

عیار پژوهش در علوم انسانی

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»
به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱
شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه
شماره ۹۵۸۶ مورخ ۱۳۹۷/۰۷/۱۷ شورای
اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به
شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۱۱
حائز رتبه «علمی - ترویجی» گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

احمدحسین شریفی

جانشین سردبیر

حسن محیطی اردکان

مدیر اجرایی

حمید خانی

صفحه آرا

روح‌الله فریس‌آبادی

سامانه ارسال و پیگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حسین بستان (نجفی)

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد فتحعلی‌خانی

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیف‌اله فضل‌الهی قمی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی قم

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۴

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

سندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir &
www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com &
noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
 ۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
 ۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
 ۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
 ۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
- عز از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۵. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان می‌باشد و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

درآمدی بر روش‌شناسی خردورزی / ۵

کتاب مختارعلی رضایی / اکبر میرسپاه / محمدعلی محیطی اردکان

روش تفسیری ابن‌برجان در «ایضاح‌الحکمه» / ۲۱

حامد نظرپور

نقش بهره‌گیری از قرائن در روش تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه طباطبائی با تأکید بر آیات اخلاق اجتماعی / ۳۷

کتاب طاهره حاجی رحیمی / محمدعلی محیطی اردکان

مطالعه‌ای موردی در روش‌شناسی پژوهش‌و‌اسازی به‌عنوان یک پژوهش کیفی / ۵۳

سعید بهادری / کتاب سیف‌اله فضل‌الهی قمی

بازآرایی روش‌شناختی نشانه‌شناسی؛ ابزار علمی فهم حقایق پنهان در نمادهای فرهنگی / ۶۷

فهیمه انصاری‌زاده / کتاب سیف‌اله فضل‌الهی قمی

بازپژوهی مفهوم «سیره» در مطالعات شیعه / ۸۵

مهدی مردانی (گلستانی)

۱۰۸ / Abstracts

درآمدی بر روش‌شناسی خردورزی

Marezaei1382@gmail.com

mirsepah@iki.ac.ir

hekmatquestion@gmail.com

کلیه مختار علی رضایی / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

اکبر میرسپاه / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۱۳

چکیده

مقاله حاضر با رویکردی مسئله‌محورانه و با توصیف و تحلیل روش‌شناسی خردورزی به دنبال خردورزی‌ای درست، اصولی و براساس یک اصطلاح، اسلامی است. روشن است که بدون بحث درباره روش شناخت در خردورزی، ابزار خردورزی و مبانی خردورزی نمی‌توان از روش‌شناسی خردورزی سخن به میان آورد؛ زیرا شناخت روش زمانی معنای دارد که اولاً راه شناخت معلوم باشد؛ ثانیاً ابزار شناخت نیز مشخص باشد؛ ثالثاً با توجه به اینکه ممکن نیست روش بدون داشتن پیش‌فرض و مبانی به کار گرفته شود، باید در روش‌شناسی از مبانی خردورزی نیز بحث نمود. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که خردورزی در انواع روش‌های تحقیق وجود دارد؛ هم در روش تعقلی، هم در روش تجربی و هم در روش نقلی و تاریخی. ابزار خردورزی منطبق است که در سه قسمت مفاهیم و تعاریف، گزاره‌ها و قضایا، قیاس و استدلال هویداست. مبانی خردورزی در مبانی معرفت‌شناختی (امکان شناخت، و عدم انحصار شناخت در محسوسات)، هستی‌شناختی (رنالیسم، و انقسام موجود به مادی و مجرد) و انسان‌شناختی (دوبعدی بودن، اختیار، کرامت و خلافت الهی انسان) قابل بحث است.

کلیدواژه‌ها: روش، روش‌شناسی، خردورزی، ابزار خردورزی، مبانی خردورزی.

مقدمه

روش‌شناسی خردورزی به دنبال روشی برای اندیشیدن در جهت ایجاد اتحاد و وحدت بین رشته‌های علمی و بعضاً نشست‌های علمی است. این بحث به علت فقدان روشی واحد در بین روش‌ها که بتواند هم در کثرت مسائل نظری جوابگو باشد و هم در کثرت مسائل عملی، حرکتی مهم و ضروری به حساب می‌آید. به‌راستی روش خردورزی چیست و چگونه می‌توان با وجود مسلک‌های گوناگون از خردورزی سخن گفت؟ اهمیت این بحث هنگامی روشن‌تر می‌شود که واقعیت جهان معاصر را در نظر بگیریم؛ دوران جنگِ پارادایم‌ها یا گفت‌وگوی تمدن‌های پست‌مدرن، که هر کسی احساس این توانایی را در خود می‌پندارد که خود را محق بداند و از تکلیف‌محوری غفلت ورزد و صرفاً منادی پلورالیسم در عرصه‌های مختلف حیات بشری شود که اقتصاد و سیاستش سکولار و لیبرال شده و هنر و جامعه و دینش در کنار سکولار و لیبرال، فدرال و پلورال نیز گشته است. حال آیا نباید میان این کثرت‌های پراکنده که هر کدام داد انا الحق می‌زنند، قدر مشترکی یافت و از همان‌جا شروع نمود؟ آیا این قدر مشترک ما را به تکلیف‌محوری در کنار حق‌محوری نمی‌رساند؟ این قدر مشترک چیست و باید چگونه باشد؟ چگونه باید آن را تحصیل کرد و مبانی و مؤلفه‌های آن کدام‌اند؟ اینها سوالاتی‌اند حول محور خردورزی (قدر مشترک) که در روش‌شناسی خردورزی از آن بحث می‌شود.

در این نوشتار در پی پاسخ به پرسش‌های یادشده، ابتدا به‌طور اجمال به بحث روش‌شناسی می‌پردازیم. ابتدا روش را تعریف می‌کنیم و سپس از آنجا که بعضاً بحث روش‌شناسی با روش تحقیق خلط شده و یکی انگاشته می‌شود، اشاره‌ای به بحث روش تحقیق خواهیم کرد. در ادامه، پس از تعریف خردورزی می‌کوشیم بحث روش‌شناسی خردورزی را در ذیل سه مسئله روش‌شناخت، ابزار و مبانی خردورزی سامان دهیم که این نوع نگاه در روش‌شناسی و بالتبع در روش‌شناسی خردورزی نگاه نوینی به حساب می‌آید. در روش‌شناسی‌های موجود، معمولاً به روش‌شناخت بسنده می‌شود و دیگر به ابزار و مبانی پرداخته نمی‌شود؛ درحالی که با توجه به مباحث مطرح‌شده توسط حکمای مسلمان، روش‌شناسی مبتنی بر اندیشه‌های اسلامی با روش‌شناسی‌های موجود متفاوت است؛ روش‌شناسی‌های رایج صرفاً به مسئله روش‌شناخت می‌پردازند و تحت تأثیر روش‌شناسی مدرن غرب که با ویلهلم دیلتای تبیین شده، از اموری همچون ابزار و مبانی خردورزی غفلت ورزیده‌اند. در روش‌شناسی خردورزی صرفاً از منطق سخن نگفته‌ایم؛ بلکه درباره مبانی و روش‌شناخت نیز بحث کرده‌ایم. در پایان نشان خواهیم داد که خردورزی از حیث روش، عام است و در تمامی روش‌های عقلی، تجربی و نقلی حضوری فعال و پویا دارد. در ضمن نشان خواهیم داد که با توجه به مبانی صحیح خردورزی، تنها آن نوع خردورزی پذیرفتنی است که اسلامی باشد، نه مبتنی بر اندیشه‌های اومانیستی و لیبرالیستی غرب.

۱. مفاهیم

۱-۱. روش‌شناسی

method مرکب از دو واژه meta به معنای «در طول» و odos به معنای «راه»، و در مجموع به معنای «درپیش گرفتن راه» است. براین اساس می‌توان «روش» را به معنای هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود دانست (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۲۹؛ ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴). اگر تحقیق از ماده «حقیقت» مشتق شده باشد، روش تحقیق، فرایندی خواهد بود که بتواند با استفاده از ابزاری انسان محقق را به هدف مطلوبش برساند (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۲۹). توجه به چند مقدمه زیر، منظور از روش‌شناسی و تفاوت آن را روشن تر می‌کند:

مسائل هر علمی مجموعه قضایای آن علم است که البته به مقتضای آن علم باید نقطه واحد و امر جامعی داشته باشند تا مجموعه مسائل یک علم دور محوری واحد گرد آیند و در این صورت، علم (= مجموعه قضایای به هم مرتبط) شکل بگیرد. آن محور واحد و جامع که موضوع مسائل علم است، موضوع خود همان علم تلقی می‌گردد که در این صورت، با توجه به اینکه معیار قرار دادن موضوع بهتر از معیارهای دیگر (غایت و روش)، هدف و انگیزه جداسازی و تمایز علوم را تأمین می‌کند و نیز ارتباط و هماهنگی درونی مسائل و نظم و ترتیب آنها بهتر حفظ می‌شود، تمایز علوم به موضوعات آنها رقم خواهد خورد.

از طرفی به منظور سهولت آموزش علوم و تأمین بیشتر و بهتر اهداف تعلیم و تربیت، چاره‌ای جز انشعاب علوم وجود ندارد. یکی از راه‌های انشعاب علوم، محدود نمودن دایره موضوع است. این راه در جایی مطرح است که رابطه بین موضوع و مسائل، رابطه کلی و جزئی باشد؛ برای نمونه، عنوان جامع و کلی علم طبیعیات، که یکی از اقسام حکمت نظری است، جسم است که با اضافه کردن قیودی مانند بی‌جان، دارای نفس نباتی، دارای نفس حیوانی و... به صورت موضوع علم معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی و... درمی‌آید. روشن است که معدن، گیاه و حیوان، جزئی و از مصادیق جسم‌اند.

عنوان جامع (موضوع) می‌تواند به صورت مطلق و بدون قید، موضوع یک علم عامی واقع شود و نیز همان عنوان جامع می‌تواند به صورت مقید نیز موضوع برخی علوم واقع شود. در مثال پیش گفته، «جسم» عنوان جامع و کلی علم طبیعیات است که با اضافه کردن قیود معدن، گیاه و حیوان موضوع علم مربوط به آن می‌شود؛ یعنی جسم معدنی، موضوع علم معدن‌شناسی، جسم نباتی موضوع علم گیاه‌شناسی و جسم حیوانی موضوع علم حیوان‌شناسی قرار می‌گیرد.

از جمله قیودی که ممکن است به عنوان موضوع اضافه شود، قید «اتلاق» است؛ به این معنا که در آن علم باید از احکامی بحث نمود که برای ذات موضوع، بدون در نظر گرفتن تشخیصات، ثابت بوده و شامل همه افراد موضوع باشد؛ مثلاً در همان طبیعیات، علمی شکل می‌گیرد که موضوع آن جسم مطلق است و «سماط طبیعی» نام دارد که تنها از «جسمیت» صحبت می‌کند و به جسم خاصی مثل جماد یا نبات یا حیوان کار ندارد.

با توجه به مقدمه‌های ذکر شده می‌توان گفت: دانش روش‌شناسی از احکامی بحث می‌کند که برای موضوع آن، (روش)، ثابت و مطلق است و تشخیصات موضوع، مثل روش عقلی یا روش تجربی یا روش نقلی، به‌صورت خاص و مقید در نظر گرفته نمی‌شود. در این علم، اگر از روش تجربی یا عقلی یا نقلی بحث می‌شود، به‌مقتضای قید اطلاق آنهاست؛ یعنی از حیث روش بودن، نه از حیث تجربی یا عقلی یا نقلی بودن.

درباره تفاوت روش‌شناسی با روش تحقیق باید به این نکته توجه نمود: مسائلی که در روش تحقیق بحث می‌شوند - و بیشتر همان روش عقلی، تجربی یا نقلی اند - جزئی از مسائل مطرح‌شده در روش‌شناسی هستند؛ زیرا در روش‌شناسی که مسائل آن اعم از مسئله روش تحقیق است، بسته به آن امری که می‌خواهیم آن را روش‌شناسی کنیم، علاوه بر مسئله روش تحقیق، مسائلی دیگر نیز مطرح می‌شود؛ مانند:

معنای و تعریف آن امر، که در آن از تمایز و قرابت، تقسیم و طبقه‌بندی، ملاک مرزبندی و انشعابات آن بحث می‌شود؛ و احوال آن امر، که در آن از موضوع، مسائل (عوارض ذاتی و عوارض غریب، رابطه موضوع علم و موضوع مسئله علم) و مبادی (مبادی تصویری و تصدیقی، اصول متعارفه و اصول موضوعه، مبادی تصدیقی عام (بدیهیات، مثل اصل علیت) و مبادی تصدیقی خاص آن امر) بحث می‌شود (ر. ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۹۵ و ۴۱۳).

۲-۱. خردورزی

خردورزی ترجمه فارسی مصدر جعلی عقل (عقلانیت) یا ترجمه تعقل است. خردورزی یا تعقل یا به‌کارگیری عقل به‌عنوان یک ابزار جهت راهیابی به حقیقت، مهم‌ترین کار ذهنی بشر است و از آنجاکه کارهای عملی انسان بر اندیشه مبتنی است، شاید بتوان گفت، خردورزی بارزترین چیزی است که بشر به دست می‌آورد (ر. ک: جعفری هرنندی، ۱۳۸۵، ص ۳؛ ربیع نتاج و مهدوی، ۱۳۹۳، ص ۵۳-۶۶).

۲. روش‌شناسی خردورزی

با توجه به مطالب پیش‌گفته به‌نظر می‌رسد که خردورزی یک روش است برای فهمی خاص، اما اینکه آن فهم چیست، چگونه است، چگونه حاصل می‌شود، ابزار حصول آن کدام است، و سؤال‌هایی از این قبیل، در روش‌شناسی خردورزی مورد بحث قرار می‌گیرد و پاسخ داده می‌شود. در ادامه، مهم‌ترین مباحث مربوط به روش‌شناسی خردورزی را در سه دسته روش شناخت در خردورزی، ابزار خردورزی و مبانی خردورزی طبقه‌بندی می‌کنیم و توضیح می‌دهیم:

۲-۱. روش شناخت در خردورزی

روش‌های شناخت به‌طور کلی عقلی، تجربی، نقلی و شهودی‌اند؛ زیرا روش تحقیق هر علمی باید متناسب با طبیعت آن علم و مسائلش باشد. با توجه به انحصار علوم در چهار دسته مزبور، روش تحقیق در علوم نیز به غیر از این چهار روش نخواهد بود. البته چون روش تحقیق شهودی که متناسب با علم شهودی است، تجربه‌ای باطنی و درونی

است، علم و روش شهودی از طریق توسعه در معنای تجربه، به علم و روش تجربی فرو کاسته می‌شود و از این رو، روش تحقیق معمولاً در روش‌های سه‌گانه تجربی، نقلی و عقلی خلاصه می‌شود.

گفتنی است روش شناخت خردورزی خود معنایی عام و گسترده دارد که همه روش‌های پیش‌گفته را دربر می‌گیرد؛ از این رو، می‌توان گفت: خردورزی خودش شیوه‌ای برای فهمی خاص است که هم در روش عقلی نقش دارد، هم در روش تجربی و هم در روش نقلی؛ در نتیجه، روش تحقیق خردورزی، روشی تحلیلی - ترکیبی خواهد بود؛ یعنی در خردورزی - همچنان که در بندهای ۱ و ۳ اشاره خواهد شد - همه حیث‌های یک مسئله مورد توجه قرار می‌گیرد و این‌گونه نیست که تنها به یک حیث عقلی یا تجربی یا نقلی مسئله توجه شود.

۱-۲. روش‌شناسی خردورزی در علوم عقلی

هر علمی از مجموعه قضایای به هم مرتبطی که خاص آن علم است، تشکیل می‌شود. قضیه گونه‌ای علم حصولی است که با حکم همراه است. «حکم» فعالیت عقلانی است؛ لذا علوم عقلی از آنجا که مجموعه قضایای به هم مرتبطی هستند، عقلی‌اند. این نوع از علوم ویژگی ممتاز دیگری نیز دارند که شاید بتوان گفت علت اصلی اینکه آنها را عقلی می‌نامیم، همین ویژگی دوم است. با کمی دقت در قضایای این نوع از علوم، متوجه می‌شویم مفرداتی (مفاهیم و تصورات) که برای تألیف قضایا در این علوم استفاده می‌شود نیز عقلی‌اند. یک واقعیت خارجی پس از اینکه با یکی از حواس ظاهر یا علم حضوری درک شود، عقل آن را تجرید می‌کند و از آن یک مفهومی کلی می‌سازد که آن مفهوم کلی را مفهوم عقلی می‌نامند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹ و ۱۸۴؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، درس ۱۴ و ۲۵؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۴ب، ص ۳۵۹؛ مصباح و محمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۰). در قضایایی که در علوم عقلی به کار برده می‌شوند از این مفهوم عقلی استفاده می‌شود. در نتیجه در این‌گونه از علوم، نه تنها حکم قضیه، بلکه مفهوم محمول و یا مفهوم موضوع محمول نیز در گرو عقل و تحلیل عقلی است و شاید وجه اینکه می‌گویند «روش تحقیق مسائل علوم عقلی، عقلی است»، همین باشد که هم مفردات این علوم از تحلیل عقلی به دست می‌آیند و هم مرکبات، یعنی قضایا و تصدیقات این علوم.

۲-۱-۲. روش‌شناسی خردورزی در علوم تجربی

در آنجایی که روش تحقیق مسئله تجربی است، مفاهیم و مفردات به کاررفته حسی و تجربی‌اند؛ اما روشن است در آنجا نیز خردورزی نقشی اساسی را ایفا می‌کند. توضیح آنکه، هرچند ممکن است در روش تجربی، موضوع یا محمول مسئله تجربی باشد، اما تصدیق و حکم در قضایای تجربی از آن عقل است؛ لذا در همان علوم تجربی می‌بینیم که بحث خطا در حس مطرح می‌شود و روشن است که تبیین خطا به عهده عقل و خرد است و در اینجا تحلیل و تبیین و حکم کردن کار عقل است؛ و شاید از همین باب است که در علوم تجربی، دست‌نیاز، دانشمندان را به تدوین دروس،

علوم، رشته‌ها و گرایش‌هایی همچون فلسفه علوم تجربی کشانده است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۴ الف، فصل ۳ و ۴؛ حبیبی و شجاعی شکوری، ۱۳۹۱، درس ۴؛ راین، ۱۳۶۷، پیشگفتار مترجم؛ سروش، ۱۳۸۸، مقدمه مترجم). نکته دیگر اینکه حتی مفاهیم این‌گونه قضایا نیز کلی‌اند؛ مفاهیمی مانند جسم، الکترون، پروتون و...؛ لذا چه بسا به‌نظر رسد که تفاوت علوم تجربی و علوم عقلی در شکل و اقسام مفاهیم به‌کاربرده‌شده در آنها باشد؛ مثلاً در علوم تجربی غالباً از مفاهیم ماهوی و در علوم عقلی مفاهیم ثانوی (مفاهیم منطقی و فلسفی) به‌کار گرفته می‌شود.

۳-۱-۲. روش‌شناسی خردورزی در علوم نقلی

خردورزی در علوم نقلی در دو قسمت کلی خود را نمایش می‌دهد: الف) خردورزی در خود «نقل»؛ ب) خردورزی در روش نقلی. از آنجاکه استفاده کردن از عقل - در هر دو قسمت یادشده - بدون روش میسر نیست، خود استفاده از عقل را که مدیون یک روشی است، روش‌شناسی خردورزی نامیده‌ایم. توضیح دو قسمت خردورزی در علوم نقلی بدین شرح است:

الف) روش‌شناسی خردورزی در خود نقل

اگر روش تحقیق یک مسئله نقلی باشد، باید نقل را مورد توجه قرار داد و تحقیق نمود که آیا این نقل، اعتبار سندی و دلالتی دارد یا خیر؟ و از طرفی، هنگام تعارض بین اعتبار سند و اعتبار محتوا کدام یک برتری دارد؟ این‌گونه بررسی‌ها را خردورزی در نقل می‌نامیم. در کتب روایی هم بابی با همین عنوان وجود دارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، باب ۲۶؛ فضلیت تدبیر در روایات: ح ۱۱۶؛ همان، باب ۲۹؛ اختلاف در روایات: ح ۷۲؛ همان، باب ۲۱؛ آداب روایت: ح ۲۵). به دلیل همین حیثیت خردورزی در روایات است که علومی نظیر رجال و درایه شکل گرفته‌اند.

ب) روش‌شناسی خردورزی در روش نقلی

خردورزی پیش‌گفته، خردورزی در خود روایات بود؛ اما خردورزی متناسب با روش نقلی در سه مسئله قابل طرح و بحث است: ۱. حکم در قضایای نقلی؛ ۲. مفاهیم استفاده‌شده در قضایای نقلی؛ ۳. نقل به‌مثابه یک استدلال عقلی. روشن است که حکم کردن در قضایای نقلی و تاریخی، همچون دیگر قضایا، کار عقل است؛ علاوه بر اینکه در این علوم از مفاهیم کلی استفاده می‌شود که درک این نوع مفاهیم کار عقل است. همچنین خود نقل به‌عنوان یک روش معرفتی، نوعی استدلال است که در آن آمیزه‌ای از خردورزی وجود دارد. محض نمونه، در نقل می‌گوییم: «فلانی به من خبر داد. فلانی مورد اعتماد است. پس به او اعتماد می‌کنم و خبرش را تصدیق و تأیید می‌نمایم». این فرایند استدلال است که از نحوه چینش مقدمات تا نحوه انتخاب محتوای مقدمات، سراسر خردورزی است.

ج) نتایج روش‌شناسی خردورزی در علوم نقلی

با توجه به مباحث پیش‌گفته درباره خردورزی در روش نقلی، نتایج زیر را می‌توان مسلم دانست:

یک. تعارض بین دو معرفت قطعی منتفی است

ممکن نیست دو معرفت یقینی و قطعی با هم تعارض داشته باشند؛ زیرا یقینی بودن معرفت به این معنای خواهد بود که واقع همین است که این معرفت یقینی از آن خبر می‌دهد؛ در نتیجه اصلاً معرفت دیگری نمی‌تواند منعقد شود؛ بر فرض اگر منعقد شود، لازمه‌اش اجتماع و ارتفاع نقیضین خواهد بود که محال است.

دو. جمود اخباری‌گری راجع به نقل منتفی است

اگر خردورزی در تمام روش نقلی هویدا و جاری است، دیگر جایی برای روایات بسندگی و کنار گذاشتن عقل باقی نمی‌ماند. توضیح آنکه وقتی فرقه معتزله در اواسط قرن دوم هجری برای مقابله با مجوسیان، یهود، نصارا و دهری‌مذهبان وارد معركة علوم عقلی گشت و مسائل مهمی را مانند عدل، توحید، اختیار، جبر، نفی رؤیت، خلق قرآن، کلام لفظی و نفسی، قدم و حدوث، مورد دقت عقلی قرار داد، در این میان بود که *ابوالحسین بن علی بن اسماعیل اشعری*، که تا سن چهل سالگی به عقیده اعتزال بود، در مسئله حسن و قبح عقلی علم مخالفت برداشت و مکتب جداگانه‌ای تأسیس کرد. او اساس کار معتزلی را باطل دانست و بنای کار خود را بر نقل استوار کرد و در تمام اصول عقاید به مخالفت با معتزله برخاست. این‌گونه شد که تعقل و تعبد مقابل هم قرار گرفتند و این مقابله ادامه یافت. در میان اهل تسنن، قیاس/بوحنیفه تجلی معتزلی بود و حنبلی‌ها، ابن‌تیمیه، وهابیت و داعش ظهور اشعری‌گری را به تصویر می‌کشند؛ و در میان شیعیان می‌توان بحث حسن و قبح عقلی را که در فقه توسط اصولیان و مجتهدانی همچون *آیت‌الله وحید بهبهانی* و *شیخ انصاری* مطرح گشته، به‌نوعی متأثر و مرتبط با جریان معتزلی دانست و ایجاد مکتب اخباری توسط *میرزا محمد استرآبادی* و شاگردش *ملازمین استرآبادی* در اوایل صفویه را نیز به‌نوعی متأثر از مکتب اشعری دانست؛ اصولیون چون به عقل بها می‌دهند، صرفاً از حیث توجه به عقل، شبیه معتزله‌اند؛ اما روشن است که شیعه خود را تفویضی نمی‌داند؛ و از طرفی اخباریون شیعه خود را مدیون اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام می‌دانند و اصلاً با اشاعره قابل مقایسه نیستند و تنها در اینکه از عقل استفاده نمی‌کنند، شبیه اشاعره و شاید متأثر از آنها هستند (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۵۹۵-۱۶۳۱؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۷۰۴-۷۲۲).

خلاصه آنکه، در هر صورت وقتی پای خردورزی در میان باشد، حقیقت مشخص شده و اشعری و اخباری محکوم گشته و مجبور به پذیرش عقل می‌شوند.

سه. عقل صرفاً مفتاح، منتفی است

نتیجه دیگری را که می‌توان متفرع بر ورود تمام‌نمای خردورزی در روش نقلی دانست، بطالان اعتقاد به عقل صرفاً مفتاح است؛ عقلی که فقط در ابتدای شرع و نقل اعتبار دارد و در ادامه دیگر اعتبار ندارد؛ عقلی که تنها نقش مُحدِث بودن را دارد و مبقی نیست؛ عقلی که به محض ارائه راه، خود کنار می‌رود و دیگر سکوت می‌نماید و بقیه امور را در دست روایات یا

دین می‌سپرد: «میزان در کشف حقایق، عقل فطری است و به اصطلاح در حدود مستقلات عقلیه. عقل، حجتی است قطعی و آن‌گاه که به وسیله همین عقل فطری به مکتب وحی راه پیدا کرده و به خداوند و رسالت معتقد شدیم، میزان همان مکتب وحی خواهد بود که باید در آن تدبر نموده و از آن بهره‌مند شد» (سیدان، ۱۳۸۱، ص ۱۹).

اما با توجه به اینکه عقل و خردورزی در تمام نقل جا دارد و اصلاً نقل بدون خردورزی پا نمی‌گیرد، وجهی برای این سخن نیز نمی‌ماند که عقل فقط مفتاحش خوب است. مگر دین جدای از عقل است؟ مگر عقل جدای از دین است؟ ما سازگاری کامل بین این دو می‌بینیم؛ بلکه با دقت و ظرافت عقلی عقل و دین دو رویه یک سکه خواهند بود. لذا عقل همیشه و همواره در کنار دین بوده و دین نیز همیشه و همواره در کنار عقل؛ تا مبدا عقل به بلندپروازی‌هایی که در اثر گرایش‌های نفسانی برایش پیدا می‌شود، منحرف شود و به عقل افراطی راسیونالیستی یا عقل خشن و قدرت‌گرایی معطوف به اراده نیچه‌ای یا عقل فاشیستی و آنارشستی سکولار تبدیل شود. خردورزی در روایات به همین معناست.

ما دنبال خردورزی اسلامی هستیم؛ خرد و عقلی که مقابل دین نیست، بلکه خود یکی از منابع دین است؛ نه خردورزی مقابل ایمان منظور است و نه مقابل تجربه و نه خردورزی تجربیدی ریاضی و برهانی و فلسفی، بلکه خردورزی‌ای منظور است که خود در کنار نقل و روایت از ابزار فهم دین و از منابع دین به حساب می‌آید. پس خرد و عقل در این نوشتار، نه میزان دین است که با نگاهی افراطی به عقل هر چیزی را که عقل نتواند بر آن استدلال و برهان بیاورد، از دین خارج می‌کند و نه صرفاً مفتاح دین است که با نگاه تفریطی نقش عقل را فقط در ورودی دین می‌داند؛ بلکه مراد از عقل، عقل مصباح است که همچون نقل برای فهم دین آمده، نه اینکه مقابل دین و شریعت باشد. چنین عقلی در تمامی حوزه‌های علم و عمل وجود دارد؛ از عقل نظری الهی، ریاضی و طبیعی گرفته تا عقل عملی اخلاق و منزل و سیاست (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۵؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۹، فصل ۸). این عقل همان امر واحدی است که مدار هر گونه کثرتی است که اگر بخواهد از حقیقت بهره‌ای ببرد و خود را نمایش دهد، مدیون این عقل و فهم است؛ همان عقلی که مرحوم کلینی *اصول کافی* را با آن شروع می‌کند و آن را محور و معیار در امور می‌داند: «و أول ما أبدأ به و أفتتح به کتابی هذا کتاب العقل... إذ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار و به يحتج و له الثواب، و عليه العقاب» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

۴-۱-۲. رابطه روش خردورزی با روش‌شناسی

روش خردورزی صرفاً به عقلی بودن یا نقلی بودن یا تجربی بودن نیست، بلکه روشی تحلیلی - ترکیبی است و نشان از این امر دارد که خردورزی در همه جای این مسائل مختلفی که با روش‌های مختلف تحقیق می‌شوند، حضور دارد. این مطلق قرار دادن روش خردورزی مقتضای بحث روش‌شناسی است. روش‌شناسی علم مطلق است که کار به تجربه خاص، نقل خاص و عقل خاص ندارد؛ بلکه لایشرط از قیود تجربه، نقل و تعقل بحث

می‌کند. در روش‌شناسی خردورزی نیز نمی‌خواهیم صرفاً از روش تجربه محض یا نقل محض یا عقل صرف بحث کنیم. در خردورزی یا روش خردورزانه، باید به همه جنبه‌ها و حیث‌های یک مسئله توجه نمود.

۲-۲. ابزار حصول خردورزی

براساس نکته‌ای که در بحث روش‌شناسی و رابطه‌اش با خردورزی بیان کردیم، باید برای این امر عام و مهم که در همه علوم یافت می‌شود، قوانینی را تدارک دید و روشی را برای خردورزی ارائه داد. در بین علوم، این وظیفه مهم بر دوش علم منطق نهاده شده است. منطق قانون تصحیح تفکر و خردورزی را در سه بخش «تصور مفردات علوم»، «قضایا و تصدیقات علوم» و «استدلال‌سازی برای علوم» ارائه می‌دهد. بنابراین، خردورزی را در هر کدام از بخش‌های مزبور به شرح زیر توضیح می‌دهیم.

۲-۲-۱. خردورزی در بخش تصورات علوم

علوم از مجموعه مسائل مرتبط به هم تشکیل می‌شود؛ مثلاً علم پزشکی دربارهٔ مجموعه مسائلی که مربوط به بدن است، بحث می‌کند. مسئله هر علمی قضیه‌ای است که از موضوع و محمول و رابطه آن دو با هم تشکیل شده است. قضیه «راه مبارزه با بیماری، درمان و پیشگیری است». را در نظر بگیرید. موضوع آن «راه مبارزه با بیماری» و محمول آن «درمان و پیشگیری» است که هر دو، مفاهیم و تصوراتی‌اند که منطق برای آشنایی با آنها راه «تعریف» را پیشنهاد می‌دهد. براین اساس، ابتدا باید با مفاهیم و تصورات به اصطلاح، مفردات علوم، آشنا شد تا بتوان به ارتباطات بین آنها حکم نمود. در منطق بابی به اسم کلیات خمس مطرح است که در واقع فن تعریف مفردات را آموزش می‌دهد و می‌توان آن را به صورت چکیده این‌گونه بیان نمود: هر محمولی نسبت به موضوعش، یا ذاتی و مقوم اوست یا عرضی و غیرمقوم. اگر ذاتی باشد، یا تمام ذات موضوع است که در این صورت، «نوع» نام دارد؛ مانند: «احمد انسان است» که انسان تمام ذات احمد است؛ یا محمول، بعض ذات موضوع است که در این صورت، یا بعض مشترک آن است که «جنس» نامیده می‌شود؛ مانند: «انسان حیوان است»؛ یا محمول ذاتی بعض مختص موضوع است؛ مانند: «انسان ناطق است» که فصل نامیده می‌شود؛ و اگر محمول غیرذاتی موضوع باشد، «عرضی» نام دارد که اگر خاص موضوع باشد، «عرض خاص» نام دارد؛ مانند: «انسان پزشک است»؛ و اگر خاص موضوع نباشد، «عرض عام» نام دارد؛ مانند: «انسان متحیز است».

۲-۲-۲. خردورزی در بخش تصدیقات علوم

روشن است که قضیه زمانی شکل می‌گیرد که معرفتی تصدیقی داشته باشیم؛ مثلاً همان قضیه فوق زمانی شکل می‌گیرد که بتوان به ارتباط بین موضوع (راه مبارزه با بیماری) و محمول (درمان و پیشگیری) حکم نمود و آن رابطه را پذیرفت؛ یعنی زمانی معرفت حاصل می‌شود که بتوان آن را تصدیق نمود. اینکه معرفت تصدیقی چیست و شرایط حصول

آن کدام است، به عهدهٔ منطق در باب قضایاست که بعضاً باب تصدیقات نیز نامیده شده که می‌توان آن را این‌گونه خلاصه کرد: قضیه یا از یک واقعیت محقق خبر می‌دهد که حمله نام دارد یا از یک واقعیت مفروض که شرطیه نام دارد؛ و هر کدام از آنها نیز به‌حسب موضوع و محمول یا مقدم و تالی یا به‌لحاظ موجه بودن یا سالبه بودن دارای اقسامی خواهند بود؛ مثلاً حملهٔ موجه به خارجی، ذهنیه و حقیقه تقسیم می‌شود یا مثلاً به‌لحاظ ذات موضوع تقسیم به شخصی، طبیعی، مهمله و محصوره می‌شود یا شرطیه به متصله و منفصله و هر کدام به لزومیه (در منفصله، عنادیه نام دارد) و اتفاقیه تقسیم می‌شود و منفصله تقسیم دیگری نیز دارد که حقیقه، مانع‌الجمع و مانع‌الخلو است.

۲-۲-۳. خردورزی در بخش استدلال‌سازی علوم

هر قضیه‌ای که علوم از آن استفاده می‌کند، باید اثبات شده باشد؛ حال یا در همان علم یا در علوم دیگر. اثبات اینکه یک قضیه چگونه است و به چه شیوه‌هایی انجام می‌شود و هر شیوه‌ای چقدر معتبر است و...، مسائلی‌اند که در باب قیاس و صناعات خمس علم منطق بحث می‌گردد و گاه ذیل همان باب تصدیقات آورده می‌شود. توضیح آنکه در منطق، استدلال از دو حیث کانون توجه است: از حیث صورت و از حیث ماده. از حیث صورت - که به اسم باب قیاس مطرح می‌شود - دربارهٔ استدلال مباشر (احکام قضایا) و غیرمباشر (قیاس، استقرا و تمثیل) بحث می‌کند و بررسی استدلال از حیث ماده، در قسمت صناعات خمس بحث می‌شود؛ به این صورت که استدلال شکل گرفته بسته به درجهٔ تصدیق و پذیرش قضایی که در آن استفاده کرده‌ایم، متفاوت می‌شود. اگر مقدمات و قضایای استفاده‌شده در استدلال، یقینیات باشد، برهان است؛ اگر مشهورات و مسلمات باشد، جدل می‌باشد؛ اگر مقبولات باشد خطابه است؛ اگر موهومات باشد، مغالطه و اگر مخیلات باشد، قیاس شعر خواهد بود.

۲-۳-۳ مبانی خردورزی

از آنجاکه در این نوشتار دنبال خردورزی اسلامی هستیم، باید مبانی این نوع خردورزی را برشماریم تا خود را از خردورزی‌های مدرن و البته نادرست غربی، نظیر عقلانیت سوژهٔ دکارتی، عقلانیت استعلایی کانتی، عقلانیت قدرت معطوف به ارادهٔ نیچه‌ای، عقلانیت جامعه‌شناسی آگوست کنت و... برهانیم و به خردورزی ناب روی آوریم. ریشه‌یابی هر امری حداقل از دو حیث امکان دارد: از آن حیث که وجود دارد و خارج را پر کرده؛ یعنی از حیث هستی‌شناختی؛ و از آن حیث که مورد شناخت واقع می‌شود؛ یعنی از حیث معرفت‌شناختی؛ و چون خردورزی متعلق به انسان است، به مبانی انسان‌شناختی این امر نیز می‌پردازیم.

۲-۳-۱-۱ مبانی هستی‌شناختی خردورزی

مبانی هستی‌شناختی یک امر، معمولاً به هستی و وجود آن امر کار دارد؛ یعنی مبانی و اموری که باعث شده‌اند ما دربارهٔ خردورزی صحبت کنیم، کدام‌اند؟ مثلاً اگر وجود صرفاً مادی باشد و وجود مجرد انکار شود، آیا می‌توان از

خردورزی اسلامی دم زد؟ یا مثلاً اگر واقعیتی ورای ذهن پذیرفته نشود، آیا می‌شود دربارهٔ چنین خردورزی صحبت نمود؟! رئالیسم و تقسیم وجود به مجرد و مادی، دو مبنای برجستهٔ هستی‌شناختی در حوزهٔ خردورزی به حساب می‌آیند:

الف) پذیرش واقع مستقل از ذهن (رئالیسم)

با توجه به اینکه خردورزی عام است و در تمام روش‌ها جاری، است، ابزار آن منطق است. منطق برای تصحیح تفکر و خردورزی است و تصحیح تفکر زمانی معنای دارد که داوری‌ای نسبت به آن تفکر واقع شود. روشن است که داوری متوقف بر ارزش است و ارزش از واقع‌نمایی تفکر سخن می‌راند. پس تفکر و خردورزی برای اینکه ارزش داشته باشند، باید مطابق با واقعیت بوده و واقعیت داشته باشند. از طرفی، این واقعیت نمی‌تواند صرفاً ذهنی باشد؛ وگرنه تسلسل در واقعیت‌های ذهنی پیش می‌آید و ارزش و مطابقت با واقع بی‌معنای می‌شود. در نتیجه، خردورزی چون متوقف بر منطق است و منطق چون درصدد ارائهٔ قانون برای آن است و قانون چون متوقف بر داوری و ارزش است، لذا ارزش خردورزی متوقف بر این مسئله خواهد بود که باید واقعیتی ورای ذهن وجود داشته باشد تا بتوان تبیین نمود که خردورزی صورت‌گرفته، با آن واقع مطابقت دارد یا خیر؟ اگر مطابقت داشت، دارای ارزش است، وگرنه بی‌ارزش خواهد بود. در نتیجه یکی از مبانی‌ای که خردورزی متوقف بر آن است، وجود واقعیت مستقل از ذهن است که رئالیسم نامیده می‌شود (ر.ک: مطهری، بی‌تا، ج ۲، مقاله اول؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، درس ۳۳؛ فتحعلی، ۱۳۸۱، درس اول).

عقلانیت مدرن دکارتی و کانتی یا عقلانیت پست‌مدرن، نظیر عقلانیت مبتنی بر قدرت‌گرایی نیچه، از جمله خردورزی‌های مبتنی بر ایدئالیسم‌اند، اما این مبنا باطل است و خردورزی مبتنی بر آن نیز با اشکال روبه‌روست. اعتراف به اصل واقعیت، از قضایای بدیهی وجدانی است که کسی نمی‌تواند منکر آن باشد، مگر اینکه غرض یا مرضی داشته باشد (ر.ک: مطهری، بی‌تا، ج ۶ مقاله دوم؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، درس ۲۳).

ب) تقسیم وجود به مجرد و مادی

خردورزی فعل یک مبدائی به نام خرد است. فیلسوفان ثابت کرده‌اند که خرد از قوای نفس انسانی است و نفس انسان مجرد است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، فن ۶ (نفس)، مقاله ۱، فصل ۱؛ همو، ۱۳۷۵، نمط ۳، فصل ۱-۶؛ نمط ۴، فصل ۱؛ نمط ۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۹۸، ج ۸، باب ۱، فصل ۱، ص ۶؛ باب ۲، فصل ۱؛ باب ۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، مرحله ۶ فصل ۳؛ همو، ۱۳۷۴، مرحله ۶ فصل ۲؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، درس‌های ۴۱ و ۴۴) بنابراین، می‌توان «تقسیم موجود به مادی و مجرد» را که یکی از مباحث مهم، دقیق و عمیق فلسفه اسلامی است، از مبانی خردورزی تلقی نمود.

۲-۳-۲. مبانی معرفت‌شناختی خردورزی

اگر ذهن انسانی بخواهد به هر امری توجه کند، حداقل دو مفهوم می‌سازد که یکی به چیستی آن امر اشاره دارد و دیگری از هستی آن امر حکایت می‌کند. اگر بخواهیم خردورزی را هم مورد تأمل قرار دهیم، اولین قضیه‌ای که

ذهن درباره آن می‌سازد، وجود و هستی خردورزی است و بعد چپستی آن، در قالب این قضیه بسیطه که «خردورزی هست و وجود دارد». با توجه به وجود و هستی خردورزی، مبانی هستی‌شناختی خردورزی را تبیین نمودیم. حال نوبت آن فرا رسیده که با توجه به چپستی و مفهوم خردورزی، مبانی معرفت‌شناختی آن را مورد بحث قرار دهیم، که اصلاً آیا امکان شناخت وجود دارد؟ و اصلاً آیا ذهن می‌تواند به امور مجرد توجه نماید و آن را مورد شناخت خویش قرار دهد؟ مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی خردورزی بدین شرح است:

الف) امکان شناخت

اگر خردورزی روشی است که باید آن را شناخت، پس شناخت خردورزی مبتنی بر این نکته است که اصلاً آیا شناخت ممکن است؟ از کجا معلوم که شناخت، بر فرض وجود، قابل شناسایی باشد؟ این‌گونه مسائل، در دانش «معرفت‌شناسی» بحث می‌شوند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۷۵، نبط ۳، فصل ۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، فصل ۱؛ ج ۷، موقف ۱۰، فصل ۳، ص ۳۰۱؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، مرحله ۱۱، فصل ۹؛ همو، ۱۳۶۴، مرحله ۱۱، فصل ۸؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، درس ۱۲؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، فصل ۱؛ مصباح و محمدی، ۱۳۹۵، درس ۸).

ب) عدم انحصار شناخت در محسوسات

خردورزی صرفاً امری محسوس نیست که تنها به ادراک حسی تعلق گیرد؛ بلکه فراتر از آن است و علاوه بر امور محسوس، در امور غیرمحسوس هم وجود دارد؛ مثلاً هم در آنجایی که مسئله کاملاً حسی و تجربی است، خردورزی وجود دارد، هم در آنجایی که مسئله ریاضی و فلسفی است و هم آنجایی که مسئله نقلی یا حتی شهودی است. حال اگر بگوییم که امر غیرمحسوس قابل شناخت نیست، دیگر جایی برای این نوع خردورزی باقی نمی‌ماند که تبیین شود. در نتیجه می‌توان گفت که یکی از مبانی خردورزی اسلامی امکان شناخت امر غیرمحسوس است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، نبط ۴، فصل ۱؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، درس ۱۶ و ۱۷؛ ج ۲، درس‌های ۴۱، ۴۴، ۴۵، ۶۱ و ۶۲). اساساً تمام مباحث قدما تاکنون، درباره شناخت جواهر غیرمحسوس و اثبات آنها و اثبات واجب‌الوجود، می‌تواند بهترین دلیل بر امکان شناخت موجود غیرمحسوس باشد؛ زیرا «ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه».

۲-۳-۳ مبانی انسان‌شناختی خردورزی

همچنان‌که اشاره شد، ذهن به محض توجه به «خردورزی»، دو مفهوم «هستی» و «چپستی» را می‌سازد که با توجه به آنها مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خردورزی را توضیح دادیم. این توجه ذهن، از موجودی به اسم «انسان» صادر می‌شود؛ لذا باید مبانی انسان‌شناختی خردورزی را نیز مورد توجه قرار دهیم:

الف) دوبعدی بودن انسان

خردورزی که فعلی از افعال انسانی است، مربوط به قوه ناطقه انسان است. قوه ناطقه انسانی غیر از جسم انسان است و به روح او بستگی دارد. در نتیجه، این انسان همان‌گونه که یک بعد جسمانی را داراست، بعد دیگری نیز دارد که معنویت یا تجرد نام دارد. حال با توجه به اینکه خردورزی فعلی از افعال انسان است که به واسطه خرد و عقل انجام می‌شود، و خرد یا عقل از قوای نفس انسانی است، و ثابت شده که انسان علاوه بر بعد جسمانی و مادی، دارای بعد دیگری به اسم نفس یا روح نیز می‌باشد، نتیجه می‌گیریم که برای تحقق امر خردورزی، انسان باید دارای بعد معنوی و غیرمادی نیز باشد تا امر خردورزی که مرتبط به قوه ناطقه انسانی است، از او سر بزند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، فن ۶ (نفس)، مقاله ۱، فصل ۱؛ همو، ۱۳۷۵، نمط ۳، فصل ۱-۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، باب ۱، فصل ۱، ص ۶؛ باب ۲، فصل ۱؛ باب ۱؛ باب ۶؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، مرحله ۶ فصل ۳؛ همو، ۱۳۷۴، مرحله ۶ فصل ۲؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، درس ۴۴؛ همو، ۱۳۸۸، درس ۳، ۲ و ۹).

ب) اختیار انسان

به مقتضای اینکه خردورزی روش خاصی برای تحقیق مسائل است و تحقیق از افعال اختیاری انسان می‌باشد، می‌توان گفت: از اموری که خردورزی انسان - از آن جهت که خردورزی است؛ یعنی فعلی مبدائی است به نام خرد - بدان تکیه دارد، اختیار انسان خواهد بود. پس این انسان خردورز با خردورزی خود، مختارانه به سمت حقیقت پیش می‌رود (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، فصل ۴؛ مصباح، ۱۳۸۸، درس ۵).

ج) کرامت انسان

کرامت انسان به این معنای که انسان دارای ارزش و احترام است، ملازم با خردورزی است؛ زیرا خردورزی معیار تمایز انسان از بقیه موجودات است؛ یعنی کمال وجودی انسان به خردورزی است. بنابراین، کرامت ذاتی و تکوینی انسان به خردورزی است. از طرفی، انسان برای همین خردورزی باید تلاش و کوشش کند تا رفتار و اکتسابات خود را منطبق بر آن نماید؛ یعنی کرامت اکتسابی نیز مبتنی بر خردورزی اکتسابی و تشریحی است؛ پس ما انسان را صرفاً مقدس ذاتی نمی‌دانیم که به دلیل مرگ فدی‌هوار مثلاً عیسی علیه السلام در مقابل گناه نخستین بشر، پاک و بهشتی بوده و خدای زمینی شده باشد. به عبارت دیگر، کرامت انسانی از مبانی خردورزی است؛ به این بیان که خردورزی فعل و تجلی عقل انسان است؛ و عقل معیار تمایز انسان از بقیه موجودات می‌باشد؛ و ارزش انسان به همین وجه تمایز از غیر خودش است؛ پس ارزش انسان به عقل اوست و عقل هم که محل تجلی و فعل خردورزی انسان است؛ پس ارزش انسان به خردورزی اوست، در نتیجه می‌توان گفت: یکی از مبانی خردورزی که با آن ملازم است ارزش انسان، کمال انسان و کرامت انسان است (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۱، باب ۴، فصل ۱۳؛ مصباح، ۱۳۸۸، درس چهارم، ص ۸۶).

د) خلافت انسان

خلافت انسان به معنای اینکه انسان خلیفه‌الله است و قرار است افعال خدایی و خدایسندانه در این دنیا انجام دهد تا نتیجه آن را در آخرتش ببیند، مستلزم خردورزی است؛ زیرا اگر خردورزی در نظر گرفته نشود، این انسان که از لحاظ تکوین خلیفه‌الله است به لحاظ تشریح به مقام خلیفه‌اللهی نخواهد رسید و در نتیجه خلقت این انسان لغو خواهد بود؛ درحالی که خالق حکیم از لغو میراست. انسان به دلیل استفاده درست از عقل و خرد خود - که خردورزی تجلی و فعل آن است - می‌تواند به مقام خلیفه‌اللهی برسد (ر.ک: حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۷، باب ۱۳؛ مصباح، ۱۳۸۸، درس چهارم).

نتیجه‌گیری

اولاً روش شناخت در خردورزی عام است و تمام روش‌های موجود را دربردارد؛ ثانیاً ابزار خردورزی منطقی است و حداقل در سه بخش «تصورات و مفاهیم»، «قضایا و گزاره‌ها»، «استدلال و قیاس» یا به عرصه می‌گذارد؛ ثالثاً می‌توان مبانی خردورزی در سه مبنای هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی خلاصه نمود. واقعیت‌های مستقل از ذهن پذیرفته می‌شود؛ وجود به دو قسم مجرد و مادی قابل تقسیم است؛ شناخت، ممکن است و به محسوسات اختصاصی ندارد؛ انسان موجودی دوعدی، مختار، دارای کرامت و خلافت الهی است. براساس مبادی سه‌گانه یادشده می‌توان روش‌شناسی خردورزی‌ای را از طریق منطق بنا نهاد که مبتنی بر هویت انسان مخلوق، مختار و دوعدی‌ای است که توان شناخت و مقایسه پدیده‌ها را به روشی عام و فراگیر دارا بوده و به سمت بی‌نهایت (قرب الهی) در حرکت باشد. بی‌تردید این‌گونه خردورزی در تمام عرصه‌های دینی و دین‌پژوهی سریان و عمومیت دارد و با این تبیین می‌توان وجهی دیگر از عقلانیت اسلام را به جهانیان معرفی کرد.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاثارات والتبیهات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، *یارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه حمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و مسعود ماجدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جعفری هرندی، محمد، ۱۳۸۵، «ترازوی سنجش خردورزی»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، سال دوم، ش ۵، ص ۲۹-۴۱.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حبیبی، رضا و محمد شجاعی شکوری، ۱۳۹۱، *فلسفه علوم تجربی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸، *معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، *معرفت دینی: عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴الف، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ب، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران، ۱۳۸۰، *الحیات*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- راین، آلن، ۱۳۶۷، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- ربیع نتاج، علی‌اکبر و رمضان مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۳، «خردورزی در میزان: راهکارها، آفت‌ها»، *معرفت*، ش ۲۰۶، ص ۵۳-۶۶.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۵، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهیات علی هدی من الكتاب والسنة والعقل*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸، *علم‌شناسی فلسفی*، تهران، صراط.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۸، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش‌شناسی علوم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سیدان، سیدجعفر، ۱۳۸۱، *میزان شناخت*، مشهد، طوس.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *بدایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، چ هجدهم، قم، جامعه مدرسین.
- فتحعلی، محمود، ۱۳۸۱، *درآمدی بر اندیشه اسلامی (فلسفی، کلامی، سیاسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، داراحیاءالتراث العربی.
- مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، ۱۳۹۵، *مبانی اندیشه اسلامی ۱: معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، بین‌الملل.
- _____، ۱۳۸۸، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲۱۶.

روش تفسیری ابن برجان در «ایضاح الحکمه»

h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir

حامد نظریور / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۷

چکیده

یکی از عارفان و مفسران غرب اسلامی در سده ششم هجری، ابن برجان اندلسی است. تفسیر مختصر او، «ایضاح الحکمه بأحكام العبرة» نام دارد. هدف این پژوهش بررسی روش تفسیری ابن برجان در این تفسیر است. روش این پژوهش، اسنادی، توصیفی - تحلیلی و بر مبنای مباحث روش‌شناسی تفسیر قرآن است. یافته‌ها حاکی از این است که ایضاح الحکمه یک تفسیر ترتیبی‌گزینشی است که می‌تواند به‌عنوان یک تفسیر عرفانی و واعظانه به‌شمار آید. هدف ابن برجان موعظه مخاطب و هدایت او به شهود عالم غیب به‌واسطه عبرت است. منظور ابن برجان از عبرت، فرایند رسیدن به عالم غیب از طریق تأمل بر اعماق آیات قرآن و پدیده‌های طبیعت و همچنین معارف و آگاهی‌های نهفته در این آیات است. ابن برجان به قرینه‌های فهم آیات، خواه قراین پیوسته و ناپیوسته لفظی، از جمله آیات قرآن و احادیث، و خواه قراین غیرلفظی توجه دارد؛ اما شاید بتوان گفت که بیشتر از روش قرآن به قرآن استفاده می‌کند؛ اگرچه به احادیث نیز توجه دارد. افزون بر این، او در توضیح معنای آیات، از کتاب‌های عهدین و اشعار نیز بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: ابن برجان، ایضاح الحکمه، تفسیر عرفانی، تفسیر واعظانه، روش تفسیر، عبرت.

مقدمه

قرآن کریم متن مقدس اسلام، وحی و کلام الهی است. مفسران مسلمان، از فرق و مذاهب مختلف، با روش‌های گوناگون به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. شناخت و بررسی روش تفسیری مفسران قرآن اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا لازمه بررسی آراء تفسیری، شناخت روش مفسر است. مراد از روش تفسیری، شیوه‌ای است که مفسر برای تبیین و کشف معانی قرآن از آن استفاده می‌کند (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۲۶-۲۷). به عبارت دیگر، چگونگی و طریق استخراج و کشف معانی و مقاصد قرآن را روش تفسیری می‌گویند (عمیلزنجانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴). روش تفسیری درباره مستند یا مستندات سخن می‌گوید که مفسر در فهم و تفسیر آیات از آنها بهره می‌برد (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵). بر این مبنای نوع منابع مورد استفاده مفسر، مشخص‌کننده روش یک تفسیر و روش مفسر آن است (طیب‌حسینی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۴). بنابراین به منظور روش‌شناسی یک تفسیر، باید روش‌ها، ابزارها و منابع مفسر در تفسیر بررسی شوند (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳؛ طیب‌حسینی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۴). بر این اساس، تفاسیر تقسیم‌بندی شده‌اند که برخی از آنها عبارت‌اند از: قرآن به قرآن، مآثور، ادبی، علمی، اجتماعی، اجتهادی، تطبیقی، هدایتی و تربیتی، فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱؛ طیب‌حسینی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۵۱-۵۷۶).

یکی از متفکران اندلس که به تفسیر قرآن اهتمام داشته، *ابن‌برجان* (د. ۵۳۶ق / ۱۱۴۱م) است. نام کامل او *ابوالحکم عبدالسلام بن عبدالرحمن بن ابی‌الرجال محمد بن عبدالرحمن، اللخمی المغربي الافریقی الاندلسی الاشیبلی* است. ذهبی او را شیخ و پیشوای عارف (الشیخ الامام العارف القدوة) معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۷۲). *ابن‌آبار* (د. ۶۵۸ق)، اولین نویسنده زندگی *ابن‌برجان*، او را یک مفسر، محدث، زاهد، اهل تصوف و عرفان، متکلم و عالم به علم قرائت معرفی می‌کند (*ابن‌آبار*، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲۹۲). *ابن‌برجان* یکی از پیشوایان «میریدون»، گروهی از صوفیه غرب اندلس، بود. او از پیروان مکتب عرفانی ابن‌مسره به‌شمار می‌آید و به‌همراه *ابن‌عریف*، دو رکن مکتب تصوف المریة و الخلة در اندلس بودند (*ابن‌خطیب*، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۲۵). به‌نظر برخی، *ابن‌برجان* پس از حدود چهل سالگی به عرفان گرایش پیدا کرده و در نتیجه به «غزالی اندلس» مشهور شده است (بورینگ، ۲۰۱۶، ص ۸۷). *ابن‌برجان* تألیفاتی به زبان عربی از خود به‌جای گذاشته که برخی از آنها عبارت‌اند از: *شرح اسماء الله الحسنی*، *تنبيه الأفهام والإرتداد*. یکی از آثار او در حوزه تفسیر قرآن، *تفسیر ایضاح الحکمة بأحكام العبرة* است. هدف این پژوهش بررسی روش تفسیری *ابن‌برجان* در *ایضاح الحکمة* است. اهمیت و ضرورت انجام این پژوهش، با توجه به جایگاه و شخصیت *ابن‌برجان* و اهمیت روش‌شناسی تفسیر قرآن کریم مشخص است. در این پژوهش، از روش اسنادی و توصیفی - تحلیلی استفاده می‌شود.

با جست‌وجو در منابع، اطلاعات علمی و پژوهشی درباره *ابن‌برجان* و روش‌شناسی تفسیری او در *ایضاح الحکمة* یافت نشد؛ ولی درباره *ابن‌برجان* و دیدگاه‌های دیگر او پژوهش‌هایی منتشر شده‌اند که بدین قرارند: پیش‌گویی

ابن‌برجان دربارهٔ زمان فتح بیت‌المقدس، در مقاله‌ای بررسی و تبیین شده و مبنای ابن‌برجان در این پیش‌گویی توضیح داده شده است (نظریور، ۱۳۹۸ج، ص ۱۵۹-۱۷۷). مقالهٔ دیگری دربارهٔ روش‌شناسی تفسیری ابن‌برجان در تفسیر *تنبيه الأفهام* منتشر شده و نتایج آن حاکی از این است که *تنبيه الأفهام* یک تفسیر ترتیبی و اجتهادی و دارای گرایش عرفانی و کلامی است که از روش‌های تفسیر قرآن به قرآن و مأثور استفاده کرده است (نظریور، ۱۳۹۸ب، ص ۱۵۵-۱۷۳). مقالهٔ «رویگرد و روش ابن‌برجان در شرح اسمای الهی» به توضیح روش ابن‌برجان در کتاب *شرح اسماء الله الحسنى* پرداخته و نتیجه گرفته که رویگرد او در این کتاب، عرفانی است (نظریور، ۱۳۹۸الف، ص ۱۶۵-۱۷۹). مروری بر پیشینهٔ پژوهش، نوآوری این مقاله را نشان می‌دهد. در ادامه، پس از معرفی تفسیر *ایضاح‌الحکمه* و ساختار آن، روش تفسیری ابن‌برجان در این تفسیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. معرفی ایضاح‌الحکمه

از تفسیر *ایضاح‌الحکمه* فقط دو نسخهٔ خطی در دسترس است که هر دو در کتابخانه سلیمانیه در ترکیه نگهداری می‌شوند. یکی از آنها دو جلدی، متعلق به سال ۵۹۶ه‍.ق و در مجموع ۵۳۷ صفحه است. هر صفحهٔ این نسخه شامل ۲۱ سطر است. نسخهٔ دیگر تک جلدی، متعلق به سال ۱۲ه‍.ق و ۳۰۶ صفحه است. هر صفحهٔ آن، ۲۳ خط دارد. هر دو نسخه فقط شامل متن اصلی تفسیر، بدون حاشیه و توضیح‌اند. این دو نسخه صحت و اعتبار بالایی دارند و اختلاف اندکی بین آنها مشاهده می‌شود (کاسویت، ۲۰۱۷، ص ۱۶۴؛ بورینگ، ۲۰۱۶، ص ۳۰-۳۳). نسخه خطی *ایضاح‌الحکمه* توسط بورینگ و کاسویت تصحیح شده و در سال ۲۰۱۶ در ۸۵۰ صفحه چاپ شده است. البته این تفسیر در مقایسه با تفسیر دیگرش، یعنی *تنبيه الأفهام* (که در ۵ جلد و حدود ۲۸۰۰ صفحه تصحیح و چاپ شده) مختصر است.

ابن‌برجان *ایضاح‌الحکمه* را پس از تألیف *تنبيه الأفهام* و در سال ۵۲۶ تا ۵۳۰ه‍.ق، یعنی در سن ۷۶ تا ۸۰ سالگی ارائه کرده است. ابن‌برجان از انگیزهٔ خود در ارائهٔ این تفسیر سخن نمی‌گوید. شاید انگیزهٔ او درخواست یکی از شاگردانش یا علاقهٔ شخصی او برای ارائهٔ یک تفسیر مختصر بوده است. به نظر می‌رسد که او این تفسیر را املا کرده است. به عبارت دیگر، او متن قرآن را در حضور شاگردانش قرائت می‌کرد و الهام‌ها و دریافت‌های خود را برای آنها بیان می‌نمود، شاگردانش نیز آنها را می‌نوشتند. او توضیحات خود را از روی کتاب یا نوشته‌ای بیان نکرده، بلکه از حفظ توضیح داده است. ظاهراً املائی *ایضاح‌الحکمه* حدود سه یا چهار سال طول کشیده است. نسخه‌های املاشدهٔ این تفسیر پس از فوت ابن‌برجان توسط شاگردان او جمع‌آوری و تدوین شده‌اند. برخی محققان سبک نگارشی *ایضاح‌الحکمه* و خط‌های صرف و نحوی آن را دلیلی بر املائی بودن و ارائهٔ شفاهی *ایضاح‌الحکمه* می‌دانند (کاسویت، ۲۰۱۷، ص ۱۶۳-۱۶۶). برای مثال، در تفسیر سورهٔ «مائده» این عبارت مشاهده می‌شود: «و هذا يدلّ أنّ فی القرآن فهمٌ» (و این دلالت بر این دارد که در قرآن، فهمی است) (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۱۹۵). براساس قواعد نحوی باید به جای «فهمٌ»، «فهماً» نوشته می‌شد. همچنین در عبارت «و قوله علّمه شديد القوی، علّمه کل لغی» (و

سخن او [یعنی خداوند] که آن را [فرشته] شدیدالقوی به او فرا آموخت؛ [یعنی] هر لغت و زبانی را به او آموخت (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۶۲۹)، به نظر می‌رسد این خطای نسخه‌نویس بوده که به جای «لغتا»، «لغی» نوشته است. شاهد دیگر اینکه در برخی موارد، آیه‌ای که نوشته شده، ترکیب دو آیه از دو سوره مختلف است و به نظر می‌رسد که ابن برجان به دلیل شباهت آیات، آنها را با هم ترکیب و قرائت کرده است. برای مثال، در ذیل فصلی در تفسیر سوره «حمد»، این عبارت مشاهده می‌شود: «و ما كان هذا القرآن أن يفتری من دون الله و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل کل شیء» (و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد؛ بلکه تصدیق [کننده] آنچه پیش از آن است، می‌باشد و توضیح همه چیز است (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۱۷). قسمت اول این عبارت متعلق به آیه ۳۷ از سوره «یونس» و قسمت دوم متعلق به آیه ۱۱۱ از سوره «یوسف» است.

ایضاح الحکمه به عنوان یک کتاب مرجع در بین شاگردان ابن برجان و نسل‌های بعدی مورد توجه بوده است. برای مثال، ابن عربی *ایضاح الحکمه* را در سال ۵۹۰ ه‍.ق در تونس زیر نظر ابو محمد عبدالعزیز بن ابوبکر بن قرشی مهلوی (د ۶۲۱ ه‍.ق) مطالعه کرده است. عبدالعزیز مهلوی نیز این تفسیر را نزد ابن خراط (د ۵۸۱ ه‍.ق)، از شاگردان برجسته ابن برجان، آموخته است (کاسویت، ۲۰۱۷، ص ۱۶۴).

۲. ساختار ایضاح الحکمه

ایضاح الحکمه با مقدمه کوتاهی آغاز می‌شود. این مقدمه *ایضاح الحکمه* در نسخه تصحیح شده، پنج صفحه است. ابن برجان مقدمه خود را با حمد و ثنای الهی آغاز می‌کند و پس از آن به رسالت پیامبر اسلام ﷺ شهادت می‌دهد و به تمجید مقام ایشان می‌پردازد. موضوع اصلی مقدمه، نصیحت مخاطب و دعوت او به تقوای الهی و سلوک الی الله است. او در مقدمه، روش تفسیری خود را بیان نمی‌کند. ابن برجان بر اهمیت وحی الهی، آیات الهی و اولیای الهی تأکید می‌کند. او درباره قرآن کریم می‌گوید: «پس قرآن کریم و وحی والای او ریسمان محکم الهی و چراغ روشنگر و صراط مستقیم اوست» (فالقُرآن الکریم و وحیه العلیّ حبل الله المتین و سراجہ المنیر و صراطه المستقیم) (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۶). او بیان می‌کند که خداوند اهل قرآن را در جایگاه انبیا و اولیا قرار داده که «مصاییح الظلم و مفاتیح مغالیک الکلم»، «العارفون بحقه» و «المهتدون بأنواره» هستند (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۷). او شب و روز را دلایل الهی، خورشید و ماه را آیات الهی و ایمان و عقل را اولیای الهی می‌داند که قرآن و سخنان رسول الله ﷺ مثل خورشید و ماه به آنها نورانیت می‌بخشند. از دیدگاه او، خداوند اینها را به عنوان رابط و واصل بین قلوب بندگان و خداوند قرار داده است (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۶).

ابن برجان در ادامه مقدمه به توصیف و تحسین اولیای الهی و بندگان خالص او می‌پردازد: کسانی که به وحی الهی و آیات قرآن کریم عمل کرده و هدایت یافته‌اند، آنها برگزیدگان و مقربان هستند؛ همواره با خدا و همراه اویند و حائلی بین آنها و خدا نیست؛ آنها به سوی خداوند دعوت و راهنمایی می‌کنند و اهل امر به معروف و نهی از

منکرند؛ آنها روز قیامت برای مردم شفاعت می‌کنند. او به مخاطب توصیه می‌کند که جایگاه این اولیای الهی را بشناسد و در سلوک، از آنها پیروی کند (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۹۷).

ابن‌برجان پس از مقدمه، تفسیر آیات قرآن کریم را با سوره فاتحه آغاز می‌کند و آن را «آم القرآن» می‌نامد. او به ترتیب سوره‌های قرآن پیش می‌رود؛ اما به تفسیر برخی از آیات قرآن می‌پردازد و مقید به توضیح همه آیات یک سوره نیست. البته عنوان برخی سوره‌ها و تفسیر آنها در *ایضاح‌الحکمه* دیده نمی‌شود؛ مانند سوره‌های «قصص»، «عصر» و «قریش». عنوان سوره «توبه» نیز به‌عنوان یک سوره مجزا مشاهده نمی‌شود و تفسیر برخی از آیات این سوره با سوره قبلی یعنی «انفال» ارائه می‌شود. بنابراین، *ایضاح‌الحکمه* را می‌توان یک تفسیر ترتیبی گزینشی و غیرجامع تمامی آیات و سوره دانست.

در *ایضاح‌الحکمه* ابتدا نام سوره می‌آید و بلافاصله و بدون هرگونه توضیحی، تفسیر سوره آغاز می‌شود. ابتدا آیه موردنظر ذکر می‌شود و سپس تفسیر آن ارائه می‌گردد. ابن‌برجان قبل از ذکر آیه، از عبارات «قوله عزوجل»، «قال جل من قائل»، «يقول الله جل من قائل»، «يقول عزوجل» و عبارات مشابه استفاده می‌کند.

ابن‌برجان نکات تکمیلی در تفسیر آیات را ذیل عناوین مختلفی بیان می‌کند. پرکاربردترین عنوان، «فصل» است که ۱۳۷ مرتبه در *ایضاح‌الحکمه* دیده می‌شود (برای مثال، رک: ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۱۷، ۲۳، ۵۶، ۱۴۰، ۲۶۵ و ۳۶۸). او همچنین از عنوان «تنبیه» برای توضیح نکاتی خاص استفاده می‌کند که به نظرش این نکات مهم‌اند و نیاز به توجه و دقت بیشتری دارند. او عنوان «تنبیه» را ده مرتبه به‌کار می‌برد (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۸۲، ۲۵۷، ۳۲۱ (دو مرتبه)، ۳۴۲، ۴۳۳، ۴۶۰، ۴۸۱، ۶۱۳ و ۶۴۶). عنوان دیگری که در *ایضاح‌الحکمه* استفاده می‌شود، «بیان» است که ذیل آن نکاتی خاص شرح و تبیین می‌شوند و نه مرتبه در این تفسیر استفاده شده است (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۲۷، ۹۶، ۱۴۰، ۱۷۱، ۱۹۷، ۲۱۲، ۵۰۴، ۵۷۱ و ۷۹۰). ابن‌برجان از عنوان «عبره» نیز برای توضیح برخی مباحث استفاده می‌کند (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۴۲۲، ۴۲۴، ۵۳۴، ۵۳۶ و ۸۲۲). عنوان پنجم، «تبیان» است که دو مرتبه در کل تفسیر دیده می‌شود (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۶۶۲ و ۷۲۶).

ساختار *ایضاح‌الحکمه* نسبت به تفاسیر قبلی ابن‌برجان متفاوت است. وی مقید به تفسیر و توضیح همه آیات نیست و از سوی دیگر، تفسیر او محدود به محتوای سوره یا بررسی نظر دیگر مفسران درباره آیات نیز نیست. به‌نظر می‌رسد که این تفسیر، حاصل تأملات و یافته‌های ابن‌برجان درباره آیات الهی است که ضمن توضیح آیات قرآن آنها را ارائه می‌کند.

۳. روش تفسیری ایضاح‌الحکمه

در روش‌شناسی تفسیر قرآن و بررسی روش تفسیری آن، همان‌طور که در مقدمه بیان شد، کیفیت استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن کریم و منابع و ابزارهایی که مفسر برای فهم منظور قرآن کریم از آنها استفاده می‌کند، بررسی می‌شوند. روش *ایضاح‌الحکمه* در تفسیر قرآن، ذیل عناوین زیر قابل بررسی است:

۳-۱-۳. محور قرار دادن خود قرآن

مهم‌ترین منبع این تفسیر، خود قرآن کریم است. تأکید و تمرکز/ابن‌برجان در *ایضاح‌الحکمه*، بر آیات مورد تفسیر و آیات دیگر است. او در این زمینه، به مفاهیم کلمات و قرینه‌های فهم آیات توجه دارد که در ادامه به توضیح آنها پرداخته می‌شود.

۳-۲-۱. بررسی مفاهیم کلمات

توجه به معانی و مفاهیم کلمات قرآن در زمان نزول، یکی از قواعد تفسیر است (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۸۱). در *ایضاح‌الحکمه* به این نکته توجه می‌شود و در مواردی، نویسنده به مباحث لغوی می‌پردازد. برای مثال، در تفسیر سوره «هود» در توضیح واژه لوح می‌نویسد: «لوح از لاح - یلوح - لوحاً - لائح است و به معنای ظاهر شدن است...؛ و جوّ، لوح نامیده می‌شود؛ زیرا وجود در آن ظاهر می‌شود» (اللوح من لاح یلوح لوحاً فهو لائح بمعنی ظهر...، و سُمی الجوّ لوحاً إذ فیه لاح الوجود) (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۳۳۵).

علاوه بر این، *ابن‌برجان* در توضیح واژه‌ها به علم حروف، مخارج حروف، صفات حروف و تقسیم‌بندی‌های حروف (حروف مستعلیه، حلقی، شفوی، خیشومی و...) نیز توجه دارد. او معتقد است که خرج هر حرف بر معانی ممکن آن حرف دلالت دارد (فمخارج الحروف هی الدلالات علی أمکنة المعانی) (همان، ص ۳۳۶). برای مثال، او حرف الف را حرف جامع می‌داند که حروف دیگر از آن ظاهر می‌شوند و همچنین آیه الهی در بین حروف است (همان، ص ۳۳۶). او حرف طاء را حرف استعلا و شدت معرفی می‌کند: «الطاء حرف استعلاء و شدّة و قوّة و فیه قلقله» (همان، ص ۴۷۰)، که با توجه به صفت استعلا و شدت آن، بر معانی علوّ، عظمت، قهر و قدرت دلالت دارد (همان، ۲۰۱۶، ص ۴۱۸).

ابن‌برجان در این تفسیر به نقش کلمات و نکات نحوی نیز توجه دارد. برای مثال، در توضیح آیه «مَمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذِلُّوْا نَارًا» (نوح: ۲۵)، [تا] به سبب گناهانشان غرقه گشتند و [پس از مرگ] در آتشی درآورده شدند، حرف فاء را حرف عطف می‌داند که در اینجا بیانگر معنای عدم مهلت است (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۴۵۳-۴۵۴). مثال دیگر، حرف واو به‌عنوان حرف عطف است که او در *ایضاح‌الحکمه* به آن اشاره می‌کند (همان، ص ۴۷۰، ۴۷۲، ۴۹۰، ۴۹۴، ۵۰۳ و ۶۸۲).

۳-۱-۲. توجه به قرائن

قرائن، اموری هستند که ارتباط لفظی یا معنوی با کلام دارند و در فهم مراد متکلم مؤثرند. توجه به انواع مختلف قرینه‌ها (پیوسته لفظی، پیوسته غیرلفظی و ناپیوسته) یکی از نکات مهم روش‌شناسی تفسیری است (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰). *ابن‌برجان* در *ایضاح‌الحکمه* به قرینه‌های آیات توجه دارد. او در تفسیر آیات، قرینه پیوسته لفظی یا همان سیاق (همان، ص ۱۲۰) را در نظر می‌گیرد. *ابن‌برجان* بر سیاق آیات تأکید می‌کند و به تناسب آیات یک سوره توجه می‌دهد. او معتقد است که هر سوره یک موضوع محوری دارد. او ارتباط آیات یک

سوره را با یکدیگر و ارتباط یک آیه با آیه قبل و بعد را توضیح می‌دهد. برای مثال، در ابتدای تفسیر سوره «حج» بیان می‌کند که موضوع اصلی این سوره، موعظه و نصیحت همه انسان‌ها درباره قیامت است و خداوند به دلیل مهربانی و رحمتش، انسان‌ها را موعظه و نصیحت می‌کند و مورد رحمت قرار می‌دهد (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۴۴۱). او در پایان این سوره نیز تأکید می‌کند که این سوره با همان موضوعی که آغاز شده؛ یعنی تذکر و موعظه، خاتمه یافته و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج: ۷۷) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید باشد که رستگار شوید) را مربوط به و آیه اول این سوره و هماهنگ با آن می‌داند و منظور از «تفلقون» را «تظفرون بالنجاة من العذاب و الفوز بالنعيم المقيم» می‌داند؛ یعنی با نجات از عذاب و دستیابی به نعمت‌های پایدار پیروز می‌شوید (همان، ص ۴۴۸). مثال دیگر اینکه ارتباط آیه ۴۸ سوره «شوری» «إِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرَّهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمُ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمْتْ يُدْبِرْهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ» (ما چون رحمتی از جانب خود به انسان بچشانیم؛ بدان شاد و سرمست گردد و چون به [سزای] دستاورد پیشین آنها به آنان بدی رسد، انسان ناسپاسی می‌کند) با آیه پیش از آن «إِسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ» (پروردگارتان را اجابت کنید) را به این صورت توضیح می‌دهد که انسان کفور و ناسپاس، انسانی است که دعوت خداوند را استجابت نمی‌کند و وعده‌های او را تصدیق نمی‌نماید (همان، ص ۵۸۸-۵۸۹).

در *ایضاح الحکمه* به سیاق سوره‌ها نیز توجه می‌شود. ابن برجان معتقد است که ابتدای هر سوره با انتهای سوره قبلی تناسب و ارتباط موضوعی دارد و در برخی سوره‌ها این ارتباط را توضیح می‌دهد. برای مثال، ابتدای سوره «نحل» را با انتهای سوره «حجر» مرتبط می‌داند و این ارتباط را به این صورت توضیح می‌دهد: «ابتدای این سوره به پایان سوره حجر وصل شده است. خداوند سبحان می‌فرماید: «أَتَىٰ أَمْرَ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ»؛ امر خدا در رسید؛ پس در آن شتاب مکنید. و امر خاص او در این خطاب، همان ارسال رسولش حضرت محمد ﷺ است» (همان، ص ۳۸۲). البته به نظر می‌رسد که ارتباط سوره‌ها و تناسب اولین آیه هر سوره با آخرین آیه سوره قبل و نسبت دادن سیاق فعلی سوره‌ها به وحی، دلیل معتبری ندارد و نمی‌توان آن را مدلول قرآن دانست؛ زیرا مفسران و دانشمندان علوم قرآنی معتقدند که سوره‌ها براساس ترتیب نزول مرتب نشده‌اند و ترتیب فعلی سوره‌ها اجتهادی‌اند (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۴۳).

ابن برجان از قرائن پیوسته غیرلفظی نیز استفاده می‌کند. برای مثال در تفسیر آیات ابتدایی سوره «عبس» به شأن نزول این آیات و جریان ابن‌مکتوم اشاره می‌کند (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۷۵۹). در سوره «علق» نیز در تفسیر «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ» (آیا دیدی آن کس را که بازمی‌داشت؛ بنده‌ای را آن‌گاه که نماز می‌گزارد؟) بیان می‌کند که منظور، ابوجهل است و ماجرای آن را توضیح می‌دهد (همان، ص ۸۰۱). در تفسیر آیه اول سوره «ممتحنه» نیز ماجرای *حاطب بن ابی بلتعنه* را توضیح می‌دهد (همان، ص ۶۸۹).

ابن برجان در *ایضاح الحکمه* برای کشف معنای آیات، از قرائن ناپیوسته، به‌ویژه آیات دیگر نیز بهره می‌برد.

همان طور که پیش از این اشاره شد، *ایضاح الحکمه* یک تفسیر ترتیبی گزینشی است. ابن برجان برخی از آیات بیشتر سوره‌ها را انتخاب می‌کند و به تفسیر آنها می‌پردازد. او در توضیحات خود درباره هر موضوع، از آیات دیگر شاهد می‌آورد. برخی آیات در *ایضاح الحکمه* پرکاربردند (از جمله آیات حدید: ۳ و ۴؛ اعراف: ۱۷۲؛ ابراهیم: ۴۸؛ مؤمنون: ۸۸؛ فرقان: ۲). برای مثال، آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) بسیار مورد توجه اوست و ۲۷ مرتبه در *ایضاح الحکمه* تکرار می‌شود (ر.ک: ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۵، ۱۰، ۱۱، ۹۹، ۱۷۲، ۲۱۸، ۳۶۸، ۴۶۳، ۶۹۲، ۸۰۴). برای نمونه، ابن برجان در تفسیر آیه «قُلْ أَنْتُمْ تُكْفِرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ» (فصلت: ۹) (بگو: آیا این شما هستید که واقعاً به آن کسی که زمین را در دو هنگام آفرید، کفر می‌ورزید)، توضیح می‌دهد که همزه ابتدای آیه، استفهامی است؛ زیرا هیچ چیزی برای خداوند مخفی نیست و به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران: ۵) (در حقیقت، هیچ چیز [نه] در زمین و نه در آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند) استناد می‌کند (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۵۷۷). نمونه دیگر اینکه او در توضیح عبارت «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ» (شوری: ۸) (و اگر خدا می‌خواست، قطعاً آنان را امتی یگانه می‌گردانید لیکن هر که را بخواهد، به رحمت خویش درمی‌آورد)، بیان می‌کند که خداوند در ملک خود هر کاری بخواهد انجام می‌دهد و آیه «يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ» (عنکبوت: ۲۱) (هر که را بخواهد، عذاب می‌دهد و هر که را بخواهد رحمت می‌کند) را به‌عنوان شاهد می‌آورد و تأکید می‌کند: «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (زمر: ۶۳)؛ کلیدهای آسمان و زمین از آن اوست و «وَلِئَلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (منافقون: ۷)؛ و حال آنکه گنجینه‌های آسمان‌ها و زمین از آن خداست (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۵۸۶). براین اساس، *ایضاح الحکمه* را شاید بتوان یک تفسیر قرآن به قرآن دانست.

۲-۳. استفاده از سایر متون دینی

ابن برجان در *ایضاح الحکمه* علاوه بر قرآن، از دیگر متون دینی، از جمله منابع مختلف حدیثی و تفسیری نیز بهره می‌برد؛ اما نامی از این منابع نبرده و در این تفسیر ارجاع دیده نمی‌شود. او در برخی موارد که قصد دارد به نظر مفسران دیگر اشاره کند، از عباراتی مثل «اهل التفسیر»، «المفسرون» و «اهل الشرح و التفسیر» استفاده می‌کند (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۱۱۷، ۳۹۹ و ۵۶۶). ابن برجان از عبارات «تقدّم الكلام»، «تقدّم ذكره» و «قد تقدّم» نیز بسیار استفاده می‌کند و منظورش این است که درباره این نکته، مطلبی قبلاً بیان شده است؛ ولی مشخص نمی‌کند در کجا این مطلب بیان شده است؛ در همین تفسیر یا آثار قبلی‌اش؟ (همان، ۲۰۲، ۲۵۲، ۳۰۰، ۵۰۱، ۶۶۲ و ۷۷۰) البته این عدم ارجاع، شیوه رایج نویسندگان متقدم بوده است. با وجود این، او در چند مورد به دو اثر خودش یعنی *تنبیه الافهام* (همان، ۲۰۹، ۶۸۹) و *شرح اسماء الله الحسنى* (همان، ۳۳، ۲۱۹، ۲۸۹، ۳۸۲) با ذکر نام اثر، ارجاع می‌دهد. ابن برجان در *ایضاح الحکمه* دغدغه نقد و بررسی نظرات و دیدگاه‌های تفسیری دیگران را ندارد؛ لذا از تفاسیر دیگر استفاده نمی‌کند. او در بین متون دینی، از احادیث و کتاب مقدس استفاده می‌کند.

۱-۲-۳. احادیث

منبع مهمی که ابن‌برجان پس از قرآن از آن بهره می‌برد، جوامع حدیثی است. او در *ایضاح‌الحکمه* از تفسیر پیامبر اسلام ﷺ و احادیث تفسیری ایشان بسیار استفاده می‌کند. او بر احادیث نبوی تأکید دارد و آنها را در توضیح دیدگاه‌های خود نقل می‌کند (برای مثال، رک: ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۷۶، ۲۵۴، ۲۶۰، ۳۸۶ و ۷۲۱). برای نمونه، او در تفسیر آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» (نساء: ۱۰۳) (نماز بر مؤمنان، در اوقات معین مقرر شده است) توضیح می‌دهد: «قیل لرسول الله ﷺ أَى الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ الصَّلَاةُ لِمَوَاقِيتِهَا»؛ به رسول خدا ﷺ گفته شد: ای رسول خدا! برترین اعمال چیست؟ فرمود: نماز در وقت‌های آن (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۲۸۰).

ابن‌برجان به سخنان خلیفه دوم و روایات نقل‌شده از او نیز توجه دارد (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۲۶۸، ۶۰۲، ۸۹ و ۷۱). البته او از حضرت علیؓ نیز روایاتی را نقل می‌کند (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۶۴۲). او از ابن‌مسعود، ابن‌عباس، ابی‌بن‌کعب، عباس بن عبدالمطلب نیز حدیث نقل می‌کند (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۳۵، ۹۵، ۵۱۹، ۵۲۱، ۸۳۴). البته او منبع و سلسله راویان حدیث را ذکر نمی‌کند و احادیث را برای تأیید تفسیر خود نقل می‌کند. بنابراین ابن‌برجان در تفسیر *ایضاح‌الحکمه* از روایات نیز استفاده می‌کند و بر احادیث نبوی تأکید دارد.

۲-۲-۳. کتب عهدین

در *ایضاح‌الحکمه* برای توضیح بیشتر و فهم بهتر برخی آیات قرآن، از برخی کتاب‌های عهدین، به‌ویژه سفر پیدایش و انجیل متی، عباراتی نقل می‌شود. ابن‌برجان پیش از نقل آیات از کتاب مقدس، از عبارات «و فی الكتاب الذی یُذکر آنه التوراة» (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۳۴۵ و ۳۴۶) و «و فی الكتاب الذی یُذکر آنه الانجیل» (همان، ص ۳۳ و ۴۱۰) استفاده می‌کند. برای مثال، او در تفسیر آیات ۱۹ تا ۲۲ از سوره «اعراف»، آیات مربوط به این موضوع را از سفر پیدایش، یعنی آیات ۱ تا ۷ از باب سوم، نقل می‌کند (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۲۵۳). او همچنین در توضیح عرش و کرسی الهی، از انجیل متی نقل قول می‌کند و می‌گوید: «و در کتابی که گفته می‌شود انجیل است، گفته شده که عیسی‌بن‌مریم می‌گوید: به قبلی‌ها گفته شده که سوگند نخورید و اگر سوگند خوردید، به سوگند خود وفا کنید؛ و من به شما می‌گویم که به آسمان سوگند نخورید؛ زیرا آن عرش خداست؛ و به زمین سوگند نخورید؛ زیرا آن کرسی قدم‌های اوست» (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۱۷۵) که مربوط به آیات ۳۳ تا ۳۵ از باب پنجم انجیل متی است.

پژوهش‌ها نشان می‌دهد که کتب عهدین را می‌توان به‌عنوان یک منبع معرفتی برای تفسیر و فهم آیات قرآن در کنار منابع دیگر مورد استفاده قرار داد؛ البته این به‌معنای پذیرفتن اسرئیلیات یا انکار تحریف عهدین نیست (وصفی و شفیعی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۲). ابن‌برجان نیز در تفسیر آیاتی که محتوای مشترک با عهدین دارند، از این منبع معرفتی استفاده کرده، آیاتی از آن را نقل می‌کند.

۳-۳. استفاده از اشعار

ابن برجان در *ایضاح الحکمه* از شعر نیز استفاده می‌کند. او در مجموع، از ۵۴ بیت در این تفسیر استفاده می‌کند. او معمولاً در بیان اشعار نام شاعر را ذکر نمی‌کند و از عباراتی مثل «شاعر»، «شعراء»، «قال بعضهم» و «قال الآخر» استفاده می‌کند (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۲۲۴، ۲۲۵ و ۷۱۶). البته در چند مورد نام شاعر را ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: *عمر بن ابی ربیع* (همان، ص ۹۵)، *عنتره* (همان، ص ۱۹۳) و *فرزدق* (همان، ص ۵۶۶).

ابن برجان اشعار را به‌منظور توضیح بیشتر مطلب موردنظر و در تأیید آن ذکر می‌کند (همان، ص ۳۱ و ۲۳۱). برای مثال، در تفسیر آیه ۱۷۷ از سوره «بقره» بیان می‌کند که نیت باید با عمل و ایمان صحیح همراه باشد و در این صورت، مؤمن همواره به یاد خدا خواهد بود و به واسطه ذکر او، متصف به صفات او می‌شود؛ سپس ابیاتی را می‌آورد؛ از جمله این بیت «مثالک فی عینی و ذکرک فی فمی، و متواک فی قلبی فأین تغیب» (همان، ص ۱۰۷)؛ مثال تو در چشم من و ذکر تو در دهانم است؛ و جایگاه تو در قلبم است. پس تو کجا غایب هستی؟ او همچنین در توضیح اینکه هر قضای الهی، چه شیرین باشد چه تلخ، برای مؤمن خیر است، این بیت را می‌آورد: «فی کل بلوی تصیب العبد عافیة، إلاً البلاء الذی یدنی من النار» (همان، ص ۴۰۵)؛ در هر سختی و مصیبتی که به بنده می‌رسد، عافیت است؛ مگر سختی و مصیبتی که به آتش نزدیک کند.

۳-۴. هدف قرار دادن شهود عالم غیب از طریق عبرت

دغدغه اصلی *ابن برجان* در *ایضاح الحکمه*، همان‌گونه که از عنوان کامل آن *ایضاح الحکمه بأحكام العبرة* برمی‌آید، بیان و توضیح حکمت براساس احکام، اصول و ویژگی‌های «عبرت» است. به‌نظر می‌رسد که منظور او از حکمت، شهود عالم غیب و مشاهده حقیقت هستی است. از دیدگاه *ابن برجان*، منظور از احکام همان چگونگی کاربست عبرت به‌عنوان روشی برای رسیدن به عالم غیب است. هدف اصلی او در این تفسیر، بیان راه‌ها و روش‌های مستقیم و ملموس رسیدن به منشأ همه علوم، یعنی درک حقایق عالم غیب است. *ابن برجان* در این تفسیر به دنبال این است که به مخاطب تعلیم دهد چگونه به مشاهده عالم غیب دست یابد. او راه رسیدن به عالم غیب را با عبارت «العبرة من الشاهد الی الغائب» بیان می‌کند. *ابن برجان* مخاطب را به عبور از شاهد به غایب توصیه می‌کند: «و اعبر من شاهد الی غائب» (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۳۰۵ و ۳۸۲). او معتقد است که منظور از آیه «أولم یرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمَلَتْ أَيْدِيَنَا أَنْعَامًا» (یس: ۷۱) (آیا ندیده‌اند که ما به قدرت خویش برای ایشان چهارپایانی آفریده‌ایم)، عبور از حاضر به غایب است (ابن برجان، ۲۰۱۶، ص ۴۵۱).

از دیدگاه *ابن برجان*، «عبرت» همان توجه و تأمل بر آیات قرآن و آیات طبیعت است. به عبارت دیگر، منظور از عبرت، فرایند رسیدن به عالم غیب از طریق تأمل بر اعماق آیات قرآن و پدیده‌های طبیعت است. او تأکید می‌کند که باید با نظر به آسمان، زمین، باده‌ها، ابرها، افلاک و مخلوقات، به خالق و مدبر آنها توجه کرد و توصیه می‌کند که

با ایمان صحیح و یقین کامل، از مشاهده این پدیده‌ها و موجودات عبور شود و به غیب آنها توجه گردد (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۷۲). عبرت همان آگاهی‌ها و بصیرت‌هایی است که از نظر ابن‌برجان در معانی آیات قرآن، آیات طبیعت و وجود انسان نهفته است. این معانی نهفته، آیات و نشانه‌های جهان غیرمادی و عالم غیب است. از دیدگاه ابن‌برجان، عبرت یک درک معنوی تدریجی از آیات الهی در عالم وجود است. در این صورت، کسی که فرایند عبرت را طی می‌کند، به حکمت دست می‌یابد و حکیم می‌شود.

از دیدگاه ابن‌برجان، مقصد عبرت، مشاهده عالم غیب است. ابن‌برجان در تفسیر آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۱۹۰) (مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع‌کننده] است)، بیان می‌کند: هر کسی که «به لب فارغ و قلب شهید» در خلقت آسمان‌ها و زمین نظر کند و در وحی الهی تدبر کند، به «علم مکنون و عرف مخزون» دست می‌یابد و حقیقت هستی و وقایع دنیا و آخرت را مشاهده می‌کند؛ و این هدف حاصل نمی‌شود، مگر با عبور از امور حاضر و شاهد به امور غایب (ابن‌برجان، ۲۰۱۶، ص ۱۴۴-۱۴۵). او این سیر و سلوک را همان ایمان به خدا و اسما و صفات او، ایمان به ملائکه، پیامبران، آموزه‌های آنها، کتب الهی و وحی الهی می‌داند که همگی در عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» جمع شده‌اند؛ به عبارت دیگر، عروج و تعالی و رسیدن به حقیقت هستی و عالم غیب، به کمک عبرت، ایمان و عقل امکان‌پذیر است (همان، ص ۳۸۲-۳۸۳). از این رو، می‌توان گفت که او به هماهنگی و سازگاری وحی، عقل و شهود معتقد است.

ابن‌برجان نتیجه عبرت را شهود خداوند می‌داند و بیان می‌کند که در نظر فرد عاقل و خردمند، همه موجودات تجلی خداوندند و فرد عارف عاقل، در هر چیزی که نظر کند، خداوند را می‌بیند (فالعارف اللیبب یراه فی کل شیء یقع علیه بصره) (همان، ص ۲۳۰). او معتقد است که در آخرت امکان رؤیت خداوند وجود دارد و این رؤیت از طریق تقوا، ایمان و اطاعت از خداوند حاصل می‌شود (همان، ص ۱۵۸). از نظر او، بالاترین و برترین پاداش و سرور در بهشت، رؤیت خداوند است (و لا سرور و لا نعیم فی الجنة اکرم و لا افضل من رؤیة الله) (همان، ص ۱۵۹). او بر این باور است، همان‌طور که اگر آسمان روشن باشد و مانعی نباشد، خورشید قابل مشاهده است، لقاء و رؤیت خداوند برای فرد مؤمن نیز امکان‌پذیر است (همان، ص ۳۱۵). او تأکید می‌کند که به واسطه عبرت می‌توان خداوند را در آخرت رؤیت کرد (همان، ص ۱۵۵). اگر منظور ابن‌برجان در این عبارات، مشاهده خداوند با چشم ظاهری باشد (نه چشم دل) و با توجه به اینکه اشاعره معتقدند که در آخرت مؤمنان می‌توانند خداوند را با چشم ببینند (اشعری، ۱۹۵۵، ص ۶۱-۶۸) و همچنین با توجه به اینکه او در آثار دیگرش از باورهای اشعری، از جمله نظریه کسب و انکار قاعده علیت، دفاع می‌کند (نظریور، ۱۳۹۸، ص ۱۷۰)، این سخن او می‌تواند حاکی از گرایش کلامی اشعری او باشد.

درباره واژه‌های عبرت و اعتبار، لازم به ذکر است که ریشه این واژه‌ها، «عبر» به معنای نفوذ و گذشتن از چیزی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۸۹؛ ابن‌فارس، بی‌تا،

ج ۴، ص ۲۰۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۶). در قرآن کریم مشتقات ریشه «عَبَر» نه مرتبه و به صورت‌های «عابری» (نساء: ۴۳)، «تَعَبْرُونَ» (یوسف: ۴۳)، «عَبْرَةَ» (آل عمران: ۱۳؛ یوسف: ۱۱۱؛ نحل: ۶۶؛ مؤمنون: ۲۱؛ نور: ۴۴؛ نازعات: ۲۶) و «فَاعْتَبِرُوا» (حشر: ۲) به کار رفته است. عبرت به معنای تدریس، موعظه (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹)، تذکر، اهمیت دادن و اعتبار قائل شدن (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۸۹-۳۹۰) نیز به کار می‌رود. *فراهیدی* عبرت را پند گرفتن از گذشته معنا می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹). *ابن فارس* عبرت و اعتبار را به معنای تفکر و اندیشه همراه با مقایسه و ارزیابی و در نهایت، پند گرفتن می‌داند (ابن فارس، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۰؛ قائمی مقدم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰). از نظر *راغب*، عبرت و اعتبار در اصطلاح به معنای حالتی است که به وسیله آن می‌توان از شناخت آنچه قابل مشاهده است، به آنچه قابل مشاهده نیست، دست یافت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۳).

البته در اندلس پیش از *ابن برجان*، مفهوم عبرت و اعتبار، کاربرد داشته است. برای مثال، *ابن مسره* (د. ۳۱۹ق)، متفکر و عارف اندلسی، در *رسالة الاعتبار*، از مفهوم اعتبار سخن می‌گوید. اعتبار از دیدگاه *ابن مسره*، استدلال عقلی به همراه شهود است که به انسان بصیرت و معرفت عطا می‌کند. او اعتبار را مصدق وحی، و وحی را هماهنگ با اعتبار می‌داند. او با ذکر آیه «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳) (بگو: کافی است خدا و آن کس که نزد او علم کتاب است، میان من و شما گواه باشد)، بیان می‌کند: کسی به «علم الكتاب» می‌رسد که خبر [یعنی آیات و روایات] را با اعتبار همراه کند و شنیده‌ها را با بصیرت بررسی کند (ابن مسره، ۱۴۲۹ق، ص ۶۰). بنابراین، این احتمال وجود دارد که *ابن برجان* در کاربست مفهوم عبرت، به دیدگاه *ابن مسره* درباره اعتبار توجه داشته است. همچنین تأکید *ابن برجان* بر سازگاری وحی، عقل و شهود، این احتمال را تقویت می‌کند.

از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که به نظر می‌رسد با توجه به اینکه مؤلف *ایضاح الحکمه* قائل به ظاهر و باطن برای آیات است، به دنبال معانی نهفته در آنهاست و در رسیدن به حقیقت آیات بر تقوا و طهارت عقل و قلب تأکید دارد و همه چیز را تجلی خداوند می‌داند و هدف نهایی را شهود عالم غیب و مشاهده حقیقت هستی یا همان خداوند معرفی می‌کند. می‌توان *ایضاح الحکمه* را یک تفسیر عرفانی دانست؛ زیرا تأکید بر نقش طهارت در فهم معنای آیات، درک حضوری و شهودی حقیقت آیات و عالم هستی، توجه به ظاهر و باطن آیات و طلب مقاصد و معانی باطنی آیات از ظاهر الفاظ، از ویژگی‌ها و شاخصه‌های تفسیر عرفانی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۵-۳۳۶؛ رضانی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۶-۲۱۸؛ گرجیان عربی و جعفریان، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷ و ۱۸۰؛ مصلائی پور و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸ و ۱۳۷). البته باید توجه داشت که *ایضاح الحکمه* با دیگر تفاسیر عرفانی متفاوت است و برخلاف آنها، به دنبال تفسیر اشاری و رمزی آیات نیست. برخی، تفاسیر عرفانی را به دو دسته تفسیر عرفانی نظری (تفسیر بر مبنای تعالیم عرفان نظری) و تفسیر عرفانی اشاری (تأویل آیات بر مبنای اشارات خفی که بر اهل سلوک

ظاهر می‌شود) تقسیم کرده‌اند (ابن‌طرهونی، ۱۴۲۶، ص ۸۴۲)، اما *ایضاح‌الحکمه* را نمی‌توان ذیل این دسته‌ها قرار داد. با وجود این، با توجه به محتوای تفسیر و مقصد *ابن‌برجان*، می‌توان آن را یک تفسیر عرفانی به‌شمار آورد.

۳-۵. زبان موعظه و نصیحت

زبان *ایضاح‌الحکمه* حالت موعظه و نصیحت دارد و می‌توان اصطلاح تفسیر واعظانه را برای آن به کار برد. *ابن‌برجان* در این تفسیر علاقه ویژه‌ای به مباحث علوم قرآنی، قرائات، واژه‌شناسی، اسباب نزول، مسائل کلامی و اختلاف‌نظرها در این حوزه‌ها از خود نشان نمی‌دهد و در صورت نیاز به آنها اشاره می‌کند. او در این تفسیر در موارد متعدد و به مناسبت‌های مختلف، مخاطب را نصیحت و موعظه می‌کند که از خواب غفلت بیدار شود، به خداوند توجه کند و به دستورات او عمل نماید. برای مثال، او در پایان مقدمه، پس از موعظه مخاطب و دعوت او به تقوای الهی و سیر الی الله، دعا می‌کند که خداوند ما و شما را از خواب غفلت بیدار کند و سالک سنت پیامبر ﷺ و طریق برادران و دوستان ایشان قرار دهد و از هدایت آنها منحرف نکند (أيقظنا الله و اياكم من سنه غفلتنا و سلک بنا و بکم سنن نبينا و سبيل إخوانه و أوليائه و لا عدل بنا و بکم عن هدايتهم) (*ابن‌برجان*، ۲۰۱۶، ص ۹). او همچنین در فصلی ذیل تفسیر آیه ۳۱ از سوره «نعام» بیان می‌کند که چقدر ما از همراهی خداوند رؤف و رحیم غافلیم؛ ما او را نافرمانی می‌کنیم؛ ولی او ما را با نعمت‌ها مورد محبت بسیار قرار می‌دهد (همان، ص ۲۲۶). او در ادامه، پس از بیان ویژگی‌های دنیای (که در حرامش عذاب و در حلالش حساب است) و توجه به آخرت و ضرورت تقوای الهی، دعا می‌کند که «اللهم آتنا رشدنا و أيقظنا من نومتنا و تب علينا بمنك و أفضل علينا بفضلک العظیم یا أرحم الراحمین» (همان، ص ۲۲۷).

ابن‌برجان در ابتدای تفسیر سوره «عبس»، قبل از شروع بیان و تفسیر آیات، علما را به تواضع در مقابل متعلمین توصیه می‌کند و بیان می‌کند که عالم نباید در تعلیم متعلم و پاسخ به او، در صورتی که پاسخ نزد اوست، سستی و تأخیر کند؛ بلکه باید از او استقبال کند و به سرعت حاجتش را برآورده سازد (همان، ص ۷۵۹). در تفسیر سوره «نحل» نیز پس از بیان روش رسیدن به عالم غیب تأکید می‌کند که باید توفیق انجام آنچه مورد رضایت خداوند است را از او طلب کرد؛ در راه او ثبات قدم داشت و به‌سوی هدایت و رشد عزیمت کرد و از فضل او درخواست کرد؛ زیرا او دارای فضل عظیم است (همان، ص ۳۸۳).

بنابراین، *ایضاح‌الحکمه* از این جهت که دغدغه هدایت مخاطب به عالم غیب از راه عبرت را دارد، می‌تواند یک تفسیر هدایتی و تربیتی به‌شمار آید. ویژگی‌های تفسیر هدایتی و تربیتی که درباره *ایضاح‌الحکمه* نیز صادق است، عبارت‌اند از: پرهیز از مباحث مفصل ادبی، کلامی و فقهی، تفهیم مخاطب با زبانی ساده و روان، ترغیب مخاطب به تدبیر هرچه بیشتر در آیات قرآن و تأکید بر فهم قرآن به‌عنوان بهترین راه ترکیه (طیب‌حسینی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۴۷-۵۵۰).

نتیجه گیری

با مطالعه تفسیر *ایضاح الحکمه* به منظور بررسی روش تفسیری *ابن برجان* در این تفسیر، نتایج زیر حاصل شد:

۱. *ایضاح الحکمه* یک تفسیر ترتیبی گزینشی است که در آن، تفسیر برخی سوره‌ها و برخی آیات ارائه نشده است.
۲. *ابن برجان* در این تفسیر از مباحث مفصل علوم قرآنی، قرائات، واژه‌شناسی، اسباب نزول، مسائل کلامی، فقهی و اختلاف نظرها در این حوزه‌ها پرهیز می‌کند. او تفسیر، یافته‌ها و تأملات خود را ذیل آیات قرآن ارائه می‌دهد و به نظر می‌رسد که اولویت او نصیحت و موعظه مخاطب است که تقوای الهی داشته باشد و در آیات قرآن تدبر کند.
۳. هدف *ایضاح الحکمه* ترغیب و هدایت مخاطب به شهود عالم غیب به واسطه عبرت است. منظور *ابن برجان* از عبرت، فرایند رسیدن به عالم غیب از طریق تأمل در اعماق آیات قرآن و پدیده‌های طبیعت است. عبرت به معنای ادراکات و آگاهی‌های نهفته در آیات قرآن و آیات طبیعت نیز است. از دیدگاه او مشاهده عالم غیب و شهود خداوند، به کمک عقل و ایمان امکان پذیر است.
۴. در این تفسیر، از منابع معرفتی مختلفی استفاده شده است. مهم‌ترین منبع آن، قرآن است. *ابن برجان* مفاهیم کلمات قرآن و صفات حروف را در توضیح آیات در نظر می‌گیرد. او به قرینه‌های فهم آیات توجه دارد و سیاق آیات و سیاق سوره‌ها را بررسی می‌کند. در *ایضاح الحکمه* به قرینه‌های پیوسته غیرلفظی (از جمله شأن نزول) و قرائن ناپیوسته (به‌ویژه سایر آیات) نیز توجه دارد.
۵. احادیث پیامبر اسلام ﷺ مهم‌ترین منبعی هستند که *ابن برجان* پس از قرآن در *ایضاح الحکمه* از آنها بهره می‌برد. او احادیث را به منظور توضیح و تأیید تفسیر خود نقل می‌کند.
۶. در *ایضاح الحکمه* برای توضیح بیشتر آیاتی که محتوای مشترک با کتاب مقدس دارند، از برخی کتاب‌های عهدین، به‌ویژه سفر پیدایش و انجیل متی، عباراتی نقل می‌شود.
۷. *ابن برجان* به منظور توضیح بیشتر مطلب مورد نظر و در تأیید آن، از شعر نیز استفاده می‌کند.
۸. بنابراین، *ایضاح الحکمه* یک تفسیر عرفانی و همچنین هدایتی و تربیتی است که از روش قرآن به قرآن استفاده می‌کند.

منابع

- ابن اثار، محمدبن عبدالله، ۲۰۰۸م، *التکملة لکتاب الصلوة*، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین سیوطی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن براجان، عبدالسلام، ۲۰۱۶م، *ایضاح الحکمه بأحكام العبرة*، تحقیق و مقدمه جرهارد یورینگ و یوسف کاسویت، لینن، بریل.
- ابن خطیب، محمدبن عبدالله، ۱۴۲۴ق، *اعمال الاعلام فیمن یويع قبل الاحتلام من ملوک الاسلام و ما يتعلق بذلك من الکلام*، تحقیق حسن سید کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن طرهونی، محمدبن رزق، ۱۴۲۶ق، *التفسیر و المفسرون فی غرب افریقا*، بیروت، دار ابن الجوزی.
- ابن فارس، احمد، بی تا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام.
- ابن مسره، محمدبن عبدالله، ۱۴۲۹ق، *رسالة الاعتبار*، *نصوص من التراث الصوفی الغرب الاسلامی*، تقدیم و تحقیق محمد عدلونی ادیسی، اردن، دار الثقافة للنشر و التوزیع.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۹۵۵م، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، تحقیق حموده غرابه، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۹۲، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- ذهبی، شمس‌الدین، ۱۴۱۴ق، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعبی الأرئووطا، ط. العاشره، بیروت، مؤسسة الرساله.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رضائی، رضا، ۱۳۹۸، «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی»، *عرفان اسلامی*، سال پانزدهم، ش ۹، ص ۲۰۷-۲۲۲.
- طیب‌حسینی، سیدمحمود و دیگران، ۱۳۹۶، *تفسیرشناسی؛ مبانی، منابع، قواعد، روش‌ها و گرایش‌ها*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- علوی‌مهر، حسین، ۱۳۸۱، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۷، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فرامرزی قراملکی، احد، ۱۳۸۵، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، ویراست دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دار الهجرة.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.
- قائمی‌مقدم، محمدرضا، ۱۳۸۰، «عبرت و تربیت در قرآن و نهج البلاغه»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۲۷، ص ۶۹-۹۱.
- گرجیان عربی، محمدمهدی و جواد جعفریان، ۱۳۹۷، «تحلیل روش شناختی تفسیر عرفانی و مبانی آن از منظر صدرالدین قونوی»، *پژوهشنامه عرفان*، سال نهم، ش ۱۸، ص ۱۶۵-۱۸۴.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مصلائی‌پور، عباس و همکاران، ۱۳۹۲، «مبانی افتراق تفاسیر عرفانی در مقایسه با تفاسیر عرفانی متقدم»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۷، ص ۱۳۳-۱۴۴.
- مؤدب، رضا، ۱۳۸۰، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم.
- نظری‌پور، حامد، ۱۳۹۸الف، «رویکرد و روش ابن براجان در شرح اسمای الهی»، *ادیان و عرفان*، سال پنجاه و دوم، ش ۱، ص ۱۶۵-۱۷۹.
- _____، ۱۳۹۸ب، «روش‌شناسی تفسیری ابن براجان در تنبیه‌الافهام»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال پنجاه و دوم، ش ۱، ص ۱۵۵-۱۷۳.
- _____، ۱۳۹۸ج، «بررسی پیشگویی ابن براجان درباره زمان فتح بیت المقدس»، *تاریخ اسلام و ایران*، سال بیست و نهم، ش ۴۴، ص ۱۵۹-۱۷۷.
- وصفی، محمدرضا و سیدروح الله شفیعی، ۱۳۹۲، «نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه شناختی بینامتنیت»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال دهم، ش ۲، ص ۲۲۵-۲۵۶.
- Bowering, Gerhard and Yousef Casewit, 2016, "Ibn Barrajan: His Life and Work", *A Qur'an Commentary by Ibn Barrajan*, Leiden, Brill, p. 1- 46.
- Casewit, Yousef, 2017, *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajan and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Cambridge University press, UK.

نقش بهره‌گیری از قرائن در روش تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه طباطبائی با تأکید بر آیات اخلاق اجتماعی

t.hagerahime71@gmail.com

hekmatquestion@gmail.com

کتابخانه طاهره حاجی رحیمی / طلبه سطح چهار مؤسسه آموزش عالی حضرت زهرا علیها السلام میبد

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۷

چکیده

قرآن کریم کتاب هدایت و دربردارنده تمام دستورالعمل‌های موردنیاز انسان برای دستیابی به سعادت فردی و اجتماعی است. استفاده از روش و ابزار صحیح، شرط لازم رسیدن به فهم درست و جامع از این دستورالعمل‌هاست. بهره‌گیری از قرائن موجود در کلام، اعم از پیوسته و ناپیوسته، از جمله روش‌های عام تفسیر در روش تفسیری قرآن به قرآن است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در صدد است تا نقش بهره‌گیری از قرائن را در تفسیر قرآن به قرآن آیات اخلاق اجتماعی از نگاه مفسر بزرگ جهان اسلام، علامه طباطبائی استخراج و تبیین کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که علامه طباطبائی در کنار بهره‌گیری از سیاق به عنوان تنها قرینه پیوسته لفظی در روش تفسیری قرآن به قرآن، از قرائن پیوسته غیر لفظی و ناپیوسته کلام نیز در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی بهره برده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، قرائن، اخلاق اجتماعی، قرآن کریم، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی.

مقدمه

قرآن یک مجموعه کامل از معارف بشری و علوم انسانی است و جامع‌ترین و استوارترین رهنمودها را در زمینه‌های عقاید، اخلاق فردی و اجتماعی و احکام دربر دارد. همین جامعیت موجب شده که دانشمندان مسلمان و مذاهب دیگر، درصدد کشف مطالب آن برآیند.

مسائل اخلاقی مسائلی‌اند که محورشان رابطه انسان با خداوند، انسان با خودش و انسان با دیگران است. اخلاق اجتماعی نوع سوم از رابطه را دربر می‌گیرد و چگونگی رابطه انسان با دیگران را بیان می‌کند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۷). آیات زیادی در قرآن به این مسئله پرداخته و چگونگی ارتباط انسان‌ها با یکدیگر را بیان کرده‌اند. در این مقاله بخشی از این آیات در تفسیر *المیزان* مورد بررسی قرار گرفته است.

برای دستیابی به مراد خداوند باید از روش‌های درست و متقن بهره برد. اگر مفسر از روش‌های نادرست و ناقص برای فهم آیات استفاده کند، گرفتار تفسیر به رأی و انحراف می‌شود. به همین دلیل، ضرورت دارد که به مسئله روش‌شناسی توجه شود. مقصود از روش تفسیر قرآن، شیوه‌ای است که مفسر برای فهم مراد خداوند در نظر گرفته و به کار برده است (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۴). روش‌های عام تفسیر قرآن، به دو قسم صحیح و باطل تقسیم می‌شوند. روش‌های تفسیری قرآن به قرآن، روایی، علمی، عقلی و اجتهادی، اشاری و کامل، از روش‌های معتبر و صحیح تفسیرند و روش تفسیر به رأی و برخی از شیوه‌های تفسیر اشاری و علمی از روش‌های باطل و نامعتبر تفسیر قرآن به‌شمار می‌روند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

یکی از مصادیق روش تفسیری قرآن به قرآن، بهره‌گیری از قرائن در کلام، اعم از پیوسته و ناپیوسته است که علامه طباطبائی در کتاب *گران‌سنگ خود*، از آن برای تفسیر آیات قرآن، از جمله آیات اخلاق اجتماعی، بهره برده است.

لازم به ذکر است که کتاب‌های مختلفی از قبیل *روش تفسیر قرآن* (رجبی، ۱۳۹۰)؛ *روش‌شناسی تفسیر قرآن* (رجبی و دیگران، ۱۳۹۷)؛ *قواعد تفسیر قرآن* (بابایی، ۱۳۹۴)؛ *منطق تفسیر قرآن* (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲)؛ *درسنامه روش‌های تفسیر قرآن* (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰). همچنین مقالات مختلفی در مورد روش‌شناسی تفسیر *المیزان*، روش‌شناسی تفسیر *اطیب البیان* و... به رشته تحریر درآمده‌اند که روش‌های عام تفسیر، مصادیق این روش‌ها و منابع و علوم موردنیاز در تفسیر قرآن را تبیین می‌کنند؛ ولی هیچ‌کدام به‌صورت اختصاصی، به میزان بهره‌گیری علامه طباطبائی از قرائن کلام - که از مصادیق روش تفسیری قرآن به قرآن است - به تفسیر آیات اخلاق اجتماعی نپرداخته و آن را توضیح نداده‌اند.

این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی به رشته تحریر درآمده، درصدد تبیین روش علامه طباطبائی در بهره‌گیری از قرائن در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی است. بدین منظور، پس از مفهوم‌شناسی واژه‌های اخلاق اجتماعی و قرائن، به قرینه‌های مورد استفاده علامه در تفسیر این نوع از آیات پرداخته شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. اخلاق اجتماعی

بر اساس یک دسته‌بندی می‌توان اخلاق را به چهار دسته فردی، اجتماعی، الهی و محیط‌زیستی دسته‌بندی کرد که به ترتیب با در نظر گرفتن رابطه انسان با خود، انسان‌های دیگر، خداوند متعال و دیگر موجودات به دست می‌آید. بنابراین منظور از اخلاق اجتماعی در این پژوهش، صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری قابل ستایش یا نکوهش انسان در رابطه فرد با انسان‌های دیگر است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۸-۱۹).

۱-۲. قرائن

قرائن جمع قرینه و از ریشه «قرن» است. قرن به معنای همراهی دو شیء با یکدیگر با حفظ استقلال طرفین است که با همین معنا از کلمات «جمع» و «قرب» تمایز پیدا می‌کند؛ مثل تقارن بین حج و عمره یا همراهی دو گروه مختلف در یک زمان (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۴۹). در کتب لغت برای کلمه قرائن معانی متعددی از قبیل علامت، نشانه، نظیر، مناسبت ظاهری میان دو چیز و مناسبت معنوی میان دو امر بیان شده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ذیل کلمه قرینه).
عقلاً در گفتار خود به منظور آگاهی از مقصود و مراد حقیقی متکلم، به وجود قرائن لفظی و غیرلفظی در کلام او توجه می‌کنند. تفسیر هم از این مقوله جدا نیست و با توجه به فصاحت و بلاغت فوق‌العاده قرآن، یکی از روش‌هایی که مفسر می‌تواند برای فهم مراد خداوند به کار گیرد، توجه به تمام قرائن موجود، اعم از لفظی و غیرلفظی است تا بدین‌وسیله گرفتار تفسیر به رأی نشود و مراد خداوند را به‌درستی و بدون نقص فهم و بیان کند.

۲. قرائن مورد استفاده علامه طباطبائی در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی

علامه در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی به قرائن پیوسته و ناپیوسته لفظی و غیرلفظی کلام توجه داشته و کلام را با در نظر گرفتن آنها تفسیر کرده که به شرح زیر قابل دسته‌بندی و ارائه است:

۲-۱. توجه به قرائن پیوسته

قرائن پیوسته قرائنی‌اند که به کلام پیوسته‌اند و از همان ابتدا در فهم مراد گوینده نقش دارند و مراد استعمالی گوینده را مشخص می‌کنند (صدر، بی‌تا - ب، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰). این‌گونه قرائن را می‌توان به دو دسته لفظی و غیرلفظی تقسیم کرد و نقش هر کدام از آنها را در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی به شرح زیر نشان داد:

۲-۱-۱. توجه به قرینه پیوسته لفظی

سیاق، تنها قرینه پیوسته لفظی است، که قرینه بودن آن برای فهم مراد متکلم، از اصول محاوره عقلائی است. سیاق به معنای نوعی ویژگی است که از قرار گرفتن و ارتباط کلمات، جملات و آیات در کنار یکدیگر و سازگاری

آنها با یکدیگر به دست می‌آید و برترین قرینه برای فهم مراد حقیقی است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۳۹؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۳). در ضمن باید در نظر داشت که سیاق به سه دسته سیاق کلمات، جملات و آیات تقسیم می‌شود. البته می‌توان سیاق آیه را با توجه به کوتاهی یا بلندی آن، به سیاق کلمات یا جملات بازگرداند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۲۱).

با نگاهی به تفسیر المیزان می‌توان به این نکته پی برد که علامه طباطبائی به سیاق - که همان ارتباط کلمات، جملات و آیات با یکدیگر است - توجه داشته و از آن برای تفسیر آیات بهره می‌برد. در حقیقت، می‌توان گفت که در روش تفسیری قرآن به قرآن، سیاق بیشترین و مهم‌ترین قرینه‌ای است که در تفسیر المیزان برای بیان مراد خداوند مورد توجه قرار گرفته است. آیات اخلاق اجتماعی نیز از این مقوله مستثنا نیستند و علامه برای تفسیر آنها نیز از سیاق بهره برده است.

الف) سیاق کلمات

منظور از سیاق کلمات، خصوصیتی است که از کنار هم قرار گرفتن دو یا چند کلمه برای کلمات، در ضمن یک جمله به وجود می‌آید و مهم نیست که کلمات در جمله چه نقشی داشته باشند: مبتدا و خبر، فعل و فاعل، فعل و مفعول، معطوف علیه یا... (رجبی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵).

از جمله آیات اخلاق اجتماعی که علامه برای تفسیر آن از سیاق کلمات بهره برده، آیه ۲۴ سوره «نساء» است: «وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛ و زنان شوهردار؛ مگر کنیزی از شما که شوهر دارند - که می‌توانید آنان را بعد از استبرا به خود اختصاص دهید - پس حکمی را که خدا بر شما کرده است، ملازم باشید؛ و اما غیر از آنچه بر شما داریم، بر شما حلال شده‌اند، تا به اموالی که دارید، زنان پاک و عفیف بگیرید، نه زناکار؛ و اگر زنی را متعه کردید - یعنی با او قرارداد کردید در فلان مدت از او کام گرفته و فلان مقدار اجرت (به او) بدهید - واجب است اجرتشان را بپردازید؛ و بعد از معین شدن مهر، اگر به کمتر یا زیادت‌تر توافق کنید، گناهی بر شما نیست، که خدا دانایی فرزانه است.

برخی از مفسران این آیه را مربوط به نکاح دائم می‌دانند و استناد می‌کنند که «استمتاع» به معنای تمتع و بهره بردن از زن در نکاح است و کسی که زنی را برای خود نکاح می‌کند، می‌خواهد از او تمتع ببرد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۱). علامه طباطبائی حمل جمله «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ» بر جمله «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ» را از نوع حمل جزء بر کل و فراز «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ» را شامل هر دو نوع نکاح دائم و موقت می‌داند. او برای حمل تمتع در آیه بر نکاح موقت و خارج کردن نکاح دائم، علاوه بر استدلال به جمله شرط و جزاء، از سیاق کلمات نیز بهره می‌برد. هر چند علامه به‌طور صریح بیان نکرده که از سیاق بهره برده، اما توضیح داده که در نکاح دائم مهر و صداق داده

نقش بهره‌گیری از قرائن در روش تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه طباطبائی با تأکید بر آیات اخلاق اجتماعی ❖ ۴۱

می‌شود، نه اجرت؛ و پرداخت مهر مشروط به تمتع نیست، درحالی‌که در نکاح موقت، مسئله اجرت مطرح است و باید در عوض بهره بردن، به زن اجرت داده شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ص ۲۷۳).

علامه در تفسیر آیه ۲۲۰ سوره «بقره» نیز از سیاق کلمات بهره برده است: «فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُصْطَلِحَ مِنْ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَيْنَكُمْ»؛ هم درباره دنیا تفکر کنید و هم درباره آخرت؛ و از تو مسئله ایتم را می‌پرسند. بگو: اصلاح امور آنان بهتر است از رها کردن آنان، از ترس اینکه مبادا از مال آنان به طرف شما آید؛ و اگر با آنان اختلاف کنید، برادران شما نیستند و خدا مفسد شما را از مصلحتان می‌شناسد؛ و اگر خدا می‌خواست، شما را به مشقت می‌انداخت. این آیه در مورد ترخیصی است که خداوند در مورد اموال یتیمان صادر کرده است؛ زیرا قبلاً از خوردن و مخلوط کردن اموال یتیمان شدیداً نهی کرده بود و خوردن مال یتیم را خوردن آتش، و خبیث و جرمی بزرگ دانسته بود (نساء: ۹ و ۱۰). مجاورت «وَأِنْ تَخَالَطُوهُمْ» و «فَإِخْوَانُكُمْ» سیاقی است که از آن، مخالطه مشروط به برادرانه بودن آن استفاده می‌شود؛ به گونه‌ای که مساوات در حقوق و برخورداریهای اجتماعی محفوظ می‌ماند و تبعیض، ظلم و استضعاف را کنار می‌زند (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۱۹۸).

می‌توان آیه ۲۵ سوره نساء: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْضِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» را نیز جزء آیاتی دانست که علامه از سیاق کلمات بهره برده است. این آیه در پی بیان راه‌حل برای مردانی است که توانایی ازدواج با زنان مؤمنه را به دلیل سنگینی مهریه و نفقه ندارند. بنابراین در زمره آیات اخلاق اجتماعی قرار می‌گیرد. در این آیه، دو کلمه «محصنات» و «فتیاتکم» وجود دارد که علامه از طریق مقابله این دو کلمه، مراد از «محصنات» را زنان آزاده می‌داند؛ زیرا کلمه «فتیاتکم» به معنای کنیزان است. اگر مراد از محصنات، زنان عفیف بود، نباید کلمه فتیاتکم در مقابل آورده می‌شد؛ زیرا هم زنان آزاده و هم کنیزان را شامل می‌شد (همان، ج ۴، ص ۲۷۵).

ب) سیاق جملات

سیاق جملات به این معناست که یک جمله از قرآن کریم، قرینه برای جمله‌ای دیگر در همان آیه واقع شود و در تعیین مقصود آن جمله نقش داشته باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۲۲). برای نمونه علامه در تفسیر آیه ۲۷ سوره «نور» از این نوع سیاق استفاده کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»؛ ای کسانی که ایمان دارید! به خانه هیچ کس غیر از خانه‌های خود داخل نشوید؛ تا آنکه آشنایان دهید و بر اهلسلام کنید. این برای شما بهتر است. امید است که پند گیرید.

توضیح آنکه، این آیه آداب ورود به خانه دیگران را مطرح می‌کند و جزء آیات اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌رود.

«استیناس» کاری است که برای انس گرفتن انجام می‌شود؛ مثل «یا الله» گفتن برای ورود به خانه تا صاحب‌خانه بفهمد که شخصی قصد ورود به خانه را دارد تا عیوب خود را بپوشاند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۵۶). علامه طباطبائی مصلحت این حکم را پوشاندن عیوب مردم و حفظ احترام ایمان می‌داند. او استمرار این روش را مایه استحکام اخوت و الفت و تعاون عمومی بر اظهار جمیل و ستر قبیح می‌داند. ایشان این مصلحت را از طریق سیاق جملات به دست می‌آورد؛ زیرا وی جمله «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» را که در سیاق جمله قبل، یعنی «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا» است، علت تشریح حکم استیناس می‌داند؛ به این بیان که آیه، اذن ورود به خانه دیگران را مایه خیر می‌داند و این خیر همان تعاون عمومی بر پوشاندن عیوب یکدیگر است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۰۹).

علامه در تفسیر آیه ۳۰ سوره «نور» نیز، از سیاق جملات برای تفسیر بهره برده است: «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْجَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»؛ به مردان مؤمن بگو که دیدگان خویش را از نگاه به زنان اجنبی بازگیرند و فرج‌های خویش را نگه دارند. این برای ایشان پاکیزه‌تر است؛ که خدا از کارهایی که می‌کنید، آگاه است. آیه شریفه درباره غَضِّ بصر، حفظ عورات، امر به حجاب‌داری و آشکار نساختن زینت بحث می‌کند؛ بنابراین از آیات اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌رود. فخررازی با تمسک به ظاهر و عمومیت آیه، حفظ فرج از زنا، لمس و نگاه را لازم دانسته، تخصیص آیه به نگاه را خلاف ظاهر می‌داند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۶۳). به‌نظر می‌رسد که دلیل برداشت فخررازی، بی‌توجهی به سیاق آیه است؛ زیرا در این آیه دو فراز «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» در سیاق یکدیگر قرار دارند. علامه به این مسئله توجه دارد و از طریق مقابله این دو جمله، منظور از حفظ فروج را پوشاندن از نگاه نامحرم می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۱۱).

ج) سیاق آیات

در تفسیر المیزان علاوه بر سیاق کلمات و جملات، از سیاق آیات نیز برای تفسیر استفاده شده است. علامه در تفسیر آیه ۳ سوره «نساء» - که درباره اموال یتیمان و از آیات اخلاق اجتماعی است - به سیاق آیات نظر داشته است: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنْىٰ وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَدْلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا»؛ اگر بترسید که مبادا درباره یتیمان مراعات عدل و داد نکنید، پس آن کس از زنان را به نکاح خود درآورید که شما را نیکو و مناسب با عدالت است؛ دو یا سه یا چهار (نه بیشتر)؛ و اگر بترسید که چون زنان متعدد بگیرید، راه عدالت نییامید و به آنها ستم کنید، پس تنها یک زن اختیار کنند یا چنانچه کنیزی دارید، به آن اکتفا کنید؛ که این نزدیک‌تر به عدالت و ترک ستمکاری است.

توضیح آنکه دومین آیه از سوره «نساء» در مقام نهی از عادت جاهلیت است؛ زیرا در دوران جاهلیت به دلیل جنگ و خونریزی همیشگی، تعداد یتیم زیاد می‌شد و بزرگان عرب دختران یتیم را می‌گرفتند و اموال آنها را با اموال خود

نقش بهره‌گیری از قرائن در روش تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه طباطبائی با تأکید بر آیات اخلاق اجتماعی ❖ ۴۳

مخلوط می‌کردند و بعد از تمام شدن اموالشان، آنها را رها می‌کردند. قرآن کریم به شدت از این ظلم نهی کرده است. علامه در تفسیر سومین آیه از سوره «نساء»، سیاق آیات را مورد توجه قرار می‌دهد و با بهره‌گیری از سیاق برداشت می‌کند که نهی در آیه ترقی داده شده است. توضیح آنکه در آیه قبل (آیه دوم سوره نساء) از مخلوط کردن اموال با اموال یتیمان نهی شده است؛ ولی در این آیه درباره نهی از ازدواج با یتیمان در صورت ترس از رعایت، نکردن عدالت سخن گفته شده است. علامه با در نظر گرفتن ارتباط دو آیه و سیاق آن دو، معنای کلی فرازهای اشاره‌شده را این‌گونه بیان کرده است: «تقوا أمر الیتامی، و لا تبدلوا خبیث أموالکم من طیب أموالهم، و لا تأکلوا أموالهم إلی أموالکم حتی إنکم إن خفتم ألا تقسطوا فی الیتیمات منهم و لم تطب نفوسکم أن تکفوهن و تزوجوا بهن فعدوهن و انکحوا نساء غیرهن ما طاب لکم مثنی و ثلاث و رباع» (همان، ج ۴، ص ۱۶۶)؛ درباره ایام تقوا پیشه کنید و خبیث را با طیب عوض نکنید و اموال آنان را مخلوط با اموال خود مخورید. حتی اگر ترسیدید که در مورد دختران یتیم نتوانید رعایت عدالت بکنید و ترسیدید که به اموالشان تجاوز کنید و از ازدواج با آنها به همین دلیل دل‌چرکین بودید، می‌توانید آنان را به حال خود واگذار نموده و با زانی دیگر ازدواج کنید؛ با یک نفر، دو نفر، سه نفر و چهار نفر.

آیه ۳۳ سوره «نساء» آیه دیگری است که علامه از سیاق آیات استفاده کرده است: «وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِیَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ الَّذِينَ عَقَدْتُمْ أیمانَكُمْ فَاتُوهُمْ نصیبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَهِیدًا». وی این آیه و آیه قبلی «وَ لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلٰی بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِیبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سئَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمًا» را در یک سیاق می‌داند و بیان می‌کند که چون در این آیه سفارش شده که سهم هر صاحب سهمی را بدهید، و خداوند برای هر انسانی مولهایی نسبت به ترکه او قرار داده، نظیر فرزندان و خویشاوندان خود، این معنا را تأیید می‌کند که این آیه به ضمیمه آیه قبلی می‌خواهند احکام ارث و وصیت را خلاصه‌گیری کند (همان، ج ۴، ص ۳۳۶).

حاصل آنکه علامه طباطبائی به قرینه پیوسته لفظی توجه داشته و از روش سیاق، اعم از سیاق کلمات، جملات و آیات برای تفسیر آیات اخلاق اجتماعی بهره برده است.

۲-۱-۲. توجه به قرائن پیوسته غیرلفظی

قرائن پیوسته غیرلفظی، قرائتی‌اند که همراه و پیوسته با کلام مخاطب‌اند؛ اما از نوع لفظ نیستند. با بررسی‌های انجام‌شده در تفسیر *المیزان* ذیل آیات اخلاق اجتماعی روشن می‌شود که علامه این روش را نیز برای تفسیر آیات اخلاق اجتماعی مورد استفاده قرار داده است. قرائن پیوسته غیرلفظی، شامل لحن آیه، مقام آیه و زمان و مکان نزول آیه و انواع دلالت‌های آیه است.

الف) لحن آیه

لحن کلام در لغت به معنای آهنگ سخن، فحوا و مفاد کلام است (انیس، ۱۴۰۸ق، ص ۸۲۰). مراد از لحن کلام در اینجا، کیفیت تلفظ، چگونگی کلمات و کیفیت ترکیب آنهاست (رجبی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۸۱).

خداوند متعال در اولین آیه از سوره «مائده» می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلَىٰ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»؛ «هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به قراردادهای و تعهدات وفا کنید؛ گوشت چهارپایان، به‌استثنای آنهایی که برایتان بیان می‌شود، برای شما حلال شده است؛ نه برای کسی که شکار را درحالی که محرم هستید، حلال می‌داند؛ (و بدانید) که خدا هر حکمی را که بخواهد، صادر می‌کند. این آیه شریفه در مورد یکی از الزامات زندگی اجتماعی، یعنی وفای به عهد است. ظاهر جمله «وفوا بالعقود»، وفای به عهد را تأکید می‌کند. علامه از لحن آیات در مورد وفای به عهد استفاده کرده و بیان می‌کند که حسن وفای به عهد و قبح عهدشکنی، از فطریات بشری است؛ زیرا انسان در زندگی اجتماعی یا فردی خود هیچ‌گاه از عهد و وفای به آن بی‌نیاز نیست و انسان همهٔ مزایای و حقوقی را که در زندگی اجتماعی بهره‌مند می‌شود، از طریق وفای به عهد به دست می‌آورد. به‌نظر علامه، اگر مبادلات و عهد و پیمان‌ها نباشد، اجتماعی تشکیل نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۹۸).

ب) مقام آیه

مقام کلام، هدف کلی‌ای است که برای تحقق آن، سخن و کلام مطرح شده است. در محاورات عرفی مقام سخن تأثیر در فهم معنای سخن دارد؛ یعنی کلمات و واژگان کلام در مقام مدح، با کلمات و واژگان و ترکیب آنها در مقام ذم، تفاوت دارد. در تفسیر نیز باید به مقام آیات و چگونگی ترکیب کلمات توجه شود تا تفسیری مناسب با مقام آیه بیان شود (رجبی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۷۹).

علامه طباطبائی به این موضوع در تفسیر آیات اخلاقی اجتماعی توجه داشته و آیه را طبق مقام آیه تفسیر کرده است. برای نمونه، در تفسیر دو آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَلَا يَحْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (مائده: ۸) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ، وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ نُرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ۱۳۵) مقام آیه را در نظر داشته است. این دو آیه موضوع عدالت اجتماعی را مطرح می‌کند و به همین دلیل در زمره آیات اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌رود. علامه طباطبائی بیان می‌کند که آیه سوره «نساء» در مقام نهی از انحراف از راه حق و عدالت در شهادت دادن است؛ درحالی که در سوره «مائده» غرض، نهی مؤمنان از ظلم در شهادت دادن به انگیزهٔ دشمنی است؛ به همین دلیل، شهادت را مقید به قسط کرده است؛ درحالی که آیه سوره «نساء» ابتدا به شهادت دادن برای خداوند و دخالت ندادن انگیزه در شهادت امر کرده و سپس آن را بر قیام به قسط تفریع نموده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۰۸).

ج) زمان، مکان و فرهنگ زمان نزول

زمان، مکان و فرهنگ زمان نزول آیه نیز از قرائن پیوستهٔ غیرلفظی به‌شمار می‌رود که نقش مهمی در تفسیر و برداشت صحیح از آیه دارد. در تفسیر عیاشی و نورالتقلین احادیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده که دلالت بر تأثیر

نقش بهره‌گیری از قرائن در روش تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه طباطبائی با تأکید بر آیات اخلاق اجتماعی ❖ ۴۵

زمان و مکان نزول آیه در تفسیر دارد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷ و ۲۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۲-۴۸۲). علامه در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی، به زمان، مکان و فرهنگ نزول - که از قرائن عام تفسیری‌اند - توجه داشته و آیات را طبق آن تفسیر کرده است. آیه ۲۴ سوره «نساء» جزء آیات اخلاقی به‌شمار می‌رود؛ زیرا درباره ازدواج موقت، به‌عنوان راهکار اسلام برای برطرف شدن نیاز افراد ناتوان از ازدواج دائم، بحث می‌کند. او در فراز «فما استمتعتم» از این قرینه بهره می‌برد و منظور از نکاح را نکاح متعه بیان می‌کند. علامه علت سخن خود را واقع شدن آیه شریفه در سوره «نساء» می‌داند؛ زیرا این سوره در مدینه و در نیمه اول هجرت نازل شده است. همچنین بیان می‌کند که نکاح متعه یا نکاح موقت در آن زمان رایج بوده است؛ چه حکم تأسیسی اسلام باشد و چه نباشد. بنابراین، این نوع نکاح در زمان پیامبر ﷺ وجود داشته و به همین نام رایج بوده و از آن به متعه تعبیر می‌کردند. پس علامه با توجه به مکان نزول آیه، نکاح در آیه را حمل بر نکاح موقت کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۷۲).

د) دلالت عقلی

مقصود ما در این مقاله از دلالت عقلی، نوعی خاص از دلالت عقلی است و به‌معنای دلالت معلول بر علت خود است؛ مثل دلالت دود بر آتش. منشأ این دلالت این است که عقل با درک معلول، به علت پی می‌برد (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). علامه در تفسیر جمله «وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۳) از دلالت عقلی استفاده کرده و حکمت تشریح حکم را بیان کرده است. ایشان جایگزینی کلمه «مولود له» به جای «والد» را بیان‌کننده علت و حکمت حکم در آیه (یعنی وجوب نفقه مادر فرزند بر عهده پدر) می‌داند؛ زیرا فرزند برای پدر متولد می‌شود و در بیشتر احکام، متعلق به پدر است. به همین دلیل پدر وظیفه دارد که مصالح زندگی فرزند، اعم از خوراک و پوشاک را فراهم کند و نفقه مادری را هم که به او شیر می‌دهد، بپردازد. همه این احکام به‌دلیل متعلق بودن فرزند به پدر است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۳۹). این آیه درباره قومیت و سرپرستی مرد در خانواده نیز بحث می‌کند و نفقه زن را بر عهده مرد می‌داند. بنابراین آیه ۲۳۳ «بقره» جزء آیات اخلاق اجتماعی به‌شمار می‌رود که علامه از دلالت عقلی برای تفسیر این آیه استفاده کرده است. وی همچنین در تفسیر آیه «وَ قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (عنکبوت: ۲۵) از طریق بهره‌گیری از دلالت عقلی و با تأکید بر کلمه «مودت»، علت تقلید افراد جامعه از یکدیگر را روابط قومی و علاقه افراد به یکدیگر می‌داند؛ بدون اینکه آنها به عاقبت تقلید توجه داشته باشند (همان، ج ۱۶، ص ۱۲۰).

می‌توان آیه ۱۵۱ سوره «انعام» را نیز جزء آیاتی دانست که علامه برای تفسیر آن از دلالت عقلی بهره برده و از معلول، علت حکم در آیه را استنباط کرده است. علامه علت حکم احسان به والدین را حفظ اجتماع از گسستن می‌داند؛ زیرا رابطه عاطفی بین فرزندان و والدین را یک مسئله فطری و اجتماعی می‌داند و معتقد است که اگر فرزندان با والدین معامله یک بیگانه انجام دهند، اجتماع از هم پاشیده می‌شود (همان، ج ۷، ص ۳۷۳).

علامه طباطبائی حتی از یک کلمه مطرح‌شده در آیه نیز حکمت حکم را برداشت می‌کند. وی در تفسیر جمله

«وَلَاتَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» (حجرات: ۱۱) از کلمه «انفسکم»، حکمت نهی در آیه را برداشت کرده، بیان می‌کند که چون مردم در اجتماع زندگی می‌کنند، فاش کردن عیب دیگری، در حقیقت فاش کردن عیب خود است؛ پس باید از «لمز» دیگران که همان لمز خود است، دوری کرد (همان، ج ۱۸، ص ۳۲۲).

ه. دلالت تنبیه

منظور از دلالت تنبیه دلالتی است که عرفاً مراد متکلم است و از طریق سیاق کلام می‌توان متوجه شد که متکلم علاوه بر معنایی که از عبارت او فهمیده می‌شود، معنای دیگری را نیز اراده کرده است و صحت کلام متکلم متوقف بر آن نیست (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۱۷۰؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵).

از سخنان علامه در ذیل آیه «وَإِنْ تَطْعُ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (نساء: ۱۱۶) (اگر از اکثریت مردم روی زمین اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد؛ که جز گمان را پیروی نمی‌کنند و جز تخمین نمی‌زنند)، برداشت می‌شود که ایشان از دلالت تنبیه در تفسیر بهره برده است؛ زیرا با استناد به «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» بیان می‌کند که در اموری مثل معارف الهی و شرایع نباید به حدس و تخمین بسنده کرد؛ بلکه باید به علم و یقین تکیه کرد تا دچار ضلالت و گمراهی نشد؛ درحالی‌که این حکم، یعنی پرهیز از تبعیت از ظن در معارف و شرایع، در آیه بیان نشده است؛ بنابراین علامه این حکم را از طریق دلالت تنبیه بیان کرده است. در حقیقت، این آیه در مقام رد هم‌رنگی با جماعت در شریعت است؛ زیرا انسان به‌عنوان یک موجود اجتماعی، در ارتباط با افراد است، این ارتباط در برخی موارد مثل شرایع و معارف، منجر به تقلید و تبعیت از ظن و گمان می‌شود؛ بدون اینکه فرد در پی حقیقت باشد و همین مسئله باعث گمراهی فرد می‌شود.

علامه همچنین در تفسیر فراز «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى» (نساء: ۳) (و اگر می‌ترسید در مورد یتیمان عدالت را رعایت نکنید)، از طریق دلالت تنبیه بیان می‌کند که خداوند با این جمله، علت بی‌میلی مردان به ازدواج با یتیمان را بیان می‌کند، که علت همان ترس از عدم رعایت عدالت است؛ درحالی‌که در آیه سخنی از علت بی‌رغبتی نیامده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۶۶). البته باید این نکته را نیز در نظر داشت که مسئله مورد بحث و بررسی در این آیه، همان عدالت است که در حوزه آیات اخلاق اجتماعی جای می‌گیرد.

علامه در تفسیر آیه «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ» (بقره: ۲۲۰) (از تو درباره یتیمان سؤال می‌کنند؛ بگو: اصلاح کار آنان بهتر است)، نیز از طریق دلالت تنبیه، نوعی از تخفیف و تسهیل را برداشت می‌کند؛ زیرا در این آیه اجازه مخالطه داده شده است (همان، ج ۲، ص ۱۹۷).

و. دلالت اقتضا

دلالت اقتضا، دلالت کلام بر معنایی است که گوینده لفظی برای آن بیان نکرده؛ ولی از آن روی که صدق یا صحت عقلی یا شرعی یا ادبی کلام متوقف بر آن است، قطعاً مراد متکلم بوده است (حسینی، ۲۰۰۷، ص ۱۶۵).

نقش بهره‌گیری از قرآن در روش تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه طباطبائی با تأکید بر آیات اخلاق اجتماعی ❖ ۴۷

دلالت اقتضا نیز از جمله دلالت‌هایی است که مفسر باید در تفسیر، آن را مورد توجه قرار دهد. برای مثال، طبرسی در مجمع البیان از دلالت اقتضا برای تفسیر آیه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶) بهره برده است. «قریب» و «اجیب» معمول «إِن» هستند؛ به همین دلیل، از نظر ادبی جایز نیست که عامل «إِذَا» قرار گیرند؛ پس باید فعلی را مثل «فقل» قبل از «إِن» در نظر گرفت تا عامل «إِذَا» باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۰۰).

با بررسی سخنان علامه روشن می‌شود که وی از این مسئله غافل نبوده و از این نوع دلالت در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی استفاده کرده است. آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَالَمِينَ وَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِى الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ...» (توبه: ۶۰) از جمله آیاتی است که می‌توان گفت، علامه با بهره‌گیری از دلالت اقتضا به تفسیر آن پرداخته است. او بیان می‌کند که «فِى الرِّقَابِ»، «وَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ» و «وَ ابْنِ السَّبِيلِ»، جار و مجرور و متعلق به کلمه مقدر و محذوف «صرف» هستند؛ یعنی به معنای به‌کار بردن در امر بردگان و در راه خداوند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۱۱).

علامه در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲) نیز از دلالت اقتضا استفاده کرده است. علامه تعلق نهی در آیه به ظن را پذیرفته نمی‌داند؛ چون ظن، کار دل است و تحت اختیار انسان نیست تا نهی به آن تعلق گیرد. بنابراین کلمه «پذیرفتن» و ترتیب اثر دادن به ظن را در تقدیر می‌گیرد تا از لحاظ عقاب، تعلق نهی به آن صحیح باشد. در حقیقت، آیه مردم را از پذیرفتن و ترتیب اثر دادن به ظن نهی کرده است (همان، ج ۱۸، ص ۳۲۳). همچنین در تفسیر آیه ۱۵ سوره «احقاف»: «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا»، دلالت اقتضا را مورد استفاده قرار می‌دهد و تقدیر کلام را «وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ أَنْ يَحْسِنَ إِلَيْهِمَا إِحْسَانًا» می‌داند؛ یعنی صحت کلام را مبنی بر این می‌داند که فعل «أَنْ يَحْسِنَ إِلَيْهِمَا» را در تقدیر گرفت (همان، ج ۱۸، ص ۲۰۰).

ز) دلالت اشاره

دلالت اشاره به معنای دلالت کلام بر لوازم بین به معنای اعم و لوازم غیر بین است؛ یا اگر مدلول کلام مقصود متکلم نباشد، ولی آن معنا از متن برداشت شود، دلالت اشاره نامیده می‌شود (حسینی میلانی، ۱۴۲۸۴، ج ۴، ص ۱۷۰).

علامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۵ سوره «احقاف»، علاوه بر دلالت اقتضا، از دلالت اشاره نیز برای تفسیر این آیه استفاده کرده است. این آیه در مورد یکی از مصادیق رابطه مادر و فرزندی صحبت می‌کند؛ به همین دلیل می‌توان آن را از آیات اخلاق اجتماعی دانست. علامه در تفسیر این آیه با ضمیمه کردن جمله «وَ حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَسَدُهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْرِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَى وَالِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ أَصْلِحْ لِي فِى ذُرِّيَّتِي إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَ إِنِّى مِنَ الْمُسْلِمِينَ» از این آیه با آیه ۲۳۳ سوره «بقره» «وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» و آیه «وَ فِصَالُهُ فِى عَامَيْنِ» کمترین مدت حمل را شش ماه بیان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۲۰۱).

ح) دلالت مفهومی کلام

منظور از مفهوم، قضیه‌ای است که در کلام ذکر نشده، ولی به‌وسیله انتفاع قیود قضیه ذکر شده در کلام به دست می‌آید (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۹۵). شهید صدر مفهوم را بخشی از مدلول التزامی کلام می‌داند که در مقابل منطوق یا دلالت مطابقی کلام قرار دارد (صدر، بی تا - الف، ج ۶ ص ۵۷۲). مفهوم کلام به دو قسم موافق و مخالف تقسیم می‌شود که ضمن تعریف هر کدام، نمونه‌ای از آیات اخلاق اجتماعی که علامه در تفسیر آنها از مفهوم موافق یا مخالف بهره برده است، بیان می‌شود.

یک. مفهوم موافق

در علم اصول، مفهوم موافق هنگامی اطلاق می‌شود که حکم در مفهوم و منطوق، از لحاظ ایجابی یا سلبی از یک سنخ باشد. این مفهوم به دلیل قاعده اولویت، حجت است و در مورد حجیت آن اختلاف نظر وجود ندارد (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۹). سیوطی نیز هنگام بیان قواعد تفسیر، مفهوم موافق را به این معنا می‌داند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۸).
 علامه طباطبائی در آیه ۲۳ سوره «اسراء» «وبالوالدین احساناً»، از این دلالت بهره می‌برد و حکم در آیه را تنها منحصر به زمان پیری و کهن سالی نمی‌داند و حکم وجوب تام را از آیه برداشت می‌کند و آن را شامل همه زمان‌ها می‌داند؛ چه والدین احتیاج داشته باشند و چه احتیاج نداشته باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۸۰). او همچنین در تفسیر آیه ۱۸۸ سوره «بقره» «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» از طریق مفهوم موافق ثابت کرده است که علاوه بر خوردن، گرفتن و تصرف کردن اموال مردم به صورت باطل جایز نیست (همان، ج ۲، ص ۵۱۹).

دو. مفهوم مخالف

مفهوم مخالف در نظر اصولیون مفهومی است که حکم آن از سنخ حکم منطوق نباشد (مظفر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۱۰). آیه «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳) را می‌توان در زمره آیاتی قرار داد که علامه برای تفسیر آن از مفهوم مخالف بهره برده است. علامه علت قبیله قبیله و شعبه شعبه شدن را شناخت یکدیگر و بهتر انجام شدن ارتباطات و معاملات اجتماعی می‌داند. وی از طریق مفهوم مخالف بیان می‌کند که اگر همه مردم یک‌جور باشند، رشته اجتماع از هم می‌گسلد و اجتماع نابود می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۲۶).

۲-۲. توجه به قرائن ناپیوسته

قرائن ناپیوسته قرائنی‌اند که به کلام متصل نیستند و در فهم مراد جدی متکلم مؤثرند. مفسران نیز به این قرائن توجه داشته و هنگام تفسیر آیات، این قرائن را در نظر گرفته‌اند. آیات و روایات جزء این نوع از قرائن‌اند که مورد استفاده علامه طباطبائی قرار گرفته‌اند.

۱-۲-۲. آیات

قرآن کریم کتابی است که تمام موضوعات را یک جا در فصل‌بندی خاصی مطرح نکرده است؛ بلکه مطالب به صورت پراکنده و در آیات و سوره‌های مختلف بیان شده‌اند باید برای فهم کامل و صحیح موضوعات، به تمام آیات مرتبط با موضوعات توجه کرد. علامه طباطبائی تفسیر قرآن به قرآن را تنها شیوه صحیح و جامع تفسیر دانسته و این روش تفسیر را سیره اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۱)؛ زیرا به نظر ایشان، تفسیر استقلالی آیات قرآن صحیح نیست؛ چراکه تفسیر به رأی است و تفسیر قرآن به وسیله سنت نیز صحیح نیست؛ زیرا با قرآن و خود سنت منافات دارد. بنابراین، تنها راه تفسیر قرآن، رجوع به خود قرآن است که تفسیر قرآن به قرآن نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۷). ایشان آیات اخلاق اجتماعی قرآن را نیز با استفاده از این روش تفسیر کرده‌اند.

برای نمونه، علامه در تفسیر آیه ۸۵ سوره «هود» - که یکی از آیات اخلاق اجتماعی است - قرینه ناپیوسته (آیات دیگر) را به کار گرفته و آن را با توجه به آیه ۳۵ سوره «نساء» تفسیر کرده است. او در ذیل آیه ۸۵ سوره «هود» بیان می‌کند که اساس زندگی اجتماعی، مبادلات و معاملات است. اگر در معاملات خیانت و فساد صورت بگیرد، نظام معیشت فرد مختل می‌شود و اگر این فسادها افزایش یابند، امنیت عمومی اختلال پیدا می‌کند و اعتماد افراد به یکدیگر از بین می‌رود و اجتماع به جای اینکه براساس صلاح اداره شود، براساس نیرنگ اداره می‌شود. علامه خیری را که در آیه ۳۵ سوره «اسراء» به آن اشاره شده، همان اداره کشور براساس تعاون می‌داند که نتیجه گسترش عدالت در جامعه است (همان، ج ۱۰، ص ۵۴۴).

او همچنین ذیل آیه ۱ سوره «مائد» برای بیان اهمیت وفای به عهد و آثار اجتماعی آن در اسلام، به آیات ۱ تا ۵ سوره «توبه» استناد می‌نماید و بیان می‌کند که اهمیت وفای به عهد در اسلام تا جایی است که حتی مسلمانان از نقض عهد بسته شده با مشرکان، منع شده‌اند؛ زیرا از نظر اسلام، رعایت عدالت اجتماعی واجب‌تر و لازم‌تر از حفظ منافع فرد است (همان، ج ۵، ص ۲۶۱).

۲-۲-۲. روایات

هرچند علامه طباطبائی در ذیل آیه ۷ سوره «آل عمران»، به بی‌نیازی تفسیر قرآن از روایات و حتی عدم جواز تفسیر قرآن با روایات، معتقد است، اما اگر سخن ایشان را در ذیل آیه ۴۴ سوره «نحل» مشاهده کنیم، متوجه می‌شویم که ایشان روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام را در امر تفسیر معتبر می‌دانند (همان، ج ۱۴، ص ۶۱).

ایشان در تفسیر برخی از آیات اخلاق اجتماعی، از روایات نیز استفاده کرده است؛ مثلاً در تفسیر آیه ۲۷ سوره «نور» که در مورد استیناس و استیذان هنگام ورود به خانه دیگران است، ذیل بحث روایتی، روایاتی را به‌عنوان مؤید بیان کرده است؛ همچنین در ذیل آیه ۳۰ سوره «نور» نیز در ذیل بحث روایتی، روایاتی را در تفسیر آیه بیان نموده است (همان، ج ۱۵، ص ۱۱۴-۱۱۶). این نشان از این دارد که علامه در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی از روایات - که قرائن ناپیوسته‌اند - بهره برده است.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته روشن شد که برای فهم مراد هر متکلم باید به قرائن پیوسته و ناپیوسته در کلامش توجه داشت و طبق آن قرائن مراد او را دریافت. آیات قرآن نیز از این موضوع مستثنا نیستند و باید طبق روش فهم عرفی تفسیر شوند. علامه طباطبائی از این موضوع غافل نبوده و برای تفسیر آیات اخلاق اجتماعی به تأثیر قرائن در فهم کلام توجه داشته و از آنها برای تفسیر آیات اخلاق اجتماعی بهره برده است. او از سیاق - که قرینه پیوسته لفظی است - استفاده کرده و مراد برخی از آیات اخلاق اجتماعی را تبیین نموده است. در حقیقت، علامه بعد از روش قرآن، به قرآن بیشترین بهره را از روش سیاق، اعم از سیاق کلمات، جملات و آیات برده است. قرائن پیوسته غیرلفظی نیز از قبیل لحن آیه، مقام آیه، زمان و مکان آیه و همچنین دلالت‌های در کلام، مورد استفاده علامه قرار گرفته و آیات اخلاق اجتماعی طبق آنها تفسیر شده‌اند. علامه همچنین از دو قرینه ناپیوسته، یعنی آیات دیگر و روایات هم بهره برده و آنها را در تفسیر آیات اخلاق اجتماعی به کار بسته است.

منابع

- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۴۰۸ق، *المعجم الوسیط*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۴، *قواعد تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- حسینی میلانی، علی، ۱۴۲۸ق، *تحقیق الاصول*، قم، الحقائق.
- حسینی، محمد، ۲۰۰۷م، *الدلیل الفقہی تطبیقات فقہیة لمصطلحات علم الاصول*، دمشق، مرکز ابن‌ادریس حلّی للدراسات الفقہیة.
- حویزی، عبدعلی‌بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۲، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- رجبی، محمود و دیگران، ۱۳۹۷، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۰، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المنار*، لبنان، دارالمعرفة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *درسنامه روش‌های تفسیر قرآن*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ، ۱۳۹۲، *منطق تفسیر قرآن*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- زرکشی، محمدبن بهادر، ۱۴۱۰ق، *البرهان فی علوم القرآن*، لبنان، دارالمعرفة.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، لبنان، دار الكتاب العربی.
- صدر، سیدمحمدباقر، بی‌تا - الف، *بحوث فی علم الاصول*، قم، دارالهدی.
- ، بی‌تا - ب، *دروس فی علم الاصول*، قم، دارالهدی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، لبنان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبة العلمیة الاسلامیة.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محتبی، ۱۳۹۷، *فلسفة اخلاق: سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۴*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۳، *اصول الفقہ*، قم، اسماعیلیان.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۰ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- مکی عاملی، حسین یوسف، ۱۳۹۱، *قواعد استنباط الاحکام*، قم، مؤلف.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی‌تا، *تهذیب الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

مطالعه‌ای موردی در روش‌شناسی پژوهش و اساسی

به‌عنوان یک پژوهش کیفی

bsaeid92@yahoo.com

سعید بهادری / دانشجوی دکتری مدیریت آموزشی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

سیفاله فضل‌الهی قمشی / استادیار و دکترای تخصص برنامه‌ریزی درسی گروه مدیریت آموزشی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

fazlollahigh@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

چکیده

مفهوم «اساسی» یکی از مفاهیم اساسی فلسفه علم و معرفت‌شناسی معاصر و رویکردی نوین در عرصه روش‌های کیفی است که کاربردهای فراوانی در علوم گوناگون دارد و می‌توان آن را به‌عنوان روشی کیفی برای بررسی پدیده‌ها و مفاهیم مختلف به کار گرفت. معمولاً اساسی را نقد ساختارشناسانه یا شالوده‌شکناانه متون فلسفی به حساب می‌آورند و در ترجمه‌های فارسی این اصطلاح، «دریدا» نیز دیده می‌شود. این‌گونه دریافت، با اینکه بخشی از حقیقت را بیان می‌کند، اما از بیان بخش مهم‌تر حقیقت غافل است. اساسی، ضمن به‌کارگیری انتقاد بنیادین در خوانش متن‌ها و بررسی پدیده‌های گوناگون، روابط ناعادلانه و سلسله‌مراتبی میان مفاهیم و پدیده‌ها را نشان می‌دهد و زمینه‌ای برای ارتباط دوسویه و عادلانه‌تر را فراهم می‌کند. با توجه به رویکرد علوم انسانی - اجتماعی به روش‌های کیفی پژوهش و نیز جایگاه ویژه روش کیفی اساسی، در این مقاله، ابتدا تعریف و سپس پیشینه روش اساسی، اهداف و اساسی و تبیین جایگاه آن در میان سایر روش‌های تحقیق، و نقد روش اساسی بیان و در ادامه، این ادعا مطرح می‌شود که اساسی تنها دارای وجه منفی نیست و وجه ایجابی قدرتمندی نیز در آن وجود دارد. در نهایت به این نتیجه خواهیم رسید که عمل اساسی، نظریه‌ای مربوط به متون و بی‌ارتباط با واقعیت بیرونی نیست، بلکه رویکردی استراتژیک به پژوهش دارد. دانش و سازانه رویکرد عملی ما به پژوهش و استراتژی پژوهش‌های کیفی را تغییر می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: دریدا، اساسی، پژوهش کیفی، انتقاد.

مقدمه

واسازی (Deconstruction) نظریه و رهیافتی عملی در خصوص خوانش متن است. این رهیافت، این تصور را که نظام زبان، زمینه‌هایی را فراهم می‌کند که برای ایجاد انسجام یا وحدت در متن ادبی یا یافتن معنای نهایی و قطعی مناسب آن را مورد تردید قرار می‌دهد و آن را واژگون می‌سازد. «شالوده‌شکنی» رهاورد آثار ژاک دریدا می‌باشد و عبارت است از: پرسش، جست‌وجوی نهادها و بنیادها. شالوده‌شکنی که در آغاز در پهنه ادبیات مطرح شد، تا سال‌ها نیز در همین زمینه و در محدوده نهادهای دانشگاهی باقی ماند و امروزه به‌نحوی روزافزون به سایر حوزه‌های تفکر و گفتار اجتماعی نیز تعمیم یافته است (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۳۸۵). اگر بتوان برای ژاک دریدا فلسفه یا تفکری قائل شد، این فلسفه یا تفکر که در آثار پرتعداد وی شکل گرفته، هویت خود را از خلال خوانش دریدا از متون کلاسیک و مدرن فلسفی به دست آورده است. به ندرت پیش می‌آید که دریدا در باب مسئله‌ای بدون توجه به متون نوشته‌شده حول آن مسئله، سخن بگوید. به همین دلیل، او کاملاً یک فیلسوف قاره‌ای محسوب می‌شود و در میان فلاسفه تحلیلی، مخالفان و منتقدان زیادی دارد. او معمولاً به‌واسطه متون فلسفی با مسائل فلسفی مواجه می‌شود و به همین دلیل فرایندهای خواندن و نوشتن متن برای او بسیار اهمیت دارند. بنابراین دریدا یک متفکر متنی است. معروف است که او می‌گوید: جهان یک متن است؛ هیچ چیز بیرون از متن نیست (هارلند، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳).

ژاک دریدا پدیدآورنده فلسفه واسازی است. نظریه‌های وی در فلسفه پست‌مدرن و نقد ادبی تأثیر فراوانی گذاشت. واسازی که وجه دیگر نقد متافیزیک است، می‌خواهد با «وراق کردن» ساختارها، در حقیقت «کشف حجاب» کند و در این مسیر، خاستگاه و نقش مرکز مقتدر، مسلط و متعالی را در ساختارمندی خود ساختار آشکار سازد. از این‌رو، واسازی دریدایی یا ساختارشکنی، مفهوم منفی نابود کردن و خراب کردن را با خود حمل نمی‌کند. این اصطلاح، در ادبیات، معماری و هنرهای تجسمی کاربرد زیادی دارد. واسازی در واقع نظریه درباره «معنای متون» است. درباره هیچ چیزی که نشانه‌ای در یک متن باشد نمی‌توان گفت که «این است» یا «آن است». معنای هر نشانه، واژه یا عنصر فقط در یک متن یا ساختار معلوم می‌شود. واسازی صرفاً نظریه درباره معنا نیست، بلکه واسازی دنبال نفی سلطه است و ادعای معناداری درباره نظریه دریدا، شکلی از بسط و هژمونی است که متن آن را تحقق می‌بخشد. به عبارت دریدایی، تلاش وی، در برانداختن دوگانه‌هایی همچون صدق / کذب است. این برداشت باعث می‌شود که «واسازی» از نظریه در باب معنا فراتر رود و در گستره اجتماعی - سیاسی کاربرد یابد. واسازی تلاشی برای برانداختن هر ادعایی است که سعی می‌کند با ادعای حقیقت و یگانگی، خود را مشروع و توجیه نماید (کاپوتو، ۱۹۹۷، ص ۴۱). می‌توان سهل‌گیرانه نتیجه گرفت که او به آنچه به واسطه متون به ما رسیده و آنچه در حکم متن خود را در پیرامون ما پراکنده ساخته است، توجه نشان می‌دهد. همچنان می‌توان سهل‌گیرانه نتیجه گرفت که او بیش از طبیعت، به فرهنگ و تاریخ علاقه‌مند است. از نظر دریدا، ما نمی‌توانیم بدون وساطت فرهنگ و تاریخ به طبیعت بنگریم و بنابراین، مسائل فلسفی نمی‌توانند مستقل از متن فرهنگ و تاریخ باشند. دریدا

در مواجهه با متون یا به عبارت بهتر و ساده‌تر، خواندن و تفسیر متون، شیوه‌ای نوپدید آورد. همین شیوه، نحوه مواجهه با جهان و تفسیر آن را نیز تعیین می‌کند. نزد او، جهان متن است. دریدا/تصوری گسترده از متن ارائه می‌کند. فهم و تجربه متن نیاز به دانش تفسیری دارد. بنابراین هر آنچه دریدا/ درباره متون نوشتاری می‌گوید، به جهان به‌منزله متن نیز تعمیم پیدا می‌کند. از نظر او، تجربه هر چیزی در جهان باید از طریق فرایندی شبیه خواندن به دست آید. بنابراین در قلمرو تجربه بشری، چیزی همچون طبیعت محض وجود ندارد. تجربه بشری طبیعت زمانی رخ می‌دهد که طبیعت معنایی داشته باشد و این معنا با دیدن یا لمس کردن به دست نمی‌آید، بلکه با خواندن به دست می‌آید. آنچه در تقلیل تجربه به مشاهده روی می‌دهد، تقلیل وجه فرهنگی انسان است (پاکتچی، ۱۳۸۶، ص ۵۹). دریدا/ متون کلاسیک و مدرن را با دقت و حوصله فراوان می‌خواند؛ عناصر و مفاهیم کلیدی و غیر کلیدی آنها را بررسی می‌کند و به‌جای اینکه به آنچه نویسنده قصد داشته است بگوید توجه کند، به آنچه واقعاً می‌گوید، توجه می‌کند. او بدین ترتیب نشان می‌دهد که این متون در بیان قصد نویسنده چندان کامیاب نیستند. در واقع، نویسنده در خلال نوشته‌اش چیزی را لو داده است؛ چیزی که - همان‌طور که دریدا/ نشان می‌دهد - شکافی در خودآگاهی قصدی نویسنده است. در واقع از نظر دریدا/، فرایند خواندن و درک کردن یک متن که همواره شفاف و خنثا تلقی شده و به‌هیچ‌وجه خنثا نیست. عمل خواندن و درک کردن متون که همواره خود را بدیهی و شفاف نشان می‌دهند، محل نازدودنی‌ترین رسوب‌های متافیزیکی است. بنابراین، خوانش متون به روش سنتی نمی‌تواند چیز تازه‌ای درباره آنها بگوید و دریدا/ می‌خواهد این شیوه خواندن را تغییر دهد (برادلی، ۲۰۰۸، ص ۴). اسازی یک تقابل، یعنی نشان دادن اینکه این تقابل، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر نیست، بلکه سازه‌ای است ساخته گفتمان‌های متکی بر آن تقابل. اگر «رویکرد» را روش نزدیک شدن به متن بدانید، «رویکرد اسازی» دارای پارادوکسی درونی است؛ چراکه «روش» مستلزم پیش فرض وجود ابزاری فرازبانی برای تحلیل پدیده‌های زبانی (یعنی متن) است؛ اما نظریه «اسازی» قائل به وجود هیچ موجودی در خارج از زبان نیست (یزدانجو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲).

دیوید بوژه معتقد است که اسازی پیشاروایت در عمل است هرگونه حکایتی طرد می‌شود. هر حکایتی نظرگاه، جهان‌بینی یا ایدئولوژی متمرکز را در میان بدیل‌ها مشروعیت می‌بخشد. اسازی، هم پدیده است و هم تحلیل پدیده؛ پدیده است چون اسازی حکایت، تماماً فرایندهای سازنده و اسازنده‌ای است که در پیرامون ما فراوان رخ می‌دهد، تحلیل است؛ چراکه قصد دارد آن را نمایان سازد. وی اسازی را همچون معرفت‌شناسی پساساختارگرایان می‌بیند که متضمن شیوه‌هایی از خوانش و راهبرد برای ردگیری ایدئولوژی سازمان‌دهنده حکایت است و خلاصه، جهان‌سازی‌هایی است که در متن به وقوع می‌پیوندد. بدین ترتیب، در آورده بوژه از اسازی، اسازی شدن (پدیده بازسازی) و وازسازی کردن (تحلیل با روش اسازانه)، دو فرایند همزمان‌اند که در کنار هم به پیش می‌روند. در نتیجه، اسازی در کار بوژه به‌صورت نوعی روش تحلیل انتقادی پسامدرن درمی‌آید که می‌توان با آن نشان داد که در پس انواع حکایت‌سازی‌ها کدام ایدئولوژی، جهان‌بینی و روابط سلطه نهفته است. از این‌رو، بوژه در عمل از تعبیر دریدایی

واسازی فراتر می‌رود و خود نیز به این امر اذعان دارد: واسازی بدل می‌شود به نوعی روش تحلیل انتقادی، و دیگر صرفاً پدیده یا نوعی معرفت‌شناسی نیست. روش واسازانه‌ای که بویژه معرفی می‌کند، برای مطالعه و تحقیق در حوزه ارتباطات و سازمان‌ها، به‌ویژه در مطالعه انواع حکایت‌سازی‌ها می‌تواند به‌خوبی به کار بسته شود (بوژه، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

ظهور و نشر اندیشه واسازی دریدایی با جهت‌گیری‌ها و رویکردهای خاص خود در رویارویی با شناخت در حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی، از جمله علوم تربیتی، از طریق سنت‌های فرهنگی و زبانی، روش‌شناسی‌های متعدد و گوناگونی را پیش پای پژوهشگران حوزه‌های یادشده قرار داده است؛ به‌گونه‌ای که ظاهراً نوعی آشفستگی روش‌شناختی را به دنبال داشته است؛ تصمیم‌گیری برای کاربرد روشی خاص یا ترکیبی از روش‌های مختلف در زمینه پژوهش، عموماً بر مقاصد و اهداف و اقتضانات فنی در زمینه پدیده‌هایی مبتنی است که مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. اینها نیز به مفروضات فلسفی پژوهشگران وابسته است. پژوهش‌های کیفی روی طیف وسیعی از منابع روش‌شناختی و نظری، شامل فلسفه و رشته‌های علوم اجتماعی ترسیم می‌شود و روش‌های خاص و شیوه‌های مناسب ماهیت مشخص دانش و نظریه‌های تربیتی را دربر می‌گیرد یا ممکن است تولید روش‌های جدید پژوهشی، مرکز توجه پژوهش تربیتی باشد. علاوه بر این، ظهور و بروز اندیشه‌ها، افکار و مکاتب فلسفی در دوره‌های مختلف تاریخی، فرصت‌ها، چالش‌ها و زمینه‌هایی را برای فلاسفه و اندیشمندان حوزه‌های مختلف علمی، از جمله علوم تربیتی، و به‌طور خاص در مورد اهداف این مقاله، حوزه پژوهش‌های تربیتی فراهم می‌سازد. به بیان دیگر، مفروض فلسفی پژوهشگران حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی و تربیتی تحت تأثیر چرخش‌های پارادایم‌های فکری و فلسفی است که بالطبع در انتخاب روش‌های پژوهشی و نتایج کار آنان دخیل خواهد بود. لذا در پژوهش حاضر به معرفی روش پژوهش واسازی، تاریخ پیدایش، مبانی روش واسازی، مراحل پژوهش واسازی، وجه تمایز این روش با سایر روش‌های پژوهش و در انتها به نقد روش پژوهش واسازی خواهیم پرداخت. از این‌رو، هدف این مقاله این است که از رهگذر تأملی دقیق‌تر و عمیق‌تر در وجوه مختلف نظری واسازی، تصویری شفاف‌تر و گویاتر، از مواضع روش‌شناختی این شیوه پژوهشی در حوزه پژوهش‌های کیفی به‌مثابه علوم انسانی به‌دست دهد.

۱. واژه‌شناسی پژوهش واسازی

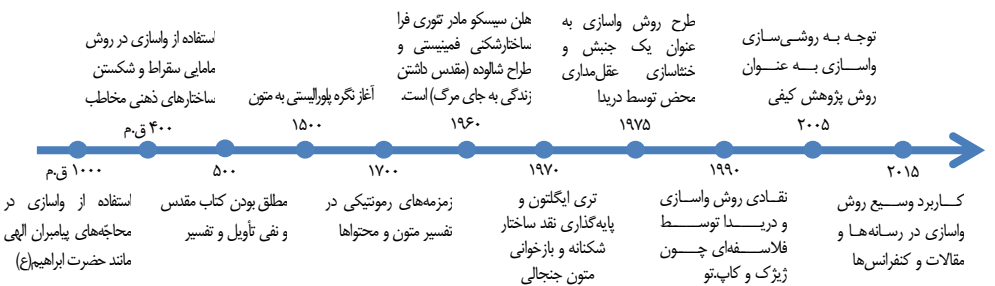
ریشه‌شناسی واژه «واسازی» یا ساخت‌شکنی بیانگر آن است که درید/ این واژه را از متفکران هم‌عصر خود به عاریت گرفته است. درید/ می‌نویسد که واژه واسازی را از هایدگر به عاریت گرفته و آن را از واژه «تخریب» (Destruction) استخراج کرده بود. این واژه در زبان فارسی به واژگانی همچون واسازی، ساختارشکنی، شالوده‌شکنی و بن‌فکنی ترجمه شده است. واسازی معادل فارسی واژه فرانسوی «Deconstruction» و به‌معنای دوری، فاصله گرفتن و جدایی است و زمانی که به کلمه اصلی افزوده گردد، مفهوم جدیدی حاصل می‌شود که خلاف مضمون کلمه اصلی را خواهد رساند. از نظر ریشه‌شناختی، به معنای ساختن در جهت عکس

است؛ یعنی «پیاپی کردن» یک ساختمان، گسستن عناصر و اجزای بهم‌پیوسته آن، جدا کردن قطعات یک ساختار منسجم و واحد از یکدیگر. اما از آنجاکه واژه «ساختار» (Structure) در کلماتی مانند ساختارگرایی به کار رفته بود، استفاده از واژه ساختارشنکی به‌عنوان معادل فارسی این اصطلاح سریعاً منسوخ شد. این اصطلاح در زبان فارسی به «شالوده‌شکنی» و «وارونه‌سازی» نیز ترجمه شده و به کار رفته است (مصلح و خانقاه، ۱۳۹۰). اسازی را می‌توان همچون اصطلاحی چترماند به کار بست که تحت آن، تغییرات بسیار مهم در روایت‌شناسی را می‌توان توصیف کرد، به‌ویژه تغییراتی که از تحلیل علمی محض فاصله گرفته‌اند؛ تحلیل‌هایی که پیش از آنکه نقدهای پس‌ساختارگرایانه بر مطالعات ادبی تأثیر نهند، به کار گرفته می‌شدند (کوری، ۱۹۹۸، ص ۳). اسازی به‌معنای ساخت‌گشایی، نوعی از خوانش متن است که در آن کوشیده می‌شود پیش‌فرض‌های داخل یک متن کشف شود (فرهادپور، ۱۳۸۹، ص ۴۵). همچنین اسازی راهبردی تحلیلی است که به نحوی نظام‌مند شیوه‌های گوناگون تفسیر یک متن را آشکار می‌سازد و قادر است مفروضات ایدئولوژیک را برملا سازد؛ به‌نحوی که به‌ویژه علایق سرکوب‌شده اعضای گروه‌های محروم‌شده از قدرت و حاشیه‌ای را در نظر گیرد (مارتین، ۲۰۰۷، ص ۳۴۰).

۲. تاریخچه پیدایش و روند تکامل روش اسازی

از نظر دریدا، دوگانگی‌ها و دوقطبی‌ها همیشه وجود داشته‌اند؛ مثل دوگانگی علت و معلول، زن و مرد، و مکتوب و شفاهی که اینها اساس تفکر بشرند. در فلسفه‌های مختلف، این دوگانگی‌ها شالوده تفکر را تشکیل می‌دهند و هر فلسفه یکی از این دوگانگی‌ها را پذیرفته است. دوگانگی‌ها وجود دارند، اما دریدا می‌گوید: بشر باید به مقامی برسد که از این دوگانگی‌ها آزاد شود.

شکل ۱: تلخیصی از پیوستار تاریخی روش پژوهش و اسازی (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۳۸۹)



۳. رویکرد و روش پژوهش و اسازی

«اسازی» دریدا در واقع تلاشی برای نقد عقل‌محوری یا سخن‌محوری و متافزیک حضور در فلسفه غرب است. در مورد اسازی باید گفت که این روش را به‌سختی می‌توان به‌منزله «روش پژوهش» به‌معنای معمول این کلمه در

نظر گرفت و خود دریدا/ مخاطبانش را از این برحذر داشته که واسازی را همچون روش فلسفی در نظر بگیرند و آن را در کنار سایر روش‌ها قرار دهند و از آن استفاده کنند. در واقع دریدا/ بر آن است که واسازی همچون امری ضروری در جریان تفکر اتفاق می‌افتد و حتی به زبان فرارونده اظهار می‌کند که واسازی، شرط امکان مفهوم‌پردازی و اندیشیدن است؛ اما با همه تأکیدی که دریدا/ در مورد خودجوش بودن واسازی دارد، نمی‌توان انکار کرد که واسازی، به‌نحوی که وی خود در آثارش به آن پرداخته، متضمن مداخلهٔ فعال در مواجهه با یک متن یا به کارگیری خطمشی مشخصی است (باقری، ۱۳۸۹، ص ۷۶). در واقع واسازی روشی برای تحلیل انتقادی است که به‌طور ویژه قابل به‌کارگیری در متون ادبی، هنری و معماری است. واسازی را گاهی به جای روش، نوعی تحلیل به‌شمار می‌آورند که از متن معنازدایی می‌کند تا امکانات درونی متن را برملا سازد؛ ولی به‌معنای حذف معنای هم نیست، بلکه حضور معنای را برای آنکه یک مطلب متن کاملی باشد، لازم به‌شمار می‌آورند. برخی واضعان و مروجان روش واسازی، همچون دریدا/، معتقدند که واسازی یک روش نیست و نمی‌تواند به یک وضعیت تبدیل شود. این مفهوم بر معنای کلمات استوار است که دریدا/ «پخشیدن» می‌نامد. پخشیدن، محدود به «چندمعنایی» محض نمی‌شود. واسازی تأکید بر تفاوت‌هاست. قصد دریدا/ در اینجا مقابله با مفهوم حضور به‌منزلهٔ ثبات و قرار است (همان، ص ۹۷). هرچند در نظر گرفتن مراحل مشخص، پی‌درپی و متمایز برای واسازی دریدا/ بسیار دشوار بوده و ممکن است به این مغالطه بینجامد که واسازی را در حد یک روش تقلیل دهیم، اما می‌توان با تسامح، فعالیت‌های زیر را برای واسازی او ترسیم نمود: ابتدا یک متن، یک مفهوم یا رخداد اجتماعی مشخص می‌شود، سپس قطب‌های تضاد در آن مورد بازشناسی قرار می‌گیرند. رابطهٔ تضاد میان قطب‌ها، خشونت‌بار و قهرآمیز است و سبب برقراری سلسله‌مراتب میان آن دو قطب می‌شود. در مرحله بعد، باید به جست‌وجوی آرایش قطب‌ها پرداخت. قطب‌های تضاد مرز قاطع و روشنی ندارند، بلکه همواره بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. سپس متن در زمینه قرار داده می‌شود. استقرار یک متن در زمینهٔ فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن، مانع از آن خواهد شد که متن، مطلق و محور باشد، بلکه وابستگی آن به عوامل زمینه‌ای آشکار خواهد شد. وارونه کردن قطب‌های تضاد، مرحله بعدی است، به‌طوری که قطب غالب، اقتدار خود را از دست می‌دهد و مفهوم‌پردازی جدید صورت می‌گیرد؛ یعنی قطب مغلوب پس از آنکه در موضع غالب قرار گرفت، تحت مفهومی جدید آشکار می‌شود (دریدا، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸).

۴. تمایز روش واسازی با سایر روش‌های پژوهش کیفی

روش واسازی یکی از روش‌های متناظر با رویکرد کیفی و از روش‌های پژوهش فلسفهٔ تعلیم و تربیت است. تمایز اصلی روش پژوهش «واسازی» با سایر روش‌ها با سه رویکرد خود را نشان می‌دهد که عبارت‌اند از: اولاً درک عمیق از حوزهٔ مورد مطالعه به‌جای توصیف یا بررسی کمی و کیفی معمول؛ ثانیاً نفی حقیقت و تقدیس تردید در شرایط پیش‌روی مورد پژوهش؛

ثالثاً جرئت و جسارت نقادی؛ تا جایی که این روش در نقد لجام‌گسیخته به بی‌قیدوبندی متهم است. روش پژوهش و اسازی با روحیه تفکر انتقادی آمیخته است و از تمامی چارچوب‌های مرسوم پژوهش‌های کیفی یک سر و گردن بالاتر است و جرئت و جسارت آن در ایجاد شکاف یا خراشی عمیق در مسلمات و مقبولات یافته‌ها و ارائه تحلیل نوین و گاهی چندبعدی و پیش‌بینی‌ناپذیر از موضوع است. و اسازی را نباید عمل نسخ یا تخریب تصور کرد بلکه به معنای تجزیه و تحلیل ساختارهای رسوب‌کرده‌ای است که عنصر کلامی و اندیشه ما را می‌سازند و این ساختارها در زبان، فرهنگ و هنر و در هر چیزی که ما را به تاریخ، فلسفه و غیره وابسته می‌کنند وجود دارند (خنifer و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۱).

مراحل پژوهش



شکل ۲: مراحل انجام پژوهش و اسازی (خنifer و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۲)

۵. اهداف پژوهش و اسازی

اهداف در و اسازی کاملاً کیفی و تحلیلی بیان می‌شوند و سؤالات نیز براساس نوع متن و رویکرد پژوهشگر نگاشته می‌شوند. هدف اصلی و اسازی خنثا کردن عقل‌مداری یا حاکمیت عقل است و تدوین اهداف، ناظر بر این مسئله است که

معنا در ذات متن نیست و واژگان حاصل معنا یا بارور معنا نیستند و واژگان تنها به واژگان دیگر اشاره دارند. برای مثال:
 هدف: بررسی و تحلیل عمیق میزان انسجام متن در پردازش ادعای خویش.
 سؤال: متن بررسی شده از لحاظ شکاف میان آنچه می‌گوید و آنچه ناگفته می‌گذارد چه وضعیتی دارد؟ (کاپوتو، ۱۹۹۷، ص ۹۰).

۶. استراتژی واسازی

کار دریدا/ مانند هایدگر «تخریب» (Destruction) متافیزیک است. هایدگر این کار را با خوانش متون و کنکاش در ساختار این متون انجام می‌دهد. هدف، نشان دادن تعلق متافیزیکی این متون و افشای عدم انسجام درونی آنهاست؛ اما قصد دریدا/ از این کار چیست؟ آیا دریدا/ می‌خواهد مانند هایدگر راهی به بیرون از متافیزیک بیابد؟ آیا او سعی دارد متنی تولید کند که از این تعلق متافیزیکی و عدم انسجام بری باشد؟ به هیچ وجه. خواهیم دید که قصد دریدا/ یک تغییر استراتژی است. تغییر استراتژی در مواجهه با متون و جهان. دریدا/ بارها تأکید کرده که راهی برای خروج از تاریخ متافیزیک وجود ندارد. او در مقاله «ساختار نشانه و بازی در گفتمان علوم انسانی» در کتاب *نوشتار و تفاوت* می‌گوید: «اقدام به متزلزل ساختن متافیزیکی، بی‌مدد مفاهیم متافیزیکی بی‌معناست. ما هیچ زبانی - هیچ نحو و قاموسی - نداریم که با این تاریخ بیگانه باشند. لذا میرا بودن از متافیزیک، ناممکن است و نقد یا تخریب متافیزیک نیز صرفاً با ابزار مفاهیم متافیزیکی امکان‌پذیر است» (یزدانجو، ۱۳۸۱، ص ۱۹). بنابراین، دریدا/ در پی تخریب متافیزیک از موضعی بیرونی نیست. به همین دلیل، او واژه آلمانی «Destruction» یا تخریب هایدگر را تغییر می‌دهد و از واژه فرانسوی «Deconstruction» که در اینجا آن را به «واسازی» ترجمه می‌کنیم، استفاده می‌کند. معروف است که دریدا/ متون و ساختارها را واسازی می‌کند و تفکر فلسفی او را «واسازی متافیزیک حضور» می‌داند؛ اما همان‌طور که دیدیم، این واسازی با معنای سنتی تخریب، تفاوتی ظریف و مهم دارد. دریدا/ می‌گوید: «حرکات واسازی ساختارها را از بیرون تخریب نمی‌کنند... عمل واسازی که ضرورتاً از درون کار می‌کند و همه منابع استراتژیک و اقتصادی واژگونی را از ساختارهای قدیمی وام می‌گیرد»، همواره به شیوه خاص طعمه کار خودش می‌شود (مصلح و خانقاه، ۱۳۹۰). او همچنین در مقاله «زور قانون» می‌گوید که واسازی در هنگام واسازی دیگری، خود را نیز واسازی می‌کند. بدین ترتیب، امکان واسازی، یک امکان‌ناپذیری است: «مسئله من در باب امکان‌پذیری واسازی و امکان‌پذیری ناممکنش است» (فرهادپور، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳). او در پانویس، در توضیح این عبارت می‌گوید: «حادثترین واسازی هرگز ادعای امکان‌پذیری نداشته است. معتقدم که واسازی با تأکید بر اینکه ناممکن است، چیزی را از دست نمی‌دهد... برای عمل واسازانه، امکان‌پذیری خطر به حساب می‌آید؛ خطر تبدیل شدن به مجموعه قابل دسترس از فرایندها، روش‌ها و نگرش‌های قاعده‌مند». بنابراین مفاهیمی که دریدا/ به کار می‌گیرد و متنی که تولید می‌کند، به همان تاریخ تعلق دارند. دریدا/ این تعلق تاریخی را «استراتژی» می‌نامد. این است معنای دقیق استراتژی واسازی (مصلح و خانقاه، ۱۳۹۰).

۷. بدفهمی‌های واسازی

مفهوم واسازی *ژاک دریدا* در بیشتر موارد مورد بدفهمی قرار گرفته و اکثراً در درک درست آن ناکام بوده‌اند. معمولاً واسازی را نقد ساختارشکنانه یا شالوده‌شکنانه متون فلسفی به حساب می‌آورند و این امر در ترجمه‌های فارسی این اصطلاح *دریدا* نیز دیده می‌شود. *ژاک دریدا* چهار بدفهمی اساسی در مورد واسازی را این‌گونه رفع می‌کند:

۱. آیا واسازی یک روش است؟ *دریدا* معتقد است که واسازی، یک فلسفه یا یک روش یا یک مرحله دوره‌بندی‌کننده یا یک لحظه نیست، بلکه واسازی رخ می‌دهد. واسازی چونان آتروپی است که تماماً گرداگرد ما هست. در مطالعات سازمان، به تعبیر *دریدا*، تاریخی از مفاهیم وجود دارد که تغییر شکل یافته‌اند، واسازی و نقد شده‌اند و ارتقا یافته‌اند. همین امر در مورد سازمان‌ها نیز صادق است: مفاهیم، نظریه‌ها، پارادایم‌ها، و روایت‌ها واسازی شده‌اند. تغییر شکل‌ها، وازسازی و اصلاح، بخشی از فرایند سازمان‌دهنده جاری‌اند. واسازی همچون یک راهبرد، نه یک روش خرد، قدرت فرایند متنی را ردگیری می‌کند؛ جنبه‌های متمرکزکننده و آشکارکننده‌اش را برملا می‌سازد و جنبه‌های کمتر مشهود را آشکارتر می‌کند.

۲. آیا واسازی مساوی تخریب است؟ *دریدا* معتقد است که واسازی «سلبی و منفی» نیست. واسازی چیزی است که روی می‌دهد و دال بر این نیست که ایجاد / ساختن رخ نمی‌دهد. به محض اینکه دریابید واسازی چیزی سلبی و منفی نیست، دیگر نمی‌توانید آن را فقط رودرروی بازسازی قرار دهید. چگونه می‌توان چیزی را بدون واسازی بازسازی کرد.

۳. آیا واسازی نسبی‌گرایی افراطی است؟ منتقدانی هستند که معتقدند تنها باید یک حقیقت وجود داشته باشد و اینکه بپذیریم همه حقایق برابر یا نسبی‌اند، معنا ندارد. آنچه چنین بحثی از آن غفلت می‌کند، جنبه‌های زمینه‌ای و موقعیتی شبکه‌های گفتمانی در میان نگاه‌دارندگان است. *دریدا* چنین پاسخ می‌دهد: نسبی‌گرایی آموزشی است که تاریخ خودش را دارد که در آن فقط نظرگاه‌هایی وجود دارند که واجد هیچ ضرورت مطلق یا هیچ ارجاعی به امور مطلق نیستند.

۴. آیا متن، بیرونی هم دارد؟ *دریدا* اغلب به سبب گفتن اینکه چیزی بیرون از متن وجود ندارد، مورد انتقاد قرار گرفته است؛ حرکتی که انگار وجود پرندگان، درختان خواهد بود. اما او چه گفته است؟ «بیرون متنی وجود ندارد»، شعار اغلب بد فهمیده‌شده *دریدا* است و مطابق است با سخن کوری که «به معنای این نیست که هیچ چیز بیرون از متن - آن‌طور که اغلب مفسران از آن استنباط می‌کنند - وجود ندارد. دقیق‌تر این است: بیرون متنی وجود ندارد» (کوری، ۱۳۸۹، ص ۴۵).

آنچه موجب سردرگمی شده، این است که *دریدا* به‌طور ضمنی می‌گوید که بیرون از متن، متن‌های دیگر وجود دارند؛ اما همچنین شرایط مادی تولید یک متن، و متن نشئت‌گرفته از شرایط مادی نیز وجود دارند. *دریدا* روشن می‌سازد که آنچه من «متن» می‌نامم، متمایز از کنش یا در تقابل با کنش نیست. یک متن، صفحاتی از یک کتاب نیست؛ مفهومی بس وسیع‌تر است که سیاست و اخلاق کنش را شامل می‌شود. تمایز بین حقیقت و واقعیت، مطلقاً ابتدایی است؛ چنان که تمایز بین حقیقت و صحت چنین است؛ یعنی، اینکه بگوییم چیزی حقیقی است، به این معنا نیست که آنچه می‌گوییم، چیزی واقعی است (سجویک، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹).

۸. انتقادات وارد بر روش پژوهش و اساسی

در نظر *هابرماس*، نقد و اساسانه مانند نقد منفی، نقدی عام و همه‌جانبه است که به ضرورت شالوده‌ها و مبناهای خود را نیز دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، نقدی بدون مبناست که به لحاظ فلسفی از عهده توجیه خود بر نمی‌آید. سرانجام، در یک دور باطل نسبی‌گرایی محافظه‌کارانه می‌افتد و از تحقق عدالت ناتوان می‌شود؛ چراکه بدون تصویری از وضعیت مطلوب، انگیزه‌ای برای ادامه روند جابه‌جایی قطب‌های تضاد باقی نمی‌ماند. در *واسازی*، کفنه ترازو به نفع عامل، سنگینی می‌کند. تأکید *دریدا* بر اینکه ساختارگرایان به دنبال مناسبات بین عاملان هستند، نه خود آن عاملان. *دریدا* عملاً با کنار گذاشتن مدلول آخرین ترفند انسان بر نظارت بر زبان را از میان می‌برد. *دریدا* با چنین حرکتی قصد دارد ثابت کند که زبان بدون حضور مدلول به خلاقیت می‌رسد که با خلاقیت ذهنی نویسنده متمایز است. در واقع، این خلاقیت چیزی است که نویسنده می‌تواند خود را از آن برهاند و خلاصی یابد. براین اساس، دیدگاه *دریدا* درباره زبان، بسیار فراتر از نظریات ساختارگرایان قرار می‌گیرد.

جزئی‌نگری بیش از حد: *دریدا* مرتباً توصیه به تجزیه و تحلیل متون می‌کند و می‌خواهد که متون را به اجزای مختلف تقسیم کنیم و سعی کنیم تناقضات و فرضیات موجود در این متون را کشف کنیم. *دریدا* با قرائت ساختارشکنانه‌ای که مطرح می‌کند، افراد را درگیر جزئیات و حواشی متن کرده، از پرداختن به منظور اصلی غافل می‌کند.

زیرسؤال بردن ارزش‌های اخلاقی: ساختارشکنی با انتقاد از مفاهیم متضادی چون خیر و شر، معتقد است که اصلاً ضدیتی میان این مفاهیم نیست و مفاهیم خیر و شر به هم آغشته و جدایی‌ناپذیرند. «به نظر می‌رسد از بحث‌های شالوده‌شکنی به‌تنهایی نتیجه‌ای که می‌توان دست یافت، این است که هیچ نقطه شروعی که به خیر مطلق و یا شر مطلق برسیم وجود ندارد و به نوعی این دو مفهوم قابل جابه‌جایی هستند. لذا در جهت دفاع از ارزش‌های اخلاقی، انتقادهای زیادی از ساختارشکنی شده است؛ به‌طوری‌که حتی شالوده‌شکنی صرفاً نوعی عقب‌نشینی از مشکلات جامعه خوانده شده است.

نفی تمام مرزبندی‌های موجود: *دریدا* مخالفت خود را با هرگونه سلسله‌مراتب و مرزبندی اعلام می‌کند. وی در زمینه جداسازی و مرزبندی میان رشته‌های مختلف، این امر را مصنوعی می‌داند و آن را صحیح نمی‌داند. از سوی دیگر، وی اصلاً جداسازی امور از یکدیگر را موجب به‌وجود آمدن نوعی سیستم ارزش‌گذاری می‌داند که همواره یکی از طرفین را با ارزش و دیگری را بی‌ارزش تلقی می‌کند. لذا وی مدعی است که باید تمام مرزها را برداشت و هر دو طرف یک تقابل را دارای ارزش یکسان دانست. *هابرماس* در مورد انتقادهای *دریدا* به خردباوری و مرزبندی میان رشته‌ها می‌گوید: «چنین انتقادی این خطر را دارد که به فروپاشی تمامیت خرد و عقلانیت بینجامد. در این صورت، دیگر نمی‌توان میان علم و شعر و یا حقیقت و توهم امتیازی قائل شد».

نسبیت‌گرایی افراطی: دیدگاه ساختارشکنی با نفی هرگونه مطلق‌گرایی و قطعیتی انسان را در وادی شک و

سرگردانی رها می‌کند، به‌ویژه در مباحث تعلیم و تربیت با تأکید بر عدم قطعیت و تکثرگرایی، متخصصان امر را با معضلات جدی مواجه می‌کند. در این دیدگاه هدف‌های نظام تعلیم و تربیت نسبی و موقتی است و بسته به شرایط افراد متفاوت‌اند. لذا متخصصان قادر نیستند هدف‌های کلی و مشخصی را برای نظام تدوین کنند و هدف‌ها دست‌خوش تغییر و بی‌ثباتی دائم هستند (ضیمران، ۱۳۹۰، ص ۲۶۸).

از نظر هابرماس، دریا/ تمایز میان فلسفه و ادبیات، و منطوق و خطاب را از میان برده و با این کار مرز میان حقیقت و مجاز را نادیده گرفته است. همچنین مرز میان گستره‌های سه‌گانه علم، اخلاق و زیبایی‌شناسی را از میان برداشته است. در اسازی، آنچه توانایی زبان را برای بازنمایی واقعیت قویاً مورد تردید قرار می‌دهد، ادعا می‌کند که هیچ متنی نمی‌تواند دارای معنایی ثابت و پایدار باشد و اینکه خوانندگان باید تمامی انگاره‌های فلسفی و غیره را در هنگام مواجهه با یک متن از میان بردارند. چگونه ممکن است یک نفر بتواند تمام انگاره‌ها را از میان بردارد و نه تنها آنها را از میان بردارد، بلکه باز با این وجود در همان لحظه دریابد که یک متن کجا و چه بود و چه معنایی می‌دهد، تا به آن (متن) نزدیک شود.

۱. دریا/ و طرف‌داران او با نفی حقیقت، امکان برخورد با مسائل اجتماعی - اخلاقی را با تردید روبه‌رو نموده‌اند؛ زیرا نتوانسته‌اند از این رهگذر، نظام اخلاقی تازه‌ای را جانشین نظام دیرین ارزش‌شناختی کنند.
۲. اسازی در پی رها شدن از شرایط تاریخی است و با تکیه بر آنارشیسم، مسئولیت فردی و اجتماعی را نادیده می‌انگارد.
۳. این روش پژوهش در نقادی بی‌قیدوبند است (فرهادپور، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹).

نتیجه‌گیری

اسازی بررسی جزء به جزء عناصر مفهومی یک متن یا چارچوب فکری، به قصد نشان دادن شکاف‌ها و تناقضات مفهومی آن است. اسازی نمی‌خواهد حقیقت را تخریب کند، بلکه می‌خواهد آن را اعاده نماید. در این روش پژوهشی، پژوهشگر ضمن داشتن رویکرد عمیق به یادداشت‌ها و متون احصاشده یا نگاه انتقادی، به بررسی جزء به جزء عناصر مفهومی یک متن یا چارچوب می‌پردازد و در تلاش برای متزلزل ساختن باورهای موهوم در خصوص موضوع و محتوا به‌جای تخریب آن است. همچنین پژوهشگر ضمن شکار تفاوت‌ها و زاویه‌ها در متون مورد بررسی به جابه‌جایی ملاوم مفروضات بدیهی و محوری با هم و تحمل پارادوکس‌ها و رسیدن به شناختی تازه، به مرحله برملاسازی برای نمایش تفاوت‌ها می‌رسد. همچنین طرح پژوهشی باید ناظر بر این نقطه محوری باشد که هدف از طرح خوانش متون، کنکاش عمیق در ساختار متون، نشان دادن تعلق متافیزیکی این متون و افشای عدم انسجام درونی آنهاست (باقری، ۱۳۸۹، ص ۶۸). قصد دریدا یک تغییر استراتژیک است، در مواجهه با متون و جهان. این رویکرد ژرفانگر و استراتژیک نفوذ به جهان متن است و قائل به این است که حتی جهان یک متن است و هیچ چیز بیرون از متن نیست؛ لذا انتخاب قلمرو خاص و جامعه مشخص، اساس کار است. ضمناً این روش بیش از طبیعت، به فرهنگ و تاریخ علاقه‌مند است.

پژوهشگر در پژوهش و اسازی، حضور مؤثر در عرصه دارد. در واقع پژوهشگر، هم ویرانگر متن است و هم سازنده دوباره آن متن. در پژوهش و اسازی، «متن و پژوهش» و «پژوهشگر و عرصه»، واقعیت صحنه اصلی عرصه اطلاعاتند؛ یعنی متن انتخابی یا آماده برای بررسی به روش و اسازی، مرتبط با روحيات، اطلاعات، قدرت تحلیلی، تسلط، فهم و عمق ادراک پژوهشگر است که مستقیماً وارد تحلیل می‌گردد و بر نتیجه تأثیر می‌گذارد. ابزار اصلی گردآوری اطلاعات می‌تواند تحلیل نوشتاری از متن، اسناد، مدارک و روش‌های جدید طبقه‌بندی متون به وسیله رایانه و جست‌وجوی آنها باشد. گاه نیز انجام مصاحبه‌ها و تهیه متن و تفسیر و اسازی، روی متون با شیوه‌های دستی و الکترونیکی انجام می‌گیرد. در پژوهش و اسازی ضرورت بازنگری اسناد و مدارک و متون و محتوا بسیار مهم است و باید توجه داشت که حتی الامکان منابع دست اول، مرجع اصلی تحلیل باشد (یزدانجو، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

در نگارش یافته‌ها و تحلیل در پژوهش و اسازی باید دقت نمود که اسازی یک نظریه نیست، بلکه یک رویکرد و عمل پژوهشی است و البته یافته‌های آن و نگارش آن پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ لذا در نوشتن یافته‌ها و تجزیه و تحلیل این روش، پژوهشگر در هنگام تفکر نباید خود را در چارچوب‌های مرسوم و متداول استدلال - که معمولاً دوقطبی است - محصور کند. در نتیجه باید این آمادگی را داشته باشد که مفروضات بدیهی ذهنش را که نقش مرکزی و محوری در شیوه استدلال او دارند، لحظه‌ای به حاشیه براند و آنچه در حاشیه بوده است، در مرکز توجه قرار دهد. در چنین شرایطی، ذهن با پارادوکس‌ها روبه‌رو می‌شود که باید تاب تحمل آن را داشته باشد، اما محصول این پارادوکس‌ها رسیدن به شناختی تازه است (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۳۹۵).

واسازی می‌کوشد دیگرهایی را که به حاشیه رانده شده‌اند، نجات بخشد. این تلاش با واسازی انگاره‌های متافیزیکی صورت می‌پذیرد. انگاره‌هایی که به نظر دریا در تمامی ساحت‌های اندیشه غربی نفوذ پیدا کرده‌اند. واسازی بررسی جزءبه‌جزء عناصر مفهومی یک متن یا چارچوب فکری به قصد نشان دادن شکاف‌ها و تناقضات مفهومی آن است. واسازی نمی‌خواهد حقیقت را تخریب کند، بلکه می‌خواهد آن را اعاده نماید. در واقع، واسازی در پژوهش تربیتی و اجتماعی تلاشی است برای بیدار کردن اندیشه معاصر پژوهشگرانی که در جنبه پارادایم‌های فکری و روش‌های کمی و کیفی با روش‌های منتظم و قاعده‌مند و خطی گرفتار آمده‌اند و با پیروی از چنین روش‌شناسی‌هایی، نتیجه پژوهشی آنها بازنمود دوباره همان روابط قدرت و دانش و گفتمان مسلطی است که شکل‌دهنده وضعیت موجود اجتماعی و تربیتی است؛ لذا چنین نگرشی به حوزه پژوهش تربیتی با خوانش انتقادی خود، ساختارها، گفتمان‌ها و روش‌های علمی در پژوهش‌های تربیتی را بی‌ثبات می‌انگارد تا در ورای آن به فهمی عمیق‌تر از متون تربیتی دست یابد؛ به گونه‌ای که گفتمان‌های اقلیت و نادیده‌انگاشته‌هایی را که در زمینه درون تربیتی به حاشیه رانده شدند، از انقیاد حصار گفتمان مسلط خارج کند تا شرایط انسانی‌تری به‌زعم آنها ایجاد شود (مصلح و خانقاه، ۱۳۹۰).

بی‌تردید باید همواره در نظر داشت که در همان حال که همراه با اندیشه پساساختارگرایی به شکستن بت‌های

پندار در روش‌های قاعده‌مند، خط‌کشی‌شده و حقیقت‌یاب در پژوهش‌های تربیتی مشغول هستیم، خود را اسیر اندیشه‌ای دیگر تحت نام پسااساختارگرایی نسازیم. اگرچه چنین اندیشه‌ای در فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر مسائلی همچون گفتمان‌های تحقیر، تحدید و تهدیدشده و اقلیت‌های قومی و فرهنگی نادیده‌شده در متون و بافت‌های تربیتی و نقد و تحلیل گفتمان مسلط در حوزه تربیت تأثیر بسیار خوبی داشته است، به دلیل پدیدارسازی فضایی بی‌تعیین در عرصه پژوهش‌های تربیتی و اجتماعی، که در آن افق نهایی برای تفسیر متون تربیتی بی‌معنا جلوه می‌کند، نتوانسته است آنها را به‌گونه‌ای معنادار به مؤلفه‌ها و عوامل پویای درون مناسبات و تعاملات فاعلان عرصه تربیت مرتبط سازد (نجومیان، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

در این تحقیق با پیگیری موارد مختلف ارجاع به مفهوم واسازی در آثار دریدا و شارحان وی، سعی کردیم به معنای درست این مفهوم نزدیک شویم. خود دریدا هم بارها اظهار کرده که مفهوم و به‌ویژه عمل واسازی مورد بدفهمی قرار گرفته است. در بیشتر شرح‌هایی که از دریدا مطرح شده‌اند این مطلب مغفول مانده که واسازی یک نظریه نیست، بلکه یک عملکرد است. ما با طرح مفهوم استراتژی واسازی سعی کردیم تلقی آن به‌منزله یک نظریه را کمرنگ کنیم، و واسازی را یک عمل در نظر بگیریم. درک واسازی درکی عملی است و این امر عدم تعینی به آن می‌بخشد که با پیش‌بینی‌پذیری موجود در بطن نظریه‌ها متفاوت است. بنابراین، واسازی یک عمل است و همچون یک عمل غیرمنتظره و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌باشد و همواره پس از انجام آن است که از روش و قاعده واسازی سخن گفته می‌شود. پس واسازانه عمل کردن، نیازمند تربیتی عملی است. کسی که واسازانه عمل می‌کند، از اخلاق خاصی برخوردار است. با مطالعه صرف و بدون توجه به حیات عملی نمی‌توان واسازی را آموخت. این است معنای اصلی این قول دریدا که «واسازی خنثا نیست و مداخله می‌کند». واسازی به نظریه‌پردازی صرف اکتفا نمی‌کند و مداخله عملی در واقعیت را به دیگران واگذار نمی‌کند. واسازی از همان لحظه آغاز و در ذات خود، عملی در نسبت با واقعیت بیرونی است.

منابع.....

- استراترن، پل، ۱۳۸۹، *آشنایی با دریدا*، ترجمه پویا امینی، تهران، مرکز.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۹، *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی بوژه، دیوید، ۱۳۹۰، *تحلیل و اساسی*، ترجمه حسن محدثی، تهران، رسانه.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۶، «*واسازی دریدا در برداشت‌آشنایان با سنت‌های عرفانی شرق*، در: *مجموعه مقالات، هم‌اندیشی بارت و دریدا*، به کوشش امیرعلی نجومیان، تهران، فرهنگستان هنر، ص ۳۵-۴۷.
- خنیفر، حسین و ناهید مسلمی، ۱۳۹۶، *اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی (رویکردی نو و کاربردی)*، تهران، نگاه دانش.
- دریدا، ژاک، ۱۳۹۰، *درباره گراماتولوژی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، رخداد نو.
- سجویک، پیتر، ۱۳۸۹، *دکارت تا دریدا*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی.
- ضمیران، محمد، ۱۳۹۰، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، تهران، هرمس.
- فرهادپور، مراد، ۱۳۸۹، *قانون و خشونت*، تهران، رخداد نو.
- مصلح، اصغر و مهدی پارسا خانقاه، ۱۳۹۰، «*واسازی به‌منزله یک استراتژی*»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی — دانشگاه اصفهان*، س سوم، ش ۱۱، ص ۵۹-۷۲.
- نجومیان، امیرعلی، ۱۳۸۲، *درآمدی بر تسالوده‌نسنی*، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، تهران، فرهنگستان هنر.
- هارلند، ریچارد، ۱۳۸۰، *دریدا و مفهوم نوشتار*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران، سوره.
- یزدانجو، پیام، ۱۳۸۱، *به سوی پسا مدرن*، تهران، مرکز.
- Bradley, Arthur, 2008, *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Caputo, John, 1997, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York, Fordham University Press.

باز آرای روی‌شناسی نشانه‌شناسی؛ ابزار علمی فهم حقایق پنهان در نمادهای فرهنگی

فهیمة انصاری زاده / دانشجوی دکتری گروه مدیریت آموزشی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم f.ansari11068@gmail.com

ک سیداله فضل‌الهی قمشی / استادیار و دکترای تخصصی برنامه‌ریزی درسی، گروه مدیریت آموزشی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم

fazlollahigh@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۳

چکیده

نشانه‌شناسی، یک روش پژوهش کیفی است که به بررسی انواع نشانه‌ها، تعبیر آنها و قواعد حاکم بر نشانه‌ها می‌پردازد و ابزاری پژوهشی برای فهم حقیقت پنهان در پس علائم، رموز و نشانه‌ها و نمادهاست. اهمیت این تحلیل به گونه‌ای است که برخی نشانه‌شناسان ادعا می‌کنند می‌توان همه چیز را تحلیل معناشناسانه کرد؛ معناشناسی از نظر آنان ملکه علوم تفسیری محسوب می‌شود؛ یعنی شاه‌کلیدی است که با کمک آن، معنی همه امور ریزودرشت دنیا برای ما روشن می‌شود. نشانه‌شناسی کمک می‌کند تا افراد دنیای اطراف خود را به واسطه نشانه‌ها، درک و نظام‌های نشانه‌ای رمزگذاری شوند و افراد از طریق این نشانه‌ها، با جهان پیرامون خود رابطه برقرار کنند. در این پژوهش، با هدف ترکیب نتایج پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه روش‌شناسی تحلیل نشانه‌شناسی، با استفاده از روش فراتحلیل انجام شده است. این پژوهش با فرایند مشخص، ابتدا تاریخچه پیدایش اصول، تکنیک و نظریه‌های این روش و در ادامه، با مقایسه این مباحث با سایر مقالات موردنظر در این زمینه از طریق رویکرد فراتحلیل، سعی در ارائه فرایندی به‌روزرشده از روش‌شناسی تحلیل نشانه‌شناسی دارد.

کلیدواژه‌ها: نشانه‌شناسی، فراتحلیل، روش پژوهش کیفی.

مقدمه

دانش نشانه‌شناسی، بررسی معناسازی، فرایند شکل‌گیری نشانه‌ها و فهم ارتباطات معنادار است. نشانه‌شناسی، شامل مطالعه ساخت و شکل‌گیری نشانه‌ها، اشارات، دلالت‌ها، نام‌گذاری‌ها، قیاس‌ها، تمثیل‌ها، استعاره‌ها و رمزگان‌های ارتباطی است (طاهری، ۱۳۹۶، ص ۱۷). ما با تأمل و درنگ پیرامون خود، درمی‌یابیم که از طریق نظام علائم، پیام‌ها را به یکدیگر و به خود منتقل می‌کنیم. زبان، دارای چنین نظامی است و گفته می‌شود که زبان، بازی بی‌پایان نشانه‌هاست و در موارد دیگری نیز مانند نمادهای ریاضی، دستگاه علائم موسیقی، تصاویر، علائم جاده‌ها و غیره اشاره‌های غیر کلامی وجود دارد. نشانه‌شناسی، مطالعه نظام‌های علائم است، به‌ویژه مطالعه‌ی اینکه چگونه اشیا (مانند حروف الفبا)، می‌توانند انتقال‌دهنده‌ی معنی باشند و چگونه نظام علائم به رفتار آدمی مربوط می‌شود. اهمیت مطالعه‌ی علائم با درک این نکته روشن می‌شود که پیام وجود ندارد، مگر اینکه به شکل علائم رمزگردانی شود. رمزگردانی، ماهیت پیامی را که انتقال می‌یابد، تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این رو، برای فهم هر موقعیتی که در آن، پیام‌هایی رد و بدل می‌شود (مانند آموزش کلامی)، لازم است نظام عملیاتی را که پیام‌های مذکور در آن رمزگذاری شده، بشناسیم. به‌عبارت دیگر، لازم است علاوه بر فهم آنچه گفته یا نوشته می‌شود، این موضوع را نیز که چگونه گفته یا نوشته می‌شود، مورد مطالعه قرار دهیم. طبق نظر نشانه‌شناسان، پیام‌ها باز نمود واقعیتی عینی نیستند، بلکه آنها سازه‌هایی اجتماعی، مبتنی بر استفاده از نظام‌های علائم هستند (گال و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰۵). نشانه، به‌طور کلی مفهومی تحلیلی است و تحلیلگر ابتدا و در هر حال با متن روبه‌رو می‌شود. و سپس، برای تحلیل متن ممکن است به ابزاری به نام نشانه و چگونگی هم‌نشینی آن، با نشانه‌های دیگر در سایر نظام‌های نشانه‌ای متوسل شود (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۳۰). نشانه‌شناختی به لحاظ روشی، به پارادایم تفسیری و پارادایم انتقادی تعلق دارد. به‌جای اندازه‌گیری، بر تفسیر تأکید می‌کند. واقعیت براساس امر بیرونی مانند واژه «ایدئولوژی» تحریف می‌شود و وظیفه پژوهشگر آشکارسازی این واقعیت تحریف‌شده خواهد بود. تحلیل نشانه‌شناختی، معادل فارسی واژه انگلیسی (semiotic Analysis) و واژه (Analysis) در زبان فارسی به معنای تحلیل و تجزیه و تحلیل است. و واژه (Semiotic)، صفت و به معنای نشانه‌شناختی و از ریشه‌ی یونانی (Semeiotic) آمده که به معنای علامت و نشانه است. در نوشتارهای دنیس مک‌کویل، تحلیل نشانه‌شناختی را تحلیل ساخت‌گرا می‌نامند (دنیس مک‌کویل، ۱۳۸۲، ص ۲۶۹-۲۷۰).

۱. تاریخچه پیدایش و روند تکامل

این روش تا دهه ششم قرن بیستم میلادی، که هم‌زمان با ظهور پست‌مدرنیسم و تفکرات پس‌اساختارگرا بود، امکان ظهور و شکل‌گیری را به‌صورت جدی نیافت و برای اولین توسط فردیناند دوسوسور (Ferdinand Dossussor)،

مطرح شد. او با رد انگاره سنتی، که رابطه میان واژه و شیء را یک رابطه حقیقی می‌دانست، برای نخستین بار در خصوص به‌دلخواه بودن آن را اشاره کرد. او هر پیوند ذاتی میان واژه و شیء و همچنین واژه و مفهوم را نادرست خواند و این پیوند را زاده یک همگرایی اجتماعی دانست. از دهه ۱۹۵۰م به این سو، نشانه‌شناختی به‌عنوان روش پژوهش، به‌ویژه در دو قلمرو شناخت دلالت‌ها و ادراک‌ساز و کار ارتباطها به کار رفته است. این روش، تمام حوزه علوم انسانی و علوم اجتماعی را فرا می‌گیرد یا بنا بر توصیف/صبرتواکو، نشانه‌شناختی، علمی است که با کل فرهنگ انسانی سروکار دارد. در تاریخ علوم ارتباطات و در چهار راه ارتباطی جهان از عصر باستان تا دوران مدرنیست و پسامدرن، به نشانه‌ها و نمادها توجه شده است (آسبرگر، ۱۳۸۳، ص ۱۶). *افلاطون* در رساله *کراتیلوس* (Crayylus)، رابطه میان واژه و شیء را یک رابطه حقیقی می‌دانست. ولی *سوسور* آن را دلخواه دانسته و پیوند میان واژه و شیء و همچنین، واژه و مفهوم را زاده یک همگرایی و همراهی اجتماعی می‌دانست. برخی هم معتقدند: برای نخستین بار *جان لاک* اصطلاح «نشانه‌شناخت» را در سال ۱۶۹۰م در نوشتار خود به‌نام *رساله‌ای در باب قوه فاهمه* به کاربرد. *صبرتواکو* در ایتالیا و *چارلز سندرس پیرس* در آمریکا نیز به این روش پرداختند. *صبرتواکو*، ایتالیایی‌ها را با تحلیل نشانه‌شناختی آشنا نمود. این روش در حال حاضر، به‌عنوان یکی از روش‌های پژوهش و نیز مطالعه علائم آنچنان توسعه یافته است که در حد یک رشته تخصصی دانشگاهی، به نام *سیمپوتیک* در مطالعات مربوط به ارتباطات جای باز کرده است (محسنیان‌راد، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵).

۲. اهمیت و گستره تحلیل نشانه‌شناختی

اهمیت این تحلیل به حدی است که برخی نشانه‌شناسان ادعا می‌کنند که می‌توان همه چیز را تحلیل معناشناسانه کرد؛ معناشناسی از نظر آنان، ملکه علوم تفسیری محسوب می‌شود. برخی از وجوه کاربرد این تحلیل عبارتند از:

۲-۱. واکاوی معنی نهفته در پیام

این روش علاوه بر استخراج معانی صریح، به واکاوی معنای پنهان متن می‌پردازد؛ زیرا حقیقت معنا در پیام ارتباطی، تنها در قالب نظام‌های نشانه‌ای استفاده‌شده در آن پیام متجلی است. نشانه‌شناختی بر آن بوده که ماهیت نظام‌های نشانه‌ای را که از قواعد دستور زبان و نحو فراتر می‌رود و معانی پیچیده، پنهان و وابسته به فرهنگ متون را تنظیم می‌کند، دریابد. زبان، ما را قادر می‌سازد که اطلاعات، احساسات، افکار و سایر چیزهای مشابه را با هم مبادله کنیم و این کار را با ایجاد نظام‌ها و قواعدی که مردم به یادگیری آنها می‌پردازند، انجام می‌دهیم. این روش ما را با این معانی نهفته و ضمنی رهنمون می‌سازد. برای نمونه، به این استنباط تحلیلی از برخی نشانه‌ها که توسط *آسبرگر* - پژوهشگر علوم ارتباطی - نوشته شده، توجه کنید:

جدول ۱: استنباطات تحلیلی از برخی نشانه‌ها توسط آسابرگر (۱۳۸۶).

مدلول‌ها	دال‌ها
صاحب کلاه روشن‌فکر است.	اندازهٔ کلاه (بزرگ مغز).
مرد کلاه تازه‌ای ندارد، وی وضعیت خوبی ندارد.	کیفیت کلاه خوب است، اما سه سال است تمیز نشده است.
همسر مرد، دیگر دوستش ندارد.	هفته‌هاست که کلاه تمیز نشده است.
مرد کمتر از خانه بیرون می‌رود.	گرد و خاک روی کلاه، گرد و خاک قهوه‌ای رنگ خانه است.
خانه گاز ندارد.	لکه‌های شمع آب‌شده بر کلاه دیده می‌شود.

۲-۲. تحلیل متون چندنظامه

این روش را می‌توان در مورد متن‌هایی به کاربرد که بیش از یک نوع نظام نشانه‌ای و نشانه در ساخت آنها به کار رفته است (مثلاً متون سمعی و بصری) و بر ایشان هیچ نوع دستور زبان جافتاده، یا فرهنگ لغات معتبری یافت نمی‌شود. بیشتر محتوای رسانه‌ها از این نوع هستند.

۳. تحلیل نشانه‌شناختی در دیگر حوزه‌ها

اهمیت این روش، تنها در حوزه ارتباطات نیست، بلکه پیرس معتقد بود: این جهان سرشار از نشانه‌هاست؛ هرچند که منحصرأ از آنها تشکیل نشده باشد. هر آنچه انجام می‌دهیم، می‌توان پیامی، یا نشانه‌ای تلقی کرد. نشانه‌شناختی با نتایج جالب‌توجه در حوزه‌های پزشکی، معماری و جانورشناسی نیز به کار رفته است (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۶).

۴. اصول تحلیل نشانه‌شناختی

۱. معنا، ذاتی یک شیء نیست و اشیا هم به‌خودی‌خود فاقد معنا هستند. معنا به‌واسطه ناظری توانا رقم می‌خورد؛ یعنی توسط فاعلی که توانایی شکل دادن به اشیا و چیزها را دارد. برای مثال، در مواجهه با سازوکاری از یکی از فرهنگ‌های آسیا یا آفریقا، احتمالاً قادر به درک معنای آن پدیده نیستیم، اما می‌توانیم با توجه به دانش خود و نیز متناسب با اهداف موردنظرمان، به آن معنایی بدهیم.

۲. نشانه‌شناسی، هر نوع متنی را واحد مستقلی می‌داند که دارای انسجامی درونی است. نشانه‌شناسی، به‌جای استفاده از ایده‌ها، معناهایی که نسبت به متن خارجی هستند و به‌جای نشان دادن اینکه چگونه این معناها در متن منعکس می‌شوند، دیدگاهی که هنوز در فضاهاى آکادمیک پذیرفته است، نقطه شروع کار خود را مطالعه زبان و ساختارهای واقعی و عینی متن قرار می‌دهد که چگونه این معناها، ساختار بندی می‌شوند و چه معنایی را منتقل می‌کنند. تحلیل نشانه‌شناسی، به شیوه‌ای کشفی بدل شده و برای کسانی که به بررسی‌های نوآورانه و بدیع می‌پردازند، ابزاری ارزشمند به حساب می‌آید.

۳. مبنای استدلال نشانه‌شناسی این اصل است که ساختار داستان یا روایت‌پردازی، شالوده‌ی تمامی گفتمان‌ها از جمله گفتمان‌های حقوقی، سیاسی و جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت: روایت‌پردازی مبنای بسیاری از مفاهیم و برداشت‌های ما از حقیقت است.

۴. نشانه‌شناسی قائل به سطوح معنایی است. برای مثال، سطوح انتزاعی زیرساختی است که سطح روساخت را می‌سازد. یک متن باید در این سطوح متفاوت و نه صرفاً در سطح روساختی، که در زبان‌شناسی سنتی متداول بود، مورد بررسی قرار گیرد (مارتین و رینگهام، ۲۰۰۰، ص ۷).

۵. نشانه‌شناسی ثانویه

نشانه، متشکل از دال و مدلول است و ارتباط بین این دو «دلال» نامیده می‌شود. دلالیت نیز دو نوع است: صریح و ضمنی. دلالیت اگر صریح باشد، دال فوراً به مدلول ارجاع می‌دهد و نشانه بدون پیچیدگی و درنگ دریافت می‌شود. در دلالیت صریح، با مدلولی روبه‌رویم که به‌صورت عینی و چنان‌که هست، به‌تصور درآمده است (گیرو، ۱۳۹۲، ص ۴۷). در غیر این صورت، دلالیت ضمنی است. دلالیت ضمنی، معنای مرتبه دومی است که از بافت کاربردی واژه حاصل می‌شود، کارکردی استعاری دارد و اغلب دارای بار عاطفی، موقعیتی، اجتماعی و فرهنگی است (مکاریک، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷). بارت، در عناصر نشانه‌شناسی می‌گوید: مفهوم دلالیت ضمنی را که سوسور به آن نپرداخته، از یلمزلف گرفته است (بارت، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳؛ سجودی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). او دلالیت ضمنی را نه‌تنها در مورد زبان، بلکه در سطحی عام‌تر و در مورد تمام نظام‌های نشانه‌ای به‌کار برد (مکاریک، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷). در دلالیت ضمنی، با یک دلالیت درجه دوم یا ثانویه روبه‌رو هستیم؛ نظام اول سطح رومعنا (دلالیت صریح) و نظام دوم (که گسترده‌تر از اولی است) سطح زیرمعنا یا دلالیت ضمنی را می‌سازند. بنابراین، می‌توان گفت: نظام زیرمعنایی نظامی است که سطح بیان در آن، خود متشکل از یک نظام دلالتی دیگر است (بارت، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳). در واقع، نشانه در یک دلالیت صریح، در مرحله دوم دلالیت تبدیل به دال در یک دلالیت ضمنی می‌شود. دال‌های یک دلالیت ضمنی یا زیرمعنا که آنها را می‌توانیم دال ضمنی بنامیم، در واقع، از نشانه‌های (دال‌ها و مدلول‌های پیوسته) نظام رومعنایی تشکیل شده‌اند. طبیعتاً چند نشانه صریح کنار هم قرار می‌گیرند تا یک دال ضمنی را بسازند (همان، ص ۱۰۴). این همان روشی است که بارت در تحلیل نظام‌های اسطوره‌ای از آن کمک گرفت و آن را نشانه‌شناسی ثانویه نامید. بارت اسطوره را یک نظام نشانه‌شناسی ثانویه و در واقع، نظامی دارای دلالیت ضمنی می‌داند. او معتقد است: در اسطوره دو نظام نشانه‌شناسیک وجود دارد: یکی نظام زبان‌شناسیک که آن را زبان موضوع می‌نامیم؛ زیرا زبانی است که اسطوره از آن یاری می‌گیرد تا نظام خاص خودش را بنا کند و خود اسطوره که آن را فرازبان می‌نامیم؛ زیرا زبان دومی است که در آن درباره زبان اولی سخن گفته می‌شود (بارت، ۱۳۹۲، ص ۳۸). البته، اسطوره در دیدگاه بارت اسلوبی از دلالیت است و یک فرم است (همان، ۱۳۸۰، ص ۸۵). این مفهوم محدود به اساطیر،

داستان‌ها و افسانه‌های کهن نیست، بلکه آنچه بتواند در یک نظام نشانه‌شناسیک ثانویه قرار گیرد، در دیدگاه او اسطوره است. به همین دلیل، بارت برای تحلیل نشانه‌شناختی یک اسطوره، تصویر یک جوان سیاه‌پوست را با یونیفورم فرانسوی بر روی مجله پاری‌ماچ مثال می‌زند (صفوی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۷).

۶. رمزگان‌های چهارگانه از دیدگاه برگر

آرتو آسابرگر استاد هنرها، رسانه و ارتباطات در دانشگاه کالیفرنیاست. او در کتاب شیوه‌های تحلیل رسانه‌ای و نشانه‌ها در فرهنگ معاصر، به مسئله رمزگردانی در ارتباطات نشانه‌ای اشاره کرده است. وی رمزگان را سامانه‌ای برای تفسیر معناهای ناآشکار در شیوه‌های متفاوت ارتباطی می‌داند و بر این باور است که همه مفاهیم فرهنگی، که انسان می‌بیند یا می‌شنود، در حال حامل پیام‌هایی هستند. به دلیل ناآشنایی با رمزگان مورد بهره، گاه ما به این پیام‌ها بی‌توجهیم و گاه معناهای نادرستی از آنها دریافت می‌کنیم. رمزگان‌های فرهنگی، ساختارهای پنهانی هستند که با تأثیر بر قضاوت‌های زیباشناختی، باورهای اخلاقی، آداب و رسوم و... به رفتار ما شکل می‌دهند. ما از این رمزگان‌ها بهره می‌بریم؛ زیرا نیاز به ثبات داریم. در جهانی سرشار از نشانه‌های سردرگم‌کننده قراردادی، رمزگان‌ها انسان را برای درک معنای این نشانه‌ها یاری می‌کنند (برگر، ۱۹۹۵، ص ۸۲-۸۳). رویکرد *آسابرگر*، برای تحلیل رمزگان‌های ارتباطی و ماهیت دسته‌بندی چهاربخشی وی، پیش از این در ادبیات نشانه‌شناسی ایران مطرح نشده بود و ممکن است این چهار گروه، رمزگانی برای خواننده پارسی‌زبان ناشناخته باشند.

۱-۶. رمزگان تداعی‌گر

این‌گونه رمزگان‌ها موجب ایجاد یک پنداشت در ذهن دریافت‌کننده پیام نشانه‌ای می‌شوند. در پس رمزگان تداعی‌گر، داستانی نهفته است که فرستنده پدیدآورنده پیام امیدوار است توسط گیرنده خوانشگر رمزگشایی شود و بدین‌سان معنای پنهان پیام درک گردد. این‌گونه رمزگان، اغلب به موضوعی فراتر از متن ارجاع می‌دهد و با تکیه بر قراردادهای فرهنگی، تلاش در جهت‌دهی افکار مخاطب به‌سوی هدف موردنظر دارد. مانند، تبلیغ قدیمی یک مارک بیسکویت است که پدر، مادر و فرزند خوش‌پوش و شادمانی را گرم یک گفت‌وگوی خانوادگی تصویری می‌کند. طراح، تلاش داشته با ارجاعات ضمنی به پوشاک رسمی و آراستگی مو را نشان دهد. این برند را افراد فرهیخته انتخاب می‌کنند و به هنگام مصرف آن، خانواده در فضایی دلنشین و شاد گرد هم می‌آیند. فرزند، که بیسکویت در دست دارد، به همراه مادرش با اشتیاق به دهان پدر خیره شده‌اند که نقش خریدار کالا و محور خوش‌صحبت خانواده را در این طرح بازی می‌کند. اندام پدر با حجمی دو برابر مادر و فرزند، طراحی شده که بر نیرو و مرکزیت او می‌افزاید. بدین‌سان، رمزگان به‌کاررفته قصد تداعی یک پنداشت معین را در ذهن خوانشگر دارد تا او را ترغیب به خرید محصول کند.

۲-۶. رمزگان قیاسی

برای فهم این رمزگان، خوانشگر از مقایسه یاری می‌گیرد. پدیدآورنده، مجموعه‌ای از نشانه‌ها را به کاررفته می‌گیرد که در صورت مقایسه با نشانه‌های همسان، معنا را برای خوانشگر روشن می‌کنند. مانند، تکه‌ای از پلاستیک مچاله‌شده را روی فرشی از چمن در نظر بگیرید. در نگاه نخست، این نایلون تنها قطعه‌ای زباله و خالی از معنای نمادین است. اما خوانشگری که بتواند ریخت آن را با ابر اتمی قارچی شکلی، که در پی یک انفجار هسته‌ای حاصل می‌شود، قیاس کند، معنا را در خواهد یافت. در اصل این پوستری آگاهی‌دهنده است که یک مرد آمریکایی پشتیبان زیست‌محیط طراحی نموده است. پس از ردیابی این پیام، عنصر محوری تصویر دیگر به چشم ما توده‌ای از زباله نیست، بلکه نمایانگر نیروی ویرانگر حجم عظیمی از دورریزهای پلاستیکی است که توسط جوامع مدرن انسانی، در دامن طبیعت رها شده‌اند. فضای سرد و تیره پس‌زمینه و سیطره این توده سیال و گسترش‌یابنده سر‌بی‌رنگ بر چمن خاکستری (نماد طبیعت مرده) توان اثرگذاری این روایت را افزون می‌کند.

۳-۶. رمزگان جایگزین

هنگامی که یک نشانه آگاهانه کنار نهاده می‌شود تا نشانه‌ای دیگر برای انتقال پیام به جای آن قرار بگیرد، از رمزگان جایگزین استفاده شده است. این رمزگان، بیشتر قدرت نفوذش را از غیاب نشانه حذف‌شده می‌گیرد تا حضور نشانه جایگزین؛ مانند، باز هم تبلیغ یک نوع بیسکویت ایرانی است. طراح بر روی یک تخته سیاه، با خط کودکانه‌ای یک جمله بسیار شناخته‌شده برای مخاطب ایرانی نوشته است: بابا نان داد، اما بدون واژه پراهمیت نان. فضای مدرسه‌ای، شیوه نوشتن و زوایای راست‌خط حرکت گچ سفید بر زمینه، ممکن است این تصور را ایجاد کند که این تبلیغ تنها کودکان را هدف گرفته، اما درواقع چنین نیست. چشم خوانشگر از هر رده سنی که باشد، در جای خالی این جمله پی‌جوی واژه «نان» است؛ کلمه‌ای که بار معنایی سنگینی را در زبان فارسی به دوش می‌کشد. نان همواره به سبب سیرکنندگی، ارزانی و فراوانی‌اش، قوت غالب مردم ایران بوده است. ایرانیان، نان را دور نریخته و لگد نمی‌کنند؛ زیرا نان برکت سفره آنان است. بنابراین، نان واژه نان مفاهیمی همچون رزق و روزی و امنیت اقتصادی را یاد می‌آورد. قرار دادن آگاهانه یک بیسکویت، به‌جای این واژه، نمونه موفق شیوه استفاده از رمزگان جایگزین است.

۴-۶. رمزگان فشرده

هنگامی که چندین نشانه گردهم می‌آیند تا نشانه‌ای تازه با معنایی ترکیبی خلق شود، پدیدآورنده از رمزگان فشرده بهره گرفته است. با آنکه چنین ترکیبی، ممکن است به سخت‌تر شدن فهم معنا بینجامد، اما این شیوه به‌طور گسترده در شاخه‌های گوناگون هنر (از سینما، عکاسی و ساخت نماهنگ‌های موسیقایی گرفته تا گرافیک و نقاشی) کاربرد دارد.

مانند، تصویری زنی که چند ماشین در صورت آن و دست زمخت بر زیر چانه آن کشیده شده است. با نخستین نگاه، درک می‌شود پیام مخالفت با خشونت علیه زنان است. اما در اصل این پوستر به سفارش یک شرکت ترابری برزیلی طراحی شده و هدف آن، آگاهی‌بخشی درباره رانندگی ایمن است. نشانه‌هایی که در مرحله دوم کشف می‌شوند، تصویر یک خودروی سنگین باربری بر روی دست مرد و یک خودروی سواری بر چهره زن هستند. پیام اصلی آن رانندگی بد می‌تواند همچون خشونت بدنی آسیب‌زننده باشد (طاهری، ۱۳۹۶، ص ۱۸۰-۱۸۴).

۷. سطوح تحلیل

۷-۱. سطح گفتمانی

سطح گفتمانی، سطح روساختی معنا یا سطح بازنمایی است. در این سطح، واژه‌ها یا ساختارها و اقلام دستوری‌ای را بررسی می‌کنیم که در روساخت متن قابل مشاهده هستند. عناصر کلیدی این سطح عبارتند از:

۱. مؤلفه تصویری (figurative component): این بخش، شامل تمام عناصر متنی می‌شود که به دنیای مادی و بیرونی اشاره دارند. این عناصر، تصویر نامیده می‌شوند. واقعیت تصویری، واقعیتی است که می‌توان از طریق حواس پنج‌گانه، آن را درک کرد. این واقعیت در برابر دنیایی درونی یا دنیای انتزاع مفاهیم، که سطح زیرساختی و سومین سطح از معناست، قرار می‌گیرد. برای کشف و شناسایی مؤلفه تصویری، از سطح واژه‌ها شروع می‌کنیم و می‌کوشیم تا مهم‌ترین حوزه‌های واژگانی (یا معناشناختی) متن را مشخص و جداسازیم. بدین منظور، واژه‌هایی را که دارای معنای مشترک هستند، در یک گروه دسته‌بندی می‌کنیم. این واژه‌ها هم‌سویه‌ها (Isotopies) نامیده می‌شود. بدین ترتیب، می‌توان فهرست این هم‌سویه‌ها را تفسیر کرد: اینکه چگونه در متن توزیع می‌شوند؟ کدام آنها غالب‌ترند، یا توزیع بیشتری دارند؟ و آیا می‌توانیم تقابل‌ها را در این سطح مشخص کرد؟ در واقع، این نوع تحلیل، نشانه‌هایی به دقت می‌دهند تا نشان دهیم که مضمون اصلی متن چیست.

۲. مشخصه‌های دستوری / نحوی: می‌توان از کاربرد وجه معلوم یا مجهول یا فرایندهایی همانند اسم‌سازی یا انسجام نام برد که در پرتو آن، چگونگی سازمان‌بندی متن مشخص شده است. بدین ترتیب، راهبردهای متنی استفاده درست و بجا از امکانات پیش‌رو نشان داده می‌شود.

۳. مؤلفه کلامی: این بخش، به نشانه‌ها و آثاری از گوینده / نویسنده و شنونده / خواننده مرتبط است که در متن از خود به‌جای می‌گذارد. پاره‌گفتار چه تصویری از اینها می‌سازد و به دست می‌دهد؟ برای مثال، بررسی ضمائر، جهت روایت (شخصی‌شده و غیرشخصی‌شده)، صورت‌های گفتار (مستقیم و غیرمستقیم) و مواردی از این دست، نیت‌مندی دلالت‌گری را نشان می‌دهد. وجهیت عبارت، از جمله وجه قطعی در گزارش‌های خبری یا وجه احتمال، در موارد مربوط به عامه مردم، از موارد دیگر در این زمینه به حساب می‌آید (مارتین و رینگهام، ۲۰۰۰، ص ۱۰).

۸. تکنیک‌های تحلیل نشانه‌شناختی

نشانه‌ها و روابط، دو مفهوم کلیدی تحلیل نشانه‌شناختی می‌باشند. روابط از خود اشیا و نشانه‌ها مهم‌تر هستند؛ زیرا خلق معنا تنها در اثر برقراری روابط میان اشیا انجام می‌پذیرد. دال و مدلول، مفاهیمی تقابلی و مبتنی بر جایگاه و رابطه‌شان با دیگر اجزای نظام هستند. برای کشف معانی نهفته، تکنیکی خاصی وجود دارد که همگی به بررسی نشانه‌ها و روابط آنها می‌پردازند:

۱. **بینامتی:** استفاده آگاهانه یا ناگاهانه از مطالب متون قبلاً خلق شده، در متن جدید است. اینکه چه متون قبلی در متن جدید حضور دارند، ما را به فهم بهتر متن هدایت می‌کند.

۲. **تحلیل همزمانی (ساختار جانشینی) و درزمانی (Diachronic) (ساختار هم‌نشینی):** هم‌زمانی را به معنای تحلیلی و درزمانی را به معنای تاریخی به کار می‌برد. مطالعه هم‌زمانی یک متن، به روابطی که میان عناصر آن وجود دارد، توجه می‌کند و مطالعه در زمانی، نحوه تکامل روایت را می‌نگرد. تحلیل هم‌زمانی متن به دنبال الگوی تقابلی نهفته در متن است، اما تحلیل درزمانی بر تسلسل پیشامدها که روایت قصه را می‌سازد، تأکید دارد. دو مفهوم جانشینی و هم‌نشینی، وابسته به دو مفهوم کلان سوسوری لانگ یا زبان و پارول یا گفتار هستند که در نشانه‌شناسی مکتب سوسور، جایگاه بسیار ویژه‌ای دارند. سوسور، برای نشانه به‌خودی‌خود ارزشی قائل نیست و ارزش نشانه را وابسته با ارتباط آن با سایر نشانه‌ها و تفاوت با آنها می‌داند. از این رو، وی ارتباط نشانه‌ها با یکدیگر را در دو بعد طبقه‌بندی می‌کند: لانگ و پارول. بعد لانگ یا زبان که برای سهولت تعمیم به سایر نظام‌ها از آن به نام رمزگان نیز یاد می‌شود، شامل نظامی از تفاوت میان نشانه‌ها می‌باشد که کاملاً انتزاعی و اجتماعی بوده و به‌صورت بالقوه در آن واحد وجود دارد (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۲۴). کسی که به یک‌زبان تکلم می‌کند، در آن واحد به مجموعه نظام‌مندی از نشانه‌های آن زبان احاطه دارد و این نشانه‌ها در ذهن فرد ارتباط نظام‌مندی با یکدیگر دارند. بعد دوم رابطه نشانه‌ها با هم از هم‌نشینی آنها در کنار یکدیگر و در نظام پارول یا گفتار صورت می‌گیرد. بعد پارول یا گفتار، ساحت عینیت و تحقق است و در آن، عناصر براساس توالی زمانی (و یا مکانی) در کنار یکدیگر قرار گرفته و در ارتباط متقابل با یکدیگر، معنا یافته و منجر به انتقال پیام می‌شوند (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۵۱). در بحث جانشینی توجه معطوف به نشانه‌هایی است که می‌توانستند جانشین نشانه موجود شوند و در بحث هم‌نشینی، توجه معطوف به رابطه نشانه‌های مجاور یکدیگر است.

۳. **استعاره و کنایه:** دو راه برای انتقال معانی هستند. در استعاره، رابطه میان دو چیز از راه قیاس مطرح می‌شود و یکی از رایج‌ترین صور آن، تشبیه است.

۹. کارکردهای پیام

رومن یاکوبسن (Roman Jakobson)، نشانه‌شناس و زبان‌شناس شهیر روسی و عضو مؤسس حلقه زبان‌شناسی پراگ، شش کارکرد را برای زبان طرح کرد که تقریباً قابل تعمیم به سایر اشکال ارتباط می‌باشد. این شش کارکرد در هر پیامی، می‌توانند به‌طور هم‌زمان وجود داشته باشند، ولی با توجه به اینکه کدام‌یک از آنها بر پیام

مسلط باشد، کارکرد پیام تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، وی برای برقراری ارتباط، وجود شش رکن را ضروری می‌داند: ۱. موضوع یا مرجع؛ ۲. نشانه‌ها؛ ۳. رمزگان؛ ۴. وسیله انتقال؛ ۵. فرستنده؛ ۶. گیرنده. هریک از کارکردهای پیام، با تمرکز بر یکی از این ارکان شکل می‌گیرد (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۹۳).

۹-۱. کارکرد ارجاعی

شالوده هرگونه ارتباطی است که این کارکرد روابط میان پیام و موضوعی که پیام به آن ارجاع می‌دهد را مشخص می‌کند، در اینجا مسئله اساسی همان فرمول‌بندی اطلاعات حقیقی، عینی، قابل مشاهده و اثبات‌پذیر در باب مرجع پیام است.

۹-۲. کارکردهای عاطفی

به اعتقاد یاکوبسن در نقش عاطفی زبان، جهت‌گیری پیام به سمت گوینده است. پیام‌هایی از این دست احساس گوینده را به امری می‌نمایند، خواه این احساس حقیقی باشد و خواه گوینده وانمود کند که چنین احساسی دارد (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). کارکرد ارجاعی و کارکرد عاطفی، به‌طور هم‌زمان شالوده‌های مکمل و رقیب در امر ارتباط هستند، به‌طوری که غالباً از کارکرد دوگانه زبان سخن می‌رود: یکی کارکردی شناختی، عینی و دیگری کارکردی احساسی و ذهنی است. کارکرد ارجاعی را می‌توان منطقی، صریح و علمی دانست و کارکرد عاطفی را احساسی، ضمنی و هنری دانست (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۲۱).

۹-۳. کارکرد حکمی (کنایی یا ترغیبی)

در نقش (کارکرد) ترغیبی زبان، جهت‌گیری پیام به سمت شنونده است. گویی پیامی را به شنونده منتقل می‌کند که به واکنش شنونده منجر می‌شود. حکم می‌تواند پیامی منطقی باشد؛ یعنی پیامی که توسط منطق فرد و تعقل وی دریافت شود و در عین حال، می‌تواند پیامی احساسی باشد؛ یعنی عواطف و احساسات مخاطب را تحریک کند. بنابراین، در کارکرد حکمی ما حتماً شاهد واکنشی از گیرنده خواهیم بود که می‌تواند منطقی یا احساسی باشد. درست همچون تمایزی که در کارکرد ارجاعی و کارکرد عاطفی به چشم می‌خورد (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۲۳).

۹-۴. کارکرد هنری

یک پیام زمانی دارای این کارکرد می‌شود که تأکیدش بر خودش باشد؛ یعنی مرجع پیام خود پیام باشد: این پیام دیگر ابزار نیست، بلکه موضوع آن است.

۹-۵. کارکرد همدلی

هنگامی که تأکید یک پیام بر خود ارتباط باشد، کارکرد همدلی بر آن مسلط گردیده است. یاکوبسن، نشانه‌هایی را تحت این عنوان متمایز می‌کند که نقششان اساساً برقراری ادامه یا قطع ارتباط، جلب توجه مخاطب یا حصول اطمینان از هوشیاری اوست.

۹-۶. کارکرد فرازبانی

در این کارکرد، تأکید پیام بر رمزگان است و در آن سعی می‌شود که معنای برخی نشانه‌های دور از ذهن را برای گیرنده بیان کرد. از این جنبه، شاید شبیه کارکرد ارجاعی باشد؛ زیرا رمزگان موضوع است (همان).

۱۰. رویکردهای نشانه‌شناختی

از نظر ژان ماری شفر، آثار نشانه‌شناختی را در سه رویکرد اصلی می‌توان دنبال کرد:

۱. سنت فکری لاک، پیرس و موریس، از میان قلمروهای آن می‌توان از ارتباطات انسانی غیرکلامی؛ یعنی از ایما و اشاره و حالات چهره (اطوارپژوهی) و نیز شیوه‌های تعامل مکانی (فاصله‌پژوهی) نام برد و این قلمرویی است که در آن، نشانه‌شناسان با تفکرات مردم‌شناسان رفتارهای انسانی روبه‌رو می‌شوند (شفر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲-۱۵۶). نقطه شروع آن، یک نظریه عمومی در باب نشانه‌هاست؛ نشانه‌هایی که می‌توانند طبیعی یا قراردادی، انسانی یا غیرانسانی باشند. آرمان نهایی این سنت، پی‌ریزی یک نظریه عمومی در باب پدیده‌های ارتباطی است. در این چشم‌انداز، زبان انسانی به حالت دلالتی ارتباط جلوه می‌کند (گیرو، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲-۱۵۴).

۲. سنتی که بر سبیرنتیک و نظریه اطلاع استوار شده است. مهم‌ترین سهم این نشانه‌شناختی، در عرصه مطالعه نشانه‌های فرازبانی و طرح و بسط نشانه‌شناختی فرهنگ است که می‌توان به آثار یوری لوتمن درباره ادبیات و سینما یا به آثار اوسپنسکی درباره هنر اشاره کرد.

۳. سنت زبان‌شناختی، وجه مشخصه اصلی نشانه‌شناختی فرانسوی این است که به رابطه تنگاتنگی با الگوی زبان‌شناسی ساختاری دارد. به گونه‌ای که رابطه میان نشانه‌شناختی و زبان‌شناسی را واژگون کرده و نشانه‌شناختی را فقط جنبه‌ای از زبان‌شناسی می‌داند؛ زیرا این سنت معتقد است که در واقع همه نظام‌های غیرنشانه‌ای را زبان مقدر کرده و نشانه در ذهن، همچون زبان، بازشناسی می‌شود.

۱۱. نظریه‌های تحلیل نشانه‌شناسی

۱۱-۱. فردینان سوسور

سوسور در مجموعه گردآوری شده درس گفتارهایش، دوره زبان‌شناسی عمومی را مطرح کرده که در خصوص آن می‌گفت: می‌توان دانشی را در نظر گرفت که به بررسی نقش نشانه‌ها در زندگی، جامعه می‌پردازد. این دانش بخشی از روان‌شناسی اجتماعی عمومی خواهد بود که ما آن را «نشانه‌شناختی» می‌نامیم. این روش برای ما مشخص می‌سازد که نشانه‌ها از چه تشکیل شده‌اند و چه قوانینی بر آنها حاکم است. از آنجاکه این دانش هنوز به وجود نیامده، نمی‌توان گفت که چه خواهد بود، ولی چون حق وجود دارد، جایگاهش از پیش تعیین شده است (سوسور ۱۳۸۲، ص ۲۴۹). سوسور، الگویی دووجهی یا دوقسمتی از نشانه ارائه می‌کند. از دید سوسور هم دال و هم

مدلول جنبه روان‌شناسی دارند و هیچ یک جنبه مادی ندارند و به نظامی انتزاعی و اجتماعی تعلق دارند که سوسور آن را «لانگ» نامیده که هر دو، از نوع صورت هستند و نه جوهر (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۲۳). این داعیه آغازین نشانه‌شناختی است که راه را بر مطالعه رسانه‌ها می‌گشاید؛ زیرا نه تنها مناسب نمادین و علائم نظامی، بلکه آگهی‌های تجاری، سریال‌های کمدی و سریال‌های احساساتی و تقریباً هر چیز دیگری را می‌توان به‌عنوان نظام‌های نشانه‌ای مطالعه کرد (آسابرگر، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۲-۱۱. چارلز ساندرز پیرس

از نظر پیرس، نشانه‌شناختی چارچوب ارجاعی است که شامل هر مطالعه دیگری است. دو موضوع مهم در نشانه‌شناختی، چارچوب ارجاعی است که هر مطالعه دیگری را دربر می‌گیرد. دو موضوع مهم در نشانه‌شناسی پیرس یکی به رابطه سه‌وجهی در رابطه دلالتی تأکید دارد که عبارتند از بازنمود، موضوع (ابژه) و تفسیر، دیگر اینکه وی برای انواع نشانه‌ها طبقه‌بندی‌های مختلفی را ذکر نمود که مشهورترین آن، طبقه‌بندی سه‌گانه نشانه‌های شمایی (Iconic)، نمایه‌ای (Indexical) و نمادین (Symbolic) می‌باشند.

نمایه نشانه‌ای است که میان صورت و معنی‌اش رابطه علی وجود داشته باشد. چیزی شبیه به آنچه در سنت طبیعی می‌نامند. مثل دود که نشانه آتش است، یا حرارت بالای بدن، نشانه تب است. به عبارت دیگر، رابطه بین نشانه و شیء از طریق واقعی و علی است و صرفاً وابسته به ذهن تفسیرگر نیست (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۳).

شمایل نشانه‌ای است که میان نشانه و مصداق، نوعی شباهت صوری وجود داشته باشد. در سنت، این نوع نشانه را نشانه تصویری می‌نامند. مثل عکس یا نقاشی یک صورت که به صاحب آن صورت دلالت دارد (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۳۵). شناخت نشانه‌های شمایی، ظرافت‌های خاصی را طلب می‌کند، یکی از موضوعاتی که باید به آن دقت شود، این است که واژه «شمایی»، تداعی‌گر تصویر بودن است. درحالی‌که نمی‌توان نشانه‌های شمایی را به حوزه تصاویر محدود کرد، بلکه در همه انواع رمزگان و در واقع، رسانه‌ها می‌توان با چنین نشانه‌هایی روبه‌رو شد. برای نمونه، کلماتی مانند جیرجیر و یا تق تق، با مرجع خود ارتباط شمایی دارند. موضوع دیگری که باید در آن دقت شود، این است که همه نشانه‌های بصری شمایی نیستند. باید به یاد داشت که در نشانه شمایی، رابطه عنصر سطح بیان و عنصر سطح محتوا، در عین وجود شباهت، از نوع علت و معلولی نیست و قرارداد در آن نقش بسزایی دارد.

نماد نشانه‌ای است که میان صورت و معنی‌اش رابطه کاملاً قراردادی (قرارداد نشانه‌شناسیک) وجود داشته باشد. مانند چراغ قرمز به معنی ایست (همان). پس می‌توان گفت: در نمادها، دال مشابه مدلول نیست و هیچ نوع رابطه علی با آن ندارد و این دو، براساس کاملاً اختیاری با یکدیگر همبسته شده‌اند و رابطه آنها براساس قراردادی می‌باشد که اعضای جامعه کاربر، آن را یاد می‌گیرند.

وی معتقد بود هر چیزی که به هر شکل به چیز دیگری دلالت کند، فارغ از طبیعی یا قراردادی بدون آن نشانه، تعریف

می‌شود. پس برخلاف الگوی دووجهی سوسور، پیرس الگوی سه‌وجهی خود را معرفی کرد: ۱. بازنمود: صورتی است که نشانه به خود می‌گیرد و الزاماً مادی نیست. در این معنا، نشانه چیزی است که از نظر فرد به‌جای چیز دیگری می‌نشیند. این صورت همان دال سوسوری است. ۲. تفسیر: عبارت است از معنایی که از نشانه حاصل می‌شود، نه تفسیرگر. این همان مدلول سوسور است. ۳. ایزه یا مرجع: چیزی است که نشانه به آن ارجاع داده می‌شود (خنیفر، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰).

۱۱-۳. امبرتو آکو

آثار ساخت‌گرایان، به‌ویژه آثار فرمالیست‌های فرانسوی، رولان بارت و گریماس را با هم ترکیب کرد و توجه زیادی به اندیشه فلسفی درباره مسائل مربوط به نشانه داشت. وی پیشنهاد می‌کند که به‌جای تأکید بر تحلیل قراردادهای نشانه‌ای، بر مطالعه کاربردشناسی روایت؛ یعنی بر روایت‌بودگی کلام، آن‌گونه که خواننده مشارکت‌گر آن را تأویل می‌کند، تأکید کنیم. آکو همچنین به وسایل ارتباط‌جمعی و فلسفه زبان نیز توجه دارد (شفر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۲-۱۵۶). ما واقعیتی به نام نشانه نداریم، بلکه هر آنچه هست فقط نقش نشانه‌ای است. آکو، در توضیح و تبیین نقش نشانه‌ای بیان می‌کند: نقش رسانه‌ای زمانی تحقق می‌یابد که بیانی به محتوایی مرتبط شود و این دو نقش‌گرهای این ارتباط به‌شمار می‌روند. نقش نشانه‌ای، زمانی حاصل می‌شود که محتوای بیان (نقش‌گرها)، یک رابطه هم‌بسته دوسویه برقرار کند. به این ترتیب، نقش نشانه‌ای تازه‌ای بیافریند. نشانه‌ها نتیجه مشروط قوانین رمزگردانی هستند که همبستگی‌های بین عناصر را موجب می‌شوند و هریک از این عناصر، می‌توانند در رابطه هم‌بسته دیگری وارد شوند، تا نشانه‌ای تازه شکل گیرد (آکو، ۱۹۷۶، ص ۳۶). آکو، دو مفهوم کلاسیک آن را نفی می‌کند و عنصر گذرا و پویاتر، نقش نشانه‌ای را جایگزین آن می‌کند. این نظریه آکو، همسویی او را با دیدگاه یلمسو نشان می‌دهد؛ چراکه او نیز معتقد به نقش رسانه‌ای است. یلمسو در این زمینه می‌نویسد: بهتر است واژه نشانه را به‌مثابه نامی برای واحدی به‌کار رفته بریم که خود حاوی صورت محتوایی و صورت بیانی است و به موجب نوعی به‌هم پیوستگی، که ما آن را نقش رسانه‌ای می‌نامیم، تحقق یافته است (سجودی، ۱۳۸۳، ص ۴۴).

۱۱-۴. ترول یلمزف

یلمزف در سپتامبر ۱۹۳۱م حلقه زبان‌شناسی کپنهاگ را تشکیل داد. یلمزف به اصول زبان‌شناسی سوسور وفادار ماند. در تحلیل یلمزف نشانه حاصل عملکرد دو صورت است: ۱. صورت معنی (content)؛ ۲. صورت لفظ (expression). البته عملکرد هر نشانه از طریق دو جوهر نیز بازنمایی می‌شود: جوهر معنی و جوهر لفظ. جوهر معنی بازنمایی روان‌شناختی و مفهوم نشانه است. جوهر لفظ مادیاتی است که نشانه در آن نمود پیدا می‌کند. این جوهر، می‌تواند آوا باشد (چنان‌که برای بیشتر زبان‌ها این‌طور است) و یا هر ماده دیگری از جمله حرکات دست (در زبان اشاره) (امراللهی، ۱۳۹۰). به نظر یلمزف معنا، صورت معنی است، حتی اگر جوهر معنی اهمیت داشته باشد، باید آن را با توجه

به صورت تحلیل کرد. یلمزلف معتقد است حتی اگر جوهر معنی اهمیت داشته باشد، باید آن را با توجه به صورت تحلیل کرد. یلمزلف معتقد است: هیچ معنایی بدون صورت و هیچ صورتی بدون معنا وجود ندارد. وی به واسطه ارجاع به دو سطح لفظ و معنا (دال و مدلول سوسور) و تلقی صورت و جوهر، برای هر یک، از تقلیل نشانه به دوگانی صورت و معنا دور می‌شود. جوهر لفظ ماده فیزیکی رسانه است. مثل عکس‌ها، اصوات ضبط‌شده و نوشته چاپ‌شده روی کاغذ. صورت، لفظ در زبان، ساختارهای نحوی، فنون و روش‌ها متجلی است. جوهر، معنی شامل جهان متن، موضوعات و ژانرهاست و صورت معنی ادبیات را دربر می‌گیرد (جاناتان کالر، صادقی و امراللهی، ۱۳۹۰). از آنجاکه سوسور زبان را صورت می‌داند و نه جوهر، چارچوب یلمزلف امکان می‌دهد که متون را طبق ابعاد متفاوتشان تحلیل کنیم. بر مبنای آرای یلمزلف، می‌توان تحلیلی نظام‌مند از متون به دست داد و شرح مفصلی از ساختمان نشانه ارائه داد. همچنین، بر این اساس مشخص می‌شود که مادیت نشانه خود، می‌تواند دلالت‌گر باشد. یلمزلف، زبان‌شناس دانمارکی، بر اساس نظریه سوسور در مورد نشانه، عناوین جدیدی را به جای دال و مدلول پیشنهاد کرده است. به اعتقاد او، نشانه منفک نیست و نمی‌توان آن را تفکیک‌شده پنداشت. او برای زبان، دو سطح بیان و سطح محتوا قائل است. او به جای دال، صورت بیان و به جای مدلول صورت محتوا را مطرح می‌کند. زبان رابطه بین این دو سطح است و چنین رابطه‌ای، یعنی پیوند بین دو دنیای بیرون و درون. مرز بین بیرون و درون مرزی از قبل مشخص و قطعی نیست؛ مرزی است که توسط سوژه، هر بار که او به دنبال اطلاق معنایی به چیزی یا واقع‌هایی است، صورت می‌گیرد. به عقیده یلمزلف، اگر سطح محتوا و سطح بیان، در تمامیت خود در نظر گرفته شوند، بین آنها ارتباط دوجانبه و الزامی وجود دارد. در واقع، اگر این دو سطح به‌طور هم‌زمان حضور نداشته باشند، زبان وجود نخواهد داشت. اما بین هر قطعه‌ای از محتوا و هر قطعه‌ای از بیان رابطه‌ای متقابل وجود دارد. اما هیچ‌کدام لازمه دیگری نیست. یک فکر می‌تواند بدون هیچ نیازی به بیان وجود داشته باشد، همان‌طور که یک بیان می‌تواند بدون نیاز به محتوا وجود داشته باشد، می‌توان بدون صحبت کردن فکر کرد و بدون فکر کردن صحبت نمود (وسگاه و منصور، ۱۳۹۵، ص ۲۵۴).

۱۱-۵. رولان بارت

نشانه‌شناختی بارت در طبقه‌بندی بالا در گروه سوم، که سنت زبان‌شناختی پساسوسوری و ساخت‌گرایی است، قرار می‌گیرد. ساخت‌گرایی به بازاندیشی دربارهٔ امور از دیدگاه زبان‌شناسی می‌پردازد (هارلند، ۱۳۸۵، ص ۳۷۶). هدف نه کشف حقیقت پنهان در آثار، بلکه شناخت زبان آنها بود. او در پی کشف معانی نبود و می‌خواست قاعده‌های معنایی را کشف کند؛ یعنی امکاناتی که زبان برای معنا به وجود می‌آورد. موضوع نقد ادبی نیز کشف زبان است. نکتهٔ اصلی نه پیام، بلکه رمزگان است (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۶). در شناسایی نظام‌ها باید گفت: این نظام‌ها یک زبان درجه دوم هستند که واحدهای آن دیگر تک‌هجها و تک‌واژه‌ها نیستند، بلکه بخش‌های بزرگ‌تری از گفتار هستند که به اشیا یا قسمت‌هایی ارجاع دارند. شاید بتوان گفت: سرنوشت نشانه‌شناختی در حل شدن آن در زبان‌شناسی است.

در نتیجه، نشانه‌شناسی، جزئی از زبان‌شناسی است (بارت، ۱۳۷۰، ص ۱۲-۱۴). بارت، با استفاده از قواعد زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی را با توجه به دیالکتیک‌های موجود بین زبان / گفتار، دال / مدلول، نظام / همسازه (محورهای هم‌نشینی و جانشینی) و تطابق / تضمین بررسی می‌کند. با استفاده از زبان‌شناسی ساخت‌گرا می‌توان وحدت پژوهش‌های انجام‌شده توسط ساخت‌گرایان در انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و سبک‌شناسی که همگی محور مفهوم دلالت قرار دارند را روشن نمود (روشن و شیبانی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸).

جدول ۲: مراحل انجام پژوهش تحلیل نشانه‌شناسی (خنیفر، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳)



برای این روش پژوهشی انتقاداتی وارد است که به اجمال بیان می‌گردد:

۱. احاطه پژوهشگر بر ابعاد مختلف هنری و ادبی در بسیاری از موارد، کاربرد روش تحلیل نشانه‌شناسی ضروری است. حال اینکه بسیاری از پژوهشگران چنین احاطه‌ای بر نمادها و ظرافت‌های هنری و ادبی ندارند.
۲. یافته‌های روش پژوهش تحلیل نشانه‌شناسی، اغلب از قاعده تعمیم‌گریزاند.

۳. تحلیل نشانه‌شناختی، روش تلخیص اطلاعات نیست، از این رو، تعامل با یافته‌های آن مانند سایر پژوهش‌های کیفی نمی‌باشد.

۴. تفسیری بودن و گریز از کمی‌زدگی در این روش موجب می‌شود که غالب پژوهشگران نتوانند از آن استفاده کنند.

نتیجه‌گیری

تحلیل نشانه‌شناختی، یک روش پژوهش کیفی است که به مطالعه نشانه‌ها، فرایندهای تأویلی و یافتن مناسبتی میان دال و مدلول می‌پردازد. دانشی است که به بررسی نقش نشانه‌ها در زندگی جامعه می‌پردازد. این روش، برای ما مشخص می‌سازد نشانه‌ها از چه تشکیل شده‌اند و چه قوانینی بر آنها حاکم است. نشانه‌شناختی با هر چیزی که بتواند به‌عنوان نشانه قلمداد شود، سروکار دارد. به مطالعه موضوعاتی می‌پردازد که برای انسان معنادار باشند. این روش و فنون آن است که ما را با معانی نهفته و ضمنی رهنمون می‌سازد؛ روشی علمی است که با کل فرهنگ انسانی سروکار دارد؛ به‌منزله و جهی بین‌رشته‌ای برای تکامل خود از رشته‌های گوناگونی از جمله زبان‌شناسی، علوم اجتماعی، روان‌شناسی، نقد ادبی و... بهره گرفته و در زمینه‌های گوناگون کاربرد دارد. دامنه نشانه‌شناسی گسترده است، ارتباط به‌گونه‌ای کلی را دربر گرفته و هر چیزی که دلالت بر چیز دیگر کند در قلمرو آن جای خواهد داشت. روش تحقیق در این پژوهش، روش فراتحلیل است. در این روش، پژوهشگر نتایج مختلف و متعدد را با هم ترکیب کرده و نتایج جدید و منسجمی استخراج می‌کند. آنچه در مقاله حاضر مورد بررسی قرار گرفت، اهمیت این روش، اصول، سطوح و نظریه‌ها، رمزگان‌های چهارگانه و نقاط ضعف این پژوهش بوده است.

منابع

- احمدی، بابک، ۱۳۷۰، *ساختار و تأویل متن*، تهران، مرکز.
- _____، ۱۳۸۳، *از نشانه تصویری تا متن: به سوی نشانه‌شناسی ارتباط دیداری*، تهران، مرکز.
- آسایرگر، آرتور، ۱۳۸۳، *روایت در فرهنگ عامیانه رسانه وزندگی روزمره*، ترجمه محمدرضا لیراوی، تهران، سروش.
- بارت، رولان، ۱۳۷۰، *عناصر نشانه‌شناسی*، ترجمه مجید محمدی، تهران، الهدی.
- _____، ۱۳۹۶، *عناصر نشانه‌شناسی*، گزینش و ویرایش امیرعلی نجومیان، تهران: مرواردی.
- _____، ۱۳۹۲، *اسطوره*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، مرکز.
- خنیفر، حسین و ناهید مسلمی، ۱۳۹۶، *اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی (رویکردی نو و کاربردی)*، تهران، نگاه دانش.
- جانانان، کالر، ۱۳۹۰، *در جست‌وجوی نشانه‌ها: نشانه‌شناسی*، ترجمه لیلا و تینا امرالهی، تهران، علم.
- دنيس مک کوایل، ۱۳۸۲، *درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی*، ترجمه پرویز اجالالی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه.
- روشن، محبوبه و مهدی شیبانی، ۱۳۹۴، «نشانه‌شناسی و معنایابی عرفان‌شناختی در معماری و شهرسازی با تلفیق عرفان اسلامی و رمزگان امبرتواکو: موردپژوهی: معماری صفوی مکتب اصفهان»، *مدیریت شهری*، ش ۳۸، ص ۱۵۱-۱۷۲.
- سجودی، فرزانه، ۱۳۸۳، *نشانه‌شناسی کاربردی*، تهران، قصه.
- _____، ۱۳۹۳، *نشانه‌شناسی کاربردی*، تهران، علم.
- سوسور، فردینان، ۱۳۸۲، *دوره زبانشناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، دانشگاه تربیت معلم.
- شفر، ژان ماری، ۱۳۸۰، *نشانه‌شناختی از کتاب نشانه‌شناسی نوشته بی‌یرگریو*، ترجمه محمد نبوری، تهران، آگه.
- صفوی، کورش، ۱۳۹۳، *آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات*، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۸۲، *معنائشناسی کاربردی*، تهران، سوره مهر.
- طاهری، صدرالدین، ۱۳۹۶، «تحلیل نشانه‌شناختی شیوه‌های رمزگذاری در آثار رنه مگریت»، *مطالعات فرهنگ-ارتباطات*، دوره نوزدهم، ش ۴۱، ص ۱۷۷-۱۹۴.
- گال، مردیت و همکاران، ۱۳۸۶، *روش‌های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی*، ترجمه احمدرضا نصر و همکاران، تهران، سمت.
- گیرو، پی‌یر، ۱۳۸۳، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، چ دوم، تهران، آگه.
- _____، ۱۳۹۲، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، چ چهارم، تهران، آگه.
- محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۸۵، *ارتباط‌شناسی*، چ هفتم، تهران، سروش.
- مکاریک، ایرنا ریما، ۱۳۹۳، *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراڻ مهاجر و محمد نبوی، چ پنجم، تهران، آگه.
- نبوی، بهروز، ۱۳۷۴، *مقدمه‌ای بر روش تحقیق*، تهران، فروردین.
- وسکاه، آرمین و بهروز منصوری، ۱۳۹۵، «گفت‌وگو انتقادی الگوها و نظریه‌های تحلیل نشانه‌شناختی در معماری و طراحی شهری»، *مدیریت شهری و روستایی*، ش ۴۲، ص ۲۳۹-۲۷۲.
- هارلند، ریچارد، ۱۳۸۵، *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت*، ترجمه علی معصومی و همکاران. تهران، چشمه.
- Eco, U., 1976, *A theory of semiotics*, Bloomington, Indiana University Press.
- Martin, Bronwen & Ringham, Felizitas, 2000, *Dictionary of semiotics*, Cassell: London & New York.

بازپژوهی مفهوم «سیره» در مطالعات شیعه

مهدی مردانی (گلستانی) / استادیار پژوهشکده علوم اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی مشهد mahdi_mardani@islamic-ri.ir
دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

چکیده

مفهوم‌شناسی اصطلاحات دینی یکی از مسائل بنیادینی است که کامیابی بسیاری از پژوهش‌های مرتبط، در گرو درستی و اعتبار آنهاست. یکی از واژگانی که به رغم بیان معانی و تعاریف گوناگون همچنان از فقدان یک مفهوم‌شناسی جامع و دقیق رنج می‌برد، واژه سیره است. این اصطلاح که حضور پررنگی در سیره‌پژوهی معاصر دارد، از جهات متعددی همچون رابطه با سنت، اشمال بر قول و اشتراط تکرار، مورد سؤال و ابهام قرار گرفته است. از این‌رو، پژوهش حاضر با تکیه بر مطالعات شیعی و از طریق سامان‌دهی یافته‌های پیشین و رفع ابهامات باقی مانده، پاسخی در خور درباره چپستی و ماهیت این اصطلاح دینی ارائه کرده است. نتیجه حاصل از تحقیق نشان می‌دهد که سه مؤلفه فعل، روش و استمرار، جزء عناصر اصلی سیره هستند و در شکل‌گیری مفهوم سیره و تمییز آن از مفاهیم همسو تأثیر بسزایی دارند.

کلیدواژه‌ها: رفتارشناسی، سیره اهل بیت علیهم‌السلام، اندیشه شیعی.

مقدمه

مطالعات سیره اهل بیت (ع) یکی از حوزه‌های پژوهشی است که در سال‌های اخیر توجه زیادی به آن صورت گرفته و تحقیقات متعددی درباره آن به انجام رسیده است. باین همه، این حوزه پژوهشی از یک کاستی بزرگ رنج می‌برد و تاکنون نیز دستاورد روشنی درباره آن به دست داده نشده است؛ زیرا به‌رغم دیدگاه‌های متعددی که درباره معنا و مفهوم سیره بیان شده، همچنان تعریف دقیق و جامعی از آن ارائه نشده و سؤالات متعددی درباره مفهوم سیره بی‌پاسخ مانده است؛ پرسش‌هایی مانند اینکه تفاوت سیره با سنت و تاریخ در چیست؟ آیا سیره شامل قول می‌شود؟ آیا استمرار در مفهوم سیره شرط است؟ آیا وجود روش در سیره لازم است؟ از این رو، ضروری است تا از طریق سامان‌دهی مطالعات پیشین و رفع ابهامات باقی‌مانده، پاسخی درخور درباره چستی و ماهیت این اصطلاح دینی ارائه گردد؛ خصوصاً آنکه این دست از مسائل جزء مباحث بنیادینی است که به‌دلیل وابستگی دیگر پژوهش‌ها به آن، می‌باید در اولویت قرار گیرد و به‌طور کامل و دقیق بدان پرداخته شود. برای این منظور، برخی پرسش‌هایی که موجب نمایاندن ابعاد مختلف مفهوم سیره می‌گردد، مطرح و با استناد به مصادر مختلف اسلامی و به روش توصیفی - تحلیلی پاسخ گفته شده است؛ بدین نحو که ابتدا معنا و مفهوم سیره بر پایه منابع مختلف لغوی، اصطلاحی، قرآن و حدیث و نیز استعمالات سیره و اندیشه محققان شیعه تبیین گردید و سپس برآیند مفهوم‌شناسی سیره به صورت تحلیلی ارائه شد.

گفتنی است، در این باره تلاش‌های ارزنده‌ای صورت گرفته و پژوهش‌های متعددی به نگارش درآمده است؛ کتاب‌های *سیری در سیره نبوی* (مطهری، ۱۳۹۴)؛ *سیری در سیره نویسی* (حتی، ۱۳۷۱)؛ *سیره نبوی (منطق عملی)* (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳) هریک به فراخور مباحث خود به تعریف سیره پرداخته‌اند. همچنین برخی محققان در مقالات خود به تبیین معنای سیره همت گماشته و برخی وجوه آن را کاویده‌اند؛ برای نمونه، «تحلیلی بر سیره‌نگاری شیعیان تا قرن پنجم هجری» (حسینیان مقدم، ۱۳۹۷)؛ «سیره و قرآن» (راون، ۱۳۹۱)، و «قواعد شناسایی احادیث سیره نزد فریقین» (مهریزی و میر، ۱۳۹۳) از آن جمله‌اند؛ لکن هیچ‌یک از آثار یادشده به تحلیل همه‌جانبه مفهوم سیره نپرداخته‌اند و همه مسائل و ابهامات آن را پاسخ نگفته‌اند. علاوه بر آنکه رویکرد اصلی آثار یادشده تاریخی و قلمرو مطالعاتی آنها اسلامی بوده است؛ درحالی که رویکرد غالب این مقاله حدیثی است و بر اندیشه و مطالعات شیعی تمرکز دارد.

۱. مفهوم‌شناسی سیره

۱-۱. مفهوم واژگانی

واژه «سیره» به لحاظ هیئت کلمه، اسم مصدر یا مصدر نوعی از «سیر» است که به ترتیب به معنای رفتار و نوع رفتن است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۹)، لکن اکثر لغت‌شناسان شکل دوم را ترجیح داده و سیره را به معنای نوع رفتن دانسته‌اند (ابن سبیده، ۱۴۲۱ق، ص ۵۷۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۹؛ ابن منظور، بی‌تا، ص ۳۸۹). این واژه

به لحاظ ماده کلمه، دو استعمال حقیقی و مجازی دارد که در حالت اول به معنای رفتن، حرکت کردن و راندن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۲) و در حالت دوم معنای هیئت، سنت، حالت و عادت را افاده می‌دهد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ص ۶۹۱). نتیجه‌ای که از بررسی واژگانی «سیره» به دست می‌آید، چنین است: ۱. ماهیت «سیره» بر فعل دلالت دارد و شامل قول نمی‌شود؛ چنان که رفتن و حرکت کردن - که معنای واژه «سیر» است - فعل محسوب می‌شود؛ ۲. با توجه به هیئت کلمه سیره (مصدر نوعی)، معنای سبک در مفهوم «سیره» اِشْراب شده است و سیره به رفتاری گفته می‌شود که نشان‌دهنده نوع، سبک و روش باشد؛ ۳. به لحاظ کاربرد لغوی، «سیره» همپا و هم‌معنای «سنت» است و این دو به صورت واژگان جانشین به کار می‌روند (صاحب‌بن عباد، ۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۷۵)؛ ۴. بر پایه دیدگاه برخی از صاحبان معاجم، بُن معنایی «سیره» بر استمرار دلالت دارد و واژه «سیر» به معنای جریانی است که شب و روز امتداد داشته باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۰) و در نهایت از تحلیل واژگانی سیره چنین به دست می‌آید که کلمه «سیره» دارای دو بخش معنایی است: یکی حرکت و جریان، که از ماده کلمه اخذ می‌گردد؛ و دیگری سبک و نوع حرکت، که از هیئت کلمه به دست می‌آید.

۲-۱. مفهوم اصطلاحی

۱-۲-۱. فقه

آنچه از مجموع تعاریف ارائه شده در این رده از کتب مصطلحات حاصل می‌شود، آن است که «سیره» هم‌معنای «مغازی» است و به عنوان واژه جایگزین آن به کار می‌رود؛ چنان که نسفی (۵۳۷ق) واژه سیره را به امور مغازی تطبیق داده؛ همان گونه که واژه مناسک به امور حج انصراف پیدا کرده است (نسفی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۴۳). همچنین فیومی (۷۷۰ق) در خلال شرح واژگانی «سیره»، به معنای اصطلاحی آن در ادبیات فقها اشاره کرده و سیره را به معنای «مغازی» دانسته است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۹). از سوی دیگر، قونوی (۹۷۸ق) نیز واژه «سیره» را به معنای تعامل جنگ جویانه امام با کفار دانسته و اطلاق آن بر امور مغازی را از باب غلبه استعمال شرعی شمرده است (قونوی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۷۷). البته بعضی با تبیین مؤلفه‌های سیره، آن را به قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ در صحنه نبرد تفسیر کرده‌اند (صلاحات، ۱۳۸۵، ص ۱۴۲) و بعضی دیگر، اطلاق سیره بر مغازی را مخصوص سیره پیامبر ﷺ دانسته‌اند (مجددی برکتی، ۲۰۰۹، ص ۱۱۹). در این بین، برخی با اثرپذیری از دانش اصول فقه، قائل به توسعه مفهومی «سیره» شده و آن را به تلاوم روش عملی مردم معنا کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۵۷۳).

۲-۱-۲. اصول فقه

اکثر کتاب‌هایی که در موضوع اصول فقه به تعریف «سیره» پرداخته‌اند، سیره را «استمرار عادت مردم» معنا کرده و با به کار بردن تعبیر مختلف، بر دو مؤلفه «روش» و «استمرار» تأکید ورزیده‌اند (عجم، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۷۹۱)؛

مختاری مازندرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵؛ هلال، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶۹؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۵؛ در این میان، برخی با تقسیم مردم به «عقلا» و «مسلمانان»، بین اصطلاح «سیره» به معنای عام آن با دو اصطلاح «سیره عقلا» و «سیره متشرعه» تفاوت قائل شده‌اند (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۹۵)؛ برخی نیز با نسبت دادن واژه «سیره» به پیامبر ﷺ، سیره را اعم از اقوال و افعال دانسته و به اوصاف اخلاقی پیامبر ﷺ تفسیر کرده‌اند (سانو، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴۰)؛ البته برخی هم با همسان‌پنداری واژه «سیره» با «عرف»، بر عمومی بودن و رواج آن تأکید نموده‌اند (سبحانی و همکاران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴۹).

۳-۲-۱. علوم حدیث

واژه «سیره» در اصطلاح‌نامه‌های حدیثی رونق چندانی ندارد و جز در موارد محدود، به تعریف آن پرداخته نشده است. برای نمونه، عبدالماجد غوری در تبیین معنای «سیره» بر دو ویژگی روش و استمرار تأکید کرده است (غوری، ۱۴۲۸ق، ص ۴۱۲). در عوض، اهتمام این دست از کتاب‌ها به واژه همنشین آن، یعنی «سنت»، پررنگ بوده و به تفصیل به بررسی تعاریف ارائه‌شده از آن پرداخته‌اند (جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۲ق، ص ۷۹).

از مجموع تعاریف ذکر شده در این بخش چنین به دست می‌آید: ۱. معنای «سیره» با اصطلاح «مغازی» یکسان است و معمولاً بین سیره پیامبر ﷺ و مغازی ایشان، وحدت مصداق و منبع وجود دارد؛ ۲. سیره شامل قول نمی‌گردد و این ویژگی با ماهیت رفتاری «مغازی» نیز سازگار است؛ ۳. بین مفهوم سیره و سنت تفاوت وجود دارد و «سیره» بخش عملی سنت محسوب می‌شود؛ ۴. سیره در شکل مفرد خود بیشتر به معنای «عادت مستمر مردم» است و تنها در صورت اضافه شدن به پیامبر ﷺ معنای موردنظر در سیره‌پژوهی را افاده می‌دهد؛ ۵. روشمندی «سیره» و مستمر بودن آن، دو خصوصیتی است که در دانشنامه‌های اصول فقه مورد تأکید قرار گرفته‌اند؛ ۶. به‌رغم کاربرد فراوان «سیره» در مطالعات حدیثی، این اصطلاح در فرهنگ‌نامه‌های دانش حدیث بازتاب چشمگیری ندارد و بیشتر به توصیف اصطلاح همنشین آن، یعنی «سنت»، پرداخته شده است؛ ۷. بیشتر تعاریف ارائه‌شده از «سیره» در اصطلاح‌نامه‌های فقهی، توسط محققان اهل سنت صورت گرفته و فقهای شیعه کمتر به تعریف واژه سیره توجه نشان داده‌اند؛ ۸. این واژه در اصطلاح‌نامه‌های مرتبط با دانش تفسیر، فلسفه و کلام اسلامی انعکاس چندانی نداشته و تعریف مشخصی از آن به دست داده نشده است.

۳-۱. مفهوم دینی

آنچه تاکنون درباره معنا و مفهوم واژه سیره به دست داده شده، متکی بر کتب لغت و اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی بوده است؛ لکن با توجه به صبغه دینی واژه سیره و نیز کاربرد آن در قرآن و سنت، شایسته است که به صورت تخصصی نیز مورد کاوش قرار گیرد و براینده متون قرآنی و روایی نسبت به مفهوم سیره مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳-۱. قرآن

ماده «سیره» با مجموع مشتقات آن ۲۵ مرتبه در قرآن آمده که از این میان، تنها یک مرتبه با واژه «سیره» به کار رفته است: «قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَتُعِدُّهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى» (طه: ۲۱). این آیه خطاب به حضرت موسی است که پس از رها کردن عصا و تبدیل آن به مار بزرگ، به او فرمان داده شد که نترسد و آن مار را برگیرد که به زودی به حالت و شکل اولش (عصا) باز خواهد گشت. عموم مفسران در شرح این آیه شریفه، به تبیین واژگانی معنای «سیره» پرداخته و آن را به هیئت (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۱۸)، طریقه (شلیبی و همکاران، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۱۷۷)، حالت (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۴۲۱) و خلقت (طوسی و آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۷، ص ۱۶۸) معنا کرده‌اند. تنها برخی از مفسران با ذکر دو ویژگی جریان و استمرار، به ارائه توصیف بیشتری از «سیره» پرداخته‌اند (همان) و برخی دیگر نیز با تبیین ریشه معنایی «سیره» به شرح مفهوم آن همت گماشته‌اند (شریف الرضی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۳).

۱-۳-۲. حدیث

واژه «سیره» در متون روایی بسامد بالایی دارد و جزء واژگان پرتکرار احادیث محسوب می‌شود؛ چنان که براساس تتبع صورت گرفته، واژه «سیره» بیش از چهار هزار مرتبه در متون حدیثی شیعه به کار رفته و در چهار سده نخست هجری، دست کم شانزده تن از عالمان شیعه در بیش از بیست کتاب حدیثی این واژه را به کار برده‌اند. از این رو، واژه «سیره» در احادیث، دامنه استعمالی گسترده و شبکه معنایی متنوعی دارد که با تحلیل آنها می‌توان به نکات مفهوم‌شناسانه جدیدی دست یافت.

یکی از نکاتی که از رهگذر پی جویی استعمال واژه سیره در احادیث به دست می‌آید، همنشینی آن با واژه «سنت» است که با وجود افاده برخی مشابهت‌ها، حکایت از تفاوت و تمایز این دو واژه با یکدیگر دارد؛ چنان که کاربرد دو واژه سیره و سنت در کنار هم (همنشین)، نه به جای هم (جانشین)، با ذکر کارکرد متفاوت برای هریک از آنها، نشان از ناهمگونی معنایی این دو تعبیر دارد. برای نمونه، احادیثی که بین سیره و سنت تفکیک کرده و برای هریک خصوصیتی مستقل ذکر نموده‌اند، از جمله شواهد این دوگانگی‌اند (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خ ۹۴؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۴)؛ علاوه بر آنکه تفاوت ماهوی «سیره» و «سنت» و عدم اشتغال «سیره» بر قول معصوم، از دیگر وجوه اختلافی این دو واژه است.

نکته دیگر، عدم اشتراط «تکرار» در مفهوم سیره است. در واقع، تکرار فعل در تحقق مفهوم «سیره» لازم نیست و به رفتاری که تنها یک مرتبه انجام گیرد نیز «سیره» گفته می‌شود؛ چنان که به رفتار امیرمؤمنان علی علیه السلام در جنگ جمل و نیز عملکرد پیامبر صلی الله علیه و آله در روز فتح مکه «سیره» اطلاق شده است (برقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۰؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۳). البته این نکته به معنای نفی ویژگی استمرار در مفهوم «سیره» نیست و در برخی متون روایی نیز نشانه‌هایی بر ایستا بودن «سیره» و تداوم رفتار معصوم ذکر شده است؛ چنان که احادیثی که با ترکیب «کان» و

«فعل مضارع» به بیان سیره معصوم می‌پردازند، از جمله این دست از متون اند که نقش استمرار در سیره را نشان می‌دهند (برقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۶۵).

در نهایت، نکته سومی که از خلال بررسی کاربرد واژه «سیره» در احادیث به دست می‌آید، نسبت سیره با مغازی است. «مغازی» در لغت از ماده «غزو» به معنای جنگ و درگیری است و در اصطلاح به اخبار جنگ‌هایی گفته می‌شود که در عصر پیامبر ﷺ و به فرماندهی ایشان صورت می‌گرفت (یعقوبی و منتظری مقدم، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). بررسی متون روایی شیعه چنین نشان می‌دهد که واژه «سیره» شامل مغازی می‌شود و اخبار جنگ‌های پیامبر ﷺ جزو مصادیق سیره قرار می‌گیرد. گواه بر این مناسبت، روایتی است که اخبار جنگ را جزء مسائل سیره معرفی می‌نماید و وقتی راوی پرسش‌هایی را در موضوع سیره مطرح می‌کند، سؤال درباره جنگ و غنایم آن را به عنوان یکی از موارد سیره برمی‌شمارد (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲). علاوه بر این، تتبع در مصادیق سیره اهل بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد، برخی از رفتارهایی که به عنوان سیره معرفی شده‌اند در میدان جنگ و در صحنه نبرد رخ داده‌اند؛ چنان‌که عملکرد امیرمؤمنان علیه‌السلام در جنگ جمل از جمله این موارد است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۳). البته رابطه سیره با مغازی به نحو عموم خصوص من وجه است؛ یعنی سیره پیامبر ﷺ همیشه شامل اخبار نظامی نمی‌شود و گاه دیگر موضوعات زندگانی حضرت را نیز پوشش می‌دهد.

۱-۴. مفهوم کاربردی

یکی از روش‌هایی که به کمک آن می‌توان به معنا و مفهوم یک واژه دست یافت، پی‌جویی استعمال و کاربردهای آن واژه در متون اسلامی است. برای این منظور، بررسی اسامی کتاب‌هایی که اصطلاح موردنظر را به کار برده‌اند و نیز تتبع در عناوین ابوابی که از اصطلاح موردنظر استفاده کرده‌اند، دو مسیر متفاوتی است که ما را به یک نتیجه واحد - یعنی مفهوم رایج و متداول واژه سیره - رهنمون می‌سازد؛ از همین‌رو، برای دریافت مفهوم کاربردی واژه «سیره»، به بررسی منابعی پرداخته شده که کلمه «سیره» را در عنوان یا ابواب خود به کار برده‌اند.

۱-۴-۱. اسامی کتب

یکی از راه‌هایی که می‌تواند ابعاد تازه‌ای از مفهوم «سیره» را نمایان کند، بررسی کتاب‌هایی است که واژه سیره در عنوان آنها به کار رفته است. البته آنچه در این بررسی مورد توجه بوده، کلمه «سیره» است نه موضوع سیره! یعنی کتاب‌هایی که از سیره برای عنوان خود استفاده کرده‌اند؛ اما کتاب‌هایی که به موضوع سیره پرداخته، اما واژه «سیره» را در عنوان به کار نبرده‌اند، مورد بحث قرار نگرفته‌اند. برای این منظور، گزیده‌ای از آثاری که در پنج قرن نخست هجری کلمه سیره را در عنوان خود جای داده‌اند، انتخاب شده و براساس تاریخ حیات مؤلفانشان تنظیم گردیده‌اند.

الف) السیر و المغازی

این کتاب نوشته عروة بن الزبیر الأسدی (۹۱ق) است. به گزارش *واقعی* (ابن کثیر، ۱۳۹۸ق، ج ۹، ص ۱۰۱) و *صفدی* (صفدی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۷)، عروة بن زبیر جزو نخستین نگارندگان مغازی پیامبر ﷺ بوده و به اخبار مربوط به سیره نبوی نیز احاطه کامل داشته است؛ چنان که *دارقطنی* بسیاری از متون مغازی و سیره را از طریق هشام فرزند عروه اخذ کرده است (دارقطنی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۱۱).

ب) التاریخ و سیره معاویة

این کتاب نوشته *عوانة بن الحکم بن عیاض الکلبی* (۱۴۷ق) است. وی اهل کوفه و جزو راویان اخبار و آگاهان به شعر و انساب بوده و آثار متعددی را به رشته تحریر در آورده که از جمله آنها کتاب *التاریخ و سیره معاویة* است (ابن ندیم، ۱۳۴۶، ص ۱۳۴).

ج) السیره و المبتدأ و المغازی

این اثر نوشته *محمد بن اسحاق بن یسار* (۱۵۰ق) است. *ابن اسحاق* را نخستین نگارنده سیره پیامبر ﷺ می دانند (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴). وی که به «صاحب السیره» (ابن ندیم، ۱۳۴۶، ص ۱۳۶) و «رئیس اهل مغازی» (حاجی خلیفه، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۱۲) نیز معروف است، در سیره و مغازی پیامبر ﷺ به چنان مرجعیتی رسیده بود که دیگر نویسندگان مغازی، نان خور وی شمرده می شدند (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴). کتاب *سیره ابن اسحاق* که با نام *المبتدأ و المبعث و المغازی* نیز شناخته می شود، از کهن ترین آثار درباره شرح حال و سیره پیامبر ﷺ است که بعداً توسط *ابن هشام* (۲۰۳ق) تلخیص و با نام *السیره النبویة* منتشر شد.

د) السیره النبویة

این کتاب نوشته *عبدالمک بن هشام حمیری معاقری* (۲۱۸ق) است. کتاب *السیره النبویة* که به سیره *ابن هشام* شهرت یافته، یکی از دو منبعی است که در سیره و مغازی پیامبر اکرم ﷺ از اعتبار و شهرت زیادی برخوردارند. این کتاب در واقع همان *سیره ابن اسحاق* است که *ابن هشام* آن را تهذیب و تلخیص کرده است (سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۰۶).

از بررسی کتاب های یادشده چنین به دست می آید که واژه «سیره» از اصطلاحات دانش تاریخ بوده است. این واژه که عمدتاً در منابع اهل تسنن استفاده شده، جزء کهن ترین اصطلاحات علوم اسلامی است که ابتدا با عنوان «مغازی» و سپس با تعبیر «سیره» به کار رفته است؛ چنان که *فؤاد سزگین* نخستین کاربرد «سیره» در خصوص زندگانی پیامبر ﷺ را مربوط به دوره تابعین دانسته است (سزگین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵).

البته راویان و محدثان شیعه نیز سهم قابل توجهی در تدوین سیره نبوی داشته اند که متأسفانه بیشتر آنها در گذر زمان از بین رفته یا مفقود شدند؛ چنان که *حسین بن علی بن سفیان بزوهری* کتاب *سیره النبوی و الأئمة فی المشرکین* (نجاشی،

۱۳۶۵، ص ۶۸)، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال تَقَفی کتاب السیرة (همان، ص ۱۷) و معلی بن محمد البصری کتاب سیرة القائم علیه السلام (همان، ص ۴۱۸) را تألیف کرده‌اند و محمد بن مسعود عیاشی نیز کتاب‌های متعددی همچون سیرة ابی بکر، سیرة عمر و سیرة عثمان را به رشته تحریر درآورده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۹۹). از سوی دیگر، دقت در واژگان همنشین «سیره» و حوزه دانشی کاربرد آن (تاریخ)، چنین می‌نمایند که بیشترین مباحث مطروحه در سیرة نبوی، احوال و حوادث زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و کمتر به مصادیق رفتاری ایشان پرداخته شده است؛ مسئله ای که در سیره پژوهی معاصر بیشتر مورد توجه بوده و محور مطالعات سیره نبوی قرار گرفته است.

۲-۴-۱. عناوین ابواب

عناوینی که مؤلفان آثار برای ابواب کتاب‌های خود برمی‌گزینند، حاوی داده‌ها و اطلاعات ارزشمندی است که در فهم متن، نقد محتوا و دیگر ابعاد متن‌شناسی به کار می‌آید (رضایی کرمانی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵ و ۱۲۶). یکی از فوایدی که از رهگذر تتبع در عناوین ابواب به دست می‌آید، جنبه‌های معناشناختی است که با مقایسه عنوان و متن، نکات تازه‌ای را درباره اصطلاحات به کار رفته در عناوین به دست می‌دهد. بدین منظور، برای دستیابی به مفهوم کاربردی واژه «سیره»، شماری از کتاب‌های حدیثی شیعه (در پنج قرن نخست هجری) که از کلمه «سیره» در عنوان ابواب خود استفاده کرده‌اند، گزینش شده و براساس تاریخ وفات مؤلفان آنها گزارش شده است.

الف) الغارات

یکی از محدثانی که به تنظیم موضوعی احادیث توجه نشان داده و به باب‌بندی متون روایی پرداخته، ابراهیم بن هلال تَقَفی (۲۸۳ق) صاحب کتاب الغارات است که کلمه «سیره» را در عنوان برخی از ابواب حدیثی به کار برده است. برای نمونه، وی برای نمایاندن مضمون احادیثی که غالب آنها رفتار امیرمؤمنان علی علیه السلام در قبال بیت‌المال را گزارش کرده‌اند، از واژه «سیره» استفاده کرده و این باب را «سیرتُهُ فی الْمَال» نامیده است. تَقَفی در باب یادشده، بیست حدیث نقل کرده که هر کدام گوشه‌ای از سلوک عملی حضرت نسبت به اموال عمومی مردم را روایت می‌کند. در مثل، حدیث اول و سوم، جارو کردن، آب پاشیدن و نماز خواندن امیرمؤمنان علیه السلام در محل نگهداری بیت‌المال را گزارش می‌کند (تَقَفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱)؛ حدیث دوم، از رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام در عدم ذخیره‌سازی آذوقه برای فردا خبر می‌دهد (همان، ص ۳۲) و حدیث پنجم، عملکرد امیرمؤمنان علیه السلام در توزیع عادلانه درآمدهای حکومتی را روایت می‌کند (همان، ص ۳۴). با مقایسه و تطبیق عنوان «باب» با احادیث ذیل آن چنین به دست می‌آید که موضوع مداری (سیره اقتصادی)، ماهیت رفتاری و استمرار در عمل، سه ویژگی مهمی است که در ترسیم مؤلفه‌های مفهومی «سیره» تأثیر می‌گذارند.

ب) الکافی

محمّد بن یعقوب کلینی (۳۲۹ق) یکی دیگر از محدثان شهیر شیعه است که در نام‌گذاری برخی از ابواب کتاب *الکافی* از واژه «سیره» استفاده کرده است. وی در بخش «اصول» و کتاب «الحجّه»، بابتی را با عنوان «سیره الإمام فی نفسه و فی المصلح و الملبس إذا ولی الأمر» گشوده و چهار حدیث ذیل آن نقل کرده است: حدیث اول سخنی از امیرمؤمنان علیه السلام است که درباره ضرورت ساده‌زیستی پیشوایان و لزوم همزیستی ایشان با فقرای جامعه بیان فرموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۰)؛ حدیث دوم، فرمایشی از امام صادق علیه السلام است که از زندگی دشوار امام علیه السلام در شرایط قدرت و مکنّت خبر می‌دهد (همان)؛ حدیث سوم گزارشی از گفت‌وگوی امیرمؤمنان علی علیه السلام با عاصم بن زیاد است که وی را به دلیل فاصله گرفتن از خانواده و اشتغال به عبادت ملامت نمودند (همان) و حدیث چهارم روایتی است که تفاوت سیره امام صادق علیه السلام با امیرمؤمنان علیه السلام را در نوع لباس و کیفیت پوشش حکایت می‌کند (همان، ص ۴۱۱)؛ اما آنچه از بررسی و تطبیق عنوان باب با احادیث یادشده به دست می‌آید، این است که سیره معصوم به امور شرعی محدود نمی‌گردد و در امور شخصی مانند خوردن و پوشیدن نیز جاری می‌شود؛ افزون بر آنکه «سیره» به لحاظ مصادیق شامل «ترک» نیز می‌گردد و چنان‌که در حدیث سوم آمده است، اختصاصی به «فعل» ندارد.

ج) الجمل

محمّد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (۴۱۲ق)، دیگر عالم شیعی است که در عنوان برخی از فصول کتاب‌های خود از واژه «سیره» بهره گرفته است. برای نمونه، وی در کتاب *الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره*، فصلی را با تعبیر «فی سیره امیرالمؤمنین علیه السلام فی أهل البصره» نام نهاده و سه حدیث در ذیل آن نقل کرده است: نخستین حدیث از این فصل، توصیه‌ای است که امیرمؤمنان علیه السلام پس از پیروزی در جنگ جمل، خطاب به اصحاب خود ایراد فرمودند و ایشان را از کشتن افراد زخمی و دنبال کردن سربازان فراری برحذر داشتند (مفید، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵). حدیث دوم پاسخی است که امیرمؤمنان علیه السلام درباره سؤالی در خصوص اسیر گرفتن زنان و فرزندان اصحاب جمل بیان فرمودند (همان) و حدیث سوم درباره شیوه امیرمؤمنان علیه السلام در تقسیم غنایم جنگی و کیفیت توزیع اموال بین سربازان است (همان، ص ۴۰۶). دقت در احادیث یادشده و نسبت‌سنجی آن با عنوان «سیره» چنین به دست می‌دهد که مفهوم سیره با انجام یک‌باره فعل (جنگ جمل) تحقق می‌یابد و الزامی به تکرار عمل معصوم نیست. دیگر آنکه، روشمندی و سبک‌مداری رفتار معصوم جزء مؤلفه‌های اصلی «سیره» است و فصل ممیز «سیره» از «فعل» معصوم به‌شمار می‌رود.

۵-۱. مفهوم اندیشه‌ای

برای مطالعه دقیق و همه‌جانبه مفهوم سیره، لازم است تا در کنار بررسی‌های واژگانی، اصطلاحی، دینی و کاربردی، مفهوم «سیره» از نظرگاه صاحب‌نظران شیعه نیز مورد کاوش قرار گیرد. در واقع، «مفهوم اندیشه‌ای» عنوانی است برای

بررسی معنای «سیره» در اندیشه‌ی عالمان و محققان شیعه و تحلیل دیدگاه ایشان درباره‌ی تعریف و چیستی سیره. برای این منظور، با تتبع در آثار شماری از اندیشمندان شیعه، آرا و نظرات ایشان درباره‌ی معنا و مفهوم سیره تبیین گردیده است.

۱-۵-۱. عالمان متقدم

عالمان متقدم شیعه تعریف روشن و مشخصی را درباره‌ی «سیره» به دست ندادند؛ بلکه تنها با کاربست این واژه در متون و مکتوبات خود، تلویحاً به ارائه‌ی دیدگاه خود درباره‌ی مفهوم سیره پرداخته‌اند. از این رو، برای شناخت دیدگاه این گروه از دانشوران شیعه درباره‌ی مفهوم «سیره»، می‌باید با جست‌وجو در میان آثار ایشان، موارد کاربرد «سیره» را شناسایی و با تحلیل متن‌شناسی آنها، مقصود ایشان از معنای این واژه دینی را استخراج کرد. گفتنی است، منظور از «عالمان متقدم»، شماری از اعلام و بزرگان شیعه است که تا قرن پنجم هجری می‌زیسته و نقش برجسته‌ای در تفکر و اندیشه شیعی داشته‌اند.

الف) شیخ مفید

در نظرگاه شیخ مفید (۴۱۳ق)، واژه «سیره» عنوانی است برای گروهی از مؤلفان آثار اسلامی که غالباً در موضوع تاریخ اسلام قلم زده‌اند. وی از صاحبان این عنوان با تعابیری نظیر اصحاب (مفید، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۷)، اهل (همان، ص ۲۳۴)، نقله (همان، ص ۲۳۴) و علما (همان، ص ۳۶۵) یاد کرده که برخی از این عناوین (نقله) بیانگر نقش روایتگری ایشان نزد شیخ مفیدند و برخی دیگر (علما) نشان از اعتنای وی به این گروه از نویسندگان دارند. مضمون اخباری که شیخ مفید از طریق اصحاب سیره نقل کرده، غالباً تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام است که حوادث سیاسی و اجتماعی حیات ایشان را روایت می‌کنند (همان، ص ۲۲۵ و ۲۳۴). شیخ مفید از برخی افراد شاخصی که در این حوزه فعالیت داشته‌اند مانند: کلبی، مدائنی و ابن اسحاق نیز نام برده و به گزارش‌های ایشان استناد کرده است (مفید، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷).

ب) سید مرتضی

در دیدگاه سید مرتضی (۴۳۶ق)، واژه «سیره» کارکردهای متنوعی دارد و در عرصه‌های مختلفی نقش ایفا می‌کند؛ چنان که «سیره» در کنار سنت به مثابه‌ی منبعی برای شناخت آموزه‌های دین معرفی شده (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۳۰) و به عنوان منبعی معتبر برای شناخت آسیب‌های حدیثی همچون تحریف مورد استناد قرار گرفته است (علم‌الهدی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۴۷). در باور سید مرتضی، مفهوم «سیره» آمیزه‌ای از دو مؤلفه‌ی روش و رفتار است؛ چنان که وی از مناسک حج با تعبیر «سیره» یاد کرده (علم‌الهدی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷) و رفتار امیرمؤمنان علیه‌السلام با اهل جمل را «سیره» خوانده است (علم‌الهدی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۳۰). این نشان از ماهیت رفتاری سیره و خصوصیت روشمندی آن دارد که در متون روایی شیعه نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

ج) شیخ طوسی

آرای شیخ طوسی (۱۳۶۰ق) دربارهٔ واژه «سیره»، در قالب سه ویژگی قابل بررسی و تحلیل است: نخست همسانی واژه «سیره» با «مغازی» است که به قرینهٔ کاربرد سیره همراه با واژهٔ جهاد به صورت دو واژه مترادف و جانشین به کار رفته است (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶ ص ۱۲۱)؛ دوم اعتبار سیره است که در صورت شهرت، کثرت نقل یا تواتر، به عنوان منبعی موثق مورد استناد قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۴۳) و سوم تفسیر «سیره» به تاریخ و سرگذشت افراد است که به صورت یادکرد برخی از صاحبان سیره (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۲۵) و نیز توصیف بعضی از افراد به این دانش (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۸) مورد استناد قرار گرفته است.

۲-۵-۱. محققان معاصر

محققان معاصر شیعه در زمینهٔ ضرورت مفهوم‌شناسی «سیره» هم‌داستان نبوده و تنها بعضی از ایشان به فراخور حوزهٔ دانشی خود به اظهارنظر در این باره پرداخته‌اند. در این میان، برخی با اختصاص بخشی از آثار خود به تعریف سیره، به این مهم توجه نشان داده‌اند و برخی دیگر ضمن مباحث گوناگون، به نکاتی دربارهٔ ویژگی‌های مفهومی سیره اشاره کرده‌اند. از این رو، کسانی برای انعکاس آرای محققان معاصر انتخاب شده‌اند که اولاً از چهره‌های شاخه شدهٔ دوره معاصر باشند؛ ثانیاً صاحب رأی و نظری مشخص دربارهٔ مفهوم سیره باشند و ثالثاً دیدگاه ایشان در یک اثر مکتوب منتشر شده باشد. بر این اساس، برای آشنایی با اندیشهٔ این گروه از محققان شیعی، کلمات ایشان مطالعه شد و پس از تحلیل و بررسی تبیین گردید.

الف) مرتضی مطهری

استاد شهید مرتضی مطهری از معدود صاحب‌نظرانی است که به تعریف «سیره» توجه ویژه‌ای نشان داده و به‌طور مفصل به مفهوم‌شناسی آن پرداخته است. وی با الهام از معنای واژگانی سیره، بین «سیر» و «سیره» فرق گذاشته و سیره را نشان‌دهندهٔ نوع و سبک رفتار دانسته است. او ضمن تشریح معنای «سبک» در ادبیات، هنر و فلسفه، سیره‌شناسی را سبک‌شناسی معنا کرده و سیرهٔ پیامبر ﷺ را به معنای سبک رفتاری پیامبر ﷺ دانسته است (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۴۸). او همچنین با عنایت به اینکه رفتار پیامبر ﷺ تابع اصول و معیارهای مشخصی است که در شرایط و موقعیت‌های مختلف تغییر نمی‌کند، تعبیر «منطق عملی» را به‌عنوان واژهٔ جایگزین «سیره» برگزیده است (همان، ص ۶۷۰).

ب) سیدمحمدباقر حجتی

سیدمحمدباقر حجتی با اعتقاد به ترادف معنایی دو واژهٔ سیره و مغازی، منظور از کتب «سیر» را کتاب‌هایی می‌داند که دربارهٔ طریقه و روش رفتار پیامبر ﷺ گفت‌وگو می‌کنند و در ضمن آن غزوات پیامبر ﷺ را نیز گزارش می‌دهند. ایشان با استناد به سخن ابن‌کثیر که از *سیرهٔ ابن‌اسحاق* با عنوان مغازی یاد کرده، معتقد است که در تاریخ از کتب سیره با تعبیر مغازی یاد می‌شده و هر دو کلمه به یک معنا به کار می‌رفته‌اند (حجتی، ۱۳۷۱، ص ۲۹).

ج) مصطفی دلشاد تهرانی

استاد دلشاد تهرانی مفهوم شناسی سیره را با بحث دربارهٔ واژهٔ «سیره» آغاز کرده و با استناد به دیدگاه لغت شناسان، سیره را نوع رفتار و طریقهٔ زندگی معنا نموده است. وی در تبیین معنای اصطلاحی سیره، «علم السیر» را نخستین رشتهٔ تاریخی دانسته، که مورد توجه مسلمانان قرار گرفته است. او بر این باور است که واژهٔ «سیره» در مفهوم اصطلاحی خود، در قالب شرح احوال و تاریخ زندگی پیامبر ﷺ شکل گرفته و رواج یافته است؛ در حالی که «سیره شناسی» به معنای «رفتارشناسی» است. وی با بهره گیری از سخن شهید مطهری که «سیره شناسی» را «سبک شناسی» خوانده (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۴۹)، سیره شناسی را شناخت اصول و روش هایی دانسته که فرد در رفتار و کردار خود دارد (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۷-۴۹).

د) مهدی مهریزی

به اعتقاد مهریزی، سه واژهٔ فعل، سیره و سنت، که گاه به یک معنای به کار می روند، با یکدیگر فرق دارند. «فعل» زمانی است که کاری یک بار اتفاق بیفتد و تا زمانی که تکرار نشود، «سیره» نمی شود؛ و سیره تا زمانی که مجموعهٔ زندگی را شامل نشود، «سنت» نمی شود. وی با استشهاد به حدیث نبوی که فرمود: «اگر مطلبی به من نسبت داده شود، آن را به قرآن و سنت عرضه کنید»، «سنت» را به منش شخصی و مجموعهٔ اقوال و افعال معصوم تفسیر کرده و آن را ملاک تشخیص احادیث سره از ناسرهٔ پیامبر ﷺ خوانده است. وی یکی از راه های تشخیص «فعل» از «سیره» را نشانه های ادبی متن دانسته است که مثلاً با ورود «کان» بر سر فعل مضارع می توان استمرار در عمل معصوم را تشخیص داد و سیره بودن فعل را احراز کرد (جمعی از اساتید، ۱۳۹۷، ص ۶۱-۶۳).

شایان ذکر است که برخی از چهره های سیره پژوه معاصر، همچون سیدجعفر مرتضی عاملی، باقر شریف قرشی، هاشم معروف حسنی و رسول جعفریان، با وجود تألیف آثار ارزشمندی دربارهٔ سیرهٔ اهل بیت ﷺ به مفهوم شناسی «سیره» نپرداخته و تعریف روشنی از آن به دست نداده اند.

۲. تحلیل عناصر مفهومی سیره

برایند مطالعه آرا و مستندات ذکر شده دربارهٔ مفهوم «سیره»، چنین به دست می دهد که سه مؤلفهٔ مهم در شکل گیری مفهوم «سیره» اثرگذار است و جزء عناصر اصلی ماهیت آن به شمار می آید. برخی سؤالاتی که پاسخ گویی به آنها به شناسایی مؤلفه های یاد شده کمک می رساند، چنین اند: آیا «سیره» تنها بر فعل معصوم دلالت دارد یا شامل قول ایشان هم می شود؟ آیا وجود سبک یا روش در مفهوم سیره الزامی است؟ و آیا تلاوم و استمرار در تحقق مفهوم سیره شرط است؟ بر این اساس، با تکیه بر داده هایی که از منابع مختلف اسلامی به دست آمده و نیز ارزیابی آرای محققان شیعی دربارهٔ مفهوم سیره، به این سؤالات پاسخ داده شده و دیدگاه برگزیده در قالب سه عنوان ذیل ارائه گردیده است.

۲-۱. فعل

بررسی داده‌های مختلف لغوی، اصطلاحی، دینی و کاربردی چنین به دست می‌دهد که اصلی‌ترین عنصر مفهوم سیره، «فعل» است؛ چنان که واژه «سیر» - که بر رفتن و حرکت کردن دلالت دارد - فعل محسوب می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۹) و مترادف معنایی واژه «سیره» با «مغازی» نیز نشان از ماهیت فعلی سیره دارد (حجتی، ۱۳۷۱، ص ۲۹). افزون بر این، متون روایی شیعه و نیز عناوینی که مؤلفان کتب حدیثی برای آن برگزیده‌اند، نکته یاد شده را افاده می‌دهد (تقفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶ ص ۱۲۱).
 باین همه، بعضی از احادیث، حکایت از اشتغال سیره بر قول معصوم دارند (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۹) و بعضی فرهنگنامه‌ها نیز سیره را به قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ تفسیر کرده‌اند (سانو، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴۰) و برخی از محققان هم اقوال مستمر معصوم را سیره خوانده‌اند (جمعی از اساتید، ۱۳۹۷، ص ۶۳). از این رو، لازم است تا برای اثبات دیدگاه یاد شده، به بررسی مستندات مخالف پرداخت که از این میان، تنها روایاتی که حکایت از اطلاق سیره بر قول معصوم دارند، نقد می‌شوند و دیگر موارد، به دلیل فقدان منبع و مستند، مورد بررسی قرار نمی‌گیرند.

اما در خصوص احادیثی که عنوان «سیره» را برای قول معصوم به کار برده‌اند، باید اظهار داشت که به لحاظ بسامد و تعداد متون روایی، شمار احادیثی که قول معصوم را سیره خوانده‌اند، بسیار اندک‌اند و دلالت روایاتی که بر فعل بودن سیره تصریح دارند، بسیار بیشتر است. دیگر آنکه، ذکر مصادیق قولی برای عنوان سیره در برخی از احادیث، از باب بیان صفات اخلاقی بوده است و ارتباطی به ماهیت سیره ندارد؛ چنان که روایتی که سلوک اجتماعی پیامبر ﷺ را نقل می‌کند و از برخی ویژگی‌های گفتاری پیامبر ﷺ تعبیر به «سیره» می‌نماید (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۹)، در حقیقت به توصیف فضایل اخلاقی پیامبر ﷺ می‌پردازد که خاستگاهی فطری و جبلّی دارد. در واقع، راوی (هندبن ابی‌هاله) می‌گوید: پیامبر ﷺ «فخاش» نبود و این غیر آن است که «فحش نمی‌داد»؛ چراکه اولی به صفتی اخلاقی اشاره دارد که در طول حیات پیامبر ﷺ استمرار داشته است و دومی ترک قولی (فحش) است که یک مصداق و نمونه عینی از آن صفت محسوب می‌شود؛ علاوه بر آنکه بر پایه یک نظریه زبان‌شناختی، گفتار انسان نیز فعل محسوب می‌شود و سخن گفتن، در حقیقت، وارد شدن در نوعی رفتار قاعده‌مند است (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۰۷). از این رو، بر پایه این فرضیه می‌توان اقوال مستمر معصوم را نیز سیره محسوب کرد و متون دال بر قول بودن سیره را توجیه نمود.

شایان ذکر است که «فعل» در اصطلاح روایات، هر گونه کنش و واکنش غیر قولی است که در مواجهه با وقایع و مسائل جاری زمان ظهور پیدا می‌کند؛ خواه ایجاد یا امتناعی؛ مستمر و متداوم باشد یا مقطعی و دفعی (مردانی گلستانی، ۱۳۹۸، ص ۱۵)؛ چراکه گاه فعل معصوم مستقیماً و به منظور القای یک پیام دینی صادر می‌شود (کنش)، و گاه در مواجهه با موقعیتی بیرونی انجام می‌پذیرد (واکنش) گاه به شکل ایجاد رخ می‌دهد (انجام) گاه شکل امساک و واگذاشتن ظهور دارد (ترک)؛ همچنین گاه معصوم چیزی را با سکوت و سکون خود تأیید می‌کند (تقریر) و گاه با ردع قولی یا فعلی آن را انکار می‌نماید.

۲-۲. روش

با توجه به شواهد مختلف لغوی و روایی، چنین می‌توان گفت که دومین عنصر مؤثر در مفهوم سیره، «روش» است؛ چنان که هیئت کلمه سیره (مصدر نوعی)، معنای روش را می‌رساند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۹) و فحوای برخی از متون روایی نیز روشمند بودن سیره معصوم را افاده می‌دهد (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۵). در واقع، رفتاری نشان دهنده منش و سلوک عملی معصوم است که روشمند باشد و از یک رویه خاص پیروی کند؛ زیرا یکی از خصوصیتاتی که موجب تمایز ماهوی سیره معصوم از دیگر رفتارهای مشابه می‌گردد یا سیره یک معصوم با معصوم دیگر را متفاوت می‌سازد، روش و طریقه‌ای است که عملکرد معصوم بر پایه آن انجام گرفته است. برای مثال، سیره پیامبر ﷺ در امور فردی به دلیل برخورداری از روش ساده‌زیستانه، با سیره پادشاهان متفاوت بوده (محمدی ری شهری، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۱۷) و سیره امیرمؤمنان ﷺ در تعامل با منافقان، به دلیل روش مجاهدانه، با سیره پیامبر ﷺ فرق داشته است (بنی‌عصار و مردانی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷-۱۰۵).

شایان ذکر است که پیش‌تر، برخی از محققان نیز بر لزوم دخالت «روش» در مفهوم سیره تأکید ورزیده‌اند (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۷؛ محمدی ری شهری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۹؛ مطهری، ۱۳۹۳، ص ۴۸)؛ لکن آنچه این نگره را از آرای پیشین متفاوت می‌سازد، انتخاب تعبیر «روش» به جای واژه «سبک» است؛ چراکه کلمه «روش» در انعکاس ویژگی‌های صوری (شکلی) سیره موفق‌تر بوده و با مستندات موجود نیز سازگاری بیشتری دارد؛ اما واژه «سبک»، مفهومی خردتر و جزئی‌تر از «روش» دارد و «سبک‌شناسی» یکی از روش‌های متن‌محور است که در ساحت لفظ کارایی دارد و با تکیه بر الفاظ و شیوه ترکیب آنها، به ارزیابی متون می‌پردازد (مردانی گلستانی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۸). به دیگر سخن، با تحلیل ساختار مفهومی «سیره» چنین به دست می‌آید که ماهیت سیره، از یک منظر بر پایه چهار علت اصلی استوار است: علت فاعلی، علت مادی، علت صوری و علت غایی (مصباح، ۱۳۶۶، ص ۲۰؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۶۷۶). بر پایه این مبنا، «معصوم ﷺ» در جایگاه علت فاعلی قرار می‌گیرد؛ «فعل» به عنوان علت مادی شناخته می‌شود؛ «روش» نقش علت صوری را ایفا می‌کند و «تربیت» به منزله علت غایی شناخته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۸). از این رو، کارکرد «روش» در هندسه مفهومی سیره، صورت‌بندی و شکل‌دهی رفتار معصوم است که علاوه بر ایجاد تنوع در عملکرد معصومان، موجب تسهیل الگوگیری و بهره‌گیری مخاطب از آن می‌شود.

۲-۳. استمرار

سومین عنصر تأثیرگذار در مفهوم سیره، «استمرار» است؛ چنان که بر پایه دیدگاه برخی از لغت‌شناسان، بُن معنایی «سیره» بر استمرار دلالت دارد و واژه «سیر» به معنای جریانی است که شب و روز امتداد داشته باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۰). همچنین در برخی تعاریف ارائه شده از «سیره»، بر وجود مؤلفه استمرار اصرار ورزیده شده

(عجم، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۷۹۱) و در بعضی تفاسیر شیعه، به مستمر بودن سیره اشاره رفته است (طوسی و آقا بزرگ تهرانی، بی تا، ج ۷، ص ۱۶۸)؛ علاوه بر آنکه لازمه روشمندی سیره، استمرار آن است و زمانی می توان از فعل معصوم «روش» برداشت کرد که آن فعل در جریان بوده و تداوم داشته باشد؛ از این رو، در برخی متون حدیثی، از ادات استمرار (کان + فعل مضارع) برای گزارش سیره استفاده شده و بر دخالت این عنصر در مفهوم سیره تأکید شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۱). البته این نکته لزوم «تکرار» فعل را نمی رساند و مفهوم سیره با انجام یک باره فعل نیز تحقق می یابد؛ زیرا اساساً بین دو واژه «تکرار» و «استمرار» تفاوت وجود دارد و تکرار به معنای انجام چندباره فعل است و استمرار به معنای دوام و امتداد فعل (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۰ و ۵۶۸). علاوه بر آنکه مطالعه موردی برخی از نمونه های سیره اهل بیت علیهم السلام مانند سیره امیرمؤمنان علیه السلام در جنگ جمل و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فتح مکه، نیز نشان از یک رخداد واحد در سیره معصوم دارد.

نتیجه گیری

واژه سیره یکی از اصطلاحات پرسابقه در مطالعات شیعه است که در دانش های متعددی نظیر فقه، اصول فقه و علوم حدیث کاربرد داشته است. تنوع این دانش ها نشان می دهد که واژه «سیره» اصطلاحی بین رشته ای است و گستره دانشی سیره پژوهی، شماری از علوم اسلامی را دربر می گیرد. این واژه در متون روایی نیز بسامد بالایی دارد و از دامنه استعمالی گسترده و شبکه معنایی متنوعی برخوردار است. همچنین از بررسی دیدگاه محققان شیعه درباره مفهوم سیره، چنین به دست می آید که ویژگی های مفهوم شناسانه سیره در چند محور خلاصه می گردد که مهم ترین آنها عبارت اند از: ماهیت سیره، تفاوت سیره و سنت، و حوزه دانشی سیره. از این رو، بر ایند مطالعه آرا و مستندات ارائه شده درباره مفهوم «سیره» چنین به دست می دهد که سه مؤلفه فعل، روش و استمرار، در شکل گیری مفهوم «سیره» تأثیر گذارند و جزء عناصر اصلی ماهیت آن به شمار می آیند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد طیب، ج سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هندلوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۳۹۸ق، *البدایه و النهایه*، تحقیق خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرّم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۴۶، *الفهرست*، تهران، بانک بازرگانی ایران.

امین، محسن، ۱۴۰۳ق، *اعیان الشیعه*، تحقیق حسن امین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

برقی، احمد بن محمد، بی تا، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه.

بنی عصار، امیر و مهدی مردانی (گلستانی)، ۱۳۹۳، «مقایسه و تحلیل مواجهه رسول اکرم و امیر مؤمنان با منافقان»، *حدیث حوزه*، ش ۹، ص ۱۰۵-۱۱۷.

ثقفی، ابراهیم بن محمد، ۱۳۹۵، *الفارقات*، تحقیق جلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.

جدیدی نژاد، محمدرضا، ۱۴۲۲ق، *معجم مصطلحات الرجال و الدراریه*، قم، دارالحدیث.

جمعی از اساتید، ۱۳۹۷، *سیره پژوهی (سلسله نشست های علمی گروه سیره معصومین)*، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، بی تا، *کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون*، تحقیق شهاب الدین مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

حجتی، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۱، *سیری در سیره نویسی*، مشهد، کنگره جهانی امام رضا (ع).

حسینیان مقدم، حسین، ۱۳۹۷، «تحلیلی بر سیره نگاری شیعیان تا قرن پنجم هجری»، *تاریخ اسلام*، ش ۳۳، ص ۷-۴۰.

دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۰۶ق، *المؤتلف و المختلف*، بیروت، دار المغرب الإسلامی.

دلشاد تهرانی، مصطفی، ۱۳۸۳، *سیره نبوی (منطق عملی)*، تهران، دریا.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.

راون، وین، ۱۳۹۱، ترجمه نصرت نیل ساز، «سیره و قرآن»، *آینه پژوهش*، ش ۱۳۴، ص ۵-۲۱.

رضایی کرمانی، محمدعلی و همکاران، ۱۳۸۹، «روش نقد و بررسی عنوان کتب و ابواب حدیثی از نگاه علامه محمدتقی

شوشتری»، *حدیث پژوهی*، ش ۴، ص ۱۱۳-۱۴۰.

سانو، قطب مصطفی، ۱۴۲۷ق، *معجم مصطلحات أصول الفقه*، دمشق، دار الفکر.

سبحانی، جعفر و همکاران، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، تدوین مجتبی ملکی اصفهانی، قم، عالمه.

سرل، جان، ۱۳۸۷، *افعال گفتاری، جستاری در فلسفه زبان*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سزگین، فواد، ۱۴۱۲ق، *تاریخ التراث العربی*، تحقیق عرفه مصطفی، سعید عبدالرحیم و محمود فهمی حجازی، قم، کتابخانه آیت الله

مرعشی نجفی.

شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۰۶ق، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، بیروت، دار الاضواء.

- شلبی، عبدالفتاح اسماعیل و همکاران، ۱۹۸۰، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- صاحبین عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- صدوق، محمدبن علی، بی تا، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی زاده، تهران، جهان.
- صفدی، خلیل بن ایبک، ۱۳۸۱ق، *الوافی بالوفیات*، بیروت، دار النشر فرانز شایتر.
- صلاحات، سامی محمد، ۱۳۸۵، *معجم المصطلحات السیاسیة فی تراث الفقهاء*، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم الأخلاق*، قم، شریف الرضی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۵ق، *المسترد فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب*، تحقیق احمد محمودی، تهران، مؤسسه الثقافة الإسلامیة لکوشانیور.
- _____، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأملی*، قم، دار الثقافة.
- _____، و آقابزرگ تهرانی، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۶۳، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۶۵، *تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۸۲، *تلخیص الشافی*، تحقیق حسین بحر العلوم، قم، محبین.
- _____، ۱۴۲۰ق، *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، تحقیق عبدالعزیز طباطبائی و مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی.
- _____، ۱۴۲۷ق، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین.
- عجم، رفیق، ۱۹۹۸م، *موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمین*، تحقیق رفیق عجم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- علم الهدی، علی بن حسین، ۱۴۰۷ق، *الشافی فی الإمامة*، تحقیق فاضل حسینی میلانی، تهران، موسسه الصادق.
- _____، ۱۳۸۷، *جمل العلم والعمل*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، نجف اشرف، مطبعة الآداب.
- _____، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق مهدی رجایی و احمد حسینی اشکوری، قم، دار القرآن الکریم.
- _____، ۱۴۳۱ق، *تفسیر الشریف المرتضی*، تحقیق محتبی احمد موسوی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- غوری، عبدالماجد، ۱۴۲۸ق، *معجم المصطلحات الحدیثیة*، دمشق، دار ابن کثیر.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، تحقیق عبدالکریم بن محمد رافعی قزوینی، قم، دار الهجره.
- قونوی، قاسم بن عبدالله، ۱۴۲۷ق، *أنیس الفقهاء فی تعریفات الألفاظ المتداولة بین الفقهاء*، ریاض، دار ابن الجوزی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجددی برکتی، محمد عمیم الاحسان، ۲۰۰۹م، *التعریفات الفقهیة*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۹۴، *سیره پیامبر خاتم*، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم، دار الحدیث.
- مختاری مازندرانی، محمدحسین، ۱۳۷۷، *فرهنگ اصطلاحات اصولی*، تهران، انجمن قلم ایران.
- مردانی گلستانی، مهدی، ۱۳۹۸، *توسعه استنباط از فعل معصوم*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- _____، ۱۳۹۹، «طرق التحرری فی مصداقیة نهج البلاغة فی وحدة القیاس»، *دراسات حدیثیة فی نهج البلاغة*، ش ۶ ص ۱۴۱-۱۵۲.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، *فرهنگنامه اصول فقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۳، *سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۷۶، *الارشاد*، ترجمه محمدباقر بهبودی و محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیة.

_____، ۱۳۸۳، *الجمل*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۳۶۵، *رجال النجاشی*، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین.

نسفی، عمر بن محمد، ۱۴۱۸ق، *طلبة الطلبة فی الإصطلاحات الفقهیة*، تحقیق محمدحسن اسماعیل شافعی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۹۲، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب

اهل بیت.

هلال، هیشم، ۱۴۲۴ق، *معجم مصطلح الأصول*، تحقیق محمد تونجی و هیشم هلال، بیروت، دار الجیل.

یعقوبی، مهدی و حامد منتظری مقدم، ۱۳۹۳، «بررسی دانش مغازی‌نگاری با تأکید بر مغازی واقدی»، *معرفت*، ش ۱۹۶، ص

۱۰۱-۱۱۶.

Rethinking the Concept of "Biography of Prophet" based on the Shiite Studies

Mehdi Mardani (Golestani) / Assistant Professor, Research Institute of Islamic Sciences, Islamic Research Foundation, Mashhad
mahdi_mardani@islamic-rf.ir

Received: 2021/06/18 - **Accepted:** 2021/09/11


Abstract

The semantics of religious terminology is one of the fundamental issues on which the success of many related types of research depends on their accuracy and validity. One of the words that, despite expressing various meanings and definitions, still suffers from a lack of comprehensive and accurate semantics, is the word biography of Prophet. This term that has a strong presence in contemporary biography of Prophet, has been questioned and obscured in several ways, such as the relationship with tradition, the inclusion of conduct, and the condition of repetition. Therefore, this study, based on Shiite studies and by organizing the previous findings and removing the remaining ambiguities, has provided an appropriate answer about the nature of this religious term. The result of the research shows that the three components of verb, method, and continuity is among the main elements of biography and have a great effect on the formation of the concept of biography and its distinction of similar concepts.

Key words: behavior, Ahl al-Bayt May peace be upon them a biography of Prophet, Shiite thought.

Methodological Rearrangement of Semiotics; Scientific Tool for Understanding the Hidden Truths in Cultural Symbols

Fahimeh Ansarizadeh / PhD Student, Department of Educational Management, Qom Branch,
Islamic Azad University, Qom f.ansari11068@gmail.com

 **Seifollah Fazl Elahi Ghomshei** / Assistant Professor and PhD in Curriculum Planning
/ Department of Educational Management, Qom Branch, Islamic Azad University Qom

Received: 2021/01/09 - **Accepted:** 2021/02/21

fazlollahigh@yahoo.com

Abstract

Semiotics is a qualitative research method that examines the types of signs, their interpretation, and the rules governing the signs and is a research tool to understand the hidden truth behind the signs, codes, and symbols. The importance of this analysis is such that some semiotics claim that everything can be analyzed semantically; Semantics, in their view, is the queen of interpretive sciences; That is, he is the master key with whose help the meaning of all major and minor affairs of the world becomes clear to us. Semiotics helps people to understand the world around them through signs, to encode sign systems, and through these signs, to connect with the world around them. The aim of this study was to combine the results of research in the field of semiotic analysis methodology using meta-analysis. This study with a specific process, first according to the history of the principles, techniques, and theories of this method and then comparing these issues with other articles in this field through the meta-analysis approach, tries to present an updated process of cognitive analysis methodology.

Keywords: semiotics, meta-analysis, qualitative study method.

A Case Study on Deconstruction Research Methodology as a Qualitative Research

Saeed Bahadori / PhD Student in Educational Management, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran
bsaeid92@yahoo.com

✍ **Seifaleh Fazl Elahi Ghomshie** / Assistant Professor and Doctor of Curriculum Planning, Department of Educational Management, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran

Received: 2020/12/17 - **Accepted:** 2021/03/08

fazlollahigh@yahoo.com

Abstract

The concept of "deconstruction" is one of the basic concepts of the philosophy of science and contemporary epistemology and a new approach in the field of qualitative methods that has many applications in various sciences and can be used as a qualitative method to study various phenomena and concepts. Deconstruction is usually considered as a deconstructive or foundation-breaking critique of philosophical texts, and in the Persian translations of this term, "Derrida" is also seen. While it tells part of the truth, but neglects the more important part of telling the truth. Deconstruction, while using fundamental criticism in the reading of texts and the study of various phenomena, shows the unjust and hierarchical relations between concepts and phenomena and provides a basis for a more two-way and fairer relationship. According to the approach of humanities and social sciences to qualitative methods of research and the special place of the qualitative method of deconstruction, in this article, first the definition and then the background of reconstruction method, deconstruction goals, its position among other research methods, and critique of deconstruction method are stated. Next, we claim that deconstruction not only has a negative side, but also a strong positive side. Eventually, we will come to the conclusion that the act of deconstruction is not a theory of texts unrelated to external reality; Rather, it has a strategic approach to research. Deconstructive knowledge changes our practical approach to research and qualitative research strategy.

Key words: Derrida, Deconstruction, Qualitative Research, Criticism

The Role of Using Evidence in the Method of Interpreting the Quran to the Quran According to the Allameh Tabatabai Perspective Emphasizing the Verses of Social Ethics

✉ **Tahereh Haji Rahimi** / Level 4 student, Hazrat Zahra Higher Education Institute, Meybod
t.hagerahime71@gmail.com
Mohammad Ali Mohiti Ardakan / Assistant Professor, Philosophy Department, IKI
Received: 2021/05/18 - **Accepted:** 2021/08/08
hekmatquestion@gmail.com

Abstract

The Holy Quran is a book of guidance and contains all the instructions needed by man to achieve individual and social happiness. The prerequisite for achieving a correct and comprehensive understanding of these instructions is to use the right methods and tools. This study, by using a descriptive and analytical method, tries to extract and explain the role of using evidence in the interpretation of the Qur'an to the Qur'an verses of social ethics from the perspective of the great commentator of the Islamic world Allameh Tabatabai. The findings of the study show that Allameh Tabatabai, in addition to using context as the only verbal adjoining symmetry in the method of interpreting the Qur'an to the Qur'an, has also used non-verbal and discontinuous connotations of utterance in interpreting social ethics verses.

Keywords: methodology, evidence, social ethics, holy Quran, Tafsir Al-Mizan, Allameh Tabatabai.

Ibn Barrajan's Interpretive Method in "īdāh al- hikma"

Hamed Nazarpour / Assistant Professor, Department of Islāmic Education, University of Isfahan

Received: 2020/12/17 - **Accepted:** 2020/03/07

h.nazarpour@ltr.ui.ac.ir

Abstract

One of the mystics and commentators of the Islāmic West in the sixth century AH is Ibn Barrajan Andalusian. His brief commentary is called " īdāh al- hikma bi ahkam al - ibra". The purpose of this study is to investigate Ibn Barrajan 's interpretive method in this interpretation. The method of this research is documentary, descriptive-analytical, and based on the methodological issues of Quranic interpretation. The findings show that the Idah al- hikma is a selective sequential interpretation that can be considered as a mystical and preaching interpretation. The aim of Ibn Barrajan is to preach to the addressee and guide him to the intuition of the unseen world through learning. Ibn Barrajan's meaning of the lesson is the process of reaching the unseen world by reflecting on the well of the verses of the Qur'an and the phenomena of nature, as well as the knowledge and awareness contained in these verses. Ibn Barrajan pays attention to the analogies of understanding the verses, whether continuous or discontinuous verbal proofs, including verses of the Qur'an and hadiths, or non-verbal proofs; but perhaps it can be said that he mostly uses the method of the Qur'an to the Qur'an; however, he also pays attention to the hadiths. In addition, he has used the books of the Testament and poetry to explain the meaning of the verses.

Keywords: Ibn Barrajan, īdāh al- hikma, mystical interpretation, preaching interpretation, method of Interpretation, lesson.

ABSTRACTS

Introduction to Rational Methodology

✉ **Mokhtar Ali Rezaei** / PhD in Transcendent Wisdom, IKI Marezaei1382@gmail.com
Akbar Mirsepah / Assistant Professor of IKI mirsepah@iki.ac.ir
Mohammad Ali Mohiti Ardakan / Assistant Professor IKI hekmatquestion@gmail.com

Received: 2021/02/07 - **Accepted:** 2021/04/02

Abstract

This study is based on problem-oriented and describes and analyzes the methodology of rationalism in pursuit of correct, principled, and, according to one term, Islamic rationalism. It is clear that without discussing the method of cognition in reasoning, the tools of reasoning, and the principles of reasoning, we cannot talk about the methodology of reasoning, because knowing the method means when, first, the way of cognition is known; Second: the means of cognition must also be clear; And thirdly: considering that it is not possible to use the method without having presuppositions and principles, the principles of reasoning should also be discussed in the methodology. This study shows that rationality exists in a variety of research methods such as the rational method, the experimental method, the narrative, and the historical method. The tool of reasoning is logic, which is evident in three parts: concepts and definitions, propositions and theorems, analogy, and reasoning. The principles of rationality can be discussed on the basis of epistemology (possibility of cognition, non-exclusiveness of cognition in sensations), ontology (realism, division into material and abstract), and anthropology (two-dimensionality, authority, dignity, and divine vicegerency of man).

Key words: method, methodology, reasoning, tools of reasoning, basics of reasoning.

Table of Contents

Introduction to Rational Methodology	5
<i>Mokhtar Ali Rezaei / Akbar Mirsepah / Mohammad Ali Mohiti Ardakan</i>	
Ibn Barrajan's Interpretive Method in "idāh al- hikma"	21
<i>Hamed Nazarpour</i>	
The Role of Using Evidence in the Method of Interpreting the Quran to the Quran According to the Allameh Tabatabai Perspective Emphasizing the Verses of Social Ethics	37
<i>Tahereh Haji Rahimi / Mohammad Ali Mohiti Ardakan</i>	
A Case Study on Deconstruction Research Methodology as a Qualitative Research.....	53
<i>Saeed Bahadori / Seifollah Fazlollahi Ghomshei</i>	
Methodological Rearrangement of Semiotics; Scientific Tool for Understanding the Hidden Truths in Cultural Symbols.....	67
<i>Fahimeh Ansarizadeh / Seifollah Fazlollahi Ghomshei</i>	
Rethinking the Concept of "Biography of Prophet" based on the Shiite Studies.....	85
<i>Mehdi Mardani (Golestani)</i>	

In the Name of Allah

Ayare Pazhuhesh Dar Olum Ensani

An Academic Semiannual on Research

Vol. 10, No.2

Fall & Winter, 2019-20

A Publication by Imam Khomeini Institute for Education and Research

Editor & Editor in Chief: *Ahmad Husein Sharifi*

Deputy Editor: *Hasan Mohiti Ardakan*

Coordinator: *Hamid Khani*

Editorial Board:

Hosein Bostan (Najafi): Assistant professor, Hawzah and University Research Center

Mahmud Rajabi: Professor IKI

Syyed Hosein Sharaf al-din: Associate Professor, IKI

Ahmad Husein Sharifi: Professor IKI

Mohammad Fath Ali-Khani: Assistant Professor at the Research Institute of Hawzah and University

Saifullah Fazlollahi Qamshi: Assistant Professor Qom Islamic Azad Uni

Nematollah Karamollahi: Associate professor Baqir Al-'Olum University

Address:

IKI

Amin Blvd., Jumhuri Islami Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113471

Fax: +982532934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
