

در آمدی بر روش‌شناسی تاریخ فکر با تکیه بر مطالعات شیعه‌شناسی

سید محمدهادی گرامی

دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه امام صادق(ع)

m.h.gerami@hotmail.com

محمد قندهاری

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

ghandehari@gmail.com

چکیده

امروزه در دنیا وقتی صحبت از شیعه‌شناسی، اسلام‌شناسی و مسیحیت‌شناسی می‌شود، بیشتر از آنکه مقصود اندیشه کلامی آن‌ها باشد، تاریخ اندیشه آن‌ها مدنظر است. براین اساس، سنت شرق‌شناسی با رویکرد یاد شده به تحلیل تاریخی عقاید شیعه پرداخته است و پیروان چندی از این سنت نیز در میان باورمندان به تشیع ظهور کرده‌اند، اما این مطالعات غالباً روشمند نبوده و با حرکت در روندی ابهام‌آمیز در برخی موارد نتایج تأمل برانگیزی را نیز به همراه داشته‌اند. این مقاله درصدد برداشتن نخستین گام‌ها برای سامان دادن و بومی‌سازی رشته «تاریخ فکر» است، تا براساس آن بتوان ضمن گسترش این رشته، از برخی نظریه‌پردازی‌های افسارگسیخته و بی‌پایه در حوزه‌ی تاریخ اندیشه جلوگیری کرد.

پرسش اصلی در این مقاله این است که تاریخ فکر چیست و چه ساختار علمی می‌توان برای آن در نظر گرفت. براساس مدعای این پژوهش، تاریخ فکر رشته‌ای است که در آن

پژوهشگر به جای اینکه خود را در مسند یک عالم دینی بنشانند، خویشان را در مسند یک مورخ می‌گذارد و تلاش می‌کند تاریخ اندیشه مذهب مورد نظرش را ترسیم کند؛ درعین حال مقوله‌ی تاریخ تفکر را نباید با کلام اشتباه گرفت. در حوزه‌ی متدولوژی تاریخ فکر، علاوه بر دید تاریخی خاصی که مورخ اندیشه باید از آن برخوردار باشد، به نظر می‌رسد این حوزه رویکردی میان‌رشته‌ای دارد؛ چرا که برای دستیابی به اهدافش نیاز به استفاده از دستاوردهای علوم مختلف حوزه‌ی انسانی دارد.

این مقاله ابتدا به تبیین مرزهای تاریخ اندیشه و اشتراک و تمایزش با رشته‌های پیرامونی آن همچون تاریخ و کلام می‌پردازد. سپس به علل توسعه نیافتگی آن و همچنین محدودیت‌های مطالعات سنتی که ما را محتاج به چنین حوزه‌ای می‌کند، وارد می‌شود. در نهایت نیز این پژوهش جستاری در متدولوژی تاریخ فکر با رویکردی میان‌رشته‌ای خواهد داشت.

کلیدواژگان: تاریخ فکر، تاریخ اندیشه، پدیدارشناسی، خاورشناسان، رویکرد تاریخی، کلام، تأثیر و تأثر، پیش‌فرض‌ها

مقدمه

تطور تاریخی اندیشه مکتب‌های بشری، نمونه‌های بسیار زیادی دارد؛ چنان که مکاتب فلسفی غربی و اسلامی در طول حیات خود، شاهد دگرگونی‌هایی بوده‌اند. در سده‌های اخیر، رویکرد تاریخی در تبیین آموزه‌ها و معارف ادیان و فرق نیز رواج یافته است. رویکرد تاریخی در تبیین معارف و آموزه‌های اسلام نیز یکی از علایق شرق‌شناسان در دو سده‌ی اخیر بوده است و آموزه‌ها و عقاید مکتب تشیع را نیز شامل شده است.

سابقه این رویکرد مطالعاتی درباره تشیع را باید در دوره معاصر و از حدود سال‌های ۱۹۲۰ به این سو دنبال کرد. پس از انقلاب اسلامی ایران، تشیع به‌ویژه شیعه اثناعشری به منزله اصلی‌ترین شاخه آن، کانون توجه شرق‌شناسان قرار گرفت و آنان با رویکرد یاد شده به تحلیل تاریخی عقاید شیعه پرداختند. در این میان اندیشه‌های شماری از

خاورشناسان که رویکردی تاریخی و پدیدارشناسانه دارند و دگرگونی‌های تدریجی در مبانی کلامی مذاهب اسلامی را مفروض گرفته‌اند، مورد استقبال و استفاده برخی از اندیشمندان مسلمان واقع شد. شاید بتوان گفت اولین کس یا از جمله اولین کسانی که با استناد به منابع شیعی کتابی از این دست نوشتند، دکتر جواد علی باشد که در سال ۱۹۳۷ پایان‌نامه‌اش را در آلمان نوشت. وی اهل کاظمین بود و با بزرگان شیعه در عراق مثل سید هبه‌الدین شهرستانی هم مکاتباتی داشت. این کتاب اخیراً به زبان عربی هم با عنوان «المهدی المنتظر عند الشيعة» ترجمه شده است.^(۱)

سخن گفتن درباره‌ی این رویکرد تاریخی با توجه به اینکه مفهومی گسترده و مبهم دارد، دشوار است، اما اگر بخواهیم نامی بر این گرایش مطالعاتی بنهیم، گزینه‌ای بهتر از «تاریخ فکر»^۱ یا «تاریخ اندیشه» نمی‌یابیم. در توضیح دقیق‌تر آنچه در این مقاله تحت عنوان «تاریخ فکر» یا «تاریخ اندیشه» مورد بررسی قرار می‌گیرد، باید گفت که این گرایش مطالعاتی گرچه در مطالعات سنتی بی‌سابقه نیست، اما از جهاتی متمایز است. تاریخ اندیشه یا تاریخ فکر مفهومی عام است که مواردی همچون تاریخ فلسفه، تاریخ کلام و... را در بر می‌گیرد؛ در واقع تاریخ فکرهای فلسفی، کلامی، حدیثی، فقهی و... مواردی هستند که در مطالعات سنتی مورد توجه بوده‌اند؛ اما تاریخ‌های فکر سنتی رایج در کشورهای اسلامی، غالباً تاریخ متفکران و کتاب‌های آن حوزه‌ی فکری هستند و نه تاریخ آن فکر. برای نمونه غالب کتاب‌هایی که تحت عنوان تاریخ کلام، تاریخ فلسفه و... در کشور ما وجود دارد، تاریخ زندگی متکلمان و فیلسوفان و همچنین آثار کلامی و فلسفی است و فی الواقع چیزی که ما با آن روبه‌رو هستیم، تاریخ فکر فلسفی یا کلامی نیست. تاریخ فکر نویسی براساس آن چیزی که مراد نگارندگان این سطور است، امری است که در میان مطالعات اسلامی کلاسیک به‌خصوص در ایران بسیار نوپا و کم‌سابقه است. فی‌الواقع این مفهوم تلاشی است طاقت‌فرسا برای ترسیم حیات فرهنگی اجتماعی یک فکر و سرنوشت آن در گذر زمان. یکی از مواردی که در اینجا برای تاریخ‌نگاری فکر

1. Intellectual History.

بسیار اهمیت دارد، تفکیک میان باور یک فرد و اعتقاد جامعه درباره باور آن فرد است و از همین جاست که موضوعی تحت عنوان جریان‌های اجتماعی به مفهومی که بیان خواهد شد، معنا پیدا می‌کند.

در مطالعات تاریخ کلام سنتی، در انتساب عقاید، غالباً تفاوتی میان باور واقعی فرد یا جریان با ذهنیت جامعه درباره باور آن فرد یا جریان نمی‌گذارند، اما در مطالعات تاریخ اندیشه به مفهوم موردنظر در این مقاله، چنین تفکیکی مبنا و اساس کار است و از همین جاست که چیزی تحت عنوان جریان اجتماعی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که مرجع آن همان ذهنیت‌های جامعه است، ذهنیتی که ای بسا با واقعیت فاصله‌ی زیادی داشته باشد.

از دیگر موارد مورد توجه در تاریخ فکر، توجه به چیزی است که از آن می‌توان به‌عنوان تاریخ انگاره‌ها یاد کرد، که در واقع متکفل شرح و تفصیل اندیشه مردمان درباره انگاره‌های مختلف در طول تاریخ است. برای نمونه در روند تاریخ‌نگاری انگاره «علم غیب»، مشخص می‌شود که تعریف شیعیان سده‌های نخست با سده‌های متأخر از علم غیب چه تفاوتی داشته است.

همچنین توجه به مراحل بسط تاریخی یک فکر از دیگر مقولات مطمح‌نظر مورخ اندیشه است که این بسط غالباً ناظر به جنبه عرضه‌کنندگان فکر و دریافت‌کنندگان فکر است. مثلاً اینکه آموزه‌ای تحت عنوان «علم لدنی امامان» از چه دوره‌ای مطرح شد و عرضه آن چه مرحله‌ای را طی کرد و از سوی دیگر این آموزه چه مرحله‌ای را برای نهادینه شدن در مخاطبانش طی کرد، از همین دست است. مسائلی همچون تأثیر و تأثر اندیشه‌ها بر یکدیگر و زمان شکل‌گیری گفتمان‌ها و ترسیم تاریخی آن گفتمان‌ها نیز همگی از موارد بررسی در تاریخ فکر است.

با این اوصاف، گرچه تاریخ اندیشه یا تاریخ فکر به‌عنوان یک گرایش مطالعاتی میان‌رشته‌ای مقوله‌ای شناخته شده است، اما این گرایش مطالعاتی به مفهوم واقعی آن بیشتر در محافل آکادمیک غربی رایج است و در مطالعات کلاسیک اسلامی کم‌سابقه است. شاید مشهورترین نمونه این رویکرد مطالعاتی در زبان فارسی، کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» اثر دکتر

سیدحسین مدرسی طباطبایی باشد. در واقع تاریخ فکر به این مفهوم جدیدش در ایران، پس از انتشار کتاب مذکور تکامل و چالش‌های کلامی که ایجاد کرد،^(۲) رایج شد؛ دکتر مدرسی طباطبایی از کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» به عنوان یک «تاریخ فکر» یاد می‌کند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲) شاید بتوان کتاب دکتر مدرسی و کاربرد این اصطلاح را که ایشان رایج کرد، بهترین ملهم برای استفاده از تعبیر «تاریخ اندیشه» توسط نویسندگان این مقاله قلمداد کرد.

به نظر می‌رسد درباره این گرایش مطالعاتی هنوز در آغاز راه باشیم و آنچه که برای ادامه‌ی این راه بیش از پیش به آن نیاز داریم، تلاش برای سامان دادن این رویکرد مطالعاتی باشد؛ تلاشی که بی‌تردید یکی از مهم‌ترین گام‌های آن، تبیین نسبت کلام با تاریخ فکر است. هنگامی که این روش مطالعاتی روی اندیشه یا فکر مقدسی مانند اسلام و تشیع پیاده می‌شود، ممکن است چالش‌هایی را از زاویه تعارض برخی یافته‌های تاریخی با باورهای کلامی در پی داشته باشد. لذا نخستین مانع بر سر راه سامان دادن و بومی‌سازی مطالعات تاریخ فکر حل این چالش‌های کلامی است.

این مقاله تلاشی است برای پاسخ به برخی پرسش‌هایی که می‌تواند مبنایی برای سامان‌دهی و بومی‌سازی این حوزه مطالعاتی محسوب شود. ضرورت سامان‌دهی و بومی‌سازی این حوزه مطالعاتی چیست؟ رابطه کلام با تاریخ و به‌طور خاص تاریخ فکر چیست؟ نخستین مسائلی که در متدولوژی تاریخ اندیشه باید مورد توجه قرار گیرد چیست؟ جریان‌شناسی اجتماعی تاریخی در تاریخ فکر باید به چه صورت انجام شود؟ مهم‌ترین مواد کار یک مورخ اندیشه چیست؟ مسئله پازل‌ها و طرح‌واره‌های تاریخی چه جایگاهی در تاریخ‌نگاری اندیشه دارد؟ تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی بر مطالعات تاریخ فکر چیست؟ حوزه‌های تاریخ‌نگاری فکر که با چالش کلامی روبه‌رو نمی‌شود، چیست؟

۱. اهمیت تاریخ فکر و ضرورت سامان‌دهی آن

باید برای حوزه تاریخ اندیشه یا تاریخ تفکر جایگاهی محوری در مطالعات اسلامی

در نظر گرفت. فهم بسیاری از تعبیر دینی و اقوال رجال امامیه، منوط به شناسایی تاریخ تفکر و فضای گفتمانی دوره مربوط به این گزاره‌هاست. شاید بتوان مدعی شد که فهم آیات قرآنی نیز در برخی از موارد نیاز به پیش‌زمینه‌های تاریخ تفکر دارد. داشتن تلقی صحیح از هزاران واژگان کلیدی موجود در روایات ما نیز منوط به دانستن تاریخ تفکر امامیه است، چرا که شماری از کلمات و اصطلاحاتی که ما امروز به راحتی به کار می‌بریم، دارای معنای دیگری در بستر تاریخی و فضای گفتمانی و دیالوگی خود بوده‌اند.^(۳)

یکی از محققان معاصر درباره اهمیت بررسی تاریخ تفکر شیعه این‌گونه می‌گوید: «اعتقاد بر این است که اگر این تاریخ تفکر نوشته شود، اساساً نگاه ما به حدیث، کلام و فقه دچار یک تحول خواهد شد و به تعبیر دیگر لایه‌هایی از احادیث و تفکر شیعه را خواهیم شناخت که تاکنون بر ما نامعلوم بوده است». (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۴) به نظر می‌رسد واکاوی و بازیابی تاریخ تفکر هر مذهبی در به ثمر نشستن بسیاری از پژوهش‌های انتقادی مؤثر باشد.

یکی از مسائلی که به خوبی ضرورت توسعه و سامان دادن مطالعات تاریخ فکر را آشکار می‌کند، مشکلات و کمبودهایی است که ما در نگاه کلاسیک و غیرتاریخی به تشیع یا مذهب داریم و با آن مواجه‌ایم. به نظر می‌رسد جبران بسیاری از کمبودها و پاسخ به برخی سؤال‌ها جز با اتکا به شیوه‌های تاریخی و با رویکرد تاریخ اندیشه امکان‌پذیر نیست.

گاهی دیده می‌شود که در نگاه کلاسیک غیرتاریخی تلاش می‌شود، تشیع از آغاز تا به امروز یکسان و بدون تغییر و تطور جلوه داده شود. محمدعلی امیرمعزی بر یکی از منتقدان کتاب خود (کاظمی، موسوی، ۱۳۷۴: ۵۶۹) به شدت خرده می‌گیرد و می‌گوید: «ایشان هستند که بدون در نظر گرفتن مراحل تاریخ اندیشه و یا تحلیل معنایی مضامین و عوامل دینی و در نتیجه تحول جهان‌بینی دینی و دور از هرگونه عینیت علمی، با اهمیت دادن بیش از حد به جریان اصولی و زمینه‌های فقهی و شرعی، سعی کرده‌اند تشیع را از آغاز تا امروز یگانه، منسجم و یک پارچه جلوه دهند و با ثانوی خواندن و حتی مسکوت

گذاشتن جنبه‌های عرفانی و تعلیمی آن، از آن یک تصویر همیشه و همه جا فقهی و کلامی بدهند». (امیر معزی، ۱۳۷۵: ۳۱۲)

نگاه یک‌پارچه و منسجم به مذاهب همواره در فرقه‌نگاری سنتی اسلامی وجود داشته است. ویلیام تاگر درخصوص مشکل فرقه‌نگاری سنتی اسلامی به همین نکته اشاره می‌کند: «ویژگی مطالب مربوط به فرقه‌های اسلامی در منابع، کار تعیین هویت آن‌ها را بسیار مشکل کرده است. علاوه بر تحریف و گاه جعل آشکار، یکی از عیوب بزرگ منابع آن است که نویسندگان آن‌ها به‌درستی نشان نداده‌اند عقاید یک فرقه تا چه اندازه منسوب به رهبر آن بوده و از سوی او تدوین شده است. مثلاً برخی روایت‌ها، عقایدی را به فرقه معینی نسبت می‌دهند که بعد از مرگ بنیان‌گذار یا رهبر آن فرقه به وجود آمده یا گسترش یافته است. این مشکل از این حقیقت سرچشمه گرفته که فرقه‌نگاران، تکامل یا تغییر عقیده فرقه را نشان نمی‌دهند و فراز و نشیب تاریخی آن را ثبت نکرده‌اند. معمولاً این آثار تنها این خبر را در بر دارند که پیروان فردی ادعا می‌کنند رئیس فرقه عقاید خاصی را تعلیم می‌داد. بدیهی است اطمینانی وجود ندارد که رهبر در حقیقت پایه‌گذار یا طرفدار عقیده‌ای باشد که در آن آثار اشاره شده است». (تاگر، ۱۳۸۷: ۱۲۸) مدرسی طباطبایی نیز با اشاره به مشکل بی‌اعتباری برخی گزارش‌های منابع تاریخی چنین می‌گوید: «می‌دانیم که منابع تاریخی اسلامی معمولاً تنها به نقل حکایات و منقولات گزارشگران پرداخته و نگارندگان آن با روش نقد گزارش‌ها آشنایی درست نداشته و یا به هر دلیل به چنین کاری پرداخته‌اند و هر جا که با روش‌های غیر علمی و ساده‌اندیشانه اهل حدیث در صدد چنین کاری برآمده و به انتخاب مسموعات و مرویات خود دست زده‌اند، معمولاً در تشخیص صحیح از سقیم و سره از ناسره به خطا رفته‌اند. لاجرم ترسیم نموداری درست از آنچه در زمان‌های دور اتفاق افتاده بود، در آشفته بازار مرویات کاری آسان نیست». (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳)

در نگاه کلاسیک غالباً تلاش می‌شود تعارضات ظاهری میان روایات به‌ویژه گزارش‌های رجالی براساس جمع رجالی و مباحث تعادل و تراجیح که ممکن است در جای خود

صحیح باشد حل شود، در حالی که بسیاری از این تعارضات با آگاهی از گفتمان‌های تاریخی و مباحث مربوط به تاریخ اندیشه حل می‌شود. به تعبیر دیگر زمینه‌هایی که باعث می‌شود دو گزارش در تضاد با یکدیگر قرار گیرند بسیار متعدد است؛ در دیدگاه کلاسیک از میان زمینه‌های مختلف تنها مقوله صادق یا کاذب بودن گزارشگران به رسمیت شناخته شده است و یا دست‌کم از آن بحث می‌شود. در حالی که زمینه‌های دیگری مانند تفاوت معنای اصطلاحات، بدفهمی راویان، نقل به معنای راویان، اقدام امام به تقیه، اقدام اصحاب به تقیه و... مواردی از این قبیل، ده‌ها عاملی هستند که می‌توانند زمینه تعارض ظاهری روایات را فراهم کنند. برای نمونه وجود گزارش‌های متعارض درباره زراره، یونس بن عبدالرحمن و... و یا گزارش‌های اتهام هشام بن حکم به تشبیه همگی زمینه‌ها و علل تاریخی اجتماعی خاص خود را دارد و تلاش برای از بین بردن این تعارضات با جمع رجالی اشتباهی بس بزرگ است. (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۵۳-۱۵۱)

مدرسی طباطبایی با اشاره به سخن یکی از منتقدانش که «محقق باید معیاری برای تشخیص روایت جعلی از واقعی داشته باشد و هر روایتی را سند تاریخی قرار ندهد»،^(۴) به روش سنتی جمع گزارش‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: «پیروان این نظر (مدرسی)... روش سنتی نقد روایات و طرق جمع عرفی و تبرّعی میان متعارضات را به آن‌گونه که در میان ما رایج است، مصداق خوبی برای آن معیار نیافته و آن‌ها را شیوه‌هایی مجرد و غیرعلمی و به دور از واقعیت‌های عینی و در مجموع، ساده‌اندیشانه می‌دانند». (مدرسی طباطبایی، یادداشتی بر یک نقد: ۴۶۲ - ۴۶۰)

به نظر می‌رسد به‌رغم اهمیتی که تاریخ فکر دارد و همچنین کمبودهایی که ما در مطالعات کلاسیک داریم، هنوز در مقوله تاریخ اندیشه کار مهمی انجام نداده‌ایم. این نیاز زمانی بیشتر خودنمایی می‌کند که می‌بینیم بسیاری از محققان غربی با دستاویز قراردادن مقوله تاریخ اندیشه و سوء استفاده از فقدان منابع داخلی در این زمینه، به شکل کاملاً افسارگسیخته‌ای درباره تاریخ تفکر امامیه افسانه‌سازی می‌کنند.

۲. علل توسعه نیافتگی تاریخ فکر

زمینه‌هایی که باعث شده تاریخ فکر در مطالعات اسلامی سنتی توسعه چندانی نیابد، مختلف است؛ اما به نظر می‌رسد از میان آن‌ها نوع جهان‌بینی و نگاه رایج در آن حوزه‌ها علت اصلی این موضوع باشد. این جهان‌بینی سنتی عمدتاً دو ویژگی دارد: یکی «حساسیت‌های کلامی» و دیگری آسیبی روش‌شناختی در حوزه تاریخ، که می‌توان از آن به «جزمی‌گرایی اصولی»^(۵) تعبیر کرد.

این «حساسیت‌های کلامی» باعث شده است که برخی دیدگاه‌های منفی در خصوص مقوله تاریخ تفکر شکل بگیرد؛ در اردوگاه سنتی غالباً این‌گونه تصور می‌شود که حوزه‌ی تاریخ تفکر مدعی بروز تغییر و تحول در مبانی فکری امامیه است؛ در حالی که می‌تواند چنین نباشد و ماحصل بررسی‌های مورخ اندیشه این باشد که در عین ثبوت اولیه مبانی فکری تشیع، بسط و توسعه این مبانی در میان آحاد افراد جامعه با فراز و فرود همراه بوده است؛ فراز و فرودی که گاه ناشی از القای تدریجی معارف از سوی شارع و گاه ناشی از نهادینه نشدن این معارف در جامعه بوده است. یکی از محققان معاصر این «حساسیت‌های کلامی» را ناشی از تأثیر یک پیش‌فرض کلامی تلویحی در آثار اندیشمندان اسلامی می‌داند. براساس این پیش‌فرض، آموزه‌های دینی «ثابتند» و آن‌ها را با «تاریخ» و «تغییر» و «سیالیت» کاری نیست.^(۶)

همچنین پابندی اردوگاه سنتی به نوعی «جزمی‌گرایی اصولی» در حوزه تاریخ، مانع بالندگی و تکاپوی بیشتر این حوزه شده است. ناگفته پیداست حرکت کردن با چنین نگاهی در حوزه تاریخ، هم از لحاظ تئوری و هم از لحاظ روشی چالش برانگیز است.^(۷) همان پژوهشگر چنین رویکردی را ناشی از «علم‌شناسی عالمان مسلمان» که عمدتاً متأثر از علم‌شناسی ارسطویی است، می‌داند. در این علم‌شناسی قضایای علمی، قضایای «کلی و ضروری» و فرازمانی - مکانی و غیرتاریخی‌اند. به گفته‌ی وی، حتی این نگاه باعث شده که در رده‌بندی علوم پذیرفته شده در تمدن اسلامی، تاریخ مرتبه‌ای فروتر از علوم دیگر حتی شعر داشته باشد، چرا که موضوع این رشته علمی، جزئیات است.

(شجاعی جشقانی، ۱۳۸۹: ۱۷) به نظر می‌رسد پس از نگاه سنتی، دشواری مطالعات تاریخ اندیشه دومین زمینه و علت توسعه‌نیافتگی این حوزه باشد. یکی از مهم‌ترین این دشواری‌ها مقوله‌ی «تعریف» است؛ در تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها و یا تاریخ‌نگاری کلام یکی از چالش‌های پیش رو، تعریف انگاره‌ها و یا اندیشه‌ها و یا چیزی است که درباره آن قصد تاریخ‌نگاری داریم. در روایت تاریخی و نگاه تاریخی برخلاف نگاه فلسفی ارسطویی سخن گفتن از «تعریف» و فراتر از آن «تعریف برتر» مورخ را با دشواری‌های جدی مواجه می‌کند. تعاریف هم مثل همه پدیده‌های تاریخی، موجودات تاریخی و متطورند. (همان: ۲۰)

از دیگر دشواری‌های کار کمبود منابع، پیچیدگی مسائل و نداشتن یک پژوهش آکادمیک گسترده و مرجع در خصوص تاریخ اندیشه امامیه است. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۴) شاید به دلیل همین مشکلات باشد که محققان معدودی وارد این عرصه شده و می‌شوند و پس از ورود نیز به شدت احساس تنهایی می‌کنند و برای اتکا، چیزی جز توشه و توان پژوهشی خود نمی‌یابند.

۳. مرزهای کلام و تاریخ فکر

تا آنجا که مربوط به کار تاریخ در معنای مطلق آن است، یک مورخ آزادانه در کرانه‌های تاریخ حرکت می‌کند و حوادث و رویدادهای مختلف را روایت می‌کند، اما متکلم باورهایی را که باید بدان باور داشت، گزارش و اثبات می‌کند. اما آنجا که سخن از تاریخ اندیشه است، مرزهای تاریخ و کلام به یکدیگر نزدیک می‌شود تا بدانجا که حتی ممکن است امکان تشخیص آن‌ها دشوار باشد. در واقع تاریخ سنتی صرفاً روایتگری حوادث و رویدادها و حداکثر تبیین آن‌هاست و ارتباطش با موجودی به نام انسان از آن رو است که انسان در این حوادث نقش داشته و یا یکی از بازیگران آن بوده است، اما تاریخ اندیشه روایتگری و خبر آوردن از جهان دیگری غیر از این جهان، یعنی جهان درون انسان‌هاست. در واقع مورخ باید وارد جهان درون انسان‌ها شود و آنچه را در آنجا می‌بیند،

به تصویر بکشد و مورخ فکر همان روایتگر اندیشه درونی انسان‌هاست. کلام نیز علمی است که با حوزه اندیشه اهل ادیان سر و کار دارد؛ اینجاست که نزدیک شدن مرزهای کلام و تاریخ اندیشه بیش از پیش هویدا می‌شود.

با این حال، مقوله تاریخ تفکر را نباید با کلام اشتباه گرفت و نباید این دو را با یکدیگر خلط کرد. درستی یک اعتقاد هیچ توضیحی درباره تاریخ آن نمی‌دهد و از تاریخ یک تفکر ابتدائاً هیچ نتیجه‌گیری‌ای درباره درستی آن فکر نمی‌توان کرد. (همان: ۱۴-۱۳) متکلم به دنبال این است که مستند به منابع اصلی (اعم از عقل یا وحی) مدعایی از مدعیات دینی را اثبات کند یا مدعیات دیگری را نقد کند، اما مورخ کلام یا مورخ تفکر به دنبال این است که پدیده‌هایی فکری در درون یک مذهب را به صورت تاریخی مطالعه کند و در ضمن یک مدل عمومی برای این‌گونه تحولات و تطورات ارائه کند.

یکی از محققان معاصر بر این باور است که میان کلام و تاریخ کلام یا فکر دو فرق عمده وجود دارد، وی می‌گوید: «بین کلام و تاریخ کلام دو فرق اصلی وجود دارد که اجازه نمی‌دهد یک محقق تاریخ کلام به اعتقادنامه‌های کلامی وارد شود. تفاوت نخست این است که کلام به دنبال اثبات راستی یا ناراستی یک گزاره است، او می‌خواهد مطابق یا نامطابق بودن یک گزاره را ثابت کند. حال آنکه یک مورخ کلام به درستی گزاره‌ی کلامی کاری ندارد؛ او می‌خواهد بحث کند که این گزاره در سیر تحول تاریخی چه به سرش آمده است. ما از اثبات اینکه فلان عالم دینی در فلان دوره‌ی تاریخی چنان اعتقادی داشته، نمی‌توانیم ثابت کنیم که صاحب آن مکتب هم به چنین چیزی معتقد بوده و بالاتر از این نمی‌توانیم ثابت کنیم که درست هست یا نادرست. تفاوت دوم بین تاریخ کلام و دانش کلام در روش‌شناسی است، روش‌شناسی کلام از سنخ روش‌شناسی فلسفه است؛ حال آنکه روش‌شناسی تاریخی از سنخ مطالعه پدیدارشناسانه است و این دو روش کاملاً متفاوت هستند و نتیجه واحدی نمی‌دهند». (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۴)

مدرسی طباطبایی نیز در این خصوص می‌گوید: «اینکه چگونه جامعه‌ای بر حقایق آگاه و واقعیت‌ها در تضارب آرا و مباحثات فکری و کلامی آشکار می‌شود، ربطی به

حقانیت آن معتقدات و مبانی ندارد. این دو، مقولاتی کاملاً جدای از یکدیگرند. سنت الهی همچنان که در امور عینی بر تحقق تدریجی امور از راه‌ها و مجاری طبیعی است، در مسائل نظری نیز نوعاً بر آن است که حقایق به‌مرور در تداوم ایام آشکار شود و مردمان در چهارچوب آزادی و اختیار بشری و به نیروی اندیشه و تفکر و تجارب خویش بر آن آگاه گردند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲)

دکتر مدرسی در جای دیگری درباره کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» و ماهیت آن چنین می‌گوید: «آن اثر، چنان که به تکرار و تأکید در جای جای آن خاطر نشان شده است، نوعی تاریخ فکر است و نه کتابی کلامی و عقیدتی، و موضوع آن پیگیری چگونگی تطور چند مفهوم کلیدی در ذهنیت جمعی جامعه شیعی قرون نخستین و این البته مسئله‌ای است کاملاً جدا از واقعیت آن مفاهیم. چه به تعبیری که در همان جا آمده است، حقانیت یک امر چیزی است و مراحل آگاهی جامعه بر آن چیزی دیگر. به شهادت تاریخ در هیچ مکتب و ملتی هرگز چنین نبوده است که تمامی حقایق و تعالیم از روز نخست بر همگان آشکار باشد... پس سخن از اینکه خودآگاهی جامعه شیعی نسبت به مبانی کلامی و فقهی مکتب در چه دوره‌ای شکل گرفت یا آگاهی جمعی و تحلیل شیعی در مسائلی مانند عصمت امام و شخصیت فرابشری ائمه توسط چه فرد یا جریانی در سطح جامعه آغاز و مطرح شد، منافاتی با واقعیت‌های اعتقادی ندارد». (مدرسی طباطبایی، یادداشتی بر یک نقد: ۴۶۲-۴۶۰)

محمدعلی امیرمعزی نیز در جایی به ضرورت دوری از نگاه ارزشی و کلامی در علم تاریخ ادیان اشاره می‌کند، وی با اشاره به این انتقاد که در اثر وی^۱ مرز میان حقیقت و اسطوره مشخص نیست، می‌گوید: «باید بگویم حقیقت مضمون عظیمی است و امروزه دیگر هیچ پژوهشگر جدی نمی‌تواند در زمینه علمی خود ادعای رسیدن به آن را داشته باشد؛ شاید مقصود «واقعیت» باشد که آن هم یگانه و انحصاری نیست، به‌ویژه در علم تاریخ ادیان. هر جریان دینی و مذهبی بل هر متفکر دینی به واقعیت خویش قائل است و

1. The Divine Guide in Early Shi'ism.

مورخ ادیان حق قضاوت میان این واقعیت‌ها را ندارد؛ هدف کتاب بنده نمایاندن و تجزیه و تحلیل یکی از این واقعیت‌هاست». (امیرمعزی، ۱۳۷۵: ۳۱۲)

از سخنان پیشین هویدا گشت که در برخی موارد مرزهای تاریخ و کلام به‌ویژه در حیطه تاریخ اندیشه بسیار به یکدیگر نزدیک می‌شود که غالباً نشئت گرفته از دو زمینه است، یکی ماهیت تاریخ‌نگاری اندیشه که بسیار به کلام نزدیک است و دیگر وجود برخی ابهامات در مرزهای دقیق کلام که به کمبودهای علمی در حوزه «فلسفه علم کلام» مرتبط می‌شود. چنین مسئله‌ای عملاً زمینه ورود و تداخل کلام و تاریخ فکر را بیش از پیش فراهم می‌کند. اما در نهایت چنین به نظر می‌رسد که تاریخ اندیشه، تاریخ تفکر یا تاریخ فکر رشته‌ای است که در آن پژوهشگر به جای اینکه خود را در مسند یک عالم دینی بنشانند، در مسند یک مورخ می‌گذارد و تلاش می‌کند تاریخ اندیشه مذهب مورد نظرش را ترسیم کند.

با توجه به پیچیدگی مسئله به نظر می‌رسد بهترین و دقیق‌ترین راه برای پاسخ به این پرسش دور شدن تا حد ممکن از انتزاع، و تحلیل و بررسی یک مثال عینی باشد؛ به نظر می‌رسد گزاره‌های کلامی غالباً نتیجه قیاسی هستند که صغری و کبری آن به ترتیب یک گزاره تاریخی و یک گزاره عقلی است. برای نمونه به مثال زیر توجه کنید:

صغری: «ائمه معصوم هستند» گفته‌ی امام است (گزاره تاریخی)

کبری: هر آنچه گفته امام باشد، باور صحیح است (گزاره عقلی)

نتیجه: «ائمه معصوم هستند» باور صحیح است (گزاره کلامی)

با بیان مثال فوق رابطه و مرزهای کلام با تاریخ بیش از پیش مشخص می‌شود. در واقع می‌توان گفت گزاره‌های کلامی، گزاره‌هایی هستند که محمول آن‌ها یک صفت هنجاری است و این چیزی است که در گزاره‌های تاریخی وجود ندارد.

۴. درآمدی بر متدولوژی تاریخ فکر

«مطالعه تاریخی» در مواردی توصیه می‌شود که یک فکر، انگاره، اندیشه یا مفهوم در حد فاصل زمان دچار تفاوت موقعیتی شده باشد و بدیهی است که نتیجه چنین مطالعه‌ای آشنایی تفصیلی با این تفاوت موقعیتی خواهد بود. به تعبیر بهتر برای مطالعه پدیده‌هایی که تحول محسوسی در طی زمان در آن‌ها رخ نمی‌دهد، از «مطالعه تاریخی» استفاده نمی‌شود. به دیگر سخن، زمانی به یک «پژوهش تاریخی»^۱ یا «مرئی سازی تاریخی»^(۸) می‌پردازیم که زمان الف و ب وجود داشته باشند و ما به دنبال اختلاف موقعیت از زمان الف تا زمان ب باشیم. یعنی یک وضعیت قبل و یک وضعیت بعد وجود داشته باشد و از وضعیت قبل به وضعیت بعد، موقعیتی تغییر کرده باشد تا بتوانیم آن را از نظر تاریخی مورد مطالعه قرار دهیم. (پاکتچی، ۱۳۸۹: ج ۱: ۱۰۴) در مقوله تاریخ فکر آنچه که مورد بررسی قرار می‌گیرد، تغییر موقعیتی یک فکر یا یک اندیشه در یک بازه زمانی است و در واقع همان‌طور که گفته شد، تلاشی برای ترسیم حیات فرهنگی - اجتماعی یک فکر و سرنوشت آن در بستر تاریخ است.

به نظر می‌رسد مورخ اندیشه برای توفیق در دستیابی به اهدافش نیاز به استفاده از دستاوردهای علوم مختلف حوزه انسانی دارد. البته این حرکت میان‌رشته‌ای کاری بس دشوار است، ولی لازم است که مورخ اندیشه دست کم با مبانی و مدعیات این علوم برای توفیق در ترسیم صحیح تاریخ اندیشه آشنا باشد. از آن جهت که شکل‌گیری و تطور اندیشه‌ها ارتباط مستقیمی با گفتمان‌های^(۹) علمی رایج در عصر مورد بررسی دارد، مورخ اندیشه باید با مقوله‌ی گفتمان و تحلیل آن کاملاً آشنا باشد. برای نمونه یکی از ابزارهایی که براساس آن‌ها می‌توان گزاره‌های تاریخی را در معرض نقد بیرونی (اصالت‌سنجی) قرار داد، استفاده از سنجه گفتمانی است؛ با استفاده از این معیار می‌توان پی برد که مفاهیم یک حدیث در دوره صدورش شناخته شده بوده است یا خیر و به اصطلاح گفتمان آن مطرح بوده است یا نه.

1. Historical Research.

همچنین از آن جهت که در علم هرمنوتیک یا تفسیر متون به ضرورت بررسی عصر نویسنده و منظومه فکری وی پرداخته می‌شود، آشنایی با هرمنوتیک نیز برای مورخ اندیشه لازم است. آشنایی با مباحث نقل به معنا و تأثیر آن در گزارش‌های تاریخی نیز ضروری است؛ چرا که برخی تعارض‌ها و یا ابهامات در این گزارش‌ها ناشی از پدیده نقل به معناست که در صورتی که عمدی باشد، می‌توان از آن تعبیر به تحریف کرد.

آشنایی با مباحث روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی تبلیغات و جنگ روانی نیز برای پی‌جویی و کشف شایعات دروغینی که علیه برخی راویان و شخصیت‌ها شکل گرفته است بسیار ضروری است، چیزی که شاید بتوان از آن به عنوان «جریان‌سازی» یاد کرد. در واقع مراد از «جریان‌سازی»، فضا‌سازی تبلیغی و ایجاد هجمه تبلیغی علیه یک فرد یا گروه است. «جریان‌سازی» در اینجا یک مفهوم کاملاً فراگیر است و می‌تواند خودآگاه یا ناخودآگاه ایجاد شده باشد؛ یعنی کسانی که در شکل‌دهی جریان و هجمه تبلیغی نقش داشته‌اند، می‌توانند خودآگاه و یا ناخودآگاه چنین کاری را کرده باشند.^(۱۰) همچنین این جریان‌سازی می‌تواند علت‌های متعددی همچون خصومت فردی، بدفهمی و سوءتعبیر، حسادت و... داشته باشد.

یکی از محققان معاصر بر این باور است که تاریخ‌نگاری فکر از لحاظ روشی دست‌کم به چهاربخش قابل تقسیم است، اما به گفته وی کامل‌ترین شکل تاریخ‌نگاری چیزی است که وی از آن به عنوان «اندیشه‌شناسی تحلیلی تاریخی» یاد کرده است که از آن در یونانی تعبیر به «دوکسوگرافی»^(۱۱) می‌شود. در این حالت ما یک تفکر یا یک جریان فکری را همچون یک پدیده تاریخی پویا و زنده در مسیر تحول تاریخی می‌بینیم و آن را ردیابی می‌کنیم. به گفته‌ی وی جهت‌گیری اصلی کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» تبیین تاریخ اندیشه کلامی شیعه با این نگاه است. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۸)

۱-۴. جریان‌شناسی تاریخی اجتماعی، ضرورتی فراموش شده

از مباحث مهمی که در حوزه تاریخ اندیشه، مورخ زیاد با آن سر و کار دارد و حتی

نسبت به اصل تاریخ‌نگاری فکر جنبه مقدمه‌ای دارد، مقوله جریان‌شناسی است. این موضوع یعنی شناسایی جریان‌های داخلی یک فرقه و یا مذهب بزرگ، یکی از زمینه‌هایی است که در بررسی‌های تاریخی به‌ویژه در رشته تاریخ اندیشه و همچنین تاریخ فرق بسیار بااهمیت است. جای هیچ تردیدی نیست که در هر یک از جوامع بشری در گذشته، حال و آینده جریان‌هایی وجود داشته، دارند و خواهند داشت؛ اما در این میان شناسایی این جریان‌ها به‌ویژه در دوره‌های تاریخی بسیار حائز اهمیت و در عین حال دشوار است. گرچه در یک نگاه کلاسیک جریان‌شناسی‌ها مبتنی بر حوزه‌های علمی مختلف همچون فقه، کلام، فلسفه و... صورت می‌گیرند، اما نباید فراموش کرد که در یک نگاه واقعی و مبتنی بر درک مناسبات اجتماعی، این حیطه‌های علمی نیستند که مرزی برای تقسیم‌بندی جریان‌ها هستند، بلکه جریان‌ها غالباً بر اساس اتکا و گرایش به شخصیت‌ها که فراتر از حیطه‌های علمی هستند شکل می‌گیرند. به تعبیر بهتر اینکه تصور شود افراد در اجتماع، در هر حیطه علمی و مستقل از حیطه‌های دیگر وابسته به یک جریان هستند، نگاهی غیرواقعی و انتزاعی است؛ بلکه در جوامع بشری غالباً چند جریان با محوریت شخصیت‌ها و آموزه‌های آن‌ها شکل می‌گیرند و پس از آن، این شخصیت‌های محوری هستند که بر اندیشه‌های وابستگان فکری خود در همه حیطه‌های علمی تأثیر می‌گذارند. توجه به این واقعیت، بدان معنی است که اگر در حیطه خاصی از علوم، مثلاً فقه چند جریان متمایز از هم در سده‌های کهن شناخته شد، می‌توان حدس زد که این الگوی جریانی در سایر حیطه‌های علمی آن دوره نیز، تا حدود زیادی ساری و جاری باشد.^(۱۲) محقق تاریخ اندیشه باید خود را از الگوهای رایج جریان‌شناسی که غالباً تصنعی هستند و صبغه تاریخی ندارند منفک کند؛ این در حالی است که در خصوص سده‌های متقدم اسلامی تقریباً هیچ کار مهمی درباره جریان‌شناسی صورت نگرفته است.^(۱۳)

در مقدمه بحث ذکر شد که تفاوت اصلی تاریخ فکر به معنای دقیق آن با آنچه در مطالعات کلاسیک اسلامی تحت عنوان تاریخ کلام، فلسفه، فقه و... رایج است، آن است که در اینجا میان باور افراد و ذهنیت جامعه درباره باور افراد تفاوت قائل می‌شویم. به

رسمیت شناختن چنین تمایزی است که باعث می‌شود مقوله‌ای به‌عنوان جریان اجتماعی شکل بگیرد و گفتگو درباره آن را ضروری می‌کند. در واقع جریان‌های اجتماعی، گروه‌هایی هستند که براساس ذهنیت جامعه درباره باور آن گروه‌ها شکل می‌گیرد و این بدان معنا نیست که باورهای واقعی آن گروه‌ها ضرورتاً با ذهنیت جامعه یکی است و یا اصلاً آن گروه آن قدر عقاید متفاوتی دارد که لازم است به‌عنوان یک جریان متمایز شناخته شود.

با این اوصاف، متمایز شدن یک جریان در جامعه، لزوماً نمی‌تواند حاکی از اختلاف دیدگاه‌های اعتقادی افراد آن باشد، اگرچه تصور رایج در نگاه سنتی فرقه‌شناسی همین‌گونه است. در توضیح این نکته باید گفت کسانی که با روند تحولات اجتماعی و ظهور و اضمحلال گروه‌های اجتماعی آشنا باشند، نیک می‌دانند که در بسیاری از اوقات، آن دیدگاه‌هایی که به‌عنوان نقطه افتراق میان دو جریان مطرح می‌شوند، بسیار کوچک‌تر از آن هستند که بتوان بر اساس آن دو گروه جدا ایجاد کرد؛ بلکه فی‌الواقع جریان‌ها بر اساس آن چیزی که نگارنده آن را «وجود حس تقابل» نام می‌نهد، شکل می‌گیرند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که «احساس تقابل و اختلاف‌داشتن» یک چیز است و «وجود تقابل و اختلاف در نفس الامر» چیز دیگر. آنچه که باعث شکل‌گیری و پایه‌گذاری جریان می‌شود، «احساس تقابل و اختلاف» است که نتیجه‌اش وجدان کردن یک هویت گروهی متمایز است. شکل‌گیری و تمایز جریان‌ها معلول امری روانی اجتماعی است و اختلاف عقاید صرفاً زمینه و بستری برای شکل‌گیری آن است و وجود این اختلاف عقاید و حتی پررنگ بودن آن شرط لازم برای شکل‌گیری جریان‌ها نیست.

در صورتی که شکل‌گیری جریان‌ها بر اساس اختلاف دیدگاه‌ها باشد، ما باید شاهد آن باشیم که هر چه فاصله اعتقادی میان دو گروه شدیدتر باشد، تقابل^(۱۴) نیز بین آن‌ها قوی‌تر و هر چه فاصله اعتقادی کمتر باشد، تقابل نیز کمتر باشد، اما واقعیت نه تنها این نیست، بلکه غالباً عکس آن است. برای نمونه باید تقابل میان شیعیان و مسیحیان بسیار قوی‌تر از تقابل شیعیان با اهل سنت باشد و مثلاً تقابل شیعیان با سنیان، قوی‌تر از تقابل

اخباریان شیعه با اصولیان شیعه باشد. درحالی که در عمل عکس آن است؛ یعنی غالباً افراد با جریان‌هایی که دیدگاهی نزدیک به خودشان دارند احساس تقابل بیشتری دارند تا با جریان‌هایی که دیدگاه دورتری دارند، یعنی حس تقابلی که در یک شیعه نسبت به اهل سنت شکل گرفته است، بسیار قوی‌تر از حس تقابلی است که میان او و مسیحیان وجود دارد.^(۱۵) این امر به خوبی گواه آن است که ملاک شکل‌گیری جریان‌ها و تقویت آن‌ها «حس تقابل» است و نه «تقابل نفس‌الامری».

بر این اساس، مراد از جریان آن گروهی است که به هر علتی در دید جامعه عصر خودش متمایز شده باشد و برای آن جامعه شناخته شده و محل اشاره باشد که شاید مفهومی نزدیک به «گروه اجتماعی» در علم جامعه‌شناسی باشد.^(۱۶) از اینجا مشخص می‌شود آن جریان‌هایی که حاصل تقسیم‌بندی‌های تاریخ‌نویسان در دوره‌های بعدی برای شناخت بهتر تاریخ هستند، مراد نیست. چرا که در مواردی دیده می‌شود تاریخ‌پژوهان براساس ویژگی‌هایی، گروهی را در تاریخ متمایز می‌کنند و روی آن نام‌گذاری می‌کنند، اما لزوماً این جریان در بستر تاریخی خودش برای مردم زمانه‌اش شناخته شده نبوده است. برای مثال هنگامی که از اخباریان سخن به میان می‌رود، از شیخ صدوق به‌عنوان رئیس اخباریان متقدم یاد می‌شود، درحالی که چنین جریانی در عصر آن یعنی سده چهارم هجری ناشناخته بوده است^(۱۷) و صرفاً به تاریخ‌نویسان و داستان‌سرایان اخباری اطلاق می‌شده است. از این رو، جریانی به‌عنوان «اخباریان قم» در دوره خودش وجود تاریخی ندارد.^(۱۸)

از سوی دیگر مشخص می‌شود که کاربرد تعبیر جریان درباره گروه خاصی، لزوماً بار هنجاری و اعتقادی برای آن گروه ندارد و صرفاً تعبیری توصیفی ناظر به جایگاه اجتماعی آن گروه است. برای نمونه وقتی در تاریخ‌نگاری فکر جریان‌های نخستین امامیه، از تعلق کسی به جریان هشام‌بن‌حکم، جریان جوالیقی، جریان مفوضه و... یاد می‌شود،^(۱۹) معنایش این است که فرد مزبور در دیدگاه جامعه آن دوره، وابسته به آن جریان شناخته می‌شده است و این اعم از آن است که آیا واقعاً وی عقاید متمایزی با دیگران داشته است یا خیر.

۲-۴. جایگاه تاریخ‌نگاره‌ها در تاریخ‌نگاری فکر

به‌جز تاریخ‌فکر یا تاریخ‌تفکر، گرایش مطالعاتی در غرب وجود دارد که در فارسی به‌عنوان «تاریخ‌اندیشه‌ها»^۱ ترجمه شده است و در همین موضوع، فرهنگنامه‌ای نیز با عنوان «فرهنگ تاریخ‌اندیشه‌ها»^۲ نوشته شده و در ایران نیز ترجمه و چاپ شده است.^(۲۰) اصطلاح «تاریخ‌اندیشه‌ها» را نخستین بار «آرتور لاجوی»^۳ مورخ آلمانی تبار آمریکایی در مجموعه سخنرانی‌هایش در هاروارد به کار گرفت. وی بعدها مفهوم تاریخ‌اندیشه‌ها و کاربردش در این حوزه خاص را در مجموعه کتاب‌هایی با نام «سلسله عظیم وجود؛ تحقیقی در تاریخ یک اندیشه»^۴ چاپ نمود.^(۲۱) امروزه شخصیت‌هایی نظیر آیزا برلین،^۵ میشل فوکو،^۶ کریستوفر هیل،^۷ کونتین اسکینر^۸ و جان دان^۹ در این رشته مطرح هستند. در این میان مکتب کمبریج به سرکردگی کونتین اسکینر بیشترین تأثیر را در حوزه تاریخ‌اندیشه‌ها در این زمان نهاده است. در چند ساله اخیر نیز یکی از استادان دانشگاه پرینستون با نام انتونی گرتون^{۱۰} از نام‌آوران این رشته شده و نظرات جدیدی پیشنهاد کرده است، هر چند به اهمیت سخنان مکتب کمبریج نیست.

لاجوی در کتابش می‌گوید، بخش‌هایی از آنچه را مطرح می‌کند قبلاً در تاریخ فلسفه، علم و ادبیات مطرح شده است، ولی وی قصد دارد ارتباط این بخش‌های پراکنده را با یکدیگر مشخص کند. وی تاریخ‌اندیشه‌ها را بیشتر در تقابل با تاریخ فلسفه مطرح می‌کند و می‌گوید که تاریخ‌اندیشه‌ها نسبت به آن خاص‌تر و در عین حال وسیع‌تر است. خصوصیت «تاریخ‌اندیشه‌ها» جنبه‌ی میان‌رشته‌ای آن است؛ یعنی در عین اینکه

1. History of Ideas.
2. Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas
3. Arthur O. Lovejoy.
4. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea.
5. Isaiah Berlin.
6. Michel Foucault.
7. John Edward Christopher Hill
8. Quentin Skinner.
9. John Dunn.
10. Anthony Grafton.

مورخ از دستاوردهای تاریخ علم، فلسفه، ادبیات و... استفاده می‌کند، نباید آن‌ها را رقیبی برای خود فرض کند. در همین چهارچوب توجه به تأثیر و تطور فکر بسیار مهم‌تر از سازگاری و درستی یا غلطی آن است. چیز دیگری که به نظر می‌رسد به فهم بیشتر «تاریخ اندیشه‌ها» از منظرگاه لاجوی کمک می‌کند، این است که لاجوی فی الواقع «اندیشه‌ها» را بخش‌های جزئی‌تر یک نظام و اندیشه کلی مثل فلسفه، کلام و یا ادبیات می‌داند. نوآوری وی بیشتر از آنکه مربوط به تاریخی‌گری وی باشد، مربوط به تلاش وی برای تقسیم نظام‌های فکر کلی به بخش‌هایی است که وی آن‌ها را «اندیشه‌ها» می‌نامد. (بی‌نا، ۱۳۸۶: ص ۱۱۶) براساس درک لاجوی از مفهوم تاریخ اندیشه‌ها باید میان آن و تاریخ فلسفه فرق گذاشت. (همان: ۱۱۸-۱۱۷)

با وجود پیچیدگی‌ای که ممکن است برای درک مفهوم «تاریخ اندیشه‌ها» وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد «تاریخ اندیشه‌ها» در این مفهوم خاصش صرفاً یک اشتراک لفظی با تاریخ اندیشه یا تاریخ تفکر به معنای مورد نظر در این مقاله باشد و شاید علت پیچیدگی ایجاد شده به دلیل همین اشتراک لفظی باشد. به اعتقاد نگارندگان این مقاله شاید بهتر باشد به جای تعبیر «تاریخ اندیشه‌ها» از عبارت «تاریخ انگاره‌ها» همان‌گونه که در آثار برخی محققان وجود دارد (پاکتچی، ۱۳۸۹: ج ۱: ۱۰۴) استفاده کنیم. در واقع «تاریخ انگاره‌ها» رویکرد مطالعاتی است که در آن نوع کاربرد و مفهوم انگاره‌های مختلف در حوزه‌های مختلف علوم بشری در بستری تاریخی بررسی می‌شود. مقصود از «انگاره‌ها» مفاهیم ساخت‌یافته جزئی در ذهنیت اجتماع هستند که نمونه‌های آن در مطالعات اسلامی بسیار زیاد است.^(۲۲) اما تاریخ تفکر، تاریخ فکر یا تاریخ اندیشه مفهومی عام است که به تاریخ‌نگاری فکر و اندیشه باز می‌گردد و «انگاره‌ها» اجزای اندیشه‌ها و فکرها هستند. در واقع شاید بتوان «تاریخ انگاره‌ها» را یکی از حوزه‌های زیرمجموعه تاریخ فکر که در عین حال نقش کلیدی و ابزاری برای آن دارد تلقی کرد. به اعتقاد نگارندگان، یکسان قلمداد کردن تاریخ انگاره‌ها یا «تاریخ اندیشه‌ها» در ادبیات لاجوی، با تاریخ فکر^۱ یک اشتباه

1. Intellectual history.

روشی است که شاید در محافل داخلی وجود داشته باشد؛ دقت در توضیحات لاجوی در خصوص این مقوله و اینکه آن را مفهومی اعم و در عین حال اخص از تاریخ فلسفه در نظر می‌گیرد، به خوبی گواه این مدعاست. به نظر می‌رسد از آن جهت که این مقوله، محدود به انگاره‌های علم خاصی نمی‌شود و همه علوم را در بر می‌گیرد، از تاریخ فلسفه، کلام و.. اعم است؛ و از آن جهت که اندیشه یا فکر مفاهیم شاملی هستند که «انگاره» را نیز در بر می‌گیرند، «تاریخ انگاره‌های فلسفی» نسبت به «تاریخ فلسفه» اخص است. در خصوص تحولات معنایی که ممکن است برای یک انگاره در طول تاریخ رخ دهد، الگوهای مختلفی همچون توسعه معنایی، تضییق معنایی و... وجود دارد. یکی از محققان معاصر تلاش خوبی در راستای تبیین این الگوها براساس مثال‌های اسلامی به انجام رسانده است؛ به عنوان نمونه به گفته وی در طول تاریخ اسلام، انگاره‌هایی همچون «جهمیه» و «زندیق» شامل توسعه معنایی شده و از آن سو انگاره‌هایی همچون «عجم» و «استحسان» دچار تضییق معنایی شده‌اند. (پاکتچی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۹۳ - ۷۴)

۳-۴. گزاره‌های تاریخی یا مواد تحقیق

مقوله مهم دیگری که باید در بحث متدولوژی تاریخ فکر بدان توجه کرد، موضوع منابع و مواد تحقیق است. این موضوع از دو جنبه قابل طرح است: یکی اینکه ماهیت این مواد و گستره آن‌ها چیست؟ دوم اینکه اعتبارسنجی آن‌ها به چه صورت است.

تردیدی نیست که مواد کار یک مورخ اندیشه همان گزاره‌های تاریخی است که راه‌های مختلفی برای استحصال آن وجود دارد. در واقع باید گفت یکی دیگر از تفاوت‌های اصلی تاریخ نگاری فکر با تاریخ در معنای کلاسیک آن موضوع گستره راه‌های استحصال گزاره‌های تاریخی است. در مطالعات سنتی اسلامی و تاریخی گزاره‌های تاریخی غالباً محدود به همان مواردی است که عیناً در منابع وجود دارد که شاید بتوان از آن‌ها به عنوان «گزاره‌های موجود» یاد کرد. اما در کار تاریخ اندیشه به مفهوم صحیحش، دست‌کم می‌توان دو گروه دیگر از گزاره‌های تاریخی را به گستره مواد اضافه کرد که نگارندگان

این مقاله از آن‌ها به عنوان «گزاره‌های بازسازی شده» و «گزاره‌های بازتولید شده» یاد می‌کنند.

در توضیح باید گفت که «گزاره‌های بازسازی شده» در واقع همان «یادمان‌ها» یا «بقایا»^۱ هستند که در کتاب‌های روش‌شناسی علم تاریخ به طور عام و بحث منابع تاریخی به طور خاص از دیرزمان مورد بحث و گفتگو بوده‌اند.^۲ در توضیحی مختصر باید گفت که یادمان‌ها گزارش‌هایی تاریخی هستند که گرچه در منابع وجود دارند، اما هدف اصلی ناقل نبوده‌اند و بدون قصد نقل شده‌اند که غالباً از دید مورخان پوشیده می‌مانند. برای نمونه یادمان‌ها در بخش‌هایی از احادیث که در علم فقه الحدیث از آن‌ها به عنوان «سبب ورود حدیث» (مسعودی، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۲۸) یاد می‌شود بسیار به چشم می‌خورند. وقتی یکی راوی خدمت امام رضا (علیه‌السلام) می‌رسد و درباره وجود گروهی در کوفه که منکر سهولنبی هستند استفسار می‌کند و حضرت پاسخ می‌دهند، (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ق، ج ۱: ۲۱۹) یادمان استخراج شده از آن، این گزاره است: «در اوائل سده سوم هجری گروهی در کوفه بوده‌اند که منکر سهولنبی بوده‌اند». در مطالعات اسلامی کلاسیک غالباً به گفته امام رضا (علیه‌السلام) توجه می‌شود، غافل از اینکه بخش قبل نیز که به طور غیرآگاهانه منتقل شده است، یک گزاره تاریخی بسیار مهم و قابل استحصال است.

دسته سوم گزارش‌ها یعنی «گزاره‌های بازتولید شده» از مواردی است که در مطالعات کلاسیک کمترین توجه به آن وجود دارد و حتی از دسته دوم نیز کمتر مورد توجه است. این گزاره‌ها مواردی هستند که با توجه به دیالوگ‌ها و گفتمان‌ها قابل استخراج هستند، یعنی این گزاره‌ها هیچ عینیت خارجی ندارند، اما براساس گزاره‌های موجود و مشی دیالوگی و گفتمانی بازتولید می‌شوند. بر این اساس می‌توان با تحلیل گزاره‌های نقل شده از افراد دیالوگ‌های رودرروی آن‌ها و یا گفتمانی را که براساس آن، این گزاره‌ها ایجاد شده‌اند، شناسایی کرد که شناسایی آن دیالوگ به مثابه‌ی استحصال یک گزاره تاریخی جدید است. برای نمونه در جمله معروفی که به سلف اصحاب حدیث نسبت داده

1. Remains or Relics.

2. M. Howell & W. Previer "From reliable sources: An introduction to historical method".

می‌شود چنین آمده: «القدر خیره و شرّه من الله» (شهرستانی، (بی تا) ج ۱: ۴۷) که در یک دید ظاهری و سنتی به راحتی از کنار آن عبور می‌شود، اما نتیجه تحلیل گفتمانی آن، این گزاره است: «در آن دوره گروه دیگری بر این باور بوده‌اند: القدر خیره و شرّه من العبد». چنین رهیافتی با جستجوهای بعدی در منابع نیز تأیید می‌شود، چرا که چنین قولی به عدل‌گرایان نسبت داده شده است. (همان: ۱۴۵ و ۷۵)

ملاحظه می‌شود که گزاره اخیر به طور مستقیم در منبع وجود ندارد و براساس یک تحلیل گفتمانی از گزاره اولیه استخراج شده است. سخن درباره گستره‌ی گزاره‌های تاریخی و شیوه‌ی استحصال آن‌ها در تاریخ اندیشه بسیار است و بررسی آن نیاز به پژوهش مستقلی دارد که بیش از این مجال آن نیست.

موضوع بعدی مسئله اعتبارسنجی گزاره‌های تاریخی در مطالعات تاریخ اندیشه است که با شیوه‌های رایج در مطالعات کلاسیک متفاوت است. مدرسی طباطبایی در توضیح این روش سنتی می‌گوید: «آن روش سنتی که از اواخر قرن دوم به مرور در جهان تسنن شکل گرفته و شیعیان در قرون میانه اسلامی با تعدیلاتی از اهل تسنن وام گرفتند، از راه واریسی سند یک نقل، براساس مسموعات و قضاوت‌های نوعاً متعارض تنی چند از محدثان ادوار متقدم، می‌کوشید میزان اعتبار آن نقل را مشخص سازد. این شیوه که به روشنی روشی غیر علمی بود و بسیاری از دانشمندان در همان ادوار قدیم، ارزش کاربردی آن را مورد سؤال و نقد و ایراد قرار داده بودند، اکنون در هر دو فریق، فیصل حق از باطل و ملاک تمییز صحیح از سقیم دانسته می‌شود و برخی از ابنای زمان ما نوع به شدت متساهلی از آن را فصل الخطاب و مفتاح علوم اولین و آخرین می‌پندارند». (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲) از سوی دیگر یکی از منتقدان مدرسی طباطبایی که به نظر می‌رسد به مسئله‌ی اعتبار منابع بیشتر از منظرگاه کلاسیک می‌نگریسته است، درباره کتاب وی چنین می‌گوید: «ما در این کتاب روش‌شناسی مشخصی را نمی‌بینیم، یعنی مؤلف نمی‌گوید که من در مواجهه با منابع چگونه برخورد می‌کنم... نکته مهم، برخوردهای چندگانه و ذوقی یا دست‌کم جانبدارانه با منابع است که در یک جا به یک گزارش تاریخی که در منبع متأخر و فرعی

آمده است تکیه می‌شود و با همان نقل، یک فرضیه سنگین ثابت می‌شود و همزمان به ده‌ها گزارش در یک منبع دیگر که با فرضیه ایشان سازگار نیست، اعتنایی نمی‌شود، بی‌آنکه دلیلی برای پذیرش یا عدم پذیرش آن ذکر شود». (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۵)

نکته اصلی که باعث تمایز روش مطالعات تاریخ فکر با شیوه‌های سنتی می‌شود و ظاهراً از دید این منتقد پوشیده مانده است، آن است که در رویکرد سنتی از معتبر بودن یا نبودن علی‌الإطلاق یک گزارش یا منبع سخن به میان می‌آید، اما مورخ اندیشه با این مطلق‌گرایی مخالف است. لازم است میان برساخته بودن یک گزارش یا منبع و امکان استناد تاریخی به آن تمایز گذاشت، یعنی ممکن است گزارشی کاملاً برساخته باشد، ولی امکان استفاده تاریخی از آن وجود داشته باشد و از سوی دیگر ممکن است گزارش دیگری از لحاظ قواعد کلاسیک صدورش قطعی باشد، اما امکان استناد تاریخی به آن با چالش مواجه باشد.

پیشتر ذکر شد که ما در تاریخ فکر با سه دسته گزاره‌های تاریخی سر و کار داریم. با اندکی دقت مشخص می‌شود که امکان استناد تاریخی به «گزاره‌های بازسازی شده» و «گزاره‌های بازتولید شده» ارتباطی به برساخته بودن اصل گزارش یا منبع ندارد، چرا که گرچه ممکن است یک کتاب یا گزارش برساخته باشد، اما گزارش‌های جعلی نیز براساس اطلاعات گفتمانی آن زمان و همچنین با یادمان‌های متعلق به آن دوره شکل گرفته‌اند؛ گرچه امکان دارد راوی، حدیثی را به‌دروغ به امام نسبت داده باشد، اما یادمانی که بر جای گذاشته است و اطلاعات گفتمانی که می‌دهد، به احتمال قریب به یقین صحیح است. مدرسی طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «این بنده چنان‌که از روشم در آن نوشته و در سایر کارها پیداست، همه منابع اسلامی را که زمان و نویسنده و اصالت آن مشخص و محرز باشد، معتبر و محترم و قابل استناد می‌دانم، نه به این معنی که همگی منقولات آن حق و صدق است، بل به این معنی که آن منقولات، قابل بررسی و سنجیدن با ترازوی نقد علمی و در صورت تحقق شرایطی خاص که به اجمال خواهد آمد شایسته اعتماد است». (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲)

زاویه‌ی دیگر قضیه این است که گرچه ممکن است گزاره‌ای توسط راوی مجهول الحال و یا غالی نقل شده باشد، اما ممکن است قرائنی وجود داشته باشد که صحت آن را تقویت کند؛ مواردی همچون نقل گزارش علیه منافع شخصی، نقل گزارشی همسو با بسیاری از گزاره‌های قطعی دیگر و... از این دست است. مدرسی طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «در تطبیق آن روش بر مورد سخن ما اگر فی المثل مؤلفی که متهم به غلو است یا کتابی که از دخل و تصرف احتمالی غالیان در آن سخن رفته است حدیثی را در تأیید و تشیید مبانی غلات عرضه کند، پژوهشگر آگاه و محتاط خواه‌ناخواه در قبول آن دعوی دچار تردید خواهد بود حتی اگر اسناد آن حدیث از مؤلف به بالا «صحیح‌اعلایی» یا همه راویان آن از «اصحاب اجماع» باشند»^(۲۳)؛ اما اگر همان مؤلف یا مأخذ، گفته‌ای را در نقض غلو به امام منتسب دارد، احتمال آنکه ناقل غالی آن را جعل کرده یا نابکاری که همت او علی‌الاصول بر تحکیم مبانی غالیان است در متن کتاب دسّ و درج کرده باشد قابل توجه نیست... چنین است که گاه در مأخذ واحد و حتی فصل واحد و صفحه واحد از یک مأخذ، بندی از آن قابل استناد است و بندی دیگر نیست. برخورد انتخابی منضبط با منابع و مستندات، مقتضای بی‌چون و چرای تحقیق علمی است، هر چه جز این باشد برف‌انبار عامیانه است نه تحقیق». (همان: ۲۳)

۴-۴. طرح‌واره‌های تاریخی به‌مثابه پازلی تکمیل نشده

طرح‌واره‌ها یا تئوری‌های تاریخی را به‌سان پازلی می‌توان تصور کرد که طرح کلی آن مشخص است و مورخ باید قطعات گمشده آن را بیابد و در مکان مناسب خود قرار دهد. در واقع آخرین مرحله کار مورخ اندیشه نیز تهیه یک «پازل تاریخی» است؛ مدرسی طباطبایی درباره این پازل تاریخی چنین می‌گوید: «حداکثر کاری که یک پژوهشگر می‌تواند در این مورد انجام دهد، پیش‌نهادن طرحی است برای دسته‌بندی مواد موجود، به امید روشن‌ساختن یک «پازل تاریخی» از راه یافتن قطعات گمشده آن». (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳)

بر اساس این پازل تکمیل شده است که مورخ اندیشه می‌تواند بر اساس نقلیات امامیان نخستین منظومه فکری آن‌ها را کشف کند، توجه به نوع صورت‌بندی و تبویب روایات، توجه به یادمان‌ها در کنار ضبط‌ها، توجه به شکل‌گیری دیالوگ‌ها در تقابل با یکدیگر و همچنین سایر زمینه‌هایی که در نگاه سنتی کمتر به آن بها داده می‌شود، از مواردی هستند که به مورخ اندیشه در پیش نهادن طرحی مناسب کمک می‌کنند.

مورخ اندیشه باید با الهام‌گیری از نگاهی واقع‌بینانه و تاریخی، مدلی را پیشنهاد کند که تا حد امکان همه مواد موجود را در برگیرد و در عین حال بتواند رابطه‌ای غیرمتکلفانه میان اجزای مختلف برقرار کند؛ دستیابی به این طرح‌واره در نهایت جز با شیوه فرضیه و آزمون امکان‌پذیر نخواهد بود. مدرسی طباطبایی در این باره می‌گوید: «نویسنده اثر مورد نقد... در بررسی‌های تاریخی از روشی پیروی می‌کند که امروز بیشتر محققان تاریخ ادوار کهن به کار می‌بندند و آن، عرضه منقولات تاریخی است بر مسلمات و واقعیت‌های تاریخی در عصر و زمان مربوط، بر اساس شیوه فرضیه و آزمون (همانند بخش‌های دیگر علوم) و با توجه به مقتضیات اصل تطور و تکامل که لازمه ناگزیر طبع پدیده‌های این جهانی است». (مدرسی طباطبایی، یادداشتی بر یک نقد: ۶۲-۶۰)

یکی از محققان معاصر نیز سه ویژگی اصلی یک پازل تاریخی را این‌گونه بر می‌شمرد: «یک طرح منسجم و پازلی که ما می‌خواهیم ترسیم کنیم، باید سه ویژگی داشته باشد: یکی قوی بودن و استحکام اجزاء و مؤلفه‌های این طرح. دوم اینکه این اجزاء با هم همخوانی و هماهنگی داشته باشند، به گونه‌ای که هر جزء بتواند جزء بعدی را توجیه کند... سومین ویژگی... کارآمدی آن طرح است... کارآمدی لزوماً این نیست که موافق با واقع و حقیقت هم باشد؛ ممکن است چیزی کارآمد باشد، ولی کاری به واقعیت و حقیقت نداشته باشد». (صفری، ۱۳۸۸)

در عین حال نباید از برخی بزنگاه‌ها و زمینه‌هایی که می‌تواند روند تئوری‌پردازی تاریخی را با خطا مواجه کند، غافل شد. گاهی اوقات تئوری ارائه شده، صراحتاً نهایی و مسلّم در نظر گرفته می‌شود، در حالی که هیچ‌گاه نمی‌توان یک مدل تاریخی را مدل نهایی

دانست و باب ارائه یک تئوری جایگزین و بهتر همیشه باز است. زیرا بسیاری از اوقات تئوری، برآمده از تمام شواهد عرضه شده نیستند؛ در بهترین حالت این شواهد، مؤید این تئوری هستند. در حالی که تئوری‌های دیگری هم می‌توانند وجود داشته باشند که بر تعداد دیگری از شواهد موجود سوار شوند. یکی از محققان معاصر درباره این موضوع و ارتباط آن با کارآمدی طرح‌واره تاریخی می‌گوید: «هر نظریه کارآمدی برای شناخت واقعیت، مفید نیست، بلکه باید بهترین نظریه کارآمد را ارائه کنیم؛ چون ما در فلسفه علم خوانده‌ایم که صرف ارائه یک نظریه کارآمد و تفسیرگر کافی نیست، باید ببینیم بین همه نظریه‌های تفسیرگر کدام کامل‌تر است.» (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۶)

نکته دیگر توجه به ارزش شواهد صریح تاریخی در برابر طرح‌واره‌های تاریخی است. اگر در گزارش تاریخ صرفاً به نقل وقایع پردازیم و تئوری‌پردازی نکنیم، در فرض صحت آن شواهد، این کار گزارش از واقعیت است، اما اگر تحلیلی بر این گزارش سوار کردیم، دیگر امکان آن نیست که آن را با گزارش‌های اولیه هموزن بدانیم. یعنی با یک تئوری تأییدشده با تنها چند شاهد تاریخی، نمی‌توان شواهد موجود در دیگر نقاط تاریخ را نفی کرد.^(۴) برای نفی یک شاهد تاریخی، باید از بررسی‌های رجالی یا شواهد تاریخی هموزن مخالف (در همان نقاط تاریخ) استفاده کرد.

برای ارائه یک طرح‌واره تاریخی مناسب و صحیح، آنچه که پیش از پیش اهمیت دارد، خالی کردن ذهن از همه پیش‌فرض‌ها به‌خصوص پیش‌فرض‌های کلامی است. گرچه همان‌طور که در ادامه مقاله ذکر خواهد شد، این پیش‌فرض‌ها هیچ‌گاه کامل از بین نمی‌روند، اما می‌توان آن‌ها را کم کرد و یا لااقل از تأثیر آن‌ها در تئوری‌پردازی تاریخی کاست.

هنگامی که با گزارشی تاریخی درباره امام روبه‌رو هستیم که با مبانی کلامی شیعه درباره صفات امام همچون عصمت و علم غیب ناسازگار است، دو راه پیش روی داریم: یا باید در صحت آن مبانی تردید کنیم؛ و یا باید آن گزارش تاریخی را از لحاظ دلالت یا اصالت به نقد بکشیم. در این‌گونه موارد غالباً یک‌سره مبانی کلامی قطعی در نظر گرفته

می‌شود و مسیر نقد آن گزارش در پیش گرفته می‌شود. چنین رویکردی ممکن است ما را از دستیابی به طرح‌واره تاریخی صحیح دور سازد. در چنین حالتی برای از دست ندادن طرح‌واره تاریخی صحیح باید در ابتدا صحت گزارش تاریخی را مفروض بگیریم و از رد آن با مبانی کلامی خودداری کنیم. سپس ببینیم آیا قطعات تاریخی دیگری می‌توان یافت که با قرارگرفتن در کنار آن گزاره تاریخی بتوانند مؤید آن باشند و در چهارچوب یک طرح‌واره تاریخی جدید برای ما معنادار باشند. البته این بدان معنا نیست که اگر این پازل تکمیل شد، ضرورتاً مبنای کلامی نادرست بوده است، بلکه به‌عکس در بسیاری از موارد ما متوجه می‌شویم قرائت اولیه‌ای که از آن گزاره تاریخی داشته‌ایم نادرست بوده است و در واقع لازم است که دلالت آن را بازخوانی کنیم، اما بازخوانی که با این تأخر صورت می‌گیرد، حاصلش قرائتی واقعی‌تر و صحیح‌تر از تاریخ است، در حالی که اگر بازخوانی دلالت گزاره تاریخی در همان ابتدای امر صورت می‌گرفت، امکان داشت ما را به تأویل‌های دور از واقعیت و متکلفانه بیندازد.

رعایت چنین رویکردی وقتی با موقعیت تاریخی روبه‌رو هستیم که قدسیتی کمتری دارد، هم راحت‌تر و هم نتیجه‌بخش‌تر است و غالباً نتایجی در بر دارد که بدون نادیده گرفتن آن مبنای اولیه کلامی دستیابی به آن‌ها امکان‌پذیر نبوده است؛ مثلاً جایی که گزارش‌هایی از اعتقادات اصحاب ائمه در دست است که با اعتقادات و مبانی کلامی کلاسیک شیعه در تضاد است.

۴-۵. تاریخ‌نگاری اندیشه و پیش‌فرض‌های کلامی

امروزه و با تحولات جدی در حوزه روش‌شناسی مطالعات تاریخی و فلسفه تاریخ، اینکه مورخ در گزارش تاریخی خود تا چه حد متأثر از علایق شخصی، اعتقادی، زبانی، فرهنگی و... است، به مضمون یا یکی از مضامین محوری در روش‌شناسی مطالعات تاریخی، تبدیل شده است. خواندن تاریخ بدون داشتن مبنا امکان ندارد؛ به عبارت دیگر حتی تاریخ‌نگاری غربی هم که مدعی نداشتن پیش‌فرض است، از پیش‌فرض عدم

وجود وحی استفاده کرده است. توجیه معجزات اولین نقطه برخورد مدعیان بی‌طرفی با واقعیت‌های تاریخی است که نشان می‌دهد این توجیه از آن رو صورت گرفته که پیش‌فرض آن‌ها عدم وجود وحی بوده است. شاید این همان چیزی باشد که در ادبیاتی دیگر از آن به‌عنوان تأثیرپذیری ناخودآگاه انسان‌ها از پارادایم‌ها^۱ یاد شده است. در کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین تعریف، پارادایم را می‌توان رشته‌ای از پیش‌فرض‌های بی‌چون و چرا دانست که شالوده هر فعالیت علمی است. (بشیر، ۱۳۹۰: ۲۶)

در مطالعات روش‌شناختی امروزین تاریخ نیز گفته می‌شود که دستیابی به عینیت^۲ تاریخی امکان‌پذیر نیست و این دقیقاً به‌خاطر حضور همیشگی پیش‌فرض‌های کلامی است. امروزه در نقد تاریخی^۳ یکی از موضوعات قابل توجه مسئله عینیت است که غالباً در بحث‌های مربوط به نقد درونی ظهور و بروز دارد.^(۲۵) مسئله عینیت تاریخی تا بدان حد جدی است که بحث جدی میان فیلسوفان علم درباره امکان تحقق آن وجود دارد. (قراملکی، ۱۳۹۰: ۲۷۵)

گرچه از اواخر دهه ۷۰ در مغرب‌زمین و به‌ویژه با طرح داستان «پست‌مدرنیسم» تحقق عینیت تاریخی به چالش کشیده شد و انتقادهایی درباره آن مطرح شد، اما این بدان معنا نیست که چون «عینیت»^{۲۶} تاریخی دارای اشکالاتی است، ما به یک‌باره و بدون توجه به مبانی و لوازم آن، به وادی روایت‌های پیش‌داورانه از فکر و فرهنگ بشر بیفتیم. (شجاعی‌جشوقانی، ۱۳۸۹: ۱۹) نمونه‌هایی زیادی از تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی بر حوزه تحلیل تاریخ به‌ویژه تاریخ اندیشه در سنت شیعه‌پژوهی نوین دیده می‌شود.

یکی از این نمونه‌ها کاری است که میشل بوفانو در پایان‌نامه خود با عنوان «بازخوانی تقسیم سنی شیعه در اسلام نخستین» انجام داده است. وی در این رساله تلاش کرده نشان دهد که در دو قرن نخست مرز میان شیعه و سنی ناشی از اختلافات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی رشد یافته است. به بیان دیگر شیعه و سنی به مفهوم امروزین آن محصول چند

1. Paradigm.
2. Objectivity.
3. Historical Criticism.

قرن تأملات کلامی فقهی هر دو گروه است. (Bufano, 2008: 114-144) این خوانش در نوع افراطی خود که در این رساله ارائه شده است، معنایی جز این ندارد که مبانی تفکر شیعی اصالت تاریخی ندارد و ریشه‌های آن را باید مدت‌ها پس از زمان صدر اسلام پی‌جویی کرد.

از نمونه‌های دیگر قرائت‌های خاصی است که ساشادینا از عقیده امامت و مهدویت شیعه ارائه کرده است. وی درباره مسئله بدا می‌گوید: «دکترین بدا به‌وسیله رهبران اولیه شیعه عنوان گردید؛ آنان برای توجیه شکست خود از استقرار یک حکومت عدل اسلامی که در هر کشمکش سیاسی مورد ادعای آنان بود، درصدد برآمدند که تغییر شرایط اجتماعی را علت تغییر تصمیم قبلی خدا معرفی نمایند و آن را باز هم به نفع خودشان توجیه نمایند». (Sachedina, 1980: 153) آشکار است که این قرائت ساشادینا از تاریخ شیعه امامیه ناشی از پارادایم کلامی است که او دارد و به نظر می‌رسد از دیدگاه وی امامان شیعه نه رهبرانی الهی، بلکه صرفاً شخصیت‌هایی قدرت طلب بودند. دیدگاه‌های وی در این کتاب تا بدان حد افراطی مطرح شده است که شماری از عالمان سنتی حوزه را بر آن داشته است تا بر این کتاب ردیه نویسی کنند.^(۲۷)

گفته شد که گرچه به‌خاطر نزدیک بودن مرزهای کلام و تاریخ گاهی تشخیص تداخل آن‌ها دشوار است، اما براساس اموری همچون قضاوت ارزشی مورخ این تداخل قابل تشخیص است. شاید بتوان از این حالت به عنوان تأثیر مستقیم پیش‌فرض‌های کلامی بر تاریخ اندیشه یاد کرد، حالتی که در آن مورخ اندیشه به دلیل تأثیرپذیری زیاد از پیش‌فرض‌های کلامی‌اش با پشت سر گذاشتن مرزهای تاریخ رسماً وارد حوزه کلام می‌شود.

حالت دیگر تأثیر غیر مستقیم پیش‌فرض‌های کلامی بر تاریخ اندیشه است؛ در این حالت مورخ اندیشه رسماً وارد حوزه داوری ارزشی و کلامی نمی‌شود، ولی پیش‌فرض‌های کلامی وی بر تئوری‌پردازی تاریخی و طرح‌واره‌ای که از تاریخ ارائه می‌کند، مؤثر واقع می‌شود. ناگفته پیداست که در بسیاری از موارد شاهد آنیم که ترکیبی از موارد فوق دیده

شود؛ برای نمونه مورخ هم داوری ارزشی می‌کند و هم پیش‌فرض‌های کلامی‌اش را در طرح‌واره تاریخی دخالت می‌دهد.

۴-۵-۱. سلوک متکلمانه نمودی از تأثیر مستقیم پیش‌فرض‌ها

گفته شد که پیش‌فرض‌های کلامی مورخ اندیشه در کار تاریخ‌نگاری او مؤثر است، این تأثیر گاهی به شکل مستقیم است، یعنی مورخ اندیشه از حیطة کاری خود تجاوز می‌کند و به‌خاطر گرایش کلامی‌اش اقدام به داوری هنجاری و کلامی می‌کند، در برخی موارد نیز که بدان پرداخته خواهد شد، غیرمستقیم است و مورخ وارد حوزه داوری ارزشی و کلامی نمی‌شود، ولی پیش‌فرض‌های او بر تئوری‌پردازی‌های تاریخی‌اش مؤثر می‌افتد. البته پوشیده نیست که مطرح کردن بحث‌های تاریخی به‌ویژه در حوزه تاریخ اندیشه به هر حال می‌تواند بر اندیشه مخاطبان تأثیر بگذارد. مثلاً مطرح کردن باورداشت اصحاب حدیث قم به سهوالنبی (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۳۰) تردیدهایی را برای مخاطبان شیعه درباره باورهای کلامی سنتی آن‌ها ایجاد می‌کند. اما این‌گونه تأثیرات از سنخ تأثیرات روانی و تبلیغی و خاصیت ذاتی این نوع بحث‌هاست و از آن‌گیزی نیست، لذا خرده‌ای نمی‌توان بر مورخ اندیشه گرفت. اما هنگامی که این تأثیرپذیری از طریق القائات کلامی پی‌جویی می‌شود، دیگر مورخ اندیشه معذور نیست و به‌سادگی می‌توان او را به‌خاطر لمس کردن مرزهای علم کلام متهم کرد. لذا از آن‌رو که اقتضائات بحث‌های تاریخی، القائات کلامی به مخاطبان نیز می‌باشد، هیچ بحثی تاریخی را دست‌کم در حوزه اندیشه‌ها نمی‌توان یافت که خاصیت ابزاری برای کلام نداشته باشد، اما بحث مربوط به جایی است که مورخ آگاهانه بعد ابزاری تاریخ را مدنظر قرار می‌دهد و با قضاوت‌های ارزشی وارد حوزه کلام می‌شود.

در چنین شرایطی است که می‌توان از علم تاریخ به‌مثابه ابزار یا اهرمی یاد کرد که مورخ اندیشه می‌تواند با فراتر رفتن از رسالت علمی خودش از آن به نفع اندیشه‌های کلامی‌اش استفاده کند. در واقع در موارد بسیاری به‌ویژه در سنت شیعه‌پژوهی غربی شاهد آن هستیم که محقق به بهانه گزارش تاریخ فکر و یا تاریخ اندیشه و با بیان قضاوت ارزشی و کلامی

وارد حوزه کلام شده است، چیزی که نویسنده کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» به رغم اینکه در مقدمه کتابش خود را از آن بری دانسته است، (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲) مرتکب آن شده است.^(۲۸)

برخی محققان درباره این نقیضه کتاب می‌گویند: «مؤلف محترم میان اثبات و نفی یک اعتقاد و بررسی تاریخی آن اعتقاد دچار یک خلط شده است؛ لذا بارها در این کتاب اظهار می‌شود که این عقیده غلوآمیز است، خرافی است، نظریه اعتدالی شیعه است و یا اظهار می‌کند که من این اعتقاد را قبول دارم یا قبول ندارم. این استنباطها از نظر روش‌شناختی هیچ ربطی به کتاب یاد شده ندارد. مشکل بزرگ‌تر این است که خود این‌ها نشان می‌دهد که در پشت این تحلیل تاریخی یک مجموعه‌ای از عقاید و باورها نسبت به گزاره‌های کلام شیعه وجود دارد که ناخودآگاه یا خودآگاه، خودش را بر این تحقیق تاریخی تحمیل کرده و خلوص و پالودگی یک تحقیق تاریخی را از این اثر گرفته است.» (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۵)

حتی برخی آثار منحصربه‌فردی که در چند سال اخیر درباره سیر کلام شیعی و تاریخ آن نگاشته شده، از این نقیضه مصون نمانده و به‌خاطر برخی داوری‌ها و پیش‌فرض‌های کلامی مورد انتقاد قرار گرفته است.^(۲۹) منتقد این اثر درباره موضع مؤلف درخصوص تأثیرپذیری کلام شیعی از کلام معتزلی می‌گوید: «به‌نظر می‌رسد اینکه ما تأثیرپذیری فکری را به دو دسته‌ی اصولی و غیراصولی تقسیم کنیم و یکی را فضیلت و حتی ضرورت دانسته و دیگری را «التقاط» و «انحراف»، بیش از آنکه از نگاهی تاریخی حکایت کند، نوعی پیش‌داوری غیرمحققانه در باب تاریخ اندیشه‌ها باشد.» (شجاعی جشوقانی، ۱۳۸۹: ۲۴)

۴-۵-۲. تأثیر غیرمستقیم پیش‌فرض‌ها در طرح‌واره‌های تاریخی

نمونه دیگر بارز تأثیر مبانی کلامی بر ایجاد طرح‌واره‌های تاریخی است. طرح‌واره، تئوری‌ای تاریخی است که مورخ آن را دنبال می‌کند؛ تئوری تاریخی از سنخ تحلیل

شواهد است و منجر به حدس زدن برخی از نقاط نقل نشده در تاریخ می‌شود، اما این تئوری براساس پیش‌فرض‌های برآمده از بحث‌های کلامی به‌وجود آمده که آن بحث‌ها معمولاً حذف می‌شوند و بدان‌ها تصریح نمی‌شود. به عبارت دیگر هیچ تحلیل‌گری نمی‌تواند فارغ از عقاید و شخصیت خود، طرح‌واره تاریخی بیافریند، گرچه می‌تواند تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی خود را در آن کم کند.

یکی از پژوهشگران معاصر به‌خوبی تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی و دیدگاه‌های عقیدتی در شکل‌دهی پازل‌های تاریخی یا طرح‌واره‌ها را نشان داده است. براساس این دیدگاه، مؤمن به یک دین تلاش می‌کند از میان پازل‌ها و تئوری‌های مختلف برای دینش مناسب‌ترین گزینه را انتخاب کند و سپس قطعات گمشده یا ناشناخته این پازل را طوری پیدا کند که کلیت آن را تأیید کند. به گفته وی، در مقابل، کسی که به آن دین باور ندارد تلاش می‌کند براساس قطعات گمشده این پازل، کلیت آن دین و تاریخ آن را به چالش بکشد. براساس دیدگاه وی، تفاوت‌هایی نیز که بین فرقه‌ها و جریان‌های مختلف یک دین وجود دارد، دقیقاً به‌خاطر نوع قطعات گمشده‌ای است که هر کدام برای آن پازل بازیابی می‌کنند؛ برای نمونه گرچه ممکن است طرح‌واره کلی شیعه و اهل سنت از تاریخ اسلام یکسان باشد، اما اختلافات این دو دقیقاً به‌خاطر تفسیرهای متفاوتی است که این دو گروه از قطعات گمشده این پازل تاریخی دارند. براساس این دیدگاه، یکی از مأموریت‌های اصلی ظهور منجی در آخرالزمان این است که پازل درست تاریخ اسلام و واقعیت بخش‌های مفقود آن را به مسلمانان نشان دهد. (Hashemi Najafabadi, 2010: 262)

تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی بر طرح‌واره‌های تاریخی نمونه‌های زیادی دارد. مثلاً رگه‌هایی از پیش‌فرض‌های کلامی دکتر مدرسی طباطبایی را در جملات پیش‌رو که خلاصه‌ای از طرح‌واره بخش دوم کتابش است، می‌توان یافت: «فکر اینکه پیامبر موجودی فوق بشری بود، بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد. در ابتدا این طرز فکر از سوی جامعه مسلمان طرد شد، اما به فاصله‌ی چند دهه در قالب اعتقادات کیسانیه رشد کرد. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۰-۵۸) به‌طوری که از اوایل قرن دوم، یک تلقی

فرابشری از امامت پدیدار شد. این تلقی اگرچه از سوی ائمه و علمای شیعه طرد شد، اما به صورت یک قرائت مرجوح و یک دیدگاه مطرود به حیات خود ادامه داد. در دهه‌های سوم و چهارم قرن دوم هجری، مَفَوَّضه به عنوان گروهی از غلات در جامعه شیعه پدیدار شدند که ائمه آل محمد را موجوداتی فوق بشری می‌خواندند و معتقد بودند آنان دارای علم غیب و قدرت تصرف در کائنات هستند». (همان: ۶۱)

و از این دست است طرح اندازی محسن کدیور در مقاله علمای ابرار وی هنگامی که می‌گوید: «اندیشه غلو و تفویض که در دو قرن نخستین به شدت از سوی ائمه نفی شده بود، از نیمه دوم قرن دوم با بازسازی خود و پرهیز از غلو و تفویض افراطی (تلقی ربوبی از ائمه) در قالب ارتقای اعتقاد به فضائل فرابشری ائمه، آرام آرام وارد اندیشه شیعی شد، تا آنجا که این جریان بازسازی شده (غلو و تفویض اعتدالی) در قرن پنجم سیطره مطلق بر اندیشه شیعی پیدا کرد. به این معنی که از این قرن به بعد، مَفَوَّضه یک جریان مستقل از تشیع نیستند، این اندیشه رسمی تشیع است که با رویکردی تفویضی (البته از نوع غیرافراطی‌اش) ممزوج و قرین شده است». (کدیور، قرائت فراموش شده؛ بازخوانی نظریه علمای ابرار، ۱۳۸۵)

یکی از الگوهای رایج برای اشراب طرح‌واره‌های تاریخی به پیش‌فرض‌های کلامی خلط میان نتیجه یک اقدام و انگیزه آن است. گاهی اوقات مورخان اندیشه در مقام تبیین یک اقدام، نتیجه آن اقدام را به عنوان انگیزه انجام آن مطرح می‌کنند و از این رهگذر قصد دارند پیش‌فرض کلامی خود را تلویحاً به مخاطب القا کنند. در این حالت، مورخ با اتکا به نتیجه عینی یک رفتار یا اندیشه آن را به عنوان انگیزه بروز و طرح آن رفتار یا اندیشه معرفی می‌کند. در این حالت غالباً انگیزه الهی بسیاری از رفتارها و آموزه‌های دینی زیر سؤال می‌رود، چرا که با این روش برخی آثار اجتماعی و عینی آموزه‌ها و سنت‌های دینی به عنوان انگیزه طرح آن‌ها معرفی می‌شود که بالطبع نتیجه‌ای جز انکار الهی بودن آن‌ها ندارد.

نمونه‌های زیادی از این رویکرد در اثر ساشادینا درباره مهدویت قابل پی‌جویی است.

وی در جایی از کتابش می‌گوید: «مسئله تقیه را شیعیان از مدت‌ها قبل برای پنهان داشتن عقاید خود در مقابل اکثریت سنی و حکام سنی به‌منظور حفظ خود به‌وجود آورده بودند... یکی از دلایل موکول ساختن اعتبار اجماع به‌وجود امام معصوم تا آنجا که مربوط به کلام می‌باشد، این بوده است که انتخاب ابی‌بکر را به خلافت بی‌اعتبار اعلام نمایند». (Sachedina, 1980: 29 - 148) در اینجا به‌خوبی دیده می‌شود که ساشادینا برای القای مبنای کلامی‌اش به مخاطب درباره مسئله تقیه و همچنین بحث اعتبار اجماع، از خلط میان انگیزه و نتیجه استفاده کرده است.

گاهی نیز مورخان مسئله مبدأ یک اندیشه و تدریجی بودن فهم و عرضه آن اندیشه را به یکدیگر پیوند می‌زنند. آنان با استفاده از تدریجی و فرآیندی بودن عرضه یا دریافت یک اندیشه که سنت غالب در همه تطورات فکری است، مبدأ آن اندیشه را زمانی متأخرتر از زمان واقعی‌اش اعلام می‌کنند. در واقع میان مبدأ یک اندیشه با بسط تاریخی آن که چیزی جز تدرج در عرضه و دریافت نیست، خلط می‌شود. برخی محققان معاصر در پژوهش‌های خود از این رویکرد تعبیر به خلط میان اندیشه و مفهوم کرده‌اند و آن را یکی از آسیب‌های متداول در مطالعات رایج تاریخ تشیع دانسته‌اند. در این پژوهش تفاوت میان مبدأ یک اندیشه و بسط تاریخی آن با استفاده از اصطلاح «مفهوم» بیان شده است. (مؤدب و احمدی، ۱۳۸۸: ۱۱۰) این نیز یکی از الگوهای رایج گنجاندن پیش‌فرض‌های کلامی در طرح‌واره‌های تاریخی است؛ پیش‌فرضی که غالباً چیزی جز غیرالهی بودن منشأ آن دین نیست.

ذکر این نکته ضروری است که گرچه نسبت دادن مبدأ یک اندیشه به زمانی متأخرتر از اصلش در هر صورت انکار جنبه قدسی آن است، اما مسئله غالباً در دو سطح صورت می‌گیرد:

گروهی که پایبندی به عقیده بنیادین امامت دارند این تولید را به شخصیت‌هایی غیر از امام نسبت می‌دهند، تا انکار الوهی بودن آن آموزه به انکار الهی بودن امام منجر نشود؛ مانند مدرسی طباطبایی که عصمت را نظریه‌ای مطرح شده از سوی هشام بن حکم

می‌داند، وی می‌گوید: «بدین ترتیب، در ذهنیت جامعه شیعه در این دوره، انقلابی پدید آمد و تأکیدی که قبلاً روی مقام سیاسی امام می‌شد، اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت. نظریه عصمت ائمه که در همین دوره از سوی هشام بن حکم متکلم بزرگ شیعه در آن عصر بیان گردید، کمک شایانی به پذیرفته شدن ذهنیت جدید کرد». (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۹)

گروه دیگری نیز که ممکن است پایبندی به عقیده بنیادین امامت نداشته باشند، ابایی از این ندارند که نفی الهی بودن یک اندیشه به نفی الهی بودن امام منجر شود، لذا تولید یک باور و یا اندیشه را به خود امام نیز نسبت می‌دهند، برای نمونه این جملات ساشادینا که می‌گوید: «گرچه تلاش‌های شیعی همچنان از فقدان یک دکترین یک پارچه رنج می‌برد. اما مهم است که دانسته شود امام جعفر صادق کسی بود که تا حد زیادی تلاش کرد گرایش‌های افراطی برخی شیعیان را تلطیف کند و سامان دهد؛ در هر حالتی ایشان بود که برای شیعه یک دکترین فرقه‌ای فراهم آورد تا آنجا که عنوان متمایزکننده جعفری منتسب به ایشان است»، (Sachedina, 1980: 8) چنین مسئله‌ای را به ذهن متبادر می‌کند.

آنچه در اینجا مورد مناقشه مؤمنان است این ادعاست که اصول اعتقادی شیعه در یک فرآیند تدریجی شکل گرفته است. شیعه به‌عنوان یک مکتب فکری به‌صورت کامل در ابتدا تحقق پیدا نکرده و به تعبیر بعضی ولادت پیدا نکرده و در اثر پیشامدها و حوادثی که رخ داده، عالمان شیعه و حتی به تعبیری امامان شیعه دیدگاه‌هایی را طرح کرده‌اند. برای نمونه به این عبارات محسن کدیور توجه کنید که چگونه میان ماهیت یک اندیشه و بسط تاریخی آن خلط کرده است: «آنچه زمانی غلو و تفویض شمرده می‌شد، امروز متن مذهب است و اگر این تطور را استحاله بنامیم، یعنی استحاله شاخص‌های یک مذهب در مهم‌ترین اصل اعتقادیش، آیا خطاست؟ و چه بسا این تطور از دیدگاهی دیگر تکامل نامیده شود، فرآیند تکامل یک مذهب در اصل کانونی اعتقادیش».^(۳۰)

امروزه یکی از بهترین الگوهایی که سنت شیعه‌پژوهی غربی در قالب آن «دفرمیسم تاریخی عقاید شیعه»^(۳۱) را دنبال می‌کند، همین الگوست. یعنی با کلامی‌گری و

تاریخ‌گذاری جهت‌دار اندیشه‌های شیعی «دفرمیسم تاریخی عقاید شیعه» دنبال می‌شود. گرچه این رویکرد در باب سایر فرق کلامی نیز دیده می‌شود، ولی طی چند دهه اخیر برخی از مستشرقان با این پیش‌فرض که اصول اعتقادی مذهب تشیع در یک گذار تاریخی و طی چند قرن به تدریج شکل گرفته است به پژوهش پرداختند و اخیراً این دیدگاه را با صراحت بیشتری مطرح می‌کنند که اندیشه اعتقادی تشیع به‌ویژه تشیع امامی که جریان اصلی این مکتب است، چنین وضعیتی داشته است. به‌عنوان نمونه هاینس هالم در کتاب تشیع، می‌گوید: «تشیع در یک دوره طولانی رشد یافته و طی این دوره چندین بار ماهیتش اساساً دستخوش تغییر شده است». (Halm, Shi'ism, P.1). این نگاه در دهه‌های اخیر در میان برخی از دگراندیشان درونی این مکتب هم پیدا شده و آنان نیز برای زیرسؤال بردن اصالت عقاید کنونی شیعه با چنین نگاهی به تحلیل چند قرن اول تاریخ تشیع و شکل‌گیری عقاید شیعه پرداخته‌اند؛ به‌عنوان نمونه عبدالرسول لاری که بعداً معروف به احمد الکاتب شد، در دو دهه قبل چنین دیدگاهی را به‌عنوان تطور اندیشه سیاسی شیعه مطرح کرد.^(۳۲)

۴-۵-۴. پدیدارشناسی تلاشی برای رهایی از پیش‌فرض‌ها

پدیدارشناسی به‌عنوان یک رویکرد متمایز در سنت مطالعات ادیان^۱ در غرب جای خود را باز کرده است. پدیدارشناسی روشی است که در آن توجه زیادی به نگاه درون دینی و همچنین دید متدینان نسبت به آیین و سنت‌های دینی‌شان می‌شود. این روش در واقع تلاشی است برای شناسایی دین از عینک اصطلاحات و مفاهیم همان دین و از زاویه دید همان کسانی که به آن دین باور دارند. پدیدارشناسان هر دینی را که بررسی کنند، تمایل ندارند تصویری از آن ارائه کنند که مورد قبول متدینان آن نباشد. آن‌ها می‌خواهند موضوع تحقیق خود را دیالوگ با خوانش رسمی و مورد قبول آن دین قرار دهند و از این طریق وارد جهان‌بینی متفاوت با جهان‌بینی خودشان شوند. (Dominic Corrywright)

1. Religious Studies.

56: 2006) and Peggy Morgan) با وجود شهرتی که روش پدیدارشناسی دین دارد، روش‌شناسان دین بر این باورند که درباره آن هنوز ابهاماتی وجود دارد و دقیقاً ماهیت آن مشخص نیست. (قراملکی، ۱۳۹۰: ۳۲۰)

به نظر می‌رسد آنچه که پیش از پیش سبب نضج گرفتن رویکرد پدیدارشناسی در غرب گشت، رواج شیوه‌های مطالعاتی درباره ادیان بود که غالباً مبتنی بر پیش‌فرض‌های محقق بود و با دیدی همدلانه و از نگاه متدینان به ادیان نمی‌نگریست. یکی از محققان درباره دغدغه پدیدارشناسان چنین می‌گوید: «متفکر به جای شناخت ماهیت و حقیقت موضوع مورد تحقیق، از پیش‌فرض‌هایی الهام می‌گیرد و آن پیش‌فرض‌ها مانع رؤیت حقیقت می‌گردد. این پیش‌فرض‌ها چنان در ذهن محقق رسوخ پیدا می‌کند که او در توصیف پدیدار به رؤیت مستقیم و جستجوی ماهیت شیء حاجت نمی‌بیند، بلکه چنین می‌انگارد که پدیدار مورد مطالعه، علی‌الاصول چنان باید باشد. او آنچه حقیقتاً هست نمی‌بیند، بلکه آنچه را می‌خواهد می‌بیند». (همان: ۳۳۱)

پدیدارشناسی دین برخلاف مطالعات تاریخی و پژوهش‌های تطبیقی نزد دین‌شناسان فارسی‌زبان رواج ندارد. در میان دانشمندان مغرب‌زمین هانری کربن سعی کرد با الهام از اندیشه‌های هوسرل به تحلیل پدیدارشناسانه از تشیع بپردازد. آن ماری شیمل نیز با رهیافت پدیدارشناختی به اسلام‌شناسی پرداخته است. (همان: ۳۲۲) محمدعلی امیرمعزی نیز در مطالعات خود حول عقائد امامیه نخستین، ملهم از همین روش است؛ با این تفاوت که از دیدگاه برخی ناقدان «برخلاف کوبن، وی رویکرد پدیدارشناسی را با نگرش نقد تاریخی پیوند زده است».^(۳۳) میرچا الیاده نیز از شخصیت‌هایی است که در عرصه پدیدارشناسی دین نامی پرآوازه دارد. از نظر او روش‌های متعارف دین‌شناسی همچون روش تاریخی، کلامی و روش‌هایی که بر پایه علوم رفتاری و اجتماعی است، به دلیل هنجاری بودن و یا تکیه بر تحول‌گرایی‌های مفرط، دین‌شناس را از فهم ذات دینی یا تجربه دینی دور می‌سازد، بنابراین باید از روشی بهره برد که امکان کشف ذات دین را برای دین‌شناس فراهم سازد. به باور او روش پدیدارشناسی مناسب‌ترین روش برای این منظور است.

(زروانی، ۱۳۸۲: ۴۰) میرچا الیاده دین‌پژوهی است که از نقطه‌نظر روش در معرض انتقاد دیگر دین‌پژوهان قرار دارد. بعضی به دلیل رویگردانی او از روش تاریخی و کسانی دیگر به دلیل آنکه او را متعهد به روش کلامی می‌دانند، آرای وی را در دین‌پژوهی فاقد اعتبار دانسته و از نقطه‌نظر روش، آثار او را غیر انتقادی خوانده‌اند. (همان: ۲۹)

روش پدیدارشناسی روی‌آوردی برای رهایی از پیش‌فرض‌ها در مطالعات ادیان بود و اکنون نیز روش برخی شیعه‌پژوهان معاصر همچون محمدعلی امیر معزی است. (۳۴) امیرمعزی می‌گوید کتاب «رهنمای الوهی» وی، نه تاریخ است و نه رویکرد. وی تاریخی‌نگری محض است، بلکه صرفاً تاریخ اندیشه‌ای با رویکرد پدیدارشناختی است. (امیرمعزی، ۱۳۷۵: ۳۰۷) وی در توضیح بیشتر روش خود می‌گوید، روش پدیده‌شناختی دینی و معنوی در چهارچوب تاریخ اندیشه با روش تاریخ‌نگرانه تطور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تفاوت‌های اساسی دارد. در پدیده‌شناسی، فهم جهان‌بینی و حساسیت معنوی مؤمنین به یک دین از طریق مطالعه عوامل درونی همان دین صورت می‌گیرد. به این ترتیب موضوع تحقیق پدیده‌شناختی هر قدر هم از حیطه منطق خارج باشد، قابل بررسی منطقی و عینی با اتکا به اصول و ضوابط علمی است. (همان: ۳۱۳) با همه این اوصاف، سؤال اینجاست که آیا این رهیافت در مطالعات تاریخ ادیان و به‌طور خاص تاریخ اندیشه آن‌ها نیز کارآمدی دارد؟ و آیا این رویکرد به تاریخ فکر منجر به تاریخ‌نگاری براساس پیش‌فرض‌های کلامی متدینان و یا همان رویکرد سنتی رایج منجر نمی‌شود؟

این مسئله هنگامی جدی‌تر می‌شود که به بستر شکل‌گیری رویکرد پدیدارشناسی دین توجه می‌کنیم، چرا که این رویکرد در مخالفت با روش‌های رایج دین‌پژوهی در غرب که یکی از آن‌ها رویکرد تاریخی بود، شکل گرفت و در واقع در آن سامان به‌عنوان روشی جایگزین برای مطالعه دین، و نه تاریخ دین مطرح شد. به‌نظر می‌رسد پدیدارشناسی دین رهیافتی بود برای رهایی دین‌پژوهی غربی از پارادایم‌های حاکم بر آن که یکی از آن‌ها تاریخ‌نگری بود. در واقع پدیدارشناسان بر این باور بودند که برای شناخت یک دین لازم است که دین‌پژوه خود را در جایگاه متدینان آن قرار دهد و از دید آن‌ها دینشان را

ملاحظه کند، ولی با شناخت تاریخ آن دین و سیر تحولات فکری آن طرفی از حقیقت نخواهد بست، بلکه از مقصد دور خواهد شد.

گرچه برخی شیعه‌پژوهان همچون محمدعلی امیرمعزی از روشی با عنوان «تاریخ اندیشه پدیدارشناسانه» یاد می‌کنند و برخی تاریخ‌پژوهان ایرانی نیز تلاش کرده‌اند از برتری این رویکرد نسبت به تاریخی‌نگری در مطالعات شیعه‌شناسی دفاع کنند،^(۳۵) اما به دلیل ابهامات زیادی که هنوز در این رویکرد وجود دارد، به نظر می‌رسد بسیار زود باشد که بخواهیم از آن به‌عنوان راهی برای برون‌رفت از پیش‌فرض‌های کلامی در مطالعات تاریخ ادیان یاد کنیم. بله، اگر شیعه‌شناسی به معنی دین‌پژوهی غیرتاریخی باشد و صرفاً شناخت مبانی و عقاید کلامی شیعه مراد باشد، رویکرد پدیدارشناسانه راهگشاست.

۶.۴. جولانگاه مورخ اندیشه در مطالعات تاریخی

مطالبی که درخصوص چالش‌های کلامی ذکر شد، به‌خوبی نشان داد که متدینان در برخی موارد یافته‌های مورخان اندیشه را با آموزه‌های کلامی خود در تضاد می‌بینند و حتی میان باورهای کلامی خود مورخ و یافته‌هایش نیز این تضاد ممکن است حس شود. صرف‌نظر از ماهیت منطقی این تضاد که چیست، به هر حال این حس، محدودیت‌هایی را عملاً برای کار تاریخ‌فکرنگاری ایجاد می‌کند.

حال با توجه به اینکه این تعارض‌ها دغدغه‌هایی را برای هر دو گروه مورخان و متکلمان ایجاد می‌کند، آیا حوزه‌هایی وجود دارد که تعارض کلام با تاریخ اندیشه اصلاً و به‌عنوان موضوع مطرح نباشد و هیچ تعارضی رخ ندهد؟ پاسخ این سؤال مثبت است و برخلاف تصور اولیه شاید بتوان گفت این حوزه‌ها از حوزه‌های تعارض گسترده‌تر باشد. با این اوصاف مورخ اندیشه می‌تواند آزادانه در این حوزه‌ها حرکت کند و آن را جولانگاه کار تاریخی خود قرار دهد. برای کمتر شدن ابهام و توضیح بیشتر در اینجا به چند مورد از مشهورترین این حوزه‌ها اشاره می‌کنیم:

۴-۷-۱. تاریخ‌نگاری اعتقادات غیرصاحبان مکتب

بررسی عقاید و اندیشه‌هایی که مؤمنان به‌طور عینی بدان باورمند بوده‌اند، یکی از حوزه‌های غیرکلامی است. یعنی فرق است میان اینکه باور علم غیب و یا عصمت از نظر فلان شخصیت شیعی غیرقابل قبول بوده است، با اینکه گفته شود از نظر امام غیرقابل قبول بوده است. در چنین صورتی مشکل کلامی ایجاد نمی‌شود، چرا که مورخ صرفاً یک اندیشه را گزارش کرده است و تا زمانی که از این داده تاریخی استنتاج کلامی نکند، به مرزهای کلام تجاوز نکرده است.

البته همچنان جایگاه یک نکته مبهم است؛ تردیدی نیست که وظیفه متکلم بیان گزاره‌های اعتقادی و اثبات آن‌هاست، اما این وظیفه چه نسبتی با باورمندی عینی مؤمنان به گزاره‌های اعتقادی دارد، وقتی یک متکلم از علم غیب امام به‌عنوان یکی از مبانی اندیشه شیعی یاد می‌کند و آن را اثبات می‌کند، معنایش این نیست که شیعیان نیز در طول تاریخ چنین باوری داشته‌اند؟ یعنی آیا باورمندی مؤمنان به گزاره‌های مورد نظر متکلم نیز از ادعاهای کلام است؟^(۳۶) اگر هست، ملاک اکثریت مؤمنان است و یا اقلیت نیز کافی است و ملاک در چه بازه زمانی و مکانی است؟ اما اگر این باورمندی مورد ادعای کلام نیست، رابطه بحث‌های کلامی با باورمندی عینی مؤمنان به گزاره‌های کلامی چیست؟ آیا این مقوله صد در صد در حیطه‌ی تاریخ اندیشه است و ربطی به کلام ندارد و یا اینکه بحث‌های کلامی به دلالت التزامی دلالت بر باورمندی نیز دارند؟

پاسخ این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از این سنخ هر چه باشد برای ما مهم است، اما به‌نظر می‌رسد دست‌کم این ادعا در بسیاری از موارد صادق است که تا آن زمان که مورخ اندیشه داوری مستقیم کلامی و ارزشی نکند، همچنان معذور است و می‌تواند ادعا کند که پا را از مرزهای تاریخ فراتر نگذاشته است. البته چنین رویه‌ای را مورخ باید در عمل رعایت کند و صرف ادعای اینکه این اثر تاریخ اندیشه است و بیان عقاید نیست، آن‌گونه که ساشادینا^(۳۷) و مدرسی طباطبایی ادعا کرده‌اند، کافی نیست.

۴-۷-۲. بررسی تدرج، در فهم و عرضه عقاید

از دیگر زمینه‌های غیر کلامی تاریخ فکر بررسی روند نفوذ و گسترش عقاید اصیل در بستر زمان در میان مخاطبان آن اندیشه‌ها و عقاید است. آنچه مبانی کلامی ادیان آن را بر نمی‌تابد آن است که عقیده و یا اندیشه قدسانی در مرور زمان تولید و ساخته شده باشد، چرا که این رهیافت معنایی جز غیرالهی بودن آن دین یا اندیشه ندارد، اما در صورتی که برای یک اندیشه یا عقیده بتوان اصول و مبانی را به‌طور ثابت از ابتدا در نظر گرفت، قائل شدن به توسعه و گسترش در طول زمان امری بلامانع از لحاظ مؤمنان است. آیت الله صافی در این خصوص می‌گوید: «ما می‌توانیم بگوییم مرور زمان موجب قوت عقیده مردم به آل علی (علیه السلام) و نفوذ و رسوخ ایدئولوژی شیعه در قلوب شد، چنان‌که شد و قابل انکار نیست، اما اگر بگوییم ایدئولوژی دین و مذهب و تشیع و غیبت امام به مرور زمان نه فقط مطرح و مورد توجه، بلکه ساخته و تهیه شد، صحیح نیست و مدارک و وثائق بسیار همه این نظر را تکذیب می‌نمایند».^(۳۸)

مدرسی طباطبایی نیز در این خصوص می‌گوید: «حقانیت یک امر چیزی است و مراحل آگاهی جامعه بر آن چیزی دیگر. به شهادت تاریخ در هیچ مکتب و ملتی هرگز چنین نبوده است که تمامی حقایق و تعالیم از روز نخست بر همگان آشکار باشد... پس سخن از اینکه خودآگاهی جامعه شیعی نسبت به مبانی کلامی و فقهی مکتب در چه دوره‌ای شکل گرفت یا آگاهی جمعی و تحلیل شیعی در مسائلی مانند عصمت امام و شخصیت فرابشری ائمه توسط چه فرد یا جریانی در سطح جامعه آغاز و مطرح شد، منافاتی با واقعیت‌های اعتقادی آن... ندارد».^(مدرسی طباطبایی، یادداشتی بر یک نقد: ۴۶۰)

تاریخی شدن فهم حقایق بر اثر وقایع گوناگون امری مقبول است. هر جا حقایق عمیقی باشد، ممکن است درک مردم از آن در طول زمان افزایش پیدا کند و این نشان دهنده تأسیسی بودن معرفت‌های جدید نیست. در بسیاری از موارد مقامات ائمه، بر اثر وقایع گوناگون برای مردم جا افتاد و قبل از آن ممکن بود بسیاری وجود این مقام را در امام شنیده باشند، ولی به آن اعتنایی نمی‌کردند مانند وجود علم لدنی برای امام، که در دوره

حضرت جواد (علیه‌السلام) درک آن برای اکثر شیعیان نهادینه شد. (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۳۰) در واقع آنچه که اینجا درباره توسعه و پیشرفت غالباً مطرح است، یکی این است که دریافت یک آموزه و فهمیدن آن توسط جامعه، دستخوش مرور زمان بوده است؛ و دوم آنکه حقایق و آموزه‌هایی که از ابتدا در ساختار اندیشه و عقیده تعبیه شده بوده‌اند، به تدریج مطرح شده‌اند. نحوه عملکرد پیشوایان در بسیاری از اوقات براساس ملاحظات متفاوت است و هیچ‌گاه پیشوایان دینی از ابتدای ارائه مکتبشان تمام عقاید خود را به منصفه ظهور نمی‌رسانند، بلکه در طول زمان ابعاد مختلف آن را اظهار می‌کنند؛ این فرآیند طبیعی است که هر حکیمی برای طرح یک ایده نو در جامعه طی می‌کند.

۴-۷-۳. بررسی تأثیر و تأثر اندیشه‌ها بر یکدیگر

از دیگر زمینه‌های غیرکلامی تاریخ‌فکرنگاری بررسی تأثیر و تأثر اندیشه‌ها بر یکدیگر است؛ به این معنی که یک فکر یا عقیده تا چه حد متأثر از عقاید و اندیشه‌های قبلی خود شکل گرفته است و یا اینکه تا چه حد بر شکل‌گیری جریان‌های فکری پس از خود تأثیرگذار بوده است. برای نمونه بحث‌هایی که درباره تأثیرپذیری کلام شیعی از کلام معتزلی به‌ویژه در دوره مکتب متکلمان بغداد وجود دارد، نمونه‌ای از این حوزه است. با صرف نظر از اینکه این تأثیرپذیری موافق^(۳۹) و مخالفانی (جعفری، ۱۳۸۹: ۱۰۷) دارد، اگر به این معنا باشد که مکتب کلامی شیعی اصالت الهی ندارد و آیینی بر ساخته است که حرف‌هایش را از معتزله به عاریت گرفته است، از حوزه بحث ما خارج است، چون امری فراتر از تأثیرپذیری است، اما اگر به این معنا باشد که متکلمان مکتب بغداد همچون شیخ مفید و سید مرتضی به دلیل تحصیل در مکتب معتزلی از شیوه کلامی آنان تأثیر پذیرفته‌اند، بحثی غیرکلامی در حوزه تاریخ فکر است.

نتیجه‌گیری

تاریخ فکر یکی از حوزه‌های با اهمیت مطالعات تاریخی است که به دلیل اهمیت و

حساسیت آن نیاز به سامان‌دهی و بومی‌سازی دارد. با وجود اهمیت انکارنشدنی این گرایش مطالعاتی، متأسفانه تاریخ‌اندیشه به معنای دقیق آن در مطالعات اسلامی سنتی کمتر وجود دارد. این کم‌کاری که غالباً به دلیل نگاه‌های ویژه به این مقوله شکل گرفته است، باعث شده تا سنت شیعه‌پژوهی نوین که غالباً در محافل آکادمیک غرب رایج است، اقدام به افسانه‌سازی افسارگسیخته درباره تاریخ‌اندیشه امامیه بکند. به نظر می‌رسد به علت کم‌کاری در این زمینه و نیازهای مبرمی که به این رشته مطالعاتی وجود دارد، باید تلاشی برای شکوفاسازی آن صورت گیرد؛ سامان‌دهی متدولوژی تاریخ‌اندیشه و بومی‌سازی آن نخستین گام در این چهارچوب است و این مقاله تلاشی در این جهت است. در خصوص مرزهای تاریخ‌اندیشه به نظر می‌رسد مهم‌ترین تمایز آن با گزاره‌های کلامی جنبه هنجاری و ارزشی است که گزاره‌های کلامی آن را حائز و گزاره‌های تاریخی فاقد آن است. درباره متدولوژی تاریخ‌اندیشه توجه به جریان‌شناسی اجتماعی تاریخی یکی از بنیان‌های اساسی کار است. در کنار آن باید از «تاریخ‌انگاره‌ها» به عنوان یکی از ابزارهای کارآمد در تاریخ‌نگاری فکر یاد کرد. درباره‌ی مواد تاریخ‌نگاری فکر که همان گزاره‌های تاریخی هستند، توجه به گستره آن‌ها و انواع گزاره‌های قابل استحصال و همچنین قابلیت استناد تاریخی آن‌ها مهم است. مسئله بعدی که شاید آخرین و مهم‌ترین مرحله کار یک مورخ‌اندیشه باشد، مقوله طرح‌واره‌های تاریخی است. پس از آن چالش‌های تاریخ‌اندیشه با پیش‌فرض‌های کلامی محوری درخور بررسی است. در عین حال به نظر می‌رسد بسیاری از حوزه‌های تاریخ‌نگاری اصولاً چالش کلامی ایجاد نمی‌کنند.

پی‌نوشت

۱. ر.ک: علی، جواد، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية ((Ali, Jawad, Der Mahdi der Zwolfer-Schi'a und seine vier Safr
۲. برای دیدن نمونه‌ای از این واکنش‌ها به شماره ۱۴۲ کتاب ماه دین مرداد ۱۳۸۸ مراجعه کنید.
۳. مانند اصطلاح «علم غیب» (نک: گرامی، مؤلفه‌های غلو...، ص ۱۱۱)
۴. نک: رضایی، «تأملی در حدیث و درک تاریخی عقاید».
۵. مقصود نوعی جزم‌گرایی است که غالباً در بحث‌های اصولی دیده می‌شود و یا به تعبیر بهتر در کسانی دیده می‌شود که با پارادایم‌های فقه و اصول وارد حوزه تحلیل تاریخ می‌شوند.
۶. شجاعی جشوقانی، «تاریخ کلام یا تاریخ‌نگاری کلامی»، ص ۱۷؛ ثابت بودن اصل آموزه‌ها برای اهل ادیان محل تردید نیست، اما کار جایی دشوار می‌شود که گاه متدینان این پیش‌فرض را به مقام عرضه، دریافت و به‌طور خلاصه بسط تاریخی آن آموزه‌ها نیز تسری می‌دهند.
۷. یعنی نه ضرورت دارد و نه عملاً امکان دارد. توضیح آنکه گزاره‌های تاریخی در غالب موارد ظنی هستند و این ظنی بودن از ارزش آن‌ها نمی‌کاهد. بله، در علمی مانند فقه یا فلسفه که با حوزه تکوین یا تشریح سر و کار دارند، تحصیل یقین لازم است و گزاره‌های ظنی مفید نیست؛ اما در تاریخ چنین گزاره‌های قطعی غالباً قابل استحصال نیست و همان گزاره‌های ظنی ارزش علمی خود را دارند. تنها کاری که یک مورخ می‌تواند برای برائت ذمه خود انجام دهد، این است که در ابتدای اثر پژوهشی‌اش اعلام کند دعاوی تاریخی وی ظنی است؛ البته با توجه به اینکه ظنی بودن تاریخ نزد مخاطبان اهل فن، مسئله‌ای واضح است، شاید این اعلام نیز غیرضروری باشد.
۸. «مرئی‌سازی تاریخی» یعنی پدیده‌ای را با حالت قبل و بعد آن مقایسه می‌کنیم تا آن پدیده برای ما مرئی شود و بتوانیم ویژگی‌هایی را در آن ببینیم که قبل از این مرئی‌سازی، اصلاً توجه ما را به خود جلب نمی‌کرد (پاکتچی، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، ج ۱، ص ۳۱).
۹. گرچه خاستگاه تحلیل گفتمان حیطة زبان‌شناسی است، اما توسعه آن به حوزه شبکه‌های فکری و اجتماعی که در یک عصر رایج است، غالباً براساس اندیشه‌های میشل فوکو اندیشمند فرانسوی سامان یافت. در عین حال نباید تلاش‌ها و نظریات میخائیل باختین یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان علوم انسانی عصر حاضر را در این عرصه نادیده گرفت. براساس نظریه دیالوگیسم میخائیل باختین تمام جملات و تعبیرات در یک کنش و واکنش دیالوگی شکل می‌گیرند (درباره باختین و اندیشه‌های وی نک: تودوروف، منطق گفتگویی میخائیل باختین «تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷ش»، سرتاسر). در مجموع مقصود از گفتمان در اینجا مفهومی است که اخیراً در پی تحولات معرفتی در علوم اجتماعی و انسانی ظهور کرده است. گفتمان در واقع مقوله‌ای است که به عوامل بیرون از متن یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی می‌پردازد. به تعبیر ساده‌تر مقصود از گفتمان دیالوگی است که افراد در

- چهارچوب آن درباره یک موضوع فکر می‌کنند. گفتمان چهارچوب‌های خاصی دارد که خود را به اعضایش تحمیل می‌کند و افرادی درگیر در آن را به‌طور ناخودآگاه محصور می‌کند. گفتمان در این معنایش، مفهومی است که بیشتر پس از نظرات میشل فوکو در این خصوص رایج شد. (برای مطالعه بیشتر درخصوص مفهوم گفتمان فوکویی نک: هارلند: ۱۵۵ - ۱۵۴؛ فوکو: ۲۷ - ۲۴؛ میلز: ۳۰ - ۲۸).
۱۰. مثلاً کسی که به‌عمد مطلب دروغی را درباره گروهی مطرح می‌کند، عامدانه علیه آن‌ها جریان‌سازی کرده است، اما کسانی که مطلب دروغ او را به‌تصور اینکه راست است نقل می‌کنند و نشر می‌دهند، در جریان‌سازی علیه گروه مزبور نقش داشته‌اند، ولی این اقدام ناخودآگاه بوده است.
۱۱. Doxography که از دو واژه یونانی $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (نظر، دیدگاه) + $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ (نوشتن، توصیف کردن) تشکیل شده است. این اصطلاح عمدتاً برای توصیف آثار کلاسیک تاریخ‌نویسان غربی که از نقطه نظرات فلاسفه و دانشمندان یونان گزارش می‌داده‌اند، استفاده می‌شود.
۱۲. هنگامی که از جریان‌شناسی در سده‌های نخستین اسلامی سخن می‌گوییم، این ویژگی یعنی یکسان‌بودن جریان‌ها در حیطه‌های مختلف علمی بیش از پیش حاکم است، چرا که علاوه بر مطالب پیش‌گفته اصولاً در دوره مزبور تفکیک مشخصی میان حیطه‌های مختلف علمی همچون فقه، کلام، تفسیر، فلسفه و... صورت نگرفته بوده است.
۱۳. در این زمینه نک: سبحانی، «از تاریخ تا اندیشه»، ص ۱۴؛ در اردوگاه سنتی تلاش‌های بسیار محدودی برای جریان‌شناسی متقدمان امامیه صورت گرفته است و این تلاش‌ها صرفاً محدود به شناسایی جریان‌هایی تحت عنوان مکتب قم و بغداد بوده است و هیچ توضیحی درباره جریان‌های امامیه پیش از سده چهارم هجری نمی‌دهد. این در حالی است که دوقطبی قم و بغداد نیز غالباً براساس پیش‌انگاشته‌های نادرستی همچون میانه‌رو بودن مکتب قم و امثالهم شکل گرفته است. همچنین اینکه در مطالعات کلاسیک تصور می‌شود که جریان‌های شیعی غالباً مکان‌محور هستند، نادرست است. واقعیت این است که چنین موضوعی بسیار نسبی است؛ برای نمونه در میان ایرانیان به خاطر تسلط فرهنگ همبستگی اجتماعی می‌توان پذیرفت که جریانی با عنوان «مکتب قم» با محوریت قم وجود دارد، اما در میان اعراب فرهنگ همبستگی اجتماعی ضعیف‌تر است، لذا وضعیت به شکل دیگری است. در شهری مثل کوفه در دوره‌های مختلف تاریخی غالباً همزمان چند جریان حضور داشته‌اند، لذا در نهایت در این موارد باید محور جریان‌ها را شخصیت‌ها و یا موارد دیگر قرار داد.
۱۴. در اینجا مراد ما از تقابل، حس تقابل است.
۱۵. این حقیقت هم از سوی شیعیان و هم از سوی اهل تسنن در جهان امروز به‌خوبی دیده می‌شود.
۱۶. «گروه اجتماعی، به تعدادی از افراد اطلاق می‌شود که دارای نگرش‌ها و علائق و تمایلات و نیازها و گرایش‌ات مشترک در یک مورد یا مواردی از مسائل اجتماعی بوده و در جهت رسیدن به اهداف اجتماعی مشترک تلاش می‌کنند و مشترکات باعث همبستگی و هماهنگی بین آن‌ها می‌گردد.»

(فرههینی فراهانی، فرهنگ توصیفی علوم تربیتی؛ نیز مراجعه کنید به مدخل «Group» در The social science encyclopedia).

۱۷. برای مشاهده نمونه‌ای از کاربرد غیرتاریخی این اصطلاح نک: جبّاری، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، ص ۷۸.

۱۸. برای مطالعه بیشتر در این زمینه و همچنین اطلاعات اخباریه نک: ایزدی و گرامی، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، سرتاسر.

۱۹. برای دیدن نمونه‌ای از کاربرد این جریان‌ها در تاریخ‌نگاری اندیشه‌های غالبانه در قرون متقدم نک: گرامی، مؤلفه‌های غلوّ نزد امامیه.....، فصل سوم.

۲۰. نک: بی‌نا، «سفر تاریخ ساز اندیشه‌ها»، ص ۱۱۴.

۲۱. بی‌نا، «سفر تاریخ ساز اندیشه‌ها»، ص ۱۱۴.

۲۲. مفاهیمی همچون علم غیب، رافضه، زندیق، عجم، قدریه و...؛ یکی از محققان معاصر درباره توجه به تطور مفاهیم و انگاره‌ها در اثر دکتر مدرسی می‌گوید: «نگاهی که ایشان به مفاهیم دارد نگاه جالبی هست و آن نگاه تطوری به مفاهیم است. ایشان مفاهیم را ایستا نمی‌بیند، کما اینکه درست آن همین است؛ مفاهیم در طول تاریخ دچار تحولاتی شدند که ما در علم اصول هم بحث حقیقت شرعی و حقیقت متشرعه را داریم و به‌گونه‌ای اشاره است به اینکه زمانی یک معنا داشته و زمان دیگر، معنایی دیگر» (صفری، «نشست نقد کتاب مکتب در فرآیند تکامل، جلسه اول»، ص ۵۱).

۲۳. البته هیچ‌گاه حدیثی از کتاب یک راوی غالی، دارای درجه صحت نخواهد بود؛ چون راوی اول حدیث که مؤلف کتاب است، ضعیف بوده و حدیث را از درجه صحت می‌اندازد. در اینجا بیشتر قسمت دوم عبارت نقل شده مورد نظر نگارندگان بوده است، اما به دلیل حفظ امانت علمی، کل آن آورده شده است.

۲۴. در این صورت، عمل انجام شده نوعی همان‌گویی، تکرار معلوم یا «Tautology» خواهد بود؛ چرا که برای ایجاد تحلیلی تاریخی، تنها از شواهدی استفاده شده که معیار انتخاب آن‌ها (و حذف شواهد مخالف) نتیجه همین تحلیل بوده است.

۲۵. در گفتمان نقد تاریخی مسیحیت، بحث پیش‌فرض‌ها و وجود یا عدم عینیت در نقد تاریخی، اهمیت بسیاری پیدا کرده است؛ برای نمونه، ر.ک:

Bradley, F. H. "The Presuppositions of Critical History."

Erlandsson, Seth. "Is There Ever Biblical Research Without Presuppositions?"

۲۶. برای آگاهی از معنای دقیق عینیت در تاریخ نک: استنفورد، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ص ۲۰۷ - ۲۰۹.

۲۷. نک: صافی گلپایگانی، لطف‌الله، «پاسخی به کتاب عقیده مهدویت در شیعه امامیه»، این متن پاسخ آیت‌الله صافی است به کتاب ساشادینا که در سایت ایشان موجود است؛ ایشان در بخشی از این

ردیه می‌نویسند: «عمده اشتباه‌ها از اینجا ناشی می‌شود که مسئله تشیع را یک مسئله واقعی دینی نمی‌شمارند و بر اساس این واقعیت به مسائل نمی‌نگرند، بلکه به صورت یک مسئله سیاسی به آن نظر می‌کنند... پیدایش مذهب تشیع اصلاً به حوادث تاریخی ارتباط ندارد و معلول آن‌ها نیست. چنان که پیدایش اسلام نیز معلول حوادث تاریخی نمی‌باشد. این کتاب متأسفانه جریان‌های تاریخی را چنان که گفتیم در به وجود آمدن عقاید مذهبی شیعه مثل سنّی دخیل می‌داند تا می‌رساند به غیبت صاحب الامر (علیه السلام) و انگیزه برای طرح این عقاید را اوضاع و احوالی که پیش می‌آید معرفی می‌کند... این برداشت از اساس نادرست است و مربوط به یک نزاع عام و گسترده‌ای می‌شود که بین ملیین و معتقدین به ادیان و مادیین و حس‌پرستان از قدیم تا کنون جریان داشته است و با این بینش مادی این تحلیل‌ها کم و بیش قابل طرح می‌شود. ناگفته نماند که غرض ما این نیست که ادیان اعم از باطل و صحیح از این تحلیل و توجیه منزّه هستند، زیرا ادیان باطله غیر از این گونه تحلیل‌ها به گونه دیگری قابل بررسی نیستند».

۲۸. مسئله ورود به مرزهای کلام و عدم بی‌طرفی در این کتاب یکی از دغدغه‌های اصلی منتقدان این کتاب است و آنان را سخت برآشفته است (نک: چهل تنی، «نقض بی‌طرفی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل»، سرتاسر).

۲۹. نک: شجاعی جشوقانی، «تاریخ کلام یا تاریخ‌نگاری کلامی»، ص ۱۹؛ این مقاله در نقد کتاب «سیر تطور کلام شیعه» تألیف محمدصفر جبرئیلی نگاشته شده است.

۳۰. نک: کدیور، «قرائت فراموش شده؛ بازخوانی نظریه علمای ابرار»؛ البته در اینجا مقصود خلطی است که میان درک متدینان از دین و همچنین اصل دین صورت گرفته است، و الا بررسی صحت عبارت «آنچه زمانی غلو و تفویض شمرده می‌شد، امروز متن مذهب است» در جای خود باقی است.

۳۱. نک: کلبرگ، «از امامیه تا اثناعشریه»، ص ۲۰۱ - ۲۰۲؛ این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله (From Imāmiyya to Ithnā-ashariyya) اتان کلبرگ.

۳۲. الکاتب، احمد، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه.

۳۳. نک: انصاری، کتابی جدید درباره شیعه‌شناسی، مقاله موجود در سایت شخصی ایشان.

۳۴. درباره این روش در شیعه‌شناسی نک: توکلی، «روش پدیدارشناسانه غربیان در شیعه‌شناسی»، سرتاسر.

۳۵. چلونگر، «خاورشناسان و نگاه تاریخی‌گری و پدیدارشناسانه به مبانی اعتقادی تشیع»، سرتاسر.

۳۶. اگر این مقوله نیز از دعاوی کلام باشد که البته به شدت محل تردید است، دایره تعارض کلام و تاریخ فکر گسترده‌تر می‌شود و مثلاً اگر گزارش‌های تاریخی داشته باشیم که نشان دهد هشام بن حکم قائل به عصمت نبوده است، تعارض با باورهای کلامی رخ داده است، چون در این صورت این گزاره که: «هشام بن حکم چون شیعه بوده است، پس قائل به عصمت بوده است» نیز از دعاوی کلام می‌شود.

۳۷. ساشادینا درباره کتاب «عقیده مهدویت در شیعه امامیه» چنین ادعا می‌کند: «کتابی که من درباره عقیده

مهدویت نوشته‌ام مانند کتابی که برای اثبات وجود خدا به‌عنوان عقیده نویسنده نوشته شود نیست، بلکه مانند کتابی است که تاریخ عقیده به خداوند را بیان می‌کند» (نک: ساشادینا، «وضعیت کنونی اسلام‌شناسی»، ص ۸)

۳۸. نک: صافی گلپایگانی، پاسخی به کتاب عقیده مهدویت در شیعه امامیه.

۳۹. پاکتچی، «امامیه»، ص ۱۶۵، ۱۶۶؛ مدلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ص ۱۶۱.

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق، عیون اخبار الرضا، به کوشش شیخ حسین اعلمی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲. استنفورد، مایکل، ۱۳۸۵ش، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه: مسعود صادقی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، چاپ دوم.
۳. امیرمعزی، محمدعلی، «ملاحظات درباره یک نقد»، ایران‌نامه، سال چهاردهم، بهار ۱۳۷۵، ش ۵۴.
۴. انصاری، حسن، «کتابی جدید درباره شیعه شناسی»، مقاله موجود در سایت شخصی با آدرس: <http://ansari.kateban.com/entry1131.html> (تاریخ دسترسی: ۳۰ بهمن ۱۳۹۰)
۵. ایزدی، مهدی؛ گرامی، سیدمحمدهادی، «اصطلاح اخباری در سیر تحول مفهومی»، مجله حدیث پژوهی، ش ۳، ۱۳۸۹.
۶. بشیر، حسن، ۱۳۹۰ش، واژه‌نامه روش پژوهش در علوم اجتماعی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، چاپ دوم.
۷. بی‌نا، سفر تاریخ ساز اندیشه‌ها (نقد کتاب «فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها»)، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، شماره ۵، مرداد ۱۳۸۶.
۸. پاکتچی، احمد، ۱۳۸۹ش، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، به کوشش مصطفی فروتن و سیدعلی بنی‌هاشمی، تهران، انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق(ع).
۹. پاکتچی، احمد، ۱۳۸۰ش، «امامیه» (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مجلد دهم)، تهران، انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. تاگر، ویلیام، «بیان بن سمعان و بیانیه»، ترجمه: مصطفی صادقی، مجله طلوع، شماره ۱۳۸۷، ۲۵ش.
۱۱. تودوروف، تزوتان، ۱۳۷۷ش، منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه: داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز.
۱۲. توکلی، میثم، ۱۳۸۸، «روش پدیدارشناسانه غربیان در شیعه‌شناسی»، دیدگاه‌ها درباره خاورشناسان، چاپ دوم، قم، خاکریز.
۱۳. جباری، محمدرضا(۱۳۷۹ش)، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»،

- نشریه دانشکده الهیات مشهد شماره ۴۹ و ۵۰.
۱۴. جعفری، محمدرضا، ۱۳۸۹ش، مقدمه تصحیح الاعتقاد، قم، بنیاد فرهنگی جعفری.
 ۱۵. چلونگر، محمدعلی، ۱۳۸۸، «خاورشناسان و نگاه تاریخی‌گری و پدیدارشناسانه به مبانی اعتقادی تشیع»، دیدگاه‌ها درباره خاورشناسان، چاپ دوم، قم، خاکریز.
 ۱۶. چهل‌تنی، مهدی «نقض بی‌طرفی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل»، کتاب ماه دین، ش ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸.
 ۱۷. رضایی، مجید، «تأملی در حدیث و درک تاریخی عقاید»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۹، زمستان ۱۳۷۵.
 ۱۸. زروانی، مجتبی، ۱۳۸۲ش، «پدیدارشناسی دین و الیاده»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۳، دفتر دوم.
 ۱۹. سبحانی، محمدتقی، «از تاریخ تا اندیشه»، خردنامه (همشهری)، شماره ۲۸، مرداد و شهریور ۱۳۸۷.
 ۲۰. سبحانی، محمدتقی، «نشست نقد کتاب مکتب در فرآیند تکامل، جلسه اول»، کتاب ماه دین، شماره ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸.
 ۲۱. ساشادینا، (مصاحبه) «وضعیت کنونی اسلام‌شناسی»، کیهان فرهنگی، سال دهم، شماره ۹.
 ۲۲. شجاعی‌جشوقانی، مالک، «تاریخ کلام یا تاریخ‌نگاری کلامی»، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۷، آبان ۱۳۸۹.
 ۲۳. شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
 ۲۴. صافی‌گلپایگانی، لطف‌الله، «پاسخی به کتاب عقیده مهدویت در شیعه امامیه»، متن موجود در سایت ایشان.
 ۲۵. صفری، نعمة الله، «نشست نقد کتاب مکتب در فرآیند تکامل، جلسه اول»، کتاب ماه دین، شماره ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸.
 ۲۶. علی، جواد، ۲۰۰۷، «المهدی المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية»، ترجمه: ابوالعید دودو، منشورات الجمل، عراق.
 ۲۷. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۰ش، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ ششم.
 ۲۸. فرمینی‌فراهانی، محسن، ۱۳۹۰، فرهنگ توصیفی علوم تربیتی، نشر شباهنگ.
 ۲۹. فوکو، میشل، ۱۳۷۸ش، نظم‌گفتار، ترجمه: باقرپرهام، تهران، انتشارات آگاه.
 ۳۰. کاظمی موسوی، احمد، «پیشوای الهی در شیعه اولیه»، ایران نامه، ش ۴، ۱۳۷۴ش.
 ۳۱. کدیور، محسن، «قرائت فراموش شده؛ بازخوانی نظریه علمای ابرار»، فصل‌نامه مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵.
 ۳۲. کلبگ، اتان، «از امامیه تا اثنا عشریه»، ترجمه: محسن الویری، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق

- (علیه‌السلام)، زمستان ۱۳۷۴، ش ۲.
۳۳. گرامی، سیدمحمدهادی، ۱۳۸۹ ش، «مؤلفه‌های غلو نزد امامیه در ۵ سده نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش‌های رجالی متقدم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
۳۴. مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۸۶ ش، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۵. مدرس‌طباطبایی، سیدحسین، ۱۳۸۶ ش، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: کویر، چاپ دوم.
۳۶. مدرس‌طباطبایی، سیدحسین، «یادداشتی بر یک نقد»، مجله نقد و نظر، ش ۱۰.
۳۷. مدرس‌طباطبایی، سیدحسین، «جوایبه حسین مدرس‌طباطبایی به نقد حسن طارمی»، کتاب ماه دین، شماره ۱۴۲، مرداد ۱۳۸۸.
۳۸. مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۸۵ ش، روش فهم حدیث، تهران، سمت و دانشکده علوم حدیث، چاپ دوم.
۳۹. مؤدب، سیدرضا؛ احمدی، محمدحسن، «تأملی در نظریه تطور امامت در اندیشه شیعی»، مجله شیعه‌شناسی، شماره ۲۶، سال ۱۳۸۸.
۴۰. میلز، سارا، گفتمان، ۱۳۸۲ ش، ترجمه: فتاح محمدی، زنجان، نشر هزاره سوم.
۴۱. هارلند، ریچارد، ۱۳۸۰ ش، ابرساخت‌گرایی: فلسفه ساخت‌گرایی و پسا‌ساخت‌گرایی، ترجمه: فرزانه سجودی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۲. هالم، هاینس، ۱۳۸۵، «شیعه»، ترجمه: محمدتقی اکبری، تهران: نشر ادیان، چاپ اول.
43. Ali, Jawad; Der Mahdi der Zwolfer-Schi'a und seine vier Safir, Hamburg, 1938
44. Amir-Moezzi, Mohammad Ali; The Divine Guide in Early Shi'ism, State University of New York Press, Albany-New York, 1994.
45. Bradley, F. H. «The Presuppositions of Critical History.» In Critical Essays I, 1-53. Oxford: Oxford University Press, 1935.
46. Bufano, Michael P. ; "A Reconsideration of the Sunni-Shi'a Divide in Early Islam", M.S. Thesis (Unpublished), Clemson University, 2008.
47. Dominic Corrywright and Peggy Morgan; Get Set for Religious Studies, Edinburgh University Press, 2006.
48. Erlandsson, Seth. "Is There Ever Biblical Research Without Presuppositions?" Themelios 7 (1971): 24.
49. Hashemi Najafabadi, S.Adel; "The Invention of Islamic History", The International Journal of the Humanities, Volume 8, Number 1, 2010.
50. Holy, Ladislav. "Group". In: Kuper, Adam; Kuper, Jessica. "The social science

- encyclopedia” (2 ed.). London: Routledge, 2005. p. 602.
51. Howell, Martha C. and Prevenier, Walter, “From Reliable Sources: An Introduction to Historical Method”, Cornell University Press, 2001.
 52. Lovejoy, A. O; “The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea”. (William James Lectures, 1933.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Oxford University Press, Humphrey Milford. 1936. Pp. xi + 382.
 53. Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein; Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi’ism, State University of New York, Albany, 1980.
 54. Wiener, Philip P.(edited by); “Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas”, New York, 1973-74

روش‌شناسی منطق موقعیت رهیافتی کارآمد برای علوم انسانی و اجتماعی

مریم معیرزاده

دانشجوی دکتری فلسفه علم

moayerzadeh@yahoo.com

چکیده

روش‌شناسی به مثابه یک علم درجه دوم از سطوح مختلفی برخوردار است. این مقاله از روش‌شناسی منطق موقعیت بهره می‌برد. هدف مقاله پاسخ به این پرسش است: آیا دیدگاه و باورهای دانشمند و فلیسوف بر روش‌شناسی او تأثیر می‌گذارد که نیازمند به تغییر رویکرد در علوم انسانی و اجتماعی باشیم؟ زمینه پرداختن به چنین پرسشی به این موضوع باز می‌گردد که تغییر رویکرد در علوم انسانی و اجتماعی به تحقیقات اساسی نیاز دارد. به بیان دیگر، در ابتدا باید بتوانیم علوم انسانی و اجتماعی موجود را به درستی نقد کنیم، زیرا علم بدون نقد پیش نمی‌رود. اما نقد فقط با اطلاعات علمی ممکن نمی‌شود، بلکه باید روش‌شناسی علوم را بشناسیم. با فرض رد روش‌شناسی مبادی و مبانی علم و علوم انسانی و اجتماعی کنونی، به سمت رد جهان جدید و اعلام انصراف از توسعه سوق پیدا می‌کنیم که تاوان سنگینی است. به همین دلیل، این مقاله بر آن است تا با استفاده از روش‌شناسی منطق موقعیت رویکردی ارائه دهد که علاوه بر بهره‌مندی از علم جهانی،

با کاربرد دو اصل اساسی آن، یعنی توصیف موقعیت و اصل عقلانیت، بتوانیم جامعه‌ای داشته باشیم که از راهکارها و آموزه‌های دینی‌مان استفاده گردد.

روش‌شناسی منطق موقعیت با در نظر گرفتن پیوستگی میان علوم مختلف و نیز پیوستگی میان فهم و تبیین، و با توجه به وجود عنصر حیث التفاتی در عرصه علوم انسانی و اجتماعی به کنشگران در این عرصه امکان می‌دهد تا با کارآمدی هرچه تمام‌تر به فهم و تبیین رفتار کنشگران در عرصه تعاملات اجتماعی بپردازد. اهمیت این روش‌شناسی در آن است که کنشگران را قادر می‌سازد تا رویدادهای خاصی را که در قلمرو تعاملات انسانی رخ می‌دهد، چنان تبیین کنند که بتوان از آن‌ها آموزه‌های عام، فراگیر و قوانین کلی استنتاج کرد و به‌این‌ترتیب به افزایش بهره مطالعاتی در حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی منجر شود.

کلیدواژگان: انواع روش‌شناسی، منطق موقعیت، توصیف موقعیت، اصل عقلانیت

مقدمه

علوم انسانی و اجتماعی در پیشرفت و توسعه کشورها نقشی بنیادین دارد. کشورهای پیشرفته و توسعه‌یافته با توجه به این نکته، جایگاه ویژه‌ای را برای رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی قائل هستند، چرا که علوم انسانی و اجتماعی علم برنامه‌ریزی است. برنامه توسعه هر کشور را فقط نمی‌توان با تقسیم و توزیع بودجه کشور معادل دانست. پس هر کشوری که خواستار برنامه‌ریزی است، به علوم انسانی و اجتماعی نیاز دارد. اینکه ما چه نیازهایی داریم؟ چگونه می‌خواهیم زندگی کنیم؟ و... پاسخ این‌ها را علوم انسانی و اجتماعی می‌تواند در اختیار ما قرار دهد. (داوری، ۱۳۸۹)

بدیهی است برای کسب پاسخی مناسب در همه حوزه‌های علمی به‌طور عام و در حوزه فوق‌به‌طور خاص نیازمند روشی کارآمد هستیم. تعریف کلی که از روش ارائه می‌شود: ابزار یا ابزارهایی مناسب برای رسیدن به مقصود مورد نیاز است. روش به مجموعه طرقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و