

کاربرد روش‌شناسی استیوارت هیوز در مطالعات اسلام سیاسی

تاریخ دریافت: 90/9/11 تاریخ تأیید: 91/3/23

دکتر یوسف خانمحمدی*

در این مقاله، روش‌شناسی هیوز و کاربرد آن در مطالعات اسلام سیاسی بررسی شده است. روش‌شناسی هیوز یکی از روش‌های تعاملی است که علاوه بر تأکید بر واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی، به ارزش‌های ذهنی و معنوی هم توجه ویژه می‌کند. بر اساس روش هیوز می‌توان درباره جریان‌ها و مکتب‌های سیاسی، اجتماعی و فکری، در بستر جامعه‌ای معین و در زمان مشخص پژوهش نمود. در روش پیشنهادی هیوز، پژوهشگر، سه مرحله را طی خواهد کرد: مرحله اول، بررسی زمینه (سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)؛ مرحله دوم، فرایند (ماهیت و چیستی جریان یا مکتب)؛ و مرحله سوم، نتایج و پیامدها (علمی و عملی). کاربرد روش هیوز به مثابه الگو در موضوع «تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر» نشان داده شده است.

واژه‌های کلیدی: خود آگاهی، سبک تفکر، تاریخ فکری، شناخت.

مقدمه

امروزه روش‌شناسی علوم سیاسی، سه موج مهم را از سرگذرانده است. بر این اساس، در شناخت پدیده‌ها و امور سیاسی سه پارادایم مهم مشاهده می‌شود: پارادایم اول، روش‌شناسی پوزیتیویستی است که تجربه را معیار صحت و سقم امور سیاسی می‌داند. تجربه‌گرایان تنها آن دسته از امور و گزاره‌های سیاسی را دارای اعتبار علمی می‌دانستند که از اموری محقق در جهان بیرونی حکایت کند و هدف از آن دستیابی به معیار دآوری درباره درستی یا نادرستی گزاره‌های سیاسی باشد. (معینی علمداری، 1385: 8)

پارادایم دوم، پارادایم تفسیری می‌باشد که در مقابل پارادایم پوزیتیویستی شکل گرفته است. این پارادایم بر آداب و رسوم، فرهنگ و محتویات ذهنی انسان که بر عملکرد او در جامعه حاکم است، تأکید می‌کند و ابعاد روحی و روانی‌اش را مهم‌تر از ابعاد مادی وی می‌داند. روش‌های هرمنوتیک، گفتمان و جامعه‌گرایی در این پارادایم قرار می‌گیرند.

پارادایم سوم، پارادایمی است که خواهان تلفیق میان عین (در روش‌شناسی پوزیتیویستی) و ذهن (در پارادایم تفسیری) است. برایان‌فی این روش را تعاملی یا تعامل‌گرایی می‌نامد. (فی، 1384: 20)

در پارادایم سوم هم رویکردهای مختلفی وجود دارد. از متفکران مهم در حوزه علوم سیاسی و علوم اجتماعی می‌توان از برایان‌فی، آنتونی‌گیدنز (گیدنز، 1383:) و استیوارت هیوز نام برد. نظریه ساختیابی گیدنز تلاشی در این عرصه است. روش‌شناسی استیوارت هیوز، در تقسیم‌بندی فوق جزو پارادایم سوم قرار می‌گیرد. وی تلاش می‌کند تا با ایجاد تعادل



میان واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی، رویکردی تعاملی به کار گیرد و آثار خویش را بر اساس آن تألیف کند. این روش که با حفظ آرمان‌گرایی به واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی هم به طور جدی توجه می‌کند، به نوعی در آثار متفکران اسلامی، از جمله در نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (طباطبایی، 1368: 142/6) و تفسیر موضوعی شهید محمد باقر صدر (صدر، 1369:) و شهید مرتضی مطهری، به کار رفته است.

بعضی از نویسندگان، وجود تشابه روشی بین متفکران غرب و اندیشوران اسلامی را نپذیرفته‌اند.

نگارنده این ایده را با توجه به نظریه‌های متفکران اسلامی در این خصوص که در ادامه مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد - صواب نمی‌داند. (حقیقت، 1387: 207)

منشأهای فکری استیوارت هیوز

هیوز در سال 1916 م در نیویورک به دنیا آمد. او پس از پایان تحصیلات عالی در آمریکا و دانشگاه‌های هایدلبرگ، مونیخ و پاریس، در رشته تاریخ از دانشگاه هاروارد درجه دکتری گرفت. وی مدتی در دانشگاه براون به تدریس پرداخت و پس از جنگ جهانی دوم به مقام‌های دانشیاری، استادی و ریاست بخش تاریخ در دانشگاه معروف استنفرد رسید. او در سال 1957 م در دانشگاه هاروارد به درجه استاد تاریخ و علوم سیاسی نایل شد. وی مدتی عضو مؤسسه مطالعات عالی دانشگاه پرینستون و نیز مرکز مطالعات عالی علوم رفتاری استنفرد بود و به پژوهش اشتغال داشت. هیوز عضو فرهنگستان هنرها و علوم آمریکا می‌باشد. (هیوز، 1373: 9) وی مکتب 159 فکری خود را تحت تأثیر عصر روشنگری دانسته

است.

من درباره خودم می‌توانم بگویم که گرچه از اتباع امریکا هستم، از لحاظ فکری، تربیت اروپایی دارم و فرهنگ اولیه‌ام انگلیسی - فرانسوی بوده است. منطق دکارت و عقل سلیم لاک و شکاکیت هیوم مدت‌ها پیش از آنکه حتی یک سطر از نوشته‌های این فیلسوفان را خوانده باشم، جزئی از زمینه تعلیم و تربیتم بوده است و طرز تفکر، طبیعتاً متمایل به مسلک «عقلی» است، اما تماس با آلمان و سنت معنوی [یا ایدئالیستی] آن سرزمین، چون از اوایل عمر آغاز شد، جهت‌گیری‌ها و تمایلاتم را عمیقاً دگرگون ساخت. در ایام اخیر، سروکارم در مرتبه نخست با ایتالیا بوده است و از تأثیر قانع کننده و متین گروه هرگز برکنار نبوده‌ام.

امیدوارم که این تأثیرات متضاد باعث ایجاد نوعی از توازن و تعادل در افکارم شده باشد. در من تنشی هست بین تمایل فطری به انصاف و اخلاق انگلیسی و فرانسوی مبتنی بر آدمیت و مرورت و آگاهی بر دام‌های سکر آور، و در عین حال، دستاوردهای بی‌مانند فلسفه نقدی آلمان. من اکنون به این تنش خو گرفته‌ام، ولی بر خلاف میل باطنی، در نتیجه علاقه به تاریخ و تعمق درباره روش تحقیق، به موضعی نیمه طرفداری مسائل شود.

هیوز معتقد است که دخالت دادن احساسات و هیجان‌های گروهی در هر شعبه‌ای از تحقیقات تاریخی بی‌جاست، چه رسد به تاریخ اندیشه‌ها. بنابراین تنها نگرش شایسته، از آن متفکری بی‌غرض و بی‌طرف است که همه جهان را میهن خویش می‌داند. (همان: 20)

در همه آثارم نقطه عطف و پایه‌ای که همه تحلیل‌ها از آن مایه می‌گیرد، عصر روشنگری در سده هجدهم است. موضع من خواسته و



ناخواسته قرن هجدهمی است و معتقدم که همه کم و بیش فرزندان عصر روشنگری هستیم و هر فرد متمدنی از افراد جامعه غرب، چون وارث این سنت انسانی دوپست ساله است، ناگزیر از این منظر درباره جنبش‌های سیاسی و اجتماعی عصر خویش داوری می‌کند. عصری که عقل و دانش را بالاترین قوه آدمی می‌دانست و عزیز می‌شمرد، نمی‌تواند و نباید از یاد برود. باید راهی بیابیم تا نه تنها چهره حقیقی آن عصر را ببینیم، بلکه دوباره در راه روی نیروهای اصلی بگشاییم که موجد آن شدند و به آن شکل دادند. من برای فکری باز و عاری از جزمیت متفکران آن دوران و انعطافی که در کاربرد مفهوم عقل به خرج می‌دادند و درکی که از «حساسیت» و «شور و هیجان» داشتند، اهمیت قائم. (همان: 21)

موضوع اصلی روش‌شناسی هیوز

هیوز (آثار هیوز عبارت است از: آگاهی و جامعه؛ راه فروبسته و هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت الله فولادوند؛ تاریخ معاصر اروپا، ترجمه علی اکبر بامداد.) در آثار خویش به دنبال پاسخ دادن به این پرسش است که انسان چگونه به خود و حیات اجتماعی خود آگاهی می‌یابد و اصولاً علم انسان به خود و اجتماع خود چگونه ممکن است و تفاوت آن با علوم طبیعی چیست؟ اما نویسنده در آثار خویش قصد نداشته است که در این معرکه، از میان آراء گوناگونی که در این باره اظهار شده، یکی را برتری دهد یا خود دیدگاه جدیدی ارائه کند. ابتکار هیوز در این است که این مسئله را در آثارش به صورت تاریخی بررسی کرده است. نویسنده نیز می‌خواهد این نکته را روشن کند که چگونه در میانه دهه آخر قرن نوزدهم و دهه سوم قرن بیستم



میلادی، برخورد اندیشه‌های گوناگون و تأثیرپذیری از جریان‌های مختلف فکری، زمینه‌ساز تصور تازه‌ای از آگاهی بشری شد، نگرش جدیدی به اجتماع و حیات اجتماعی، روحی و سیاسی بشر شکل گرفت و مفهوم جدیدی از علوم اجتماع (یا علوم روحی یا علوم انسانی) پدید آمد که با آنچه پیش از آن رواج داشت و نیز با تصویری که در همان زمان از علوم طبیعی مطرح بود، تفاوت کلی داشت. (معصومی همدانی، 1370: 43)

موضوع آثار هیوز، تاریخ یا جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا مردم‌شناسی و ... نیست، بلکه وی می‌خواسته داستان پیدایش تصور و طرز تفکری را بیان کند که بر همه این علوم کم و بیش تأثیر گذاشته و حتی سرگذشت و سرنوشت آن‌ها را دگرگون کرده است و این داستان را هم نه در فضای تأثیری اندیشه‌های انتزاعی، بلکه در محیط اجتماع و آن هم یک اجتماع خاص، یعنی اروپا و از خلال سرگذشت و اندیشه‌های چند متفکر ممتاز که در پیدایش این طرز تفکر و تصور جدید نقش مهمی داشته‌اند، دنبال کند که از این جنبه، موضوع آثار هیوز تاریخ فکری است. (همان)

مفاهیم محوری تاریخ فکری^۱

تاریخ فکری هر چند غالباً مترادف با تاریخ فکر یا تاریخ اندیشه‌هاⁱⁱ به کار می‌رود و گاه نیز بخشی از آن شمرده می‌شود، با تاریخ فکر تفاوت ظریفی دارد. بدین صورت که در تاریخ فکر، اندیشه‌ها (از علمی و سیاسی و فلسفی و دینی) معمولاً به استقلال و برکنار از محیط و افرادی که آن‌ها را به

i. intellectual history.

ii. history of ideas.

وجود آورده، بررسی می‌شود، ولی در تاریخ فکری، محیط اجتماعی و فردی هم به اندازه خود فکر و گاه بیش از آن، اهمیت دارد؛ به عبارت دیگر، در تاریخ فکر، قهرمانان اصلی داستان مفاهیم فکری‌اند، اما در تاریخ فکری، قهرمانان اصلی افرادی هستند که این مفاهیم را به وجود آورده‌اند یا محیط و دورانی است که این مفاهیم را در دامن خود پرورده است.

بنابراین، نویسنده تاریخ فکری سعی می‌کند که یک دوران را از طریق اندیشه‌های مهم و برجسته آن بشناسد، اما این اندیشه‌ها را باید در وجود مردمانی سراغ بگیرد که علاوه بر اندیشه، گوشت، پوست و استخوان نیز دارند و نیروهای دیگری هم بر وجودشان حکومت می‌کند، و این جنبه‌ها چنان با هم آمیخته‌اند که نمی‌توان آنها را جدا کرد. میان جنبه‌های گوناگون وجود انسان ناسازگاری‌هایی مشاهده می‌شود، به گونه‌ای که حتی در عرصه فکر محض هم کمتر انسانی یافت می‌شود که همه اجزای فکرش با یکدیگر هماهنگ باشند. از سوی دیگر، در کتاب‌ها معمولاً افکار به صورت نظام‌های ساخته شده و هماهنگ عرضه می‌شوند، در حالی که از دیدگاه مورخ فکری، حقیقت امر با این تصویر بسیار متفاوت است. اندیشه‌ها یکپارچه، پیراسته و خالص نیستند، بلکه با بسیاری از عناصر بیگانه، آمیخته و به صورت تکه پاره زاده می‌شوند و تنها بعدهاست که ذهن نظام‌سازی این اندیشه‌های آمیخته و پراکنده را کنار هم قرار می‌دهد و جامه‌ای از تلائم منطقی بر تن آنها می‌کند، به طوری که سرانجام چنین می‌نماید که هر اندیشه‌ای تنها به حکم ضرورت منطقی از اندیشه‌های دیگر زاده می‌شود و میان اندیشه‌ها جز رابطه منطقی، رابطه



دیگری وجود ندارد. (همان: 44)

مشکل نویسنده تاریخ فکری این است که از يك سو باید فریب این کمال و انسجام منطقی را نخورد، زندگی را در پای منطق قربانی نکند و زایش و پیدایش افکار را به صورت زنده و حقیقی آن بازسازی کند و از سوی دیگر باید نشان دهد که فکر چگونه استقلال می‌یابد و با همه تأثیری که در جریان زایش و پرورش خود از عوامل دیگر می‌پذیرد، سرانجام چگونه بر سر پای خود می‌ایستد و بر افکار دیگر مؤثر می‌افتد؟ توفیق در ایجاد تعادل میان دو جنبه مخالف کاری است که از عهده کمتر مورخی بر می‌آید. معمولاً یا مورخ چنان در وجوه انتزاعی اندیشه‌ها غرق می‌شود که از آفرینندگان آنها یا از شرایطی که این اندیشه‌ها را پدید آورده‌اند غافل می‌ماند، و در نتیجه، تاریخ غیر تاریخی می‌نویسد و یا چنان به جزئیات بیرونی مشغول می‌شود که خود افکار را نادیده می‌گیرد و سرانجام به جای تاریخ فکر، تاریخ عمومی یا زندگی‌نامه می‌نویسد. نویسنده تاریخ فکری به حکم ماهیت کار خود ناگزیر است که دائماً میان دو سطح مختلف در رفت و آمد باشد: یکی سطح جزئیات عینی زندگی و محیط این متفکران و دیگری سطح کلیات انتزاعی افکار آنها. او پیاپی از نقش حکایتگر زندگی و احوال قهرمانان خود بیرون می‌آید، همراه آنها به تفکر می‌پردازد، با ایشان بحث می‌کند و دوباره به جایگاه راوی باز می‌گردد. در این سیر مداوم در زندگی و اندیشه يك متفکر و در میان متفکران مختلف، مورخ فکری همواره يك تصویری گریز پا، مبهم و در عین حال واقعی پیش چشم دارد که او را از گم شدن در میان جزئیات باز می‌دارد، و آن «روح زمانه» است. هر چند «نباید فراموش کرد واحد نهایی

مطالعات تاریخی، شخص است»، اما بدون اعتقاد به وجه جامعی که میان جنبه‌های گوناگون شخصیت یک فرد و کوشش‌های پراکنده اشخاص وحدت ایجاد کند، کار مورخ فکری آغاز نمی‌شود و به انجام نمی‌رسد. ملاک‌گزینش او از میان اندیشه‌ها همان چیزی است که روح زمانه‌اش می‌پندارد و حاصل کار و «بالاترین دستاورد» او هم تعیین ویژگی‌ها و حدود آن است. «محدود بودن مطالعه ما به زمان معین و موضوع معین مستلزم این است که چنین روحی وجود داشته باشد. کوشش بر این خواهد بود که ببینیم، لااقل در میان عده‌ای متفکر برگزیده، چگونه باید نگرش‌های مشترکی مشخص کنیم که آگاهی نورسته قرن بیستم از مجموع آن‌ها پدید آمد. (همان)

مفهوم دیگری که در روش‌شناسی هیوز نقش محوری دارد، مفهوم «خودآگاهی» است. به سبب اهمیت این مفهوم، هیوز برای اولین اثر خود عنوان «آگاهی و جامعه» را برگزید.

خودآگاهی

هیوز با اقتباس مفهوم خودآگاهی از برگسون، دو مفهوم مهم دیگر «زمان» و «شناخت» را در ذیل و در ارتباط با آن توضیح می‌دهد.

اساسی‌ترین امر که شاید کلید هر چیز دیگر محسوب می‌شد، توجه به مسئله خودآگاهی و اهمیت ضمیر ناخودآگاه بود. این همان مسئله‌ای است که در عنوان نخستین کتاب برگسون، داده‌های بیواسطه خودآگاهی، به طور ضمنی مطرح شده است. در این کتاب، برگسون میان «حیات روانی سطحی» که منطق علمی بعد، مکان و عدد با آن انطباق می‌یابد و حیاتی که «در اعماق خودآگاهی» وجود دارد و نفس یا «خود» در جریان آن، از منطق خاص خویش



پیروی می‌کند، تفاوت قائل می‌شود. برگسون نتیجه می‌گیرد که مفتاح این قلمرو مرموز و ناپیموده ممکن است در جهان رؤیاها یافت شود و می‌نویسد: «به منظور باز یافتن این «خود» بنیادی، کوشش تحلیلی جدی لازم است». تربیت فلسفی و آموزش حرفه‌ای فروید تقریباً درست عکس برگسون بود، اما برنامه‌ای که برگسون به اجمال تدارک دیده بود، ده سال بعد به دست فروید به اجرا در آمد. (هیوز، 1373: 53) هیوز پس از طرح سابقه بحث خود آگاهی بر این نتیجه تأکید می‌کند که خود آگاهی، تنها حلقه رابط بین انسان، جامعه و تاریخ است.

از دیدگاه هیوز، در دوران بعد از جنگ جهانی دوم، مساعی نسل (1890 - 1920 م) را می‌توان نخستین کوشش برای سازگار شدن با «مفهوم جدید واقعیت» به شمار آورد. کار افراد آن نسل به هیچ روی منحصر به «بازگشت به ایدئالیسم گذشته» نبود؛ گو اینکه البته تعریف مجدد بعضی از اصول معنوی یا ایدئالیستی، منتها به صورتی بسیار متفاوت، یکی از جنبه‌های انقلابی بود که به دست ایشان در اذهان و افکار برپا شد. در فاصله سی سال (1890 - 1920 م) متفکران با ذوق‌تر و آفریننده‌تر به این نتیجه رسیدند که «برداشت‌های گذشته از واقعیت عقلانی» نارساست و اندیشه انسانی باید با واقعیت‌هایی که در یک نظام شسته و رفته نمی‌گنجد، سازش کند. در جریان این سازش، ناگهان «فعالیت ضمیر ناخودآگاه آدمی» برای نخستین بار به بالاترین درجه اهمیت رسید، زیرا چنین می‌نمود که خود آگاهی، تنها حلقه رابطه بین انسان، جامعه و تاریخ است. (همان: 379) در ادامه مفهوم خود آگاهی در روش‌شناسی هیوز مفهوم دیگر مسئله زمان می‌باشد.

مفهوم زمان

مسئله دیگری که با موضوع خودآگاهی نسبت نزدیک داشت، معنای زمان و دیمومت (مدت، استمرار) در روان‌شناسی، فلسفه، ادبیات و تاریخ بود. برگسون بارها به این مسئله بازگشت، زیرا اهدافش تعریف وجود ذهنی بود، در مقابل نظمی که علوم طبیعی بر جهان برونی تحميل می‌کند. این مسئله در عین حال از سویی توجه کرویچه را جلب کرد، چون او می‌خواست تفاوت‌های تاریخ را با علوم [طبیعی] از جنبه کیفیت و روش خاص هر یک معلوم کند، و از سویی دیگر و به صورتی متفاوت، محل ابتلای دانشمندان علوم طبیعی بود که می‌خواستند جهانی فرض کنند که دیگر با قوانین فیزیک نیوتن کاملاً انطباق نداشته باشد.

مفهوم شناخت

مسئله دیگری که بالاتر از مسائل خودآگاهی و زمان بود و هر دو را در بر می‌گرفت، ماهیت شناخت در قلمرو آن چیزی بود که ویلهم دلتای «علوم روحی» می‌نامید. در اوایل دهه 1880 م ديلتاي در صدد برقرار کردن قواعدی برای تفکیک دو زمینه مختلف برآمده بود: نخست، قلمروی که در آن روح آدمی برای یافتن نوعی از فهم درونی در تلاش است؛ و دوم، قلمرو نمادهای خارجی و صرفاً قراردادی علوم طبیعی. در دهه بعد، کرویچه در نخستین نوشته مهم خود، این کار را از سرگرفت. گرچه او به زودی پی برد که راه حل مسئله این نیست که تاریخ از زمره هنرها به شمار رود، اعتقاد راسخ وی به ذهنی بودن شناخت تاریخی همچنان پابرجا بود. معاصران مبتکرتر از کرویچه به تدریج تا سال 1900 م



به این نتیجه رسیدند که برنامه پیشینیان در قرن نوزدهم برای برپا کردن بنای دانش تاریخی و جامعه شناختی از طریق گردآوردن و سنجش صحت و سقم واقعیات پراکنده وافی به مقصود نیست، زیرا با چنین روشی هرگز نمی‌توان به عمق تجربه‌های انسانی نفوذ کرد. به نظر ایشان، امر دایر به انتخاب یکی از دو راه بود: درون‌بینی توأم با هم‌دلی که کروچه در نظریه نوایدئالیستی یا اصالت معنوی جدید، آن را درباره تاریخ مسلم شمرده بود یا قائل شدن به فرض‌های سودمند به مثابه مدلی برای فهم توأم با نقد و سنجش. (همان: 54)

بنابراین، باید نتیجه گرفت که اگر شناخت حال و کار بشر بر چنین شالوده‌های موقتی استوار باشد، بنیاد بحث درباره امور سیاسی باید از بیخ و بن تغییر کند و دیگر آدمی نمی‌تواند به پاسخ‌های سهل و ساده و اطمینان‌بخش اصحاب ایدئولوژی‌های عقلانی 150 سال پیش، اعم از لیبرال‌ها یا دموکرات‌ها و یا سوسیالیست‌ها، اکتفا کند، بلکه باید به حقیقت فرض‌هایی که اساس کردار سیاسی بود، پی ببرد و از آنچه سورل «اسطوره‌ها»، پاره‌تو «مشتقات»، و موسکا «فرمول‌های سیاسی زمان» خوانده بود، پرده بردارد. این‌ها همه ظواهری بود که عده‌ای برای تسهیل کار فراهم کرده بودند و می‌توان فرض کرد که کارگردانان واقعی قدرت واقعیتهای خلاق و خواص سیاسی در پس چنین ظواهر پنهان شده‌اند. از این رو، بحث درباره سیاست، از جلو صحنه به پشت صحنه منتقل شد و گفت‌وگو درباره دخل و تصرف در عواطف نیمه خودآگاه، جای سخنوری در محضر همگان یافت. (همان: 55)

از دیدگاه هیوز، مورخ در تاریخ راستین، مانند ادوار زندگی خود به سر برده، آن را در روح خود احساس می‌کند. تعیین آنچه به وقوع پیوسته و تعبیر و داوری درباره آن امور، همه جزئی از عمل بازآفرینی گذشته به یاری نیروی تخیل است. کروچه بر آن بود که اگر این عمل صورت نگیرد، تاریخ چیزی نخواهد بود جز «وقایع نگاری»، یعنی «تاریخ مرده» که به جای اینکه در فکر و ذهن مورخ تعقل شود، صرفاً روی کاغذ آمده است. (همان: 187)

هیوز، با استناد به مباحث کروچه، لزوم تاریخ‌نگاری را برای برطرف کردن نیاز عملی جامعه امروزمین می‌داند. کروچه در آثار گذشته‌اش تاریخ را ضرورتاً تاریخ «معاصر» وصف می‌کرد و معتقد بود که انگیزه تاریخ‌نگاری، نیازی است که در زندگی عملی به فهم گذشته احساس می‌شود، ولی تحقیق در تاریخ فقط از این جنبه با عمل ارتباط دارد که راه را برای آن هموار می‌کند، اما نه بدین معنا که چاره‌ای برای مسائل علمی به دست دهد، بلکه بدین معنا که منشأ تاریخی معضلات کنونی را روشن سازد، امکانات موجود را برای تصمیم‌گیری توأم با واقع‌بینی نشان دهد و بدین‌گونه ما را به اعمال عقلانی‌تر هدایت کند. (همان: 194)

از نظر هیوز، مهم‌ترین شاخصه تاریخ، روح آزادی‌خواهانه در تاریخ‌نگاری می‌باشد. آیا قضاوت تاریخ صرفاً تعصبات و فرقه‌گرایی‌های کوچک و بی‌ارزش را انعکاس می‌دهد یا بازتاب اصول عالی و عام اخلاقی است؟ اگر قسمت دوم صحیح باشد، ضرورتاً باید نتیجه گرفت که تاریخ‌نگاری ذاتاً «لیبرال» یا آزادی‌خواهانه است. در آخرین اثر بزرگی که کروچه از جنبه نظری نوشت، سرانجام لبّ مطلب را این‌گونه

به زبان ساده و صریح بیان کرد: تاریخ راستین جز تاریخ لیبرال به معنای اعم [یعنی تاریخی که با روح آزادی‌خواهی نوشته شده باشد] چیز دیگری نیست. (همان: 195)

سبک تفکر

از جمله مفاهیم کلیدی که هیوز در روش‌شناسی خویش به کار بسته، مفهوم «سبک تفکر» است. سروکار بیش از آنکه با صورت‌بندی مفاهیم در چارچوب دستگاہ‌ها باشد با چیزی است که می‌توان آن را سبک تفکر نامید. می‌خواهیم هر چه بیشتر بین متفکران اوایل قرن بیستم که از آنها نام بردیم، روابط متقابل برقرار کنیم. تلاش می‌شود که به همانندی ذاتی اندیشه‌هایی پی ببریم که در صورت‌بندی و تعریف، مثلاً بر پایه روان‌شناسی یا اخلاق، ممکن است شبیه به هم نباشند، اما عاقبت شاید اصول مشترکی که می‌توان فرض کرد «سبک» تفکر آن عصر را تشکیل دهند، از این راه آشکار گردند. از این جنبه، آنچه استلزماً از اندیشه‌ها نتیجه می‌شود، غالباً بیش از خود اندیشه‌ها توجه ما را جلب خواهد کرد، موضع بنیادی، ولی نیمه خودآگاه هر متفکر پیش از بیان صریح آن اهمیت خواهد داشت. (همان: 18)

حرکت

سرانجام آخرین مفهوم کلیدی هیوز «حرکت» است. حرکت از درون به برون و از برون به درون، از شعور یا خودآگاهی به سوی جامعه و از جامعه به سوی خودآگاهی، تأثیر و تأثر میان متفکر و محیط را مسلم می‌شمارد، ولی جهش‌های فکری و هنری را نیز دارای بالاترین ارزش و اهمیت تلقی می‌کند. (همان: 8)

به نظر می‌رسد متفکران اسلامی نیز چنین روشی را در حوزه مطالعات اسلامی انجام



داده اند، یعنی در تقابل با روش‌های پوزیتیویستی و روش‌های ایدئالیستی که در ماقبل پوزیتیویسم بر افکار و اندیشه حاکم بوده، فراتر رفته و سعی کرده اند با يك طرح نو از این پارادایم‌های دوئالیستی خارج شوند و به نوعی نظریه تعاملی را تقویت و بین واقعیت‌های اجتماعی عینی و ارزش‌های معنوی ارتباط برقرار کنند. از جمله متفکران اسلامی می‌توان محمدباقر صدر و مرتضی مطهری را نام برد که به صورت عملی در دین‌پژوهی خود، روش تعاملی را به کار بسته اند که در اینجا به اختصار به آن‌ها اشاره می‌گردد.

محمد باقر صدر، نظریه تعاملی را در تفسیر موضوعی به کار برده، یعنی آن «حرکت» از بیرون به درون و بالعکس در این روش کاملاً آشکار است. با تفسیر موضوعی، قرآن به دنیای خارج و واقع پیوند می‌خورد و با زندگی آمیخته و عجین می‌شود، چرا که این گونه تفسیر، از واقعیت خارجی شروع می‌شود و به قرآن خاتمه می‌یابد؛ نه اینکه از قرآن آغاز و به قرآن ختم شود و در نتیجه، کاری جدا از واقعیت و بیگانه از میراث تجربه بشر باشد. تفسیر موضوعی از واقعیت خارجی شروع می‌شود و به قرآن به اعتبار اینکه قیّم و مرجعی است که مفسّر در پرتو آن جهت‌گیری‌های الهی و آسمانی در خصوص آن واقعیت خارجی را تعیین می‌کند، بازگشت می‌کند. اگر قرآن بر حسب موضوعات تفسیر شود، همیشه توانایی «قیّم بودن»، «بازدهی، جوشش و بخشش نو و دائم» و «نوآوری و ابداع» خواهد داشت. (صدر، 1369: 51)

بنابر دیدگاه صدر، با این روش تعاملی، معضلات و مشکلات جامعه به محضر قرآن عرضه، و 171 پاسخ‌های روزآمد دریافت می‌گردد. چنین

پاسخ‌هایی، تحولات سیاسی و اجتماعی را شکل خواهد داد.

مرتضی مطهری نیز فلسفه و لزوم زنده بودن مجتهد در مذهب شیعه را توجه به واقعیت‌های اجتماعی و نیازهای نوپیدا می‌داند:

بدیهی است که مشکلات جامعه بشری نو می‌شود و مشکلات نو، راه‌حل نو می‌خواهد. «الحوادث الواقعة» چیزی جز پدیده‌های نوظهور نیست که حل آنها برعهده حاملان معارف اسلامی است. سرّ ضرورت وجود مجتهد در هر دوره، و ضرورت تقلید و رجوع به مجتهد زنده همین است. وگرنه در یک سلسله مسائل استناد دارد شده، میان تقلید از زنده و مرده فرقی نیست. اگر مجتهدی به مسائل و مشکلات روز توجه نکند، او را باید در صف مردگان به شمار آورد.

(مطهری، 1360: 93)

کاربست روش هیوز در مطالعات اسلام سیاسی

بر اساس روش‌شناسی هیوز که در آثار سه‌گانه‌اش به صورت موفقیت‌آمیزی به کار رفته است، می‌توان درباره جریان‌های فکری جهان اسلام که با رویکرد سیاسی و اجتماعی شکل گرفته‌اند، مطالعه و پژوهش کرد.

روش هیوز، سه مرحله را برای پژوهشگر ارائه می‌دهد: در مرحله نخست، بررسی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی تشکیل یک مکتب فکری که هیوز از آن به «سبک تفکر» تعبیر نموده، چگونگی شکل‌گیری یک فکر خاص را در زمان و جامعه معین بیان می‌کند؛ در مرحله دوم، به ماهیت و چیستی این مکتب می‌پردازد و شاخصه‌هایی که آن را از سایر جریان‌ها و مکاتب متمایز می‌کند، بیان می‌نماید؛ و در مرحله سوم، نتایج و پیامدهای علمی و عملی که از یک جریان فکری یا مکتب ناشی می‌شود، نشان می‌دهد. این سه مرحله را می‌توان چنین

ترسیم کرد: 1. از زمینه‌ها (سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)؛ 2. فرایند (ماهیت مکتب)؛ 3. نتایج (علمی و عملی) که در جامعه ظاهر می‌گردد.

نگارنده، روش هیوز را در رساله «تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر» (خان‌محمدی، 1389) به کار برده است. تفسیر سیاسی قرآن، در ایران معاصر در تقابل با ایدئولوژی‌های سکولار (مارکسیستی و لیبرالیستی) و در دوره شکست مدرنیته‌های ایرانی در قالب مشروطه ایرانی و نوسازی رضاخانی و هم‌زمان با شیوع خرافات و تحجرگرایی دینی و نظام سلطنت شکل گرفت.

تفسیر سیاسی و اجتماعی از قرآن موجب شکل‌گیری ایدئولوژی اسلامی در ایران گردید، در درون ایدئولوژی اسلامی، طرح حکومت اسلامی شورایی و دموکراسی اسلامی به گفتمان غالب تبدیل گردید و سرانجام (در مرحله سوم و نتایج)، انقلاب اسلامی در ایران به وقوع پیوست. بعد از انقلاب هم‌با اتکا به ایدئولوژی اسلامی، مذهب‌ها در رأس نظام اسلامی قرار گرفتند.

نتیجه‌گیری

روش‌شناسی استیووارت هیوز که از روش‌های تعاملی محسوب می‌گردد. سه مرحله را برای پژوهشگر ارائه می‌کند: مرحله اول، زمینه‌ها (سیاسی، اجتماعی و اقتصادی)؛ مرحله دوم، فرایند (ماهیت و چیستی مکتب یا جریان‌های فکری) و مرحله سوم، نتایج و پیامدها (علمی و عملی). بر اساس روش هیوز، مکتب‌ها و جریان‌های سیاسی - اجتماعی که با رویکرد اسلامی، فعالیت‌های علمی و عملی کرده‌اند، بررسی کردیم.



منابع

- حقیقت، سیدصادق، (1387) «نقدهایی مشابه به متن‌هایی متفاوت بررسی متونی در حوزه اسلامی سازی معرفت»، **فصلنامه علوم سیاسی**، سال یازدهم، شماره چهل و سوم، 1387.
- خان‌محمدی، یوسف (1389) **تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر**، رساله دکتری، دانشگاه باقرالعلوم □.
- صدر، شهیدسیدمحمدباقر، (1369) **سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن**، تنظیم جلال‌الدین علی الصغیر، مترجم حسین منوچهری، تهران: مرکز نشر رجاء.
- علامه طباطبایی، محمدحسین، (1368) **اصول و روش رئالیسم**، قم: انتشارات صدرا.
- فی، برایان (1384) **فلسفه امروزی علوم اجتماعی**، مترجم خشایار دیهیمی، تهران: انتشارات طرح نو.
- گیدنز، آنتونی، (1383) **چکیده آثار**، ویراستار فلیب گسل، مترجم حسن چاوشیان، تهران: انتشارات ققنوس، 1383.
- مطهری، مرتضی (1360) **نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر**، قم: نشر عصر.
- معصومی همدانی، حسین (1370)، **سرگذشت اندیشه‌ها**، نشر دانش، سال یازدهم، شماره چهارم.
- معینی علمداری، جهانگیر (1385) **روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- هیوز، استیوارت (1373)، **آگاهی و جامعه**، مترجم عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

تطبيق منهجية استيوارت هيوز في مطالعات الإسلام السياسي

الدكتور يوسف خان محمدىⁱ

درست في هذه المقالة منهجية هيوز و تطبيقها في مطالعات الإسلام السياسي. منهجية هيوز هي منهجية متفاعلة، تركز على القيم الذهنية و الروحية فضلا عن تأكيدها على الواقعيات السياسية - الإجتماعية. طبقا لهذه المنهجية يمكننا أن نقوم بالدراسة في مجموعة محددة و في زمان معين حول التيارات و المدارس السياسية و الإجتماعية و الفكرية.

في منهجية هيوز المقترحة، الباحث يجتاز ثلاث مراحل: المرحلة الأولى هي مرحلة دراسة المجالات (السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية)؛ المرحلة الثانية هي مرحلة العملية (ماهية و هوية التيارات و المدارس) و المرحلة الثالثة هي مرحلة النتائج و الآثار (العلمية و العملية). يعد تطبيق منهجية هيوز عمليا كأسوة في موضوع «التفسير السياسي للقبرآن في بلد ايران المعاصر» و قد جاءت هذا التطبيق في المقالة.

الكلمات الرئيسية: الوعي، نمط التفكير، التاريخ الفكرى، المعرفة.