دو فصلنامه علمی تخصصی
اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر
سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۵

تحلیل انتقادی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی حسن حنفی در خوانش بشری‌انگارانه از قرآن

علیرضا یوسفی راستگو[۱]

چکیده

مسئله اصلی پژوهش اینکه خوانش بشری‌انگارانه حسن حنفی از قرآن، بر سه پایه هستی‌شناختی (انکار غیب و انحصار واقعیت در ماده)، معرفت‌شناختی (عقل خودبنیاد به‌عنوان یگانه مرجع) و روش‌شناختی (تلفیق هرمنوتیک سوءظن، نقد تاریخی اسپینوزا، پدیدارشناسی، ماتریالیسم تاریخی و ایده بیگانگی فویرباخ) استوار است. **پرسش اصلی**، بررسی انسجام درونی و سازگاری این مبانی با اصول قرآنی است. پژوهش با **روش** توصیفی ـ تحلیلی و انتقادی، با استناد مستقیم به آثار حنفی، شناسایی سرچشمه‌های غربی هر مبنا، و انجام دو سطح نقد درونی (کشف تناقضات) و نقد بیرونی (سنجش با قرآن) سامان یافته است. **یافته‌ها** نشان می‌دهند که هستی‌شناسی مادی با انکار غیب، دچار تناقض در ادعای هم‌زمان توخالی و یقینی‌آوری وحی و نیز دور معرفتی است. معرفت‌شناسی خودبنیاد با محدودیت ذاتی عقل در شناخت غیب و آسیب‌پذیری در برابر هواهای نفسانی تعارض دارد. روش‌شناسی ترکیبی نیز با تعلیق پیش‌فرض‌های دینی، خشونتی هرمنوتیکی علیه قرآن مرتکب می‌شود. **نتیجه** اینکه این مبانی سه‌گانه، نه‌تنها از انسجام درونی برخوردار نیستند، بلکه با نصوص صریحی چون ایمان به غیب (بقره:۳) و الهی بودن کلام (نمل:۶) ناسازگارند و رویکردی تقلیل‌گرایانه در مواجهه با وحی ارائه می‌دهند.

واژگان کلیدی: حسن حنفی، بشری‌انگاری قرآن، هستی‌شناسی مادی‌گرایانه، معرفت‌شناسی عقل‌محور، روش‌شناسی هرمنوتیکی، تقلیل‌گرایی وحی، نقد هرمنوتیکی.

---

۱. دکتری مدرسی قرآن و متون اسلامی دانشگاه تهران، پردیس فارابی؛ مدرس گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران؛ aryousofir@ut.ac.ir.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۵/۹.

۱. مقدمه

حسن حنفی را می‌توان بنیان‌گذار نظام‌مندترین چهارچوب فلسفی برای بشری‌انگاری قرآن در شمال آفریقا دانست که اهمیت او، در پروژه منسجم «التراث و التجدید» با ابزارهای فلسفه مدرن غرب برای بازخوانی میراث اسلامی است (حنفی، ۱۳۷۵الف، ص۲۵ـ۳۰). محوریت این پروژه، تبدیل علوم دینی سنتی به «علوم انسانی» مدرن است (حرب، ۱۹۹۳، ص۸۶ـ۸۸). حنفی با اعلام مرده بودن علوم اسلامی کنونی، بر تأسیس مجدد آنها به‌عنوان علوم انسانی تأکید می‌کند (حنفی، ۱۴۱۲، ص۵۵). این تحول، با تقدم واقعیت تاریخی ـ اجتماعی بر متن، به تقلیل قرآن به پدیده‌ای تاریخی ـ فرهنگی انجامیده و اعلام «سکولاریسم، جوهر وحی است» (همان، ص۴۹ـ۵۰)، نقد هستی‌شناختی قداست قرآن را رقم می‌زند. او با جریان «چپ اسلامی»، خوانشی تاریخ‌مدار از دین ارائه می‌دهد که در آن، وحی نه «پیام آسمانی»، بلکه «پدیداری انسانی» ریشه‌دار در شرایط اجتماعی، روانی و فرهنگی عصر نزول است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص۲۱۸ـ۲۲۶). عمق و سیستماتیک بودن رویکرد او با بهره‌گیری از پدیدارشناسی هوسرل،[1] ماتریالیسم مارکس،[2] نقد تاریخی اسپینوزا[3] و اومانیسم فویرباخ[4] (حرب، ۱۹۹۳، ص۸۶ـ۸۸؛ بصیری، ۱۳۹۵، ص۱۵ـ۱۸)، چهارچوب نظری منسجمی برای تبیین وحی به‌عنوان امری بشری بنیان نهاد که زمینه‌ساز مباحث نصرحامد ابوزید شد.

مسئله اصلی آن است که خوانش حنفی بر سه پایه هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی استوار است: هستی‌شناسی مادی‌گرایانه (تقلیل وحی به پدیده‌ای زمینی)، معرفت‌شناسی عقل‌محور خودبنیاد (زائد دانستن وحی)، و روش‌شناسی ترکیبی غربی (تقلیل قرآن به متنی تاریخی، روان‌شناختی و ایدئولوژیک). پرسش اساسی این است که آیا این مبانی سه‌گانه، از انسجام درونی و سازگاری با اصول قرآنی برخوردارند یا دچار تناقض‌های معرفتی و ناسازگاری بنیادین با نصوص صریح قرآنند؟

اهمیت پژوهش، در تأثیر عمیق حنفی بر اندیشه معاصر قرآن و ضرورت آشکارسازی نقاط ضعف نظری است. هدف اصلی، تحلیل انتقادی مبانی سه‌گانه با استناد مستقیم به آثار و ذکر

1. Husserl's Phenomenology.
2. Marxist Materialism.
3. Spinoza's Historical Criticism.
4. Feuerbachian Humanism.

سرچشمه‌های غربی آنها، در قالب تبیین، شناسایی سرچشمه‌ها، و نقد درونی (کشف تناقضات) و بیرونی (سنجش با معرفت‌شناسی اسلامی و نصوص قرآنی) است. واکاوی خوانش حنفی از ماهیت وحی، بدون بررسی این سازه‌های معرفت بنیادین ناقص خواهد بود (حنفی، ۱۳۷۹الف، ص۲ـ۲۲ و آقاجانی، ۱۳۸۸ب، ص۹۰ـ۹۵).

۲. پیشینهٔ پژوهش

اندیشهٔ حسن حنفی در سال‌های اخیر موضوع پژوهش‌های متعددی قرار گرفته است:

- آقاجانی (۱۳۹۱) در «بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم انسانی و اسلامی» نشان داده است که روش‌شناسی بنیادی حنفی برآمده از مکاتب پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم و سوسیالیسم است و نسبیت‌گرایی، قداست‌زدایی و اومانیسم، از مهم‌ترین رهیافت‌های او به شمار می‌روند. اما این پژوهش عمدتاً به توصیف منابع فکری حنفی پرداخته و تحلیل نظام‌مند مبانی سه‌گانه (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی) را به‌صورت یکپارچه ارائه نداده است.
- حسینی شاهرودی و مدنی (۱۳۹۳) در «بررسی تطبیقی حقیقت وحی از دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی»، به مقایسهٔ وحی‌شناسی این دو متفکر پرداخته و تقابل «وحی به مثابهٔ شعور خاص» در برابر «وحی به عنوان شعور عادی» را نشان داده‌اند، اما تمرکز آنها بر مقایسه بوده و به نقد درونی (کشف تناقضات درونی در اندیشهٔ حنفی) نپرداخته‌اند.
- جبریلی جلودار (۱۳۹۸) در مقاله «نقد و بررسی مبانی هستی‌شناختی جریان نو اعتزال در شمال افریقا، با تأکید بر نصر حامد ابوزید و حسن حنفی» با تمرکز بر مبانی هستی‌شناختی نومعتزلیان شمال آفریقا، آسیب‌های نگاه ماتریالیستی به نظام هستی را بررسی نموده، اما به لایه‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی حنفی ورود نکرده است.
- میراحمدی و حسینی (۱۳۹۸) در «واکاوی خوانش حسن حنفی پیرامون ماهیت وحی»، چیستی وحی را از منظر مادی و صعودی تحلیل کرده‌اند، اما میان نقد درونی و بیرونی تفکیک نشده و رابطهٔ متقابل مبانی سه‌گانه بررسی نگردیده است.

- همان نویسندگان در مقالهٔ دیگر (۱۴۰۰) با عنوان «واکاوی رویکرد هرمنوتیکی حسن حنفی در تفسیر قرآن»، تنها به روش هرمنوتیکی و نقدهای التقاطی اشاره داشته و از تحلیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی غافل مانده‌اند.
- کاظمی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی تحلیلی مبانی معرفت‌شناختی حسن حنفی در باب کارکردهای عقل» باوجود اشاره به برخی تناقض‌ها، فقط به ساحت معرفت‌شناختی محدود شده و مبانی هستی‌شناختی و روش‌شناختی را به‌صورت مستقل و نظام‌مند تحلیل نکرده است. همچنین کاظمی تفکیک نقد درونی از نقد بیرونی را انجام نداده و اصول چهارگانهٔ کاشفیت (الهی بودن، غایت‌مندی، زبان عقلانی و نقش مکمل عقل) را صورت‌بندی نکرده است.
- رئیسی و همکاران (۱۴۰۲) در «فرایند فهم و تفسیر متن از منظر حسن حنفی» بر مبانی هرمنوتیکی، پراگماتیستی و پدیدارشناختی تمرکز کرده‌اند، اما به نقد یکپارچهٔ مبانی سه‌گانه و کشف تناقض درونی (توخالی و یقینی‌آوری هم‌زمان وحی) نپرداخته‌اند.
- صدیقی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «رویکرد انتقادی به قرائت مادی، پدیدارشناختی و اومانیستی حسن حنفی از توحید» صرفاً موضوع توحید را مورد بحث قرار داده‌اند.

نوآوری پژوهش حاضر در چهار محور است:

- نخست، تحلیل یکپارچه و ساختاری مبانی سه‌گانه (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی) حنفی در خوانش بشری‌انگارانه از قرآن.
- دوم، تفکیک دو سطح نقد درونی (کشف تناقضاتی چون ادعای هم‌زمان توخالی و یقینی‌آوری وحی) و بیرونی (تعارض با اصول قرآنی مانند ایمان به غیب).
- سوم، صورت‌بندی اصول چهارگانهٔ کاشفیت و نشان دادن خشونت هرمنوتیکیِ تعلیق آنها در اپوکه.
- چهارم، شناسایی سرچشمه‌های غربی هر مبنا.

این جامعیت ساختاری، وجهِ تمایز اساسی پژوهش با پیشینه‌هاست.

۳. روش شناسی پژوهش

روش‌شناسی پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی و انتقادی است که با استناد مستقیم به آثار اصلی حسن حنفی و شناسایی سرچشمه‌های غربی هر مبنا، دو سطح نقد را دنبال می‌کند: نقد درونی (کشف تناقض‌ها و دورهای معرفتی در اندیشهٔ حنفی) و نقد بیرونی (سنجش مبانی با معرفت‌شناسی اسلامی و آیات قرآن). داده‌ها از متون اصلی حنفی و منابع مرتبط گردآوری و با رویکرد تحلیل محتوای کیفی، تفسیر و ارزیابی شده‌اند.

۴. مبانی هستی‌شناختی

اکنون نخستین رکن اندیشه حنفی یعنی مبانی هستی‌شناختی او مورد واکاوی قرار می‌گیرد؛ زیرا این مبنا نقشی زیربنایی در تمام تقلیل‌گرایی‌های بعدی او نسبت به وحی دارد. منظور از مبانی هستی‌شناختی در این مقاله، انکار هرگونه واقعیت فرامادی (غیب) و انحصار حقیقت در قلمرو ماده و طبیعت است که در نتیجه، وحی از امری قدسی و الهی، به «شئ مادی» و «موقعیت‌های معمولی انسانی» تقلیل می‌یابد.

۱ـ۴. تبیین مبنا

حنفی با فروکاستن هستی وحی از ساحت قدسی به قلمرو مادی و اجتماعی، گام نخست را در بشری‌انگاری قرآن برمی‌دارد. او تصریح می‌کند که باید با «وحی» همچون «یک شئ مادی صرف برخورد کرد که نیاز به اثبات [منشأ ماورایی] ندارد» (حنفی، ۱۹۸۸، ج۱، ص۵۳۹). در چنین رویکردی، «خدا به‌عنوان یک شخصیت به شمار نمی‌آید، بلکه سخنان اوست که مورد توجه است» (همان، ص۲۴۹) و حقیقت وحی جز «مجموعه‌ای از موقعیت‌های معمولی انسانی» نیست (همان، ص۸۶۸۷). ازاین‌رو، حنفی بر انطباق قواعد زبان عربی بر این کلامِ «حسی، خواندنی، نوشتاری» تأکید می‌ورزد (همان، ج۲، ص۴۷۷).

۱ـ۱ـ۴. انکار غیب و انحصار واقعیت در امر محسوس

حنفی می‌گوید: «یک شخص می‌تواند همه غیب‌ها را انکار کند و یک مسلمان واقعی باشد». روش او «انکار هر چیزی است که مشمول حس و تجربه نباشد» (همان، ۱۴۱۲، ج۱، ص۴۵).

۲ـ۱ـ۴. تفسیر مادی و طبیعت‌گرایانه از پدیده‌های دینی

حنفی مفاهیم دینی را بازتاب شرایط مادی می‌داند. از دید او، میراث اسلامی، میراث وارونه و معکوس است و الهیات باید به محوریت انسان تغییر یابد (آقاجانی، ۱۳۸۹، ص۴۲) و وحی از «ارتباطات غیبی» به «ارتباطات مرئی» تبدیل‌شود (حنفی، ۱۹۸۸، ج۱، ص۸۶ـ۸۷).

۳ـ۱ـ۴. خلق هنری و تخیلی انگاشتن وحی

حنفی با الهام از اسپینوزا،[1] وحی را خلقت هنری مبتنی بر تخیل می‌داند: «خلق در اینجا فرایندی از تخیل برای هدایت رفتار است» (همان، ج۲، ص۴۶۶). ازنظر او، «وحی با تخیل‌های پیامبران سازگار است» و تفاوت در دریافت وحی، ناشی از «تخیل، طبیعت و عقیده‌هایشان» است (اسپینوزا، ۱۹۹۷، ص۴۸). درنتیجه، حنفی هدف خود را «تبدیل ایمان به عقل، تبدیل دین به فلسفه و تمرکز بر انسان به‌جای مرکزیت خداوند» می‌داند (حنفی، ۱۹۸۹، ص۱۲۸ـ۲۰۰). در منظومه او جایی برای عامل فرامادی در وحی نیست.

۲ـ۴. نقد مبنا

با روشن شدن نارسایی‌های مبنای هستی‌شناختی حنفی و تعارض آن با اصول قرآنی، اکنون نوبت به واکاوی لایه دوم اندیشه او، یعنی مبانی معرفت‌شناختی می‌رسد که عقل خودبنیاد را مرجع نهایی معرفی می‌کند و وحی را در معرض داوری آن قرار می‌دهد.

۱ـ۲ـ۴. نقد درونی

اصل انحصار واقعیت در ماده، خود گزاره‌ای فراحسی و اثبات‌ناپذیر در چهارچوب ماتریالیسم است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص۱۷۵ـ۱۷۸). افزون بر این، حنفی دچار تناقض می‌شود: از یک‌سو وحی را «توخالی و بی‌معنا» می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸، ج۱، ص۳۷۳) و از سوی دیگر آن را منبع «ابتدائیات یقینی مطلق» معرفی می‌کند (همان، ج۴، ص۶۲ـ۶۳).

1. Baruch Spinoza.

۲ـ۲ـ۴.نقد بیرونی

قرآن مؤمنان را کسانی معرفی می‌کند که «به غیب ایمان می‌آورند» (بقره:۳). علامه طباطبایی می‌فرماید: «غیب عبارت است از خدای سبحان و آیات کبرای او و یکی از آنها وحی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۷۳). حذف غیب، پیش‌فرض ضروری فهم وحی را نادیده می‌گیرد (حکیمی، ۱۳۷۸، ص۵۸ و ۷۳). توضیح آنکه: ایمان به غیب در قرآن نه یک باور فرعی، بلکه نخستین صفت پرهیزکاران و شرط اساسی هدایت قرآنی شمرده شده است (بقره:۲ـ۳). حنفی با انکار هرگونه واقعیت فراحسی و فروکاستن غیب به امور نامعلوم مادی، عملاً ساختار ایمان قرآنی را از درون تهی می‌سازد؛ زیرا بر اساس جهان‌بینی توحیدی، وحی خود بارزترین مصداق غیب است (مطهری، ۱۴۰۲، ج۵، ص۱۶۱ـ۱۶۳ و ج۶، ص۱۸۷ـ۱۹۰) و بدون پذیرش آن، «فهم» وحی به «توضیح» مادی‌گرایانه پدیده‌ای به نام «قرآن» تبدیل می‌شود که هیچ نسبتی با مراد الهی ندارد. بنابراین، نفی غیب نه صرفاً نادیده گرفتن یک پیش‌فرض؛ بلکه خروج از چهارچوبی معنایی است که قرآن، خود را درون آن تعریف کرده است (همان، ۱۳۷۰، ص۱۱۱ـ۱۱۳).

۱ـ۲ـ۲ـ۴.تنزل امر قدسی به امر طبیعی و نقد کاربست ناقص پدیدارشناسی

حنفی وحی را عین طبیعت می‌داند (حنفی، ۱۴۱۲، ص۱۵۱ـ۱۵۲). او ادعای پدیدارشناسی دارد، اما برخلاف اصل «اپوکه»، پیش‌فرض ماتریالیستی را تحمیل می‌کند (الوانی و بودلایی، ۱۳۸۹، ص۳۶). توضیح آنکه اپوکه هوسرلی مستلزم تعلیقِ قضاوت نسبت به وجود عینیِ همه پدیده‌هاست تا خودِ پدیده آن‌گونه که در آگاهی ظاهر می‌شود، توصیف گردد (اسلامی اردکانی، ۱۴۰۱، ص۲۳۴ـ۲۳۶). اما او تنها پیش‌فرض‌های ایمانی (مانند وجود خدا و غیب) را در پرانتز می‌گذارد؛ درحالی‌که پیش‌فرض ماتریالیستیِ خود (اصالت ماده و انحصار واقعیت در محسوسات) را نه‌تنها تعلیق نمی‌کند، بلکه آن را به مثابه اصل مسلمِ تفسیر بر متن تحمیل می‌نماید. این گزینشگری روش‌شناختی نشان می‌دهد که کاربست پدیدارشناسی نزد حنفی نه برای «بازگشت به خودِ چیزها»، بلکه برای مشروعیت‌بخشی به تقلیل‌گرایی ازپیش‌تعیین‌شده است. به‌عبارت‌دیگر، او به‌جای اپوکه‌ای واقعی، «تعلیقِ ساختگی» انجام می‌دهد که تنها پیش‌داوری‌های رقیب را هدف می‌گیرد و پیش‌داوری‌های خود را به مرتبه واقعیتِ بی‌واسطه ارتقا می‌دهد.

۲ـ۲ـ۲ـ۴. نادیده گرفتن شواهد قرآنی

قرآن خود را کلام «الله» می‌داند: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل:۶). این آیه به‌روشنی بر این حقیقت تأکید دارد که قرآن نه برآمده از شرایط تاریخی یا ذهنیت پیامبر، بلکه دریافت‌شده از سوی خدایی حکیم و علیم است که بر حقایق غیبی و مصالح بشر آگاهی مطلق دارد. ازاین‌رو هرگونه تلاش برای فروکاستن وحی به پدیده‌ای صرفاً تاریخی، روان‌شناختی یا ایدئولوژیک، با خودآگاهی قرآن در تعارض مستقیم قرار می‌گیرد. بنابراین، پیش‌فرض حنفی نه درونی سازگار است و نه با مبانی قرآنی هماهنگ؛ بلکه چهارچوبی ایدئولوژیک و تقلیل‌دهنده است (یوسفیان و شریفی، ۱۳۷۵، ص۲۶ـ۳۰).

۵. مبانی معرفت‌شناختی

اینک نوبت به بررسی لایهٔ معرفت‌شناختی اندیشهٔ حنفی می‌رسد. مقصود از مبانی معرفت‌شناختی در این مقاله، اصالت و خودبنیادی عقل بشری است؛ به‌این معنا که عقل‌یگانه مرجع معتبر شناخت و داوری در مورد همهٔ حقایق ـ از جمله وحی ـ شمرده می‌شود و درنتیجه، وحی به دلیل کفایت عقل برای هدایت انسان، زائد و غیرضروری تلقی می‌گردد.

۱ـ۵. تبیین مبنا

دستگاه فکری حنفی در لایه معرفت‌شناختی، بر محوریت عقل انسانی به‌عنوان مرجع نهایی و مستقل از وحی استوار است. این مبنا که ریشه در اومانیسم و عصر روشنگری غرب دارد، معرفت دینی را در معرض داوری عقل قرار می‌دهد و مشروعیت آن را منوط به تأیید این معیار می‌داند. ازنظر حنفی، عقل بشری ابزاری خودبنیاد و کافی برای هدایت انسان است و هر ادعای معرفتی ـ ازجمله وحی ـ باید در محک تجربه و استدلال عقلی آزموده شود. چهار مؤلفه درهم‌تنیده، این ساختار معرفت‌شناختی را تشکیل می‌دهند:

۱ـ۱ـ۵. عقل خودبنیاد به‌عنوان یگانه معیار حقیقت

حنفی عقل را تنها داور قطعی در تشخیص حقایق، حتی در امور دینی معرفی می‌کند. به باور او، عقل ازنظر مضمون وحی و تصدیق آن و صدق بودن آن در واقعیت، اساس نقل شمرده

می‌شود (حنفی، ۱۹۸۸، ج۲، ص۲۶۸). وی تصریح می‌کند که انسان باید از تمامی سلطه‌ها به‌جز سلطه عقل آزاد شود (همان، ۱۴۱۲، ص۴۵). این ایده که عقل، یگانه سلطه مشروع بر زندگی انسان است، از اومانیسم غربی وام گرفته شده و پایه نقد او به مرجعیت سنتی نقل و وحی است. در این نگاه، عقل نه یک ابزار همکار با وحی، بلکه جایگزین آن است.

۲ـ۱ـ۵.تجربه و واقعیت عینی به‌عنوان مبانی اثبات

حنفی تجربه حسی و واقعیت ملموس را شرط ضروری اعتبارسنجی هر معرفتی ـ ازجمله وحی ـ می‌داند. صدق و کذب گزاره‌های دینی، نه با ارجاع به متون مقدس، بلکه با محک تطابق با جهان خارج سنجیده می‌شود. او مدعی است که درنهایت، «میزان، عقل و واقعیت است» (همان، ۱۹۸۸، ج۱، ص۳۷۰). این رویکرد پوزیتیویستی سبب می‌شود وحی را فاقد ارزش معرفتی مستقل بداند و بنویسد: وحی نهایی نمی‌شود مگر اینکه با واقعیت هماهنگ باشد (همان، ج۴، ص۱۲۲). به‌این‌ترتیب، هر گزاره دینی پیش از آنکه از وحی اعتبار گیرد، باید در آزمایشگاه عقل، حس تأیید شود.

۳ـ۱ـ۵.نسبیت معرفتی و نفی حجیت ذاتی نقل

حنفی به نسبیت معرفت دینی و وابستگی آن به زمینه تاریخی و اجتماعی باور دارد. متون دینی، محصول شرایط خاص تاریخی هستند و فهم آنها همواره مشروط به زمینه است (همان، ج۱، ص۱۳). این نگاه، حجیت فراتاریخی وحی را زیر سؤال می‌برد و آن را به دانشی نسبی و متغیر تقلیل می‌دهد. او نتیجه افراطی می‌گیرد که «انسان نیازی به وحی ندارد» (همان، ۱۹۸۲، ص۹۲)؛ زیرا عقل به تنهایی می‌تواند هدایت را بیابد. در اینجا، نسبی‌گرایی تاریخی، به خدمت خودبنیادی عقل درمی‌آید: اگر وحی نسبی است، عقل مطلق می‌شود.

۴ـ۱ـ۵.نفی معرفت فراعقلی و غیبی

حنفی می‌گوید: خرد بشری ازنظر عقلی و اراده، مستقل است. عقل بشر، نه به خدا، نه به وحی و نه به پیامبر نیاز ندارد (همان، ص۹۱). او هرگونه معرفت معتبر از مجرای غیرتجربی و فراعقلی را انکار می‌کند و ازآنجاکه غیب را به رسمیت نمی‌شناسد، هر ادعای ارتباط با عالم غیب را ناممکن

یا غیر قابل اعتماد می‌پندارد. در همین راستا، پژوهشگران گفته‌اند که در نگاه او، معرفت دینی اولاً و بالذات از منبع شناخت عقل و ثانیاً و بالعرض از منابع دیگری مثل وحی اثبات‌پذیر می‌شود (حسینی، ۱۳۸۱، ص۱۰۴ـ۱۱۳). این وارونه‌سازی، جایگاه وحی را به منبعی تبعی و ثانویه تنزل می‌دهد که مشروعیتش منوط به تأیید عقل است. لذا تمامی این مؤلفه‌ها به یک نتیجه ختم می‌شود: کفایت عقل انسانی برای نیل به حقیقت و سعادت، و درنتیجه، عدم نیاز بنیادین به وحی.

۲ـ۵. نقد خودبنیادی عقل

یکی از ارکان اصلی خوانش حنفی، اعتقاد به خودبنیادی عقل انسانی به‌عنوان مرجع نهایی و کافی برای تشخیص حقیقت و هدایت بشر است. وی معتقد است کارکردهای عقل، تمام گستره حیات آدمی را پوشش می‌دهد. در جهان معاصر و دوران فترت نبوت، عقل بشری به تنهایی و بدون نیاز به هدایت وحیانی، ظرفیت مدیریت زندگی فردی و اجتماعی را دارد. حنفی می‌گوید: «عقل، هادی مردم است؛ صرف‌نظر از وحی» و «انسان نیازی به وحی ندارد» (حنفی، ۱۴۱۲، ص۶۱۵ و ۶۲۲ و همان، ۱۹۸۲، ص۹۲). این نگرش، ریشه در اومانیسم غربی دارد و از محدودیت‌های ذاتی عقل غافل است (ژیلسون، ۱۳۸۰، ص۱۸۰ـ۱۸۲).

در ادامه، سه سطح نقد بر این خودبنیادی ارائه می‌شود:

ـ نقد تاریخی ـ فلسفی (پیش‌فرض‌داری عقل)

ـ نقد معرفت‌شناختی (محدودیت ذاتی قلمرو عقل)

ـ و ناقد عملی (تکثر آراء).

۱ـ۲ـ۵. نقد تاریخی فلسفی: مسئله پیش‌فرض‌های عقل (با اشاره به هرمنوتیک گادامر[1])

عقل خودبنیاد حنفی برآمده از آرمان عصر روشنگری است که عقل را موجودی فرازمانی و فارغ از هر پیش‌فرض می‌انگاشت. اما فلسفه معاصر غرب ـ به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی گادامر ـ این انگاره را به چالش کشیده است.

گادامر در کتاب حقیقت و روش نشان می‌دهد که هیچ فهم و داوری عقلانی بدون

1. Ioannes Georgius Gadamer.

«پیش‌داوری‌ها»[1] ممکن نیست. پیش‌داوری‌ها نه موانع فهم، بلکه افق‌گشای آن هستند (Gadamer, 1989, p.270_276). از این منظر، آنچه حنفی «داوری بی‌طرفانه عقل» می‌نامد، درواقع خود مشروط به پیش‌داوری‌های جذب‌شده از سنت ماتریالیستی و تاریخ‌گرایانه مدرن است. او هرگز این پیش‌فرض‌ها (مثلاً انحصار واقعیت در ماده، یا خودبسندگی عقل) را تعلیق نمی‌کند، بلکه آنها را به مثابه بدیهیات مسلم به کار می‌گیرد. بنابراین، ادعای «تعلیق همه پیش‌داوری‌ها»، تنها به تعلیق پیش‌داوری‌های رقیب (مانند ایمان به غیب) می‌انجامد، نه حذف پیش‌داوری به‌طورکلی. حنفی خود مصداق بارزی است از آنچه گادامر «پیش‌داوری روشنگری علیه هرگونه پیش‌داوری» می‌نامد (Ibid, p.273). این دور هرمنوتیکی، اعتبار ادعای خودبنیادی محض عقل را به شدت مخدوش می‌سازد. به‌عبارت‌دیگر، حنفی با لباس عقل‌گراییِ به‌ظاهر بی‌طرف، درواقع چهارچوبی خاص ـ و بسیار متمایل به مدرنیته ـ را تحمیل می‌کند.

۲ـ۲ـ۵.نقد معرفت‌شناختی: محدودیت ذاتی قلمرو عقل نظری و عملی

پیش از بررسی محدودیت‌های درونی عقل، یک نقد بنیادین هرمنوتیکی لازم است:

حنفی مدعی است عقل بدون پیش‌فرض می‌تواند درباره وحی داوری کند، اما گادامر نشان می‌دهد پیش‌داوری‌ها شرط فهم‌اند، نه مانع (Ibid, p.270_276).

عقل خودبنیاد حنفی، ناآگاهانه از پیش‌فرض‌های ماتریالیستی تغذیه می‌کند و ادعای داوری بی‌طرفانه‌اش واهی است (واعظی، ۱۳۹۰، ص۲۳۶ـ۲۳۸). حنفی خود مصداق پیش‌داوری روشنگری علیه هر پیش‌داوری است (Gadamer, 1989, p.273). با فرض عبور از این اشکال، حنفی از سه محدودیت ذاتی عقل غافل مانده است:

۱ـ۲ـ۲ـ۵. ناتوانی معرفتی عقل در قلمرو غیب

عقل بشری فقط داده‌های حسی را پردازش می‌کند و به تنهایی نمی‌تواند وجود یا صفات خدا، جزئیات معاد، یا حقیقت وحی را اثبات یا توصیف نماید. دلیل آن، محدودیت ساختاری علم حصولی به محسوسات است. آیه ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء:۸۵) بر همین ناتوانی

1. Vorurteile

دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۳، ص۱۶۴؛ طیب، ۱۳۷۸، ج۱۲، ص۳۰۱ـ۳۰۲ و شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج۷، ص۴۳۴ـ۴۳۵). حنفی این مرز را نادیده گرفته و ناشناختنی بودن غیب برای عقل را به انکار اصل وجود غیب تبدیل کرده است.

۲ـ۲ـ۲ـ۵. ناتوانی عملی عقل در استنباط جزئیات شریعت

عقل کلیات اخلاق (همچون قبح ظلم) را درک می‌کند، اما در تشخیص مصادیق عینی واجبات و محرمات، تعیین میزان دقیق عبادات، شناخت جزئیات معاملات و تنظیم رابطه با خدا و خلق ناکافی است. این ناتوانی، ناشی از عدم دسترسی عقل به واقعیت‌های غیبی و مصالح پنهان تشریع است. شهید مطهری لزوم بعثت انبیا را حتی برای جوامع عاقل در کشف همین جزئیات می‌داند (مطهری، ۱۳۸۵، ج۳، ص۲۲۶) و محققان بر ناکارآمدی عقل تنها در حوزه تشریع تأکید دارند (کاظمی، ۱۴۰۱، ص۳۹).

۳ـ۲ـ۲ـ۵. آسیب‌پذیری عقل در برابر هواهای نفسانی و زمینه‌های اجتماعی

عقل حتی در حوزه‌ای که توانایی نظری دارد (مانند محاسبات ریاضی یا برخی احکام اخلاقی کلی) از آفات روانی (هوی‌پرستی، تعصب، غرور) و اجتماعی (القائات محیط، سنت‌های جاهلی) مصون نیست. قرآن این وضعیت را «اتخاذ هوای نفس به خدایی» می‌خواند: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ (جاثیه:۲۳). ابراهیمی و دیوانی (۱۴۰۰، ص۱۹۰ـ۱۹۵). نشان داده‌اند که عوامل شناختاری خطا، عملکرد عقل را حتی در بدیهیات مخدوش می‌کنند.

۳ـ۲ـ۵.تناقض در نتیجه‌گیری عملی

ادعای خودکفایی مطلق عقل، با واقعیت تکرارشونده اختلاف عقلا در طول تاریخ فلسفه و اخلاق در تناقض است. اگر عقل به تنهایی برای هدایت کافی بود، باید در مهم‌ترین مسائل هستی‌شناختی (مثل مبدأ و معاد) و اخلاقی (مثل حُسن و قبح افعال) میان متفکران عقل‌گرا اجماعی پایدار پدید می‌آمد؛ درحالی‌که تاریخ فلسفه سرشار از تضادهای لاینحل است (صادقی، ۱۳۹۵، ص۴۳ـ۴۴). بنابراین، مبنای معرفت‌شناختی حنفی (خودبنیادی مطلق عقل) با سه واقعیت تعارض دارد: محدودیت ذاتی عقل در شناخت غیب، ناتوانی آن در استنباط جزئیات

شریعت، و آسیب‌پذیری عملی آن در برابر هواها. در این میان، رویکرد اسلامی نه با انکار ارزش عقل، بلکه با تحدید قلمرو آن و تکمیل آن به‌وسیله وحی، هم از عقل‌گرایی افراطی و هم از حس‌گرایی تفریطی می‌رهد (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص۲۷۹ـ۲۸۱). غفلت حنفی از این محدودیت‌ها، او را به طرد ضروری‌ترین منبع معرفت نسبت به امور فراعقلی ـ یعنی وحی ـ کشانده است.

۶. مبنای روش‌شناختی

پس از تحلیل و نقد مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حنفی که به ترتیب نافی غیب و خودبنیادانگار عقل بودند، اینک نوبت به بررسی لایه سوم، یعنی مبانی روش‌شناختی می‌رسد که ابزارهای عملیاتی‌سازی آن دو مبنا را فراهم می‌آورند و قرآن را در معرض تاریخی‌سازی و زمینی‌سازی قرار می‌دهند.

۱ـ۶. تبیین مبنا

حسن حنفی برای عملیاتی‌سازی مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود، به مجموعه‌ای از روش‌ها و چهارچوب‌های تفسیری غربی متوسل می‌شود که ابزار تحلیلی او برای تاریخی‌سازی، زمینی‌سازی و تقلیل متن قرآن را فراهم می‌آورند.

۱ـ۱ـ۶. هرمنوتیک سوءظن (پل ریکور[1]) و تسری آن به قرآن

این رویکرد ترکیبی، متکی بر هرمنوتیک سوءظن[2] است. ریکور با این مفهوم، بر خوانش انتقادی و شکاکانه متون تأکید می‌کند. براین‌اساس، مفسر به‌جای پذیرش ظاهر متن، با «سوءظن روش‌مند» در پی کشف نیات پنهان، ساختارهای قدرت یا زمینه‌های ایدئولوژیک شکل‌دهنده متن است (مرتضوی شاهرودی، ۱۳۹۷، ص۱۲۵ـ۱۳۲؛ Ricœur, 1970, p.32_36). حنفی این چهارچوب را به قرآن تسری می‌دهد و با این پیش‌فرض که متن مقدس ممکن است بازتاب‌دهنده منافع طبقاتی یا پاسخ‌های اضطراری عصر نزول باشد، به تحلیل آن می‌پردازد. او در پی آشکارسازی «امر واقع» تاریخی ـ اجتماعی پشت «امر متن» است؛ یعنی مفسر باید با شکاکیت روشمند به

1. Paul Ricoeur.
2. Hermeneutics of Suspicion

لایه‌های پنهان بنگرد تا به حقیقت نهفته در عمق متن دست یابد. این رویکرد، متن را دارای تکثر معنایی می‌داند که تنها با عبور از ظواهر می‌توان به معنای باطنی آن رسید (Ricoeur, 1970, p.36).

۲ـ۱ـ۶.نقد تاریخی اسپینوزا و اصل عدم تفاوت میان متن مقدس و متن بشری

حنفی به‌صراحت از روش نقد تاریخی متون مقدسِ باروخ اسپینوزا برای تحلیل قرآن بهره می‌گیرد. او در تعلیقات خود بر رساله اسپینوزا تصریح می‌کند که این روش بر این اصل استوار است: «هیچ تفاوتی میان پدیده طبیعی و متن دینی وجود ندارد و هر دو در برابر عقل و احکام آن تسلیم هستند» (اسپینوزا، ۱۹۹۷، ص۱۸). حنفی با اعمال این روش، قرآن مصون از تحریف را نیز مشمول قواعد نقد تاریخی می‌داند. او با پذیرش اصل «عدم تفاوت میان متن مقدس و هر متن بشری دیگر»، قرآن را مشمول پرسش‌هایی می‌کند: این متن در چه شرایطی تولید شده؟ چه نسبتی با قدرت و مناسبات اجتماعی عصر نزول دارد؟ آیا می‌توان تناقضات ظاهری یا تطورات محتوایی در آن یافت؟ (همان، ص۱۱۷ـ۱۲۰). این نگاه، قداست ذاتی قرآن را تعلیق می‌نماید و آن را به «ابژه‌ای پژوهش‌پذیر» تبدیل می‌کند. حنفی «حجیت الهی» قرآن را به «اعتبار تاریخی» آن فروکاسته و شرط فهم متن را نه ایمان به وحیانی بودن، بلکه تفحص انتقادی در بستر تولید آن قرار می‌دهد. وی با این کار، اصل تاریخیت مطلق قرآن را پیش‌فرض می‌گیرد (میراحمدی و حسینی، ۱۳۹۸، ص۱۱۳).

۳ـ۱ـ۶.تعاریف سه‌گانه حنفی از وحی

کاربست روش تاریخی ـ انتقادی اسپینوزایی، حنفی را به تعاریف بشری و زمینی از وحی سوق داد. او با الهام از اسپینوزا و افرایم لسینگ،[1] وحی را در سه چهارچوب بازتعریف می‌کند:

الف) تعریف معرفت‌شناختی ـ روان‌شناختی: وحی «علمی مستقل» است که فرد قواعد آن را شخصاً استنباط می‌کند؛ «مبادی اولیه‌ای که تمام علوم بر اساس آن بنا شده است» (حنفی، ۱۹۸۸، ج۴، ص۳۶).

ب) تعریف زیبایی‌شناختی ـ بیانی: وحی «مجموعه تصاویر خالص انسانی» و «سبک بیان بدون توصیف واقعیت» است که هدف آن صرفاً «پیشنهاد و هدایت» است (همان، ج۲، ص۴۶۴ـ۴۶۶).

1. Gotthold Ephraim Lessing.

ج) تعریف کارکردی ـ انگیزشی: وحی «مجموعه‌ای از انگیزه‌ها» است که محرک فعالیت می‌شود، نه مجموعه‌ای از عقاید (لسینگ، ۱۹۸۱، ص۱۲۱).

نتیجه منطقی این تعاریف، حذف نقش الهی و تفسیر وحی بر اساس قابلیت‌های روانی پیامبران است. حنفی مدعی است «وحی با تخیل و توانایی‌های پیامبران سازگار است». تفاوت در مضامین وحیانی، ناشی از تفاوت در «تخیل، طبیعت، عقیده و دیدگاه» پیامبران است. این نگاه، حتی پیامبران را فاقد آگاهی از «بسیاری از واقعیت‌ها» دانسته است و کارکردشان را منحصر به «استفاده از اسلوب تخیل برای تأثیر در نفوس» می‌داند (اسپینوزا، ۱۹۹۷، ص۴۳ـ۵۰). غایت وحی نیز دگرگون می‌شود: هدف وحی، «رسالتی صرفاً تربیتی» برای «تعلیم‌وتربیت بشریت» است، نه سوق دادن به‌سوی پروردگار (لسینگ، ۱۹۸۱، ص۱۲۰ـ۱۲۲). نقش پیامبر، از مبلِغ منفعل، به مدوّن و مفسر فعال تغییر می‌یابد که معانی دریافت‌شده (نه الفاظ) را باتوجه‌به ذهنیت خود و سطح فهم مخاطب در قالب الفاظ می‌ریزد (اسپینوزا، ۱۹۹۷، ص۴۵).

۴ـ۱ـ۶. تحلیل مارکسیستی قرآن به مثابه ابزار ایدئولوژیک یا بازتاب شرایط مادی

حنفی با وام‌گیری از مارکسیسم، قرآن را به مثابه ابزار ایدئولوژیک یا بازتاب شرایط مادی جامعه عربستان تحلیل می‌کند. از منظر او، وحی «محصول فرهنگی و اجتماعی» (حنفی، ۱۹۸۷، ص۲۲ـ۷۸) و حتی «گفتمان استبدادی» در خدمت مناسبات قدرت یا بیانگر کشمکش‌های طبقاتی است (همان، ۲۰۰۲، ص۲۳۲). این خوانش ایدئولوژیک، محتوای قرآن را تا سطح ادعاهای تاریخیِ متعلق به گذشته تقلیل می‌دهد.

۵ـ۱ـ۶. کاربست پدیدارشناسی هوسرل و اپوکه[1] (تعلیق پیش‌داوری) و چرخش از الهیات به انسان‌شناسی

یکی از کلیدی‌ترین روش‌های حنفی، به‌کارگیری پدیدارشناسی هوسرل، به‌ویژه عملیات «اپوکه» (تعلیق پیش‌داوری‌ها) است (مرشدی‌زاده، ۱۳۸۶، ص۵۲ـ۵۵ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، ص۲۴). در پدیدارشناسی هوسرل، اپوکه به معنای تعلیق موقت قضاوت درباره وجود عینی اشیاست تا

1. Husserlian Phenomenology and the Epoché.

پدیده‌ها آن‌گونه که در تجربه آگاهی ظاهر می‌شوند توصیف شوند (ملایی، ۱۳۹۶، ص۹۲ـ۹۴). حنفی از این روش برای بررسی وحی، نه به‌عنوان واقعیتی عینی ـ غیبی، بلکه به مثابه «پدیداری در افق تاریخی و آگاهی انسان» استفاده می‌کند. در این چهارچوب، وجود عینی خدا، فرشتگان یا لوح محفوظ «در پرانتز» گذاشته می‌شود و تنها تجربه درونی پیامبر موضوعیت می‌یابد. حنفی با اقتباس گزینشی، مفاهیم خدا، وحی و نبوت را در پرانتز می‌گذارد، نه برای رسیدن به تجربه ناب آگاهی؛ بلکه برای تقلیل آنها به اموری درون‌ذهنی و انسانی. او با تعلیق پیش‌فرض‌های ایمانی، وحی را به «پدیداری در آگاهی پیامبر» تحلیل می‌کند که ریشه در شرایط روانی، تاریخی و زبانی او دارد (هوسرل، ۱۳۸۶، ص۴۰ و حنفی، ۱۹۹۱، ص۳۵۹). بنابراین، منشأ قرآن نه در عالم غیب، بلکه «در احساس جست‌وجو می‌شود، چه احساس فرشته باشد یا احساس نبی» (حنفی، ۱۴۱۲، ص۱۳۵). حنفی در کتاب فی الفکر الغربی المعاصر به نقل از هوسرل می‌گوید: خدا موضوعی است که در شعور انسان «حلول» می‌یابد. این انسان است که خالق تصور خداست، نه خداوند آفریننده انسان (همان، ۱۹۹۰، ص۲۷۰ـ۲۷۸). او در کتاب من العقیدة إلی الثورة همین رویکرد را دنبال می‌کند و وجود عینی خدا را کنار می‌گذارد (همان، ۱۹۸۸، ج۱، ص۲۷ـ۴۷). این چرخش از الهیات به انسان‌شناسی، نقشی محوری در بشری‌انگاری وحی دارد.

۶ـ۱ـ۶.تاریخ‌گرایی رادیکال مکتب آنال و اعلام تاریخ‌مندی به‌عنوان صفت ذاتی قرآن

حنفی با تلفیق پدیدارشناسی هوسرل و تاریخ‌گرایی مکتب آنال،[1] رویکردی بنیان می‌نهد که در آن تاریخ‌مندی از سطح یک روش فهم، به ویژگی ذاتی و هستی‌شناختی قرآن ارتقا می‌یابد (حنفی، ۱۳۷۹، ص۱۱). مکتب آنال با تأکید بر ساختارهای عمیق اقتصادی ـ اجتماعی و ذهنیت‌های جمعی، به حنفی ابزاری می‌دهد تا قرآن را صرفاً به‌عنوان «سند» یا «بازتاب» آن ساختارها تحلیل کند (کریمی، ۱۳۸۹، ص۱۷۵ـ۱۸۰). حنفی اعلام می‌دارد: «متون دینی، خود متون تاریخی هستند. آنها در شرایط ویژه اجتماعی شکل گرفته‌اند که به‌عنوان «اسباب نزول» شناخته می‌شوند» (حنفی، ۱۴۱۲، ص۶۲). او با صراحت می‌گوید: قرآن «متنی تاریخی است و تاریخ‌مندی، صفت ذاتی آن است» (همان، ص۴۹). مؤلفه‌های زبانی، فرهنگی و اجتماعی عصر نزول، نه قالب بیان، بلکه ماده سازنده

1. Radical historicism of the Annales School.

ذات متـن هسـتند. به‌عبارت‌دیگر، «هسـتی قرآن» عین «تاریخیت» آن اسـت (آقاجانـی، ۱۳۸۸الف، ص۱۱۷) و قرآن خارج از آن زمینه تاریخی خاص، وجود مسـتقل ندارد. این رویکرد، قداسـت ذاتی متن را به پنداری تاریخی و متغیر تقلیل می‌دهد. حنفی با اتخاذ تاریخ‌نگری به‌عنوان جهان‌بینی، هر پدیده‌ای (ازجمله اندیشه، عقل، فهم و متن دین) را زاییده شرایط تاریخی ـ اجتماعی خاص خـود می‌دانـد (عرب‌صالحـی، ۱۳۹۲، ص۱۱۹ـ۱۲۰). او می‌گوید: هیچ چیز اندیشـه‌مندی جز در جامعه و تاریخ پدید نمی‌آید» (حنفی، ۱۳۷۵ب، ص۳۸). این تاریخ‌مندی، به علوم اسلامی نیز تسری می‌یابد؛ مثلاً علـم کلام «دانش تاریخی نابی اسـت که در بسـتر تاریـخ پدید آمده و با تکامـل تاریخ تکامل یافته است» (همان، ۱۹۸۸، ج۱، ص۱۴۵).

۷ـ۱ـ۶.ایده بیگانگی فویرباخ[1] و بازگشت کلام از خدا به انسان

حنفی از ایده بیگانگی لودویگ فویرباخ[2] بهره می‌برد. فویرباخ معتقد بود مفاهیم الهیاتی، صفات آرمانی‌شـده انسـان هسـتند که از او جدا شـده و بر موجودی خیالی به نام «خدا» فرافکنی شده‌اند (Feuerbach, 1989, p.31_40 ؛ مطهـری، ۱۳۸۵، ج۳، ص۵۵۳ـ۵۵۹ و بزرگی، ۱۳۹۶، ص۱۳ـ۱۷). حنفـی ایـن چهارچـوب را بـر قـرآن تطبیق می‌دهد. از نگاه او، ایمان به قـرآن به‌عنوان «کلام الله» نمونه‌ای از بیگانگی اسـت: انسـان گفتار خود را به خدا نسـبت می‌دهد و سپس مطیع آن می‌شود. راه خروج، «بازگشت کلام به گوینده اصلی»، یعنی انسان است. او صفات کلام، علم و قدرت را به طور حقیقی از آن انسـان و به طور مجازی از آن خدا می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸، ج۲، ص۶۷). وی می‌نویسـد: «انکار کلام الهی، از بین بردن بیگانگی، بازگشت به کلام انسان و تحقق عقل به‌جای وهم است» (همان، ص۴۳۳). ایـن نـگاه، هسـتی متکلـم وحی را از خدا به انسـان منتقل می‌سـازد. حنفی با کاربسـت و تلفیـق ایـن روش‌هـا، یک دسـتگاه هرمنوتیکـی تقلیل‌گرای قدرتمنـد می‌سـازد: روش تاریخی ـ انتقادی، قرآن را در تاریخ محبوس می‌کند؛ هرمنوتیک مارکسیستی، آن را به زیرساخت مادی فرو می‌کاهد؛ پدیدارشناسـی، دریافت وحی را به تجربه‌ای درونی تبدیل می‌کند؛ و رویکرد فویرباخی، زبـان الهـی را بـه زبـان بشـری بازمی‌گردانـد. نتیجه نهایـی، انکار کامـل هرگونه وجـه فراتاریخی،

1. Feuerbach's Theory of Alienation.
2. Ludwig Andreas Feuerbach.

فرامادی و متعالی برای قرآن و تقلیل آن به پدیده‌ای صرفاً انسانی، تاریخی و فرهنگی است که با ابزارهای علوم انسانی مدرن قابل تحلیل است.

۲ـ۶. نقد مبنا

کاربست روش‌های هرمنوتیکی غربی توسط حنفی، نه ابزاری بی‌طرف، بلکه چهارچوب‌هایی پیشادانسته است که نتایج تقلیل‌گرایانه را از پیش مقرر می‌سازد. این روش‌ها با تعلیق پیش‌فرض‌های معرفت دینی، امکان فهم قرآن در پارادایم وحیانی را سلب می‌کنند و آن را به پدیده‌ای تاریخی، مادی و انسانی تقلیل می‌دهند.

۱ـ۲ـ۶.نقد هرمنوتیک ماتریالیستی و تحلیل ایدئولوژیک

حنفی با بهره‌گیری از ماتریالیسم تاریخی، قرآن را ابزار ایدئولوژیک یا روبنای شرایط اقتصادی اجتماعی عصر نزول تحلیل می‌کند (همان، ۲۰۱۷، ص۲۲ـ۲۸)؛ درحالی‌که نگرش توحیدی، وحی را تجلی مستقیم علم و اراده الهی برای هدایت انسان به‌سوی کمال غایی می‌داند. سرچشمه وحی، فراسوی تاریخ و در ساحت علم لایزال الهی است که ازطریق پیامبر معصوم به قلمرو زمان و زبان راه می‌یابد. وحی نه مجموعه راه حل‌های اضطراری، بلکه گشاینده افقی از معرفت یقینی برای گذار از تاریکی به نور است. بستر نزول و ابزار زبانی، علت تامه وحی نیستند؛ بلکه ظرف تحقق امری متعالی هستند (سعیدی روشن، ۱۳۸۵، ص۷). این نگرش، فرامادی بودن منشأ، واسطه‌گری معصومانه، غایت هدایتی متعالی و توجه به زمینه نزول بدون تقلیل را حفظ می‌کند. بنابراین، ناتوانی خوانش حنفی، نه از ضعف متن، بلکه از تحمیل چهارچوبی نارسا بر پدیده‌ای با ابعاد فراطبیعی، تاریخی و زبانی نشئت می‌گیرد.

۲ـ۲ـ۶.نقد پدیدارشناسی هوسرلی و اپوکه

کاربست پدیدارشناسی هوسرلی در دین‌شناسی، از منظر حکمت اسلامی با نقد بنیادینی مواجه است. این نقد، بر اصالت وجود و واقعیت‌نمایی دانش استوار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص۲۹ـ۳۰ و جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۳۲۰ـ۳۲۵).

۱ـ۲ـ۲ـ۶.نقد مبتنی بر اصالت وجود و واقعیت‌نمایی علم در فلسفه اسلامی

از دیدگاه فلسفه اسلامی، مفاهیم ذهنی، حکایتگر و کاشف از واقعیت‌های خارجی هستند. کاشفیت، ویژگی ذاتی علم است؛ فرض «علم بدون کاشفیت» یا «کاشفیت بدون مکشوف خارجی» محال است (مطهری، ۱۳۸۵، ج۶، ص۱۹۷). تعلیق وجود عینی مفاهیم دینی ـ آن‌گونه که حنفی از هوسرل برداشت می‌کند ـ مستلزم انکار رابطه معرفت‌شناختی علم با واقعیت است. اگر وحی را صرفاً پدیده‌ای در آگاهی پیامبر بدانیم و وجود عینی خدا و فرشته را نادیده بگیریم، علم پیامبر را فاقد کاشفیت از واقعیتی برتر دانسته‌ایم. این نگاه، به نسبی‌گرایی معرفتی می‌انجامد. فیلسوفان اسلامی با تفکیک خطا در مصداق‌یابی از اصل کاشفیت، نشان می‌دهند که می‌توان خطاهای ادراکی را تشخیص داد، بدون انکار حقیقت و عینیت جهان خارج (همان، ص۱۷۸ـ۲۱۲). انکار واقعیت عینی مفاهیم دینی، مستلزم انکار خود امکان معرفت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۲، ص۸۰ـ۸۵).

۲ـ۲ـ۲ـ۶.تبیین اصول چهارگانه کاشفیت و نقد تعلیق آنها

رویکرد هوسرلی حنفی بر «تعلیق حکم» (اپوکه) در قبال پیش‌فرض‌هایی چون خدا، وحی و غایت‌مندی تأکید دارد. این روش با اصول کاشفیت‌بخش خردورزی دینی، در تعارض ساختاری است. تعلیق این اصول، سلب شرایط امکان فهم اصیل قرآن است؛ زیرا قرآن خود را در چهارچوب این پیش‌فهم‌ها تعریف می‌کند. این اصول چهارگانه عبارت‌اند از:

الف) اصل الهی بودن قرآن: فهم قرآن مستلزم پذیرش این پیش‌فرض است که متن، کلام خدای حکیم و کاشف از مراد الهی است. تعلیق آن، متن را به رشته‌ای از دال‌های بدون مدلول متعالی تبدیل می‌کند.

ب) اصل غایت‌مندی و هدایتگری وحی: نزول قرآن، هدفمند و در راستای تکمیل نقص معرفتی بشر است. این غایت، جزء لاینفک معنای متن است و تعلیق آن، انسجام درونی آیات را مخدوش می‌سازد.

ج) اصل زبان عقلانی قرآن: خداوند به زبان عقلا و بر اساس اصول محاوره عقلایی سخن گفته است. زبان قرآن واقع‌نما و قصدگشاست. تعلیق این اصل، هرگونه معیار عینی برای تفسیر را سلب می‌کند.

د) اصل وحی به مثابه مکمل عقل: وحی جبران‌کننده نقصان ذاتی عقل در شناخت جزئیات سعادت است و حقایقی را کشف می‌کند که عقل به تنهایی بدان راه نمی‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص۲۷ـ۳۰).

روش اپوکه حنفی با تعلیق این اصول، درصدد سلب کاشفیت وحی و تقلیل آن به تجربه‌ای درونی است. از منظر اسلامی، حجیت وحی منوط به کاشفیت آن از واقعیت خارجی (خدا و حقایق غیبی) است. به تعبیر شهید مطهری، علم حصولی هنگامی معتبر است که کاشف از واقعیت خارجی باشد (مطهری، ۱۳۸۵، ج۶، ص۱۲۲). تعلیق کاشفیت، انکار ماهیت وحی به‌عنوان منبع معرفت فراعقلی است. فهم قرآن نه با تعلیق ایمان، بلکه با تعامل نقادانه عقل در پرتو پذیرش چهارچوب وحیانی کاشف میسر است.

اما پرسش بنیادین این است: آیا می‌توان از موضعی «بی‌پیش‌داوری» وارد فهم قرآن شد؟ و چرا باید چهار اصل یادشده را به‌عنوان شرط فهم پذیرفت؟ پاسخ آن است که ایدهٔ تعلیق همهٔ پیش‌داوری‌ها خود یکی از خوش‌باورانه‌ترین پیش‌داوری‌های مدرنیته است. هرمنوتیک فلسفیِ پساهایدگر[1] (به‌ویژه گادامر) نشان داده است که پیش‌داوری‌ها شرط امکان هر فهمی هستند، نه مانع آن. آنچه حنفی انجام می‌دهد، نه تعلیق پیش‌داوری‌ها، بلکه جایگزینی پیش‌داوری‌های سنت وحیانی با پیش‌داوری‌های ماتریالیستی و اومانیستی مدرن است. در چنین شرایطی، پرسش درست این نیست که «اصول کاشفیت را تعلیق کنیم یا نه»، بلکه این است که «کدام مجموعه پیش‌فرض‌ها امکان فهم اصیل و درون‌ماندگار قرآن را فراهم می‌آورند؟» اصول چهارگانه از این جهت علمی و معرفتی هستند که نه از باور شخصی، بلکه از تحلیل ساختار درونی خودِ ادعای معرفتی قرآن استخراج شده‌اند: قرآن خود را «کلام الله»، «هدی للمتقین»، «عربی مبین» و «تذکره لأولی الألباب» معرفی می‌کند. هر مفسری که بخواهد قرآن را به مثابه قرآن بفهمد ـ نه به مثابه پدیده‌ای صرفاً تاریخی یا روان‌شناختی ـ ناگزیر است این اصول را به‌عنوان «پیش‌فهم همدلانه» بپذیرد. انکار آنها به‌منزلهٔ خروج از چهارچوب معنایی‌ای است که متن خود را درون آن تعریف کرده است.

از منظر معرفت‌شناختی، پذیرش اصول چهارگانه نه یک تعهد ایمانی کور، بلکه شرط

1. Post-Heideggerian Philosophical Hermeneutics.

عقلانی‌ترین روش ممکن برای فهم متنی با ادعای وحیانی بودن است. تمایز «فهم»[1] از تبیین در سنت هرمنوتیکی نشان می‌دهد که فهم یک متن، مستلزم پذیرش همدلانه «جهان متن»[2] است؛ درحالی‌که تبیین، پدیده را از بیرون و با چهارچوب‌های تحمیلی تحلیل می‌کند (ریکور، ۱۳۸۵، ص۱۲۹ـ۱۳۲). اپوکه حنفی ـ که تنها پیش‌فرض‌های ایمانی را هدف می‌گیرد و پیش‌فرض‌های ماتریالیستی خود را تعلیق نمی‌کند ـ در واقع تبیینی تقلیل‌گرایانه را به‌جای فهم اصیل می‌نشاند. اگرچه اصول چهارگانه به‌صورت پیشینی اثبات‌ناپذیرند، اما به‌عنوان پیش‌فرض‌های عقلانیِ کارآمد عمل می‌کنند. آنها امکان پژوهش را می‌گشایند، پیشاپیش نتیجه را تعیین نمی‌کنند، و با عقل نقاد قابل اصلاح‌اند. در مقابل، تعلیق این اصول، قرآن را به متنی بی‌تفاوت با هر متن بشری دیگر تبدیل می‌کند و در عمل، همان نتیجه ازپیش‌تعیین‌شده (تاریخی و زمینی بودن قرآن) را بازتولید می‌نماید. بنابراین، اصل تعلیق پیش‌داوری‌ها خود زمانی معنا دارد که بدانیم هیچ فهمی بدون پیش‌داوری ممکن نیست. انتخاب آگاهانه‌ترین و منسجم‌ترین پیش‌داوری‌ها ـ که همان اصول چهارگانهٔ کاشفیت باشند ـ دقیقاً وجه تمایز روش علمی در مطالعات دینی از تقلیل‌گرایی‌های ایدئولوژیک است.

۳ـ۲ـ۶. نقد تاریخ‌مدارانه رادیکال

نگاه تاریخ‌مدارانه حنفی که قرآن را صرفاً محصول شرایط فرهنگی و تاریخی عصر نزول می‌داند، با مبانی اسلامی در تعارض است:

اولاً، اسلام نظامی مدون از الفاظ و معانی دارد که در ۲۳ سال در قالب قرآن تثبیت و سپس توسط مفسران راستین تبیین شده است. قرآن نه توسط انسان صادر شده و نه محصول ذهن بشر است؛ انسان تنها مفسر آن است. آموزه‌های قرآن با دلالت‌های ثابت فهمیده شده‌اند و مجالی برای تغییر تاریخی ذاتی وجود ندارد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ص۱۲۳).

ثانیاً، منشأ دین، حقیقت لایتغیر الهی است و مخاطب آن فطرت مشترک و تغییرناپذیر انسان است؛ ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم:۳۰). فطرت تاریخ‌مند نیست. قرآن

1. Verstehen
2. World of the text

برای هدایت بعد فطری نازل شده است و بنابراین نمی‌تواند صرفاً «محصول فرهنگی» باشد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ص۱۲۳ـ۱۲۴).

ثالثاً، اگرچه عوامل سیاسی و اجتماعی در شکل‌گیری اولیه مکاتب کلامی مؤثر بوده‌اند، اما پس از تثبیت علوم اسلامی، تغییر ذاتی به بهانه تغییر شرایط اجتماعی جایز نیست. ورود نسبیت تاریخی به ذاتیات دین، به شکاکیت و هرج‌ومرج معرفتی می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۳۲۳ـ۳۳۸).

۴ـ۲ـ۶.نقد رویکرد فویرباخی

حنفی با اقتباس از ایده بیگانگی فویرباخ، ایمان به قرآن به‌عنوان کلام خدا را نوعی «بیگانگی» می‌داند که باید با بازگرداندن کلام به انسان حل شود (حنفی، ۱۹۸۸، ج۱، ص۸۶ و ج۲، ص۴۲۳). این دیدگاه بر چند مغالطه استوار است:

۱ـ۴ـ۲ـ۶.مغالطه مبدأ و نتیجه (دور منطقی)

فویرباخ و حنفی نتیجه‌گیری از منشأ دین (فرافکنی) را به‌جای استدلال، به‌عنوان مقدمه رد وجود خدا قرار می‌دهند. این یک دور منطقی است: ابتدا خدا را ساخته ذهن بشر فرض می‌کنند و سپس از این فرض برای انکار وجود عینی او استفاده می‌کنند؛ درحالی‌که ادیان توحیدی، بر وجود مستقل و پیشین خداوند استوارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۶، ص۱۷۴ـ۱۷۸ و مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج۲، ص۳۶۶).

۲ـ۴ـ۲ـ۶.نادیده گرفتن امکان وحی و تجلی صفات الهی در انسان

رویکرد فویرباخی امکان اصلی‌تر را نادیده می‌گیرد: صفات کمال در انسان، نمودهای محدود صفات نامحدود خالق هستند. این شباهت ممکن است از فیض و تجلی خدا بر انسان نشئت گرفته باشد، نه از فرافکنی. قرآن تأکید دارد که انسان بر «صورت» الهی آفریده شده است (بزرگی، ۱۳۹۶، ص۲۰ـ۲۲).

۳ـ۴ـ۲ـ۶.تناقض با تجربه دینی پیامبر ﷺ

توصیف قرآن و سنت از مواجهه پیامبر با وحی، حاکی از دریافت امری کاملاً خارجی و فراتر از ذهن اوست، نه فرافکنی آرزوهای درونی. اضطراب، سنگینی و شگفتی پیامبر در مواجهه با وحی (مزمل:۵) با توصیف فرافکنی روان‌شناختی آرام‌بخش سازگار نیست (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج۶، ص۲۱۵؛

مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۸، ص۲۷۱؛ صدوق، ۱۳۸۹، ص۱۱۵؛ همان، ۱۴۱۶، ص۸۵).

روش‌شناسی ترکیبی حنفی، با ادعای علمی بودن، پیش‌فرض‌های ماتریالیستی و اومانیستی را بر قرآن تحمیل و با تعلیق مبانی دینی (غیب، عصمت، حجیت وحی)، فهم همدلانه را ناممکن می‌سازد. نتیجه، بازتولید ادعاهای غربی در پوشش مطالعه قرآن است؛ درحالی‌که هرمنوتیک اسلامی، نقادی در پرتو ایمان را شرط فهم صحیح می‌داند. مشکل محوری، تحمیل چهارچوب‌های غربی (ماتریالیسم تاریخی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک سوءظن، ایده بیگانگی فویرباخی) بر وحی و جایگزینی پارادایم اومانیستی و تاریخ‌مدار به‌جای پارادایم وحیانی است. این رویکرد تحمیلی در تفسیر، قرآن را بر اساس پیش‌فرض‌های خودش نمی‌فهمد و غایت هدایت به توحید و سعادت اخروی را به حاشیه می‌راند. پروژه حنفی بیش از فهم قرآن، بحران مواجهه اسلام با مدرنیته را بازتاب می‌دهد؛ در آن، ابزارهای غربی اصل‌اند و قرآن بهانه‌ای برای کاربست آنهاست. این خدای بنیادین، اعتبار معرفتی نتایج او را مخدوش می‌سازد.

۷. نتیجه‌گیری

تحلیل نظام‌مند مبانی سه‌گانه حسن حنفی نشان داد که خوانش بشری‌انگارانه او از قرآن، بر پایه‌هایی استوار است که نه از انسجام درونی برخوردارند و نه با اصول بنیادین قرآنی سازگارند. هستی‌شناسی مادی‌گرایانه، با انکار غیب، وحی را به پدیده‌ای زمینی تقلیل می‌دهد؛ اما این تقلیل، با ادعای هم‌زمان «توخالی» و «یقینی‌آور» بودن وحی، دچار تناقض درونی می‌شود. معرفت‌شناسی خودبنیاد نیز از محدودیت‌های ذاتی عقل در شناخت فراحسی و آسیب‌پذیری آن در برابر هواهای نفسانی غافل می‌ماند. روش‌شناسی ترکیبی (هرمنوتیک سوءظن، نقد تاریخی اسپینوزا، پدیدارشناسی، ماتریالیسم تاریخی و ایده بیگانگی فویرباخ) نیز با تعلیق پیش‌فرض‌های وحیانی، خشونتی هرمنوتیکی بر متن قرآن وارد می‌سازد که با آیات صریحی چون «ایمان به غیب» و «الهی بودن کلام» در تعارض است. درنتیجه، این مبانی نه‌تنها به فهم اصیل قرآن نمی‌انجامند، بلکه حاصل تحمیل چهارچوب‌های غربی بر میراث اسلامی‌اند. براین‌اساس، جایگزینی هرمنوتیک مبتنی بر اصول چهارگانه کاشفیت، گسترش نقد نسبت‌شناختی پروژه حنفی با بحران مدرنیته، و انجام مطالعات تطبیقی با جریان‌های هم‌سو (ابوزید و آرکون)، به‌عنوان راهکارهای اساسی پیشنهاد می‌شود.

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. ابراهیمی، احمد و دیوانی، امیر (۱۴۰۰ش)، «خطای شناختاری عقل و راه مصون ماندن از آن از منظر ابن‌سینا»، دوفصلنامه هستی و شناخت، سال ۸، ش۱، بهار و تابستان، ص۱۸۱_۲۰۴.

۲. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، به کوشش: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳. ابوزید، نصرحامد (۱۳۸۳ش)، نقد گفتمان دینی، ترجمه: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران.

۴. اسلامی اردکانی، سیدحسن (۱۴۰۱ش)، «پیشگامان پدیدارشناسی»، آینه پژوهش، دوره ۳۳، ش۱۹۳، فروردین و اردیبهشت، ص۲۳۱_۲۴۸.

۵. آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۸الف)، «نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی»، مجله تاریخ اسلام، سال ۱۰، ش۴، زمستان، ص۱۰۵_۱۳۸.

۶. ـــــــــ (۱۳۸۸ب)، «غرب‌شناسی وارونه؛ نقدی برغرب‌شناسی حسن حنفی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، ش۱، زمستان، ص۸۹_۱۲۲.

۷. ـــــــــ (۱۳۸۹ش)، «میراث اسلامی در چنگال عصریت؛ نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی»، معرفت کلامی، سال اول، ش۳، پاییز، ص۶۵_۹۲.

۸. بزرگی، سیدعابدین (۱۳۹۶ش)، «نقد و بررسی عللِ ازخودبیگانگی از منظر فویرباخ و کارل مارکس»، آیین حکمت، سال ۹، ش۳۳، پاییز، ص۷_۳۰.

۹. بصیری، عباس (۱۳۹۵ش)، «بررسی اجمالی اندیشه و دیدگاه‌های حسن حنفی»، پژوهش در تاریخ، سال ۷، ش۱۹_۲۰، پاییز و زمستان، ص۱۲_۳۰.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴ش)، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱. ـــــــــ (۱۳۸۶ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: نشر اسراء.

۱۲. ـــــــــ (۱۳۹۲ش)، شریعت در آیینه معرفت، قم: نشر اسراء.

۱۳. حسینی، سیدحسن (۱۳۸۱ش)، «بحثی اجمالی پیرامون معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی»، مجله علوم انسانی دانشگاه الزهرا، سال ۱۲، ش۴۱، بهار، ص۱۱۳_۱۳۲.

۱۴. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۸ش)، اجتهاد و تقلید در فلسفه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۵. حنفی، حسن (۱۳۷۵ش ـ الف)، «گفتگوی حنفی با مهدی پیشوایی»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۶، ش۳، خرداد، ص۲۵_۳۰.

۱۶. ـــــــــ (۱۳۷۵ش ـ ب)، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه: محمدمهدی خلجی، مجله نقد و نظر، سال ۳، ش۹، زمستان، ص۳۷_۵۷.

۱۷. ـــــــــــ (۱۳۷۹ش ـ الف)، «از نقد سند تا نقد متن (۳)»، ترجمه: سیدمحمدحسین روحانی، علوم حدیث، سال ۵، ش۱۷، پاییز، ص۲ـ۲۲.
۱۸. ـــــــــــ (۱۳۷۹ش ـ ب)، میراث فلسفی ما، گرداوری: فاطمه گوارایی، ترجمه: رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱ش)، «پدیدارشناسی ادموند هوسرل و هرمنوتیک»، کلام اسلامی، سال ۱۱، ش۴۲، تابستان، ص۲۲ـ۴۱.
۲۰. ریکور، پل (۱۳۸۵). «استعاره و مسئله اصلی هرمنوتیک». ترجمه: حمید بهرامی‌راد. اطلاعات حکمت و معرفت، سال اول، ش۵، ص۱۲۹ـ۱۳۲
۲۱. ژیلسون، اتین (۱۳۸۰ش)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه: سیداحمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
۲۲. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۵ش)، «قرآن؛ نزول تاریخی و حضور فراتاریخی: تحلیلی بر مبنای تاریخ‌گروی و انطباق آن با کلام الهی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال ۷، ش۲۸، تابستان، ص۵ـ۳۰.
۲۳. شاه‌عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنی‌عشری، تهران: میقات.
۲۴. صادقی، هادی (۱۳۹۵ش)، درآمدی بر کلام جدید، قم: انتشارات طه.
۲۵. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، تفسیر اطیب البیان، تهران: انتشارات اسلام.
۲۶. عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۲ش)، «ابوزید و تاریخ‌نگری»، قبسات، سال ۱۷، ش۶۷، بهار، ص۱۱۷ـ۱۴۶.
۲۷. کاظمی، سیدمحراب‌الدین (۱۴۰۱ش)، «بررسی تحلیلی مبانی معرفت‌شناختی حسن حنفی در باب کارکردهای عقل در معرفت دینی»، مطالعات فلسفی کلامی، سال ۱۱، ش۲۱، بهار و تابستان، ص۲۵ـ۴۰.
۲۸. کریمی، بهزاد (۱۳۸۹ش)، «مکتب تاریخ‌نگاری آنال»، تاریخ و تمدّن اسلامی، سال ۶، ش۱۱، بهار و تابستان، ص۱۶۷ـ۱۹۱.
۲۹. لسینگ، گوتهولد ایفرایم (۱۹۸۱م)، تربیه الجنس البشري، ترجمه و تعلیق: حسن حنفی، بیروت: دار التنویر للطباعه والنشر.
۳۰. مرتضوی شاهرودی، سیدمحمود و دیگران (۱۳۹۷ش)، «بررسی و نقد مبانی هرمنوتیکی پل ریکور»، کلام اسلامی، سال ۲۷، ش۱۰۵، بهار، ص۱۱۵ـ۱۵۰.
۳۱. مرشدی‌زاده، علی (۱۳۸۶ش)، «حسن حنفی؛ زندگی، آثار و دیدگاه‌ها»، فصلنامه خط اول رهیافت انقلاب اسلامی، سال اول، ش۲، تابستان، ص۵۱ـ۵۸.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹ش)، «منطق فهم قرآن»، قبسات، دوره ۵، ش۱۸، زمستان، ص۲۷ـ۳۵.
۳۳. ـــــــــــ (۱۳۹۱ش)، آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ش)، جهان‌بینی توحیدی، تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. ـــــــــــ (۱۳۸۵ش)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. ـــــــــــ (۱۴۰۲ش)، آشنایی با قرآن، تهران: انتشارات صدرا.

۳۷. ملایی، رضا (۱۳۹۶ش)، «تبیین واقعیت پدیدار و روش پدیدارشناسی بر اساس فلسفه هوسرل و بازسازی آن بر اساس فلسفه صدرالمتالهین»، اسلام و مطالعات اجتماعی، دوره ۴، ش۴، فروردین، ص۹۱ـ۱۱۵.

۳۸. میراحمدی، عبدالله و حسینی، سیده زینب (۱۳۹۸ش)، «واکاوی خوانش حسن حنفی پیرامون ماهیت وحی»، مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، دوره ۵، ش۱۰، پاییز و زمستان، ص۱۰۷ـ۱۳۷.

۳۹. واعظی، اصغر (۱۳۹۰ش)، «پیش‌داوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، نشریه راهبرد، ش۶۰، پاییز، ص۲۳۵ـ۲۵۵.

۴۰. الوانی، سیدمهدی و بودلایی، حسن (۱۳۸۹ش)، «پدیدارشناسی در مطالعات کارآفرینی»، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال ۵، ش۱۹، زمستان، ص۳۳ـ۶۱.

۴۱. هوسرل، ادموند (۱۳۸۶ش)، تأملات دکارتی؛ مقدمه‌ای بر پدیدارشناسی، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

۴۲. یوسفیان، حسن و شریفی، احمدحسین (۱۳۷۵ش)، عقل و وحی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ب) عربی

۱. اسپینوزا، باروخ (۱۹۹۷م)، رسالة في اللاهوت والسياسه، ترجمه و تعليق: حسن حنفی، بيروت: دار الطلبه.

۲. حرب، علی (۱۹۹۳م)، «حسن حنفی مستغرباً»، منبر الحوار، العدد ۲۹، صيف، ص۸۵ـ۱۱۳.

۳. حنفی، حسن (۱۴۱۲ق)، التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعيه.

۴. ـــــــــ (۱۹۸۲م)، قضايا المعاصرة فی فكرنا المعاصر، بيروت: دار التنوير.

۵. ـــــــــ (۱۹۸۷م)، الدين و الثوره فی مصر (اليمين واليسار بالفكر الدينی)، قاهره: مكتبه مدبولی.

۶. ـــــــــ (۱۹۸۸م)، من العقيده الی الثوره، بيروت: دار التنوير.

۷. ـــــــــ (۱۹۸۹م)، دراسات إسلامية، قاهره: مكتبة الأنجلو المصريه.

۸. ـــــــــ (۱۹۹۰م)، فی الفكر الغربی المعاصر، بيروت: مؤسسه المجد للدراسات و النشر و التوزيع.

۹. ـــــــــ (۱۹۹۱م)، مقدمه فی علم الاستغراب، بيروت: المؤسسه الجامعيه للدراسات و النشر و التوزيع.

۱۰. ـــــــــ (۲۰۰۲م)، «تحليل الخطاب»، مجله قضايا إسلامية معاصرة، ش۱۹، ص۲۱۶ـ۲۳۷.

۱۱. ـــــــــ (۲۰۱۷م)، الدين والثوره فی مصر؛ الجزء الثانی: الدين والتحرر الثقافی، مصر: مؤسسه الهنداوی.

۱۲. صدوق، محمدبن‌علی (۱۳۸۹ش)، التوحيد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۱۳. ـــــــــ (۱۴۱۶ق)، كمال الدين و تمام النعمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ش)، الميزان فی تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۱۵. مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ش)، تعليقه علی نهايه الحكمه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

ج) انگلیسی

1. Feuerbach, Ludwig. (1989). The Essence of Christianity (EC), Introduction translated by Zawar Hanfi, remainder translated by George Eliot. available aable at: http://www.marxists.org/reference/ archive/ feuerbach/works/essence
2. Gadamer, H. G. (1989), Truth and Method. Revised translation by Weinsheimer and Donald.G. Marshal, New York: Seaburg Press.
3. Ricoeur, Paul. (1970), Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation. New Haven: Yale University press.