



Critical Analysis of Hasan Hanafi's System of Doubts Concerning the Nature, Origin, and Function of Qur'anic Revelation

Alireza Yousefi Raştgou¹ , Moslem Mohammadi² 

1. PhD in Islamic Studies Education, Qur'an and Islamic Texts, Farabi Campus, University of Tehran, Iran.

(Corresponding Author). aryousofir@ut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Shi'a Studies, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

mo.mohammadi@ut.ac.ir

Abstract

Through his project al-Turāth wa al-Tajdid (Heritage and Renewal), Hasan Hanafi has formulated an interconnected system of doubts and objections against the classical understanding of Qur'anic revelation. Employing a critical-analytical method and aiming to systematically examine these objections, this article first categorizes them into three domains: the nature of revelation (revelation as an inner experience, its historical-social construction, denial of verbal revelation, the createdness of the Qur'an, the conflation of divine and human speech, naturalization, and secularization); the process and origin of revelation (the attribution of the Qur'an to Gabriel's speech and the upward direction of revelation); and its content and function (lack of innovation, its treatment as a hypothesis, a purely educational purpose, an authoritarian discourse, mythologization of Qur'anic narratives, denial of meaning, and the claim that human beings have no need for revelation). It then critically examines these objections by drawing upon Qur'anic texts and authoritative exegetical works. The findings indicate, first, that these objections derive from Hanafi's materialistic foundations, self-sufficient rationalism, and reductionist methodological approach. Second, internal criticism reveals contradictions such as the simultaneous claim that revelation is both "empty" and "certainty-producing." Third, external criticism demonstrates the incompatibility of these objections with principles such as belief in the unseen, the Prophet's infallibility in conveying revelation, and the divine nature of the Qur'anic word. The study concludes that Hanafi's reading is less a new interpretation than a replacement of the revelation-based paradigm with a humanistic paradigm, which is incompatible with Islamic ontology and epistemology.

Keywords: Hasan Hanafi, doubts concerning revelation, nature of revelation, origin of revelation, function of revelation, epistemological critique, humanization of the Qur'an.

Received: ; Received in revised form: ; Accepted: ; Published online:

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



shobhe.quran.ac.ir

Research Article



تحلیل انتقادی منظومه شبهات حسن حنفی پیرامون ماهیت، منشأ و کارکرد وحی قرآنی

علیرضا یوسفی راستگو^۱، مسلم محمدی^۲

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکدگان فارابی تهران، دانشگاه تهران، ایران.
(نویسنده مسئول) aryousofir@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه شیعه شناسی، دانشکدگان پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. mo.mohammadi@ut.ac.ir

چکیده

حسن حنفی با پروژه «التراث والتجديد» منظومه‌ای از شبهات به هم پیوسته را علیه برداشت کلاسیک از وحی قرآنی سامان داده است. این مقاله با روش تحلیلی انتقادی و با هدف نقد نظام‌مند این شبهات، ابتدا آن‌ها را در سه حوزه ماهیت (تجربه‌ای درونی، تاریخی اجتماعی انگاری، انکار نزول لفظی، مخلوق انگاری، تداخل کلام الهی و بشری، طبیعت انگاری، سکولار انگاری)، فرایند و منشأ نزول (کلام جبرئیل و جهت صعودی وحی) و محتوا و کارکرد (فقدان نوآوری، فرضیه انگاری، غایت تربیتی صرف، گفتمان استبدادی، افسانه انگاری قصص، نفی معناداری و بی‌نیازی بشر از وحی) دسته‌بندی کرده، سپس با استناد به نصوص قرآنی و تفاسیر معتبر به نقد آن‌ها پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد: نخست، این شبهات برگرفته از مبانی ماتریالیستی، عقل‌گرای خودبنیاد و روش‌شناختی تقلیل‌گرای حنفی است. دوم، نقد درونی تناقض‌هایی مانند ادعای همزمان «تو خالی بودن» و «یقینی‌آوری» وحی را آشکار می‌سازد. سوم، نقد بیرونی تعارض این شبهات را با اصولی چون ایمان به غیب، عصمت پیامبر در ابلاغ و الهی بودن کلام نشان می‌دهد. نتیجه آنکه خوانش حنفی بیش از یک تفسیر نوین، جایگزینی پارادایم اومانیستی به جای پارادایم وحیانی است که با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها: حسن حنفی، شبهات وحی، ماهیت وحی، منشأ وحی، کارکرد وحی، نقد معرفت‌شناختی، بشری انگاری قرآن.

۱. بیان مسئله

حسن حنفی (۱۹۳۵-۲۰۲۱ م) را بی‌گمان می‌توان نظام‌مندترین چارچوب‌ساز فلسفی برای بشری‌انگاری قرآن در جهان اسلام معاصر به شمار آورد. پروژه فکری او با عنوان «التراث و التجديد» (میراث و نوسازی) که در دهه‌های پایانی سده بیستم شکل گرفت، نه صرفاً در پی اصلاح روش‌شناختی علوم دینی، بلکه درصدد تبدیل کلام، فقه و تفسیر سنتی به «علوم انسانی» مدرن بود (حنفی، ۱۴۱۲ ق: ۵۵؛ حرب، ۱۹۹۳ م: ۸۶-۸۸). حنفی با صراحت اعلام می‌کند: «علوم کنونی اسلامی مرده‌اند و باید این علوم را از نو و این بار به‌عنوان علوم انسانی تأسیس کرد» (حنفی، ۱۴۱۲ ق: ۵۵). این تحول بنیادین، مستلزم تقدم «واقعیت تاریخیاجتماعی» بر «متن دینی» است و به تقلیل قرآن به پدیده‌ای تاریخیفرهنگی و انکار وجه قدسی وحی می‌انجامد.

حنفی با بهره‌گیری از دستگاه‌های فکری غربی- پدیدارشناسی هوسرل، هرمنوتیک سوءظن (پل ریکور)، نقد تاریخی اسپینوزا، ماتریالیسم تاریخی مارکس و ایده بیگانگی فویرباخ چارچوب نظری منسجمی برای تبیین وحی به‌عنوان امری صرفاً بشری بنیان نهاده است (آقاجانی، ۱۳۸۸ ش: ۱۰۵-۱۰۶؛ بصیری، ۱۳۹۵ ش: ۱۵-۱۸). در این چارچوب، وحی قرآنی «پدیده‌ای انسانی» بازتعریف می‌شود که ریشه در شرایط اجتماعی، روانی و فرهنگی عصر نزول دارد (ابوزید، ۱۳۸۳ ش: ۲۱۸-۲۲۶). این خوانش به شکل‌گیری منظومه‌ای از شبهات به‌هم‌پیوسته در سه حوزه انجامیده است:

الف) ماهیت وحی (تجربه‌ای درونی، تاریخیاجتماعی‌انگاری، انکار نزول لفظی، مخلوق‌انگاری، تداخل کلام الهی و بشری، طبیعت‌انگاری، سکولارانگاری)؛ ب) منشأ و فرآیند نزول (قرآن کلام جبرئیل نه کلام الله، جهت صعودی وحی)؛ ج) محتوا و کارکرد (فقدان نوآوری، فرضیه‌انگاری، غایت تربیتی صرف، گفتمان استبدادی، افسانه‌انگاری قصص، نفی معناداری، بی‌نیازی بشر از وحی).

آنچه این شبهات را متمایز می‌سازد، ساختار نظام‌مند و هم‌پیوند آن‌هاست. هر شبهه به مبانی سه‌گانه ماتریالیستی، عقل‌محور افراطی و روش‌شناختی تقلیل‌گرای حنفی متصل است. مسئله اصلی پژوهش این است: آیا این شبهات صرفاً از مبانی یادشده سرچشمه می‌گیرند و این مبانی چه تناقض‌های درونی و ناسازگاری‌های بیرونی با اصول قرآنی (ایمان به غیب، الهی بودن کلام، عصمت پیامبر در ابلاغ، غایت متعالی هدایت) دارند؟ پاسخ، مستلزم تبیین و نقد نظام‌مند مبانی حنفی است:

مبنای هستی‌شناختی بر انکار هرگونه واقعیت فرامادی (غیب) و انحصار هستی در ماده استوار است. حنفی وحی را «شیء مادی صرف» می‌خواند که «نیاز به اثبات منشأ ماورایی ندارد» (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲: ۵۳۹) و خدا را «شخصیتی» نمی‌داند که سخن گوید (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۱: ۸۶-۸۷). این نگاه با آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره/۳) در تعارض است. علامه طباطبایی غیب را شامل «خدای سبحان و آیات کبرای او» می‌داند که وحی بارزترین مصداق آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱: ۷۳). نفی غیب توسط حنفی، خروج از چارچوب معنایی قرآن است.

مبنای معرفت‌شناختی، عقل خودبنیاد بشر را یگانه مرجع تشخیص حقیقت می‌داند. حنفی می‌گوید: «عقل از نظر مضمون وحی و تصدیق آن... اساس نقل شمرده می‌شود» (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲: ۲۶۸) و «انسان نیازی به وحی ندارد» (حنفی، ۱۹۸۲ م: ۹۲). این نگاه با محدودیت ذاتی عقل در شناخت غیب (اسراء/۸۵) و فلسفه بعثت انبیا برای اتمام حجت (نساء/۱۶۵) در تضاد است.

مبنای روش‌شناختی تلفیقی التقاطی از رویکردهای غربی است: ۱. پدیدارشناسی هوسرل؛ حنفی تنها پیش‌فرض‌های ایمانی را در پرانتز می‌گذارد، اما پیش‌فرض ماتریالیستی خود را اصل مسلم تفسیر قرار می‌دهد. این «تعلیق ساختگی» تقلیل‌گرایی از پیش‌تعیین‌شده را مشروعیت می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ش: ۳۲۰-۳۲۵). ۲. نقد تاریخی اسپینوزا با پذیرش «عدم تفاوت میان متن مقدس و هر متن بشری دیگر»، قرآن را مشمول پرسش‌هایی درباره «شرایط تولید» می‌کند (اسپینوزا، ۱۹۹۷ م: ۱۸). ۳. هرمنوتیک سوءظن (پل ریکور)؛ به جای تفسیر همدلانه، به دنبال «لایه‌های پنهان» طبقاتی و روان‌شناختی در قرآن می‌گردد (Ricoeur, ۱۹۷۰: ۳۶). ۴. ماتریالیسم تاریخی مارکس؛ دین را روبنای شرایط اقتصادیا اجتماعی می‌داند؛ حنفی قرآن را «گفتمان استبدادی» و «بازتاب منافع طبقاتی» معرفی می‌کند (حنفی، ۲۰۰۲ م: ۲۲۲). ۵. ایده بیگانگی فویرباخ ایمان به «کلام‌الله» را نوعی بیگانگی می‌خواند که باید با بازگرداندن کلام به انسان حل شود (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲: ۴۳۳).

نقد این روش‌شناسی نشان می‌دهد حنفی با تعلیق اصول چهارگانه کاشفیت (الهی بودن قرآن، غایت‌مندی هدایت، زبان عقلانی و وحی به عنوان مکمل عقل)، شرایط فهم اصیل قرآن را سلب می‌کند. او به جای تفسیر بر اساس پیش‌فرض‌های خود قرآن (وجود غیب، عصمت پیامبر، حجیت ذاتی وحی)، چارچوب‌های ماتریالیستی و اومانیستی را تحمیل می‌نماید. این «خشونت هرمنوتیکی» به متن اجازه نمی‌دهد بر اساس مبانی خودش سخن بگوید؛ از این رو، پروژه حنفی نه یک

«تفسیر جدید» بلکه جایگزینی پارادایم اومانیسیت ماتریالیستی به جای پارادایم وحیانی است. از آنجاکه حنفی مدعی است «سکولاریسم، جوهر وحی است» (حنفی، ۱۴۱۲ ق: ۴۹-۵۰) و «انسان نیازی به وحی ندارد» (حنفی، ۱۹۸۲ م: ۹۲)، نقد پروژه او فقط با ردّ جزئی شبهات ممکن نیست، بلکه باید ناسازگاری پارادایم او با پارادایم وحیانی اسلام را نشان داد. این مقاله با روش تحلیل انتقادی و استناد به آثار حنفی و تفاسیر معتبر نشان می‌دهد که:

الف) مبانی حنفی دچار تناقض‌های درونی است (از یک سو وحی را «تو خالی و بی‌معنا» می‌داند و از سوی دیگر منبع «ابتدائی‌ات یقینی مطلق» معرفی می‌کند (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۱: ۳۷۳؛ ج ۴: ۶۲-۶۳). ب) این مبانی با نصوص صریح قرآن مانند «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره/۳) و «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل/۶) تعارض بنیادین دارند. ج) کاربری جهت‌دار پدیدارشناسی و تاریخ‌گرایی رادیکال، تحمیل چارچوب‌های بیگانه بر قرآن است، نه کشف معانی آن (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ش: ۳۲۰-۳۲۵؛ مطهری، ۱۳۸۵ ش، ج ۶: ۱۹۷).

در پایان، این پژوهش نشان خواهد داد که پروژه فکری حنفی درباره وحی را نباید به عنوان «تفسیری جدید» از قرآن، بلکه به مثابه جایگزینی یک جهان‌بینی با جهان‌بینی دیگر ارزیابی کرد؛ جایگزینی که با هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی ناسازگار است و بازتاب بحران مواجهه جهان اسلام با مدرنیته غربی به شمار می‌آید. در این پژوهش، شبهات حنفی در سه حوزه ماهیت (۷ شبهه)، منشأ (۲ شبهه) و کارکرد (۷ شبهه) دسته‌بندی و نقل می‌شود؛ سپس با روش نقد درونی (کشف تناقضات) و نقد بیرونی (سنجش با نصوص قرآنی) ارائه می‌گردد.

۲. پیشینه پژوهش

اندیشه حسن حنفی در سال‌های اخیر موضوع پژوهش‌های متعددی در ایران و جهان عرب بوده است. این پژوهش‌ها را می‌توان در دو دسته اصلی جای داد: مبانی فکری و روش‌شناختی و شبهات کلامی خاص.

دسته اول: مبانی فکری و روش‌شناختی: آقاجانی در مقاله «نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی» (۱۳۸۸) نشان داده روش‌شناسی حنفی برآمده از پدیدارشناسی هوسرل، مارکسیسم و سوسیالیسم است. کاظمی در مقاله «بررسی تحلیلی مبانی معرفت‌شناختی حسن حنفی در باب کارکردهای عقل در معرفت دینی» (۱۴۰۱) ترکیب التقاطی اگزیستانسیالیسم، مارکسیسم و پوزیتیویسم را در اندیشه حنفی نقد کرده است. حسینی شاهرودی

و مدنی در «بررسی تطبیقی حقیقت وحی از دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی» (۱۳۹۳) نشان داده‌اند که حنفی وحی را «شعور عادی در حل مسئله» می‌داند. میراحمدی و حسینی در «واکاوی خوانش حسن حنفی پیرامون ماهیت وحی» (۱۳۹۸) خوانش مادی و صعودی وحی را تحلیل کرده‌اند و در «واکاوی رویکرد هرمنوتیکی حسن حنفی در تفسیر قرآن» (۱۴۰۰) رویکرد او (تأویل مبتنی بر نیازهای مفسر) را نقد کرده‌اند. صدیقی و همکاران در «رویکرد انتقادی به قرائت مادی، پدیدارشناختی و اومانیستی حسن حنفی از توحید» (۱۴۰۳) قرائت مادی و اومانیستی او از توحید را به چالش کشیده‌اند. متولی امامی و بروکی میلان در «بررسی اندیشه اجتماعی حسن حنفی و نقدهایی بر آرای او» (۱۴۰۰) و مختاری در «بررسی و نقد پروژه بازسازی میراث حسن حنفی» (۱۳۹۹) به ترتیب اندیشه اجتماعی و پروژه بازسازی میراث او را نقد کرده‌اند. جبریلی جلودار در «بررسی مبانی هستی‌شناختی نومعتزلیان شمال آفریقا» (۱۳۹۸) آسیب‌های نگاه ماتریالیستی به نظام هستی (از جمله نگاه حنفی) را اجمالاً بررسی کرده است.

دسته دوم: شبهات کلامی خاص: پژوهش‌ها در این حوزه پراکنده و تک‌موضوعی‌اند. مستمع در «بررسی انتقادی دیدگاه حسن حنفی در مورد عالم قبر وبرزخ» (۱۴۰۱) دیدگاه حنفی را نقد کرده است. کریمی در «بررسی تطبیقی انتقادی نظرات نواندیشان دینی عقل‌گرا و متن‌گرا پیرامون وحی» (۱۳۸۹) به نقد غیرمستقیم برخی مؤلفه‌های فکری حنفی پرداخته است. سعیدی روشن در «قرآن؛ نزول تاریخی و حضور فراتاریخی» (۱۳۸۵) تاریخ‌گرایی رادیکال در فهم قرآن را نقد کرده که در نقد مبانی حنفی سودمند است. باوجود این پژوهش‌ها، هیچ مطالعه نظام‌مندی به نقد یکپارچه منظومه شبهات حنفی درباره وحی قرآنی در سه حوزه ماهیت، منشأ و محتوا نپرداخته است؛ ازجمله شبهاتی چون تجربه‌ای درونی‌انگاری، انکار نزول لفظی، تداخل کلام الهی و بشری، طبیعت‌انگاری، سکولار‌انگاری، کلام جبرئیل، جهت صعودی وحی، فرضیه‌انگاری، افسانه‌انگاری قصص، نفی معناداری و بی‌نیازی بشر از وحی. همچنین روش نقد درونی (کشف تناقضات) و نقد بیرونی (سنجش با نصوص قرآنی) به‌طور همزمان در این حوزه به کار گرفته نشده است. مقاله حاضر با بهره‌گیری از این روش دوگانه درصدد پر کردن این خلأ است که ضرورت و اصالت پژوهش را توجیه می‌کند.

۳. شبهات حنفی پیرامون وحی

این شبهات در سه حوزه کلان قابل دسته‌بندی هستند که نخستین و بنیادی‌ترین آن‌ها، حوزه ماهیت و هویت وحی است.

الف) شبهات مربوط به ماهیت و هویت وحی

حنفی در حوزه ماهیت وحی، با تقلیل آن به پدیده‌ای بشری، هفت شبهه اساسی مطرح می‌کند:

وحی تجربه‌ای درونی و نفسانی: حنفی وحی را احساس درونی پیامبر می‌داند و آن را به تجربه‌ای شخصی و روان‌شناختی تقلیل می‌دهد. وی تصریح می‌کند که «متن‌های وحی در احساس به وجود می‌آید یا در احساس عام کلی که همان خداست یا در احساس کسی که وحی به او ارسال و اعلان شده که همان پیامبر است» (حنفی، ۱۴۱۲ ق: ۱۳۵). نتیجه این نگاه آن است که شناخت وحی نه از راه استدلال عقلی یا نقل معتبر، بلکه تنها از طریق شهود احساسی ممکن می‌شود (فقیه، ۲۰۰۹ م: ۲۷۱).

تاریخی - اجتماعی انگاری وحی: بر اساس مبانی ماتریالیستی تاریخی، حنفی وحی را پدیده‌ای مشروط به شرایط مکانی و زمانی خاص می‌داند. از دید او، متون دینی «در شرایط ویژه اجتماعی شکل گرفته‌اند که به عنوان اسباب نزول شناخته می‌شوند» و با گذشت زمان بر اساس نیازهای متغیر جامعه توسعه یافته‌اند، قرآن متن ثابتی نیست احکام آن تابع ناسخ و منسوخ تاریخی است و «با توسعه زمان و مکان کامل می‌شود» (حنفی، ۱۹۹۸ م: ۱۳؛ حنفی، ۲۰۱۳ م، ج ۱: ۶۱؛ حنفی، ۱۹۸۹ م: ۷۱).

انکار نزول لفظی و تقلیل وحی به معنا: حنفی با رویگردانی از دیدگاه رایج مسلمانان، منکر نزول الفاظ قرآن از سوی خداوند است. او مدعی می‌شود «وحی به معناست نه لفظ» و جبرئیل تنها معنا را به قلب پیامبر القا می‌کرده و تنظیم الفاظ بر عهده خود پیامبر بوده است (حنفی، ۲۰۰۹ م: ۹۰-۹۱).

مخلوق و بشری انگاری قرآن: حنفی به صراحت قرآن را مخلوق می‌خواند و آن را حاصل «خلقت هنری» مبتنی بر تخیل می‌داند (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲: ۳۶۶). او با الهام از اندیشه‌های اسپینوزا و لسینگ، فرایند وحی را به «خلقت هنری» مبتنی بر تخیل تشبیه کرده و می‌نویسد: «خلق در اینجا فرایندی از تخیل برای هدایت رفتار و تأثیرگذاری بر افراد است. این خلقت هنری است» (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲: ۴۶۶). وی در جای دیگر تأکید می‌کند که «وحی با تخیل‌های پیامبران سازگار است» و تفاوت‌های پیامبران در دریافت وحی ناشی از «تخیل، طبیعت و عقیده‌هایشان» است (اسپینوزا، ۱۹۹۷ م: ۴۸). این نگاه، وحی را به پدیده‌ای روان‌شناختی و زیبایی‌شناختی تقلیل داده و هرگونه منشأ ماورایی برای آن انکار می‌کند.

تداخل و امتزاج کلام الهی با کلام بشری: به باور حنفی، در قرآن نمی‌توان مرز روشنی بین سخن خدا و سخن پیامبر ترسیم کرد. او می‌نویسد: «کلام خدا و کلام بشر در اصل وحی قرآن درهم آمیخته‌اند. وحی پاسخی است به آنچه انسان‌ها می‌گویند، انسان‌ها صحبت می‌کنند و خداوند با وحی به آن‌ها پاسخ می‌دهد» (حنفی، ۱۹۹۸، م، ج ۱: ۲۳).

طبیعت انگاری وحی: حنفی گاه تا آنجا پیش می‌رود که وحی را هم‌ارز یا عین طبیعت قلمداد می‌کند: «طبیعت وحی است و وحی طبیعت؛ و از آنجاکه طبیعت دوام دارد، وحی و نبوت به این معنا نیز ادامه دارد وحی و طبیعت یک شیء واحد است ما پیامبرانی هستیم که از طبیعت وحی می‌گیریم؛ وحی ما بدون فرشته و پیامبر است» (حنفی، ۱۴۱۲، ق: ۱۵۱-۱۵۳).

سکولار انگاری اساس پیدایش دین و قرآن: حنفی در تحلیل نهایی خود، ظهور دین و وحی را پاسخی سکولار به ناکامی‌ها و نیازهای اضطراری جوامع ابتدایی می‌داند. او صراحتاً می‌نویسد: «اساس وحی بر سکولاریسم است و دین در شرایط اضطراری و در لحظه‌های ناکامی جوامع ظاهر می‌شود» (حنفی، ۱۴۱۲، ق: ۶۳). این دیدگاه، اصل الهی و قدسی بودن منشأ ادیان را به کلی نفی کرده و وحی را پدیده‌ای زمینی و برخاسته از نیازهای بشری معرفی می‌کند.

ب) شبهات مربوط به فرایند نزول و منشأ وحی

حنفی در این حوزه، نقش خدا را به حاشیه رانده و دو شبهه اساسی مطرح می‌کند: **قرآن کلام جبرئیل، نه کلام الله:** وی در تفسیر فرآیند نزول، نقش خداوند را به حداقل رسانده و اعلام می‌دارد که «در حقیقت سخن جبرئیل نازل شده است» (حنفی، ۱۹۸۸، م، ج ۲: ۴۷۳). این نظر، اصل گویندگی الهی را به حاشیه می‌راند و قرآن را به پدیده‌ای میان فرشته‌ای تقلیل می‌دهد.

اعتقاد به جهت صعودی (از انسان به خدا) برای وحی: برخلاف مفهوم رایج نزول، حنفی مدعی است که وحی از سوی بشر به سمت بالا (خدا) صعود می‌کند، نه بالعکس. به بیان او، «موضوع و غایت وحی از انسان به الله جابه جاشده است... مقصد به جانب خدا صاعد شده است». این نظریه، انگیزه و منشأ وحی را در خود انسان جستجو می‌کند و آن را محصولی فرهنگی می‌داند که بشر آن را تدوین کرده است (حنفی، ۱۹۹۸، ب: ۵۵۶، ۴۱۳-۵۵۹).

ج) شبهات مربوط به محتوا و کارکرد قرآن

در حوزه محتوا و کارکرد، حنفی هفت شبهه را مطرح می‌سازد:

فقدان محتوای نو و فراعقلی: از منظر معرفت‌شناختی حنفی، وحی هیچ حقیقت جدیدی را که عقل بشر به طور مستقل قادر به کشف آن نباشد، عرضه نمی‌دارد. او اظهار می‌دارد که «وحی چیز جدیدی نیاورده که عقل را توان رسیدن به آن نباشد زیرا وحی فکری است که در احساس رشد می‌کند وظیفه وحی صرفاً کوتاه کردن مسیر تفکر عقلی و تقویت آن با ابتدائیات یقینی است» (حنفی، ۱۹۸۸، م، ج ۴: ۶۲-۶۳).

فرضیه انگاری گزاره‌های علمی وحی: در چارچوب روش علمی مدرن، حنفی وحی را در حد یک فرضیه تجربی قابل آزمون و ابطال تنزل می‌دهد. او تصریح می‌کند: «وحی در نظر من چیزی به جز فرضیه نیست و در بحث‌های علمی نقش فرضیه را بازی می‌کند و با صادق بودن فرضیه، وحی محقق می‌شود، من باید با محک واقعیتان را بسنجم». او تأکید می‌کند که «متون وحیانی کتاب نیستند که یک باره از عقل الهی نازل شده باشند تا همگی بشر آن را بپذیرند، بلکه مجموعه‌ای از حل مشکل‌های روزمره است که زندگی فرد و اجتماع سرشار از آن‌هاست» (حنفی، ۱۴۱۲ ق: ۱۳۵). این بیان، وحی را از مقام «هدایت متعالی» به سطح «راه‌حل‌های عملی موقعیت‌محور» فرو می‌کاهد. به باور او، وحی حتی «تلاش نظری در بحث از مبادی عامه را کم می‌کند تا بر روی تفصیل‌ها و تطبیق‌های عملی متمرکز شود» (حنفی، ۱۹۸۸، م، ج ۴: ۶۲-۶۳).

غایت‌شناسی تربیتی صرف و دنیوی: حنفی هدف اصلی وحی را نه هدایت به حقایق متعالی، بلکه تربیت اخلاقی و اجتماعی بشر می‌داند. به گفته او، «رسالت وحی صرفاً تربیتی است. هدف آن تعلیم و تربیت بشریت است، نه دادن اعتقادات» بنابراین، کارکرد دین در حوزه‌ای کاملاً زمینی و انسانی محدود می‌شود (حنفی، ۱۹۸۸، م: ۶۳؛ لسینگ، ۱۹۸۱، م: ۱۳۱). در منظومه فکری حنفی، وحی نه پیامی آسمانی برای تعالی روح، بلکه مجموعه دستورالعمل‌هایی زمینی برای مدیریت امور دنیوی است. این دیدگاه، غایت وحی را به امور صرفاً دنیوی و تربیت اخلاقی فرو می‌کاهد و اهداف فراطبیعی، اخروی و الهی را نادیده می‌گیرد؛ از این رو، خود به مثابه شبهه‌ای علیه کارکرد متعالی و آخرت‌گرایانه وحی محسوب می‌شود.

گفتمان استبدادی انگاری وحی: حنفی با بهره‌گیری از هرمنوتیک مارکسیستی، گفتمان وحیانی را استبدادی و مانع آزادی اندیشه می‌خواند. او معتقد است قرآن «با استبداد خواستار ایمان به غیب و عقاید است» و «بر سلطه متن بیش از سلطه عقل تکیه می‌کند» (حنفی، ۲۰۰۲، م: ۲۲۲؛ اسپینوزا، ۱۹۹۷، م: ۵۰). این دیدگاه،

وحی قرآنی را به مثابه ابزاری ایدئولوژیک برای تحمیل عقاید و نفی آزادی اندیشه معرفی می‌کند و التزام به ایمان غیبی را نوعی استبداد فکری می‌انگارد. بدین ترتیب، شبهه‌ای اساسی علیه کارکرد آزادی بخش و عقل‌پذیر قرآن مطرح می‌سازد.

افسانه و اسطوره انگاری محتوای قرآن: حنفی با تکیه بر رویکرد عقلانیت‌اریخی صرف، پدیده‌هایی مانند «جن» را به امور طبیعی و اجتماعی (نیروهای مرموز، اقوام ناشناخته یا منافقان) تفسیر می‌کند و مفاهیمی مانند بهشت و دوزخ را تمثیلی و دنیوی می‌انگارد. همچنین قصص قرآن را بازتابی اسطوره‌ای یا تجربیات محدود تاریخی می‌پندارد (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۴: ۶۰۰-۶۱۰). وی با تطبیق روش نقد تاریخی، قصص قرآنی را برگرفته از اساطیر و افسانه‌های ملل پیشین مانند بابلیان و مصریان معرفی می‌کند و مدعی است آنچه مردم به عنوان وحی می‌شناسند، «مجموعه‌ای از کتاب‌های داستانی تاریخ و افسانه‌هاست» (حنفی، ۱۴۱۲ ق: ۸۷). این ادعا، محتوای قصص قرآن را به اسطوره‌هایی بازمی‌گرداند که ریشه در فرهنگ و افسانه‌های کهن دارد و از این رو، هدایت‌گری و واقع‌نمایی تاریخی‌و حیانی این داستان‌ها را نفی می‌کند.

نفی معناداری وحی: او بر این باور است که وحی توخالی و فاقد معنای ذاتی و نیازمند تفسیری می‌داند که عقل و واقعیت تجربی مبنای آن باشد. حنفی می‌نویسد: «نقل فقط فرضیه‌هایی را ارائه می‌دهد که با عقل و واقعیت نیز می‌توان به صدق آن پی برد. میزان درنهایت عقل و واقعیت است» (حنفی، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۳۷۳).

همانند انگاری وحی با دانش بشری و بی‌نیازی بشر از وحی: حنفی الهی بودن وحی را رد کرده و اینگونه می‌نویسد: «وحی به مجرد نزولش به یک علم انسانی تبدیل می‌شود و به محض اینکه خوانهد و فهمیده می‌شود تبدیل به علوم انسانی می‌شود» (حنفی، ۱۹۸۸ م: ۲۶۲). نتیجه منطقی این سخن انکار ضرورت وحی در عصر بلوغ عقلانی بشر است. حنفی صریحاً نتیجه می‌گیرد که «انسان نیازی به وحی ندارد» و عقل بشری برای سعادت دنیوی و اخلاقی کفایت می‌کند (حنفی، ۱۹۸۲ م: ۹۲).

۴. نقد شبهات

با روشن شدن ساختار منظومه شبهات، اکنون به نقد نظام‌مند آن‌ها می‌پردازیم. همه این شبهات از هسته مرکزی ماتریالیسم و عقل‌خودبنیاد حنفی سرچشمه گرفته و با ابزارهای روش‌شناختی غربی (تاریخی‌گری، پدیدارشناسی، هرمنوتیک

سوء ظن) صورت‌بندی شده‌اند. این شبهات، کیان وحی را از هویت (احساسی و تاریخی) تا منشأ (مخلوق و تداخلی)، محتوا (افسانه‌ای و فاقد نوآوری) و غایت (تربیتی محض و استبدادی) به پدیده‌ای صرفاً انسانی تقلیل می‌دهند. این منظومه، تبلور پروژه حنفی در جایگزینی پارادایم وحیانی با پارادایم اومانستی تاریخ محور است. هر شبهه، مانند حلقه‌ای از زنجیره، به آن مبانی سه‌گانه متصل است. برای نمونه، شبهه «تاریخی و نسبی‌انگاری مطلق وحی» در حوزه ماهیت، مستقیماً بر تفسیر محتوا و کاربرست امروزی قرآن تأثیر می‌گذارد. شبهه «تداخل کلام الهی و بشری» هم به ماهیت ترکیبی قرآن اشاره دارد و هم مبنایی برای روش فهم آن به شمار می‌رود. شبهه «سکولارانگاری اساس پیدایش دین» نیز در صدد ارائه تبیین تاریخی بدیلی برای منشأ ادیان است. این هم‌پوشانی‌ها نشان می‌دهد خوانش حنفی یک منظومه تقلیل‌گرای یکپارچه است که از مبانی کلان فلسفی آغاز شده و تا نتایج مشخص در حوزه‌های مختلف فهم دین امتداد می‌یابد. شبهات حنفی اگرچه در ظاهر پراکنده می‌نمایند، در باطن از ساختاری منسجم برآمده از پیش‌فرض‌های ماتریالیستی، تاریخی مطلق‌گرایانه و اومانستی نشئت می‌گیرد.

نقد این شبهات، صرفاً با ردّ ادعاهای جزئی ممکن نیست، بلکه مستلزم نقد ساختار کلان و نشان دادن ناسازگاری آن با الگوی وحیانی اسلام است. در ادامه، این شبهات در سه حوزه اصلی (ماهیت، منشأ، کارکرد) تحلیل و با اتکا به نظام معرفتی اسلام و بهره‌گیری از دو روش نقد درونی (کشف تناقضات در اندیشه حنفی) و نقد بیرونی (سنجش با نصوص قرآنی و معرفت‌شناسی اسلامی) مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

الف) نقد شبهات مربوط به ماهیت و هویت وحی

حنفی با انکار هرگونه ساحت متعالی، وحی را به پدیده‌ای احساسی، تاریخمند، مخلوق و طبیعی تقلیل می‌دهد. این نگرش در تعارض بنیادین با تصریحات قرآنی است.

نقد شبهه وحی در قالب تجربه درونی و نفسانی: خداوند پیامبر (ص) را از پیش دستی در قرائت وحی منع کرده می‌فرماید: «لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» (قیامه/۱۶)؛ «زبانت را به خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده». نیز فرمود: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه/۱۱۴)؛ «پیش از آنکه وحی تو به پایان رسد، در خواندن قرآن عجله مکن. نهی از شتاب در قرائت نشان می‌دهد که وحی چیزی بیرون از ذهن و اراده پیامبر است و پیامبر

ص) (آنچه بر او وحی می شود را باید بخواند) (طبرسی، ۱۳۷۳، ش، ج ۲۶: ۱۰۷؛ طبری، ۱۴۲۲، ق، ج ۲۳: ۴۹۶). همچنین خداوند حفظ وحی از تحریف شیاطین را تضمین کرده است: «...فَأَنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (جن/ ۲۷- ۲۸)؛ او فرشتگانی از پیش رو و پشت سر او می گمارد. این آیات به روشنی شبهه «تجربه ای درونی و نفسانی» را ابطال می کند؛ زیرا نشان می دهد وحی از نظر لفظ و معنا از جانب خداست و پیامبر تنها دریافت کننده و ابلاغ کننده است، نه تولیدکننده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۲۰: ۸۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۳۰: ۳۷۸؛ کریمی، ۱۳۸۹، ش: ۸۷؛ معرفت، ۱۴۱۷، ق، ج ۱: ۶۴-۶۸).

نقد شبهه تاریخی اجتماعی انگاری وحی: خداوند می فرماید: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِمَّنْ أَمَرْنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (شوری/ ۵۲). عبارت «مَا كُنْتَ تَدْرِي» نشان می دهد پیامبر پیش از نزول وحی، هیچ آگاهی از مفاهیم کتاب و ایمان نداشت. اگر قرآن محصول شرایط اجتماعی یا ذهنیت او بود، چنین بی خبری معنا نداشت؛ زیرا معارف باید با پیش فهم های وی هماهنگ می بو؛ از این رو، شبهه تاریخی اجتماعی انگاری نفی می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۸: ۷۵؛ حقی، بی تا ج ۸: ۳۲۶). شواهد زیر این نفی را تأکید می کنند: اولاً، احکام قرآن بازتولید صرف عرف جاهلی نیست، بلکه در بسیاری موارد اصلاح یا نقد همان عرف ها را شامل می شود. قرآن برای همه عصرها و نسل هاست و اختصاص به عصر رسالت یا شبه جزیره عربستان ندارد (فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ج ۱۳: ۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ش، ج ۴: ۵۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۷: ۲۶۰؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ق، ج ۱: ۵۶۶). رسالت جهانی قرآن اقتضا می کند در مرحله اول پاسخگوی مخاطبان نخستین خود باشد.

ثانیاً، تلاش پیامبر برای تغییر باورهای ریشه دار اجتماعی، گواه منشأ وحیانی است. نمونه بارز، ازدواج او با زینب (همسر پیشین زید) در جهت ابطال رسم جاهلی «پسرخواندگی» بود. آیه «لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ» (احزاب/ ۳۷) نشان می دهد پیامبر مأموریتی فرا بشری داشت (مصلحی و کلانتری، ۱۴۰۰: ۴۰).

ثالثاً، فراخوان قرآن به اهل کتاب برای داوری بر اساس تورات و انجیل (مائده/ ۴۴-۴۷) باوجود فاصله چند صدساله، نشان می دهد قرآن خود را در امتداد وحی پیشین می داند. اگر قرآن صرفاً پاسخی به شرایط تاریخی عربستان بود، ارجاع به کتب پیشین توجیه منطقی نداشت. همچنین، آیاتی که در پاسخ به رویدادهای خاص نازل شده اند، حکمشان محدود به آن واقعه نیست. دانشمندان علوم

قرآنی تصریح کرده‌اند: «خصوصیت واقعه، عمومیت حکم را محدود نمی‌کند» (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۱۲۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۱۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۷۴). برای نمونه، سبب نزول آیات لعان (نور/ ۶-۹) شخص خاصی بود، اما حکم آن عام است (حجتی، ۱۳۸۹ ش: ۱۰۶).

رابعاً، گزینش محدود آیات الاحکام در قرآن - در مقایسه با حجم گسترده قوانین اجرایی عصر پیامبر - پرسش برانگیز است. اگر قرآن تنها بازتاب خواسته‌های اجتماعی بود، چرا فقط برخی احکام (اغلب در موارد چالشی) ثبت شده‌اند؟ این گزینش هوشمندانه با معیارهای صرفاً جامعه‌شناختی قابل تبیین نیست و مؤید هدایت الهی است (مصلحی و کلانتری، ۱۴۰۰ ش: ۴۸-۴۹). در مجموع، قرآن نه محصول صرف شرایط تاریخی، بلکه متنی جهت‌دهنده، اصلاح‌گر و تعالی‌بخش است که با حفظ اصالت و حیانی، پاسخگوی نیازهای جامعه در مسیر تکامل الهی بوده است (مطهری، ۱۳۷۳ ش، ج ۱: ۱۱-۱۷).

نقد شبهه انکار نزول لفظی و تقلیل وحی به معنا: آیت‌الله معرفت در رد این پندار که وحی تنها به معنا اختصاص دارد، چنین استدلال می‌کند: از نظر قرآن، الفاظ و عبارات این کتاب آسمانی نیز مانند معانی آن، از سوی خداوند و از راه وحی نازل شده است. دلیل آن، کاربرد واژگانی همچون «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» در آیات است که در زبان عربی برای بازگفتن سخن دیگران (هم لفظ و هم معنا) به کار می‌روند. خداوند به پیامبر می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل/ ۶)؛ یعنی به درستی که تو این قرآن را از نزد خدای حکیم و دانا دریافت می‌کنی. قرآن همان «آنچه خوانده می‌شود» است که هم از لفظ و هم از معنا حکایت دارد، نه فقط از معنا (معرفت، ۱۳۷۹ ش: ۸۳)؛ لذا فعل «تَلَقَّى» همراه با مفعول «القرآن» نشان می‌دهد که خود قرآن - نه صرف مفاهیم آن - از جانب خدا دریافت شده است. اگر وحی تنها به معنا محدود بود، باید تعبیر «تَلَقَّى الْمَعْنَى» می‌آمد (صادقی تهرانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱: ۳۷۷).

نقد شبهه مخلوق و بشری انگاری قرآن: در نقد این شبهه باید گفت: قرآن کلام خداست، نه مخلوق و نه بشری. اعتقاد به مخلوقیت قرآن با صفت «تکلم» که از صفات ذاتی و قائم به ذات الهی است، ناسازگار است. کلام الهی حادث و مخلوق نیست، بلکه ظهور اراده و علم ازلی خداوند در الفاظ و معانی است. جوادی آملی می‌گوید: «کلام خدا، عین ذات او نیست؛ ولی قائم به ذات او و قدیم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱: ۲۴۳). قول به مخلوقیت نه تنها با اجماع تاریخی امت (به جز معتزله) مخالف است، بلکه با فلسفه وحی به مثابه «بیان

مراد الهی» ناسازگار است؛ زیرا کلام مخلوق نمی‌تواند بیانگر مراد ذاتی و ازلی خالق باشد (شریفی و دیگران، ۱۴۰۲، ش: ۶۰-۶۱).

خداوند می‌فرماید: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ» (اسراء/ ۸۸). اگر قرآن ساخته ذهن بشر یا مخلوقی شبیه دیگر پدیده‌ها بود، امکان نظیرآوری وجود داشت. مفسران می‌گویند: «این تحدید نشان می‌دهد قرآن کلام خالق است نه مخلوق؛ زیرا کلام مخلوق همواره قابل محاکات است، درحالی‌که قرآن از هرگونه مشابهت برتر است» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۴۰؛ حسینی، ۱۳۷۹، ش: ۲۴۲-۲۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ش: ۱۳: ۱۵۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ش: ۹: ۱۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ج ۲: ۶۹۱)؛ بنابراین ناتوانی بشر از آوردن مانند قرآن، دلیلی محکم بر غیرمخلوق و الهی بودن آن و بطلان شبهه مخلوق‌انگاری است؛ پس قرآن نه مخلوق است و نه بشری، بلکه کلام خداوندی قدیم و غیرمخلوق است.

نقد شبهه تداخل و امتزاج کلام الهی با کلام بشری: خداوند می‌فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/ ۳-۴)؛ و [پیامبر] از روی هوس سخن نمی‌گوید، این [قرآن] جز وحی‌ای که نازل می‌شود نیست. مفسران اجماع دارند که این آیه، عصمت پیامبر (ص) در ابلاغ وحی را ثابت می‌کند و هرگونه افزودن بشری را نفی می‌نماید و فراز «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» نشان می‌دهد که تمام محتوای قرآن از خداست و هیچ سخن بشری در آن راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش: ۱۹: ۴۲؛ طبرسی، ۱۳۷۳، ش: ۹: ۲۸۷). موارد عتاب و تذکر الهی به پیامبر (ص) - مانند نهی از طلب عذاب برای مشرکان (رعد/ ۳۸) - نیز نشان می‌دهد هر معجزه‌ای (مانند) قرآن منوط به اذن و امر خداست که گاه با میل طبیعی پیامبر در تعارض قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش: ۱۱: ۵۱۲؛ طوفی، ۱۴۲۳، ق، ج ۱: ۳۵۷). مفسران اجماع دارند که این آیه، عصمت پیامبر (ص) در ابلاغ وحی را ثابت می‌کند و هرگونه افزودن بشری را نفی می‌نماید (طبرسی، ۱۳۷۳، ش: ۹: ۲۸۷). تمایز روشن بین «قرآن» (کلام الله) و «حدیث» (کلام النبی) در سنت اسلامی نیز مؤید این جدایی است.

نقد شبهه طبیعت‌انگاری وحی: خداوند درباره موسی (ع) می‌فرماید: «وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي» (طه/ ۳۹) و درباره عیسی (ع): «فَأَسَارَتْ إِلَيْهِ... كَيْفَ نَكَلُمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا» (مریم/ ۲۹). این رویدادها اموری فراطبیعی هستند که با قوانین عادی طبیعت قابل تبیین نیستند و تنها با قدرت الهی ممکن می‌شوند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ش: ۱۳: ۴۷). اگر وحی پدیده‌ای صرفاً طبیعی و

برگرفته از قوانین مادی بود، هرگز نمی‌توانست از رویدادهای آینده یا قصص پیشینیان خبر دهد؛ درحالی‌که باقلانی دو وجه از اعجاز قرآن را «گزارش غیبی از حوادث آینده» و «اخبار از قصص پیشینیان توسط کسی که نه کتابی خوانده و نه از کسی آموخته» می‌داند (باقلانی، ۱۹۹۳ م: ۴۸-۵۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۲۲۸). این گزارش‌های غیبی که فراتر از هرگونه تجربه و دانش بشری عصر نزول است، به روشنی ماهیت فراطبیعی و الهی وحی را ثابت کرده و شبهه طبیعت‌انگاری را باطل می‌سازد. همچنین وجود اشارات علمی و اعجاز آماری و ریاضیاتی در قرآن که فراتر از دانش عصر نزول است - مانند توصیف مراحل جنین‌شناسی در سوره مؤمنون، یا چرخش زمین در سوره نمل - از منابع بشری قابل تبیین نیست و گواهی بر الهی بودن قرآن و نافی طبیعت‌انگاری است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱ ش، ج ۱ و ۲). این دسته از شواهد، تقلیل وحی به پدیده‌ای صرفاً طبیعی را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که منشأ قرآن فراتر از توانایی‌های بشری عصر نزول بوده است.

نقد شبهه سکولار انگاری اساس پیدایش دین و قرآن: حنفی مدعی است دین در شرایط اضطراری جوامع ابتدایی و به عنوان پاسخی سکولار به ناکامی‌ها ظهور کرده است. درحالی‌که قرآن هدف نزول کتاب و میزان را اقامه قسط و عدل معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵). علامه طباطبایی در المیزان «میزان» را به «دین» تفسیر می‌کند که معیار سنجش عقاید و اعمال و مایه قوام زندگی سعیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۹: ۳۰۰). از سوی دیگر، کاشانی در منهج الصادقین می‌گوید: «مقصود از نازل کردن میزان، نازل کردن وسایل و اسباب آن و دستور به برقراری عدل است؛ و این عدل مستلزم سیاست مدنی (اداره جامعه) است که سبب انتظام امور و دفع دشمنان دین می‌گردد» (کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۹: ۱۸۷)؛ بنابراین دین در نگاه قرآنی، نه ابزاری اضطراری و مقطعی، بلکه «عدل» و «میزان» دائمی است که هم برای ساماندهی زندگی اجتماعی (سیاست مدنی) و هم برای دفاع از حریم دین و دفع دشمنان تشریع شده است؛ بنابراین، ادعای سکولار انگاری حنفی که دین را واکنشی به ناکامی‌های جوامع ابتدایی می‌داند، با کارکرد بنیادین دین در ایجاد «نظام عادلانه اجتماعی و دفع اعدای دین» در تضاد کامل قرار دارد.

ب) نقد شبهات مربوط به منشأ و فرآیند نزول

شبهات حنفی در حوزه منشأ و فرآیند نزول، شامل دو ادعای اساسی است: «قرآن

کلام جبرئیل است نه کلام الله و «وحی جهت صعودی دارد (از انسان به خدا)». این دو شبهه ناشی از نادیده گرفتن جایگاه واسطه‌ای و ابلاغی فرشتگان در نظام قرآن و نیز بی‌توجهی به دلالت روشن واژگان قرآنی است. در ادامه به نقد هریک می‌پردازیم.

نقد شبهه قرآن کلام جبرئیل، نه کلام الله: قرآن جبرئیل را الروح الامین می‌خواند که وحی را «بِإِذْنِ اللَّهِ» (شعراء/ ۱۹۴) نازل می‌کند؛ از این رو او تنها مجری و ابلاغ‌کننده امر الهی است، نه گوینده. خطاب‌های مستقیم قرآنی مانند «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» (احزاب/ ۱) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره/ ۱۰۴) نیز گواه آن است که گوینده حقیقی خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۵: ۳۱۷). تمام تحلیل‌های متکلمان، مفسران و محدثان نیز بر همین نکته تأکید دارند که جبرئیل قرآن را از سوی خداوند نازل می‌کرده است (مجلسی، ۱۳۰۴ ق، ج ۱۸: ۲۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۲ ق، ج ۴: ۱۴۰۲)؛ بنابراین شبهه «کلام جبرئیل بودن» ناشی از خلط میان «وسائط نزول» (جبرئیل) و «منشأ وحی» (خداوند) است.

نقد شبهه جهت صعودی وحی (از انسان به خدا): حنفی مدعی است وحی جهت صعودی (از انسان به خدا) دارد، نه نزولی. در حالی که واژگان «تنزیل»، «انزال» و «نَزَلَ» بیش از ۲۹۰ بار در قرآن به کار رفته‌اند؛ مانند «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (یوسف/ ۲) و «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ» (زمر/ ۱). این فراوانی آماری، جهت حرکت نزولی وحی را به روشنی نشان می‌دهد و ادعای صعودی بودن را ابطال می‌کند. آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» (فاطر/ ۱۰) - که حنفی ممکن است به آن استناد کند - در سیاق دعا و تسبیح است، نه توصیف مکانیسم وحی. مفسرانی مانند طبرسی تصریح می‌کنند که مراد از «کلم طیب»، کلمه توحید و ذکر خداست (طبرسی، ۱۳۷۳ ش، ج ۸: ۵۶۶؛ طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۵: ۱۰-۱۲)؛ بنابراین این آیه ناظر به صعود اعمال صالح و دعای مؤمنان است، نه صعود وحی از بشر به خدا. قرآن کریم خطاب‌های گوناگونی دارد که برخی به طور ویژه به پیامبر اکرم (ص) اختصاص یافته است. دانشمندان علوم قرآنی این خطاب‌ها را به ۳۴ نوع دسته‌بندی کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۳۴۹-۳۷۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۲۰-۲۵). از این میان، چهار گونه ویژه رسول خدا (ص) است:

الف) خطاب با فعل امر «قُلْ» که بیش از ۳۰۰ بار در قرآن تکرار شده است (شریفی، ۱۳۸۷ ش: ۸۸). ب) خطاب با فعل نهی غایب، مانند «فَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ» (یس/ ۷۶). ج) خطاب با ضمیر مخاطب، مانند ابتدای سوره کوثر و قلم. د) خطاب با اوصاف ویژه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» (۱۳ بار) و «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ» (۲ بار) (الحفنی، ۲۰۰۴ م، ج ۱: ۲۴۹).

این خطاب‌ها فقط در سوره‌های مدنی (تحریم، طلاق، احزاب) به کار رفته‌اند (مطهری، ۱۳۵۹ ش، ج ۸: ۷۶) و هیچ پیامبر دیگری با این عناوین خطاب نشده است (محسنی رکاوندی، ۱۳۸۶ ش: ۴۵). اگر وحی محصول اندیشه بشری و دارای جهت صعودی بود، گوینده قرآن هرگز نمی‌توانست با صیغه امر «قُلْ» به پیامبر دستور سخن گفتن بدهد. این خطاب‌های امری، به روشنی گوینده‌ای مستقل و فرابشری را نشان می‌دهد که فرمان می‌دهد و پیامبر فرمان می‌برد.

ج) نقد شبهات مربوط به محتوا و کارکرد قرآن

شبهات محتوایی حنفی ناشی از نادیده گرفتن سازگاری درونی و هویت مستقل قرآن است. قرآن برای هر دوره، معانی متناسب با دانش آن عصر را ارائه می‌دهد (شحرور، ۲۰۰۶ م: ۱۸۳-۱۹۱). این ویژگی برآمده از خاتمیت و هدایت جاودان است؛ نص ثابت، اما محتوای ادراکی متناسب با سطح معرفت هر دوره متغیر است (شحرور، ۲۰۰۶ م: ۵۰-۶۹). تشابه در آیات، تأویل مستمر را ممکن می‌سازد. قرآن می‌فرماید: «وَلِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ» (انعام/ ۶۷) و «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ» (فصلت/ ۵۳) و هشدار می‌دهد که برخی حقایق پیش از تأویل انکار می‌شوند: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ» (یونس/ ۳۹) (شحرور، ۲۰۰۶ م: ۱۹۰-۱۹۷).

نقد شبهه فقدان محتوای نو و فراعقلی: حنفی مدعی است وحی چیزی فراتر از توان عقل بشری عرضه نمی‌کند. درحالی‌که قرآن مفاهیمی چون توحید خالص، معاد با جزئیات، اخلاق فطری و نظام حقوقی اجتماعی منسجم را ارائه داده که در جامعه عربستان و اندیشه بشری پیشین بی‌سابقه یا تحریف شده بود. خداوند می‌فرماید: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء/ ۱۱۳). کاشانی می‌گوید: «مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» نشان می‌دهد معارف قرآنی فراتر از دانش پیشین پیامبر است (کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۳: ۱۱۲). صادقی تهرانی نیز تصریح می‌کند این علم شامل «کتاب، حکمت و احکام قضاوت» است که بشر به تنهایی قادر به کشف آن نبوده و از راه فضل محض الهی عطا شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۷: ۳۳۰)؛ بنابراین قرآن حاوی معرفت فراعقلی فراتر از آموزش و تجربه عادی است. ادعای حنفی مبنی بر اینکه «وحی چیز جدیدی نیاورده» با تصریح قرآن به تعلیم «آنچه نمی‌دانستی» در تضاد کامل است.

نقد شبهه فرضیه انگاری گزاره‌های علمی وحی: ازجمله شبهات حنفی، فرضیه انگاری گزاره‌های علمی قرآن است؛ اما قرآن هرگز خود را «فرضیه» یا گزاره‌ای آزمایشی و قابل ابطال معرفی نمی‌کند، بلکه از قطعیت ذاتی و مصونیت مطلق خود خبر می‌دهد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ

حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۲). این آیه به روشنی نفی می‌کند که قرآن قابل ابطال یا تغییر باشد؛ باطل در هیچ زمانی و از هیچ جهتی بدان راه نمی‌یابد. به عبارت روشن‌تر، قرآن در طول تاریخ در برابر هرگونه تحریف، تغییر و ابطال کاملاً مصون است.

مفسران تأکید کرده‌اند که هیچ نوع باطلی از هیچ جهت و طریقی به سراغ قرآن نمی‌آید؛ نه تناقضی در مفاهیم آن است، نه علوم و اکتشافات آینده با آن مخالفت خواهند داشت، نه کسی می‌تواند حقایق آن را ابطال کند و نه در آینده منسوخ می‌گردد. همچنین نه آیه و نه کلمه‌ای از آن کم نشده و نه چیزی بر آن افزون گردیده است. این آیه تأکیدی بر آیه ۹ سوره حجر (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) است که مصونیت مطلق قرآن را از هرگونه تحریف و بطلان تضمین می‌کند؛ بنابراین وحی نه تنها فرضیه‌ای قابل ابطال نیست، بلکه معیار ثابت و مصون از خطا برای سنجش همه گزاره‌ها و نظریه‌هاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۶۰۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۹۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۱۱: ۴۶۱). چنین تعبیری با ماهیت «فرضیه» که همواره در معرض ابطال است، تناقض کامل دارد. زیرا فرضیه‌ها همواره در بوته آزمون تجربی قرار می‌گیرند و امکان رد شدن دارند؛ اما قرآن این ویژگی را ندارد.

نیز خداوند می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ لِنَتَحَكَّمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء/۱۰۵)؛ بنابراین قرآن میزان و حاکم بر مردم و عقاید آنان است، نه آنکه خود محکوم به آزمون‌های بیرونی باشد. وحی قرآنی فرقان است (آل عمران/۳) یعنی معیار سنجش حق و باطل است، نه گزاره‌ای که محک تجربه یا عقل خودبنیاد بشری باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹-۱۱). اگر وحی فرضیه‌ای بیش نبود، نمی‌توانست نقش «حاکم» و «میزان» را ایفا کند؛ لذا ادعای حنفی که وحی را «فرضیه‌ای تجربی» می‌خواند، با صراحت قرآن در مصونیت مطلق و حجیت ذاتی آن در تضاد است.

نقد شبهه غایت‌شناسی تربیتی صرف و دنیوی: حنفی هدف اصلی وحی را صرفاً تربیت اخلاقی و اجتماعی بشر می‌داند و اهداف متعالی و اخروی را نادیده می‌گیرد؛ درحالی‌که قرآن برای خود اهداف چندوجهی و فرادنیوی برمی‌شمرد:

۱. هدایت به سوی خدا: قرآن کتاب هدایت است: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره/۲). این هدایت شامل نجات اخروی و قرب به خداست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ش: ۳-۲۱).

۲. نور و روشنایی: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده/۱۵)؛ نوری که

انسان را از تاریکی‌ها بیرون می‌آورد و به سعادت جاودانه می‌رساند.
۳. تبیان هر چیز (جامع سعادت): «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/ ۸۹)؛ یعنی هرچه در تأمین سعادت دنیا و آخرت نقش دارد، در قرآن بیان شده است.
۴. تعقل و عاقل ساختن (نه صرف علم‌آموزی): «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضِرُّ بِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت/ ۴۳)؛ علم مقدمه تعقل است و تعقل هدف نهایی برای هدایت عملی.

۵. ذکر و تذکر: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام/ ۹۰)؛ یادآوری نیازهای فطری و هماهنگ با درون انسان.

۶. شفای قلوب: «وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (اسراء/ ۸۲)؛ شفای بیماری‌های روحی و اخلاقی، نه صرف تربیت اجتماعی.

۷. بشارت و انذار: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا... يَبَشِّرُ الصَّالِحِينَ وَيُنذِرُ قَوْمًا لَّذًا» (فصلت/ ۳-۴)؛ انذار از عذاب اخروی و بشارت به بهشت.

بنابراین قرآن افزون بر تربیت اخلاقی و تنظیم حیات دنیوی، اهداف متعالی‌ای چون هدایت به سوی خدا، شفای روح، بشارت و انذار اخروی را دنبال می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ش: ۱۸-۲۷۷).

نقد شبهه گفتمان استبدادی انگاری وحی: حنفی با تأثیرپذیری از هرمنوتیک مارکسیستی، گفتمان قرآنی را استبدادی و مانع آزادی اندیشه معرفی می‌کند. این در حالی است که قرآن آزادی عقیده را اصلی انکارناپذیر می‌داند و تأکید می‌کند ایمان تنها با پذیرش آزادانه حق حاصل می‌شود، نه با اجبار (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ش: ۳۳-۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۱۹۵). مهم‌ترین دلیل، آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/ ۲۵۶) است. مفسران بر این نکته اتفاق نظر دارند که این آیه، هرگونه اجبار در پذیرش دین را نفی می‌کند و ایمان امری قلبی است که با اجبار حاصل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۳۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲: ۲۷۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۴: ۲۲۲-۲۲۳؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۳۹۶). آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا» (یونس/ ۹۹) نیز نشان می‌دهد که اگر خدا می‌خواست همه را مجبور به ایمان می‌کرد؛ اما چنین نکرد تا اختیار انسان حفظ شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۰: ۱۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸: ۳۸۹-۳۹۰). وظیفه پیامبر نیز تنها ابلاغ است، نه تحمیل (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴: ۱۹۴-۱۹۵).

قرآن روش خود را «موعظه حسنه» و «جدال احسن» معرفی می‌کند (نحل/ ۱۲۵) و مؤمنان را کسانی می‌داند که سخنان را می‌شنوند و بهترین را انتخاب

می‌کنند: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر/ ۱۸) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۹: ۴۱۲). حتی به پیامبر دستور می‌دهد اگر مشرکانی پناه خواستند، امان دهند تا کلام خدا را بشنوند: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه/ ۶) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۹: ۱۵۴؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ش، ج ۳: ۳۸۱). آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/ ۳) نیز بر هدایت همراه با اختیار تأکید دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۲۵: ۳۳۷).

بنابراین، قرآن نه تنها استبدادی نیست، بلکه بنیان‌گذار آزادی عقیده و اندیشه در جامعه بشری است و احترام به کرامت انسانی و اندیشه را محور دعوت خود قرار داده است (سیدقطب، ۱۴۰۸، ق، ج ۱: ۲۹۱؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹، ق، ج ۹: ۳۹۳).

نقد شبهه افسانه و اسطوره‌انگاری محتوای قرآن: قرآن برای انتقال معارف الهی از قصص و گزارش‌های تاریخی امت‌های پیشین بهره می‌گیرد، اما برخلاف تاریخ‌نگاران عادی، هدف خود را پند و هدایت قرار داده است. واژه‌هایی مانند «أخبار، قصه، حدیث، سُنَن» در حدود سه هزار آیه به این حوادث اشاره دارند (رضایی، ۱۳۹۴، ش: ۱۱۶-۱۱۷). باستان‌شناسانی چون ویلیام آلبرایت تأیید کرده‌اند که حفاری‌ها در منطقه «عصیون جابر» نشان‌دهنده صنایع فلزات عصر داوود و سلیمان است که در خاور نزدیک بی‌نظیر بوده (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۳، ش: ۶۹۶). این یافته‌ها واقع‌نمایی تاریخی قصص قرآنی را اثبات می‌کند و ادعای اسطوره‌انگاری حنفی را باطل می‌سازد. در نگاه تفسیری اصیل، قصص قرآن روایت‌های الهی و دقیقی از سیر تکامل بشر در حوزه معرفت و تشریع هستند که بر پیامبر و مردم عصر نزول پوشیده بوده و نمی‌توانند محصول ذهن بشر باشند (شحرور، ۲۰۰۶، م: ۶۷۶-۷۰۳). قرآن خود را «نَبَأُ الْحَقِّ» (کهف/ ۱۳) و قصص خود را مایه عبرت معرفی می‌کند: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف/ ۱۱۱). اگر این قصص اسطوره‌ای صرف بودند، هیچ وجهی برای «عبرت» و «هدایت» نداشتند؛ بنابراین، ادعای افسانه‌انگاری حنفی با خودآگاهی قرآنی و کارکرد هدایتی قصص در تناقض است.

نقد شبهه نفی معناداری وحی: اتهام فقدان معناداری وحی با دعوت مکرر قرآن به «تدبر» و «تعقل» باطل می‌شود. خداوند می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/ ۸۲)؛ آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند. واژه «يَتَذَكَّرُونَ» نشان می‌دهد قرآن دارای لایه‌های عمیق معنایی است و نیازمند تفکر و تأمل. تدبر در قرآن به معنای تفکر و تأمل عمیق و پیوسته در آیات و

معارف آن است؛ به‌گونه‌ای که انسان با بررسی کلیت قرآن، به حقانیت و درستی آن دست یابد و نیز با تأمل در تک‌آیات، لایه‌های معنایی و حکمت‌های نهفته در آن‌ها را کشف کند. تدبر، فراتر از خواندن سطحی، جست‌وجوی منظم برای فهم ارتباط آیات، کشف مقاصد الهی و بهره‌مندی از هدایت قرآنی است (لطفی و ستوده نیا، ۱۳۹۲: ۵۳). قرآن خود می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد/ ۲۴)؛ یعنی آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان قفل‌ها زده شده است؟ این دعوت مکرر به تدبر، نشان‌دهنده آن است که قرآن دارای عمق معنایی و ساختاری منسجم است که تنها با تفکر و تأمل مستمر قابل درک است همچنین فرمود: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره/ ۱۶۴)؛ به‌راستی در این‌ها نشانه‌هایی است برای مردمی که می‌اندیشند.

در قرآن کریم، ۴۹ بار از مشتقات «عقل» استفاده شده که همگی به‌صورت فعل استعمال گردیده‌اند؛ از جمله «يَعْقِلُونَ» (۲۲ بار)، «تَعْقِلُونَ» (۲۴ بار) و واژه‌های «يعقلها»، «نعقل» و «عقلوه» هرکدام یک بار (مبینی، ۱۳۸۰: ش ۸۹). این امر بر عقلانی بودن محتوای قرآن دلالت دارد. افزون بر این، وجود هزاران اثر تفسیری در طول تاریخ اسلام که به کشف لایه‌های معنایی قرآن پرداخته‌اند، خود شاهدی زنده بر غنای معنایی و نفی ادعای «تو خالی بودن» وحی است.

نقد شبهه همانندنگاری وحی با دانش بشری و بی‌نیازی بشر از وحی:

ادعای بی‌نیازی بشر از وحی با محدودیت ذاتی عقل در شناخت غیب و جزئیات شریعت رد می‌شود (خمینی، ۱۳۸۸: ش ۶۲۵). خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/ ۸۵)؛ یعنی عقل بشر به تنهایی توان درک حقایق غیبی، جزئیات معاد و بسیاری از احکام را ندارد (بروجردی، ۱۳۹۷: ش ج: ۱۰). همچنین فلسفه بعثت انبیا «لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/ ۱۶۵) نشان می‌دهد بدون وحی، حجت بر مردم تمام نمی‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۳۹۴). در مجموع، تقابل اصلی میان دو الگوی ناسازگار است: الگوی وحیانی اسلام (با محوریت غیب، عصمت و حجیت نص) در برابر الگوی اومانیسیت‌ماتریالیستی. حنفی خوانش حنفی تحمیل دستگاه فکری بیرونی بر قرآن است. این تقلیل‌گرایی گذشته از آنکه از سوی منابع اسلامی رد می‌شود، از نظر منطق درونی نیز دچار تناقض است؛ زیرا با عقل خودبنیاد به نقد وحی می‌پردازد، درحالی‌که اعتبار همان عقل در جهان بینی ماتریالیستی خود او اثبات‌ناپذیر است؛ بنابراین پروژه حنفی جایگزینی یک جهان بینی به جای جهان بینی دیگر است که با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی ناسازگار است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، منظومه شبهات حسن حنفی درباره وحی قرآنی در سه حوزه ماهیت، منشأ و کارکرد دسته‌بندی و با روش نقد درونی و بیرونی ارزیابی شد. یافته‌ها نشان داد همه این شبهات - از تجربه‌انگاری درونی و تاریخی‌انگاری تا انکار نزول لفظی، طبیعت‌انگاری، سکولارانگاری، فرضیه‌انگاری و بی‌نیازی بشر از وحی - ریشه در مبانی سه‌گانه ماتریالیستی، عقل‌گرایی خودبنیاد و روش‌شناختی تقلیل‌گرایی حنفی دارند. نقد درونی تناقض آشکار اندیشه او را نشان داد: از یک سو وحی را «تو خالی و بی‌معنا» می‌خواند و از سوی دیگر منبع «ابتدائیات یقینی مطلق» معرفی می‌کند. نقد بیرونی نیز تعارض بنیادین این شبهات را با نصوص صریح قرآن (بقره/۳، نمل/۶، نجم/۳-۴، بقره/۱۸۵) آشکار ساخت. همچنین کاربست جهت‌دار پدیدارشناسی، تاریخ‌گرایی رادیکال و هرمنوتیک سوءظن، به جای کشف معانی قرآن، تحمیل چارچوب‌های بیگانه بر آن است. در مجموع، پروژه فکری حنفی را نمی‌توان تفسیری جدید از قرآن تلقی کرد، بلکه باید آن را جایگزینی پارادایم اومانستی ماتریالیستی به جای پارادایم وحیانی اسلام ارزیابی نمود. این جایگزینی با هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی ناسازگار است و بیش از آنکه فهمی درون‌دینی از وحی باشد، بازتاب بحران مواجهه جهان اسلام با مدرنیته غربی به شمار می‌آید؛ از این رو، خوانش حنفی فاقد اعتبار معرفتی بوده و شبهات او بر پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده استوار است.

منابع

* قرآن کریم.

- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۳ش). **نقد گفتمان دینی**. ترجمه: حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: یادآوران.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۹۹۷م). **رساله فی اللاهوت والسیاسه**. ترجمه و تعلیق: حسن حنفی. بیروت: دارالطلبه.
- آقاجانی، نصرالله. (۱۳۸۸ش). «نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی». **مجله تاریخ اسلام**. سال ۱۰، شماره ۴. صص ۱۰۵-۱۲۸.
- باقلانی، محمد بن طیب. (۱۹۹۳م). **اعجاز القرآن**. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- بروجردی، مصطفی. (۱۳۷۹ش). **تفسیر شمس**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- بصیری، عباس. (۱۳۹۵ش). «بررسی اجمالی اندیشه و دیدگاه‌های حسن حنفی». **پژوهش در تاریخ**. سال ۷، شماره ۱۹ و ۲۰. صص ۱۲-۳۰.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۸ش). **باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن**. تهران: فرهنگ اسلامی.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۷۹ش). **ولایت فقیه: ولایت فقاقت و عدالت**. قم: نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). **تسنیم**. قم: نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش). **شریعت در آئینه معرفت**. قم: نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ش). **فلسفه حقوق بشر**. قم: نشر اسراء.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). **قرآن در قرآن**. قم: نشر اسراء.
- حجتی، محمدباقر. (۱۳۸۹ش). **اسباب النزول**. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- حرب، علی. (۱۹۹۳م). «حسن حنفی مستغریا». **منبر الحوار**. شماره ۲۹. صص ۸۵-۱۱۳.
- حسینی، موسی. (۱۳۷۹ش). «وحيانی بودن الفاظ قرآن». **پژوهش‌های قرآنی**. دوره ۶، شماره ۲۱ و ۲۲. صص ۲۱۸-۲۳۵.
- حنفی، عبدالمنعم. (۲۰۰۴م). **موسوعة القرآن العظيم**. قاهره: مکتبه مدبولی.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی. (بی‌تا). **تفسیر روح البیان**. بیروت: دارالفکر.
- حنفی، حسن. (۱۴۱۲ق). **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. بیروت: المؤسسة الجامعية.
- حنفی، حسن. (۱۹۸۲م). **قضايا المعاصرة في فكرنا المعاصر**. بیروت: دارالتنوير.
- حنفی، حسن. (۱۹۸۸م). **من العقيدة الى الثورة**. بیروت: دارالتنوير.
- حنفی، حسن. (۱۹۸۹م). **دراسات إسلامية**. قاهره: مکتبه الأنجلو المصریه.
- حنفی، حسن. (۱۹۹۸م). **حوار الأجيال**. قاهره: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- حنفی، حسن. (۱۹۹۸م). **هموم الفكر والوطن**. جلد ۱. قاهره: دارالقباء.
- حنفی، حسن. (۲۰۰۲م). «تحلیل الخطاب». **مجله قضايا إسلامية معاصرة**. شماره ۱۹. صص ۲۱۶-۲۳۷.
- حنفی، حسن. (۲۰۰۹م). **علوم القرآن**. بیروت: دارالأمیر.
- حنفی، حسن. (۲۰۱۳م). **من النقل إلى العقل**. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۸ش). **شرح چهل حدیث**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۱ش). **پژوهشی در اعجاز علمی قرآن**. جلد‌های ۱ و ۲. رشت: انتشارات کتاب مبین.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). **تفسیر مهر**. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- رضایی، زهرا. (۱۳۹۴ش). «بررسی جایگاه تاریخ و قصص در قرآن». **پژوهشنامه معارف قرآنی**. دوره ۵، شماره ۱۸. صص ۱۱۵-۱۳۵.
- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). **البرهان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالمعرفة.
- زمخشري، محمود. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل**. بیروت: دارالکتب العربی.

دوره ۷

شماره ۱۲

بهار و تابستان ۱۴۰۴

- سید قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۰۸ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دارالشروق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). **الإتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالکتب العربی.
- شحرور، محمد. (۲۰۰۶م). **الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة**. بیروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
- شریفی، مهین. (۱۳۸۷ش). «پژوهشی در خطاب‌های خداوند به پیامبر در قرآن». **بینات**. سال ۱۵، شماره ۳، صص ۸۷، ۹۹.
- شریفی، ناهید و دیگران. (۱۴۰۲ش). «تحلیل فلسفی و تفسیری از نقش وحی در معرفت‌شناسی قرآنی: بررسی تطبیقی با سنت فلسفی غربی». **معرفت و بصیرت اسلامی**. دوره ۱، شماره ۱، صص ۵۸، ۷۰.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۷۷ش). **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**. قم: مکتبه محمد الصادق التهرانی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). **قرآن در اسلام**. گردآوری: هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳ش). **تفسیر مجمع البیان**. به کوشش: محمد جواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). **تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. قاهره: دار الهمجر.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التيان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوفی، سلیمان بن عبدالقوی. (۱۴۲۳ق). **الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية**. عربستان: الفاروق الحديثة.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). **تفسیر اطيّب البیان**. تهران: انتشارات اسلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الكبير، مفاتيح الغيب**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فضل الله، محمدحسین. (۱۴۳۹ق). **تفسیر من وحی القرآن**. بیروت: دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع.
- فقیه، شبر. (۲۰۰۹م). **الفکر الفلسفی العربی المعاصر: إشكالية التأویل**. بیروت: دار المکتبة الهلال للنشر.
- فیض کاشانی، محمد بن حسن. (۱۴۰۲ق). **تفسیر الصافی**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). **تفسیر نور**. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۶ش). **کنز الدقائق و بحر الغرائب**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (۱۳۳۶ش). **تفسیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**. تهران: انتشارات محمدحسن علمی.
- کریمی، بهزاد. (۱۳۸۹ش). «مکتب تاریخ نگاری آنال». **تاریخ و تمدن اسلامی**. سال ۶، شماره ۱۱، صص ۱۶۷، ۱۹۱.
- لسینگ، گوتهولد افرایم. (۱۹۸۱م). **تربیه الجنس البشري**. ترجمه و تعلیق: حسن حنفی. بیروت: دارالتنوير للطباعة والنشر.
- لطفی، سیدمهدی و محمدرضا ستوده‌نیا. (۱۳۹۲ش). «حوزه معنایی تدبر در قرآن کریم». **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**. سال ۲، شماره ۲، صص ۴۱، ۵۴.
- مبینی، محمدعلی. (۱۳۸۰ش). «عقل در قرآن». **مجله معرفت**. سال ۱۰، شماره ۹، پیاپی ۴۸، صص ۸۶، ۹۴.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). **بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محسنی رکاوندی، هادی. (۱۳۸۶ش). «بررسی نوع خطاب‌های خداوند به انبیا». **نشریه بلاغ مبین**. شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۳۵، ۵۲.
- مصلحی، مجتبی و ابراهیم کلانتری. (۱۴۰۰ش). «نقد و بررسی مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» از بهاء الدین خرمشاهی». **شبهه پژوهی مطالعات قرآنی**. سال ۳، شماره ۱، صص ۳۳، ۵۵.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹ش). **آشنایی با قرآن**. تهران: انتشارات صدرا.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳ش). **اسلام و مقتضیات زمان**. تهران: انتشارات صدرا.
 مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵ش). **مجموعه آثار**. تهران: انتشارات صدرا.
 معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). **علوم قرآنی**. قم: انتشارات التمهید.
 معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۷ق). **التمهید**. قم: جامعة المدرسين.
 مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). **التفسير الكاشف**. قم: دارالكتاب الاسلامی.
 مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۵ق). **التفسير المبين**. قم: دارالكتاب الاسلامی.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسير نمونه**. تهران: دارالکتب الإسلامية.
 مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹ش). **الأمثل فی تفسير کتاب الله المنزل**. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی طالب.

Ricoeur, Paul. (1970). **Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**. New Haven: Yale University Press.



دوره ۷

شماره ۱۲

بهار و تابستان ۱۴۰۴

References

*The Holy Qur'an.

- Abu Zayd, Nasr Hamid. (2004). *Critique of Religious Discourse*. Translated by Hassan Yousefi Eshkevari and Mohammad Javaher Kalam. Tehran: Yadavaran.
- Spinoza, Baruch. (1997). *Theological-Political Treatise*. Translated and annotated by Hasan Hanafi. Beirut: Dar al-Talaba.
- Aqajani, Nasrallah. (2009). "A Critical Examination of Hasan Hanafi's Historical and Civilizational Approach to Islam and the Islamic Heritage." *Journal of Islamic History*, 10(4), 105–138.
- Baqillani, Muhammad ibn al-Tayyib. (1993). *I'jaz al-Qur'an* [The Inimitability of the Qur'an]. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Borujerdi, Mostafa. (2000). *Tafsir Shams*. Qom: Buṣṭān-e Ketāb Institute.
- Basiri, Abbas. (2016). "A Brief Examination of Hasan Hanafi's Thought and Views." *Research in History*, 7(19–20), 12–30.
- Bi-Azar Shirazi, Abdolkarim. (2009). *Archaeology and Historical Geography of the Qur'anic Narratives*. Tehran: Farhang-e Eslami.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2000). *Wilayat al-Faqih: The Authority of Jurisprudence and Justice*. Qom: Esra Publishing.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2007). *Tasnim*. Qom: Esra Publishing.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2013). *Shari'ah in the Mirror of Knowledge*. Qom: Esra Publishing.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2014). *The Philosophy of Human Rights*. Qom: Esra Publishing.
- Javadi Amoli, Abdullah. (2017). *The Qur'an in the Qur'an*. Qom: Esra Publishing.
- Hojjati, Mohammad-Baqer. (2010). *Asbab al-Nuzul* [Occasions of Revelation]. Tehran: Farhang-e Eslami Publishing.
- Harb, Ali. (1993). "Hasan Hanafi as a Westernizer." *Manbar al-Hiwar*, No. 29, 85–113.
- Hosseini, Musa. (2000). "The Revelatory Nature of the Wording of the Qur'an." *Qur'anic Studies*, 6(21–22), 218–235.
- Hafni, Abd al-Mun'im. (2004). *Encyclopedia of the Great Qur'an*. Cairo: Maktabat Madbouli.
- Haqqi, Ismail ibn Mustafa. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Hanafi, Hasan. (1991). *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* [Heritage and Renewal: Our Position toward the Ancient Heritage]. Beirut: al-Mu'assasa al-Jami'iyya.
- Hanafi, Hasan. (1982). *Contemporary Issues in Our Contemporary Thought*. Beirut: Dar al-Tanwir.
- Hanafi, Hasan. (1988). *From Creed to Revolution*. Beirut: Dar al-Tanwir.
- Hanafi, Hasan. (1989). *Islamic Studies*. Cairo: Maktabat al-Anglo al-Misriyya.
- Hanafi, Hasan. (1998). *Dialogue of Generations*. Cairo: Dar Quba for Printing, Publishing and Distribution.
- Hanafi, Hasan. (1998). *Concerns of Thought and the Homeland*, Vol. 1. Cairo: Dar al-Quba.
- Hanafi, Hasan. (2002). "Discourse Analysis." *Contemporary Islamic Issues*, No. 19, 216–237.
- Hanafi, Hasan. (2009). *Qur'anic Sciences*. Beirut: Dar al-Amir.
- Hanafi, Hasan. (2013). *From Transmission to Reason*. Cairo: Egyptian General Book Organization.
- Khomeini, Ruhollah. (2009). *Sharh-e Chehel Hadith* [Commentary on Forty Hadith]. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.

- Rezaei Esfahani, Mohammad-Ali. (2002). *A Study of the Scientific Inimitability of the Qur'an*, Vols. 1–2. Rasht: Ketab-e Mobin Publications.
- Rezaei Esfahani, Mohammad-Ali. (2008). *Tafsir Mehr*. Qom: Qur'anic Exegesis and Sciences Research Center.
- Rezaei, Zahra. (2015). "An Examination of the Place of History and Narratives in the Qur'an." *Qur'anic Knowledge Research Journal*, 5(18), 115–135.
- Zarkashi, Muhammad ibn Bahadur. (1990). *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* [The Proof concerning the Sciences of the Qur'an]. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Zamakhshari, Mahmud. (1987). *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Sayyid Qutb, Sayyid Ibrahim Husayn Shadhili. (1988). *Fi Zilal al-Qur'an* [In the Shade of the Qur'an]. Beirut: Dar al-Shuruq.
- Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (2001). *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Shahrour, Muhammad. (2006). *The Book and the Qur'an: A Contemporary Reading*. Beirut: Sharikat al-Matbu'at li'l-Tawzi' wa'l-Nashr.
- Sharifi, Mahin. (2008). "A Study of God's Addresses to the Prophet in the Qur'an." *Bayyināt*, 15(3), 87–99.
- Sharifi, Nahid, et al. (2023). "A Philosophical and Exegetical Analysis of the Role of Revelation in Qur'anic Epistemology: A Comparative Study with the Western Philosophical Tradition." *Islamic Knowledge and Insight*, 1(1), 58–70.
- Sadeqi Tehrani, Mohammad. (1998). *al-Balagha fi Tafsir al-Qur'an bi'l-Qur'an* [Elucidation in the Interpretation of the Qur'an through the Qur'an]. Qom: Maktabat Mohammad al-Sadeq al-Tehrani.
- Sadeqi Tehrani, Mohammad. (1986). *al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi'l-Qur'an wa al-Sunnah*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li'l-Matbu'at.
- Tabataba'i, Sayyid Mohammad-Hossein. (1995). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office.
- Tabataba'i, Sayyid Mohammad-Hossein. (2009). *The Qur'an in Islam*. Compiled by Hadi Khosrowshahi. Qom: Buṣṭan-e Ketab Institute.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1994). *Tafsir Majma' al-Bayan*. Edited by Mohammad-Javad Balaghi. Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (2001). *Tafsir al-Tabari: Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Hijr.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tufi, Sulayman ibn Abd al-Qawi. (2002). *al-Isharat al-Ilahiyya ila al-Mabahith al-Usuliyya*. Saudi Arabia: al-Faruq al-Haditha.
- Tayyeb, Abd al-Hossein. (1999). *Tafsir Atyab al-Bayan*. Tehran: Eslam Publications.
- Fakhr al-Din al-Razi, Muhammad ibn Umar. (2000). *al-Tafsir al-Kabir, Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Fadlallah, Muhammad-Hossein. (2018). *Tafsir Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing and Distribution.
- Faqih Shubbar. (2009). *Contemporary Arab Philosophical Thought: The Problem of Interpretation*. Beirut: Dar al-Maktaba al-Hilal li'l-Nashr.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Hasan. (1981). *Tafsir al-Safi*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li'l-Matbu'at.
- Qara'ati, Mohsen. (2009). *Tafsir Nur*. Tehran: Lessons from the Qur'an Cultural Center.
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad-Reza. (1987). *Kanz al-Daqa'iq*

- wa Bahr al-Ghara'ib**. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.
- Kashani, Fathullah ibn Shukrullah. (1957). *Tafsir Kabir Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin*. Tehran: Mohammad Hasan Elmi Publications.
- Karimi, Behzad. (2010). "The Annales School of Historiography." *Islamic History and Civilization*, 6(11), 167–191.
- Lessing, Gotthold Ephraim. (1981). *The Education of the Human Race*. Translated and annotated by Hasan Hanafi. Beirut: Dar al-Tanwir for Printing and Publishing.
- Lotfi, Sayyid-Mehdi, and Mohammad-Reza Sotoudehnia. (2013). "The Semantic Field of Tadabbur in the Holy Qur'an." *Qur'anic Linguistic Studies*, 2(2), 41–54.
- Mobini, Mohammad-Ali. (2001). "Reason in the Qur'an." *Ma'rifat Journal*, 10(9), No. 48, 86–94.
- Majlisi, Mohammad-Baqer. (1887). *Bihar al-Anwar: The Comprehensive Collection of the Pearls of the Reports of the Pure Imams*. Beirut: Mu'asasat al-Wafa'.
- Mohseni Rakavandi, Hadi. (2007). "An Examination of the Types of God's Addresses to the Prophets." **Balagh-e Mobin**, Nos. 11–12, 35–52.
- Moslehi, Mojtaba, and Ebrahim Kalantari. (2021). "A Critique and Examination of the Article 'The Reflection of the Culture of the Age in the Qur'an' by Baha al-Din Khorramshahi." *Qur'anic Studies on Doubts*, 3(1), 33–55.
- Motahhari, Morteza. (1980). *An Introduction to the Qur'an*. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (1994). *Islam and the Requirements of the Times*. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (2006). *Collected Works*. Tehran: Sadra Publications.
- Ma'refat, Mohammad-Hadi. (2000). *Qur'anic Sciences*. Qom: al-Tamhid Publications.
- Ma'refat, Mohammad-Hadi. (1996). *al-Tamhid*. Qom: Society of Seminary Scholars.
- Mughniyah, Mohammad-Javad. (2003). *al-Tafsir al-Kashif*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Mughniyah, Mohammad-Javad. (2004). *al-Tafsir al-Mubin*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Makarem Shirazi, Naser. (1995). *Tafsir Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Makarem Shirazi, Naser. (2000). *al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School.
- Ricoeur, Paul. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.