



Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis

Zahra Mahmudi*¹  Habibollah Babaei² 

1. PhD Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author).
2. Associate Professor, Department of Civilizational Social Studies, Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.

Corresponding Email: zahra.mahmudi.m@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>

 <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.5.9>

Article History:

Received: 2024-06-30

Revised: 2024-08-31

Accepted: 2024-09-20

Online First: 2025-01-01

Keywords

Civilizational Approach,
Quranic Exegesis,
Methodological Foundations,
Civilization Studies,
Quran and Society.

Type of Article:

Research

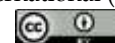
Abstract: The Quran can be analyzed and understood through diverse perspectives, each shaped by distinct intellectual concerns and objectives. This diversity has led to the development of various trends in Quranic exegesis, including the civilizational approach. However, a significant challenge in this field is the lack of precise definitions, theoretical foundations, and systematic methodologies for such approaches. Many exegetes unconsciously embed their personal concerns into their interpretations without explicitly identifying their exegetical framework or adhering to established principles, often resulting in innovative yet unsystematic readings of Quranic verses. This study aims to formalize the civilizational approach by first defining "civilization" and then introducing its principles and methodological foundations. Civilization, as conceptualized here, is a structured, macro-level process that facilitates human development and the flourishing of potentialities through the growth of social relations. In parallel, the civilizational approach to Quranic exegesis offers a comprehensive, systemic, process-oriented, and human-centered framework for engaging with the Quran. By emphasizing key principles – such as the intrinsic relationship between the Quran and civilization and the Quran's dual dimensions as both a textual guide and an active force – this approach seeks to transform the Quran from a theoretical reference into a dynamic agent that informs practical life and daily interactions.

How to cite:

Mahmudi, Z. and Babaei, H. (2025). Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 95 -116. doi: 10.22034/jksl.2024.463926.1366


©2024 by the authors. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>






چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن

زهرا محمودی^۱ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366> 

حبیب اله بابائی^۲ 

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.5.9> 

دریافت: ۱۴۰۳-۰۴-۱۰

بازنگری: ۱۴۰۳-۰۶-۱۰

پذیرش: ۱۴۰۳-۰۶-۳۰

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳-۱۰-۱۲

مقاله: پژوهشی

چکیده

خوانش قرآن، از منظرهای مختلف و با دغدغه‌های متفاوت، ممکن و بایسته است. این امر سبب شکل‌گیری گرایش‌های مختلف در تفسیر قرآن شده است. اما مسئله‌ای که در حوزه گرایش‌های تفسیری و از جمله گرایش تمدنی وجود دارد، عدم وضوح تعریف و مبانی و روش آن‌هاست. مفسر عموماً بدون آنکه نامی از گرایش تفسیری خود ببرد، به شکل ناخودآگاه دغدغه‌های خود را در تفسیر دنبال و بدون تکیه بر مبانی خاص، تفسیری نو از آیات قرآن ارائه می‌کند؛ درحالی‌که هر گرایش تفسیری و از جمله گرایش تمدنی، به تعریف دقیق و مبانی نظری و سازوکار روشی نیاز دارد. این پژوهش با هدف روش‌مند کردن گرایش تمدنی، ابتدا تعریف خود را از تمدن ارائه می‌کند تا بر اساس آن تعریف، گرایش تمدنی را معرفی و مبانی آن را فهرست نماید. همچنین که تمدن، فرایندی به‌سامان در سطح کلان است که با رشد مناسبات انسانی به شکوفایی قابلیت‌ها کمک می‌کند، گرایش تمدنی نیز خوانشی کلان، سیستمی، ناظر به واقع، فرایندی و انسانی از قرآن به‌دست می‌دهد. این گرایش تفسیری با تکیه بر مبانی خاص، از جمله وجود نسبت میان قرآن و تمدن و برخورداری قرآن از دو ساحت متنی و کنشگری، می‌کوشد قرآن را از مصدری نظری به کنشگری در عرصه عمل و زندگی روزانه تبدیل کند.

واژگان کلیدی: گرایش تمدنی، خوانش تمدنی، تفسیر تمدنی، مبانی تفسیر، تمدن‌پژوهی، قرآن.

استناد به مقاله:

محمودی، زهرا؛ و بابائی، حبیب اله. (۱۴۰۳). چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۹۵-۱۱۶.

Doi: 10.22034/jksl.2024.463926.1366



۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

zahra.mahmudi.m@gmail.com

۲. دانشیار گروه مطالعات اجتماعی تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

۱. بیان مسئله

تحولات سریع و مسائل به‌جامانده از جریان مدرنیته در جغرافیای جهان اسلام و ظهور چالش‌ها و مسائل متعدد، مانند چالش افراطی‌گری، ضعف تمدنی و عقب‌ماندگی مسلمانان، ظهور تکثرات فرهنگی و نحوه مواجهه با آن، گسست تمدنی مسلمانان، چگونگی رویارویی با تمدن غرب و مسائلی از این قبیل، موجب طرح پرسش‌هایی از جانب جوامع اسلامی از دین و در پی آن قرآن شده است. این پرسش‌ها تا امروز پاسخ‌هایی پراکنده دریافت کرده است. اما امروزه وظیفه مفسران و قرآن‌پژوهان است که با نمایان‌سازی زنده بودن و پاسخگو بودن این کتاب حکیم، به تحلیل عمیق‌تر این پرسش‌ها بپردازند و راهکارهایی برای پاسخ به آن بیابند؛ تا بتوان در وهله نخست، تمدنی توحیدی بر محوریت قرآن بنا کرد و در وهله دوم در برابر چالش‌ها و مسائل پیش‌آمده، راه برون‌رفت به‌دست داد. برای رفع این نیازها به شکل ساختارمند و دین‌محور، نیاز به خوانشی دیگر از قرآن احساس می‌شود؛ خوانشی که پرسش‌ها و دغدغه‌های تمدنی را به قرآن عرضه کند و پاسخ تمدنی دریافت نماید.

خوانش قرآن از منظرهای مختلف و با دغدغه‌های متفاوت، سبب شکل‌گیری گرایش‌های مختلف در تفسیر قرآن شده است که در زبان عربی با عنوان «اتجاهات تفسیری» (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ص ۳۸) شناخته می‌شود. هریک از گرایش‌های تفسیری با زاویه دیدی خاص،^۱ رویکردی متفاوت و هدف یا دغدغه‌ای منحصربه‌فرد (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، صص ۳۹-۴۰) به طرح پرسش از قرآن می‌پردازد و گوشه‌ای از ظرفیت‌های گسترده قرآن را فعال می‌کند. اساساً یکی از نمودهای تحولات گسترده‌ای که در دوره معاصر در جوامع اسلامی رخ داده، شکل‌گیری گرایش‌های جدید تفسیری است. اما مسئله‌ای که در حوزه گرایش‌های تفسیری و از جمله گرایش تمدنی وجود دارد و از ارزش علمی آن‌ها به‌عنوان یک شاخه مطالعاتی در دانش تفسیر کاسته است، روش مند نبودن آن‌هاست؛ به این معنا که مفسر عموماً بدون آنکه نامی از گرایش تفسیری خود ببرد، به شکل ناخودآگاه دغدغه‌های خود را در تفسیر دنبال می‌کند و بدون بهره‌گیری از روشی خاص، تفسیری نو از آیات قرآن ارائه می‌نماید؛ درحالی‌که هر گرایش تفسیری و از جمله گرایش تمدنی، نیاز به چهارچوب نظری و سازوکار روشی دارد. همچنین تا امروز خوانش تمدنی قرآن به‌عنوان گرایشی مستقل بین گرایش‌های تفسیری جایی نداشته است؛ گرچه می‌توان به مواردی از این نگاه و دغدغه در میان برخی مفسران و صاحب‌نظران اشاره کرد که هریک به نوعی به این خوانش نزدیک شده‌اند. از این رو برای آنکه گرایش تمدنی بتواند به گرایشی کارآمد در تفسیر قرآن تبدیل شود و از افراط و تحمیل و تعمیم بی‌جا و پراکنده‌گویی دور باشد و بتواند به هدف اصلی قرآن جامعه عمل بپوشاند، باید ابتدا معرفی و مبانی آن روشن شود. به همین سبب این پژوهش می‌کوشد خوانش تمدنی را به‌عنوان گرایشی متمایز در حوزه تفسیر قرآن معرفی کند و این گرایش تفسیری را از حالت گرایشی ناخودآگاه و پراکنده و مشوش، به شکلی آگاهانه و نظام‌مند و دارای مبنا نزدیک نماید. با معرفی این گرایش تفسیری و فهرست کردن مبانی نظری آن، می‌توان به ضابطه‌مندسازی گرایش تمدنی نزدیک شد و به این ترتیب افزون بر ضابطه‌مندی این گرایش، راهی به روش‌مندسازی دیگر گرایش‌های تفسیری گشود تا هریک از آن‌ها بتواند پاسخ‌گوی مسائل روز باشد و قرآن را به صحنه زندگی مسلمانان وارد کند. این پژوهش از این طریق، قرآن را از مصدری برای «فهم نظری دین» به مصدر و نیز کنش‌گری در «تحقق عملی دین» تبدیل و آن را به جایگاه اصیل خود در رشد جامعه بشری نزدیک می‌کند.

در معرفی رویکرد تمدنی به طور خاص در مطالعه قرآن، یا به عبارت دیگر معرفی گرایش تمدنی، می‌توان به سلسله نشست‌هایی اشاره کرد که از اوایل دهه ۱۳۹۰ از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با موضوع «قرآن و تمدن» برگزار شده است. این نشست‌ها در

۱. در دانش هرمونیک، گرایش تفسیری را می‌توان زاویه دید (perspective) یا به گفته هایدگر پیش‌داشت (fore sight) دانست (واعظی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱).

مجموعه‌ای با عنوان «درآمدی بر تفسیر تمدنی قرآن» در حال انتشار است. اما این مجموعه در آغاز راه معرفی خوانش تمدنی قرآن است و می‌کوشد در گفت‌وگوی میان صاحب‌نظران، به ترسیم اضلاع این رویکرد در خوانش قرآن بپردازد. هم‌چنین در مقاله‌ای از نگارنده با عنوان «نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن» نیز که در سال ۱۴۰۱ منتشر شد، یکی از ویژگی‌های این گرایش، یعنی سامان‌مندی توضیح داده شده، اما دیگر ویژگی‌ها و مبانی آن بیان نشده است. در نتیجه لازم بود این گرایش تفسیری در مقاله‌ای مجزا به شکل تفصیلی معرفی شود. در جهان عرب نیز آثاری با عنوان رویکرد تمدنی در قرآن نوشته شده است. برای مثال مقاله «المنهجية الحضارية في القرآن الكريم» از زهرا سلیمانی و اصغر منتظرالقائم که می‌کوشد با مطالعه تمدن‌های ذکرشده در قرآن، نظریه و شاخص‌های تمدنی قرآن را استخراج کند و در ساخت تمدن امروز از آن بهره برد؛ اما این مقاله نوعی تفسیر موضوعی قرآن با موضوع تمدن به شمار می‌رود. منهج الحضارة الانسانية في القرآن از محمد سعید رمضان البوطی کتاب دیگری است که دغدغه اصلی آن استخراج روش ساخت تمدن بر اساس موازین قرآن است و به معرفی رویکرد تمدنی نمی‌پردازد. این اثر در دو فصل پایانی به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا غرب پیشرفت کرد و تمدن اسلامی عقب ماند و اکنون چه کنیم که به همان دوره اوج تمدنی خود بازگردیم. اما پژوهش‌های خانم دکتر مئی ابوالفضل نسبت به دیگر آثار، به معرفی رویکرد تمدنی در خوانش قرآن نزدیک‌تر شده است. مئی ابوالفضل (۱۹۴۵-۲۰۰۷م) «امت» (تمدن) را ظرف تحقق قرآن دانسته (ابوالفضل، ۲۰۰۵م، ص ۵۵) و معتقد است باید در خوانش قرآن، اصالت و محوریت را به جای فرد، به امت داد و در این راستا فهم تمدنی را در خوانش قرآن و سنت به طور خاص و دیگر شاخه‌های علوم اسلامی به طور عام پی می‌گیرد. او بر این باور است که برای مطالعه هر موضوعی در قرآن، آن موضوع را باید در نسبت با امت بررسی کرد و در نهایت راه‌حلی ارائه کرد که در سطح امت طرح شود تا بتوان با تکیه بر قرآن، به اصلاح و احیای امت پرداخت. او در این راستا بر ضرورت بنای چهار پایه مهم در خوانش تراث و به‌ویژه قرآن تأکید می‌کند: مفاهیم، قالب استاندارد، رویکرد تمدنی و چهارچوب مرجع.^۱ گرچه مئی ابوالفضل از رویکرد تمدنی یا «المنظور الحضاري» به‌عنوان یکی از مبانی خود سخن گفته و در کنار آن برخی شاخص‌های رویکرد تمدنی را در خوانش متون دینی لحاظ کرده است، مراد او از «المنظور الحضاري» نه رویکرد تمدنی با ویژگی‌های مدنظر این پژوهش، بلکه ارائه الگوی معرفتی در برابر الگوهای غربی با تکیه بر منابع اسلامی و به طور خاص قرآن و سنت است.

در معرفی رویکرد تمدنی، به طور کلی و نه صرفاً در تفسیر قرآن، می‌توان به کتابی با عنوان چستی رویکرد تمدنی از عرصه نظر تا صحنة عمل اشاره کرد که در سال ۱۴۰۲ از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است. این کتاب که حاصل تلاش چهارساله اندیشمندان مختلف حوزه علوم انسانی است، در پاسخ به پرسش از چستی رویکرد تمدنی در رشته‌های مختلف نوشته شده است. برخی آثار نیز به معرفی رویکرد تمدنی از دید یکی از صاحب‌نظران پرداخته است که در این راستا می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «رویکرد تمدنی و شاخصه‌های آن از منظر مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه تمدنی عمادالدین خلیل» اشاره کرد. این دسته آثار، رویکرد تمدنی را به‌عنوان رویکردی در حوزه تمدن و نه مطالعات قرآنی مطالعه می‌کنند.

در میان مفسران قرآن می‌توان بزرگانی را دید که دغدغه تمدنی داشته و برخی شاخص‌های رویکرد تمدنی را در تفسیر خود لحاظ کرده‌اند. از نمونه‌های شناخته‌شده و بارز این نگاه، می‌توان به مفسرانی چون محمد عبده در المنار، سید قطب در في ظلال القرآن، ابن‌عاشور در التحرير والتنوير و سید محمدباقر صدر در المدرسة القرآنية اشاره کرد. هم‌چنین می‌توان آیت‌الله محمدمهدی آصفی صاحب تفسیر في رحاب القرآن را نام برد که گرچه کمتر در این زمینه شناخته شده است، اما در تفسیر او می‌توان موارد زیادی دال بر این رویکرد مشاهده

۱. المفاهيم، النسق القياسي، المنظور الحضاري، الإطار المرجعي.

کرد.^۱ امام خمینی نیز در تفسیر قرآن خود، افزون بر توجه به ابعاد عرفانی آیات، به ابعاد سیاسی و اجتماعی آیات توجه داشته است (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۱)^۲ و برخی شاخص‌های رویکرد تمدنی مانند واقع‌نگری و کلان‌نگری در تفسیر ایشان دیده می‌شود (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۴-۴۷).^۳

شاید رویکرد تمدنی به کتاب مقدس نیز بتواند در زمینه معرفی این گرایش، راهگشا باشد؛ هرچند در جست‌وجوهای صورت‌گرفته، پژوهش خاصی که با این نگاه نوشته شده باشد، مشاهده نشد. در این زمینه تنها می‌توان به آثاری مانند *The Bible and the significance of civilization* اثر Paul L. Lehman یا *Christianity and civilization* اثر Emil Brunner اشاره کرد که هدفشان نه مطالعه کتاب مقدس با رویکرد تمدنی، بلکه مطالعه تمدن‌های تاریخی در کتاب مقدس یا نگرش کتاب مقدس به مقوله تمدن یا بررسی مفاهیم تمدنی در کتاب مقدس بوده است.

۴-۲. چستی تمدن

از آنجاکه این مقاله، تمدن را به‌عنوان یک «رویکرد» در خوانش قرآن برگزیده، ضروری است در گام نخست به پرسش از چستی و ماهیت تمدن پاسخ دهیم. هر تعریفی که در این بخش از تمدن پذیرفته شود، مبنای تعریف «رویکرد تمدنی» در تفسیر قرآن قرار می‌گیرد. برای واژه تمدن که معادل اصطلاح Civilization در زبان انگلیسی و «الحضارة» در زبان عربی است، تعاریف متفاوت و متنوعی ارائه شده است. برخی تمدن‌پژوهان به پژوهش در معنای لغوی واژه تمدن پرداخته‌اند که در محدوده کار این پژوهش نیست. در واژه‌پژوهی همین اندازه می‌توان گفت که Civilization در زبان انگلیسی و زبان فرانسه واژه‌ای نوپدید است (بی‌پشت، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰) و به عصر روشنگری بازمی‌گردد. نخستین بار در سال ۱۷۴۳ واژه «تمدن» در فرهنگ جامع فرانسه و لاتین، برای توصیف جامعه‌ای استفاده شد که در آن قانون مدنی^۴ جایگزین قانون نظامی شده بود (مزیلیش، ۱۳۹۸، ص ۱۶۶). هم‌چنین در سال ۱۷۵۶، این واژه در کتاب دوستدار انسان؛ رساله در جمعیت اثر میرابئو^۵ سه مرتبه به کار رفت که در یکی از موارد در کنار دین و به‌عنوان محرک تمدن و دوبار در تقابل با واژه بربریت^۶ استفاده شد (مزیلیش، ۱۳۹۸، صص ۱۶۳-۱۶۴). گفتنی است این واژه بار معنایی ثابتی ندارد و نزد برخی نویسندگان به معنای مثبت و نزد برخی دیگر به معنای منفی استعمال شده است (بی‌پشت، ۱۳۹۸، ص ۳۰۶).

اما برای مفهوم تمدن تعاریف متعدد و متفاوتی ارائه شده است. تفاوت‌هایی که در تعاریف تمدن دیده می‌شود، بیشتر به رویکردهای متفاوت اندیشمندان در اصل تعریف بازمی‌گردد. برخی تمدن را با توجه به مؤلفه‌ها،^۷ برخی با توجه به ویژگی‌ها^۸ و برخی با توجه به

۱. آیت‌الله محمد مهدی آصفی در تفسیر موضوعی خود فی رحاب القرآن، به برخی شاخص‌های خوانش تمدنی مانند توجه به مناسبات انسانی، نگرش سیستمی و نگاه معطوف به دنیا توجه داشته است (آصفی، ۱۳۶۶، صص ۳-۶؛ آصفی، ۱۳۸۵، صص ۳۷۹-۳۸۱؛ نباتیان، ۱۳۹۶، صص ۱-۲۹).

۲. در آثار دوره نخست امام خمینی، مانند مصباح الهدایة، شرح دعای سحر و حواشی بر فصوص و تعلیقه بر فوائد الرضویة، اندیشه‌های اجتماعی کمتر دیده می‌شود؛ اما آنگاه که در فضای سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد، ضمن حفظ همان اندیشه‌ها، به تفسیر سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. این توجه به طور عمده پس از انقلاب اسلامی و در ضمن سخنرانی‌ها و پیام‌های سیاسی و اجتماعی ایشان دیده می‌شود (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۱).

۳. برای نمونه، بحث اخوت در آیه ۱۰ سوره حجرات، بحث ابعاد اجتماعی غیبت در آیه ۱۲ سوره حجرات، تأکید بر کشور واحد اسلامی ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات و تأکید بر اتحاد و پرهیز از اختلاف به عنوان اصل مهم قرآنی ذیل آیه ۴۶ سوره انفال، مواردی از توجه امام خمینی به ابعاد اجتماعی [و تمدنی] آیات قرآن است (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۴).

۴. Civil.

۵. Victor Riqueti Mirabeau.

۶. Barbarity. بربر کسی است که با «دیگری» به این دلیل که او «دیگری» است، بدرفتاری می‌کند (ساکلساجی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۰).

۷. مانند تعریف ادوارد تایلور از تمدن.

۸. مانند تعریف آلفرد وبر از تمدن.

خاستگاه یا قلمرو آن^۱ معرفی کرده‌اند (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۲۸). در ادامه چند تعریف از تمدن می‌آوریم. این تعاریف با توجه به شاخص‌هایی که در هر تعریف مدنظر بوده، دسته‌بندی شده است.

در دوره‌های مختلف، ویژگی‌های متفاوتی به‌عنوان ویژگی اصلی یا هسته معنایی یا شاخص تمدن مورد توجه اندیشمندان بوده و بر پایه آن ویژگی، تعریفی از تمدن پیشنهاد کرده‌اند. در برخی از این تعریف‌ها، «مناسبات انسانی» هسته معنایی تمدن را شکل می‌دهد. برای مثال به این نمونه‌ها توجه کنید: «محدود کردن خشونت در روابط انسان‌ها» (ساگلساجی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۲)، «هنر به هم پیوستن انسان‌ها» (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۱۱)، «پالایش معرفت و پرورش فضیلت به گونه‌ای که انسان را بالاتر ببرد» یا فراشدی که «در آن روابط بشری در جهت بهتر شدن به تدریج تغییر می‌کند» (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹). نقطه محوری در این تعریف‌ها تأکید بر «سامان‌دهی مناسبات انسانی» است و این شاخص به‌عنوان هسته معنایی تمدن تلقی شده است؛ چنان‌که آکس دوتوکویل می‌نویسد:

در میان قوانینی که بر جوامع انسانی حاکم‌اند، یک قانون است که از همه قانون‌های دیگر دقیق‌تر و روشن‌تر است: برای آن‌که انسان‌ها متمدن شوند و هم‌چنان متمدن باقی بمانند، باید «هنر به هم پیوستن انسان‌ها» نیز به اندازه افزایش سطح برابری آن‌ها رشد [کند] و بهبود یابد (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۱۱).

مناسبات انسانی در تمدن از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی از تمدن‌پژوهان، مهم‌ترین مسئله تمدن را ناظر به همین مناسبات دانسته‌اند. جیکوبسن در مقاله «مسئله تمدن» می‌گوید:

مهم‌ترین مسئله تمدن عبارت است از «کمک به رشد فرد فرد انسان‌ها، به نحوی که نه فقط باعث ایجاد جدایی ویران‌گر متقابل‌شان نشود، بلکه سازگاری متقابل را نیز بین آن‌ها برقرار کند و این در زمینه انگیزه‌ها و نگرش‌های فرد، روابط بین انسان‌ها و روابط بین انسان‌ها و بقیه طبیعت است (جیکوبسن، ۱۳۹۸، ص ۴۹).

در میان اندیشمندان مسلمان نیز می‌توان تأکید بر مناسبات انسانی را در تمدن مشاهده کرد. چنان‌که علامه جعفری تمدن را عبارت از برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه می‌داند؛ به گونه‌ای که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب به فعلیت رساندن استعدادهای آن باشد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲). هم‌چنین حسینی الهاشمی تمدن را به معنای «کیفیت ارتباط» تلقی می‌کند (جمالی، ۱۳۹۹، ص ۵۱۴). جرج کرامر نیز که درباره تمدن اسلام در قرن چهارم تحقیق کرده است، تصریح می‌کند که رویکرد انسان‌گرایی یکی از سه ویژگی مهم تمدن اسلام در این قرن است (رهدار، ۱۴۰۲، ص ۱۱۵). بنابراین تمدن و حرکت تمدنی را می‌توان به مثابه بستری برای تقویت مناسبات انسانی دانست که در آن، منازعات کاهش و سازگاری افزایش می‌یابد (بهمی، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

در دسته‌ای دیگر از تعاریف، تمدن در نسبت با فرهنگ تعریف می‌شود. برای نمونه در تعریف هانتینگتون از تمدن که آن را «بالاترین گروه‌بندی فرهنگی» می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۴، ص ۴۸)، دیده می‌شود. بسیاری از تمدن‌پژوهان کوشیده‌اند با ارائه تعریفی از «تمدن» در نسبت با «فرهنگ»، تمایزهای این دو مفهوم را نشان دهند،^۲ تا همسان‌انگاری این دو مفهوم را که در برخی تعاریف دیده می‌شود،^۳ رد کنند؛ دو مفهومی که تفاوت‌های مبنایی با هم دارند و این تفاوت باید در جای خود بررسی شود.

۱. مانند تعریف ویلهلم فن هومبولت از تمدن.

۲. کوشش‌های ویلهلم فن هومبولت سرآغاز این حرکت برای ایجاد تمایز میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن است (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۳۲).

۳. هنری لوکاس در تاریخ تمدن این دو مفهوم را هم‌معنا تلقی می‌کند و تفاوت این دو را تنها در دامنه و زمان آنها می‌داند (لوکاس، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۱۹-۲۰). در تعریف ادوارد تایلور نیز فرهنگ و تمدن، دو مفهوم هم‌معنا دیده شده است (ساروخانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۸).

نکته مهم دیگری که از تعریف هانتینگتون به دست می‌آید، توجه به «گستره کلان تمدن» است؛ چراکه او تمدن را «بزرگ‌ترین» موجودیت فرهنگی قلمداد می‌کند. تأکید بر کلان‌بودگی تمدن را در تعاریف دیگر نیز می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، نگاه به تمدن به‌عنوان «بزرگ‌ترین واحدی که انسان به آن تعلق دارد» (نصر، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴) که در تعریف سیدحسین نصر آمده است، یا تعریف هوبرت از تمدن به مثابه «مجموعه ارزش‌هایی که در مورد تمام نوع بشر قابل اعمال است» (ساروخانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۹)، تأییدکننده کلان‌بودگی تمدن است. بنابراین در تمدن، وسعت پوشش و گستره جغرافیایی و تاریخی و فرهنگی امری مهم تلقی می‌شود. برخی تعاریف نیز به «سامان‌مندی» یا «نظام‌وارگی» تمدن توجه کرده است و تمدن را «مجموعه‌ای از نظام‌های فرهنگی می‌داند که در قالب نوعی نظام سیاسی و نظامی و اقتصادی منسجم عینیت می‌یابد (مزلیش، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹). حتی این نظام‌وارگی در تمدن گاه به اندازه‌ای مهم می‌شود که برخی صاحب‌نظران^۱ به جای واژه «تمدن» از واژه «سیستم» و گاه «سیستم فرهنگی»^۲ برای القای مفهوم تمدن استفاده می‌کنند (بی‌یشت، ۱۳۹۸، ص ۳۰۲).

ویژگی مهم دیگری که در برخی دیگر از تعاریف تمدن دیده می‌شود، وجود مضمون «فرایند» و «بالندگی» در تمدن است. برای نمونه در تعریف بوریس کاپوستین از تمدن مبنی بر «نوعی فرایند مدیته‌آفرین که در اصل در سطح خُرد^۳ جریان دارد» (کاپوستین، ۱۳۹۸، ص ۴۹۲)، یا در معنای عام تمدن در نگاه کالینگود که آن را «فرایند نزدیک شدن به حالتی آرمانی» (کالینگود، ۱۳۹۸، ص ۹۸) می‌داند، یا در نگاه یوکیچی که تمدن را «پیشرفتی تدریجی می‌داند که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر می‌کشاند» (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹)، می‌توان فرایندی بودن و حرکت به وضعیت برتر را مشاهده کرد. در این نگاه، تمدن یک وضعیت ثابت و ایده‌آل نیست، بلکه نوعی حرکت و پویایی رو به بالاست؛ نوعی «سیر نزدیک‌شونده بی‌انتهای» (کالینگود، ۱۳۹۸، ص ۹۹).^۴ بنابراین جهت و مسیر حرکت در جوامع انسانی است که نشان می‌دهد جامعه‌ای تمدنی است یا نه و نمی‌توان با مشاهده یک برش تاریخی از یک جامعه، به تمدنی بودن یا نبودن آن حکم کرد. شاید همین نگاه فرایندی و جهت‌مندی تمدن است که آن را به مفهوم «فرهنگ» که در لغت به معنای «به پیش رفتن» است، نزدیک کرده و موجب خلط این دو مفهوم شده است؛ در صورتی که این مؤلفه، تنها یکی از وجوه تمدن را می‌رساند و در نبود دیگر مؤلفه‌ها، تمدنی شکل نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد تعریف‌های ارائه‌شده از تمدن ارتباط معناداری با نیازها و خلأها و شرایط دوره تاریخی و مکان جغرافیایی‌ای دارد که تمدن در ظرف آن تعریف می‌شود؛ چنان‌که در آغاز، واژه «تمدن» برای ترسیم شرایطی در برابر «برهنگی و غارت و خشونت و بی‌دینی» (بی‌یشت، ۱۳۹۸، ص ۳۰۳) به‌کار می‌رفته است، به مرور زمان و با تغییر نیازها، تعریف‌ها و شاخص‌های تمدن نیز تغییر می‌کند. اما این نکته می‌تواند به شناخت مبنایی‌ترین ویژگی تمدن که در بیشتر تعاریف از ابتدا تا امروز مورد توجه بوده است، کمک کند. ویژگی‌هایی مانند رفع خشونت و «حل ناسازگاری‌ها» که امروز در شکلی گسترده‌تر با عنوان «بهبود مناسبات انسانی» مطرح می‌شود، به‌نوعی پایه‌ای‌ترین شاخص تمدن است که از ابتدای شکل‌گیری مفهوم تمدن وجود داشته و با سیر تطور این مفهوم، نه‌تنها اهمیت خود را از دست نداده، بلکه به مهم‌ترین شاخص آن تبدیل شده است. هم‌چنین باید گفت تعاریف ارائه‌شده از تمدن به‌نوعی مکمل هم بوده است و هر کدام به یکی از اضلاع تمدن اشاره دارد. این اضلاع هر کدام در شرایطی خاص و برای رفع یکی از نیازهای موجود شکل گرفته است.

۱. ساروکین تمدن را این‌گونه تعریف می‌کند.

۳. منظور از سطح خُرد، ساختارهای شخصیتی افراد و کنش متقابل انسان‌ها است.

2. Cultural System.

4. Asymptotic Approximation.

در جمع‌بندی تعاریف ارائه‌شده از تمدن می‌توان گفت، تمدن مفهوم پیچیده‌ای است که در گام نخست، نشانگر موجودیتی «وسیع و کلان» است و دیگر مفاهیم مانند فرهنگ، جامعه، حکومت، سیاست و تکنولوژی را زیر پوشش خود دارد؛ دوم اینکه با کنش انسانی مرتبط است و رشد مناسبات انسانی را پی می‌گیرد؛ سوم اینکه تمدن، نه توده‌ای درهم‌انباشته از سازه‌ها، بلکه مفهومی دارای سامانه (نظام یا سیستم) است و می‌تواند به دیگر مفاهیم زیرمجموعه خود نوعی انسجام ببخشد؛ چهارم اینکه تمدن امری فرایندی است که همواره در حال شدن است و جهت رو به بالا و رشد دارد و زمینه شکوفایی و رشد و کمال جامعه بشری را فراهم می‌کند. موارد ذکرشده بیان‌گر برخی ویژگی‌ها و شاخص‌های تمدن است که تا حدی وجه مشترک تعاریف ارائه‌شده از تمدن شمرده می‌شود. شاید ارائه ویژگی‌های تمدن، از ارائه تعریفی یک‌سطری از آن کاراتر و برای هدف این پژوهش مناسب‌تر باشد، اما به هر حال این پژوهش باید تعریفی را مبنای کار خود قرار دهد؛ تعریفی که این ویژگی‌های مهم را در خود داشته باشد و بتواند تصویر نسبتاً کامل‌تری از این مفهوم پیش روی مخاطب قرار دهد. بنابراین با توجه به ویژگی‌های پیش‌گفته می‌توان تمدن را این‌گونه تعریف کرد:

فرایندی بسامان در سطح کلان که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای بالندگی و شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند.

با توجه به این تعریف، رویکرد تمدنی در پی ساخت دفعی و یک‌باره وضع مطلوب نیست؛ بلکه هدف آن این است که جامعه را از آنچه هست و نقطه‌ای که در آن قرار دارد (وضع موجود) در جهت بهزیستی و بالندگی، به سوی وضعیت برتر که شکوفایی استعدادها و نهفته‌هاست،^۱ سیر دهد. همین فرایند رو به رشد و بالنده است که تمدنی بودن یک جامعه را تأیید می‌کند. بنابراین تمدن، راه است نه مقصد؛ امری کلان است نه خرد؛ معطوف به عمل است نه نظر؛ امری سامان‌مند است نه توده‌ای آشفته و هدفش رشد مناسبات انسانی و شکوفایی استعدادها و نهفته‌هاست.

۵- ۳. چستی گرایش تمدنی

چنان‌که پیشتر اشاره شد، گرایش‌های مختلف تفسیری بر اساس نیازها و دغدغه‌های متفاوت شکل گرفته است. هریک از گرایش‌های تفسیری با زاویه دیدی خاص و رویکردی متفاوت به طرح پرسش از قرآن می‌پردازد و گوشه‌ای از ظرفیت‌های گسترده آن را فعال می‌کند. در واقع در این گرایش‌ها، یکی از حوزه‌های دانشی که مبانی و چهارچوب آن از پیش مشخص شده است، به شکلی آگاهانه،^۲ به مثابه «سطح تحلیل»^۳ یا «رویکرد»^۴ در خوانش قرآن استخدام می‌شود. در گرایش تمدنی نیز دانش تمدن به‌عنوان سطح تحلیل یا رویکرد پژوهشگر در خوانش قرآن به کار می‌رود.

منظور از سطح تحلیل یا رویکرد، منظری است که زاویه نگاه و گستره دید نظریه‌پرداز به جهان را تعیین می‌کند (نوروزی فیروز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). هر دانشی افزون بر آنکه می‌تواند به مثابه یک موضوع محور تحقیق و مطالعه قرار گیرد، می‌تواند به مثابه یک رویکرد نیز در مطالعه دیگر حوزه‌های دانش به کار رود. دانش تمدن نیز چنین است و می‌توان در کنار «مطالعات تمدن» یا «دانش تمدن» که یکی از حوزه‌های مطالعات نظری علوم اجتماعی است، از «رویکرد تمدنی» در دیگر رشته‌های مطالعاتی نیز سخن گفت. در «مطالعات تمدن»، محور مطالعه و پژوهش، تمدن به مثابه یک موضوع^۵ و یک رشته^۶ است که در آن ماهیت تمدن، مبانی تمدن، ویژگی‌های تمدن و تاریخ

۱. «و یُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَاتِنَ الْعُقُولِ» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳).

۲. در برخی مواقع، مفسر به شکل ناخودآگاه گرایشی را در تفسیر قرآن مدنظر دارد و این مقاله در پی آن است که با شناخت دقیق یکی از گرایش‌های تفسیری و حد و مرز آن، راهی برای روش‌مند کردن گرایش‌های تفسیری بگشاید.

3. level of analysis.

4. Approach.

5. Object.

6. Discipline.

تمدن‌های محقق‌شده مطالعه می‌شود؛ اما در «رویکرد تمدنی»، محور مطالعه و پژوهش نه دانش تمدن، بلکه دیگر دانش‌ها، موضوع‌ها، رشته‌ها و حتی پدیده‌ها و مفاهیم است که با منظر و نگاه تمدنی مطالعه می‌شوند. موضوع تمدن را تنها اندیشمندان حوزه تمدن مطالعه می‌کنند؛ اما رویکرد تمدنی را تمام اندیشمندان در حوزه‌های مختلف دانش به کار می‌برند. بنابراین می‌توان هر یک از حوزه‌های مطالعاتی دینی مانند فقه، کلام، تفسیر، اخلاق، حدیث، قرآن و نیز دیگر حوزه‌های علوم انسانی را با رویکرد تمدنی خوانش کرد و به یافته‌هایی دست یافت که تمدن اسلامی را گامی به پیش برد و مسائل آن را حل کند.

در میان حوزه‌های نامبرده، یکی از مهم‌ترین حوزه‌ها حوزه قرآن است که به‌عنوان مصدر نظری و عملی مسلمانان شناخته می‌شود. این کتاب به‌عنوان متن جامع زندگی، هدف از نزول خود را تأمین «سعادت جامع انسان» می‌داند. این کتاب و حیانی صرفاً در «سطح نظر»، به بیان اصولی که تأمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان است، اکتفا نکرده، بلکه همواره در نسبت با «واقع خارجی» به بیان اصول پرداخته و به کارآمدی در «سطح عمل» اندیشیده است. اکنون پرسش اینجاست که چگونه می‌توان هدف قرآن را محقق کرد و به سعادت انسان عینیت بخشید. باور این پژوهش این است که فهم قرآن با دغدغه تحقق بخشی به اهداف آن و عینیت‌دهی به اصول و مفاهیم آن در راستای تأمین سعادت انسان، نیازمند «نگرش یا رویکردی خاص» است؛ رویکردی که بتواند با فهمی کلان و نظام‌مند و معطوف به واقع، ساحت نظر را به ساحت عمل و صورت مکتوب را به صورت محقق نزدیک سازد. این پژوهش با توجه به تعریف گرایش تفسیری به دغدغه‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی مفسر (شاگرد، ۱۳۸۲، ص ۴۸)، چنین رویکردی را به سبب دغدغه و جهت و غایت تمدنی آن، «گرایش تمدنی» می‌نامد. بنابراین خوانش قرآن با رویکرد تمدنی را می‌توان به‌عنوان گرایش تمدنی در تفسیر قرآن در نظر گرفت و آن را به صورت خلاصه، «خوانش تمدنی قرآن» نامید.

چنان‌که ذکر شد، برای تمدن تعاریف متعددی پیشنهاد و در هر یک شاخص‌هایی برای آن بیان شده است. بر اساس تعریف پیشنهادی این پژوهش، مفاهیمی مانند «کلان‌بودگی»، «سامان‌مندی»، «مناسبات انسانی»، «فرایند و راه بودن»، «ناظر به عمل بودن» و دیگر مفاهیم نهفته در این مفاهیم، ما را به گرایش تمدنی با همین شاخص‌ها رهنمون می‌شود. از این رو گرایش تمدنی گرایش و رویکردی «کلان‌نگر»،^۱ «سامان‌مند»،^۲ «معطوف به روابط انسانی»،^۳ «فرایندی»^۴ و «عمل‌گرا»^۵ است. این گرایش تفسیری می‌کوشد قرآن را نه به‌عنوان مصدری نظری و اعتقادی، بلکه به‌عنوان کنشگری در صحنه بیند و بخواند. بنا بر آنچه گفته شد، باید میان گرایش تمدنی در تفسیر و «تفسیر موضوعی قرآن با موضوع تمدن» تفکیک قائل شد. در تفسیر موضوعی، تمدن به مثابه «موضوع پژوهش در قرآن» دیده می‌شود که هدفش جستجوی مقولات تمدنی مانند چستی تمدن، عوامل ظهور و سقوط تمدن‌ها یا دیگر مسائل تمدنی در قرآن است؛ اما در گرایش تمدنی در تفسیر، تمدن به مثابه منظر و رویکردی در مطالعه قرآن است که در پی دغدغه تحقق بخشی به هدف قرآن در سطح کلان شکل گرفته

۱. رویکرد کلان است که می‌تواند متن را در فراسوی مرزهای جغرافیایی و تاریخی زمینه متن تسری دهد و خوانشی بی‌زمان (فرازمان) و بی‌مکان (فرا مکان) از متن ارائه کند. به این ترتیب، حوزه اعتبار تمدنی (zone of civilizational prestige) یا گستره اثرگذاری تمدن (نوروزی فیروز و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۰۴) افزایش می‌یابد.

۲. شاخص سامان‌مندی در مقاله‌ای با عنوان «نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن» در نشریه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی معرفی شده است. دیگر شاخص‌ها نیز به تفصیل در قالب مقالاتی انتشار خواهد یافت.

۳. در این نگاه، یکی از جلوه‌های پیوند انسان و خداوند خود را در پیوند میان انسان‌ها در زمین آشکار می‌کند. به گفته سیدحسین نصر، واژه «دین» در زبان انگلیسی (religion) از نظر ریشه لغوی به معنای «پیونددهنده» است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۳) و این خوانش از قرآن و دین می‌کوشد پیوند میان انسان‌ها را تقویت کند.

۴. بر این اساس، خوانش تمدنی نه در پی انقلاب آبی، بلکه در پی اصلاح تدریجی در طول زمان است (بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱)؛ خوانشی که همراه با تغییر و تحول‌ها نو شود و رشد کند. این رویکرد، قرآن را نه به مثابه یک امر ثابت، بلکه به عنوان فرایندی در حال شدن مطالعه می‌کند که مسیری را از قرن هفتم میلادی آغاز کرده و تا امروز ادامه داده است.

۵. این رویکرد با هدف «تحقق بخشی» به نظریات، به خوانش متون می‌پردازد تا بتواند سازوکاری ترسیم کند که در آن قوه‌ها و ظرفیت‌ها به فعلیت و تحقق نزدیک شود و خروجی ملموس و قابل اجرا به دست آید.

است. برای آنکه گرایش تمدنی بتواند به روشی کارآمد در خوانش قرآن تبدیل شود و بتواند به هدف اصلی قرآن جامعہ عمل بپوشاند، باید ابتدا آن را معرفی و مبانی اش را فهرست کنیم و تمایز آن را با دیگر گرایش‌ها روشن سازیم و در آینده شاخص‌ها و روش آن را توضیح دهیم.

۶- ۴. مبانی گرایش تمدنی

منظور از مبانی، آن دسته از پیش فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی است که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۰). در این بخش، نه مبانی کلی تفسیر، بلکه صرفاً مبانی خاص گرایش تمدنی تدوین می‌گردد. در این راستا منظور از مبانی گرایش تمدنی، پیش فرض‌ها و باورهای علمی است که مفسر با پذیرش آن به خوانش تمدنی قرآن رو می‌آورد و خوانش خود را بر آن بنا می‌کند. بنابراین در این بخش، تنها آن دسته از مبانی ذکر می‌شود که ارتباط مستقیم با خوانش تمدنی قرآن دارد و از ذکر دیگر مبانی تفسیری که در آثار تفسیری به تفصیل آمده است، پرهیز می‌شود.

۷- ۴-۱. هدف قرآن، ایجاد صراط توحیدی در زمین

منظور از هدف یا اهداف نزول قرآن اموری است که خداوند آیاتش را برای تحقق آن امور نازل کرده است. این اهداف با عنوان «مقاصد» (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰) نیز شناخته می‌شود. نام‌گذاری این اهداف به مقاصد به این سبب است که گویا نزول آیات الهی برای تحقق آن امور مهم و مقاصد والا در خارج بوده است (بهجت پور، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲). در این راستا می‌توان برای قرآن یک هدف یا غایت اصلی و چندین هدف میانی در نظر گرفت که اهداف میانی برای نیل به آن هدف اصلی تعبیه شده است. در خوانش تمدنی قرآن نیز شناخت هدف اصلی و دیگر اهداف مهم قرآن اهمیت دارد؛ تا بتوان با رجوع به آن، چهارچوب این خوانش را روشن کرد و از بروز خطا در فهم قرآن پیشگیری یا دست کم احتمال خطا را کم نمود.

پیشینیان مسلمان عموماً هدف از نزول قرآن را تبیین سه اصل توحید و نبوت و معاد دانسته‌اند (پاکتچی، ۱۴۰۰، صص ۴۱-۴۲). این اهداف از سوی ایشان، تنها با تعبیر مختلف بیان شده است. موضوع اهداف قرآن در سده اخیر مورد توجه جدی قرار گرفته و به خصوص علمای اصلاح طلب به آن اهتمام ویژه‌ای نشان داده‌اند (پاکتچی، ۱۴۰۰، صص ۴۴-۴۵). نویسندگان معاصر به بیان اهدافی متنوع تر و این جهانی تر برای قرآن پرداخته‌اند. برخی از این اهداف عبارت است از: هدایت انس و جن در هر زمان و مکان (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰)، به سامان کردن امور فردی و اجتماعی و عمرانی (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۷)، اصلاح جامعه انسانی، رشد انسان‌ها، ایجاد برادری و وحدت بین آن‌ها و پاک کردن ایشان (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۰۷)، خارج کردن انسان‌ها از ظلمات و رساندن آن‌ها به نور (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، صص ۷۸ و ۸۲)، سعادت دنیا و آخرت (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷) و تشکیل امت (جامعه) اسلامی،^۱ ایجاد تغییر ریشه‌ای اجتماعی در جامعه بشری.^۲ این اهداف نشان می‌دهد که در سده اخیر اندیشمندان بیشتر به اهداف اجتماعی تمدنی قرآن توجه داشته‌اند و نگاهشان به قرآن به مثابه متنی بوده که نه صرفاً نظری و اخروی، بلکه عملی و ناظر به دنیاست و می‌تواند مسائل زندگی آن‌ها را پاسخگو باشد.

این پژوهش در میان اهداف ذکرشده، نگاه سید قطب و آیت الله حکیم را قابل توجه می‌داند. سید قطب یکی از اهداف اساسی دین را تشکیل امت می‌داند و در این راستا امت اسلامی را به تمایز با دیگران در تمام امور از جمله در افکار و اندیشه‌ها، در روش زندگی و حرکت

۱. سید قطب این هدف را یکی از مقاصد اساسی قرآن می‌داند و با تعبیر «تنشئه الأئمة المسلمة علی هدی القرآن» آن را توضیح می‌دهد. از این جهت سید قطب امت اسلامی را به تمایز در هر چیز فرا می‌خواند؛ تمایز در افکار و اندیشه‌ها، در روش زندگی و حرکت و سکون و در اهداف و انگیزه‌ها (خالدی، ۱۴۲۱، ص ۶۶). در تعبیری دیگر، سید قطب اساس هدف از وضع دین را «صورت بندی جامعه اسلامی» تلقی می‌کند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۷).

۲. ایجاد تغییر اجتماعی (الجدری) للإنسانية من خلال رسم (الطریق والمنهج) لهذا التغيير (وخلق القاعدة الثورية) التي تميّز بهذا المنهج والتزم و تعيّن علی أساسه (حکیم، ۱۴۱۷، ص ۴۹).

و سکون و در اهداف و انگیزه‌ها فرامی‌خواند. به نظر آیت‌الله حکیم نیز در قرآن شش هدف جزئی وجود دارد که در راستای نیل به هدف اصلی نزول است که عبارت است از ایجاد تغییر ریشه‌ای در جامعه بشری. این هدف اصلی در آیه نخست سوره ابراهیم^۱ و آیه ۱۱ سوره رعد^۲ بیان شده است.

از نگاه این پژوهش، چه هدف اصلی قرآن را چنان‌که علامه می‌گوید،^۳ توحید و هدایت انسان بدانیم و چه آن را صورت‌بندی امت اسلامی بشماریم، در نگاهی ایده‌آل و بدون صورت‌بندی تمدن، نمی‌توان به این هدف تحقق بخشید. اما در نگاهی دقیق‌تر باید گفت هدف اصلی قرآن در ساحت نظر، «توحید» و در ساحت عمل، «ایجاد صراط توحیدی» در زمین یا همان تمدن توحیدی است. این دو هدف یکی است و تنها در دو ساحت متفاوت قرار گرفته است. اساساً این پژوهش میان دنیا و آخرت تفکیک قائل نمی‌شود تا هدایت قرآن تنها یکی از دو ساحت را دربرگیرد. این مقاله بر آن است که دنیا و آخرت حقیقت واحدی هستند که تنها در ظهور حق، شدت و ضعف دارند؛ لذا سعادت دنیا مسیر دستیابی به سعادت آخرت است. به باور سید قطب نیز، دنیا و آخرت از هم جدا نیستند، بلکه هر دو در یک مسیرند؛ از این رو ایمان و تقوا و اقامه منهج در دنیا، با افزایش روزی و تولیدات مادی موجب سعادت دنیوی بشر می‌شود و رستگاری اخروی او را نیز به همراه می‌آورد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۹۳۱). از این روست که برخی معتقدند دین اسلام برای ساختن دنیای ما آمده و مسئولیت بنای تمدن را به عهده انسان گذاشته و راه‌های آن را بیان کرده است (بوطی، ۲۰۰۳م، ص ۲۹). بنابراین قرآن با هدف تأمین سعادت جامع انسان، راه‌هایی برای سعادت دنیوی و اخروی بیان کرده است. به همین جهت حتی از نگاه بیرونی درباره قرآن و دین اسلام گفته‌اند: «شمولیت اسلام نسبت به سایر ادیان بیشتر است و معروف است که اسلام به تمام جنبه‌های زندگی انسان کار دارد و فقط به روح و قلب او نمی‌پردازد» (گرونیام، ۱۳۴۲، ص ۱۳۸). بنابراین قرآن با این نگاه که دنیا و آخرت، ظاهر و باطن، و ماده و روح حقیقت واحدی دارند، به هر دو حوزه توجه کرده و سعادت جامع انسان را مدنظر داشته و از این رو راه‌هایی برای رستگاری در دنیا و عقبی بیان کرده است. خوانش تمدنی قرآن در پی پیاده‌سازی این راه‌هاست، تا صراط توحیدی را در زمین محقق سازد و انسان‌ها را به رستگاری دنیا و آخرت نزدیک‌تر کند. این تمدن (صراط توحیدی) بستری فراهم می‌کند که تک‌تک انسان‌ها در آن با دغدغه واحد و هم‌جهت با هم حرکت کنند و «نگره توحید» را در دنیا محقق نمایند. به این ترتیب تمدنی شکل می‌گیرد که صورت و سیرت توحیدی دارد و انسان‌ها را در نظر و عمل هم‌دل، هم‌هدف، هم‌جهت و موحد می‌کند.

۸- ۴-۲. وجود نسبت میان قرآن و تمدن

ضروری است در این بخش به این پرسش مهم پاسخ دهیم که قرآن و تمدن چه نسبتی با هم دارند؟ اساساً پرسش از گرایش تمدنی بدون فهم نسبت این دو ساحت، پرسشی بی‌معنا خواهد بود. برخی بر این باورند که پدیده‌ها تا خود تمدنی نباشند، نمی‌توان با خوانش تمدنی آن‌ها واقعیت‌شان را به پدیده‌ای تمدنی تغییر داد و در واقع میان تمدن‌نگری و تمدنی بودن نسبتی وثیق می‌بینند (ره‌دار، ۱۴۰۲، ص ۱۲۶). برخی نیز بر این باورند که تمدن و قرآن نسبت ظرف و مظروف، یا ماده و معنا، یا ظاهر و باطن دارند. درمقابل برخی دیگر بر این باورند از آن جهت که قرآن و تمدن، اهداف و دغدغه‌های متفاوتی را پی می‌گیرند، قابلیت ربط و نسبت با هم را ندارند و سخن از گرایش تمدنی و خوانش تمدنی قرآن، تحمیل یکی بر دیگری است. در ادامه برخی از دیدگاه‌هایی که نسبت قرآن و تمدن را بررسی کرده است، ذکر می‌شود تا به پاسخ پرسش نزدیک شویم.

۱. «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ».

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

۳. تمام معارف و آموزه‌های قرآن به اصل توحید باز می‌گردد و دیگر آموزه‌ها و احکام و معارف قرآن، تفصیل همین حقیقت واحد است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

در نگاهی کلی از نسبت میان قرآن و تمدن، می‌توان بر اساس دسته‌بندی‌های ارائه‌شده در نظریه «جامعیت قرآن»، به دسته‌بندی‌ای از اندیشمندان این حوزه نیز دست یافت. اندیشمندانی که به جامعیت مطلق (زرکشی، ۱۷۶ق، ج ۲، ص ۱۸۱؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۴، صص ۲۸-۴۰) یا جامعیت هدایتی قرآن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ق، ج ۵، ص ۲۲۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۹۲) باور دارند، از آن جهت که قرآن را مشتمل بر امور دنیوی و اخروی می‌دانند، بین قرآن و تمدن نیز قائل به نسبت‌اند و آنان که به جامعیت حداقلی قرآن باور دارند، قلمروی قرآن را محدود به امور اخروی می‌دانند (حائری یزدی، بی‌تا، صص ۱۷۶-۱۸۱؛ سروش، ۱۳۷۵ق، ص ۹؛ بازرگان، ۱۳۷۴ق، صص ۶۰-۶۱) و در این بحث نیز قائل به نبود نسبت بین قرآن و تمدن هستند. این باور در واقع نتیجه منطقی نگاه آنان به قلمروی دین و قرآن است.

از میان باورمندان به نبود نسبت میان دین و تمدن، عبدالکریم سروش معتقد است ساختن و آباد کردن دنیا به‌هیچ‌روی لازمه دین‌داری نیست؛ از این رو باید غایت و مقصد دین چنان تعریف شود که فارغ و مستقل از تحولات تمدنی و مادی و تاریخی باشد؛ چراکه پیشرفت و ترقی دنیوی اساساً جزء مقاصد دین نبوده است (سروش، ۱۳۷۵ق، ص ۹). در این نگاه بین قرآن به‌عنوان مصدر دین اسلام و تمدن نیز نسبتی وجود ندارد و نمی‌توان از گرایش تمدنی در میان گرایش‌های تفسیری سخن گفت.

اما بین کسانی که بین دین و تمدن و به‌تبع بین قرآن و تمدن نسبتی می‌بینند، چند اندیشمند تمدنی وجود دارند که در ادامه به نظرات ایشان اشاره می‌کنیم. دیدگاه اول با تکیه بر نگره سیدحسین نصر مبنی بر «همزادی دین و تمدن» مطرح می‌شود (حیدری‌پور، ۱۳۹۹ق، ص ۶۱۲). نصر بر این باور است که «تمام تمدن‌های جهان، زاده دین است» (نصر، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۳۱) و از سوی دیگر «دین‌ها تمدنی بوده‌اند» (نصر، ۱۳۸۶ق، ص ۲۳۰). در این نگاه، بر پایه هر دین، تمدنی واحد بنا می‌شود (نصر، ۱۳۸۶ق، ص ۲۳۱) و بر پایه دین اسلام نیز تمدن اسلامی بنا شده است. بر این اساس قرآن به‌عنوان مصدر اصلی دین اسلام، پدیده‌ای تمدنی به شمار می‌رود و بایسته است پدیده تمدنی با رویکرد تمدنی خوانش شود. بنابراین قرآن به «ایده هدایتگر تمدن» یا «معیار تمدن» (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰) بدل می‌شود.^۱ هر تمدنی از یک ایده هدایتگر و موتور محرک یا معیاری برخوردار است که تمدن را در جهت تمدن شدن قرار می‌دهد (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰). به تعبیر نصر، این ایده یا معیار، روحی^۲ است که تمدن را می‌سازد و به تعبیر دیگر نشانگر کارت شناسایی و دی‌ان‌ای^۳ آن تمدن است (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰). پذیرش هر مقوله به‌عنوان ایده هدایتگر، پیامدهای خاص خود را در فرایند شکل‌گیری تمدن خواهد داشت. برخی اندیشه‌وران مانند میراثو (مزلیش، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۳)، سیدحسین نصر، سعید نورسی (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰)، فتح‌الله گولن (نوروزی، ۱۳۹۹ق، ص ۶۵۱) و مالک‌بن‌نبی (میرزایی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۸)، محرک، منبع یا ایده هدایتگر تمدن را دین می‌دانند. از نظر میراثو، از آنجاکه دین سبب نرمی و لطافت در رفتار می‌شود، منبع اصلی تمدن (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۱) یا همان ایده هدایتگر آن به شمار می‌رود. مصدر اصلی دین اسلام قرآن است یا به گفته گولن، قرآن متن و زبان دین برای ساخت تمدن است (نوروزی، ۱۳۹۹ق، ص ۶۵۱)؛ در نتیجه بایسته است قرآن از این زاویه که منبع اصلی و نیروی پیش‌برنده تمدن اسلامی است، خوانش شود، تا با کمک آن بتوان به اصلاح و رشد تمدن اسلامی پرداخت.

۱. اصطلاح «ایده هدایتگر» (presiding idea of civilization) از سوی سیدحسین نصر و با وام‌گیری از مارکو پالیس سنت‌گرا (حیدری‌پور، ۱۳۹۹ق، ص ۶۲۹) و اصطلاح «معیار تمدن» از سوی مهدی مظفری مطرح شده است.

2. spirit.
3. DNA.

در نگاه دیگر، می‌توان تمدن را به‌عنوان «طرف قرآن» یا در نگاه محتاط‌تر، یکی از «تجلیات قرآن» در نظر گرفت. در نگره مئی ابوالفضل که تمدن را ظرف تحقق قرآن می‌داند (ابوالفضل، ۲۰۰۵م، ص ۵۵)، نسبت تمدن و قرآن، نسبت ظرف و مظروف است و بنابراین می‌توان تمدن اسلامی را صورت عینی قرآن و قرآن را صورت کتبی تمدن دانست. در این نگاه، تنها در قامت تمدن است که قرآن محقق می‌شود و از این رو خوانش تمدنی قرآن با هدف تحقق بخشی به آن، امری ضروری است. اما در نگاه محافظه‌کارتر که از باور سیدحسین نصر مبنی بر اینکه «تمدن‌ها، دینی‌اند» (نصر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۱) برمی‌آید، تمدن یکی از برون‌دادها و تجلی‌های دین (حیدری‌پور، ۱۳۹۹، ص ۶۳۲) یا نوعی محاکات دین است (حیدری‌پور، ۱۳۹۹، ص ۶۲۱)؛ به این معنا که هر تمدنی نوعی حکایت‌گری از بنیان‌های دین یا نوعی تجلی از دینی خاص است و تمدن اسلامی نیز تجلی دین اسلام و مصدر اصلی آن یعنی قرآن است. در این نگاه، برای تجلی دین اسلام در زمین باید مصادر دین با رویکرد تمدنی بازخوانی شود و مهم‌ترین گام در این مسیر، بازخوانی قرآن به‌عنوان مصدر اصلی دین است. بر این اساس هریک از گرایش‌های تفسیری می‌تواند به ظهور و رشد یکی از تجلی‌ها و برون‌دادهای قرآن کمک کند و خوانش تمدنی قرآن نیز می‌تواند به تجلی قرآن در سطح تمدنی به‌عنوان یکی از مراتب تجلی کمک کند.

در نگاهی واقع‌گرا نیز، می‌توان به توانایی اسلام در ساخت تمدن هم‌پای نزول تدریجی قرآن اشاره کرد که بیانگر توانایی این دین در ایجاد تمدن است:

در تاریخ تمدن اسلامی، علت خلق تمدن اسلامی در سده‌های اولیه، اطاعت مسلمانان از آموزه‌های قرآن و دستورهای پیامبر اکرم ﷺ بوده. همین امر سبب استمرار در بازتولید تمدن اسلامی شده است (Gulen, 2006a, vol1. P. 87; نوری، ۱۳۹۹، ص ۶۵۲).

چراکه اگر این دین به‌عنوان ایده هدایتگر تمدن اسلامی قابلیت‌های لازم را نداشت، هرگز تمدن اسلامی بر مبنای آن بازتولید نمی‌شد. قرآن با نزول خود طی ۲۳ سال توانست تمدنی بیافریند که عرب جاهلی را از گسست و عقب‌ماندگی (هادی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷) و ظلم و تعصب و خون‌ریزی،^۱ به تعامل و انسانیت و برادری و تمدن رشد دهد (صفری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶). چنین تحولی به معنای تمدنی شدن است.^۲ فتح‌الله گولن معتقد است، متمدن بودن صرفاً به معنای ثروتمند بودن و بهره‌مندی از رفاه و هوای پاک نیست؛ بلکه معنای واقعی آن، «مؤدب بودن، مهربان بودن، فکور بودن و به دیگران احترام گذاشتن است» (Gulen, 2005a. p.p. 55-56; نوری، ۱۳۹۹، ص ۶۴۷). در این نگاه انسانی به تمدن، می‌توان نزول قرآن را نقطه عطفی در تاریخ عرب دانست که توانست آن‌ها را از بربریت به تمدن سوق دهد؛ تمدنی که بر پایه متن وحیانی و رهبری الهی شکل گرفت و تا امروز به حیات خود ادامه می‌دهد. بی‌گمان تمدن اسلامی در دنیای کنونی نیز حضوری انکارناپذیر دارد و نشانه آشکار آن جمعیت روبه‌رشد مسلمانان، داشتن منابع مهم طبیعی و انسانی، وجود منابع ارزشمند فکری، میراث علمی و از همه مهم‌تر، بیانیه ماندگار آن یعنی قرآن است که برخلاف ادیان دیگر، تمام اعمال و عقاید مردمش بر اساس آن تعریف می‌شود (واسعی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵). این ظرفیت اسلام، یعنی توان آن در ایجاد تمدن جدید که برآمده از توان آن در خلق تمدنی باشکوه در گذشته بوده است، با پسوند تمدنی و با عنوان «اسلام تمدنی» شناسایی می‌شود (واسعی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۹).

این پژوهش بر این باور است که نسبت قرآن و تمدن نسبت نظر و عمل است و تمدن اسلامی تمدنی است که نظر قرآن را به عمل تمدنی نزدیک کرده است. در این نگاه، قرآن یک پدیده یا رخداد یا متن تمدنی است و قرار نیست با خوانش تمدنی از آن، سطح آن را به تمدنی

۱. برخی از ویژگی‌های منفی دوران جاهلی پایبندی به سنت‌هایی مانند زنده به گور کردن دختران، فحشا، جنگ و خونریزی، باور به خرافات، تعصب و تقلید کورکورانه، امتیازات طبقاتی و ریاکاری است (فاسمی، ۱۳۹۲، صص ۸۰-۸۶). امیرالمومنین علیه السلام نیز به برخی از این ویژگی‌ها اشاره کرده است. برای مطالعه بیشتر نک: نهج البلاغه، خطبه ۸۹.

۲. این تحول مانند تشبیهی است که قرآن فرموده است: «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ نَبِيحٌ» (حج: ۵) (هادی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷).

تغییر داد؛ بلکه در خوانش تمدنی، ظرفیت بالقوه قرآن به فعلیت می‌رسد و یکی از سطوح معنایی قرآن آشکار می‌شود (آشکارشدگی). به گفته فتح‌الله گولن: «چنان‌که قرآن در عصر نزول بسیار پویا بوده است، می‌تواند در دوره معاصر نیز قابلیت‌های تمدنی داشته باشد (Gulen, 2006a, vol1. P.87؛ نوروزی، ۱۳۹۹، ص ۶۵۲). اساساً هر متن واجد ویژگی‌هایی است که ممکن است در دوره‌هایی از تاریخ پنهان باشد و در دوره‌ای خاص به موجب شرایط و نحوه تعامل با متن، این ویژگی‌ها بروز یابد. قرآن نیز خود متنی تمدنی و برخوردار از ظرفیت تمدنی است که ممکن است در برخی دوره‌ها به سبب شرایط آن دوره ظهور نیافته باشد و اکنون با خوانش تمدنی، یکی از این ویژگی‌ها و ساحت‌ها و سطوح معنایی آن آشکار می‌شود. قرآن از آن جهت که متنی کلان، سامان‌مند، رشددهنده مناسبات انسانی، عینی و ناظر به واقع خارجی است، خوانش آن نیز باید کلان، سیستمی، ناظر به مناسبات انسانی و واقع‌نگر باشد و این خوانش است که قرآن را به تحقق نزدیک می‌کند.

در برابر این نظریات که بر تمدنی بودن قرآن یا دین تأکید دارد، می‌توان نظری خنثی و بی‌طرف را نیز پذیرفت و بدون پذیرش نظریه‌های پیش‌گفته، به خوانش تمدنی قرآن پای‌بند ماند. در این نگاه بی‌طرف، هر متنی را می‌توان با رویکردها و سطوح تحلیل متفاوت خواند و بر اساس آن، مسائل متفاوتی را پیش روی متن گذاشت و با برش‌های جدید متن، به یافته‌های متفاوتی از آن دست یافت. قرآن کریم نیز صرفاً به‌عنوان یک «متن»، از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند در سطوح متفاوت تحلیلی و با رویکردهای متفاوت مطالعه شود؛ از این رو حتی اگر مخاطب با پیش فرض این مقاله مبنی بر تمدنی بودن قرآن همراه نباشد، می‌تواند با خوانش این کتاب به مثابه یک متن در سطح تحلیل تمدنی همراهی کند.

۹- ۴-۳. برخورداری قرآن از دو ساحت متنی و کنش‌گری

قرآن در یک سطح مصدری برای فهم دین و معارف دینی و در سطح دیگر مصدری برای تغییر فرهنگ و تمدن انسانی است. قرآن در ساحت دوم، «کنش‌گری» جهت تغییر مناسبات انسانی و فرهنگ زمان خود به شمار می‌رود؛ از این رو برخی دو ساحت و دو رویه برای قرآن ترسیم می‌کنند: قرآن به مثابه کتاب یا منبع فهم دین؛ قرآن به مثابه عامل^۱ فرهنگی یا منبع تمدنی (بابایی، ۱۳۹۹، ص ۲۶۲). این پژوهش در پی معرفی قرآن به مثابه منبع تمدنی است؛ مصدری که در متن واقع حضور فعال دارد، تغییرات تمدنی را موجب می‌شود. اما توجه به این نکته ضروری است که تا وقتی متنی در واقعیت شکل نگرفته باشد، نمی‌تواند به واقعیت شکل دهد.^۲ قرآن مانند متون فلسفی و انتزاعی، متنی «جزیره‌ای» نیست؛ بلکه در متن وقایع شکل گرفته است و این گونه به واقعیت شکل می‌دهد و به این ترتیب دو مرحله «تکون و شکل‌گیری متن در واقعیت» و «شکل‌دهی متن به واقعیت» ویژگی این متن شده است (نعیمیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳). بنابراین باید برای قرآن، دو سویه قائل شد: سویه طبیعی (زمینی) و سویه قدسی (آسمانی). یک سوی قرآن حقیقت ثابت الهی است که در آن هیچ تغییری راه ندارد؛ اما سویه دیگر آن زمین و دگرگونی‌ها و تنوع‌هایش است. بی‌توجهی به هر یک از این دو سویه به تمامیت قرآن آسیب می‌زند و مواجهه با آن را دچار مشکل می‌کند. وجود سویه طبیعی و زمینی است که قرآن را به کتابی عملی و ناظر به واقع بدل می‌کند و آن را از کتابی نظری و انتزاعی فراتر می‌برد و به مصدر تمدنی بدل می‌کند. قرآن در طول ۲۳ سال، در حالات گوناگون زندگی، در سفر و حضر، مکه و مدینه، جنگ و صلح به گفت‌وگو با مخاطب پرداخته است:

1. Agent.

۲. «قرآن، متن است؛ متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۰۵). «این جمله که متن، محصولی فرهنگی است، در مورد قرآن، ناظر به دوره شکل‌گیری و کمال آن است. اما پس از این مرحله، متن قرآنی ایجادکننده فرهنگ گردید» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۶۹). گرچه بخش نخست این نظریه به تمامی مورد پذیرش این مقاله نیست، در این نگاه که قرآن در ارتباطی پیوسته با واقعیت و فرهنگ مردم بوده، تردیدی نیست و به همین جهت توانسته است واقعیت و فرهنگ را تغییر دهد.

قرآن به عنوان منبع زندگی (قرآن در صحنه) در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع می‌کرد. برخی از بحران‌های اجتماعی مانند اتهام خیانت به عایشه همسر پیامبر اکرم ﷺ را به طور جزئی حل و از [طریق] آن یک قانون کلی وضع کرد (ضرورت چهار شاهد)» (بابایی، ۱۳۹۳ الف، ص ۵۱)

هم‌چنین به دلیل سوی قدسی قرآن، اختلاف یا عوج^۱ در آن راه ندارد. و عبارت «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» نقش سویه قدسی را در نداشتن اختلاف نشان می‌دهد. این نداشتن اختلاف با عنوان تناظر عالم تدوین و عالم تکوین تبیین شده است؛ چراکه اختلاف، ناشی از ناهماهنگی این دوسویه است. به گفته آیت‌الله جوادی آملی:

در آیاتی که سخن از نزول وحی و کتاب به میان آمده، به عالم هستی نیز اشاره می‌شود، تا هماهنگی نظام تدوین و تکوین را بیان کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۲۴-۲۲۵).

توجه به این نکته مهم است که سویه طبیعی قرآن و تعاملش با واقع و کنش‌گری‌اش در متن جامعه، محدود به واقع عصر نزول نبوده است؛ بلکه در هر زمان و مکان و با توجه به نسبتی با واقعیت موجود برقرار می‌کند، با آن به گفت‌وگو می‌نشیند. قرآن کریم به‌رغم دستگاه هندسه اقلیدسی،^۲ یک نظام نشانه‌ای باز است که در زمینه‌های معرفتی دیگر و فضاهای نو، دلالت‌های جدیدی پیدا می‌کند. این زمینه‌ها سازنده دلالت‌ها نیست و در آن‌ها دخالت محتوایی ندارد؛ بلکه صرفاً زمینه‌ساز ظهور آن‌هاست. جهان‌بینی قرآن نیز به همین دلیل پویا و دینامیک و همواره در حال گسترش است؛ به این معنا که هم میان عناصر قبلی آن روابط جدیدی ظهور می‌کند و هم با گسترش زمینه‌های مختلف معرفتی مدل‌های جدید می‌یابد. بنابراین یکی از ابعاد دلالتی قرآن، به مصادیق و موارد جدیدی مربوط می‌شود که در گذر زمان برای آن پیدا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۵۴).

۱۰- نتیجه‌گیری

تمدن به‌عنوان فرایندی بسامان در سطح کلان تعریف شد که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند. بر اساس این تعریف، گرایش تمدنی نیز رویکردی در تفسیر قرآن است که قرآن را به مثابه کنشگری در عرصه عمل مسلمانان می‌بیند و آن را با نگاه کلان، سامان‌مند، انسانی و فرایندی می‌خواند. در آغاز راه معرفی این گرایش تفسیری، باید مبانی آن روشن شود و در این جهت، مقاله حاضر بر سه مبنای تفسیری تأکید کرده است که به طور خاص در این گرایش کاربرد می‌یابد. دیگر مبانی تفسیری، در دیگر گرایش‌ها توضیح داده شده است و نیاز به ذکر جداگانه در این گرایش ندارد. این مبانی خاص شامل هدف قرآن است. هدف قرآن در خوانش تمدنی، ایجاد صراط توحیدی در زمین و در سطح کلان است. دومین مبنا وجود نسبت میان قرآن و تمدن است و بر این نکته تأکید می‌کند که ابتدا باید بتوان بین قرآن و تمدن نسبت و رابطه‌ای متصور شد تا بتوان فهم تمدنی از قرآن ارائه کرد. سومین مبنا تأکید بر ساحت کنشگری قرآن در کنار ساحت متنی و نظری این کتاب است. با تکیه بر این سه مبنا می‌توان گرایشی با عنوان «گرایش تمدنی در تفسیر قرآن» تعریف کرد. این گرایش افزون بر تعریف و مبنا، نیازمند روش است که در پژوهش‌های آتی به آن پرداخته خواهد شد.

۱. یکی از انواع کجی، اختلاف است؛ راه یافتن غلط و نیز مطابقت نداشتن با واقع نیز کجی به شمار می‌رود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

۲. دستگاه هندسه اقلیدسی وقتی با جهان خارج یا با زمینه‌های معرفتی دیگر ارتباط پیدا کند، دلالت‌های جدیدی نمی‌یابد؛ بلکه یا این دستگاه بر آنها منطبق می‌شود یا منطبق نمی‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۵۴).

- قرآن کریم (محمد مهدی فولادوند، مترجم).
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير والتنوير. مؤسسه التاريخ العربی.
- ابوالفضل، منی. (۲۰۰۵م). الأمة القطب نحو تأصيل منهجی لمفهوم الأمة في الاسلام. المكتبة الشروق الدولية.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن (مرتضی کریمی نیا، مترجم). نشر طرح نو.
- آصفی، محمد مهدی. (۱۳۶۶). حق الأمان في المجالات المختلفة. ششمین کنفرانس اندیشه اسلامی.
- آصفی، محمد مهدی. (۱۳۸۵). مبانی نظری حکومت اسلامی؛ بررسی فقهی تطبیقی. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. معاونت فرهنگی.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۶). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی (۱). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۰). تمدن در اندیشه نو اصلاح عربی، تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۳الف). پیوستگی در تمدن اسلامی (بررسی نظریه مارشال هاجسن). نقد و نظر، ۱۹(۷۴)، ۳۵-۵۹.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۳ب). کاوش های نظری در الهیات و تمدن. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا. کیان، ۵(۲۸)، ۴۶-۶۱.
- بوطی، محمد سعید رمضان (۲۰۰۳م). منهج الحضارة الانسانية في القرآن. دار الفکر.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۴). ارزیابی دیدگاه صاحب نظران در تبیین اهداف قرآن. قرآن شناخت، ۸(۱۵)، ۱۱۱-۱۳۰.
- بهنمی، محمدرضا. (۱۳۹۸). از واژه پردازی تمدن تا رویکرد تمدنی (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بی پشت، رابرت. (۱۳۹۸). شاخص های تمدن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پاکتچی، احمد. (۱۴۰۰). روش شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن. دانشگاه امام صادق (ع).
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمالی، مصطفی. (۱۳۹۹). مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی الهاشمی (حبیب اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات قرآنی) (عباس رحیمیان، ویراستار). اسراء.
- جیکوبسن، ان پی. (۱۳۹۸). مسئله تمدن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (بی تا). حکمت و حکومت به ضمیمه پاسخ به نقدها. نظریه های جنبش سبز ایران.
- حکیم، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). علوم القرآن. مؤسسه الهادی.
- حیدری پور، عباس. (۱۳۹۹). همزادی دین و تمدن؛ بن مایه انگاره های تمدنی سید حسین نصر (حبیب اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۴۲۱ق). المنهج الحركي في ظلال القرآن. دار عمار.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفة.
- رهدار، احمد. (۱۴۰۲). چستی رویکرد تمدنی و تطبیق آن بر موضوع گفتن مقاومت (محمدرضا بهمنی، مهدی مولانی آرانی، ویراستاران). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- روا، الیویه. (۱۴۰۱). جهل مقدس (زمان دین بدون فرهنگ) (عبدالله ناصری و سمیه طباطبایی، مترجمان). انتشارات مروارید.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). مناهل العرفان في علوم القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- زکشی، محمد بن بهادر. (۱۳۷۶ق). البرهان في علوم القرآن. دار احیاء الكتب العربیة.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۷۶). دائرة المعارف علوم اجتماعی (۱). کیهان.
- ساکلساجی، آرپد. (۱۳۹۸). تمدن و سرچشمه های آن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). ایدئولوژی و دین دنیوی. کیان، ۷(۳۱)، ۲-۱۱.
- سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۲۵ق). في ظلال القرآن. دارالشروق.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان. (۱۳۹۴ق). الإلتقان في علوم القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روشهای تفسیری. مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (صبحی صالح، محقق). هجرت.
- صفری، علی. (۱۳۹۳). بررسی و نقد مبانی و روش علامه سید محمد حسین فضل الله در تفسیر من وحی القرآن [رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسیر القرآن. مؤسسه الأعلمي للمطبوعات.

- طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۸۹). تفسیر/گرایش‌ها و روش‌های تفسیر، دائرة المعارف قرآن کریم. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. دار الملائک.
- قاسمی، مرتضی. (۱۳۹۲). نگاهی به آداب و رسوم دوره جاهلیت از منظر قرآن و تاریخ. جبل المتین، ۲(۳ و ۴)، ۷۴-۹۲. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گرونیام، گوستاو ای. فن. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی (عباس آریان‌پور، مترجم). کتابفروشی معرفت. لوکاس، هنری. (۱۳۸۲). تاریخ تمدن (عبدالحسین آذرنگ، مترجم). سخن.
- مژلیش، بروس. (۱۳۹۸). خاستگاه‌ها و اهمیت مفهوم تمدن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمودی، زهرا؛ رحمان‌ستایش، محمد کاظم و بابایی، حبیب‌اله. (۱۴۰۱). نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ۶(۲)، ۱۰۹-۱۳۶. <https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930>
- معرفت، محمد هادی؛ خمینی، روح الله و ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۶). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی (۱). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.
- میرزایی، محمد علی. (۱۴۰۲). مدخلی بر تحریر مسئله «رویکرد تمدنی» (محمد رضا بهمنی، مهدی مولائی آرانی، ویراستاران). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نباتیان، محمد اسماعیل. (۱۳۹۶). شبکه ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت‌الله محمد مهدی آصفی. فصلنامه علوم سیاسی، ۲۰(۷۷)، ۱-۲۹.
- Doi: 10.22081/psq.2017.63770
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام (انشاء الله رحمتی، مترجم). جامی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۴). برخورد تمدن‌ها و سازندگی آینده بشر (وحید امیری، مترجم). وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۶). معرفت جاودان (۲). مهر نیوشا.
- نعیمیان، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰). تفکر انتقادی در اندیشه معاصر عرب (حبیب‌اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۴). تمدن به مثابه سطح تحلیل. نقد و نظر، ۲۰(۸۰)، ۱۰۱-۱۳۱.
- نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۹). الهیات اجتماعی و تمدن اسلامی (بررسی آرای محمد فتح‌الله گولن درباره تمدن اسلامی) (حبیب‌اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نوروزی فیروز، رسول؛ و خاتمی‌نیا، فضا. (۱۳۹۹). زبان و حوزه اعتبار تمدنی جهان اسلام. پژوهش‌های سیاست اسلامی، 8(17)، ۱۹۹-۲۲۴.
- نیبور، اچ. ریچارد. (۱۴۰۱). مسیح و فرهنگ. (محسن بدره و روح‌الله گل‌مرادی، مترجمان). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هادی، جعفر. (۱۳۷۰). القرآن والحضارة. رسالة القرآن، ۵(۱)، ۱۳۷-۱۵۴.
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۰). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی (محسن ثلاثی، مترجم). نشر علم.
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۴). برخورد تمدن‌ها (وحید امیری، مترجم). وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- واسعی، سید علیرضا. (۱۳۹۹). امکان تمدن اسلامی در دنیای کنونی؛ نگاهی به مبانی و ظرفیت‌ها (حبیب‌اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- واعظی، احمد. (۱۳۹۷). نظریه تفسیر متن. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یوکیچی، فوکوتساوا. (۱۳۷۹). نظریه تمدن (چنگیز پهلوان، مترجم). نشر گیو.

Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis

Zahra Mahmudi*¹  Habibollah Babaei² 

1. PhD Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author).
2. Associate Professor, Department of Civilizational Social Studies, Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.

Corresponding Email: zahra.mahmudi.m@gmail.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.5.9>

Introduction

Islamic civilization today faces numerous challenges, each requiring answers and solutions. Although some answers have been provided, it is essential that these responses be derived from the guiding idea of Islamic civilization, the Quran, in order to establish a Quran-centered monotheistic civilization. Therefore, there is a need for a systematic reading of the Quran that addresses civilizational issues and derives civilizational responses from it. Such a reading is called a "civilizational reading" and can be classified as one of the interpretive approaches. However, a key issue in the realm of interpretive approaches, including the civilizational approach, is the lack of a theoretical framework and methodological mechanism. To ensure that the civilizational approach leads to an effective exegesis of the Quran and responds to civilizational issues, it must first be introduced, and its foundations clarified, followed by the development of its methodological steps in the future.

Methodology

In the civilizational approach, the knowledge of civilization is considered as the level of analysis, showing the interpreter's perspective on the Quran. Therefore, the method of this research is to first explore the definitions of civilization based on its theoretical framework, which is the knowledge of civilization, and to arrive at a comprehensive definition of civilization. In the next step, based on the definition of civilization, the civilizational approach is defined, reflecting the civilizational concerns of the interpreter. Finally, by studying the works of interpreters who have had civilizational concerns and civilization scholars who have referred to the Quran as the text or guiding idea of civilization, this research seeks to extract the assumptions, fundamental principles, or beliefs that researchers have accepted in order to derive a civilizational understanding of the Quranic verses.

Findings

This study defines civilization as an organized process at a macro level that, with the growth of human relations, creates a foundation for the flourishing of latent potentials. Based on the proposed definition, the civilizational approach is a macro, organized, human-relations-oriented, process-based, and action-oriented approach. This interpretive approach seeks to view and read the Quran not as a theoretical and doctrinal source but as an active agent in the scene. Based on this definition and by studying exegetical and civilizational works, three distinct and specific

foundations of the civilizational approach can be identified. The first foundation is that the goal of the Quran is to establish a monotheistic path on Earth. It should be noted that among the various goals proposed for the revelation of the Quran, the primary goal in the theoretical realm is "monotheism," and in the practical realm, it is "the establishment of a monotheistic path" on Earth, or the creation of a monotheistic civilization. These two goals are one and the same, placed in two different realms. The second foundation is the existence of a relationship between the Quran and civilization. The question of the civilizational approach is meaningless without understanding the relationship between these two realms. In a general view of the relationship between the Quran and civilization, based on the categories presented in the theory of the "comprehensiveness of the Quran," a classification of thinkers in this field can also be found. Thinkers who believe in the absolute comprehensiveness of the Quran or its guiding comprehensiveness acknowledge a relationship between the Quran and civilization. Those who believe in the minimal comprehensiveness of the Quran limit its scope to matters of the afterlife and, thus, do not see a relationship between the Quran and civilization. This study, however, believes that the relationship between the Quran and civilization is one of theory and practice, and Islamic civilization is one that brings the Quran's theory closer to the practice of civilization. In this view, the Quran is a phenomenon or event or text of civilization, and the goal is not to change its level to a civilizational one through civilizational reading. Rather, in the civilizational reading, the latent capacity of the Quran is actualized, and one of its levels of meaning is revealed. The third foundation is the dual nature of the Quran, consisting of both textual and active aspects. On one level, the Quran is a source for understanding religion and religious knowledge, and on another level, it is a source for changing human culture and civilization. In the second realm, the Quran acts as an agent to change human relations and the culture of its time. It is important to note that the Quran's natural aspect and its interaction with reality and its active role in society are not limited to the reality of the time of revelation but are in relation to the present reality and engage in dialogue with it.

Conclusion

This research, concerned with the fact that the civilizational approach is not a well-defined and systematic approach among interpretive approaches but rather a general and vague concern among interpreters, seeks to introduce this approach and clarify its foundations. This way, in the future, this approach can be transformed into an effective method for reading the Quran and bring us closer to the Quran's primary goal of realizing its teachings on Earth. Thus, this paper, based on the definition of civilization, introduces the civilizational approach as one of the interpretive approaches and clarifies its foundations. As a result, the framework of this interpretive approach is clarified, and its distinction from other approaches is defined. In the civilizational approach, civilization is viewed as a perspective and approach in studying the Quran, formed with the concern of realizing the Quran's ultimate goal on a macro level. This article emphasizes three interpretive foundations that are specifically applicable in this approach. Other interpretive foundations are explained in other approaches and do not need to be separately addressed in this one. These specific foundations are as follows: first, "the goal of the Quran," which in the civilizational reading is the establishment of the monotheistic path on Earth and on a macro level; second, the existence of a relationship between the Quran and civilization, emphasizing the necessity of understanding this relationship before offering a civilizational

understanding of the Quran; and third, the emphasis on the Quran's active role alongside its textual and doctrinal aspects. Based on these three foundations, a new interpretive approach titled "Civilizational Approach in Quranic Exegesis" can be defined. This approach, in addition to its definition and foundation, requires methodology, which will be addressed in future research.

Keywords: Civilizational Approach, Civilizational Reading, Civilizational Exegesis, Foundations of Interpretation, Civilization Studies, Quran.

References

The Holy Quran (translated by M. Fooladvand).

Abū al-Faḍl, M. (2005). *Al-Ummah al-Qutb. Nahwa Taṣīl Manhājī li-Mafhūm al-Ummah fī al-Islām*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyya. [In Arabic]

Abū Zayd, N. H. (2001). *The Meaning of the Text: A Study in Qur'anic Sciences* (translated by M. Karimi-Nia). Nashr-e Tarh-e No. [In Persian]

Āṣfā, M. (1987). *Ḥaqq al-Amān fī al-Majālāt al-Mukhtalifah*. Sixth Conference on Islamic Thought. [In Persian]

Āṣfā, M. (2006). *Theoretical Foundations of Islamic Government: A Comparative Jurisprudential Study*. Majma'-e Jahānī-ye Taqrīb-e Mazāhib-e Islāmī, Cultural Deputy. [In Persian]

Ayāzī, S. M. (2007). *Interpretation of the Holy Quran Derived from the Works of Imam Khomeini. (I)*. Mu'assasah-ye Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Imām Khomeini (RA), Mu'assasah-ye Chāp wa Nashr-e 'Arouj. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2011). *Civilization and Modernity in Contemporary Arab Thought*. Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2014a). *Continuity in Islamic Civilization: An Examination of Marshall Hodgson's Theory*. *Naqd wa Nazar*, 19(74), 35-59. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2014b). *Theoretical Explorations in Theology and Civilization*. Islamic Propagation Office of Qom Seminary, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2020). *Diversity and Civilization in Islamic Thought*. Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bahjatpūr, A. (2015). *Evaluation of Scholars' Views on the Elucidation of the Objectives of the Qur'an*. *Qur'an-Shenākht*, 8(15), 111-130. [In Persian]

Bahmanī, M. R. (2019). *From Lexicalization of Civilization to Civilizational Approach* (translated by S. M. H. Ṣāleḥī). Islamic Propagation Office of Qom Seminary, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bāzargān, M. (1995). *Afterlife and God: The Purpose of the Prophets' Mission*, 5(28), 46-61. [In Persian]

Bichit, Robert. (2019). *Indicators of Civilization* (translated by Seyed Mohammad Hossein Salehi). Office of Islamic Propagation, Qom Seminary, Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]

Buṭī, M. S. R. (2003). *Manhaj al-Ḥaḍārah al-Insānīyah fī al-Qur'an*. Dār al-Fikr. [In Arabic]

Faḍlullāh, S. M. Ḥ. (1998). *Min Waḥy al-Qur'an*. Dār al-Malāk. [In Arabic]

Grunebaum, G. E. von. (1963). *Unity and Diversity in Islamic Civilization* (A. Āryanpūr, Trans.). Ma'rifat Bookstore. [In Persian]

Hadi, J. (1991). *Al-Quran wa al-Hadharah. Risalat al-Quran*, 1(5), 137-154. [In Arabic]

Ḥā'irī Yazdī, M. (n.d.). *Wisdom and Governance with Responses to Critiques*. Theories of Iran's Green Movement.

Ḥakīm, S. M. B. (1997). *Sciences of the Qur'an*. Al-Hadi Institute. [In Arabic]

Ḥeydarī-Pūr, 'A. (2020) *The Convergence of Religion and Civilization: The Foundation of Seyyed Hossein Nasr's Civilizational Concepts*. [In Persian]

Huntington, S. (1991). *Political Order in Changing Societies* (Salasi, M., Trans.). Nashr-e Elm. [In Persian]

- Huntington, S. (1995). *The Clash of Civilizations* (Amiri, V., Trans.). Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Ibn 'Ashūr, M. (1999). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
- Jacobson, N.P. (2019). *The Issue of Civilization* (translated by Seyed Mohammad Hossein Salehi). Islamic Propagation Office of Qom Seminary, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Ja'farī, M. T. (2009). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balagha*. Mu'assasah-ye Tadmīn wa Nashr-e Āthār-e 'Allāmah Ja'farī. [In Persian]
- Jamālī, M. (2020). *Engineering Islamic Civilization from the Perspective of Seyed Munir al-Din Hosseini al-Hashimi* (edited by H. Bābā'ī). Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Javādī Āmolī, A. (2007). *The Source of Thought (Collection of Qur'anic Articles)* (edited by A. Raḥīmīān). Esrā. [In Persian]
- Khalidī, Ṣ. 'A.. (2000). *Al-Manhaj al-Harakī fī Zīlāl al-Qur'an*. Dār 'Amār. [In Arabic]
- Ma'refat, M. H.; Khomeini, R.; Ayazi, S. M. A. (2007). *Tafsir of the Holy Qur'an Derived from Imam Khomeini's Works* (Vol. 1). The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- [Mahmoudi, Z.; Rahman-Setayesh, M. K.; Babaei, H. \(2022\). *The Role of Systemic Perspective in a Civilizational Reading of the Qur'an and Civilizational Formulation*. *Quranic Studies and Islamic Culture*, 6\(2\), 109-136. https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930 \[In Persian\]](https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930)
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-e Nemuneh*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mazlish, B. (2019). *The Origins and Importance of the Concept of Civilization* (S. M. Ḥ. Ṣāliḥī, Trans.). Islamic Propagation Office, Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Mirzaei, M. A. (2023). *An Introduction to the Issue of "Civilizational Approach"* (Bahmani, M. R.; Molaei Arani, M., Eds.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- [Nabatiyan, M. E. \(2017\). *The Network of Wilaya: A Design for the Qur'anic Society from the Perspective of Ayatollah Mohammad Mahdi Asifi*. *Quarterly Journal of Political Science*, 20\(77\), 1-29. https://doi.org/10.22081/PSQ.2017.63770 \[In Persian\]](https://doi.org/10.22081/PSQ.2017.63770)
- Naeimian, Z. (2011). *Critical Thinking in Contemporary Arab Thought* (Babai, H., Ed.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Nasr, S. H. (1995). *The Clash of Civilizations and the Reconstruction of the Future of Humanity* (Amiri, V., Trans.). Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2003). *Ideals and Realities of Islam* (Rahmati, I., Trans.). Jami Publishing. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2007). *Knowledge and the Sacred* (Vol. 2). Mehr Niyusha. [In Persian]
- Niebuhr, H. R. (2022). *Christ and Culture* (Badreh, M.; Golmoradi, R., Trans.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- [Norouzi Firooz, R. \(2015\). *Civilization as a Level of Analysis*. *Naqd va Nazar*, 20\(80\), 101-131. \[In Persian\]](https://doi.org/10.22034/isqs.2015.40654.1930)
- Norouzi Firooz, R. (2020). *Social Theology and Islamic Civilization (Examining Fethullah Gülen's Views on Islamic Civilization)* (Babai, H., Ed.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- [Norouzi Firooz, R.; Khatami-Nia, F. \(2020\). *Language and the Civilizational Scope of the Islamic World*. *Islamic Policy Studies*, 8\(17\), 199-224. \[In Persian\]](https://doi.org/10.22034/isqs.2020.40654.1930)
- Pākatchī, A. (2021). *Methodology of Linking the Conceptual System of the Qur'an and Modern Sciences*. Imam Sadiq University. [In Persian]
- Qā'imī-Niyā, 'A.. (2010). *The Biology of the Text. Semiotics and Quranic Interpretation*. Research Institute of Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- [Qāsimī, M.. \(2013\). *A Glimpse at the Customs and Traditions of the Jāhiliyya Era from the Perspective of the Qur'an and History*. *Ḥabl al-Matīn*, 2\(3 & 4\), 74-92. \[In Persian\]](https://doi.org/10.22034/isqs.2013.40654.1930)
- Rahdār, A. (2023). *What Is the Civilizational Approach and Its Application to the Discourse of Resistance* (M. R. Bahmanī & M. M. Ārānī, Eds.). Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

- Rashīd Riḍā, M.. (1994). *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi-Tafsīr al-Mainār*. Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
- Roy, O. (2022). *Sacred Ignorance: The Time of Religion Without Culture* (A. Nāṣerī & S. Ṭabāṭabāʾī, Trans.). Morvarid Publications. [In Persian]
- Ṣafarī, ʿA. (2014). *Examining and Critiquing the Foundations and Methods of ʿAllāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh in Tafsīr Min Waḥy al-Qurʾān* [Doctoral dissertation, Tarbiat Modares University]. Iranian Scientific Information Database (Ganj). [In Persian]
- Sākalsājī, Ā. (2019). *Civilization and Its Sources* (S. M. Ḥ. Ṣāliḥī, Trans.). Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Sārūkhānī, B. (1997). *Dāʾirat al-Maʿārif-i Ulūm-i Ijtimāʾī* (Vol. 1). Keyhān. [In Persian]
- Sayyid Quṭb, I. Ḥ. S. (2004). *Fī Zilāl al-Qurʾān*. Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Shākir, M. K.. (2003). *Mabānī wa Rawāsh-i Tafsīrī*. International Center for Islamic Studies. [In Persian]
- Sharīf al-Raḍī, M. b. Ḥ.. (1994). *Nahj al-Balāghah* (Ṣ. Ṣāliḥ, Ed.). Hijrat. [In Arabic]
- Soroush, A. (1996). *Ideology and Secular Religion*. *Kiyān*, 7(31), 2-11. [In Persian]
- Suyūṭī, J. ʿA. (1974). *Al-Itqān fī Ulūm al-Qurʾān*. Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿamma lil-Kitāb. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1970). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Muʿassasat al-ʿAlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Ṭayyib-Ḥusaynī, S. M. (2010). *Exegesis: Trends and Methods of Tafsīr, Encyclopaedia of the Qurʾān*. Center for Quranic Culture and Knowledge. [In Persian]
- Vaezi, A. (2018). *Theory of Text Interpretation*. Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
- Vasei, S. A. (2020). *The Possibility of Islamic Civilization in the Contemporary World: A Look at Foundations and Capacities* (Babai, H., Ed.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Yukichi, F. (2000). *The Theory of Civilization* (Pahlavan, C., Trans.). Nashr-e Giv. [In Persian]
- Zarkashī, M. b. B. (1957). *Al-Burhān fī Ulūm al-Qurʾān*. Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya. [In Arabic]
- Zarqānī, M. ʿA. (n.d.). *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qurʾān*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

How to cite:

Mahmudi, Z. and Babaei, H. (2025). Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 95 – 116. doi: 10.22034/jksl.2024.463926.1366