

از اپوخه‌ی هوسرلی تا پراکسیس انقلابی: تحلیل انتقادی روش‌شناسی حسن حنفی

در پروژه من العقیده إلى الثورة

حسن توسلی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۳

روح الله موحدی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۹

چکیده

اندیشه معاصر عربی در دهه‌های اخیر شاهد ظهور رویکردهای نوآورانه‌ای در مواجهه با میراث کلامی اسلامی بوده است. در این میان، حسن حنفی (متوفای ۲۰۱۶) با طرح پروژه «چپ اسلامی»، مفهوم «الثورة» (انقلاب) را از یک پدیده صرفاً سیاسی به یک اصل هستی‌شناختی و کلامی ارتقا داد. هدف اثر محوری او، «من العقیده إلى الثورة»، انتقال تمرکز علم کلام از مباحث متافیزیکی انتزاعی به «انسان مؤمن و پراکسیس انقلابی» در قالب یک «الهیات رهایی‌بخش» است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-انتقادی، مبانی روش‌شناختی حنفی را واکاوی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که حنفی برای تحقق این گذار، از مفهوم «اپوخه» در پدیدارشناسی هوسرل بهره می‌برد تا پیش‌فرض‌های متافیزیکی کلام سنتی را تعلیق کند؛ با این حال، او در عمل به تعلیقی بی‌طرفانه پایبند نمی‌ماند و با جایگزین کردن پیش‌فرض‌های مارکسیستی، پدیدارشناسی را به یک «هرمنوتیک ایدئولوژیک» تقلیل می‌دهد. نتیجه این رویکرد، اگرچه به پویایی اجتماعی دین و بازتعریف شعار «لا إله إلا الله» در قالب دیالکتیک نفی و اثبات می‌انجامد، اما خطر تقلیل ساحت استعلایی دین به یک ایدئولوژی صرفاً آیین‌جهانی را در پی دارد.

کلیدواژه‌ها: حسن حنفی، الثورة، پدیدارشناسی، اپوخه، پراکسیس، الهیات مقلوبه، چپ اسلامی، من العقیده إلى

الثورة.

^۱ پژوهشگر گروه فلسفه دین، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعة المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول):

hasan.tavassoli@gmail.com

^۲ پژوهشگر گروه فلسفه دین، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعة المصطفی العالمیه، مشهد، ایران:

r.mowahedi@gmail.com

۱. مقدمه

بازاندیشی در سنت کلامی اسلامی و نسبت‌سنجی آن با اقتضانات جهان مدرن، یکی از دغدغه‌های بنیادین روشنفکران جهان عرب در سده اخیر بوده است. در این منظومه فکری، حسن حنفی به‌عنوان نظریه‌پرداز جریان «اليسار الإسلامی» (چپ اسلامی)، کوشید تا با عبور از تصلب کلام سنتی، طرحی نو دراندازد. او در کلان‌پروژه خود، به‌ویژه در مجموعه پنج‌جلدی «من العقيدة إلى الثورة»، بر این باور است که کلام سنتی به دلیل غلتیدن در متافیزیک یونانی و تمرکز انحصاری بر ذات و صفات الهی، دچار نوعی تنوسنترسم شده و در نتیجه از واقعیت انضمامی انسان مسلمان دور افتاده است. تنوسنترسم یک جهان‌بینی و نظام فلسفی-الهیاتی است که در آن، «خداوند» به‌عنوان مبدأ، محور و غایت نهایی تمام هستی، معرفت و ارزش‌ها در نظر گرفته می‌شود (Wainwright, 2005, p. 9172). پاسخ حنفی به این بحران، صورت‌بندی یک «الهیات رهایی‌بخش» است؛ الهیاتی که در آن، نقطه عزیمت تفکر دینی نه خداوند در ساحت غیب، بلکه انسان در ساحت تاریخ و اجتماع است و به‌نحوی یک نوع آنتروپوسنترسم اسلامی را نمایندگی می‌کند. آنتروپوسنترسم دیدگاهی فلسفی، الهیاتی و ارزش‌شناختی است که «انسان» را مهم‌ترین، مرکزی‌ترین و غایی‌ترین موجود در گستره هستی می‌داند (Toulmin, 2005, p. 4175). در این چارچوب، «الثورة» (انقلاب) صرفاً یک کنش سیاسی برای تغییر حاکمیت نیست، بلکه جوهره بیدارگر دین و تجلی عملی توحید در ساختارهای اجتماعی است. حنفی برای تحقق این گذار معرفتی، روش «پدیدارشناسی» را برمی‌گزیند و ادعا می‌کند که با استفاده از «اپوخه» (تعلیق پدیدارشناختی)، می‌تواند آموزه‌های کلامی را از زوائد تاریخی و متافیزیکی پیراسته و هسته انقلابی آن‌ها را بازیابی کند.

با این همه، مروری بر ادبیات پژوهشی موجود نشان می‌دهد که عمده خوانش‌ها از پروژه فکری حنفی، غالباً مقهور جذابیت‌های سیاسی و شعارهای رهایی‌بخش او شده و به رویکردهای صرفاً توصیفی بسنده کرده‌اند. در این میان، آنچه به‌وضوح مغفول مانده، واکاوی نقادانه «شکاف روش‌شناختی» در دستگاه فکری او و تبعات الهیاتی این رویکرد است. به بیان دیگر، کمتر مطالعه‌ای به کالبدشکافی این مسئله پرداخته است که حنفی چگونه و با چه مجوزی از یک روش ماهیتاً خنثی و توصیفی نظیر «پدیدارشناسی هوسرلی»، به نفع یک «پراکسیس ایدئولوژیک» پرش می‌کند. ورود به این زاویه دید انتقادی، دقیقاً همان خلأیی است که ضرورت نگارش مقاله حاضر را توجیه می‌کند؛ چراکه بدون فهم این گسست روش‌شناختی، درک عمق بحران «مصادره»

مادی تراث» در نواندیشی معاصر عرب ممکن نخواهد بود. با این وجود، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که آیا روش‌شناسی حنفی ظرفیت و وفاداری لازم برای چنین بازخوانی عظیمی را دارد؟ این مقاله با رویکردی انتقادی نشان می‌دهد که حرکت حنفی از «اپوخه هوسرلی» به سمت «پراکسیس انقلابی» با نوعی مصادره به مطلوب روش‌شناختی همراه است. پراکسیس انقلابی در ادبیات مارکسیستی به معنای وحدت ارگانیک نظریه و عمل است (Berryman, 2005, p. 5436). در اینجا، در ادبیات حسن حنفی، این مفهوم یعنی تبدیل آگاهی ایمانی به یک کنش‌رهای بخش (حنفی، ۱۹۸۸ الف، ص ۳۹). او در عمل، پدیدارشناسی را به ابزاری در خدمت یک هرمنوتیک ایدئولوژیک و پراگماتیستی بدل می‌سازد که پیامدهای الهیاتی قابل تأملی از جمله سکولاریزاسیون پنهان مفاهیم قدسی را به همراه دارد.

۲. مفهوم‌شناسی الثورة در آثار حسن حنفی

اولین پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا حسن حنفی برای پروژه بازخوانی میراث دینی و کلامی از واژه «الثورة» یا انقلاب استفاده کرده است؟ قاعده‌تاً پاسخ به این پرسش مستلزم واکاوی دقیق مؤلفه‌های شکل‌دهنده مفهوم انقلاب به لحاظ لغوی و اصطلاحی است، مخصوصاً بدان نحوی که در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی بیان شده است. ضرورت این کار بدین جهت است که از خلال این واکاوی مفهومی، روزه‌های فهم پروژه حنفی نمایان خواهد شد.

به لحاظ لغوی، واژه «ثورة»، مؤنث (الثور) است و در کتاب‌های فرهنگ لغت به معانی مختلفی مانند قیام، انقلاب، جنبش، برانگیخته شدن و به هیجان آمدن آمده است (افرام باستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۳؛ معلوف، ۱۳۷۱، ص ۷۵). در معجم الوسیط برای این واژه به قیام ملت در مقابل دولت برای تغییر در اوضاع سیاسی و اجتماعی توجه شده است (مصطفی و ابراهیم، المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۱۰۲) و در معجم المفصل نیز برخاستن بر ضد حاکم برای سرنگون ساختن او را ثورة معرفی کرده است (یعقوب، ۲۰۰۴، ص ۱۰۶).

اما با تأمل در حوزه ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی، واژه «انقلاب» صرفاً معادل ناآرامی مدنی و قیام یا جابجایی در ساختار قدرت نیست، بلکه بیشترین تأکید بر دو مؤلفه «گسست ساختاری» و «عاملیت آگاهانه» است. در سطح ساختاری، ساموئل هانتینگتون انقلاب را دگرگونی سریع، بنیادین و خشونت‌آمیز در ارزش‌ها، نهادهای سیاسی و ساختار اجتماعی تعریف می‌کند (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۳۸۱). همگام با وی، تدا

اسکاچپول نیز بر درهم تنیدگی تغییرات در « ساختارهای دولتی و طبقاتی » تأکید می‌ورزد (اسکاچپول، ۱۳۸۸، ص ۲۱). اما این گسست ساختاری، اگر فاقد قصدیت و اراده سوژه باشد، به یک فروپاشی طبیعی یا شورش کور تقلیل می‌یابد. از این رو، هانا آرت عنصر عاملیت و غایت‌مندی را وارد بحث کرده و معتقد است تنها زمانی می‌توان از انقلاب سخن گفت که دگرگونی به مفهوم یک آغاز جدید رخ دهد و به قصد استقرار آزادی صورت پذیرد (آرت، ۱۳۹۷، ص ۳۹).

در نتیجه، اگر ایجاد گسست ساختاری توسط عاملیت آگاه را به عنوان مهم‌ترین مؤلفه یا مشخصه مفهوم انقلاب یا الثورة بدانیم، اکنون پرسش اصلی در این تحقیق این خواهد بود که حسن حنفی در پروژه «من العقيدة إلى الثورة» مبتنی بر چه روش‌شناسی‌ای، به دنبال همگام‌سازی مفاهیم کلامی اسلامی با همین دو مؤلفه مدرن (یعنی ساختار شکنی نظام موجود و عاملیت‌رهایی بخش سوژه) است تا انقلاب یا الثورة وی معنا پیدا کند؟ به عبارتی، روش‌شناسی وی برای عبور از عقیده به سمت انقلاب چیست؟ و اینکه در نهایت آیا او در این کلان‌پروژه موفق بوده است یا خیر؟ در ادامه سعی خواهیم کرد با تأمل بر مدعای اصلی حسن حنفی و روش‌شناسی او در بازخوانی میراث دینی، دیدگاه وی را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

۳. نقد حنفی بر دوگانه سلفی‌گری-سکولاریسم

حسن حنفی مدعی است که مفهوم الثورة یا انقلاب در کلان‌پروژه «من العقيدة إلى الثورة» را نباید در بافتار سیاسی، اجتماعی یا علمی دید، بلکه این انقلاب نوعی بازخوانی و بازتفسیر میراث دینی است که از انقلاب در آگاهی دینی شروع می‌شود و با عمل‌گره خورده و مدعی تحقق وجدان دینی بر اساس الهیات فعال است (حسن حنفی، ۱۹۸۸ الف، صص ۴۵-۷۸). وی آن را راهی میانه سکولاریسم و سلفی‌گرایی معرفی می‌کند. تو ضیح مطلب اینکه حنفی خود را در برابر دو بحران معرفتی-اجتماعی در جهان اسلام می‌بیند: ۱. بحران تصلب سنت (سلفی‌گری) و ۲. بحران بیگانگی مدرنیته (سکولاریسم). پروژه او در واقع تلاش برای یک «سنتز» یا راه سوم است (حسن حنفی، ۱۹۸۸ الف، صص ۳۸ و ۳۹).

حنفی جریان سلفی و سنتی را نه محافظه‌کار، بلکه «تخذیرکننده» و بازتولیدکننده استبداد می‌داند. نقدهای اصلی او به این جریان عبارتند از:

- الف) انتزاع متافیزیکی و غفلت از واقعیت (الواقع): حنفی معتقد است کلام سنتی (که سلفی‌گری پاسدار آن است) به‌شدت تنوسنتریک (خداگرایانه) است. سلفی‌ها تمام دغدغه‌شان دفاع از ذات و صفات خدا در آسمان است، در حالی که از رنج، فقر و استبدادی که بر انسان روی زمین می‌گذرد غافلند. از نظر او، خدا نیازی به دفاع ندارد، این انسان است که باید از او دفاع شود.
 - ب) توجیه استبداد (التبریر الأیدیولوجی): حنفی معتقد است که مفاهیم کلامی سنت (مانند جبر، تفویض، قضا و قدر، و اطاعت از اولی‌الأمر) در طول تاریخ توسط خلفا برای توجیه وضع موجود و سرکوب انقلاب‌ها ساخته و پرداخته شده‌اند. سلفی‌گری با تقدیس این متون تاریخی، در عمل به ایدئولوژی توجیه‌گر دیکتاتورهای معاصر تبدیل می‌شود.
 - ج) زمان‌پریشی: سلفی‌گری در یک «گذشته طلایی موهوم» زندگی می‌کند. پاسخ‌های آن‌ها متعلق به بحران‌های قرن دوم و سوم هجری است، نه بحران‌های انسان‌پسااستعمار (وصفی و حنفی، ۱۳۸۷: ص ۱۱).
- در نتیجه، سلفی‌گری، «العقیده» (دگم‌های کلامی) را در جایگاهی قرار می‌دهد که راه را بر هرگونه «الثورة» (تغییر و انقلاب) می‌بندد و انسان را دچار انفعال و تسلیم می‌کند.
- از سوی دیگر، حنفی که خود تمایلات شدید چپ‌گرایانه دارد (و بنیان‌گذار اليسار الإسلامی یا چپ اسلامی است)، سکولارها و مارکسیست‌های جهان عرب را نیز به شدت نقد می‌کند. انتقادات وی به جریان سکولار نیز از این قرار است:
- الف) گسست اپیستمولوژیک از توده (انقطاع عن الجماهير): حنفی معتقد است سکولاریسم و مارکسیسم مفاهیمی وارداتی (غربی) هستند. روشنفکر سکولار با زبانی سخن می‌گوید (مفاهیمی چون پرولتاریا، لیبرالیسم، ماتریالیسم تاریخی) که برای توده‌های مسلمان بیگانه است. در نتیجه، روشنفکران سکولار در کافه‌ها و دانشگاه‌ها ایزوله می‌شوند و نمی‌توانند توده‌ها را برای یک «انقلاب» بسیج کنند.

- (ب) نادیده گرفتن موتور محرکه فرهنگ (الدین كطاقة ثورية): سکولارها دین را افیون توده‌ها و مانع توسعه می‌دانند و سعی در حذف آن دارند. در حالی که بزرگترین منبع انرژی و انگیزش روان‌شناختی توده‌ها، همین دین است و در جوامع اسلامی، تنها زبانی است که می‌تواند توده‌ها را به حرکت وادارد.

نتیجه اینکه سکولارها غایت خوبی دارند (تحرر، عدالت، پیشرفت)، اما چون از «میراث» (التراث) بریده‌اند، ابزار لازم برای بسیج اجتماعی و تحقق «الثورة» در جهان اسلام را در اختیار ندارند. با توجه به این دو نقد، حنفی پروژه خود را طراحی می‌کند. کتاب «من العقيدة إلى الثورة» دقیقاً پاسخ به این سؤال است: چگونه می‌توان بدون اینکه سکولار شد (و از توده برید) و بدون اینکه سلفی ماند (و در استبداد غرق شد)، به رهایی رسید؟ پاسخی که حنفی در این کتاب تلاش دارد تا آن را فرمولیزه کند، این است که به نظر وی ما باید پوسته و فرم را از سنت بگیریم (چون توده با آن ارتباط عاطفی دارد)، اما محتوا و غایت را از مفاهیم رهایی‌بخش و انقلابی پر کنیم. به همین دلیل او نام کتاب را می‌گذارد: «از عقیده (قرانت ایستا و سلفی از دین) به سوی انقلاب (قرانت پویا، مارکسیستی/رهایی‌بخش از دین)». «او کلام سنتی را شالوده‌شکنی می‌کند تا از دل واژه «توحید»، مبارزه با امپریالیسم را بیرون بکشد و از دل «معاد»، امید به پیروزی پرولتاریا و مستضعفین را استنتاج کند.

۴. ضرورت گسست از الهیات مقلوبه برای تحقق الثورة

حنفی در این کتاب، با تحلیل میراث مکتوب در علم کلام، به مفهومی به نام «الهیات مقلوبه» اشاره می‌کند که به نظر وی باید از آن عبور کرد؛ چون دگما و تصلب سنت، محصول چنین الهیاتی است. در اینجا لازم است تا شاخصه‌ها و مکانیزم الهیات مقلوبه از نظر حنفی را بیشتر توضیح دهیم. به نظر وی، علم کلام سنتی فاقد بستر عقلانیت زنده و روش علمی است. استدلال‌های آن، بر پایه پیش‌فرض‌های ایمانی ازپیش‌پذیرفته شده بنا شده که از نظر صوری نیز، در بسیاری از موارد فاقد انسجام منطقی‌اند. او این وضعیت را «الهیات مقلوبه» می‌نامد؛ الهیاتی که انسان را به حاشیه رانده و خدا را به موجودی متجسد در نظام‌های قدرت تبدیل کرده است.

توضیح بیشتر اینکه از دید او، علم کلام کلاسیک در تاریخ اسلام، به‌ویژه پس از قرون نخستین، از مسیر اصلی خود — یعنی «بیان قصمدندی الهی نسبت به انسان» — خارج شده و تبدیل به گفتاری شده در جهت

انسان به سوی خدا (حنفی، ۱۹۸۸ب، صص ۵۵۶ و ۵۵۷). برای توضیح این مطلب نیازمند فهم مکانیزم وحی از نظر حسن حنفی هستیم. حنفی می‌گوید: اگر به «علم الهی» (العلم الإلهی) و به «قصد الهی» بنگریم، می‌بینیم محور آن انسان است؛ زیرا خدا با انسان سخن می‌گوید، برای انسان پیام می‌فرستد، انسان را مخاطب خویش قرار می‌دهد، جهان را برای او مسخر می‌کند و انسان را حامل امانت الهی می‌گرداند. پس موضوع علم خدا، انسان است — انسان به مثابه هدف، جهت و غایت وحی. در نتیجه وی می‌نویسد در وحی، انسان مرکز محوری است، از آن رو که مورد قصد خدا و موضوع علم الهی قرار دارد؛ «اما علم کلام، خدا را به جای انسان مرکز وحی و موضوع علم قرار داده است. بنابراین علم کلام، علمی واژگون (مقلوبه) است؛ سرش به پایین و پاهایش به بالا قرار دارد. به جای آنکه با قصد خدا و با موضوع سخن، وحی و علم او منطبق شود و رو به سوی انسان داشته باشد، با این قصد، سخن، وحی و علم الهی مخالفت کرده و در جهت برعکس و متضاد حرکت نموده است — یعنی به جای حرکت از خدا به سوی انسان، رو به سوی خدا کرده است.» (حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۵۵۸).

در نگاه حنفی، در اصل، وحی حرکت و قصدی از جانب خدا به سوی انسان است؛ یعنی خدا می‌خواهد انسان را مخاطب قرار دهد، او را بفهمد، هدایت کند و به منزلت او معنا بخشد. وی می‌نویسد: «اگر در وحی تأمل کنیم، درمی‌یابیم که اساساً نوعی قصد و جهت‌گیری از "خدا" به سوی "انسان" است، یا سخنی است که برای انسان تنظیم و بیان شده است. خدا فرستنده (مرسل) است و انسان گیرنده (مرسل‌الیه). احساس یا ادراک الهی بر نوعی قصد مبتنی است — یعنی بر "سخن گفتن با انسان". این شعور الهی به واسطه "کلام" به سوی انسان جهت می‌یابد.» (حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۵۵۶).

به نظر حسن حنفی، متکلمان در علم کلام کلاسیک این جهت را برگردانده‌اند، یعنی در اینجا یک قلب یا چرخش در قصد صورت گرفته است. به زبان ساده‌تر، در علم کلام سنتی، تمام بحث و جدل‌ها و نفی و اثبات‌ها، همه بیانگر تلاش انسان برای شناخت خدا است.» و هنگامی که به علم کلام می‌پردازیم، درمی‌یابیم که این علم جهت را وارونه کرده است و گفتار را به صورت قصد انسان به سوی خدا درآورده است. به جای آنکه عالم کلام وحی را به عنوان قصد و روی‌آوری خدا به سوی انسان تحلیل کند، آن را چنین می‌فهمد که گویی قصد انسان به سوی خداست. بدین ترتیب، متکلم انسان را فرستنده و خدا را گیرنده می‌پندارد! پس علم کلام از قصد خدا خارج شده و بلکه در برابر آن قرار گرفته است. زیرا به جای آنکه انسان درباره خود بیندیشد - از سر

همانند شدن با خدا، چون خدا دربارهٔ انسان می‌اندیشد و گواه این امر، ار سال وحی است - متکلم دربارهٔ خدا می‌اندیشد، کاری که خود خدا انجام نمی‌دهد؛ چون خدا ذات خویش را موضوع علم خود قرار نداده است. و هرگاه خدا در وحی از خود سخن می‌گوید، آن سخن را برای انسان، به سود انسان، و در تأیید ارزش‌های انسانی می‌گوید؛ و در آن، سیمای انسان، زبان انسان، فهم انسان و توانایی‌های انسانی را ترسیم می‌کند. «حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۵۵۷».

در نتیجه از نظر وی «خدا فکر می‌کند در انسان»، نه «در ذات خود». و این یعنی وحی در ذاتش انسان‌مدار است. به نظر حنفی اما آنچه که از این میراث کلامی به ما رسیده به‌وضوح، یک نظام الهیاتی «خدا‌محور و جدلی» است، چون به‌جای محوریت انسان و بحث و گفتگو از انسان، خدا در محور و کانون مباحث قرار گرفته و سعی می‌شود تا خدا را مورد شناسایی قرار دهند و به همین دلیل قابلیت هدایتگری خود را از دست داده است (همان، ص ۵۵۸). مشکل حقیقی در این است که متکلم، خدا را «فرستنده خطاب» نمی‌بیند، بلکه «گیرندهٔ خطاب انسان» می‌پندارد (همان، ص ۵۵۷)؛ و این از نظر حنفی، ضد قصد الهی است؛ چون خدا، خود را برای انسان آشکار می‌کند، نه برای خود (همان، ص ۵۵۸). در نتیجه برای حنفی، پدیدهٔ «وحی» یک پدیدهٔ انسان‌محور است و اساساً به همین دلیل وحی قابلیت هدایتگری انسان را دارد و موضوع علم کلام دیگر نه وجود خدا، بلکه انسان و نیازهای او باید باشد (همان، ص ۲۶۲). اکنون پرسشی که مطرح می‌شود، این است که اگر به مباحث متافیزیکی الهیات نباید پرداخت، پس وظیفهٔ الهیات چیست؟ پاسخ حسن حنفی «توصیف تجربهٔ ایمان» است. چرایی این موضوع به روش‌شناسی مطالعاتی وی برمی‌گردد. در ادامه سعی می‌کنیم به روش‌شناسی مطالعاتی وی که عبارت است از پدیدارشناسی هرمنوتیکی بپردازیم.

۵. پدیدارشناسی هرمنوتیکی به‌مثابه روش بازخوانی الهیات سنتی

همان‌گونه که بیان شد، روشی که حسن حنفی برای تحلیل و نقد و بررسی میراث کلامی استفاده می‌کند، پدیدارشناسی هرمنوتیکی است. ایدهٔ گذار از الهیات مقلوبه به الهیات فعال برای وی در راستای بازخوانی میراث دینی مبتنی بر همین روش است. همان‌گونه که در قسمت قبل بیان شد، در نظام الهیات اومانیستی حسن حنفی، که یک حرکت از «عقیده» به سمت «انقلاب» است، دیگر نباید به مباحث متافیزیکی مانند اثبات خداوند و صفات و افعال آن توجه کرد، بلکه در عوض، این «توصیف تجربهٔ ایمان» است که وظیفهٔ الهیات

انسان محور است. و این توصیف تنها به مدد روش پدیدارشناسی هرمنوتیکی امکان‌پذیر است (حنفی، ۱۹۹۶، ص ۱۲). زیرا در نظام الهیاتی حنفی، وظیفه اصلی الهیات دیگر برهان آوردن منطقی وجود خدا نیست، بلکه توصیف بنیادین ساختار تجربه ایمان است. یعنی پرسش اصلی دیگر «آیا خدا وجود دارد؟» نیست، بلکه «چگونه خدا در جریان تجربه زیستی انسان ظاهر می‌شود؟» است. اما پدیدارشناسی به مثابه روش یعنی چه؟ در ابتدا به نظر می‌رسد باید خود پدیدارشناسی توضیح داده شود و سپس به نحوه استخدام این روش در پروژه حسن حنفی پرداخته شود.

هوسرل پدیدارشناسی را روشی برای کنار زدن پیش‌فرض‌های تاریخی و رسیدن به آگاهی ناب تعریف می‌کند. برای هوسرل پدیدارشناسی در مقام روش، بازگشت به خود اشیاء است. این روش مستلزم «اپوخه» یا تعلیق حکم است (هوسرل، ۱۳۹۷: ۶۵-۶۸). اپوخه یعنی: «به تعلیق در آوردن داوری در مورد چیزی» (هوسرل، ۱۳۷۵، ص ۴۹)؛ یعنی در پرانتز گذاشتن تمام باورهای پیشینی، نظریه‌های علمی و سنت‌های تاریخی انباشته شده، تا بتوان پدیدار را همان‌گونه که خود را در آگاهی ناب نشان می‌دهد، بی واسطه شهود کرد (هوسرل، ۱۳۹۷: ۶۵-۶۸). اپوخه برای هوسرل به معنای شکاکیت نیست، بلکه ابزاری برای رسیدن به حوزه فعالیت‌های محض آگاهی است. توضیح مطلب اینکه اصطلاحی تحت عنوان «نهادن در پرانتز» را هوسرل برای فهم اپوخه استفاده می‌کند؛ یعنی در تعلیق قرار دادن یا در پرانتز قرار دادن قضاوت در مورد جهان، چنان‌که ما آن را در زندگی روزمره تجربه می‌کنیم، یعنی تعلیق «نگرش طبیعی» به جهان (هوسرل، ۱۳۹۰، ص ۴۹). «اما به منظور اهداف تحلیلی تصمیم می‌گیرد اعتبار خود به وجود آن را به حال تعلیق درآورد، یعنی از روی قصد و غیرمستقیم و به شکل سیستماتیک از کلیه داوریهایی که مستقیم به وجود جهان خارج مربوط اند خودداری کند. هوسرل این روش را در پرانتز گذاشتن جهان یا اجرای تحویل پدیدارشناختی نامید.» (آلفرد شولتز، ۱۳۷۱، ص ۱۷).

نگرش طبیعی عبارت است از پذیرش بدون چون و چرای وجود جهان عینی، مستقل از ذهن ما. در این نگرش، ما ناخودآگاه مفاهیم متافیزیکی، از جمله وجود خدا، حقیقت مطلق، و قوانین ثابت فیزیک را به عنوان پیش‌فرض‌های قطعی پذیرفته‌ایم (سوکولوفسکی، ۱۹۹۹، صص ۵۹-۶۰). با توجه به این مقدمه، اپوخه یعنی تعلیق روش‌مند و آگاهانه باورها. این تعلیق به معنای انکار یا نفی نیست، بلکه به معنای عدم استفاده از این پیش‌فرض‌ها در مقام مبانی استدلال است. زمانی که پیش‌فرض‌های جهان عینی کنار گذاشته می‌شوند، آنچه

باقی می ماند، خود کنش های آگاهی است (هوسرل، ۱۹۰۷، صص ۵۴-۵۵). مؤلفه مهم دیگر در روش پدیدارشناسی، درک «حیث التفاتی» است؛ بدین معنا که هر عمل آگاهی (مانند باور داشتن، خواستن، یا قضاوت کردن)، همواره و ضرورتاً به سوی یک اُبژه یا واقعیت در جهان نشانه رفته است. پدیدارشناسی روشی است که چگونگی تقویم (ساخته شدن) این معانی را در ارتباط سوژه با جهان آشکار می سازد (سوکولوفسکی، ۱۳۸۴، صص ۲۸-۳۰). کشف قصدیت نتیجه تعلیق داوری یا اپوخه است. هوسرل تأکید می کند که هر آگاهی ای، «آگاهی از چیزی» است. این ویژگی اساسی آگاهی را قصدیت می نامند. مفهوم قصدیت آگاهی، مهمترین مؤلفه برای شناخت دقیق از پدیدارشناسی آگاهی برای هوسرل است «(شولتز، ۱۳۷۱، ص ۱۶). اکنون پرسش مهمی که در این نوشتار باید مورد توجه قرار گیرد، این است که حسن حنفی چگونه ابزارهای بنیادی در پدیدارشناسی، یعنی اپوخه یا تعلیق و همچنین حیث التفاتی و قصدیت در آگاهی را در پروژه «من العقیده إلى الثورة» به کار می بندد؟ در ادامه سعی می کنیم نحوه کاربست این مؤلفه ها را در روش شناسی مطالعاتی حسن حنفی تبیین کنیم و اینکه چگونه او الهیات سنتی و کلام قدیم را به نحو الهیات مقلو به ساختاربندی می کند.

۶. کاربست پدیدارشناسی به مثابه روش در تحلیل آگاهی کلامی

همان گونه که بیان شد، حنفی معتقد است که علم کلام سنتی، غرق در مباحث انتزاعی و متافیزیکی (مانند ذات و صفات خدا، جبر و اختیار، حدوث و قدم عالم) است. از دید حنفی، این مباحث «نگرش طبیعی» الهی دانان گذشته بوده است. بنابراین، حنفی «متافیزیک»، «غیب» و «امر متعالی» را در پرانتز می گذارد. او می کوشد تمام گزاره های دینی را از لایه ماوراءالطبیعی جدا سازد تا معناهای واقعی آن ها را در بستر تجربه انسانی آشکار کند. حنفی از روش «تعلیق» هوسرل استفاده می کند تا تمام شروح، حواشی و اختلافات تاریخی اشاعره و معتزله (التراث) را «در پرانتز بگذارد». «در پدیدارشناسی هوسرل، ما «نگرش طبیعی» و «جهان عینی» را در پرانتز می گذاریم تا به «آگاهی محض» برسیم. اما حنفی این فرمول را در حوزه الهیات اسلامی و علم کلام اجرا می کند. در واقع این مرحله، عملاً نقطه خروج حنفی از پارادایم سنتی کلام است که در آن وحی غالباً به عنوان یک امر هستی شناختی و مربوط به ماهیت الهی تلقی می شد. حنفی با استفاده از ابزار «اپوخه»، این ساحت متافیزیکی را به تعلیق درآورده و وحی را به ساحت تجربه انسانی و تاریخی بازمی گرداند. از نگاه او، مفاهیمی

چون توحید، وحی، نبوت، و معاد، بیش از آنکه به واقعیتی متافیزیکی دلالت کنند، به «نیاز وجودی انسان در تاریخ» ارجاع دارند. به عنوان مثال، او می‌گوید برای فهم «توحید»، باید تاریخ کلام را تعلیق کنیم تا به هسته پدیدارشناختی اولیه آن در صدر اسلام برگردیم. یا وحی، در اصل، زبان خدا به زبان انسان است: تجلی معنا در تاریخ، نه انتقال پیامی از آسمان. در ادامه سعی می‌کنیم ۱- توحید و ۲- وحی را مورد واکاوی قرار دهیم تا نحوه اعمال پدیدارشناسی در تحلیل مفاهیم کلامی را دریابیم.

در خصوص توحید وی می‌نویسد: «ایمان، خلوص قصدیت (نیت‌مندی) و همسویی آن با قصدیت کلی است. واژه «الله» در عرصه پراتیک (رفتار عملی)، به معنای قدرت نیروی محرکه، خلوص آن، فراگیری و جهان‌شمولی هدف، صرف نیرو و انرژی، و آمادگی برای فداکاری و شهادت (جان‌فشانی) است. نخستین عمل انسان، پیش از کنش‌های بیرونی، همان «فعل آگاهی» است. بنابراین، توحید یک عمل آگاهانه است و عمل آگاهانه، کنش انسان بما هو انسان است، فارغ از وابستگی‌های دینی او. عمل، همان توحیدی است که اقتضا می‌کند. «(حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۶۱۲).

حنفی در ابتدای متن با یک چرخش رادیکال، خدای متافیزیکی را که در الهیات سنتی از وجود، ذات و صفات او بحث می‌شد، «اپوخته» می‌کند. یعنی می‌گوید فعلاً به وجود غیبی او کاری نداریم. او می‌پرسد: در ساحت پدیدارشناسی، کلمه «الله» در عرصه تجربه، رفتار و سلوک انسانی چگونه پدیدار می‌شود؟ پاسخ او این است: «الله» در ساحت رفتار، دیگر یک ذات آسمانی نیست، بلکه به عنوان «نیروی انگیزه، فداکاری و آمادگی برای انقلاب» پدیدار می‌شود. او وجود متافیزیکی خدا را داخل پراتیک می‌گذارد و در نتیجه، الله دیگر یک ذات استعلایی نیست، بلکه پدیدار روان‌شناختی رفتاری انگیزه، فداکاری و میل به انقلاب است. عبارت «توحید یک عمل آگاهی است» مستقیماً متأثر از پدیدارشناسی است. برای حنفی، توحید یک گزاره عقیدتی نیست که قابل نقض و ابرام باشد و موضوعی برای بحث‌های سنگین کلامی، بلکه یک «قصدیت آگاهانه» است. او شعور (آگاهی) را به عنوان نقطه عزیمت انسان برای درک واقعیت معرفی می‌کند. در الهیات سنتی، «توحید» یک گزاره خبری است (خدا یکی است و دو تا نیست) که فرد به آن باور دارد. اما حنفی می‌گوید: «التوحید عمل الشعور» (توحید کنش آگاهی است). یعنی توحید یک باور منفعلانه در گوشه ذهن نیست، بلکه یک «قصدمندی فعال» در آگاهی انسان است که دو ساحت دارد: ساحت نفی و ساحت اثبات.

«عمل، همان توحیدی است که اقتضا می‌کند فعل آگاهی به دو صورت تجلی یابد: کنش نفی و طرد، و

کنش اثبات و پذیرش؛ بدین معنا که تمامی نیروهای کاذب و نیروهای نامشروع در عالم همچون نیروهای استبداد، قهر، جبر و طاغوت طرد شوند، و در مقابل، نیروهای مشروع عالم، یعنی نیروهای آزادی، عدالت، برابری، و نیروهای رهایی‌بخش و انقلاب اثبات گردند. مورد نخست، کنش «لا إله» (نهی وضع موجود) و مورد دوم، کنش «إلا الله» (اثبات آرمان‌شهر) است. و پیش از این دو، «أشهد» (گواهی می‌دهم) قرار دارد؛ یعنی گواهی دادن بر دردها و تضادهای زمانه، دیدن شکست‌ها و مصیبت‌های آن، و درک هزیمت‌ها و فروپاشی‌هایش. » (حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۶۱۲).

در این عبارت به وضوح وی ساختار کلمه طیبه («لا إله إلا الله») را دقیقاً بر بستر دیالکتیک نفی و اثبات هگلی — مارکسیستی پیاده می‌کند. ساحت نفی (لا إله): آگاهی قصد می‌کند و اراده می‌کند که تمام نیروهای کاذب، استبداد و جبر را طرد کند. ساحت اثبات (إلا الله): آگاهی قصد می‌کند که نیروهای رهایی‌بخش، عدالت و انقلاب را اثبات کند. بنابراین، «شرک» در نگاه حنفی، فلج شدن این قصدمندی است. مشرک کسی نیست که بت می‌پرستد؛ مشرک کسی است که آگاهی‌اش توانایی «نهی استبداد» را از دست داده و تن به سازش داده است (حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۶۱۲).

در خصوص وحی نیز، وی با استفاده از تعلیق حکم و تحلیل قصدمندی آگاهی، معنای جدیدی از آن ارائه می‌دهد. در ابتدا او وحی را از گزاره‌ای متافیزیکی به متنی فرهنگی/انسانی تقلیل می‌دهد. او در واقع در حال اعمال اپوخه بر «فاعل الهی» (الله) است — یعنی وجود خدا را به لحاظ متافیزیکی نه انکار می‌کند و نه اثبات، بلکه آن را در پرانتز می‌گذارد تا به بررسی خود «پدیدار» وحی بپردازد؛ پدیداری که در مقام آگاهی انسانی ظاهر می‌شود و تنها در قالب زبان انسانی ممکن است. وی می‌نویسد: «و وحی از آن حیث که کلامی مکتوب به زبان بشری است [مورد بررسی قرار می‌گیرد]. و نویسنده [= مؤلف/خدا] برای ما اهمیتی ندارد، زیرا شخص [مؤلف] خارج از افق پرسش ماست. در برابر ما هیچ چیز جز «کلام» [=متن حاضر] وجود ندارد. این کلام به زبان مشخصی نوشته شده است که برای فهم آن، باید قواعد همان زبان بر آن اعمال گردد. بلکه گاهی این کلام در قالب تصویرپردازی‌های هنری، یعنی با تشبیهات ناب انسانی، بیان می‌شود. » (حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۵۶۱).

در این عبارات، «نویسنده» که در اینجا خداست، به طور موقت از دایره بررسی بیرون گذاشته می‌شود تا آگاهی انسانی از «کلامی» که در برابر ماست مطالعه شود. این دقیقاً همان کاری است که هوسرل با «جهان طبیعی» می‌کند: واقعیت شیء را تعلیق می‌نماید تا خود تجربه ادراک آن شیء را بررسی کند. و سپس، وی پس

از تعلیق «فاعل الهی»، اکنون در سطح «تأویل انسانی» نیز داوری وجودی را تعلیق می‌کند، یعنی علم کلام دیگر ناظر به واقع خارجی نیست، بلکه بازتاب تأویل انسان از وحی است و این تأویل، نه وصف واقع، بلکه بیانِ نیت‌ها، عواطف و موقعیت‌های تاریخی متکلم است.

وی می‌نویسد: «هنگامی که عالم علم کلام دربارهٔ وحی سخن می‌گوید، سخن او "کلام درجه دوم" (فرا-زبان) خواهد بود؛ یعنی کلامی به واسطهٔ کلام دیگر، یا کلامی دربارهٔ یک کلام. سخن متکلم، در واقع ادراک، فهم و تفسیر او از کلام وحی است. و هر آنچه متکلم می‌گوید، از مجرای ادراکات و تصورات خود او تبدیل به "قول" (گفتار) می‌شود. او [متکلم] هیچ ابزاری برای خروج از جهان [ذهنی/پدیداری] خود به سوی جهان خارج [ذات/ابژه استعلایی]، یا فرض هرگونه تطابق میان آن دو ندارد. کلام متکلم، صرفاً تعبیرات، عبارات و اقوالی انسانی و بر ساختهٔ خود او است که مزاج، شخصیت، تربیت، فرهنگ، محیط زیست، سطح تمدنی و لحظهٔ تاریخی او و بلکه تمایلات، هیجانات، منافع، وابستگی‌ها، و حتی قبیله، جنسیت و نژادش آن را تعیین و مرزبندی می‌کند. و [سخن متکلم] هیچ معنایی نخواهد داشت مگر با ارجاع به منبع [انسانی و انضمامی] آن؛ چرا که این کلام اشاره‌ای ندارد به موضوعات خارجی [ابژه‌های مستقل در جهان واقع]، بلکه بیانگر مقاصد جهت‌یافته [قصدمندی/التفات] از سوی سوژه متکلم است. در واقع، کلام بیش از آنکه به چیزی که بالفعل وجود دارد [واقعیت عینی] اشاره کند، از "خود روانی" (ذات النفسی) گوینده‌اش پرده برمی‌دارد. «حنفی، ۱۹۸۸ ب، صص ۵۶۱ و ۵۶۲).

حنفی در اینجا صراحتاً می‌گوید که الهیات (و حتی خود وحی)، چیزی جز فرافکنی روان‌شناختی (Psychological Projection) نیازها، محدودیت‌ها و آرزوهای انسانی نیست. او خدا را به‌عنوان یک «مطلق دست‌نیافتنی» کنار می‌گذارد و تمام تمرکز را بر «انسان سخن‌گو» معطوف می‌کند. در اینجا، او روش پدیدارشناسی را برای شالوده‌شکنی درک سنتی از وحی و کلام الهی به کار می‌گیرد. در الهیات سنتی، نقطهٔ عزیمت همیشه «متکلم» (خدا) است و اعتبار متن از اعتبار گویندهٔ آن نشأت می‌گیرد. اما حنفی با استفاده از اپوخنه، وجود متافیزیکی خدا را که در متن اصلی کتاب به (الذات الإلهية) تعبیر کرده و نقش او به‌عنوان «مؤلف» را داخل پرانتز می‌گذارد. او می‌گوید ما به ذات دسترسی نداریم، ما فقط با یک «پدیدار زبانی» (کلام) مواجهیم. در پاورقی همین صفحه حنفی به صراحت بیان می‌دارد که «وحی (السمع) چیزی نیست جز یکی از سخنان/روایت‌ها درباره خداوند «(حنفی، من العقيدة إلى الثورة، ج ۲، ص ۵۶۲). این یعنی وحی چیزی جز

تولید زبانی—اجتماعی بشری نیست و بنابراین، هیچ اتوریته یا حجیت معرفت‌شناختی‌ای ندارد. در نتیجه برای حنفی «الله» و صفات او، ابژه‌هایی مستقل در جهان خارج نیستند که ما آن‌ها را کشف کنیم، بلکه آن‌ها ابژه‌های التفاتی هستند که آگاهی ما تنها از طریق میانجی «زبان» (کلام) به آن‌ها التفات پیدا می‌کند. وی با این استدلال، علم کلام سنتی را که مدعی بیان حقیقت مطلق بود، به یک «برساخت التفاتی و موقعیت‌مند» تقلیل می‌دهد که کاملاً بازتاب‌دهنده شرایط تاریخی، روانی و طبقاتی خود متکلم است، نه بازتاب‌دهنده ذات خدا (حنفی، ۱۹۸۸ب، صص ۵۶۱ و ۵۶۲).

۷. از پدیدارشناسی مفهوم ایمان به سمت عمل انقلابی

همان‌گونه که بیان شد، از منظر پدیدارشناسی، ما به «شیء فی نفسه» دسترسی نداریم، بلکه تنها به «نحوه پدیدار شدن آن در آگاهی سوژه» دسترسی داریم. بنابراین، از نظر حسن حنفی، متکلم جدید دیگر کاری با ذات خدا ندارد، بلکه وظیفه‌اش توصیف این مسئله است که ایمان چگونه در آگاهی انسان شکل می‌گیرد. بنابراین تعلیق داوری در باب واقعیت متافیزیکی، به حنفی امکان می‌دهد تا ایمان را از چارچوب مباحث متافیزیکی بیرون آورده و آن را در عرصه زندگی واقعی بازتعریف کند نه بر اساس نحوه ارتباط آن با امر قدسی. نتیجه اینکه؛ ایمان دیگر ابژه شناخت نیست که قابل ارزیابی نظری، آن‌گونه که در مباحث مرتبط به ایمان در علم کلام مورد بحث قرار می‌گرفت باشد، بلکه ایمان از نوع پروژه عمل است؛ حرکتی از درون سوژه مؤمن برای دگرگونی شرایط تاریخی خویش (حنفی، ۱۹۸۸الف، ص ۳۹). این همان الثورة‌ای است که حسن حنفی به دنبال آن است.

از نظر حنفی، «تجربه ایمان» یعنی توصیف اینکه چگونه باور به توحید، در جهان واقع به «نفی استبداد» و «مبارزه طبقاتی» ترجمه می‌شود. وظیفه متکلم این است که نشان دهد ایمان، یک «عمل‌رهایی‌بخش» است. ایمان اصیل مسلمان باید به سوی عمل، به سوی تغییر اجتماعی و به سوی انقلاب جهت‌گیری کند. در چنین چارچوبی، «الثورة» نتیجه طبیعی ایمان است؛ یعنی زمانی که نیت‌مندی ایمان با واقعیت تاریخی و اجتماعی پیوند می‌خورد، دین خود را به صورت انقلاب آشکار می‌سازد. اما پرسش اساسی و نهایی این است که؛ آنچه حسن حنفی مدعی آن است، یعنی تحقق انقلاب یا الثورة در الهیات مبتنی بر روش‌شناسی پدیدارشناسی هوسرلی، تا چه اندازه به لحاظ معرفتی ساختارمند و موجه است و اساساً چنین پروژه‌ای آیا موفق هم خواهد بود

یا خیر؟ در ادامه سعی می‌کنیم با تحلیل و ارزیابی مدعیات روش‌شناختی حسن حنفی، انتقاداتی را که بر این پروژه وارد است مطرح نماییم.

حنفی از توصیف پدیدارشناختی استفاده می‌کند. به جای بحث درباره «آنچه دین هست»، او از زاویه «چگونه زیستن دین» سخن می‌گوید. دین نه گزاره‌ای نظری، بلکه «نحوه‌ای از بودن» است. بر همین اساس، انبیاء در تلقی او نه موجودات فراتاریخی، بلکه مجاهدان آگاه در برابر ظلم‌اند: ابراهیم نماد انقلاب عقل در برابر تقلید است، موسی نماد آزادی، و محمد (ص) نماد قیام فقرا بر ضد اشراف قریش. حنفی از طریق این بازخوانی، دین را به میدان عدالت‌خواهی و رهایی اجتماعی می‌برد. ایمان صادق، ایمانی است که در پی ساختن بهشت بر زمین است، نه انتظار برای آخرتی در آن سوی جهان. پدیدار دین، در سطح شعور جمعی، همان میل تاریخی بشر به رهایی و برادری است. مرحله سوم در پروژه حنفی مبتنی بر تحلیل نیت‌مندی در پدیدارشناسی است. در این مرحله، هر ایمان و هر آگاهی، همواره «به سوی چیزی» جهت دارد. حنفی می‌پرسد: آگاهی دینی ما به سوی چه جهانی جهت یافته است؟

۸. چالش‌ها و محدودیت‌های دیدگاه حنفی

پروژه فکری حسن حنفی در «من العقیده إلى الثورة»، تلاشی ج‌سورانه برای آشتی دادن میراث کلامی با پراکسیس انقلابی و خارج کردن انسان مؤمن از انفعال تاریخی است. با این حال، ارزیابی انتقادی نشان می‌دهد که دستگاه روش‌شناختی او دچار تناقضات و تقلیل‌گرایی‌های جدی است. پیش از ورود به نقدهای تفصیلی، ذکر دو نکته مقدماتی برای تضمین انصاف و دقت تحلیلی ضروری است:

- **نخست) تأکید بر جایگاه معرفتی حنفی:** باید اذعان داشت که حنفی در مقام یک متکلم کلاسیک سخن نمی‌گوید؛ بلکه او یک فیلسوف دین و هرمنوتیست است که دغدغه اصلی‌اش «ایدئولوژی‌کاوی» و «جامعه‌شناسی معرفت دینی» است. به بیان دقیق‌تر، نقد او متوجه «کارکرد سرکوبگرانه تاریخی مفاهیم کلامی» است و نه لزوماً «انکار هستی‌شناختی خداوند». «شارحان و همفکران او در جهان عرب، از جمله نصر حامد ابوزید و محمد ارکون، نیز پروژه او را از این منظر گامی ضروری در مسیر تاریخ‌مندسازی فهم دین و نقد عقل جزمی می‌دانند (ابوزید، ۱۹۹۵؛ ارکون،

۱۹۹۳). با این وضوح بخشی، نقدهای ما متوجه لوازم و پیامدهای روش شناختی کار اوست، نه انکار کلیت دغدغه رهایی بخش او.

- **دوم) تبصره روش شناختی در نقد:** بخش عمده این مقاله به توصیف پدیدارشناختی پروژه حنفی اختصاص داشت. اما در این بخش پایانی، به ناچار از موضع فلسفه دین و کلام اسلامی به تحلیل نشسته ایم؛ زیرا سنجش اعتبار یک «الهیات» (حتی اگر خود را رهایی بخش بنامد) صرفاً با معیارهای درون روشی پدیدارشناسی ممکن نیست، بلکه نیازمند بازگشت به پرسش از حقیقت، غایت و امر قدسی است. این چرخش آگاهانه، نه یک تناقض، بلکه یک ضرورت معرفتی در نقد دستگاه های فکری است که ادعای بازسازی دین دارند.

با حفظ این مقدمات، مهم ترین نقدهای وارد بر پروژه حنفی به شرح زیر است:

۸-۱. نقد روش شناختی: تعلیق گزینشی و تقلیل پدیدارشناسی به ایدئولوژی

بررسی انتقادی کار بست روش هوسرل در پروژه من العقیده إلى الثوره نشان می دهد که حنفی اگرچه در مقام ادعا از «اپوخه» برای در پراتر گذاشتن پیش فرض های متافیزیکی و الهیاتی کلام کلاسیک بهره می برد، اما در عمل، قادر به حفظ یک تعلیق همه جانبه و خنثی نیست. خطای بنیادین حنفی در اینجا رخ می دهد که او دست به یک «تعلیق گزینشی» می زند؛ بدین معنا که پیش فرض های کلامی سنت را تعلیق می کند، اما مجموعه ای از مفروضات مارکسیستی نظیر «مبارزه طبقاتی»، «ماتریالیسم تاریخی» و «دیالکتیک نفی و اثبات» را از تیغ اپوخه مصون نگاه می دارد. از منظر پدیدارشناسی دقیق هوسرلی، این سوگیری حنفی صرفاً یک خطای سیاسی نیست، بلکه بازتولید همان چیزی است که هوسرل از آن تحت عنوان «نگرش طبیعی» یاد می کرد. هوسرل اپوخه را برای رهایی از بدیهیات نااندیشیده و پیش فرض های خام نگرش طبیعی وضع کرد تا آگاهی بتواند به ذات پدیدارها دست یابد (هوسرل، ۱۳۹۰، ص ۴۹). اما حنفی با تعلیق نگرش طبیعی کلام سنتی، خود در دام یک «نگرش طبیعی مدرن» گرفتار می شود. او فراموش می کند که مفاهیم ایدئولوژیک چپ، خود پیش فرض هایی هستند که پیش از ورود به توصیف پدیدارشناختی دین، نیازمند قرار گرفتن در پراتر بوده اند (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۶۱۲).

این تعلیق گزینشی باعث می شود که پروژه او از یک خوانش پدیدارشناسانه، به آنچه طه عبدالرحمن به

درستی «القراءة السياسية للتراث» (خوانش سیاسی از سنت) می‌نامد، تنزل یابد. در این خوانش، دین به ابزاری برای بسیج ایدئولوژیک تقلیل یافته و از ساحت استعلایی خود تهی می‌شود (عبدالرحمن، ۲۰۰۵، صص ۲۴۳-۲۴۱). محمد عابد الجابری نیز این کار بست دلبخواهانه را «التوظيف التعسفي» (بهره‌گیری تحکم‌آمیز و دل‌بخواهی) می‌نامد و معتقد است حنفی تراث را از بستر معرفتی خود خارج کرده و به محملی برای توجیه پیش‌فرض‌های سیاسی معاصر بدل ساخته است (الجابری و حنفی، ۱۹۹۰، صص ۴۵-۵۲).

اما ریشه فلسفی این به کارگیری تحکم‌آمیز کجاست؟ در اینجا باید به یک انحراف و خلط بزرگ روش‌شناختی در کار حنفی اشاره کرد: خلط میان «اپوخه» به‌عنوان یک متدلوژی پدیدارشناسانه، و «مصادره به مطلوب» به‌عنوان یک کنش ایدئولوژیک. اپوخه‌ی هوسرلی، امر متعالی را نفی نمی‌کند، بلکه صرفاً حکم درباره آن را به تعلیق درمی‌آورد تا نحوه ظهورش در آگاهی بی‌طرف را توصیف کند. اما حنفی منکر امر استعلایی نیست؛ بلکه او تحت لوای تعلیق پدیدارشناسانه، دست به یک «مصادره ایدئولوژیک» می‌زند. او پیش‌فرض‌های کلامی را تعلیق می‌کند تا مسیر را برای رسیدن به نتیجه‌ای که از پیش مفروض گرفته است (پراکسیس انقلابی و رهایی توده‌ها) هموار سازد. به‌عنوان مثال، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، وی ساختار کلمه طیه («لا إله إلا الله») را تفسیری مبتنی بر دیالکتیک نفی و اثبات هگلی-مارکسیستی می‌کند (حنفی، ۱۹۸۸ب، ص ۶۱۲). در این فرایند، حنفی ساحت استعلایی دین را انکار نمی‌کند، بلکه ظرفیت رهایی‌بخش آن را به نفع اهداف این جهانی و مبارزاتی خود مصادره می‌کند. این رویکرد، دیگر یک «توصیف پدیدارشناختی خنثی» نیست، بلکه مصداق بارز مغالطه مصادره به مطلوب در ساحت روش‌شناسی است؛ جایی که «اپوخه» از ابزاری برای کشف ذات پدیدار دینی، به ابزاری مکانیکی برای توجیه و استخراج یک ایدئولوژی ماتریالیستی-تاریخی از دل تراث تقلیل می‌یابد.

۸-۲. امتناع روش‌شناختی تعلیق در ساحت الهیات

علم کلام یک رسالت متدولوژیک دارد و آن هم پایه‌گذاری اعتبار شرع با استفاده از عقل است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۷۳ و ۷۴). توضیح زنجیره منطقی کلام سنتی بدین گونه است: ۱. با استفاده از عقل، وجود خارجی خداوند اثبات می‌گردد. ۲. با استفاده از عقل، حکمت و صدق او اثبات می‌گردد. ۳. با استفاده از حکمت (در عدلیه) و اراده/فضل (در اشاعره)، امکان وقوع بعثت انبیاء تبیین می‌گردد. ۴. اثبات صدق مدعی پیامبری از طریق معجزه، که فعل مستقیم آن خدای خارجی است اثبات می‌گردد. ۵. بعثت نبی مستلزم اعتبار

معرفت‌شناختی و حجیت وحی (قرآن) را تضمین می‌کند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۳، صص ۷-۱۲).

اگر به پروژه حنفی نگاه کنیم که وجود خارجی، ابژکتیو و استعلایی خدا را تعلیق کرده و آن را به یک ایده، مفهوم جهت‌دهنده یا تجلی انسان کامل تقلیل می‌دهد، دقیقاً همین زنجیره فرومی‌ریزد. وقتی خدا در خارج وجود نداشته باشد یا وجودش معلق و بی‌اهمیت شود، دبیر ذاتی در کار نیست که متصف به حکمت یا صدق باشد. وقتی خدای خارجی حکیمی نباشد، فعل او یعنی بعثت و ارسال پیامبر بی معنا می‌شود. پیامبر در این نگاه، دیگر فرستاده یک موجود خارجی نیست، بلکه نابغه‌ای است که از ناخودآگاه جمعی یا نیازهای تاریخی زمانه‌اش سخن می‌گوید. و در نهایت، وحی دیگر یک متن با اعتبار معرفت‌شناختی الهی و ابدی نیست، بلکه یک پدیدار تاریخی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی است (حنفی، ۱۹۸۸ب، صص ۵۶۱ و ۵۶۲).

علم کلام در سنت کلاسیک، هم اشعری و هم شیعی، روشی واقع‌گرا و برهانی دارد که وجود خارجی خدا را موضوع اثبات قرار می‌دهد (ر.ک: تفتازانی، همان: ص ۴۲ و سبحانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۱۷). از این‌رو، اعمال اپوخته پدیدارشناختی بر وجود خدا، با مبنای روش‌شناختی این علم ناسازگار است و آن را از هدف اصلی‌اش، دفاع عقلانی از وجود واقعی خداوند، دور می‌سازد. توضیح مطلب اینکه کلام از یک علم حقیقی و برهانی که ناظر به واقعیت است، به یک علم اعتباری و مفهومی تقلیل می‌یابد. در این حالت، گزاره‌های کلامی دیگر ناظر به جهان خارج نیستند، بلکه صرفاً تحلیل‌های زبانی یا روان‌شناختی مفهوم خدا در ذهن دین‌داران خواهند بود. این یعنی مرگ کلام و تبدیل شدن آن به فلسفه دین یا جامعه‌شناسی دین (حنفی، ۱۹۸۸الف، ص ۲۶۲).

نقد جدی‌ای که اینجا متوجه حسن حنفی می‌شود این است که در علم کلام اسلامی، خداوند صرفاً یک پدیدار نیست که بتوان آن را در پرائتز گذاشت، بلکه یک واقعیت مطلق هستی‌شناختی و گرانیگاه تمام منظومه معنایی این دانش است. تعلیق حکم به وجود «مطلق» به معنای تجدیدنمای علم کلام نیست، بلکه به معنای انحلال موضوع آن است. کما اینکه برخی از متکلمان اساساً موضوع علم کلام را «موجود بما هو موجود» می‌دانند (تفتازانی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۷۶). کلام اسلامی اساساً دانشی هستی‌شناختی است که بر محور اثبات و

۱۰۴ تبیین وجود خدا بنا شده است.

۸-۳. ابهام در مفهوم کانونی «پراکسیس» (الثورة) و تهی‌شدگی قصدیت

عنوان پروژه حنفی وعده‌گذار بزرگ «از عقیده به انقلاب» را می‌دهد؛ اما این گذار، به دلیل فقدان یک

نظریه روشن و منسجم از «پراکسیس» در منظومه فکری او، در هاله‌ای از ابهام و کلی‌گویی باقی می‌ماند. در سنت فلسفه انتقادی و مارکسیستی — به‌ویژه نزد متفکرانی چون گئورگ لوکاش و آنتونیو گرامشی — پراکسیس صرفاً به معنای عمل‌گرایی سیاسی روزمره یا اکتیویسم هیجانی نیست. پراکسیس دلالت بر وحدت ارگانیک «نظریه و عمل» دارد؛ چارچوبی که در آن، معرفت‌رهایی‌بخش تنها در بستر دگرگونی انضمامی و مادی واقعیت تاریخی شکل می‌گیرد (Bottomore, 1991, p. 436). حنفی اما در سراسر پروژه خود، مرز روشنی میان «انقلاب درونی آگاهی» (تغییر در نگرش کلامی) و «انقلاب بیرونی سیاسی» (دگرگونی در مناسبات قدرت و ثروت) ترسیم نمی‌کند. به‌عنوان نمونه، حنفی در جلد نخست من العقیدة الی الثورة، زمانی که از «آگاهی» (الشعور) سخن می‌گوید، رسالت اصلی کلام جدید را تحلیل آگاهی انسان معاصر و بازگرداندن عقیده به تجربه زیسته می‌داند (حنفی، ۱۹۹۶، ص ۱۲). او بر این باور است که بازسازی مفاهیم کلامی — مثلاً تفسیر «توحید» به‌مثابه رفع تضادهای طبقاتی — به‌خودی‌خود به‌رهایی می‌انجامد. اما هنگامی که به مفهوم «انقلاب» (الثورة) می‌رسد، آن را صرفاً به‌مثابه یک پیامد قهری این تغییر نگرش مفروض می‌گیرد و هیچ مکانیسم مادی، اجتماعی یا حزبی برای انتقال از آن «آگاهی باز سازی شده» به این «پراکسیس انقلابی» ارائه نمی‌دهد (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۶۱۲).

او توضیح نمی‌دهد که این تغییر صرفاً ذهنی و معرفت‌شناختی در خوانش الهیاتی (تغییر البنية التصورية)، چگونه قرار است به واسطه نیروهای مادی و طبقاتی، به تغییر عینی مناسبات اجتماعی بینجامد. حنفی گمان می‌کند صرف تغییر در روبنای کلامی، می‌تواند زیربنای اجتماعی را متحول کند. اما فراتر از این خلأ جامعه‌شناختی، گسست اصلی حنفی یک گسست روش‌شناختی و پدیدارشناختی است. پرسش بنیادینی که رویکرد او را به چالش می‌کشد این است: آیا ایمانی که متعلق متافیزیکی‌اش (یعنی خداوند به‌مثابه امر مطلق) از طریق «پوخته» در پرانتز گذاشته شده، اساساً توان تولید قصدیت و انگیزه لازم برای یک پراکسیس انقلابی را دارد؟ به عبارت دقیق‌تر، در پدیدارشناسی هوسرلی، آگاهی همواره «آگاهی از چیزی» است و از دو قطب «عمل آگاهی» (نونیس) و «موضوع آگاهی» (نونما) تشکیل می‌شود. در تجربه اصیل دینی، غایی‌ترین و قدرتمندترین «نونما»، همان امر قدسی و استعلایی است. این نیروی بی‌نهایت امر مطلق است که به انسان مؤمن توانایی‌یثار، از خودگذشتگی و ایستادگی در برابر بحران‌های تاریخی را می‌بخشد. هنگامی که حنفی امر استعلایی را تعلیق می‌کند و خدا را به مفاهیم متناهی و این‌جهانی (نظیر عدالت اجتماعی، آزادی یا توسعه)

فرومی کاهد، در واقع موتور محرکه التزام مؤمنانه را خاموش کرده است. یک «آگاهی صرفاً انسان‌محور» که از ریشه‌های استعلایی خود بریده شده باشد، فاقد آن انرژی بی‌نهایتی است که بتواند سوژه را به سمت یک کنش انقلابی پایدار سوق دهد. در نتیجه، رویکرد حنفی نه تنها به یک پراکسیس منسجم مارکسیستی برای تغییر مناسبات مادی ختم نمی‌شود، بلکه دین را از یک نیروی عظیم رهایی‌بخش و هستی‌شناختی، به مجموعه‌ای از شعارهای سیاسی و ایدئولوژیک شکننده تنزل می‌دهد که با تغییر شرایط اجتماعی، به سادگی رنگ می‌بازند (حنفی، ۱۹۸۸ ب، ص ۶۱۲).

۸-۴. به محاق رفتن امر قدسی و تولید سکولاریسم پنهان

کاربست ابزار اپوخره در پروژه من العقیده إلى الثورة، در نهایت به «فصل الغیب عن الشهادة» محدود نمی‌ماند، بلکه به یک فروکاست رادیکال می‌انجامد: تقلیل امر غیبی به امر مشهود (ارجاع الغیب إلى الشهادة). حنفی با این تعلیق روش‌شناختی، دانسته یا ندانسته در تله فوئرباخی می‌افتد و صراحتاً الهیات را به انسان‌شناسی فرومی‌کاهد؛ تا جایی که موضوع کلام از «خدا» به «انسان» تغییر می‌یابد (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۴). در همین راستاست که طه عبدالرحمن، فیلسوف مغربی، به‌درستی هشدار می‌دهد که این نوع کاربرست روش‌شناسی غربی در بازخوانی تراث، به تولید «العلمانية الخفیه» یا سکولاریسم پنهان در پوشش واژگان قرآنی و اسلامی می‌انجامد (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، صص ۲۷-۲۹).

از منظر فلسفه و الهیات اسلامی، تقلیل‌پدیدارشناختی امر قدسی با یک امتناع معرفت‌شناختی روبه‌روست؛ چراکه در این سنت، تجربه ایمانی صرفاً از سنخ «علم حصولی» و مبتنی بر قصدیت سوژه به سوی یک اُبژه استعلایی نیست که بتوان متعلق آن را در پرانتز گذاشت. بلکه آگاهی دینی ریشه در «علم حضوری» و فقر ذاتی و وجودی سوژه نسبت به واجب‌الوجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۹۸). با تعلیق مبدأ هستی، نه تنها خدا، بلکه خود «آگاهی دینی» نیز از درون فرومی‌پاشد. نتیجه بلافصل رویکرد حنفی، تأسیس یک «الهیات بدون آسمان» است؛ الهیاتی که در آن، خداوند دیگر مبدأ هستی‌بخش و شارع اخلاق نیست، بلکه از جایگاه اُتئولوژیک خود تهی شده و به یک دالِ شناور برای پیش‌برد اهداف و ایدئولوژی‌های سیاسی زمینی بدل می‌گردد. ۱۰۶

با وجود این ارزیابی انتقادی، انصاف علمی ایجاب می‌کند که به یک نکته بنیادین اذعان شود: جریان فکری حنفی و همفکران مکتب نقد تراث (نظیر نصر حامد ابوزید)، در نقد «ایدئولوژیک شدن دین در خدمت

استبداد تاریخی» و تلاش برای بازگرداندن دین به صحنه پویای عدالت اجتماعی، دغدغه‌ای کاملاً اصیل، رهایی‌بخش و قابل دفاع داشته‌اند. نقدهای روش‌شناختی مطرح‌شده در این پژوهش، هرگز نافی ضرورت «بازخوانی انتقادی تراث» نیست؛ بلکه صرفاً هشدار می‌دهد که بی‌توجهی به الزامات و پیامدهای روش‌شناختی در واردات مفاهیم فلسفی، می‌تواند ناخواسته به مسخ هسته قدسی دین و انحلال آن در ایدئولوژی‌های زمانه منتهی شود.

۹. نتیجه‌گیری

پروژه فکری حسن حنفی در «من العقیده إلى الثورة» را می‌توان یکی از جدی‌ترین تلاش‌های معاصر در جهان اسلام برای گسست از الهیات مقلوبه و بازتعریف علم کلام به مثابه یک الهیات رهایی‌بخش دانست. حنفی با تشخیص بحران انفعال سیاسی و انتزاع متافیزیکی در کلام سنتی، در پی آن بود که مسیر تفکر دینی را از گفتگو درباره ذات و صفات خداوند به تحلیل تجربه زیسته انسان مؤمن تغییر دهد. او برای تحقق این چرخش پارادایمی، از روش پدیدارشناسی هوسرلی بهره گرفت و با کاربست مفهوم پوخته کوشید پیش‌فرض‌های متافیزیکی و تاریخی انباشته‌شده بر مفاهیم کلامی را در پراتز گذارد تا از این رهگذر، هسته انضمامی و انقلابی مفاهیمی چون توحید و وحی را در افق آگاهی و پراکسیس انسانی آشکار سازد. در این خوانش، «توحید» از یک گزاره خبری درباره یگانگی خدا به یک کنش آگاهی برای نفی استبداد (لا إله) و اثبات عدالت (إلا الله) بدل شد و وحی نه به عنوان کلام متافیزیکی خداوند، بلکه به عنوان متنی فرهنگی—زبانی در بستر تاریخ فهم گردید. بدین سان، حنفی راهی میانه سلفی‌گری متصلب و سکولاریسم از خودبیگانه‌گشود و دین را به عنوان منبع انرژی رهایی‌بخش و موتور محرکه الثورة (انقلاب) بازتعریف کرد.

با وجود انسجام ظاهری و جسارت نظری این پروژه، ارزیابی انتقادی روش‌شناختی آن نشان می‌دهد که حنفی در عمل به وعده‌های روشی خود وفادار نمانده است. مهم‌ترین نقد، به تعلیق‌گزینشی او بازمی‌گردد. پوخته هوسرلی مستلزم تعلیق بی‌طرفانه تمامی پیش‌فرض‌ها، اعم از متافیزیکی و مادی، برای رسیدن به توصیف ناب آگاهی است. اما حنفی صرفاً پیش‌فرض‌های الهیاتی سنت را در پراتز می‌گذارد و هم‌زمان چارچوب‌های مارکسیستی، مانند دیالکتیک تاریخی و مبارزه طبقاتی را به عنوان مبانی بدیهی و تغییرناپذیر برای تفسیر این آگاهی حفظ می‌کند. در نتیجه، پدیدارشناسی او از یک روش کشف حقیقت به یک «هرمنوتیک ایدئولوژیک»

تقلیل می‌یابد که رسالتش نه فهم بی‌غرضانه پدیدار دینی، بلکه توجیه فلسفی برای پراکسیس سیاسی از پیش تعیین شده است. این کژتابی روشی، پیامدهای الهیاتی ناگواری در پی دارد: با در پراگماتیزم گشتن «فاعل الهی» وساحت غیب، مفاهیم قدسی استقلال معرفتی خود را از دست می‌دهند و به «دال‌های شناور» در خدمت اهداف این جهانی بدل می‌شوند. آنچه طه عبدالرحمن «سکولاریسم پنهان» می‌نامد، دقیقاً محصول همین تقلیل‌گرایی است که در آن، خداوند دیگر «حقیقت متعالی» نیست، بلکه صرفاً «کلمه رمزی» برای بسیج سیاسی توده‌هاست.

در مجموع، پروژه «من العقیده إلى الثورة» حسن حنفی یک «موفقیت در نقد» و یک «ناکامی در تأسیس» است. او در گام نخست، با دقتی ستودنی، آسیب‌های کلام سنتی و هم‌دستی ناخواسته آن با ساختارهای استبدادی را آشکار می‌سازد و ضرورت بازگرداندن دین به میدان عمل اجتماعی را گوشزد می‌کند. اما در گام دوم، روشی که برای این بازسازی برمی‌گزیند، به جای احیای کلام، به انحلال موضوع آن می‌انجامد و الهیات را به شاخه‌ای از جامعه‌شناسی سیاسی فرو می‌کاهد. پرسش اساسی که از دل این نقد سر برمی‌آورد این است که آیا می‌توان «رهایی» را بدون «انکار امر قدسی» و «عدالت» را بدون «تسطیح استعلایی دین» محقق ساخت؟ پاسخ به این پرسش، نیازمند طرح افقی بدیل است که در آن، نسبت انسان و خداوند در پرتو «توحید هستی‌شناختی» بازتعریف شود؛ افقی که هم‌زمان هم از انتزاع متافیزیکی فلج‌کننده بپرهیزد و هم از تقلیل دین به ایدئولوژی صرفاً زمینی اجتناب ورزد.

۱۰. فهرست منابع

منابع فارسی

۱. اسکاچپول، تدا، (۱۳۸۸)، دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی: تحلیل تطبیقی فرانسه، روسیه و چین (م. روئین تن، مترجم)، انتشارات سروش، (تاریخ انتشار اثر اصلی: ۱۹۷۹).
۲. آرنه، هانا، (۱۳۹۷)، انقلاب (ع. فولادوند، مترجم)، انتشارات خوارزمی، (تاریخ انتشار اثر اصلی: ۱۹۶۳).
۳. بستانی، فؤاد أفرام، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی (چاپ دوم)، انتشارات اسلامی.
۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۲۲ق)، شرح المقاصد (ج ۱)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. الجابری، محمد عابد، و حنفی، حسن، (۱۹۹۰)، حوار المشرق والمغرب: نحو بناء فکر عربي ديمقراطي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
۶. حنفی، حسن، (۱۹۸۸ الف)، من العقيدة إلى الثورة (جلد ۱: المقدمات النظرية)، دار الطباعة والنشر.
۷. حنفی، حسن، (۱۹۸۸ ب)، من العقيدة إلى الثورة (جلد ۲: التوحيد)، دار الطباعة والنشر.
۸. حنفی، حسن، (۱۹۹۶)، اليمين واليسار في الفكر الديني، دار الثقافة.
۹. حنفی، حسن، و صفی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، باید چه درکی از سنت داشت؟، کتاب ماه دین، (۱۳۷)، ۱۸-۳.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۲)، معجم طبقات المتکلمین (ج ۱)، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۴ق / ۱۳۸۲ش.
۱۱. سوکولوفسکی، رابرت، (۱۳۸۴)، درآمدی بر پدیدارشناسی (م. قربانی، مترجم)، گام نو، (تاریخ انتشار اثر اصلی: ۲۰۰۰).

۱۲. شولتز، آلفرد، (۱۳۷۱)، چند مفهوم اصلی پدیدارشناسی (ی. اباذری، مترجم)، فصلنامه فرهنگ، (۱۱)، ۳۲-۱۱.
۱۳. عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۵)، تجدید المنهج في تقويم التراث (چاپ دوم)، المركز الثقافي العربي.
۱۴. عبدالرحمن، طه، (۲۰۰۶)، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي.
۱۵. عبدالرحمن، طه، (۲۰۱۲)، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (چاپ پنجم)، المركز الثقافي العربي.
۱۶. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۳)، معجزه ضرورتی دفاعی، الهیات و حقوق (آموزه‌های قرآنی)، سال چهارم، ش ۴ (پیاپی ۱۱)، بهار ۱۳۸۳، صص ۷-۱۲.
۱۷. معلوف، لوئیس، (۱۳۷۱)، المنجد في اللغة (جلد ۱)، انتشارات اسماعیلیان.
۱۸. هانتینگتون، ساموئل پی، (۱۳۷۰)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی (م. ثلاثی، مترجم)، نشر علم، (تاریخ انتشار اثر اصلی: ۱۹۶۸).
۱۹. هوسرل، ادموند، (۱۳۷۵)، تز دیدگاه طبیعی و تعلیق آن؛ دیدگاه طبیعی من و جهان پیرامون من (ض. موحد، مترجم)، فصلنامه فرهنگ، (۱۸).
۲۰. هوسرل، ادموند، (۱۳۹۰)، ایده پدیدارشناسی (ع. رشیدیان، مترجم)، انتشارات علمی و فرهنگی، (تاریخ انتشار اثر اصلی: ۱۹۰۷).
۲۱. یعقوب، امیل، (۲۰۰۴)، المعجم المفصل في الجموع، دار الكتب العلمية.

1. Berryman, P. (2005). Liberation theology. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (2nd ed., Vol. 8, pp. 5434-5441). Macmillan Reference USA.
2. Bottomore, T. (Ed.). (1991). *A dictionary of Marxist thought* (2nd ed.). Blackwell Publishers.
3. Toulmin, S. (2005). Humanism. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (2nd ed., Vol. 6, pp. 4173-4179). Macmillan Reference USA.
4. Wainwright, W. J. (2005). Theism. In L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (2nd ed., Vol. 13, pp. 9170-9181). Macmillan Reference USA.