

## پیامدهای رویکردهای اثبات‌گرایانه برای مطالعات اسلامی در محیط آکادمیک ایران

سیدمحمدهادی گرامی<sup>۱</sup>، فاطمه طیبی‌فرد<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۷/۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۲۸)

### چکیده

اثبات‌گرایی - البته نه دقیقاً در معنای همان پوزیتیویسم عصر روشنگری و مدرنیته - رویکرد غالب در مطالعات اسلامی آکادمیک ایران است. رویکرد اثبات‌گرایانه در مطالعات اسلامی ایران با پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی قرابت دارد. البته این شباهت شباهت‌های کلی است که مراد از آن، تشابه نحوه دستیابی به معرفت از طریق اثبات است و درعین‌حال، تفاوت‌هایی نیز در این میان وجود دارند که نباید نادیده گرفته شود. غلبه اثبات‌گرایی بر مطالعات اسلامی در ایران سبب شده است تا ظرفیت‌هایی که می‌توانند براساس رویکردهای تفسیری - تفهیمی و تاریخی برخاسته از سنت قاره‌ای فعال شوند، مغفول بمانند؛ ظرفیت‌هایی مانند منظرگرایی، مطالعه در سطح فرهنگی - اجتماعی و کارکردهای دینی، ارج نهادن تفاوت‌ها و اهمیت‌دادن به خلاقیت، توجه به دانش‌های مبتنی بر نتایج ظنی نظیر تاریخ، مردم‌شناسی و ... از جمله این موارد هستند.

**کلید واژه‌ها:** پارادایم، اثبات‌گرایی، مطالعات اسلامی، فلسفه تحلیلی، فلسفه قاره‌ای.

۱. استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)؛

Email: m.h.gerami@hotmail.com.

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران؛

Email: tayyby63@yahoo.com

### مقدمه

آنچه در غرب هسته پیوند میان فلسفه و علوم انسانی شده است، فلسفه علوم اجتماعی «قاره‌ای / تحلیلی» است.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد که می‌توان از فلسفه علوم انسانی و اجتماعی که گویا فرانگرتین سنت پارادایم‌شناسی در علوم انسانی است، به شکل مقتضی در مطالعات اسلامی بهره جست.

فلسفه و پارادایم‌شناسی<sup>۲</sup> مطالعات اسلامی راهبردی است که می‌تواند یک چهارچوب مفهومی جدید برای رسیدن به خودآگاهی و بازفهمی و تحلیل رویکردهای مختلف در مطالعات اسلامی را فراهم کند. خودآگاهی پارادایمی، اشراف بر کاستی‌ها و چالش‌ها، آگاهی از دستاوردهای جدید و درنهایت، طراحی راهبردهای جدید جهت دفاع از خود و همخوان‌سازی با مقتضیات دنیای جدید از نتایج این راهبرد است. با شناخت رویکردهای پارادایمی قاره‌ای / تحلیلی و همچنین، وضعیت کنونی مطالعات اسلامی در ایران درنهایت، می‌توان به یک چهارچوب مفهومی جدید برای پارادایم‌شناسی، آسیب‌شناسی و بهبود مطالعات اسلامی دست یافت. پیجویی تضادها و تقابل‌های این دو رهیافت قاره‌ای / تحلیلی - در مطالعات اسلامی ما را به این نتیجه می‌رساند که فضای حاکم بر

۱. فلسفه قاره‌ای و فلسفه تحلیلی را نه به‌عنوان مکاتب فلسفی، بلکه به‌عنوان رویکردها و رهیافت‌هایی فراگیر در علوم انسانی می‌توان لحاظ کرد که هرکدام سنت‌ها و گفتمان‌های مختلف را شامل می‌شوند؛ از این‌رو، ارائه تعریفی مشخص با قواعد و اصول معین برای آنها دشوار است. از جمله تمایزات این دو رهیافت می‌توان گفت که سرفصل‌های سنت تحلیلی حول محور پرسش از امر واقع و عینیت دانش دور می‌زند و مسائلی از قبیل اثبات، پیش‌بینی و علّیت دغدغه آن است. درحالی‌که در سنت قاره‌ای «معنا» مهم‌ترین مسئله است و پرسش‌های مربوط به تأویل و فهم در کانون توجه قرار دارد. همچنین، تاریخی‌نگری یکی از مشخصه‌های بارز متفکران قاره‌ای است، درحالی‌که تحلیلی‌ها با ابزار منطق و ریاضی حول محور مفاهیم جهان‌شمول و غیرتاریخی می‌گردند و در پی تعمیم‌گرایی هستند. برای آگاهی از پاره‌ای وجوه تمایز این دو مکتب نک: [۱۸، ص ۱۷-۱۸؛ ۹، ص ۲۹].

۲. تعاریف مختلفی برای پارادایم ارائه شده است؛ ولی ماهیت پارادایم به گونه‌ای است که نمی‌توان برای آن تعریف دقیقی ارائه داد [۶، ص ۱۰۹]. یکی از تعاریف خوب توسط حسن بشیر در واژه‌نامه روش پژوهش در علوم اجتماعی پیشنهاد شده است: «در کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین تعریف پارادایم را می‌توان رشته‌ای از پیش‌فرض‌های بی‌چون و چرا دانست که شالوده هر فعالیت علمی است» [۲، ص ۲۶]. تامس کوهن نیز از مشهورترین کسانی است که در این باب سخن گفته است. وی می‌گوید: «مقصود من از پارادایم، دستاوردهای علمی است که عموماً پذیرفته شده‌اند و برای مدتی مسائل و راه‌حل‌های الگو را در اختیار جامعه‌ای از کاوشگران قرار می‌دهند» [۱۲، ص ۲۲-۲۳].

مطالعات اسلامی سنتی حتی در فضای آکادمیک ایران، به رویکرد تحلیلی متمایل است. در واقع، تمرکز بر هسته معرفتی و پارادایمی دانش‌های سنتی اسلامی نشان می‌دهد که این دانش‌ها در نسبتی که با امر دینی، الهیات، خداوند، پیامبران، جهان آخرت و ... برقرار می‌کنند، بسیار عینیت‌گرا و واقع‌گرا هستند؛ از سوی دیگر، از لحاظ معرفت‌شناسی و راه‌های معتبر برای کسب معرفت، کاملاً تحلیلی، منطقی و ارسطویی هستند [نک: ادامه مقاله].

در این مقاله تلاش شده است تا وضعیت و چالش‌های پارادایمی در مطالعات اسلامی کنونی که به صورت غلبه اثبات‌گرایی - به توضیحی که خواهد آمد - در فضای آکادمیک ماست؛ مفصل و دقیق نشان داده شود. مطرح کردن چالش اثبات‌گرایی در این حوزه، علاوه بر ابتدای بر تأملات و مطالعات کتابخانه‌ای، بر اساس حدود دو دهه تجربه زیسته، مکالمات و مشاهدات میدانی از فعالان حوزوی - دانشگاهی مطالعات اسلامی و نحوه رویارویی آن‌ها با یکدیگر شکل گرفته است؛ لذا این تجربه زیسته و مشاهدات میدانی نگارندگان را به این نتیجه رسانده است که پارادایم اثبات‌گرایی به رویکرد و روحیه‌ای معرفت‌شناختی - روان‌شناختی بدل شده است که به شکل کاملاً ناخودآگاه بر فضای مطالعات سنتی اسلامی سیطره دارد.

گفتنی است که این مقاله در پی این نیست که معرفت‌شناسی تحلیلی و پوزیتویستی را به شکل بنیادین تخطئه کند؛ بلکه می‌خواهد نشان دهد درگیری ناخودآگاه در چنین فضایی قطعاً آسیب‌هایی برای رشته‌های انسانی به‌خصوص حوزه‌هایی مثل مطالعات اسلامی که معرفت درجه دومی نسبت به رویکرد خود ندارند، در پی دارد. در این مقاله صرفاً ایجاد خودآگاهی پارادایمی برای دانش‌پژوهان حوزه مطالعات اسلامی دنبال می‌شود و ایجاد چنین خودآگاهی - از آنجاکه بسیار دشوار است - به یک چهارچوب مفهومی نیاز دارد که در بدترین حالت، نقش استعاری برای تفهیم دارد که البته این ادعا بسیار حداقلی است و در اینجا مدنظر نیست. نکته دوم اینکه این مقاله در پی نابودکردن و یا تخریب چهارچوب‌های معرفتی علوم اسلامی سنتی نیست. زبان صریح و گاه تند آن صرفاً به این علت است که شاید دشوارترین کنش معرفتی، ایجاد خودآگاهی و نگرستن به خود از بیرون باشد که مقتضی نوعی بیدارسازی معرفتی است؛ بیداری که جز با نشان دادن چالش‌ها و شکاف‌های عمیق رخ نخواهد داد. لذا آنچه در این مقاله پیگیری می‌شود، نقدی سازنده برای بازسازی و احیای مطالعات اسلامی دانشگاهی در ایران براساس اقتضات دوره معاصر است.

به لحاظ پیشینه بحث می‌توان گفت که شاید در مواردی به‌خصوص در آثار نواندیشان دینی به ماهیت تبیینی - تحلیلی علوم اسلامی اشاره شده باشد؛<sup>۱</sup> اما با نگاه معرفت‌شناسانه درجه دوم که بتواند ماهیت نگاه اثبات‌گرایانه علوم اسلامی را در چشم‌اندازی کلی بررسی کند و پیامدها و چالش‌های آن را عرضه کند، چنین کاری صورت نگرفته است؛ چراکه اساساً پارادایم‌شناسی مطالعات اسلامی امری شناخته شده در فضای آکادمیک ما نیست. در اینجا تنها می‌توان به آثاری اشاره کرد که به ارتباط میان سنت مطالعات اسلامی و فلسفه تحلیلی می‌پردازند؛ از آن جمله می‌توان به مقاله «فلسفه تحلیلی و سنت علوم عقلی مسلمانان» از آقای محمود مروارید، عضو هیئت علمی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی اشاره کرد. همچنین، مقاله «فلسفه تحلیلی و علم اصول: مباحث مقایسه‌ای» از آقای صادق لاریجانی در همین چهارچوب است. در مجموع، می‌توان گفت چنین نگاه معرفت‌شناسانه درجه دومی به مطالعات اسلامی، به‌خصوص از نوع انتقادی برای بررسی پیامدهای اثبات‌گرایی در این حوزه صورت نگرفته است.

### ۱. «اثبات‌گرایی» جریان غالب در مطالعات اسلامی دانشگاهی

به نظر می‌رسد مطالعات اسلامی به لحاظ پارادایمی کاملاً در نوعی رویکرد اثبات‌گرایانه که خویشی نزدیکی با پوزیتیویسم منطقی<sup>۲</sup> و فلسفه تحلیلی دارد، گرفتار شده است. ماهیت علومی که در تمدن اسلامی شکل گرفته‌اند و صبغه عقلی دارند، نظیر اصول فقه، منطق و فلسفه اسلامی بسیار با فلسفه تحلیلی، هم به لحاظ روش و هم محتوا قرابت دارد.<sup>۳</sup> برای نمونه، در مباحث الفاظ اصول فقه، وقتی با مسئله ماهیت معنا و چگونگی ارتباط لفظ با معنا مواجه شدند، از آنجایی که پیش از آن، چنین مسئله‌ای در سنت فلسفی ما به‌طور کامل و دقیق مطرح نبود، به نظریه‌پردازی و فلسفه‌ورزی در میان اصولیان منجر شد و به این ترتیب، مباحث قابل‌اعتنایی در زمینه‌های فلسفه زبان، فلسفه

۱. برای نمونه، بنگرید به کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت از محمد مجتهد شبستری که در کتاب، بر اساس دیدگاه هرمنوتیکی سعی دارد مخاطب را از نگاه تبیینی که در سنت اسلامی نهادینه شده است، آگاه کند و در قیاس با تبیین، نقش قدرت فهم را در مواجهه با متون آشکار سازد.

۲. [see: 22, p 52-57]

۳. باید توجه داشت که در غرب بر اثر پیشرفت و توسعه علوم دیگر و تعامل فلسفه با آن‌ها، فلسفه تحلیلی رشد زیادی داشته است. فلسفه تحلیلی به دلیل بهره‌گیری از ابزارهای پیشرفته منطق جدید، استفاده از تکنیک‌هایی که فلسفه زبان در اختیارشان گذاشته است و تمرکز نظام‌مند بر مسائل، به سطوح بی‌سابقه‌ای از ظرافت و پیچیدگی دست یافته است [۲۳؛ ۱۶، ص ۳۰].

اخلاق و... در لابه‌لای مسائل علم اصول پدید آمد. از این‌رو، به نظر می‌رسد میان فلسفهٔ زبان که از شاخه‌های مهم فلسفهٔ تحلیلی است با مسائل اصول فقه در مسائلی نظیر حقیقت وضع، انواع وضع، حقیقت معنا، حقیقت استعمال (کاربرد)، استعمال حقیقی و مجازی، علائم حقیقت، اخبار و انشاء، انواع دلالت‌های کلام (دلالت تصویری، دلالت تصدیقی اول، دلالت تصدیقی ثانی) و ... بتوان اشتراکاتی مشاهده کرد<sup>۱</sup> [۱۶، ص ۳۰]. البته مراد از این مشابهت سطح خودانتقادی آن‌گونه که در فلسفهٔ تحلیلی رایج است، نیست؛ چرا که معمولاً در علوم الهیاتی آزاداندیشی و خودانتقادی در سطح فلسفهٔ تحلیلی وجود ندارد، بلکه مراد تشابه پارادایمی از لحاظ محصوردانستن مسیر دستیابی به معرفت از طریق اثبات آن هم از گونهٔ صلب، سخت و فلسفی - قیاسی و تلاش برای کلیت‌بخشی و فراتاریخی کردن گزاره‌ها است. اصولاً ذهن‌های عالمان مسلمان بیشتر به شکل اثبات‌گرایانه و ارسطویی پرورش یافته است<sup>۲</sup> و جریان غالب در دیپارتمان‌های مطالعات اسلامی (فقه، کلام، فلسفه، علوم قرآن و حدیث، تفسیر و...) عمدتاً بر اساس علوم سنتی اسلامی و اثبات‌گرایی در حوزهٔ آموزش و پژوهش است [نک: ادامهٔ مقاله].

توجه به این نکته ضروری است که آنچه در اینجا به‌عنوان «اثبات‌گرایی» برای معرفی رویکرد پارادایمی غالب در مطالعات اسلامی پیشنهاد می‌شود، دقیقاً پوزیتیویسم دورهٔ روشنگری و مدرنیته نیست؛ هرچند این دو تشابهات زیادی دارند و مسائل مهمی چون تبیین علی و مبحث اثبات و ابطال فرضیه از نقاط مشترک این دو هستند. معرفت‌شناسان اثبات‌گرا معرفت را عبارت می‌دانند از باور صادق موجه. از نظر آنان وقتی می‌توان گفت «آ» (فاعل شناسا) می‌داند که «ب» (گزاره) صادق است که سه شرط احراز شده باشد: اولاً «ب» صادق و مطابق با واقع باشد؛ ثانیاً «آ» باور یا یقین داشته باشد که «ب» مطابق با واقع است؛ ثالثاً باور «آ» به «ب» موجه باشد؛ یعنی «آ» بتواند با سیری استدلالی نشان دهد که از چه راهی به این باور رسیده است، به دیگر سخن، باور او نتیجه استدلال بوده باشد. این رویکرد معرفت‌شناسی و این طرز تفکر گرایش غالب در مطالعات اسلامی سنتی ما نیز هست [۱۹، ص ۱۳۰].

۱. گفتنی است که مراد از این شباهت شباهت‌های کلی پارادایمی است و تفاوت‌هایی هم در این میان وجود دارد و گاه با چهارچوب‌های مفهومی و نظری متفاوتی روبه‌رو هستیم که نباید نادیده گرفته شود [۱۶، ص ۳۱].

۲. به‌طور دقیق در اینجا مقصود عالمان علوم سنتی اسلامی هستند که در علوم عقل‌گرا و برهان‌گرا مانند اصول، فلسفه، کلام اسلامی و منطق، چنین ذهنیتی در آنها به اوج می‌رسد.

در واقع، می‌توان گفت اثبات‌گرایی در اینجا به پوزیتیویسم منطقی شباهت‌های بیشتری دارد تا پوزیتیویسم روشنگری؛ گرچه در عین حال، هیچ‌کدام از آن‌ها نیست و برساخت مفهومی جدیدی است که در بافت و زمان خود معنایش را کامل می‌کند. ترجیح اصطلاح «اثبات‌گرایی» به جای پوزیتیویسم<sup>۱</sup> نیز در اینجا دقیقاً به همین علت است که استفاده از اصطلاح دوم تصاویر و پیش‌انگاشته‌هایی را دربارهٔ گفتمان پوزیتیویسم و انتقادات به آن در فضای علوم اجتماعی-همچون رابطه علوم اجتماعی با ارزش و... به ذهن متبادر می‌کند که ضرورتاً همهٔ آن‌ها مدنظر نگارندگان نیست؛ بلکه تمرکز اصلی اینجا انتقاد از رویکرد مبتنی بر اثبات‌گرایی فلسفی-ارسطویی در حوزهٔ علوم انسانی (تاریخ، علوم اجتماعی، مطالعات ادیان و...) است؛ نگاهی که به دنبال دستیابی به گزاره‌های جزم‌اندیشانهٔ فرازمانی، فرامکانی و از طریق استدلال‌های عقلی و فلسفی است. در واقع، آنچه اثبات‌گرایی مدنظر در اینجا را با پوزیتیویسم روشنگری و منطقی متمایز می‌کند، این است که در اثبات‌گرایی برخلاف پوزیتیویسم روشنگری و منطقی، استدلال‌ها با پذیرفتن مبانی الهیاتی و مابعدالطبیعی و در راستای حفظ آن‌ها انجام می‌شوند.

غلبهٔ اثبات‌گرایی بر مطالعات اسلامی در ایران سبب شده است که بسیاری از ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های نوآوری و خلاقیت در این حوزه که می‌تواند براساس رویکردهای تفسیری فعال شود، وانهادده باقی بمانند. بی‌بهرگی از این ظرفیت‌ها و خلاقیت‌ها سبب رکود این مطالعات و ایستایی شده است، هرچند که بهبود این روند باید براساس مقتضیات بومی و داخلی صورت گیرد.

در ادامه، تلاش می‌شود - برای نخستین بار - برخی پیامدهای تسلط «گفتمان اثبات‌گرایی» بر اذهان پژوهشگران مطالعات اسلامی ایران برشمرده و توضیح داده شود. آنچه گفته خواهد شد پیامدهایی است که گریبان‌گیر کسانی می‌شود که در این پارادایم رشد و نضج پیدا کرده‌اند و عمدتاً خودآگاهی نسبت به آن ندارند و درستی آنچه را بیرون از این پارادایم است، جدی نمی‌گیرند. به گونه‌ای که کسانی که در این حوزه‌ها کار می‌کنند، هیچ معرفت‌فراپارادایمی در این خصوص ندارند و از دید آن‌ها هر چیزی

۱. اصطلاح پوزیتیویسم را آگوست کنت دانشمند فرانسوی در قرن نوزدهم به کار برد. وی متأثر از سنت فکری روشنگری و رنسانس باور داشت تئوری‌ها، مفاهیم یا موجودیت‌هایی که به لحاظ تجربی تأییدشدنی نباشند، از حیطة تبیینات علمی خارج هستند. بنابراین، از دیدگاه پوزیتیویست‌ها، هدف از تبیین علمی پیش‌بینی است. همچنین، کنت بر وحدت علوم طبیعی و اجتماعی تأکید داشت و ازین‌رو، از فیزیک اجتماعی نام می‌برد. بعدها به این نظریه به طرق مختلف، از جمله تفسیرگرایی انتقاد شد [see: 21].

که در چهارچوب «اثباتی» نباشد، معرفت‌زا نیست. البته این باور نه به این علت است که اهل این دانش‌ها پارادایم‌های دیگر در علوم انسانی همچون رویکرد تفسیری - تفهیمی مبتنی بر فلسفه قاره‌ای را نامعتبر می‌دانند؛ بلکه به این دلیل است که عمدتاً هیچ‌گونه خودآگاهی پارادایمی نسبت به گرفتارشدن در نوعی اثبات‌گرایی اسلامی ندارند.

## ۲- چالش‌های گفتمان اثبات‌گرایی در مطالعات اسلامی

### ۲-۱. ضعف منظر‌گرایی

به زعم اثبات‌گرایان،<sup>۱</sup> دانشمندان می‌توانند و باید خود را از شر تعصباتشان خلاص کنند؛ در این صورت، خواهند توانست مراتب واقعیت را مستقیماً درک کنند و به دانش عینی و یقینی برسند. ولی منظر‌گرایی بر این است که فاعلان شناسا هرگز به واقعیت به‌عنوان چیزی در ذات خود دسترسی ندارند؛ بلکه نگرش آن‌ها برخاسته از تمایلات شخصی، فرض‌ها و دانش پیشین آن‌هاست. از زاویه منظر‌گرایی، آدمیان نمی‌توانند به شیوه‌ای بی‌واسطه مستقیماً به واقعیت نگاه کنند، چراکه یک لوح سفید از یادگیری هر چیزی عاجز است. کسانی که در پی دانستن هستند، باید به تجربه خود، ایده‌های منظم و چهارچوب‌های مفهومی خاصی بپردازند تا حتی بتوانند چیزی را ببینند، یعنی اساساً داده‌ای داشته باشند که در باب آن نظریه‌پردازی کنند. بدون پیش‌انگاشته‌های پایه‌ای، دانش امکان بروز نمی‌یابد. فاعلان شناسا - خود - همکاران مؤثر در فعالیت سازنده‌ای هستند که دانش و معرفت نامیده می‌شود [۱۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۵]. در واقع، منظر‌گرایی رهاوردی برآمده از سنت قاره‌ای است که توصیف و نسبییت معرفتی در آن محوریت دارد. تطبیق منظر‌گرایی بر یک پژوهش دینی، به معنای آن است که زاویه دید جدی گرفته شده و بسیار مهم برشمرده شود. دو زاویه دید کلی را در هر پژوهش دینی می‌توان به رسمیت شناخت:

۱. زاویه درون‌دینی (insider perspective) ۲. زاویه برون‌دینی (outsider perspective).
- برخلاف منظر‌گرایی، اثبات‌گرایان دین‌پژوه مسئله زاویه دید را عموماً نادیده می‌انگارند و آن را بی‌اعتبار می‌دانند؛ این غفلت ضعف بزرگی برای آنان به ارمغان

۱. مراد از اثبات‌گرایی در این مقاله، به‌خصوص از اینجا به بعد، همان مفهوم خاص برساخته توسط نگارندگان در رابطه با مطالعات اسلامی است. گرچه این مفهوم همان طور که بیان شد، در ارتباط با پوزیتیویسم تجربی، اجتماعی و همین طور پوزیتیویسم منطقی است، اما دقیقاً همان‌ها نیست.

می‌آورد. در ادامه، چکیده یک مقاله علمی - پژوهشی که با نگاهی اثبات‌گرایانه و به دور از منظرگرایی سامان یافته است، ارائه می‌شود:

برخلاف عقیده رایج شیعیان که معتقدند منشأ تشیع در عصر نبوی(ص) بوده است، شرق‌شناسان بر اساس مبانی فکری و انگاره‌های ذهنی خویش، مذهب تشیع را یک پدیده تاریخی و پیدایش آن را بعد از عصر نبوی(ص) می‌دانند. دسته‌ای از آنان تشیع را عمدتاً ساخته ایرانیان و واکنش روح ایرانی در برابر تسلط عرب مسلمان می‌دانند و دسته‌ای دیگر ضمن اعتراف به منشأ عربی تشیع، قائل به نفوذ فرهنگ ایرانی در این مذهب هستند و از آن به‌عنوان «اسلام ایرانی» نام می‌برند. در این مقاله ضمن اثبات این نکته که پیدایش تشیع در عصر نبوی بوده است، با تکیه بر تحلیل همراه با توصیف به نقد آثار شرق‌شناسان پرداخته شده است [۳، ص ۲۷].

این چکیده کاملاً بیانگر آن است که نویسنده در انتقاد از شرق‌شناسان، با نگاهی اثبات‌گرایانه در خصوص اصالت تشیع صحبت می‌کند و امعان‌نظری به زاویه دید برون‌دینی آن‌ها نداشته است. درحالی‌که پدیده تشیع امری کلی است که در سه سطح: جوهره، اندیشه و جریان شیعی قابل‌ظهور است که هرکدام زمان ظهور مجزایی می‌تواند داشته باشد. به نظر می‌رسد جوهره تشیع، خلافت بلافضل امام علی(ع) است که در زمان پیامبر به وی ابلاغ شد؛ اما این دلیل بر آن نیست که این اندیشه در همان زمان از سوی جامعه و مخاطب، پذیرفته شده باشد. این امر در ذهن عده‌ای اندک پذیرفته شده و در زمانی دیگر که هنگام رخداد سقیفه است، این اندیشه تبدیل به گروهی می‌شود که موضع‌گیری کرده‌اند و دست‌کم از درون، خود را متمایز از سایرینی می‌بینند که به آن پایبند نیستند. در اینجا این اندیشه صرفاً یک اندیشه و هویت درونی است و مشخص نیست سایر افراد جامعه نیز ضرورتاً این گروه را به‌عنوان یک هویت مستقل اجتماعی که اندیشه‌ای متمایز دارند، بشناسند. حدوداً اواسط قرن یک، بعد از عاشورا بود که این هویت مستقل اجتماعی به‌عنوان یک جریان شیعی از سوی سایرین به رسمیت شناخته شد؛ البته قبل از این هم جامعه شیعی بود؛ ولی شاید بیشتر از آن‌ها با عنوان اصحاب علی یا تعابیر مشابه دیگری یاد می‌شد [۱۳، ص ۱۲۵].

علت اختلاف محققان در خصوص منشأ تشیع به این سبب است که هرکدام ناظر به یکی از این سه واقعیت متمایز سخن گفته‌اند. اندیشمندان اسلامی از آنجایی که دست‌کم ناخودآگاهانه کمتر به تطور تاریخی - اجتماعی تشیع توجه دارند و تشیع را به‌مثابه یک



حقیقت واحد فرازمانی می‌پندارند، غالباً در خصوص جوهرهٔ تشیع سخن گفته‌اند. ولی یک خاورشناس از آنجایی که اصالت و جوهرهٔ تشیع - به دلیل نگاه برون‌دینی - اصولاً برایش بی‌معناست، دربارهٔ تنها پدیده‌ای که می‌تواند گفت‌وگو کند، بروز اجتماعی و بیرونی این باور است که چیزی جز جریان شیعی یا حداکثر اندیشهٔ شیعی نیست [همان، ص ۱۲۴-۱۲۷]. پژوهشگران سنتی اسلامی ناخودآگاهانه بر اساس زاویهٔ دید و پارادایم درون‌دینی سخن می‌گویند و عمدتاً درکی از امکان تحلیل بر اساس زاویهٔ دید متفاوت ندارند. البته این بدان معنا نیست که نگاه درون‌دینی فی‌نفسه مخدوش است؛ بلکه نداشتن خودآگاهی پارادایمی دربارهٔ آن ممکن است تبعاتی داشته باشد و از این‌رو، نگران‌کننده باشد. براین‌اساس، منظر‌گرایی می‌تواند نشان دهد که چگونه برخی جدال‌ها بی‌پایه و بی‌پایاند.

## ۲-۲. فروکاهش مطالعهٔ دین به سطح اصالت

دست‌کم، امکان مطالعهٔ دین در سه سطح متصور است: (۱) سطح اصالت الهی، (۲) سطح فرهنگی - اجتماعی و (۳) سطح کارکردی. در سطح اول، گزاره‌های دینی بررسی می‌شود تا اصالت آن‌ها از طریق «اثبات» اتصال آن‌ها به منبع الهی یا شرع سنجیده شود. این نوع مطالعه کاملاً الهیاتی و درون‌دینی است و در محافل علوم اسلامی کلاسیک مورد توجه است.<sup>۱</sup> در سطح دوم مطالعه، داشتن اصالت الهی یا نداشتن آن برای پژوهشگر هیچ اهمیتی ندارد؛ چراکه دین را در سطحی که به‌عنوان یک پدیدهٔ فرهنگی - اجتماعی ظهور کرده است، بررسی می‌کند؛ اینکه منشأ الهیاتی این ظهور و بروز اجتماعی چیست و اصالت الهی این الهیات - یعنی ارتباطش با منبع وحیانی - قابل «اثبات» است یا خیر، اصلاً مسئلهٔ او نیست و برای وی اهمیتی ندارد. پژوهش‌هایی که در حوزهٔ مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ (فکری، فرهنگی، سیاسی و ...) انجام می‌شود، از این سنخ مطالعه هستند. سطح سوم نیز به مطالعهٔ دین در سطح کارکردها و تأثیرات آن در جامعه با استمداد از مباحث جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق و ... می‌پردازد. در این نوع مطالعه نه اصالت الهی دین و نه توصیف پدیدارشناختی بروز اجتماعی آن مسئلهٔ پژوهشگر است؛ بلکه پژوهشگر در پی شناسایی کارکردهای دین در سطح اجتماع

۱. این تقسیم‌بندی حاصل درک منطقی و سامان‌مند شیوه‌های مطالعاتی در علوم انسانی و اسلامی بر اساس تجربهٔ زیستهٔ نگارندگان در چنین محیط‌هایی است. توضیحات این سه بخش به‌خوبی تأییدکنندهٔ منطق تفکیک آن‌هاست.

و بهینه‌سازی آن‌هاست. لذا این نوع مطالعه با هدفی عمدتاً تجویزی - و نه توصیفی - صورت می‌گیرد. برای نمونه، مسئله نصف‌بودن میراث زن نسبت به مرد در فقه، فارغ از اینکه آیا این حکم اصالت الهی دارد یا اینکه این اندیشه فقهی در مقام بروز اجتماعی - فرهنگی چگونه بوده است، می‌تواند از این منظر که چگونه می‌توان کارکرد این حکم فقهی را در نظام اجتماعی امروز بهینه کرد، بررسی شود.

پرورش‌یافتگان گفتمان اثبات‌گرایی در عمل رویکردشان در مطالعه دین به سطح اصالت فروکاسته می‌شود و سطح مطالعه فرهنگی - اجتماعی و کارکردهای دینی را وامی‌نهند؛ حتی فراتر از آن، گاهی درکی از اینکه مطالعه دین در سطوح دیگری به‌جز «اصالت‌گرایی اثبات‌گرایانه» نیز قابل انجام است، ندارند. گاهی نیز به دلیل درگیری ناخودآگاه در معرفت‌شناسی جزم‌اندیشانه اثبات‌گرا نتایج مطالعه فرهنگی - اجتماعی را به علت اینکه «قطعی و قابل اثبات» نیست، بی‌مایه و بی‌فایده تلقی می‌کنند؛ درحالی که کسی که اندک دستی بر علوم انسانی داشته باشد، به راحتی می‌داند جزم‌اندیشی و اثبات‌گرایی به این معنا در علوم انسانی کاملاً بی‌معناست و اهل دانش‌های انسانی تفسیری عدم امکان دستیابی به چنین قطعیت یقینی و برهانی را به‌عنوان پیش‌فرض در نظر دارند.

البته طبیعی است که اگر از زاویه تقسیم وظایف رشته‌ای به این سه سطح نگاه شود، یک متکلم یا فیلسوف یا فقیه به اقتضای وظیفه رشته‌ای خود به سطح اجتماعی و کارکردی نپردازد. اما میان نپرداختن به دو سطح دیگر به علت تفکیک رشته‌ای و براساس خودآگاهی، با نپرداختن به دو سطح دیگر به دلیل نداشتن تصویری از آن و جدی‌نگرفتن و یا معرفت‌زا و مفیدنداستن آن، تفاوت زیادی وجود دارد. سخن در اینجا درباره پیامدهای ناخودآگاه و تا حد زیادی روان‌شناختی - اجتماعی سیطره پارادایم اثبات‌گرایی بر اذهان سنت‌گرایان اسلامی است، و گرنه از لحاظ منطقی، بسیاری از کنش‌های «اثبات‌گرایان اسلامی» - از جمله تفکیک حوزه‌های رشته‌ها - قابل دفاع و به تعبیر آنان، «قابل اثبات» است.

### ۲-۲. سرکوب و مرگ خلاقیت

در رویکرد تفسیری، مسئله چندجانبه‌گرایی، نسبیت در سطوح مختلف و ارج‌نهادن تفاوت‌ها به‌طور بسیار جدی مورد توجه است. همین امر سبب می‌شود که به‌جای تحلیل منطقی - عقلانی، قوه خلاقیت ذهنی بیش از پیش شکوفا شود. مثلاً در هرمنوتیک،

به‌جای اینکه در پی حقیقت مطلق باشند، ارائه تفسیری خلاقانه که عمدتاً برآمده از تاریخ و بافت‌گرایی است، دنبال می‌شود. یا در تاریخ، برای برساخت یک روایت تاریخی از میان گزاره‌های مختلف و پرکردن شکاف‌های موجود در میان شواهد تاریخی مختلف، استفاده از خلاقیت و پرورش آن مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند. هومبولت، دانشمند آلمانی، به خلاقیت مورخ اشاره می‌کند و آن را شبیه خلاقیت شاعر و هنرمند می‌داند. وی می‌گوید یک مورخ صرفاً شاهد امور و رویدادهای منفرد و خاص است که باید آن‌ها را در قالب یک صورت کلی منظم بریزد و تصویری از کل ارائه کند. درواقع، مورخ باید بر اساس رویدادهای منفرد و به‌ظاهر بی‌معنا یک کل معنادار خلق کند و معنایی را که در پس این رویدادهای منفرد وجود دارد، پیدا کند؛ البته نه فقط خود رویدادها، بلکه ترتیب و ساختار و پیوندشان نیز معنا دارند و از این‌رو، به عقیده هومبولت مورخ باید شکل تاریخ را مطالعه کند. اینجاست که خلاقیت به وجه مشترک کار مورخ و هنرمند بدل می‌شود؛ چراکه هر دو بر اساس تخیل خلاقانه‌شان یک کل معنادار به وجود می‌آورند [۹، ص ۹۹-۱۰۰].

حال آنکه «اثبات‌گرایان» طوری پرورش یافته‌اند که در عمل و به شکل عمدتاً ناخودآگاه به‌جای ارج‌نهادن تفاوت‌ها و خلاقیت‌ها، اثبات جزم‌اندیشانه و تمییز و تحلیل صادق از کاذب و درست از نادرست دل‌مشغولی آن‌ها و ارزش برای آن‌هاست. اثبات‌گرایان عمدتاً در عمل - حتی اگر در کلام ادعایی خلاف آن را طرح کنند - «تفسیر خلاقانه» را قربانی «تحلیل جزم‌اندیشانه» می‌کنند؛ یعنی همه انرژی محقق صرف بررسی منطقی بودن فرایند یک استدلال و تحلیل آن می‌شود؛ در نتیجه، از لحاظ معرفت‌شناختی خلاقیت تفسیری نامعتبر شمرده شده و از لحاظ عملی بدان توجهی نمی‌شود. این ضعف «قوه خلاقه» به‌وضوح و به‌گسترده‌گی در فضای مطالعات اسلامی ایران - حتی از نوع آکادمیک - به علت غلبه اثبات‌گرایی قابل‌مشاهده است و نتیجه آن بروز پژوهش‌های جدلی، بی‌مسئله، غیرمفید و حتی نامفهوم است. برای مثال، کسانی که کتاب مکتب در فرایند تکامل اثر مدرسی طباطبایی را در ایران نقد کرده‌اند، عمدتاً در چهارچوب همین رویکرد «اصالت‌گرایی اثبات‌گرایانه» کنشگری کرده‌اند. ناقدان عمدتاً سعی کرده‌اند تا «طرح‌واره‌های تاریخی» مدرسی طباطبایی را به گزاره‌هایی - به‌زعم آنان - صلب «تحلیل» و «تجزیه» کنند و سپس تلاش کنند تا صدق و کذب این گزاره‌ها را با نگاهی منطقی / برهانی نشان دهند. درحالی‌که این ناقدان در اشتباه‌اند؛ چرا که وجه خلاقانه یک

طرح‌واره تاریخی را که اصلاً ادعایی جزم‌اندیشانه ندارد و صرفاً در پی ارائه تصویری هرچند مبهم از یک دوره کاملاً تاریخی است، درک نکرده‌اند.<sup>۱</sup> فهم معیوب و ضعیف بودن قوه خلاقیت تفسیری در آن‌ها از اینجا فهمیده می‌شود که مثلاً اگر به این‌گونه ناقدان گفته شود - با صرف‌نظر از سنجۀ تحلیلی - آنان نیز تلاش کنند تا طرح‌واره تاریخی بر اساس تفسیر منابع موجود - همان‌گونه که مدرسی طباطبایی این کار را کرده است - بیافرینند، از انجام آن عمدتاً ناتوانند؛ چراکه اذهان این پژوهشگران در پارادایمی شکل و پرورش یافته که قدرت خلاقیت تفسیری آن‌ها را نابود کرده است. این مشکل در دانشجویان فنی و مهندسی که وارد علوم انسانی می‌شوند نیز برجسته است؛ چراکه این افراد نیز عموماً به تحلیل و سنجش براساس روند منطقی / تحلیلی می‌پردازند. گرچه از لحاظ سامان ذهنی و توان ایجاد ساختارهای نظام‌مند سلسله‌مراتبی پرتوانند؛ ولی قدرت خلاقه انسانی آن‌ها رشد نکرده است.

#### ۴-۲. انکار تحویل‌گرایی تاریخی

پیش‌تر گفته شد که در سنت تحلیلی تأکید بر جهان‌شمولی و تعمیم قواعد - به علت ریشه‌داشتن در منطق عقلانی - بسیار جدی است؛ این بدان معناست که تولید گزاره‌های دانشی باید در چهارچوبی فرازمانی و فرامکانی صورت گیرد و آن‌ها را با نسبت کاری نباشد. تأثیر چنین نگاهی بر پژوهشگران اثبات‌گرای دینی آن است که در معرفت‌شناسی ناخودآگاه آن‌ها، دین امری ثابت در نظر گرفته می‌شود و به‌تطور و تحویل تاریخی دین توجه نمی‌شود. آموزه‌های دینی «ثابت» اند و آن‌ها را با «تاریخ» و «تغییر» و «سیالیت» کاری نیست. چنین رویکردی ناشی از «علم‌شناسی عالمان مسلمان» است که عمدتاً متأثر از علم‌شناسی ارسطویی است و در آن، قضایای علمی قضایای «کلی و ضروری»، فرازمانی، فرامکانی و غیرتاریخی‌اند. حتی این نگاه باعث شده که در رده‌بندی علوم پذیرفته‌شده در تمدن اسلامی، تاریخ مرتبه‌ای فروتر از علوم دیگر حتی شعر داشته باشد؛ چراکه موضوع این رشته علمی جزئیات است [۸، ص ۱۷].

درحقیقت، زمینه‌های فراوانی مثلاً وحی تدریجی قرآن، از همان آغاز در جهان اسلام وجود داشته است که می‌توانسته انگیزه یک نگرش تاریخی باشد؛ ولی مسلمانان پایبند

۱. در این خصوص برای نمونه بنگرید به کتاب ماه دین، شماره ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸ که ویژه نقد کتاب مکتب در فرایند تکامل منتشر شده است و در آن از این سنخ داوری‌ها فراوان مشاهده می‌شود.

به سنت از این زمینه هیچ برداشتی نکرده‌اند. هر چند فلاسفه و دانشمندان اسلامی نظیر فارابی، بیرونی، ابن‌خلدون (تاریخ‌نگار نامدار) و دیگران، بدون تردید، درک روشنی از نگرش تاریخی از خود نشان داده‌اند؛ اما تکیه بر تعداد مختصری از فلاسفه و تاریخ‌نگاران که به‌نوعی تحت‌تأثیر شیوه نگرش غیراسلامی، دارای بینش تاریخی بوده‌اند، نمی‌تواند بیانگر این باشد که صاحبان اصلی اندیشه اسلامی یعنی پایه‌گذاران مبانی اعتقادی احکام چنین تصویری از تاریخ داشته‌اند. به‌طور کلی و مجموعاً نگرشی که تاریخ را با صفت اصالت و استقلال بشناسد، در میان نیست [۱۰، ص ۱۱ و ۴۹].

## ۲-۵. جزم‌اندیشی

یکی از پیامدهای اثبات‌گرایی در مطالعات اسلامی جزم‌اندیشی است. در اینجا جزم‌اندیشی به معنای قطع‌گرایی در خصوص نتایج ادله‌ای است که به مطالعه اسلام می‌پردازد. نوع مواجهات اثبات‌گرایان به گونه‌ای است که گویا «چیزی که قطعی و اثبات‌نشده باشد» به دلیل عقلی - یا دلیل نقلی مبتنی بر عقل - نامعتبر است. برای نمونه، فیلسوفان اسلامی برهان را مبنای کار خویش قرار می‌دهند و رسیدن به نتیجه قطعی از مسلماتشان است [نک: ۱۷، ص ۲۷۳-۲۷۶]. حتی اثبات‌گرایان، گاهی دلایل نقلی نیز بر این باور - یعنی ارزشمندبودن قطع و نه ظن - اقامه می‌کنند. مثلاً در اصول فقه با اتکا به آیاتی نظیر: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (سوره ۱۷، آیه ۳۶) یا «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (سوره ۵۳، آیه ۲۸) گفته می‌شود که حکم اولی برای هر مکلفی آن است که تکالیف و وظایف عملی خویش را از راه علم و قطع به دست آورد و حق ندارد به «ظن بما هو ظن» - بدون دلیل قطعی بر اعتبار آن - اعتماد کند [۴، ص ۶۱۹]. با این حال، مشکل اصلی اینجاست که فقط در دانش‌های اثبات‌گرا و اصالت‌گرا مانند فلسفه، کلام، اصول فقه و فقه امکان ارائه ادله قطعی وجود دارد.<sup>۱</sup> در دانش‌های انسانی مانند تاریخ، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... اصلاً امکان اقامه دلیل منجر به نتیجه قطعی به معنای منطقی آن وجود ندارد و در بهترین حالت، از نتیجه پژوهش اطمینان و ظن نوعی حاصل می‌شود. اما در این دانش‌ها نتیجه‌ای که قطعی نباشد

۱. در فقه و اصول فقه ازین جهت که برائت ذمه مکلفان و حجیت اعمال آنها مدنظر فقیه است و این امر اعم از کشف تکلیف واقعی شرعی است، لذا دستیابی به قطع حتی اگر در خصوص حکم واقعی شارع امکان‌پذیر نباشد، در خصوص «برائت ذمه» امکان‌پذیر است.

بی‌فایده نیست؛ چراکه در دانش‌های پیش‌گفته همین ظن نوعی (تاریخی، فرهنگی، روانی و ...) مقوم یک طرح‌واره نظری است که داشتن آن بهتر از نداشتن هیچ طرح‌واره‌ای است. البته همواره می‌توان درباره طرح‌واره‌های رقیب و درنهایت، بهترین طرح‌واره گفت‌وگو کرد. برای نمونه، داشتن یک ظن و اطمینان نوعی در تاریخ بهتر از یک تصویر کاملاً مبهم و تاریک است؛ مثلاً وقتی در خصوص انگاره‌ای از قرون نخست اسلامی تحقیق می‌شود، از آنجایی که منابع بسیار محدودند، دستیابی به دانش ظنی و تصویری مبهم با استفاده از روش‌های مختلف تاریخی، مفیدتر از نداشتن هیچ‌گونه اطلاعی است. چنین اطلاعی می‌تواند پیشنهاد یا سرنخی باشد برای پژوهش‌های آتی که با یافته‌ها و نگرش‌های جدید درنهایت، بتوانند به طرح‌واره کامل‌تری دست یابند.

#### ۶-۲. ترجیح دگما بر فکت تاریخی

وقتی یک اثبات‌گرا با گزاره‌ای تاریخی مواجهه می‌شود که برخلاف اصول اعتقادی پذیرفته‌شده وی است، آن گزاره‌ها را به نفع آن اصول - که آن‌ها را در اینجا دگما<sup>۱</sup> می‌خوانیم - تأویل می‌کند؛ چون تاریخ یک ماهیت به اصطلاح ظنی دارد، یک اثبات‌گرا دگماهای خود را بر یافته‌ها یا فکت‌های تاریخی ترجیح می‌دهد. چنین وضعیتی در رابطه میان کلام و تاریخ در سنت اسلامی رخ داده و می‌دهد. برای نمونه، وقتی یک اثبات‌گرا از لحاظ کلامی سهو را بر امام جایز نداند، چنانچه گزارشی برخلاف آن ببیند آن را نادرست می‌پندارد و تأویل می‌کند؛ وی ممکن است برای فرایند تأویل، از علم کلام یا علم حدیث استفاده کند. شخصی که برای تحلیل یا نگارش تاریخ، از کلام استفاده می‌کند؛ درواقع، دگما را بر حقیقت تاریخی ترجیح داده است.

این در حالی است که امکان تعارض صرفاً میان گزاره تاریخی با گزاره تاریخی یا گزاره کلامی با گزاره کلامی معنا و مفهوم دارد. آنچه به‌عنوان تعارض مطرح می‌شود، صرفاً تعارض ظاهری است و اصولاً مقایسه گزاره تاریخی با گزاره کلامی یک قیاس مع‌الفارق است؛ چراکه گزاره‌های کلامی گزاره‌هایی هستند که برای مکلفان در رابطه با

۱. دگما به معنای اصل ایمانی، اصل جزمی و باور بیشتر در سنت مسیحی به کار برده می‌شد. دگما در روشن‌ترین معنا حقیقتی است که توسط خدا آشکار می‌شود و در اطلاع همگان قرار می‌گیرد. فیلسوفان افلاطونی - رواقی برای تعیین اینکه چه چیزی برای همگان به‌عنوان عقیده، تعلیم، مبنا (شالوده) یا حکم مرجعیت قانونی دارد و حقیقت است و درست است، از این واژه استفاده می‌کردند. با این تعاریف می‌توان گفت دگما اصولی هستند که مرجعیت دارند و باید پذیرفته شوند [20, p2388].

پدیده‌های دینی حکم تجویزی صادر می‌کنند.<sup>۱</sup> در حالی که گزاره‌های تاریخی وقوع یک حادثه عینی و خارجی را اخبار و توصیف می‌کنند و مشتمل بر حکمی درباره عقاید نیستند. تعارض ظاهری که ممکن است میان گزاره‌های تاریخی و گزاره‌های کلامی وجود داشته باشد، باید در هر صورتی به تعارض واقعی دو گزاره تاریخی بازگردانده شود؛ چراکه گزاره‌های کلامی - مربوط به عقاید نقلی - نتیجه قیاسی هستند که صغری و کبری آن به ترتیب یک گزاره تاریخی و یک گزاره عقلی است. گزاره‌های عقلی برای مخاطب از پیش ثابت شده است؛ در نتیجه، تنها صغری را که یک گزاره تاریخی است، باید بررسی کرد. آنچه برای حل تعارض واقعی این دو گزاره تاریخی مفید است، همان روش‌های رایج در علم تاریخ و علم حدیث - که آن نیز در واقع، از سنخ تاریخ است - خواهد بود.<sup>۲</sup> در نتیجه، تعارض ظاهری گزاره‌های کلامی (دگما) و تاریخی باید به تعارض واقعی دو گزاره تاریخی بازگردانده شود [۱۴، ص ۱۶۸].

یک مورخ اندیشه یا کلام نیز صرفاً سیر تحول تاریخی باور به گزاره‌های کلامی را بررسی می‌کند. اثبات اینکه فلان عالم دینی در فلان دوره تاریخی چنان اعتقادی داشته است، بیانگر این نیست که صاحب آن دین (مثلاً پیامبر و امام) هم به چنین چیزی معتقد بوده است و بالاتر از آن درستی یا نادرستی کلامی آن اثبات نمی‌شود. حتی تدریجی و فرایندی بودن عرضه یا دریافت یک عقیده کلامی که مورخ ممکن است آن را شرح دهد، نمی‌تواند اصالت آن را زیر سؤال ببرد؛ چون مورخ اندیشه ضرورتاً نظر به منشأ اولیه یک عقیده ندارد که آیا منشأ آن الهی و وحیانی است یا خیر. آنچه برای وی مهم است بروز تدریجی است که این عقیده در طول تاریخ پیدا کرده است [۱۳، ص ۶۷-۶۸؛ ۱۴، ص ۱۵۰]. مراد از طرح این بحث معرفت‌شناسی و بررسی درستی یا غلطی این ترجیح نیست؛ بلکه هدف این است که نشان داده شود ذهن یک اثبات‌گرا به گونه‌ای پرورش یافته است که ناخودآگاه و بدون هیچ درنگی به سمت ترجیح دگما بر فکت تاریخی حرکت می‌کند، در حالی که تأمل دقیق نشان می‌دهد ذهن او ناخودآگاهانه یک کنش مغالطه‌آمیز را انجام داده است؛ چراکه دگماهایی که استفاده می‌کند در اساسشان، مبنایی تاریخی دارند که یک شخص اثبات‌گرا به این وجه قضیه نظر ندارد و آن را نمی‌بیند.

۱. مانند گزاره «عصمت امام باور حق است»، «علم امام به غیب باور حق است» و ....

۲. هر حدیثی یک گزاره تاریخی است و از علم حدیث - در مفهومی گسترده - می‌توان به عنوان علم «تاریخ اقوال معصومان» یاد کرد [۱۴، ص ۱۶۸].

## ۷-۲. استقراگرایی (تام)

یکی دیگر از مشخصه‌های اثبات‌گرایان که مانع پویایی و نوآوری در مطالعات اسلامی می‌شود، تأکید بر استقرای تام است. بسیار دیده می‌شود که اثبات‌گرایان یافته‌های شرق‌شناسان یا مطالعات با رویکردهای تاریخی - انسانی را با این ادعا که استقرای ناقص به کار برده‌اند، نقد می‌کنند. این منتقدان مدعی هستند که اثبات یک گزاره و مطرح کردن آن فقط با استقرای تام همه شواهد و نمونه‌ها امکان‌پذیر است و بدون آن چیزی اثبات‌پذیر نیست. برای نمونه، هنگامی که پژوهشگری بر اساس چند حدیث یا گزارش، آن‌ها را مستندی بر رواج اندیشه‌ای در سده دوم هجری می‌داند، مورد نقد اثبات‌گرایان واقع می‌شود. موارد متعددی از این‌گونه نقدها در گفتار کسانی که مدرسی طباطبایی را به نقد کشیده‌اند، به چشم می‌آید. مثلاً مهدی رضایی در مقاله «تأملی در حدیث و درک عقاید تاریخی» بعد از اشکالاتی که بر وی وارد می‌کند؛ چنین نتیجه می‌گیرد که: «برای آنکه تاریخ یک دوره را ترسیم کنیم، نمی‌توان تنها به یک حدیث توجه کرد و بر اساس مفاد آن حکم کرد که در یک دوره طولانی واقعه این‌گونه بوده است. از یک روایت که واقعه‌ای را نقل می‌کند، اگر به گونه‌ای در آن ذکر نشده باشد که این امر در زمانی طولانی رخ داده است، نمی‌توان استفاده کرد که در دوره‌ای طولانی شرایط این چنین بوده است. اگر هم روایتی دلالت داشته باشد بر اینکه در دوره‌ای طولانی مسئله‌ای وجود داشته است، باید به روایات متعارض آن نیز توجه کافی شود و سپس با هم جمع صحیح شوند» [۷، ص ۲۶۶].

روشن است که این‌گونه نقدها در حوزه مطالعات انسانی - تاریخی اعتبار ندارند؛ چراکه اولاً پژوهشگران حوزه مطالعات تاریخی - اجتماعی به‌هیچ‌روی ادعای دستیابی به نتایج جزم‌اندیشانه و قطعی در کارهایشان - آن‌گونه که پژوهشگران اثبات‌گرا تعبیر می‌کنند - ندارند. ثانیاً در عمده مواردی که چنین تعمیم‌هایی صورت می‌گیرد، می‌توان نشان داد که فهم پژوهشگر از آن تک‌نمونه به گونه‌ای است که آن را به‌رغم تکین‌بودن، دارای دلالت جمعی می‌داند؛ چرا که یک گزارش ضرورتاً تنها یک گزارش و محدود به الفاظ آن نیست؛ بلکه با توجه به قرائن پیرامون آن گزارش و حتی خطوط سفید آن (ناگفته‌هایی که از گزارش برداشت می‌شود) می‌توان نتایج کلی و ظنی را از آن برداشت کرد [۱۳، ص ۵۸-۵۹].

## ۸-۲. اصالت‌سنجی ساده‌انگارانه گزاره‌های تاریخی

در علوم سنتی اثباتی اسلامی با استفاده از روش‌های کلاسیکی نظیر علم رجال در پی



بررسی اصالت یک گزارش هستند. مسئله و دغدغه اصلی در این رویکرد نشان دادن اصالت و امکان انتساب گزارش به شارع و منبع وحی است. باین‌حال، در مطالعه «تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دین» امکان استناد تاریخی، فرهنگی و اجتماعی امری اعم از اصالت دینی است. گزاره‌ای که اصالت دینی نداشته باشد - یعنی امکان انتساب آن به شارع میسر نباشد - یکسره بی‌ارزش نیست و همچنان امکان استناد بدان برای مطالعه تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دین وجود دارد. یک گزارش دینی جعلی یا گزارشی که دست‌کم انتسابش به شارع مبهم است، حتماً در دوره‌ای برساخته شده است و این برساخت مبتنی بر گفتمان دوره خود است؛ لذا برای مخاطب دوره شکل‌گیری‌اش مفهوم بوده است. بنابراین، پژوهشگر می‌تواند از این گزاره از حیث تعلقش به دوره تاریخی خاصی و حکایت‌گری گفتمان تاریخی، فرهنگی و اجتماعی آن دوره، استفاده کند. برای نمونه، کتاب سلیم‌بن قیس هلالی که گفته می‌شود جعل ابان‌بن‌ابی‌عیاش است، می‌تواند ارزش استناد تاریخی بسیاری داشته باشد؛ زیرا به فرض مجعول بودن، این کتاب در اوایل سده دوم هجری جعل شده است و ما امروز کتاب حدیثی که ساخت و شکل‌گیری آن مربوط به سده دوم هجری باشد، در دست نداریم [۱۳، ص ۹۱].

اینکه عمدتاً مواجهه اثبات‌گرایان با گزاره‌های اسلامی با دوگان معتبر / نامعتبر صورت می‌گیرد، حاکی از نوعی ساده‌انگاری در بررسی گزاره‌های تاریخی است؛ چراکه هر گزاره تاریخی - دینی یا غیردینی - در دوره‌ای برآمده است و این گزاره از آن جهت که بدان دوره تعلق دارد، می‌تواند مورد استناد قرار گیرد؛ فرقی ندارد که دوره عصر پیامبر و ائمه (ع) یا قرن‌ها بعد از آن باشد. لذا اصولاً در مطالعات تاریخی / فرهنگی / اجتماعی تقسیم‌بندی گزارش‌ها به دو گروه کلی معتبر / نامعتبر بی‌معنی و مواجهه ساده‌انگارانه با مسئله است. متأسفانه این ساده‌انگاری در نقدهایی که بر خاورشناسان و رویکرد مطالعاتی آن‌ها نوشته شده، زیاد است و در موارد زیادی استناد به گزارش نامعتبر یا مشخص‌نشده تکلیف مورخ با اعتبار گزاره‌های تاریخی، به‌عنوان یک نقد جدی مطرح شده است.

## ۹-۲. نص‌گرایی به‌جای هرمنوتیک

سنت هرمنوتیک تاریخی طولانی با رویکردهای متنوعی را پشت سر گذاشته است. اصطلاح هرمنوتیک به معنای تأویل و تفسیر است. رویکرد هرمنوتیکی (تفسیری) به‌طور کلی از پوزیتیویسم متمایز است و دغدغه آن تفسیر و فهم به‌جای تبیین علی است [۹، ص ۳۵-۳۶]. سنت هرمنوتیک شاید مهم‌ترین روی‌آورد در فلسفه قاره‌ای است که ظرفیت‌ها و

چشم‌اندازهای خوبی را برای پژوهش و فهم متن دینی فراروی ما می‌نهد. در دانش‌های اثبات‌گرای اسلامی مانند فلسفه، اصول فقه، کلام و ... خوانش متون در افق تاریخی - بافتی و هرآنچه آن را رهاوردی کلی از سنت هرمنوتیکی می‌توان در نظر گرفت، صورت نمی‌گیرد؛ بلکه روند استدلال براساس تأکید بر نصوص / ظواهر، اطلاق / تقیید، خاص / عام و ... است. مثلاً در میان اثبات‌گرایان اسلامی، تفسیر و اجتهاد عمدتاً براساس مباحث علم لغت و اصول استوار می‌شود و دیگر دانش‌های انسانی در فهم متن دینی و سپس شکل‌گیری فتاوی مبتنی بر این فهم، دخالتی ندارند. حال آنکه تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول یک اصل کلی هرمنوتیکی، یعنی ایتنای تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهم‌ها، علائق و انتظارات مفسر است و استثنایی در کار نیست. حتی اگر خواننده‌ها درباره این پیش‌فرض که متنی الهی / وحیانی پیش روی آن‌هاست، اتفاق نظر داشته باشند، عملاً در تفسیر، اختلافات زیادی نمایان می‌شود که عامل اصلی آن همان تفاوت پیش‌فهم‌ها، گفتمان‌ها و انتظارات است [۱۵، ص ۷-۸].

### نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان داده شد که جریان غالب مطالعات اسلامی در فضای آکادمیک ایران به لحاظ پارادایمی در نوعی اثبات‌گرایی غیرتاریخی گرفتار شده است. این امر پیامدهایی دارد که به نُه مورد از آن‌ها در این مقاله اشاره شد. ضعف منظرگرایی، فروکاهش مطالعه دین به سطح اصالت، سرکوب و مرگ خلاقیت، انکار تحویل‌گرایی تاریخی، جزم‌اندیشی، ترجیح دگما بر فکت تاریخی، استقرارگرایی تام، اصالت‌سنجی ساده‌انگارانه گزاره‌های تاریخی و نص‌گرایی به جای هرمنوتیک از مواردی بود که به تفصیل، در این مقاله بررسی شد. با اشراف بر این پیامدها و آسیب‌ها به نظر می‌رسد برای پژوهشگر مطالعات اسلامی فراتر رفتن از اثبات‌گرایی و بهره‌جستن از پارادایم تفسیری امری ضروری است. پژوهشگر مطالعات اسلامی باید تلاش کند به جای تولید گزاره‌های جزم‌اندیشانه کلی و فرازمانی، به ارائه تفسیر و خوانشی - ای بسا خلاقانه و نوین - که ظنی و غیرجزم‌اندیشانه است بپردازد و به بازفهمی آن پدیده‌ها در بافت و زمینه تاریخی - اجتماعی آن‌ها کمک کند. چنین نگرشی نه تنها موجب پویایی و شکفتگی این حوزه مطالعاتی می‌شود؛ بلکه بازنگری مدام و رفع نقصان‌های خود در جهت تکامل نیز از لوازم چنین رهیافتی است که عقب‌نماندن از عرصه رقابت‌های پارادایمی و افزایش توانمندی جهت دفاع از بنیان‌های معرفتی از نتایج آن خواهد بود.

## منابع

- [۱]. قرآن
- [۲]. بشیر، حسن (۱۳۹۰). واژه‌نامه روش پژوهش در علوم اجتماعی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- [۳]. پوراحمدی، حسین؛ حیدری، سلیمان (۱۳۹۳). «بررسی و نقد دیدگاه‌های شرق‌شناسان دربارهٔ پیدایش تشیع»، دو فصلنامه مطالعات تحول در علوم انسانی، سال دوم، شمارهٔ اول، بهار و تابستان.
- [۴]. جمعی از محققان (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه، تهیه و تدوین: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم.
- [۵]. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸). «ویژه‌نامهٔ نقد مکتب در فرایند تکامل»، کتاب ماه دین، شمارهٔ ۲۲، مرداد.
- [۶]. چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۹۴). چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- [۷]. رضایی، مجید (۱۳۷۵). «تأملی در حدیث و درک تاریخی عقاید»، نقد و نظر، شمارهٔ ۹، زمستان.
- [۸]. شجاعی جشوقانی، مالک (۱۳۸۹). «نقدی بر کتاب سیر تطور کلام شیعه: تاریخ کلام یا تاریخ‌نگاری کلامی؟»، کتاب ماه دین، شمارهٔ ۱۵۷، آبان.
- [۹]. شرت، ایون (۱۳۹۸). فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریهٔ انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- [۱۰]. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۵۸). «درک زمان و تاریخ در اسلام»، اندیشه اسلامی، سال اول، شمارهٔ ۱۱، ۵ دی.
- [۱۱]. فی، برایان (۱۳۸۹). پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمهٔ مرتضی مردیها، تهران: دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- [۱۲]. کوهن، تامس (۱۳۹۷). ساختار انقلابهای علمی، ترجمهٔ سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- [۱۳]. گرامی، سید محمد هادی (۱۳۹۶). مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای: جستارهایی دربارهٔ تاریخ‌نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- [۱۴]. گرامی، سید محمد هادی؛ قندهاری، محمد (۱۳۹۲). «واکاوی رابطهٔ کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی»، مطالعات تاریخ اسلام، سال پنجم، شمارهٔ ۱۸، پاییز.
- [۱۵]. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت: فرآیند تفسیر وحی، تهران: طرح نو، چاپ چهارم.
- [۱۶]. مروارید، محمود (۱۳۹۸). «فلسفهٔ تحلیلی و سنت علوم عقلی مسلمانان»، اخبار، سال بیست و ششم، شمارهٔ ۲، تابستان.
- [۱۷]. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴). منطق، ترجمهٔ علی شیروانی، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ج ۲.
- [۱۸]. وحید، حمید (۱۳۹۸). «گفتگوی اخبار با رئیس پژوهشکده فلسفهٔ تحلیلی»، اخبار، سال بیست‌وششم، شمارهٔ ۲، تابستان.

- [۱۹] هاملین، دیوید (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [20]. Darlap, Adolf & Rahner, Karl (2005). "Dogma", in: Encyclopedia of Religion, translated by Charlotte Prather, 2 nd ed, vol:4, Gale.
- [21]. Gorton, William A "The Philosophy of Social Science", in: Internet Encyclopedia of Philosophy, available at: <https://iep.utm.edu/soc-sci/#H6>.
- [22]. Passmore, John (1967). "Logical positivism", in: The Encyclopedia of Philosophy, editor in chief: Paul Edwards, vol:5, Macmillan.

### سخنرانی

- [۲۳]. وحید دستجردی، حمید (۱۳۹۷). «نسبت فلسفه اسلامی و فلسفه تحلیلی»، دانشگاه مفید قم، ۲۷ آذر ۱۳۹۷.

