

فرآیند فهم و تفسیر متن از منظر حسن حنفی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۱

علی رئیسی^۱

محمد باقر قیومی^۲

محمد علی میرزایی^۳

چکیده

مسأله فهم و تفسیر متون دینی در دوره معاصر به سبب گسترش شاخه‌هایی مانند زبان‌شناسی جدید، هرمنوتیک فلسفی و علوم ادبی در کانون توجه جریان‌های فکری و فرهنگ‌ی معاصر قرار گرفته است. نو اندیشانی مانند حسن حنفی برای برون رفت جهان اسلام از عقب ماندگی و هماهنگ ساختن میراث اسلامی با دست آوردهای دنیای مدرن تلاش کرده اند با باز خوانی و باز سازی مجدد میراث و نصوص دینی اهداف ذکر شده را دنبال نمایند. تعامل حنفی با نصوص دینی به عنوان یک فهمنده و مفسر، ریشه در مبانی و رویکردهای خاصی مانند مبانی هرمنوتیکی، پراگماتیستی و پدیدار شناختی وی دارد، خوانش جدید حنفی از متون دینی در قالب پروژه «چپ اسلامی» برای ایجاد تغییر در لایه سیاسی و اجتماعی جهان اسلام عنوان شده است. در این تحقیق تلاش شده است تا با روش کتابخانه ای داده‌های مرتبط گرد آوری و با روش توصیفی-تحلیلی روش تفسیری و مبانی مرتبط با فهم متن ایشان مورد واکاوی انتقاد قرار گیرد. مهمترین آسیب تعامل حنفی با نصوص، فهم ایدئولوژیک و گزینشی در راستای برون رفت از مشکلات با استفاده از بنیادهای نظری دنیای مدرن است.

کلیدواژه‌ها: فهم، تفسیر، پدیدارشناسی، حسن حنفی، چپ اسلامی.

۱. دانش پژوه دکتری جریان های کلامی معاصر؛ جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول): araeesi265@gmail.com

۲. استاد یار علمی جامعه المصطفی العالمیه: ghayyoomi@gmail.com

۳. استاد یار علمی جامعه المصطفی العالمیه: tamaddon.islamy@gmail.com

مقدمه

روش‌شناسی فهم متن و خوانش آن و به طور خاص فهم متون مقدس، یکی از مهمترین مباحثی است که در طول تاریخ تفکر اسلامی، همواره مورد توجه مسلمانان بوده و سعی کرده اند، در ذیل علوم مختلفی مانند اصول فقه، اصول تفسیر، علوم قرآنی و علوم ادبی به برخی از پیش نیازهای فهم صحیح بپردازند. امروزه نیز به جهت حضور و ترجمه شاخه‌های مختلف علوم تأثیر گذار در فهم متن مانند زبان‌شناسی جدید، نقد ادبی و هرمنوتیک در جهان اسلام، زمینه ای برای خوانش‌های جدید از متون دینی فراهم آمده است، که نمونه‌هایی از آن را می‌توان در آثار نواندیشانی مانند محمد آرکون، محمد عابدالجابری، محمد مجتهد شبستری و نصر حامد ابوزید مشاهده کرد.

از جمله این نواندیشان، می‌توان به حسن حنفی اندیشمند و استاد فلسفه دانشگاه قاهره اشاره کرد. وی در زمانه ای به پاریس سفر کرد که مباحثی مانند «پدیدارشناسی» و «هرمنوتیک» در فرانسه رونق داشت، بر اساس آنچه در زندگی نامه‌های خود نوشته است، می‌گوید، به دنبال روشی بوده تا بتواند الگویی برای برون رفت مسلمانان از عقب ماندگی، فقر، استبداد و اشغالگری را ارائه کند. سرانجام با توصیه استادش «ماسینیون» به اصول فقه و آشنایی با مکتب پدیدارشناسی روی می‌آورد (حنفی، ۲۰۱۸: ۷۲) و پروژه ای سه بخشی را طراحی می‌کند، هر کدام از بخش‌های آن پروژه رایک «جبهه» نام می‌نهد؛ جبهه بازخوانی و بازسازی میراث قدیم، جبهه بازشناسی انتقادی میراث غرب یا تعیین نسبت خود با دیگری، جبهه بازخوانی و فهم واقعیت‌های معاصر که از آن با عنوان «نظریه تفسیر» یاد می‌کند (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷۶). جبهه آخر پروژه حنفی نمایانگر نظریه تفسیری او در فهم متن دینی است. نظریه تفسیری حسن حنفی در پی پیوند زدن میان وحی و واقع، دین و دنیا، خدا و انسان است. اگر نتوان چنین پیوندی را ایجاد کرد ما به یک تفسیر تأسیسی یا تجدیدی نخواهیم رسید و تفاوت آن با بقیه تفاسیر معلوم نخواهد شد (حنفی، ۱۹۸۳: ۱۷۷). در روزگار معاصر سمت و سوی مطالعات تفسیری به جای بیرون کشیدن معنا از متن و جستجو برای یافتن قواعد و روش‌های تسهیل کننده رسیدن به معنا، از ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و سازوکار وصول به معنای متن پرسش می‌شود. همچنانکه در حوزه مطالعات تفسیری به جای تلاش برای رسیدن به تفسیر صواب و طرد تفاسیر ناصواب به مطالعه تاریخی شرایط تحقق آن تفسیرها پرداخته می‌شود (واعظی، ۱۳۹۲: ۵-۶). مراد از «فهم» نیز در بحث حاضر، خصوص علم برآمده از متون دینی را شامل می‌شود که فرآورده ای

زبانی است. در این رویکرد فرآیند فهم در قالبی توصیفی-تحلیلی مورد توجه می‌باشد و متن به مثابه یک «ابژه» مورد بررسی و کنکاش قرار می‌گیرد (معموری، ۱۳۹۱: ۱۴۹-۱۴۸). متن دینی نیز شامل هر گونه فرآورده زبانی است که برای پیرون یکی از ادیان، مقدس شمرده می‌شود (همان: ۱۴۹).

خوشبختانه در دوره اخیر به سبب نگارش یا ترجمه‌ی آثاری درباره حسن حنفی، آشنایی خوبی با افکار و اندیشه‌های وی در کشور ما حاصل شده است. نصرالله آقاجانی را می‌توان از پرکارترین نویسندگان در حوزه شناخت اندیشه و نقد افکار حسن حنفی نام برد، وی در کتاب «اسلام و تجدد در مصر»، رویکردی انتقادی به اندیشه‌های حسن حنفی دارد و چارچوب کلی اندیشه‌های وی را معرفی و نقد کرده است. مقالاتی نیز از ایشان در مجلات علمی منتشر شده است، که مهمترین آنها عبارت اند از: «میراث در چنگال عصریت»، «روش‌شناسی نظام فکری حسن حنفی»، «بررسی انتقادی رویکرد حسن حنفی در علوم انسانی و اسلامی» و «نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث»، آقاجانی در تمامی این آثار تمرکز اصلی اش بر جبهه اول یعنی بازخوانی و بازسازی میراث توسط حسن حنفی است، اگر چه به صورت اجمالی به ابعاد غرب‌شناسی و شیوه تفسیری حسن حنفی نیز پرداخته است. اما مقاله پیش رو تمرکز اصلی اش بر چگونگی تعامل حسن حنفی با نص دینی و شیوه تأویلی-تفسیری وی می‌باشد. مقالات دیگری نیز درباره اندیشه حسن حنفی با عناوین «بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیاسی سید قطب و حسن حنفی» سیده لیلا تقوی سنگدهی و بهرام امانی و «بررسی تطبیقی آرای سید جمال الدین اسد آبادی و حسن حنفی درباره غرب» غلامرضا ظریفیان و سیده لیلا تقوی سنگدهی منتشر شده است که هر کدام، آرای حسن حنفی را در مقام تطبیق با یک متفکر در حوزه خاصی، مورد بررسی قرار می‌دهند و توجه چندانی به مساله روش فهم متن از منظر حسن حنفی ندارند.

آخرین مقاله منتشر شده درباره حسن حنفی با عنوان «بررسی و نقد پروژه بازسازی میراث حسن حنفی» از مجید منهاجی، محمد حسین مختاری و غلامرضا ظریفیان است که توجه اصلی آن به گزارش و نقد پروژه بازسازی میراث توسط حنفی است. در زبان عربی نیز اثری تحت عنوان «هر مینو طيقا النص القرانی من منظور السيار الاسلامی، حسن حنفی انموذجا»، نوشته الشریف طوطاوا از سوی «موسسه مؤمنون بلا حدود» انتشار یافته است. در این مقاله اگر چه ابعاد هرمنوتیکی اندیشه حسن حنفی در فهم متن قرآن مورد نظر بوده است، اما صرفاً به گزارش اندیشه بسنده شده است و نگاه فرآیند محور و انتقادی ندارد.

سؤال اصلی این نوشتار عبارت است از اینکه حسن حنفی به عنوان یک انسان دغدغه مند نسبت به مسائل سیاسی اجتماعی جهان اسلام، هنگام مواجهه با آیات قرآن یا دیگر متون دینی، فرآیند فهم متن از منظر او چگونه شکل می‌گیرد؟ به تناسب این سؤال، مساله‌های دیگری مانند زمینه‌های معرفتی (مبانی) و غیر معرفتی، نقطه عزیمت‌هایی که او را وادار به اتخاذ رویکرد تأویلی کرده است، چیست؟ دیدگاه حسن حنفی و نسبت او با روش‌های تفسیری رایج چیست؟ چگونه حنفی این روش را در نمونه‌های خاص بکار بسته است؟ و مهمترین کاستی‌های او در این رابطه چیست؟

در این تحقیق کوشش خواهیم کرد با روش توصیفی-تحلیلی، مبادی (نقطه‌های عزیمت، زمینه‌ها و اسباب لزوم تأویل) و مبانی (اصول فکری و بنیادهای نظری) و (روش تعاملی حنفی با متن دینی) و (تطبیق عملی آنها) را مورد ارزیابی انتقادی قرار دهیم.

۱. مبادی

فهم دقیق نظریه تفسیری حسن حنفی مبتنی بر شناخت نقطه‌های عزیمت، زمینه‌ها و دلایل اتخاذ رویکرد تأویلی وی می‌باشد، که کل نظریه و روش ایشان بر آن بنا نهاده شده است.

۱-۱. چپ اسلامی رویکردی فکری و اصلاحی است که حنفی آن را بر لایه سیاسی و اجتماعی پروژه اش نام گذاری کرده است. این رویکرد در نقطه شروع خود همانند الهیات رسمی یا «راست‌گرا» از دین و متن دینی آغاز می‌کند و تلاش می‌کند در پرتو واقعیت‌ها و چالش‌های انسان معاصر، از دین تفسیری عقلی، عصری و انسان‌گرایانه ارائه دهد. وی اگر چه منکر وحی نیست، اما خوانشی جدید از وحی ارائه می‌دهد، بر خلاف رویکرد سنتی، وحی را پیامی فرورستاده شده از جانب خدا بر انسان قلمداد نمی‌کند و معتقد است، وحی به در خواست و سؤال انسان و برای حل مشکلات پیش رو و از جانب انسان آغاز و سیری روبه بالا دارد و انسان معاصر باید به جای تمرکز بر الهیات (خداشناسی، نبوت‌شناسی، فرشته‌شناسی، بهشت، جهنم، صراط و...) و امثال این مفاهیم و گزاره‌ها، به دفاع از انسان رنج کشیده و در بند شده بپردازد (حنفی، ۱۹۸۹: ۶؛ حنفی، ۱۹۹۶: ۴-۳۶).

۲-۱. الهیات تولیدی و روش‌شناسی فهم متن حسن حنفی، مبتنی بر یک جریان‌شناسی از وضعیت گروه‌های مختلف فکری و سیاسی مصر و جهان اسلام است، حنفی فرصت مشارکت در گروه‌های اسلام‌گرایمانند «اخوان المسلمین» را در دوران دانشجویی داشته و از سوی دیگر به انقلاب و حرکت جمال عبد

الناصر در مصر نیز دل‌بستگی دارد. وی راه برون رفت از اختلافات را در جمع میان میراث اسلامی به عنوان سرمایه ای که مسلمانان با آن زندگی می‌کنند و عشق می‌ورزند و نگاه‌های چپ‌گرایانه به عنوان ایدئولوژی پیشرو، ملی‌گرا، دغدغه مند و متناسب با وضعیت و مشکلات کشورهایی مانند مصر، می‌بیند (حنفی، ۲۰۱۸: ۴۷-۴۱).

۳-۱. میراث یا سنت در نگرش حنفی دارای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های فراوانی است که می‌توان با باز تفسیر مجدد آن بر پایه مصالح مسلمین، جوامع اسلامی را از وضعیتی که در آن گرفتار شده اند، نجات داد. حنفی برای بازسازی مجدد میراث قائل به تأویل نص دینی است، فایده‌گرایی و نیازهای عصری و عملی وی را در این مسیر راهبری می‌کند. حنفی اشکال جریان‌های سکولار را در این می‌داند که این جریان‌ها بدون سپری کردن این بسترها می‌خواهند به انتهای نتیجه رخ داده در غرب برسند و همان نتایج را در جوامع سنتی ما اجرا کنند. مشکل جریان سلفی نیز مانند درگذشته و تلاش برای بازگرداندن جامعه امروزه عقب است. حنفی بر پایه شناخت این واقعیت‌ها پروژه اصلاحی چپ اسلامی خود را با رویکرد فهم و تأویل میراث دینی برای ایجاد تغییر اوضاع مسلمانان طراحی می‌کند (حنفی، ۱۹۸۹: ۱۷؛ عبدالحلیم، ۱۹۹۷: ۸۸ و ۱۱۷).

۲. مبانی فهم متن دینی از منظر حنفی

فرآیند فهم متن دینی و تأویل آن از منظر حسن حنفی مبتنی بر پایه‌ها و بنیادهای مهمی مانند ناواقع‌گرایی دینی، پراگماتیسم، رویکرد هرمنوتیکی سوء تفاهم، پدیدارشناسی هوسرلی، نگرش‌های مارکسیستی تکیه دارد. همه این مبانی در چگونگی تفسیر و فهم متن دینی در اندیشه حسن حنفی مؤثرند، پرداختن تفصیلی به هر کدام و ارزیابی انتقادی آن‌ها مجال خاص خود را می‌طلبد.

۲-۱. ناواقع‌گرایی دینی

یکی از مهمترین مبانی فکری که در فهم حسن حنفی از متون دینی تأثیر گذار است، مبنای ناواقع‌گرایی دینی است، این نگاه پیامدها و لوازم دیگری مانند صدق ناپذیری، کثرت‌گرایی معرفتی و نسبی‌گرایی را در پی دارد. ناواقع‌گرایی در حوزه دین در دو سطح قابل بررسی است: ناواقع‌گرایی در حوزه زبان دینی و ناواقع‌گرایی در حوزه معرفت دینی که البته ناواقع‌گرایی در این حوزه نیز به دو دسته کلان ناواقع‌گرایی در حوزه معارف توصیفی (اعتقادی، تاریخی، علمی) و ناواقع‌گرایی در حوزه معارف توصیه‌ای و ارزشی (اخلاقی، تربیتی و فقهی) قابل تقسیم است (علی تبار فیروز جایی، ۱۳۹۲: ۱۲۳-۱۲۷). ناواقع‌گرایان دینی، همه بر

این امر اتفاق نظر دارند که زبان دین شناختاری و واقع نما نیست؛ هر چند رویکرد آنها با جریان الحادی که زبان دینی را بی فایده و پندار می‌انگارند، متفاوت است، این دسته، زبان دین را امری سودمند و بهره مند از یک ارزش ذاتی می‌دانند نه ارزش برگرفته از واقعیتی بیرون از خود؛ به عبارت دیگر آنچه مهم است جنبه عملی و کارکردی است نه جنبه نظری و ارجاع به امر واقع (سعیدی روشن: ۱۳۹۷: ۲۲۸-۲۲۹).

حسن حنفی نیز تحت تأثیر رویکرد فوئر باخی، شریعت و اعتقادات دینی را مطابق با واقع قلمداد نمی‌کند و معتقد است این دسته از باورها (اعتقاد) امری فرافکنی شده ازسوی انسان بر موجودی به نام خداست^۱ که ریشه در عجز انسان از رسیدن به آرزوها و آمال خود دارد (حنفی، ۱۹۸۸/ج ۲: ۵۵۳-۵۵۶) وی در باب ماهیت اعتقادات معتقد است: «باورهای اعتقادی مجموعه ای از افعال آگاهی و احساس درونی هستند نه اشیائی موجود یا حوادثی تاریخی که در خارج محقق شده باشند، کار ویژه اصلی اعتقادات برانگیزانندگی در رفتار و سلوک انسان‌هاست. بنابر این اعتقادات دینی غایت ذاتی ندارند و وسیله ای برای جهت دهی عملی در حیات ما هستند.» (حنفی، ۱۹۸۸/ج ۱: ۶۶)؛ به عنوان نمونه حنفی نصوص مرتبط با معاد را به صورت ناواقع گرایانه معنا می‌کند و معتقد است، «تفسیر نصوص معاد به اموری که بیانگر مطابقت آنها با واقع باشد، خطاست، این نصوص بیشتر جنبه تصویرسازی هنری دارند و هدف از بیان آنها تشویق و بیم دادن برای درستکاری و برانگیزاننده سلوک انسان‌هاست.» (حنفی، ۲۰۲۰/ج ۴: ۵۰۶).

تفسیرهای ناواقع گرایانه حسن حنفی فقط به امور اعتقادی ختم نمی‌شود؛ بلکه امور فقهی و شریعت را نیز در بر می‌گیرد. وی در باب حکم فقهی روزه می‌گوید: «روزه وسیله ای است تا انسان در گرسنگی و تشنگی فقرا و مستمندان شریک شود، ولی برای رسیدن به این غایت، تنها راه روزه گرفتن نیست؛ بلکه می‌توان با همدلی با فقرا و تلاش برای رفع نیازهای آنها در قالب خیریه‌ها، گرسنگی و تشنگی آنان را درک کرد (همان: ۵۲).

بررسی و سنجش:

۱. به جهت تبیین فوئر باخی حنفی از ذات، صفات الهی، نبوت و معاد برخی از منتقدان وی را متهم به انکار خداوند کرده اند و در عقاید و باورها وی نسبت به معتقدات اسلامی تشکیک کردند (عمار، ۲۰۰۶: ۷۱-۷۴؛ فهد القرشی، ۱۴۳۴: ۱۸)، اما حنفی خود را خارج از جرگه ایمان تعریف نکرده است؛ بلکه خود را انسانی دغدغه مند نسبت به اسلام بلکه فقیهی از فقه‌های اسلام می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸: ۴۳) و در آخرین نگاه‌شسته خود، یعنی کتاب ذکریات، از خداوند طلب آموزش و رحمت می‌کند (حنفی، ۲۰۱۷: ۱۸۹).

۱. این دیدگاه خلاف ارتکاز دین داران است؛ در حوزه عقاید دینی، متدینان براین باورند که نه تنها گزاره‌های اعتقادی دارای معنای شناختاری و واقع نما هستند؛ بلکه در واقع نیز صادق اند(شاکرین، ۱۳۹۴: ۱۵۶)(ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

۲. هدف اصلی دین و نصوص دینی، هدایت عامه مردم است و هدایت فرع بر واقع‌نمایی و معنادارای است. از بی‌معنایی یا واقع‌نمایی آن نقض غرض و لغویت لازم می‌آید. فعل و قول لغو، بر حکیم متعال قبیح است(علی تبار فیروز جایی، ۱۳۹۲: ۱۵۱).

۳. اساساً اگر حقیقتی در میان نباشد، تحریک و دگرگونی واقعی و پایدار در وجود انسان پدید نمی‌آید. اگر به یک منشأ واقعی ورای ذهن قائل نباشیم، دیگر نمی‌توان از تأثیرگذاری دین و نقش تعهد برانگیز و انسجام بخش آن خبر داد(شاکرین، ۱۳۹۴: ۱۷۱)(ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

۴. برخی از نویسندگان انواعی را برای واقع‌گرایی مانند واقع‌گرایی هستی‌شناختی، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، واقع‌گرایی زبان‌شناختی، واقع‌گرایی شریعت‌شناختی و واقع‌گرایی تقریری و تزلیلی بیان کرده اند(علی تبار فیروز جایی ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۲۶). واقع هر قضیه‌ای به اقتضای نوع آن مختلف است و ممکن است واقع در قالب امری، مجرد، ذهنی، اعتباری و ... باشد، به همین دلیل امروزه گفته می‌شود: «واقع کل شیء بحسبه». مشکل برخی روشنفکران از جمله حسن حنفی آن است که واقع را به امر بالفعل خارجی یا تجربی منحصر ساخته اند(همان: ۱۲۶-۱۲۷).

۲-۲. پراگماتیسم

پراگماتیسم نگرش فلسفی است که در وهله اول به عنوان یک روش عمل‌گرایانه و سپس در مرحله دوم(از ویلیام جیمز به بعد) به عنوان نظریه‌ای در مورد «حقیقت» مطرح شد. حقیقت از نظر ویلیام جیمز به مطابقت با واقع تفسیر نمی‌شود؛ بلکه حقیقت آن چیزی است که نتیجه‌ای عملی و رضایت‌بخش در پی داشته باشد. در نتیجه حقیقت نه یک چیز عینی و مطلق و ثابت بلکه در گرو شرایط و زمان و موقعیت خواهد بود(مشکات، ۱۳۹۰: ۶۹).

۹۳ تأمل در سخنان حسن حنفی رویکرد پراگماتیستی او را در مواجهه با تراث چه در مقام‌گزینش یا نقد هویدا می‌سازد، وی در کتاب التراث و التجدید؛ موقفنا من التراث القدیم که در واقع مانیفست اندیشه اوست، می‌گوید: «ماموریت پروژه «التراث و التجدید» بازخوانی تمامی امکان‌ها و ظرفیت‌های موجود در میراث و

اختیار مناسب ترین آنها برای رفع نیازهای زمانه است؛ زیرا هیچ گونه صواب یا خطای نظری برای داوری وجود ندارد، هر آنچه هست فقط معیارهای عملی است؛ بنابراین، گزینش نتیجه بخش و اثرگذار گزینشی است که جوابگوی نیازهای عصری باشد. البته این به معنای خطا بودن دیگر گزینه‌ها نیست، آنها نیز امکان‌هایی برای وضعیت‌های دیگری هستند» (حنفی، ۱۹۹۲: ۲۳).

در جای دیگری در باب مقیاس صحت یا خطای اعتقادات دینی می‌گوید: «مقیاس صحت اعتقادات دینی صدق یا کذب آنها به لحاظ نظری نیست؛ بلکه اثرگذاری آنها بلحاظ عملی است، اثبات یا انکار جاودانگی نفس، حادث یا قدیم بودن جهان به لحاظ نظری مهم نیست، آنچه مهم است نان برای انسان گرسنه، دارو برای انسان بیمار و لباس برای برهنه و پناهگاه برای بی سرپناه است» (حنفی، ۱۹۸۳: ۸۷).
بررسی و سنجش:

رویکرد پراگماتیستی در حوزه معرفت دینی را می‌توان از دو منظر اشکالات ذاتی این نظریه و پیامدها آن در حوزه فهم و تفسیر دین بررسی کرد، مهمترین این اشکالات در چند محور اجمالاً تبیین می‌شود:

۱. با تمام فوایدی که گرایش‌های عمل‌گرایانه و کارکردگرایانه به مثابه یک روش دارند؛ مانند ناآل شدن به معرفت و ایمان والاتر، سوق افراد به سمت گرایش‌های دینی، ترجیح یک دین به دین دیگر، اما تبدیل شدن این «روش» به نظریه‌ای در باب «حقیقت»، اندیشه دینی را دچار مشکلاتی می‌کند (مشکات، ۱۳۹۰: ۷۷).
۲. بنابر تفسیر ویلیام جیمز از حقیقت، هیچ کس در هیچ زمانی نمی‌تواند به حقیقت یا بطلان اندیشه‌ای واقف شود؛ زیرا هرگز نمی‌توان تمام نتایج و پیامدهای بلند مدت یک اندیشه و رفتار را شناخت، افزون بر این، بر پایه اندیشه پراگماتیسم یک اندیشه ممکن است هم زمان، هم حق و هم باطل باشد؛ زیرا گاه عقیده یا رفتاری برای عده‌ای کارآمد و مفید و نزد عده‌ای دیگر نامطلوب و غیر مفید تلقی می‌شود (همان: ۷۷).
۳. این نوع نگرش به دلیل تکیه بر کارکرد، به جای حقیقت، باعث ورود انواع متعددی از شبه دین به دایره دین می‌شود. این آسیب، یعنی عدم فرق نهادن بین ادیان آسمانی و ادیان زمینی و تأکید بر کارکرد مشترک، تلاش برای اثبات حقیقت ادیان و ترجیح یک یا چند دین بر دیگر ادیان بی فایده و لغو تلقی می‌گردد (محمدرضایی و عابدینی، ۱۳۹۲: ۲۲).

۴. پراگماتیست‌ها، دین را به امری ابزاری و مصرفی فرو می‌کاهند و از این رو در نگرش کارکردی به ثمرات دین، بیش از حقیقت و ماهیت به کارکرد آن توجه دارند. در آموزه‌های دینی اگر دین، ابزار دنیا طلبی و

منفعت جویی قرار داده شود، از حقیقت دین و دینداری چیزی باقی نخواهد ماند (همان: ۲۲).

۲-۳. پدیدارشناسی:

پدیدارشناسی در قرن بیستم یکی از روش‌ها و نظرگاه‌های بسیار موفق به حساب می‌آید و در رشته‌ها و علوم مختلف مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فلسفه و علوم دینی کارآمد بوده است. پدیدارشناسی به معنایی که اکنون رایج است، در واقع با هوسرل ظهور کرده است، هوسرل پدیدارشناسی را به عنوان یک «روش» در نظر می‌گیرد و تا آخر عمر هم بر این نظریه تأکید داشت (خاتمی، ۱۳۹۱: ۲۶). فنومن با توجه به ریشه یونانی آن، فای نستا (phainesthai) به معنای ظهور و جلوه کردن آن چیزی است که پدیدار آمده است. در فلسفه جدید مغرب زمین، اصطلاح پدیدارشناسی بیش از همه، یاد آور مکتب فکری ادموند هوسرل فیلسوف آلمانی است (ریخته گران، ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۵). پدیدارشناسی را می‌توان زاده بحران در علم اروپایی دانست. هوسرل تلاش دارد، فلسفه را از علم زدگی (scientis) نجات دهد. وی معتقد است، علوم طبیعی و ریاضیات، نمی‌توانند ما را در فهم کامل جهان یاری نمایند (شولتز، ۱۳۷۱: ۱۳؛ هوسرل، ۲۰۰۷: ۸۰-۸۱). هوسرل پس از ریشه یابی‌های ماهوی، عناصر اصلی روش پدیدارشناسانه خود را حول چهار محور زیرا ارائه می‌کند:

۱. تعلق حکم در مورد موضوع مورد مطالعه (اپوخته کردن)؛

۲. تأویل آن به پدیدارهای آگاهی؛

۳. تمرکز بر ذات و ماهیت اشیاء به منظور معنا بخشیدن به آن‌ها؛

۴. دست یابی به عینیت آنها در چارچوب روابط اذهان یا درون ذهنیت سوژه آگاه بر اساس همدلی (خاتمی، ۱۳۸۲: ۷۹) و (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۷۰-۱۸۳). نگاهی اجمالی به آثار و اندیشه‌های حسن حنفی کافی است تا رویکرد پدیدارشناسانه حسن حنفی قابل درک و فهم باشد، توجه جدی حنفی به مکتب پدیدارشناسی را اولین بار می‌توان در عنوان پایان نامه دکتری وی در سوربن فرانسه تحت عنوان «ظاهریات التفسیر و تفسیر الظاهریات» مشاهده کرد. حنفی با الگو برداری از هوسرل در بحران زدایی از علوم اروپایی سعی می‌کند با بازخوانی مجدد علوم اسلامی، به طور خاص علم اصول فقه و علم اصول دین از علوم اسلامی - عربی بحران زدایی کند. توجه حنفی به هوسرل و مکتب پدیدارشناسی وی به معنای توقف حنفی در اندیشه هوسرل نیست؛ بلکه برای تکمیل و بازخوانی و تفسیر متون کلامی مسلمین از پدیدارشناسی

هگلی-فورباخی نیز بهره می‌برد که نمونه ای از آن را می‌توان در اثر پنج جلدی «من العقیده الی الثوره» مشاهده کرد (علی ابوالخیر، ۲۰۱۱: ۴۷-۵۷). یکی از ابعاد مهم نظریه تفسیری حنفی، تفسیر کردن متن دینی بر پایه توجه به اسباب نزول و حدس مستقیم نسبت به موقعیت انسان و ارتباط آن با واقع می‌باشد، برای فهم متن دینی لازم است آن را در پرتو شعور و احساس فرد انسانی به مثابه یک تجربه زیسته مورد بررسی قرار داد. متن دینی یک اندیشه و معنای انتزاعی نیست؛ بلکه بیانگر یک نگرانی، درد و نیازمندی است که فرد آن را احساس کرده است و متن دینی برای رفع آن مشکل آمده است؛ بنابراین، تجربه زیست انسانی منبع و مصدر متن دینی به حساب می‌آید و یکی از معانی تأویل نیز بازگرداندن شی به اصل آن است، تفسیرهایی که مبتنی بر تحلیل تجربه‌های زیسته انسان نیستند به سمت و سوی «خدا» سوق پیدا می‌کنند، حال آنکه شریعت برای تنظیم زندگی فردی و اجتماعی انسان آمده است (حنفی ۱۹۸۳: ۱۸۱-۱۸۲).

حنفی مفاهیمی مانند «شعور»، «آگاهی» و «تجربه زیسته» را از مکتب پدیدار شناختی هوسرل به عاریت می‌گیرد. «شعور» در زبان حنفی و در معنای هوسرلی به مفهوم تجلی حقایق خارجی و عینی نیست؛ بلکه ارتباط و میل به سمت موضوعی را بیان می‌کند، (حنفی، ۱۹۸۳: ۶۲؛ آقا جانی، ۱۳۹۲: ۱۶۹) حنفی برای جهت دهی نص و در خدمت قرارداد آن برای تغییر واقع در پی ایجاد رابطه میان فکر و واقعیت با تمرکز بر «شعور» و تحلیل «تجربه‌های زیسته» است و سعی در هماهنگ سازی نص و واقع در شعور انسانی دارد. حنفی تحت تأثیر هوسرل در کتاب «فی الفکر الغربی المعاصر» موضوع خدا را به عنوان یک وجود عینی و متعالی «تعلیق» و انسان را خالق و واضع خداوند و صفات او در شعور می‌داند (حنفی، ۱۹۸۳: ۲۷۰-۲۷۸؛ آقا جانی، ۱۳۹۲: ۱۶۸).

بررسی و سنجش:

۱. توجه ویژه حسن حنفی به پدیدارشناسی و حضور پر رنگ آن در آثار وی در حالی است که این مکتب حتی در خود غرب نیز موفقیت چندانی برای نجات علوم اروپایی پیدا نکرد و آن چنان مورد استفاده در علوم انسانی غربی قرار نگرفت (حقیقت، ۱۳۹۴: ۳۵۹).

۲. تفسیر پدیدارشناختی از آموزه‌های اعتقادی با واقعیتی که در احساس و اندیشه مسلمانان می‌گذرد نیز سازگاری ندارد؛ یعنی تفسیر فوق، تحلیل پدیدارشناختی از اعتقادات مسلمان نیست؛ زیرا آنان با حقیقی و واقعی دانستن اعتقادات دینی به باور، احساس و رفتار دینی خاص خود می‌رسند و افرادی مثل حنفی با

نفی آن حقایق، احساس روانشناختی یا پدیدارشناختی خود را عیان می‌کنند، چنین تفسیری نمی‌تواند تفسیر اندیشه دینی مسلمین قلمداد شود (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۴۵۱). افزون بر آن، فروکاستن میراث اسلامی و وحی به پدیدارهای شعوری و تعلیق ذات، صفات و افعال الهی، امری است که منجر به تخریب میراث و هویت مسلمانان خواهد شد (همان: ۴۵۱).

۳. حنفی از سویی می‌خواهد با «تعلیق» حقایق عینی و فروکاستن آنها به پدیدارها شعوری به یک علم مطمئن برای خوانش میراث دست پیدا کند و از سوی دیگر، بر تاریخی بودن انسان و آگاهی‌های انسانی تأکید دارد؛ به عبارت دیگر، می‌خواهد میان هوسرل و مارکس که شیوه هر کدام دیگری را نفی می‌نماید، جمع کند؛ بنابراین، به تناقض عجیبی گرفتار شده است (عبدالحمید، ۱۹۹۷: ۱۴۴).

۴. حنفی در تبیین شعور می‌گوید: شعور مهم تر از عقل و دقیقتر از قلب و بزرگتر از آگاهی است و این یعنی خالی کردن عقل از عقلانیت و قراردادن آن به عنوان یک ابزار که ارزش خود را از شعور می‌گیرد (همان: ۱۶۶).

۲-۴. تاریخ‌مندی متن و فهم:

تاریخ‌مندی یکی از مفاهیم چالش برانگیز در آثار روشنفکران دینی مانند محمد آركون، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی است. «تاریخ‌مندی» از منظر حسن حنفی به معنای پیدایش، پاگیری و بالندگی پدیده ای در جامعه ای ویژه با زمینه‌ها و جغرافیایی مرزبندی شده و در دوران زمانی ویژه است. اندیشه پدیده است و پدیده‌های فکری پدیده‌های اجتماعی اند و پدیده‌های اجتماعی پدیده‌های تاریخی اند، هیچ چیز اندیشه مندی جز در جامعه و تاریخ پدیده نمی‌آید (حنفی، ۱۳۷۵: ۳۷). برخی از نویسندگان تاریخ‌مندی را به دو قسم؛ تاریخی نگری کلاسیک و تاریخی نگری فلسفی تقسیم کرده اند و درباره تفاوت این دو نگرش معتقدند، «طبق تاریخی نگری کلاسیک کل فهم و در نتیجه، دانش بشری تحت تأثیر عوامل تاریخی بیرونی قرار می‌گیرد، متغییر و نسبی می‌شود؛ اما این تاریخی بودن به ذات و وجود و عقل و فهم انسانی سرایت داده نشده است، در حالیکه تاریخی نگری فلسفی ذات، وجود و عقل بشری را تاریخ مند و زمانمند می‌شمرد.» (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۰). برخاسته از چنین مبنایی حنفی هر فکری را تمدنی و تعبیری از روح عصر خویش می‌داند. ذات و اصل دین فقط فرض امکانی است که جز از خلال تفسیرهای تاریخی مفسران وجود

ندارد (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۱۶۲). تاریخی نگری در اندیشه حسن حنفی در سه حوزه تاریخمندی فهم انسانی و شخص پیامبر (حنفی، ۲۰۲۰/ ۴: ۱۱۵) (حنفی، ۱۹۸۸/ ج ۱: ۸۰)، تاریخمندی وحی و نص دینی (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۳) (حنفی، ۲۰۲۰/ ۴: ۱۱۹-۱۱۲-۹۳) و تاریخمندی در حوزه علوم اسلامی (حنفی، ۱۳۸۰: ۶۵-۴۰؛ حنفی، ۱۹۸۹/ ج ۸: ۲۶؛ حنفی، ۱۹۸۸/ ج ۵: ۶۳۵-۶۳۹) قابل ردیابی است. تاریخمندی متن دینی از نگاه حنفی، یعنی نص نازل شده در ارتباط با واقعیت و زمینه‌ها و ظرفی است که متن در آن و برای آن مساله نازل شده است (حنفی، ۱۹۹۶: ۶۹-۷۰؛ حنفی، ۱۹۸۸/ ۵: ۶۳۵-۶۳۹). وی برای تأیید موضوع به مباحثی مانند اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، اهمیت قائل شدن به رسالت به جای مهم شمردن رسول، اشاره می‌کند و علوم دینی مانند علم کلام را نیز تاریخی و برخاسته از موقعیت زمانی، مکانی و بافت اجتماعی و سیاسی زمانه تفسیر می‌کند (حنفی، ۱۹۹۶: ۷۴؛ حنفی، ۱۹۸۸/ ۵: ۶۳۴)؛ بنابراین، از منظر حنفی نه تنها فهم نص بلکه خود متن دینی نیز تاریخمند است (حنفی، ۱۹۸۹/ ج ۷: ۶۹-۷۱). ریشه این نگاه حنفی را می‌توان در رویکرد مارکسیستی وی در نحوه تعامل فکر و واقعیت ردیابی کرد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

بررسی و سنجش:

۱. مهمترین استدلال حنفی در اینکه انسان و فهم او لزوماً محصول و محصور فرهنگ، تاریخ و زمان خود می‌باشد، تمسک به مبنای «هیستوریسیزم» است، این دیدگاه دچار پارادوکس ذاتی و خودشکن است و شامل خودش هم می‌شود و سر انجام به نسبت مطلق و در نتیجه به نهیلیسم می‌انجامد (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۱۹۸).

۲. اغراق در برقراری پیوند میان زبان و فرهنگ و اقتضانات تمدنی موجب داوری‌های کلی، شکلی و غیر منطبق بر واقع در مورد زبان و ظرفیت‌ها و قابلیت‌های آن می‌شود. زبان‌های طبیعی علی‌رغم تفاوت در ظرفیت‌های بیان و با پذیرش تأثیر پذیری فی الجمله آن‌ها از عناصر فرهنگی خاص، کاملاً قادرند که معارف و علوم و حقایق و محتوای مشترکی را بیان کنند. صدق و درستی و بار معنایی آن قضایا و گزاره‌ها تابع تفاوت‌های فرهنگی نخواهد بود. این که «زمین به دور خورشید می‌گردد»، «عدد چهار زوج است»، «قتل انسان‌های بی جرم و خطا قابل مجازات است» و هزاران گزاره دیگر را می‌توان با انواع زبان‌های طبیعی بیان کرد و معنا و صدق آنها به تفاوت‌های فرهنگی و تمدنی و عصر و زمانه خاص ربطی ندارد (واعظی: ۱۳۹۹).

۳. دین هم از حیث مبدأ فاعلی، ثابت، لایتغیر و همیشگی است و هم از نظر مبدا قابلی، واحد و تبدیل ناپذیر است. منشأ دین، حقیقت لایتغیر الهی است و مقصد و مخاطب دین، فطرت، ذات و روح انسانهاست؛ بنابراین، اساس آموزه‌های قرآن و دین خطاب به فطرت انسانی و مطابق همین فطرت واحد و برای هدایت و کمال است و همچنان که فطرت امری تاریخمند نیست، گذشت زمان و تغییر مکان و اوضاع آن را کهنه نمی‌کند، در نتیجه قوانین هدایت آن و نحوه تخاطب با آن هم تغییر نمی‌کند (عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۲۰۱).

۴. حنفی تلاش دارد تا با استفاده از مسأله تدریجی بودن نزول قرآن، اسباب نزول و مبحث نسخ و تعمیم آن به کل آیات، قرآن را امری تاریخمند جلوه دهد، این در حالی است که این تعمیم کلی هیچ پایه و اساسی ندارد و وجود برخی از اسباب نزول یا نسخ، منافاتی با وجود ازلی قرآن ندارد (قائمی نیا، ۱۳۹۳: ۵۸۶-۵۸۵).

۵. یکی از اشکالات حنفی حذف پیامبر از هویت وحی است و تنزل آن به پدیده ای تاریخی است؛ بنابراین، در کنار تفسیرهای عصری، ضرورتی برای حفظ کتاب و سنت باقی نمی‌ماند و این مهم ترین هدفی است که سکولارها آن را دنبال می‌کنند (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۳۳۴).

۲-۵. رویکرد مارکسیستی در برقراری دیالکتیک میان متن و واقع:

یکی از ویژگی‌های نظام فکری مارکسیستی واژگون ساختن نظام دیالکتیکی هگلی است، که به تعبیری مارکس آن را بر روی پا نشاند؛ بنابراین، طبق این نگاه این آگاهی و فهم بشر نیست که وجود اجتماعی آنها را تعیین و مشخص می‌کند؛ بلکه وجود اجتماعی بشر است که آگاهی و فهم او را تعیین می‌کند (مارکس، ۱۳۹۴: ۲۴۹-۲۴۸؛ وود، ۱۳۸۷: ۷۹). بر پایه این نگرش حنفی سعی می‌کند میان متن و واقعیت گونه ای دیالکتیک برقرار و متن قرآنی را پاسخی به ندای واقع و نیازها و خواست‌های آن قلمداد کند و واقع نیز تفسیرش را در متن پیدا می‌کند. حنفی در جایی، وحی را همان واقع محقق شده و واقع محقق شده را همان وحی می‌انگارد (حنفی، ۱۹۹۶/ج ۱: ۲۳). این، یعنی نصوص قرآنی در طی ۲۳ سال حضور پیامبر در پاسخ و حل مشکلاتی که در زندگی‌های روزانه پیش می‌آمد، نازل می‌شد. وی سعی می‌کند با تحلیل مفهوم تنزیل ادعای خود را مورد تأیید قرار دهد (همان، ج ۱: ۲۶). حسن حنفی افزون بر این واقع را بر نص نیز اولویت

می‌بخشد و معتقد است، انسان‌ها سخن می‌گویند خداوند می‌شنود و استجاب می‌کند؛ بنابراین، کلام خداوند پاسخی به کلام بشر است. در جای دیگری می‌نویسد: آنچه را قداما تحت عنوان «اسباب نزول» یاد می‌کنند در واقع نشانگر مقدم بودن واقع بر اندیشه است و مساله «ناسخ و منسوخ» نیز نشان می‌دهد تفکر بر اساس واقع تحدید و تنظیم می‌شود (حنفی، ۱۹۹۲: ۱۷). حنفی بر خلاف رابطه دوگانه ای که در فرهنگ اسلامی میان عقل و نقل و تقدم هر کدام بر دیگری طرح می‌شود، معتقد به تشکیل سه گانه عقل، نقل و واقع است و معادله ثنایی عقل و نقل بدون در نظر گرفتن طرف سوم یعنی واقع را ناکافی می‌داند، از منظر حسن حنفی واقع، افزون بر ظرفیت وحدت بخشی میان عقل و نقل، توان محک زدن آنها را نیز دارد (حنفی، ۱۹۸۸/ج ۳: ۴۳۱-۴۲۹).

بررسی و سنجش:

۱. نوع نگاه حنفی به متن دینی ریشه در دیالکتیک تاریخی هگلی دارد و از دو منظر تأثیر هگل را می‌توان در تبیین و تفسیر متون دینی مشاهده کرد:

- فرو کاهش دین از حقیقت متعالی به پدیدار تاریخی اقوام و اجتماعات انسانی برای بررسی علمی و عقلی؛

- تأکید بر دیالکتیک تاریخی و ضروری این فرهنگ‌ها و اجتماعات برای صورت بخشی به دین به گونه ای که خاستگاه متفاوتی برای دین ترسیم می‌گردد و با نگاه مؤنانه متفاوت است. پیامد این نگاه آن است که دین دیگر قداستی زمینی دارد، نه قداست دینی؛ در این حالت، دین نه جریانی از بالا به پایین برای رسیدن به مقصود خداوند است؛ بلکه نوعی متعین شدن و اصالت انسان است و موجب ادبی انگاشتن متون دینی می‌شود (توکلی بینا، ۱۳۹۱: ۱۱).

۲. یکی از پیامدهای دیالکتیک افراطی متن و واقع از سوی حنفی این است که اساساً هرگونه نصی بازتاب مناسبات فرهنگی و باور داشت‌های حاکم بر عصر تاریخی حدوث نص تلقی می‌شود و نویسنده لزوماً با معتقدات، باورها و مناسبات زمانه همراهی می‌کند، لازمه این نگرش، انتقال کانون و محور معنایی از ماتن و متن به واقعیات فرهنگی- تاریخی عصر صدور است. چنین نگاهی، فاقد هر گونه دلایل توجیهی است. افزون بر این قلمرو و حدود دیالکتیک و اثر گذاری عناصر تاریخی و فرهنگی ضابطه مند نشده است و این راه را برای تقریرهای افراطی از نقش فرهنگ و اجتماع در مناسبات معنایی متن باز می‌گذارد (واعظی،

۱۳۸۹: ۵۳).

۳. پذیرش نگرش حنفی به رابطه متن و واقع دارای محذورات کلامی واضحی است که عقل و نقل بر ناصوبی آن شهادت می‌دهند. مهمترین این محاذیر عبارتند از راه یافتن امور باطل و ناروا در قرآن، حال آنکه در آیه ۴۲ سوره فصلت «لا یا تیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه...» آشکارا ساحت قرآن را از چنین لوازمی مبرا می‌داند. محذور دیگر آنکه اصرار بر دیالکتیک افراطی نص و واقع با اعتقاد به وجود پیشین و فرا لفظی وحی همخوانی و سازگاری ندارد «بل هو قران مجید* فی لوح محفوظ» (بروج: ۲۱ و ۲۲).

به لحاظ عقلی نیز درجای خود ثابت شده است که هر وجودی در نشئه ماده دارای مراتب عالی تر وجودی در عالم مثال و عقل و وجود آسمانی است که از آن به تطابق عوالم وجود یاد می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۹: ۵۵-۵۴).

۴. حنفی دچار خلط میان چیزی که استدعای نص را دارد و منبع نص، شده است، این مساله سبب شده تا او جامعه و مردم را اصل و قرآن را فرع قرار دهد، در حالی که قرآن هادی و مردم تابع هستند (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۳۳۴).

۵. با اینکه حنفی در مباحث خود تأکید فراوانی بر عقل و قدرت تفسیری و تبیین آن دارد (حنفی، ۱۹۸۸: ۴۰۲-۴۰۳)، اما آنچه مشخص است نگاه مارکیستی وی اجازه نداده است که عقل را در فرآیند فهم و تبیین آزاد بگذارد و با وارد کردن واقع و مقید ساختن عقل به واقع از قدرت و اطلاق آن کاسته است.

۲-۶. مبنای هرمنوتیکی:

هرمنوتیک، علم یا نظریه تأویل است. ریشه واژه «هرمنوتیک» واژه یونانی (hermeneuein) است به معنای تأویل کردن، به زبان خود ترجمه کردن و به معنای روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن (احمدی، ۱۳۷۷: ۱۰). ارائه یک تعریف جامع از دانش هرمنوتیک بسیار مشکل است، ولی شاید تعریف پل ریکور یکی از کارآمدترین تعاریف باشد. وی هرمنوتیک را «نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون می‌داند» (کوزنز هوی، ۱۳۷۱: ۹).

حسن حنفی «هرمنوتیک» را واژه ای یونانی و به معنای علم تفسیر و تأویل می‌داند، اگر چه معتقد است، میان واژه‌های تأویل و تفسیر تفاوت‌های وجود دارد. از نظر حنفی مهمترین شخصیت‌های هرمنوتیکی عبارتند از: ارسطو، آگوستین، ریچارد سیمون، شلایر ماخر و اسپینوزا، حنفی معتقد است، در فرهنگ اسلامی نیز می‌توان گونه‌هایی از هرمنوتیک را در میراث صوفیه و عالمان علوم قرآنی

سراغ گرفت (حنفی، ۱۴۲۳: ۹۵). گزارش جامع اندیشه‌های هرمنوتیکی حنفی در عرصه فهم و تأویل متن مجال گسترده ای می‌طلبد، در اینجا به مهمترین آرا و اندیشه‌های هرمنوتیکی ایشان می‌پردازیم.

۱. حسن حنفی هرمنوتیک را به دو نوع هرمنوتیک دینی و هرمنوتیک فلسفی تقسیم می‌کند و در تفاوت میان آن‌ها معتقد است، هرمنوتیک دینی نص را حامل معنای عینی و متن را همچون ظرفی می‌داند که پر از معناست و مفسر می‌بایست درپوش را از آن برداشته و محتوا را از آن خارج کند. گونه دیگر هرمنوتیک، هرمنوتیکی است که ریکور و گادامر از آن سخن گفته‌اند. این قسم شأنیت عملی و روشی ندارد و بیشتر به سؤالات نظری درباره چیستی متن، چگونگی تدوینی آن، جایگاه معنا و عینی یا ذهنی بودن آن می‌پردازد. به نظر حنفی عناصر اصلی تشکیل دهنده هرمنوتیک سه امر: مؤلف، مفسر و متن است (همان: ۱۰۰).

۲. هرمنوتیکی که حسن حنفی به طور خاص در کتاب من العقیده الی الثوره بکار می‌گیرد از نوع هرمنوتیک سوء تفاهم است که ریشه آن به نگرش تأویلی در اندیشه مارکس، ریکور، نیچه و فروید بر می‌گردد، این نگرش هرمنوتیکی معتقد است که آگاهی‌ها مستقیم و بی واسطه دچار سوء تفاهم و فریب و آگاهی کاذب هستند؛ بنابراین، باید سعی کرد با کنار زدن تفاسیر و تأویل‌های رایج از معانی، مفاهیم و نمادها به معنای واقعی دست یافت (همتی، ۱۳۹۴: ۱۰۷؛ بوعزه، ۲۰۱۱: ۷۶). حسن حنفی در این باره معتقد است، هیچ نصی نیست مگر آن که می‌توان آن را برای ایجاد یک واقع خاص تأویل کرد (حنفی، ۱۹۸۸/ج ۱: ۳۹۸-۳۹۷)؛ بنابراین، از نظر حنفی حتی لفظ «الله» نیز تأویل خاصی دارد و معتقد است، «الله» دلالتی بر یک موجود ذاتی و مفارق ندارد و صفاتش نیز صفات یک وجود واجبی نیست؛ بلکه تمامی این امور بر ساخت انسانی است که نتوانسته به آرزوهایش دست یابد و انسانی سرزنده، عالم، قادر، با اراده، سمیع و بصیر باشد. هنگامی که انسان از چنین وضعیتی عاجز می‌شود، ذاتی را از پیش خود اختراع می‌کند و نام آن را «الله» می‌گذارد و برایش صفاتی نسبت می‌دهد؛ بنابراین، ما نباید فریب ظاهر یک اصطلاح به نام «الله» را بخوریم. با تأویل درونی می‌توان فهمید «الله» همان انسان کامل است. رویکرد هرمنوتیکی حنفی همچنین در مسأله نبوت نیز نتایج عجیبی به بار آورده است. نبی مد نظر حنفی هیچ گونه ارتباطی با ملک و وحی ندارد، نبوت نه مسأله ای غیبی بلکه حسی است و بر مصالح انسان‌ها تأکید دارد (حنفی، ۲۰۲۰/ج ۴: ۲۴-۲۷). معاد نیز در این منطق هیچ دلالتی بر واقع ندارد و صرفاً تعبیری هنری از آینده بشریت است (حنفی، ۱۹۸۲: ۱۰۴؛ حنفی، ۱۹۸۸/ج ۲: ۶۰۴-۶۳۹؛ حنفی، ۱۹۸۸/ج ۱: ۸۸-۸۹؛ حنفی، ۱۹۸۸/ج ۲: ۶۰۲-۶۰۴).

۳. متن یک معنای معین و از پیش تعیین شده ای ندارد، ممکن است چندین خوانش از یک متن در یک دوره وجود داشته باشد، می‌توانیم بر اساس جایگاه و موقعیت مفسر از قرآن، قرائت‌های مختلف سوسیالیستی یا لیبرالیستی داشته باشیم بدون اینکه صواب یا خطایی در کار باشد (حنفی، ۲۰۰۲: ۱۰۷)؛ بنابراین، ممکن است تمامی نگرش‌ها در زمانه خود درست باشند. حنفی معتقد است، در هر عصر و زمانه‌ای، این نیروهای اجتماعی و سیاسی هستند که دست به تفسیر می‌زنند؛ بنابراین، روش‌های تفسیری از نزاع و درگیری نیروهای اجتماعی و سیاسی زمانه، پرده برداری می‌کنند.

۴. معنا امری خارجی و برآمده از واقعیت عینی نیست؛ بلکه ابتدا از نیاز، خواست و آرزوی نفس پدید می‌آید، سپس خود را بر متن فرو می‌افکند و تطابق می‌دهد. خوانش متن همانا به معنای مطابقت میان متن و نیازها و بین فاعل شناسا و ابژه می‌باشد (حنفی و دیگران، ۱۴۲۳: ۱۰۹).

۵. حنفی در مقام تبیین ابعاد محکم و متشابه در نصوص معتقد است، نصوص متشابه، نصوصی هستند که متضمن تقاسیر متعدد بر اساس نیازهای مختلفند. به جهت آنکه نیازهای هر عصر، متغیر است، فهم نصوص نیز متغیر و متحول می‌شود. این ویژگی همان بعد متغیر نص است و امر ثابت نص، همان قابلیت نصوص برای تاویل و تطابق نصوص با زمانه است (حنفی، ۱۴۲۳: ۱۰۹). حسن حنفی در ادامه سعی می‌کند برای گریز از اتهام فردیت، نسبت و شکاکیت در فهم نصوص، محکماتی را برای خوانش عام نص بیان کند؛ البته وی بلافاصله تذکر می‌دهد مراد وی از عینیت در اینجا به معنای قائل شدن به یک معنای عینی برای متن نیست؛ بلکه به معنای مطابقت نص با تجربه‌های عمومی گروه‌ها و افراد انسانی است که در هر منوتیک غربی از آن با عنوان «جنبه کل نگر هر منوتیک» یاد می‌شود.

بررسی و سنجش:

۱. حنفی در مقام گونه‌شناسی انواع هر منوتیک آن را به دو گونه هر منوتیک دینی و فلسفی تقسیم می‌کند و به صورتی اغراق آمیز هر منوتیک دینی را معتقد به پر بودن ظرف از معنا و بر گرفتن روپوش و دست‌یابی به آن توصیف می‌کند. حال آنکه تقسیمات مختلف اصولیین مسلمان را از انواع متون، متواتر و غیر متواتر، محکم و متشابه، ظاهر و نص، وضع تعیینی و تعینی و اقسام مباحث الفاظ به طور کلی فراموش می‌کند. ۱۰۳

سنت اصولی مسلمانان که حنفی آن را می‌شناسد، بر اساس ضوابطی عقلانی و عرفی فرآیند استکشاف معنا، استظهار و استنتاج متون را پیشنهاد می‌کند، افزون بر این گونه‌شناسی حنفی از انواع مکاتب هر منوتیکی نیز

ناقص و جامع نمی‌باشد.

۲. آنچه از عبارت حسن حنفی درباره «نبودن معنای معین و از پیش تعیین شده...» فهمیده می‌شود اعتقاد به سیالیت دلالت و معنای متن و فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط، اوضاع، احوال و تغییر فرهنگ‌هاست. هر متنی در هر فرهنگی معنایی را غیر از آنچه همین متن در فرهنگ دیگر یا زمانه دیگر داشته است، می‌رساند و این برخلاف ظاهر و اجماع محققان در طول تاریخ است که هر متنی یک هسته معنایی ثابت دارد که هرگز تغییر نمی‌کند و نشانه آن هم سلب‌های بی‌انتهایی است که همواره و طی تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف و زمان و مکان‌های متفاوت از یک متن انجام می‌گیرد (عرب صالحی، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷).

۳. محذورات نظریه سیالیت دلالت و معنا در خصوص متون دینی بسیار بیشتر از موارد مذکور در مورد مطلق متون است. امتناع انتقال دین واقعی به انسان، بشری شدن دین و خطا پذیری آن، لزوم تغییر مستمر دین، عصری شدن و هرج و مرج دینی، انکار معیارها و آموزه‌های ثابت برای دین از جمله این محذورات به شمار می‌آید (همان: ۳۵).

۴. محذور دیگر این نگرش، محذور معرفت شناختی است، یعنی اساس این نگاه منجر به نسبیست‌گرایی و شکاکیت تمام عیار معرفتی می‌شود. در واقع عدم تعین معنا در تفسیر متون دینی، تفسیر را به بیراهه و عدم وصول دائم به معنای صادق می‌رساند (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۶۲۰).

۵. نقدها به هرمنوتیک فلسفی و پست مدرن که رویکرد حنفی به آن نزدیک است (حنفی، ۱۴۲۳: ۱۰۰) به منتقدان برون هرمنوتیکی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه افرادی مانند امیلیوبتی و اریک هیرش از درون جریان‌های هرمنوتیک به صف منتقدان هرمنوتیک فلسفی پیوسته‌اند و در پی احیای هرمنوتیک کلاسیک که رویکردی مؤلف محور دارد هستند (احمدی، ۱۳۷۷: ۱۶-۱۷؛ گروندن، ۱۳۹۳: ۷۱).

۶. چنانکه بیان شد، هرمنوتیک حسن حنفی گونه‌ای از هرمنوتیک سوء تفاهم به حساب می‌آید. نبود قرانت صحیح و دارای معیار از متن به این معناست که اصلاً قرانت صحیح و خارجی وجود ندارد، امری که بارها از سوی حسن حنفی در مقام گزینش یک قرانت از قرانت‌های میراث و نبود مقیاس صحت یا خطا بیان شده است. این نگرش مبتنی بر نگرش فیلسوفان شبه‌اندیشی مانند نیچه، فروید و مارکس و فوئرباخ می‌باشد (همتی، ۱۳۹۴: ۱۰۶). افراط حنفی در تاویل و کاربست هرمنوتیک سوء تفاهم تاجایی است که

حتی لفظ جلاله «الله» نیز تعبیری صرفاً ادبی و نه وصفی برای واقع و بیانگر معنایی خاص در نظر گرفته می‌شود (حنفی، ۱۹۸۰: ۱۲۸).

۷. هدف از خوانش متن مقدس در نگرش متدینان به یک دین پی بردن به مقصود صاحب شریعت و بنا کردن زندگی عملی انسان بر آن است و این با ذهن‌گرایی تفسیری حسن حنفی در تضاد است و هیچ‌گونه کمکی به هویت و اهداف اعلام شده حسن حنفی برای یک مسلمان معاصر عربی ندارد. تفسیر حنفی از محکم و متشابه در نصوص قرآنی هیچ شاهد و تناسبی با معنای این اصطلاحات در بین عالمان علوم قرآنی و تفسیری ندارد و خارج از عرف محققان یک علم است.

۸. مراجعه خواننده به یک متن می‌تواند دارای اهداف مختلفی مانند جستجوی پیام متن، تطبیق معنا بر موقعیت و شرایط، کاوش در معنای لفظی متن، درک قصد صاحب کلام، استنتاج، نقد، شرح و تبیین متن باشد، متأسفانه حسن حنفی همه این تعاملات را تحت عنوان «تفسیر» یا «قراءة النص» جمع می‌کند، حال آنکه هر کدام از این تعاملات اقتضاءات خاص خود را دارد (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۶۸).

۹. متن به سبب قراردادهای زبانی و پیوند الفاظ و معانی، دارای ظرفیت سمانتیک و معناشناختی محدود و متعینی است و معنای سمانتیک و لفظی متن اجازه هر احتمالی را نمی‌دهد و بدین وسیله دایره فعالیت تفسیر خواننده را محدود و مقید می‌کند (همان: ۱۸۳).

۳. روش‌های تفسیری رایج از منظر حسن حنفی

حسن حنفی روش تفسیری خود را روشی جدید تلقی نمی‌کند؛ بلکه طبق ادعا در روش تفسیری وی از مزایای بیشتر روش‌های تفسیری موجود، استفاده می‌شود و جنبه‌های سلبی آنها نیز کنار گذاشته می‌شود. حنفی روش‌های تفسیری مرسوم را در چند روش دسته‌بندی می‌کند:

۳-۱. روش تاریخی: در این روش متن به عنوان منبع و مصدر معلومات تاریخی قلمداد می‌شود، به همین دلیل این روش با علم تاریخ مرتبط است. برخی از مفسران اولی قرآن مانند «طبری» و «ابن کثیر» مورخ به حساب می‌آیند. اهمیت این روش تفسیری از دیدگاه حسن حنفی در توجه این روش تفسیری به اسباب نزول و سیاق آیات، ناسخ و منسوخ و بیان تطور حکام شرعی بر اساس تغییر زمینه‌ها، مکان و زمان است؛ زیرا با تسلط بر این اطلاعات می‌توان متن را بر پایه واقع‌فهم و تفسیر کرد.

۳-۲. روش ادبی و زبان‌شناسانه: این روش بر شناخت زبان و کاربردی‌های آن و قواعد نحو و صرف

و حقیقت و مجاز تکیه دارد و می‌توان با شناخت دلالت الفاظ، مضامین را تحلیل کرد؛ بنابراین، زبان در اینجا یک وسیله است نه غایت.

۳-۳. روش فقهی: در این روش سعی می‌شود مقاصد، غایت و حکمت احکام، مورد نظر باشد، بدون انحصار و تمرکز بر جنبه صوری فقه و اتخاذ رویکرد مناسکی و تبدیل انسان به یک ابزار صرف و عدم توجه به آگاهی‌ها، احساسات، آرزوها و محرکات او، حنفی در این روش بیشتر به رویکرد مقاصد علم اصول توجه می‌کند.

۳-۴. روش کلامی: در این روش اصول عقیده و قواعد و آرای کلامی مانند وجود خداوند، صفات او، کیفیت آفرینش عالم، جاودانگی نفس و... مورد بررسی قرار می‌گیرد و گاهی نیز در اعتقادات فرق مختلف کلامی مانند معتزله، یا اشاعره، شیعه ورود می‌شود و به دفاع از یکی از آنها یا نقد دیگری پرداخته می‌شود، مانند تفسیر کشاف زمخشری و مفاتیح الغیب فخر رازی.

۳-۵. تفسیر فلسفی: یکی از مشهورترین تفاسیر فلسفی تفسیر «مفاتیح الغیب» فخر رازی است. با وجود اهمیت این تفسیر، مهم‌ترین اشکال آن تمرکز بر بعد نظری و فرورفتن در مباحث متافیزیکی و مسائل انتزاعی است.

۳-۶. تفسیرهای معاصر: حنفی به برخی از تفسیرهای معاصر مانند «ترجمان القرآن» مودودی و تفاسیر اجتماعی مانند «تفسیر المنار» محمد عبده و رشید رضا و تفسیر ادبی مانند تفسیر سید قطب «فی ضلال القرآن» توجه دارد. بعد اجتماعی و سیاسی این تفسیرها که ناظر به واقعیت مسلمانان معاصر است مورد توجه حسن حنفی است، اما ابعاد الهیاتی و متافیزیکی آن مورد نقد قرار می‌گیرد.

۳-۷. تفسیرهای صوفیان: حسن حنفی شگفتی خود را از حرکت تصوف پنهان نمی‌کند و تصوف را حرکتی به مثابه مقاومت منفی در برابر اسراف، تجمل‌گرایی و نزاع بر سر قدرت و استشهاد امامان اهل بیت بر ضد حکومت امویان برای بازگشت به مسیر مشروعیت و بیعت به واسطه حل و عقد به حساب می‌آورد. نظریه چپ اسلامی حسن حنفی از برخی مبانی صوفیانه مانند تفکیک میان ظاهر و باطن و تمایز میان شریعت، طریقت و حقیقت و تفاوت میان علم الیقین، حق الیقین و عین الیقین استفاده می‌کند. از آنچه گذشت به دست می‌آید که حسن حنفی سعی در سرمایه‌گذاری بر ویژگی‌های مختلف هر کدام از روش‌ها را دارد. وی می‌خواهد با ترکیب روش‌های تفاسیر گذشته و نیازهای جدید، یک روش تفسیری مناسب یا

تفسیری چپ گرایانه از قرآن و سنت دینی ارائه کند (حنفی، ۱۹۸۹: ۷۲-۷۵؛ حنفی، ۱۹۸۷: ۱۷۵؛ حنفی، ۲۰۰۵، ج ۲: ۹-۱۱).

۴. روش تفسیری حسن حنفی

در مباحث گذشته برخی از پیش فرض‌ها و مبانی حسن حنفی درباره تفاسیر و نسبت آنها با واقعیت‌های معاصر و راه حل چالش‌های معاصر مسلمین مورد بررسی قرار گرفت. در اینجا به صورت خلاصه محورهای روش تفسیری حسن حنفی را بیان خواهیم کرد:

۴-۱. آغاز از نص: حنفی همانند دیگر مفسران، تفسیر را از نص شروع می‌کند، ولی خود را بسته به نص نمی‌کند و رو به سوی توجیه آن به سمت واقع دارد و این یعنی تلاش برای جمع میان نص و واقع و جمع میان بعد علمی و بعد ایدئولوژیک. در جانب علمی سعی می‌کند با روش‌های آماری و جامعه‌شناختی توصیف دقیقی از واقعیت را به دست آورد و در جانب ایدئولوژیک متن دینی را براساس نیازهای انسان‌ها تأویل می‌کند.

۴-۲. گزینش موضوعات خاص: حنفی سعی می‌کند با گزینش موضوعات خاص و قرار دادن آنها به عنوان محور تفسیر، گرهی از مشکلات واقعی را بگشاید؛ بنابراین، موضوعات انتخابی حنفی نوعاً ناظر به مشکلات اجتماعی-سیاسی و دارای ارتباط با واقع هستند؛ بر این اساس، مقیاس گزینش موضوعات از سوی حسن حنفی نیازهای فردی و اجتماعی و مصالح انسانهای معاصر است. حسن حنفی تلاش دارد موضوعاتی که هیچ‌گونه ارتباطی با واقع ندارند یا مفاهیمی غیب بنیان هستند، مانند خداوند، صفات، ایمان به پیامبران و کتب آسمانی، ملائکه... را کنار بگذارد. افزون بر این نفس مناسک فقهی برای حسن حنفی هیچ‌گونه موضوعیتی ندارد و سعی می‌کند با تفسیرهای نمادین از موضوعات فقهی از آن‌ها عبور کند و نگاهی مقاصدی به احکام با محوریت انسان دارد. به طور کلی تمامی امور مربوط به امور غیبی و متافیزیکی یا سمعیات در دایره اهتمام تفسیری حسن حنفی قرار نمی‌گیرند.

۴-۳. تحلیل الفاظ: حسن حنفی برای تغییر واقعیت‌های سلبی و منفی معاصر مسلمین تلاش می‌کند الفاظ قرآنی مرتبط با پیشرفت، رفع اشغالگری، ایجاد وحدت میان مسلمین و برقراری روابط عادلانه را که در متن قرآن وجود دارد، مورد تحلیل قرار دهد؛ الفاظی مانند، زمین، عمران، صلاح و فساد، عدل و ظلم... که همگی دارای ابعاد سیاسی-اجتماعی و تمدنی هستند.

۴-۴. آغاز از واقعیت‌ها: چنانکه گذشت دغدغه حنفی ایجاد رابطه میان متن و واقعیت است؛ بنابراین، حنفی در ادامه به مثابه یک جامعه شناس سعی در مطالعه و پژوهش درباره چالش‌های واقع را دارد؛ بنابراین، سعی دارد واقعیت‌های اجتماعی را با یک رصد علمی مورد بررسی قرار دهد و از علم آمار نیز استفاده می‌کند، که چه کسی چه چیزی را مالک است؟ یا چه کسانی بر چه افرادی یا ملت‌هایی سیطره دارند؟ چه چیزهایی از سوی محترکان، احتکار می‌شود؟ چه کسانی از انسانها بهره برداری می‌کنند؟ چه گروهی ثروت‌ها را به سرقت می‌برند؟ همه این‌ها از مسیر زبان آمار و تحلیل اجتماعی قابل دریافت است. وی در این باره می‌گوید: «اگر عالم دینی روشنفکر باشد از نص به واقع و از کلام خدا به اوضاع بشر منتقل می‌شود تا گفتمانش دلالت بیشتری بر واقعیت‌ها و مشلات واقعی انسان‌ها داشته باشد.» بر این اساس حنفی تلاش دارد میان گفتمان دینی و گفتمان اجتماعی جمع کند.

۴-۵. تحلیل تجربه‌های زیسته نزد مردم: این همان روش معروف پدیدارشناسی است، چنانکه حنفی می‌گوید: تأثیر گذاری زبان زنده در بین مردم بسیار بیشتر و بلیغ تر از تأویل‌ها و آمارهای واقعیت اجتماعی است. در تجربه زیسته متن (نص) و واقعیت با هم متحد می‌شوند، با این نگاه عالم دین و جامع شناس با هم به اتفاق می‌رسند، اما گفتمان سیاسی سعی بر تبخیر و تخدیر این رویکرد دارد (حنفی، ۱۹۸۹: ۱۰۱-۱۱۰؛ حنفی، ۱۱: ۲۰۱۰-۱۲؛ حنفی، ۸: ۲۰۰۵؛ طوطا، ۲۰۱۵: ۹).

۵. تطبیق عملی روش تفسیری حنفی در برخی موضوعات قرآنی

۱-۵. واژه «زمین» در قرآن

مهمترین ویژگی‌های فهم حسن حنفی از متن قرآنی غلبه رویکرد ایدئولوژیک و عدم التزام به قواعد تفسیر و تأویل‌های متعارض است. وی در فرآیند فهم نص به دنبال رفع مشکلات انسان مسلمان معاصر به استفاده از رویکرد تجدد در نص قرآنی است. مساله زمین در اندیشه حسن حنفی از دو منظر بسیار مهم است؛ منظر اول، مساله اشغالگری صهیونیست‌ها و اشغال سرزمین فلسطینیان و استناد آنها برای این اشغالگری به متون مقدس و باورهای یهودی است. منظر دوم، تلاش وی برای برانگیختن مسلمان معاصر به آبادانی و پیشرفت در روی زمین است تا عقب ماندگی مسلمانان جبران شود. به عنوان نمونه حسن حنفی در مقام فهم جدید از معنای «ارض» در قرآن معتقد است؛ واژه «ارض» در قرآن در بیشتر حالات به صورت معرف به الف و لام آمده است و معنای این ویژگی این است که زمین ملک هیچ احدی نیست و به هیچ کس

منسوب نیست. وی با این تفسیر دیدگاه یهودیان که فلسطین را سرزمین موعود می‌خوانند نقد می‌کند، همچنانکه واژه «ارض» پنج مرتبه به صورت معرفه با ضمیر ملکیت و سه مرتبه با ضمیر متکلم جمع «ارضنا» و یک مرتبه با ضمیر متکلم مفرد «ارضی» و یک مرتبه با ضمیر غایب جمع «أرضهم» آمده است، دلالت این ضمائر از نظر حنفی به این شکل است که ضمیر جمع به مسلمانان بر می‌گردد؛ یعنی زمین برای ما مسلمانان است و ضمیر متکلم مفرد به شهروند فلسطین که سالیان طولانی در آنجا زندگی می‌کند، برمی‌گردد و صاحب زمین است و ضمیر غائب جمع نیز به آوردگان فلسطینی باز می‌گردد. با تأمل در این تفسیر می‌توان فهمید آنچه برای حسن حنفی اهمیت دارد بعد سیاسی در فهم قرآن است. او نص قرآنی را بر اساس اقتضاءات واقعی می‌فهمد و بین دلالت زمین در قرآن با سرزمین اشغال شده فلسطین ارتباط برقرار می‌کند. بعد از تحریر و رفع اشغالگری نوبت عمران و آبادانی زمین فرا می‌رسد، سیمای زمین در قرآن سیمای یک زمین خراب و صحرای زرد نیست؛ بلکه زمین آباد شده و زمین کاشته است، خبری از سیل و زلزله و قحطی در آن نیست (حنفی، ۱۹۸۸: ۱۷۱).

۲-۵. امید بخشی به مستضعفین و محرومین

حسن حنفی تلاش دارد با استفاده از نص قرآنی زمینه‌ای برای توجیه ایدئولوژی چپ اسلامی بیابد و آن را در دفاع از مظلومین و مستضعفین بکار بگیرد و به آن‌ها امید دهد تا بتوانند در برابر نیروهای استکباری نترسند و مقاومت کنند؛ بنابراین، در سیاق تفسیر آیاتی مانند «وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (عنکبوت: ۲۲) و «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳) و «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) و «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (فتح: ۷) می‌گوید: هیچ کس نمی‌تواند خداوند را در زمین عاجز کند، خداوند قادر است تمام آله‌های بشری را از بین ببرد، تمام انسان‌ها روی زمین بنده خداوندند؛ بنابراین، هیچ مردمی حتی اگر بالاترین امکانات و اسلحه‌های کشتار جمعی را دار باشند، توان عاجز کردن خداوند را ندارند و این خداوند است که همه امور را تدبیر می‌کند نه کشورهای بزرگ، جنود خداوند در آسمان و زمین حضور دارند. وی تلاش می‌کند به این صورت نور امید را در دل محرومان و مستضعفان روشن و خداوند را در کنار مستضعفان تصویر کند.

۳-۵. دفاع از آزادی در برابر استبداد و در بند شدگی:

چالش دومی که در برابر عمل سیاسی خود را نشان می‌دهد، استبداد، سلطه‌گری و در بندشدگی انسان‌هاست و این به جهت وجود قدرت‌های مطلق است که همه چیز را از آن خود کرده‌اند و مخالفان را به زندان می‌اندازند به گونه‌ای که تعداد زندان‌ها به اندازه مدارس شده است و خارج شدگان از زندان به اندازه فارغ التحصیلان مدارس پر تعدادند و «زندان برای مرد است» تبدیل به یک ضرب‌المثل شده است. حنفی بعد از این توصیف، سعی دارد با تفسیر عناصری از میراث دینی، زمینه‌ای برای تغییر وضعیت موجود فراهم آورد. در فرهنگ دینی خداوند به تنهایی فقط «ملیک مقتدر» است و این تعبیری است از اولین رکن اسلام یعنی شهادتین، شهادتین یعنی دیدن حوادث زمانه و اعلان آنها و کنار گذاشتن سکوت و همدستی و بلند کردن صدا و اعلان قول حق، گاهی این شهادتین، قربانی شدن در مسیر بیان قول حق را نیز در پی دارد. در ادامه انسان باید به دو کار برخیزد. یک فعل نفی «لا اله» یعنی آزاد کردن انسان از هر آنچه جزء خدایان ساختگی است؛ مانند حب جاه، سلطان، مال، روابط جنسی و... با نفی این امور همه به یک مبدا منتسب و در برابر آن مساوی خواهند شد. با فعل دوم «الا اله» نبوت به کمال و آگاهی انسان مستقل می‌شود. «الله اکبر» نیز شعاری است برای حریت و آزادی انسان (همان: ۱۷۲).

۴-۵. عدالت اجتماعی:

حنفی بعد از توصیف وضعیت ناعادلانه اجتماعی و سیاسی موجود در جوامع می‌گوید: مالکیت فقط از آن خداوند «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۱۸۹) و انسان خلیفه خداوند است؛ بنابراین، حق نفع بردن، تصرف و استثمار کردن را دارد و حق ندارد احتکار و ثروت اندوزی پیشه کند و حاکمیت می‌تواند همه چیز را ملی اعلام کند و با سوء استفاده کنندگان از ثروت‌های عمومی مقابله کند و ثروت‌های عمومی نباید در دست افراد خاصی و ملکیت فرد باشد، به دلیل تحریم ربا فقط عمل منیع و مصدر ارزش است. اگر فاصله طبقاتی بین فقرا و اغنیا رخ دهد، زیادی اموال اغنیا به فقرا مسترد می‌شود «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج: ۲۴ و ۲۵) (همان: ۱۷۳).

بررسی و سنجش:

۱. قضاوت حسن حنفی درباره روش‌های تفسیری و گزینش روش تفسیر اجتماعی و سیاسی از ابعاد اعتقادی دین برخواسته از هدفی است که حسن حنفی در پروژه «التراث والتجدید» دنبال می‌کند. وی در لایه سیاسی این پروژه یعنی «چپ اسلامی» از دین یا به تعبیر پر کاربرد خودش میراث، ابزاری برای تغییر و

تحقق پیشرفت، رفع اشغالگری، ایجاد آزادی و عدالت اجتماعی را دنبال کند؛ بنابراین، دست به گزینش در میراث اعم از علوم اسلامی یا ظرفیت‌های کتاب و سنت و فرق اسلامی می‌زند، هر آنچه از ابعاد مختلف میراث با اهداف او همخوان است برکشیده می‌شود و هر آنچه به او کمکی نمی‌کند، مورد بی‌مهری یا تحقیر و تأویل‌های افراطی قرار می‌گیرد. نتیجه این نگاه به دین موجب فروکاهش دین به یک ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی می‌شود و ابعاد مناسکی، آیینی، روحی و عرفانی مورد غفلت قرار می‌گیرد، این غفلت موجب تکوین مولودی ناقص الخلقه و کاریکاتوری از اسلام می‌شود. محض نمونه ایشان در مقدمه کتاب «من العقیده الی الثورة» درباره تمحیدهای افتتاح کتب در فرهنگ اسلامی که با نام خداند و درد بر پیامبر اسلام شروع می‌شود می‌گوید: اگر قدما مقدمات ایمانی کتب کلامی را با نام «رحمن» و «رحیم» شروع می‌کردند، ما امروز به اسم «امت» و «زمین» شروع می‌کنیم، امروزه «خدا» و «امت» دو روی یک سکه اند، اگر قدما دغدغه دفاع از خداوند در برابر شرک، تجسم و تشبیه را داشتند، دغدغه امروز ما «عقب ماندگی»، «از بین رفتن ثروت‌های امت» و «اشغالگری فلسطین» است (حنفی، ۲۰۰۳: ۳۰؛ حنفی، ۱۹۸۸/ج ۱: ۷۲) بنابراین، تمامی تلاش‌های حسن حنفی اعم از طرح مباحث معرفتی، نقد، استدلال، تأویل، را در راستای ایدئولوژی سازی از دین به تفسیر و فهم کرد. این نگاه از ایدئولوژی نیز محصول تفکر مدرن و صبغه ای امانیستی دارد، فاقد قداستی حقیقی و چهره ای دنیوی دارد (یوسف بن عدی، ۲۰۱۷: ۵۴۳؛ پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

۲. در تفسیر می‌توان از همه روش‌ها متداول بهره گرفت، در تفسیر روایی، روایت پیامبر و معصومین می‌تواند در فهم آیات و شناسایی مصداق‌ها کمک شایانی کند، تفسیر فقهی روشی در تفسیر نیست؛ بلکه تفسیر موضوعی در حوزه فقه است. تفسیر عرفانی بر خلاف تحلیل حنفی بر خاسته از سرخوردگی گروه‌های اجتماعی در میدان ستیز نیست؛ بلکه خود رویکردی قرآنی دارد، افزون بر آن تجربه‌های عرفانی از سنخ احساسات و تجارب پدیدار شناختی نیست؛ بلکه بر محوریت ایمان و خلوص در توحید شکل می‌گیرد. همه تفسیرهای فلسفی را نیز نمی‌توان متهم به تأویل‌گرایی و پرداختن به انتزاعیات دانست (آقاجانی، ۱۳۹۲: ۳۷۴-۳۷۳). در تحلیل تفاسیر کلامی نیز حنفی باز به اشکال تحلیل مارکسیستی دچار شده است و ادعاهای بدون دلیلی را طرح می‌کند، حال آنکه علم کلام علمی اصیل بر پایه عقل و نقل در تمدن اسلامی شکل گرفته و نباید توقع ارائه ایدئولوژی سیاسی از آن داشت.

۳. روش حنفی در فهم قرآنی، روش گزینشی، نیاز محور، همراه با پیش فرض‌های مارکسیستی است، حال آنکه شناخت دقیق یک مکتب یا یک اثر مستلزم شناخت جامع و درک مقصود صاحب اثر است. تفکیک‌های حنفی از آیات یا واژه‌های قرآنی بر پایه نیازهای بیرونی انسان‌ها نه تفسیر قرآن بلکه گونه‌ای ستیز با قرآن به حساب می‌آید. همین شیوه در رجوع به شواهد تاریخی و حدیثی نیز پی گرفته شده است (السیف، ۲۰۱۵: ۴۳۴).

۴. تفسیرهای حسن حنفی از آیات قرآنی به ویژه کتاب تفسیر موضوعی ایشان پر از خطاهای ادبی (صرف و نحو) اشتباه در نقل آیات، مغالطات و توجیه زدگی در همسو کردن آیات با مقصود خود، تناقض گویی در تبیین‌ها، خلط معانی لغوی و اصطلاحی، تأویل‌های بی ضابطه است. که همه آن‌ها نشان از نگاه ابزاری به آیات قرآن و شتابزدگی در توجیه ایدئولوژی سیاسی- اجتماعی حسن حنفی است (عرفات، ۱۴۴۲: ۲۸-۶؛ عوض، ۱۴۴۲: ۳-۴۲).

۵. شیوه تفسیری حسن حنفی از دین به طور عام و قرآن به طور خاص موجب فرو کاهش دین در ابعاد مختلف فکری، سیاسی- اجتماعی، عرفانی و معنوی به ابعاد سیاسی و اجتماعی که در ایدئولوژی سازی مهم است، می‌شود. افزون بر این، در تفسیر انسان و نیازهای آن نیز افراط رخ می‌دهد و انسان فقط در بعد واحد یعنی بعد حماسی و مقاومت و انقلابی آن فرو کاسته می‌شود؛ بنابراین، فرو کاستن دین با ابعاد وسیع آن به ایدئولوژی هم در فهم دین و قرآن و هم در شناخت انسان ما را دچار مشکل خواهد کرد (الرفاعی، ۲۰۱۲: ۱۲۲).

۶. منابع و مصادر گفتمان حنفی در تدوین دین ایدئولوژیک بسیار متنوع و متکثر می‌باشد از آموزه‌های علوم انسانی، فلسفه‌های معاصر مانند پدیدارشناسی، هرمنوتیک، پراگماتیسم و شخصیت‌های فلسفی مانند هگل، مارکس، فیخته، اسپینوزا تا بهره‌گیری از داده‌های میراث اعم از تحلیل تاریخ و فرق اسلامی تا معارف و آموزه‌های علوم اسلامی مختلف مانند کلام و تفسیر و فرهنگ‌های عمومی و ضرب المثل‌های رایج، تمامی این منابع و مرجعیت‌ها برآیند پیچیده‌ای را سبب شده است که گاهی هر کدام از این رویکردها به لحاظ خاستگاه منافی با دیگری است. ترکیب همه این موارد موجب تشویش ذهنی دنبال کننده میراث حنفی خواهد بود و تطبیق آنها بر میراث دینی و به طور خاص استفاده از آن در تفسیر قرآن آهنگ ناخوشایندی را تولید می‌کند و مساله تحمیل پیش فرض‌ها و آرای پیشین به قرآن و تفسیر به رای را سبب خواهد شد (همان:

جمع بندی و نتیجه گیری

چگونگی فهم متون دینی متناسب با دنیای جدید از مهمترین دغدغه‌های نو اندیشان در جهان عربی- اسلامی به حساب می‌آید. آشنایی و ترجمه شاخه‌های جدید علوم مرتبط با فهم متن مانند زبان‌شناسی، هرمنوتیک، نقد ادبی و تلاش برای ارا نه راه حلی جهت توسعه، رفع فقر، اشغالگری و عقب ماندگی جهان اسلام، زمینه و ظرفیت‌های جدیدی را در اختیار این جریان برای دست زدن به تفسیرهای نو از متون دینی فراهم آورده است. نظریه تفسیری حسن حنفی که از آن با عنوان «چپ اسلامی» یاد می‌کند، سعی دارد با رویکرد گزینشی به میراث و دست زدن به تأویل‌های افراطی از متن دینی، راهکاری برای برون رفت از مشکلات مذکور فراهم آورد. در این روش، متن دینی در تناظر با مشکلات و مسائل زمانه مورد فهم قرار می‌گیرد و مفسر هم زمان نقش عالم دینی- به جهت شروع از متن دینی - و جامعه شناس - به جهت تلاش برای شناخت مسائل واقعی زمانه- بازی می‌کند. فهم و خوانش حنفی از نصوص دینی افزون بر ایدئولوژیک و گزینشی بودن مبتنی بر مبانی و رویکردهای هرمنوتیک فلسفی، پراگماتیسم، پدیدار شناختی و مارکسیستی است. حضور هم زمان این مبانی در صحنه فهم متن دینی و میراث اسلامی، موجب تهی شدن درونی میراث و آسیب‌هایی مانند نسبی گرایی، تاریخ‌مندی، نمادانگاری زبان دین و تقدس زدایی از متون مقدس اسلامی است. این نگرش نه تنها توان حل مشکلات جهان اسلام را ندارد؛ بلکه صورت و محتوای معرفت و سلوک مبتنی بر دیانت را دچار چالش اساسی خواهد کرد.

فهرست منابع

قران کریم.

۱. آقاجانی، نصرالله، (۱۳۹۲)، اسلام و تجدد در مصر، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر.
۳. ابو الخیر، علی، (۲۰۱۱)، حسن حنفی (ثوره العقیده و فلسفه العقل)، بیروت: مرکز الحضاره لتنمیة الفكر الاسلامی، چاپ اول.
۴. احمدی، بابک و مهاجر، مهران و نبوی، محمد (۱۳۷۷)، هرمنوتیک مدرن، نشر مرکز، چاپ اول
۵. اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۸۶)، جایگاه هرمنوتیک در پژوهش‌های سیاسی اسلامی، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، علی اکبر علی خوانی و همکاران، دانشگاه امام صادق، ۵۸۳-۶۳۵.
۶. ادريس الطعان، احمد، (۱۴۲۸)، العلمانیون و قران، ریاض: دار ابن حزم لنشر و التوزیع، چاپ اول.
۷. افتخاری، اصغر، (۱۳۹۰)، مصلحت، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۸. الرفاعی، عبد العجبار، (۲۰۱۲)، إختزال الدین فی الأیدیولوجیا، قضايا اسلامیه معاصره، دارالهادی، شماره ۴۹ و ۵۰، ۱۰۵-۱۲۵.
۹. بوعزه، محمد، (۲۰۱۱)، استراتیجیات التأویل من النصیه الی التفکیکیه، الرباط: دارالامان، چاپ اول.
۱۰. توکلی بینا، میثم، (۱۳۹۱)، متون دینی؛ از قداست تا ادبیّت، قیسات، سال ۱۷ زمستان، ۷-۲۶.
۱۱. پارسانی، حمید، (۱۳۹۰)، سنت، ایدئولوژی، علم، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۲. جمادی، سیاوش، (۱۳۸۵)، زمینه‌ها و زمانه پدیدارشناسی، تهران، ققنوس.
۱۳. حنفی، حسن، (۱۹۸۸)، من العقیده الی الثوره، لبنان: دار التویر الطباعه و النشر، جلد ۱، چاپ اول.
۱۴. حنفی، حسن، (۱۹۸۸)، من العقیده الی الثوره، قاهره: مکتبه مدبولی، جلد ۲، چاپ اول.
۱۵. حنفی، حسن، (۲۰۲۰)، من العقیده الی الثوره، مصر، بیروت، دار التویر، جلد ۳، چاپ اول.

١٦. حنفي، حسن، (٢٠٢٠)، من العقيدة الى الثورة، مصر: موسسه الهنداوى، جلد ٤، چاپ اول.
١٧. حنفي، حسن، (١٩٨٨)، من العقيدة الى الثورة، قاهره: مكتبه مدبولي، جلد ٥، چاپ اول.
١٨. حنفي، حسن، (١٩٨٢)، دراسات الاسلاميه، بيروت: دار التنوير، چاپ اول.
١٩. حنفي، حسن، (١٩٩٦)، هموم الفكر و الوطن، قاهره: دارقبا، چاپ اول.
٢٠. حنفي، حسن، (١٩٩٠)، في الفكر الغربى المعاصر، بيروت: الموسسه الجامعه للدراسا و النشر و التوزيع، چاپ چهارم.
٢١. حنفي، حسن، (١٩٨٣)، قضايا معاصره في فكرنا المعاصر، لبنان: دار التنوير للطباعه و النشر، چاپ دوم.
٢٢. حنفي، حسن، (١٩٩٢)، التراث و التجديد، بيروت: الموسسه الجامعه للدراسات و النشر و التوزيع، چاپ چهارم.
٢٣. حنفي، حسن، (١٩٨٩)، الدين و الثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، اليمين و اليسار في الفكر الدينى، قاهره: مكتبه مدبولي، جلد ٧، چاپ اول.
٢٤. حنفي، حسن، (١٩٨٩)، الدين و الثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١) اليسار الاسلامى و الوحده الوطنيه، قاهره: مكتبه مدبولي، چاپ اول.
٢٥. حنفي، حسن، (٢٠١٨)، ذكريات، مصر: موسسه الهنداوى، چاپ اول.
٢٦. حنفي، حسن، (١٩٨٨)، دراسات فلسفيه، قاهره: مكتبه الاتجلو المصريه، چاپ اول.
٢٧. حنفي، حسن، (٢٠١٠)، الوحي و الواقع، دمشق: مركز الناقد الثقافى، چاپ اول.
٢٨. حنفي، حسن، (١٣٨٠)، از نقد تا سند (٥)، مترجم: سيد محمد حسين روحانى، علوم حديث، شماره ٢٠، تابستان، ١٤٨-١٠٩.
٢٩. حنفي، حسن، (٢٠٠٢)، الهرميو طبقا و علوم التأويل، مجله قضايا السلامى، شماره ١٩، ٨٨-١١٥.
٣٠. حنفي، حسن، (١٣٧٥)، تاريخمندی دانش كلام، نقد و نظر، مترجم: محمد مهدي خلجى، شماره ٩، ٣٧-٥٧.

۳۱. حنفی، حسن و دیگران، (۱۴۲۳)، قضایا اسلامیہ معاصرہ- الاجتہاد الکلامی، بیروت، دار الہادی.
۳۲. حنفی، حسن و دیگران، (۱۴۲۳)، ہرمینوطیقا و التاویل، قضایا اسلامیہ معاصرہ، دار الہادی، شماره ۱۹، ۸۸-۱۲۰.
۳۳. حنفی، حسن، (۲۰۰۵)، من النص الی الواقع، قاہرہ، مرکز الکتاب لنشر.
۳۴. حقیقت، سید صادق، (۱۳۹۴)، روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید، چاپ چہارم.
۳۵. خاتمی، محمود، (۱۳۹۱)، مدخل فلسفہ غریب معاصر، تہران: نشر علم، چاپ دوم.
۳۶. خاتمی، محمود، (۱۳۸۲)، پدیدارشناسی دین، تہران، پژوهشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، چاپ اول.
۳۷. خسرو پناہ، عبدالحسین، (۱۴۰۰)، فراتر از امر بشری، تہران، سازمان انتشارات پژوهشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، چاپ اول.
۳۸. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۶)، درآمدی بر کلام جدید، قم: مرکز نشر ہاجر، چاپ نہم.
۳۹. ریختہ گران، محمد رضا، (۱۳۸۰)، پدیدارشناسی چیست، فصلنامہ فلسفہ دانشگاه تہران، شماره ۲ و ۳، ۱۹۳-۱۹۵.
۴۰. رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، ہوسرل در متن آثارش، تہران، نشر نی.
۴۱. زرکشی، محمد بن بہادر، (۱۴۱۰)، البرہان فی علوم القرآن، محقق: یوسف عبد الرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذہبی و ابراہیم عبداللہ کردی، بیروت، دار المعرف.
۴۲. گروندن، ژان، (۱۳۹۳) ہرمنوتیک، مترجم: محمد رضا ابوالقاسمی، تہران، نشر ماہی.
۴۳. سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۹۷)، معنا، واقع و صدق در گزارہای دینی، قم، پژوهشگاہ حوزہ و دانشگاه و سازمان مطالعہ و تدوین علوم انسانی(سمت)، چاپ اول.
۴۴. شاکرین، حمید رضا، (۱۳۹۴)، روش شناسی عقائد دینی، تہران، سازمان انتشارات پژوهشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، چاپ اول.
۴۵. شولتز، آلفرد، (۱۳۷۱)، چند مفہوم اصلی پدیدارشناسی، مجلہ فرہنگ، مترجم: یوسف ابادری، شماره ۱۱، ۱۱-۳۲.

۴۶. - طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۰)، نه‌ایه الحکمه، تحقیق: غلام رضا فیاضی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۷. کوزنزهوی، دیوید، (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، مترجم: مراد فرهاد پور، تهران، گیل، روشنگران، چاپ ۱.
۴۸. طوطاوی، الشریف، (۲۰۱۵)، هرمنو طبقا النص القرانی فی منظور الیسار الاسلامی (حسن حنفی أنموذجا)، مغرب، موسسه مؤمنون الی حدود، چاپ اول.
۴۹. عبدالحلیم، احمد، (۱۹۹۷)، جدل الانا و الآخر، قاهره: مکتبه موبولی، چاپ اول.
۵۰. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۱)، تاریخی نگری و دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۵۱. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۲)، دلالت متون دینی از نگاه نواعتزالیان، ذهن، شماره ۵۵، ۲۱-۳۷.
۵۲. عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۳)، چالش با ابو زید، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۵۳. علی تبار فیروز جایی، رمضان، (۱۳۹۲)، معرفت دینی، تهران، سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۵۴. عوض، ابراهیم، (۲۰۲۰)، مع التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم للدکتور حسن حنفی، قاهره، مکتبه الشیخ احمد، چاپ اول.
۵۵. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۳)، بیولوژی نص، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، چاپ دوم.
۵۶. مشکات، عبدالرسول (بیات) و همکاران، (۱۳۹۰)، فرهنگ واژه‌ها، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول.
۵۷. محمد رضایی، محمد و عابدینی، عظیم، (۱۳۹۲)، نقد نگرش پراگماتیسم در تبیین ضرورت دین، قیسات، شماره ۶۷، اردیبهشت، ۳۲-۵.
۵۸. مارکس، کارل، (۱۳۹۴)، سرمایه، مترجم: حسن مرتضوی، تهران، نشر لاهیتا.

۵۹. واعظی، احمد، (۱۳۹۲)، تفسیر متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۶۰. واعظی، احمد، (۱۳۹۹)، زوال فقه و حقوق، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۶۱. واعظی احمد، (۱۳۸۹)، نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن، قرآن شناخت، سال سوم، شماره دوم پاییز و زمستان، ۴۱-۶۵.
۶۲. وود، آلن، (۱۳۸۷)، کارل مارکس، مترجم: شهناز مسمی پرست، تهران، ققنوس.
۶۳. -وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، (۱۴۰۷)، الموسوعه الفقهیه، کویت، وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه.
۶۴. همتی، همایون، (۱۳۹۴)، شناخت دانش الهیات، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
۶۵. هوسرل، ادمند، (۲۰۰۷)، فکرة الفینومینو لوجیا، مترجم: انفزو، بیروت، مرکز الدراسات الواحده العربیه، چاپ اول.
۶۶. یوسف بن عدی، ، (۲۰۱۷)، المفکرون العرب: مشاریع و تطلعات (مشروع «التراث و التجدید» لدى حسن حنفي جدل المعرفی و الايديولوجی در کتاب المفکرون العرب: مشاریع و تطلعات)، به کوشش، علی عبود المحمداوی، بیروت: دار الرافدین، چاپ اول.