

تحلیل کارآمدی یک نظریه تفسیری بر اساس معیارهای مبناشناخت

طاهره محسنی^۱

خدیجه احمدی بیغش^۲

چکیده

قرآن کریم تنها کتاب آسمانی به دور از تحریف، و شامل برنامه هدایت بشر، در همه زمان ها است. تلاش مفسران نیز در قرن های متمادی، در راستای کشف و تفسیر معارف قرآن، با ارایه نظریه های تفسیری بوده است. حال چه شیوه ای باید در پیش گرفت و چه نقشه راهی تعریف کرد تا این نظریه ها کارآمد شده، و تنوع نظریه های تفسیری سر از نسبت تفسیر، پلورالیسم و حتی آنارشسیسم تفسیری در نیاورند. بررسی تحلیلی توصیفی کارآمدی یک نظریه تفسیری، از حیث معیارهای مبناشناخت مانند آینده نگری، انسجام و عدم خودشکنی، تعمیم پذیری، فرابخش بودن و جز آن ها موجب کشف سطوحی بیش تر در فهم قرآن شده، و گسترش کمی و کیفی فهم آیات الهی را به دنبال خواهد داشت که به پایداری و مانایی یک نظریه تفسیری منجر شود.

واژگان کلیدی: قرآن، نظریه تفسیری، کارآمدی، مبناشناخت.

۱- استادیار تفسیر تطبیقی دانشگاه امام صادق (ع) t.mohseni@isu.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی مجتمع آموزش عالی کوثر، نویسنده مسئول kh.ahmadi3103@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۶

مقدمه

نظریه تفسیری یک مفسر، رویکردی است که باید مفسر پیش از اقدام به تفسیر مشخص و در سراسر تفسیر آن را رعایت نماید. کارآمدی یک نظریه تفسیری به مفسر کمک می کند تا علاوه بر داشتن چهارچوب نظریه تفسیری، منظومه فکری معینی نیز پیدا کند؛ زیرا ممکن است چهارچوب نظریه تفسیری مفسر برای وی روشن باشد، ولی در عمل در فرآیند و تحول زمان دچار دگرگونی رأی گردد، و تفسیری که ارایه می کند دارای منظومه فکری منظم و روشنی نباشد، در نتیجه نظریه در افق فکری او مبهم و پیچیده می شود، و منجر به اضطراب و پریشانی ساختار تفسیری اش می گردد؛ لذا رعایت این امر منوط به داشتن نظریه تفسیری، بر اساس معیارهای مبنا شناختی کارآمد، در زمینه تفسیر قرآن خواهد بود. بررسی تحلیلی توصیفی و بهره مندی از مستندات کتابخانه ای، نشان می دهد برخی از معیارهای کارآمد نظریه تفسیری، برخورداری از امکان حضور دانش های دیگر هم چون جامعه شناسی، علوم اجتماعی، و دیگر دانش ها را در حوزه تفسیر قرآن خواهند داشت. بنابراین نظریه تفسیری که براساس این معیارهای کارآمد، در مقایسه با سایر نظریات تفسیری، از آیات قرآن ارایه گردد، مانا و پویا بوده، و منجر به اثرگذاری بهتر و بیش تر کمی و کیفی تفسیر آیات الهی، در مخاطبان خواهد گشت. این مقولات ناظر به فرآورده بودن نظریات تفسیری، در حوزه فهم است و نه فرآیند و پیش فرض دانستن آن.

۱. ادبیات نظری پژوهش

۱-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه تفسیر قرآن خصوصاً اصول، مبانی، روش ها و گرایش های تفسیری، کتب مختلفی به نگارش در آمده که به برخی از آن ها اشاره می گردد:

الاتقان فی علوم القرآن نوشته جلال الدین سیوطی، طبقات المفسرین نگاشته محمد بن علی داودی، و دیگران در راستای آشنایی با تفاسیر و علوم قرآن و مفسران نوشته شده و جمعی از صحابه و تابعان به اختصار معرفی، و در برخی موارد به شرح حال آنان پرداخته شده است.

در زمینه معرفی و بررسی تفاسیر نیز، گلدزیهر در کتاب "مذاهب التفسیر الاسلامی" ضمن مباحثی مانند تفسیر به مأثور، تفسیر در پرتو عقیده، تفسیر در پرتو تصوف، تفسیر در پرتو فرقه های دینی و تفسیر در پرتو تمدن اسلامی، خصوصیات برخی از تفاسیر مانند جامع البیان طبری، کشف زمخشری، تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی، تفسیر قمی، تفسیر المنار، را مورد بحث و بررسی قرار داده است؛ ولی گذشته از اشکال دسته بندی کتاب، تنها تعداد اندکی از تفاسیر را، آن هم به صورت ناقص و

با خطاهای فاحش، معرفی کرده است. هم‌چنین علی اکبر بابایی در کتاب "مکاتب تفسیری" خود، برخی از مکاتب تفسیری را شناسایی و به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته است.

هم‌چنین مقالاتی متعدد در این زمینه به نگارش درآمده است، از جمله مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن، مجله پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، نوشته مینا شمخی (۱۳۹۱) که در آن به ویژگی‌های ظاهرگرایی در تفسیر قرآن کریم پرداخته شده؛ یا در مقاله: بررسی مکتب تفسیر علمی از دیدگاه مفسران، مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، نوشته اسمر جعفری (۱۳۹۴) به بیان ویژگی‌های مکتب تفسیری علمی قرآن بسنده شده است. یا در مقاله: هرمنوتیک «هرش» و دانش تفسیر، مجله پژوهش‌های قرآنی، نوشته محمد بهرامی (۱۳۷۹)، تنها به تعریف تفسیر از دیدگاه هرش پرداخته شده است. یا در مقاله: نظریه‌های تفسیر متون و مؤلف محوری مفسران مسلمان، مجله قرآن شناخت، نوشته علی اوسط باقری (۱۳۷۸)، به نظریه‌های تفسیری که مفسران مسلمان به آن‌ها پرداخته‌اند، اشاره شده است؛ ولی هنوز پژوهشی جامع که معیارهای کارآمدی یک نظریه تفسیری، و ضرورت آن را بیان دارد به نگارش در نیامده؛ لذا این پژوهش بر آن است تا ضرورت ارایه معیارهای کارآمدی در یک نظریه تفسیری را به صورت انتزاعی و کارآمد، مورد مذاقه قرار دهد، و چالش‌های پیش روی آن را بررسی نماید.

۲-۱. پرسش‌های پژوهش

این پژوهش درصدد پاسخگویی به پرسش‌هایی از این قبیل است:

۱. کارآمدی نظریه در تفسیر قرآن کریم به چه معنا می‌باشد؟
۲. این کارآمدی چه ارتباطی با واقعیت، صدق و کذب دارد؟
۳. کارآمدی نظریه تفسیری بر چه معیارهای مبناشناختی استوار خواهد بود؟

۳-۱. فرضیات پژوهش

این پژوهش به فرضیاتی منجر می‌شود، از جمله:

۱. نظریه تفسیری مجموعه‌ای از دیدگاه‌هایی است که منظومه فکری منظمی برای مفسر ایجاد می‌کند.
۲. کارآمدی نظریه تفسیری نیز به معنای ماندگاری و اثر بخشی این نظریه در مخاطبان است.
۳. معیارهایی چون، آینده‌نگری، فرابخشی و جز آن‌ها می‌تواند به عنوان معیارهای کارآمدی یک نظریه تفسیری محسوب شوند.

۱-۴. روش پژوهش

این تحقیق به شیوه نظریه پردازی، و تحلیلی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه ای درصدد پاسخ به پرسش‌های خود می باشد.

۲. نظریه کارآمد تفسیری

نظریه در لغت به معنای عقیده و فکری است که از دایره دسترس ادراکات عادی خارج باشد (حق شناس، ۱۳۹۶: ۶۷/۲) و در اصطلاح مجموعه‌ای نظام‌مند از اندیشه‌ها و طرح‌هایی است که رواج یافته و طرفدارانی پیدا کرده است (تانکارد، ۱۳۸۷: ۲۹؛ مهدی زاده، ۱۳۸۹: ۱۲-۴۵؛ هاملبرونر، ۱۳۸۶: ۱۴). نظریات علمی با فرضیات علمی تفاوت دارند. فرضیات علمی، برآورد و تخمین حاصل از یک پدیده تجربی آزمایش‌پذیر و محدود هستند؛ اما توضیح جامع و ذهنی‌ارایه نمی‌کنند. در مقابل نظریه علمی توضیحی عمیق از پدیده‌های مشاهده شده و مرتبط که به علت و چرایی آن‌ها می‌پردازد، است (شعاری نژاد، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۵). بنابراین یک نظریه علمی شامل یک یا چند فرضیه است که این فرضیه‌ها توسط آزمایش‌های مکرری پشتیبانی می‌شوند. آنچه یک نظریه را تأیید یا رد می‌کند، فرضیه‌هایی است که از پس آن نظریه تولید شده، و به‌طور مستقیم مورد آزمایش قرار می‌گیرند (دلاور، ۱۳۹۰: ۶۱). تفسیر نیز به معنای علم فهم و بیان معانی نهفته در کلمه‌ها و عبارات آیات و کشف مراد خداوند از هر راه معقول است؛ و شامل رسیدن به معانی تمامی آیات، اعم از محکم و متشابه، ظاهر و باطن، نص و ظاهر و به‌طور کلی دریافت «مرا خداوند» می‌باشد. در واقع هرچه مفسر بتواند با کمک علوم مورد نیاز تفسیر (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۳/۴؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۶۲) و یاری از راه‌های معقول و منطقی در هر نوع تفسیری نقلی، عقلی، عرفانی و دیگر موارد به مراد خداوند نزدیک شود، به تفسیر آیات رسیده است. کارآمد^۱ هم، در لغت مؤثر، کارآ، با کفایت، سودمند (حق شناس، ۱۳۹۶: ۱۹۰/۱)؛ و به معنای تحقق عینی یا توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک نظریه است، به گونه‌ای که اکثریت افراد و گروه‌های قدرتمند معتقد به آن نظریه یا مکتب، آن را عیناً مشاهده کنند. (آقا بخشی، ۱۳۷۹: ۴۴۶؛ سیمور، ۱۳۷۴: ۱۱) کارآمدی، امری نسبی و با توجه به اهداف، امکانات و موانع خاص هر پدیده، متغیر بوده؛ و کارآمدی کل برابر با حاصل جمع جبری کارآمدی‌های مراحل گوناگون است. (فتحعلی، ۱۳۸۳: ۲۲۷) کارآمدی یا ناکارآمدی یک جزء از یک پدیده مرکب، امری مجموعی است. (افشاری

راد، ۱۳۸۹: ۴۴۶؛ کعبی، ۱۳۹۵: ۱) در بیان کارآمدی یک پدیده، باید به تفاوت میان اهداف آن، که بر نظام جهان بینی آن پدیده اثر دارد، توجه داشت (مصباح، ۱۳۸۶: ۳۹؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۳۷؛ آربلاستر، ۱۳۶۷: ۸۱ و ۲۸۱-۲۸۴؛ مرتضوی، ۱۳۷۸: ۱) به عنوان نمونه نظام های الهی که بر پایه جهان بینی دینی قرار دارند، به ارزش های معنوی بیش از ارزش های مادی بها می دهند. (فتحعلی، ۱۳۸۷: ۸۴؛ بهرامی، ۱۳۷۹: ۲۷-۴۳)

به طور کلی فهم نشأت گرفته از نظریه تفسیری، منظومه فکری منظمی برای مفسر ایجاد می کند، و موجب ماندگاری و اثر بخشی این نظریه در مخاطبان، می شود. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۳؛ امین الخولی، بی تا: ۲۱؛ پاکچی، ۱۳۸۷: ۶۸۷/۱۵) در مقام ارزیابی کارآمدی یک پدیده مرکب مانند نظریه تفسیری، باید به کل آن مجموعه توجه داشت، و نمی توان بر اساس کارآمدی یا ناکارآمدی یک جزء، آن پدیده را کارآمد یا ناکارآمد دانست.

۳. معیار های تولید یک نظریه کارآمد در دانش های دیگر

بیان کارآمدی یک نظریه تفسیری، و گردآوری و مذاقه در معیارهای آن، یک تألیف صرف نیست؛ بلکه به دلیل نداشتن پیشینه و البته بومی نشدن در حوزه تفسیر، لازم است برخی معیارها از دانش های دیگر که امکان حضور در دانش تفسیر را دارند، وام گرفت و آن ها را گاه ترقیق، و گاه تدقیق کرد تا امکان معرفی معیاری برای کارآمدی یک نظریه تفسیری، به صورت اجتهادی و نه تقلیدی، فراهم گردد. دانش هایی که نخست، مبادی شان از شفافیت برخوردار باشند و مبانی آن ها نیز از یک جامعیت حداکثری بهره برند؛ و دوم، دارای انسجام معرفتی و ساختاری باشند، که توان و ظرفیت تولید نظریه بیش تری را دارا گردند. نظریه تفسیری، به لحاظ شیوه اکتسابی آن، به دو گونه اجتهادی و تقلیدی تقسیم می شود. اجتهادی بودن یک نظریه تفسیری، بر خلاف نظریه تفسیری تقلیدی؛ یعنی مفسر با انجام تحقیقاتی شخصاً به نظریه ای دست یابد. مفسرانی که تفسیری منسجم و روشمند ندارند، ممکن است دارای نظریه اجتهادی باشند؛ اما این نظریه اجتهادی آنان سامانمند، همگن و متوازن نیست. بر مفسر لازم است نتایج تحقیقاتش را بر اساس معیارهایی کارآمد سامان داده، و از تقلید معیارهای نظریات تفسیری دیگران و یا معیارهای سایر علوم، بدون تحقیق و تفحص، خودداری کند. برای داوری در مورد امکان و عدم امکان توان تولید و ارایه نظریات یک دانش، در نظریات تفسیری قرآن، به بررسی برخی از این دانش ها اشاره می کنیم:

۳-۱. دانش فقه

دانش فقه از جمله دانش‌هایی است که به کمک علوم مختلفی چون: اصول، رجال، داریه، حدیث شناسی، و جز آن‌ها فی الجمله دارای مبادی شفاف و مبانی حداکثری بوده، و از انسجام نسبی معرفتی و ساختاری برخوردار می‌باشد؛ لذا می‌توان ادعا کرد این دانش ظرفیت تولید نظریه‌ها را دارد. برخی از نظریات فقهی، مانند مالکیت، عقود، شرط، عرف، و دیگر موارد لزوماً از مسایل فقهی نیستند، گرچه حجم نظریه‌های فقهی را کاهش می‌دهند، و طرح نظریه‌ها را روشن‌تر می‌کنند و سبب عدم پذیرش هر ادعایی به عنوان نظریه خواهند شد (جمعه محمد، ۱۴۲۲ق: ۳۳۴؛ شفیعی، ۱۳۹۵: ۲۰۴) نظریه فقهی دارای معیارهای کارآمدی چون انسجام و هدفمندی، تعمیم‌پذیری و فراگیری، شرح دهنده پدیده‌ها و داده‌های مربوط در شبکه‌ای علی و معلولی، قابلیت صدق و کذب، و تغییر و دگرگونی در ابواب و مسایل مختلف فقهی (سید باقری، ۱۳۸۸، ۵)، و سایر معیارهایی که در ابواب مختلف فقه، به ویژه ابوابی که با رهاوردهای بشری هم‌سوئی بیش‌تر دارند و بر عرفیات و سیره‌های عقلایی استوار هستند، - که در فقه از آن‌ها به امضائیات تعبیر می‌شود- بیش‌تر قابل دستیابی هستند. (شفیعی، ۱۳۹۷: ۱۱)

۳-۲. علوم اجتماعی

دانش دیگری که بررسی معیارها و نظریات آن می‌تواند در ارایه نظریه کارآمد تفسیری راهگشا و مؤثر باشد، علوم اجتماعی است. نظریه در علوم اجتماعی طرح مواضع نسبتاً منسجم و مبتنی بر معیارهای مشخص در باب حیات اجتماعی و جامعه است. این معیارها شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، روش‌شناختی، و نیز معیارهای مربوط به ماهیت جامعه، می‌باشد. ارزش‌شناسی حاکم بر نظریات اجتماعی، نظریه پرداز اجتماعی را، به سمت ارایه طرحی برای کل جامعه یا بخشی از آن هدایت می‌کند (دیویس، ۱۳۸۷: ۳۹). نظریه‌های علوم اجتماعی قصد طراحی جهان اجتماعی ایده آل را دارند، به آن‌چه هست اکتفا نکرده، و از آن‌چه باید باشد سخن می‌گویند. مسلم است که نظریه اجتماعی هرگز نمی‌تواند صرفاً ذهنی و شهودی باشد و جنبه عملی در آن ملحوظ نشود، بلکه باید برای عملی ساختن اهداف خود توانایی‌ها و لیاقت‌های موجود در جامعه معاصر را به حساب آورد (مارکوز، ۱۳۸۸: ۳۱). لازم به ذکر است نظریه اجتماعی دینی و غیر دینی تفاوت‌هایی چون مؤلفه استعلایی نظریه اجتماعی دینی، که رنگ فرا تجربی یا فوق طبیعی خود را به عناصر دیگر آن می‌زند (محدثی، ۱۳۹۰: ۸۶-۱۱۲)، با یکدیگر دارند.

۳-۳. جامعه شناسی

دانشی دیگر که شناخت معیارهای و نظریات آن می‌تواند در اراییه نظریه کارآمد تفسیری مؤثر باشد، جامعه شناسی است. در نظریات جامعه شناسی، قواعدی که حاکم بر پدیده های اجتماعی است، کشف و صورت بندی شده، خالی از ابهام و ابطال پذیر و آزمون پذیر می باشد. این دانش فرضیه های پژوهشی مشخصی را عرضه نموده تا حد ممکن روند تحول امور را پیش بینی می کند، و همه این معیارها را از نوعی صورت بندی منطقی و فارغ از ارزش اخذ می نماید (دیویس، ۱۳۸۷: ۹). نظریه جامعه شناسی داعیه وفاداری به ارزش های حاکم بر علم را دارد، و از حد دستیابی به دانشی برای پیش بینی پدیده های اجتماعی و ایجاد تغییرات محدود فراتر نمی رود (Johnson, 2008: 12). جامعه شناسی اغلب به عنوان دانشی محافظه کار و توجیه کننده وضع موجود مشهور است. به همین دلیل حوزه های معرفتی گوناگون چون نظریه انتقادی، فمینیسم، و مطالعات فرهنگی - که بر عنصر نقد جامعه تأکیدی ویژه دارند - اغلب راه خود را با نقد جامعه شناسی به مثابه معرفتی وابسته به شرایط موجود آغاز کرده اند. (اباذری، ۱۳۸۹: ۳۵۴)

۴. رابطه کارآمدی با صدق و کذب

رابطه کارآمدی با صدق و کذب، و تطبیق آن با واقعیت و حقیقت، از جمله اموری است که میزان کارآمدی یک نظر یا عمل، با توجه به آن مورد سنجش قرار می گیرد. اهمیت این مسئله به گونه ای است که مورد توجه مکاتبی چون پراگماتیسم و فانکشنالیسم ها قرار گرفته است.

۴-۱. مکتب پراگماتیسم^۱

کلمه پراگماتیسم به معنای عمل یا نظری است که از دیدگاه انسان، خوب باشد. این تفکر مدعی است میان عقیده و عمل، رابطه ایجاد کرده و بسط مفهوم ذهنی را با کارآمدی رفتار، معنا می بخشد (Connolly, 1989: 7/427) به نظر پراگماتیست ها، اگر عقیده ای به نتیجه خوب و کارآمد برای انسان بیانجامد، باید آن را صادق و حقیقی قلمداد کرد و اگر نه کاذب خواهد بود، زیرا حقیقت چیزی نیست که مستقل و مجرد از انسان وجود داشته باشد. به این ترتیب، معنای صدق قضیه در پراگماتیسم تغییر می یابد، و یک فکر یا عقیده تا وقتی که فقط عقیده است، به خودی خود نه صحیح است و نه غلط؛ بلکه فقط در جریان آزمایش و کاربست عملی و نتایجی که از آن حاصل می شود، صادق یا

1. Pragmatism

کاذب، یا کارآمد و غیر کارآمد خواهد بود، مثلاً دین از نظر فلسفه مدرن جای بحث ندارد چون عملی نیست؛ اما مکتب پراگماتیسم آن را با توجه به کاربردش که کار آمدی و فوایدی هم برای بشر دارد (اخلاقی، اجتماعی و جز آن) می‌پذیرد (Peirce, 1931: 8/33) کار آمدی حقیقت چیزی، ساکن و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه با گذشت زمان، توسعه و تحول می‌یابد. آنچه در حال حاضر صادق می‌باشد، ممکن است در آینده صادق نباشد؛ زیرا در آینده، افکار و نظریاتی دیگر بر حسب شرایط و اوضاع جدید، صادق و حقیقی می‌شوند و متداول می‌گردند؛ یعنی تمام امور تابع نتایج هستند. (James, 1995: 433)، و ما هیچ زمان به کار آمدی و حقیقت مطلق نخواهیم رسید. زیرا علم، مسایل و مشکلات ما همیشه در حال تغییر می‌باشد و در هر مرحله، کار آمدی و حقیقت، آن چیزی خواهد بود که ما را قادر سازد تا به نحو رضایت‌بخش، مسایل و مشکلات جاری آن زمان را بررسی و حل نماییم. (طلوعی، ۱۳۷۷: ۴) از دیدگاه محققین این مکتب هر چیزی که برای کسی در زمانی خاص صادق و حقیقت است، امکان دارد برای کسی دیگر در همان زمان صادق و حقیقت نباشد (آذرننگ، ۱۳۹۰: ۵۷) در بیان نقدهای وارد بر کارآمدی و صدق در مکتب پراگماتیسم، باید گفت: آنچه این مکتب در تعریف صدق و ارزیابی گزاره‌ها و معرفت‌ها برگزیده، توان اثبات مدعای خود را نیز ندارد. این که همه امور بر اساس فایده و نتیجه عینی - عملی سنجیده شود، به صورت موجه جزئی پذیرفتنی است؛ اما تعیین کارآمدی، کارکرد و فایده به عنوان ملاک صدق و میزان سنجش و ارزش گذاری قضایا با چالش‌هایی چون تعارض حقیقت با فایده عملی، به صورت‌های گوناگون و مکرر در طول زندگی، از جمله آن‌ها می‌باشد. (پناهی آزاد، ۱۳۹۲: ۸۸)

۴-۲. مکتب کارکردگرایی^۱

کارکردگرایی یا فانکشنالیسم، به معنای نتیجه، اثر و کارآمدی است که در منطق کارکردگرایی، اثر یا پیامد یک پدیده در ثبات، بقا و انسجام نظام اجتماعی خواهد داشت. (توسلی، ۱۳۷۶: ۲۱۷؛ مالدینوفسکی، ۱۳۷۹: ۱۹۵) در مکتب فانکشنالیسم، به دلیل محوریت فایده‌مندی و تلاش در جهت نیل به سود حداکثری، فایده تنها معیار عینی برای تشخیص حق از باطل، صدق از کذب، کارآمدی از ناکارآمدی شمرده می‌شود. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۸۵/۸) از این رو در بعد هستی‌شناسی، هستی‌های فرامادی را نادیده می‌انگارد و علاوه بر آن، هستی جامعه را نیز به هستی مادی تقلیل می‌دهد، و

جایگاهی برای مسایل فرا مادی قایل نیست. در بعد انسان‌شناختی، با نادیده گرفتن فطرت، اختیار و اتخاذ نگاه بدبینانه نسبت به انسان، نتوانسته میان اصالت دادن به انسان و پذیرفتن جامعه به عنوان یک هستی فرا فردی جمع نماید. در بعد معرفت‌شناختی، نقش معرفت بخشی عقل و وحی را نادیده انگاشته و ابزار معرفت را به حس تقلیل داده است. در بعد روش‌شناختی نیز، این نظریه علاوه بر آن که منابع معرفتی غیر از حس را نادیده انگاشته، ابعاد و خواسته‌های غیرمادی انسان را نیز به خواسته‌ها و ابعاد مادی او تقلیل داده است (ریتزر، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۲؛ کوزر، ۱۳۸۰: ۲۰۲). در نتیجه، این نظریه با تأکید بر سودمندی یک پدیده و عمل انسانی، نسبت‌گرایی، معیارهای ماورایی در ارزشیابی اشیا را نفی می‌کند، و با تضعیف ارزش‌های دینی و اخلاقی و تفکیک میان اخلاق و قدرت، کارآمدی را در این امور منحصر دانسته است و توجهی به مسایل دینی و فرامادی ندارد.

اگرچه کارآمدی مورد نظر امثال این مکاتب- به شکل گسترده- با ابتدایی‌ترین مسایل دینی و اسلامی ما سازگاری ندارد، اما کارآمدی و مبانی صدق و کذب، به معنای محوریت داشتن سود و فایده‌مندی حداکثری در امور مختلف، از جمله در نظریه تفسیری، موجب کارآیی و پایداری نظریات خواهد شد.

۵. معیارهای مبنا شناخت نظریه تفسیری

معرفی و شناخت معیارهای کارآمدی یک نظریه تفسیری مبتنی بر مبانی است که سمت و سوی موضع‌گیری‌های بعدی مفسر بر اساس آن‌ها شکل خواهد گرفت. و مهم‌ترین آن‌ها از این‌ها قرار می‌باشند:

۵-۱. انسجام، پیوستگی و عدم خود شکنی نظریه

انسجام، مشخصه‌ای ظاهری و صوری از متن است که به واسطه عناصر صریح زبانی و متنی مانند عناصر واژگانی، حروف ربط، و فرآیندهای دستوری نشانه‌گذاری می‌شود. (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۹: ۹-۳۹) معیار پیوستگی نیز در مرحله درونی قرار دارد، به گونه‌ای که بازتاب ذهنی خواننده از متن بوده، و عمدتاً متکی به تفسیر پیام‌های زبانی از سوی خواننده است؛ یعنی خواننده یا شنونده متن، تلاش می‌کند حتی اگر ابزار انسجام بخشی آشکاری در آن به کار نرفته باشد، زنجیره‌ای از جملات یک متن را مجموعه‌ای پیوسته فرض کند؛ بنابراین می‌توان استدلال کرد که لازم نیست یک متن پیوسته یک متن منسجم باشد. عکس این قضیه نیز صادق است؛ زیرا حفظ اتصال منطقی جملات کنار هم و متوالی با یکدیگر، لزوماً ارتباط مفهومی و موضوعی متن در سطح کلان را حفظ نخواهد کرد. (Yule, 1983: 43) به منظور

سنجش انسجام کارآمد یک نظریه - که ناشی از انسجام عناصر نظام زبان است - پنج نوع ابزار انسجام بخشی قابل تصور است، که می‌توان آن‌ها را در ذیل سه مقوله کلان طبقه‌بندی کرد (Halliday, 1976: 89): انسجام دستوری، انسجام واژگانی، و انسجام ربطی. انسجام دستوری زمانی رخ می‌دهد که خواننده یا شنونده بخواهد هویت آن‌چه درباره آن گفتگو می‌شود، به واسطه ارجاع دادن، جایگزینی یا جانشینی، و حذف عبارات و واژگان بیان نماید (Ibid, 89). مقوله انسجام واژگانی در یک نظریه نیز ابزاری غیر دستوری است که به واسطه گزینش و به کارگیری واژه‌های زبانی متعدد حاصل می‌شود. مقوله حروف ربط هم، تقریباً مرز میان انسجام دستوری و واژگانی قرار دارد، و به واسطه استفاده از حروف ربط حاصل می‌شود. (Ibid, 239)

از سوی دیگر برخی از گزاره‌ها، دارای بن بست‌های خودشکن، تناقض آمیز و محتمل‌الوجهین (صدق و کذب هم زمان) هستند. این گزاره‌ها یا در ساختار منطقی، و یا در عرصه عمل، نوعی ناسازگاری به همراه دارند که به خود شکن، و ناسازگاری درونی، و یا خود متناقض معروف هستند. خودشکن بودن، پارادوکس، یا متناقض‌نما به هر گزاره یا نتیجه‌ای گفته می‌شود که با گزاره‌های قبلی گفته شده در همان نظریه یا دستگاه نظری، یا با یکی از باورهای قوی پیش‌زمینه، شهود عقلی یا باور عمومی در تناقض باشد. خود شکن بودن و تناقض پیام‌ها در یک نظریه، به عنوان ضعف جدی برای آن نظریه محسوب می‌شود و آن را بی‌اعتبار می‌کند (سوزان، ۱۳۸۲: ۱۹). عدم تناقض در فهم‌پذیری قرآن و دستیابی به محتوای آیات آن از طرق صحیح، زمانی حاصل می‌شود که فهم آیات الهی به دور از هرگونه آفت به بار نشیند و در مسیر خویش دچار هیچ‌گونه تضاد و تناقضی نشود؛ زیرا قرآن کریم علاوه بر آن که در مدت بیست و سه سال به تدریج و بر طبق احتیاجات و نیازمندی‌های تربیتی مردم در شرایط کاملاً مختلف نازل شده، کتابی است که درباره موضوعات متنوع سخن می‌گوید؛ اما در سراسر آیات قرآن از نظر مفاهیم و معانی آن هیچ‌گونه تناقضی مشاهده نمی‌شود؛ چرا که از یک منبع ما فوق بشری سرچشمه می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۶۳۲/۱). عدم تناقض در آیات قرآن را می‌توان در فصاحت، بلاغت، نظم و معارف آن دانست. از این رو آیات الهی دارای سازگاری درونی و نظامی هماهنگ، در دو محور اساسی اهداف و معانی خود بوده، و از تناقض درونی به دور است. (معرفت، ۱۴۱۵ق: ۳۵۷/۱) این اصل بر آمده از نگاهی برون دینی به آیات، و تجزیه و تحلیل مبانی عقلانی این مسئله در ارایه نظریه تفسیری است. بسیاری از آیات قرآن کریم به تناسب، هماهنگی کامل و نفسی هرگونه ناسازگاری، نداشتن هرگونه کجی، انحراف در متن این کتاب حکیم، اشاره دارد. خداوند متعال

می فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۹)؛ «آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتند.» «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ...» (زمر/۲۸)؛ «قرآنی عربی، بی هیچ کژی...» اگر این کتاب از ناحیه غیر خدا می بود مردم در آن ناسازگاری بسیاری می یافتند. بر مفسر قرآن کریم لازم است که با در نظر داشتن این معیار کارآمد انسجام و تناسب درونی، عدم خود شکنی و تناقض، به کشف و تولید نظریات تفسیری بپردازد.

۲-۵. مؤلف محوری در راستای دلالت متن

در رویکرد مؤلف محوری در راستای دلالت متن، اساس معنای متن، وابسته به مؤلف آن است (احمدی، ۱۳۷۸: ۵۹۱-۵۹۴)؛ و در کشف مراد جدی متن، تنها راه مطمئن و معتبر، توجه به مؤلف و دلالت زبانی متن است. بنابراین این مسئله می تواند مبنای معیارهای کارآمد نظریات تفسیری به شمار آید که عدم توجه به آن موجب تفسیر به رأی یا انحراف از مراد مؤلف خواهد شد. معیار مؤلف محوری در چهارچوب دلالت متن، از معیارهای نظریه کارآمد تفسیری قرآن کریم، در قالب گزاره های زیر قابل تبیین است:

الف. غرض اصلی در تفسیر قرآن، درک قصد و مراد جدی خداوند است؛

ب. قرآن منقطع از مؤلفش نیست و خداوند همواره در آن حضور دارد، هرچند زبان انسانی را در انتقال آن انتخاب کرده، ولی بشری بودن زبان قرآن نباید دستاویز هم ذات پنداری مفسر با مؤلف قرار گیرد؛ بلکه در انتقال مراد الهی باید از هرگونه تحمیل رأی، دخالت دادن ذهنیت و پیش فرض در فرآیند تفسیر خودداری شود (اوسط باقری، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۱). ساز و کار قرآنی ارجاع متشابهات به محکمت، تأکید بر کشف مراد جدی در تعریف دانش تفسیر، تصحیح خطاهای تفسیری افراد از سوی اهل بیت علیهم السلام، در بیان عوامل ثابت نیازمندی قرآن به تفسیر شواهدی بر مبنای عقلی، معیار کارآمد نظریه تفسیری مؤلف محوری مفسران می باشد. (راد، ۱۳۹۰: ۵۹)

۳-۵. آینده نگری

آینده نگری^۱ نظریه نظام مندی است که می کوشد کم و کیف تغییرات یا عدم تغییرات کنونی، و تأثیر آن‌ها را، در به وجود آوردن واقعیت های آینده ترسیم نماید؛ و بر آن است تا منبع، الگوها، علل

ثبات و تغییرات را برای تقویت پیش بینی و ترسیم آینده های جایگزین مورد تحلیل قرار دهد (نیل فروشان، بی تا: ۷۲)، گزینه های احتمالی فراروی ما چه خواهند بود و آینده یا آینده های مطلوب کدام هستند (Bell, 1996: 86). آینده نگری با بهره گیری از طیفی وسیع از روش ها به جای تصور "فقط یک آینده"، به گمانه زنی های سیستماتیک و خردورزانه، در مورد نه فقط "یک آینده"، بلکه "چندین آینده متصور" مبادرت می ورزد (هنری، ۱۳۹۰: ۹) تدبیر و آینده نگری، می تواند به عنوان یک چشم انداز و نقشه راه نسبت به آنچه فرد پیش رو دارد، راه او را تسهیل کند (همان، ۲۸). از آن جا که دین اسلام، آخرین دین و نیز کامل ترین و جامع ترین ادیان آسمانی به شمار می آید، باید پاسخگوی همه مشکلات و دغدغه های بشری باشد، و حتی بتواند برخی از این نیازها و مشکلات را پیش بینی کند. اسلام و قرآن کریم در جایگاه تنها مقولاتی که میان انسان و ماورا، ارتباط برقرار می کنند، می توانند به این نیازها پاسخ دهند، و انسان ها را به آینده امیدوار کنند (مسلمی زاده، ۱۳۸۴: ۴۷). خداوند متعال در قرآن کریم این معیار را مدنظر داشته، می فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/۵۳)؛ «به زودی نشانه های خود را در افق ها [ی گوناگون] و در دل هایشان به ایشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟» در این آیه وجود نکاتی فراوان را در عالم خلقت برای شناخت حق، حقیقت و حاکمیت الهی گوشزد می نماید؛ اما شرط شناخت همه آن ها در زمان حال امکان پذیر نبوده، بلکه به آرامی و در آینده می توان به آن دست یافت. رسیدن به آینده ای مطمئن در بستر زمان، نهفته است و آن نیز در شرایط خاص و با برنامه ای مدون امکان پذیر می باشد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حشر/۱۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا پروا دارید؛ و هر کسی باید بنگرد که برای فردا [ی خود] از پیش چه فرستاده است؛ و [باز] از خدا بترسید. در حقیقت، خدا به آنچه می کنید آگاه است.» هر فرد در تصمیم گیری هایش باید نتایجی که در آینده ثمر خواهد داد را در نظر گیرد، و در تصمیم سازی های خود مراحل مختلف آن را رعایت نموده تا نتیجه ای مفید را کسب نماید. در روایات نیز توجهی ویژه به آینده نگری شده است. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «رَأَيْتَ فِي يَوْمِهِ غَدَهُ وَنَظَرَ قُدَمَاءَ أَمَامَهُ» «امروز رعایت زندگی فردا کرده، و هم اکنون آینده خود را دیده است.» و نیز فرمودند: «الْمُؤْمِنُونَ هُمُ الَّذِينَ عَرَفُوا مَا أَمَامَهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۷۵)؛ «مؤمنان کسانی هستند که آینده را می شناسند (آینده نگری دارند).» از آموزه های دینی چنین استنباط می گردد که رویدادهای عالم، برخی

قطعی و برخی غیرقطعی است؛ و سنت‌های الهی براساس قانون علیت، اسباب و مسببات بر آن رویدادها حاکمیت دارد. با توجه به آن که آینده نگری را، می‌توان به عنوان یکی از معیارهای کارآمدی یک نظریه تفسیری نیز بر شمرده، رعایت نکات زیر برای مفسر با توجه به این امور لازم به نظر می‌رسد:

۱. **عدم قطعیت آینده:** علاوه بر آن که تأکید به آینده‌نگری، موجب دقت، برنامه‌ریزی و فراهم آوردن مقدمات آن می‌شود، اما نباید آینده را به صورت قطعی بیان کرد، بلکه در کنار تلاش آدمی برای رسیدن به آینده‌ای بهتر، استمداد از خداوند ضروری می‌باشد: «يُمَحُّوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۳۹)؛ «خدا آن‌چه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند، و اصل کتاب نزد اوست.» امام باقر (ع) می‌فرماید: «قسمتی از حوادث حتمی است که به طور قطع تحقق می‌پذیرند، و قسمت دیگر مشروط به شرایطی در نزد خداوند است، که هر کدام را صلاح بداند، مقدم می‌دارد و هر کدام را اراده نماید محو یا اثبات می‌نماید.» (کلینی، ۱۳۶۹: ۱۴۶/۱-۱۴۷)

۲. **اراده انسان در سازندگی آینده:** این ویژگی خاص انسان است که می‌تواند با اراده آینده خود را بسازد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۱)؛ «خداوند سرنوشت هیچ قومی را دگرگون نمی‌سازد تا خود این سرنوشت را تغییر دهند» این آیه تأکیدی بر آزادی عمل و اراده انسان در دنیا است.

۳. **امید در فرهنگ اسلامی:** در آموزه‌های قرآنی یکی از رموز بقا حیات طیبه، امید به آینده‌ای روشن است.

۴. **وعده الهی در آینده نگری:** «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص/۵)؛ «و خواستیم بر کسانی که در زمین فرو دست شده بودند، منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم، و ایشان را وارث [زمین] کنیم.» مشاهده می‌گردد که حکومت نهایی در آینده نگری قدسی نیز جریان دارد که شکل‌گیری حکومت عدل بر کره زمین خواهد.

۵. **سنت‌های الهی در آینده پژوهی:** سنت‌های الهی؛ یعنی روش‌هایی که خداوند امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند. این سنت‌ها تبدیل و تغییر نخواهد یافت: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر/۴۳)؛ «و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت.» از جمله این سنت‌ها، هدایت و ضلالت، سنت خداوند در ناسپاسی نعمت‌ها و تغییر آن، سنت خدا در تدافع و درگیری میان حق و باطل، سنت الهی در نابودی و هلاکت ستمگران، سنت الهی در ابتلا و آزمایش، سنت‌های خداوند در امدادهای الهی، و جز این موارد به شمار می‌روند.

۶. گذشته چراغ راه آینده نگری: نگاه به آینده نیازمند بسترهایی چون مطالعه گذشته است تا با بصیرت کامل و واقع بینانه آینده تصمیم‌سازی صورت گیرد. «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ» (روم/۴۲)؛ «بگو: در زمین بگردید و بنگرید فرجام کسانی که پیش‌تر بوده [و] بیش‌ترشان مشرک بودند، چگونه بوده است.»

مفسر با در نظر داشتن این معیار کارآمد در نظریات تفسیری خود، می‌تواند آیات الهی را با اکمال و جامعیتی بیش‌تر تفسیر نماید، به گونه‌ای که قرآن همیشه کتاب هدایت و برنامه زندگی افراد، با توجه به پیشرفت و پیچیدگی جوامع بشری، باشد.

۵-۴. تعمیم‌پذیری و فرابخش بودن

تعمیم در لغت یک اصل، گزاره یا ایده‌ای است که کاربرد عمومی داشته باشد. واژه تعمیم‌پذیری دارای کاربرد روزمره است، و هدف آن دستیابی به بینش‌هایی درباره فرایندهای اجتماعی، آموزشی، خانوادگی، و جز این موارد نیز فعالیت‌هایی است که در درون یک مکان یا زمینه خاص صورت می‌گیرد. (Connolly, 1998: 12-13; Payne, 2005, 206)

تعمیم‌پذیری معیاری است که بر مبنای شباهت صورت می‌گیرد؛ شباهتی که با دیگر افراد، محیط‌ها، زمان‌ها و زمینه‌ها وجود دارد؛ یعنی آنچه در یک مکان یا زمان صادق است، بر زمان و مکان دیگری هم صدق کند. این امر به آن معنا نیست که گزاره‌های مختلف، در دوره طولانی یا فرهنگ‌های گوناگون تعمیم یابد. بلکه باید بر اساس مواردی خاص که موجود است، دست به استنتاج زند، تا ویژگی‌های مختلف را درک نمود. (Stake, 1997: 27; Samling, 2003: 52-67) در این فرایند تلاش می‌شود با استنتاج یافته‌های کلی، آن‌ها را به وضعیت‌های آینده تعمیم داد، و یافته‌های کلی را با یافته‌های کلی که قبلاً ارایه شده است، پیوند زد و به یک شبکه از گزاره‌ها؛ یعنی یک نظریه دست یافت. (Marrying, 2007: 1-3) نظریه تفسیری بر مبنای تعمیم دادن معارف قرآن کریم در تمامی دوران‌ها و اعصار، و شمول و فراگیری پیام آن به همه شئون زندگی بشر، با هدف هدایت انسان صورت می‌پذیرد. در برخی از آیات قرآن، به تعمیم‌پذیری و فرابخشی پیام آن بودن اشاره دارد: «هُدًى لِلنَّاسِ» و ... حاکی از آن هستند که قرآن مخصوص زمان خاصی نیست. (مودب،

۱۳۹۳: ۱۸۵-۱۹۵)

هم چنین فرابخش بودن یک نظریه به مفاهیم و معانی اطلاق می گردد که دایره آن‌ها گسترده، و شمول همه جانبه و جهانی داشته باشد؛ و یا قوانین، دستورات و برنامه هایی است که به لحاظ جامعیت و کمال امکان اجرا شدن آن در تمام مناطق گیتی، و در میان همه انسان‌ها را با هر عقیده، مرام و هر سطح دانش و بینش، دارا باشد؛ و می تواند زمینه رشد و تعالی انسان‌ها را فراهم سازد. به گونه ای که اگر بشر به آن قوانین و برنامه عمل کند، سعادت جاودان خواهد یافت. از همین رو، تمام اقشار از هر جنس، نژاد، سن و مسلک را مخاطب خویش قرار می دهد، و جهانشمولی و فراگیری، نسبت به همه اعصار، مکان ها، و افراد داشته باشد. (شجاع رضوی، ۱۳۸۶: ۱۷-۲۳)

فرابخشی و جهان شمولی دین اسلام، قابلیت آن را دارد که تمام آحاد جامعه بشری، با هر رنگ، نژاد، سلیقه و سطح دانش و خرد را به سعادت برساند؛ گذشت زمان و نیز تغییر محیط جغرافیایی احکام و دستورهای آن را کهنه و بی مصرف نمی کند، بلکه با افزایش دانش و خرد بشری عمق ارزش آن بیش تر مشهود خواهد شد. مشروط بر آن که جامعه بشری به این قانون جامع الهی چنگ بزند و به آن عمل نماید. بشارت‌های مؤکد و مکرر قرآن مبنی بر تحقق حتمی و قطعی اهداف فرابخش و جهان شمول خداوند در قرآن، تکامل و تعالی غایی انسان در زمین، نظریه فرا بخشی آیات قرآن را تشکیل می دهد؛ یعنی عمل به دستورها و تعالیم این دین، هم عرب جاهلی در عصر بعثت را می تواند به سعادت برساند، و هم انسان قرن بیستم و بیست و یکم را که در عصر ارتباطات و دهکده جهانی به سر می برد و توانسته به بخشی از کرات دیگر هم دسترسی پیدا کند.

نتیجه‌گیری

از آغاز نزول قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی که تعالیم دین خاتم را به طور کامل و جامع در بر دارد، مفسران درصدد فهم و کشف مراد خداوند بوده‌اند، به گونه‌ای که گسترش تفسیر قرآن، نظریات و مکاتب تفسیری را پدید آمد. با گذر زمان نیز، نظریات تفسیری جدیدی محتمل است پدید آید. یافته‌های پژوهشی مقاله حاضر را این گونه می‌توان برشمرد:

۱. ملاک برای فهم متن وحی، فهم مقصود خود فرستنده و ابلاغ‌کننده وحی است؛ اما این فهم در آیینۀ فهم‌ها و نظریات مفسرین و انتظاراتی که آنان از دین دارند، انعکاس می‌یابد. از این رو داشتن معیار و نقشه راه در نظریات تفسیری، موجب عدم تحدید فهم‌های تفسیری، و گسترش کمی و کیفی فهم کتاب الهی می‌گردد؛

۲. لازم است مبانی صدق و کذب، و تطبیق نظریه‌های تفسیری با کارآمدی - به دور از سلايق شخصی و جوامع مختلف - بوده، و با مبانی دینی و اسلامی سازگاری داشته باشد؛

۳. معیارهای مبناشناختی چون انسجام و پیوستگی و عدم خودشکنی، آینده‌نگری، مؤلف محوری در چهارچوب دلالت متن، تعمیم‌پذیری و فرابخش بودن، باعث کارآمدی آن‌ها گشته، مانا و استواری آن‌ها را به دنبال خواهد داشت.

تحلیل جوانب گوناگون معیارهای کارآمدی، در نظریات تفسیری، موجب تحولی عظیم در در عرصه تفسیر را نمایان می‌سازد. به ویژه هنگامی که هیچ پژوهشی در این عرصه تولید نشده باشد.

منابع و مآخذ

۱. ابادزی، یوسفعلی (۱۳۸۹)، *مسائل علوم اجتماعی در ایران*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۸)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۳. آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۰)، *باب آشنایی با ریچارد رورتی*، تهران: انتشارات جهان کتاب.
۴. آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷)، *لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز نشر.
۵. افشاری راد، مینو، علی اکبر آقابخشی (۱۳۸۹)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: چاپار.
۶. آقابخشی، علی (۱۳۷۹)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: انتشارات چاپار.
۷. امین الخولی (بی تا)، *التفسیر نشأته تدرجه تطوره*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۸. اوسط باقری، علی (۱۳۷۸)، «نظریه های تفسیر متون و مؤلف محوری مفسران مسلمان»، *قرآن شناخت*، سال اول، شماره ۲، صص ۶۰-۱۰۱.
۹. بهرامی، محمد (۱۳۷۹)، «هرمنوتیک «هرش» و دانش تفسیر»، *پژوهش های قرآنی*، شماره های ۲۱ و ۲۲، صص ۱۳۰-۱۷۷.
۱۰. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. پناهی آزاد، حسن، و ولی محمد احمدوند (۱۳۹۲)، «تبیین و نقد پراگماتیسم»، *فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی*، قم: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، دوره ۲۲، شماره ۸۸، صص ۵۰-۸۸.
۱۲. تانکار، جیمز (۱۳۸۷)، *نظریه های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، تهران: سمت.
۱۳. توسلی، غلام عباس (۱۳۷۶)، *نظریه های جامعه شناسی*، تهران: سمت.
۱۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، *در آمدی بر مبانی اندیشه اسلامی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. حق شناس، محمدعلی (۱۳۹۶)، *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی - فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۶. دشتی، محمد (۱۳۷۹)، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران: مشهور.
۱۷. دلاور، علی (۱۳۹۰)، *روش تحقیق در روان شناسی و علوم تربیتی*، تهران: نشر ویرایش.
۱۸. دیوید، هنری (۱۳۹۰)، *مفاهیم و روش های آینده پژوهی*، ترجمه مسعود منزوی، تهران: مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری های دفاعی.
۱۹. دیویس، چالز (۱۳۸۷)، *متأله انتقادی: جستارهایی در الهیات اجتماعی*، ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی، تهران: یادآوران.

۲۰. راد، علی (۱۳۹۰)، *مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن: با رویکرد نقادانه به آرای ذهبی، عسّال و رومی*، چاپ اول، تهران: سخن.
۲۱. ریتزر، جورج (۱۳۸۰)، *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۲۲. سید باقری، سید کاظم (۱۳۸۸)، «اجتهاد و بسترهای نظریه پردازی در فقه سیاسی شیعه در دوران معاصر»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۱۶، صص ۱۳۹-۱۷۰.
۲۳. سیمور، لیپست (۱۳۷۴)، «مشروعیت و کارآمدی»، ترجمه رضا زبیب، *فرهنگ توسعه*، سال چهارم، شماره ۱۸، صص ۱۰-۱۸.
۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالفکر.
۲۵. شجاع رضوی، سعیده (۱۳۸۶)، «جنسیت و شمول معنایی»، *فصلنامه پازنده*، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۰-۱۷.
۲۶. شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم رفتاری*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۷. شفیعی، علی (۱۳۷۹)، «درآمدی بر نظریه در فقه (مفهوم شناسی و ظرفیت شناسی)»، *فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی اصولی*، سال چهارم، شماره ۱۱، صص ۷-۲۹.
۲۸. _____ (۱۳۹۵)، *گفتگوهای نظریه پردازی در فقه و اصول*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳)، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. فتحعلی، محمود (۱۳۸۷)، *مبانی اندیشه اسلامی: درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۲. فولادوند، محمد مهدی (۱۳۹۵) *ترجمه قرآن کریم*، تهران: پیام عدالت.
۳۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سروش.
۳۴. کعبی، عباس (۱۳۹۵)، *تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ مبتنی بر اصول قانون اساسی*، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، *اصول الکافی*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۳۶. کوزر، لوئیس (۱۳۸۰)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۷. گولد، ویلیام (۱۳۷۶)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، جمعی از مترجمان، تهران: مازیار.
۳۸. لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۷۹)، *درآمدی به سخن کاوی*، مجله زبانشناسی، سال نهم، شماره اول، صص ۴-۲۴.
۳۹. مارکوز، هربرت (۱۳۸۸)، *انسان تک ساحتی*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۰. مالیونوفسکی، برونیسلا (۱۳۷۹)، *نظریه علمی درباره فرهنگ*، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، تهران: گام نو.
۴۱. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک: کتاب و سنت*، تهران: طرح نو.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحارالانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. محدثی، حسن (۱۳۹۰)، «تمایز نظریه اجتماعی و نظریه جامعه شناختی؛ راه حلی برای مشکل اسلامی سازی جامعه شناسی در ایران»، *فصلنامه مطالعات اجتماعی ایران*، دوره ۵، شماره ۴، صص ۸۶-۱۱۲.
۴۴. مرتضوی، سید ضیاء (۱۳۷۸)، «کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران»، *مجله حکومت اسلامی*، شماره ۱۳، صص ۱۰-۲۸.
۴۵. مسلمی زاده، طاهره (۱۳۸۴)، *پایگاه دانش آیات و روایات آینده اندیشی*، تهران: مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی، صص ۱۲۷-۱۴۰.
۴۶. مصباح، مجتبی (۱۳۸۶)، *فلسفه اخلاق*، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۷. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۸. مهدی زاده، سید محمد (۱۳۸۹)، *نظریه های رسانه: اندیشه های رایج و دیدگاه های انتقادی*، تهران: نشر همشهری.
۴۹. مودب، سید رضا (۱۳۹۳)، *مبانی تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه قم.
۵۰. نیل فروشان، هادی (بی تا)، *مقدمه ای بر معرفت شناسی آینده شناسی*، تهران: بی نا.
۵۱. هاگ، سوزان (۱۳۸۲)، *فلسفه منطق*، ترجمه محمد علی حجتی، تهران: کتاب طه.
52. Bell, Daniel (1996). "Introduction: Reflections at the End of an Age", in Kurian, George Thomas and Molitor, Graham. T. T. (Ed.), *Encyclopedia of the Future*, New York: Simon 86 and Schuster MacMillan.

53. Connolly, P (1998). "***Dancing to the wrong tune: ethnography Generalization and Research on Racism in Schools***", in Connolly, P., Troyna, B. (eds.), *Researching Racism in Education: Politics, Theory, and Practice*, Buckingham, Open University Press.
54. Connolly, P. (1998) "***Dancing to the wrong tune: ethnography Generalization and Research on Racism in Schools***", in Connolly, P., Troyna, B. (eds.), *Researching Racism in Education: Politics, Theory, and Practice*, Buckingham, Open University Press.
55. Halliday, M. A. K. & R. Hasan. (1976) ***Cohesion in English***. London: Longman.
56. Johnson, Doyle Paul. (2008) ***Contemporary Sociological Theory: An Integrated Multi-Level Approach***, London: Springer.
57. Marrying, Philipp (2008). "***On Generalization in Qualitative Oriented Research***", Forum: Qualitative Social Research.
58. Peirce, Charles Sanders, (۱۹۳۱) *Collected Writings*. Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks. Cambridge, MA: Harvard University.
59. Samling, Andri (2003). "***Inductive, Analogical and Communicative Generalization***", *International Journal of Qualitative Research*.
60. Stake, R. E. (1997) "***Case Study Methods in Educational Research***", in Jaeger, R. M (ed.), *Complementary Methods for Research in Education*, American Educational Research Association.
61. William James (1995). *Pragmatism (Philosophical Classics)* Dover Publications.