

بررسی تطبیقی آرای سیدجمال‌الدین اسدآبادی و حسن حنفی درباره غرب

غلامرضا ظریفیان*

سیده‌لیلا تقوی سنگدهی**

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی آرای سیدجمال‌الدین اسدآبادی و حسن حنفی درباره غرب با رویکرد نظری-معرفتی می‌پردازد. اسدآبادی بانی جریان نواندیشی دینی است، جریانی که در نیمه نخست قرن بیستم به وجود آورنده جریان دیگری به نام نومعتزلیان شد که امین خولی بانی آن بود و حسن حنفی نیز در حال حاضر یکی از برجسته‌ترین افراد نومعتزلی است. از روند تحقیق این نتیجه‌ها به دست آمد که سیدجمال‌الدین از یک سو موافق استفاده مسلمانان از علوم و فنون غربی بوده و در این زمینه به صورت کلی و بدون نگاه انتقادی سخن گفته است و از سوی دیگر، مخالف مکتب‌های ناسیونالیسم، سوسیالیسم و سکولاریسم بوده اما دموکراسی را استثنا کرده است. حنفی نگاهی مثبت به مکتب‌های غربی دارد و تنها مخالف سکولاریسم است و ضمن آنکه موافق استفاده از علوم و فنون غربی است، خواستار نقد تمام وجوه تمدن و میراث غربی در کنار تمدن و میراث اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: سیدجمال‌الدین اسدآبادی، حسن حنفی، مکتب‌های غربی، علوم و فنون غربی

مقدمه

جهان اسلام در سراسر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی شرایط نابسامانی داشت. برخی از این نابسامانی‌ها عبارت بودند از: انحطاط فکری، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی؛

* استادیار دانشگاه تهران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، تاریخ sangdehi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۰/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۲/۰۴

ضعف نظامی؛ هجوم استعماری غرب و اشغالگری نیروهای بیگانه؛ وجود رژیم‌های خودکامه؛ رویارویی با غرب و جریان‌های غرب‌گرا؛ چالش سنت و نوگرایی و ناتوانی اسلام سنتی در پاسخگویی به مسائل روز.

در چنین شرایطی که مجموعه اندیشه موجود در جامعه پاسخگوی مسائل و چالش‌ها نبود، اندیشمندان مسلمان در برابر نفوذ بیگانگان و مشکل‌های جهان اسلام سه جریان غرب‌گرا، ملی‌گرا و اسلام‌گرا را در پیش گرفتند. جریان اسلام‌گرا از مهم‌ترین جریان‌ها بود که به دو صورت محافظه‌کار (سنت‌گرا) و تجددخواه (اصلاح‌طلب) بروز کرد. جریان اصلاح‌طلبی دینی خود به دو شاخه متمایز تبدیل شد؛ یکی با جهت‌گیری بنیادگرایانه و سلفی و دومی با تمایل‌های نوظهورانه که بنیادگذاران آنها به ترتیب محمدبن عبدالوهاب و سیدجمال‌الدین اسدآبادی بودند. چند دهه بعد جنبش نواندیشی یا اصلاح دینی سیدجمال‌الدین اسدآبادی توجه امین خولی و شاگردش محمداحمد خلف‌الله را جلب کرد و امین خولی با فعالیت‌های گسترده‌اش در این زمینه بانی جریان نومعتزلیان مصر شناخته شد. نومعتزلیان با توجه به میراث فراوان فکری معتزله به آموزه‌های معتزلیان قدیم روی آوردند تا بتوانند با بازسازی سنت اعتزال، برای مسائل مختلف جهان اسلام راه حل بیابند. از معروف‌ترین نومعتزلیان مصر می‌توان به نصر حامد ابوزید، عبدالرحمن بدوی، جابر عصفور و حسن حنفی اشاره کرد که در این میان حسن حنفی، شاخص‌ترین آنها در عصر حاضر و بانی چپ اسلامی است. ناگفته نماند که اندیشه نومعتزلی در برخی از کشورهای اسلامی، به‌ویژه در میان قشر روشنفکر توجه بسیاری جلب کرده است.

جریان نومعتزلی ادامه جریان نواندیشی دینی سیدجمال‌الدین اسدآبادی به شمار می‌رود و در میان نومعتزلیان، حنفی خود را پیرو اسدآبادی معرفی می‌کند، چپ اسلامی را کامل‌کننده جریان اصلاح دینی او می‌شمارد و نوشته‌های خود را ادامه مجله *عروة الوثقی* می‌داند. بر این اساس، در این مقاله تلاش شده است تا به روش توصیفی و تحلیلی و با رویکرد نظری-معرفتی، آرای سیدجمال‌الدین اسدآبادی و حنفی درباره غرب به صورت تطبیقی بررسی شود. پرسش اصلی این است که میان آرا و نظرهای سیدجمال‌الدین اسدآبادی و حسن حنفی درباره غرب چه اشتراک و افتراقی وجود دارد؟ فرضیه اصلی عبارت است از اینکه در رویکرد نظری-معرفتی ضمن موافقت هر دو اندیشمند با استفاده از علوم و فنون غربی، حنفی به تقریب موافق مکتب‌های غربی و سیدجمال‌الدین اسدآبادی به تقریب مخالف آن است.

با توجه به اهمیت نظرهای این دو اندیشمند، نگارنده بر این باور است که آشنایی با دیدگاه‌های اسدآبادی و حنفی درباره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های کنونی جهان اسلام یعنی نحوه ارتباط و تعامل با غرب، می‌تواند تا حدودی راهگشای مشکل‌های عصر حاضر جامعه مسلمانان باشد.

زندگی نامه سیدجمال‌الدین اسدآبادی

درباره ملیت سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۱۷-۱۲۷۵ش / ۱۲۵۴-۱۳۱۴هـ / ۱۸۳۹-۱۸۹۷م) اختلاف نظر وجود دارد، زیرا او خود را افغانی خوانده و محمد عبده زادگاهش را افغانستان دانسته، بنابراین بیشتر نویسندگان او را افغانی نامیده‌اند. اما با انتشار برخی سندها، دلیل‌های تازه‌ای درباره ایرانی بودن او به دست آمده است، چرا که بستگان سیدجمال‌الدین به تولد او در سال ۱۲۱۷ش در اسدآباد همدان، دوره جوانی و تحصیلاتش در نجف و کربلا گواهی داده‌اند. در ضمن باید گفت که او همواره خود را افغانی معرفی نکرده بلکه به نام‌های گوناگونی چون حسینی، طوسی، استانبولی، رومی و جز اینها نیز خوانده است (الحسینی اسدآبادی، ۲۰۰۲: ۵۵-۵۸). این نکته را نیز باید افزود که افغان‌ها تیره‌ای ایرانی‌اند که حتی پس از معاهده پاریس در سال ۱۸۵۶م (هم‌زمان با جوانی سیدجمال‌الدین) و استقلال سیاسی کامل کشورشان از ایران، خود را ایرانی دانسته‌اند.

حادثه‌هایی که در دوره زندگی سیدجمال‌الدین رخ داد بر اندیشه‌ها و موضع‌گیری‌های سیاسی او بسیار تأثیرگذار بود که برخی از آنها از این قرارند: حضور سیاسی و نظامی کشورهای استعمارگر غرب، به‌ویژه انگلستان در منطقه‌های مختلف جهان اسلام از جمله هند و مصر؛ نظام‌های استبدادی حاکم بر جهان اسلام مانند حکومت ناصرالدین‌شاه در ایران، سلطان عبدالحمید در عثمانی و خدیو توفیق در مصر؛ انحطاط داخلی و نبود نظم و قانون در کشورهای اسلامی و فقر و رنج مردم. بنابراین او برای حل مشکل‌های کشورهای اسلامی به منطقه‌های مختلفی از جمله هند، افغانستان، امپراتوری عثمانی و مصر سفر کرد. سفر او به قاهره در سال ۱۲۸۷هـ/۱۸۷۱م و یافتن مریدانی چون محمد عبده و سعد زغلول پربارترین دوره زندگی او به شمار می‌رود. او در هند در سال ۱۲۹۸هـ/۱۸۸۰م کتاب حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان را نوشت و یک سال بعد به دستور مقام‌های انگلیسی مجبور به ترک آنجا شد، بنابراین به پاریس رفت و در سال ۱۳۰۱هـ/۱۸۸۴م هجده شماره از عروة‌الوثقی را منتشر کرد. سیدجمال‌الدین در ایران بسیار کوشید. او به‌جز سفرهای کوتاهی

که نخستین آنها در سال ۱۲۷۶ هـ بود، دو سفر پرهیاهو به ایران داشت. در سفر نخست در سال ۱۳۰۴ هـ وارد بوشهر شد و اعتمادالسلطنه به دستور ناصرالدین‌شاه او را به تهران دعوت کرد. اسدآبادی در این سفر با شاه ملاقات کرد اما پس از مدتی کوتاه به سبب دیدگاه‌های اصلاح‌گرایانه‌اش و نیز بدگویی درباریان و به‌ویژه دولت انگلستان از او به دستور شاه از ایران اخراج شد، به روسیه رفت و سه سال در آنجا اقامت گزید. سفر دوم سیدجمال‌الدین در سال ۱۳۰۷ هـ بود. او که از طرف ایران مأمور گفت‌وگو با روس‌ها درباره امتیازهای داده‌شده به انگلستان شده بود، بعد از دو ماه به ایران بازگشت و با ناصرالدین‌شاه نیز ملاقات کرد اما باز پس از مدت کوتاهی به دستور شاه اخراج شد. او پس از رانده‌شدن از ایران مبارزه‌های خود را بر ضد ناصرالدین‌شاه از سر گرفت و سرانجام به دعوت سلطان عبدالحمید به استانبول رفت اما گرفتار دسیسه‌های او شد تا آنکه در پنجم شوال ۱۳۱۴ هـ مطابق با نهم مارس ۱۸۹۷ م درگذشت (صاحبی، ۱۳۷۵: ۲۲، ۱۲۳، ۱۷۱-۱۹۵؛ عنایت، ۱۳۶۵: ۱۱۲؛ خدوری، ۱۳۶۹: ۵۶؛ بلک، ۱۳۸۵: ۴۸۶-۴۸۷).

سیدجمال‌الدین اسدآبادی را به حق می‌توان پدر نوزایی در جهان اسلام دانست. او سه ویژگی مهم داشت: ۱. معنویت و روحانیت بر پایه هوشمندی ۲. حس عمیق مذهبی و اعتقاد راسخ به کارکرد سیاسی و اجتماعی دین ۳. اخلاق‌گرایی و تفسیر مسائل سیاسی از منظر اخلاقی (علی‌خانی، ۱۳۸۴ الف: ۳۷). میراث او برای جهان اسلام عبارت بود از: ۱. اعتقاد به توانایی ذاتی اسلام برای رهبری مسلمانان و پیشرفت ۲. مبارزه با روحیه تقدیرگرایی و گوشه‌نشینی ۳. بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی ۴. تفسیر عقلانی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به یاد گرفتن علوم جدید ۵. مبارزه با استعمار و استبداد به‌عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان و رهبری نوین در این عرصه (عنایت، ۱۳۶۵: ۱۱۳).

هدف فوری سیدجمال‌الدین رهانیدن مسلمانان از سرکوب داخلی و چنگ‌اندازی‌های خارجی بود. او ناامید از تربیت نسل جدیدی که بتواند به این هدف دست یابد، تلاش کرد تا اقدام‌های اصلاح‌گرایانه را از سطح بالای هرم اجتماعی و در ارتباط با سران دولت و حاکمان وقت آغاز کند، اما بی‌نتیجه بودن این تلاش، ناکارآمد بودن رهیافتش را ثابت کرد چرا که این شیوه به برخورد خشونت‌بار با دارندگان منافع انجامید. اما شاگردان او اصلاحات را با موعظه به مردم عادی آغاز کردند و بر اصلاحات اجتماعی و دینی متمرکز شدند (خدوری، ۱۳۶۹: ۶۹). پس از درگذشت سیدجمال‌الدین تا زمان حسن حنفی جهان

اسلام و به‌ویژه مصر شاهد مسائل مختلفی بود که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اشغال نظامی مصر به دست انگلستان، وابستگی سران حکومت مصر و به‌تقریب همه کشورهای اسلامی به دولت‌های خارجی، دخالت بیگانگان در امور داخلی، استعمار فرهنگی و اقتصادی، اصلاحات به سبک غربی، جنگ جهانی اول و تأثیر آن بر مصر، موج میهن‌پرستی و جریان‌های ملی‌گرایانه، پیدایش گروه‌های اسلامی بنیادگرا مانند اخوان المسلمین و نسل اول نومعتزلیان (میشل، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۴-۳۹؛ الجمل، ۱۹۹۷: ۲۷، ۵۴-۵۹).

زندگی‌نامه حسن حنفی

حسن حنفی، بانی جریان چپ اسلامی، از معروف‌ترین چهره‌های نومعتزلی و در حال حاضر بانفوذترین آنها در مصر است. او که متولد سال ۱۹۳۵م در قاهره است پس از گرفتن درجه دکتری در رشته فلسفه از دانشگاه سوربن فرانسه از سال ۱۹۶۶م در مقام استاد فلسفه مشغول به کار شد و هم‌اکنون نیز مدیر بخش فلسفه دانشگاه قاهره است (گوارایی، ۱۳۸۰: ۱۲-۱۳).

در طول زندگی حنفی حادثه‌ها و مسائل سیاسی مهمی در مصر روی داد که بدون شک در اندیشه او تأثیرگذار بود. این رویدادها عبارت‌اند از: استقلال مصر از انگلستان در سال ۱۹۳۶م، انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲م و در پی آن قدرت‌گیری جمال عبدالناصر، نظام سوسیالیستی دوره ناصر و جنگ‌های اعراب و اسرائیل، سیاست اقتصادی درهای باز دوره انور سادات و گرایش و وابستگی سیاسی به آمریکا در این دوره و دوره پس از او یعنی حسنی مبارک. او از سال ۱۹۶۷م و شکست اعراب از اسرائیل با طرح موضوع‌هایی در حوزه‌های ایدئولوژی و سیاست، نماینده و سخنگوی چپ اسلامی در کشورهای عربی نام گرفت و برای تبیین آرای خود کتاب‌های بسیاری به زبان‌های عربی، فرانسه و انگلیسی نگاشت. آثار او را می‌توان در سه سطح تخصصی، فرهنگی و عمومی تقسیم‌بندی کرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: *من العقيدة الى الثورة، من النقل الى الابداع، قضايا معاصرة، حوار المشرق و المغرب، من مانهاتن الى بغداد، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، الدين و الثورة في مصر* (۸ مجلد).

حنفی خواهان بازگشت به سنت اسلام به منظور بازسازی و نوسازی علوم اسلامی است، از این رو کار خود را بر تطبیق این علوم با مقتضیات زمان متمرکز کرده است. او معتقد به هویت اسلامی و استقلال کامل آن از سنت فرهنگی غربی است. کارهای علمی حنفی را

می‌توان در بازسازی سنت، بازانندیشی بنیان اندیشه غرب و نظریه‌پردازی‌های جدید خلاصه کرد (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۶، ۱۵۰-۱۵۲).

بررسی آرای اسدآبادی و حنفی درباره غرب

برای درک موضع سیدجمال‌الدین اسدآبادی و حسن حنفی درباره غرب باید دو رویکرد را در نظر داشت؛ یکی رویکرد سیاسی و واکنش در برابر حضور سیاسی و نظامی کشورهای استعمارگر غربی در جهان اسلام و دیگری رویکرد نظری و معرفتی یعنی دیدگاه آنها در برابر علوم، فنون و مکتب‌های غربی. در این مقاله دیدگاه این دو اندیشمند با رویکرد دوم بررسی می‌شود.

الف) علوم و فنون غربی

در جهان اسلام در برابر استفاده از علوم و فنون غربی واکنش‌های متفاوتی وجود داشت؛ برخی مخالف و برخی دیگر موافق استفاده از دستاوردهای علمی غرب بودند. سیدجمال‌الدین اسدآبادی با اینکه به شدت مخالف حضور سیاسی و نظامی کشورهای استعمارگر غربی در جهان اسلام بود، واقع‌بینانه بر استفاده از علوم و فنون آنان تأکید داشت و در این زمینه به صورت کلی و بدون هیچ‌گونه نقدی اظهار نظر می‌کرد. او آنچنان بر جایگاه علم تأکید داشت که گفته است: «سلطان عالم، علم است و به غیر از علم، نه پادشاهی بوده است و نه هست و نه خواهد بود و هرگز پادشاهی از خانه علم بدر نرفته است و لکن این پادشاه حقیقی هر وقت پایتخت خود را تغییر داده است، گاهی از مشرق به مغرب رفته و گاهی از غرب به شرق رفته است. جمیع ثروت و غنا نتیجه علم است. پس هر حکومتی را لازم است از برای منفعت خود، در تأسیس علوم و نشر معارف بکوشد» (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۳۷: ۱۲۸-۱۲۹). به باور او سبب فقر، ذلت و بدبختی اهالی مشرق‌زمین آن است که ارزش علم و عالم را نمی‌دانند.

با توجه به جایگاه و کارکرد علم، سیدجمال‌الدین بر کسب علوم حتی از غربیان تأکید داشت و از کسانی که در دوره او علم را به دو قسم علم فرنگ و علم مسلمانان تقسیم می‌کردند و مردم را از علم فرنگ باز می‌داشتند انتقاد می‌کرد، چراکه از نظر او این گروه، از آموختن برخی از علوم که دارای نفع بسیار است، جلوگیری می‌کردند. از نظر اسدآبادی، علم آن چیز شریفی است که به هیچ طایفه‌ای نسبت داده نمی‌شود و انسان را باید به علم

نسبت داد نه علم را به انسان. نزدیک‌ترین دین‌ها به علوم و معارف، اسلام است و هیچ اختلافی میان این دو نیست (همان، ۱۲۸-۱۳۴).

اما حنفی با اینکه بر استفاده از علوم و فنون غربی تأکید دارد، با توجه به ابعاد فرهنگی و تمدنی استعمار نو در برابر آن موضع منتقدانه‌ای می‌گیرد و معتقد است علوم و افکار وارداتی و میراث غربی را باید در کنار میراث علمی مسلمانان نقد کرد، چرا که فرهنگ غرب، فرهنگ جهانی نیست بلکه فرهنگ تاریخی و محلی است و انسان می‌تواند جامعه خود را متحول سازد بدون آنکه از غرب تقلید کند (پیشوایی، ۱۳۷۵: ۲۷-۲۹). به اعتقاد او میراث غربی عبارتی عام و کلی شامل علم، دین و فلسفه است و در هر یک شیوه‌ها و نحله‌های متفاوت وجود دارد که نمی‌توان همه آنها را در جهان اسلام به کار برد، زیرا میراث غربی، میراث کلی انسان و خلاصه تجربه تاریخ بشر نیست، بلکه در ظرف زمانی و مکانی معینی که همان تاریخ غرب است ایجاد شده است و نمی‌توان آن را به نام تجدد به محیط دیگر انتقال داد.

حنفی بر اساس تجربه تاریخی مسلمانان معتقد است همان‌گونه که در عصر ترجمه متفکران از میراث غربی، به‌ویژه یونانی ترجمه و سپس تألیف و شرح کردند، در این زمان نیز می‌توانند با گرفتن مطالبی، خود پایه‌گذار علم و دانش شوند. نباید فراموش کرد که غرب نیز در طول تاریخ از میراث فکری مسلمانان بسیار بهره برده، چنان‌که جریان عقل‌گرایی و نظام آموزشی مسلمانان در جریان عقل‌گرایی و ایجاد دانشگاه‌های اروپا نقش به‌سزایی داشته است (حنفی، ۱۹۸۲: ۱۰-۳۳). او چپ اسلامی را که خود مؤسس آن است، جایگزین و رقیب غرب می‌داند و معتقد است چپ علاوه بر استعمار نظامی از استعمار اقتصادی، فرهنگی و تمدنی آگاه و پشتیبان توده ملت مسلمان است. هدف چپ عقب نشانیدن غرب و بازگرداندن آن به حدود طبیعی آن است (حنفی، ۱۹۸۹: ج ۸: ۲۹-۳۱، ۵۶-۵۸).

حنفی در صدد تأسیس یا ترویج علم جدیدی به نام غرب‌شناسی است. او این علم را رابطه من، یعنی فرهنگ اسلامی عربی و دیگری، یعنی سایر فرهنگ‌ها می‌داند و مهم‌ترین هدفش نجات از غرب‌زدگی و جلوگیری از تقلید الگوهای غربی برای خارج شدن از سلطه استعماری فرهنگ غرب و رویارویی با ایده فرهنگ جهانی است (حنفی و الجابری، ۱۹۹۰: ۳۵-۳۸؛ علی‌خانی، ۱۳۸۴ الف: ۳۲-۴۳). حنفی هدف شعارهای به‌ظاهر انسان‌دوستانه غرب را تسلط بر جهان می‌داند و معتقد است غرب حاضر نیست تمدن‌های دیگر را رسمی شمارد. از نظر او علم شرق‌شناسی اروپا، از جهان اسلام تصویری ساختگی نشان می‌دهد،

ذهنیت وابسته به فلسفه دکارت به خودبینی انجامید و جهان‌بینی انسان‌گرایانه غربی در نهایت به جهان‌بینی گناه‌آلودی تبدیل شد که منجر به نژادپرستی شد. حنفی با غربی کردن جهان اسلام مبارزه می‌کند اما در عین حال معتقد است رابطه‌ای بر پایه گفت‌وگو با فرهنگ غربی به آگاهی توده‌ها کمک می‌کند (گوارایی، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

حنفی با تمام انتقادهایی که از غرب می‌کند خواهان برقراری ارتباط با آن به منظور بالا بردن آگاهی (و نه به قصد تقلید و الگوبرداری مطلق) است و در این زمینه می‌گوید: «اگر بخواهیم شناختی جدید در مسیر توسعه ایجاد کنیم باید با غرب رابطه داشت تا آن را شناخت. با توجه به این که تحول تاریخی، فرهنگی و تمدنی ملت‌ها با یکدیگر متفاوت است، این شناخت به منظور الگوپذیری نیست بلکه برای ترسیم راهی جدید با آگاهی کامل از عملکرد سایر تمدن‌ها است. البته ادعای کسانی که می‌خواهند با استفاده از الگوهای غربی، به نوسازی در جهان اسلام بپردازند ساده‌لوحانه است» (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۱).

ب) مکتب‌های غربی

اسدآبادی و حنفی نسبت به مکتب‌ها و اندیشه‌های غربی مانند ناسیونالیسم، سوسیالیسم، سکولاریسم و دموکراسی که در جهان اسلام بسیار مطرح بود دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در ادامه بررسی می‌شود.

۱. ناسیونالیسم

اصطلاح ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی (که حاصل انقلاب کبیر فرانسه است) در تاریخ اندیشه سیاسی، گاه به جنبشی گفته می‌شود که از استقلال و آزادی ملتی در برابر متجاوز بیگانه حمایت می‌کند و گاه به باوری اطلاق می‌شود که بر پایه تفاوت داشتن یک ملت، یا در صورت افراطی آن، برتری ملتی بر ملت‌های دیگر استوار است.

اندیشه قومیت یا ملیت‌گرایی در جهان عرب به دو صورت درآمد: یکی به صورت مسلکی که هدفش یگانگی و استقلال هر یک از قوم‌های عرب‌زبان بود که بعد از جنگ جهانی اول شکل گرفت و دیگری یگانگی همه اعراب که تاکنون محقق نشده است (عنایت، ۱۳۶۵: ۱۹۸-۲۰۲).

اسدآبادی در جایگاه مخالف معتقد بود ناسیونالیسم و قومیت‌گرایی در جهان اسلام، مانند اروپا نقش مثبت نداشته و تعصب نژادی برخلاف نظر عموم جزو ویژگی‌های ذاتی نیست بلکه از ویژگی‌های عرضی است. بازگشت به تعصب‌های قومی باعث بروز اختلاف

میان امت اسلامی می‌شود، در صورتی که مسلمانان باید تعصب اسلامی داشته باشند و تعصب معتدل در دین از بهترین فضیلت‌های انسانی است و سبب وحدت قبیله‌ها و عشایر مختلف می‌شود. دین اسلام قوم، قبیله، قدرت جسمی و مالی را امتیاز نمی‌شمارد و پیامبر اسلام (ص) کسی را که دعوت به عصیبت می‌کرد جزو ملت مسلمان نمی‌دانست (الحسینی اسدآبادی، ۲۰۰۲: ۱۰۴). اسدآبادی از کسانی که تعصب دینی را سبب ضعف مسلمانان، مانع کسب علم و معرفت و سدی در راه کمال مدنی می‌دانستند انتقاد کرده و دین را نخستین و بهترین راهنما برای کسب علوم و توسعه معارف دانسته است. به گفته او تعصب دینی مقدس‌تر و سودمندتر از تعصب قومی است اما غرب که به فکر سلطه در جهان اسلام است و عامل اصلی قدرت مسلمانان را عصیبت دینی می‌داند تلاش می‌کند تعصب‌های قومی را جانشین آن کند تا سبب چندپارگی جهان اسلام شود. این در حالی است که فرنگی‌ها متعصب‌ترین مردم نسبت به دین خود هستند (همان: ۱۳۴-۱۳۸).

اسدآبادی در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه وحدت جنسیت و حقیقت اتحاد لغت» اساس وحدت جنسیت یا قوم را وحدت لغت یا زبان می‌داند. به نظر او در عالم انسانی دو رابطه گسترده وجود دارد که جمع زیادی را به یکدیگر مربوط می‌سازد؛ یکی وحدت زبان که از آن به جنسیت و وحدت جنسیت نیز تعبیر می‌شود و دیگری دین. اما نکته اصلی اینجاست که به اعتقاد او «وحدت لغت، یعنی جنسیت در بقاء و ثبات در این دار دنیا از وحدت در دین بادوام‌تر است، زیرا که بر خلاف دومی، در زمان قلیلی تغییر و تبدل نمی‌پذیرد. می‌توان گفت ارتباط و اتحادی که از وحدت لغت حاصل می‌شود، اثرش در غالب امور دنیوی بیشتر از ارتباط دینی است. اما لازمه قوام و پایداری جنسیت آن است که تعلیم و تعلم، علوم و معارف، استفاده از فنون و صناعت باید به زبان آن نژاد باشد تا سعادت و نیکبختی که آثار جنسیت است، آحاد آن نژاد را دربر گیرد. بقای نژاد موقوف به آن است که تعلیم و تعلم در مدارس به زبان ملی باشد و همه علوم و معارف بیگانگان به زبان ملی ترجمه شود» (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۵۸: ۷۷-۸۰). این نظر سیدجمال‌الدین نشان می‌دهد که او ناسیونالیسم را به صورت یک واقعیت پذیرفته است، هرچند به کارکرد آن در جامعه‌های مسلمان بدبین است. به علاوه او میان ناسیونالیسم و دین تضادی نمی‌بیند.

اما حنفی مدافع ناسیونالیسم است. از نظر او بنیان‌گذاران مکتب ناسیونالیسم عرب در آغاز نظامیان بودند و تحصیل کرده‌ها و دانشمندان نیز به آن توجه زیادی داشتند. این مکتب از شام شروع شد و برخی تلاش کردند تا آن را با مکتب‌های دیگر بیامیزند. افرادی چون

احمد خلف‌الله، محمد عماره، عبدالرحمن کواکبی و عادل حسین کوشیدند تا اسلام و ناسیونالیسم را با هم جمع کنند، برخی چون محمود امین، عصمت سیف‌الدوله و انور عبدالملک تلاش کردند تا مارکسیسم و ناسیونالیسم را بیامیزند و برخی چون محمود الرمیحی نیز سعی کردند تا لیبرالیسم و ناسیونالیسم را یکی کنند. حنفی ناسیونالیسم را در مصر به دو گروه ناسیونالیسم محافظه‌کار یعنی همان وطن‌پرستی افراطی و ناسیونالیسم ترقی‌خواه یا ناصریه تقسیم کرد (حنفی و الجابری، ۱۹۹۰: ۹-۱۰). حنفی در دفاع از ناسیونالیسم می‌گوید: «بین عربیت و اسلام تضادی نیست و زبان قرآن عربی است و عربیت یعنی تمدن و میراث و زبانی که ما در آن مشترک و از غیرعرب متمایز هستیم و منظور یک قوم خاص نیست» (حنفی، ۱۹۸۹: ج ۸، ۲۹۸-۲۹۹).

۲. سوسیالیسم

رشد و شهرت سوسیالیسم یا اشتراک‌گرایی به صورت نهضتی مستقل و مجهز به بنیان فکری و سیاسی نیرومند، بیش از همه مرهون نوشته‌ها و فعالیت‌های سازمان‌مند کارل مارکس و همکار او انگلس است. آنها اظهار می‌داشتند که سوسیالیسم در نابودی نظامی نهفته است که آن را کاپیتالیسم یعنی سرمایه‌داری می‌نامیدند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۷، ۴۰۰-۴۱۵). در جهان عرب ترویج سوسیالیسم در ابتدا بر عهده روشنفکران مسیحی مانند شبلی شمیله، فرح انطون و سلامه موسی بود و کم‌کم افرادی از مسلمانان مانند مصطفی حسین المنصوری نیز به رواج آن پرداختند (خدوری، ۱۳۶۹: ۱۰۰-۱۰۷).

سیدجمال‌الدین مخالف این مکتب غربی بود. از نظر او سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها در ظاهر خود را دوست‌دار فقیران و ضعیفان معرفی می‌کردند اما در واقع قصدشان این بود که مانند مزدک همه را در همه چیز شریک سازند. آنها برای رسیدن به این هدف فاسد، خون‌های بسیاری ریختند و فسادها و فتنه‌ها بر پا ساختند. به اعتقاد او سوسیالیست‌ها که مادی‌گرا بودند، دیانت و سلطنت را بزرگ‌ترین مانع برای گسترش اندیشه مادی‌گرایی می‌دانستند. از نظر آنها پادشاهان و رؤسای دین‌ها را باید نابود کرد. اسدآبادی معتقد است «بلاشبهه اگر سوسیالیست‌ها قوت بگیرند موجب انقراض و اضمحلال نوع انسانی خواهند شد» (الحسینی اسدآبادی، بی‌تا: ۶۰-۷۲؛ الحسینی اسدآبادی، ۱۳۳۷: ۴۸-۴۹).

اما حنفی که در زمان انقلاب سوسیالیستی جمال عبدالناصر نیز می‌زیست مانند هم‌نسلان خود دیدگاه مثبتی نسبت به سوسیالیسم دارد. او اسلام را دین سوسیالیستی و زکات را اساس آن معرفی می‌کند و حضرت محمد(ص) را رئیس نخستین دولت

سوسیالیستی می‌داند که این تجربه را در عالم تحقق بخشید. حنفی مهم‌ترین هدف سوسیالیست‌ها را عدل می‌داند که با هدف اسلام یکی است، چنانچه می‌گوید: «سوسیالیست شریعت عدل و شریعت عدل، شریعت خدا است. از نظر اسلام اموال مسلمانان برای مسلمانان است، سوسیالیست جوهر اسلام است و سوسیالیست آن‌گونه که واپس‌گراها بیان می‌دارند الحاد و کفر نیست بلکه شریعت عدل است و سوسیالیسم احترام به خانواده، دین و وطن است و کمونیسم یا مارکسیسم لنینی نیست چون به دین و انبیا و خدا ایمان دارد» (حنفی، ۱۹۸۹: ج ۳، ۲۰۰-۲۰۴). همچنین او شعار سه‌گانه چپ اسلامی را آزادی، سوسیالیسم و وحدت معرفی می‌کند که در هر سه، ملت مرکز ثقل است و آزادی را راه تحقق سوسیالیسم می‌داند. به اعتقاد او توده مردم باید به‌طور مستقیم از راه مجلس شهر و روستا و استان‌ها و کارهای عمومی ملی در حکومت مشارکت داشته باشند و چپ آمده است تا هدف‌های انقلاب‌های ملی و سرآغاز انقلاب سوسیالیستی را با اعتماد بر آگاهی توده‌های مسلمان محقق سازد و مردم را از استعمار به سوی آزادی و از اقطاع قبیله‌ای و سرمایه‌داری طبقه‌های متوسط به سوی سوسیالیسم توده مردم هدایت کند (حنفی، ۱۹۸۱: ۲۶۸-۲۷۱؛ همان، ۱۹۸۹: ج ۸، ۱۷۲-۱۷۳).

۳. سکولاریسم

اصطلاح سکولاریسم (علمانیة) که متفکران اروپایی آن را برای جدایی دین از دولت به کار می‌برند از واژه یونانی saeculum به معنی عصر، نسل و قرن گرفته شده و در مسیحیت لاتین به معنی عالم دنیوی نیز گفته شده است. این واژه در اواخر قرن نوزدهم میلادی وارد واژگان زبان عربی شد (النبلسی، ۲۰۰۱: ۱۶۵-۱۶۶، ۱۸۲). در واقع نخستین بار در جهان اسلام مسیحیان عرب فکر سکولاریستی را تبلیغ کردند زیرا آنها در کشورهای اسلامی و زیر سیطره حکومت‌های اسلامی در اقلیت قرار داشتند و اندیشه سکولاریستی راهی برای خارج شدن از سلطه نظام اسلامی بود (قدوح، ۱۹۹۵: ۵۸، ۶۳).

اسدآبادی مخالف سکولاریسم بود، بر ارتباط دین و سیاست تأکید داشت و دین را اساس نظم دادن هیئت اجتماعی می‌دانست که بدون آن پایه مدنیت محکم نمی‌شود (الحسینی اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۳). از نظر او اصول دین اسلام محدود به دعوت مردم به حق و مسائل معنوی نیست بلکه دین اسلام حدود روابط میان بندگان، حقوق کلی و جزئی بشر و محدوده قدرت حاکم را (که بر پایه اقامه حدود، اجرای احکام شریعت و رضایت امت است) نیز تعیین می‌کند (الحسینی اسدآبادی، ۲۰۰۲: ۱۰۴). اسدآبادی واکنش شدیدی نسبت

به طرفداران جدایی دین از سیاست نشان می‌داد. او معتقد بود اسلام تنها عقیده دینی نیست بلکه سلاح و ایدئولوژی برای رسیدن به هدف‌های سیاسی است و طرفداران نظام سکولاریستی در جهان اسلام که خواهان جدایی دین از دولت‌اند سبب وابستگی سیاسی و تمدنی کشورهای مسلمان به غرب می‌شوند (ضاهر، ۱۹۹۴: ۱۵۱-۱۵۲).

حنفی نیز مخالف سکولاریسم است و آن را که از تاریخ و فرهنگ غرب ناشی می‌شود راه حل برون‌رفت از مشکلات جهان اسلام نمی‌داند. از دیدگاه او با اینکه این جریان در جهان اسلام عقلانی نمود و قشرهای روشنفکر را به خود جلب کرد، از ابتدا با جریان‌های اسلامی دشمن بود و در همه عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در ورطه غرب‌گرایی افتاد (حنفی، ۱۹۸۹: ج ۸، ۱۱۶-۱۲۷).

به اعتقاد حنفی باور سکولار در غرب در پی جنایت‌های نهاد دینی کلیسا به رهبری پاپ شکل گرفت. دستگاه کلیسا به تأیید نهاد قدرت و ظلم‌های دستگاه امپراتور می‌پرداخت و گاهی نیز نقش رقیب را ایفا می‌کرد. قربانی این بازی‌ها نیز مردم بودند. در غرب دین از سیاست جدا شد تا مردم نجات یابند. سکولارها می‌گفتند باید نگاهی واقع‌بینانه، این جهانی و طبیعی به دنیای انسانی داشت. باید گفت اگرچه جدایی دو نهاد قدرتمند سیاست و دین موجب عقب‌نشینی آنها در برابر یکدیگر نشد، دستاورد آن رهایی مردم از هر دو بود. اما در اسلام مرجعیت دینی چون ساختار کلیسا، نظام هرمی یا سازمان دینی مانند پاپ یا نظام تئوکراسی وراثتی نیست، بلکه حاکمیتی مشروع است که برخاسته از علم و آگاهی باشد (حنفی و الجابری، ۱۹۹۰: ۳۶).

حنفی در پاسخ به این پرسش که آیا سکولاریسم راه حلی برای مشکلات جامعه اسلامی از جمله عقب‌ماندگی‌های اقتصادی و سیاسی است، می‌گوید: «سکولاریسم یکی از علل پیشرفت غرب بوده، در صورتی که ملت، قانون و تاریخ ما و غرب یکی بود آن وقت دفاع از سکولاریسم و تمسک جستن و دعوت به آن، پیشرفت را در جامعه ما محقق می‌ساخت. درحالی‌که ملتها دارای خصایص و مراحل متباین تاریخی و روشهای گوناگون در راه پیشرفت هستند و این از ناتوانی ما است که نمی‌توانیم راههای تازه‌ای که از واقعیت و توانمندیهای اندیشه و مهارتهای ملت و تاریخ ما برخیزد، برای پیشرفت ابداع کنیم». انتقال سکولاریسم غربی به جامعه اسلامی اشتباهی بود که واکنش اشتباه و تند جنبش‌های اسلامی به این اندیشه و غرب‌زده و استعماری خواندن آن را در پی داشت. حنفی در ادامه می‌گوید مبارزه‌طلبی ما این است که چگونه هدف‌های سکولاریسم مانند آزادی، پیشرفت و

هدف‌های گروه جنبش اسلامی را که همانا اجرای شریعت اسلام است محقق سازیم، این کار سخت نیست، اسلام شریعتی وضعی (قراردادی) است و بر اساس منافع عمومی بنا شده است. شریعت اصول عمومی را به ما بخشیده که ثابت و حافظ هدف‌های آن است. فقه از شریعت استنباط می‌شود و با تغییر نیازها و منافع تغییر می‌یابد. اگر گذشتگان در پاسخ به شرایطشان فقه را استنباط کردند ما نیز می‌توانیم فقهی در پاسخ به نیازها و مصالحمان ابداع کنیم» (همان: ۳۷-۳۸؛ حنفی، ۱۹۸۹: ج ۸، ۱۱۶-۱۲۷). در مجموع حنفی معتقد است اسلام نیازی به سکولاریسم برگرفته از تمدن غرب ندارد.

از نظر حنفی سکولاریسم تجربه‌ای غربی است که در آغاز عصر جدید در غرب زمانی که قدیم و جدید و کلیسا و دولت با هم جمع شده بودند، شروع شد و چاره‌ای جز جدایی آن دو سلطه و شروع جدید بعد از نقد قدیم نبود، درحالی‌که اسلام نمونه‌سومی ارائه می‌دهد و آن جمع میان قدیم و جدید است. در اسلام، جدید از درون قدیم بیرون می‌آید و در ارتباط، توأمل و در عین حال در انقطاع با آن قرار دارد، بنابراین سکولاریسم نمی‌تواند تنها روش نوگرایی باشد بلکه یکی از اشکال تسلط غربی بر فرهنگ ملت‌هاست (حنفی، ۱۹۸۹: ج ۸، ۱۱۶-۱۲۷).

۴. دموکراسی

واژه دموکراسی مشتق از دموکراتیا^(۱) است که در آن دمو^(۲) به معنای مردم و کراتوس^(۳) به معنای حکم راندن است. برخی متفکران از چهار نوع دموکراسی نام برده‌اند: مردم‌سالاری بی‌واسطه،^(۴) مردم‌سالاری نمایندگی-پارلمانی،^(۵) مردم‌سالاری لیبرال یا قانونی،^(۶) مردم‌سالاری اجتماعی یا اقتصادی^(۷) (حلبی، ۱۳۷۵: ۳۲-۳۳).

به‌طور کلی مفهوم دموکراسی را می‌توان در چند اصل اساسی خلاصه کرد: نشئت گرفتن قدرت و قانون از مردم، آزادی بیان، تعدد احزاب سیاسی به‌عنوان اصل حکومت اکثریت، تکثر گروه‌ها، مبادله آزاد افکار، نسبت ارزش و اخلاق، تساهل، برابری سیاسی گروه‌های

(1) demokratia

(2) demos

(3) kratos

(4) direct democracy

(5) representative democracy

(6) liberal or constitutional democracy

(7) social or economical democracy

اجتماعی، استقلال قوه قضایی، تفکیک قوا و وجود گروه‌های مخالف قانون. به‌طور خلاصه باید گفت دموکراسی تاکنون در سه مفهوم حکومت اکثریت، حکومت قانون و تعدد نخبگان و گروه‌های قدرت به کار رفته است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۱-۳۱).

دید سیدجمال‌الدین نسبت به دموکراسی بر خلاف دیگر مکتب‌های فکری غربی مثبت بود و او می‌کوشید تا به‌گونه‌ای دموکراسی و مفهوم اسلامی شورا را با یکدیگر جمع کند. او به تأسیس نظام سیاسی بر پایه آزادی و دموکراسی که در مجلس نمایندگان نمود می‌یافت و نیز حکومت‌های قانونی، شورایی و نظام پارلمانی قانونی تمایل داشت و معتقد بود مردم به‌صورت شورایی در امور مشارکت داشته باشند، نمایندگانی انتخاب کنند و اگر مجلس نمایندگان را امیر، سلطان یا نیروی بیگانه تشکیل دهد، آن قدرت پارلمانی دیگر حقیقی نخواهد بود زیرا وابسته به اراده کسی است که آن را به وجود آورده است؛ بنابراین، باید مردم صاحب قدرت باشند (عبده، ۱۹۹۳: ۴۲-۴۳؛ ضاهر، ۱۹۹۴: ۱۵۱-۱۵۲؛ حنفی، ۱۹۸۹: ج ۱، ۲۰).

حنفی نیز موافق دموکراسی است. او در عصری زندگی می‌کند که سراسر جهان عرب شاهد حاکمان دیکتاتور است بنابراین دعوت او به دموکراسی در واقع در مخالفت با دیکتاتوری است. با توجه به شرایط اسفبار حاکم بر بیشتر کشورهای اسلامی، او یکی از نیازهای اساسی جامعه‌های مسلمان امروزی از جمله مصر را دموکراسی می‌داند و می‌گوید: «ما در سرزمین‌هایمان از بحران دموکراسی رنج می‌بریم. در غرب جریانی است که تلاش می‌کند نظام دموکراسی را بغرنج جلوه دهد و نظام پارلمانی را ورشکسته اعلان دارد اما ما دعوت به دموکراسی از خلال نظام پارلمانی می‌کنیم که هرچند عیوبی نیز داشته باشد اما به درد زندگی معاصرمان می‌خورد» (حنفی، ۱۹۸۱: ۷۱). حنفی اسلام را دین عقل، حریت، انسان، دموکراسی و پیشرفت می‌داند و به‌گونه‌ای اسلام و دموکراسی را با یکدیگر جمع می‌کند (حنفی، ۱۹۸۹: ج ۸، ۷۵).

در مجموع اسدآبادی و حنفی دموکراسی را نیاز جامعه‌های اسلامی دانسته و بیشتر مفهوم حکومت قانونی و نظام نمایندگی را از آن استخراج کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

این مقاله با رویکرد نظری-معرفتی به بررسی تطبیقی آرای سیدجمال‌الدین اسدآبادی، بانی جریان نواندیشی دینی و حسن حنفی، از چهره‌های شاخص جریان نومعتزلیان مصر درباره

غرب پرداخت و به این نتیجه رسید که سیدجمال‌الدین اسدآبادی موافق استفاده مسلمانان از علوم و فنون غربی بوده، در این زمینه به‌طور کلی و بدون نگاه انتقادی سخن گفته و مخالفت خود را با مکتب‌های غربی ناسیونالیسم، سوسیالیسم و سکولاریسم اعلام کرده است. در این زمینه تنها استثنا دموکراسی است. او ضمن موافقت با دموکراسی سعی می‌کرد آن را به‌گونه‌ای با بحث شورا در اسلام بیامیزد. اما حنفی ضمن آنکه موافق استفاده از علوم و فنون غربی است، خواستار نقد تمام وجوه تمدن و میراث غربی در کنار تمدن و میراث اسلامی نیز هست زیرا به اعتقاد او تمدن و میراث غربی محصول شرایط زمانی و مکانی غرب است و نمی‌توان آن را به نام تقلید به دیگر مناطق انتقال داد اما می‌توان با غرب به منظور الگوبرداری و نه تقلید ارتباط داشت. در عین حال حنفی نگاهی مثبت به مکتب‌های غربی دارد و تنها مخالف سکولاریسم است، چرا که او در دوره‌ای زندگی کرده است که شاهد برخی از نتایج مثبت مکتب‌های غربی در عرصه سیاسی و اجتماعی کشورش بود. برای مثال او شاهد انقلاب سوسیالیستی جمال عبدالناصر یا برخی از نتایج مثبت اقدام ملی‌گرایان و ناسیونالیست‌ها در تحول‌های جامعه مصر بود، هرچند پیامدهای منفی این مکتب‌ها را نیز مشاهده کرده است.

منابع

- بشیریه، حسین ۱۳۸۷. *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. تهران: نی. بلك، آتونی ۱۳۸۵. *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*. ترجمه محمدحسین وقار. تهران: اطلاعات.
- پیشوایی، مهدی ۱۳۷۵. «تجدید نظر در فکر دینی»، مصاحبه با حسن حنفی. *مجله درس‌هایی از مکتب اسلام*. ش ۴.
- الجمال، شوقی ۱۹۹۷. *تاریخ مصر المعاصر*. قاهره: دار الثقافة للنشر و التوزیع.
- الحسینی اسدآبادی، سیدجمال‌الدین بی‌تا. *نیچریه یا مادی‌گری*. قم: حوزه علمیة قم.
- الحسینی اسدآبادی، سیدجمال‌الدین ۱۳۳۷. *مجموعه رسائل و مقالات*. به کوشش هادی خسروشاهی. تهران: کلبه شروق.
- الحسینی اسدآبادی، سیدجمال‌الدین ۱۳۵۸. *مقالات جمالیه*. تهران: اسلامی.
- الحسینی اسدآبادی، سیدجمال‌الدین ۱۳۷۹. *اسلام و علم، بضمیمه دو رساله قضا و قدر و چرا اسلام ضعیف شد*. ترجمه هادی خسروشاهی. قم: دار التبلیغ اسلامی.
- الحسینی اسدآبادی، سیدجمال‌الدین ۲۰۰۲. *عروة الوثقی*. گردآوری: هادی خسروشاهی. قاهره: مکتبه الشروق الدولية.

- حلبی، علی اصغر ۱۳۷۵. *بحث‌هایی در اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم*. تهران: اساطیر.
- حنفی، حسن و محمدعابد الجابری ۱۹۹۰. *حوار المشرق و المغرب*. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- حنفی، حسن ۱۹۸۱. *قضايا معاصرة، فی فکرنا المعاصر*. قاهره: مکتبه مدبولی .
- حنفی، حسن ۱۹۸۲. *قضايا معاصرة، فی الفكر الغربی المعاصر*. بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و توزيع.
- حنفی، حسن ۱۹۸۹. *الدين و الثورة فی مصر (۱۹۸۱-۱۹۵۲م)*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- خدوری، مجید ۱۳۶۹. *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- صاحبی، محمدجواد ۱۳۷۵. *سیدجمال‌الدین اسدآبادی (بنیان‌گذار نهضت احیاء تفکر دینی)*. تهران فکر روز.
- ضاهر، محمدکامل ۱۹۹۴. *الصراع بین التیارین السدینی و العلمانی فی فکر الحدیث المعاصر*. بیروت: دارالبیرونی.
- عبده، محمد ۱۹۹۳. *الاعمال الکامله. الطبعة الاولى*. بیروت: دارالشروق.
- عدالت‌نژاد، سعید ۱۳۸۰. *تقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید*. تهران: مشق امروز.
- علی‌خانی، علی‌اکبر و همکاران ۱۳۸۴. *الف. اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی عثمانی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی.
- علی‌خانی، علی‌اکبر ۱۳۸۴. *ب. «غرب و جهانی شدن از نگاه حسن حنفی»*. *مطالعات خاورمیانه*. ش ۴۲، تابستان ۱۳۸۴: ۳۲-۴۳.
- عنایت، حمید ۱۳۶۵. *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی.
- قدوح، انعام احمد ۱۹۹۵. *العلمانیة فی الاسلام*. بیروت: دارالسیره.
- گواری، فاطمه ۱۳۸۰. *میراث فلسفی ما با آثاری از حسن حنفی و دیگران*. تهران: یادآوران.
- میشل، ریچارد ۱۳۸۷. *تاریخ جمعیت اخوان المسلمین از آغاز تا امروز*. ترجمه سیدهادی خسروشاهی. تهران: وزارت امور خارجه.
- النابلسی، شاکر ۲۰۰۱. *الفکر العربی فی القرن العشرين*. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- وصفی، محمدرضا ۱۳۸۷. *نومعزلیان*. تهران: نگاه معاصر.