقه (۲۰۰۵ م)

۴. من الفناء إلى البقاء در زمینه علم تصوّف (۲۰۰۸ م)

۵. من النقل إلى الفعل در باب قرآن، حدیث، تفسیر، سیره و فقه (۲۰۰۹ تا ۲۰۱۰ م)

۶. پروژه بررسی میراث غربی با عنوان «الموقف من التراث الغربي» در دو اثر ظاهریات التأویل و تأویل الظاهریات که به واسطه نگارش آنها توانست مدرک دکتری خود را از دانشگاه سوربن فرانسه دریافت کند. (۱۹۶۵ م)

۷. مقدمة في علم الإستغراب^۴ (۱۹۹۱ م)

۱. همه پاورقی‌های این نوشتار به وسیله نگارنده تنظیم شده و تلاش کرده تا تصویری درست و تا حد امکان همه‌جانبه از دکتر حنفی و پروژه او به دست دهد. بنابراین اهمیت آنها اگر از آنچه در متن آمده بیشتر نباشد کمتر نیست.

۲. این معرفی ترجمه نگارنده از متنی است که به وسیله دکتر بسام الجمل در جلد دوم کتاب محاولات تجدید الفکر الاسلامی نوشته شده است.

۳. حنفی کتابی با عنوان التراث و التجدید؛ موقفنا من التراث القديم نوشته است که یکی از سه محور اصلی پروژه مهم «التراث و التجدید» وی به شمار می‌رود. دو محور دیگر پروژه حنفی عبارتند از: «موقفنا من التراث الغربي» و «نظرية التفسير (موقفنا من الواقع)». کتاب التراث و التجدید؛ موقفنا من التراث القديم تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، در سال ۲۰۰۱ م به وسیله المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر در ۱۹۲ صفحه به چاپ پنجم رسید. این کتاب مانیفست حنفی به شمار می‌رود و موضع وی نسبت به سنت اسلامی را بیان می‌کند. اولین قسمت از پروژه انبوه وی در پنج مجلد با عنوان من العقیده إلى الثورة در سال ۱۹۸۷ م به چاپ رسیده است.

۴. دکتر حنفی منتقد شیوه شرق‌شناسی رایج است و در این کتاب علاوه بر نقد این شیوه به نقد و بررسی تمدن غربی بر اساس مبانی خود

۸. فشته، فیلسوف المقاومة (۲۰۰۳ م)
۹. برغسون، فیلسوف الحياة (۲۰۰۸ م)
۱۰. رسالة فی اللاهوت و السياسة لسیینوزا (۱۹۷۳ م)
۱۱. نماذج من الفلسفة المسيحية للسنع (۱۹۷۷ م)
۱۲. تعالی الأنا موجود لجان بول سارتر (۱۹۷۷ م)

دکتر حنفی همچنین در باب فلسفه و فرهنگ فلسفی (فلسفی اندیشی) آثار گوناگونی را به رشته تحریر درآورده است. از جمله:

۱. قضایا معاصرة (۱۹۷۷ م)
۲. دراسات إسلامية (۱۹۸۲ م)
۳. دراسات فلسفية (۱۹۸۷ م)
۴. هموم الفكر و الوطن (۱۹۹۸ م)
۵. حصار الزمن (۲۰۰۵ م)

او همچنین در فرهنگ سیاسی آثاری را پدید آورده است. از جمله:

۱. من مانهاتن إلى بغداد (۲۰۰۰ م)
۲. جذور التسلط و آفاق الحرية (۲۰۰۱ م)
۳. وطن بلا صاحب (۲۰۰۱ م)
۴. نظرية الدوائر الثلاث، مصر و العرب و العالم (۲۰۰۸ م)
۵. الواقع العربي الراهن (۲۰۱۱ م)
۶. الثورة المصرية فی عامها الأول (۲۰۱۲ م)

حسن حنفی و نوسازی میراث اسلامی

ندای «نواندیشی» و «بازسازی» اندیشه اسلامی که زاییده میراث و سنت است از جمله ناپلئون بناپارت به مصر^۶ ابتدا در مصر و شام^۷ و آن‌گاه در سایر سرزمین‌های اسلامی پیچیده شده است. اینکه آیا اساساً می‌توان از «روشنفکری یا نواندیشی دینی» سخن گفت یا نه^۸ و اینکه آیا میان «نواندیش» و «روشنفکر»

۶. غریبان، همچون تاریخمندی، پرداخته و با جهانی بودن این تمدن مخالفت کرده است. این تلاش‌ها موجب تأسیس علمی با عنوان «علم الاستغراب» یا علم غرب‌شناسی به دست وی شد که موضوع آن شناخت غرب است.

۷. البته برخی از تاریخ‌نگاران مصری (شاید به سبب وطن‌دوستی) سهم این حمله در شکل‌گیری عصر «نهضت» و روشنگری را ناچیز می‌دانند.

۸. علاقه‌مندان برای یافتن علت پیشگامی این دو سرزمین و به‌ویژه شهرهای قاهره و بیروت حتی پیش از شروع عصر «تنظیمات» به کتاب سیری در اندیشه سیاسی عرب دکتر حمید عنایت مراجعه کنند.

۹. برای نمونه دکتر داریوش شایگان در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۸۸ ش همنشینی این دو واژه را نامأنوس دانسته است: «من نمی‌دانم روشنفکری دینی چیست؟ آدم یا روشنفکر هست یا نیست. من می‌فهمم که روشنفکر مؤمن باشد، خیلی از روشنفکرها مؤمن هستند، روشنفکر، روشنفکر است، اما می‌تواند اعتقادات دینی هم داشته باشد، می‌تواند هم نداشته باشد. می‌تواند لادری هم باشد. روشنفکر

تفاوتی وجود دارد یا خیر، مسئله نگارنده در این نوشتار نبوده است، اما در هر حال نمی‌توان از این جریان که تولیدات علمی بسیاری داشته است چشم پوشید. همچنین دوران نخست روشنگری و آنچه با عنوان «عصر النهضة» در جهان عرب با ظهور اندیشمندانی همچون رفاعه طهطاوی، یعقوب صنوع، شبلی شمیله، طه حسین، شیخ محمد عبده، علی عبدالرازق و... شناخته شد چندان در این مجال مورد توجه نبوده است.

آنچه نگارنده را واداشت تا در این زمینه دست به قلم ببرد، کمبود آگاهی داخلی نسبت به تولیدات و تلاش‌های علمی پیشگامان این جریان در جهان عرب است. این در حالی است که امروزه نواندیشی دینی در جهان عرب با عنوان «التیارات التجدیدیه»، دستاوردهای دوران نخست روشنگری را بررسی و نقد هم کرده است.^۸ از ویژگی‌های این جریان که در قالب مراکز تحقیقاتی و انجمن‌هایی همچون مؤسسه «مؤمنون بلا حدود» و «رابطة العقلایین العرب» فعالیت سازمان یافته، زیر نظر نواندیشانی همچون عبدالمجید الشرفی، حمادی ذویب، جورج طرابیسی، صادق جلال العظم و عزیز العظمة فعالیت می‌کنند، نگارش یا ترجمه آثاری است که از فاصله اندیشگانی میان جهان عرب و جهان غرب بکاهد.^۹

در این میان، یکی از نواندیشانی که از ابتدای فعالیت علمی خود (از سال ۱۹۶۰م تا کنون) نامی را بر آنچه در ذهن داشت نهاده و همواره در پی توسعه و تقویت محورهای آن برآمده، دکتر حسن حنفی است که به واسطه پروژه معروف خود با عنوان التراث والتجدید و همچنین تألیفات پرشمار خود در زمینه‌های گوناگون شناخته می‌شود. حنفی تلاش دارد تا در پروژه خود ابعاد گوناگون میراث اسلامی در زمینه‌هایی

می‌تواند در درون مؤمن باشد، کاتولیک باشد، مسیحی باشد، هر چه خواست باشد، اما در کار روشنفکری اش کار خودش را انجام می‌دهد. من ازدواج این دو مفهوم را شخصاً نمی‌فهمم. سروش و مجتهد شبستری روشنفکرند، نیازی نیست بگوییم روشنفکر دینی».

۸. شاید علت این غفلت، وجود احساس بی‌نیازی در محافل علمی ایران نسبت به دستاوردهای علمی جهان عرب باشد. علاوه بر آن، دکتر حمید عنایت در تحلیلی قابل تأمل از دلایل این مسئله می‌نویسد: «یکی از کمبودهای اساسی محیط فکری ما در نیم قرن اخیر، بی‌خبری از جریان‌های فکری در کشورهای مسلمان است. این بی‌خبری گذشته از علل سیاسی، ریشه‌های فرهنگی نیز دارد. شیفتگی سطحی بیشتر با سوادان ما به اندیشه‌های غربی و بی‌زاری آنان از هر آنچه بوی کهنگی و دیرینه دوستی بدهد بی‌گمان یک علت عمده آن است، ولی از تعصب‌های مذهبی نیز که بر پراکندگی و چنددستگی ملت‌های این منطقه افزوده است غافل نباید بود... چیزی که در پژوهش‌های نویسندگان ما اغلب ناگفته مانده، آموزه‌های ملت‌هایی بوده است که وضعی همانند ما در گذشته نزدیک داشته‌اند و زودتر از ما با فرهنگ غرب ارتباط پیدا کردند و در پاره‌ای موارد نیز مبنای آن را با دیدی انتقادی تراز ما دریافتند. آگاهی از داوری‌های نویسندگان این ملت‌ها در زمینه تمدن و فرهنگ غرب هر اندازه اندیشه‌های آنان گاه خام و ساده‌دانه بنماید، می‌تواند دست‌کم معیار واقع بینانه‌تری در بحث‌ها به دست ما دهد تا بازگویی سخنان شبنگلر و توین بی و هایدگر و مارکوزه و جز اینان...» (عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۵)

۹. خوانندگان می‌توانند به سادیت دو مرکز معرفی شده مراجعه نموده و عناوین دستاوردهای علمی تولید شده به وسیله آنها را بررسی اجمالی کنند. تنها برای ذکر برخی از نمونه‌ها می‌توان به تولیدات این جریان در زمینه شیوه‌های جدید «فهم متن» و یا تأثیر «فلسفه زبان» در مطالعات دینی اشاره کرد که علاوه بر کنخت، یعنی «پدیدآورنده» به ارکان دیگر همچون «متن»، «مفسر» (با عنوان نظریه التلقی) و «واقعیت» اشاره کرد. همچنین در مسئله فلسفه زبان به نکاتی پرداخته‌اند که به نظر نگارنده می‌توان بخشی از آنها را در علم اصول فقه نیز وارد کرد. مبحثی همچون دو گونه دلالت زبانی (باز و بسته یا منفتح و منغلق بودن) که به ناچار هر فهمنده‌ای باید درباره آنها تعیین موضع و مشخص کند که مثلاً آیا یک متن می‌تواند همزمان چند معنا را افاده کند یا خیر؟

همچون کلام، اصول فقه، فقه، فلسفه و تصوف را خوانش مجدد کند. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های وی در این جست‌وجو و تکاپوی علمی، نگاه انتقادی وی به مطالعات اسلامی رایج است که از منظر او این مطالعات در چارچوب آکادمیک و علمی خود منحصر شده و هیچ دستاوردی برای زندگانی روزمره مسلمانان ارائه نداده است.^{۱۰} به نظر می‌رسد که همین نگرش موجب شده است تا وی میراث اسلامی را با عینک ایدئولوژیک و سیاسی بنگرد. امری که از چشم منتقدان وی نیز دور نمانده است.^{۱۱} البته همین منتقدان خود به آگاهی و تسلط کم‌نظیر یا بی‌نظیر روی بر جنبه‌های گوناگون این میراث اعتراف کرده‌اند.^{۱۲} با وجود این، آثار وی حتی در جهان عرب نیز مورد توجه شایسته و بایسته قرار نگرفته و شاید از میان نواندیشان کسی جز محمد عابد الجابری به اندیشه‌های وی التفات نداشته است.^{۱۳}

فعالیت‌های علمی دکتر حنفی منحصر به نگارش و تألیفات خود نبوده و در این مسیر تلاش کرده تا از طریق ترجمه برخی از آثار مهم به زبان عربی، گفتمان مدنظر خود را ترویج و تقویت کند. برای نمونه رساله سیاسی الهی اسپینوزا (Theologico-Political Treatise) را با عنوان رساله فی اللاهوت و السیاسه با مقدمه‌ای صد صفحه‌ای که خود بر آن نگاشت به زبان عربی بازگرداند.

مهم‌ترین اندیشه‌های حنفی درباره میراث اسلامی و نوسازی آن را باید در کتاب التراث و التجدید، موقفنا من التراث القدیم پی‌جویی کرد. حسن حنفی برخلاف برخی از نامدارترین نواندیشان دینی، میراث دینی را زنده و پویا می‌داند که بر سلوک و روابط مردم اثر می‌گذارد و در نتیجه نباید آن را در موزه‌ها جست‌وجو کرد.^{۱۴} همچنین وی راه ایجاد تغییر در جوامع اسلامی را نوسازی این میراث دینی دانسته و کنار گذاشتن آن را روا نمی‌داند و بر همین اساس است که چشم‌بستن بر میراث دینی را چشم‌بستن برواقعیت می‌داند.

وی نگاه انتقادی خود را بر همین پایه بنا می‌کند و در آثار خود همواره دو گروه را از دم تیغ نقد می‌گذراند:
۱. دسته‌ای که همواره ندای بسندگی به میراث دینی سر می‌دهند و خود را از تمام دستاوردهای بشر بی‌نیاز می‌دانند.

۲. گروهی که به میراث دینی با دیده تحقیر نگریده و بر همین اساس خود را بی‌نیاز از آن می‌دانند.

۱۰. به نظر می‌رسد که گرایش‌های وی به آنچه وی جریان «چپ اسلامی» نامیده بر نگرش وی مؤثر بوده است. حنفی از آن روهوادار جریان چپ اسلامی خوانده می‌شود که از یک سو به ناکارآمدی میراث حاضر و لزوم بازسازی آن معتقد است (چپ) و از دیگر سو نادیده‌انگاشتن میراث دینی را هم نادرست می‌داند. (اسلامی)

۱۱. برای یافتن نقدهایی بر شیوه وی رک به: بلقریزی، نقد التراث (العرب و الحدیث ۳)، ص ۱۸۷-۱۵۹.

۱۲. امری که به نظر نگارنده نقطه ضعف روشنفکران وطنی به شمار می‌رود.

۱۳. در دهه هشتاد میلادی میان این دو گفت‌وگوهایی مکتوب انجام گرفت که در مجله‌ای در پاریس نشر می‌یافت و سپس مجموعه همین گفت‌وگوها در سال ۱۹۹۰م در قاهره به وسیله المؤسسة العربیة للدراسات و النشر در قالب یک کتاب با عنوان حوار المشرق و المغرب (حوار الثمانینات) به چاپ رسید.

۱۴. حنفی در این زمینه جمله معروفی دارد: «فنحن نعمل بالکندی کل یوم و نتفنس الفارابی فی کل لحظة و نری ابن سینا فی کل الطرقات و بالتالی یكون تراثنا القدیم حیا یرزق یوخه حیاتنا الیومیة و نحن نظن أننا نبحت عن الرزق و نلهث وراء قوتنا الیومیة». (حنفی، التراث و التجدید؛ موقفنا من التراث القدیم، ص ۱۷)

دکتر حنفی بر اساس همین مورد اخیر، اگرچه گسست کامل از معرفت غربی را درست نمی‌داند، اما همواره به «غرب» و دستاوردهای معرفتی آن و همچنین شیوه بررسی میراث اسلامی به وسیله مستشرقان نگاه منتقدانه و گزینشی دارد. او در راستای تلاش‌های افرادی همچون انور عبدالملک، ادوارد سعید و محمد ارکون (و البته متفاوت از آنها) بر مبنای نقد مرکزیت و محوریت اروپا، در بخش دوم پروژه خود، علمی با نام «علم الإستغراب» (علم غرب شناسی) را در مقابل استشراق (شرق شناسی) پایه‌گذاری کرده و در کتابی مفصل با نام مقدمه فی علم الاستغراب مبانی آن را بیان کرده است.^{۱۵} حنفی هرگونه نوسازی را بدون آگاهی از دستاوردهای معرفتی «دیگری» (غرب) ناممکن می‌داند و به بیان بهتر، نوسازی تنها در تعامل با دیگری شکل می‌گیرد.

حنفی نسبت میراث اسلامی و دین را عموم و خصوص من وجه دانسته و بر این مبنا تلاش کرده است تا میراث (سنت) و دین را از یکدیگر تفکیک کند. در نتیجه اگر نقدی متوجه میراث اسلامی که قطعاً دستاوردی بشری است بشود، آن نقد ربطی به اصل دین نخواهد داشت.^{۱۶} طبیعی است که دیدگاه وی درباره بشری بودن میراث اسلامی و نیز تفکیک ماهوی دین و میراث، با اعتقاد او به «تاریخ‌مندی»، «پلورالیسم دینی مبتنی بر تأویل» و «نقدپذیری معرفت دینی بر پایه نفی تقدس میراث» در ارتباط مستقیم باشد.

یکی از دغدغه‌های فکری حنفی که از نظرگاه او می‌تواند وضع جوامع مسلمان را بهبود ببخشد، «انسانی‌سازی علوم» و تغییر مرکز توجه از «آسمان» به «زمین» است. حنفی در راستای اعتقاد به جدانپذیری میراث اسلامی از هویت انسان مسلمان، در صدد نوسازی علوم اسلامی در ابعاد گوناگون برآمده است.^{۱۷} برای نمونه معتقد است که علم کلام باید مسائل خود را به جای الهیات بر محور جامعه سامان دهد یا آنکه علم فقه باید به سه علم حقوق، اقتصاد و سیاست تبدیل شود. به نظر می‌رسد که همین نگرش، حنفی را به کارکردگرایی و مصلحت‌گرایی افراطی دچار کرده تا آنجا که معتقد است افکار و اندیشه‌ها همگی دارای ارزش معرفت‌شناختی یکسان بوده و تنها بر پایه «کارکرد اجتماعی» و «منفعت» بر یکدیگر برتری می‌یابند.^{۱۸} شاید بر همین اساس است که وی پروژه فکری‌اش را بیش از آنکه «اندیشگانی» باشد، پروژه‌ای «سیاسی» می‌داند.^{۱۹}

۱۵. علاقه‌مندان می‌توانند علاوه بر کتاب خود حنفی، به مقاله «الاستشراق والاستشراق معکوساً» اثر صادق جلال العظم که به وسیله محمدرضا کلاهی با نام «شرق‌شناسی و شرق‌شناسی وارونه» به زبان فارسی هم ترجمه شده و همچنین مبحث «شرق‌شناسی وارونه» در کتاب روشنفکران ایرانی و غرب، اثر مهرداد بروجردی مراجعه کنند.

۱۶. حنفی معتقد است که دین جزئی از میراث اسلامی است، نه بالعکس. (ر.ک به: حنفی، التراث والتجدید؛ موقفنا من التراث القديم، ص ۲۳)

۱۷. دکتر حنفی با نگاهی کاملاً کارکردگرا نسبت به علوم می‌نویسد: «ما رفضناه قديماً قد نقبله حديثاً و ما قبلناه قديماً قد نرفضه حديثاً.» (حنفی، التراث والتجدید؛ موقفنا من التراث القديم، ص ۲۱) این نگاه وی نیز نقد قرار شده است.

۱۸. حنفی، التراث والتجدید؛ موقفنا من التراث القديم، ص ۲۱. در اینکه این نظر حنفی تا چه اندازه امکان تحقق عملی دارد باید تأمل شود؛ چون تعریفی که از «کارکرد»، «منفعت» و «مصلحت» ارائه می‌شود متفاوت است.

۱۹. حنفی، التراث والتجدید؛ موقفنا من التراث القديم، ص ۲۷. شایسته است درباره علت نگاه سیاسی حنفی به میراث اسلامی پژوهشی جداگانه انجام شود. جالب آنکه حتی افرادی همچون طیب تیزی و علی حرب (با گرایش مارکسیستی) تا این اندازه میراث اسلامی

شیوه‌های نوسازی نزد حنفی

دکتر حنفی نوسازی را در سه سطح پیگیری کرده است:

۱. نوسازی زبانی

۲. نوسازی روشی

۳. نوسازی نگرش

۱. نوسازی زبانی

از منظر حنفی یکی از گام‌ها برای به‌روز کردن یک علم، تغییر زبان آن علم به تناسب اوضاع و شرایط زمانه و پیشرفت‌های علمی و تمدنی است. در نگاه حنفی آنچه علوم اسلامی سنتی از آن رنج می‌برند، ناتوانی زبان این علوم در تعامل با دستاوردها و اقتضائات دنیای معاصر است که از دین، چهره‌ای ناتوان و منفعل در برابر این اقتضائات ترسیم کرده است. علت این امر را هم در ویژگی‌های زبان سنتی می‌داند که تنها در زمان خود کارایی داشته است. وی این زبان را دارای این ویژگی‌ها می‌داند: ۱. لاهوتی ۲. دینی ۳. تاریخمند ۴. قانونی و تکلیف محور^{۲۱}. ۵. صوری و انتزاعی. ۲۱ در نگاه حنفی زبان جدید که بر محوریت مسائل انسانی شکل خواهد گرفت، ناگزیر باید واجد این ویژگی‌ها باشد: ۱. عام و قابل فهم برای دیگران ۲. منعطف و تغییرپذیر ۳. عقلی (عقل آن را انکار نکند و اصطلاح محور نباشد) ۴. دارای مستند و ماب‌ازایی در عالم حس و مشاهده ۵. انسانی (انسان در تعاملات روزانه خود با آن درگیر باشد) ۶. عربی (در مقابل معرب و مستعرب)

۲. نوسازی روشی

به وسیله کشف سطوح جدید در تحلیل آگاهی (الشعور)^{۲۲}

۳. تغییر محیط فرهنگی (تغییر البیئة الثقافية)

در همین مرحله است که حنفی پای عنصر «تاریخمندی» را به میان می‌آورد و از نسبیت میراث

را سیاسی نگریسته‌اند.

۲۰. یکی از نکاتی که همواره ذهن نگارنده را به خود مشغول داشته، وجود مشابهت‌های بسیار میان اندیشه‌ها و نظریات جدید نواندیشان دینی ایرانی و روشنفکران (نواندیشان) جهان عرب است. در این مجال قضاوت درباره این مشابهت‌ها و چگونگی آنها مد نظر نیست، اما از نظر زمانی بسیاری از این نظریات ابتدا به وسیله اندیشمندان جهان عرب مطرح شده است. برای نمونه می‌توان ریشه‌های رؤیاینگاری وحی را در کتاب الفن القصصی فی القرآن الکریم، اثر محمد احمد خلف الله یا طرح مباحث جدیدی در فهم متن را در فهم النص، اثر نصر حامد ابوزید و نیز آثار محمد ارکون پیگیری کرد که خود می‌تواند موضوع نوشتار جداگانه‌ای باشد. در همین راستا می‌توان به «زبان قانونی و تکلیف محور» متون دینی اشاره کرد که دکتر عبدالکریم سروش در مباحث خود با موضوع «حق و تکلیف» به آن اشاره کرده است. دکتر سروش زبان حاکم بردنیای کهن و همچنین ادیان را زبان و پارادایم «تکلیف محور» می‌داند که پس از قرون وسطی و بر اثر تلاش‌های علمی نامینالیست‌ها و همچنین ویلیام آکمی این زبان بر پایه «حقوق» تغییر یافت و به ویژه بر حق طبیعی تأکید شد که لئو اشتراوس نیز به آن توجه ویژه داشته است. آنچه دکتر حنفی در این مجال بر آن تأکید کرده نیز همین لزوم تغییر زبان میراث اسلامی از «قانون» به «حقوق» انسان همچون حقوق طبیعی و... است. (حنفی، التراث والتجدید، موقفنا من التراث القديم، ص ۱۱۶)

۲۱. برای یافتن مثال‌ها و توضیحات بیشتر درباره نوسازی زبانی رک به: حنفی، التراث والتجدید، موقفنا من التراث القديم، ص ۱۰۹-۱۳۲.

۲۲. برای یافتن توضیحات بیشتر رک به: التراث والتجدید، موقفنا من التراث القديم، ص ۱۳۳-۱۳۶.

اسلامی به سبب زاینده شدن آن در شرایطی مشخص سخن می‌گوید و معتقد است که دلیلی برای جمود بر آن در سایر شرایط وجود ندارد.^{۲۳}

چند نکته درباره پروژه حسن حنفی

۱. دکتر حنفی هرگز فرآیند نوسازی و همچنین تبدیل علوم میراث اسلامی به علوم انسانی را سهل نمی‌پندارد. با این حال در نگاه وی این فرایند در برخی از علوم آسان‌تر و در برخی دیگر به دشواری صورت می‌پذیرد.^{۲۴} (بر اساس نسبت‌شان با انسان و علم انسانی)

۲. هدف نهایی همه گام‌های ذکر شده تبدیل همه علوم به علمی واحد است که معنای تمدن را نمایندگی کند و مترادف با آن باشد. همچنین در نگاه حنفی همه این علوم باید به ایدئولوژی تبدیل شوند تا بتوانند به منزله نسخه‌ای شفابخش برای جامعه اسلامی ایفای نقش کنند.^{۲۵}

۳. درباره مراحل که حنفی در زمینه نوسازی نام برده باید تأمل شود، و آلا در نگاه نخست، مراحل ماند بازسازی زبانی، نگرشی سطحی و نادرست از پروژه وی به دست می‌دهند.

۴. به نظر می‌رسد که تحقق آنچه حنفی مدنظر دارد، نیازمند کار گروهی است و یک فرد به تنهایی نمی‌تواند از عهده آن برآید.

گفتگویی با دکتر حسن حنفی^{۲۶}

جناب آقای دکتر حنفی، توجیحات این اعتقاد (حضرت عالی) مبنی بر اینکه نوسازی از دل میراث (سنت) صورت می‌گیرد چیست؟ چگونه می‌توان با میراث به صورت کلی و با میراث دینی به‌طور خاص تعامل نمود؟

۲۳. حنفی برای نمونه از لزوم تغییر اولویات در فقه سخن می‌گوید که در فقه سنتی، محوریّت و اولویّت با «عبادات» بوده است، اما امروز با توجه به تغییراتی که در روابط انسان‌ها به وجود آمده، ناگزیر از خوانش مجدد فقه با محوریّت و اولویّت «معاملات» هستیم. همچنین در زمینه علم اصول دین حنفی از لزوم بازسازی این علم متناسب با شرایط سیاسی و اجتماعی دنیای امروز سخن می‌گوید. او معتقد است که مسئله این علم از دیرباز توحید در مقابل شرک و تجسیم بوده است که امروز دیگر نخستین اولویّت نیست؛ زیرا دیگر کمتر کسی است که امروز به پرسش بت‌ها باور داشته باشد. آنچه امروز در خطر است همانا اوضاع زمین، مردم و روح آنها و نظام‌هاست که همگی به ویژه در جوامع اسلامی در معرض فروپاشی قرار گرفته است. بر همین اساس حنفی معتقد است که مضمون توحید باید دگرگون شود: «فتوحیدنا هولاهوت الأرض و لاهوت الثوره و لاهوت التحرر و لاهوت التنمیة و لاهوت التقدم». وی مشابه همین گفتار را درباره فلسفه و تصوّف نیز مطرح کرده است. (حنفی، التراث و التجدید، موقفنا من التراث القديم، ص ۱۳۹)

۲۴. برای نمونه تبدیل علم اصول فقه به علم روش‌شناسی و تبدیل فقه به علم اقتصاد، حقوق و سیاست و نیز 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 خواهد بود که البته حل‌ناشدنی نیست.

۲۵. دکتر حنفی می‌نویسد: «التراث و التجدید دراسة فقهية يقوم بها فقيه في الحضارة الإسلامية ككل وليس في الفقه وحده». (حنفی، التراث و التجدید، موقفنا من التراث القديم، ص ۱۷۴)

۲۶. این گفتگو به وسیله پژوهشگر تونس دکتر بسام الجمل در حاشیه همایش «مستجدات البحث في فلسفة الدين» که به همت مؤسسه مطالعاتی پژوهشی «مؤمنون بلا حدود» در تونس و در فوریه سال ۲۰۱۴ م برگزار شد، انجام گرفته و استاد حنفی به پرسش‌ها درباره نواندیشی در اسلام پاسخ گفته است.

- مسیحیت از دل یهودیت بیرون آمد و حضرت مسیح (ع) نیز از تورات. پس از آنکه یهودیان آموزه‌های آن را در شعائر و مناسک منحصر ساخته بودند، خوانشی معنوی به دست داد. خود اسلام نیز از دل یهودیت و مسیحیت برون آمده است. برای نمونه در قرآن این‌گونه آمده است: «وإن عاقبتهم فاعقبوا بمثل ما عوقبتهم به...»^{۲۷} (النحل: ۱۲۶) این همان چیزی است که شریعت یهود آن را بیان کرده و همین آموزه را در مسیحیت نیز می‌بینیم. اسلام اما در این میان، آزادانه شریعت، محبت، اطاعت و پیروی را با یکدیگر جمع نمود و بر همین اساس، پدید آمدن هرامر جدید، نیازمند برخی زمینه‌ها است و به ناچار از دیگری بیرون می‌آید. نکته مهم آن است که اگر آنچه قدیم و کهنه است را به حال خود و انهمیم، جنبش سلفی‌گری تقویت خواهد شد و از این رهگذر، دگرگونی (و نوسازی) در فرایند ارتباط و تعامل (با میراث) به دست خواهد آمد، نه از مسیر بریدن و دست‌کشیدن.

این به معنای آن است که انباشت دانش و معرفت منجر به پیشرفت آن (و عبور از آن دانش) می‌شود. بنابراین میراث و نوسازی دو مقوله جدا از یکدیگر نیستند یا می‌توانیم بگوییم که این جدایی امکان وجود نمی‌یابد.

- درست است. برای نمونه مناسب است که به تاریخ علوم اسلامی نظری بیفکنیم. مثلاً در فلسفه، فارابی مکمل نظرات کندی، ابن سینا کامل‌کننده فارابی و ابن رشد مکمل همه حکیمان پیشین به شمار می‌روند. در فقه نیز مالک بن انس بر میراث ابی حنیفه افزود و شافعی تلاش کرد که میان این دو جمع نماید. در علم کلام نیز اشاعره مبانی خود را بر پایه آنچه معتزله فراهم آورده بودند بنا کردند و ماتریدیه تلاش کردند تا میان این دو جمع نمایند. همه این موارد نشان‌دهنده آن هستند که پس از عبور از هر مرحله پیشرفت اتفاق می‌افتد.

• در همین موضوع تا چه حد می‌توان مدرنیسم اروپایی را به منزله نمونه‌ای قابل پیروی در مسیر مواجهه و تعامل با میراث اسلامی به شمار آورد؟

- طبیعی بود که اسلام در ابتدای شکل‌گیری خود از همه ادیان و اعتقاداتی که پیرامونش زیست می‌کردند سخن بگوید. بر همین اساس از مسیحیت، یهودیت، صابئیت (که ستارگان را می‌پرستیدند و حضرت ابراهیم پیش از مسلم و یکتاپرست شدنش بر آن آیین بود) سخن گفت. در روایات هم از مجوس سخن به میان آمده است. این به معنای آن است که هر فرهنگی در چارچوبی که آن را دربر گرفته ایجاد می‌شود و نمی‌تواند از خلأ پا بگیرد. پس همان‌طور که گفته شد، انباشت (و در نظر داشتن مسیر پیشین) است که جدید را پدید می‌آورد. دقیقاً مانند درختی که انسان همواره آن را سیراب ساخته و مراقبتش می‌کند تا رشد کرده و در نهایت میوه دهد و به ثمر نشیند.^{۲۸}

۲۷. و اگر [ستمگرا] مجازات کردید، پس فقط مانند ستمی که به شما شده مجازات کنید و اگر شکیبایی ورزید [و از مجازات کردن بگذرید] این کار برای شکیبایان بهتر است.

۲۸. وی نسخه پیشرفت غربی را برای جوامع اسلامی کارآمد نمی‌داند، اگرچه معتقد است که باید از تجارب آنان بهره گرفت.

• جناب دکتر حنفی، حضرت عالی همواره دیگران را به پایه‌گذاری آنچه گفتمان عربی. اسلامی تجددگرایانه فراخوانده‌اید و این مهم، از رهگذر به دست دادن فهم جدید و بی‌سابقه از معنای «اجتهاد» و نوآوری در میراث اسلامی صورت خواهد گرفت. شما همچنین تعبیر «اجتهاد ذهنی» را به کار برده‌اید. به هر حال منظور شما از این نوع اجتهاد، آن است که با قضایا و حوادث نوپدید و عصری پیوند داشته باشد، اما پرسش من این است: چه کسی شایستگی این گفتمان‌سازی را دارد؟ آیا مشکلات و دشواری‌های خاصی از این گفتمان‌سازی و رواج آن جلوگیری می‌نماید؟ دست‌آخر اینکه در نگاه شما ارتباط پیچیده میان سه‌گانه «اجتهاد»، «نوسازی» و «پیشرفت و آبادانی» چیست؟

- اجتهاد (رایج) به معنای استنباط احکام فقهی برای وقایع نوپدید به‌ویژه در موارد کفیری و همچنین حلال و حرام است. حال آنکه اجتهاد همه ابعاد زندگی را در بر می‌گیرد. از جمله: اجتهاد و نوآوری در زندگی شخصی، اجتهاد و نوآوری در کار، اجتهاد و نوآوری در برخوردها و مواجهات و ... این همان چیزی است که غربیان نام «ابداع» بر آن نهاده‌اند. البته در این راه به دنبال پیروی از شیوه غربی نیستیم؛ زیرا در این صورت در دام تقلید گرفتار خواهیم شد. این را گفتم تا به واسطه ناپسند دانستن تقلید توجیهی برای تقلید سلفی‌گرایان از قدما فراهم نیآورده باشم. چون گرفتار شدن به تقلید از غربی‌ها سلفی‌گرایان را وامی‌دارد تا بگویند: اگر بنا بر تقلید باشد، قدما و سلف خودمان شایسته‌تر هستند تا غربیان. با وجود این، می‌بینیم که اجتهاد بر پایه احساس یک مشکل و دغدغه و همچنین شناخت اصول و بنیان‌هایی که اجتهاد می‌تواند به آنها تکیه کند شکل می‌گیرد. نهایتاً اجتهاد بر اساس ارائه راه‌حل‌های بدیع، دستاوردها و فوایدش آشکال گوناگون و بلکه بسیاری می‌یابد.

بنابراین آشکال و جوانب اجتهاد گوناگون است. از یک سو به سلطه دینی مرتبط است که معرفت دینی را در انحصار خود می‌داند و از سوی دیگر می‌توان از اجتهاد سیاسی و اجتماعی سخن گفت. در هر صورت بدون اجتهاد، زندگانی از حرکت باز خواهد ایستاد.

شما همچنین پیشنهاد شکل‌گیری گفتمان سومی در کنار وجود دو گفتمان دیگر (گفتمان سلفی و گفتمان سکولار) در جهان عرب را مطرح کرده‌اید که «می‌داند چه می‌گوید و چگونه می‌گوید». آیا اعتقاد دارید که این گفتمان از دو گفتمان دیگر عبور کرده و آنها را پشت سر گذاشته یا آنکه تنها میان آنها جمع نموده است؟ این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که یکی از نقدهایی که همواره متوجه شماست آن است که حضرت عالی تلاش می‌کنید که آنچه را در این زمینه غیرقابل جمع است با هم جمع و سازگار نمایید.

- من خود می‌دانم که این گفتمان پیشنهادی جدید، عبور از دو گفتمان رایج به وسیله ترکیب آنها با یکدیگر است. نیک می‌دانیم که گفتمان سلفی‌گرایی فریبندگی‌های خاص خود را دارد. از جمله آنکه زبانی را به کار می‌بندد که دل‌ها را به خود متمایل می‌گرداند و بروجدان تأثیر می‌گذارد. در سوی

دیگرنیز گفتمان سکولار، آدمیان را می‌فریبد؛ زیرا می‌داند که چه بگوید. بنابراین از حقوق، آزادی و دموکراسی سخن می‌گوید که در انقلاب‌های عربی سال‌های اخیر شاهد آن بوده‌ایم. بنابراین مهم آن است که «زبان» (ابراز) را بشناسیم تا بتوانیم مردم را مجذوب نماییم و باید بدانیم که چه بگوییم تا بتوانیم زبان گویای آنها در بیان مصالحشان باشیم؛ زیرا مفاهیم در میراث موجود است و باید شیوه بیان آنها مورد توجه قرار گیرد. مثل آنچه در قرآن کریم (در سوره ص) درباره نزاع میان دو نفر بر سر گوسفندانشان آمده و به دنبال بیان اهمیت مسئله عدالت است که برای آن از زبان فلسفه یونانی بهره گرفته‌ایم. بر همین اساس نیازمند بازسازی زبانی به دور از هیاهو هستیم.^{۲۹}

این به معنای آن است که آگاهی تاریخی (تاریخی‌اندیشی) در میان مسلمانان وجود ندارد؛ چون همواره به همان معارف پیشین که در شرایط مختص به خود تولید شده بودند بسنده نمودند. با این حال چطور می‌توان از پیشرفت و نوسازی علوم نقلی سخن گفت؟ آیا این نیازمند نوعی جسارت در تعامل با میراث دینی نیست؟

- این علوم نیز بخشی از میراث ما هستند که نمود آن را در مساجد و کلاس‌های درس دانشگاهی می‌بینیم و مردم همواره به آن گوش سپرده‌اند.^{۳۰} برای نمونه به حدیث «اسراء و معراج» در صحیح بخاری توجه نمایید. کدام حافظه می‌تواند همه آن جزئیات به تصویر کشیده شده را حفظ و نگهداری نماید؟ همچنین به نظر می‌رسد که بسیاری از علوم اسلامی نیازمند بررسی علمی هستند. مواردی همچون اسباب نزول، نسخ و بسیاری از مباحثی که در جوامع دربردارنده حدیث نبوی وجود دارند و زمان (انقضای) برخی شان به سر رسیده است. من شخصاً خجالت می‌کشم که برای مثال از ابوابی مثل «باب الرق»،^{۳۱} «باب السبایا»،^{۳۲} «باب الغنائم»^{۳۳} و... در این کتب سخن بگویم. هنگامی که از این ابواب سخن می‌گوییم خواه ناخواه زمینه‌ای را فراهم کرده‌ایم تا دیگران بگویند: «بینید شریعت اسلام چه آموزه‌هایی دارد و چه مسائلی برای آن اهمیت دارد». اینها همه در حالی است که ما امروز مسائل جدیدی را پیش روی خود داریم. برای نمونه همواره درگیر تشکیل دولت ملی بوده‌ایم که البته چندان توفیقی هم نیافتیم. لذا پس از فروپاشی دولت مرکزی عثمانی، مسئله دولت‌های ملوک الطوائفی و تشکیل دولت کردی، ترکمن و ارمنی مطرح شد یا آنکه با مسئله فقر و دشمنانی همچون آمریکا و اسرائیل مواجه هستیم. (پس باید به جای مسائل کهنه به این‌گونه مسائل پرداخت.)

پس بر همین اساس بر ضرورت انتقال از «احیاء علوم دین» به «احیاء علوم دنیا» تأکید نموده‌اید، بدین اعتبار که مسائل و درگیری‌های دوران جدید با آنچه برای پیشینیان اهمیت داشت تفاوت یافته

۲۹. حنفی در مواضع گوناگون کتاب التراث و التجدید، موقفاً من التراث القدامی به این نکته اشاره کرده است. وی به دنبال آن است که آنچه در میراث اسلامی آمده است را با زبانی متفاوت از زبان سنتی ارائه دهد.

۳۰. این نظر حنفی ناشی از نگاه خاص وی به میراث اسلامی و حضور فعال آن در زندگانی مردم است که پیش‌تر به آن اشاره شد.

۳۱. بابی درباره برده‌داری.

۳۲. بابی درباره اسیران.

۳۳. بابی درباره ثروت‌های جنگی به دست آمده.

است. پس دین به خودی خود بازدارنده فرد مسلمان از یافتن پاسخ‌های مناسب برای مسائل پیش رویش نیست. علاقه دارم نظر شما درباره مسئله پلورالیزم را بدانم که در نگاه حضرت عالی پایه و اساس ابداع است. آیا زمان پلورالیزم نیز به سر رسیده یا آنکه همزمان با طلوع نهضت (روشنگری) عربی جدید جان دوباره یافته است؟ پایه، اساس و ضوابط این پلورالیزم چیست؟

- پلورالیزم یکی از ریشه‌ها و بنیان‌های پیشرفت و ترقی است. بر این اساس چهار مذهب فقهی (در اهل سنت) خواهیم داشت که هیچ یک دیگری را تخطئه و تکفیر نمی‌کند. به همین دلیل است که فقیهان گفته‌اند: «حق متعدد است». همچنین در این صورت است که همگان می‌توانند همزیستی داشته باشند؛ زیرا حق اختلاف پذیرفته شده است. بنابراین پلورالیزم در صلب و سرشت اسلام وجود دارد، اما متأسفانه به دلیل سلطه سیاسی آن را از کف داده‌ایم؛ زیرا سلطه سیاسی همواره از این پلورالیزم (و گوناگونی احزاب و دسته‌ها) واهمه داشته است تا مبادا وجود آنها منجر به (تشکیل اپوزیسیون و) مخالفت‌گری‌های سیاسی نشود، اما امروزه ما شاهد حالت عجیبی هستیم که هر کس دست به اجتهاد و نوآوری می‌زند، تکفیر می‌گردد و این در حالی است که اساس پلورالیزم در غرب مورد پذیرش واقع شده و از آن دفاع می‌شود.

اجازه می‌خواهم که پرسشی را در موضوع تصوف مطرح کنم. تا چه اندازه می‌توانیم میزان اهتمام شما به تصوف و تجربه صوفیانه را دریابیم؟

- تصوف همواره در زندگی مردم تأثیرگذار بوده است. برای نمونه به دسته‌های صوفی در مصر بنگرید که حدود ده میلیون مصری بر آن آیین هستند. همچنین در سودان، موریتانی، مراکش و تونس. ببینید که در جشن‌های ولادت پیامبر اسلام (ص) چه رفتارهایی انجام می‌دهند و به چه خرافاتی باور دارند. مسئله دیگر بحث «علم» است. آیا علم از طریق مجاهده (وریاضت)، توبه و ورع به دست می‌آید؟ ببینید صوفیه درباره مقامات و احوال چه می‌گویند. آیا علم منتظر می‌ماند تا خداوند نوری بر قلب ما بیفکند یا آنکه از راه تجربه و شناخت طبیعت و قوانین آن حاصل می‌گردد؟ آیا همچنان باید در این علم طبیعی و ریاضی بر یافته‌های غرب اعتماد نماییم؟

می‌توانم بگویم که علم صوفی خطری برای شیوه‌های آموزشی ما به شمار می‌رود. اخلاق صوفی نیز خطر دیگری است؛ زیرا همواره به صبر، ورع و خوف فرامی‌خواند. کدام صبر؟ صبر حد و حدودی دارد و اگر از حد بگذرد عیوب بسیاری متوجه آن می‌گردد. خوف نیز این چنین است. ما در فرهنگی زیست کرده‌ایم که بر پایه خوف و ترس بنا شده است. خوف از حاکم و یا بیگانه. من به آن عقده خوف می‌گویم. به هر حال به نظر می‌رسد که پیشرفت‌هایی نیز در شیوه‌های صوفی‌گری حاصل شده است اما در کدام سمت و سو؟ آیا این پیشرفت به سوی بالا بوده است یا به جلو؟ چرا نباید پیشرفت روحی و

رو به بالا را به پیشرفت افقی تغییر دهیم؟^{۳۴}

• آیا امروزه توجیهی برای بازگشت قدرتمندانه تصوف به برخی کشورهای اسلامی به ویژه در دورانی که تنور انقلاب‌ها نیز گرم شده است وجود دارد؟

- به نظر من خیر. تصوف به لحاظ تاریخی در مرحله ضعف و پس از غضب حکومت به وسیله امویان پا گرفت. معاویه نیز در قبال این جریان، سیاست چماق و هویج را به کار گرفت و یاران علی را از فراز مأذنه‌ها تخریب می‌کرد. در این شرایط، برخی راه شهادت را برگزیدند و برخی دیگر شهادت را چاره مشکل نمی‌دانستند. این گروه با معاویه همکاری نکردند و راه عزلت، خانه‌نشینی و مبارزه منفی با نظام سیاسی ستمگر در پیش گرفتند. پرسش من این است که خب! اکنون چه کنیم؟ آیا باید از مقاومت ناامید شد؟ واضح است که مقاومت فلسطینیان از سال ۱۹۴۸م تا کنون موفق نبوده است، اما آیا این به معنای آن است که هر کسی به خانه برود و فلسطینیان زمین‌هایشان را رها کنند تا اشغال شوند؟

عنوان کتابی که در آن به تصوف پرداخته‌اید مرا برمی‌انگیزاند. نام کتاب من الفناء إلى البقاء است. با وجود تصویری که از صوفی‌گری ترسیم نمودید، درباره کدام «بقاء» می‌توانیم با صوفیه سخن بگوییم؟

- بقا در زمین. صوفیه معتقد به بقای در خداوند (و عالم لاهوت) هستند و من می‌خواهم آن را به بقای در زمین تغییر دهم. محمد اقبال نیز بر همین باور بود و بیتی از اشعار وی درباره فنا و بقا نیز بر همین گرایش اشاره دارد. عاقلانه به نظر نمی‌رسد که اسرائیل، یهودیان را از نقاط گوناگون دنیا جمع کرده و در سرزمین‌های اشغالی اسکان دهد و ما فلسطینیان را رها نماییم. از میان هشت میلیون فلسطینی، چهار میلیون تحت یوغ اشغال (صهیونیست‌ها) هستند. بقیه نیز از زمین‌های مادری‌شان رانده شده‌اند. حال به نظر شما کدام یک (از دو فرهنگ) اهمیت بیشتری دارد و دارای اولویت است؟ اینکه به فنا بیندیشند یا آنکه در زمین باقی بمانند؟

آیا این به معنای آن است که ایمان صوفیانه نسبت به سایر اقسام ایمان خصوصیت و ممیّزه جداگانه‌ای ندارد؟

- به هر حال نمی‌دانم که مقامات و احوال (سلبی) موجود در صوفیه که مرید به دنبال دست‌یابی به آنها است تا چه میزان می‌تواند به کارآبادانی زمین، ساخت کارخانه‌ها و آموزش در دانشگاه‌ها کمک نماید. مقاماتی همچون رضا، توکل، ورع، خشیت و... نمی‌دانم تا چه اندازه می‌توان جامعه‌ای را بر

۳۴. مقصود دکتر حنفی این است که باید به پیشرفت دنیوی بیندیشیم و از ظرفیت‌های این مکاتب در این مسیر بهره بگیریم، نه آنکه تمام تلاش و توجهمان به ملکوت باشد. این نگاه به صوفیه میان همه روشنفکران جهان عرب مشترک نیست. برای نمونه آدونیس در کتاب الثابت والمتحول... فرهنگ صوفی را به دلیل آنکه نوعی شورش علیه خوانش‌های رسمی از متون دینی و همچنین نوعی ابداع به شمار می‌رود ستوده است.

پایه این ارزش‌ها استوار ساخت.

حتی اگر این ایمان بر ابعدای اخلاقی که موجب پویایی ارزش‌های انسانی در زندگانی اجتماعی می‌شوند تأکید نماید؟

- در این صورت دیگر نمی‌توان آن را تصوف نامید، بلکه تنها گرایش‌های ایمانی. اخلاقی در تفسیر اسلام به سود مسلمانان است، اما معجزات یا کراماتی که صوفیه به آنها ایمان دارند و مدعی انجام آنها هستند چنین قابلیت‌هایی ندارند. از فردی از متصوفه در بغداد را که سینه‌خیز در حال حرکت بود، درباره مسیری که در پیش گرفته بود پرسش کردند. این‌گونه پاسخ داد که قصد مکه کرده است. آیا معقول است که انسان سینه‌خیز از عراق تا حجاز برود؟ چرا باید مردم را در این نوع افعال غیرعقلانه وارد ساخت، در حالی که به دنبال آنها به عقلانیت هستیم؟ امروزه اگر شخصی را ببینیم که مثلاً در مسیری حرکت می‌کند و مانند حلاج بانگ «انا الحق» سر می‌دهد خواهیم دید که او را دستگیر کرده و به قتل خواهند رسانید. پس چرا باید انسان خود را به خطر بیندازد؟ زعیم سلفیان یعنی ابن تیمیه گفته است که تصوف طریقه خواص است، نه عوام. کسی که به دنبال تصوف است باید مسیر را به تنهایی بپیماید و مردم را به سمت خود نخواند.

خداوند تا زمانی که انسان کمک‌رسان هموعانش باشد او را یاری خواهد کرد. راه خداجویی نیز در آسمان نیست، بلکه این راه در زمین و در دستگیری از فقیران، بیچارگان و ... است.^{۳۵}

کتابنامه

- بلقزیز؛ نقد التراث؛ ط ۱، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۲۰۱۴.
- ؛ العرب و الحدائة؛ دراسة في مقالات الحدائین؛ بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۲۰۰۷.
- حنفی؛ التراث و التجدید، موقفنا من التراث القدیم؛ ط ۵، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ۲۰۰۲.
- مجموعه من الباحثین (تحت اشراف بسام الجمل)؛ محاولات تجدید الفكر الاسلامی؛ ج ۲، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ۲۰۱۶.

۳۵. این گفتار برآمده از نگاه حنفی به علم کلام و اصول دین است که امروز باید مسائل انسان را مدنظر قرار دهد و موضوع آن از توحید به انسان تغییر یابد.