

درآمدی بر پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث با تکیه بر فلسفه علوم انسانی

سیدمحمد مهدی گرامی^۱

فاطمه طیبی فرد^۲

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۹، پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶، صفحه ۲۰۳ تا ۲۳۴ (مقاله پژوهشی)

چکیده

پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث - شامل همه کوشش‌های مربوط به اعتبارسنجی منابع و هم‌منظور فهم متن - در فضای آکادمیک بین‌المللی و هم‌منظور ایران رونق و قوتی ندارد و البته، این وضعیت در ایران به مراتب بدتر است. پژوهشگران و دانشجویان این حوزه مطالعاتی، عموماً به‌طور ناخودآگاه و خودکار شده تحت سلطه یک پارادایم به پژوهش می‌پردازند. نداشتن این خودآگاهی سبب می‌گردد که با تحول علوم - امری که امروزه رشد برق‌آسایی دارد - و ایجاد پارادایم‌های نوین، رویکردهای سنتی در قرآن و حدیث دچار چالش شوند و پرسش‌های جدید بدون پاسخ باقی بمانند. بدون شکل‌گیری یک خودآگاهی پارادایمی و هم‌منظور آگاهی از پارادایم‌های نوین و رقیب، بی‌تردید عبور از این چالش‌ها و پاسخ به پرسش‌های جدید میسر نخواهد شد. «فلسفه و پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث» پیشنهاد یک گرایش مطالعاتی جدید است که می‌تواند چارچوب مستقلی برای بررسی‌های پارادایمی و فلسفی در این حوزه ایجاد کند که براساس آن، فهم و تحلیل پرسش‌ها و دغدغه‌های سنتی و نوین در این زمینه آسان‌تر می‌شود. این مقاله نشان خواهد داد که به رغم مشکلات جدی که در حوزه پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث - به خصوص در ایران - وجود دارد، با استفاده از فلسفه علوم انسانی - اجتماعی می‌توان - علاوه بر مباحث قبلی هم‌چون شکاکان/ بدبینان در خصوص منابع و تاریخی‌نگری/ پدیدارشناسی در خصوص فهم متن - دوگان‌های پارادایمی جدیدی هم‌چون کل‌گرایی/ فردگرایی، خودآئینی/ هم‌نوع‌گرایی و اثبات‌گرایی/ تفسیرگرایی و... را برای پایه‌ریزی مباحث پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث پیشنهاد داد.

کلیدواژه‌ها: پارادایم‌شناسی، فلسفه علوم انسانی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، تفسیر، تبیین، اعتبارسنجی منابع.

۱. استادیار گروه مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m.h.gerami@hotmail.com

tayyebi63@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

درآمد

رابرت گیلیو استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه آکزتر در خصوص پارادایم‌شناسی اعتبارسنجی و فهم روایات به کار بسته شده در مطالعه تشیع نخستین هشدار جدی می‌دهد. به گفته وی، جدیدترین پژوهش‌ها درباره تشیع نخستین و به‌طور دقیق‌تر تشیع امامی نشان می‌دهد، اختلاف نظرهایی درخصوص پیش‌فرض‌های بنیادین این حوزه پژوهشی وجود دارد.

بر این اساس، این موارد شامل اموری هم‌چون روش‌شناسی تفسیر گزاره‌ها، راه‌های اعتبارسنجی منابع و مبانی روش‌های پژوهش در جامعه‌شناسی هم‌چون ابزاری برای فهم و تحلیل است. این امر باعث می‌شود که این حوزه مطالعاتی هم مهیج و هم ناامیدکننده باشد. حتی متن‌های مقدماتی پایه‌ای نیز در این زمینه ضعیف هستند و به ندرت از آن‌ها برای دانشجویانی که در ابتدای راه هستند، می‌توان استفاده کرد. بنابراین، در این حوزه هیچ راه اصلی و حاشیه‌ای تثبیت شده‌ای وجود ندارد. از این رو، ممکن است ناظران خارجی، این تفاوت زیاد در ایده‌ها را هم‌چون علامتی بر ضعف و ناپختگی این حوزه تلقی کنند (Gleave, 2009, 1602).

همان‌طور که رابرت گیلیو اشاره می‌کند رویکردها به فهم و اعتبارسنجی روایات مربوط به تشیع نخستین، چالش جدی برای پژوهشگران و متخصصان مطالعات مربوط به صدر اسلام است. به نظر می‌رسد این مشکل برای پژوهشگران داخل ایران بسیار جدی‌تر است؛ چرا که در فضای دانشگاهی مطالعات اسلامی ایران — چه رسد به حوزوی — عموماً خودآگاهی درباره مبانی فرآیند پژوهش وجود ندارد و دانش‌پژوهان به شکلی خودکار شده و ناخودآگاه درگیر یک پارادایم پژوهشی خاص هستند و در بیان تفاوت پارادایمی «خود» با «دیگری» عمدتاً ناتوان هستند.

طرح مسئله

چنان‌چه بخواهیم پیشینه پرداختن به این نوع نگاه پارادایمی در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث را پی‌جویی نماییم، به نظر می‌رسد دیدگاه رابرت گیلیو کاملاً قابل تأیید است. چرا که در فضای آکادمیک داخلی اصلاً اهمیتی به این امر صورت نگرفته است. عموماً پرداختن به مباحث پارادایمی در چارچوب‌های دیسیپلینی شاخه‌های علوم انسانی در ایران امر رایجی نیست و چنین

بحث‌هایی در رشته‌های انسانی، حداکثر مربوط به دروس روش‌شناسی است. البته، اخیراً پیشرفت‌هایی در این خصوص در ایران صورت گرفته است و رشته فلسفه علوم انسانی - اجتماعی تأسیس گردیده است؛ ولی در حوزه مطالعات اسلامی به خصوص مطالعات تاریخی قرآن و حدیث چنین کمبودی همچنان جدی است. در فضای بین‌المللی نیز این مباحث کم‌تر مورد توجه بوده است و آثار بسیار اندکی درباره آن شکل گرفته است.

در فضای داخلی کتاب‌ها و مقالاتی در دست است که به نوعی جریان‌های موجود و روش‌های موجود در مطالعات قرآنی یا حدیثی را بررسی می‌کنند. از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب *جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر* اثر احمد پاکتچی یا مقاله «گرایش‌های قرآن‌پژوهان شیعی در قبل و بعد از انقلاب اسلامی» از فرهنگ مهروش اشاره کرد که به‌طور خاص مطالعات قرآنی را دربردارند.

احمد پاکتچی در کتاب *جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر* در قسمت «اصلاح‌گرایی و بازاندیشی در آموزه‌های دینی» جریان‌های اصلاح طلب دینی را اینگونه تقسیم‌بندی و معرفی می‌کند: گروهی اصلاح طلبانی هستند که عمل مسلمانان را نقد می‌کردند و نیازی به اصلاح آموزه‌های مذهبی حس نمی‌کردند؛ گروه دیگر نه تنها در عمل مسلمانان بلکه در تعالیم سنتی دینی نیز احساس خلأ و کمبود می‌کردند و توجه ویژه‌ای به فهم قرآن هم‌چون مولفه اصلی تجدید ساختار دینی داشتند؛ و نوع سوم از اصلاح طلبی دین روشنفکرانی هستند که قدری پا را فراتر نهاده و علاوه بر آموزه‌های سنتی اسلام، روش فهم منابع دینی و رویکردهای سنتی نسبت به مذهب و منابع آن را هم مورد انتقاد قرار دادند. این گروه به مسائل مرتبط با فلسفه علم و فلسفه تفسیر علاقه‌مند بودند که از آن جمله می‌توان از نواندیشان معاصری مانند محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش نام برد (پاکتچی، ۱۳۹۵، ش، ۱۲-۱۳).

فرهنگ مهروش نیز، منطق طبقه‌بندی جریان‌های فهم قرآن را بر پایه سه امر بنا می‌نهد: نخست خاستگاه اجتماعی جریان، دوم جهان‌بینی پیروان آن جریان و مبانی معرفتی‌شان، سوم ارزش‌گذاری فلسفی - اخلاقی از جهان مدرن در عمل و میزان گرایش به مدرنیته (در خصوص جزئیات این طبقه‌بندی، نک: مهروش، ۱۳۸۷، ش، ۴۰-۴۳).

با این حال، همه آن‌چه چنین آثاری داخلی به دست ما می‌دهند عمدتاً نوعی جریان‌شناسی،

گونه‌شناسی یا حداکثر سنجه‌هایی برای تشخیص دو مورد پیش گفته است. حتی اگر مثلاً، در تحلیل‌های موردی به این که مصطفی ملکیان چه گرایش و تعاملی با فلسفه تحلیلی دارد - که یکی از مباحث مقاله پیش گفته است - پرداخته شود، با آن چه در این پژوهش درباره فلسفه تحلیلی مطرح می‌شود، متفاوت است.

نگاه این مطالعه، یک نگاه درجه دوم است که تلاش می‌کند با استفاده از فلسفه علوم انسانی نشان دهد رویکرد «تحلیلی - تبیینی» که البته خاستگاه آن در فلسفه تحلیلی است یکی از مبانی فهم متن در بسیاری از حلقه‌های دینی است که البته، در بسیاری از موارد نیز نسبت به آن خودآگاهی وجود ندارد. هم‌چنین آثار موجود معمولاً جریان‌ها را در نسبتی که با نگاه سنتی یا اندیشه‌های تجددگرا دارند، سنجیده‌اند. اما پارادایم‌شناسی از این مرحله پافراتر نهاده و از نگاهی بالاتر رویکردهای سنتی و نوین را از نظر می‌گذراند. در پارادایم‌شناسی تلاش می‌شود بنیان‌های معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی که منجر به شکل‌گیری چنین اندیشه‌های - نوین یا سنتی در قبال متون اسلامی - شده است، بررسی شود.

در فضای بین‌المللی نیز از جمله آثاری که بازتاب وسیعی در دیگر مقالات و کتاب‌ها داشته است، مقاله هربرت برگ^۱ با عنوان: «پارادایم‌های رقابتی در بررسی ریشه‌های اسلامی: بررسی موردی سوره حجر آیات ۸۹-۹۱ و ارزش اسنادها»^۲ است که در کتاب *روش و نظریه در بررسی ریشه‌های اسلامی*^۳ در سال ۲۰۰۳ توسط انتشارات بریل به چاپ رسیده است. رگه‌هایی از این بازتاب، در ترجمه‌هایی از این متن در فضای داخلی نیز مشاهده می‌شود.

در هر صورت گرچه به نظر می‌رسد توصیفی که رابرت گیلیو از وضعیت موجود به دست می‌دهد تا حد زیادی درست است؛ اما این بدان معنا نیست که هیچ راه یا مسیری برای بهبود وضعیت موجود نمی‌توان باز کرد. باید به جای در جستجوی راه اصلی و تثبیت شده بودن، این تعدد پارادایمی را پذیرفت و تلاش کرد به این پرسش پاسخ داد که آیا هیچ راه یا پیشنهادی برای

1. Herbert Berg

2. "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Quran 15:89-91 and the Value of Isnads"

3. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*

بهبود وضعیت پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث وجود دارد یا نه؟

پاسخ این مقاله به این پرسش آری است. این مقاله برای نخستین بار تلاش خواهد کرد تا با استمداد از مباحث فلسفه علوم انسانی، نشان دهد که می‌توان از دل مباحث پیش‌گفته پیشنهادهایی برای مفهومی‌کردن پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث یافت. به نظر می‌رسد که با استفاده از برخی دوگان‌های پارادایمی شناخته‌شده در فلسفه علوم انسانی می‌توان زمینه پایه‌گذاری گرایشی با عنوان «فلسفه و پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث» را فراهم کرد. بر این اساس، هدف از این گرایش دست‌یابی به یک خودآگاهی پارادایمی و سپس تلاش برای ارائه یک چارچوب مفهومی و نظری عمیق — براساس مباحث فلسفه علوم انسانی — جهت توسعه و تعمیق مباحث پارادایم‌شناسی در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث است.

می‌توان به‌طور روشن‌تری نشان داد که فایده پارادایم‌شناسی برای حوزه مطالعات قرآن و حدیث چیست. برای نمونه، آنچه تجدید نظرطلبان در خصوص منابع می‌گویند و منابع صدر اسلام را قابل اتکا نمی‌دانند موجب نتیجه‌گیری‌های چالش‌برانگیز بسیاری شده است. مثلاً نزیرو بر این مبنا قائل است قرآن در سده سوم تدوین شده است یا آنچه تحت عنوان تشکیک در وثاقت احادیث فقهی توسط شاخ متروح شد، همه تحت این پارادایم — تجدیدنظرطلبی — قرار دارند (نک: ادامه مقاله).

در خصوص دوگان‌های پیشنهادی در این مقاله نظیر اثبات‌گرایی / تفسیرگرایی — هم‌چون مهم‌ترین دوگان — نیز می‌توان چنین فایده‌ای را نشان داد. مثلاً یکی از مشخصه‌های اثبات‌گرایی، تأکید بر استقراء تام یا اثبات برهانی است. بسیار دیده می‌شود که اثبات‌گرایان مطالعات با رویکردهای تاریخی — برون‌دینی را با این ادعا که استقراء ناقص به کار برده‌اند یا برهان آن‌ها تام نیست، نقد می‌کنند. این منتقدان مدعی هستند که اثبات یک گزاره براساس مستندات قرآنی و حدیثی فقط با استقراء تام همه شواهد و نمونه‌ها یا اقامه برهان امکان‌پذیر است و بدون آن چیزی اثبات‌پذیر نیست.

با این حال، این برداشت برای کسی معنا و مفهوم دارد که با رویکرد اثبات‌گرایانه به فهم متون دینی می‌پردازد. اما برای کسی که بر این باور است که استنتاج‌های انجام‌شده از متون قرآن و حدیث قابل اثبات در معنای منطقی — ارسطویی آن نیست و حداکثر یک گمان و اطمینان تاریخی

خواهد بود، رویارویی وی با متون قرآنی و حدیثی شکل دیگری دارد. چنین شخصی — که از وی در این جا هم چون تفسیرگرا یاد می‌شود — بر این باور است که وظیفه پژوهشگر — دست کم پژوهشگر حوزه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث — این است که گزاره‌ها و شواهد پراکنده‌ی موجود در متون را به گونه‌ای تفسیر و به هم متصل کند که به شکل‌گیری منسجم‌ترین، فهم‌پذیرترین و شامل‌ترین طرحواره از همه شواهد موجود منجر شود.

در این نگاه تفسیرگرایانه و انسجام‌گرایانه سنجش یک استنتاج برآمده از متون قرآن و حدیث براساس مفاهیم اثبات‌گرایانه منطقی — مانند استقراء تام، برهان و... — صورت نمی‌گیرد، بلکه براساس ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر خواهد بود؛ طبعاً قرائتی که به بهترین و شامل‌ترین شکل ارتباط همه شواهد موجود در متون حدیثی و قرآنی را با یکدیگر تبیین کند و نخ تسبیح محکم‌تری برای آن‌ها بسازد، بهترین قرائت است.

برای نمونه، می‌توان مقاله «دیدگاه ینیل درباره تاریخ‌گذاری اصطلاح «سنت نبوی» در اواخر قرن اول و نقد آن» را مثال آورد که در آن نویسندگان، نظریه ینیل مبنی بر این که یکسان‌انگاری مفهوم سنت با سنت نبوی را در اواخر سده نخست هجری می‌داند، با دلایلی نظیر عدم حجیت برهان سکوت، تعمیم نتایج بر اساس شواهدی محدود، نادیده گرفتن شواهد مخالف، اصل قرار دادن منابع غیر روایی جهت بررسی روایات و... مورد نقد قرار می‌دهند (نک: معارف و شایسته‌فر، ۱۳۹۶ش، سرتاسر اثر). براساس مطالب مطرح شده، می‌توان نشان داد که دست‌کم برخی از این نقدها براساس پارادایم اثبات‌گرایی صورت گرفته است و کسی که اصولاً در فهم متون دینی تفسیرگراست، باید با او نخست درباره مبانی پارادایمی‌اش گفتگو کرد.

در این جا تأکید می‌شود که این پژوهش قصد ندارد تحلیل کند که کدام یک از این دو پارادایم درست و کدام یک نادرست است، بلکه هدف صرفاً گوشزد کردن و نشان دادن امکان وجود دو پارادایم در فهم متون قرآن و حدیث و ایجاد نوعی «خودآگاهی پارادایمی» است؛ چرا که گام نخست برای شکل‌گیری مباحث پارادایمی ایجاد «خودآگاهی پارادایمی» در طرفین است.

این پژوهش براساس سال‌ها تجربه مواجهات میدانی نگارندگان و همینطور مطالعات کتاب‌خانه‌ای گسترده به سامان رسیده است. در این پژوهش ابتدا مقدماتی درباره آشنایی با فلسفه علوم انسانی - اجتماعی ارائه خواهد شد و در مرحله بعد مباحث پارادایم‌شناسی مطالعات قرآن و حدیث

با اتکا به مطالب قبلی عرضه و پیشنهاد خواهد شد.

۱. فلسفه علم به مثابه پارادایم‌شناسی

امروزه در آکادمیای بین‌المللی علوم انسانی هنگامی که «فلسفه» به صورت مطلق به کار می‌رود، عمدتاً همان فلسفه غربی مدنظر است و دیپارتمان‌های فلسفه عموماً به فلسفه غرب، فلسفه دین و... می‌پردازند. فلسفه اسلامی نیز در دیپارتمان‌های مطالعات اسلامی، مطالعات خاورمیانه و شرق‌شناسی با رویکرد تاریخی - توصیفی تدریس می‌شود. اما فلسفه هنگامی که مقید و مضاف به علم دیگری می‌شود، وضعیت متفاوتی پیدا می‌کند. در مجموع به نظر می‌رسد قرائت‌هایی که از فلسفه علوم در ایران وجود دارد در قالب سه گفتمان ترویج شده و در همان چارچوب‌ها قابل فهم است: (۱) گفتمان فلسفه‌های مضاف (درباب چیستی فلسفه‌های مضاف، نک: رشاد، ۱۳۹۴ش، ۲۷). (۲) گفتمان فلسفه علم. (۳) گفتمان پارادایم‌شناسی.

به نظر می‌رسد گفتمان پارادایم‌شناسی گفتمانی عام‌تر است که به شناخت پارادایم‌های مختلف پژوهش در یک علم یا دیسیپلین می‌پردازد. آنچه در آکادمیای بین‌المللی علوم انسانی از فلسفه علم مدنظر است، همین گفتمان عام است؛ برخلاف ایران که بیشتر مبتنی بر فلسفه تحلیلی است. شماری از فیلسوفان علوم اجتماعی و علوم انسانی از جمله برایان فی نیز فلسفه علم را به معنای پارادایم‌شناسی گرفته‌اند.

با این‌که تعاریف مختلفی برای پارادایم ارائه شده است؛ ولی ماهیت پارادایم به گونه‌ای است که نمی‌توان برای آن تعریف دقیقی ارائه داد (چالمرز، ۱۳۹۴ش، ۱۰۹). یکی از تعاریف خوب توسط حسن بشیر در *واژه‌نامه روش پژوهش در علوم اجتماعی* پیشنهاد شده است: «در کلی‌ترین و انتزاعی‌ترین تعریف پارادایم را می‌توان رشته‌ای از پیش‌فرض‌های بی‌چون و چرا دانست که شالوده هر فعالیت علمی است» (بشیر، ۱۳۹۰ش، ۲۶). تامس کوهن از مشهورترین کسانی که در این باب سخن گفته، با اذعان به گستردگی مفهوم پارادایم، می‌گوید: «مقصود من از پارادایم، دستاوردهای علمی است که عموماً پذیرفته شده‌اند و برای مدتی مسائل و راه‌حل‌های الگو را در اختیار جامعه‌ای از کاوشگران قرار می‌دهند» (چالمرز، ۱۳۹۴ش، ۱۱۱-۱۱۲؛ کوهن، ۱۳۹۷ش، ۲۲-۲۳).

برای نمونه، در علوم اجتماعی پرسش‌هایی نظیر: «آیا تحقیق باید در پی یافتن علت باشد یا کارکرد؟ بر ساختار تأکید کند یا کارگزار؟ در پی تعمیم قانون‌مند باشد یا تعمیق موارد خاص؟ به پیش‌بینی دست بزند یا خیر؟ در پی قطعیت و عینیت باشد یا ابداع فرضیه‌های جدید؟ اصلاً این دوگانگی را به رسمیت بشناسد یا کنار بگذارد؟ و در صورت اخیر چه سنتزهایی فراهم کند؟» مسائلی هستند که در سطح پارادایم‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرند (مردیها، ۱۳۸۹ش، ۱۸).

الف) پارادایم‌شناسی در علوم مختلف

فلسفه علم - به معنی پارادایم‌شناسی - برای رشته‌هایی که عرصه تسلط یک پارادایم هستند، ضروری نیست و بدون اطلاع از فلسفه آن علوم هم می‌توان به تولید علمی رسید؛ پارادایم واحد یعنی فقدان گزینه‌های رقیب، و در چنین شرایطی پژوهشگر بر طبق موازین پارادایم واحد در مسیری واحد به حل معماها می‌پردازد. حتی می‌توان گفت در این علوم، بحث از پارادایم‌شناسی یا فلسفه آن علم، به مثابه دست‌اندازی است که سرعت حرکت پژوهشگر را کند می‌سازد (مردیها، ۱۳۸۹ش، ۱۴-۱۶).

وقتی دو یا سه پارادایم هم وجود داشته باشد؛ ولی یکی از آن‌ها غالب و مسلط باشد، نیاز به بررسی پارادایمی کم‌تر است. به واقع در علوم، هر چه سلطه یک پارادایم بلامنازع‌تر باشد، نیاز به فحص از فلسفه علم در آن حوزه کم‌تر است. اما اگر پارادایم مسلط از حل برخی مسائل برنیاید، خود به خود به فلسفه آن علم رونق می‌بخشد و به دلیل حضور پارادایم رقیب، ضرورت بررسی فلسفه آن علم تشدید می‌شود (همان‌جا).

علوم انسانی به دلیل تسلط اندیشه و نگاه‌های مختلف در بالاترین وضعیت تعدد پارادایمی قرار دارد و تفاوت‌های پارادایمی در این‌جا بسیار جدی است. در میان اندیشمندان علوم اجتماعی و انسانی بر سر میانی، تعارضات و مناقشات فراوانی وجود دارد در حالی که پژوهشگران علوم طبیعی پاسخ‌ها و مواضع محکم‌تر و پایدارتری دارند. برای مثال، فعالیت در حوزه ستاره‌شناسی، فیزیک، شیمی یا زیست‌شناسی به شکلی است که معمولاً مناقشات شایعی را که فی‌المثل میان روان‌شناسان یا جامعه‌شناسان وجود دارد، ایجاد نمی‌کند (کوهن، ۱۳۹۷ش، ۲۲).

با توضیحات پیش‌گفته روشن می‌شود که پارادایم‌شناسی علوم انسانی بسیار مهم است و افراد این حوزه باید به حیطه‌ای که در آن کار می‌کنند کاملاً واقف باشند. چنانچه دانشجو یا پژوهشگر

در رشته‌های علوم انسانی تحت هیچ پارادایمی تربیت نشده باشد و کاملاً بی‌نظم مجموعه مطالعاتی داشته باشد، امکان پژوهش شریخش و روشمند برایش وجود ندارد. حال آن‌که اگر تحت پارادایم خاصی تعلیم و تربیت یافته باشد ولی نسبت به آن خودآگاهی نداشته باشد، می‌تواند به شکل خودکار به پژوهش بپردازد؛ ولی از آنجایی که خودآگاهی نسبت به آن پارادایم ندارد، امکان دفاع از آن در برابر پارادایم‌های رقیب برای او ممکن نیست (مردیها، ۱۳۸۹ ش، ۱۶).

ب) دوگانه تحلیلی / تفسیری به مثابه دو پارادایم اصلی در علوم انسانی

بستر شکل‌گیری علم جدید به رنسانس و پس از آن عصر روشنگری باز می‌گردد. در این دوره بود که پس از تفکیک میان آموزه‌های کلیسا و آموزه‌های عینی به دست آمده از طبیعت و تجربه، علم جدید آغاز شد. علم جدید مدعی گردید که به دلیل ابتدای بر ملموسات و مجربات، آنچه ارائه می‌کند کاملاً مطابق با واقع است (شیرزاده، ۱۳۹۰ ش، ۱۳۲).

با شکل‌گیری پوزیتیویسم و اثبات‌گرایی و هم‌زمان توفیق روش‌شناسی تجربه‌گرا در علوم طبیعی، تلاش گردید تا پدیده‌های اجتماعی نیز مبتنی بر قوانین جهان‌شمول و قوانین علوم تجربی تبیین گردند. آگوست کنت^۱ پایه‌گذار رویکرد پوزیتیویستی در علوم انسانی و خاصه جامعه‌شناسی معتقد بود همان‌طور که فیزیک و شیمی وارد مرحله علمی شده‌اند، اکنون نوبت علمی شدن (آزمایش و خطای) تبیین‌ها از ذهن انسان و اجتماع است. او قائل بود پارادایم مسلط در علوم طبیعی و تجربی می‌تواند در علوم اجتماعی هم به کار بسته شود؛ از این رو، پیشنهاد فیزیک اجتماعی یا جامعه‌شناسی را داد (بتون و کرایب، ۱۳۸۹ ش، ۵۴-۵۵).

از اواخر سده ۱۹ تقص‌ها و کمبودهایی در پوزیتیویسم آشکار شد که موجب ایجاد رویکردهای جدید در تقابل با آن شد. آنچه به‌طور شاخص و اصلی در برابر نگاه تبیینی شکل گرفت، نگاه تفسیری بود که خاستگاهش فلاسفه قاره‌ای بودند. فیلسوفان قاره‌ای بر آنند که افعال انسانی قابلیت تحلیل علمی و معلولی ندارند، بلکه واجد معنا هستند و در آن‌ها باید به دنبال کشف معنا بود. به باور آنان، پدیده‌های اجتماعی - انسانی پیچیده و غیرعینی هستند و نمی‌توان مانند اشیاء و آبژکت‌ها که موضوع علوم طبیعی هستند، در پی تبیین علمی و معلولی آن‌ها بود، بلکه باید به دنبال

کشف معنای نهفته در آن‌ها باشیم و آن‌ها را تفسیر کنیم.

ویلhelm دیلتای از شخصیت‌های مشهور فلسفه قاره‌ای اواخر سده نوزده و سده بیستم نیز از دانشمندانی است که به این تفاوت قائل است و بر این باور است که ما نیاز به دانش تفسیری و تأویلی در علوم انسانی داریم و وظیفه پژوهشگر علوم انسانی آشکار کردن چیزی است که نهان است نه تبیین علی آن (صانعی دره بیدی، ۱۳۹۴ش، ۲۳).

ارتباط فلسفه و علوم انسانی در ایران عملاً تحقق واقعی نداشته است؛ اما در غرب فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای و تحلیلی هسته پیوند میان فلسفه و علوم انسانی گردیده‌اند و در عمل، فلسفه، مبنایی برای پارادایم‌ها و رویکردهای علوم انسانی شده است. از سوی دیگر، به دلیل این‌که خاستگاه فلسفه علم در آکادمیای ایران، دانشگاه صنعتی شریف بود و در آنجا پژوهشگرانی عمدتاً با زمینه‌های مهندسی و غیرانسانی به سمت کاوش در فلسفه علم رفتند، صرفاً فهم فلسفه علم در چارچوب‌های تحلیلی مورد توجه قرار گرفت. لذا عملاً فلسفه علم در ایران به مثابه یک پارادایم‌شناسی و معرفت‌شناسی کل نگر - یعنی اعم از رویکردهای قاره‌ای و تحلیلی - رونق پیدا نکرد. این در حالی است که پارادایم تحلیلی - تبیینی در علوم انسانی تنها یکی از دو کلان پارادایم شناخته شده در علوم انسانی و اجتماعی است.

پ) تمایزات پارادایم تحلیلی و قاره‌ای

فلسفه قاره‌ای^۱ و فلسفه تحلیلی^۲ را نه هم‌چون مکاتب فلسفی بلکه هم‌چون پارادایم‌ها و رهیافت‌هایی فراگیر در علوم انسانی می‌توان لحاظ کرد که هر کدام سنت‌ها و گفتمان‌های مختلف را شامل می‌شوند؛ از این‌رو، ارائه تعریفی مشخص با قواعد و اصول معین برای آن‌ها دشوار است (جلیلی، ۱۳۹۸ش، ۱۱-۱۲).

از ویژگی‌های رویکرد تحلیلی خرد کردن مسائل کلان فلسفی به مسائل کوچک‌تر و جزئی‌نگری است. هم‌چنین شیوه تحلیلی این فلسفه مبتنی بر مفاهیم است، حال آن‌که فلسفه قاره‌ای سعی می‌کند تا با تشریح بستر تاریخی مسئله، آن را در ذیل پرسش کلی‌تری مطرح کند. باید

1 Continental Philosophy

2 Analytic Philosophy

توجه داشت که در سنت قاره‌ای هم به مفاهیم توجه می‌شود؛ اما این رویکرد همواره به مراتب بیش از تحلیلی‌های انگلیسی - آمریکایی با مسائل تاریخی رابطه دارد (شرت، ۱۳۹۸ش، ۲۶-۲۷).

در رویکرد استدلالی فلسفه تحلیلی ابزارهای منطقی نقش مهمی دارند و از حیث تعهد به استدلال و منطق کاملاً شبیه به علوم دقیقه - هم‌چون ریاضیات - است. از این‌رو، سنت تحلیلی زبانی خشک و ساده دارد؛ ولی در سنت قاره‌ای پیوسته متن و مراجع دنبال می‌شود و نسبت به زبان و نحوه بیان حساسیت وجود دارد. از آنجا که تاریخی‌نگری و نسبی‌گرایی از مشخصه‌های بارز متفکران قاره‌ای است، تحلیلی‌ها با ابزار منطق و ریاضی، حول محور مفاهیم جهان‌شمول و غیر تاریخی می‌گردند و در پی تعمیم‌گرایی هستند (مروارید، ۱۳۹۸ش، ۲۷؛ وحید، ۱۳۹۸ش، ۱۷؛ شرت، ۱۳۹۸ش، ۱۵، ۲۶).

از دیگر میزات دو رویکرد قاره‌ای و تحلیلی این است که سرفصل‌های سنت انگلساکسون حول محور پرسش از امر واقع و عینیت دانش دور می‌زند و مسائلی از قبیل اثبات، پیش‌بینی و علیت دغدغه آن است. در حالی که در سنت قاره‌ای معنا مهم‌ترین مسئله است و پرسش‌های مربوط به تأویل و فهم در کانون توجه قرار دارد (شرت، ۱۳۹۸ش، ۲۹). در مجموع می‌توان گفت نسبی‌گرایی، توصیف و تفسیر از شاخصه‌های اصلی فلسفه قاره‌ای است.

توجه به این نکته ضروری است که نباید پنداشت فلاسفه تحلیلی و قاره‌ای در همان مراحل اولیه خود باقی مانده‌اند، بلکه در گستره زمان بر اثر آگاهی از ضعف‌ها و کمبودهایشان و تلاش برای رفع آنها، و نیز تعاملاتی که با یکدیگر داشته‌اند، تحولاتی را در درون دستگاه فکری خود تجربه کرده‌اند که بعضاً تمایزات این دو را از یکدیگر مشکل می‌سازد یا کم‌تر کرده است؛ ولی در نهایت به رغم همه اینها باید اذعان داشت آن هسته سخت تمایز - به خصوص در میدان عمل - کماکان بر قوت خود باقی است.

۲. پارادایم‌های شناخته‌شده در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث

در بررسی وضعیت آکادمیای بین‌المللی علوم انسانی از لحاظ پارادایم‌های شناخته‌شده و ساخت‌یافته در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، هم از جهت جایگاه و اعتبار منابع و هم از جهت رویکردها به تفسیر و فهم منابع می‌توان از برخی پارادایم‌های رودررو نام برد. البته، پارادایمی

که این‌جا معرفی خواهند شد صرفاً گزارش و توصیفی از دوگان‌های موجود در حیطه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث است و ضرورتاً هر کدام از آن‌ها با آنچه در بخش بعدی مقاله - مثلاً، در خصوص دوگان تحلیلی/ تفسیری - معرفی خواهد شد، مطابقت ندارد، حتی اگر بتواند ذیل آن‌ها طبقه‌بندی شود؛ چنان‌که مثلاً، در خصوص دوگان تاریخی‌نگری/ پدیدارشناسی هر دو ذیل پارادایم تفسیری قرار می‌گیرند.

در خصوص رویکردها به اعتبار منابع، گویا بیش از دوگانه شکاکان/ خوش‌بینان چیز بیش‌تری نمی‌توان مطرح کرد. درباره رویکردها به تفسیر منابع نخستین نیز، عمدتاً درباره دو پارادایم تاریخی‌نگری/ پدیدارشناسی گفتگو شده است. البته، این دوگان ابتدائاً دو پارادایم کلان در دین‌پژوهی است و هر کدام - همان‌طور که خواهیم دید - رویکردی خاص در دین‌پژوهی را نمایندگی می‌کند؛ اما در تداوم تاریخی آن، این دو رویکرد در نحوه رویارویی و تفسیر متون حدیثی شیعه توسط برخی شیعه‌پژوهان - همانند سیدحسین مدرسی طباطبایی و محمدعلی امیرمعزی - بازنمون شده‌اند.

الف) پدیدارشناسی یا تاریخی‌گری در فهم متن

تاریخی‌گری^۱ و پدیدارشناسی^۲ دو گفتمان کلی در علوم انسانی و دین‌پژوهی هستند که به تبع آن قابل تطبیق بر مطالعات تاریخی قرآن و حدیث نیز هستند. این دو رویکرد به گمان برخی با یکدیگر در تعارض‌اند و به گمان برخی دیگر - همان‌طور که اشاره خواهد شد - مکمل هم‌اند. دین‌پژوهی در غرب ابتدا بر اساس نگاه تطوری، تکاملی و تاریخی صورت می‌پذیرفت. تاریخی‌نگری براساس ریشه‌ها و تحولات تاریخی به بررسی اندیشه‌های دینی می‌پرداخت و در صدد بررسی عوامل تاریخی پیدایش یک اندیشه دینی بود؛ این رویکرد هم‌زمان با ارزش‌داوری‌هایی نیز همراه بود.

در تقابل با آن، به نظر می‌رسد پدیدارشناسی رهیافتی برای رهایی دین‌پژوهی غربی از پارادایم‌های حاکم بر آن نظیر تاریخی‌گری، تحویل‌گرایی و رهایی از پیش‌فرض‌ها و

1 historicism

2 phenomenology

ارزش‌داوری‌ها بود. شاید مهم‌ترین رویداد منحصر به فردی که موجب تغییر این نگاه کلی شد فجایع مربوط به جنگ جهانی بود که بر چندی از محققانی که تا آن زمان درگیر مطالعه ادیان شده بودند، تأثیر گذاشت.

در نتیجه، این نیاز به شدت احساس شد که باید در پی رهیافت‌هایی بود که به جلوه‌های معتبر ادیان «دیگر» اجازه می‌دهد تا - فارغ از تحمیل ارزش‌های شخصی محققان - خودشان از خود سخن بگویند. در واقع، نیاز بود تا نقش دین در زندگی بشر به نحو بی‌طرفانه‌ای ارزیابی شود. ازینرو توسط جمعی کوچک از دانشمندان - بیش‌تر در هلند و اسکاندیناوی - به بررسی درباره‌ی کارایی روشی پرداختند که پیش از آن به «پدیدارشناسی دین» شهرت یافته بود (مارتین، ۱۳۹۶ش، ۳۰؛ شارپ، بی‌تا، ۲).

پدیدارشناسان دین، با الهام از نهضتی در فلسفه قاره‌ای با همین نام (البته، بیش‌تر از صرفاً گرایش فلسفی)، در پی آن بودند تا برای همه‌ی جلوه‌های دین در همه‌ی فرهنگ‌ها از روش‌های توصیفی محض استفاده کنند. در این روش‌ها، داوری محققان درباره‌ی اعتبار و صدق داده‌های دینی مورد مطالعه، عمداً به حالت تعلیق در می‌آید که به این امر اپوخه می‌گویند. درواقع هدف از این کار فهم جوهر تصویر واقع در پس هر پدیده دینی است (مارتین، همان‌جا).

باید اذعان کرد که تعریف پدیدارشناسی کار دشواری است و حتی دانشمندی که این واژه را در پژوهش‌های علمی به کار می‌برند، در ارائه‌ی تعریف دقیقی از آن دچار مشکل می‌شوند. چنین به نظر می‌رسد که کمابیش در همه جا برداشتی کلی از این واژه به ذهن متبادر می‌شود که می‌توان آن را تقریباً به معنای «مطالعه همدلانه دین» شمرد (جهت آگاهی از آراء مختلف و تحولات پدیدارشناسی دین، نک: شارپ، بی‌تا، سرتاسر).

به رغم این توضیحات، برخی معتقد اند گرچه پدیدارشناسی در مقابل رویکرد تطوری و تکاملی و برای رهایی از ارزش‌داوری‌ها شکل گرفته است، با رویکرد تاریخی مطالعه ادیان بیگانه نیست و با آن ارتباط دارد. درواقع به بیان آنان پدیدارشناسی روش مستقل و متمایزی است که با دیگر روش‌ها ارتباط دارد؛ اما در خصوص این‌که مرزهای تمایز آن دقیقاً چیست در میان دانشمندان اتفاق نظر وجود ندارد. پدیدارشناسی همواره خواهان آن بوده است که خود را متفاوت از تاریخ دین نشان دهد؛ اما به زعم برخی از پدیدارشناسان کاملاً هم جدای از تاریخ نیست و

ارتباط متقابلی با آن دارد. چنین پدیدارشناسانی معتقد اند که همه داده‌های دینی، تاریخی هستند و امکان ندارد هیچ پدیداری خارج از تاریخش فهمیده شود. در حقیقت از دیدگاه این افراد، پژوهش‌های تاریخی یاری‌دهنده و مکمل پدیدارشناسی هستند (برای تفصیل بحث، نک: زروانی، ۱۳۸۵ش، سرتاسر).

در این میان منتقدانی هم معتقد اند نه تنها پدیدارشناسی دین تاریخی نیست، بلکه عملاً ضدتاریخی است؛ چرا که اولاً، پدیدارشناسی از زمینه خاص تاریخی و فرهنگی کشش‌ها غفلت می‌کند؛ ثانیاً از نظر اولویت و اهمیتی که در روش‌شناسی و هستی‌شناسی‌اش برای ساختارهای عام غیرتاریخی و غیرزمانی قائل است، کاملاً ضد تاریخی است (آلن، ۱۳۷۱ش، ۵۴-۵۵).

در فضای رویکردهای تاریخی به متون حدیثی شیعه، نمونه قابل تطبیق بر این دوگان پارادایمی، اختلاف کتاب مدرسی طباطبایی (استاد دانشگاه پرینستون) با عنوان *مکتب در فرایند تکامل* با کتاب *راه‌نمای ربانی در تشیع نخستین* اثر محمد علی امیر معزی (استاد دانشگاه سوربون) است. با این‌که هر دو به تشیع نخستین می‌پردازند؛ ولی نگاه مدرسی طباطبایی تاریخ فکری است و نگاه امیرمعزی به گفته خودش پدیدارشناسی تاریخی است (نک: امیرمعزی، ۱۳۷۵ش، ۳۰۷، ۳۱۳؛ امیرمعزی، ۱۳۹۷ش، ۴۶) و همین سبب گردیده که دو کتاب تفسیر متفاوتی از متون حدیثی اولیه شیعه ارائه کنند. این تفسیر متفاوت از متون حدیثی نخستین شیعه - به خصوص گزارش‌های رجال کشی و کتب اربعه - در نهایت سبب شده که هر کدام از آن‌ها طحوازه و تصویر متفاوتی از تشیع نخستین ارائه کنند.

مدرسی طباطبایی معتقد است تشیع تا سده ۵، یک جریان اجتهادی و میانه‌رو بود و اندیشه غالبانه در کنار این جریان، به صورت یک حاشیه می‌زیست؛ از سده ۵ به بعد این جریان حاشیه‌ای به جریان اصلی تشیع تبدیل شد و امروزه ما پیرو همان جریان حاشیه‌ای غالبانه هستیم. این در حالی است که امیرمعزی امامیه نخستین را مذهبی باطنی می‌داند. امیرمعزی آیین‌ها و عقایدی که در شیعه وجود دارد را از دید یک شیعه بررسی می‌کند؛ ولی به جای رفتن در میان قبایل اسلامی و شیعی، تشیع نخستین را به مدد متون - به تعبیر خودش حدالمقدور قدیم‌ترین منابع - تاریخی واکاوی می‌کند. در روشی که وی دنبال می‌کند معلوم نیست مرز میان آموزه‌های شیعی در متون حدیثی با آنچه واقعاً در میان جامعه شیعی از لحاظ تاریخی رواج داشته است، چیست.

ب) شکاکیت یا خوش‌بینی در اعتبارسنجی منابع

پژوهشگران مطالعات تاریخی قرآن و حدیث هم‌چنین رویکردهای متفاوتی به منابع صدر اسلام دارند و عملاً دو پارادایم پژوهشی را در این حوزه شکل داده‌اند. وجه افتراق این دو رویکرد در اتکا به منابع داخلی اسلامی یا منابع و شواهد خارج از اسلام است؛ اتکا به منابع داخلی یا منابع و شواهد بیرونی اسلامی، ممکن است منجر به شکل‌گیری نتایج متفاوتی در خصوص فهم صدر اسلام و متون آن شود. دو رویکرد «تجدیدنظرطلبانه/شکاکانه» و «خوش‌بینانه/سنتی» رویکردهای شناخته‌شده‌ای در حوزه منابع صدر اولیه اسلام هستند. تجدیدنظرطلب و سنتی عناوینی است که جویدیت کورن و یهودا نوو بر این رهیافت‌ها نهاده‌اند (نک: Koren & Nevo). هربرت برگ واژگان شکاک و خوشبین را ترجیح می‌دهد، چرا که معتقد است این دو واژه بر خودِ رویکردها متمرکز هستند؛ ولی واژگان تجدیدنظرطلب و سنتی ناظر بر نتایج اند (Berg, 2003, 261).

این دو رویکرد را می‌توان نوعی «برون‌گرایی»^۱ و «درون‌گرایی»^۲ در مطالعه اسلام نیز قلمداد کرد. توضیح این‌که درون‌گرایی و برون‌گرایی اصطلاحاتی هستند که امروزه در حوزه معرفت‌شناسی بحثی محوری محسوب می‌شوند. درواقع ما آن‌گاه معرفت داریم که باورمان موجه است و باور وقتی موجه است که بتوان سیر توجیهی و استدلالی آن را نشان داد. برخی از معرفت‌شناسان، شرایط لازم و کافی «توجیه» را اموری درونی و دسته‌ای دیگر دست‌کم یکی از این شرایط را بیرونی دانسته‌اند (گلشنی منفرد و پورحسن، ۱۳۹۶ ش، ۶). ایده‌آسی درون‌گرایی این است که «توجیه» صرفاً با عوامل و امور درونی انسان محقق می‌شود و برون‌گرایی «توجیه» را مبتنی بر عوامل بیش‌تری می‌داند که بیرونی برای انسان اند (Poston, paragraph 1).

این دو اصطلاح، گرچه اصالتاً فلسفی هستند اما به لحاظ مفهوم کلی اتکا بر عوامل داخلی و بیرونی، می‌توانند بیانگر رویکرد پژوهشگران به منابع نیز باشند. به کار بردن این دو اصطلاح برای رویکرد پژوهشگران به منابع صدر اسلام نیز از این حیث است و صرفاً نحوه نگاه این پژوهشگران به منابع و استفاده آنها، به مثابه آن‌چه در معرفت‌شناسی نحوه اقامه دلیل و توجیه

1 Externalism

2 Internalism

خوانده شد، در این‌جا مدنظر است.

برای نمونه، این دو رویکرد را می‌توان در دو پژوهشگر غربی یعنی ولفسون و فان اس در خصوص احادیث مربوط به صفات خدا پیجویی کرد و به وضوح تمایز آن‌ها در این مسئله را مشاهده کرد. ولفسون غالباً رویکردی «برون‌گرایانه» را برمی‌گزیند و گزارش‌های اولیه مربوط به صفات الهی را به تئوری تثلیث در مسیحیت مرتبط می‌کند، حال آن‌که فان اس برعکس متمایل به بررسی گزارش‌های حدیثی الهیات اسلامی با یک رویکرد «درون‌گرا» است و برای نمونه تلاش می‌کند دیدگاه هشام بن حکم را براساس بافتار درونی احادیث شیعه بررسی نماید (نک: Wolfson, 1976, 143-146; Van Ess, 1991-1997, 373-375).

نکته‌ای که در این‌جا نباید از آن غفلت کرد این است که هر تجدیدنظرطلب و شکاکی — بر طبق تعریف گفته شده — برون‌گرا نیز هست؛ ولی هر برون‌گرایی تجدیدنظر طلب یا شکاک نمی‌تواند باشد. چنان‌که در خصوص مثال پیش‌گفته درباره ولفسون نیز بدین‌گونه است و وی را نمی‌توان تجدیدنظرطلب یا شکاک خواند. هم‌چنین از دیگر سو، هر خوش‌بینی درون‌گراست ولی هر درون‌گرایی الزاماً مبتنی بر خوش‌بینی نیست که در ادامه این مطلب روشن‌تر خواهد شد.

به‌طور کلی، پژوهشگران تجدیدنظرطلب/شکاک معتقد اند از آنجایی که منابع ما در خصوص صدر اسلام یعنی متون عربی موجود در جامعه اسلامی حجم محدودی دارند و دست‌کم مربوط به سده دوم به بعد اند و از همین‌رو محل اعتنا نیستند. این دسته از محققان بر این باورند که این آثار آنچه را که واقعاً رخ داده نشان نمی‌دهند بلکه هم‌نوا با اندیشه‌ها و گفتمان‌های دوره‌های بعد نوشته شده‌اند تا با اغراض و مقاصد آن اعصار مطابق افتند؛ از این‌رو، آنچه واقعاً رخ داده با کنش‌های هدفمند و آگاهانه و ناآگاهانه نویسندگان و مفسران دوره‌های بعدی، آمیخته شده است. حتی به فرض این‌که هسته اصلی این گزارش‌ها، مبتنی بر گفتمان‌های تاریخی مستقلی باشد، تعیین دقیق و استخراج آن گفتمان‌های تاریخی در بیش‌تر موارد ناممکن است.

و نزیرو از پیش‌قراولان تجدیدنظر طلبان می‌گوید ما نمی‌دانیم و شاید هیچ‌گاه نتوانیم دریابیم که واقعاً چه روی داده است؛ همه آنچه مقدور ماست این است که بدانیم از منظر نسل‌های متأخر چه اتفاق افتاده است (ریبین، ۱۳۹۲ش، ۲۰۰). با این حال، تجدیدنظرطلبی یک طیف است؛ لذا همه تجدیدنظرطلبان در شیوه و نتایج یکسان عمل نکرده‌اند. تنها می‌توان گفت محل اتفاق آن‌ها

رویکردشان به منابع صدر اسلام است که آن‌ها را قابل اعتنا و اتکا نمی‌دانند. برای نمونه، افرادی مانند پاتریشیا کرونه^۱ و مایکل کوک^۲ که از شاگردان ونزبرو بودند به نتایج متفاوتی رسیدند که حتی مورد انتقاد خود ونزبرو نیز قرار گرفت (نک: Wansbrough, 1978, 116-117).

کرونه و کوک فرضیه معتبر نبودن منابع صدر اسلام را پذیرفته بودند و جهت حل این مشکل معتقد بودند برای بازسازی صدر اسلام باید از منابع مکتوب هم‌عصر خارج از محدوده اسلام و شواهد مادی هم‌زمان آن یعنی داده‌های باستان‌شناسی، سکه‌شناسی، کتیبه‌شناسی و دیگر سندهای تاریخی استفاده کرد. استفاده از منابع خارج از اسلام به این منظور سبب شد که این دو نتایج متفاوتی به دست آوردند و چنانچه اشاره شد مورد انتقاد بسیاری از جمله ونزبرو واقع گردید. در حقیقت مشکلی که در رهیافت کرونه و کوک وجود دارد این است که میزان این منابع اندک است و اکثراً نیز رساله‌هایی جدلی هستند؛ از این‌رو، قاعداً اطلاعات دقیقی ارائه نخواهند داد (ریبین، ۱۳۹۲ ش، ۱۸۸-۱۸۹).

پژوهشگران سنتی / خوش‌بین این حوزه — برخلاف پارادایم قبلی — داده‌های درونی خود اسلام را معتبر دانسته و از آن‌ها برای بازسازی صدر اسلام و گفتمان‌های آن استفاده می‌کنند. در این جا ظرائف و انشعاباتی وجود دارد که نباید از نظر دور داشت. افرادی نظیر آبوت،^۳ سزگین^۴ و اعظمی^۵ کاملاً منابع روایی اسلامی را موثق می‌دانند و معتقد اند به‌رغم این که نُسخی از دو سده اول به دست ما نرسیده است و آثار مکتوب به جای مانده، از سده‌های سوم و چهارم هستند، خدشه‌ای به اعتبارشان وارد نمی‌شود. این محققان برای اثبات این ادعا، در خصوص یک سنت مکتوب مستمر و اولیه بحث می‌کنند و معتقد اند با اسنادی که به متون یا آثار بزرگ‌تر منسوب می‌شوند، وثاقت آن‌ها تضمین می‌شود ((Berg, 2003, 259). هربرت برگ کسانی را که چنین رویکردی دارند، اسنادگرایان خوانده است.

1 Patricia Crone

2 Michael Cook

3 Abbott

4 Sezgin

5 Azami

در کنار اینها افرادی هستند که در عین این که تا اندازه‌ای برای منابع اسلامی ارزش تاریخی قائلند، بدانها رویکرد انتقادی نیز دارند. این محققان می‌پذیرند که این منابع در فرایند نقل دستخوش تغییراتی شده‌اند؛ ولی تصویر کلی از صدر اسلام چنان که در منابع اسلامی ترسیم شده را درست دانسته و معتقد اند از میان انبوه روایات رسیده، می‌توان به «هسته‌ای تاریخی» دست یافت (آقایی، ۱۳۹۱ش، ۲۸). هربرت برگ رویکرد این دسته از محققان را از آنجایی که به امکان دست‌یابی به حقیقت تاریخی خوشبین هستند، خوشبینانه می‌خواند.

شولر از جمله این محققان می‌گوید: «مراد من از وثاقت آن نیست که ضرورتاً حوادثی که در این روایات توصیف شده‌اند دقیقاً همان‌گونه که توصیف شده‌اند، رخ داده‌اند. ما بایستی شکاف زمانی بین وقوع حوادث و نخستین گزارش‌ها از آن‌ها – که حدود ۳۰ تا ۶۰ سال است – و هرگونه تحریفی را که به سبب جنبه‌های فکری راویان در روایات وارد شده است در نظر داشته باشیم. به رغم چنین عوامل مداخله‌کننده‌ای، می‌توانیم این فرضیه را بپذیریم که چنین روایت‌هایی بر گزارش‌های شاهدان عینی یا دست‌کم بر گزارش‌های معاصران درباره‌ی وقایع مبتنی هستند و تا حدودی خطوط اصلی حوادث واقعی و گاهی اوقات شاید حتی برخی از جزئیات را بازتاب می‌دهند (Schoeler, 2011, 1-2).

۳. پیشنهاد «پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث»

دانستیم که در علوم انسانی وضعیت تعدد پارادایمی در شدیدترین حالت خود است؛ به تبع آن این تعدد پارادایمی را می‌توان در حوزه مطالعات قرآن و حدیث نیز پی جست. بخشی از دلایل این تعدد را می‌توان مربوط به ناتوانی نگاه سنتی در پاسخ به برخی پرسش‌ها و بالطبع ظهور پارادایم‌های جدید دانست؛ شکل‌گیری پارادایم‌های جدید رابطه مستقیمی با ناتوانی پارادایم‌های قبلی در حل مسائل دارد. البته، صرف وجود معماهای حل‌نشده در یک پارادایم، موجب انقلاب پارادایمی نمی‌شود، بلکه به تعبیر کوهن هنگامی که بنیادهای پارادایم هدف قرار داده شود و تلاش‌های اعضای جامعه علمی در برابر این اعوجاجات بی‌تأثیر باشد، انقلاب پارادایمی محقق می‌شود (چالمرز، ۱۳۹۴ش، ۱۱۳-۱۱۵). برخی مواقع مواجه شدن با رویکردها و نتایج متفاوتی که در چارچوب پارادایم سنتی قابل دست‌یابی نبوده است نیز خود به تکاپوهای جدید علمی منجر

می‌شود. از جمله این موارد می‌توان به کارهای میان‌رشته‌ای که انجام می‌گیرد اشاره داشت که در آن‌ها برای حل مسائل سنتی از رویکردهای جدید استفاده می‌شود یا بعضاً از رویکردهای جدید هم‌چون فرصت‌هایی نو و ایجاد فضایی جدید برای تدارک پژوهش‌هایی پویا و تازه بهره گرفته می‌شود. پیشنهاد پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث نیز در واقع براساس این حرکت میان‌رشته‌ای سامان یافته است.

الف) بهره‌مندی از فلسفه علوم انسانی

در این گرایش نو یک چهارچوب مفهومی جدید برای رسیدن به خودآگاهی و پارادایم‌شناسی مطالعات قرآن و حدیث و بازفهمی و تحلیل رویکردهای سنتی و نوین پیشنهاد می‌شود. به نظر می‌رسد جهت پی‌ریزی این حوزه بتوان از منابع فلسفه علوم انسانی و علوم اجتماعی برای دست یافتن به پرسش‌های کلی استفاده کرد و آن‌ها را به نحو مقتضی در مطالعات قرآن و حدیث به کار بست. چرا که در علوم اجتماعی دربارهٔ این ژانر - یعنی فلسفه علوم اجتماعی - کار شده است و منابعی تحت عنوان فلسفه علوم اجتماعی یا پارادایم‌شناسی علوم اجتماعی شکل گرفته‌اند.

توجه به این نکته ضروری است که در این‌جا علوم اجتماعی^۱ در مفهوم اصیل آن اعم از جامعه‌شناسی^۲ است و چیزی نزدیک به خود علوم انسانی است. از این‌رو، کتاب‌های فلسفه علوم اجتماعی تا حد زیادی همان فلسفه علوم انسانی می‌توانند تلقی شوند. حتی برخی مترجمان در زبان فارسی در مقام ترجمه، کتاب‌هایی با عنوان فلسفه علوم اجتماعی را با عنوان فلسفه علوم انسانی ارائه کرده‌اند. برای نمونه، کتاب برایان فی^۳ با دو عنوان متمایز در زبان فارسی ترجمه شده است: یکی *فلسفه امروزی علوم اجتماعی: نگرشی چند فرهنگی* با ترجمه خشایار دیهیمی و دیگری با عنوان *پارادایم‌شناسی علوم انسانی* که مرتضی مردیها آن را ترجمه کرده است و چنان‌که ملاحظه می‌شود مردیها «علوم اجتماعی» را به «علوم انسانی» برگردانده است.

بر این اساس، برای پی‌ریزی پارادایم‌شناسی مطالعات برون دینی و تاریخی قرآن و حدیث می‌توان از مباحثی نظیر اثبات‌گرایی / ابطال‌گرایی، کل‌گرایی / فردگرایی، زاویه دید و... که در

1 Social Sciences

2 Sociology

3 *Contemporary philosophy of social science: a multicultural approach*

فلسفه علوم انسانی و علوم اجتماعی مطرح است، بهره برد. در ادامه خواهیم دید که چگونه می توان از دوگان های بنیادین در فلسفه علوم انسانی برای طرح پرسش های بنیادین مشابه در مطالعات قرآن و حدیث نیز مدد جست.

ب) اثبات گرایی / تفسیر گرایی

گفتمان اثبات گرایی - که پیش تر بدان اشاره شد - مربوط به عصر روشنگری است. اثبات گرایی امر جدیدی نیست و همواره در تاریخ فلسفه وجود داشته است و سلسله جنبان این مکتب را می توان آگوست کنت در سده نوزده دانست. اثبات گرایی به رغم انتقادات و دیدگاه هایی که در تقابل با آن ایجاد شد، کاملاً برکنار نشد، بلکه برخی از مؤلفه های آن در برخی اندیشه ها از جمله فلسفه تحلیلی و سنت علوم عقلی اسلامی (اصول فقه، فلسفه، کلام، منطق و رجال و ...) همچنان ادامه پیدا کرده است.

به نظر می رسد شیوه های استدلال، استنتاج و تحلیل در مطالعات سنتی قرآن و حدیث نیز به لحاظ پارادایمی کاملاً در نوعی رویکرد اثبات گرایانه گرفتار شده است. گرچه مطالعات قرآن و حدیث، ماهیتاً از دسته علوم عقلی اسلامی نیست؛ اما آشکارا شیوه های فهم متن و استدلال کردن در آن متأثر از دانش هایی چون اصول فقه، منطق و فلسفه اسلامی است. دانش هایی که بسیار با فلسفه تحلیلی، هم به لحاظ روش و هم محتوا قرابت دارد.

مراد از تشابه علوم عقلی در تمدن اسلامی با فلسفه تحلیلی صرفاً تشابه پارادایمی از لحاظ محصور دانستن مسیر دست یابی به معرفت از طریق اثبات، آن هم از گونه صلب، سخت و فلسفی - قیاسی و تلاش برای کلیت بخشی، مطلق کردن و فراتاریخی کردن فهم گزاره ها است، و گرنه تمایزهای جدی میان آن دو وجود دارد (برای اطلاعات بیشتر در خصوص ارتباط فلسفه تحلیلی و سنت عقلی مسلمانان، نک: مروارید، ۱۳۹۸ش - الف، سراسر مقاله).

برای نمونه، شیوه ای که رسماً فیلسوفان مسلمان هم چون شیوه درست استدلال - در فلسفه و غیرفلسفه به عنوان شیوه درست اندیشیدن - مطرح می کنند، برهان است. برهان یکی از صناعات خمس و قیاسی مرکب از مقدمات یقینی برای تحصیل نتیجه ای یقینی است. قیاس، صورت برهان، مقدمات یقینی، ماده آن، و یقین حاصل از برهان، غایت آن است. به این ترتیب در برهان، صورت و ماده و نتیجه همه یقینی اند (سلیمان حشمت و قوام صفری، ۱۳۷۶ش، ۲۷۴).

فیلسوفان تحلیلی نیز از قیاس استفاده می‌کنند؛ ولی علاوه بر قیاس، انواع و اقسام استدلال‌های غیرقیاسی و روش‌های احتمالاتی را هم به کار می‌گیرند. نتیجه این است که خروجی فلسفه در نزد فیلسوفان مسلمان باید یقینی باشد، در صورتی که فیلسوفان تحلیلی چنین فکری ندارند و می‌توان گفت تواضع معرفت‌شناختی در فلسفه تحلیلی بیش‌تر است و آن را در مرزی بین جزم‌اندیشی و شکاکیت قرار می‌دهد (مروارید، ۱۳۹۸ش - ب، سراسر سخنرانی).

بنابراین، اگر بخواهیم به یک خودآگاهی از سنت علوم اسلامی - از جمله مطالعات قرآن و حدیث - دست پیدا کنیم در می‌یابیم که اصولاً ذهن‌های عالمان مسلمان بیش‌تر به شکل اثبات‌گرایانه و ارسطویی پرورش یافته است. این امر محدود به حوزه‌های علمیه نیست و حتی در دپارتمان‌های آکادمیک مطالعات اسلامی در ایران (فقه، کلام، فلسفه، علوم قرآن و حدیث، تفسیر و...) پارادایم اثبات‌گرایی به‌طور خودکار شده تسلط یافته و جریان غالب در این دپارتمان‌ها عمدتاً بر اساس علوم سنتی حوزوی و اثبات‌گرایی در حوزه آموزش و پژوهش است.

غلبه نگاه اثباتی بر علوم سنتی اسلامی به خصوص مطالعات قرآن و حدیث عمدتاً فرآیندی ناخودآگاه است. این غلبه، سبب گردیده بسیاری از ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های نوآوری و خلاقیت - که می‌تواند براساس رویکردهای تفسیری و تاریخی در مطالعات قرآن و حدیث فعال شود - وانهاده باقی بماند و هم‌چنین بسیاری از پرسش‌ها - به خصوص از نوع تاریخی - به‌دلیل ضعف پارادایم غالب همچنان بی‌پاسخ باقی بماند.

در کنار این جریان غالب، هستند البته، پژوهشگرانی که برخلاف رویکردهای سنتی اثبات‌گرا و تحلیلی، به دنبال اثبات «درستی و غلطی» گزاره‌های برآمده از قرآن و سنت نیستند، بلکه به جای آن - همان‌طور که در طرح مسئله شرح داده شد - نگاه تفسیری/ تاریخی دارند؛ اینان عمدتاً پژوهشگرانی هستند که در فضای «مطالعات تاریخی قرآن و حدیث» نفس می‌کشند و فعالیت علمی می‌کنند.

فهم دو پارادایم تفسیرگرایی/ اثبات‌گرایی کمک خواهد کرد که بهتر بتوان درباره شیوه فهم و تفسیر منابع نخستین گفتگو کرد؛ هم‌چنین براساس آن می‌توان برخی نقدهای رایج بر شیوه‌های تاریخی فهم قرآن و حدیث را مجدداً ارزیابی کرد. از نمونه این نقدها، مطلبی است که احسان درویشی در رد گلدزیهر مطرح کرده است، وی می‌گوید: «تعمیم نتایج و تناقض در روش از جمله

اشکالات وارد بر گلدزیهر است؛ زیرا افرادی همانند وی یک یا دو حدیث را به لحاظ متنی بررسی کرده و نتیجه به دست آمده را بر تمامی احادیث تعمیم داده است و در واقع با استقرای ناقص به استقرای تام رسیده و این مسئله درست نیست» (درویشی، ۱۳۹۵ش، سراسر گفتگو). هم‌چنین، موارد متعددی از این گونه نقدها در گفتار کسانی که شیوه مدرسی طباطبایی برای فهم احادیث را به نقد کشیده‌اند، به چشم می‌آید.

مثلاً، مجید رضایی در مقاله «تأملی در حدیث و درک عقاید تاریخی» بعد از اشکالاتی که بر مدرسی طباطبایی وارد می‌کند چنین نتیجه می‌گیرد که: «برای آن که تاریخ یک دوره را ترسیم کنیم، نمی‌توان تنها به یک حدیث توجه کرد و بر اساس مفاد آن حکم کرد که در یک دوره طولانی واقعه این گونه بوده است. از یک روایت که واقعه‌ای را نقل می‌کند، اگر به گونه‌ای در آن ذکر نشده باشد که این امر در زمانی طولانی رخ داده است، نمی‌توان استفاده کرد که در دوره‌ای طولانی شرایط این چنین بوده است. اگر هم روایتی دلالت داشته باشد بر این که در دوره‌ای طولانی مسئله‌ای وجود داشته است، باید به روایات متعارض آن نیز توجه کافی شود و سپس با هم جمع صحیح شوند» (رضایی، ۱۳۷۵ش، ۲۶۶).

با این حال، این گونه نقدها در گفتمان مطالعات تاریخی قرآن و حدیث - که تفسیرگراست و نه اثباتگرا - فاقد اعتبار است. چرا که اولاً پژوهشگران حوزه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به هیچ روی ادعای دست‌یابی به نتایج جزم‌اندیشانه و قطعی در کارهای‌شان - آنگونه که پژوهشگران اثبات‌گرا تعبیر می‌کنند - ندارند. ثانیاً، در عمده مواردی که چنین تعمیم‌هایی صورت می‌گیرد می‌توان نشان داد که فهم پژوهشگر از آن تک نمونه، به گونه‌ای است که آن را به رغم تکین بودن دارای دلالت جمعی می‌داند؛ درست همانند روزه‌های کوچک برای فردی زندانی که در سلولی تاریک حبس شده است و همان تک روزه برای این‌که وی روشنایی را به کل فضای بیرون زندان تعمیم دهد، کافی است. یک گزارش ضرورتاً تنها یک گزارش و محدود به الفاظ آن نیست؛ بلکه با توجه به قرائن پیرامون آن گزارش، و حتی خطوط سفید آن (ناگفته‌هایی که از گزارش برداشت می‌شود) می‌توان نتایجی تعمیم‌یافته و البته، در عین حال ظنی را از آن برداشت کرد (گرامی ۱۳۹۶ش - الف، ۵۸-۵۹).

پ) کل‌گرایی / فردگرایی

کل‌گرایی و فردگرایی از مباحثی هستند که در فلسفه علوم انسانی مطرح شده‌اند. طیف وسیعی از آراء مختلف در این دو مسئله مطرح شده است که گاهی کل‌گرایی را به فردگرایی و گاهی فردگرایی را به کل‌گرایی نزدیک‌تر می‌سازد. در این میان افرادی هم هستند که طریق میانه را بر می‌گزینند و این دو را در تعامل با هم می‌بینند (لوکز، ۱۳۸۵ش، ۱۹۵۰).

کل‌گرایان قائلند که هویت افراد به واسطه نیروهای کلان اجتماعی و فرهنگی ساخته می‌شود و اوصاف و خصائل افراد صرفاً تابعی از جایگاه آنان در جامعه یا نظامات معنایی است. از این رو، پدیده‌های اجتماعی باید در سطح کلان و مستقل از خودشان، بدون تقلیل به نظریه‌هایی درباره کشش‌گران شکل‌دهنده پدیده‌های اجتماعی، بررسی شوند. رویکرد کل‌گرایانه در تبیین ساز و کارهای تغییر و تحول اجتماعی براساس نقش افراد، با چالش مواجه است و آن را نادیده می‌گیرد (فی، ۱۳۸۹ش، ۹۸؛ بنتون و کرایب، ۱۳۸۹ش، ۱۷۳).

از آن سو، فردگرایی فرد را بر جامعه مقدم می‌داند (در خصوص انواع فردگرایی، نک: لوکز، ۱۳۸۵ش، سرتاسر). براساس فردگرایی روش‌شناختی، تمام تلاش‌ها برای تحلیل کلان پدیده‌های اجتماعی باید نفی شوند، مگر آن‌که با حقایقی در مورد افراد بیان شوند. همان‌طور که پیش‌تر نیز ذکر شد در این میان هستند افرادی که طریق میانه را بر می‌گزینند و این دو را در تعامل با هم می‌بینند.

یکی از نمونه‌هایی که در مطالعات تاریخی و قرآن و حدیث به خوبی قابل تطبیق بر دوگان کل‌گرایی / فردگرایی است، مبحث شناخته‌شده جریان‌شناسی است. در جای خود نشان داده شده است که مضامین بسیاری از گزارش‌ها و احادیث متقدم براساس گرایش‌های جریانی راویان آن‌ها سامان یافته، گزینش‌شده و نقل شده است. براساس نگاه جریان‌شناسانه، روات گرایش‌های شخصی خود را ضرورتاً نه با جعل و تحریف، بلکه در بسیاری از موارد - رندانه و هوشمندانه - با گزینش روایت‌های خاص - از میان انبوه روایات در یک موضوع - یا با استفاده از ابزار نقل به معنا، وارد مضامینی که انتقال می‌دادند، می‌کردند (برای آشنایی با بحث جریان‌شناسی و نمونه‌هایی در این خصوص، نک: گرامی، ۱۳۹۷ش، سرتاسر؛ همو، ۱۳۹۶ش - الف، ۱۱۴-۱۴۲).

اگر کسی گرایش‌های جریانی راویان یا مؤلفان را بر انتقال مضامین گزارش‌های‌شان مؤثر بداند

به طور خودآگاه یا ناخودآگاه پیش فرضی کل گرایانه دارد. چون پیش ذهنیت وی چنین است که جامعه که راوی در آن رشد یافته است، شکل دهنده هویت و اندیشه های وی است و برای وی سوگیری هایی ایجاد می کند. اما کسانی که در پژوهش های شان توجهی به تأثیر گرایش های جریانی راویان بر مضامینی که نقل می کنند، ندارند یا آن را معتبر نمی شمارند، به طور خودآگاه یا ناخودآگاه پیش فرضی فردگرایانه دارند. از دید آن ها این راویان مستقل از گرایش های شخصی خود صرفاً به نقل تمام آن چیزی که دریافت کرده اند، مبادرت ورزیده اند. در واقع پیش ذهنیت این افراد مبتنی بر فردگرایی فرهنگی - اجتماعی است.

ت) خودآئینی / هم نوع گرایی

خودآئینی^۱ در فلسفه علوم اجتماعی نظریه ای است که می گوید شما باید همان کسی باشید که می خواهید او را بشناسید چون هر فردی تجربه ها و شرایط خاص خود را دارد و تا ما خود او نباشیم - و در حالت افراطی اش - عین آن تجربیات، عین آن مکان، عین آن فرهنگ را زیست نکنیم، نمی توانیم او را بشناسیم. طبق این نظریه فرد فقط می تواند از اعمال، حالات و تجربیات خودش آگاه باشد. البته، نگاه خودآئینی نیز طیفی است؛ مثلاً، اگر ادعا درباره افراد را به گروه فرهنگی فروبکاهیم آن گاه این نظریه رادیکال که «شما بایستی همان کسی باشید که می خواهید بشناسید» تبدیل به این ادعای معتدل تر می شود که «صرفاً فردی از یک گروه معین، می تواند اعضای آن گروه را بشناسد» (فی، ۱۳۸۹ش، ۳۵-۴۰).

در برابر خودآئینی اصل هم نوع گرایی^۲ وجود دارد. هم نوع گرایی بر آن است که تفسیر معنی کنش ها و گفته های دیگران می تواند صورت گیرد و این امر مبتنی بر این فرض است که عقاید آن ها شبیه ماست. در واقع در درک علایق و سیر منطقی ذهن دیگری، تشابه وجود دارد و بر همین اساس امکان فهم دیگری حاصل می گردد. اما این امکان وجود دارد که نحوه ادراک دیگران یا تمایلات آن ها متفاوت با ما باشد، یا از لحاظ منطقی عقاید و امیالی داشته باشند که برای ما عجیب باشند، یا غیر عقلانی رفتار کنند؛ جهت حل این مسئله راجر گرندی^۳ اصل انسانیت را مطرح کرد

1. One-self-ism/ Insider epistemology
2. principle of charity
3. R. Grandy

(همان، ۱۷۳-۱۷۷).

اصل انسانیت می‌گوید عقاید، تمایلات و الگوهای فکری دیگران گاه با ما مشترک هستند و گاه نیستند، در هر دو حالت ما باید قادر به درک این باشیم که چرا و چگونه آن‌ها با ما مشابه یا متفاوت هستند. اصل انسانیت به مفسران دستور می‌دهد که «عدم قابلیت فهم / غیرعقلانی» بودن دیگران را حداقلی کنند. البته، باید توجه داشت که مفهوم قابلیت فهم یک مفهوم ثابت نیست، بلکه سیال است؛ چرا که ممکن است کشش‌ها به روش‌های بسیاری قابل فهم باشند (همان، ۱۷۷-۱۸۱).

بحث‌های این‌چنینی که تا حدودی ناشی از ماهیت چندفرهنگی زندگی اجتماعی - سیاسی معاصر است و بر تفاوت‌های بین مردم تأکید می‌کند (همان، ۴۰)، ظرفیت کاربست در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث را نیز دارد به طوری که این مطالعات می‌تواند با برخی عناصر آن‌ها همگام شود و حتی به نظریه‌ای جدید یا رقیب دست پیدا کند.

از جمله این موارد می‌توان فهم متن احادیثی را ذکر کرد که فاصله زمانی ۱۳-۱۴ قرن با ما دارند. به طبع براساس اصل خودآئینی با چنین فاصله زمانی ما نمی‌توانیم هیچ فهمی از این احادیث داشته باشیم؛ اما برای فهم آنها، می‌توان از ظرفیت‌های هم‌نوع‌گرایی استفاده کرد و سپس براساس اصل انسانیت تلاش کرد تا افق و ذهنیت فاعل شناسای امروزی را حتی المقدور به افق تاریخی مخاطبان این روایات نزدیک کرد تا بتوان فهمی نزدیک‌تر به واقعیت از این روایات ارائه داد.

ذهن اثبات‌گرای کلاسیک عموماً به دنبال شناخت بافت تاریخی و گفتمانی متن نیست و آنچه را که امروزه از متن درمی‌یابد - به زعم افراطی هم‌نوع‌گرایانه خویش - بر این متون تحمیل می‌کند؛ اما ذهنی که تاریخ و تحول فرهنگی - اجتماعی را به رسمیت می‌شناسد تلاش می‌کند براساس پذیرش اصل انسانیت، قابلیت فهم متون صدر اسلام را با داشتن درکی از تنوع و تحولات فرهنگی همگام سازد و از حوزه‌هایی نظیر انسان‌شناسی تاریخی، زبان‌شناسی و... بهره‌گیرد تا به نتیجه دقیق‌تری جهت فهم متن دست یابد.

برای نمونه، در احادیث موارد فراوانی مشاهده می‌شود که ناظر به شخص خاص یا مسئله‌ای خاص نقل شده اما در نگاه فهم کلاسیک آن را کلی و مطلق تلقی می‌کنند. در واقع این گونه افراد توجه ندارند که حدیث معمولاً «قضیه فی واقعه» بوده و جنبه مخاطب آن کم‌تر عمومی است؛ در نتیجه برای فهم این موارد باید گفتمان‌ها، بافت فرهنگی و بسترهای تاریخی این احادیث مورد

واکاوی قرار گیرند. مثلاً، امام باقر (ع) در حدیثی به ابان بن تغلب می‌گوید: «اجلس فی مسجد المدینه و أفت الناس، فإنی أحب أن یری فی شیعتی مثلک» (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ۱۰).

این روایت ممکن است در مراسم عمامه‌گذاری طلبان خوانده شود در حالی که این حدیث یک خطاب عمومی نیست. با بررسی بستر تاریخی این حدیث متوجه خواهیم شد که یکی از مهم‌ترین عناصر حیات امامیه در این دوره، تقیه بوده است که کوششی برای حفظ امام و شیعیان ایشان بود. براین اساس، امام به عده زیادی از شیعیان توصیه کردند که به هیچ وجه اظهارنظرهای عمومی نداشته باشند؛ ولی در این‌جا به‌طور خاص به ابان بن تغلب می‌فرمایند در مسجد مدینه جلوس کند و برای «الناس» (یعنی غیر شیعیان) فتوا صادر کند.

تعبیر امام «فانی احب ان یری فی شیعتی مثلک» گواه آن است که شمار معدودی از یاران ایشان ظرفیت چنین نقش آفرینی را در جامعه داشتند. به خصوص توجه به این نکته که «ابان بن ابی تغلب» شخصیتی متعلق به گفتمان عامه مسلمانان و نه صرفاً شیعی شناخته می‌شد، ضروری است. شیخ طوسی نیز تصریح می‌کند که وی از عامه روایت نقل کرده است و نزد آنان از جایگاه و احترام والایی برخوردار بود، واقعیتی که احتمالاً دلیل اصلی امکان جلوس وی بر مسند افتاء مسجد مدینه بوده است (نک: طوسی، بی تا، ۴۴).

بنابراین، این روایت را این‌گونه می‌توان فهمید که امام در چارچوب راهبرد تقیه‌ای خود از افرادی که می‌توانستند براساس مبانی گفتمان سواد اعظم/ عامه مسلمانان در آن دوره، در امور فقهی و عقایدی مردم مشارکت کنند، استقبال می‌کردند؛ امری که در حیطه مقدرات علمی و درک اجتماعی عمده یاران ایشان نبوده است (درباره تقیه در این دوره، نک: گرامی، ۱۳۹۶ش - ب، ۱۳۲-۱۴۳).

نتیجه

در آکادمی‌های بین‌المللی وضعیت پارادایم‌های شناخته‌شده و ساخت‌یافته در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث نسبت به فضای ایران در حالت شفاف‌تری قرار دارد؛ هرچند در مقیاس بین‌المللی این حوزه نیز، چندان رونقی مشاهده نمی‌شود. به‌طور کلی تا کنون برای تفسیر متون دو پارادایم تاریخی‌گری/ پدیدارشناسی و برای اعتبارسنجی منابع دو پارادایم شکاکیت/ خوش‌بینی شناخته شده‌اند. پیشنهاد این مقاله آن بود که جهت پی‌ریزی پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و

حدیث، مباحث فلسفه علوم انسانی که سنتی شناخته شده در علوم انسانی است، در خصوص نحوه رویارویی با متون قرآن و حدیث به کار بسته شوند.

برای این منظور دوگان‌های بنیادین در فلسفه علوم انسانی نظیر کل‌گرایی/ فردگرایی، خودآئینی/همنوع‌گرایی و اثبات‌گرایی/تفسیرگرایی براساس نمونه‌هایی در مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به کار بسته شدند. از این رهگذر، تلاش گردید تا نشان داده شود استفاده از این دوگان‌های پارادایمی چگونه به فهم بهتر و همینطور دفاع از یا نقد رویکردهای تاریخی در قرآن و حدیث کمک می‌کند.

هم‌چنین بیان شد که جریان غالب در مطالعات قرآن و حدیث به رویکردهای تحلیلی/ اثباتی متمایل‌تر است و جنبه‌های تفسیری/ تاریخی در آن ضعیف‌تر و کم‌تر مورد توجه است. شکل‌گیری خودآگاهی پارادایمی براساس مطالبی که در این مقاله مطرح شد، در نهایت به رفع کاستی‌ها و بهبود مطالعات قرآن و حدیث و همینطور کمک به بازفهمی و کاربست بیشتر رویکردهای تاریخی در این مطالعات منجر خواهد شد.

منابع

— علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- آقای، سیدعلی (۱۳۹۱ش)، «حدیث به مثابه داده تاریخی: مروری بر رهیافت‌های محققان غربی به مسئله وثاقت احادیث اسلامی»، *آئینه پژوهش*، شماره ۱۳۷ و ۱۳۸.
- ۲- آلن، داگلاس (۱۳۷۱ش)، «پدیدارشناسی دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، فرهنگ، شماره ۱۱.
- ۳- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۷ش)، «دین‌پژوهی در مواجهه با فلسفه و تاریخ»، در گفت‌وگو با سید کوهزاد اسماعیلی، *فصلنامه فرهنگی هنری ایوان*، شماره ۳.
- ۴- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۷۵ش)، «ملاحظات دربارۀ یک نقد»، *ایران‌نامه*، شماره ۵۴.
- ۵- بشیر، حسن (۱۳۸۸ش)، *واژه‌نامه روش پژوهش در علوم اجتماعی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- ۶- بنتون، تد و کرایب، یان (۱۳۸۹ش)، *فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.
- ۷- پاکتچی، احمد (۱۳۹۵ش)، *جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر*، تهران، انتشارات فلاح.
- ۸- جلیلی، هادی (۱۳۹۸ش)، مقدمه بر *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا سده بیست و یکم*، اثر ایون شرت ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- ۹- چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۹۴ش)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- ۱۰- درویشی، احسان (۱۳۹۵ش)، «نقد تاریخ‌گذاری احادیث با روش صوری و پیش‌فرض‌های حدسی»، گفت و گوی خبرگزاری بین‌المللی قرآن (ایکنا) با احسان درویشی، ۳۰ مهر،

- قابل‌دست‌رسی در پایگاه اینترنتی ایکننا، دست‌رسی در ۱۱ اسفند ۱۳۹۹ ش.
- ۱۱- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۴ ش)، «تعریف فلسفه مضاف»، *ذهن*، شماره ۶۳.
 - ۱۲- رضایی، مجید (۱۳۷۵ ش)؛ «تأملی در حدیث و درک تاریخی عقاید»؛ *نقد و نظر*؛ شماره ۹.
 - ۱۳- ربیین، اندرو (۱۳۹۲ ش)، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو»، *زبان قرآن، تفسیر قرآن: مجموعه مقالات قرآن پژوهی غربیان*، جان ونزبرو و دیگران، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، هرمس.
 - ۱۴- زروانی، مجتبی (۱۳۸۵ ش)، «تاریخ و پدیدارشناسی دین»، *انجمن معارف اسلامی*، شماره ۶.
 - ۱۵- سلیمان‌حشمت، رضا و قوام‌صفری، مهدی (۱۳۷۶ ش)، مدخل «برهان»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد‌عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، جلد سوم.
 - ۱۶- شارب، اریک، «پدیدارشناسی دین»، ترجمه جواد فیروزی، قابل دست‌رسی در پایگاه اینترنتی ترجمان^۲.
 - ۱۷- شرت، ایون (۱۳۹۸ ش)، *فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا سده ۲۱*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
 - ۱۸- شیرزاد، حسین (۱۳۹۰ ش)، «فرا‌تر از متن: معرفی تطبیقی رویکردهای موجود علوم اجتماعی»، *سوره‌اندیشه*، شماره ۵۰-۵۱.
 - ۱۹- صانعی‌دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۹۴ ش)، مقدمه بر مقدمه بر علوم انسانی، اثر ویلهلم دیتلای، ترجمه منوچهر صانعی‌دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
 - ۲۰- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *الفهرست*، نجف، المكتبة المرتضویه.
 - ۲۱- فی، برایان (۱۳۸۹ ش)، *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 - ۲۲- فی، برایان (۱۳۸۱ ش)، *فلسفه امروزین علوم اجتماعی: نگرشی چند فرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها.

1. <https://iqna.ir/fa/news/3537855>

2. <http://tarjomaan.com/archives/2198>

- ۲۳- کوهن، تامس (۱۳۹۷ش)، *ساختار انقلابهای علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- ۲۴- گرامی، سیدمحمد‌های (۱۳۹۷ش)، «جریان‌شناسی تاریخی و نقش آن در حل تعارض‌های گزارش‌های رجالی»، *رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه*، به کوشش مرتضی سلمان نژاد و سیدمحمد‌های گرامی، تهران: امام صادق (ع).
- ۲۵- گرامی، سید محمد هادی (۱۳۹۶ش - الف)، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای: جستارهایی درباره تاریخ‌نگاری اندیشه در مطالعات اسلامی*، با مقدمه: احمد پاکتچی، تنظیم علی‌رضا دهقانی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده قرآن و عترت دانشگاه آزاد اسلامی.
- ۲۶- گرامی، سید محمد هادی (۱۳۹۶ش - ب)، *نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- ۲۷- گلشنی منفرد، فائزه و پورحسن، قاسم (۱۳۹۶ش)، «بررسی تحلیلی توجیه درون‌گرایانه و برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی سوئین برن»، *ذهن*، شماره ۷۱.
- ۲۸- لوزک، استیون (۱۳۸۵ش)، «فردگرایی: انواع فردگرایی»، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری‌راد، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها: مطالعاتی درباره گزیده‌ای از اندیشه‌های اساسی*، جلد سوم، ویراسته فیلیپ پی. واینر، تهران، انتشارات سعادت.
- ۲۹- مارتین، ریچارد (۱۳۹۶ش)، «اسلام و مطالعات ادیان: مقاله مقدماتی»، ترجمه مهرداد عباسی، *نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان*، چارلز آدامز و دیگران، ویراسته ریچارد مارتین، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت.
- ۳۰- مردیها، مرتضی (۱۳۸۹ش)، مقدمه بر *پارادایم‌شناسی علوم انسانی*، اثر برایان فی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- ۳۱- مروارید، محمود (۱۳۹۸ش - الف)، «فلسفه تحلیلی و سنت علوم عقلی مسلمانان»، *اخبار*، سال بیست و ششم، شماره ۲.
- ۳۲- _____ (۱۳۹۸ش - ب)، *درباره رویکرد تحلیلی به فلسفه اسلامی*، فایل

- صوتی و متن پیاده‌شده سخنرانی در سخنرانی در مؤسسه خانه کتاب، ۱۱ دی، قابل‌دست‌رسی در پایگاه اینترنتی صدانت^۱، دست‌رسی در اسفند ۱۳۹۹ ش.
- ۳۳- معارف، مجید و شایسته‌فر، زینب (۱۳۹۶ ش)، «دیدگاه ینبیل درباره‌ی تاریخ‌گذاری اصطلاح «سنت نبوی» در اواخر سده اول و نقد آن»، *پژوهش دینی*، شماره ۳۵.
- ۳۴- مهرش، فرهنگ (۱۳۸۷ ش)، «گرایش‌های قرآن‌پژوهان شیعی در قبل و بعد از انقلاب اسلامی / الگویی پیشنهادی برای مطالعه و دسته‌بندی»، *کتاب ماه دین*، سال دوازدهم، شماره ۱۳۶.
- ۳۵- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ ش)، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين بقم المشرفه.
- ۳۶- وحید، حمید (۱۳۹۸ ش)، «گفتگوی اخبار با رئیس پژوهشکده فلسفه تحلیلی»، *اخبار*، سال بیست و ششم، شماره ۲.

- 37- Berg, Herbert (2003), "Competing Paradigms in the Study of Islamic Origins: Quran 15:89-91 and the Value of Isnads," *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, ed. Herbert Berg, Leiden, Brill.
- 38- Fay, Brian (1996), *Contemporary philosophy of social science: a multicultural approach*, Blackwell.
- 39- Gleave, Robert (2009), "Recent Research into the History of Early Shiism," *History Compass*, vol. 7.
- 40- Koren, Judith; Nevo, Yehuda (1991), "Methodological Approaches to Islamic Studies," *Der Islam*, vol. 68.
- 41- Poston, Ted, "Internalism and Externalism in Epistemology," in: Internet Encyclopedia of Philosophy².
- 42- Schoeler, Gregor (2011), *The Biography of Mubammad: Nature and authenticity*, tr. Uwe Vagelpohl, ed. James E. Montgomery, New York and London, Routledge.
- 43- Van Ess, J (1991-1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jabrbundert Hidschbra*, vol.1, Berlin/ New York.

1. <https://3danet.ir>

2. <http://www.iep.utm.edu/int-ext>.

- 44_ Wansbrough, John (1978), *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford University Press.
- 45_ Wolfson, H (1976), *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press.