Governance in the Qur'an and Sunnah
Of The Quarterly Journal
EISSN: 2981-1783
Vol. 2 ● No. 3 ● Issue 4 ● Autumn 2025

Macroscopic Perspective on the Civilizational Reading of the Quran and Its Dimensions

Zahra Mahmoodi[1] Mohammad Kazem Rahman Setayesh[2]

Received: 2024/01/18● Revised: 2024/02/21● Accepted: 2024/05/24● Published online: 2024/07/01

Abstract

The Holy Quran is a macroscopic, global, eternal, and efficient text in the civilizational field, which has mostly been seen as an individual and devotional text. The non-macroscopic view of the Quran has hindered its realization across time and space, confining and limiting the Quran to specific contexts and periods. Reading the Quran with the aim of realizing its universality and eternity, and implementing its teachings on a macroscopic level, requires a civilizational approach. This research, aiming at the realization of the universality and eternity of the Quran in practice, introduces "macroscopic view" as the most important and central indicator of the civilizational approach. Therefore, the main question of this research is what the macroscopic view in the reading of the Quran is and what dimensions it has. Using an analytical-descriptive method, this research does two things: first, it introduces

1. PhD student, Quranic and Hadith Sciences, Bint al-Huda Higher Education Complex, al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding author). Zahra.mahmudi.m@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. Kr.setayesh@gmail.com

* Mahmoodi, Z., Rahman Setayesh, M. K. (2024). Macroscopic Perspective on the Civilizational Reading of the Quran and Its Dimensions. *Journal of Governance in the Qur'an and Sunnah,2*(4), pp. 9-50. https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.76935

©The author(s)**; Type of article:** Research Article

the macroscopic view as one of the indicators of the civilizational approach using civilizational sources; then, relying on interpretive sources alongside civilizational sources, it specifically describes the dimensions of this approach in reading the Quran. Temporal macroscopic view and spatial macroscopic view form the two main dimensions of this indicator. Temporal or longitudinal macroscopic view develops in two aspects: "genealogical" and "innovative." From this perspective, the Quran, as a civilizational text, possesses two aspects: "accumulative" and "injective." The accumulative aspect of the Quran means that this book is an accumulation of data, theories, and texts preceding it, revealed in dialogue with them, enhancing the course of human civilization. Therefore, to read the Quran, one must consider this deep and extensive background and engage in dialogue with it to understand the text. On the other hand, the Quran, with its innovative aspect, is influential, dynamic, and creative; its impact across different times must be examined as a "living civilizational organ" to reveal the Quran's adaptability to various eras. The "contemporary interpretation" of certain approaches in "thematic interpretation," and "dynamic interpretation" emphasize this innovative aspect of the Quran. Spatial or lateral macroscopic view refers to the expansion of the Quran across geographical regions. In this perspective, although the Quran was revealed in the Arabian Peninsula, it has the potential to spread across all geographical areas with diverse climates, cultures, and languages. Therefore, the interpreter must read this book considering its vast scope, and for this purpose, they must possess a "global vision" and "global expression." By global vision, we mean that the interpreter should be worldly, providing them with broad awareness, macroscopic issue identification, and the power to engage in dialogue with global heritage. By global expression, we mean that the interpreter must frame and present Quranic concepts in competition with existing concepts in the modern world. In this view, the Quranic concepts are either presented in a universal language understandable to every human or transferred to diverse global cultures using various linguistic and

cultural tools. This way, the Quran's influence and creativity transcend the confines of history and geography, flowing beyond the borders of time and space. Expanding the influence of the Quran in the Quranic view actualizes the universality and eternity of the Quran, and in the civilizational view, it expands the domain of Islamic civilization's validity, shaping a macroscopic and influential civilization founded on an eternal and universal source.[1]

Keywords
macroscopic view, civilizational validity domain, civilization attitude, globalization, eternity of the Quran, universality.

1. I thank Dr. Habibollah Babaei for his answers to my questions and his insightful comments.

الحكمة في القرآن والسنة
مجلة فصلية علمية
EISSN: 2981-1783
المجلد ٢ ● العدد ٣ ● الرقم المسلسل للعدد ٤ ● خريف ٢٠٢٥

نحو رؤية شمولية في القراءة الحضارية للقرآن وأبعاده

زهرا محمودي [١] محمد كاظم رحمان ستايش [٢]

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠١/١٨ ● تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/٠٢/٢١ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٥/٢٤ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٤/٠٧/٠١

الملخص

القرآن الكريم هو نص شامل، عالمي، خالد وفعّال في مجال الحضارة، ومع ذلك غالبًا ما يُنظر إليه كنص فردي وعبادي. إن النظرة غير الشاملة للقرآن قد حالت دون تحقيقه في نطاق الزمان والمكان، مما أدى إلى حصاره وتقييده ضمن سياقات وأزمنة معينة. إن قراءة القرآن بهدف تحقيق عالميته وخلوده وتفعيل تعاليمه في نطاق شامل تتطلب تبنّي منهج حضاري. تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق عالميّة القرآن وخلوده على أرض الواقع، من خلال تقديم أهم المؤشرات الأساسية للمنهج الحضاري، والتي تتمثل في "الرؤية الشمولية". وعليه، فإن السؤال الرئيسي الذي تطرحه هذه الدراسة هو: ما هي الرؤية الشمولية في قراءة القرآن وما أبعادها؟ تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي-التحليلي، وتتناول نقطتين أساسيتين: تعريف الرؤية الشمولية كأحد مؤشرات المنهج الحضاري بالاستناد إلى المصادر الحضارية؛ ومن ثمّ توصيف أبعاد هذا المنهج، في مجال قراءة القرآن بشكل خاص، وذلك بالاعتماد على المصادر التفسيرية

١. دكتوراه في علوم القرآن والحديث، أستاذة قسم القرآن والحديث، مجمع بنت الهدى للتعليم العالي التابع لجامعة المصطفى العالمية. قم: إيران (الكاتبة المسؤولة). Zahra.mahmudi.m@gmail.com
٢. أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة قم. قم: إيران. Kr.setayesh@gmail.com

* محمودي، زهرا؛ رحمان ستايش، محمدكاظم. (٢٠٢٤). نحو رؤية شمولية في القراءة الحضارية للقرآن وأبعاده. مجلة الحكمة في القرآن والسنة فصلية علمية، ٢(٤)، صص ٩-٥٠.
https://doi.org/10.22081/JGQ.2025.76935

© المؤلفون * **نوع المقالة:** مقالة بحثية * **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

بجانب المصادر الحضارية. تتجلى الرؤية الشمولية في بُعدين رئيسيين: الشمولية الزمانية والشمولية المكانية. تتطور الشمولية الزمانية أو الطولية على صورتين: "التاريخية" و"الإبداعية". حسب هذه الرؤية، يُنظر إلى القرآن كنص حضاري يتميز بوجهين: "التراكمي" و"التأثيري". يشير الوجه التراكمي إلى أن القرآن يمثل تراكمًا للمعلومات والنظريات والنصوص التي سبقته، وقد نزل في حوار معها، وقد تمكن من خلال هذا الحوار من الرقي بمسار الحضارة البشرية. بناءً عليه، يجب عند قراءة القرآن أن نأخذ بعين الاعتبار هذا العمق التاريخي الطويل ونفهمه في سياق الحوار مع الإرث السابق. من جهة أخرى، يتسم القرآن بسمة الإبداع والفعالية والتأثير، ويجب دراسة مدى تأثيره كـ"عضو حي في الحضارة" في المراحل الزمنية المختلفة لكي تتضح إمكانية تطبيقه على مختلف الأزمان. يركز "التفسير العصري"، وبعض اتجاهات "التفسير الموضوعي" و"التفسير الحركي" على هذا الجانب الإبداعي للقرآن. أما الرؤية الشمولية المكانية أو العرضية فإنها تشير إلى توسّع القرآن في النطاق الجغرافي. وفقًا لهذا المنظور، على الرغم من نزول القرآن في شبه الجزيرة العربية، إلا أنه يمتلك القدرة على الانتشار في جميع المناطق الجغرافية التي تتميز بعناصر وثقافات ولغات متنوعة. بناءً عليه، يجب على المفسر أن يقرأ القرآن مع الأخذ في الاعتبار هذا الامتداد الواسع، ومن أجل تحقيق ذلك، ينبغي أن يتمتع بـ"رؤية عالمية" و"لسان عالمي". تشير "الرؤية العالمية" إلى أن لا يكون المفسر منفصلًا عن العالم، بل يعيش في داخله، مما يمنحه وعيًا واسعاً، وقدرة على إيجاد القضايا الكبرى والرئيسة، وإمكانية الحوار مع التراث العالمي. أما "اللسان العالمي"، فيعني أنّ على المفسر أن يصوغ ويعرض المفاهيم القرآنية في منافسة مع المفاهيم السائدة في العالم الحديث. وفقًا لهذه النظرة، يمكن تقديم المفاهيم القرآنية إما بلغة عالمية مشتركة يفهمها كل إنسان، أو نقلها إلى الثقافات المختلفة عالميًا من خلال أدوات لغوية وثقافية متنوعة. وبهذا، يتحرر تأثير القرآن وإبداعه من قيود التاريخ والجغرافيا، ويتجاوز حدود الزمان والمكان. إن توسيع تأثير القرآن، وفق النظرة القرآنية، يُجسد عالميته وخلوده، ووفق النظرة الحضارية، يزيد من نطاق تأثير الحضارة الإسلامية، مما يؤدي إلى تكوين حضارة شاملة وفعّالة، ترتكز على مصدر خالد وعالمي.[1]

الكلمات المفتاحية

الرؤية الشمولية؛ نطاق التأثير الحضاري؛ النهج الحضاري؛ العولمة؛ خلود القرآن؛ عالمية القرآن.

١. أتقدّم بالشكر الجزيل للدكتور حبيب الله بابائي على إجابته على أسئلتي وإرشاداته القيّمة.

المقدمة

من البديهي أن النبي الخاتمﷺ قد بُعث إلى جميع البشر، واستنادًا إلى آيات مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: ١٥٨)، و﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ: ٢٨)، وغيرهما من الآيات ذات الصلة، فإن دعوته لم تكن محصورة بقوم أو زمن أو مكان معين. إنّ هذه الآيات تشهد إلى البُعد الزماني والمكاني الشامل لدعوته، كما أن التاريخ أيضًا يشهد على هذه الحقيقة، حيث دعا النبي الأكرمﷺ اليهود والروم والعجم وأهل الحبشة ومصر إلى الإسلام والقرآن، رغم أنهم لم يكونوا من العرب (الطباطبائي، ١٣٩٠هـ، ج٤، صص ١٥٩-١٦٠). لقد كان النبي الخاتمﷺ ﴿رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وكتابه ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ١). ومن هذا المنطلق، يرى أمير المؤمنينؑ أن القرآن شجرة لا تُقتلع جذورها، ونص لا ينتهي زمانه، وقوانين لا تبلى ولا تُمحى (الشريف الرضي، ١٤١٤هـ، ص ٣١٤). لذلك، فإن القرآن يهدف إلى تحقيق السعادة للبشرية جمعاء. وقد تمت مناقشة هذا الأمر في مباحث علوم القرآن مثل: عالمية القرآن، وخلوده، وعدم نفاد معانيه، وتصديقاته التاريخية (تصديق الكتب السابقة والأنبياء السابقين)، واللغة التركيبية أو العرفية له، وتنوع مخاطبيه.

السؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن تحقيق هدف القرآن وإظهار عالميته؟ وكيف يمكن تقديم قراءة للقرآن يستطيع من خلالها جميع البشر في كل الأزمنة والأماكن فهمه واعتباره شفاءً لأنفسهم؟ فرضية الكاتب هي أن فهم القرآن بهدف تحقيقه على نطاق واسع وتنمية المجتمع البشري يتطلّب منظورًا أو نهجًا منهجياً، نهجًا يمكنه، من خلال فهم شامل، وممنهج، ومتّجه نحو الواقع، أن يتواصل مع أزمنة وسياقات متنوعة على نطاق واسع، ويجد حلولًا للتحديات الراهنة. تسمّي هذه الدراسة هذا النهج، نظرًا لاهتمامه ورؤيته وغايته الحضارية، بـ"المنهج الحضاري في قراءة القرآن" أو "الاتجاه الحضاري". تُعدّ القراءة الحضارية

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

للقرآن واحدة من الاتجاهات التفسيرية التي يُستخدم فيها موضوع الحضارة كـ"مستوى للتحليل" في قراءة القرآن (محمودي، ١٤٠٢هـ.ش؛ محمودي وبابائي، قيد النشر). وبالتالي، فإن أي تعريف يُقدّم للحضارة، وأي خصائص تلاحظ فيها، ستضع نوعًا معينًا من المنهج الحضاري أمام الباحث. لقد تمّ تقديم العديد من التعريفات للحضارة، وفي كلّ منها تمّ ذكر مؤشرات مختلفة. استنادًا إلى الدراسات السابقة للكاتب، "الحضارة هي عملية ممنهجة على المستوى الشامل تُهيّئ، من خلال تطوير العلاقات الإنسانية، بيئة لنموّ وتفتّح القدرات الكامنة" (المصدر نفسه، ص ٣٠). إنّ وجود مفاهيم مثل "الشامل"، "الممنهجة"، "العلاقات الإنسانية"، "العملية" وغيرها، يقودنا إلى المنهج الحضاري الذي يشتمل على هذه المؤشرات. ومن هنا، فإنّ المنهج الحضاري هو نهج شامل، ممنهج، مركز على العلاقات الإنسانية، مرحليّ، متنامٍ وواقعي. ومن بين هذه المؤشرات، يُعتبر الشمولية المؤشر الأهم والمركزي في المنهج الحضاري (بابائي، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٤٤)؛ حيث يسيطر على بقية المؤشرات، بمعنى أنّ قراءة القرآن باستخدام المؤشرات الأخرى أيضًا يجب أن تتمّ على المستوى الشامل وبمنظور شامل.

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق عالمية القرآن، وذلك من خلال تقديم المنهج الحضاري ومنهجة قراءة القرآن به. وفي هذا السياق، ينبغي تعريف مؤشرات هذا المنهج وتوضيح أبعاده، بهدف تقديم صورة شاملة عن هذا الاتجاه التفسيري تدريجياً. تقوم هذه الدراسة بتوضيح أهمّ مؤشر للقراءة الحضارية، وهو "الرؤية الشمولية"، ورسم أبعاده. وعليه، فإنّ السؤال الرئيسي في هذه الدراسة هو: ما معنى الرؤية الشمولية في قراءة القرآن؟ وما هي أبعادها؟ من خلال الإجابة عن هذا السؤال، يمكن إكمال جزء من خريطة القراءة الحضارية للقرآن، وتحويله من مصدر لهداية الفرد إلى مصدر حضاري يسهم في تحقيق الدين على المستوى العالمي، مما يعيد القرآن إلى مكانته الأصلية في تنمية المجتمع البشري.

١. الرؤية الشمولية كمؤشر للقراءة الحضارية

في تعريفات الحضارة، تم التركيز على الشمولية باعتبارها أحد العناصر الأساسية في تعريف الحضارة. على سبيل المثال، يعتقد هنتنجتون أن "الحضارة هي أعلى مستوى من التصنيف الثقافي وأوسع مستوى من الهوية الثقافية التي يمتلكها الإنسان" (هنتنغجتون، ١٩٩٥م، ص ٤٨). وقد يُنظر إلى الحضارة بوصفها "أكبر وحدة ينتمي إليها الإنسان" (نصر، ١٩٩٥م، ص ١٢٤) كما ورد في تعريف السيد حسين نصر، أو تعريف هوبيرت للحضارة على أنها "مجموعة من القيم القابلة للتطبيق على جميع البشر" (ساروخاني، ١٩٩٧م، ج١، ص ٩٩)، مما يؤكد على سمة الشمولية في الحضارة. وفقًا لهذه التعريفات، تشير الحضارة إلى كيان «واسع وشامل» يغطّي مفاهيم أخرى مثل الثقافة، والمجتمع، والحكومة، والسياسة، والتكنولوجيا. هذه السعة والشمولية للحضارة تؤثر أيضًا على النهج الحضاري وتجعل الرؤية الشمولية وسعة الأفق والعمل في هذا النهج أمرًا مهمًا.

إنّ الرؤية الشمولية، على العكس من الرؤية الجزئية، تعني النظر من الأعلى إلى الظواهر في أوسع مستوى ممكن من حيث العلاقات الإنسانية، والحيز الجغرافي، والإطار الزمني. قد يكون نطاق رؤية المنظّر للعالم فردياً، وفي هذه الرؤية يكتسب الحفاظ على الفرد وتحسين وضعه وتحقيق سعادته أهمية. وأحيانًا يكون التحليل على مستوى المجتمع، حيث يسعى المنظّر إلى وصف المجتمع ورسم مستقبل أفضل له. وفي هذه الحالة الأخيرة، قد يقتصر نطاق التحليل على النظام السياسي، ويسعى إلى حل مشكلات النظام السياسي وتحسين وضعه السياسي، وقد يتسع نطاق التحليل لتصبح الحضارة مستوى للتحليل، ويقوم المنظّر عندئذ بالتنظير حول مستقبل الحضارة (نوروزي، ٢٠١٥م، ص ١٠٥). وعليه، فإن أشمل مستوى من التحليل يتحقق بالنهج الحضاري، لأنّ الرؤية الحضارية تمثل أشمل منظور يمكن أن ننظر من خلاله إلى حياة البشر؛ حيث يبدأ العديد من تمايزات

السنة الثاني، العدد الثالثة، الرقم المسلسل للعدد ٤، خريف ٢٠٢٤

الهوية الإنسانية من الانتماء إلى المستوى الحضاري. لذلك، في هذا النهج، لا تكون نظرة الباحث على مستوى الفرد، أو المجموعة، أو حتى على مستوى المجتمع، أو الدولة، أو الحكومة، بل تشمل نطاقًا أوسع يتجاوز الحدود الجغرافية والمراحل التاريخية.

في هذه النظرة، تمتلك الحضارة حركة طولية (زمنية) وحركة عرضية (مكانية)، وهذه السعة الحضارية هي التي تؤدي إلى توسيع «نطاق التأثير الحضاري» (نوروزي فيروز، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٤٩). والمقصود بنطاق التأثير الحضاري هو مدى تأثير كل حضارة على المستوى العالمي (نوروزي فيروز وخاتمي نيا، ١٣٩٩ هـ.ش، ص ٢٠٤). وبالتالي، تنظر القراءة الحضارية إلى النص في امتداده الطولي والعرضي، وتسعى إلى توسيع نطاق التأثير الحضاري. وهذا التوسيع والعولمة يتحققان في ظل النهج الحضاري والرؤية الشمولية.

٢. أبعاد الرؤية الشمولية

استنادًا إلى ما ذُكر، فإن الرؤية الشمولية هي منهج يسمح للنص أن يتجاوز الحدود الجغرافية والتاريخية لسياقه، ويقدّم قراءة لا زمنية/ما فوق الزمنية ولا مكانية/ما فوق المكانية للنص. بمعنى آخر، القراءة الشمولية للنص هي تلك القراءة التي تجعل النص مستقلًا عن الزمان والمكان، بحيث يتمكن النص من الانتقال بين مختلف الأفراد واللغات والثقافات والمراحل التاريخية والمذاهب والأديان، مما يوسع نطاق جمهوره.

لذلك، في القراءة الحضارية، يتم التركيز على جانبين: الرؤية الشمولية الزمنية (الجانب الطولي) والرؤية الشمولية المكانية (الجانب العرضي). وكلما كانت القراءة التي تُقدَّم للنص أكثر شمولاً، بحيث تضمّ عددًا أكبر من المتلقين (اتساع البُعد المكاني)، وتكون قابلة للفهم والتطبيق عبر فترات زمنية أطول (اتساع البُعد الزمني)، أصبحت القراءة «أكثر حضارية». يتوسع جانب الرؤية الشمولية

الزمنية في اتجاهين: الأول «التاريخي»، الذي يتم تناوله في قضايا مثل اهتمام القرآن بخلفية الأديان وتصديقه للكتب والأنبياء السابقين؛ والثاني «الإبداعي»، الذي يُناقَش في مباحث خلود القرآن وعدم انتهاء معانيه. أما الرؤية الشمولية المكانية، فتتمثل في جانبي الرؤية العالمية واللسان العالمي، وتُناقَش في موضوعات مثل عالمية القرآن، اللغة التركيبية أو العرفية للقرآن، وتنوع مخاطبيه. وبناء على ذلك، إذا ما قدّمنا قراءة قرآنية على المستوى الشمولي، فإن هذه السمات الذاتية للقرآن ستظهر بوضوح أكبر وتتحقق على أرض الواقع.

٢-١. الرؤية الشمولية الزمنية

أحد أبعاد الرؤية الشمولية هو الفهم الشمولي في الامتداد الطولي والزمني. طبقًا للرؤية الشمولية، يتمّ دائمًا قراءة الموضوع المراد دراسته في سياق زمني واسع، بمعنى أنه رغم ولادة هذا الموضوع في فترة زمنية معينة، فإنه لا يمكن فصله عن خلفيته التاريخية، كما أنه لا يخلو من تأثير على الفترات الزمنية اللاحقة. بعبارة أخرى، في الرؤية الشمولية الزمنية، لكل ظاهرة وجهان: "تراكمي" و"تأثيري". فكل ظاهرة، من جهة، هي تراكم من الأحداث والمعلومات والنظريات والنصوص التي سبقتها، وقد تشكلت من خلال الحوار المعرفي مع هذه تراكمات، ومن جهة أخرى، تؤثر على الأحداث والمعلومات والنظريات والنصوص التي تتلوها، وذلك من خلال استمرارها وديمومتها وإعادة إنتاجها وحيويتها. وكما أن الأسلاف قد ساهموا في تشكيل الظاهرة، فإن لهذه الظاهرة أيضًا دورًا في حركة الأجيال القادمة والتأثير في الأفكار في الفترات الزمنية التالية.

لذلك، في المنهج الشمولي لقراءة القرآن، ينبغي أن يُقرأ القرآن مع مراعاة الوجهين التراكمي (التاريخي) والتأثيري (الإبداعي) بوصفه سلسلة متواصلة تمتد عبر الزمن؛ وذلك أنّ حركة المسلمين من منظور القرآن تعتبر ذات روح واحدة؛

وكل مسلم، سواء أكان عالمًا، أو صانعًا، أو مخترعًا، أو مزارعًا، فإنه يرى نفسه حلقة وصل بين الماضي والمستقبل، مكمّلًا لجهود السابقين ومهيئًا الطريق للأجيال القادمة. وقد أشار القرآن في آيات مثل: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ (الحشر: ١٠)، و﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الطور: ٢١) إلى هذا الترابط وهذه الروح الواحدة والممتدة على طول الزمن. (هادي، ١٣٧٠ هـ.ش، ص ١٤٦) وبذلك، فإنّ الدين الإسلامي قد كوّن وحدة موحّدة لا زمنية / ما فوق الزمنية (Hodgson, 1974, vol.1, p.78).

لذلك، يسعى هذا المنهج إلى الحفاظ على كلا الجانبين: «الثبات» و«الديناميكية» في تعاليم القرآن الكريم. هذا المنهج لا يشبه نظرة السلفيين الذين يركّزون على ثبات القرآن، ويهملون تغيّرات الزمان والمكان،(فقهي زاده وآخرون، ١٣٩٨هـ.ش، ص ١٠٣). ولا يتماهى مع نظرة الحداثيين الذين يركّزون على ديناميكية القرآن إلى حدّ التضحية أحيانًا بالأفكار الأصيلة للقرآن لصالح متغيّرات الحداثة، (سبحاني، ١٣٨٥هـ.ش، ص ٢٩٣). بل يحاول الجمع بين الجانبين معًا. إنّ الرؤية الشمولية الزمنية تسعى إلى إيجاد آلية لتحقيق تعاليم القرآن الثابتة في واقع المجتمعات المتغيّرة. وهذا هو المفتاح الذي أدّى إلى ازدهار الحضارة الإسلامية، الحضارة التي "تابعت التراث والسنن القديمة، وفي الوقت ذاته ساهمت في ابتكارات جديدة" (زرين كوب، ١٣٨٠هـ.ش، ص ٣٢). بناءً على ذلك، يجب في هذا المنهج الاستفادة من كل من النظرة الارتباطية (الاستفادة من التراث) والنظرة الانفصالية (الاعتماد على الإبداع). يرى البعض أن النظرة الارتباطية تعيق الإبداع، ويعتقدون أن تجاوز هذه النظرة هو السبيل إلى ربط الواقع الاجتماعي بالقرآن الكريم. الاعتماد المحض على القرآن (فكل ما عدا القرآن وتفسيره وحواشيه الموافقة له يجب تركه)، ويحتج خرقاني على ذلك بسيرة النبي الأعظمﷺ الممتدة لثلاث وعشرين سنة والأحاديث النبوية ورفضه للإجماع.

وقد طرح خرقاني بإنكاره للإجماع في تفسير القرآن نوعًا من النظرة الانفصالية. (خان محمدي، ١٣٩٩ هـ.ش، ص ١٣٣) يقترح خرقاني، وفقًا لهذه الرؤية، طريقة تفسير القرآن بالقرآن، معتقدًا أن التحرر من هيمنة المفسرين السابقين يمكّن من إقامة صلة بين القرآن والعصر الحاضر (خان محمدي، ١٣٩٩هـ.ش، ص ١٣٢). لكن في الحقيقة، لا يمكن بدون الاعتماد على التراث التاريخي صياغة رؤية جديدة؛ رؤية تتميز إلى جانب حداثتها بالأصالة أيضًا.

٢-١-١. الوجه التاريخي (جانب الذاكرة الحضارية)

إن الحضارة تمتلك جذورًا تاريخية عميقة، وبمعنى آخر، فهي ذات طبيعة تراكمية تتشكل عبر الزمن على امتداد القرون من خلال تراكم الأفكار والأحداث والتغيرات. وعليه، فإنّ فهم الحضارة وتحليلها لا يتسنّى إلا على المدى الطويل. من هذا المنطلق، يتضمّن المنهج الحضاري بُعدًا زمنيًا تراكميًا يتكوّن من خلال الحوار المعرفي مع الأسلاف. والسؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف استطاع القرآن أن يُواصل الطريق الذي بدأ منذ بداية التاريخ (طريق الدين) وأن يقدّم نفسه كامتداد واستمرار لذلك الطريق؟ كيف يرتبط هذا الكتاب السماوي بماضي الأمم ويتحاور معها؟ وكيف يربط جمهوره بالخلفية التاريخية الطويلة للدين وتاريخ البشرية؟

ولم لو لم يكن للقرآن ارتباط بالماضي يُعرّف جذوره التاريخية، لما استطاع بناء روابط جديدة. في هذا المنهج، يُنظر إلى القرآن كجزء من سلسلة حيّة وجارية عبر الزمن، وليست منفصلة عنه. لم ينزل القرآن في فراغ، بل استند إلى ماضٍ وتاريخ، وأقام حوارًا مع النصوص السابقة ومع أتباعها الأحياء. في الواقع، يُعدّ الدين الإسلامي نفس الدين الذي بدأ منذ عهد نوح عليه السلام، وظهر واشتهر على يد إبراهيم عليه السلام. ومن الدلائل الواضحة على أن الإسلام هو دين إبراهيم عليه السلام وصفه بأنه نزل من إجل "إزاحة الشبهات"، إذ جاء لرفع الأخطاء والتحريفات

التي أصابت الأديان السابقة (جعفري، ١٣٨٨هـ.ش، ص ١٠١). الحوار مع النصوص السابقة (الكتاب المقدس وجميع الشروح التفسيرية اليهودية والمسيحية) (Gabriel Said Reynolds, 2010, vol2, p. 36)، المضامين المشتركة بين القرآن والكتب المقدسة،(هناك انعكاسات دقيقة إلى حد ما من الكتب المقدسة السابقة في القرآن الكريم، والتي قد سعى القرآن إلى إكمالها (ماسون، ١٣٨٥هـ.ش، ص ٣٢). لذلك، ليس فقط هناك تشابهات بين مضامين القرآن والكتاب المقدس، بل إن القرآن في بعض الأحيان يفسر مضامين الكتاب المقدس، مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (الأعراف، ٤٠) (Galadari, 2018, p. 86).). الدعوة إلى الحوار مع أتباع الأديان السابقة،(النحل، ٤٣) تصديق النصوص السابقة(المائدة، ٤٨)، وحراسة مفاهيمها(الأنبياء، ١٠٥)، كلها أمثلة تشير إلى أن القرآن هو "استمرار" للكتب المقدسة السابقة ومُوسّعٌ لمفاهيمها (Neuwirth, 2016, p. 178; Kara, 2023, p. 257). وعليه، يُعتبر القرآن، كمصدر رئيسي للدين الإسلامي، ظاهرة تراكمية تستند إلى تاريخ طويل. فقد استفاد من المعلومات السابقة عليه، ومن الأديان، والأفكار، والمعتقدات، والعادات، والتقاليد، والمخزون اللغوي، وسعى من خلال الاعتماد على هذا التاريخ لتصحيح مسار هذه السلسلة الحضارية. لذا، لقد نزل القرآن ضمن سلسلة حضارية، كقطعة من فسيفساء حضارية تمتد بعمق الزمن، وينبغي قراءته ضمن هذه السلسلة و"في حوار مع هذا الإرث التاريخي العريق" (Gabriel Said Reynolds, 2010, p. 36).

يعتمد آية الله الآصفي على هذا المنظور في قراءة القرآن. ويعتقد الآصفي، أن الروابط العمودية للحضارة مع عمق التاريخ والحضارات السابقة لها دور كبير في تعزيز صحة العلاقات الإنسانية في المجتمع المعاصر؛ حيث يرى أن القرآن الكريم يعتبر "الأمة" حلقات متواصلة على امتداد التاريخ، تمتلك توجهًا فكريًا-سياسيًا موحّدًا (الآصفي، ١٣٦٦هـ.ش، ص ١٦٥). وفقًا لهذا المنظور، تقع الأمة الإسلامية ضمن شبكة من العلاقات لا تقتصر على الزمن الحالي فقط، بل تمتد في عمق

التاريخ، وتُعدّ عضوًا في عائلة إبراهيم عليه السلام (الآصفي، ١٤٠٩هـ، ص ٦٤)، التي تضم الأنبياء الآخرين الذين جاءوا بعدها حتى وصلت إلى الجيل الحالي. ومن ثم، فإن المسار هو مسار واحد بدأ من والد العائلة، وهو إبراهيم عليه السلام، واستمر إلى يومنا هذا (المصدر نفسه، ص ١٦٨). وفقًا لهذا المنهج، فإن الأمة الصالحة هي وليدة الأجيال الصالحة السابقة، والأمة الفاسدة هي نتاج الأجيال الفاسدة السابقة، وهذه سنة طبيعية تجري في الحياة (الأعراف، ٥٨) (المصدر نفسه، ص ١٧٠).

٢-١-٢. الجانب الإبداعي

في هذا القسم، يُطرح السؤال التالي: هل تمتلك مفاهيم القرآن التراكمية قدرة على التوسع الزمني؟ أم أنّه، وفقًا لاعتقاد البعض (المؤمنين بتاريخانية القرآن، نظرية تم طرحها بشكل خاص من قبل المعتزلين الجدد. على سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى آراء نصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" و"نقد الخطاب الديني"، وآراء محمد أركون في كتابه "تاريخانية الفكر الإسلامي")، ينبغي تصنيف مفاهيم القرآن إلى فئتين: فئة يمكنها التوسع الزمني وفئة ترتبط فقط بعصر النزول؟ وإذا كان القرآن يمتلك هذه القدرة على التوسّع، فهل يمكننا تقديم نموذج لتوسيع وتطبيق القرآن في العصر الحديث؟ وكيف يمكن إقامة رابط بين الماضي والحاضر في القرآن؟

وفقًا للرؤية الحضارية، الظواهر كما تأثرت بماضيها، تبقى حيّة بعد نشأتها، وتظلّ عبر الزمن من خلال الاحتفاظ بسيولتها وإبداعها، مستمرة وقابلة للتكرار. وهذه القدرة على التكرار والإبداع والاستمرار هي ما يجعل موضوعًا، أو ظاهرةً، أو نصًا عضوًا حضاريًا؛ عضوًا قد تغيّرت ألوانه وأشكاله عبر الزمن، لكنه احتفظ بجوهره وظلّ جاريًا في التاريخ. في هذا المنظور، قدّم القرآن، جنبًا إلى جنب مع بقية مكونات الدين، مشروعًا لحياة البشرية؛ مشروعًا بدأ منذ القرن السابع الميلادي، بل وربما قبل ذلك، واستمر إلى يومنا هذا دون أن يتوقف في

أي مكان. إنّه مشروع يسير نحو الكمال ويواصل الإبداع بشكل دائم.

هذا هو البُعد الشمولي الذي ليس فقط يضمن حياة وبقاء الحضارة، بل يُظهر حياة وخلود القرآن أيضًا. «القرآن التاريخي»، مثل اللغة الميتة التي تمتلك قاموسًا ثابتًا وآثارًا باقية لكنها تفتقر إلى الجريان والتطور، ورغم الحفاظ على مظهرها الخارجي، إلا أنّ الإبداع والتأثير اللازمين للحياة قد سُلبا منها. إنّ هيمنة النظرة التاريخية في الدراسات القرآنية والاعتماد الحصري على جانبه التذكاري، تحول دون ولادة أفكار قرآنية جديدة في العصور المختلفة، وتُقيّد القرآن في إطار زمان ومكان محدّدين، فتجعله جامدًا لا يتحرك، في حين أن التبعية الصرفة للأسلاف والتقليد والجمود هو أمر يرفضه القرآن. ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ* قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف، ٢٢-٢٣) ويستبدل به شجاعة التفكير. القراءة الحضارية، في مقابل القرآن التاريخي، تتحدث عن القرآن الحيّ الذي تتجلى حياته ليس فقط في مستوى المفردات، بل في تأثيره، وكونه محرّكًا وقادرًا على الإبداع. وفق هذه الرؤية، لا يُدرس القرآن ضمن حدود عصر النزول فقط، بل يُدرس باعتباره "عضوًا حضارياً" حاضرًا في الأزمنة المختلفة وصولًا إلى العصر الحديث. وبذلك، تتضح الآثار التي تركها القرآن في العصور المختلفة، كما يتضح كيف يمكن توسيع مفاهيم القرآن وتطبيقها في العصر الحاضر.

نظرًا لأن القرآن يمتلك قدرة دلالية غير متناهية، فهو قابل للتكيّف مع كل عصر (سعيدي روشن، ١٣٨٩ هـ.ش، ص ٣١٢)، وإنّ هذا المنهج التفسيري يؤدي إلى اكتشاف معانٍ متعددة تتناسب مع كل زمان،«لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيد» (الصدوق، ١٣٧٨ هـ.ش، ج٢، ص ٨٧)؛ «القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السَّماواتُ وَالْأَرْضُ» (العياشي، ١٣٨٠ هـ.ش، ج١، ص ١٠) وفي كل مرحلة زمنية، يجد إجابات جديدة لا سابقة لها في الأزمنة والأمكنة الأخرى (هادوي تهراني، ١٣٧٧ هـ.ش، ص ٢٠٩). وفقًا لهذا

المنهج، لا ينبغي أن ننظر إلى آية أو رواية كإجابة على سؤال لأعرابي وضمن حدود حياته فقط، بل كما يؤكّد الدين نفسه، فإنّ الآيات ومعظم الروايات تحمل معاني عامة قابلة للتطبيق على موضوعات قد تبدو مختلفة، في كل الأزمنة والأمكنة، وهذه السمة لا تتحقق إلا بوجود نظرة شمولية (واسطي، ١٣٩١ هـ.ش، ص ٢٧٢). لم يقصّر أيٌّ من الأئمة المعصومين عليهم السلام فهم معاني الآيات على الدلالات المطابقية لمعاصري النبي صلى الله عليه وآله، بل كانوا يؤمنون بنوع من التوسع في دلالات الآيات (أسعدي وآخرون، ١٣٨٩ هـ.ش، ص ٣٣١). بناءً على ذلك، تُقرأ الروايات التفسيرية كمثال لكيفية تطبيق القرآن في أحد العصور التاريخية المعينة والاقتداء بها، مع الفارق بأن هذه الروايات تقدّم نموذجًا صادرًا عن المعصوم لا مجال فيه للخطأ. وواجبنا تجاه هذه الروايات ليس فهم المعنى المباشر، بل الاقتداء بها لاستخراج فهم إبداعي يتناسب مع الزمان من القرآن. لذلك، اعتبر البعض أن المرحلة النهائية للتفسير الروائي هي حل المشكلات المعاصرة والإجابة على أسئلة البشر اليوم (مسعودي، ١٣٩٥ هـ.ش، ص ٢٤١).

بناءً على ذلك، فإنّ من واجبات الباحث أن يتحرر من هيمنة الحلول والإجابات التي تم التوصل إليها حتى اليوم، وأن يواجه القرآن مباشرة ليتمكّن من صياغة رؤية جديدة تناسب "هنا" و"الآن".[1] ينبغي أن يكون بالإمكان الفصل بين "النص" و"الفهوم التي تم الحصول عليها من النص"، وتحليل تلك الفهوم بنظرة غير قدسية ونقدية، واتخاذ خطوة أبعد من الفهوم الموجودة.

١. يمكن لهذا المنهج أن يكشف عن ذلك الجوهر الثابت الذي يشكل الخيط الجامع بين هذه التغيرات. هذه الأمور يمكن اعتبارها "ثوابت الدين"، التي تحقق التوحيد بينها وبين سائر الأجزاء في ظل التنوعات الزمنية، والثقافية، والإقليمية، والفكرية. وبما أن لغة القرآن هي لغة الفطرة، والفطرة البشرية ثابتة دائمًا، فلا بد أن نقرّ بتعاليم القرآن الثابتة كما نقرّ باحتياجات الإنسان الثابتة (نجارزادكان، ١٣٨٧ هـ.ش، ص ١٧٥). وعليه، فإنّ المقصود بالتغيير والدينامية هو الثبات في الجوهر، والحركة والتجدد في الجوانب الأخرى (نوروزي، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٤٩).

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

وكما يقول محمد شحرور، نحن نعاني من عقدة النقص تجاه السلف من جهة، وتجاه العالم الغربي من جهة أخرى. ويرى أنّ الشعور الثاني ينبع من الشعور الأول، إذ يقول: «كيف يمكن لإنسان يشعر بقصر الرأي أمام سلفه أن يواجه مع الآخر في مظهر صاحب فكر ورأي؟!» (بارسيان، ١٤٠٠ هـ.ش، ج١، ص ٤١٦). لذلك يجب أن نكون قادرين على تجاوز كل المكتسبات والبنى العظيمة السابقة، ونقد كل القراءات السابقة، ورفض بعضها، وإعادة النظر في بعضها الآخر، ليمكننا بناء طريق يتلاءم مع الحاضر وإن كان ضيقًا، أو وعرًا أو مظلماً.

يؤكد "التفسير العصري" وبعض التوجهات في "التفسير الموضوعي" وكذلك "التفسير الحركي" في كلام المفسرين على هذا الجانب الإبداعي. في "التفسير العصري"، يتم التأكيد على أن فهم القرآن يجب أن يكون متوافقًا مع احتياجات العصر وما يجب وما لا يجب في المجتمع الإسلامي الحالي (معرفت، ١٣٧٩ هـ.ش، ج٢، ص ٤٥٩). في هذا المنهج، تؤدّي قراءة القرآن في ضوء القضايا المستجدة في المجتمع إلى استنباطات جديدة لم يصل إليها أذهان المفسرين السابقين، لأنّ السؤال أو الموضوع لم يكن موجودًا في حياتهم (مسعودي، ١٣٩٥ هـ.ش، ص ٢٤١). يرتكز "التفسير الموضوعي" في منظور الشهيد الصدر أيضًا على النظرة الإبداعية. يعتبر الشهيد الصدر المنهج الموضوعي عاملًا للتقدم والإبداع في تفسير القرآن الكريم (الصدر، د.ت، ص ٢٩). لأن الزمن كلما تقدم، تطورت المعرفة والتجربة البشرية من جهة، وظهرت أسئلة واحتياجات جديدة في حياة الإنسان من جهة أخرى. هذه التجارب الجديدة تؤدّي إلى ظهور أجوبة جديدة من القرآن تتوافق مع الاحتياجات الجديدة (المصدر نفسه، ص ٢٣). كذلك، يقترح العلامة محمد حسين فضل الله تفسيرًا بعنوان «التفسير الحركي»، مؤكدًا أن القرآن هو كتاب حركة، ويعني بذلك أنه يحتوي على معتقدات وبرامج دينامية تتحرك جنبًا إلى جنب مع الأمة الإسلامية، وتُبيّن برنامج حياتهم في كل زمان ومكان. وفي هذا السياق، يعتبر فضل الله تفسيره "من وحي القرآن" محاولة مستلهمة من القرآن

للحضور والحركة في ميدان الواقع، في الحال وفي المستقبل (صفري، ١٣٩٣ هـ.ش، ص ١٦١-١٦٢). ويؤكد فضل الله أنّ المفسر لا يجب أن يحبس نفسه في التاريخ والجوانب التاريخية للآيات، بل يجب أن يتابع حركة معاني القرآن في مسير الحياة الحالية والمستقبلية، ليتمكن بذلك من إحياء الآيات (فضل الله، ١٤١٩هـ، ج٢، ص ١٣١). يتبنّى ابن عاشور أيضًا نفس النظرة الإبداعية؛ حيث يسمّي تفسيره بتفسير «التحرير والتنوير»[1] الذي يسعى به إلى تحرير المعاني وتنوير العقول، ويهدف لبيان معانٍ حديثة للقرآن وإظهار «عدم نفاد» معانيه. ويشير ابن عاشور في مقدمة تفسيره إلى طريقتين للتعامل مع تراث الأسلاف؛ الأولى تتجمد في أقوالهم وتقتصر عليها دون تجاوزها، والثانية تسعى إلى هدم جميع ما تم بناؤه واكتسابه من قبل، معتبرًا كلتا الطريقتين ضارّتين. وبدلًا منهما، يقترح طريقة ثالثة ترتكز على أسس البناء القيّم السابق، مع تصحيح عيوبه وإضافة لبنة جديدة إلى ذلك البناء العظيم (ابن عاشور، ١٤٢٠هـ، ج١، صص ٧-٨).

٢-٣. الرؤية الشمولية المكانية

من العناصر المهمة في تعريف الحضارة هو طابعها فوق الوطني ونطاقها الجغرافي الواسع، الذي يمكن أن يكون «فعليًا أو بالقوة، ويكون مرتبطًا بقدرة الحضارة على التوسع والانتشار إلى ما وراء حدودها» (بابائي، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٤٥-١٤٤). تتميز الحضارة بطبيعة عالمية وعابرة للحدود، والمنهج الحضاري يتسم أيضًا برؤية عالمية تهدف في تصورها المثالي إلى إقامة مجتمع عالمي حيث يعيش جميع البشر كأفراد عائلة واحدة؛ ومع ذلك، فإنّ لها فعالية في أي مستوى أو نطاق جغرافي (واسعي، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٦٠). ومن هذا المنطلق، وفقًا للنظرة

١. العنوان الكامل لتفسيره هو «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد» وقد اختصر هو نفسه الاسم إلى التحرير والتنوير.

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

الواقعية، تهدف الحضارة إلى إنشاء مجتمع بأوسع نطاق ممكن، يتميز بتنوعاته الإنسانية وتفاعلاته المنتظمة. صحيح أن منشأ الحضارة يكون في منطقة جغرافية معينة، ولكن الحضارة لا تقتصر أبدًا على الحدود الوطنية، وتستطيع أن تمتدّ وتنتشر في نطاق عالمي.

الحضارة الإسلامية في جوهرها حضارة عالمية تتحرك استنادًا إلى مصدر عالمي. فقد استطاع الإسلام والقرآن بفضل شمولهما ونظرتهما الواسعة غير القَبَلية أو المحلية أن يحقّقا النصر (غرونباوم، ١٣٤٢ هـ.ش، ص ٤٥). ظهر هذا الدين بين العرب في أرض حارة وجافة، لكنه سرعان ما أصبح عالميًا وغرس جذوره في أبرد المناطق الشمالية وأكثر المناطق الاستوائية رطوبةً. إنّ وحدة المسلمين على الرغم من تنوعهم العرقي والجغرافي هي سمة تميز الدين الإسلامي عن الأديان الأخرى (Hodgson, 1974, vol1, pp. 75-78). وبالاستناد إلى هذه النظرة، يعتبر بعض المفكرين الوحدة العملية، مع قبول التنوع والاختلاف في الآراء داخل العالم الإسلامي، بمثابة "رأس مال حضاري" (دهشيري، ١٣٩٦ هـ.ش، ص ٣٨). ويرى مفكرون آخرون أن عالمية الإسلام والقرآن تنبع من التوازن الذي حققه بين الظاهر والباطن، وهذا التوازن منح الإسلام شمولية غير مسبوقة ومنقطعة النظير بين الأديان. والنتيجة أن الوحي المحمدي هو الوحي الأخير، يجمع فيه الديانات السابقة من جهة، ويعود إلى أصل الوحي ومصدره من جهة أخرى (نصر، ١٣٨٦ هـ.ش، ج١، ص ٥٠).

على ذلك، فإن القراءة الشمولية تُظهر عالمية القرآن والحضارة الإسلامية. فكلما كانت قراءتنا للقرآن أكثر شمولية، ازدادت قدرة الحضارة القائمة على القرآن على "احتواء أفراد مختلفين، ولغات متنوعة، وثقافات متباينة، ومذاهب أو حتى أديان متعددة داخل كيانها، ومنحهم نوعًا من الوحدة، والتماسك، والهوية" (بابائي، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٤٥). ومن ثم، فإن المنهج الحضاري الشامل ينظر إلى جميع العناصر في إطار الظروف العالمية، ويأخذ في الاعتبار التنوعات داخل

الحضارة وخارجها. فعلى سبيل المثال، فيما يتعلق بالأمن، ينبغي أن يؤخذ هذا الأمن على المستوى العالمي، حيث يُلاحظ أمن الأمة الإسلامية مقابل أمن أمة الكفر. وبناءً على ذلك، يجب في الهندسة الحضارية أن يكون هناك اهتمام بجميع الثقافات في الجغرافيا الحضارية والظروف المحيطة بهذه الجغرافيا، لأن الهدف ليس إقامة حضارة إيرانية تستند إلى عادات وتقاليد الإيرانيين، أو حضارة شيعية تقوم على تعاليم هذا المذهب فحسب، بل الهدف هو إقامة حضارة تستند إلى الفكر التوحيدي-التعارفي (ميلاد، ١٩٩٩م، ص ٧٠) وتكوين وحدة حول الفكر الإسلامي تستوعب أي مخاطب في أي مكان تحت مظلتها.

ومن ثم، يثار هنا سؤال حول كيفية إقامة العلاقة بين النظرة العالمية والخصوصية المحلية والثقافية. هل يمكن تطبيق القرآن في ثقافات متباينة ومختلفة عن ثقافة عصر النزول؟ وهل يمتلك القرآن بالأساس قدرة على توجيه الثقافات المتنوعة؟ للإجابة عن هذا السؤال والاستفادة من الرؤية الشمولية، ينبغي للمفسر أن يفكر في العالمية على المستويين الرؤيوي واللساني.

٢-٣-١. الرؤية العالمية (التفكير العالمي)

يمكن وصف الرؤية العالمية بـ"حضور المفسر الحضاري في العالم" أو "امتلاكه للتفكير العالمي". "التفكير العالمي"، في مقابل "التفكير المحلي"،[1] هو بمعنى الاستفادة من التراث العالمي والحوار معه، مما يوسع أفق الرؤية والفهم، ويحول دون النظرة المحدودة والجزئية والأحادية. ويطلق البعض على هذه العملية "العولمة المحلية"، حيث تقدم الثقافات المحلية نفسها داخل المجتمع العالمي (دهشيري، ١٣٩٦ هـ.ش، ص ٣٠). ومن الجدير بالذكر أنّ في بعض الآراء الحديثة، تعني العولمة توحيد المجتمعات وفق نموذج القوة العليا، وهو ما أطلق عليه آية الله خامنئي

1. provincialism

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

مصطلح "الغزو الثقافي" (المصدر نفسه، صص ٢٨-٢٩). وهذا الفهم للعولمة لا يضيف شيئًا للحضارة، بل يؤدي بسهولة إلى تدمير ما تملكه الأمم والحضارات من مكتسبات وقدرات ثقافية وقومية ولغوية. في الرؤية الشمولية، "الحضور في العالم" يعني التفاعل على المستوى العالمي الشامل، وليس العولمة بمعناها الحديث. ومن هذا المنطلق، لا يمكن للمفسر الحضاري أن يقوم بتفسير القرآن من خلف الأسوار أو داخل الحدود الجغرافية، بل عليه أن يزيل تلك الأسوار ويرى نفسه كعضو في المجتمع العالمي، وليس فقط في مجتمع وطني أو قومي. في الواقع، يجب أن ينظر المفسر من منظور خارجي إلى مكانته وفكره في إطار يتناسب مع التحولات، والقضايا، والاحتياجات، والمخاوف الراهنة للعالم. كما يجب عليه أن يتعرف على الأفكار والحلول والمدارس الفكرية المعاصرة على المستوى العالمي، ويعبّر عن مقاصد الآيات في خضمّ هذا التنوع. وبهذا، يكون التفسير الذي يقدّمه متصلًا بالعالم الراهن وبالأفكار الحية وفي حوار دائم معها. تؤكد هذه الرؤية على أهمية "الحوار" والتفاعل مع الآخر. بشكل عام، مادام المفسر لا يعيش في أجواء حضارية، لن تُطرح له الأسئلة، والروابط، والتركيزات، والاختيارات اللازمة التي تؤدي إلى فهم حضاري للقرآن (بهجت بور، ١٤٠٣ هـ.ش، ص ١٤٨).

يمكن مشاهدة الرؤية العالمية في النهج التفسيري للشهيد الصدر. ومن أبرز سمات التفسير الموضوعي للشهيد الصدر هو اهتمامه بقضايا العالم المعاصر على نطاق جغرافي واسع. في هذا المنظور، لا يجدر بالمفسر أن يقتصر في تفكيره على جغرافيته وثقافته الخاصة، بل يجب عليه أن يتعرف على الثقافات والحضارات السائدة في عالم اليوم، وأن يدخل في حوار مع القرآن بناءً على مخزون من التجارب البشرية. وبهذه الطريقة، يكون المفسر، إلى جانب معرفته بقضايا ومشكلات المجتمع الإنساني، على دراية بجميع إنجازات البشر وحلولهم، وخاصة بأحدثها، مما يُثري أسئلته الموجّهة للقرآن، ويحصل على إجابات أكثر دقة. ومن

ثم، كلما كان المفسر أكثر وعياً بالتجارب الإنسانية، زاد نصيبه وحظّه من القرآن، وأصبحت استنتاجاته أعمق وأكثر عملية (الصدر، د.ت، صص ٢٣-٢٢). إنّ الاهتمام بالواقع الحالي، وتحديد المشكلات، ومعرفة علاقة الذات بالحضارات الأخرى هو دليل على امتلاك الرؤية العالمية. وفي هذا السياق، تسعى القراءة الحضارية، مع وعيها بالواقع الحالي، إلى تقريب هذا الواقع من الوضع المثالي/ المعياري. هذا هو نفس المسار الذي اتبعه القرآن على مدار ثلاث وعشرين سنة من النزول، حيث حاول تقريب واقع المجتمع الجاهلي من الحالة المثالية. لذلك، الباحث الحضاري هو فرد واعٍ بالزمان والمكان اللذين يوجد فيهما. فهو ليس شخصًا يقرأ القرآن في فراغ، بل يقرأه معتمدًا على موقعه الحالي في الزمان والمكان ليصل إلى نتائج فعالة في عالم اليوم. هذا الوعي بالواقع الحالي لا يعني فقط فهم وضعه الحالي في فراغ، بل يستلزم من جهةٍ التعرف على الذات عبر الزمن، والالتفات إلى تقلباتها ونواقصها وإنجازاتها عبر الزمن. ومن جهة أخرى، يتطلب فهم الذات في علاقتها بالآخر على المستوى العالمي. يمكن تسمية هذه الرؤية بـ"الرؤية الحضارية"، وهي رؤية تمتد عبر الزمان والمكان، وتشكل رؤية "واسعة" و"عميقة". بهذه الرؤية، تتكوّن شخصية "المفسر الحضاري" الذي يواجه القرآن كممثل للعالم المعاصر. إن هذا الشخص يمتلك "الأهلية" للجلوس أمام كتاب "واسع"، و"عميق" و"تفاعلي"، ليسأله ويتوقع منه الإجابة.

٢-٣-٢. اللسان العالمي

السؤال المطروح في هذا القسم هو كيف يمكن عرض مفاهيم القرآن بطريقة مفهومة للجميع؟ يبحث المفسر في هذا القسم عن لغة مشتركة عالمية أو الاستفادة من لغات متنوعة ليتمكن من التواصل مع جمهور متنوع. يتطلب اللسان العالمي طبقتين: "صياغة المفاهيم المحلية" و"عرض المفاهيم المحلية عالمياً"، وسيتمّ شرحهما فيما يلي.

٢-٣-٢-١. صياغة المفاهيم المحلية

من المهام الهامة للمفسر الحضاري أن يعرض، في مقابل المفاهيم الموجودة على المستوى العالمي، مفاهيم مستمدّة من القرآن، ووضع هاتين الفئتين من المفاهيم في منافسة مع بعضهما البعض. التنافس هو إحدى سمات النظرة الشمولية، وقد وردت في القرآن تحت عنوان "التحدي". التحدي في الأساس هو أسلوب إنساني واجتماعي عام، حيث تتنافس الموارد الاجتماعية في جميع المجتمعات البشرية مع بعضها البعض (بابائي، ١٤٠٢ هـ.ش، ص ١٦٣). في هذه النظرة، يجب على المفسر الحضاري أن يكون على دراية بالنظريات الحديثة على مستوى العالم، وأن يتمكن من تقديم نظريته في منافسة مع تلك النظريات، أو حسب التعبير القرآني يتمكن من دعوة النظريات الأخرى إلى التحدي والمواجهة معها في منافسة متكافئة. «الآية الكريمة: ﴿وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ تعبّر عن هذه الحقيقة، حيث تذكر أنه إذا تمّ الاهتمام بإستراتيجية الإسلام في حياتنا الفردية والجماعية، فإن نماذج الثقافات والحضارات الأخرى لن تكون قادرة على المنافسة مع الإسلام.» (واسطي، ١٣٩١ هـ.ش، ص ٤٢).

إنّ القرآن نفسه قد أولى اهتمامًا بهذا الأمر، فأنشأ مفاهيم جديدة في مواجهة المفاهيم السائدة في عصره ووضعها في منافسة معها. لم يغيّر القرآن بنزوله جميع العناصر والمفاهيم والعلاقات، بل حافظ على العديد من الروابط والعلاقات، وما غيَّره الإسلام والقرآن كان الأمور التي أدّت إلى موت المجتمع القديم وولادة عالم جديد، وهي العناصر المحورية والطبقات الأساسية للمجتمع العربي الجاهلي. لقد أنشأ القرآن مفاهيم مثل التوحيد، والعقل، والعلم، والقسط، والإيمان، والتقوى، والعدل، ووقف في مواجهة العديد من المفاهيم الجاهلية مثل الشرك، والأصنام، والقبيلة، والدم، والسيف، والشهرة. ومن بين هذه المفاهيم، يُعتبر التوحيد أعمق طبقة اعتقادية وأهم معنى حضاري في العالم الإسلامي (بارسانيا،

١٣٩١ هـ.ش، صص ١٤٨-١٥١). عملية صياغة المفاهيم المحلية هي نفس العملية التي قد تمّ تصويرها بأربع صور: إنشاء المعاني، إبطال المعاني، إقرار المعاني، وتصحيح المعاني. بهذه الطريقة، يغيّر القرآن بخلق كل معنى من المعاني الأساسية معنى من معاني المجتمع العربي الجاهلي المشرك. ولقد استمرت عملية الإنشاء والإبطال والإقرار والتصحيح للمفاهيم عبر تاريخ الحضارة الإسلامية، وربما يمكن القول إن حياة وديناميكية الحضارة الإسلامية في الماضي كانت تعتمد على حياة وديناميكية مفاهيمه ومعانيه المستجدة في كل عصر ومرحلة، وقد توسعت هذه العملية نفسها في تاريخ الحضارة الإسلامية (babaei, 2023, p. 45). على سبيل المثال، مفهوم "تعارف الحضارات" مستمد من الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات، ١٣) (ميلاد، ١٩٩٩م، ص ٧٠)، وهو يقف في مواجهة مفهوم "صراع الحضارات"[١] بل وحتى "حوار الحضارات"،[٢] كمثال على المنافسة بين المفاهيم على المستوى العالمي. لذلك، في القراءة الحضارية، من الضروري أولًا تحديد المفاهيم العالمية، ثم من خلال صياغة المفاهيم القائمة على القرآن، يتم قطع الروابط القديمة وتُقام روابط جديدة بناءً على المفاهيم القرآنية.

يُعدّ الشهيد محمد باقر الصدر ومنى أبو الفضل[٣] من المفكرين الذين يؤكدون على

١. للاطلاع أكثر على نظرية هنتنغتون، يُراجع: هنتنغتون، ١٣٧٤ هـ.ش.

٢. قبل أن يطرح هنتنغتون فكرة "صراع الحضارات"، كانت فكرة "حوار الحضارات" قد طُرحت من قِبَل روجيه غارودي. كما تأسّس المعهد الدولي لحوار الحضارات في عام ١٩٧٤م، وكان هدف هذا المعهد تمهيد الطريق لمشاركة الحضارات غير الغربية في الثقافة العالمية (غارودي، ١٣٧٥ هـ.ش، ص ٢٤٤).كما أنّ تسمية عام ٢٠٠١م بـ "عام حوار الحضارات" جاءت نتيجة اقتراح رئيس جمهورية إيران وقتها في الجمعية العامة للأمم المتحدة (خاتمي، ١٣٨٨ هـ.ش، ص ١٧).

٣. منى أبو الفضل (١٩٤٥-٢٠٠٧م) من الباحثات في الدراسات الإسلامية، وهي زوجة طه جابر العلواني. وأهم أعمالها القرآنية هو "الأمة القطب".

بناء المفاهيم المحلية في مواجهة المفاهيم العالمية. وبحسب رأي منى أبو الفضل، فإنّ بناء نموذج (بارادايم) متماسك، يواجه النموذج (البارادايم) الغربي، يتطلب "بناء المفاهيم" على أساس القرآن الكريم (ماهر الليثي، ٢٠١١م، ص ١٧٠-١٧٦). ومن بين المفاهيم التي قامت بتأسيسها وفقًا لهذا النهج هو مفهوم "الأمة القطب"، حيث ترى أنّ التنظير حول هذا المفهوم يُعدّ طريقًا لحل قضية الهوية والانتماء لدى المسلمين (أبو الفضل، ٢٠٠٥م، ص ٣٧). وأما الشهيد الصدر فقد قال إنّ المسلمين اليوم يواجهون كمًّا هائلًا من النظريات على المستوى العالمي، وهي نظريات تُقدَّم كإجابات على قضايا الإنسان المعاصر، والإنسان المسلم بحاجة إلى الإجابة على هذه القضايا اعتمادًا على مكتسباته الذاتية (الصدر، د.ت، ص ٣٦-٣٧). وبهذا الشكل يمكن وضع النظريات القرآنية في منافسة مع النظريات البشرية. بناء على ذلك، فإنّ التنظير على المستوى الشامل، أو "الحضور في العالم" من الناحية النظرية، لا يتحقق إلا من خلال صياغة المفاهيم المحلية ومنافستها مع المفاهيم العالمية. وبهذا يمكن تحقيق دور فعّال عالميًا على الساحة النظرية.

٢-٣-٢-٢. عرض المفاهيم المحلية بلغة عالمية

نظرًا لأن أي نص لن يكون قادرًا على التعبير إلا إذا تحدث بلغة متلقيه (أسعدي وآخرون، ١٣٨٩ هـ.ش، ص ٥٨٧)، فإن إيصال رسالة القرآن يتطلب صياغة المفاهيم المستخلصة منه بلغة العصر وبأسلوب يمكن فهمه عالميًا. وفي هذا السياق، ينبغي التمييز بين نوعين من المفاهيم: "المفاهيم المعلَّمة ثقافيًا" و"المفاهيم غير المعلَّمة ثقافيًا". تحتاج المفاهيم المعلَّمة إلى "التوطين" لنقلها بين الثقافات. وفي هذا النوع من المفاهيم، يُعتبر الانتباه إلى ظروف المجتمع المستهدف أمرًا ضروريًا. بمعنى أن المفاهيم العالمية يجب أن تصاغ في قالب لساني خاص بالمخاطب، أي بلغته المحلية، وأن تَعولم عبر الانتشار في الثقافات وبالتالي عبر القوالب المتنوعة. على سبيل المثال، التفسير القرآني الملائم للمخاطب الإيراني قد لا يكون مناسبًا للمخاطب

الماليزي، أو التفسير الذي يمكن تطبيقه في العالم العربي قد لا يصلح للتطبيق في أوروبا. لذلك، يُعتبر من أهم اهتمامات المفسر كيفية تحقيق مفاهيم وتعاليم القرآن في سياقات جغرافية وثقافية متنوعة. في هذا المجال، نتعامل مع ثنائية "العولمة" و"التوطين"، ومن أجل ذلك، فإن دراسة الأعمال التي تناقش كيفية تطبيق مضامين الإسلام في الثقافات والشعوب المختلفة قد تكون ذات فائدة كبيرة.[1] من ناحية أخرى، هناك بعض الآيات التي تعرض مضامين ومفاهيم عامة يمكن تطبيقها في مختلف الثقافات باستخدام "لسان شامل" فقط. في الواقع، تُعتبر هذه الآيات غير معلَّمة ثقافياً، ويمكن تقديمها في أي ثقافة باستخدام لغة مفهومة للجميع وبدون الحاجة إلى التوطين.

تُستخدم ضرورة عرض المفاهيم بلغة عالمية بطريقة أخرى في كلام حسن حنفي بمصطلح "إعادة البناء اللغوي". يرى حسن حنفي أنّه عندما تتطوّر الحضارة، تفقد اللغة القديمة قدرتها على إيصال المعاني إلى جمهور العصر؛ وعندها يصبح من الضروري أن تحدث عملية إعادة البناء والتجديد في اللغة. ومع ذلك، فإنّ "إعادة البناء اللغوي" هذه ليست عمليةً إراديةً أو ميكانيكيةً يستطيع الباحث من خلالها تغيير الكلمات كما يشاء، أو استبدال كلمة قديمة بأخرى جديدة. بل هي عملية تحدث في وجدان الباحث ذاته. إنّ الباحث، بسبب انغماسه في ثقافة عصره (الرؤية العالمية)، يقوم دون وعي بتقديم تعابير جديدة متماشية مع الزمن لتلك المعاني الأصيلة التي يحملها التراث (المفاهيم المحلية) (حنفي، ١٩٩٢م،

١. على سبيل المثال، يتناول كتاب "ما هو الإسلام؟" (What is Islam?) لشهاب أحمد هذه المسألة، حيث يتساءل: في ظل التنوع الفكري والفردي والاجتماعي والعملي بين المسلمين، إلى ماذا يشير الإسلام أو الإسلامية بالضبط؟ ما هو الشيء الذي يضع علامة "الإسلامية" على كل هذا التنوع؟ ومن هنا، فإن ثنائية العالمي والمحلي (universal and local) أو الوحدة والتنوع (unit and diversity) هي من القضايا الرئيسية في هذا الكتاب (Ahmed, 2016, p. 6). كما تمّت دراسة هذه التنوعات وعلاقتها بالإسلام في عمل آخر بعنوان "الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية" لغوستاف فون غرونباوم.

http://jgq.isca.ac.ir
Publisher: Islamic Sciences and Culture Academy

ص ١٠٩-١١١). يمكن تسمية إعادة البناء اللغوي بـ"الترجمة العصرية" أيضاً، بمعنى أنّ إيصال المعاني إلى الجمهور العالمي لا يتم باستخدام المصطلحات المتخصصة والتعابير الموجودة في تراثنا الديني مباشرة، بل يتم التعبير عن المضامين الكامنة في القرآن والسنّة بتعابير عصرية وفي إحد النموذجين الشامل والمحلي. يقول حنفي إن إعادة البناء اللغوي هي التي تؤدي إلى تطوّر الحضارة وتقدّمها (حنفي، ١٩٩٢م، ص ١٣٢). في هذه الرؤية، الباحث هو شخص واعٍ بظروف عصره، يعيش في العالم ويصل من خلال رؤيته العالمية إلى تعابير عالمية للمعاني الأصيلة والثابتة. بهذه الطريقة، يتمّ التعبير عن المفاهيم الدينية الأصيلة بشكل يمكن أن يفهمه مختلف الناس من مختلف الثقافات (المصدر نفسه، ص ١١٩).

وفقًا لنظرة أخرى، يمكن نقل كلّ جزءٍ من "الدين العالمي" إلى العالم من خلال أحد "الأدوات العالمية"، كما يؤكد زرّين كوب على حضارةٍ تمتلك أدوات متنوعة، حيث "لغتها عربية، وفكرها إيراني، وخيالها هندي، وذراعها تركي" (زرّين كوب، ١٣٨٠ هـ.ش، ص ٣١). وهذا تأكيد على الاستفادة من الفرص والأدوات واللغات والمواهب المتنوعة لعرض المفاهيم القرآنية، ليمكن جعلها عالمية، ومن ثمّ يمكن توسيع نطاق التأثير الحضاري. إنّ العلاقةُ بين نطاق التأثير الحضاري وأدوات التواصل الحضاري هي علاقة تبادلية؛ فكلما زاد تنوع الأدوات واللغات المُستخدمة للتواصل، اتسع نطاق التأثير الحضاري وزادت قوّته. وعلى العكس، كلما ازدادت قوة الحضارة واتّسع نطاق تأثيرها، زادت الأدوات المتاحة لها. هذا التنوع في الأدوات يساعد الحضارة على الانتشار خارج حدودها. وبذلك، ليست الحضارة تبني ذاتَها وتُطوّرها فحسب، بل تجعل نفسها مقبولةً لدى الآخرين، ويمكنها المشاركة في الحوار مع الحضارات والتنافس معها (بابائي، ١٣٩٥ هـ.ش، ص ١٤). بذلك، يُمكن للجماهيرِ المتنوّعة والمتعدّدة، باختلافِ أفكارهم ولغاتهم ومواهبهم واهتماماتهم، أن يتواصلوا مع القرآن ويعملوا به. لذا، في تقديم القرآن على المستوى العالمي، ينبغي الاستفادةُ من "القوالب"،

و"الأدوات"، و"العلوم"، و"التخصصات" المختلفة. ومن أمثلة القوالب المتنوعة: تقديم القرآن من خلال السينما، الكتاب، النظريات، المقالات، القصص، الصور، الخط، الموسيقى، الشعر وغيرها، أما التخصصات المتنوعة فتشملُ مجالات مثل علم النفس، الفلسفة، التاريخ، الفيزياء وغيرها، وتوظيف لغة هذه العلوم لنقل الرسالة. أما الأدوات المختلفة، فتشملُ الاستفادة من وسائل الإعلام والمنصات الحديثة والمتنوعة لتغطية الجماهير المختلفة والمتنوعة. إنّ استخدام هذه القوالب والتخصصات والأدوات يمكنه أن يسهم في تحقيق هذا الهدف إلى حد كبير.

خلاصة البحث والنتائج

تُعدّ الرؤية الشمولية أهمّ مؤشرات القراءة الحضارية للقرآن، إذ تقرّب القرآن من المستوى الفردي إلى المستوى الحضاري الشامل، ويوجّهه إلى مكانته الرئيسية. والمقصود من القراءة الحضارية هو قراءة القرآن بنظرةٍ شمولية، وممنهجة، وواقعية، ومراعيةٍ للعلاقات الإنسانية، بحيث تُظهر في مجال القرآن عالميته وخلوده، وفي مجال الحضارة تقدّم صياغة أصيلة وعالمية ومستندة إلى القرآن للحضارة. تسعى هذه الدراسة، بهدف تحقيق خلود القرآن وعالميته، إلى تسليط الضوء على أبعاد الرؤية الشمولية باعتبارها أهمَّ مؤشرات المنهج الحضاري، كما تُظهرُ هذه الأبعاد في كلمات المفسّرين أيضاً.

تتشكل الرؤية الشمولية من بُعدين رئيسين: الرؤية الشمولية الزمنية (البعد الطولي) والرؤية الشمولية المكانية (البعد العرضي). تُوسّع الرؤية الشمولية الزمنية نطاق القرآن في الجانبين التاريخي والإبداعي، مؤكدةً على قراءة القرآن استنادًا إلى "الذاكرة" و"الإبداع". يتبنى هذا المنهجُ مفهومَ "القرآن الحيّ والمتجدد"، مقابلَ "القرآن التاريخي"، وهو يُنتج نتائج تتسم بالأصالة والديناميكية المستمرة في نفس

الوقت.[1] هذه النتائجُ تختلفُ عن الواقع القائم وعن الحقيقة المكتوبة، وتُقدّمُ منتجًا بديعًا يُلائم واقعنا الزماني والمكاني الراهن. ولقد تمكنت الأمّة الإسلامية عبر التاريخ، بفضل هذا المنظور الإبداعي والأصيل، من إحلال العلم والثقافة مكانَ الخرافات (الصدر، ١٤٢١هـ، صص ٢٤٣-٢٤٤).

تتوسع الرؤية الشمولية المكانية في بُعدين: "الرؤية العالمية" و"اللسان العالمي". تقف الرؤية العالمية في مواجهة الرؤية المحلية، حيث تؤكد على اتساع أفق المفسر الحضاري ووعيه. في هذه النظرة، يتعين على المفسر أن يُحاور القرآن مُستفيدًا من "الرؤية الحضارية"، التي تمتاز بالشمولية والعمق والتفاعل مع العالم. المفسر الذي يتمتع بهذه الخصائص يُعدّ مؤهلًا للجلوس أمام القرآن كمُمثّل للعالم المعاصر، ليبحث فيه عن إجابات للتحديات الراهنة. ووفقًا لهذه الرؤية، كلما كانت رؤية المفسر أكثر شمولية، كانت الإجابات التي يستخلصها من القرآن أكثر عالميةً وفعاليةً. في الخطوة التالية، يتوجب على المفسر أن يُعيد صياغة ما توصّل إليه بلغةٍ عالميةٍ تُتيح له تقديم أفكاره على المستوى العالمي، والدخول في منافسة مع الأفكار الأخرى؛ إذ إنّ استخدام المصطلحات التخصصية التي لا يفهمها إلا المتدينون، بل الخبراء الدينيون منهم فقط، يحول دون تحقيق الحوار على المستوى العالمي، ويعيق تنافس الأفكار وعولمة الدين، مما يؤدي إلى حصر الدين ضمن نطاق المتخصصين الدينيين فقط، وقمع طبيعته العالمية.

عند اعتماد الرؤية الشمولية في قراءة القرآن، يتحرك المشروع الحضاري القائم على القرآن في أبعاد طولية (زمنية) وعرضية (مكانية). وبما أن هذه القراءة تجمع بين الأصالة والإبداع، وتوسع من نطاق التنافس والتفاعل والتنوع في اللغة والعرق والأدوات وغيرها، فإنّها تُسهم في تعزيز نطاق تأثير الحضارة الإسلامية

١. «كَلَامُ اللَّهِ غَضٌّ جَدِيدٌ طَرِيٌّ» (النوري، ١٤٠٨هـ، ج٤، ص ٢٣٧).

وزيادة قوتها وقدرتها على التأثير في الآخرين. وفقًا لما يؤكده راندال كولينز، فإنّ الحضارة قادرة على التحرك خارج حدودها، مثل المغناطيس أو شبكة العنكبوت، لإقامة روابط مع الآخرين وجذبهم إلى أفكارها ومُنجزاتها. ويُعرف هذا التأثير بـ"نطاق تأثير الحضارة"[1] (Collins, 2007, pp. 132-133). من هذا المنظور، يزيد الاعتماد على الرؤية الشمولية في قراءة القرآن من مدى تأثير الحضارة الإسلامية إلى ما يتجاوز حدود الزمان والمكان، مما يزيد من قوتها ونطاق تأثيرها في الآخرين.

1. zone of prestige

فهرس المصادر

* القرآن الكريم

ابن عاشور، محمد طاهر. (١٤٢٠هـ). تفسير التحرير والتنوير. بيروت: موسسة التاريخ العربي.

أبو الفضل، منى. (٢٠٠٥م). الأمة القطب نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

أسعدي، محمد بالتعاون مع عدد من الباحثين. (١٣٨٩هـ.ش). آسيب‌شناسي جريان‌هاي تفسيري (١)، تحت رعاية: محمد باقر سعيدي روشن. قم: مركز بحوث الحوزة والجامعة.

الآصفي، محمد مهدي.(١٤٠٩هـ). حق الأمان في المجالات المختلفة (٥)، مجلة المنطلق، (٤٩).

الآصفي، محمد مهدي. (١٣٦٦هـ.ش). حق الأمان في المجالات المختلفة. طهران: المؤتمر السادس للفكر الإسلامي.

بابائي، حبيب الله. (١٣٩٥هـ.ش). تنوع زباني، زبان تمدني، مجلة علوم انساني صدرا، (١٧).

بابائي، حبيب الله. (١٤٠٢هـ.ش). «رويكرد تمدني به مثابه كلان نگري»، محمد رضا بهمني، مهدي مولائي آراني (المحرّر)، چيستي رويكرد تمدني از عرصه نظر تا صحنه عمل (مجموعة من المقالات لعدد من باحثي الحضارة) (صص ٦٢-٧٧). قم: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

بهجت بور، عبد الكريم. (١٤٠٣هـ.ش). «روش‌هاي تفسير تمدني»، إعداد حبيب الله بابائي، نجمة نجم (تحقيق) (صص ١٤١-١٧٠) درآمدي بر تفسير تمدني قرآن،

گفتارهايي از انديشه ورزان قرآني-تمدني. قم: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

بارسانيا، حميد. (١٣٩١هـ.ش). جهان‌هاي اجتماعي. قم: كتاب فردا.

بارسيان، حميد. (١٤٠٠هـ.ش). روش‌شناسي بنيادين انديشمندان معاصر جهان اسلام. قم: العتبة العباسية المقدسة.

جامي، نور الدين عبد الرحمن. (١٣٧٨هـ.ش). هفت اورنگ، طهران. دون دار النشر.

جعفري، محمد تقي. (١٣٨٨هـ.ش). ترجمة وتفسير نهج البلاغة، طهران، موسسة إعداد ونشر أعمال العلامه جعفري.

حنفي، حسن. (١٩٩٢م). التراث والتجديد، بيروت، مجد (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع).

خاتمي، سيدمحمد. (١٣٨٨هـ.ش). گفت وگوي تمدنها، طهران، طرح نو.

خان محمدي، يوسف. (١٣٩٩هـ.ش). تفسير سياسي قرآن در ايران معاصر. قم: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

خرقاني، أسد الله. (١٣٣٩هـ.ش). محو الموهوم وصحو المعلوم أو راه تجديد عظمت وقدرت اسلامي، دون مكان النشر، غلام حسين نورمحمدي خمسه بور.

دهشيري، محمد رضا. (١٣٩٦هـ.ش). «انقلاب اسلامي و جهاني شدن؛ از نظريه تا عمل»، مجلة أنديشه سياسي در إسلام ٣(١٤).

زرين كوب، عبد الحسين. (١٣٨٠هـ.ش). كارنامه اسلام، طهران، أمير كبير.

ساروخاني، باقر. (١٣٧٦هـ.ش). دائرة المعارف علوم اجتماعي، طهران، كيهان.

سبحاني، محمد تقي. (١٣٨٥هـ.ش). درآمدي بر جريان‌شناسي انديشه اجتماعي ديني در ايران معاصر (الجزء الأول)، مجلة نقد و نظر ١١(٤٣-٤٤).

شريف الرضى، محمد بن حسين. (١٤١٤هـ). نهج البلاغة، صبحي صالح (تحقيق). قم: هجرت.

صدر، محمد باقر. (د.ت). المدرسة القرآنية: التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم، بيروت، دار التعارف.

صدر، محمد باقر. (١٤٢١هـ). علوم القرآن، لجنة التحقيق للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (صص ٢٠٥-٣٣٠)، المدرسة القرآنية. مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

صدوق ابن بابويه. (١٣٧٨هـ.ش). محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مهدي لاجوردي (تحقيق)، طهران، نشر جهان.

صفري، علي. (١٣٩٣هـ.ش). بررسي و نقد مباني و روش علامه سيد محمد حسين فضل الله در تفسير من وحي القرآن، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تربيت مدرس.

الطباطبائي، محمد حسين. (١٣٩٠هـ). الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

العياشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠هـ.ش). تفسير العياشي، هاشم رسولي محلاتي (تصحيح)، طهران، المطبعة العلمية.

فضل الله، السيد محمد حسين. (١٤١٩هـ). من وحى القرآن، بيروت، دار الملاك.

فقهي زاده، عبد الهادي، دل افكار، عليرضا و عليزاده، رقية. (١٣٩٨هـ.ش). «تحليل انتقادي مباني تفسيري سلفيه»، مجلة نصف سنوية تفسير و زبان قرآن (١٤).

غارودي، روجيه. (١٣٧٥هـ.ش). سرگذشت قرن بيستم، وصينامه فلسفي، ترجمة افضل وثوقي، طهران، سروش.

غرونباوم، غوستاف فون. (١٣٤٢هـ.ش). وحدت و تنوع در تمدن اسلامي، عباس آريان پور (ترجمة)، تبريز، مكتبة معرفت.

ماسون، دنيز. (١٣٨٥هـ.ش). قرآن و كتاب مقدس: درونمايه‌هاي مشترك، فاطمة سادات تهامي (ترجمة)، طهران، مكتب السهروردي للبحث والنشر.

ماهر الليثي، مدحت. (٢٠١١م). «الباحث السياسي في محراب القران الكريم شرعة و منهاجًا»(صص.١٥٤-١٩٦) نادية مصطفى، سيف عبد الفتاح وماجدة إبراهيم (تحرير)، التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، مصر، دار البشير للثقافة والعلوم.

محمودي، زهرا. (١٤٠٢هـ.ش). روش خوانش تمدني قرآن كريم، أطروحة دكتوراه، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة قم.

محمودي، زهرا؛ بابائي، حبيب الله. (قيد النشر). چيستي گرايش تمدني در تفسير قرآن، فصلية قرآن، فرهنگ و تمدن.

محمودي، زهرا، رحمان ستايش، محمد كاظم و بابائي، حبيب الله. (١٤٠١هـ.ش). «نقش نگرش سامانه اي در خوانش تمدني قرآن و صورت بندي تمدن»، مجلة مطالعات قرآني و فرهنگ اسلامي، دورة ٦، (العدد ٢).

مسعودي، عبد الهادي. (١٣٩٥هـ.ش). تفسير روايي جامع. قم: مؤسسة دار الحديث العلمية والثقافية.

معرفت، محمد هادي. (١٣٧٩هـ.ش). تفسير و مفسران، على خياط و على نصيري (ترجمة). قم: مؤسسة التمهيد الثقافية.

ميلاد، زكي. (١٩٩٩م). المسألة الحضارية، كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير، الطبعة الأولى، مغرب، المركز الثقافي العربي (دار البيضاء).

نجارزادكان، فتح الله. (١٣٨٧هـ.ش). رهيافتي به مكاتب تفسيري. قم: كلية أصول الدين.

نصر، حسين. (١٣٧٤هـ.ش). برخورد تمدنها و سازندگي آينده بشر، وحيد اميري

(ترجمة)، نظريه برخورد تمدنها/هانتينگتون و منتقدانش (صص.١٢١-١٤٠)، طهران، وزارة الخارجية، مؤسسة الطباعة والنشر.

نصر، حسين. (١٣٨٦هـ.ش). معرفت جاودان، إعداد السيد حسن حسيني، طهران، مهر نيوشا.

نوروزي فيروز، رسول وخاتمي نيا، فضة. (١٣٩٩هـ.ش). «زبان و حوزه اعتبار تمدني جهان اسلام»، مجلة پژوهش هاي سياست اسلامي ٨(١٧).

نوروزي فيروز، رسول. (١٣٩٤هـ.ش). «تمدن به مثابه سطح تحليل»، مجلة نقد و نظر٢٠(٨٠).

نوروزي فيروز، رسول. (١٤٠٢هـ.ش). رويكرد تمدني در فرايند بين الملل، محمدرضا بهمني، مهدي مولائي آراني (تحرير)، چيستي رويكرد تمدني از عرصه نظر تا صحنه عمل (مجموعة من المقالات لعدد من الباحثين في الحضارة)(ص ص.١٤٩-١٥٤). قم: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

النوري، حسين بن محمد. (١٤٠٨هـ). مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. قم: موسسة آل البيت عليهم السلام.

هادوي طهراني، مهدي. (١٣٧٧هـ.ش). مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم. قم: مؤسسة خانه خرد الثقافية.

هادي، جعفر. (١٣٧٠هـ.ش). القرآن و الحضاره، مجلة رسالة القران (٥).

هنتنغتون، صموئيل. (١٣٧٤هـ.ش). برخورد تمدنها. وحيد اميري (ترجمة)، نظريه برخورد تمدنها/هانتينگتون و منتقدانش(صص.٤٥-٩٢)، طهران، وزارة الخارجية، مؤسسة الطباعة والنشر.

واسطي، عبد الحميد. (١٣٩١هـ.ش). نگرش سيستمي به دين بررسي هويت استراتژيك دين. مشهد: مؤسسة العلوم والمعارف الإسلامية للدراسات الإستراتيجية.

واسعي، السيد علي رضا. (١٤٠٢هـ.ش). رويكرد تمدني؛ چيستي و شاخص‌ها (مورد مطالعه: انتخابات)، محمد رضا بهمني، مهدي مولائي آراني (تحرير)، چيستي رويكرد تمدني از عرصه نظر تا صحنه عمل (مجموعة من المقالات لعدد من الباحثين في الحضارة) (صص.١٥٥-١٦١). قم: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

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

Babaei, Habibollah. (2023). The Necessity of Semantic Evolution in Civilizational Process in Ayatollah Khamenei's View. *Journal of Islamic Political Studies*, *5*(2). doi: 10.22081/jips.2023.75464

Collins, Randall. (2007). "Civilizations as Zones of Prestige and Social Contact", In: Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian, Rethinking Civilizational Analysis (Editor: Julia Evetts), Sage Publications, pp.132-147.

Galadari, Abdulla. (2018). The Camel Passing Through the Eye of the Needle: A Qur'Anic Interpretation of the Gospels (June 7, 2018). Ancient Near Eastern Studies, 55: pp. 77-89, Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=3193352

Hodgson, Marshall G. S. (2023). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1974.

Kara, S. (2023). Parabolic Resonances in the Gospels and the Qurʾān. *Ilahiyat Studies*, 14(2), pp. 255–287. https://doi.org/10.12730/is.1217930

Neuwirth, Angelika. (2016). *Qurʾānic Studies and Philology: Qurʾānic textual politics of of Staging, Penetrating, and Finally Eclipsing Biblical Tradition*, Qurʾānic Studies Today. (178-206), Edited by Angelika Neuwirth and Michael A. Sells, Routledge Studies in the Qurʾān.

Reynolds, Gabriel Said. (2010). *The Qurán and Its Biblical Subtext*. London and New York, Routledge studies in the Qur'an.

References

* The Noble Quran.

Abū al-Faḍl, M. (2005). *Al-Ummat al-quṭb: naḥwa taʾṣīl minhājī li-mafhūm al-umma fī al-islām*. Cairo: al-Maktaba al-Shurūq al-Dawlīya.

As'adi, M. 2010. *Āsībshināsī-hāyi jaryān-hāyi tafsīrī (1).* Edited by M. B. Saeedi Roshan. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.

Āṣifī, M. M. (1987). *Ḥaqq al-amān fī al-majālāt al-mukhtalifa*. Tehran: Sixth Conference on Islamic Thought.

Āṣifī, M. M. (1988). Ḥaqq al-amān fī al-majālāt al-mukhtalifa (5). *Majallat al-munṭalaq*, (49).

ʿAyāshī, M. (2001). *Tafsīr al-ʿAyāshī*. (H. Rasouli Mahallati, ed.). Tehran: al-Maṭbaʿat al-ʿIlmiyya.

Babaei, Habibollah. (2016). "Tanavvuʿ-i zabānī, zabān-i tamaddunī." *ʿUlūm-i insānī-yi Ṣadrā*, (17).

Babaei, Habibollah. (2023). "Rūykard-i tamaddunī bih mathābih-yi kalān-nigarī." In M. Bahmani and M. Molaee (eds.), *Chīstī-yi rūykard-i tamaddunī az ʿarṣi-yi naẓar tā ṣaḥnih-yi ʿamal*, edited by, pp. 62-77. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

Bahjatpour, Abdolkarim. (2024). "Ravish-hāyi tafsīr-i tamaddunī." In H. Babaei and N. Najm (eds.), *Darāmadī bar tafsīr-i tamaddunī-yi Qurʾān, guftār-hāyī az andīshih-varzān-i Qurʾānī- tamaddunī*, pp. 141-170. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

Dehshiri, Mohammad Reza. (2017). "Inqilāb-i Islāmī va jahānī shudan: az naẓariyih tā ʿamal." *Andīshih-yi siyāsī dar Islam*, 3(14).

Fadlallah, S. M. H. (1998). *Min waḥy al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Milāk.

Feghhizadeh, A; Delafkar, A.; Alizadeh, R. (2019). Taḥlīl-i intiqādī-yi mabānī-yi tafsīrī-yi salafiyya." *Tafsīr va zabān-i Qurʾān* (14).

Garaudy, R. (1996). *Sargudhast-i qarn-i bīstum, vaṣiyatnāmih-yi falsafī*. (A. Vossoghi, trans.). Tehran: Soroush.

Grunebaum, G. (1963). *Vaḥdat va tanavvuᶜ dar tamaddun-i Islāmī*. (A. Arianpour, trans.). Tabriz: Marefat.

Hadavi Tehrani, M. (1998). *Mabānī-yi kalāmī-yi ijtihad dar bardāsht az Qurʾān-i karīm*. Qom: Khaneh-ye Kherad Cultural Institute.

Hadi, J. (1991). Al-Qurʾān wa-l-ḥiḍāra. *Risālat al-Qurʾān* (5).

Ḥanafī, Ḥ. (1992). *Al-Turāth wa-l-tajdīd*. Beirut: Majd.

Huntington, S. (1995). Barkhurd-i tamaddun-hā. (V. Amiri, trans.). In *Naẓariyyih-yi barkhurd-i tamaddun-hā: Huntington va muntaqidānash*, pp. 45-92. Tehran: Ministry of Foreign Affairs.

Ibn ʻĀshūr, M. (1999). *Tafsīr al-taḥrīr wa-l-tanwīr*. Beirut: Muʾassasat al-Tārīkh al-ʻArabī.

Jafari, M. T. (2009). *Tarjumih va tafsīr-i nahj al-balāgha*. Qom: Institute for the Compilation and Publication of Allameh Jafari's Works.

Jāmī, N. (1999). *Haft ūrang*. Tehran: n.p.

Khanmohammadi, Y. (2020). *Tafsīr-i siyāsī-yi Qurʾān dar Iran-i muᶜāṣir*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

Kharaghani, A. (1960). *Maḥw al-mawhūm wa-ṣaḥw al-maᶜlūm yā rāh-i tajdīd-i ᶜaẓamat va qudrat-i Islāmī*. N.p.: Gholamhossein Noormohammadi Khamsepour Publications.

Khatami, S. M. (2009). *Guftugūyi tamaddun-hā*. Tehran: Tarh-e Now.

Mahir al-Laythi, M. (2011). Al-Bāḥith al-siyāsī fī miḥrāb al-Qurʾān al-karīm sharᶜa wa-minhājā. In N. Mustafa, S. Abdel Fattah, and Majida Ibrahim (eds.), *al-Taḥawwul al-maᶜrifī wa-l-taghyīr al-ḥiḍārī: qirāʾa fī manẓūma fikr Munī Abū al-Faḍl*, pp. 154-196. Egypt: Dār al-Bashīr li-l-Thaqāfa wa-l-ᶜUlūm.

Mahmoodi, Z. & Babaei, H. (forthcoming). Chīstī-yi girāyish-i tamaddunī dar tafsīr-i Qurʾān. *Qurʾān, farhang, va tamaddun*.

Mahmoodi, Z. (2023). *Ravish-i khānish-i tamaddunī-yi Qurʾān-i karīm*. PhD diss. University of Qom.

Mahmoodi, Z.; Rahman Setayesh, M. K.; Babaei, H. (2022). Naqsh-i nigarish-i sāmāniʾī dar khānish-i tamaddunī-yi Qurʾān va ṣūratbandī-yi tamaddun." *Muṭāliʿāt-i Qurʾānī va farhang-i Islāmī* 6(2).

Marefat, M. H. (2000). *Tafsīr va mufassirān*. (A. Khayat and A. Nasiri, trans.). Qom: Al-Tamhid Cultural Institute.

Masoudi, A. (2016). *Tafsīr-i rivāyī-yi jāmiʿ*. Qom: Dār al-Ḥadīth Academic Cultural Institute.

Masson, D. (2006). *Qurʾān va kitāb-i muqaddas: darūnmāyih-hāyi mushtarik*. (F. Tahami, trans.). Tehran: Sohravardi Office of Research and Publication.

Milad, Z. (1999). *Al-Masʾalat al-ḥiḍāriyya: kayf nabtakir mustaqbalanā fī ʿālam mutaghayir*. (1st ed.). Morocco: Arab Cultural Center (Dār al-Bayḍāʾ).

Najjarzadegan, F. (2008). *Rahyāftī bih makātib-i tafsīrī*. Qom: Usul al-Din College.

Nasr, H. (1995). Barkhurd-i tamaddun-hā va sāzandigī-yi āyandih-yi bashar (V. Amiri, trans.). In *Naẓariyyih-yi barkhurd-i tamaddun-hā: Huntington va muntaqidānash*, pp. 121-140. Tehran: Ministry of Foreign Affairs.

Nasr, H. (2007). *Maʿrifat-i jāvdān*. (S. H. Hosseini, ed.). Tehran: Mehr Niousha.

Norouzi Firuz, R. & Khataminia, F. (2020). Zabān va ḥawzih-yi iʿtibār-i tamaddunī-yi jahān-i Islām. *Pazhūhish-hāyi siyāsat-i Islāmī* 8(17).

Norouzi Firuz, R. (2015). Tamaddun bih mathābih-yi saṭḥ-i taḥlīl. *Naqd va naẓar* 20(80).

Norouzi Firuz, R. (2023). Rūykard-i tamaddunī dar farāyand-i bayn al-milal. In M. R. Bahmani & M. Molaee Arani (eds.), *Chīstī-yi rūykard-i tamaddunī az ʿarṣih-yi naẓar tā ṣaḥnih-yi ʿamal*, pp. 149-154. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

Nūrī, Ḥ. (1987). *Mustadrak al-wasāʾil wa-mustanbaṭ al-masāʾil*. Qom: Al al-Bayt Institute.

Parsania, H.. (2012). *Jahān-hāyi ijtimāʿī*. Qom: Ketab-e Farda.

Parsian, H. (2021). *Ravishshināsī-yi bunyādīn-i andīshmandān-i muʿāṣir-i jahān-i Islām*. Qom: al-ʿAtabat al-ʿAbbāsiyyat al-Muqaddasa.

Sadr, M. B. (2000). *ʿUlūm al-Qurʾān*. Center for Studies of Shahid Sadr.

Sadr, M. B. (n.d.). *Al-Madrasat al-Qurʾāniyya: al-tafsīr al-mawḍūʿī wa-l-tafsīr al-tajzīʾī fī al-Qurʾān al-karīm*. Beirut: Dār al-Taʿāruf.

Ṣadūrq, M. (1999). *ʿUyūn akhbār al-riḍā ʿalayh al-salām*. (M. Lajevardi, ed.). Tehran: Jahan.

Safari, A. (2014). *Barrasī va naqd-i mabānī va ravish-i ʿAllāma Sayyid Muhammad Hussein Fadlallah dar tafsīr Min waḥy al-Qurʾān*. Tarbiat Modares University.

Sarookhani, B. (1997). *Dāʾirat al-maʿārif-i ʿulūm-i ijtimāʿī*. Tehran: Kayhan.

Sharīf al-Raḍī, M. (1993). *Nahj al-balāgha*. (S. Salih, ed.). Qom: Hejrat.

Sobhani, M. T. (2006). Darāmadī bar jaryānshināsī-yi andīshih-yi ijtimāʿī-yi dīnī dar Iran-i muʿāṣir (1). *Naqd va Nazar* 11(43-44).

Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1970). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān*. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī li-l-Maṭbūʿāt.

Vasei, S. A. (2023). Rūykard-i tamaddunī: chīstī va shākhiṣ-hā (mawrid-i muṭāliʿih: intikhābāt). In M. R. Bahmani & M. Molaee Arani (eds.), *Chīstī-yi rūykard-i tamaddunī az ʿarṣih-yi naẓar tā ṣaḥnih-yi ʿamal*, pp. 155-161. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

Vaseti, A. (2012). *Nigarish-i sīstimī bih dīn: barrisī-yi huviyyat-i istirātizhīk-i dīn*. Mashhad: Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Doctrines.

Zarrinkoub, A. (2001). *Kārnāmih-yi Islam*. Tehran: Amir Kabir.