

واکاوی خوانش حسن حنفی پیرامون ماهیت وحی

عبدالله میراحمدی^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۰

حسینی، سیده زینب^۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۳۰

چکیده

ماهیت و سرشت وحی از مباحث پرچالش دین پژوهی معاصر به شمار می آید. در این میان، نواندیشان اسلامی با تأثیرپذیری از متفکران غربی دیدگاه‌های بحث‌برانگیزی را مطرح ساختند که به نوعی در تقابل با قرائت سنتی مسلمانان است. بشری دانستن وحی، عصارهٔ چنین تقابلی به شمار می آید که در ابتدا نظریه‌پردازان نومعتزلی به طرح آن پرداختند. در این میان، حسن حنفی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های صاحب‌نظران غربی و با نگاهی مادی به چیستی وحی قرآنی می‌پردازد. در نظر او، وحی علمی مستقل است که شخص قواعد آن را استنباط و تثبیت می‌کند و چیز جدیدی توسط وحی به ما نرسیده که عقل را توان رسیدن به آن نباشد؛ از این رو، هر آنچه که با عقل و تجربه مستدل می‌شود را به عنوان وحی نمی‌شناسد. در منظر او، وحی از سمت بشر به بالا می‌رود نه اینکه به‌سوی او نازل شود؛ بنا بر این، وظیفه وحی این نیست که مردم را به سمت پروردگار سوق دهد؛ بلکه هدف آن تربیت بشر است و رسالت پیامبر این است که وحی را به معانی خالص در سبک، شیوه و استنباط‌های درونی و یا محیطی خود با توجه به سطح درک عمومی مردم ترسیم و تدوین کند و این مقصود فقط با ابزار شهود احساسی قابل انجام است.

کلید واژه‌ها: حسن حنفی، ماهیت وحی، رویکردهای غربی، ماتریالیسم، شهود احساسی.

^۱ - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول): mirahmadi_a@yahoo.com

^۲ . دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعه المصطفی: szh1364@yahoo.com

مقدمه

در اواخر سده نوزدهم جریان فکری نومعتزله در راستای نهضت اصلاح تفکر اسلامی رشد کرد. این جریان با رویکردی عقلانی در تلاش است مبانی دین اسلام را با عقل و علم روز تبیین کند. از نظر محققان، این گروه از متفکران معاصر مسلمان با تکیه بر میراث معتزله، درصدد اثبات اهمیت عقل‌گرایی در گفتمان نوین مسلمانانند (اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۸).

با وجود برخی اشتراکات در مبانی معرفتی میان نومعتزله و معتزله قدیم، در مسائلی با آنها مانند تعریف عقل، نوع نگرش به دین و روش فهم نصوص دینی اختلاف جدی دارند. چنان‌که عقل در نگاه طبقه متأخر نومعتزله، مستقل از وحی و خودبنیاد غربی است که همه‌ی آموزه‌های دین با آن سنجیده می‌شود. در صورت تعارض میان عقل و آموزه‌های دینی نیز افزون بر تعلیق این آموزه‌ها، بسیاری از آنها به ویژه آیات قرآن، مختص زمان نزول و تاریخی دانسته می‌شود؛ حال آن‌که عقل در نگاه معتزله قدیم اغلب متصل به وحی و بر پایه مبانی فلسفی و برهانی است. در این میان، عقلانیت افراطی مبتنی بر نگرش حس‌گرایانه به واقعیت‌های فراطبیعی سبب شده است برخی از نومعتزله وحی را تا حد شعر و شاعری فروکاسته و آن را محصول تجربه باطنی و ثمره خیالات پیامبران تلقی کنند.

با مراجعه به آثار اندیشمندان نومعتزلی درمی‌یابیم که اغلب آنها با در نظر گرفتن مؤلفه‌هایی چند به تبیین چیستی وحی و کیفیت نزول آن بر پیامبر (ص) می‌پردازند. شاخص‌ترین مؤلفه‌ها در نظر آنها عبارتند از: قرائت پیامبر (ص) از قرآن به مثابه فهم انسانی، تأثیرپذیری معرفت دینی از شرایط تاریخی، رویکرد حسی به واقعیت‌های ماورایی، تکیه بر عقل خودبنیاد و نسبیت معرفتی، باور به اصول هرمنوتیک فلسفی، تجربه‌گرایی و رویکرد اومانستی. با توجه به چنین مؤلفه‌هایی وحی را حاصل تجربه نبوی می‌دانند که جنبه‌های انسانی پیامبر(ص) در آن دخیل بوده است. همچنین وحی را محصولی فرهنگی تلقی می‌کنند که از شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر نزول تأثیر پذیرفته است.

اندیشمندان معاصر جهان عرب، در مواجهه با تجدد به سه جریان غرب‌گرا، اسلام‌گرا و نوگرا تمایل پیدا کردند. خاستگاه اصلی این جریان‌ها نیز در مصر پدیدار گشت. در این میان،

حسن حنفی بنیان‌گذار جریان چپ اسلامی، شاخص‌ترین متفکر طیف معتقد به تجدید در میراث اسلامی یا نوگرایی دینی محسوب می‌شود. تاریخی و تمدنی قلمداد کردن میراث اسلامی و بازسازی آن به تناسب نیازهای عصری، کلیدی‌ترین مولفه فکری حنفی به‌شمار می‌آید. پدیدارشناختی هوسرلی، نسبیت‌گرایی، تاریخی‌نگری، تمدن‌گرایی، فایده‌گرایی، قداست‌زدایی و اومانسیسم مهم‌ترین مبانی نظری حسن حنفی در بازخوانی میراث اسلامی است (ر.ک: آقاجانی، ۱۳۹۲: ۷-۹). در این میان، بازخوانی وحی از موضوعات مورد توجه وی در زمینه تجدد در میراث کلامی محسوب می‌شود. در این پژوهش برآنیم با رویکردی انتقادی و با مراجعه مستقیم به آثار حنفی دیدگاه وی را پیرامون چیستی وحی و چگونگی نزول آن تبیین و تحلیل کنیم.

۱. دیدگاه حسن حنفی پیرامون نزول وحی

با مراجعه به نگاشته‌های حسن حنفی او را اندیشمندی مادی‌گرا می‌بینیم که فقط به محسوسات باور داشته و اعتقادی به غیب ندارد. از نظر او یک شخص می‌تواند همه غیب‌ها را انکار کند و یک مسلمان واقعی باشد. وی به یک روش با غیب برخورد کرده و آن، انکار هر چیزی است که مشمول حس و تجربه نباشد؛ قرآن را نیز به زبان خودش خوانده؛ زیرا که قرآن با دیدگاه ماتریالیستی او مطابقت دارد. در دیدگاه او برای اینکه انسان به معرفت کاملی برسد عقل کافی است و نیازی به وحی نیست. جوامع نیز نیاز به قرآن و عمل به آن ندارند؛ زیرا انسان باید از تمامی سلطه‌ها به جز سلطه عقل آزاد شود (حنفی، ۱۴۱۲: ۴۵). تمام تمرکز او بر تبدیل ایمان به عقل، تبدیل دین به فلسفه و تمرکز بر انسان به جای مرکزیت خداوند است (ر.ک: حنفی، ۱۹۸۹: ۱۲۸ و ۳۰۰).

در قضیه نزول قرآن کریم به واسطه وحی، اختلاف وجود دارد که آیا نزول قرآن به معنا بوده یا به لفظ یا به هردو؟ محصول این اختلاف‌ها را در طرح‌ریزی سه نظریه فعل‌گفتاری یا املائی الفاظ، القای معنا یا گزاره و تجربه دینی می‌توان مشاهده کرد. در این میان، بر اساس قرائت رسمی مسلمانان درباره سرشت وحی محمدی که بر ماهیت زبانی وحی ابلاغ شده بر پیامبر تأکید دارد، خداوند فراتر از القای معنا، الفاظ وحی را نیز انتخاب و آن را بر پیامبر املا

کرده است. حال آن که حنفی با رویگردانی از دیدگاه اغلب مسلمانان و با تأثیرپذیری از متفکران غربی به وحی گزاره‌ای باور دارد؛ از این رو، پیام و معنا را ماهیت وحی می‌داند. از نظر او، حقیقت این است که وحی به معناست نه لفظ و اغلب جبرئیل قرآن را به زبان عربی نازل می‌کرده و رسول خدا (ص) آن را با لفظ و معنای عربی قرائت می‌کرده است (حنفی، ۲۰۰۹: ۹۱-۹۰).

نقد

حنفی ارتباط وثیق میان لفظ و معنا در وحی الهی را منکر شده، این سخن او خطای علمی بزرگی است؛ زیرا قرآن به صورت واضح و قوی تصریح کرده که خداوند قرآن را از نزد خویش با لفظ و معنا به زبان عربی نازل کرده است. حنفی گمان کرده که عملیات حفظ قرآن فقط حفظ معناست نه لفظ. حال آنکه تعبیر وی با مفهوم لوح و قلم در تضاد است. اگر نزول قرآن فقط معنوی باشد، جبرئیل چگونه و با چه لغتی آن را دریافت می‌کرده؟ اگر فقط معنای آن را دریافت می‌کرده، به چه زبانی آن را به پیامبران ابلاغ می‌کرده؟ اگر با زبان عبری به پیامبران بنی اسرائیل، به زبان آرامی به عیسی مسیح و به زبان عربی به پیامبر اسلام ابلاغ می‌کرده، به پیامبران سایر اقوام به چه زبانی ابلاغ می‌کرده است؟ در حالی که طبق آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند. پس خدا هر که را بخواهد بی‌راه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند و اوست ارجمند حکیم (ابراهیم: ۴)، وحی برای هر پیامبری به زبان قوم خودش بوده است و متن هر کتاب نازل شده‌ای به هر پیامبری با همان زبان در لوح محفوظ تدوین شده است (تمیمی، ۲۰۱۳: ۵۲).

افزون بر این، بر پایه برخی آیات، پیامبر (ص) توانایی افزودن حتی یک لفظ از جانب خود را ندارد و هر آنچه بیان کرده‌اند، وحی الهی به ایشان بوده است. چنان که بر اساس آیات «وَ إِذَا تَتَلَا عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتَنْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَدَّبَهُ مِنْ تَلْفَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ: و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می‌گویند: «قرآن دیگری جز این بیاور، یا آن را عوض کن.» بگو: «مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم. بگو: «اگر خدا می‌خواست آن را بر شما نمی‌خواندم، و [خدا] شما را بدان آگاه نمی‌گردانید (یونس: ۱۵-۱۶)، تلاوت کردن قرآن بر مردم تنها با اذن الهی از پیامبر (ص) صادر شده است.

همچنین با توجه به برخی آیات، فاعل اصلی فعل قرائت و تلاوت خداوند متعال است: «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۸)، «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (آل عمران: ۱۰۸)؛ از این رو اگر پیامبر (ص) از جانب خویش سخنی را به خداوند نسبت دهد مجازات سختی در انتظار او خواهد بود: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ»: و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم. سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد (حاقه: ۴۴-۴۸).

۲. حقیقت وحی از دیدگاه حسن حنفی

حنفی لفظ «وحی» را مانند یک شیء مادی به کار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که گویی از جانب خدا نیست. او می‌گوید: «با لفظ «وحی» مانند یک شیء مادی صرف برخورد می‌کنیم که نیازی به اثبات ندارد.» (حنفی، ۱۹۸۸: ۱، ۵۳۹) و افزون بر این، «خدا به عنوان یک شخصیت به‌شمار نمی‌آید، بلکه سخنان اوست که مورد توجه است و سخنان او نمی‌شود؛ بلکه شنیده می‌شود و به کار می‌رود.» (همان: ۲۴۹).

از نظر حنفی، وقتی موضوع وحی مادی شد، ماده آن از لاهوتی بودن خارج شده و در مدار ماده اجتماعی وارد می‌شود و از ارتباطات غیبی به ارتباطات مرئی تبدیل می‌شود و به‌طور خلاصه «وحی» مجموعه‌ای از موقعیت‌های معمولی انسانی است که در هر زمان و مکان تکرار می‌شود (ر.ک: همان: ۸۶-۸۷)؛ بر این اساس، او پس از انسان‌سازی کلام و طبیعی دانستنش،

آن را در مورد انسان به طور حقیقی و در مورد خدا به صورت مجازی به کار گرفت؛ از این رو معتقد است که مانعی وجود ندارد که این کلام در برابر قواعد زبان عربی سر فرود آورد. او می‌گوید: «مضمون وحی در ساختار زبان توجیهاتی برای انسان است... وحی موضوع کلام را از نظر انسانی، علمی، عملی و واقعی در برمی‌گیرد. قواعد زبان عربی و ساختار کلام بر این کلام حسی، خواندنی، نوشتاری و محفوظ که موجب تحریک رفتار افراد و گروه‌ها می‌شود، انطباق دارد.» (همان: ۲، ۴۷۷).

۱-۲. رویکردهای چهارگانه حنفی پیرامون چیستی وحی قرآن

از آنجا که کتاب قرآن محسوس و خواندنی است، انکار آن برای حسن حنفی دشوار است، بنابراین او به ناچار با روش دیگری به تعامل با وحی محمدی می‌پردازد؛ روشی که برگرفته از رویکرد متفکران غربی است. چهار رویکرد مورد توجه وی در تبیین ماهیت وحی عبارتند از:

۱-۱-۲. رویکرد مارکسیستی

رویکرد فوق مبتنی بر رؤیت مادی اشیاء است و فقط به محسوسات اعتقاد داشته و به چیز دیگری خارج از محسوسات باور ندارد. در نگاه حنفی، از آنجا که قرآن کریم کتابی ملموس و خواندنی بود، با آن مانند یک سند تاریخی همچون هر سند انسانی دیگری رفتار می‌شد که باید به صحت تاریخی آن پی برد؛ بر این اساس او با رویکرد حسی به واقعیت‌های ماورایی و محصول فرهنگی و اجتماعی دانستن وحی، به تأویل قرآن پرداخت به طوری که مطابق الزامات واقعیت و نیازهای روزگار باشد. (ر.ک: همو، ۱۹۸۷: ۷، ۷۷-۷۸) با وجود اینکه رویکردهای مادی‌گرا متنوع بوده و به مارکسیسم محدود نمی‌شود؛ اما با مراجعه به آثار حنفی مارکسیست بودن او ثابت می‌شود. در این میان، در مباحث کلامی به ویژه اصول اعتقادات اسلامی، اوج تفسیر مادی - مارکسیستی حنفی قابل مشاهده است. چنان‌که در نظر وی، میراث اسلامی میراث وارونه و معکوس محسوب می‌شود؛ از این روی، در باور حنفی، مباحث الهیات و آنچه پیرامون ذات، صفات و افعال خداست، باید به محوریت انسان تغییر یابد و از ذات خودآگاه، صفات و افعال انسانی سخن به میان آید تا به استقلال در آزادی و عقل نایل آید (آقاجانی، ۱۳۸۹: ۷۴).

۲-۱-۲. رویکرد اسپینوزایی

حنفی از روش اسپینوزایی در مواردی که روش نقد تاریخی کتاب مقدس را بر قرآن محفوظ از زیادت و نقصان تطبیق می‌دهد، بهره گرفته است. او در ترجمه و تعلیق بر رساله الهیاتی و سیاستی اسپینوزا می‌گوید: «یکی از رویکردهای علمی که توسط فلسفه مدرن ایجاد شده، نقد تاریخی کتب مقدس است. همچنین یکی از مهمترین دستاوردهای تمدن اروپا درباره مطالعه تورات و انجیل به حساب می‌آید که نتیجه الهی دانستن عقل و خضوع طبیعت در برابر آن در قرن هفدهم یعنی قرن اسپینوزا است... [مطابق این روش،] هیچ تفاوتی میان پدیده طبیعی و متن دینی وجود ندارد، هر دو در برابر عقل و احکام آن تسلیم هستند.» (اسپینوزا، ۱۹۹۷: ۱۸).

۲-۱-۳. رویکرد فویرباخی

در مواضعی حنفی با رویکرد فویرباخی ایده بیگانگی را به کل دین از جمله وجود خدا، صفات او، نبوت و روز آخرت عملی می‌سازد. از نظر او «از این رو، کلام، موقعیت انسان در جهان را موضع بیگانگی قرار می‌دهد؛ زیرا او تصور می‌کند که امور دنیا با اعمالی از خارج از جهان مشخص شده‌اند و نه با شرایط واقعی جهان.» (حنفی، ۱۹۸۸: ۱، ۸۶) قرآن کریم نیز عضو جدیدی در این منظومه پیچیده که حسن حنفی بر آن ایده بیگانگی را اعمال کرده نیست تا جایی که ایمان شخص به قرآن کریم، بنا بر اینکه کلام پروردگار جهانیان است، به نوعی بیگانگی تلقی می‌شد و برای اینکه کلام خدا از وضعیت بیگانگی خارج شود، باید آن را نفی و انکار کرد؛ از این رو کلام انسان کلامی حقیقی و کلام خدا کلامی مجازی شمرده شد. انسان به طور حقیقی عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و متکلم است و این صفات درباره خداوند به صورت مجازی به کار می‌رود (همان: ۲، ۶۷). در ادامه نیز قضیه از اثبات یا نفی صفت کلام به این قضیه که «متکلم کیست؟ آیا خداست یا انسان؟» تغییر کرد. حنفی می‌نویسد: «حقیقت این است که گفتار نیازی به اثبات ندارد، بلکه سردرگمی در این است که سخنان چه کسی باید اثبات گردد؟ گفتار انسان کلامی مشخص است و وحی، گفتاری به زبان انسان است و ساختار آن، ساختار گفتار، امر، نهی و خبر است... اثبات صفت کلام برای خدا، وقوع در تشبیه است و

برای رفع تشبیه و حفظ تنزیه، صفت کلام از خدا نفی می‌شود. انکار کلام، اثبات تنزیه است؛ زیرا کلام به انفعال می‌انجامد و انفعال نقص در تنزیه و کمال خداست؛ بنا بر این انکار کلام الهی، از بین بردن بیگانگی، بازگشت به کلام انسان، بخشیدن تکلم ذاتی به خدا و تحقق عقل به جای وهم است.» (همان: ۴۳۳).

۲-۱-۴. رویکرد هوسرلی

بر اساس رویکرد پدیدارشناختی هوسرل، با به تعلیق درآوردن تعاریف و پیش‌فرض‌ها که به حکم‌پرهیزی یا اپوکه مشهور است، زمینه ادراک ناب، بی‌واسطه و تجربی خویش از جهان و پدیده‌ها حاصل می‌شود. مطابق این رویکرد که گونه‌ای از مکتب اصالت تجربه و شهود است، با ایجاد شک فلسفی، هر نوع از شناخت هنجارگونه فاقد اعتبار می‌شود (هوسرل، ۱۳۸۶: ۴۰؛ احمدی، ۱۳۸۲: ۵۴). حنفی با بهره‌گیری از پدیدارشناختی هوسرلی به تعلیق وجود برخی حقایق عینی آموزه‌های دینی همچون خداوند و صفات و افعالش می‌پردازد و بر جنبه شعوری و حقیقت احساسی آنها در دورن انسان‌ها تأکید می‌کند. از این رو بر این باور است که منشأ قرآن در احساس جستجو می‌شود، چه احساس فرشته باشد یا احساس نبی (حنفی، ۱۴۱۲: ۱۳۵).

۳. پیامد رویکردهای چهارگانه حنفی پیرامون چیستی وحی قرآن

۳-۱. بهره‌گیری از برخی پیش‌فرض‌ها

حنفی با رویکردهای چهارگانه به قرآن کریم، قصد جدا ساختن وحی از خدا را دارد. او با قرار دادن دو مسئله صفت کلام در میان مسائل عدل و تعریف مادی از ماهیت وحی، درصدد بشری و ناسوتی بودن آن برمی‌آید.

۳-۱-۱. قرار دادن صفت کلام در میان مسائل عدل

حنفی بر خلاف اغلب متکلمان، صفت کلام را از صفات الهی مندرج در باب توحید خارج کرده و در باب عدل وارد کرد. قول به خلق قرآن او را به این سو کشانده است (ر.ک: همو، ۱۹۸۸: ۲، ۴۵۲)؛ حال آنکه اصل عدل به مسئله ایجاد افعال بندگان مرتبط است و ارتباطی با

بحث صفات ندارد. صفت کلام از صفات مندرج تحت باب توحید اسماء و صفات است. او برای توجیه ساختارش چنین می‌گوید: «کلام ممکن است به عنوان یکی از باب‌های عدل و خارج از اینکه صفت ذات در ابواب توحید باشد، ظاهر شود. وجه اتصال کلام با عدل این است که قرآن یکی از افعال خداوند بوده و ناپسند است که در باب توحید قرار گیرد؛ چون باب عدل است درباره افعال خداست.» (همان: ۴۲۸).

او سپس سخنان معتزله درباره خلق قرآن را چنین نقل می‌کند: «کلام خدا اصوات و حروفی هستند که قائم به ذات نیستند؛ بلکه خدا آنها را در لوح محفوظ یا جبرئیل یا نبی خلق کرده است.» (همان: ۴۵۲) این سخن او که نقل و تکرار کرده و به معتزله نسبت می‌دهد، از باب تلبیس است و سعی دارد با یک رنگ اسلامی، به نظر خود درباره قرآن جلوه دهد؛ به این دلیل که ایجاد و خلقی که معتزله به آن اعتقاد دارند، غیر از ایجاد و خلقی است که مورد نظر حنفی است و میان این دو تفاوت فراوانی وجود دارد. معنی خلق در دیدگاه حنفی، خیال است که «اسپینوزا» و «لسینگ» به آن قائلند؛ چنان‌که می‌گوید: «خلق در اینجا فرایندی از تخیل برای هدایت رفتار و تأثیرگذاری بر افراد است. این خلقت هنری است.» (همان: ۴۶۶) در موضعی دیگر نیز چنین می‌نویسد: «خلق یک صفت انسانی برای یک عمل انسانی است، همان‌طور که توسط هنرمند مشهود است.» (همان: ۱، ۸۶)

۳-۱-۲. تعریف مادی از ماهیت وحی

حنفی ماهیت وحی را با رویکردی ماتریالیستی و مادی‌گرایانه تعریف کرده که باعث انفصال وحی از خدا شده است. او با الهام از اسپینوزا و لسینگ در ترجمه و تعلیق بر آثار آنان تعریف‌های زیر که به‌طور کامل گویای نگاه مادی اوست، برگزیده است:

الف. «وحی علمی مستقل است که شخص قواعد و اصول آن را استنباط و تثبیت می‌کند، نه در علوم دین است و نه در علوم جهان. علم مادی اولیه‌ای است که تمام علوم براساس آن بنا شده است.» (همان: ۴، ۳۶) حنفی با این تعابیر مبهم جوانب سخن را مشخص نکرده و به برخی ابهام‌ها پاسخ نداده است؛ برای نمونه بیان نکرده که چگونه برای انسان ممکن است که آن را استنباط کند؟ و آن انسانی که باید وحی را استنباط کند کیست؟

ب. «وحی، مجموعه تصاویر خالص انسانی، به‌ویژه سبک بیان و صحبت بدون توصیف

واقعیت، بلکه برای پیشنهاد و هدایت آن است» (همان: ۲، ۴۶۴-۴۶۶).

ج. «وحی اصول کلی در دانش بشری است.» (همان: ۴، ۲۲).

د. «وحی مجموعه‌ای از انگیزه‌هاست که باعث فعالیت می‌شوند و به حرکت سوق می‌دهند؛ بنا بر این، وحی به عنوان مجموعه عقایدی که فرد را برای ایمان و شناخت آماده می‌کنند، تلقی نمی‌شود.» (لسینگ، ۱۹۸۱: ۱۲۱)

بر اساس تعریف‌های فوق که در آن الهی بودن وحی الغاء شده، وحی با تصورها و قابلیت‌های پیامبران سازگار است. حنفی در توضیح این مطلب چنین می‌گوید: «وحی با تخیل و توانایی‌های پیامبران سازگار است، همان‌طور که پس از ایشان، با اعتقادهای شاگردان و واعظان و اسلوب‌های آنان در نشر دعوت سازگار است.» (اسپینوزا، ۱۹۹۷: ۴۸) در نتیجه این سازگاری و توانایی‌ها، وحی متفاوت از یک پیامبر به دیگری رسید، پیامبر شادمان از حوادث شاد الهام می‌گیرد و پیامبر غمگین توسط آیات غمگین پشتیبانی می‌شود. او در این باره می‌گوید: «پیامبران با توجه به تخیل، طبیعت، عقیده‌ها و دیدگاه‌هایشان با یکدیگر تفاوت دارند. پیامبر شاد از حوادث شاد الهام می‌گیرد و پیامبر غمگین از آیات غمناک. پیامبری با تخیل ظریف، چیزهایی را با تصاویر نرم و لطیف ارائه می‌دهد و پیامبر روستایی در قالب‌های روستایی به او وحی می‌شود... پیامبران حسب عقایدشان در جادو و اخترشناسی با یکدیگر متفاوتند، مضامین جادویی به برخی وحی می‌شد، همان‌طور که به مجوس، تولد مسیح وحی شد، کسانی که به کهنات و فالگیری اعتقاد دارند، در روده قربانیان به ایشان وحی می‌شود و به کسانی که به آزادی انتخاب اعتقاد دارند وحی می‌شود که خداوند دخالتی در اعمال انسان ندارد.» (همان)

تا زمانی که تمام امور بر اساس قدرت تخیل و قابلیت‌ها باشد، پیامبران از بسیاری از واقعیت‌ها غافلند و همگی با توجه به توانایی‌های و قدرت تخیل خود از واقعیات ادراک می‌کنند. حنفی می‌گوید: «پیامبران، بسیاری از واقعیت‌ها را نمی‌دانند و از اسلوب تخیل برای تأثیر در نفوس آدمیان استفاده می‌کنند... پیامبران فکر کاملی نداشتند، اما تصور باروری داشتند.» (همان: ۴۳-۴۸ و ۵۰-۵۱) این همان چیزی است که اسپینوزا می‌گوید (همان: ۱۶۸).

در دیدگاه حسن حنفی وظیفه وحی این نیست که مردم را به سمت پروردگار سوق دهد، آنها را راهنمایی کرده و خدا را به آنها معرفی کند؛ بلکه یک مأموریت صرفاً تربیتی دارد و هدف آن تربیت بشر است. او می‌گوید: «رسالت وحی صرفاً تربیتی است. هدف آن تعلیم و تربیت بشریت است، نه دادن اعتقادات، اقامه شعائر یا ایجاد مؤسسات. وحی وسیله است نه هدف. در صورت دستیابی به هدف، وسیله‌های مورد نیاز آن برآورده می‌شود.» (لسینگ، ۱۹۸۱: ۱۲۱)

از نظر حنفی، وظیفه هر پیامبری تبلیغ، بیان و تدوین وحی به سبک خود و متناسب با محیط پیرامون خود است. او می‌نویسد: «رسالت پیامبر این است که وحی را به معانی خالص در سبک، شیوه و استنباط‌های درونی و یا محیطی خود با توجه به سطح درک عمومی مردم ترسیم و تدوین کند. خداوند وحی را به معنا و لفظ ارسال نکرد؛ بلکه او فقط معنی را به وحی داد و آن را به قلب پیامبر انداخت تا پیامبر آن را با الفاظ خود تدوین کند.» (اسپینوزا، ۱۹۹۷: ۴۵)

۲-۳. برآیند تعریف مادی از ماهیت وحی

بنا بر تعریف‌هایی که حنفی از وحی ارائه کرده است، نتیجه‌های شانزده‌گانه زیر حاصل می‌شود:

۱. **وحی به مثابه پدیده‌ای احساسی:** در نظر حنفی وحی پدیده‌ای احساسی ناب است که با آن انسان معانی را در خود کشف می‌کند؛ به بیان دیگر، «کلام یک تجربه احساسی ناب است که در آن فرد بر اساس اعمال احساس از شک، فکر، عقیده، یقین، پرسش، تأمل، معانی را در خود کشف می‌کند.» (حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۴۷۳)

۲. **وحی به مثابه پدیده‌ای تاریخی یا اجتماعی:** حنفی بر این باور است که وحی مانند هر پدیده دیگری است که در موقعیت‌های خاص اجتماعی شکل می‌گیرد؛ با این توضیح که «متون دینی خود متون تاریخی هستند، آنها در شرایط ویژه اجتماعی شکل گرفته‌اند که به عنوان «اسباب نزول» شناخته می‌شوند. همچنین با توجه به زمان و نیازهای جامعه و تنوع

قابلیت‌های انسانی به عنوان مصادر شرعی معروف به «ناسخ و منسوخ»، توسعه یافته‌اند (همو، ۱۹۹۸ ب: ۱، ۷۳؛ همو، ۲۰۱۳: ۱، ۶۳).

۳. وحی به مثابه اندیشه رشد یافته در احساس: از نظر حنفی، «متن‌های وحی در احساس به وجود می‌آیند یا در احساس عام کلی که همان خداست یا در احساس کسی که وحی به او ارسال و اعلان شده که همان پیامبر است. همچنین یا احساس گیرنده پیام که یک شخص عادی است که امکان دارد احساس بحران کند و خواستار راه حل باشد. سپس وحی می‌آید تا آنچه را که او خواسته است، تصدیق کند (همو، ۱۴۱۲: ۱۳۵). نتیجه منطقی که قول به احساسی بودن وحی به آن منجر می‌شود این است که شناخت وحی به درستی با ابزارهای علمی غیرممکن است؛ بلکه فقط با یک ابزار قابل انجام است که عبارت است از شهود احساسی حسن حنفی (فقیه، ۲۰۰۹: ۲۷۱).

۴. وحی به مثابه دانشی انسانی: حنفی ضمن رد الهی و ربانی بودن وحی آن را علمی انسانی می‌داند و چنین می‌نویسد: «وحی به مجرد نزولش به یک علم انسانی تبدیل می‌شود و به محض اینکه خواننده و فهمیده شود، تبدیل به علوم انسانی می‌شود.» (حنفی، ۱۹۸۸: ۱، ۲۶۲) پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا میان این همه کلام، فقط قرآن کریم از لحظه نزول به جای اینکه یک متن الهی باشد، تبدیل به متن انسانی می‌شود و سایر متون چنین نیستند؟ یا این‌گونه حکم دادن فقط در متن قرآن است و سایر کلام با آن سنجیده نمی‌شوند؟! این روشی ماتریالیستی است که اصلاً به خدای خالق اعتقاد ندارد تا چه رسد به کلام او (عمار، ۱۴۲۲: ۶۶). از نظر نویسندگانی مانند حنفی، لازمه فهم همگانی قرآن، مفروض گرفتن گوینده بشری برای آن است؛ زیرا فرض یک گوینده غیربشری نظیر خداوند در حکم فاقد گوینده بودن آن و در نتیجه به مثابه عدم تحقق این کلام و عدم فهم آن به دلیل فقدان متعلق فهم است. در نقد دیدگاه ایشان می‌توان گفت که اگر چنین است، آیا برای همه افرادی که گوینده قرآن را خدا می‌دانند فهم حاصل شده و می‌شود؟ حال آنکه اکثریت، گوینده قرآن را خداوند می‌دانند و این پیش‌فرض مانع فهم ایشان از قرآن نگردیده است. از سویی، لازمه مفهوم بودن قرآن برای همگان «به زبان بشری بودن» آن است و لازمه «به زبان بشری

بودن» آن پرداخته بشر بودن آن نیست. چنان که در آیات بسیاری مانند (انعام: ۱۹)، (رعد: ۳۰)، (شوری: ۷)، (انفال: ۱)، (مائده: ۶۷)، (بقره: ۱۴۴)، (مدثر: ۱-۲) به وضوح اشاره شده که قرآن کریم از سوی خداوند متعال بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است و ساخته و پرداخته بشر نیست.

بنا بر این، توجه به تلازم و توازن میان الهی بودن قرآن و فهم‌پذیری آن ضروری است. با این توضیح که هر فهم بشری از قرآن مساوی با مدلول وحی نیست و فهمی حجیت دارد که مطابق با مراد جدی حق تعالی و معنای صحیح وحی باشد. به بیان دیگر، مواجهه با قرآن به مثابه دانش بشری خطا بوده و در تعارض با الهی بودن آن است. از سوی دیگر، الهی بودن کلام الهی به معنای نفی فهم‌پذیری آن نیست و به تعبیر اندیشمندان، قرآن بی‌آنکه عقل را به مسند حکومت نشاند و خود پیرو اندیشه‌های مصلحت‌بین بشر شود، با پیامش انسان را مقصد خود و مخاطب خویش ساخته، پای او را درگیر ماجرای دین و کتاب کرده است؛ از این روی زبان فهم آن و راه کار دریافت آن را در پیش روی بشر قرار داده است. در این میان، شاخص‌ترین مبنای فهم‌پذیری قرآن عبارتند از: اعتبار فهم انسانی از متون دینی، انسانی بودن زبان دین، قلمرو معارف دین، تربیت همه جانبه انسان، جامعیت، کمال و خاتمیت دین (سعیدی‌روشن، ۱۳۷۷: ۲۳-۲۴).

۵. وحی به مثابه مجموعه‌ای از قصه‌های تاریخی و افسانه‌ها: در نگاه حنفی، «ثابت شده است آنچه مردم قرن‌هاست به عنوان وحی به آن اعتقاد دارند، وحی نیست، بلکه مجموعه‌ای از کتابهای داستانی تاریخ و افسانه‌هاست. متون مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند و هر متنی به منابع آن در بابل، آسیای صغیر یا مصر ارجاع شد و انگیزه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تألیف این متون نمایان شد» (حنفی، ۱۴۱۲: ۸۷). این باور حنفی درست شبیه همان چیزی است که مشرکان درباره قرآن کریم می‌گفتند: «إِن هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ: این [کتاب] چیزی جز افسانه‌های پیشینیان نیست.» (انعام: ۲۵) و در آیه ۲۴ نحل، ۳۱ انفال، ۵ فرقان، ۱۷ احقاف و ۱۵ قلم تکرار شده است.

۶. سکولاریسم‌انگاری اساس وحی: در منظومه فکری حنفی، «اساس وحی بر

سکولاریسم است و دین‌مداری در طول تاریخ در شرایط اضطراری و در لحظه‌های ناکامی و عدم تکامل جوامع ظاهر می‌شود» (حنفی، ۱۴۱۲: ۶۳). حقیقت این است که توصیف وحی به این شکل، نشانگر اوج ورشکستگی است که حسن حنفی از آن رنج می‌برد و هنگامی که نتوانست اثبات کند که وحی پدیده‌ای احساسی است، به عمد اظهار داشت که سکولاریسم است. او بیان نکرده که در کدام لحظه یا مرحله تاریخی، این جعل وحی صورت گرفت و از سکولاریسم به مذهب اضطراری تبدیل شد و چه کسانی این عملیات را انجام دادند؟ (ر.ک: سلطان، ۱۴۱۰: ۷۸).

۷. وحی به مثابه کلام الهی تداخل یافته با کلام بشر: به باور حنفی، «بسیاری گمان می‌کنند که کلام خدا و کلام بشر نقیض همدند... و حقیقت جز این است. کلام خدا و کلام بشر در اصل وحی قرآن درهم آمیخته‌اند... وحی در اینجا فرایند توسعه، تجدید، تغییر، داوری کلام انسان و پاسخ به آن را انجام می‌دهد. وحی پاسخی است به آنچه انسان‌ها می‌گویند، انسان‌ها صحبت می‌کنند و خداوند متعال سپس با وحی به آنها پاسخ می‌دهد. بر این اساس، واقعیت، اصل و پایه است و نسبت به متن اولویت دارد.» (حنفی، ۱۹۹۸: ۱، ۲۳) این تعبیر حنفی به سخن «ولید بن مغیره» شباهت دارد در آنجا که وقتی قرآن را شنید گفت: «این چیزی که محمد تلاوت می‌کند کلام بشر است و کلام خدا نیست.» (طبری، ۱۴۱۲: ۲۹، ۹۹)

برخی از اندیشمندان اهل سنت نیز درباره منشأ وحی قرآنی چنین می‌نویسند: «قرآن کلام خداست که بر رسولش نازل کرده و مؤمنان آن را تصدیق کردند و یقین داشتند که حقیقتاً کلام خداست و مثل کلام سایر موجودات، مخلوق نیست. هر کس آن را شنید و گمان کرد که کلام بشر است، کافر شده است و خدا او را سرزنش کرده و وعده دوزخ را به او داده است... می‌دانیم و یقین داریم که قرآن گفتار خالق بشر است و به گفتار بشر شباهتی ندارد.» (ابن ابی العز حنفی، بی تا: ۳۵۲)

در هر حال حنفی میان وحی و کلام بشر فرقی ننهاده است؛ چنان که در یکی از آثارش با صراحت چنین می‌نویسد: «سخنان مردم جرقه است و وحی آتش است ... کلمات انسان ممکن است دقیقاً مانند کلام خدا یک خلق هنری اصیل از انسان باشد که گویی وحی به خلاقیت

خالص تبدیل شده است.» (حنفی، ۱۹۹۸: ب، ۱، ۲۳ و ۲۴) همچنین در موضعی دیگر با تأکید بیشتر چنین می‌گوید: «هیچ تفاوتی میان کلام خدا و سخنان مردان پس از تجسم آنها وجود ندارد.» (آرکون، ۱۹۸۹: ۲۲۰) فراتر از آن، انسان می‌تواند مانند کلام خدا را بگوید. بر این اساس، «شما [می‌توانید] بگویید: خدا در قرآن فرموده است: یا شباب الحجاره و یا أطفال الحجاره استمروا... ای جوانان سنگ‌ها و ای بچه‌های سنگ‌ها، ادامه دهید ... و سخنان شما صحیح است ... یعنی شما واقعیت را در قالب ساختار بیان می‌کنید اگر در اینجا وحی بود واقعیت را بیان می‌کرد، شاید با تدوین لفظی زیباتر.» (همان: ۲۳۶) او در جایی دیگر عقیده‌اش را این‌گونه تبیین می‌کند: «انسان توانایی آن را دارد که مانند این قرآن بین الدفتین را بیاورد، نه یک سوره، بلکه قادر است همه آن را بیاورد.» (حنفی، ۱۹۸۸: ۵، ۵۴۲) این سخن ناروای حنفی مشابه ذهنیت مخالفان قرآن است؛ چنان‌که مشرکان هم پیش از او به چنین سخنانی قائل بودند: «وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ: و چون آیات ما بر آنان خوانده شود، می‌گویند: «به خوبی شنیدیم، اگر می‌خواستیم، قطعاً ما نیز همانند این را می‌گفتیم، این جز افسانه‌های پیشینیان نیست.»» (انفال: ۳۱)

۸. مخلوق‌انگاری وحی: از منظر حنفی، وحی، مخلوق است یا به خلقت هنری که قائم

به خیال است و یا به خلقت فعلی که کلام به تأویل آن می‌رود (حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۴۶۶). این اعتقاد او در تقابل با دیدگاه قاطبه متفکران مسلمان به‌ویژه صاحب‌نظران اهل سنت است؛ چنان‌که در نظر آنان، مخلوق دانستن قرآن کفر است. ابوعثمان صابونی از اندیشمندان متقدم اهل سنت در این باره می‌گوید: «اهل حدیث شهادت می‌دهند و معتقدند که قرآن کلام خدا و وحی اوست و به‌صورت غیرمخلوق نازل شده است؛ هرکس به خلق قرآن معتقد باشد از نظر ایشان کافر است.» (صابونی، ۱۴۱۹: ۱۶۵) این مطلب محل اجماع ایشان است (جعید، ۱۴۲۸: ۷۰۶). به‌طور کلی رهیافت حنفی بر خلاف اکثر اهل سنت مبتنی بر آن است که وی مخلوق بودن قرآن را همسو با نظریه تجربه دینی می‌داند. از لوازم چنین رهیافتی، جدای از تنزل وحی به تجربه انسانی و دخالت پیامبر در فرآیند وحی، انکار وحی، غیر آسمانی انگاشتن کتاب‌های دینی و تکثر دین به عدد تکثیر تجارب متألهان است؛ به بیان دیگر، نواندیشانی چون حنفی،

وحی را تفسیر و به تعبیری، برداشت و قرائت پیامبر از مواجهه و تجربه دینی خود می‌دانند که نتیجه آن، امکان خطا بودن اصل تجربه و شهود و کیفیت آن و همچنین احتمال عدم صدق تفسیر و برداشت پیامبر از تجربه دینی خود است. با مخلوق دانستن وحی، اصل وحی و واقعیت داشتن تجربه دینی و مکاشفه و تجلی خداوند بر عامل تجربه، مورد تردید قرار می‌گیرد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۶).

۹. وحی به مثابه کلام جبرئیل نه کلام خدا: حنفی در توجیه استدلال خویش چنین می‌نویسد: «خداوند نازل کننده است، کسی که قرآن به قلب او نازل شده، پیامبر است، نزول به زبان عربی بوده است و درحقیقت سخن جبرئیل نازل شده است» (حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۴۷۳). این استدلال پیشتر توسط اندیشمندان اهل سنت به‌ویژه صاحب‌نظران سلفی مانند ابن تیمیه چنین رد شده است: «اگر این جبرئیل بود که قرآن را از لوح محفوظ می‌گرفت، یهودیان از امت محمد (ص) در نزد خدا گرامی‌تر بودند؛ زیرا با نقل صحیح ثابت شده است که خدا تورات را با دست خودش برای موسی می‌نوشت و تورات به‌صورت مکتوب نازل شده است.» (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۵، ۴۱)

در نظر برخی از مفسران شیعه مانند علامه طباطبایی بر اساس آیات «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثُمَّ أَمِينٍ» (تکویر: ۱۹-۲۱)، اگر خدای متعال نگفت این قول خداست و بلکه گفت قول جبرئیل است، برای این است که مشرکان نمی‌گفتند خدا نمی‌تواند قرآن نازل کند؛ بلکه می‌گفتند پیامبر سخنانی را خود آورده و به جبرئیل نسبت می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۳۸۵) همچنین طبق آیه «وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»؛ و [ما فرشتگان] جز به فرمان پروردگارت نازل نمی‌شویم. آنچه پیش روی ما و آنچه پشت سر ما و آنچه میان این دو می‌باشد [همه] ویژه اوست و پروردگارت هرگز فراموشکار نبوده است. (مریم: ۶۴) نقش جبرئیل و دیگر فرشتگان در امر وحی این است که سخن خدا را دریافت کرده و به پیامبر ابلاغ کنند.

۱۰. انگاره بالاروندگی وحی: در نگاه حنفی، از سمت بشر به بالا می‌رود نه اینکه به سوی او نازل شود. این مطلب بنا بر رویکرد بالاروندگی وحی از طرف حنفی است که به کار می‌برد و به آن ایمان دارد. مطابق این مبنا او وحی را محصول فرهنگی دانسته که بشر آن را تدوین کرده است (حنفی، ۱۹۹۸ الف: ۴۱۳). وی در ادامه در این باره چنین می‌نویسد: «در علم کلام دگرگونی رخ داده و انسان به عنوان «مُرسل» و خدا به عنوان «مرسل الیه» در نظر گرفته می‌شود. موضوع و غایت وحی از انسان به الله جا به جا شده است. در واقع علم کلام مقلوب شده و رأس آن به سمت پایین و گام‌هایش به سمت بالاست و به بالا قدم برمی‌دارد و به جای آن که با قصد خدا سازگار باشد با قصد انسان سازگار شده است. به بیان دیگر، مقصد وحی به سوی انسان «نازل» بود؛ اما وضع دگرگونه شده و مقصد به جانب خدا «صاعد» شده است. معنی وحی در اینجا «آنتروپولوژی» است نه «تئولوژی»؛ یعنی علم انسان است نه علم إله.» (همان: ۵۵۶-۵۵۹).

حنفی همچنین در کتاب «التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم» ذیل مبحث «العلوم الإنسانیة» درباره کیفیت دگرگونی وحی به علم انسانی صحبت می‌کند. (همو، ۱۴۱۲: ۱۸۰-۱۷۹ و ۳۵۹) این همان رویکرد هوسرلی به وحی است که خدا را به عنوان یک موجود متعالی و عینی در دایره آگاهی انسانی تعلیق کرده و او را مانند یک جریان یا تجربه زنده می‌داند که در آگاهی و شعور انسان وجود دارد؛ اما واقعیت قابل اثباتی نیست. شعور در دیدگاه هوسرل و حنفی بیانگر ارتباط و میل برای حرکت به سمت چیزی است. پدیدارشناختی هوسرلی با اعتقاد به اصالت وجود نقد می‌شود؛ به این گونه که «مفاهیم موجود در ذهن انسان جز شأنیت حکایت‌گری از خارج، خود عین واقعیت نخواهند بود. از سوی دیگر، ویژگی ذاتی مفاهیم ذهنی کاشفیت است؛ به طوری که فرض علم بدون کاشفیت یا بیرون نما، فرضی محال است و همچنین فرض کاشفیت علم بدون مکشوف بیرون از خود فرضی محال است (مطهری، ۱۳۷۴: ۶، ۱۹۷)؛ زیرا در هر دو صورت، مفروض آن است که از واقعیتی به نام علم خبر داده‌ایم و این خبر بیانگر چیزی است که آن را باور داریم، هرچند مدعای ما عدم کاشفیت علم یا عدم واقعیتی مکشوف باشد؛ بنا بر این، اگر کاشفیت علم نسبت به واقعیتی را به رسمیت نشناسیم،

اعتبار دو ادعای فوق مخدوش خواهد شد؛ با این حال فیلسوفان اسلامی، مسئله خطا در ادراک را به شیوه متقنی پاسخ می‌دهند که نه به انکار حقیقت منتهی می‌شود و نه به انکار عینیت خارجی. تفصیل این بحث به منابع فلسفی باز می‌گردد (همان: ۱۷۸-۲۱۴). با اعتقاد به این مبنا، بطلان برخی مکاتب غربی مانند پدیدارشناسی، مارکسیسم و رئالیسم آشکار می‌شود.

۱۱. طبیعت‌انگاری وحی: در باور حنفی، «کلام همان طبیعت در شکل ایده‌آل خود است

که در عمل نزول با طبیعت یکسان است، طبیعت را با فعل نسخ کامل می‌کند و با تکامل وحی طبیعت هم تکامل می‌یابد.» (همو، ۱۹۸۸: ۲، ۴۶۲) او در موضعی دیگر چنین می‌نویسد: «طبیعت وحی است و وحی طبیعت و هرچه انسان طبعاً به آن گرایش دارد، وحی است و هر جهتی که وحی دارد به سمت و سوی طبیعت است. وحی و طبیعت یک شیء واحد است و از آنجا که طبیعت دوام و استمرار دارد، وحی و نبوت به این معنا نیز ادامه دارد؛ لیکن ما پیامبرانی هستیم که از طبیعت وحی می‌گیریم. وحی ما بدون فرشته و پیامبر است.» (همو، ۱۴۱۲: ۱۵۲-۱۵۳) اطلاق نام پیامبر بر هر متفکر و انسانی، امری موهوم و نادرست است، هرچند ایشان پیام خود را از طبیعت دریافت کنند. هیچ فیلسوفی ادعا نکرده که اندیشه‌های او وحی است. وحی معارف فرابشری را در بر دارد که هیچ‌گاه عقل انسان یارای رسیدن به آنها را ندارد. از طرفی، پیامبران انسان‌های وارسته و برگزیده‌ای هستند که مجموعه‌ای کامل و منسجم و مشخص در علم الهی را برای بشر آورده‌اند نه آن چیزی که از طبیعت دریافت کرده‌اند. اما چنان‌که مشاهده می‌شود حتی فلاسفه بزرگ و صاحبان‌نظر در مکاتب مختلف در مسائلی مانند وجود ذهنی، اصالت وجود و غیره اختلاف نظر دارند و دیدگاه‌های ایشان مصون از خطا نیست.

۱۲. وحی به مثابه گفتمان استبدادی: حنفی با بهره‌گیری از اندیشه‌های اسپینوزا وحی

را یک گفتمان استبدادی می‌داند که خواستار ایمان به غیب و عقاید است (اسپینوزا، ۱۹۹۷: ۵۰). با این توضیح که «گفتمان دینی مقدس باشد یا دنیوی، الهی باشد یا انسانی، وحی باشد یا الهام، نقل باشد یا عقل، اکثر خطاب‌های آن عمومی است؛ زیرا استبدادی، امری و تسلیمی

است که خواستار ایمان به غیب و عقاید است. همچنین بر تصویر هنری، برانگیختن خیال، زندگی آینده و هر چیز که انسان را از رنج‌هایش رهایی می‌بخشد، تکیه می‌کند. گاهی خطاب آن عقیدتی است مثل علم کلام، گاهی باطنی است مثل تصوف، گاهی تشریحی است مثل علم فقه و اصول فقه. اصول و فروع و حق و باطلی دارد. بر سلطه متن بیش از سلطه عقل تکیه می‌کند. گفتمان دینی خود را به عنوان داور و مقیاس برای سایر گفتمان‌ها در نظر می‌گیرد. حکم را به گونه‌ای متحد می‌کند که گفتمان دینی و سیاسی به یک گفتمان تبدیل شود. کشتار و جنگ را افزایش می‌دهد و به اسم آن، مخالفان تکفیر می‌شوند. نشانگر یک مرحله تاریخی باستانی است که تقریباً به پایان رسیده است؛ زیرا از تمامی گفتمان‌ها قدیمی‌تر است. گاهی به غرور و تعصب منجر شده و گفتگو را نمی‌پذیرد؛ زیرا یک گفتمان اخلاقی است که بر سلطه گوینده و اراده او تکیه دارد. همچنین نیازی به معیارهای صدق کلام ندارد به جز صدق گوینده.» (حنفی، ۱۴۲۳: ۲۲۲)

حنفی همچنین معتقد است که با تن دادن به این رویکرد مستبدانه، دچار عقب‌ماندگی، رکود فکری و اشغال سرزمین‌های اسلامی شده‌ایم. راه حل وی برای گریز از گفتمان استبدادی دین و رهایی از تسلط آن، این است که به اقتضای نیازهای عصر ما باید هدف اصلی ما استقلال و آزادی این سرزمین‌ها باشد. در نتیجه اگر نیازی به فلسفه، فقه و غیره باشد باید در جهت اصلاح زمین، الهیات زمین، الهیات فقه و غیره باشد. اگر چنین شد، تغییر اجتماعی صورت می‌گیرد، و گرنه همچنان در عقب‌ماندگی خواهیم بود (ر.ک: همو، ۱۴۱۲: ۴۹-۵۰). از نظر حنفی، سکولاریسم غربی عهده‌دار این دگرگونی است که به بازگشت انسان و نفی هرگونه سلطه‌ای غیر از سلطه عقل می‌انجامد. به این ترتیب ایدئولوژی اسلامی، ایدئولوژی انسانی - اجتماعی خواهد بود نه ایدئولوژی دینی - لاهوتی (همو، ۱۹۸۷: ۳۰۴).

به طور کلی، یکی از تفاوت‌های بنیادین دین اسلام و استبداد، در خاستگاه آنهاست. خاستگاه استبداد، خودمدارانه است و خاستگاه دین، خدامدارانه و خیرخواهانه. ویژگی استبداد، خودخواهی، خودکامگی، شخص‌مداری، شخص‌پرستی، زورمداری، قانون‌گریزی، مسؤولیت

گریزی و بی‌اعتنایی به خواست عمومی و مشارکت‌ستیزی است که با سرشت و ماهیت اسلام سازگاری ندارد؛ بلکه اساساً یکی از فلسفه‌های مهم حکومت دینی، مبارزه با ظلم و استبداد است؛ بنا بر این، برخلاف دیدگاه حنفی که قائل است دین مستبدانه مجالی برای مشارکت عمومی نمی‌گذارد، باید گفت که اسلام دینی اجتماعی است که برای مسائل اجتماعی اهمیت بسیار قائل است؛ حتی عبادت‌های اسلامی که رابطه انسان با خداست نیز، جنبه اجتماعی دارد. اسلام، به تمامی شئون حیات بشری اهتمام ورزیده و در همه زمینه‌ها برای هدایت بشر برنامه و قانون دارد. درستی این ادعا تا حدی است که مستشرقان منصف نیز به آن اذعان کرده‌اند. مارسل بوازار در این باره گفته است: «قوانین اسلام یک بعدی تدوین نشده و شارع مقدس به تمام جنبه‌های مختلف زندگی انسان، اعم از مادی و معنوی توجه داشته است. دیانت اسلام مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها و تکالیفی است که خط مشی هر مسلمان را در امور سیاسی، اقتصادی و مسایل اجتماعی دیگر تعیین می‌کند (بوازار، ۱۳۶۹: ۶۴). در دیانت اسلام، حقوق و تکالیف، اوامر و نواهی عموماً از وحی ریشه گرفته‌اند. قانون قرآن، ناظر به همه امور مسلمانان است؛ بنا بر این، اسلام به انسان از نظر گاه فردی و اجتماعی، مادی و معنوی هر دو، می‌نگرد.» (همان: ۲۴)

۱۳. فاقد معنا انگاری وحی: از نظر حنفی وحی، تو خالی است و چیزی از آن به دست نمی‌آید و معنایی ندارد. با این توضیح که «نقل فقط فرضیه‌هایی را ارائه می‌دهد که با عقل و واقعیت نیز می‌توان به صدق و صحت آن پی برد، همان‌طور که حدس‌هایی را ارائه می‌دهد که عقل با برهان آن را تصدیق می‌کند و تجربه‌های روزانه صحت آن را ممکن می‌سازد. از این‌رو میزان در نهایت عقل و واقعیت است. عقل به تنهایی وسیله گفتگوست و واقع به تنهایی قدر مشترکی است که همه مردم به آن دست می‌یابند؛ بنا بر این، استدلال عقلی و آمار استقرائی ستون‌های یقینند.» (همو، ۱۹۸۸: ۱، ۳۷۳) با دقت نظر درمی‌یابیم که تعبیر پایانی حنفی، با پیش‌گفته‌های او درباره وحی همخوانی ندارد. او پیشتر می‌گفت: «وحی ابتدائیات یقینی مطلق را به عقل می‌دهد تا انسان از تلاش‌های درست و نادرست دور شود و حداقل فقط احتمال خطا در فهم و تطبیق باقی بماند.» (همان: ۴، ۶۲-۶۳)

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی «قرآن از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی از معنی مراد خود کاشف است و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت الفظی قرآن جز آن باشد که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود؛ زیرا هر کس به لغت عربی آشنایی داشته باشد از جملات آیات کریمه معنی آنها را آشکارا می‌فهمد چنان‌که از جملات هر کلام دیگری معنی آن را می‌فهمد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۸). همچنین ایشان می‌فرماید: «تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست معنی ندارد و همچنین تکلیف مردم به آوردن چیزی (تحدی) که معنی محصلی از آن فهمیده نمی‌شود قابل قبول نیست (همان: ۱۹). اگر آیات قرآن در معانی خودشان ظهوری نداشتند تأمل و تدبر در آنها و همچنین حل اختلافات صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر معنی نداشت.» (همو، ۱۴۱۷: ۳، ۸۴)

۱۴. انگاره فقدان نوآوری در وحی: حنفی با بهره‌گیری از مقدمات پیشین بر این باور است که وحی چیز جدیدی نیاورده که عقل را توان رسیدن به آن نباشد؛ زیرا وحی فکری است که در احساس رشد می‌کند. حنفی به هنگام سخن گفتن از وحی، آن را خیال می‌داند و چنین می‌گوید: «درست است که عقل توانایی رسیدن به ابتدائیات یقینی را دارد، ولی وحی راه را کوتاه می‌کند و تلاش را کم کرده و عقل را با اولی‌الاولیات تقویت می‌کند... برای وحی ممکن است که تلاش را زیاد کرده و راه را طولانی کند. اگر شخصی با تلاش خود بخواهد نظریه‌هایی را به دست آورد و سپس قوانینی را از آنها استنباط کند به عمر زیادی نیاز دارد.» (همان)

در پاسخ به حنفی پیرامون کفایت عقل برای تأمین نیاز انسان و هدایت او، برخی اندیشمندان شیعه مانند علامه طباطبایی چنین می‌نویسند: «تنها راه برای هدایت انسان وحی است... در این میان، آیه ۱۶۵ سوره نساء، وحی و نبوت را دلیل منحصر به فرد اتمام حجت الهی بر مردم معرفی می‌کند که لازمه‌اش این است که عقل برای نشان دادن راه و اتمام حجت کافی نیست و اگر پیامبران مبعوث نشده بودند و احکام الهی تبلیغ نمی‌شد و مردم ظلم و فساد می‌کردند با وجود این که عقل داشتند و قبح ظلم و فساد را می‌فهمیدند در پیشگاه خدا قابل مؤاخذه نبودند.» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۸۳-۸۴)

۱۵. **فرضیه انگاری وحی:** به باور حنفی در بحث‌های علمی، وحی، فقط مجرد فرضیه است و اخذ وحی، آن را از فرضیه بودن خارج نمی‌کند. وحی با صحت داشتن این فرضیه تحقق می‌یابد. او در این مسیر چنین توضیح می‌دهد که «وحی در نظر من چیزی به جز فرضیه نیست و در بحث‌های علمی نقش فرضیه را بازی می‌کند و با صادق بودن فرضیه، وحی محقق می‌شود. مقصودم تحقق تجربی صرف است نه تحقق صوری... من همه پیامبران و همه وحی‌ها و دیدگاه‌ها را قبول دارم، ولی باید با محک واقعیت آنها را بسنجم.» (آرکون، ۱۹۸۹: ۲۲۰-۲۱۹) او تأکید می‌کند: «متون وحیانی کتاب نیستند که یکباره از عقل الهی نازل شده باشند تا همگی بشر آن را بپذیرند، بلکه مجموعه‌ای از حل مشکل‌های روزمره است که زندگی فرد و اجتماع سرشار از آنهاست.» (حنفی، ۱۴۱۲: ۱۳۵) همچنین «وحی، تلاش نظری در بحث از مبادی عامه را کم می‌کند تا بر روی تفصیل‌ها و تطبیق‌های عملی متمرکز شود.» (همو، ۱۹۸۸: ۴، ۶۳-۶۲) فرضیه، گمان یا حدس اندیشمندان در باره چگونگی، ماهیت و روابط بین اشیاء، پدیده‌ها و متغیرهاست که پژوهشگر را در تشخیص محتمل‌ترین راه برای کشف مجهول یاری می‌رساند. از این‌رو فرضیه تنها یک گمان و حدس نظری است که پایه علمی نداشته و اثبات نشده و قابل تغییر است؛ در حالی که وحی، عین حقیقت و نور مبین است که جای هیچ‌گونه حدس و گمان و خطا و باطلی در آن وجود ندارد و تغییر و تحریفی در آن صورت نمی‌گیرد. برخی آیات قرآن مانند آیه حفظ (حجر: ۹) و آیه عزّت (فصلت: ۴۱-۴۲) بر تحریف‌ناپذیری قرآن اشاره دارند. روشن است که با فرضیه‌انگاری قرآن، چون فرضیات نسبی و متغیرند، احتمال ورود خطا و باطل به ساحت قرآن وجود دارد. از طرفی، ادله اثبات لزوم بعثت پیامبران برای هدایت بشر، بر مصونیت قرآن از هر نوع باطل و خطا دلالت دارد؛ زیرا با ورود باطل و خطا به قرآن، هم حجت بر مردم تمام نمی‌شود و هم غرض الهی نقض و هم از قرآن سلب اعتماد می‌شود.

۱۶. **انگاره اثبات‌ناپذیری وحی:** در نگاه حنفی، «وحی نه تنها چیزی را اثبات نمی‌کند؛ بلکه خود نیز به اثبات نیاز دارد. در حالی که هیچ چیز مرموزی در مقابل ذهن نمی‌ایستد، ذهن قادر است همه چیز را در مقابل آن اثبات یا انکار کند.» (همان: ۱، ۳۷۳) افزون بر این، «متون

وحی در برابر عقل ظنی‌اند و افاده یقین نمی‌کنند. حتی اگر آنها با هم جمع شوند و بر سر موضوعی که آن حق است اتفاق دیدگاه‌ها داشته باشند؛ حقانیت آن اثبات نمی‌شود مگر با عقل، قرائن، حس و مشاهده. قرائن حسی ستون حجت‌های نقلی و استدلال‌های عقلی شمرده می‌شوند؛ از این‌رو، واقع، اساس نقل و عقل به‌طور مساوی است.» (همو، ۱۹۸۹: ۱۳) در نتیجه، متن از دیدگاه حنفی، مجرد صورت عامی است که احتیاج به مضمونی دارد که آن را پرکند و این مضمون قالبی است که می‌توان آن را از مقتضیات و نیازهای زمانه پر کرد (ر.ک: همو، ۱۹۸۸: ۱، ۳۷۴).

در نقد دیدگاه حنفی باید این نکته را مورد توجه قرار داد که اثبات‌پذیری گزاره‌های وحیانی با توجه به منابع معرفت قابل تفسیر است. از نظر محققان، با توجه به منابع معتبر شناخت، اثبات‌پذیری گزاره‌ها یا از طریق تجربه، یا از طریق شهود، یا از طریق استدلال عقلی و یا از طریق نقل و وحی است. فاعل شناسا می‌تواند با استناد به منابع فوق، تمامی باورهای دینی را در حوزه اثبات‌پذیری مورد ارزیابی قرار دهد. در این میان، تمامی گزاره‌های دینی به یکسان اثبات‌پذیر نیستند. برای نمونه، گزاره‌های معرفتی دینی اولاً و بالذات، از منبع شناخت عقل و ثانیاً و بالعرض، از منابع دیگری مثل وحی اثبات‌پذیر می‌شوند. کلمات وحیانی در اصول اعتقادی و معرفت دینی نیز کاملاً تعقلی و بر مبنای استدلال و تفکر است. حال آنکه گزاره‌های فقهی از منبع دیگری در اثبات‌پذیری (وحی و نقل) استفاده می‌کنند؛ از این رو، تمامی گزاره‌های دینی قابل توجیه و تفسیرند. به‌طور کلی، باورهای دینی تمامی شرایط و اجزای معرفت را دارای‌اند و این، تأکیدکننده معناداری و تحقیق‌پذیری آنهاست؛ از این رو، چه در جهت اثبات و چه در جهت صدق، شرایط معرفت‌زایی گزاره‌ها در تمامی گزاره‌های دینی، اعم از معرفتی، اخلاقی، شهودی و فقهی، وجود دارد؛ بنا بر این، گزاره‌های دینی اثبات‌پذیر، صدق‌پذیر، معنادار و تحقیق‌پذیرند (حسینی، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۱۲).

۳-۳. جمع‌بندی خوانش مادی حنفی از ماهیت وحی

حنفی با نتیجه‌های شانزده‌گانه از ماهیت وحی، به این ضرورت مارکسیستی رسیده که در هر متنی اولویت را به واقعیت بدهد (ر.ک: همو، ۱۴۱۲: ۱۰۴). از نظر او، وحی نهایی نمی‌شود، مگر اینکه با واقعیت هماهنگ باشد (همو، ۱۹۸۸: ۴، ۱۳۲). همچنین به این نتیجه رسیده که انسان اصلاً به وحی نیازی ندارد (همو، ۱۹۸۲: ۱، ۹۲) و او برای همسو شدن با مارکسیسم، واقعیت را به عنوان وحی می‌شناسد و چنین می‌نویسد: «وحی واقعیتی است که تحقق یافته و واقعیت، وحیی است که محقق شده است. اشکال اساسی نیز در قرار دادن وحی خارج از زمان و مکان است.» (همو، ۱۹۹۸: ۱، ۲۳)

حنفی برای نفی غیب از وحی، هر آنچه که با عقل و تجربه مستدل می‌شود را به عنوان وحی نمی‌شناسد. همچنین علت اینکه واقعیت و تجربه را دو معیار برای تحقق صدق وحی قرار داده؛ این گمان اوست که «دو مورد در یک معنای متن به توافق نمی‌رسند در حالی که استفاده از عقل یا توسل به واقعیت، می‌تواند منجر به توافق شود.» (همو، ۱۹۸۸: ۱، ۳۷۵) او برای مارکسیستی کردن وحی و قطع ارتباط آن با خدا، به جای رویکرد نزولی از رویکرد صعودی در نزول استفاده کرد که همگام با نگاه مارکسیستی است که فکر را تنها بازتاب ماده می‌داند (مارکس، ۱۹۷۴: ۱۱۲)؛ بنا بر این، وحی برای حنفی موضوعی است که هماهنگ با اسباب نزول است. وحی بر واقعیت تحمیل نمی‌شود؛ بلکه بر اساس فراخوان واقعیت ظاهر می‌شود و بر اساس توسعه آن تکمیل و با توجه به قابلیت‌ها و صلاحیت آن، بر اساس ناسخ و منسوخ، دوباره تنظیم می‌شود. وحی یک فرایند دیالکتیکی میان فکر و واقعیت است، واقعیت به سوی فکر فراخوانی می‌کند. فکر نیز برای رشد واقعیت و هدایت آن به سمت کمال طبیعی آن تلاش می‌کند. سپس واقعیت برمی‌گردد، خواستار ایده‌ای دقیق‌تر و محکم‌تر می‌شود تا اینکه خود فکر تحقق یابد و به یک واقعیت ایده‌آل تبدیل شود که در آن واقعیت طبیعی کمال خود را پیدا کند (ر.ک: حنفی، ۱۹۸۸: ۲، ۴۶۵).

در منظومه فکری حنفی، وحی ثابت و بدون تغییر و تبدیل نیست؛ بلکه با توسعه زمان و مکان کامل می‌شود؛ زیرا وحی خارج از زمان و مکان نیست. با این توضیح که «حقیقت این است که نسخ در قرآن، دلالت بر وجود وحی در زمان می‌کند و تغییر وحی به تبع تغییرات فردی و اجتماعی در تاریخ صورت می‌گیرد. وحی خارج از زمان نیست و با دگرگونی زمان توسعه می‌یابد.» (همو، ۱۹۸۹: ۷۱) در نتیجه از نظر او، عقل بر نقل حاکم است؛ چنان‌که می‌گوید: «از این رو عقل از نظر مضمون وحی و تصدیق آن و صادق بودن آن در واقعیت، اساس نقل شمرده می‌شود.» (همو، ۱۹۸۸: ۱، ۳۶۸)

از آنجا که وحی در نظر حنفی مرحله به مرحله تکمیل می‌شود، به طور کلی می‌توان از آن بی‌نیاز بود و آن زمانی است که بشر به مرحله تکامل عقلی رسیده باشد. با این توجیه که «خرد بشری از نظر عقلی و اراده مستقل است و دین تعبیری از فطرت بوده و وحی مطابق با واقع است.» (همو، ۱۹۸۲: ۱، ۹۱)؛ بنا بر این، عقل بشر، نه به خدا، نه به وحی و نه به پیامبر نیاز ندارد و این نتیجه‌ای است که او می‌خواهد به آن برسد که انسان به وحی نیازی ندارد. او در تعبیری صریح چنین می‌گوید: «وحی قائم به عقل است... و هرآنچه را که عقل تحسین کند، شرع هم تحسین می‌کند، بلکه عقل احتیاجی به شرع ندارد؛ زیرا انسان نیازی به وحی ندارد.» (همان: ۹۲)

۱.

۲.

۳.

نتیجه‌گیری

با مطالعه اندیشه حسن حنفی پیرامون ماهیت وحی می‌توان به این نتیجه رسید که وحی در دیدگاه او به طور کامل بشری است نه الهی و ربانی. او با پشت پا زدن به قرائت سنتی و رایج مسلمانان و با تکیه بر رویکردهای مارکسیستی، اسپینوزایی، فویرباخی و هوسرلی به ماهیت مادی وحی قائل است؛ از این رو وحی را مخلوق دانسته و بر این باور است که انسان با

احساس خود می‌تواند به محتوای وحی دست یابد و این احساسی بودن، به عدم امکان شناخت وحی با ابزارهای علمی منجر می‌شود. در نگاه حنفی، وحی چیزی به جز فرضیه نیست که احتیاج به اثبات دارد؛ از این رو نمی‌تواند چیزی را اثبات کند، مگر اینکه با واقعیت هماهنگ باشد. او متون دینی را متونی تاریخی می‌داند که مجموعه‌ای از کتابهای داستانی تاریخ و افسانه‌هاست که با توسعه زمان و مکان کامل می‌شده و مرحله به مرحله تکمیل می‌شود؛ بنا بر این، با وجود تکامل عقل بشر، انسان مسیر درست زندگی خویش را می‌یابد و به بهره‌گیری از وحی بی‌نیاز است.

پیوست‌ها

۱. باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م) فیلسوف برجسته هلندی از پیشگامان روش نقد تاریخی کتب مقدس شناخته می‌شود. بر اساس روش وی در رساله الهیاتی - سیاسی، شخص نقدکننده از گذشته تاریخی فاصله‌ای معنوی و روانی می‌گیرد و به نقادی گذشته و منقولات تاریخی می‌پردازد و به گزارش‌ها و تفسیرهای تاریخی پیشین اتکا نمی‌کند (هوشنگی، ۱۳۸۲: ۸۹-۹۰).

۲. لودویگ فویرباخ (۱۸۰۴-۱۸۸۲م) از فیلسوفان ماده‌گرای آلمانی و از شاگردان هگل، واژه اومانیزم را برای سکولاریزه کرن مسیحیت به کار گرفت. او ضمن رد کردن مفهوم تعالی الهی، عالی‌ترین موجود یعنی خداوند را در درون خود انسان معرفی کرد. همچنین خدایان را محصول خیال‌پردازی محض انسان نامید و در ادامه تعریف مکتب اومانیزم چنین معتقد شد: «انسان خدای انسان است؛ خداوند چیزی جز انسان در نظر خود او نیست.» (دیویس، ۱۳۷۸: ۳۸)

۳. گوتهولد افرایم لسینگ (۱۷۲۹-۱۷۸۱م) نویسنده و فیلسوف آلمانی از چهره‌های مهم عصر روشنگری به شمار می‌آید. او که از مدافعان تساهل مذهبی و مخالف جزم‌اندیشی مذهبی و برداشت خشک از متن کتاب مقدس بود، عقاید خویش را در قالب نمایشنامه‌ها نمایان ساخت. شاخص‌ترین اثر وی نمایشنامه «ناتان خردمند» است (رئیس، ۱۳۹۴: ۱۳۱).

فهرست منابع

- ۷ قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، (۱۴۱۸)، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آرکون، محمد، (۱۹۸۹)، «الاسلام و التاريخ و الحداث»، *مجلة الوحدة*، شماره اول، مغرب: المجلس القومي للثقافة العربية.
- آفاجانی، نصرالله، (۱۳۹۲)، *اسلام و تجدد در مصر: با رویکردی انتقادی به اندیشه حسن حنفی*، قم: بوستان کتاب.
- ، (۱۳۸۹)، «میراث اسلامی در چنگال عصرت نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی»، *مجله معرفت کلامی*، سال ۱، شماره ۳، ص ۶۵-۹۲.
- ابن ابی العز حنفی، صدرالدین محمد بن علاءالدین، (بی تا)، *شرح العقیده الطحاویه*، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد، (۱۴۰۸)، *الفتاوی الکبری*، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۲)، *ساختار و هرمنوتیک*، تهران: گام نو.
- اسپینوزا، باروخ، (۱۹۹۷)، *رساله فی اللاهوت و السیاسه*، ترجمه و تعلیق حسن حنفی، بیروت: دارالطلیعه.
- اشمیتکه، زابینه، (۱۳۹۰)، «خردگرایی در دوران میانی جهان اسلام»، ترجمه حمید عطایی نظری، *مجله آینه پژوهش*، دوره ۲۲، شماره ۱۳۲، ص ۵-۱۹.
- بوازار، مارسل، (۱۳۶۹)، *اسلام و جهان امروز*، ترجمه مسعود محمدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تمیمی، وجد علی، (۲۰۱۳)، *القرآن الکریم و علومه فی فکر حسن حنفی عرض و درسه*، دانشگاه یرموک، کلیه الشریعه والدراسات الاسلامیه.

جعید، خالد و دیگران، (۱۴۲۸)، *المسائل العقديه التي حكي فيها ابن تيميه* الإجماع جمعاً ودراسه، رياض: دارالفضيله.

حسينی، سيد حسن، «بحثی اجمالی پیرامون معناداری و اثبات پذیری گزاره های دینی»، *مجله معرفت*، شماره ۵۸، ص ۱۰۴-۱۱۳.

حنفی، حسن، (۱۴۲۳)، «تحليل الخطاب»، *قضايا اسلاميه معاصره*، شماره ۱۹.

_____ (۱۴۱۲)، *التراث و التجديد (موقفنا من التراث القديم)*، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع.

_____ (۱۹۹۸ الف)، *حوار الاجيال*، قاهره: دارقبااء للطباعه و النشر و التوزيع.

_____ (۱۹۸۹)، *دراسات اسلاميه*، قاهره: مكتبه دار الانجلو المصريه.

_____ (۱۹۸۷)، *الدين و الثورة في مصر ۱۹۵۲ - ۱۹۸۱*، قاهره: انتشارات مكتبة مدبولی.

_____ (۲۰۰۹)، *علوم القرآن*، بيروت: دار الأمير.

_____ (۱۹۸۲)، *قضايا معاصره في فكرنا المعاصر*، بيروت: انتشارات دارالتنوير للطباعه و النشر.

_____ (۱۹۸۸)، *من العقيدة الى الثورة*، بيروت: انتشارات دارالتنوير للطباعه و النشر.

_____ (۲۰۱۳)، *من النقل الى العقل*، قاهره: الهيئه المصريه العامه للكتاب.

_____ (۱۹۹۸ ب)، *هموم الفكر و الوطن*، قاهره: انتشارات دار قبااء.

ديويس، تونی، (۱۳۷۸)، *اومانيسم*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مركز.

رئیس، رعنا، «اندیشه تسامح در نمایشنامه‌های مینا فون بارنهللم و یهودی‌ها اثر لسینگ»، مجله پژوهش ادبیات معاصر جهان، سال ۲۰، شماره ۷۱. سعیدی‌روشن، محمد باقر، (۱۳۷۷)، «مبانی و معیارهای فهم روشمند وحی»، مجله معرفت، شماره ۲۴، ص ۲۰-۲۸.

سلطان، جمال، (۱۴۱۰)، الغاره علی التراث الإسلامی، قاهره: مکتبه السنه. صابونی، اسماعیل بن عبدالرحمن، (۱۴۱۹)، عقیده السلف و أصحاب الحدیث أو الرساله فی اعتقاد أهل السنه و أصحاب الحدیث و الأئمه، ریاض: دارالعاصمه. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

_____، (۱۳۷۳)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.

عمار، محمد، (۱۴۲۲)، التفسیر المارکسی للاسلام، قاهره: دار الشروق. فقیه، شبر، (۲۰۰۹)، الفكر الفلسفی العربی المعاصر إشکالیه التأویل، بیروت: دار و مکتبه الهلال للطباعه و النشر.

قردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۱)، «حقیقت وحی تجربه دینی یا عرفانی؟»، مجله قبسات، شماره ۲۶، ص ۵۱-۶۵.

لسینگ، گوتتهولد افرایم، (۱۹۸۱)، تربیه الجنس البشری، ترجمه، مقدمه و تعلیق حسن حنفی، بیروت: دارالتنویر للطباعه و النشر.

مارکس، کارل و انگلس، فردریک، (۱۹۷۴)، *حول الدین*، بیروت: دارالطلیعه
للطباعة و النشر.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)*، تهران:
انتشارات صدرا.

هوسرل، ادموند، (۱۳۸۶)، *تأملات دکارتی: مقدمه‌ای بر پدید‌شناسی*، ترجمه
عبدالرحیم رشیدیان، تهران: نشر نی.

هوشنگی، لیلا، (۱۳۸۲)، «راهنمای کتابشناختی مسیحیت و تاریخ آن (۲)»،
مجله کتاب ماه دین، شماره ۶۸-۶۹، ص ۸۹-۹۳.