

واکاوی رویکرد هرمنوتیکی حسن حنفی در تفسیر قرآن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

عبدالله میراحمدی*

سیده زینب حسینی**

چکیده

حسن حنفی از متفکران روشنفکر معاصر مصر، دارای نظریه خاصی درباره هرمنوتیک متن به نام «نظریه تفسیر» است. این نظریه بر تأثیر پیش فرض‌های مفسر در تفسیر، نسبی‌گرایی و قرائت‌های مختلف از دین مبتنی است. پشتوانه فکری حنفی در نظریه‌پردازی از مکاتبی چون پدیدارشناسی، اومانیزم، مارکسیسم، سوسیالیسم و رویکرد تاریخی-تمدنی و نومعتزله به عاریت گرفته شده است. از نظر او هرمنوتیک همان علم تأویل است و متن صورت مجردی است که نیاز به مضمونی دارد که آن را پر کند؛ از این رو ما مضمون معاصری را برای متن قرار می‌دهیم. حنفی با این قرائت هرمنوتیکی می‌خواهد به ارکان ایمان و اسلام مسلط شده، به بازخوانی علم کلام بپردازد. تفسیر او تفسیر تجربی زنده مشترک میان مفسر و خواننده است که متوقف بر غایت، روش و نیازهای مفسر می‌باشد؛ همچنین بر نیازها و مطالبات مردم تمرکز و بر ابراز حق اغلب مردم تکیه کرده، اولویت را به واقعیت و تاریخ می‌دهد. به تفکر التقاطی و گزینشی حنفی انتقادهای جدی و بنیادینی وارد است که در این مقاله به آن می‌پردازیم. در این نوشتار بر خلاف پژوهش‌های پیشین که اغلب بر گزارش و روش‌شناسی اندیشه‌های نوگرای حنفی در بازسازی میراث اسلامی متمرکز شده‌اند، با روش توصیفی و تحلیل مفهومی و گزاره‌ای به تبیین و نقد رویکرد هرمنوتیکی حنفی در تفسیر قرآن پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: حسن حنفی، نومعتزله، پدیدارشناسی، تاریخی‌نگری، هرمنوتیک، نظریه تفسیر، رویکرد التقاطی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی. mirahmadi_a@yahoo.com

** دانش‌پژوه سطح ۴ حوزه علمیه رفیعه المصطفی تهران. szh1364@yahoo.com

مقدمه

با توجه به سیر تاریخی هرمنوتیک در می‌یابیم که این اصطلاح در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ هر چند به لحاظ مفهوم‌شناسی، تعبیری مانند تفسیر و تأویل متون دینی، همچنین روش تأویل و تفسیر متون مقدس در تمامی آنها اشتراک دارد. جدای از دوره قدیم هرمنوتیک که منحصر به تفسیر متون مقدس به‌ویژه در مسیحیت بود، در سده معاصر دو مرحله روش‌شناختی و فلسفی را سپری کرده است. به صورت کلی گستره هرمنوتیک شامل سه حیطه متمایز است:

هرمنوتیک خاص: مجموعه اصول تفسیری ویژه برای هر شاخه معرفتی؛

هرمنوتیک عام: روش‌شناسی فهم و تفسیر در شاخه‌های متعدد علوم؛

هرمنوتیک فلسفی: تأویل فلسفی در پدیده فهم، بدون تمایل به ارائه روش‌های حاکم بر آن (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۸). حیطه اول و دوم به هرمنوتیک روش‌شناختی مشهور است.

هرمنوتیک روش‌شناختی به نوعی ناظر بر روش تفسیر است و اصول و قواعد حاکم بر فهم متن را در کشف مراد مؤلف و دستیابی به معنای نهایی متن معرفی می‌کند. به صورت کلی تمام غایت شخص باورمند به هرمنوتیک روشی که از آن به عنوان «مؤلف‌محور» یا «متن‌محور» یاد می‌کنند، رسیدن به هدفی است که مؤلف در پی بیان آن بوده است. در مقابل، هرمنوتیک فلسفی بی‌آنکه در پی ارائه روش و قواعد حاکم بر فهم متن باشد، در صدد مطلق فهم و چپستی آن است؛ از این رو می‌توان گفت هرمنوتیک فلسفی امکان برداشت‌های مختلف از متن بدون هیچ درک نهایی و ثابت از متن را فراهم می‌سازد. قایلان به این نوع هرمنوتیکی، تفسیر را ترکیبی از افق معنایی متن با افق معنایی مفسر قلمداد می‌کنند؛ از این رو آنان را با عنوان «مفسر‌محور» یاد می‌کنند.

قرآن کریم به عنوان متنی مقدس دربردارنده ویژگی‌ها و ماهیت زبانی است که برای دستیابی به فهم آیات آن، ناچار به تفسیر و تأویل هستیم. بسیار روشن است که این کتاب الهی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی صدوری و دلالتی خاصی استوار است که مفسران به طور نسبی با رعایت قواعد تفسیری پای بند به آنها هستند. در مقابل، بی‌اعتنایی به اصول حاکم به متن، سبب نوعی تکثر در فهم و قرائت‌پذیری متن می‌شود. با توجه به دوگانگی فوق در می‌یابیم هرمنوتیک روشی به مراد جدی شارح نزدیک بوده و درحقیقت یکی از شیوه‌های تفسیری است که برای فهم بهتر متن در کنار

تفسیر و تأویل پدید آمده است. چنین شیوه‌ای به معنای برداشت تأویلی از متن البته با رعایت شروط صحیح آن، از دیرباز مورد توجه جدی متفکران بوده است. در مقابل، هرمنوتیک فلسفی به دلیل دخیل بودن افق ذهنی مفسّر و نقش پیش‌دانسته‌های او بر فرایند فهم متن، به نوعی منجر به باطنی‌گری و نسبی‌گرایی در دین می‌شود.

با جست‌وجو در آثار حسن حنفی - یکی از شاخص‌ترین روشنفکران معاصر مصر - در می‌یابیم که وی قایل به هرمنوتیک فلسفی است؛ هرچند در مواردی به‌ویژه در تعریف هرمنوتیک به گونه‌ی روش‌شناختی آن متمایل می‌شود (ر. ک: سرحانی القرشی، ۱۴۳۴ق، ص ۴۲۰). به باور برخی اندیشمندان، حنفی به جهت رویکرد پدیدارشناختی چپ‌گرا با استفاده از متون دینی و تفاسیر مختلف به بازسازی رادیکال دین می‌پردازد. همچنین از نوشته‌های وی نوعی گرایش هرمنوتیک صوفیانه تراوش می‌شود که به طور طبیعی بسیاری از عالمان و اخوان المسلمین آن را بر نمی‌تابند (مرشدی‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۲). با این حال حنفی برای گریز از اتهام تشابه به دیدگاه‌های غربی‌ها نام دیدگاه خود را «نظریه تفسیر» نهاده و معتقد است هر عصر و نسلی فهم خاص خود را برای متون دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند دیگری را ملزم به فهم متن کند؛ زیرا معرفت نسبی است. بنابراین تعدد دیدگاه‌ها و موضوع وجود دارد و تمامی قرائت‌ها مساوی‌اند. حنفی با این نظریه از ضوابط معروف تفسیر می‌گریزد و تعطیلی دلالت‌های قرآن کریم را در زیر پرده فهم واقعی و تفسیر احساسی متن جست‌وجو می‌کند. از نظر محققان شناخت واقعیت یا نظریه تفسیر به عنوان یکی از ابعاد پروژه فکری حنفی که وی در آن به دنبال ارائه نظری محکم درباره واقعیت است، بر متن تکیه ندارد؛ چنان‌که حنفی در پروژه تجدید تراث اسلامی با چنین رویکردی پیش رفته است (بصیری بسیج، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

۱. عقل‌گرایی به مثابه رویکرد فکری حسن حنفی

حنفی به لحاظ روش یک عقل‌گراست. از نظر او در ابتدا باید بین عقل و نقل رابطه برقرار کرد. در مرحله بعد باید عقل را بر متن مقدم داشت. بر این اساس حنفی به پرسش‌های هرمنوتیکی توجه دارد و در زمینه فلسفه متن با پرسش‌هایی روبه‌روست. او معتقد است ما باید برخی مفاهیم جدید

را از دل سنت استخراج کنیم؛ با این حال آنچه برای او اهمیت دارد، آن است که چگونه می‌توان با آفرینش مفاهیم جدید در حوزه دین به توسعه دنیای اسلامی پرداخت. حنفی برای بازسازی و بازخوانی سنت، به اصول مسلم عقلی که در فهم متن دینی بسیار کمک کننده است، توجه دارد. او در این مسیر به طور نسبی مانند معتزله گام بر می‌دارد؛ چنان‌که بر خلاف اشاعره که متن را بر عقل مقدم کردند، معتزلیان اصل عقل را بر متن مقدم داشتند. در این میان نومعتزلیان که حنفی از پیروان آن است، یک سلسله اصول عقلی برون‌متنی و پیشین را پذیرفته‌اند. در مواردی نیز که متن ظاهری قرآن و حدیث با احکام عقلی ناسازگار است، به تأویل دست‌زده، عبارات را بر مجاز یا استعاره حمل می‌کنند (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۱۹). با این حال باید به این نکته توجه داشت که حنفی در برخی مبانی معرفتی با معتزله همفکری دارد نه در تمامی آنها؛ زیرا وی همچون همفکران نومعتزله‌اش در مسائلی مانند تعریف عقل، نوع نگرش به دین و روش فهم نصوص دینی با معتزله اختلاف جدی دارند؛ چنان‌که عقل در نگاه طبقه متأخر نومعتزله، مستقل از وحی و خودبنیاد غربی است که همه آموزه‌های دین با آن سنجیده می‌شود (میراحمدی و حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۸).

حنفی تمام شریعت و آموزه‌های دینی را بر اساس واقعیت و مبانی عقلی معتزله تفسیر و تحلیل می‌کند. از نظرگاه او نگاه اشعری موجب شده است هر پیشامدی، گریزناپذیر و قطعی شود؛ در حالی که اگر به عقل‌گرایی روی آوریم، می‌توانیم فعالانه جهان را به سود خود تغییر دهیم. از نظر او «به جای آنکه بگوییم ما در جهانی بی‌هدف زندگی می‌کنیم که صلاح و صلاح‌مند در آن رعایت نمی‌شود و علیت بر آن حکومت نمی‌کند و رنج‌ها و دردها گریزناپذیرند - همچنان‌که گزینه اشعری کهن چنین باور داشت - می‌توان گزینه اعتزالی را زنده کرد و برگزید. با توجه به شرایط این دوران که دستیابی به اهداف کلی، هدف‌مندی را ضرورت می‌بخشد و دفاع از مصالح مردم و چاره‌اندیشی برای دردهایی که سرپوشی برای احساس ناتوانی از دفع ظلم است، رعایت و توجه به صلاح و صلاحیت‌مند را ایجاب می‌کند. برای آنکه انسان بتواند جهانی را که در آن زندگی می‌کند، دریابد و بر قوانین آن به سود خود چیره شود، باید جهان را علیت‌مند و اسباب را فراگیر بیند» (همان).

تأکید حنفی بر عقل‌گرایی و عقل‌محوری اعتزالی تا اندازه‌ای است که به بازخوانی علم کلام می‌پردازد و دیدگاه او در مقولاتی مثل وحی، نبوت، معجزه‌باوری، معاد، ایمان و عمل و امامت

آشکار است؛ برای نمونه درباره وحی و نبوت چنین می‌نویسد: «در موضوع‌های سمعی ظنی که وجدان و آگاهی فرهنگی مردم را می‌سازد، نیز می‌توان قدرت انتخاب میان گزینه‌ها را زنده کرد و بازیافت؛ به طور مثال درباره نبوت می‌توان احکام سه‌گانه عقل درباره آن را طبق مراحل تکامل بشریت و پیشرفت آگاهی انسانی جاری دانست. نبوت در آغاز واجب بود، سپس در آخرین مرحله وحی یعنی اسلام ممکن شد؛ چراکه عقل بنیاد نقل است و هر که در عقل طعن زند، در نقل طعن زده است و منقول صحیح با معقول صریح موافق است. از این پس نبوت محال است؛ زیرا وحی کمال یافته و عقل انسانی به استقلال ذاتی رسیده است» (همان).

۲. مبانی فکری حسن حنفی

الف) رویکرد پدیدارشناختی

یکی از مکاتب فلسفی که تأثیر بسزایی در اندیشه حسن حنفی داشته و حنفی خود را از پیروان آن می‌داند، پدیدارشناسی هوسرل است. بر اساس قاموس‌های واژگان، «پدیدارشناسی» عبارت از مطالعه یا شناخت پدیدار است؛ چون هر چیزی که ظاهر می‌شود، پدیدار است (دارتیگ، ۱۳۹۵، ص ۲). پدیدار هر چیزی است که در حیطه ادراک و آگاهی انسان قرار می‌گیرد؛ مانند پدیده‌های مادی، زیست‌شناختی و انفعالی (نوالی، ۱۳۶۹، ص ۹۶)؛ از این رو پدیدارشناسی، مطالعه توصیفی پدیده‌ها و شناخت آنهاست به همان نحوی که آنها خود را در زمان و مکان پدیدار می‌سازند (همان، ص ۱۱۱). پدیدار به معنای خاص، امر بی‌واسطه‌ای است که توسط ادراک انسان دریافت می‌شود. اگر ما بتوانیم امر واقع را برکنار از قالب‌های پیشین و مفهومی و آن طور که خود را می‌نماید، درک کنیم، به ادراک پدیدار یا خود شیء نایل شده‌ایم. این گونه است که می‌توان به «خود چیزها» راه برد که در پدیدارشناسی «بازگشت به خود» نام دارد (پین، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰). بنابراین پدیدارشناسی هوسرل جای هستی‌شناسی را می‌گیرد؛ زیرا معنای هستی و معنای پدیدار از هم جداشدنی نیستند.

هوسرل می‌خواهد به جای پدیدارشناسی‌ای که هستی‌شناسی محال آن را محدود می‌کند و به

جای هستی‌شناسی‌ای که پدیدارشناسی را در خود منحل نموده، از آن چشم‌پوشد و سرانجام آن پدیدارشناسی را جانشین می‌نماید که از هستی‌شناسی به عنوان رشته متمایز چشم‌می‌پوشد و بالاخره خود به روش خاص خود، هستی‌شناسی و علم به هستی می‌گردد. در واقع از زمانی که هستی و زیربنای حقیقی عالم در ضمن پدیدار بررسی شد و هرچه جز پدیدار بود، میان پرانتز قرار گرفت و به طور موقت از آن صرف نظر شد، پدیدارشناسی به وجود آمد. بر این اساس دیگر هستی و پدیدار از هم جداشدنی نیستند؛ اما هستی در ضمن مطالعه پدیدارها به دست آمد (دارتگ، ۱۳۹۵، ص ۳). به بیان دیگر ادراک بدون متعلق ادراک وجود ندارد و امر واقع بدون ادراک قابل فهم نمی‌باشد؛ پس ادراک همواره ادراک یک چیزی است و این جمله مشهوری است که شعار پدیدارشناسی است (لیوتار، ۱۳۹۴، صص ۳۰ و ۵۴)؛ از این رو پدیدار نوعی آغاز برای دریافت و شناسایی بیشتر است که پایانی برای آن قابل تصور نیست.

پدیدارشناسی هوسرل بزرگ‌ترین تأثیر را بر هرمنوتیک گذاشته است؛ تا جایی که پل ریکور هرمنوتیک مدرن را آمیخته با پدیدارشناسی می‌داند و بیان می‌کند که «هرمنوتیک را باید شاخه‌ای از درخت پدیدارشناسی دانست» (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۶۸). خواندن و تأویل متن، بدین‌سان، کنارگذاشتن تمامی پیش‌فرض‌ها و پیش‌نهادها‌های تاریخی نظری است تا ما با خلوص و حضور متن آشنا شویم.

حنفی با بهره‌گرفتن از اندیشه‌های هوسرل به بحران شکل‌گیری «خود» در جامعه عرب معتقد است. اوریشه بحران را در ارزش‌های غیر اصالی که در متن فرهنگ ما و بالطبع در کارکرد، اندیشه و رفتار، ادبیات، زبان، شعر و نوع نگاه ما به مسائل گوناگون وجود دارد، می‌جوید (حنفی، ۱۳۷۹، ص ۱۱). در ادامه نیز به بررسی بحران فوق در عبور از فرهنگ و در بن‌مایه‌های فلسفی می‌پردازد. به باور او رشد فلسفه اسلامی موجب پیوند عقل و ایمان شد و این رویکرد به جهان مسیحیت منتقل شد و آنها فرهنگ عقلی را پایه‌ریزی کردند؛ اما متأسفانه راهی را که تمدن اسلامی آغاز کرده بود، ادامه نیافت و اولین بار غزالی در قرن پنجم هجری با کتاب تهافت الفلاسفه به علوم عقلی حمله کرد. در این میان مسلمانان اثر غزالی را پذیرفتند؛ ولی به اثر ابن رشد به نام تهافت التهافت توجهی نکردند؛ در حالی که در غرب حامیان فلسفه اسلامی ابن رشد را به غزالی ترجیح دادند. حنفی فاصله‌گرفتن از زبان عقیدتی و رفتن به سوی زبانی را که در اوایل تمدن اسلامی مورد استفاده

فلسفه بود، راه نجات از این مسئله می‌داند (همان، ص ۳۸-۳۹).

نقد

پدیدارشناختی هوسرلی با اعتقاد به اصالت وجود نقد می‌شود؛ به این گونه که «مفاهیم موجود در ذهن انسان جز شأنیت حکایت‌گری از خارج، خود عین واقعیت نخواهند بود. از سوی دیگر ویژگی ذاتی مفاهیم ذهنی کاشفیت است؛ به طوری که فرض علم بدون کاشفیت یا بیرون‌نما، فرضی محال است و همچنین فرض کاشفیت علم بدون مکشوف بیرون از خود فرضی محال است» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۹۷)؛ زیرا در هر دو صورت، مفروض آن است که از واقعیتی به نام علم خبر داده‌ایم و این خبر بیانگر چیزی است که آن را باور داریم، هر چند مدعای ما عدم کاشفیت علم یا عدم واقعیتی مکشوف باشد. بنابراین اگر کاشفیت علم نسبت به واقعیتی را به رسمیت نشناسیم، اعتبار دو ادعای فوق مخدوش خواهد شد. با این حال فیلسوفان اسلامی مسئله خطا در ادراک را به شیوه متقنی پاسخ می‌دهند که نه به انکار حقیقت منتهی می‌شود و نه به انکار عینیت خارجی. تفصیل این بحث به منابع فلسفی باز می‌گردد (همان، ص ۱۷۸-۲۱۴). با اعتقاد به این مبنا، بطلان برخی مکاتب غربی مانند پدیدارشناسی، مارکسیسم و رئالیسم آشکار می‌شود.

ب) رویکرد تاریخی نگری

تاریخی نگری یا مکتب اصالت تاریخ به عنوان یک نگرش، بینش و جهان بینی در عصر حاضر به معنای نگرش تاریخی به ذات انسان و عقل و فهم اوست. در چنین نگرشی هر چیزی زاینده شرایط تاریخی و اوضاع و احوال پیشینی و پیرامونی است و تنها در همان ظرف قابل فهم است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹-۱۲۰). از نظر حنفی [ی تاریخ‌مندی به معنای پیدایش، پاکیزگی و بالندگی پدیده‌ای، در جامعه‌ای ویژه با زمینه‌ها و جغرافیای مرزبندی شده و در دوران زمانی ویژه است. اندیشه، پدیده است و پدیده‌ای فکری، پدیده‌هایی اجتماعی‌اند و پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌هایی تاریخی‌اند. هیچ چیز اندیشه‌مندی جز در جامعه و تاریخ پدید نمی‌آید (حنفی، ۱۳۷۵، ص ۳۸).

در نظر حنفی مفهوم تاریخ‌مندی لزوماً با مفهوم غربی «Historicite»^{*} پیوند ندارد؛ تاریخ‌مندی چیزی است که در میان ما رخ داده است. تاریخ رشد و پیدایش فرقه‌های اسلامی که بیان تاریخ فرقه‌ها و ساختار عقاید است، مانند علم کلام تاریخ‌مند است (همو، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۴۵). در این میان تاریخ‌مندی دانش کلام در تاریخ فرقه‌ها و تاریخ نظام قواعد عقاید و تاریخ فرهنگ و تاریخ عصر یا زمان آشکار می‌گردد. تاریخ فرقه‌ها اثبات می‌کند که فرقه‌های کلامی در بستر اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای که تاریخ‌نگاران فرقه‌ها توصیف کرده‌اند، پدید آمده‌اند.

از دیدگاه حنفی نظام و قواعد عقاید، تاریخی است و در گذر روزگاران شکل می‌گیرد و پدید می‌آید و هر نسلی به نسل پیشین موضوعی یا انگاره‌ای یا محوری یا ساختاری می‌افزاید. شرایط تاریخی دگرگون می‌شود و متکلم جدید ناگزیر است که به خطرگاه‌های نو اندیشیده و از آینده امت به نام دانش کلام جدید دفاع کند و تعریف نو یا هدف نو یا موضوع نو و روشی نو برای آن بیافریند. دانش کلام جدید نماد همپایی وجدان امت با روح عصر است تا بتواند از این گسست دشوار و دوگانگی شخصیت در میانه میراث گذشته و هم‌آوردجویی‌های کنونی بگذرد؛ بنابراین دانش کلام، دانش تاریخی نابی است که در بستر تاریخ پدید آمده و با تکامل تاریخ تکامل یافته است (همان، ص ۴۲).

نقد

اسلام دارای نظامی از الفاظ، مفاهیم و معانی است که در طول ۲۳ سال به طور مدون در قالب آیات قرآن بیان شده و سپس توسط امامان علیهم‌السلام گسترش یافته است؛ از این رو قوام اسلام به زمان و دوره منحصر نمی‌شود تا مجالی برای نوسازی و بازسازی آن به اقتضای تغییرات زمانی باشد. از طرفی قرآن مهم‌ترین و مورد اعتمادترین منبع تفکر دینی است و توسط انسان‌ها صادر نشده، بلکه انسان می‌تواند مفسر و مبین آن باشد و آموزه‌های آن از عصر نزول تا کنون توسط مسلمانان با دلالت‌های واحد و مشترک تلقی شده است؛ پس مجالی برای تغییر تاریخی آن وجود ندارد.

* تاریخ‌باوری گرایشی در فلسفه و علوم انسانی است که با توجه به سیر تاریخی تکوین پدیده‌های اجتماعی، معنای آنها را روشن می‌کند و نیز فلسفه‌ای است که به تاریخ، اصالت می‌دهد و تاریخ انسان و حتی تاریخ وجود را دارای سیر تکوینی کمال‌یابنده و متوجه به جهتی خاص می‌داند (کاپلستون، ۱۳۶۷، ص ۴۳۵).

هرچند عوامل سیاسی و اجتماعی بسیاری در شکل‌گیری مکاتب کلامی و فقهی دخیل بوده‌اند، پس از شکل‌گیری علوم و آموزه‌های اسلامی هیچ‌گونه تغییر و تحولی به بهانه تغییر شرایط اجتماعی یا سیاسی یا عینی در آن راه ندارد؛ زیرا ورود هر گونه تغییر و تحول تحت عنوان نسبیّت، تنها شکاکیت را به همراه خواهد داشت. افزون بر این، چنان‌که برخی از اندیشمندان تصریح کرده‌اند، منشأ دین حقیقت لایتغیر الهی است و مقصد و مخاطب آن نیز فطرت و ذات و روح انسان‌هاست که به صراحت قرآن، امری مشترک بین همه انسان‌ها و تبدیل‌ناپذیر است (روم: ۳۰). فطرت نیز امری تاریخ‌مند نیست و گذشت زمان و تغییر مکان و اوضاع و احوال، آن را کهنه نمی‌کند؛ همچنین از آنجا که قرآن برای هدایت بعد فطری و مجرد انسان فرود آمده است، هرگز نمی‌تواند حاصل یا متأثر از فرهنگ زمانه باشد تا به عنوان محصول فرهنگی تلقی گردد (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳-۱۲۴).

۳. هرمنوتیک از دیدگاه حسن حنفی

اندیشمندان هرمنوتیک را به دانش تأویل و تفسیر معنا کرده‌اند، بی‌آنکه به تفاوت‌های بنیادین آنها توجه کنند (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹). بسیار روشن است که مفسّر در دانش تفسیر بدون آنکه به حیطة مسائل باطنی و به اعماق متن وارد شود، بر لغت، اسباب نزول و مدلول‌های ظاهری تکیه می‌کند. در مقابل در دانش تأویل، از سطح علوم لغوی و ظاهر و واقع تجاوز کرده و به سطح معانی باطنی متن و ابعاد مختلف آن می‌رسد. بر این اساس تأویل همخوانی بیشتری با هرمنوتیک دارد؛ زیرا تأویل دربرگیرنده ابعاد باطنی متن است؛ اما تفسیر، صرف گردآوری لغوی و فهم از طریق مباحث الفاظ است؛ از این روست که برخی مانند پل ریکور هرمنوتیک را همان تأویل فعالیت ذهنی و کشف باطنی متن می‌دانند که در پس معنای ظاهری پنهان شده است (پورحسن، ۱۳۸۴، ص ۱). به صورت کلی از میان اندیشه‌های هرمنوتیکی عرضه‌شده در شاخه‌های گوناگون علوم اسلامی برخی مقدمات تفسیری همچون قواعد حاکم بر فهم متن، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر رمزی و تمثیلی از گونه‌های گرایش هرمنوتیکی به شمار می‌آیند (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۵۲-۵۳).

به نظر حسن حنفی هرمنوتیک اصطلاحی است که به مجموعه قواعد و معیارهایی اشاره می‌کند

که مفسر باید برای فهم متن دینی از آنها تبعیت کند. بر اساس این معنا هرمنوتیک از تفسیر جدا می‌شود؛ زیرا تفسیر به جزئیات کاربردی اشاره می‌کند، اما هرمنوتیک به «نظریه در تفسیر» اشاره می‌کند (سرحانی القرشی، ۱۴۳۴ق، ص ۴۲۰). هرمنوتیک دینی نیز روشی است که از خلال آن اخلاقیات متن آشکار می‌شود که تلاش می‌کند آن روش را وسیله‌ای برای کشف حقیقت دینی قرار دهد، با صرف نظر از اینکه حقیقت، متافیزیکی است یا طبیعی یا اخلاقی اجتماعی. هرمنوتیک دینی می‌کوشد جهان دین را آن گونه که از متن بر می‌آید، بنا کند، بدون اینکه موضع‌گیری نموده یا در مقام نقد برآید (حنفی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۸).

اصطلاح هرمنوتیک اصطلاحی است که دارای وابستگی فرهنگی است؛ وابستگی‌ای که محتوای معنایی آن را تشکیل می‌دهد؛ پس نباید انتظار داشت خارج از چارچوب طبیعی خاص خود حرکت کند. بنابراین بحثی از هرمنوتیک در فرهنگ عربی و اسلامی وجود ندارد و به همین دلیل معنای مابازا در فرهنگ اسلامی - عربی برای آن موجود نیست (معتصم، ۱۴۳۰ق، ص ۵۸).

۴. تأثیرپذیری حسن حنفی از هرمنوتیک

تأثیرپذیری حسن حنفی از هرمنوتیک به حدی زیاد بوده که نصر حامد ابوزید، شاگرد وی، او را (شخصیتی) هرمنوتیکی نامیده است. این اثرپذیری نتیجه شاگردی او نزد یکی از نمایندگان هرمنوتیک در عصر حاضر به نام پل ریکور است. حنفی اسم بیگانه هرمنوتیک را که دارای منشأ غربی است رها کرده و آن را «نظریه تفسیر» نامیده است؛ زیرا پروای آن داشته است که به تأثیرپذیری از پل ریکور متهم شود.

هدف حنفی از «نظریه تفسیر» بازسازی دو تمدن اسلامی و غربی با هم است. از نظر او «تفسیر نظریه‌ای است که به واسطه آن، بازسازی علوم و همچنین انتقال وحی به بشر ممکن می‌شود و با آن، رویکرد تمدنی ما به نسبت فرهنگ‌های معاصر روشن می‌گردد» (حنفی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۳-۱۸۴).

به واسطه این روش جدید در تفسیر امکان طبقه‌بندی مدخل‌های جدید برای متن و شناخت اشتباه‌های تفاسیر و در پی آن شناخت اشتباه‌های روش‌های تفسیری وجود دارد. به هر صورت

نظریه حنفی در تفسیر از ایده‌های نو در تفسیر حمایت کرده و هر گونه باقی ماندن بر اوضاع تفسیری گذشته را رد می‌کند (همو، ۱۹۸۷، ج ۶، ص ۲۶۵-۲۶۶).

در پس این تئوری حنفی درباره نظریه تفسیر غلبه بر روش‌های تفسیر - که به مدت مدیدی در میراث اسلامی ما دنبال می‌شده‌اند- و همچنین آفرینش روش‌های جایگزین روش‌های غربی پنهان شده است. همان طور که او می‌خواهد تفسیر صحابه را با این حجت که ایشان رجال هستند و وی نیز رجل است، پشت سر بگذارد. وی در این باره می‌نویسد: «روش ما عدم احتجاج به احدی از پیشینیان و معاصران است. ایشان رجال هستند و ما نیز رجالیم» (همو، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۳۴).

۱۳۷

قیس

واکاوی رویکرد هرمنوتیک
حسن حنفی در تفسیر قرآن

نقد

با وجود پذیرش نگاه نو به قرآن و متوقف نمودن در تفسیرهای گذشتگان، کنار نهادن میراث تفسیری متقدمان چندان روشمند به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بدون گذشته چگونه می‌توان امروز و فردا را فهمید و مدیریت کرد. در واقع باید سنت را یک صندوق ذخیره دید که می‌توان در صورت برداشت‌های حساب‌شده از آن، به رفع ابهامات و مشکلات اجتماعی کمک کند (بیات و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۵۸۶-۵۹۲)؛ همچنین طرفداران هرمنوتیک نتوانسته‌اند فهم گذشته را بدون میانجی‌گری و فرهنگ زمان حال دریابند و نیز نتوانسته‌اند ارزیابی گذشته را بدون فرهنگ زمان حال انجام دهند؛ از این رو دیوار بلندی در هرمنوتیک بین گذشته و حال وجود دارد (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۶۲). در این میان پرسش جدی آن است که آیا فهم برخی آیات مانند آیات مجمل و مبهم، جزئیات داستان‌ها و شأن نزول پاره‌ای از آیات و دسترسی به مفاهیم غیبی قرآن مانند جزئیات عالم قیامت و بهشت و دوزخ، بدون مراجعه به تفاسیر روایی و جوامع حدیثی متقدم و سنت تفسیری گذشتگان امکان‌پذیر است؟ همچنین برای آگاهی از فرهنگ زمان نزول و مطالعه احوال مردم در آن زمان و علم به فرهنگ تشریح نزول، چاره‌ای جز بهره‌گیری از سنت تفسیری گذشتگان نیست.

اجزای نظریه تفسیر حسن حنفی

حسن حنفی برای نظریه‌اش در تفسیر سه جزء قرار داده است که عبارت‌اند از:

۱. جزء اول اختصاص به عهد جدید دارد تا صحت وحی در تاریخ تحقق یابد. شروع این تاریخ از مراحل وحی پیشین است تا آخرین مرحله وحی یعنی تورات و انجیل. بررسی صحت وحی باید از جهت فهم متون یا از جهت سلوک اهل کتاب با به کارگیری روش‌های نقل تاریخی شفاهی یا کتبی باشد تا بتوان به درجه‌ای از یقین درباره متون دینی رسید (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۴).

۲. در جزء دوم که به عهد قدیم اختصاص دارد، کتاب مقدس تحلیل می‌شود و تمییز میان کتاب مقدس و کتاب‌های فراوان یهودیان انجام می‌شود؛ همچنین تلاش برای جدایی میان کتاب‌های پیامبران بنی اسرائیل از کتاب‌های حکمت و افتراق میان آنچه پیامبران بیان کرده‌اند و آنچه احبار و پادشاهان گفته‌اند، انجام می‌شود. سپس به بررسی تکامل عقاید بنی اسرائیل که از تاریخ قومی ایشان جدا نیست، می‌پردازد (همان، ص ۱۸۵).

۳. جزء سوم به روش قرآن کریم اختصاص دارد. به گفته حنفی «این جزء تلاشی است برای شناخت روش‌های تفسیری‌ای که میراث گذشته ما تعریف کرده است؛ روش تفسیر کلامی، فلسفی، فقهی و صوفی که دامنه آنها شامل روش نصی، عقلی، واقعی و وجدانی می‌شود. نظریه تفسیر جدید شامل همه اینها می‌شود. از آگاهی حسی که توسط تجارب طبیعی حاصل می‌شود و عقل به تحلیل آن می‌پردازد، شروع شده و به معانی متن که ادراک آن توسط حس نیز ممکن است، می‌رسد» (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۵. ر. ک: همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱). بدین وسیله فهم جدید برای نصوص که مبنی بر دین عقل و دین طبیعت و دین حریت و دین انسانیت است، میسر می‌شود. این فهم جدید، مصلحت عامه را محقق ساخته، با واقعیت معاصر هماهنگ است؛ کنترل‌کننده وحی و مدعی آن می‌شود و به جای اینکه وحی از آسمان نازل شود، از زمین بالا می‌رود.

حسن حنفی زمانی که می‌خواهد دین را انسانی کند، آن را از محتوای الهی‌اش جدا و مضامین جدید انسانی را به دین می‌بخشد؛ همچنین از آنجا که روش‌های متداول تفسیر میان مسلمانان مانند تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن با سنت و اقوال صحابه و تابعان یا تفسیر با لغت عرب او را یاری نمی‌کنند، از هرمنوتیک بهره می‌برد. از نظر او هرمنوتیک هر چیزی را به تأویل می‌برد؛ بلکه تأویل را اصل در هر کلامی می‌شمارد. به نظر حنفی هرمنوتیک یکی از الگوهای قرائت هر متنی است و بحث از گوینده متن خارج از دامنه بحث است (همو، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۵۶۱).

در دیدگاه پل ریکور هدف از تفسیر، صرف رمزگشایی کردن نیست؛ بلکه شروع تفسیر از لایه

ظاهری معناست و فرایند تفسیر بر حل کدهای معنای باطنی در معنای ظاهری و کشف سطوح معنای باطنی پنهان شده در معنای ظاهری استوار است (ابوزید، ۲۰۰۱م، ص ۴۵). حنفی نیز از استاد خود پل ریکور در باب رمزیت تأثیر پذیرفته و با او هم عقیده است. بنابراین از نظر وی رمز تنها وسیله برای رسیدن به معنای باطنی است؛ به ویژه آنکه رمز یکی از اجزای دلیل نقلی است. چنان که می‌گوید: «اگر دلیل مکتوب باشد، رموز و حروف مانند یکی از اجزای دلیل هستند» (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۷۱). همچنین هماهنگ با تفکر مارکسیستی خود قایل است که تفسیر بر رمز به معنای عام لغوی و اجتماعی اش تمرکز کرده است. با ظاهر نیز به عنوان یک فهم اشتباه و حقیقت مجعول که قابل اعتماد نیست، تعامل می‌کند. او به وجوب ازاله معنای ظاهری و رسیدن به معنای پنهان پشت لایه ظاهری معتقد است.

وی این امر را در نظریه تفسیرش با اهمیت می‌داند و در جایی که جوانب موفقیت فلاسفه را بیان می‌کند، یکی از این جوانب را کشف جانب رمزی در متون دینی، اسلوب خیال و تصویرهای هنری می‌داند؛ از این رو وظیفه فیلسوف نفوذ به ماورای خیال، رهاکردن تصویرهای هنری و از بین بردن حرفیت معناست؛ در حالی که در علم کلام، جریان معنای حرفی همچنان غالب است. در این میان وی باقی ماندن بر تفسیر حرفی نصوص را برگزیده است (حنفی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۵۷/ابوزید، ۲۰۰۱م، ص ۴۵).

در نظر حنفی تمام دین رموزی هستند که فیلسوف از عهده حل و درک آن بر می‌آید (حنفی، ۱۹۸۲م، ج ۱، ص ۹۳) و تأکید می‌کند که تفسیر از حیث مبدأ تلاشی برای جست‌وجوی حقایقی است که ورای کلمات هستند و حقایقی است که معانی به آن اشاره دارند (همو، ۱۹۸۸م، ج ۴، ص ۳۱۱).

نقد

بدون تردید زبان دین به‌ویژه زبان قرآن مانند هر زبان عقلایی دیگری در مواردی از تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه و استعاره بهره گرفته است؛ اما این به معنای رمزی، تخیلی و غیرواقعی بودن تمام دین و زبان قرآن نیست. به طور کلی مراد از رمز و تمثیل در قرآن عدم مطابق خارجی واقع‌ای در آن

نیست، بلکه حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته و به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۲۴). افزون بر این، زبان دین معماگونه و رمزگونه نیست تا کسی آن را نفهمد یا گروه خاصی به آن پی ببرند؛ زیرا دین برای هدایت توده مردم آمده است و چیزی که برای هدایت همه مردم است، باید معارف و حقایق را به گونه‌ای بیان کند که همگان حق و صدق بودن آن را بفهمند و نیز برتری آن را در مقایسه با سایر افکار و آرا یافته، آن را بپذیرند. از آنجا که ضرورت دارد زبان دین باید برای همگان قابل فهم باشد، اولاً پیامبران الهی به زبان قوم خودشان مبعوث شدند؛ ثانیاً پیامبران با زبان مردم احتجاج کرده، به سؤال‌های آنها پاسخ می‌دادند (همو، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۷۸).

بسیار روشن است که این میزان از افراط در درون‌گرایی و مقیدساختن فهم به نفوذ به ماورای خیال و صور هنری، تفسیر متن را از تکرارپذیری و قابلیت بررسی توسط دیگران که از خصایص روش‌های علمی است، دور می‌سازد؛ چنان‌که خود حنفی جزء سوم نظریه‌اش را تلاشی می‌داند برای شناخت روش‌های تفسیری‌ای که میراث گذشته ما تعریف کرده است. در متون مقدس، رمزی‌انگاشتن دین و تلاش مفسر برای رمزگشایی از آن پذیرفتنی نیست؛ زیرا در این صورت، فیلسوف و مفسر در پی درک مراد و قصد واقعی گوینده متن برای استنباط رأی واقعی خداوند، گاه نظرات خود را بر آن متون تحمیل می‌کنند و نتیجه‌ای را که خود می‌خواهند یا میل به آن دارند، استخراج می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۹۸-۱۴۴). این گونه تلقی از دین یادآور رویکرد غیر واقع‌گرای باطنیان و متصوفه است که به رمزگونه دانستن زبان دین باور دارند و غرض اصلی و گوهر معنا را حقیقت نهفته در ورای الفاظ می‌دانند. از نظر آنها زبان قرآن سراسر زبان رمز است که به‌نوعی برای پنهان‌ماندن از نفوس غیر مستعد، در پوشش الفاظ قرار گرفته است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، صص ۲۶۷ و ۲۷۰). چنین رویکردی سبب می‌شود از هر لفظی معنای دلخواه خود اخذ شود و انحرافی روشن و مبتنی بر خواسته‌ها و برداشت‌های شخصی خواهد بود (همان، ص ۲۷۳).

۵. قرائت هرمنوتیکی متون از دیدگاه حسن حنفی

حنفی در تعامل با وحی به هرمنوتیک تمسک کرده است. از نظر او متنی وجود ندارد که تفسیر

آن دشوار باشد؛ زیرا متن صورت مجرد و بی قالبی است که نیاز به مضمون معاصر دارد که آن را پر کند. طبیعت این مضمون به گونه‌ای است که می‌تواند متن را از نیازها و مقتضیات زمانه پر کند؛ بنابراین تأویل در اینجا ضرورتی اجتماعی است که وحی را به نظام دیگری تغییر می‌دهد (ر. ک: همو، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵). پس منظور حنفی از تأویل، فهم معنای متن نیست؛ بلکه پرکردن قالب متن با مضمون معاصر است تا در نهایت به پیدایش دین جدید بینجامد.

حنفی با این قرائت هرمنوتیکی به ارکان ایمان و اسلام مسلط می‌شود. او به عنوان تأویل هرمنوتیکی و به قصد انسان‌سازی دین وارد عمل می‌شود و کارش را از لفظ جلاله «الله» آغاز می‌کند. او «الله» را لفظی ادبی می‌داند که از آن به گریه‌های درد و فریادهای شادی تعبیر می‌کند، ولی معنای مشخصی برای آن در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا لفظ «الله» حاوی معانی بسیاری است که برخی با برخی دیگر متعارض اند (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۳-۱۱۴). حنفی با همین رویکرد به تبیین بهشت و جهنم پرداخته و می‌گوید: «این دو در مکان و زمان نیستند، بلکه دو صورت هنری برای اثرهای روان‌شناختی برانگیختن و بیم‌دادن هستند» (همو، ۱۹۸۹م، ص ۳۰). او به همین منوال ارکان اسلام را به تأویلی مشابه با تأویل‌های باطنیه می‌برد؛ زیرا در نظر او شریعت وسیله است نه غایت؛ وسیله‌ای که با آن انسان به فایده‌ای می‌رسد، ولی شریعت تنها وسیله برای وصول به آن فایده نیست (ر. ک: همو، ۱۹۸۸م، ج ۴، ص ۵۵).

دیدگاه فوق از مشی فلسفی حنفی ناشی می‌شود؛ چراکه برخی فلاسفه خود را از وحی و حتی از خدا بی‌نیاز می‌دیدند؛ از این رواز نماز دست برداشته و سجاده‌اش را پس از آنکه مدتی به دیوار آویخته بود، صدقه داد (همو، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۶۲۵). درحقیقت مقتضای دین عقلانی کانتی که حنفی پیرو آن است، این است که نماز ترک شود. کانت شعائر را از دین عقلی بیرون کرد و باور داشت که انسان متمدن باید از نماز دست بردارد؛ زیرا نماز نفاق است؛ خواه نهانی ادا شود یا آشکارا؛ چراکه انسان با توصیف خدا به موضوعی حسی، به او شبیه می‌شود، در همان حالی که خدا مبدأ عقلانی است (مزوغی، ۲۰۰۷م، ص ۷۰). از نظر حنفی روزه نیز نمونه‌ای برای سوسیالیسم است؛ زیرا روزه به معنای مشارکت مردم است در آنچه انسان دارد. زکات نیز به معنای تأکید سوسیالیسم است (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۴، ص ۳۱۵). او با همین رویه نمونه‌های فراوان دیگری درباره شعائر دین می‌آورد.

این نمونه‌ها حجم بیهودگی و پوچی‌ای را که حنفی با روش ادعایی خود به آن رسیده است، نمایان می‌سازد. او با عقل متمرکز از دین خود می‌پرسد: این عبادات و شرعیات برای چیست، زمانی که انسان می‌تواند با اسلوب‌های دیگری به غایت‌های آنها برسد؟ (همان، ص ۵۵). این غایت‌ها همان مارکسیسم است که او پس از مارکس به دنبال تحقق آنهاست. حنفی در خلال هر منوتیک به دنبال انتقال تمدن اسلامی از هیئت الهی قدیم به هیئت انسانی جدید (اومانیسیم) است و بدین سان تمدن اسلامی از مرکزیت الله درآمده و بر انسان متمرکز شده و علم الهی به علم انسانی تبدیل می‌شود. حنفی پیشرفت بشر را در دگرگونی دین به فلسفه و ایمان به عقل می‌داند تا اینکه انسان به کمال رسیده و جامعه عقلی روشنگر پدید آید (ر. ک: همو، ۱۹۸۹م، ص ۳۹۴-۳۹۵ و ۱۳۷۹، ب، ص ۳۸).

حنفی معتقد است اندیشه توحیدی در گذشته از سوی شرک‌پرستی در معرض خطر بود؛ اما اکنون وضعیت به شکل ریشه‌ای تغییر یافته است. اندیشه توحیدی بدان مفهوم به هیچ وجه در خطر نیست. انسان‌ها اغلب خدا را به مثابه یک شیء نمی‌شناسند؛ آنها خدا را کیفیتی متعالی می‌دانند که انسان‌ها مرتبط و متأثر از این کیفیت‌اند. در عوض خطرهای دیگری به وجود آمده است که انسان‌ها را به تحت سلطه و جبر کشیده شده‌اند. در چنین وضعیتی یک توضیح نو و یک تعبیر و تفسیر نو لازم است تا جباریت‌ها و خطرهای سلطه‌های جدید را بشناساند و انسان‌ها را به سمت مقولات انسانی، حق‌طلبی، انقلاب و تحول، آزادی و رهایی، رشد و پیشرفت هدایت نماید. حنفی بر این امر تأکید می‌ورزد که گذر زمان در درون هر نوع سنت و آداب و رسوم و رفتار اجتماعی، یک جدایی و انفصال با اهداف اولیه به وجود می‌آورد. یک انفصال میان فکر و واقعیت، خدا و انسان، عقیده و روابط روزانه به وجود می‌آورد. هم‌اکنون نیز در جهان‌بینی «مذهب هدفی» یک تضاد ثنوی بین ربوبیت از یک طرف و این جهانی بودن از طرف دیگر، پدیدار شده است (همو، ۱۳۷۹، الف، ص ۲۰۲-۲۰۳).

نقد

این مبنای اومانستی او برای انسانی کردن دین خدشه‌دار است؛ زیرا انسانی که او مد نظر دارد، به مبنای پدیدارشناختی معطوف است. انسانی که خود، محور است و قدرت و وجودی فراتر از او

موجود نیست. او همه حقایق را در عالم احساس و شعور خود می‌آفریند؛ در حالی که در آموزه‌های دینی و نزد فلاسفه اسلامی، موجودات جهان هستی از خود اصالت و استقلال‌لی ندارند و عین تعلق و ربط به علت هستی‌بخش هستند (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۸-۶۴۹)؛ از این رو استقلال طبیعت و انسان از علت هستی‌بخش که در تفکر اومانیسم و سکولاریسم بیان شده، تصور محالی است. نتیجه اومانیسم، جدال با خویش‌تن خویش و نفی هویت انسان است (ر. ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۰، ص ۳۷۵-۳۷۶). اگر انسان به جای خدا قرار گیرد و در پروژه بازسازی دین به عنوان محور واقع شود، ماهیت جدیدی از دین رقم می‌خورد که به پوچی و خودکامگی انسان و محو کامل دین می‌انجامد؛ از این رو اومانیسم با جوهره اصلی دین ناسازگار است و نفی می‌شود. از طرفی حنفی گرفتار آسیب التقاط شده و گزینشی عمل کرده است. بسیار روشن است که در صورت نفی جهان‌بینی، نمی‌توان به این اصول تمسک کرد؛ در حالی که حق آن است که باید پرسش‌ها را از غرب و متون غربی گرفت و پاسخ را باید از متن و دلالت‌های التزامی متن به دست آورد.

به صورت کلی اندیشه حنفی در راستای قدس‌زدایی از شریعت است. او شریعت را این جهانی دانسته و پیوند دنیا و آخرت را قطع کرده است؛ حال آنکه دوگانگی میان دنیا و آخرت درست نیست. سیره اندیشمندان و بزرگان دین آن است که افزون بر مقاصد شریعت به طریقت شریعت نیز اهتمام می‌رزند؛ چنان‌که همین نماز و روزه است که موجب سعادت دنیا و آخرت می‌شود. در رابطه با سخن او مبنی بر مجردبودن صورت متن از معنا و مفسر‌محوربودن، این نقد وارد است که متن دارای خاصیت رسانه‌ای است و پیرامون این خاصیت، نظام عقلایی عظیمی شکل گرفته است؛ چنان‌که نوشته‌ها و سخنان در ادارات و دادگاه‌ها مورد استناد قرار می‌گیرند و بر اثر آن افراد مجازات می‌شوند، مقاصد نویسندگان مورد بازپرسی واقع می‌شود و در دفاع از متهمان توجیه می‌شود که فلان معنا مقصود نویسنده و گوینده نبوده است. از طرفی باور به پیوستگی متون و تحقق توضیح و تلمیح در متون بدون باور به اینکه معنای متن در قصد مؤلف شکل می‌گیرد، معنا ندارد. به طور ارتکازی و کاملاً طبیعی و عقلایی در زمانی که به تفسیر و فهم کتاب یا مقاله یک نویسنده اشتغال داریم، در برخی فقرات مبهم سراغ سایر متون و مقالات او می‌رویم تا به مدد وضوح و روشنی موضوع بحث در دیگر آثار وی این ابهام را برطرف نماییم.

پرسش آن است که چرا چنین می‌کنیم و چرا به متون نویسندگان دیگر برای رفع ابهام از این متن مراجعه نمی‌کنیم؟ ارتباط یک متن با متن دیگر و نظارت محتوایی یکی بر دیگری آیا جز به محوریت مؤلف مشترک که حلقه اتصال آن دو است، قابل تصویر است؟ (مرتضوی شاهرودی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۴۱).

۶. ویژگی‌های قرائت تأویلی هرمنوتیکی حسن حنفی

- قرائتی که حنفی از متون دارد، با توجه به دیدگاه هرمنوتیکی وی، دارای ویژگی‌های زیر است:
۱. فرد می‌تواند متن را بخواند و در یک چشم بر هم زدن، معنای آن را بفهمد و از آن به عنوان یک استدلال استفاده کند. او نیازی ندارد که خود را به خاطر جست و جوی معنای متن در کتاب‌ها و مراجعی که سال‌های طولانی از نگارش آنها گذشته است، خسته کند؛ زیرا متون دینی وحی، مواضع بشردوستانه دارد (همو، ۱۹۸۲م، ج ۱، ص ۱۸۵).
 ۲. متن مجموعه‌ای از متغیرهاست که هر دوره و روزگار، خود را در متن می‌خواند؛ بنابراین متن فاقد ثبات است. بر این مطلب این است که هر عصر و نسلی فهم خاص خود را برای متون دارد و هیچ کس نمی‌تواند دیگری را ملزم به فهم متن کند؛ زیرا معرفت نسبی است.
 ۳. عصر و تاریخ است که متن را تفسیر می‌کند؛ همان طور که متن است که تاریخ تدین را تفسیر می‌کند؛ زیرا تفسیر حرفی متن، مرگ متن و تأثیرگذاری لفظ بر معنا و ثبات بر تغییر و سکون بر حرکت است.
 ۴. تفسیر حرفی متون بیشتر شبیه تلاش برای برطرف کردن جیوه با انگشت است (نوعی تلاش بیهوده است)؛ بنابراین معنای آن می‌تواند از قصد خارج شود.
 ۵. معنای متن ممکن است با توجه به شرایط روانی یک خواننده واحد و با توجه به تفاوت‌های افراد و با توجه به محیط‌ها، تمدن‌ها و دوره‌ها تغییر کند. متن واحد ممکن است با توجه به مراحل زندگی فرد و با توجه به تجربه‌های به دست آمده خود دارای معانی مختلفی باشد؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد متن مربوط و وابسته به رشد فرد در مراحل زندگی است (عمار، ۱۴۲۷ق، ص ۱۷-۱۸).

با توجه به مطالب گذشته، قرائت درست یا نادرست وجود ندارد، بلکه تعدد دیدگاه‌ها و موضع وجود دارد. حنفی در این باره می‌گوید: «قرائت چشم‌انداز یک پروژه در آینه پروژه دیگر است. هیچ درست و نادرستی در آن وجود ندارد، بلکه بازتاب دو تصویر در یک آینه دوتایی است» (حنفی، ۲۰۰۶م، ص ۳۸۸)؛ همان‌طور که قرائتی وجود ندارد که قرائت‌های ماقبل را پوشش دهد، بلکه تمامی قرائت‌ها در نظر حنفی مساوی هستند.

نقد

۱۴۵

قیس

راکازی رویکرد هرمنوتیک و حسن حنفی در تفسیر قرآن

استاد به شرایط روانی خواننده و تجربیات او هرگز ملاک مشخصی تعیین نمی‌کند تا بتوان دریافت که کدام محقق به آن حد فرضی نایل شده است؛ از این رو روش هرمنوتیکی وی از سنجش با ملاک‌های آزمون‌پذیر دور می‌ماند (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۹۶). از طرفی تفسیر به رأی دقیقاً حکایت از همین داستان در دنیای گذشته و فعلی اسلام دارد. مفسر در تفسیر به رأی، نظرات خود را بر متن کتاب مقدس تحمیل می‌کند تا نتیجه‌ای که خود مایل به آن است، به دست آید. نتیجه تفسیر به رأی همانند تحمیل نظرات مفسران در دیگر حوزه‌های علوم بشری، سازنده نیست. این اشکال ناشی از آن است که هرمنوتیک اغلب، مفسر محور است؛ یعنی به عرصه‌های تحمیل نظرات مفسر بر متن منجر می‌شود؛ در حالی که هرمنوتیک باید متن یا مؤلف محور باشد. تنها در این صورت است که مفسر می‌تواند به قصد و نیت مؤلف در یک یا چند متن پی ببرد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰). به طور کلی بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی به عنوان روش و ابزاری در تفسیر متون دینی مستلزم ظهور دو آسیب جدی است: یکی قرائت‌های مختلف از دین و دیگری نسبی‌گرایی. در مقابل، بر خلاف قایلان به هرمنوتیک فلسفی که هر متنی را قابل تفسیر به انواع مختلف می‌دانند، اغلب اندیشمندان اسلامی با وجود پذیرش اختلاف قرائت در برخی موارد، در تفسیر بسیاری از آیات به ویژه آیات اعتقادی و فقهی اتفاق نظر دارند. اختلاف نظر آنها نیز ناشی از تعدد قرائت نیست، بلکه به جهت عدم رعایت قواعد تفسیری است؛ مانند عدم رعایت قوانین زبان‌شناختی، غفلت از ناسخ و منسوخ، جزء‌نگری در روش تفسیر، اختلاف در مصداق آیه و موارد دیگر. حال آنکه با رعایت قواعد تفسیری این تعدد قرائت منتفی می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۷۷-۷۸).

۷. مشخصه‌های روش تفسیری حسن حنفی

پروژه فکری حسن حنفی نیز همانند سایر اندیشه‌های صاحب‌نظران دارای مشخصه‌های خاص است که اندیشه او را از سایرین متمایز می‌کند. این مشخصه‌ها به قرار زیر است:

۱. تفسیر او با صرف نظر از مطالبات مسلمانان، یک تفسیر جزئی است که به بررسی نیازهای مسلمانان در داخل قرآن می‌پردازد نه تفسیر تمام قرآن. از نظر وی مشکل مهم کنونی مسلمانان، آزادسازی زمین و مواجهه با استعمار است. آیات جهاد و قتال و جنگ در این زمینه برای تفسیر اولویت دارند (همو، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۱۰۲). با این روش، توحید و هیچ یک از شعائر اسلام در تفسیر او جایی ندارند و او یک روش گزینشی و جزئی را برگزیده که با آن هرچه از قرآن را که بخواهد می‌گیرد و هرچه را که بخواهد رها می‌کند و درک او از قرآن متناسب با نیازها و مطالبات زمانه است؛ به بیان دیگر در دیدگاه او، تفسیر از واقعیت و به روش مارکسیستی نشئت می‌گیرد. در این باره می‌گوید: «اگر به واقعیت فراخوانده شویم، اولویت را به آیات تنزیل می‌دهیم نه آیات تأویل و به عالم شهادت می‌دهیم نه به عالم غیب» (همان، ص ۱۰۳).

نقد: تفسیر این چنینی با این روش که بر نیازها و مطالبات مردم تمرکز کرده و به ایمان به خدا، فرشتگان، پیامبران، روز قیامت و سایر ارکان اسلام نپرداخته است، صاحبش را در الحاد فرو می‌برد. حال آنکه حنفی ابایی از وقوع در الحاد ندارد؛ زیرا اسلام در نظر او یک دین مادی است و رابطه‌ای با عالم غیب ندارد. وی می‌گوید: «اسلام از ابتدا دینی بود که بر پایه حس و مشاهده و جریان عادت‌ها به پا شد و اسرار یا غیبیاتی که متصل به عقل باشد یا آخرتی که جدای از دنیا باشد یا روحی که جدای از ماده باشد، ندارد» (همان، ص ۱۱۳). الحاد از نظر او بازگشت به منظور وحی است؛ چنان‌که در تبیین این باور چنین می‌نویسد: «همه جنبش‌های ضد دینی به رهبری جنبش‌های الحادی، در واقع برگرداندن امور به اصل آن و بازگشت به منظور وحی ابتدایی است که انسان را به عنوان غایت، نه وسیله در نظر می‌گیرد. همچنین بر زندگی انسان و وجود او در عالم تأکید می‌کند و اینکه حقیقت در زمین است نه آسمان» (لسینگ، ۱۹۸۱م، ص ۱۲۳).

تفاسیری از این دست که بر ابراز حق اغلب مردم تکیه می‌کنند، تفاسیر کمونیستی - سوسیالیستی هستند که به بازگشت به مصالح مردم به عنوان اصل در تشریح فرا می‌خوانند و عقاید

مردم را مرتبط با زندگی می‌دانند. اینان عقیده دارند در حالی که مردم گرسنه‌اند، مجالی برای ایمان به خدا وجود ندارد. ایمان و الحاد در نگاه حنفی دو مقوله نظری هستند که اعتبار واقعی ندارند. عده‌ای چیزی را ایمان می‌دانند که در نظر دیگران الحاد است و برخی چیزی را الحاد می‌خوانند که در نگاه دیگران جوهر ایمان است. الحاد دگرگونی اختیار از گفتار به کردار، از نظری بودن به عملی بودن، از فکر به واقعیت، از صورت به محتوا و از شکل به جوهر است؛ بنابراین الحاد همان معنای اصلی ایمان را دارد نه معنایی متضاد با آن (ر. ک: حنفی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۱-۶۲ و ۱۹۸۹م، ص ۳۵).

نقد: روش اجتماعی حنفی در تفسیر که اولویت را به واقعیت و تاریخ می‌دهد و استقلال عقاید را صرف نظر از ارتباط آنها با واقعیت عملی به عنوان اینکه موضوعاتی هستند که باید به صورت نظری و درونی تصدیق شوند، از بین می‌برد. بسیار روشن است که چنین تفسیری عین الحاد است. ۲. این نوع تفسیر موضوعی قرآن توانایی آن را دارد که به مقتضیات روش اجتماعی وفا کند و تفسیر طولی سوره سوره و جزء جزء از سوره فاتحه تا ناس نیست؛ یعنی یک تفسیر انتخابی است. او قرآن را با عنوان «سوپر مارکت» توصیف کرده که انسان هر آنچه بخواهد بردارد و هر چه بخواهد رها می‌کند.

۳. تفسیر تاریخی حنفی می‌تواند صورت قرآن را به نسل و عصر نزول اعطا کند نه به همه نسل‌ها و عصرها. او در این باره می‌گوید: «تفسیر زمانی، همان تفسیر عصر است که به دوران‌های گذشته و آینده مربوط نمی‌شود؛ برای نمونه تفسیر در اواخر قرن چهارده و اوایل قرن پانزده مسئولیت دفاع از انسان عصر حاضر را بر عهده دارد، نه دفاع از خدا. از آنجا که مشکلات زندگی نو می‌شوند، تفاسیر نیز باید متناسب با آنها نو شوند. تفاسیر دوران ما نیز با تفاسیر گذشته و آینده متفاوت است. هر ادعای دیگری غیر از این باطل و از روی غرور انسانی و تلاش برای احتکار معارف مردم و گرایش به سلطه بر مردم و از روی نفاق و ترس و تعصب و جهل است که اشتباهات تفسیر را پنهان می‌کند» (همو، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۱۰۶).

نقد: حنفی می‌خواهد پای خود را به هر طریقی از تفسیر پیامبر ﷺ از وحی که بر او نازل شده و تفسیر صحابه که هم عصر با زمان نزول بودند، فراتر بگذارد، حتی اگر این پیش افتادن با مغالطه و دروغ و افترا باشد؛ از این رو التزام به تفسیر و فهم پیامبر ﷺ و مسلمانان را نوعی غرور و احتکار

معارف و نفاق و تعصب و غیره می‌داند.

۴. چنین تفسیری که از واقعیت شروع می‌شود، از خدا و اسلام دفاع نمی‌کند، بلکه تنها از مسلمانان دفاع می‌کند. حسن حنفی از سکولاریسم گریزی ندارد؛ چون آن را اصل دین اسلام می‌داند و باور دارد که «اسلام از ابتدا دین سکولاری بوده است» (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳).

نقد: حنفی با این تفسیر دین را از زندگی جدا می‌کند. اگر جدایی دین از زندگی سکولاریسم نیست، پس سکولاریسم چیست؟

۵. تفسیر حنفی تفسیر به معنا و مقصود است نه به حرف و لفظ. این نوع تفسیر به انسان‌سازی دین و مقدس و الهی شدن عقل منجر می‌شود؛ چنان‌که به دین جدید که دین عقل و طبیعت است، فرا می‌خواند. چنین دین‌های خالی از وجود خدا و وحی پیامبران و شعائر هستند (ر. ک: لسینگ، ۱۹۸۱م، ص ۸۷). او در این باره می‌گوید: «وحی دارای مقاصد و رویکردها و دستورالعمل‌هایی است... انسان بالفطره خیر است و اسلام، دین عقل و طبیعت و آزادی و برابری است... انسان توانایی آن را دارد که حقایق را با عقل خویش درک کرده، میان خیر و شر تمایز قایل شود... عقل و طبیعت با همه مبادی انسانی و حقایق وحی شده تطابق دارد؛ از این رو اساس تفسیر هستند و بدیهیات و اولیات و مصادرات در تفسیر عقلی جاری می‌باشند» (ر. ک: حنفی، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۱۰۸).

۶. تفسیر حنفی تفسیر تجربی زنده مشترک میان مفسر و خواننده است؛ از این رو مفسر، خواننده را در تفسیر شریک می‌کند تا اندازه‌ای که مفسر نیاز خود را ابراز می‌کند، خواسته‌های خود را برآورده و محرومیت خویش را برطرف می‌کند. به بیان روشن‌تر تفسیر قرآن به پدیدارشناسی است؛ زیرا با شعور و وجدان و لحظه انفعال حالی آغاز می‌شود. مهم احساسات و مشاعر انسان است که ادیب به تصویر می‌کشد و اندیشمند بیان می‌کند (ر. ک: همو، ۲۰۱۰م، ص ۱۱-۱۲ و ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۱۰۲-۱۱۲).

حنفی با ایده و مطالب خود می‌خواهد به این مطب برسد که تفسیر متوقف بر غایت، روش و نیازهای مفسر است. او می‌گوید: «تفاسیر لغوی، اخلاقی، فقهی، فلسفی، اعتقادی، صوفی، تاریخی، عملی، ادبی و اجتماعی بسیاری وجود دارد. هر یک از این تفاسیر متوقف بر غایت، روش و نیازهای مفسر شکل گرفته است» (همو، ۱۴۲۰ق، ص ۷۱-۷۲ و ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۵۵-۵۶).

بدین ترتیب او قرآن را از کتاب هدایت و بیان به یک کتاب فرهنگی و انسانی تبدیل کرده که مفسر به هر طریقی آن را تفسیر می‌کند، حتی اگر به الحاد بینجامد؛ زیرا اختلاف تفسیرها به وضعیت اجتماعی و اختلاف مصالح مفسران باز می‌گردد. وی در این باره می‌نویسد: «وضعیت اجتماعی مفسر آخرین چیزی است که نوع تفسیر را مشخص می‌سازد. تفاوت‌های میان تفاسیر نیز به اختلاف اوضاع اجتماعی هر یک از ایشان ارتباط دارد. از این رو هر مفسری به طبقه اجتماعی خاصی تعلق دارد و هر تفسیری از وفاداری مفسر به طبقه اجتماعی خود حکایت می‌کند» (همو، ۱۹۸۷م، ج ۷، ص ۱۱۱-۱۱۲).

نقد

در تبیین هرمنوتیک حنفی تناقض‌هایی غیر قابل حل وجود دارد. او توصیه می‌کند که محقق باید وضعیت، نیاز و ارزش‌های خود را برای تفهم متن بررسی کند، ولی باید اوضاع و ارزش‌های مؤلف را کنار بگذارد. این امر چگونه مقدور است؟ وقتی که محقق برای تفهم معنای رفتار کنش‌گران باید از یک طرف خود را به جای او بگذارد و از طرف دیگر از ارزش‌های او خالی شود؟ حنفی با ازدست‌دادن مؤلف حقیقی و قصد و زمینه نمی‌تواند معنای درستی برای محکی و حیثیت حکایت‌گری از واقع ارائه دهد. بدون مؤلف معلوم نیست چگونه می‌شود متن درباره چیزی سخن بگوید؟ اگر متن از قصد مؤلف واقعی سخن نگوید، چگونه می‌تواند از عالم واقع سخن بگوید؟ (حقیقی، ۱۳۸۶، ص ۴).

نتیجه‌گیری

اندیشه هر کس متأثر از مبانی فکری اوست. حنفی از این قاعده مستثنا نیست. نظریه هرمنوتیکی او موسوم به «نظریه تفسیر» بر مارکسیسم، اومانیزم، پدیدارشناسی، تاریخی‌نگری، نومعتزله و غیره متکی است. از نظر او عقل و طبیعت اساس تفسیر هستند و بدیهیات و اولیات و مصادرات در تفسیر عقلی جاری می‌باشند. بدین ترتیب او قرآن را از کتاب هدایت و بیان به یک کتاب فرهنگی و انسانی تبدیل و تفسیر خود را با شعور و وجدان و لحظه انفعال حالی آغاز می‌کند؛

از این رو تفسیر او یک تفسیر پدیدارشناختی است. وی اصول عقلانی را از غرب گرفته و سعی در اسلامیزه کردن آنها داشته است؛ غافل از اینکه هر متن و اثری باید طبق اصول جهان‌بینی مطابق با آن تفسیر شود. حنفی با درآمیختن اندیشه‌ی اسلام با تفکر سکولاریسم، مارکسیسم، سوسیالیسم و اومانیزم و با ترکیب میراث اسلامی با میراث غربی در پی بازسازی سنت اسلامی با شرایط مدرن و رسیدن به فهم جدید از دین است. نتیجه‌ی این رویکرد گزینشی و التقاطی از اندیشه‌ها و مکاتب گوناگون و در مواردی ناهمگون، گرفتارشدن به آسیب‌های اساسی است که عبارت‌اند از: عدم انسجام منطقی اجزای نظریه‌ی تفسیر، تعارض مبانی و نتیجه‌های مکاتب، پیش‌داوری‌های نادرست و تحمیل آنها، علم‌زدگی، عقل‌مداری تجربی، مصلحت‌گرایی، فاقد اصالت بودن، تقدس‌زدایی و رویکرد مادی به برخی معارف دینی، بی‌توجهی به نقش سنت در تبیین دین و نفی روش فلسفی.

منابع و مآخذ

۱. ابوزید، نصر حامد؛ اشکالیات القراءة و آلیات التأویل؛ بیروت: دار البیضاء: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۱ م.
۲. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
۳. —؛ ساختار و هرمنوتیک؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۳.
۴. بصیری بسیج، عباس؛ «بررسی اجمالی اندیشه و دیدگاه‌های حسن حنفی»، فصلنامه پژوهش در تاریخ؛ س ۵، ش ۱۹، ۱۳۹۵.
۵. بیات، عبدالرسول و دیگران؛ فرهنگ واژه‌ها، قم: اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۶. پالمیر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۷. پورحسن، قاسم؛ هرمنوتیک تطبیقی؛ تهران: دفتر نشر اسلامی، ۱۳۸۴.
۸. پین، مایکل؛ فرهنگ انتقادی؛ ترجمه پیام یزدانجو؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۴.
۹. جمعی از نویسندگان؛ فلسفه یا پژوهش حقیقت: زیر نظر اندرو لوین، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۳.
۱۱. —؛ دین‌شناسی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۲. حقیقی، شاهرخ؛ «هرمنوتیک و نظریه انتقادی»، فصلنامه مدرسه؛ ش ۶، ۱۳۸۶.
۱۳. حنفی، حسن؛ از مذهب هدفی به سوی انسان‌گرایی اسلامی؛ گردآورنده فاطمه گوارایی، ترجمه مهدی ناصر؛ تهران: نشر یادآوران، ۱۳۷۹، الف.
۱۴. —؛ «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، مجله نقد و نظر؛ س ۳، ش ۹، ۱۳۷۵.
۱۵. —؛ التراث و التجدید (موقفنا من التراث القدیم)؛ بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. —؛ حصار الزمن الحاضر؛ قاهره: مرکز الکتاب للنشر، ۲۰۰۶ م.
۱۷. —؛ دراسات اسلامية؛ قاهره: مکتبة دار الانجلو المصریة، ۱۹۸۹ م.

۱۸. —: الدين و الثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١؛ قاهره: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧م.
١٩. حنفي، حسن؛ قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢م.
٢٠. —: «كيف يفسر القرآن»، مجلة الجريدة؛ ش ١٢٢، مصر، ٢٠٠٧م.
٢١. —: مقدمة في علم الاستغراب؛ قاهره: الدار الفنية، ١٤١١ق.
٢٢. —: من العقيدة الى الثورة؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨م.
٢٣. —: ميراث فلسفي ما؛ گردآورنده فاطمه گوارايي، ترجمه رضا شيرازي؛ تهران: نشر يادآوران، ١٣٧٩، ب.
٢٤. —: «الهرمنيوطيقا والتفسير»، قضايا اسلامية معاصرة؛ ش ٦، ١٤٢٠ق.
٢٥. —: «الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل»، قضايا اسلامية معاصرة؛ ش ١٩، ١٤٢٣ق.
٢٦. —: هموم الفكر والوطن؛ قاهره: دار قباء، ١٩٩٨م.
٢٧. —: الوحي والواقع تحليل المضمون؛ دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠١٠م.
٢٨. دارتيگ، آندره؛ پديدارشناسي چيست؟، ترجمه محمود نوالي؛ تهران: سمت، ١٣٩٥.
٢٩. زرشناس، شهریار؛ نگاهي کوتاه به تاريخچه روشنفکري در ايران؛ تهران: کتاب صبح، ١٣٨٣.
٣٠. سبحاني، جعفر؛ بحوث في الملل والنحل؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٤ق.
٣١. —: هرمنوتیک؛ قم: مؤسسه امام صادق، ١٣٨١.
٣٢. سرحاني القرشي، فهد محمد؛ منهج حسن حنفي و موقفه من اصول الاعتقاد دراسة تحليلية نقدية، رياض: مكتب مجلة البيان، ١٤٣٤ق.
٣٣. سعیدی روشن، محمداقرا؛ تحليل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٣.
٣٤. طباطبائي، سيدمحمدحسين، نهاية الحكمه؛ تصحيح و تعليق غلامرضا فياضی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ١٣٨٤.
٣٥. عربصالحی، محمد؛ «ابوزيد و تاريخ نگري»، فصلنامه قياسات؛ س ١٨، ش ٦٧، ١٣٩٢.
٣٦. عماره، محمد؛ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي و التأويل الإسلامي؛ قاهره: مكتبة الشرق الدولية، ١٤٢٧ق.
٣٧. كاپلستون، فردريك؛ تاريخ فلسفه؛ ترجمه داريوش آشوري؛ تهران: انتشارات سروش، ١٣٦٧.
٣٨. لسينگ، گوتهولد افرایم؛ تربية الجنس البشري؛ ترجمه، مقدمه و تعليق حسن حنفي؛ بيروت: دار التنوير، ١٩٨١م.

۳۹. لیوتار، ژان فرانسوا؛ پدیده شناسی؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۹۴.
۴۰. مجتهدشبهستری، محمد؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۴.
۴۱. مرتضوی شاهرودی، سید محمود، ساجدی، ابوالفضل و مصباح، علی؛ «بررسی و نقد مبانی هرمنوتیکی پل ریکور»، فصلنامه کلام اسلامی؛ س ۲۷، ش ۱۰۵، ۱۳۹۷.
۴۲. مرشدی زاده، علی؛ «حسن حنفی: زندگی، آثار و دیدگاه‌ها»، فصلنامه خط اول؛ س ۱، ش ۲، ۱۳۸۵.
۴۳. مزوغی، محمد؛ عمانوئیل کانط: الدین فی حدود العقل أو التنویر الناقص؛ بیروت: دار الساقی، ۲۰۰۷ م.
۴۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم)؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۴۵. معتصم، سید احمد؛ الهرمنیوطیقا فی الواقع الاسلامی بین حقائق النص و نسبیة المعرفة؛ بیروت: دارالهادی، ۱۴۳۰ ق.
۴۶. میراحمدی، عبدالله و سیده زینب حسینی؛ «واکاوی خوانش حسن حنفی پیرامون ماهیت وحی»، فصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین؛ س ۵، ش ۱۰، ۱۳۹۸.
۴۷. نوالی، محمد؛ «پدیدارشناسی چیست؟»، مجله پژوهش های فلسفی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۳۳، ش ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۶۹.
۴۸. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۹. هوماس، عبدالرزاق بن اسماعیل؛ القراءة الجديدة للقرآن الکریم فی ضوء ضوابط التفسیر؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۰۸ ق.

