

A Critical Approach to Ḥasan Ḥanafī's Materialist, Phenomenological, and Humanistic Reading of Tawḥīd

✉ Seyyedeh-Somayyeh Şeddiqi  / PhD in Islamic Theology, Al-Mustafa International University
somayesediqi@yahoo.com

Naşrullah Āqājānī / Assistant Professor, Department of Social Sciences, Bāqir al-‘Ulūm University
nasraqajani@gmail.com

Nasrīn Mīānji / Assistant Professor, Department of Philosophy and Religions, Al-Mustafa International University
Received: 2024/04/29 - Accepted: 2024/07/02
zeinab.mianji@gmail.com

Abstract

Monotheism, meaning belief in the oneness of God and not ascribing partners to Him, is the basis of all divine religions. Intellectuals studying religion with the conventional approach of the contemporary West have distorted religion and reduced it to something worldly, materialistic, and humanistic. One of these figures is Hassan Hanafi, a contemporary Egyptian intellectual. The present study examines and criticizes his view on the subject of monotheism. In his works, especially the book "From Creed to Revolution," Hanafi offers a modern reading of theological topics and challenges all the principles of religion - even the Sunni readings. In his approach, monotheism should not be interpreted as an attribute of a true, infinite and perfect being, but as a human matter with contemporary social, historical, and cultural considerations. According to him, an interpretation appropriate to the needs of today's world should be presented. He considers theology to be the opposite of humanism, which in a new reading must be changed from a theological aspect to a human and worldly one. His reading has no relevance to monotheism in any of the divine religions; rather, it is a negation of monotheism and its implications. This article attempts to review his ideas by referring to his thoughts in the aforementioned book.

Keywords: critical approach, tawḥīd, phenomenological, humanistic, Ḥasan Ḥanafī.

نوع مقاله: پژوهشی

رویکرد انتقادی به قرائت مادی، پدیدارشناختی و اومانستی حسن حنفی از توحید

somayesediqi@yahoo.com

nasraqajani@gmail.com

zeinab.mianji@gmail.com

ک سیده سمیه صدیقی  / دکتری کلام اسلامی جامعة المصطفی العالمیه

نصرالله آقاجانی / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم ع

نسرین میانجی / استادیار گروه حکمت و ادیان جامعة المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲

چکیده

توحید به معنای اعتقاد به یگانگی خدا و شریک قائل نشدن برای او، اساس همه ادیان الهی است. روشنفکرانی که با رویکرد متداول غرب معاصر به بازخوانی دین پرداخته‌اند، دین را از حقیقت خود خارج کرده و به امری این‌جهانی، مادی و اومانستی تنزل داده‌اند. یکی از این شخصیت‌ها، حسن حنفی، روشنفکر معاصر مصری است. پژوهش حاضر به بررسی و نقد دیدگاه او در موضوع توحید می‌پردازد. با مراجعه به آثار حنفی، به‌خصوص کتاب «من العقيدة إلى الثورة» که درصدد قرائت مدرن از مباحث کلامی است، همه اصول دین - حتی با قرائت اهل سنت - را به‌چالش می‌کشد. در رویکرد او، توحید نه به‌عنوان صفتی برای موجودی حقیقی و بی‌نهایت از کمال هستی، بلکه باید به‌عنوان امر انسانی و در پرتو شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی معاصر بازخوانی شود و تفسیری متناسب با نیازهای دنیای امروز از آن ارائه گردد. او الهیات را وارونه انسانیات می‌داند که در قرائت جدید باید از وجه الهیاتی به چهره انسانی و این‌جهانی تغییر یابد. قرائت او هیچ تناسبی با هیچ‌یک از ادیان الهی در باب توحید ندارد؛ بلکه به نفی توحید و لوازم آن بازمی‌گردد. این مقاله می‌کوشد با مراجعه به اندیشه‌های او در کتاب یادشده، به نقد و بررسی آن بپردازد.

کلیدواژه‌ها: رویکرد انتقادی، توحید، پدیدارشناختی، اومانستی، حسن حنفی.

مقدمه

«توحید» بنیادی‌ترین اصل اعتقادی در اسلام، به معنای یکتا و بی‌مانند دانستن خداوند و همچنین بی‌شریک بودن اوست. همه انبیای الهی در ابتدای امر مردم را به توحید و یگانگی خدا فرامی‌خواندند. نخستین جملات حضرت محمد ﷺ در آغاز دعوت مردم به اسلام نیز دربرگیرنده شهادت به یکتایی خدا و دوری از شرک بوده است. توحید همچنین در قرآن و روایات معصومین ﷺ مورد توجه قرار گرفته است. متکلمان مسلمان مراتبی را برای توحید برشمرده‌اند که این مراتب عبارت‌اند از: توحید ذاتی به معنای اعتقاد به یگانگی ذات خدا؛ توحید صفاتی به معنای یگانگی صفات خدا؛ توحید افعالی به معنای بی‌نیازی خدا در افعالش؛ و توحید عبادی به معنای آنکه جز خداوند کسی شایسته پرستش نیست.

نوشتار حاضر با رویکردی انتقادی به مسئله توحید از نگاه حنفی، بر اساس کتاب وی با عنوان *من العقیده الی الثوره*، که به‌طور خاص به بازخوانی عقاید اسلامی پرداخته است، می‌پردازد. در رویکرد انتقادی، علاوه بر توصیف پدیده‌ها، تفکر و تحلیل و نقد و ارزیابی صورت می‌گیرد که در پی درک عمیق‌تر از اندیشه‌ها و ادله و ساختارهای زیرین آن انجام می‌شود.

از آنجاکه توحید مهم‌ترین اصل اعتقادی و محور تمام آموزه‌های اسلامی است، هرگونه تحریف در این اصل، باعث تغییر و تحریف از دین خواهد شد؛ لذا انجام پژوهش‌هایی در این باب، دارای اهمیت و ضرورت زیادی است. در زمینه بررسی اندیشه‌های حنفی تألیفاتی صورت گرفته است؛ اما تنها موارد معدودی به بحث اعتقادی از دید وی پرداخته‌اند که از جمله آنها کتاب *اسلام و تجدد در مصر با رویکرد انتقادی به اندیشه حسن حنفی*، تألیف نصرالله آقاجانی، پایان‌نامه تجدد علم کلام فی فکر حسن حنفی، تألیف زعیتر سعاد، و پایان‌نامه نقد و بررسی آراء دین‌شناسانه حسن حنفی (با محوریت کتاب *من العقیده الی الثوره*)، تألیف زینب مختاری رشت‌آبادی است. با تأملی که صورت گرفت، روشن شد که پژوهش‌های صورت گرفته در زمینه دیدگاه‌های اعتقادی حنفی نیز بحث توحید را به‌طور گذرا مطرح کرده و وارد جزئیات این بحث و بررسی آن نشده‌اند؛ لذا نوشتار حاضر نیز که به‌طور خاص به بررسی و نقد تفسیر حنفی درباره توحید می‌پردازد، ضروری به نظر می‌رسد.

لازم به ذکر است که توحید از دو بعد قابل بررسی است: یکی به معنای خاص، که به عنوان صفت یگانگی برای خدا به کار می‌رود؛ و دیگری به معنای عام، که تمامی مباحث خداشناسی را دربرمی‌گیرد. در نوشتار حاضر، توحید به معنای اول مورد نظر است.

۱. مبانی معرفتی حسن حنفی در بازخوانی توحید

حسن حنفی، متفکر برجسته مصری، در آثار خود به بازخوانی و بازسازی مفاهیم کلیدی اسلامی، از جمله توحید می‌پردازد. او معتقد است که درک سنتی از توحید در دنیای مدرن ناکافی است و باید تفسیری جدید از این مفهوم ارائه کرد که با نیازها و چالش‌های عصر حاضر سازگار باشد. حنفی خدا را موجودی غیرحقیقی و موهوم و ساخته شعور

انسان می‌داند که تحت تأثیر شرایط روحی و اقتصادی و سیاسی خاصی شکل می‌گیرد (حنفی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۶۳۹؛ حنفی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۳-۱۱۴). به تعبیر دیگر، انسان را خالق خدا می‌داند! وی پس از تعریف خدا، اوصاف و صفات او - از جمله توحید - را مورد نقد و نفی قرار می‌دهد. حنفی توحید نظری را خاص اعصار گذشته و زمانی که مباحث نظری رواج زیادی داشت، می‌داند و بر توحید عملی، آن‌هم تفسیر مادی و انسانی آن، تأکید می‌کند. او توحید را نه به‌عنوان وصفی برای یک ذات مشخص، بلکه به‌معنای فرایندی می‌داند که نتیجه آن، آزادی انسان از تمام قیود اجتماعی و سیاسی و مادی است. لبّ سخن حنفی درباره توحید، استقلال عقل و اراده انسان است.

بازسازی‌ای که حنفی در مسائل علم کلام - از جمله بحث توحید - صورت می‌دهد، بر اساس مبانی خاص اوست که این مبانی مخدوش‌اند و ما در نقد این دیدگاه به آنها خواهیم پرداخت. یکی از مبانی حنفی در این بحث، پدیدارشناسی است. پدیدارشناسی به‌عنوان یک نظام نظری عبارت است از مطالعه توصیفی یا شناخت پدیدار؛ و پدیدار هر آن چیزی است که در حیطه ادراک و آگاهی انسان قرار می‌گیرد (نوالی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۱). حنفی بر این اساس، خدا را به‌عنوان وجودی عینی و متعالی، از دایره توجه انسان تعلیق می‌کند و از دایره شعور او خارج می‌داند و آن را توهم و ساختگی تلقی می‌کند. وی می‌گوید: خدا در شعور انسان حلول می‌کند و مانند تجربه یا جریانی زنده در شعور و آگاهی انسان وجود دارد و با آن زندگی می‌کند؛ نه اینکه واقعییتی قابل اثبات باشد. در حقیقت، انسان خالق خدا و واضع آن در شعور است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۳۹).

مبنای مهم دیگر حنفی در پروژه بازسازی‌اش، اومانیزم است. وی انسان را محور همه امور قرار داده و خدا را از محوریت به حاشیه کشانده است. انسان مورد نظر حنفی، تمام حقایق را در عالم شعور و احساس خود خلق می‌کند و چیزی غیر از آنچه ساخته شعور اوست، وجود ندارد. از دید او، هیچ قدرتی فراتر از قدرت انسان وجود ندارد، جز اینکه ساخته شعور اوست (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۳، ص ۲۲).

۲. معنای توحید

واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» و به‌معنای «یگانه دانستن» است. ریشه این کلمه، «وحد» و به‌معنای انفراد است و از این رو «واحد» به‌معنای انفراد و تنهایی است (فراهیدی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۸۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۴۶). واژه «توحید» در اصطلاح به‌معنای اعتقاد به یگانگی خدا و شریک قائل نشدن برای اوست (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۴۸). شیخ مفید در تعریف توحید چنین می‌گوید: «خداوند - عز و جل - در الهیت و ازلیت واحد است و هیچ موجودی شبیه او نیست و هیچ چیز همانند او نخواهد بود و او در معبودیت، یگانه است و ثانی ندارد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۱).

۲-۱. اقسام و مراتب توحید

برای درک معنای جامع توحید، ابتدا باید با اقسام و مراتب آن آشنا شویم. می‌توان در آغاز، توحید را به دو بخش کلی نظری و عملی تقسیم کرد. توحید نظری یعنی اعتقاد قطعی به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال؛ که اگر این

اعتقاد در اعماق قلب انسان ریشه دواند، به اعمال و رفتار او صبغه خاصی می‌بخشد و کردار او نیز توحیدی می‌شود، که بحث توحید عملی مطرح می‌گردد. پس منظور از توحید عملی، رفتار موحدانه است؛ یعنی انسان در برخورد با خدای متعال به گونه‌ای عمل کند که مقتضای اعتقاد و اندیشه توحیدی اوست. بنابراین تعریف اصطلاحی که می‌توان از توحید ارائه داد که شامل هر دو بعد یادشده باشد، چنین است: توحید عبارت است از اعتقاد قطعی به وحدانیت و یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال خویش و عمل کردن بر اساس این اعتقاد (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۴، ص ۳۵۳).

توحید نظری دارای مراتبی است که عبارت‌اند از: توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی. توحید ذاتی به دو معناست: یکی به معنای اعتقاد به وحدانیت و یگانگی خدا و نفی تعدد و کثرت برون ذاتی است؛ یعنی اعتقاد به اینکه خداوند هیچ مثل و مانند و شریک و همتایی ندارد؛ در برابر شرک صریح و اعتقاد به دو یا چندخدایی؛ و دوم به معنای احدیت و بساطت در درون ذات و سلب ترکیب ذات الهی از اجزای بالفعل و بالقوه است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱). توحید صفاتی، یعنی خدا در صفاتش نیز بی‌همتا است و از صفات مخلوقات منزّه است و لذا شریکی در این بعد نیز برایش نمی‌توان یافت؛ چنان که امام حسین علیه السلام در این باره فرمودند: «لایوصف بشیء من صفات المخلوقین» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۴۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

توحید افعالی به بی‌مانندی افعال خدا اشاره می‌کند؛ که در دو بعد مطرح است: خدا در افعال خود مستقل است و نیازی به هیچ کس ندارد؛ و دیگر اینکه همه موجودات جهان در افعال و آثار خود به خدا نیاز دارند و وابسته به اویند؛ و به عبارت دیگر در هیچ فعلی مستقل نیستند؛ چنان که در قرآن آمده است: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶). توحید عبادی که بیشتر در بعد عملی مطرح است، به این معناست که جز خدا را مورد پرستش قرار ندهیم و در مقابل غیر او، سر تسلیم فرود نیاوریم؛ زیرا عبادت مخصوص خداست: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶).

۳. تفسیر حنفی از الله

در دیدگاه کلام و فلسفه اسلامی، خداوند ذاتی است که دارای جمیع کمالات است و از هرگونه نقصی مبرا است. اسما و صفات متعددی برای خدا گفته شده است که هریک برای اثبات کمالات و نفی نقایص از ذات الهی به کار می‌روند. در این میان، اسمی که مستجمع تمام کمالات اوست، «الله» است. فارغ از نظریاتی که در باب ریشه این واژه بیان شده است، هر فرد دین‌داری این اسم را مختص ذات معینی با ویژگی‌های منحصر به فرد می‌داند که تنها او شایسته چنین نامی است؛ اما حنفی معتقد است که لفظ «الله» برای دلالت بر شخص یا ذات با قدرت معینی به کار نمی‌رود؛ بلکه تنها یک لفظ عرفی است که مردم از آن استفاده کرده‌اند تا بر یک معنای عام دلالت کند و می‌توان از آن به عنوان یک اصل نظری برای سهولت به کارگیری آن در رساندن معانی استفاده کرد: «...لفظ الله لیس الا لفظا عرفیا استعماله الناس للدلالة علی معنی عام، ویمکن استعماله مبدئیا نظرا لسهولة استخدامه فی ایصال المعانی ولكنه لیس

اسما به معنای آنه یدل علی جوهر» (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۰۶). از دید او، لفظ «الله» تنها حاکی از یک نیاز و خواسته و واکنش به حالات نفسانی یا احساسات انسان است. لفظ الله در نگاه او، بیش از اینکه وصفی برای یک حقیقت باشد، تعبیری ادبی یا انشائی است که از احساسات انسان در شرایط درد یا شادی حکایت می‌کند. برای مثال، الله در نزد گرسنه «نان»، در نزد اسیر «آزادی»، و در نزد مظلوم «عدالت» است. وی معنای این واژه را طبق شرایط و اعصار مختلف، متفاوت و متغیر می‌داند. حنفی معتقد است که گرچه لفظ الله در وحی وارد شده است، اما فهم لفظی که مربوط به عصر خاص و برای جامعه خاصی بوده، امر مشکلی است. طبق این توصیف، از آنجاکه «الله» عزیزترین و ارزشمندترین امر نزد ماست، امروز «الله» اموری مانند سرزمین، آزادی، پیشرفت و عدالت است که ارزشمندترین امورند (حنفی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۳-۱۱۴).

حنفی قائل است به اینکه انسان خود معبودش را خلق می‌کند. به تعبیر دیگر، رؤیایها و امیال هر انسانی معبود اوست و او پس از عجز و عدم توانایی بر تحقق این آرزوها، آنها را به صورت شخص در نظر می‌گیرد و او را می‌پرستد. به زعم وی، مقدس‌سازی دلالت بر عدم قدرت می‌کند و فردی که قادر است، هیچ امری را مقدس قرار نمی‌دهد و آن را نمی‌پرستد؛ بلکه با تلاش عملی، اهداف و برنامه‌های خود را محقق می‌سازد؛ اما اگر نتوانست آنها را محقق سازد، به واسطه خیال و تصور این کار را انجام می‌دهد و در پی آن، ذاتی ایجاد می‌شود که بسیاری از اوصاف را می‌پذیرد و سایر آمال محقق‌نشده انسان به او گره می‌خورد و به این ترتیب، انسان با انتخاب دسته‌ای از صفات مطلق و قرار دادن آنها در چهره معبود، خود را معبود قرار می‌دهد و در حقیقت، ذات الهی همان کامل‌ترین صورت ذات انسانی است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۳۹).

حنفی ذات خدا را با عنوان جدیدی یاد می‌کند و آن، «آگاهی محض» (الوعی الخالص) است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۵) که در شعور انسانی به مثابه امر پدیدارشناختی وجود دارد. تعبیر او از خدا چنین است:

ذات خدا همان آگاهی محض است و صفات، مجموعه مبادی‌ای است که ذات آنها را در چهارچوب معرفتی صرف سامان داده و افعال، تحقق این آگاهی اولیه (بنیادین) در تاریخ است. پس ذات و صفات و افعال، بر شیء مشخصی که همه چیز را می‌داند و قادر بر هر کاری است، اشاره نمی‌کند؛ بلکه به این بعد نظری و عملی در شعور انسانی اشاره می‌کند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۷۴).

مشاهده می‌شود که دیدگاه حنفی درباره خدا کاملاً با دیدگاه اسلامی متفاوت است. وی خدا را نه به عنوان موجودی حقیقی و مبدأ عالم، بلکه ساخته شعور و تخیل انسان می‌داند.

۴. توحید در اندیشه حنفی

حنفی معتقد است که «توحید» وصف یا صفت یا معنا یا هیچ امر دیگری نیست؛ بلکه فرایند یکسان‌سازی (عملیة التوحید) است که طی آن، توحید ابتدا در شعور افراد و سپس در جوامع رخ می‌دهد که در نتیجه آن، طبقات اجتماعی از بین خواهند رفت و جامعه واحدی وجود خواهد داشت. تعریفی که حنفی از توحید ارائه

می‌دهد، چنین است: «توحید فعلی از افعال شعور است که در آن، شعور قوا و ابعادش را به‌عنوان یک ماهیت واحد مطلق و عام و خالص یگانه‌سازی می‌کند» (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۲۶).

۴-۱. اصالت توحید عملی

حنفی پس از بیان ابعاد نظری و عملی توحید، بعد نظری آن را به‌کلی مردود دانسته، آن را تنها در بعد عملی صادق می‌داند. او معتقد است که توحید، توحید ذاتی و صفاتی که صرفاً قضایای موجهه یا سالبه بر خدا حمل شود، نیست؛ بلکه توحید امری عملی است که از طریق تحقق اوصاف و صفات و اسمایی که در کلام اسلامی مطرح است، در زندگی فردی و اجتماعی انسان صورت می‌گیرد. وی معتقد است: علت اینکه در گذشته توحید نظری مطرح بوده، خطراتی بوده که توحید نظری را تهدید می‌کرده است؛ زیرا به‌علت ارتباط و برخورد تمدن‌ها و عقاید ادیان و مذاهب مختلف، عقایدی برضد توحید نظری رواج یافته بود و لذا بحث حق خدا بر بندگان مطرح می‌شد؛ اما امروزه دیگر توحید نظری در خطر نیست؛ بلکه توحید عملی در خطر است و این حقوق انسان است که در حال ضایع شدن می‌باشد؛ لذا حق انسان بر خدا مطرح می‌شود و شرک عملی مورد نقد قرار می‌گیرد. شرک عملی در نگاه حنفی به‌معنی تأثیر هر واسطه‌ای بین انسان و خدا به‌عنوان عامل مؤثر در عالم است. گرچه در نگاه بدوی، این تعریف وی از شرک عملی تبیینی صحیح و موافق با دیدگاه اسلامی به‌نظر می‌آید، اما باید گفت که دیدگاه او کاملاً با دیدگاه اسلامی مخالف است؛ زیرا او تنها عامل مؤثر در عالم را عمل و فعلی می‌داند که مبتنی بر علم تجربی و اسباب و علل طبیعی و مادی باشد (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۶۱).

حنفی توحید را فعل شعور می‌داند و فعل شعور همان فعل انسان بما هو انسان و با صرف‌نظر از نسبت دینی اوست، که طی فرایندی، اموری مانند استبداد و جبر و اطاعت نفی شده، آزادی و عدالت و مساوات اثبات می‌شود. سخن نهایی او در باب توحید چنین است: «توحید اعلام استقلال عقل و آزادی اراده انسان است» (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۶۴).

۴-۲. فرایند عملی‌سازی توحید در نگاه حنفی

حنفی توحید را فرایند عملی‌سازی می‌داند. وی این فرایند را در دو مرحله تلقی می‌کند: فعل سلبی و فعل ایجابی؛ فعل سلبی، غیر توحید را نفی و فعل ایجابی توحید را اثبات می‌کند. فعل سلبی یکی از افعال شعور است و وظیفه این فعل، تمایز نهادن بین موضوع علم و اشکال (صیغات) علم است؛ زیرا گرچه موضوع علم واحد است، اما اشکالی که به آن داده می‌شود، بر اساس تصورات ما از موضوع علم، در هر عصری متفاوت است. بنابراین شکل نهایی‌ای برای موضوع علم وجود ندارد؛ بلکه موضوع، شکل‌های جدید را تا بی‌نهایت می‌پذیرد؛ اما اگر بین موضوع علم و یکی از شکل‌هایی که به آن داده شد، توحید صورت گیرد و یکی شود و تنها همان شکل، موضوع قطعی و نهایی علم قرار گیرد، درحقیقت، علم متوقف شده، به جهل تبدیل می‌شود؛ زیرا در آن صورت، تصورات انسان در اعصار مختلف نادیده گرفته خواهد شد و علم بر اساس عصر و متناسب با نیازهای روز انسان نخواهد بود؛ اما فعل ایجابی، آن شکل

پیشنهادی به عنوان جایگزینی برای اشکال قدیمی است. البته این شکل نیز شکل نهایی نیست؛ زیرا پس از مدتی توسط اشکال دیگر جایگزین می‌شود. در این میان، فعل ایجابی مینا و تغییردهنده و محرک است. این دو فعل، در عبارت «لا اله الا الله» نیز دیده می‌شود؛ عبارت «لا اله» در این شعار، قضیهٔ سالبه و عبارت «الا الله» قضیهٔ موجبه است. قضیهٔ سالبه، موضوع را از صیاقات متنوع آن رهایی می‌بخشد و آن را خالص و صرف می‌سازد؛ و موجبه به تناسب و اقتضای عصر، شکلی به آن موضوع می‌دهد. به تعبیر حنفی، این دو فعل، از افعال شعورند که تنزیه و تشبیه را دربردارند: تنزیه نتیجهٔ فعل سلبی است که موضوع را از صیاقات زمانی و مکانی تطهیر می‌کند؛ و تشبیه توقف بر یکی از این صیاقات است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۲۷).

حنفی پس از ذکر مراحل فوق، بُعد عملی توحید را بیان می‌کند. وی معتقد است که معنای عملی شعار «لا اله الا الله»، آزادی شعور انسانی از تمام قیود اجتماعی، سیاسی و مادی است. با این وصف، فعل سلبی که پیش‌تر بیان شد (لا اله)، شعور انسان را از تمام صورت‌های جبر رها می‌کند و فعل ثبوتی (الا الله)، شعور را آزاد، خالق و مبدع قرار می‌دهد. نتیجهٔ این فرایند، این است که در پی فعل اول، انسان را از تبعیت از ارزش‌های جاری در عصرش آزاد می‌کند و فعل دوم، انسان را مظهر ارزش‌های جدید قرار داده، او را به یک اصل عام پیوند می‌دهد. از دید حنفی، عبارت «لا اله الا الله» از جهت ساختار لغوی به دو قسمت تقسیم می‌شود: فعل «اشهد» و سپس «لا اله الا الله»؛ یعنی فعل شهادت و موضوع شهادت. البته شهادت صرفاً به معنای اعتراف نیست؛ بلکه به معنای سخن حق در مقابل حاکم ظالم، قربانی شدن به وسیلهٔ نفس، تحول از حیات فردی زمانی به حیات اجتماعی ابدی است که این امر (شهادت) با عملی کردن افکاری که حرف نفی «لا» بیان می‌کند، صورت می‌گیرد. در این صورت، «شهادت» قول و فعل، ایمان قلبی و اقرار فعلی است و «شاهد» انکارکنندهٔ تمام خدایان عصر، تمام انواع طاغوت و مظاهر مختلف جبر و غرور است. بر این اساس، شهادت دادن (اشهد ان لا اله الا الله) به معنای مخالفت انسان با خدایان عصر است، بدون اینکه امری را برای خدا ثابت کند؛ و خدایی که در این شهادت (لا اله الا الله) نفی می‌شود، همان خدایان عصر است. دو فعل نفی و اثبات - که پیش‌تر بیان شد - توحید را از سطح نظری به سطح عملی تبدیل می‌کند و توحید متشکل از دو فعل می‌شود: فعل نفی، که با حرف نفی «لا» از آن تعبیر می‌شود؛ نفی خدایان عصر و هر آن چیزی است که آزادی انسان و پاکی ضمیر او را از بین می‌برد؛ و فعل اثبات، که حرف «الا» بیانگر آن است؛ اثبات خدای واحد قهاری است که همه در برابر او یکسان‌اند.

به تعبیر حنفی، «توحید» آزادی شعور است که به تدریج در سطح عالم گسترش می‌یابد و به آزادی جهان منجر می‌شود. البته شعوری که حنفی از آن یاد می‌کند، متفاوت با معنایی است که به ذهن متبادر می‌شود؛ او شعور را به معنای ادراک و آگاهی به کار نمی‌برد؛ بلکه مقصود او از شعور - که تحت بحث توحید و دیگر موضوعات کلامی دم از آزادی آن می‌زند - امری پدیدارشناختی است که تمام وجود انسانی را تشکیل می‌دهد.

از دید حنفی، شعار «لا اله الا الله» یک سبک زندگی است که آزادی بشر و دفع جبر از انسان در بعد ایمان و فعل را دربردارد. حنفی وحدانیت را تجربه انسانی در ابعاد مختلف می‌داند: وحدت هدف، وحدت سرنوشت، وحدت وطن، وحدت فرهنگ و وحدت بشریت. او معتقد است که وصف توحید، موضوعی را در خارج ثابت نمی‌کند؛ بلکه نیاز انسانی را بیان می‌کند؛ نیاز به وحدانیت در ابعاد مختلف. حنفی تجربه انسانی را مهم‌ترین دلیل بر ترجیح وحدانیت بر تعدد می‌داند. وی تمام ابعاد حیات انسانی را مبتنی بر وحدت می‌داند؛ وحدت بین نظر و عمل. بنابراین توحید از دید حنفی پروژه‌ای است که باید محقق شود و گرچه هنوز در نسل ما صورت نگرفته، اما امری ممکن است. به عبارت دیگر، وی توحید را امری در قلمرو ممکن می‌داند؛ نه در حوزه واقعیت، که در فرایند عملی کردن توحید، این تبدیل از ممکن به واقعیت صورت می‌گیرد. حنفی معتقد است که در احکام سه‌گانه عقل (واجب، ممکن و ممتنع)، «توحید» همان امر ممکن است و «واجب» فعل انسانی است که قادر است این ممکن را به واجب تبدیل کند و «ممتنع» رضایت به ظلم و جبر و ذلت و رکود است. حنفی در بین این احکام، امکان را مقوله اصلی و محرک امتناع و وجوب می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۱).

۳-۴. منشأ سیاسی توحید

از نگاه حنفی، «توحید» اقرار نظری (اقرار به یگانگی خدا) و یک امر شخصی و خاص برای ذاتی (خدا) که می‌توان وجودش را با براهین عقلی اثبات کرد، نیست؛ بلکه فرایند عملی‌سازی است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۴) که انسان در طول حیاتش آن را با وحدت بین نظام وحی و نظام عالم و استقرار مدینه‌الله بر زمین محقق می‌کند؛ یعنی بر اساس توحید نظری، در مسیر یکسان‌سازی و ایجاد توحید در عالم (به معنایی که مقصود حنفی است)، حرکت کنیم تا در نهایت به جامعه واحدی دست یابیم که هیچ‌گونه تضاد و چندگانگی وجود نداشته باشد. در این صورت است که شکاف طبقاتی در جامعه و عالم از بین می‌رود و بین همه انسان‌ها وحدت و یگانگی ایجاد می‌شود. تحقق این امر، با تبدیل آگاهی فردی به آگاهی اجتماعی و سپس آگاهی تمدنی تاریخی تکمیل می‌شود؛ لذا نیازی به اثبات توحید در هر مکان یا زمانی نیست؛ بلکه توحید، حرکت تاریخ و سرنوشت بشریت است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۱). البته لازم به ذکر است، این دیدگاه حنفی که در این موضع بیان می‌کند، با سخنان وی در مواضع دیگر کاملاً متناقض است. او در موارد مختلف، به‌خصوص در بحث تکفیر، بیان می‌کند که هیچ‌گونه تعدد آرای منجر به کفر نمی‌شود و نمی‌توان هیچ‌کس را به‌علت رأی مخالف، متهم به کفر کرد. وی در آنجا تعدد رأی و عقیده را عامل پیشرفت جامعه می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۵، ص ۱۳۲)؛ اما جای این سؤال باقی است که چگونه با آرای مختلف و حتی متناقض، به جامعه یگانه و بدون تعدد و - به تعبیر وی - به مدینه‌الله دست یافت؟! به‌خصوص که وی قید توحید بر اساس نظام وحی را نتیجه نهایی این فرایند معرفی می‌کند: «علم التوحید هو الاساس النظری للعمل و عمل التوحید هو توحید الشعور ثم توحید العالم فی نظام واحد یکون نظام الوحی» (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۱).

حنفی توحید را دارای دو طرف می‌داند: یک جهت آن وحی می‌باشد که به‌عنوان نظام الگو برای عالم است؛ و جهت دیگر، واقعیت منعطفی برای توجیه وحی است. البته لازم به ذکر است که حنفی از وحی تفسیری کاملاً متفاوت با دیدگاه دینی ارائه می‌دهد:

وحی مجموعه‌ای از نگرش‌های انسانی است که در هر زمان و مکانی تکرار می‌شود؛ وحی ساخته بشری و توصیفی از وضعیت انسان در جهان است...؛ وحی توصیفی برای ذات مشخصی که حول خود می‌گردد، نیست؛ وحی درحقیقت، حرکتی به‌سوی انسان به‌جهت دادن نظم و قانونی برای زندگی اوست (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۸۷). حنفی معتقد است که در عملی‌سازی توحید، وحی از صرف یک امر نظری به یک نظام برای عالم تبدیل می‌شود که در آن، وحدت در ابعاد مختلف حاکم است و این امر، تنها از طریق یک نظام سیاسی که به‌وسیله آن، بین نظام وحی و نظام عالم وحدت صورت گیرد، کامل می‌شود. او معتقد است که منشأ توحید، و بلکه منشأ علم اصول دین، سیاست است. وی سیاست را آغاز و پایان توحید، و توحید را موضوعی برای تشکیلات سیاسی می‌داند و با این بیان، فقها را - از آنجاکه تفکر سیاسی داشتند - اولین موحدین (ایجادکننده وحدت) می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۳).

توحید نظری قدیم که نظریه‌ای در ذات و صفات و افعال بود، صرفاً به‌اقتضای شرایط آن عصر شکل گرفته بود؛ زیرا در آن عصر، توحید عملی کامل شده بود و جامعه اسلامی جامعه‌ای پیروز بود که خطری سرزمین‌های اسلامی را تهدید نمی‌کرد و تهدیدی که وجود داشت، در بعد فکری بود و نظریات و عقاید ادیان و مذاهب مختلف وارد تفکر اسلامی شده بود و به‌ناچار توحید نظری برای مواجهه با عقاید نظری شکل گرفت؛ اما آنچه امروز جامعه اسلامی را تهدید می‌کند، عقاید نظری باطل نیست؛ بلکه سرزمین و ملت اسلامی در خطر است و لذا عملی‌سازی توحید ضرورت می‌یابد که هدف آن، ایجاد وحدت بین وحی و نظام عالم است. «ذات» که تعبیری از جامعه پیروز است، در نگاه حنفی با تغییر شرایط، تغییر نکرده است. در گذشته، جامعه اسلامی پیروز و مستحکم و همراه با فتوحات بود؛ اما امروز با آنکه با جامعه‌ای شکست‌خورده مواجهیم، تعریف ذات همچنان بر اساس گذشته به‌معنای جامعه پیروز لحاظ می‌شود که نتیجه آن، قدرت و تسلط فرد واحد بر جامعه بدون هیچ‌گونه پیروزی و فتوحی برای امت است؛ درحالی که با تغییر شرایط، باید مصداق موضوع نیز متفاوت شود. امروز نظریه ذات و صفات و افعال بارز نیست؛ بلکه خدا از طریق فعل و سلوک در جهاد و شهادت ظاهر می‌شود. درنهایت، وی توحید را یک وظیفه فردی و اجتماعی و تاریخی برای انسان می‌داند که باید از طریق تبدیل وحی به‌عنوان یک نظام الگو برای عالم، بین فکر و واقعیت یگانگی و وحدت ایجاد کند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۶). البته گفتنی است که معنا و حقیقت وحی نزد حنفی، غیر از معنایی است که مسلمین و علمای اسلامی به آن معتقدند و این یک مشترک لفظی است.

۵. نقد دیدگاه حنفی در مورد توحید

واژه توحید که از نظر لغوی به‌معنای یگانه دانستن و یکتا شمردن است، در لسان اهل فلسفه و کلام و اخلاق و عرفان به معانی گوناگونی به‌کار می‌رود که در همه آنها، یگانه دانستن خدای متعال در حیثیت خاصی لحاظ می‌شود و گاهی

به عنوان اقسام یا مراتب توحید در نظر گرفته می شود. همان طور که بیان شد، توحید به معنای یادشده مورد اتفاق مذاهب اسلامی است و تنها در برخی مراتب اختلافاتی وجود دارد؛ اما با تأمل در سخنان حنفی دیده می شود که وی نظری کاملاً برخلاف دیدگاه اسلامی ارائه می دهد. دیدگاه حسن حنفی درباره توحید و اقسام آن، به ویژه تأکید او بر توحید عملی و پیوند آن با عدالت اجتماعی، در میان اندیشمندان مسلمان بازتاب های گسترده ای داشته و مورد نقد و بررسی های مختلفی قرار گرفته است. در اینجا به برخی از مهم ترین نقدهایی که به دیدگاه حنفی وارد است، اشاره می شود.

۱-۵. مبانی نادرست و غیردینی اندیشه حنفی در باب توحید

حنفی با توجه به اینکه تحت تأثیر افکار فلاسفه غربی و نیز شرایط سیاسی و اجتماعی دوران زندگی اش بوده، دیدگاه های مطابق با آن افکار و شرایط ارائه داده است. نقد کامل مبانی فکری وی مجالش بیش از این نوشتار می طلبد و در اینجا به اجمال به آنها اشاره می شود. از جمله مبانی فکری حنفی که در نظریات او - از جمله موضوع توحید - بسیار مشهود است، مبنای پدیدارشناسی اوست که اساسی ترین حقایق هستی، از جمله وجود خدا را به احساس درونی فرد و خودآگاهی او نسبت می دهد (حنفی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۳-۱۱۴)؛ اما طبق این رویکرد، نخست باید وجود حقایق دینی را - از جمله خدا، که محور مباحث کلامی است - تعلیق کرد؛ سپس با روشی پدیدارشناسانه آن را مورد مطالعه قرار داد. به این ترتیب، حقایق عینی آموزه های دینی تعلیق می شود و تنها بعد شعوری و وجود احساسی آن در درون انسان مورد تأکید قرار می گیرد (آقاجانی، ۱۳۹۱، ص ۹۴).

از دیگر مبانی اندیشه های وی، انسان گرایی است؛ به طوری که می توان گفت که هدف اصلی وی از بازخوانی علوم اسلامی، جایگزین کردن انسان به جای خداست؛ چنان که در تمامی مسائل علم کلام (توحید، نبوت، امامت، معاد و...)، تفسیری ارائه می دهد که جایی برای خدا باقی نمی ماند و کاملاً انسان را محور هستی قرار می دهد؛ به طوری که حتی انسان را خالق خدا (الله) می داند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۳۹)؛ درحالی که بر اساس آموزه های دینی و فلسفه اسلامی، تمام هستی عین فقر و ربط به علت هستی بخش است و از خود هیچ استقلال ندارد؛ چنان که خداوند در قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). فلاسفه اسلامی با تبیین بحث علت و معلول، رابطه ربطی معلول به علت و عدم استقلال آن را طرح می کنند (طباطبائی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸-۳۱) و امکان فقری را مطرح می نمایند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳). از آنجا که حنفی خود را پایبند به عقل می داند و جایگاه ویژه ای برای عقل و تحلیل عقلی قائل است، باید به دیدگاه فلاسفه، که برخاسته از تعقل می باشد، توجه کند.

مبنای دیگر حنفی در این بحث، تاریخی نگری اوست. وی معتقد است که هر اندیشه ای تحت تأثیر شرایط تاریخی خاصی شکل گرفته اند و مربوط به همان تاریخ اند. او توحید نظری را امروز قابل طرح نمی داند و آن را مربوط به گذشته می داند؛ اما در این مورد باید گفت که دین، هم از جهت مبدأ فاعلی، ثابت، لایتغیر و همیشگی است و هم از حیث مبدأ قابلی ثابت و تغییرناپذیر است. منشأ دین، حقیقت لایتغیر الهی است و مقصد و مخاطب دین، فطرت و ذات و

روح انسان‌هاست که قرآن آن را امر مشترک میان همه انسان‌ها و تبدیل‌ناپذیر معرفی می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰). بنابراین اساس آموزه‌های قرآن و دین، خطاب به فطرت انسانی بوده و مطابق همین فطرت واحد و برای هدایت و کمال آن است و همان‌طور که فطرت امری تاریخمند نیست، تغییر زمان و مکان نیز آن را کهنه نمی‌کند. در نتیجه، قوانین هدایت آن و نحوه تخاطب با آن هم تغییر نمی‌کند. بنابراین آموزه‌های دینی نمی‌توانند حاصل یا متأثر از فرهنگ زمانه باشند تا آنها را امری تاریخمند بدانیم (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴).

مبنای دیگر حنفی، نسبیت‌گرایی است. از دیدگاه حنفی، میراث اسلامی قرائت‌های مختلف و احتمالات گوناگونی را دربرمی‌گیرد که هیچ معیار نظری برای تشخیص صواب و خطا وجود ندارد. وی معتقد است: از آنجاکه هر نظریه‌ای بر اساس شرایط تاریخی و اجتماعی خاصی به‌وجود آمده، و به‌عبارت‌دیگر، تعبیری از روح عصر خود است، نمی‌توان انتخاب یک نظریه را دلیلی بر خطا بودن دیگر نظریات دانست؛ زیرا هر کدام طبق شرایط خاص خود مطرح شده‌اند؛ اما برای عصر ما کارایی ندارند و ما نیازمند دیدگاهی متناسب با نیازهای عصر هستیم. وی تغییر شرایط اجتماعی و مطابقت با آن را در اصول اساسی میراث اسلامی نیز صادق می‌داند؛ چنان‌که وحی نیز امر ثابتی نیست و به‌اقتضای تغییر شرایط اجتماعی، تغییر را در خود راه داده است. بنای اجتهاد نیز بر همین تغییر شریعت بر اساس اقتضائات عصری بوده است. وی درباره تمامی آموزه‌های اسلامی نیز چنین دیدگاهی دارد؛ چنان‌که خدا را مفهومی می‌داند که برای هر شخص، هر جامعه و هر زمانی معنایی متفاوت می‌یابد (حنفی، ۱۴۱۲، ص ۵۵) و این چیزی جز نسبیت نیست. حاصل دیدگاه وی این است که نظریه و تفسیر و فهم مطلق و ثابتی وجود ندارد؛ بلکه هر آنچه هست، برخاسته از عصر خود بوده و در عصری دیگر، ممکن است مورد پذیرش یا رد قرار گیرد. البته مبانی فکری حنفی به‌نحوی با یکدیگر همپوشانی دارند و برخی نتیجه دیگری هستند. برای مثال، نسبیت‌گرایی نتیجه دیدگاه وی در باب تاریخی‌نگری و فایده‌گرایی است که با تاریخی دانستن همه امور و قول به نبود معیار حقیقت، رخ می‌دهد. به هر صورت، نسبیت‌گرایی، چه آن را مبنایی مجزا در نظر بگیریم و چه آن را نتیجه مبانی دیگر حنفی بدانیم، با چالش‌هایی مواجه است که بیان می‌شود. نسبی‌گرایی و نسبیت، یعنی «حقیقت، مطلق نیست؛ بلکه نسبت به زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تاریخ، روش و دیدگاه و حتی اشخاص، متفاوت است» (فتاوی اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۵۵۵۴). نسبی‌گرایی از جهات مختلفی مردود است. در کنار حقایق متغیر و نسبی، حقایق مطلق و جاودانی هم وجود دارند که با گذشت زمان تغییر نمی‌کنند؛ مانند اصول عقلی و اخلاقی که ریشه در فطرت انسان دارند و در همه زمان‌ها و مکان‌ها معتبرند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۹-۱۱۵). اما حنفی با برگزیدن نسبیت‌گرایی، وجود چنین حقایق مطلق را انکار می‌کند و در مقابل عقل و فطرت، که به‌دنبال حقایق مطلق هستند، قرار می‌گیرد. علاوه بر این، نسبیت‌گرایی با آموزه‌های دینی تمام ادیان الهی - نه فقط اسلام - در تضاد است؛ زیرا تمام ادیان الهی وجود حقایق مطلق و جاودان، مانند خدا و... را می‌پذیرند.

یکی از مبانی مهم در تفکر حسن حنفی، مبنای اومانستی اوست. حنفی تحت تأثیر ایده‌های لودیک فوئرباخ، فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، مفهوم خدا به‌عنوان موجودی متعالی و خالق جهان را محصول فرافکنی انسان می‌داند؛ به این معنا که ویژگی‌ها، افکار و احساسات خود را به موجودی بیرونی و تلقی آن به‌عنوان واقعیتهای مستقل از خود نسبت می‌دهد (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۴۲). حنفی معتقد است که مفهوم خدا در طول تاریخ بشر به‌عنوان فرافکنی ویژگی‌ها و آرزوهای محقق‌نشده انسان شکل گرفته است. از دید وی، انسان برای رهایی مشکلاتی که در طول تاریخ با آنها مواجه بوده، به دنبال قدرتی برتر از خود بوده است و در این راستا ویژگی‌های درونی خود، مانند قدرت، عدالت و... را به موجودی بیرونی به‌نام خدا نسبت داده و به او پناه برده است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۳۹). مهم‌ترین اشکالی که بر این مبنای حنفی وارد است، این است که در این دیدگاه، وجود خدا به‌عنوان موجود متعالی و خالق جهان انکار می‌شود و در حد ساخته ذهن و تخیل انسان تنزل می‌یابد؛ که این با آموزه‌های دینی ادیان الهی، از جمله اسلام، که قائل به خدا به‌مثابه موجودی متعال و خالق جهان‌اند، در تضاد است. در مقابل این مبنا، فلاسفه و اندیشمندان اسلامی به اثبات وجود خدای متعال و خالق جهان می‌پردازند و با استفاده از ادله عقلی و فلسفی اثبات می‌کنند که وجود جهان، نظم و هدفمندی آن و نیز فطرت انسان، به وجود خالق حکیم و توانا شهادت می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۸-۲۷۳).

۵-۲. نفی وجود خداوند به‌عنوان یک وجود عینی و حقیقی

چنان‌که دیده شد، حنفی خدا را به‌مثابه موجودی حقیقی که دارای اوصاف کمالی است، نپذیرفته و او را تنها ساخته ذهن انسانی، که حاکی از کمبودها و نیازهای انسان است، می‌داند. وی با این تفسیر از خدا، اساس و ریشه دین را برمی‌کند و محور عقاید دین را نابود می‌کند. در ادیان توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام)، خدا موجودی حقیقی با اوصافی مانند غیرمادی، متعالی از جهان، قادر و عالم مطلق و خیر محض است و به‌رغم تمام تفاوت‌هایی که در این ادیان وجود دارد، در این دیدگاه اساسی در باب خدا شریک‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۸). خدا مبنا و اساس هستی است و نه تنها فلاسفه و متکلمین مسلمان، بلکه بسیاری از اندیشمندان غیرمسلمان نیز - چنان‌که در منابع و گفت‌وگوهای اندیشمندان متأله دیده می‌شود - تأملات زیادی در این موضوع داشته و هریک به اثبات وجود واقعیت و حقیقتی به‌نام خدا پرداخته‌اند.

اینکه حنفی خدا را به‌مثابه یک واقعیت خارجی نفی می‌کند، نه تنها از جهت دینی، بلکه از جهت فلسفی نیز مردود است. بر اساس دیدگاه فلاسفه، واجب‌الوجود امری است که ذاتاً عدم و بطلان را نمی‌پذیرد؛ پس واقعیت، واجب‌الوجود است؛ لذا اصل وجود واجب بالذات، نزد هر انسانی بدیهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۱۳). بیان علامه طباطبائی در این باره چنین است:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی هیچ قید و شرطی واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی، لاواقعیت نمی‌شود و چون هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت، نفی‌ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود و بدون آن از هستی زایل می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۰۳).

خدا در نگاه اندیشمندان خداپاور، یک حقیقت عینی و خارجی است و لذا کسانی که بر وجود خدا اقامه دلیل می‌کنند، درصدد اثبات همین واقعیت عینی‌اند؛ وگرنه موجودی که وجود خارجی ندارد و صرفاً بر اساس نیاز و میل انسان در ذهن شکل می‌گیرد، نیازی به اثبات ندارد.

۵-۳. نفی معنای اصطلاحی و قرآنی واژه توحید

چنان‌که در مفهوم‌شناسی واژه توحید بیان شد، این واژه به معنای یگانه دانستن خدا و نفی شریک از اوست و آیات زیادی به این مطلب اشاره می‌کنند؛ اما حنفی این معنا را تحریف می‌کند و معنایی مغایر با معنای دینی، که نه با معنای قرآنی و نه با تعاریف اندیشمندان مذاهب اسلامی توافق ندارد، ارائه می‌دهد؛ وی در تعریف توحید - همان‌گونه که در سایر آموزه‌های کلامی عمل می‌کند - انسان و زندگی مادی و دنیوی او را محور قرار می‌دهد و توحید را در راستای تأمین منافع مادی انسان تعریف می‌کند. گرچه اموری مانند یگانگی و یک‌رنگی در شخصیت انسان و جامعه می‌تواند یکی از نتایج اعتقاد به توحید باشد، اما نمی‌توان اصل توحید به عنوان یکی از اصول اعتقادی را در این معنا تنزل دارد و تحریف کرد.

۵-۴. نفی توحید نظری

اندیشمندان اسلامی توحید را در دو سطح نظری و عملی مطرح کرده‌اند. مباحث نظری، اصل و ریشه و منشأ عمل و رفتار هستند. به عبارت دیگر، عمل و رفتار از باور و اعتقاد سرچشمه می‌گیرد و لذا بعد نظری اهمیت زیادی در بعد عملی انسان دارد؛ اما حنفی - گرچه بیان قدما در تقسیم توحید به نظری و عملی را می‌آورد - مسئله توحید در سطح نظری را نفی می‌کند و معتقد است که مباحث نظری در این باب مربوط به گذشته و عصری است که چالش‌های نظری، مانند تثلیث و شرک و کفر نظری، پیش رو بوده است و لذا امروز تنها بعد عملی توحید مدنظر است، که البته آن‌هم نه توحید عملی‌ای که با دیدگاه اسلامی موافق باشد؛ بلکه توحید عملی به معنایی کاملاً انسانی، که پیش‌تر بیان شد. توحید عملی، درحقیقت پیاده ساختن توحید نظری در سطح عمل و رفتار است؛ پس چگونه می‌توان مبنای عمل را نادیده گرفت؟! در هر صورت، عمل انسان نیاز به مبنای نظری دارد و اگر مبنای الهی آن گرفته شود، مبنای غیرالهی جایگزین آن می‌شود. در این مورد نیز وقتی توحید نظری که مبنای عمل ما و توحید عملی است، حذف شود، روشن است که مبنای دیگری مانند اومانیزم جایگزین آن می‌شود که در پروژه حنفی به روشنی دیده می‌شود.

ما نیز ایجاد جامعه توحیدی یا همان توحید عملی در بعد اجتماعی را می‌پذیریم؛ چنان‌که انبیا نیز در راستای ایجاد چنین جامعه‌ای تلاش می‌کردند؛ اما اگر تأملی در بیانات قرآن در بحث بعثت انبیا داشته باشیم، می‌بینیم که قرآن

هدف بعثت را شناخت خدا و قرب به او (نحل: ۳۶) و برقراری عدالت در جامعه (حدید: ۲۵) معرفی کرده است که مورد اول همان توحید نظری و توحید عملی در بعد فردی است و مورد دوم که برقراری عدالت است، توحید در بعد اجتماعی است؛ اما بدیهی است که مورد اول راهی برای رسیدن به هدف دوم است؛ یعنی لازم است ابتدا توحید نظری و عملی جامعه عمل بپوشند تا در سایه اعتقاد به توحید، عدالت نیز در جامعه برقرار شود؛ و هر دو (توحید در بعد فردی و توحید در بعد اجتماعی) دارای ارزش و اهمیت است و نمی‌توان توحید عملی را جایگزین توحید نظری کرد؛ بلکه هر دو بُعد در کنار یکدیگرند که سعادت و نیاز بشر را تأمین خواهد کردند.

۵.۵. نفی صفت توحید از خدا

حنفی، گرچه به پیروی از کسانی که توحید را مستقل از دیگر صفات مطرح کرده‌اند، توحید را آخرین وصف از اوصاف ذات نام می‌برد؛ اما صریحاً بیان می‌کند که «توحید» صفتی برای موجود مشخصی نیست؛ بلکه یک فرایند است؛ فرایند عملی‌سازی (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۳۳۴)؛ اما حنفی با اینکه غالباً هدف اصلی خود را در پوشش لفاظی و بازی با کلمات قرار می‌دهد و به نوعی با تعابیر دوسویه، از ظهور مقصد اصلی خود خودداری می‌کند - که این به دلیل خوف از واکنش جوامع اسلامی درباره او بوده است - اما او با این تفاسیر از توحید، درحقیقت وحی و خداوند را نادیده گرفته است؛ زیرا خدا در قرآن، در مواضع متعدد، این صفت را برای خود به کار برده است؛ از جمله: توحید: ۱؛ بقره: ۱۶۳؛ نساء: ۱۷۱؛ مائده: ۷۳ و انعام: ۱۹؛ حال آنکه حنفی آن را از این جایگاه خارج می‌کند.

روایات زیادی نیز وجود دارد که توحید به معنای یگانگی خدا را از اوصاف او معرفی و سطوح مختلف آن را بیان می‌کند. این دیدگاه نتیجه تفسیری است که وی از خدا و ذات او ارائه می‌دهد. او خدا را به معنای ذات مشخصی که وجود حقیقی داشته باشد، نمی‌پذیرد؛ بلکه ساخته شعور بشر می‌داند و این برخاسته از مبنای پدیدارشناسانه اوست.

البته با نظر به دیدگاه‌های حنفی در مواضع مختلف، به دست می‌آید که وی حتی خدا را به عنوان موجودی حقیقی و خالق هستی نمی‌پذیرد؛ چه رسد به صفات و اوصاف او. از همین رو به نظر می‌رسد که ارائه ادله نقلی بر اثبات صفات خدا یا هر امر دیگر - گرچه به پیروی از روش متداول در نقد نظریات است - برای حنفی فایده چندانی نداشته باشد؛ و شایسته است که به ادله عقلی بر اثبات این امر پرداخت. فلاسفه و متکلمین اسلامی براین متعددی بر اثبات توحید ارائه داده‌اند که از جمله آنها براینی است که بر اساس صرف الوجود و بساطت وجود واجب تعالی تقریر شده‌اند. لازم به ذکر است که ادله اثبات توحید معمولاً در مقابل کسانی ارائه می‌شود که توحید را نفی کرده و در مقابل به تعدد قائل باشند؛ درحالی که حنفی به کلی این صفت را از خدا نفی می‌کند؛ اما از جهاتی می‌توان ارائه ادله اثبات توحید را در نقد حنفی نیز مفید دانست؛ زیرا ارائه ادله عقلی بر توحید، علاوه بر مقابله و مواجهه و رد دیدگاه تعدد در مورد خدا، اصل وجود صفتی را برای خدا مفروض گرفته که آن، توحید است.

۵. سیاسی دانستن موضوع توحید

حنفی معتقد است که توحید برخاسته از سیاست است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۳۳۳)؛ اما آیا واقعاً چنین است؟! توحید یکی از اصلی‌ترین عناصر دینی است که از وحی گرفته شده است و آیات و روایات زیادی بر این مطلب اشاره دارند؛ اما وی این موضوع را نیز به منشائی انسانی و مادی نسبت می‌دهد. برخی از آیاتی که موضوع توحید را مطرح می‌کنند، عبارت‌اند از: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید: ۱)؛ «إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ» (کهف: ۱۱۰؛ انبیا: ۱۰۸؛ و فصلت: ۶) و «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات: ۳۵؛ محمد: ۱۹). این آیات و آیات فراوان دیگری که به‌دلیل ضیق مقام، از بیان آنها خودداری می‌شود، توحید و یگانگی خدا را بیان می‌کنند و نیز روایات بیشمارى که در این باب آمده است، لذا برخلاف نظر حنفی که منشا موضوع توحید را امور سیاسی و اجتماعی معرفی می‌کند، برای آن ریشه دینی قائل است و حتی طبق دیدگاه قرآن، نه‌تنها خداشناسی، بلکه توحید و یگانگی خدا نیز امری فطری در نهاد انسان است (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۲۰).

۵-۷. تفسیر مشرکانه از آیات الهی

عبارت «لا اله الا الله» شعار همه ادیان توحیدی و به‌طور خاص دین اسلام است که در این شعار، الوهیت هر کسی جز الله نفی می‌شود. الله - که در این عبارت، تنها اله جهانیان معرفی می‌شود - موجودی حقیقی است که خالق و رب هستی است. این مسئله امری متغیر و منوط به شرایط نیست تا بخواهیم طبق شرایط مختلف، جایگزینی برای آن قرار دهیم؛ اما حنفی در فرایند خود با عنوان عملی‌سازی توحید، الله را امری متغیر می‌داند که با تغییر شرایط، می‌توان موضوعی به‌تناسب عصر به‌جای آن قرار داد. وی درنهایت این شعار را نه برای بیان یگانگی خدا (در بعد نظری و عملی)، بلکه برای بیان آزادی انسان از تمام قیود اجتماعی و سیاسی و مادی می‌داند؛ به این صورت که با این عبارت (لا اله الا الله)، درحقیقت تمامی قدرت‌ها و قیود از انسان نفی می‌شود و انسان در تمامی ابعاد آزاد خواهد بود؛ اما آیا چنین تفسیری از این عبارت، با مبانی دینی موافق است؟ آیا این تفسیر، چیزی جز شرک و قرار دادن انسان به‌عنوان خدای دیگر و بلکه برتر از الله است؟ وی بارها انسان را تنها قادر مطلق و تنها اراده مطلق هستی می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۳۹)؛ لذا طبیعی است که با چنین مبنا و هدفی، تفسیری این‌گونه از این شعار داشته باشد.

۵-۸. جمع‌بندی

در نگاه اول، دیدگاه حنفی درباره توحید نظری و عملی، مسلمانان را به درک عمیق‌تر و التزام عملی به این مفهوم بنیادین دین اسلام دعوت می‌کند؛ اما با نگاه دقیق‌تر در اندیشه‌های وی، مشاهده می‌شود که او از موضوع خدا و توحید کاملاً تفسیر انسانی، دنیایی و اجتماعی ارائه می‌دهد؛ به‌طوری‌که جایی برای چنین موجود برتری باقی نمی‌ماند تا بخواهیم سخن از توحید و دیگر اوصاف او به‌میان آوریم. حسن حنفی توحید را نه به‌عنوان یکی از اوصاف الهی، بلکه صرفاً به‌عنوان فرایندی برای یکسان‌سازی گفتار و عمل به‌کار می‌برد. تعبیر او از توحید، «انسان کامل» است؛ اما انسانی که کاملاً با تعریف قرآنی متفاوت است. وی طرح مباحث مربوط به توحید نظری (ذات و صفات و افعال) در عصر کنونی را امری

بیهوده و دور از واقعیت می‌داند و خواستار عملی‌سازی این موضوع است. او آزادی انسان از تمامی قیود را نتیجه فرایند توحید می‌داند که در نهایت به آزادی عقل و اراده انسانی می‌انجامد و حق ضایع شده انسان در تاریخ بازپس گرفته خواهد شد. علاوه بر اینکه آرای حنفی در این موضوع برخلاف باورهای دینی است، وی در مباحث خود هیچ‌گونه دلیل علمی ارائه نمی‌دهد و سراسر سخنانی یک‌سویه و بدون هیچ‌گونه استدلال ارائه می‌دهد. در مواردی که آیات قرآن را به کار می‌گیرد، تفسیر کاملاً به رأی ارائه می‌دهد که امری ممنوع و غیرقابل پذیرش از سوی اندیشمندان مسلمان است.

نتیجه‌گیری

حسن حنفی از ذات و صفات و اسمای خدا، تبیینی انسانی ارائه می‌دهد. تصویری که وی از خدا ترسیم می‌کند، کاملاً با تصویر دینی آن متفاوت است؛ امری موهوم، مخلوق ذهن بشر، نسبی و متغیر. وی مطلق بودن خدا را به عنوان ابزاری برای تقلیل جایگاه خدا و نفی صفات کمالی او به کار می‌برد؛ درحالی که خدا در دیدگاه اسلامی واقعیتی عینی و حقیقی است که دارای مصداق ثابت با اوصافی است که عین ذات اوست و مطلق بودن خدا به معنای مطلق بودن مفهومی نیست؛ بلکه به معنای اطلاق وجودی است. از دید حنفی، صفات اموری انسانی هستند که در انسان به نحو حقیقت و در خدا به نحو مجاز می‌باشند. حنفی معتقد است که «توحید» وصف یا صفت یا معنا یا هیچ امر دیگری نیست؛ بلکه فرایندی است که طی آن، شعور انسان‌ها و جوامع را آزاد می‌سازد. حنفی خدا را به عنوان موجودی حقیقی که دارای اوصاف کمالی است، نمی‌پذیرد و او را تنها ساخته شعور انسانی، که حاکی از کمبودها و نیازهای انسان است، می‌داند. وی با این تفسیر از خدا و اوصاف او، اساس و ریشه دین را برمی‌کند و محور عقاید دین را نابود می‌کند.

منابع

قرآن کریم

- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۱). بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم اسلامی و انسانی. ذهن، ۵، ۸۷-۱۱۶.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۸۷). التوحید. تصحیح: سیدهاشم حسینی. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. تصحیح: جمال الدین میردامادی. بیروت: دار صادر.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا). توحید فطری. پاسدار اسلام، ۵ (۴۹)، ۲۱-۱۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: اسراء.
- ابن شعبه حرانی، حسن (۱۴۲۹ق). تحف العقول. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
- حنفی، حسن (۱۴۱۲ق). التراث و التجديد موقفنا من تراث القديم. بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- حنفی، حسن (۱۹۸۸م). من العقيدة الى الثورة. بیروت: دار التنوير.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴). الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل. قم: مؤسسة امام صادق (ع).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ق). نهاییه الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۳۹). المیزان فی تفسیر القرآن. بی جا: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۸ق). مقالات تأسیسیه فی الفكر الإسلامی. بیروت: مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاییه الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۲). ابوزید و تاریخی نگری. قیسات، ۱۸، ۱۱۷-۱۴۶.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۱ق). کتاب العین. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فناهی اشکوری، محمد (۱۳۷۴). معرفت شناسی دینی. تهران: برگ.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش عقاید. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). معارف قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- نوالی، محمود (۱۳۶۹). پدیدارشناسی چیست. تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). کلام جدید. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).