

The role of systematical attitude in the civilizational reading of the Qur'an and the formation of civilization

Zahra Mahmoudi^{*}, Mohammadkazem Rahman Setayesh^{}**

Habibillah Babae^{*}**

Abstract

In an intellectual viewpoint, the Qur'an has usually seems a theoretical and doctrinal text rather than an text that observes drastic one efficiency specially in a civilizational perspective. This viewpoint has prevented the Qur'an connecting contemporary everyday life in the contemporary world, and has caused injury and accompanied practical deficiencies in result. Reading the Qur'an in order to make and strengthen this connection and crystalize to exercise its doctrines in large scale widely, requires a civilizational attitude. Methodologically convert this attitude to an effective approach -relying on of contemporary intellectual visions- this research considers "systematization" or "systematical attitude" a very indicator and shows how it influences the accomplishment of the Qur'an doctrines and leads to the formation of an Islamic civilization. Being homogeneous and harmonic are the main aspects of this attitude. external harmony requires the interaction of the Qur'an with the real world at three levels of intertextuality, interscholastic and ultratextuality .

* Ph.D student of Qur'an and Hadith Studies, Qom university (Corresponding Author) ,
Zahra.mahmudi.m@gmail.com

** Associate Professor of Qur'an and Hadith Studies group, Qom university, kr.setayesh@gmail.com

*** Assistant Professor of civilizational Studies, Research Institute of Oloom va Farhang Islami,
habz109@gmail.com

Date received: 2022/03/08, Date of acceptance: 2022/05/26



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

This reading of the Qur'an brings it into the action field and prepares a coherent integrated civilization in harmony with a Qur'anic origin.

Keywords: civilization, civilizational approach, systematical attitude, Harmonious of the Quran, interaction

نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن

زهرا محمودی*

محمد کاظم رحمان ستایش**، حبیب‌الله بابایی**

چکیده

قرآن در نگاه مسلمانان بیش از آنکه متنی ناظر به عمل و کارآمد در عرصه تمدنی تلقی شود، متنی نظری و اعتقادی دیده شده‌است. این نگاه، مانع از پیوند میان قرآن و جهان امروز شده، آسیب‌هایی را در عرصه عمل همراه داشته‌است. خوانش قرآن با هدف تقویت این پیوند و عینیت‌بخشی به آموزه‌های آن در سطح کلان، نیازمند برخورداری از رویکرد تمدنی است. این پژوهش با هدف روشمندسازی این رویکرد، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های آنرا، با عنوان "سامان‌مندی" یا "نگرش سامانه‌ای" معرفی کرده، با تکیه بر نظرات اندیشمندان معاصر، تاثیر این نگرش را در تحقق آموزه‌های قرآن و صورت‌بندی تمدن اسلامی نشان می‌دهد. سازواری درونی و بیرونی دو بعد اصلی این نگرش را شکل می‌دهد که سازواری بیرونی خود مستلزم تعامل قرآن با خارج از خود در سه سطح بینامتنی، بینامکتبی و فرامتنی است. خوانش قرآن با این نگرش، قرآن را به کنشگری در عرصه عمل نزدیک کرده، تمدنی سازوار و یکپارچه را مبتنی بر مصدری سازوار و هماهنگ شکل می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تمدن؛ نگرش سیستمی؛ گرایش تمدنی؛ سازواری قرآن؛ تعامل

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، Zahra.mahmudi.m@gmail.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، kr.setayesh@gmail.com

*** استادیار گروه مطالعات اجتماعی و تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، habz109@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان متن جامع زندگی، هدف از نزول خود را خارج کردن انسان ها از ظلمات و رساندن آنها به نور می داند «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱). این گذار از تاریکی به نور تنها در "ساحت نظر" و اندیشه مراد نبوده است؛ بلکه هدف اصلی آن، نیل به رستگاری در "ساحت عمل" و زندگی واقعی انسانها بوده است. این هدف نه مختص قرآن و نه مختص خاتم انبیا(ص) است؛ بلکه هدف رسالت بصورت کلی همین امر بوده است. از این رو پیامبران در دوره های مختلف تاریخی ابتدا یاریگر قوم خود در گذار از تاریکی به بهروزی و سعادت عملی هستند و پس از آن این مسیر را برای جهانیان در دیگر زمان ها و مکان ها هموار می سازند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ۷۸ و ۸۲). قرآن کریم نیز در راستای این هدف صرفا به بیان اصولی که تامین کننده سعادت انسان است، اکتفا نکرده؛ بلکه همواره در نسبت با "واقع خارجی" سخن گفته، به کارآمدی در "سطح عمل" اندیشیده است.

اکنون پرسش اینجاست که چگونه می توان هدف قرآن را محقق کرده، مسیر حرکت انسان ها را در سطح کلان اصلاح کرد؟ چگونه می توان خوانشی از قرآن ارائه کرد که معطوف به واقع، سامان بخش جهان امروز و پاسخگوی مسائل روز باشد؟ فرضیه ذهنی نگارنده این است که فهم قرآن با دغدغه تحقق بخشی به هدف اصلی آن و رشد جامعه بشری، نیازمند یک "نگرش یا رویکرد روش مند" است. رویکردی که بتواند با فهمی کلان، سامان مند و معطوف به واقع، ساحت نظر را به ساحت عمل و صورت مکتوب را به صورت محقق نزدیک سازد تا راهی برای حل چالش ها و مسائل عینی بیابد. این پژوهش چنین رویکردی را به دلیل دغدغه، نگاه و غایت تمدنی آن، "رویکرد تمدنی" یا "گرایش تمدنی" در خوانش قرآن می نامد.

اما مسئله ای که در حوزه گرایش های تفسیری و از جمله گرایش تمدنی وجود دارد که از ارزش علمی آنها به عنوان یک شاخه مطالعاتی در دانش تفسیر کاسته است، روش مند نبودن آنهاست. به این معنا که مفسر عموما بدون آنکه نامی از گرایش تفسیری خود ببرد، به شکل ناخودآگاه دغدغه های خود را در تفسیر دنبال کرده و بدون بهره گیری از روشی خاص، تفسیری نو از آیات قرآن ارائه می کند.^۲ در حالیکه هر گرایش تفسیری و از آن جمله گرایش تمدنی نیاز به چارچوب نظری و سازکار روشی دارد. از این رو برای آنکه

گرایش تمدنی بتواند به روشی کارآمد در خوانش قرآن تبدیل شود، از افراط، تحمیل، تعمیم بی‌جا و پراکنده‌گویی دور باشد و بتواند به هدف اصلی قرآن جامه عمل بپوشاند، بایستی شاخص‌ها و مولفه‌های آن به روشنی تبیین شود. این پژوهش با هدف روشمند کردن گرایش تمدنی، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های آن را با عنوان "سامان‌مندی" تبیین کرده، ابعاد آن را ترسیم می‌کند. بنابراین پرسش این پژوهش این است که سامان‌مندی در خوانش قرآن به چه معناست و چه اضلاعی دارد؟ و توجه به این شاخص در خوانش قرآن چه نقشی در صورت‌بندی تمدن و نیل به هدف اصلی قرآن (رستگاری انسان) ایفا می‌کند؟ با پاسخگویی به این پرسش‌ها می‌توان بخشی از نقشه خوانش تمدنی قرآن را کامل کرد و این‌گونه قرآن را از مصدری صرفاً 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 کرد. در جستجوی پیشینه این پژوهش باید گفت "سامان‌مندی در خوانش قرآن" و به عبارت دیگر "نگرش سامانه‌ای" به عنوان یک رویکرد مستقل و نه شاخصی از رویکرد تمدنی، در برخی آثار معرفی شده است. از جمله پایان‌نامه‌ای با عنوان "روش‌شناسی نگرش سیستمی در تفسیر قرآن" در سطح کارشناسی ارشد در سال ۱۳۸۸ توسط نرجس شاهمندی نوشته شده است. این پایان‌نامه صرفاً به معرفی سیستم درونی قرآن و نشان دادن اجزا، اهداف و روابط آن پرداخته، سه روش تفسیری را که به نگرش سیستمی نزدیک است معرفی می‌کند؛ اما دیگر ابعاد این نگرش و جایگاه تمدنی آن، دغدغه آن نبوده است. هم‌چنین مقاله‌ای با عنوان "درآمدی بر مطالعه قرآن به روش سیستمی و با رویکرد شبکه‌ای" از امیرعلی لطفی در سال ۱۳۸۹ منتشر شده است. این مقاله چنان‌که در عنوان آن نیز ذکر شده، درآمدی بر این بحث بوده، تنها مبانی و پیش فرض‌های این رویکرد را تبیین کرده است؛ ضمن اینکه تمام ابعاد نگرش سامانه‌ای را بررسی نکرده است. هم‌چنین می‌توان به مقالات دیگری نیز اشاره کرد که تنها سیستم درونی قرآن را مطالعه کرده، دیگر ابعاد را نکاویده‌اند. از این جمله مقاله "فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی" از احمد قرائی سلطان‌آبادی در ۱۳۹۴ در نشریه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن منتشر شده است. هم‌چنین نگرش سامانه‌ای به عنوان رویکردی کلی در خوانش دین در کتابی با عنوان "نگرش سیستمی به دین" نوشته عبدالحمید واسطی بررسی شده است که تاثیر این نگرش در خوانش قرآن به طور خاص، هدف آن نبوده است. پژوهش حاضر، سامان‌مندی یا نگرش سامانه‌ای را به عنوان یکی از شاخص‌های خوانش تمدنی قرآن معرفی کرده، می‌کوشد تمام ابعاد آن را که

در این پژوهش‌ها بررسی نشده، تبیین کند تا گامی جهت روشمندسازی خوانش تمدنی قرآن بردارد.

۲. چیستی خوانش تمدنی قرآن

خوانش قرآن از منظرهای مختلف، با دغدغه‌ها و نیازهای متفاوت، ممکن و بایسته است. این امر سبب شکل‌گیری گرایش‌های مختلف در تفسیر قرآن شده که با عنوان آنجاهات تفسیری (دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸، ذیل ماده تفسیر/گرایش‌ها و روش‌های تفسیر) شناخته می‌شود. هریک از گرایش‌های تفسیری با زاویه دیدی خاص،^۳ رویکردی متفاوت و دغدغه‌ای منحصر به فرد به طرح پرسش از قرآن پرداخته، گوشه‌ای از ظرفیت‌های گسترده قرآن را فعال می‌کنند. در واقع در این گرایش‌ها، یکی از حوزه‌های دانشی که مبانی و چارچوب آن از پیش مشخص شده، به شکلی آگاهانه به مثابه "سطح تحلیل"^۴ یا "رویکرد"^۵ در خوانش قرآن استخدام می‌شود. در گرایش تمدنی نیز موضوع تمدن به عنوان سطح تحلیل یا رویکرد پژوهشگر در خوانش قرآن بکار گرفته می‌شود. بنابراین هر تعریفی که از تمدن ارائه شود و هر ویژگی‌ای که از تمدن مورد توجه باشد، نوع خاصی از رویکرد تمدنی را پیش روی پژوهشگر قرار می‌دهد و در پی آن مبنای "خوانش تمدنی قرآن" قرار می‌گیرد.

برای تمدن^۶ تعاریف متعددی ارائه شده و در هر یک شاخص‌هایی برای آن بیان شده- است. این پژوهش تمدن را "کلان‌ترین سامانه مناسبات انسانی" (بابایی، ۱۳۹۹ الف، ۱۵۶) می‌داند. وجود مفاهیم "کلان"، "سامانه" (System)، "مناسبات انسانی"، و دیگر مفاهیم نهفته در این سه مفهوم اصلی، ما را به رویکرد تمدنی با همین شاخص‌ها رهنمون می‌شود. از اینرو رویکرد تمدنی، رویکردی کلان‌نگر، سامان‌مند، معطوف به روابط انسانی، تعاملی و راهبردی است که می‌تواند در خوانش قرآن بکار رود. این پژوهش بر آن است از میان این شاخص‌ها، "شاخص سامان‌مندی" را تبیین کرده، ابعاد آنرا روشن کند و نقش آنرا در صورت‌بندی تمدن نشان دهد.

۳. سامان‌مندی و نگرش سامانه‌ای

چنان‌که اشاره شد یکی از شاخص‌های رویکرد تمدنی که برخاسته از مفهوم "سامانه" یا "سیستم" در تعریف تمدن است، سامان‌مندی است. System در لغت به معنای گروهی از چیزهای مرتبط و بهم وابسته و متعامل است که یک کل واحد را شکل می‌دهد (Merriam-Webster Dictionary). سامانه نیز به عنوان برابر واژه سیستم در زبان فارسی، از افزودن پسوند شباهت‌ساز «-ه» به سامان بدست آمده که در معنای ترتیب و اسباب و آرایش و به‌مرور ساختن چیزها و ساختن کارها و نظام و رواج آن است (دهخدا، لغت‌نامه).

سامانه (سیستم) در اصطلاح، مجموعه‌ای متشکل از عناصر و اجزایی است که با هم ارتباط و کنش متقابل داشته، کل واحدی را بوجود می‌آورند (فرشاد، ۱۳۶۲، ۴۳؛ علاقه‌بند، ۱۳۸۸، ۱۷۶). البته شکل‌گیری این کل واحد، به منظور رسیدن به هدف واحدی است.^۷ بنابراین سامانه، عناصری را در یک شبکه در ارتباط با هم قرار می‌دهد که برای دستیابی به هدفی مشترک، موجودیتی واحد را ساخته‌اند. تقریباً تمام زندگی یک سیستم است؛ شرکت‌ها، دانشگاه‌ها، خانه و بدن انسان از جمله نمونه‌های آن است (کونتز و دیگران، ۱۳۸۷، ۱۸). اصلی‌ترین ویژگی‌های سامانه که آنرا از "مجموعه" و "توده" متمایز می‌کند، سه مفهوم "ارتباط"، "هدفمندی" و "کلیت و یکپارچگی" است که اگر این سه را برداریم دیگر سامانه نخواهیم داشت.

بر اساس تعریف سامانه، می‌توان از نگرش سامانه‌ای یا سیستمی (systematicity) نیز سخن گفت. نگرش سامانه‌ای در مقابل نگرش جزء‌گرا، رویکردی در شناخت پدیده‌های پیچیده است. گرچه هر دو نگرش سامانه‌ای و جزء‌گرا پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه بشر دارند؛^۸ اما نظریه‌پردازی آکادمیک نگرش سامانه‌ای در سال ۱۹۵۴ توسط گروهی پژوهشی (Society for General Systems Research) آغاز شد (Bertalanffy, 1968, 15). و برای نخستین بار توسط یکی از اعضای این گروه با نام لودویک فون برتالانفی در کتاب "General System Theory"^۹ در سال ۱۹۶۸ منتشر شد. در این رویکرد هر پدیده به‌منزله موجودی زنده (organism) در نظر گرفته می‌شود که اجزای آن با هم تعامل پویا داشته، یک کل را شکل می‌دهند. در این کلیت، خوانش رفتار تک‌تک اجزاء، نتیجه‌ای متفاوت از خوانش آنها به مثابه یک کل در پی دارد (ibid, 1968, 31).^{۱۰} از اینرو مهم‌ترین ویژگی‌های این نگرش این چنین است:

۱. این نگرش، نگرشی کل‌گرا و نه تجزیه‌گرا است. کل‌گرایی در این نگرش آنقدر مهم است که آنرا علم کل‌ها ("General science of "wholeness") نامیده‌اند. این نگرش، کل را با همه اجزای تشکیل‌دهنده و بهم پیوسته و وابسته‌اش که در تعامل با یکدیگرند، در نظر می‌گیرد (ibid, 1968, 37).

۲. این نگرش از یک‌سو به روابط درونی سیستم با هم توجه می‌کند؛ چرا که این روابط، سیستم را یکپارچه می‌کند و از سوی دیگر تعامل‌های سیستم با بیرون از خود و دادوستدهای بین سیستم و محیط بیرونی را مطالعه می‌کند (Koontz, 2010, 21-23).

۳. این نگرش، هدف‌جو است و در پی تبیین هدف نهایی یا وضعیت تعادلی سامانه است. (رضائیان، ۱۳۸۰، ۱۶)

۴. سامان‌مندی قرآن

قرآن متنی منسجم و کلیتی یکپارچه است که هر جزء آن (واژه، آیه، سوره)، در ارتباط و پیوند ارگانیک و اندام‌وار با دیگر اجزای آن بوده، در این پیوند معنا می‌یابد. از سوی دیگر این کتاب با عناصر ذهنی و عینی بیرون از خود در تعاملی پویا و پیوسته است؛ تعاملی که منجر به دریافت پاسخ‌هایی زنده و به‌روز از متن می‌شود. این پاسخ‌ها به تناسب زمان، مکان، مخاطب و شرایط متغیر بوده، رنگی از حیات و تازگی دارد. حیات و سازمندی قرآن ناشی از "تعامل" پیوسته این متن با اجزای درونی خود از یکسو؛ با اندیشه‌ها و ادیان و مکاتب بشری از سوی دیگر؛ و نیز با محیط، مخاطبان و فضاهای متنوع خارجی در عصر نزول و عصرهای خوانش است. بنابراین می‌توان سامان‌مندی قرآن را در سه سطح ترسیم کرد:

۱. سامان‌مندی درونی

۲. سامان‌مندی بیرونی

۳. سامان‌مندی عینی

در خوانش چنین متنی سازماند، باید از نگاهی سامان‌مندی برخوردار بود و هر جزء این متن را در پیوند با دیگر اجزا و در شبکه ارتباطی آن مطالعه کرد تا تمامی اجزای آن در پیوند با هم معنای کامل متن را پدیدار کنند. از اینرو در خوانش سامانه‌ای قرآن به تبع ذات

سامان‌مند این کتاب، باید ابتدا موضوعات مختلف قرآنی در یک نگاه تعاملی، ارتباطی و شبکه‌ای در نسبت با دیگر موضوعات "درون‌قرآنی" تحلیل شده، شبکه ارتباطی درونی موضوعات و مفاهیم ترسیم شود. در گام بعد قرآن به مثابه کلیت یکپارچه در ارتباط با سیستم‌های "برون‌قرآنی" مطالعه می‌شود. در گام آخر پیوند این سامانه با واقعیت بررسی شده، شبکه‌ای از روابط بین متن و واقع ترسیم می‌شود.

۱.۴ سازواری درونی قرآن

چنان‌که اشاره شد یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های سامانه، همبستگی و تعامل پویای بین اجزای تشکیل‌دهنده آن است که موجب شکل‌گیری یک کلیت واحد می‌شود (Bertalanffy, 1968, 31). هر متن و گفتار نیز یک سامانه است که از مناسبات و روابط درونی خاصی تشکیل شده‌است. کار مفسر متن درک این مناسبات و روابط درونی در یک سیستم زبانی است (قرائی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۴). قرآن نیز به عنوان یک متن و آن هم متنی الهی، یک سامانه را شکل می‌دهد که اجزای آن در ارتباط اندام وار با هم بوده، یک کلیت یکپارچه، جهان‌بینی واحد و هدفی مشخص را عرضه می‌کنند.

قرآن در مواضع متعدد بر سازواری درونی خود تاکید کرده که نمونه آنرا می‌توان در آیه ۸۲ سوره نساء،^{۱۱} آیه ۸۵ سوره بقره^{۱۲} و آیه نخست سوره هود^{۱۳} دید. برخی از مفسران واژه "احکام" را در آیه آخر عبارت از یکپارچگی و پیوستگی قرآن، روح واحد آن و وحدت هدف آن می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ۱۳۶-۱۳۷). روایاتی نیز وجود دارد که قرآن را به عنوان متنی که بخشی از آن تایید کننده یا تصدیق کننده دیگر بخش‌هاست،^{۱۴} یا کتابی که کلامی متصل و یکپارچه دارد،^{۱۵} توصیف می‌کند. این امر در روش تفسیری معصومان نیز اثر گذاشته، در تبیین آیات به آیات دیگر ارجاع داده، «از گفتار مفسران و شهادت مبینه و تایید مصدقانه آیات، برابر همدیگر استدلال تام می‌کردند.» (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ۱۷۴-۱۷۵) و اینگونه مفاهیم قرآن را در شبکه معنا می‌کردند.^{۱۶} افزون بر شواهد نقلی، روش عقلا در استفاده از آثار نوشتاری یا گفتاری نویسندگان و گویندگان چنین است که همه مطالب یک کتاب یا خطابه را با هم می‌سنجند و برخی از مطالب آنرا با برخی دیگر تایید یا نقض می‌کنند (همان، ۷۳). از این رو نمی‌توان تنها با تکیه به بخشی از قرآن و خوانش مجزای آیات (نگاه تجزیه گرا) به دنیای قرآن وارد شد و جهان‌بینی آن را

درک کرد؛ بلکه «هر آیه در ارتباط با آیه دیگر و مکمل آن بوده، در این ارتباط، مخاطب را به برداشت و فهمی جامع می‌رساند.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ۱۴۵)

۱.۱.۴ نقش توجه به سازواری درونی قرآن در صورت‌بندی تمدن اسلامی

این بخش در پی ترسیم نقش این نگرش در صورت‌بندی تمدن است. اینکه آیا خوانش قرآن با توجه به سازواری درونی آن می‌تواند تاثیر عملی در شکل‌گیری یا رشد تمدن داشته‌باشد. به باور تمدن‌پژوهان، قرآن جهان‌بینی منسجم درباره زندگی انسان و هستی دارد (Fazlur Rahman, 1994, v) و از زمان نزولش نیز به عمل توجه داشته‌است. از این‌رو برای بهره‌گیری از این نظریات منسجم و ناظر به عمل قرآن، نیاز به روشی کل‌گرا (سازوار) در خوانش قرآن وجود دارد. روشی که معاصران نزول از آن در عمل بهره می‌بردند و به قرآن به مثابه یک کل می‌نگریستند و کمتر پیش می‌آمد به آیه‌ای منفرد و جدا از کلیت قرآن استناد کنند. (Fazlur Rahman, 1982, 24) در این راستا مخاطب قرآن باید قرآن را به مثابه یک کل و نه اجزای جدا از هم بخواند تا بتواند نظریه‌ها و اصول کلی قرآن را کشف کند؛ اصولی که قابلیت تحقق در عصرهای مختلف را دارد. فضل‌الرحمان مالک بر این باور است که این روش است که می‌تواند نگرشی معین نسبت به زندگی و جهان‌بینی‌ای منسجم ارائه کند (ساحت نظر) و در پی آن انسجام و هماهنگی را در صحنه عملی زندگی مسلمانان (ساحت عمل) موجب شود (ibid, 2-6).

بنابراین خوانش سازوار قرآن در دو عرصه "نظر" و "عمل" می‌تواند انسجام بخش تمدن باشد. دلیل این امر آن است که با نگاه جزء‌گرا به قرآن تنها انبوهی از معارف پراکنده و بی‌ارتباط بدست می‌آید و این معارف پراکنده نمی‌تواند "نظریه" قرآن را در مورد موضوعات و مسائل مختلف زندگی روشن کند. (صدر، بی‌تا، ۱۱) این نظریات از یک‌سو می‌توانند مسائل نظری مسلمانان را حل کرده، پاسخگوی پرسش‌های آنها در برخورد با جهان غرب باشد. به گفته شهید صدر مسلمانان امروز با انبوهی از نظریات در سطح جهانی روبرو هستند؛ نظریاتی که در جایگاه پاسخگویی به مسائل انسان امروز قرار دارد و اکنون انسان مسلمان نیاز دارد با تکیه بر داشته‌های خود به آن مسائل پاسخ گوید. این پاسخگویی تنها با استخراج نظریه از قرآن و تکیه بر تفسیر موضوعی (که سازواری درونی قرآن را مد نظر دارد) ممکن می‌شود (همان، ۳۶-۳۷). اینگونه می‌توان نظریه‌های اسلامی را در فضای رقابت با نظریات بشری که می‌کوشد یک کل منسجم و هماهنگ را به انسان امروز عرضه

کند(مصباح، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۸)، قرار داد. بنابراین عرضه نظریات اسلامی در سطح کلان و "در جهان بودن" از حیث نظری، بدون خوانش سازوار قرآن و استخراج نظریه و «عرضه سیستماتیک و منظم(سازوار) معارف آن»(همان، ۱۹) میسر نمی‌شود. و تنها با این نگرش است که می‌توان در ساحت نظر، کنشگری جهانی داشت. محمدباقر صدر با همین دغدغه بر تفسیر موضوعی/توحیدی قرآن تاکید می‌کند و فضل‌الرحمان مالک نیز با همین نگاه، کتاب "Major Themes of the Qur'an" را می‌نویسد و با نگاهی کل‌گرا مفاهیم اصلی قرآن را توضیح می‌دهد.

از سوی دیگر این نظریات منسجم هستند که پایه‌های تمدنی مسلمانان را شکل داده، "نظم عملی" را رقم می‌زنند. به باور منی ابوالفضل^{۱۷} برای آنکه بتوانیم پارادایمی منسجم در مقابل پارادایم دنیای غرب بنا کنیم، در گام نخست باید به "بناء المفاهیم" بر پایه قرآن اقدام کنیم. او در این راستا در مقابل مفاهیم موجود در دنیای سکولار، به استخراج سه دسته مفاهیم مرجع، مفاهیم محوری و مفاهیم فرعی با نگاه جزء‌گرا از قرآن اقدام می‌کند. در گام بعد با تکیه بر یک نقشه سامان‌بخش (چارچوب مرجع) و با تکیه بر نگاه کل‌گرا و شبکه‌ای، بین این مفاهیم ارتباط برقرار می‌کند. او تاکید می‌کند در نبود نقشه و فقدان نگاه کل‌گرا، مفاهیم به مثابه کلیدهایی هستند که در غیر جای خود قرار گرفته‌اند و از اینرو کارایی خود را از دست می‌دهند. این مفاهیم هستند که می‌توانند پایه‌های تمدن اسلامی را شکل دهند(ماهراللیثی، ۲۰۱۱، ۱۷۰-۱۷۶). از اینرو تاکید می‌کند که تنها با گذر از نگاه جزء‌گرا به قرآن و خوانش مفاهیم قرآن در چارچوب مرجع و نظم شبکه‌ای آن است که قرآن به جایگاه اثرگذار خود در زندگی امت و کنش تمدنی باز می‌گردد.(همان، ۱۸۵-۱۸۶) یکی از مفاهیمی که منی ابوالفضل با همین روش بنا می‌کند، مفهوم "الامه القطب" است که در کتابی با همین نام آنرا تبیین می‌کند.^{۱۸} او نظریه‌پردازی حول این مفهوم را مدخلی برای حل مسئله هویت و وابستگی مسلمانان می‌داند(ابوالفضل، ۲۰۰۵، ۳۷).

با این نگاه، یکی از دلایل عدم وحدت و هماهنگی در تمدن اسلامی و وجود تناقض‌ها در زندگی مسلمانان را نیز باید عدم توجه به سازواری درونی قرآن در خوانش آن دانست. نگاه جزء‌گرا به قرآن چنان‌که به روشنی، گسست فکری را در باورهای مسلمانان موجب شده‌است(صدر، بی‌تا، ۱۲)؛ به آسانی نیز گسست‌هایی را در عمل رقم می‌زند و تمدنی ناسازوار را در پی خواهد داشت.

۲.۴ سازگاری بیرونی قرآن

هر سیستم دارای محیط است و محیط مجموعه اشیای خارج از سیستم است. سیستم بسته، سیستمی است که با محیط خود هیچگونه ارتباطی ندارد و سیستم باز، سیستمی است که با خارج از خود تعامل و دادوستد دارد (Bertalanffy, 1968, p141؛ فرشاد، ۱۳۶۲، ۵۴). افزون بر موجودات زنده که قطعاً سیستم باز دارند، دیگر سیستم‌های موجود نیز باز به شمار می‌روند و اساساً پایداری جهان به وجود سیستم‌های باز بستگی دارد (پیروز، ۱۳۸۷، ۱۰۳). در این نگاه، هر مکتب فکری مانند هر موجود زنده دیگر، یک سیستم باز به شمار می‌رود که با تبادل با محیط خارج از خود، از بی‌نظمی و فروپاشی خود جلوگیری می‌کند (واسطی، ۱۳۹۱، ۲۲۶).

در نگاه درون‌زا و بسته به قرآن، این کتاب یک پدیده مستقل و عایق فرض می‌شود که بدون توجه به شرایط خارجی در دوره‌ای از تاریخ از آسمان بر زمین نازل شده است. و برای فهم آن نیز کافی است این بسته را به صورت مستقل از "محیط نزول" و در پی آن مستقل از "محیط خوانش"، مطالعه کرد. این "کتاب بسته" ارتباطش با خارج از خود کاملاً قطع است و هیچ واردات و صادراتی ندارد؛ مانند «برکه‌ای که نه جویباری به آن می‌ریزد و نه باریکه‌ای از آن خارج می‌شود» (پیروز، ۱۳۸۷، ۱۱۰).

در نگاه برون‌زا و گشوده به قرآن، قرآن در گفتگو، دادوستد و تعاملی پویا و پیوسته با محیط خارج از خود است و اینگونه زنده، پویا و جاودانه می‌ماند. این تعامل در وهله نخست در بیست‌وسه سال نزول با مخاطبان نخستین صورت گرفته (نزول تعاملی)، و پس از آن با مخاطبان بعدی در دیگر دوره‌های تاریخی تا امروز ادامه یافته است (خوانش تعاملی). برخی اندیشمندان، قرآن را دارای دو مرحله نزول و تنزل دانسته‌اند و برای تنزل، زمانی تا روز قیامت قائل شده‌اند (عک، ۲۰۰۷، ۸۳). چرا که وحی قرآنی را فرایندی مستمر و پویا می‌دانند که گرچه به طبقه‌ای خاص یا زمان و بافت خاصی خطاب کرده؛ اما محدود به هیچ بافت و زمان و مخاطب خاصی نمی‌شود. قدرت قرآن در تعامل پیوسته با محیط پیرامونی است که آن را در ۱۵ سده زنده نگه داشته است و گرنه در نگرش سیستمی پدیده‌ای که خالی از تعامل باشد، به سوی بی‌نظمی، اغتشاش و تعادل ایستا سوق می‌یابد.^{۱۹} اساساً خواننده قرآن با تفسیر خود متن قرآن را نه یک سیستم بسته، بلکه باز و گشوده در نظر

گرفته‌است (پیروز، ۱۳۸۷، ۱۱۰)؛ چرا که هر تفسیر، تعاملی است با این سیستم و این تعامل چیزی بیش از رابطه یک‌سویه است.

بنابراین قرآن افزون بر آنکه خود دارای زیرسیستمها و سیستم‌های فرعی است (سازواری درونی)، با سیستم‌های دیگر چه در عصر نزول و چه در عصرهای خوانش در تعامل است که با هم یک ابرسیستم را تشکیل می‌دهند (مجموعه دین اسلام). و از سوی دیگر با دیگر سیستم‌هایی که در ظاهر ارتباطی با آنها ندارد و نیز با جهان واقع، نسبت برقرار کرده و در تعامل با آنها قرار می‌گیرد.

بنابراین تعامل و ارتباط بیرونی قرآن در سه سطح تعریف می‌شود:

۱. تعامل بینامتنی (متون درون‌دینی)
۲. تعامل بینامکتبی (تعامل با مکاتب و اندیشه‌های بیرون‌دینی)
۳. تعامل فرامتنی/عینی (تعامل با جهان واقع)

۱.۲.۴ تعامل بینامتنی

هر سیستم یا ابرسیستم خود از زیرسیستم‌هایی تشکیل می‌شود که با یکدیگر روابط متقابل دارند (کونتز، ۱۳۸۷، ۱۸ و ۲۰). مجموعه دین اسلام را نیز می‌توان یک سیستم یا ابرسیستم دانست که قرآن و سنت، زیرسیستم‌های آن را شکل می‌دهد. این زیرسیستم‌ها همواره در تعامل با هم بوده، از هم جدا نمی‌شوند.

گرچه قرآن در سامانه کلی دین نقش محوری دارد؛ اما این به معنای بسندگی قرآن برای نیل به سعادت نیست. در تعامل بینامتنی بین دو زیرسیستم قرآن و سنت گفتگو صورت می‌گیرد و نتیجه این گفتگو و تعامل، فهم کامل سامانه دین خواهد بود. سنت آنها از آن جهت که "اهل البیت ادری بما فیہ"، مورد استشهاد و استمداد تفسیری قرار می‌گیرد. هم چنین آن ذوات نوری که وارثان راستین انبیا هستند در "اثاره دفائن عقول" ^{۲۰} سهم وافری داشته و دارند. بنابراین حذف سنت از مجموعه دین خسارتی را دامنگیر جهان بشریت به ویژه امت اسلامی می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ۱۷۵). از اینرو دو زیرسیستم قرآن و سنت، چه در نظر و چه در عمل در پیوندی ناگسستنی با هم بوده، جدایی آنها به معنای مرگ ابرسیستم دین است.

۱.۱.۲.۴ نقش تعامل بینامتنی در صورت بندی تمدن اسلامی

منی ابوالفضل از تمدن‌پژوهان معاصر، براین باور است که برای حل مسائل جهان اسلام نمی توان به قرآن بصورت مستقل از دیگر منابع اسلامی تکیه کرد. گرچه قرآن را مرجع اصلی تمدن معرفی می کند، اما سنت را نیز در کنار قرآن مصدر اصلی نظریه پردازی تلقی می کند و در مرتبه بعد، "میراث اسلامی" را قرار می دهد. از اینرو در نگاه او قرآن و سنت به عنوان مصادر اصلی؛ و میراث اسلامی به عنوان "مصدر مشتق" و برآمده از مصادر اصلی، منابع سه گانه ای را می سازند که در دیالوگ با هم پایه های تمدن اسلامی را شکل می دهند (ماهراللیثی، ۲۰۱۱، ۱۷۸-۱۷۹).

بنابراین فهم پاره پاره سامانه دین که قرآن در محوریت آن قرار دارد، منجر به ساخت دینی ناهماهنگ و در پی آن تمدنی ناموزون می شود که هر بخش این تمدن نه مقوم دیگر بخش ها، که نقض کننده آنها خواهد بود. چنان که "جریان قرآن گرایی" نیز با دغدغه و هدف تمدنی در خوانش قرآن به دلیل عدم بهره مندی از نگاه سامانه ای به مجموعه دین و حذف سنت از سامانه کلی دین و تاکید بر نگاه گسست گرا، در عمل نتوانستند گام هایی برای تحقق وحدت و سازواری در سطح تمدنی بردارند.

اما برای اینکه بتوان در حل مسائل تمدنی معاصر از سنت بهره برد، لازم است آنرا با بهره گیری از روش های معاصر، بازخوانی کرد. سه ایستار نظری در مورد سنت وجود دارد:

۱. ایستاری که به احیای سنت فرامی خواند؛

۲. ایستاری که از سنت الهام می گیرد؛

۳. ایستاری که از بازخوانی سنت دفاع می کند. این رهیافت بر آن است که بازخوانی

سنت در پرتو روش های عصر کنونی است که می تواند سنت را جزئی طبیعی از حال معاصر قرار دهد. (بابایی، ۱۳۹۰، ۱۸۹)

در این راستا یکی از نگرش هایی که در بازخوانی سنت کمک کننده بوده، نقشی فعال برای سنت در رشد تمدن و حل مسائل روز فراهم می کند، نگرش سامانه ای است. در این نگرش با استناد به کلیت سنت و نه روایات مجزا از هم و با رفت و برگشت بین سنت، قرآن و جهان واقع و با تکیه بر مسائل عینی، سنت را در جایگاه کارآمد و اثربخش در صورت بندی تمدن قرار می دهد.

۲.۲.۴ تعامل بینامکتبی

در نگاه سیستمی به مکاتب فکری، باید هر مکتب فکری را در تعامل با دیگر مکاتب، اندیشه‌ها و فضاها دید. چرا که هر مکتب فکری مانند هر ارگانیسم و موجود زنده دیگر، یک پدیده پویاست که به‌رغم عوامل از بین‌برنده پیرامونی، سعی در حفظ خود دارد و با تبادل با محیط خارج از خود، از بی‌نظمی و فروپاشی خود جلوگیری می‌کند (واسطی، ۱۳۹۱، ۲۲۶). مجموعه معارف دین اسلام نیز به عنوان یک سیستم باز، در کنار دیگر سیستم‌های الهی و بشری قرار دارد. در یک سو ادیان الهی قرار دارند که هر یک سیستمی را شکل می‌دهند که همواره در تعامل با یکدیگر بوده، بر هم اثر داشته و از هم اثر می‌پذیرند و دین اسلام نیز به عنوان یکی از زیرسیستم‌ها با دیگر ادیان در ارتباط قرار می‌گیرد. در سوی دیگر، مکاتب بشری قرار دارند که می‌بایست در نسبتی تعریف شده با ادیان و به‌طور خاص دین اسلام، مطالعه شوند.

قرآن کریم خود را به عنوان کتابی که تصدیق‌کننده کتاب‌های آسمانی پیش از خود و ادامه‌دهنده راه انبیای پیشین (مائده: ۴۸) است، معرفی می‌کند و اینگونه بر این تعامل و رابطه سیستمی صحنه می‌گذارد. قرآن در ابتدای نزول در تعامل با مکاتب رایج زمان خود بوده (مکاتب ادبی، علمی، دینی)، هرگز خود را تافته‌ای جدا از بافت نزول و اندیشه‌های رایج در آن تصور نکرده است. از این‌روست که در قرآن معارفی دیده می‌شود که در دانش‌های بشری نیز بحث شده است. اشاره‌های قرآن به ادیان، اندیشه‌ها، تاریخ، نجوم، زیست‌شناسی و دیگر دانش‌ها (مومنون: ۱۴)، تاکید آن بر فراگیری علم (مجادله: ۱۱)، گفتگوهای درون قرآن بین ادیان، اندیشه‌ها و مکاتب (آل عمران: ۶۴)، و حتی دعوت قرآن به شنیدن آرای مختلف (زمر: ۱۸)، همواره انگیزه و محرکی برای مسلمانان بوده تا مکاتب و اندیشه‌های گوناگون را بشناسند و بین آنها گفتگو برقرار کنند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ۸۵). بنابراین مخاطب قرآن نیز نیاز دارد در تمام این زمینه‌ها با قرآن به گفتگو بنشیند.

از این‌رو نمی‌توان در تبیین معارف قرآنی، چشم را بر زوایای مطرح شده در دانش‌های بشری و دیگر ادیان بست. برای این گفتگو لازم است از منابع و معارف متکثر نهفته در هویت و تاریخ تمدنی بهره برد تا بتوان تعامل جامع‌تری با قرآن برقرار کرد. این تعامل به رشد دو سویه معارف دینی و معارف بشری کمک می‌کند.^{۲۱} از این‌رو هر میزان مخاطب قرآن، خود را در معرض نگاه‌ها، دانش‌ها و مکاتب بیشتری قرار دهد، فهم او از قرآن نیز

جهانی تر و کارآمدتر خواهد بود. یعنی هر میزان ارتباط بیناسیستمی مفسر گسترده تر باشد، فهم او از قرآن نیز کلان تر خواهد بود و می تواند پرسش های بیشتری را پاسخ داده، در عرصه های بیشتری قابل فهم و پیاده سازی باشد.

۱.۲.۲.۴ نقش تعامل بینامکتبی در صورت بندی تمدن اسلامی

در رهیافت های مختلف تمدنی می توان سه رهیافت کلی را پیرامون جایگاه مصادر در صورت بندی تمدن شاهد بود:

۱. بسندگی به مکتب دین: مراجعه صرف به قرآن و سنت (یا صرفاً قرآن)

۲. بسندگی به مکاتب بشری: تکیه مطلق به یافته های بشری

۳. تعامل مکاتب: تعامل مکتب دین و مکاتب های بشری

خوانش سوم برای ساخت تمدن اسلامی از تمام مکاتب بهره می برد و در مقابل بسندگی به هر مکتب یا تفکیک بین مکاتب، از "تعامل مکاتب" سخن می گوید. تعامل و گفتگو یکی از ویژگی های مهم نگرش سامانه ای و در پی آن نگرش تمدنی است. خوانش های تک بعدی، یک سونگر، تک صدا و خالی از تعامل، هرگز نمی توانند به سطح تمدنی دست یابند، موجب رشد تمدنی شوند یا سهمی در حل مسائل تمدنی ایفا کنند. اما در تعامل مکاتب،

تمام لایه ها و ساحت های فرهنگی، اجتماعی، دینی، سیاسی و اقتصادی در رهیافتی شبکه ای در یک ابرسیستم، در تعامل با یکدیگر قرار می گیرند. این یکپارچه شدن تمام ساحت های جامعه بشری در یک دستگاه هماهنگ، لحظه زاده شدن رهیافت تمدن و بلکه خود تمدن در جامعه بشری است. (بهمنی و دیگران، در فرایند انتشار، ۱۳۹).

در این راستا منی ابوالفضل به "در جهان بودن" مفسر تمدنی به معنای تعامل او با مکاتب متنوع جهانی تاکید می کند و در مقابل این نگاه، او را از "جهانی شدن" و پذیرش منفعلانه الگوهای جهانی پرهیز می دهد (ابوالفضل، ۲۰۰۷، ص ۳۵۱). جابراعلوانی نیز به یکی دیگر از مزایای در جهان بودن مفسر اشاره می کند. او بر این باور است که فقدان تعامل با دیگر مکاتب و اندیشه ها موجب شده مسلمانان به عظمت داشته های خود از جمله گوهرهای پنهان قرآن، آگاه نشوند. چرا که در فضای رقابت و تعامل است که داشته ها خود

را نشان می‌دهند و تمایزها و ویژگی‌ها و مزایا نمایان می‌شود. و همین امر موجب شده مسلمانان با وجود داشته‌های غنی، دستاوردی برای عرضه به جهان نداشته باشند (علوانی، ۱۳۷۷، ۲۸). بنابراین تعامل بینامکتبی از یکسو موجب شناخت سرمایه‌های بومی می‌شود و از سوی دیگر و در پی این شناخت، رشد تمدنی را در پی می‌آورد.

تعامل بینامکتبی را در عمل و در دوره‌هایی از تاریخ تمدن اسلامی نیز می‌توان دید. در دوره‌های شکوفایی تمدن اسلامی (سده‌های میانه)،^{۲۲} ارتباط و تماس پیوسته و روزانه مسلمانان با پیروان ادیان و شرایع مختلف، همراه مدارا و مسامحه رایج مسلمانان، موجب شکل‌گیری مناظره‌های علمی، اعتقادی در همان مسیرها و بازارها و مجالس می‌شد که نوشتن کتاب‌ها و رساله‌هایی را نیز در پی داشت (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۹۲-۹۷). در حوزه هنر،^{۲۳} ادبیات^{۲۴} و دیگر حوزه‌های دانشی نیز تمدن اسلامی توانست سبک‌های مختلف را مکتب‌ها و ملت‌های مختلف بگیرد و به عنوان نمونه در حوزه هنر از ترکیب بین مکاتب هنری، هنری واحد خلق کند، به گونه‌ای که هیچ‌کس نمی‌تواند منکر وحدت هنر اسلامی شود.^{۲۵} از اینرو باید گفت «مصادر تمدن اسلامی در طول تاریخ متنوع بوده» (بابایی، ۱۳۹۹ الف، ۲۵۶) و محدود به قرآن و سنت نبوده‌است؛ مصادری که پایه‌های تمدن اسلامی را شکل داده‌اند. اما استفاده از این منابع متنوع هرگز به معنای تقلید از دانش‌های شرق و غرب نبوده‌است (همان، ۲۵۹)؛ بلکه از سنخ گفتگو با مکاتب و ارتباط با دیگر اندیشه‌ها به شمار می‌رود. ایده این ارتباط و تعامل از یکسو از خود قرآن می‌آید که «کتابی بی‌مرز بود و در قلمرو آن نه نژادی مطرح بود، نه شرقی در کار بود، نه غربی» (زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ۳۰) از سوی دیگر و بالاتر از آن، از دین اسلام به عنوان دینی کامل و خاتم ادیان می‌آید. سید حسین نصر بر این باور است که تعامل و ترکیبی که در حوزه‌های مختلف تمدن اسلامی دیده می‌شود،

قدرتی برآمده از دین اسلام به‌عنوان دین خاتم است. از آنجا که اسلام پیام نهایی وحی است، به تقدیر الهی قدرت ترکیب و جذب هر عنصری از تمدن‌های پیشین را که با دیدگاهش سازگار بود، پیدا کرد؛ اما این قدرت ترکیب و وحدت بخشی هرگز به معنای یک‌شکل کردن که در نقطه مقابل وحدت ذاتی قرار دارد، نیست (نصر، ۱۳۸۷:

بلکه نوعی "تعامل تغذیه‌ای" است که در آن تمدن به مثابه موجود زنده از مواد موجود تغذیه می‌کند، اما خود، حیات مستقل دارد (مطهری، بی تا: ۳۱۶) و حتی بر تمدن‌های دیگر اثر می‌گذارد. این گونه تمدن اسلامی تمدنی غنی و یکپارچه، اما بی‌مرز شد که ترکیب‌کننده و تکمیل‌کننده بود. «تمدنی که زبانش عربی، فکرش ایرانی، خیالش هندی، بازویش ترکی، اما دل و جاننش اسلامی بود و انسانی.» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۳۱) تمدنی که هر جزئی‌ش موید و مقوی دیگر اجزای آن بود. این اجزا چه در حوزه دین باشند، چه در حوزه هنر، یا در حوزه دانش‌های فنی؛ نه تنها یکدیگر را نقض نمی‌کنند؛ بلکه به رشد هم و غنای تمدن کمک می‌کنند.

بنابراین باید گفت آنچه تمدن اسلامی را در سده‌های میانه، جهانی کرد،^{۲۶} قدرت تعامل آن بود که از ظرفیت‌های تمام اقوام و ملل بهره می‌برد. انحطاط این تمدن از زمانی آغاز شد که از خارج رابطه‌اش با دنیا قطع شد و در داخل با تمایلات تجزیه‌طلبی، تعصب-گرایی (همان، ۳۰) و ملی‌گرایی (گرونیام، ۱۳۴۲، ۱۵۹) مواجه شد.

۳.۲.۴ تعامل فرامتنی (عینی)

انسجام و سازواری قرآن زمانی خود را به شکل کامل نشان می‌دهد که آیات در نسبت با جهان واقع تبیین شود. در واقع "قرآن + واقع" یک پدیده سازوار کلان را شکل می‌دهد و غفلت از نیمه دوم، مانع از درک جامع سازواری قرآن می‌شود. در نگاه نظری، اتحاد مبدأ پیدایش دین با مبدأ پیدایش هستی، پل ارتباطی دین با واقعیت‌ها را می‌سازد (واسطی، ۱۳۹۱، ۲۶۶). یعنی از آن جهت که قرآن از جانب خالق هستی نازل شده، این دو پدیده (قرآن و هستی) با هم سنخیت و سازگاری پیدا می‌کنند. همچنین بحث سازگاری قرآن و واقع را می‌توان در مباحث قرآن‌پژوهان با عنوان "تناظر تدوین و تکوین" پیگیری کرد. به گفته جوادی‌آملی 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 (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ۲۲۴). این هماهنگی از یک سو بر پیوستگی و انسجام نظام تکوین و نظام تدوین مستقل از هم و از سوی دیگر به هماهنگی نظام تکوین و تدوین با هم اشاره دارد. (شاهمندی، ۱۳۸۸، ۲۱) این گونه بین "عالم عینی" و "عالم کتبی" تناظر، تعامل و نسبت دو سویه برقرار می‌شود.

از این رو نباید قرآن را به مثابه یک متن مکتوب مجزا از واقعیت یا یک سیستم نظری صرف دید؛ بلکه قرآن، مکتبی زنده است که ذهن و عین را به هم آمیخته و هدف آن پیاده‌سازی نظریات در جهان واقع بوده است. قرآن در بازه زمانی نزول در تعامل پویا و پیوسته با عوامل خارج از خود بوده، از فرهنگ، زبان، علاقه‌ها، نیازها، جغرافیا، اشعار و مثل‌ها و ادبیات، پرسش‌های خارجی بهره‌برده و بر فرهنگ، اندیشه، رفتار و زبان آنها اثر گذاشته است (نزول انضمامی). این متن لحظه‌به‌لحظه با واقعیت و جامعه درگیر و همراه بوده، در دیالوگ با جامعه به بیان اصول پرداخته است (واعظی، ۱۳۹۷، ۱۵۵). اساساً نزول قرآن به شکل تدریجی، به همین سبب بوده است. به باور علامه، از آن جهت که معارف قرآن، معارف عملی است، به تدریج و مطابق نیازها و اقتضات نازل شد تا بتواند در عمل به کار آید و رستگاری را در زندگی عملی انسان رقم زند. اینگونه با نزول تدریجی، "توحید نظری" به "قوانین عملی" تبدیل شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ۲۱۱). از این رو معاصران نزول تا زمانی که آیه‌ای را به کار نمی‌بستند به آیه دیگر نمی‌پرداختند.^{۲۷} سفارش پیامبر اکرم (ص) به امت نیز همین بود که اگر در عرصه عمل دچار مسئله و فتنه شدید، به قرآن رجوع کنید.^{۲۸} این رجوع به قرآن نه به معنای تلاوت آیینی قرآن؛ بلکه به معنای رجوع به مرجعی پاسخ‌گو و راهگشا در عرصه عمل است. مرجعی که «نه تنها به زبان قوم سخن می‌گفت، بلکه به نیازهای قوم نیز پاسخ می‌داد. پاسخگویی به پرسش‌های عصر، سبب شد قرآن به جای آنکه به یک متن ادبی تبدیل شود، به یک "متن هنجاری" و موثر در زندگی بدل گردد. (Hodgson, vol 1, p184) (بابایی، ۱۳۹۹، ۱، ۶۹۱) از این رو باید گفت مسلمانان اولیه بیشتر بر اساس "قرآن در صحنه" و نه "قرآن مکتوب" زندگی می‌کردند.^{۲۹} امری که در برخی دوره‌های پسینی نیز ادامه یافت که در بخش بعد به مواردی از آن اشاره می‌شود.

۱.۳.۲.۴ نقش تعامل فرامتنی در صورت‌بندی تمدن اسلامی

این ویژگی که رسالت پیامبر و آموزه‌های او بیشتر ناظر به مسائل همگانی و عینی بود، تا مسائل فردی و متافیزیکی، فقها و اندیشه‌وران مسلمان را در دوره‌های مختلف تاریخی بر آن داشت تا به قرآن و الگوی پیامبر همچون مصدري یگانه برای پاسخگویی به تمام پرسش‌ها و مسائل بنگرند. این نگرش در عرصه عمل نیز موفق بود و توانست باور مسلمانان را در توانمندی و ثمربخشی وحی برای پاسخگویی صحیح به تمام مسائل در هر شرایطی تقویت کند (Fazlur Rahman, 1982, p2). از این رو مسلمانان نه تنها در عصر نزول؛

بلکه در دوره‌های مختلف تاریخی تا به امروز از "قرآن در صحنه" بهره برده، آنرا نه متنی پیشینی و نظری؛ بلکه متنی پسینی و تجربی تلقی کرده‌اند.

اساساً قرآن در پیشینه تاریخی مسلمانان مختص و محدود به ساحت فکری و کتابخانه-ای نبوده‌است؛ بلکه امری شایع در مرکز تحولات فرهنگی بوده و به موجب ایمانی که عوام و خواص به آن داشته‌اند، جزء مصادر زندگی در ساحت فردی و اجتماعی بوده-است. این امر از مختصات تمدنی قرآن بوده که آنرا در میان منابع فرهنگی و تمدنی دیگر در دنیای اسلام متمایز کرده‌است. (بابایی، ۱۳۹۹ الف، ۲۶۲)

از این رو مخاطب‌های متعدد قرآن، در زمان‌ها و مکان‌های متنوع، با دغدغه‌ها و نیازهای متفاوت و از زوایای مختلف به گفتگو با این متن پرداخته، پرسش‌ها و مسائل خود را به آن عرضه کرده و پاسخ گرفته‌اند (خوانش انضمامی). اقتضائات، نیازها و شرایط اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی مخاطب در بافت‌های متکثر خوانش، منجر به پدیدآیی خوانش‌های نو و دریافت‌های تازه از متن شده‌است؛ دریافت‌هایی که هریک مختص زمان و مکان خوانش متن بوده، در اثر تعامل این دو سیستم شکل گرفته‌است. از این رو برخی دو ساحت و دو رویه برای قرآن ترسیم می‌کنند:

۱. قرآن به مثابه کتاب: منبع فهم دین

۲. قرآن به مثابه عامل (agent) فرهنگی: منبع تمدنی

به این معنا که 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 (همان، ۲۶۲). بنابراین همان‌گونه که قرآن به عنوان عاملی اثرگذار در عصر نزول با واقع قرن هفتم میلادی و فرهنگ عرب جاهلی (بافت نزول) گفتگو کرد و این‌گونه به عاملی زنده، تعاملی و قابل اجرا بدل شد؛ در دوره‌های بعد نیز با واقعیت خارجی گفتگو کرده (بافت خوانش)، از این راه حیات خود را استمرار بخشیده‌است.

از این رو در میان اندیشمندان معاصر می‌توان تلاش‌هایی برای بهره‌گیری از قرآن در راستای حل مسائل عینی مسلمانان مشاهده کرد. جابر العلوانی بر این باور است که مسائل کنونی جهان اسلام، تنها از طریق مراجعه روش‌مند به قرآن قابل حل است و این روش باید به گونه‌ای باشد که گویی این کتاب برای ما و عصر ما نازل شده‌است؛ چرا که قرآن برای

بیان همه چیز تا روز قیامت نازل شده است. از اینرو باید قرآن را به گونه‌ای خوانش کرد که پاسخ به مشکلات و راه‌حل چالش‌های هر عصر و نسل از آن استخراج شود (علوانی، ۱۳۷۷، ۱۹). فضل‌الرحمان مالک این روش را با عنوان "نظریه دوحركتی" (double-movement theory) در تفسیر مطرح کرده، آنرا روشی برای تحقق اصول قرآن در دنیای امروز می‌داند. در حرکت دوم از این نظریه، آورده‌های حرکت نخست (اصول کلی) به دنیای امروز تطبیق داده می‌شود. او حرکت دوم را وظیفه دانشمندان علوم اجتماعی می‌داند تا با آشنایی دقیق با شرایط کنونی جامعه، اصول قرآن را متناسب با شرایط امروز و در بافت اجتماعی عینی روز پیاده کنند. در اینجا او افزون بر تعامل قرآن با واقع، بر تعامل میان قرآن و مکاتب بشری که در بخش پیش مطرح شد، نیز تأکید می‌کند و تاریخ‌دانان را برای حرکت نخست و دانشمندان علوم اجتماعی و علم اخلاق را برای حرکت دوم دعوت به کار می‌کند. (Fazlur Rahman, 1982, 5-9)

قرآن‌پژوهان دوره‌های اخیر نیز در پی طرح مسئله عقب‌ماندگی مسلمانان به تعامل بین قرآن و واقع توجه کردند تا بتوانند از این طریق به رشد مسلمانان و حل مسائل‌شان کمک کنند. به‌طور کلی می‌توان «دغدغه مشترک اغلب تفاسیر قرن بیستم را "چگونگی ارتباط تفسیر قرآن با واقعیت" دانست. مفسران این دوره می‌کوشند بین قرآن و واقعیت‌های زندگی و عصر خود نسبت برقرار کنند.» (ماهراللیثی، ۲۰۱۱، ۱۶۱-۱۶۲) به عنوان مثال محمدباقر صدر در عراق، سید محمدحسین فضل‌الله در لبنان و سید قطب در مصر از جمله این افرادند. علامه فضل‌الله هدف دین را تغییر از طریق برنامه‌ریزی واقعی همه‌جانبه دانسته، در راستای این هدف بر خوانش قرآن با توجه به دو ساحت "النظریه" و "التطبیق" سخن می‌گوید. او بر این باور است که نزول قرآن صرفاً برای تغییر اندیشه مردم نبوده است (النظریه)؛ بلکه قرآن از مخاطبان خود خواسته این تغییر را در واقعیت پیرامون خود نیز پیاده کنند (تطبیق) (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ۷۸). شهید صدر نیز با تأکید بر "گفتگوی قرآن و جهان واقع" در تفسیر موضوعی، توجه خود را به تعامل فرامتنی قرآن نشان می‌دهد. در این روش، قرآن با جهان خارج "پیوند" می‌خورد و با زندگی و تجربیات بشری در می‌آمیزد و این‌گونه بین قرآن و واقع، وحدت و هماهنگی برقرار می‌شود (صدر، بی‌تا، ۱۲-۲۸). این هماهنگی و وحدت بین این دو، منجر به هماهنگی در واقع و "عالم تکوین" شده، به تدریج تمدنی هماهنگ و سازوار در صحنه عمل شکل می‌گیرد که سازواری خود را از تعامل با "عالم تدوین" و وحدت با آن گرفته است.

از اینرو توجه به سازگاری قرآن در سطح بیرونی آن و تعامل آن با متون، اندیشه‌ها، مکاتب و واقعیت زندگی، امری مهم در خوانش تمدنی قرآن تلقی می‌شود. بی‌توجهی به این بعد، قرآن را از هدف و کارکرد اصلی خود که سامان‌بخشی به زندگی است خارج کرده، به متنی کتابخانه‌ای و منزوی بدل می‌کند.

۵. نمونه‌ای از خوانش تمدنی قرآن با نگرش سامانه‌ای

یکی از مسائل مهم جهان معاصر، مسئله کثرت‌ها و تنوع‌های قومی، فرهنگی، مذهبی، زبانی در سراسر جهان اسلام و چگونگی وحدت‌بخشی به آنهاست. پرسش اینجاست که چگونه می‌توان از این کثرت‌ها گذر کرده، به هویت یکپارچه تمدنی دست یافت؟^{۳۰} این پرسش تمدنی را می‌توان با بهره‌گیری از نگرش سامانه‌ای به قرآن، پاسخ داد. در این راستا مفاهیمی مانند سبیل و صراط (مائده: ۱۶؛ انعام: ۱۵۳)، شعوب و قبائل (حجرات: ۱۳)، تعارف (حجرات: ۱۳)، تنازع، اختلاف و تفاوت (انفال: ۴۶؛ روم: ۲۲؛ ملک: ۳)، نفس و روح واحد (نساء: ۱؛ حجر: ۲۹)، امت واحد (بقره: ۲۱۳) مفاهیم مهم قرآن در پاسخ به مسئله تنوع و وحدت است که در این میان آیه ۱۶ سوره مائده به عنوان آیه محوری مطالعه می‌شود. هم‌چنین روایاتی با موضوع بطون قرآن، تعدد معانی قرآن، ارتباط شناخت نفس و رب، اهمیت حب اهل بیت (ع)، گفتگوها و مناظره‌های معصومان (ع)، برادری انسانی^{۳۱} می‌توانند در پاسخ به مسئله تنوع و وحدت راه‌گشا بوده، در تعامل با مفاهیم قرآنی، ابهامات را برطرف کنند. افزون بر روایات، شناخت نظریه‌های مکاتب بشری و گفتگو با آنها امری ضروری در رویکرد سامانه‌ای است. از این رو مفسر تمدنی باید با نظریه‌هایی چون "جهانی‌شدن"، "برخورد تمدن‌ها"، "سکولاریسم"، "پلورالیسم" و دیگر نظریات روز خود آشنا بوده، در تعامل و رقابت با آنها نظریه‌پردازی کند. این گونه می‌توان به سطح "نظریه‌پردازی" برای پاسخ به مسئله دست یافت. در این راستا نظریه "تنوع توحیدی" با بهره‌گیری از مفاهیم پیش‌گفته و با محوریت قرآن مطرح می‌شود. این نظریه که کثرت‌ها و تنوع‌های انسانی را قوام‌بخش و سازه‌های تمدن می‌داند، می‌تواند پارادایمی در برابر پارادایم‌های برآمده از "تکثرگرایی سکولار" بنا کرده، در هویت‌بخشی و یکپارچگی تمدن اسلامی ایفای نقش کند. هم‌چنین نظریه دیگری با عنوان "تعارف تمدن‌ها" را می‌توان با همین نگرش مطرح و آنرا در برابر نظریه "برخورد تمدن‌ها" و حتی "گفتگوی تمدن‌ها" ارائه کرد (میلاد، بی‌تا،

۷۰). این نظریه‌ها از یک سو "در جهان بودن" اسلام را از حیث نظری (قدرت نظریه پردازی) ثابت می‌کند و از سوی دیگر کارآمدی آنرا از حیث عملی نشان می‌دهد. در پایان بر اساس نظریه برآمده از قرآن، راهبردهای عملی ارائه می‌شود. گرچه ارائه دقیق و جزئی راهبرد عملی بر عهده مهندسان فرهنگی است؛ اما می‌توان به چند راهبرد کلی برای نیل به یکپارچگی تمدن در وضعیت تکثر اشاره کرد:

۱. تاکید بر فعال‌سازی استعدادهای متنوع انسانی و تقویت آن.

۲. استناد به معیارهای حداقلی در اسلامی‌بودن.

۳. تاکید بر سرعت در انجام نیکی‌ها (برآمده از مومنون: ۶۱)؛ تا بتوان با تکیه بر آن بر کثرت برآمده از توسعه فرهنگ غرب مقابله و حس تنوع‌طلبی در جهان اسلام را اشباع کرد.

۴. تقویت زمینه‌های مشترک همچون منبع مشترک دینی، قوانین و سنت‌های مشترک دینی، مناسک مشترک دینی مانند حج، اربعین، نماز، روزه، سبک زندگی مشترک.

۵. تاکید بر محبت مشترک، با تاکید بر حب اهل بیت (ع).^{۳۲}

۶. نتیجه‌گیری

خوانش قرآن با هدف پیاده‌سازی اهداف آن و رشد جامعه بشری در سطح کلان، خوانش تمدنی نام می‌گیرد که شاخص‌هایی مانند کلان‌نگری، سامان‌مندی، توجه به روابط انسانی و راهبردی بودن دارد. در میان شاخص‌های خوانش تمدنی قرآن، شاخص سامان-مندی (نگرش سامانه‌ای) و نقش آن در صورت‌بندی تمدن، دغدغه این پژوهش بوده‌است. قرآن کریم خود متنی سازوار است و در طول دوره بیست‌وسه ساله نزول با دنیای خارج از خود و اندیشه‌ها و مکاتب متنوع، تعامل پویا و پیوسته داشته، از طریق این تعامل، مسیر رشد را برای مخاطبان خود فراهم کرده‌است. از این رو تا زمانی که این ویژگی قرآن در خوانش آن مدنظر نباشد و قرآن به عنوان متنی سازوار در درون خود و سازگار با بیرون از خود تلقی نشود، نمی‌تواند در صحنه عمل اثرگذار بوده، به شکل‌گیری تمدنی سازوار و هماهنگ منجر شود.

توجه به سازواری قرآن و خوانش آن با نگرش سامانه‌ای در دو بعد کلی سازواری درونی و بیرونی صورت می‌گیرد. در سازواری درونی، قرآن به مثابه کل واحد و متنی منسجم دیده می‌شود که هر جزء آن در نسبت و پیوند با دیگر اجزا و با کل قرآن سنجیده و

فهم می‌شود. عدم توجه به این بعد به تولید داده‌های پراکنده می‌انجامد و نمی‌تواند نظریه‌ای منسجم از قرآن استخراج کند و در پی آن تمدنی یکپارچه را شکل دهد. افزون بر سازواری درونی، می‌بایست به نسبت قرآن با خارج از خود نیز توجه کرد. قرآن همواره با متون، اندیشه‌ها، مکاتب و مهم‌تر از آن واقعیت خارجی پیوند و تعامل داشته، در نسبت با آنها سخن گفته‌است. در این تعامل سه سطحی بینامتنی، بینامکتبی و فرامتنی، دین به عنوان سامانه‌ای جامع دیده می‌شود که مصدر محوری آن قرآن است. این سامانه در مقابل تفکیک مکاتب، یا بسندگی به یک مکتب، به تعامل و گفتگوی مکاتب و در مقابل "قرآن مکتوب" از "قرآن در صحنه" سخن می‌گوید. در این نگاه، هنر قرآن نه در حذف دیگر مکاتب و اندیشه‌ها، بلکه در قدرت آن بر ایجاد تعامل، گفتگو و رقابت با آنهاست. تعاملی که آثاری چون انسجام و پیوستگی اجزای جامعه در سطح کلان، گسترش دید مکاتب و اندیشه‌های دینی و بشری، رفع تعارض میان علم دینی و علم بشری و نیز میان علم دینی و عمل عینی را در پی دارد. این تعامل و پیوند میان اعضای "پیکر واحد تمدن" است که می‌تواند نویدبخش تمدنی رشدیافته و بسامان باشد؛ تمدنی یکپارچه که گرچه در گستره‌ای عظیم از زبان‌ها، نژادها، اقوام، فرهنگ‌ها، اقلیم‌های متنوع گسترده‌است؛ اما پیکری همساز و روحی یگانه را شکل داده، هدفی واحد را پی می‌گیرد.

شایان ذکر است که تحقق کامل این خوانش، نیازمند مطالعه قرآن نه به شکل خطی و نه در سطح فرد؛ بلکه در قالب کار تیمی (ابوالفضل، ۲۰۰۷، ۳۵۵) و در سطح تمدن/امت (بابایی، ۱۳۹۹ الف، ۲۷) است. در این خوانش بایسته‌است که مکاتب و اندیشه‌های مختلف با استعدادها، توانمندی‌ها و نیز دغدغه‌های متنوع به میدان بیایند تا گفتگوی همه جانبه با قرآن صورت گرفته، در رفت‌وبرگشتی پیوسته میان قرآن کریم و اندیشه‌های نظری و رخدادهای عملی، نتیجه‌ای کارآمد حاصل شود. «این تجربه قرآنی که در مقیاس امت اسلام و توسط ملیت‌ها و مذاهب گوناگون رخ می‌دهد، عملاً مواجهه با تکثر منابع سکولار امروز در عرصه‌های تمدنی را ممکن و محتوای قرآنی را در عرصه‌های زندگی امروز فعال می‌کند.» (بابایی، ۱۳۹۹ الف، ۲۷۰)

پی‌نوشت‌ها

۱. اگر گرایش تفسیری را دغدغه‌ها و جهت‌گیری‌هایی بدانیم که ذهن مفسر به آن تمایل دارد، (شاکر، ۱۳۸۲، ۴۸) می‌توان رویکرد تمدنی در خوانش قرآن را یکی از گرایش‌های تفسیری دانست که در آن مفسر با دغدغه تمدنی به خوانش قرآن می‌پردازد.
۲. برای تفصیل بحث و مشاهده نمونه‌ها: رک: المیزان فی تفسیر القرآن، مقدمه.
۳. در دانش هرمنوتیک، گرایش تفسیری را می‌توان زاویه دید (perspective) یا به گفته هایدگر پیشداشت (fore sight) دانست (واعظی، ۱۳۹۷، ۱۵۱).
۴. منظور از سطح تحلیل (level of analysis)، منظری است که زاویه و گستره نگاه نظریه پرداز به جهان را تعیین می‌کند (نوروزی، ۱۳۹۴، ۱۰۵).
۵. رویکرد (approach) در برابر رهیافت (Attitude) که امری شخصی است، قرار می‌گیرد. (بهمنی و دیگران، در فرایند انتشار، ۱۶۲)
۶. "Civilization" در زبان انگلیسی و "الحضاره" در زبان عربی.
۷. گرچه در برخی تعاریف به هدفمندی اشاره نشده، اما این از نقص تعریف است و هدفمندی جزء ویژگی‌های سیستم به شمار می‌رود. (رک: رضایان، ۱۳۸۰، ۱۶؛ علاقه بند، ۱۳۸۸، ۱۷۶).
۸. تفکر جزء‌گرا یا اتمیسم را می‌توان به سده پنجم پیش از میلاد برگرداند. پایه نگرش سامانه‌ای نیز که همان نگرش کل‌گرا یا تفکر ارگانیکی است، در فرهنگ‌های باستانی چین و ایران و هند و یونان ریشه‌های عمیقی دارد (فرشاد، ۱۳۶۲، ۱۲-۲۰).

9. General System Theory: Foundations, Development, Applications

۱۰. این نظریه با نظریه گشتالت (Gestalt) که در آن کل چیزی بیش از مجموع اجزاء است، نیز مرتبط است.
۱۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».
۱۲. «أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ».
۱۳. «الر، كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ».
۱۴. «عَلَىٰ بَنِي أَبِي طَالِبٍ (ع): إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لَيَصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ لَا يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵۵)؛ «كِتَابُ اللَّهِ تُبَصِّرُونَ بِهِ وَ تَتَطَفَّؤْنَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يُنطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۱۹۲).

۱۵. «إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهِ» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰)؛ «لكن القرآن يجرى أوله على آخره» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۹).

۱۶. برای مشاهده نمونه هایی از این روش تفسیری رک: (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۶۹-۷۰)

۱۷. منی ابوالفضل (۱۹۴۵-۲۰۰۷م) همسر طه جابر العلوانی از پژوهشگران مطالعات اسلامی در مصر بود. او پس از آنکه دکتری علوم سیاسی خود را از دانشگاه لندن به پایان رساند، در سمت استادی دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه قاهره به پژوهش در حوزه تمدن اسلامی و مطالعات زنان پرداخت. او با دغدغه احیای بنای امت، به مطالعه قرآن به عنوان منبع محوری می-پردازد و مهم ترین اثر قرآنی او "الامه القطب" است.

۱۸. الامه القطب نحو تأویل منهجی لمفهوم الامه فی الاسلام، ۲۰۰۵م.

۱۹. این حالت موسوم به آنترپی (Entropy) است که معیار کهولت سن سیستم است که در اثر عدم ارتباط با خارج، رخ داده، مرگ سیستم را به همراه خواهد داشت (فرشاد، ۱۳۶۲، ص ۶۱).

۲۰. «يُثِيرُوا لَهُمْ دَقَائِنَ الْعُقُولِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳).

۲۱. كل من كان حظّه في العلوم اوفر كان نصيبه من علم القرآن اكثر. (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲،

۱۴۸)

۲۲. نظریه غالب پیرامون دوره اوج تمدن اسلامی، سده های نهم تا سیزدهم میلادی است (جعفریان، ۱۳۸۵، صص ۶-۷).

۲۳. به عنوان نمونه ساخت مساجد در عین تنوع و بهره‌مندی از سبک‌های مختلف ایرانی، مصری، هندی از وحدتی برخوردار است. به گفته برخی شرق‌شناسان هنر غیردینی پادشاهان در گستره تمدن اسلامی با نگاه دینی ترکیب می‌شد و هنر جدیدی خلق می‌شد. (گرونیام، ۱۳۴۲، صص ۱۷۱-۱۷۳)

۲۴. هزارویکشب نمونه بارز این تنوع فرهنگی در گستره تمدن اسلامی است که داستان‌های یونانی و هندی و مصری و عربی را در خود جمع کرده‌است. (همان، ص ۱۵۱)

۲۵. «تیتوس بوکهارت: چه انسان به مشاهده مسجد قرطبه پردازد و چه در مدرسه بزرگ سمرقند تامل کند، چه مزار عارفی را در مغرب ببیند و چه در ترکستان و چین؛ گویی یک نور و فقط یک نور در تمام این آثار متجلی است.» (بابایی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۶۵)

۲۶. جهانی شدن در اینجا نه به معنای همسان شدن با جهان و الگوگیری از قدرت‌های برتر جهان؛ بلکه به معنای "درجهان بودن" و بهره‌گیری از تعامل و دادوستد است.

نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن ... (زهرا محمودی و دیگران) ۱۳۳

۲۷. «ابن مسعود: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن، والعمل بهن» - طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷).

۲۸. «إِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَفَّطَعَ اللَّيْلُ الْمُظْلِمَ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۵۹۹).

۲۹. «قرآن نه تنها یک متن مقدس، بلکه راهنمای موثری در تجربیات اجتماعی بود و گاه در مسائل جزئی نیز ورود می کرد.» Hodgson, the venture of Islam, vol 1, p183 (بابایی، ۱۳۹۹، ب، ۶۹۶).

۳۰. مسئله چیستی و چگونگی وحدت تمدن اسلامی در بستر تنوع‌ها به شکل‌های مختلف در آثاری مانند "What is Islam" از شهاب احمد؛ "وحدت و تنوع در تمدن اسلامی" از فون گرونیام و "The Venture of Islam" از مارشال هاجسن بررسی شده است.

۳۱. [الناس] صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ۴۲۷).

۳۲. برای تفصیل رک: بابایی، تنوع اسلامی در فرایند تمدنی؛ بابایی، پیوستگی در تمدن اسلامی؛ بابایی، تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی؛ مرادی، تعارف و تعامل معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی؛ میلاد، المسأله الحضاریه.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

ابوالفضل، منی، (۲۰۰۵م)، *الأمة القطب نحو تأصيل منهاجی لمفهوم الأمة فی الاسلام*، چاپ اول، قاهره: المكتبة الشروق الدولیه.

ابوالفضل، منی، (۲۰۰۷م)، «نحو تطویر منظور حضاری معرفی لدراسات المرأة»، *مراجعته فی خطابات معاصره حول المرأة: نحو منظور حضاری، امانی صالح*، چاپ اول، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۳۶۴-۳۴۹.

بابایی، حبیب الله، (۱۳۹۹ الف)، *تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

_____، (۱۳۹۹ ب)، *جستارهای نظری در اسلام تمدنی*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

_____، (۱۳۹۰)، *تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

_____، (۱۳۹۳)، «پیوستگی در تمدن اسلامی (بررسی نظریه مارشال هاجسن)»، *نقد و نظر*، ش ۲، ۵۹-۳۵.

- _____، (۱۳۹۶)، «تنوع اسلامی در فرایند تمدنی»، نقد و نظر، ش ۴، ۴-۲۷.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ ش)، *المحاسن*، جلال الدین محدث، چاپ دوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بهمنی، محمدرضا، مولائی آرانی، مهدی، (در فرایند انتشار)، *چیستی رویکرد تمدنی از عرصه نظر تا صحنه عمل (مقالات جمعی از تمدن پژوهان)*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پیروز، غلامرضا، (۱۳۸۷ ش)، «نقد نو در بوته نقد با تکیه بر نگرش سیستمی»، *جستارهای نوین ادبی*، ش ۱۶۰، ۹۹-۱۱۴.
- جعفریان، رسول، (۱۳۸۵ ش)، «نگاهی به ادوار تمدن اسلامی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۰۷ و ۱۰۸، ۶-۱۱.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ ش)، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، چاپ اول، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۶ ش)، *سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات قرآنی)*، جلد اول، عباس رحیمیان، چاپ سوم، قم: اسراء.
- _____، (۱۳۸۳ ش)، *قرآن در قرآن*، چاپ دوازدهم، قم: اسراء.
- دائرة المعارف قرآن کریم، (۱۳۹۲)، چاپ دوم، قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: موسسه لغت نامه دهخدا و مرکز بین المللی آموزش زبان فارسی دانشگاه تهران.
- رضائیان، علی، (۱۳۸۰ ش)، *تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم*، چاپ دوازدهم، تهران: سمت.
- زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، کردی، ابراهیم عبدالله؛ مرعشلی، یوسف بن عبدالرحمن، بیروت: دارالمعرفه.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۲ ش)، *کارنامه اسلام*، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲)، *مبانی و روش های تفسیری*، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شاهمندی، نرجس، (۱۳۸۸)، *روش شناسی نگرش سیستمی در تفسیر قرآن*، محسن صمدانیان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ ق)، *نهج البلاغه*، صبحی صالح، فیض الاسلام، چاپ اول، قم: هجرت.
- صدر، محمد باقر، (بی تا)، *المدرسة القرآنیة: التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزیئی فی القرآن الکریم*، بی نا، بیروت: دارالتعارف.
- صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، *التوحید*، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.

نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن ... (زهرا محمودی و دیگران) ۱۳۵

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمدبن حسن، (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، احمدحییب عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عک، خالد عبدالرحمان، (۲۰۰۷م)، *اصول التفسیر و قواعده*، بی‌نا، بیروت: دارالنفاثس.

علاقه‌بند، علی، (۱۳۸۸ش)، *مدیریت عمومی*، چاپ نوزدهم، تهران: نشر روان.

علوانی، جابر، (۱۳۷۷ش)، *اصلاح تفکر اسلامی مدخلی به ساختارگفتار اسلامی معاصر*، محمود شمس، بی‌نا، تهران: قطره.

فرشاد، مهدی، (۱۳۶۲ش)، *نگرش سیستمی*، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

فضل‌الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالملاک.

قرائی سلطان آبادی، احمد، (۱۳۹۶ش)، «تبیین فهم آیه اکمال دین براساس نظم فراخطی قرآن»، پژوهشهای زبان‌شناختی قرآن، ش ۱۱، ۱۵۳-۱۷۶.

_____، (۱۳۹۴)، «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن»، پژوهشهای زبان‌شناختی قرآن، ش ۷، ۴۱-۶۰.

کونتز، هارولد، اودائل، سیریل، ویریچ هینز، (۱۳۸۷ش)، *اصول مدیریت*، محمدهادی چمران، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، علی‌اکبر غفاری، محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

گرونیام، گوستاواوی فن، (۱۳۴۲ش)، *وحدت و تنوع در تمدن اسلامی*، عباس آریان‌پور، تبریز: کتابفروشی معرفت.

ماهر اللیثی، مدحت، (۲۰۱۱م)، «الباحث السیاسی فی محراب القرآن الکریم شرعه و منهاجا»، *التحول المعرفی و التعمیر الحضاری: قراءه فی منظومه فکر منی ابوالفضل*، نادیه مصطفی، سیف عبدالفتاح، ماجده ابراهیم، چاپ اول، مصر: دارالبشیر للثقافه و العلوم، ۱۵۴-۱۹۶.

مرادی، فاطمه، (۱۳۹۴)، «تعارف و تعامل معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی»، *تقد و نظر*، ش ۴، ۷۷-۱۰۰.

مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳ش)، *معارف قرآن*، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمينی.

مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران: صدرا.

میلاذ، زکی، (۱۹۹۹)، *المسئله الحضاریه، کیف نبتکر مستقبلنا فی عالم متغیر*، چاپ اول، مغرب: المركز الثقافی العربی (دارالبیضاء).

نوروزی فیروز، رسول، (۱۳۹۴ش)، «تمدن به مثابه سطح تحلیل»، *نقد و نظر*، ش ۴، ۱۰۱-۱۳۱.

نصر، سید حسین، (۱۳۸۷ش)، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، شهاب الدین عباسی، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

واسطی، عبدالحمید، (۱۳۹۱ش)، *نگرش سیستمی به دین بررسی هویت استراتژیک دین*، چاپ سوم، مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.

واعظی، احمد، (۱۳۹۷ش)، *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Ahmed, Shahab (2016), *What Is Islam, The Importance of Being Islamic*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Bertalanffy , Ludwig von, (1968), *General System Theory Foundations, Development, Applications*, New York: GEORGE BRAZILLER.

Fazlur Rahman, (1982), *Islam and modernity transformation of an intellectual tradition*, London: the university of Chicago press.

_____ (1994), *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Biblio the Islamica.

Hodgson, Marshall G. S. (1974), *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, The Classical Age of Islam, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Koontz , Harold, Weihrich, Heinz, (2010), *Essentials of Management, an international perspective*, New Delhi: Tata McGraw-Hill Education.

Merriam-Webster Dictionary. (n.d.). Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary>.