

## **The conversational function of Quran in solving the problem of civilizational Disintegration**

Zahra Mahmoudi \*

Received on: 13/03/2024

Habibollah Babaei \*\*

Accepted on: 30/07/2024

### **Abstract**

**Purpose:** Islamic civilization developed over historical epochs in the way of unity and solidarity, but today it is facing division and fragmentation. Of course, this is not limited to the Islamic civilization, the same matter grew around the world as well. We took this issue into account by writing this article to see how it is possible to create cohesion and coexistence among Muslim communities. Being aware of the diversities and varieties of human society, which in some cases have caused controversies among people, the Qur'an has pointed out several ways to improve human relations, overcome the problem of fragmentation, and how to make unity and peace. One of the most important practical ways of the Quran to solve the problem of convergence between people is to activate "dialogue" capacity in Muslim society. Based on this article, the Quran proposed ethical and humanitarian dialogues to solve "disintegration" problem over Muslim societies. The main question here is that what is possible solution from the Quran perspective for social and civilizational crises such as this in the contemporary Muslim world such as ours?

**Methodology:** Using the descriptive-interpretive method and the civilizational approach, this article refers to the Qur'an as presiding idea of Islamic civilization and focuses on "dialogue" as a constructive way (among several ways) for civilization making.

---

\* Graduated with a Ph.D in Quran and Hadith studies(Qom University teacher), Faculty of Theology, Qom University, Qom, Iran. (Corresponding Author).

zahra.mahmudi.m@gmail.com

 0009-0006-9169-3560

\*\* Associate Professor of Social and Civilization Studies, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.

h.babaei@isca.ac.ir

 0000-0002-7544-6731



**Findings:** Dialogue in the Qur'an takes place in all three areas of mind, language and reality. As an "interactive and dialogue-oriented phenomenon", the Holy Qur'an communicates with the audiences in a deep connection between the three spheres of linguistic existence, mental existence, and objective existence, and by relying on the commonalities in these three spheres, it creates changes within them. Improvement of each these areas strengthen the other two areas and makes like a cycle for which there is no beginning or the end. The first two outputs of this cycle are "Creating a unified identity" and "Creating interactive and authentic meanings", which is the result of our dialogue with ourselves and thus creates a bridge between Muslims' opinion. Based on this, a large part of the civilizational disintegration of Muslims, which is caused by our theoretical fragmentation and intellectual disintegration, will be resolved. The formation of this unified identity and the creation of original meanings perform as "civilizational glue", and by stimulating the sense of responsibility and commitment towards the meanings formed, it becomes the "driving engine of society". By using this driving engine, practice would be facilitated with meanings. This constitutes the third output of the dialogue cycle. In this way, the audience of the Qur'an, who have reached unity at the level of theory and practice, have been promoted from the position of "spectator" to the "actioner", and are committed to a single goal.

**Conclusion:** The achievement of the dialogue with the audience in the Qur'an is the consolidation of "common identity" among Muslims, the foundation of "interactional meaning" and, at the end, "collective practice" and commitment. In this view, the Qur'an is not a "cultural product" in the sense of being influenced by culture, but rather a "interactive and Conversational product", which acts as a "civilizational glue" and strengthens the bonds of people. This process becomes a "model" for the formation of Islamic civilization in today's world; the civilization that, through dialogue in the field of mind, language, and reality, makes capacity out of diversity, leads discontinuities towards convergence, and makes people empathetic, compassion, and aligned. Therefore, it is possible to make a model for conversational civilization and then a converging, organized and integrated civilization that forms a single body by following the example of the dialogue based book.

**Keywords:** Disintegration, dialogue, civilizational interpretation, Islamic civilization, civilization identity, coherency.

## کارکرد گفت‌وگومندی قرآن در حل مسئله گسست تمدنی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

زهره محمودی \*

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

حبیب‌اله بابائی \*\*

### چکیده

تمدن اسلامی که در دوره‌هایی از حیات خود به شکلی همگرا و یکپارچه پیش می‌رفت، امروز با مسئله گسست و عدم پیوستگی روبروست. البته این مسئله مختص تمدن اسلامی نبوده، می‌توان گفت جهان امروز دچار گسست و ناسازگاری شده است. این پژوهش با هدف یافتن راه‌حلی برای مسئله گسست در گستره تمدن اسلامی و چگونگی ایجاد انسجام و همگرایی میان مسلمانان نوشته شده است. در این راستا به قرآن به‌عنوان مصدر یا ایده هدایت‌گر تمدن اسلامی رجوع کرده، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تفسیری و رویکرد تمدنی از میان راه‌حل‌های متنوع قرآن بر «گفت‌وگو» تمرکز می‌کند. از این رو پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه می‌توان مسئله گسست در تمدن اسلامی را با تکیه بر عنصر گفت‌وگو در قرآن حل کرد. قرآن با «نزول تعاملی و گفت‌وگویی»، مخاطبان خود را نه تماشاگر، بلکه کنشگرانی فعال می‌بیند و راه را برای مشارکت آن‌ها در متن باز می‌کند. این کتاب تعاملی توانسته با تکیه بر وجوه مشترک با مخاطب در سه ساحت ذهن، زبان و عین با مخاطبان خود گفت‌وگو کرده و این‌گونه پیوند و انسجامی میان آن‌ها ایجاد کند. دستاورد این گفت‌وگو با مخاطب، تحکیم «هویت مشترک» میان مسلمانان، پایه‌ریزی «معنای هم‌کنشی» و در پایان «عمل جمعی» و متعهدانه به معناست. در این نگاه، قرآن نه محصولی فرهنگی به معنای متأثر از فرهنگ، بلکه محصولی هم‌کنشی و برآمده از گفت‌وگو است که به‌مثابه «چسب تمدنی» عمل کرده، گسست‌ها را کمرنگ و پیوند افراد را تقویت می‌کند.

**کلمات کلیدی:** گسست، گفت‌وگو، تفسیر تمدنی، تمدن اسلامی، هویت تمدنی، انسجام.

\* دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث (مدرس دانشگاه قم)، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

(نویسندهٔ مسئول).

 0009-0006-9169-3560

zahra.mahmudi.m@gmail.com

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

 0000-0002-7544-6731

h.babaei@isca.ac.ir



## بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مشکلات تمدنی جهان امروز، مسئله‌ی شکاف و گسست میان انسان‌ها و گروه‌های فکری است؛ مشکلی که در جهان اسلام و امت اسلامی به شکل بی‌سابقه‌ای نمود پیدا کرده‌است. امتی که با مرکزیت توحید و پیوستگی بین اعضا، از اقیانوس اطلس تا اقیانوس آرام گسترش یافت، امروزه از لحاظ سیاسی به طرز بی‌سابقه‌ای از هم جدا و بنبند شده است (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۹۰). از منظر بین‌المللی دلایل گوناگونی مانند ساختارهای سیاسی و اقتصادی ناسازگار، هرج و مرج بین‌المللی و بی‌اعتمادی را می‌توان برای این گسست و عدم انسجام برشمرد (سرخیل، ۱۳۹۸، ص ۹۴). البته باید تأکید کرد که این گسست نه گسستی صرفاً سیاسی، بلکه گسستی دینی و فرهنگی نیز هست که یکی از دیگر عوامل آن فرسایش ناشی از غرب‌زدگی است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴). امروزه ارتباط فکری و فرهنگی میان بخش‌های مختلف جهان اسلام، نه فقط کمتر از دوران اوج تمدن اسلامی، بلکه حتی کمتر از دوران تاخت و تاز مغول است که در آن مراکشی‌ها کنار ستاره‌شناسان سوری در مراغه و تحت رهبری نصیرالدین طوسی به کار مشغول بودند. عوامل تاریخی بسیار، خصوصیات قومی، عوامل اجتماعی و سیاسی داخلی و مانند آن، مجموعه‌ای بی‌نظم و نسق از شیوه‌های فکر و عمل در سراسر کشورهای اسلامی پدید آورده‌است (نصر، ۱۳۸۳، صص ۱۸۶-۱۸۷). در چنین وضعیتی گویی افرادی خانه‌به‌دوش شده‌ایم که در جایی ریشه نداریم و یا چهل‌تکه‌هایی<sup>۱</sup> هستیم که در حال بافته‌شدنیم و ریزوم‌وار<sup>۲</sup> زندگی می‌کنیم (شایگان، ۱۳۸۰، صص ۱۵۲-۱۴۸). تا زمانی که این تکه‌ها گسسته از هم و بی‌نظر به هم حرکت کنند، نه تمدنی تولید می‌شود و نه رشدی در انسان‌ها صورت می‌گیرد.

از این رو مواجهه‌ی صحیح با این تنوع‌ها و حل مسئله‌ی گسست آسب‌زای مسلمانان و همگرایی و وحدت میان آنها مسئله‌ای جدی است که لازم است این مسئله در دانش‌های مختلف

---

۱. منظور از چهل تکه‌گی این است که فضاها، مختلف و ناهمگونی از لحاظ تاریخی و معرفت‌شناختی وجود

ما را ساخته‌اند که در سطح واحدی قرار ندارند (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵)

۲. ریزوم از تجمع جهت‌های گوناگون تشکیل شده؛ نه آغازی دارد و نه پایانی و مدام نوشونده است. ریزوم شیوه انتظام تکثر و تعددی است که تغییر ماهیت می‌دهد و موقعیت در هم پاشیده افق فرهنگی انسان معاصر این‌گونه است (همان، ص ۱۴۸).

مطرح شده، پاسخ بیابد. یکی از راه‌های پاسخ به این مسئله مراجعه به مصدر اصلی یا ایده هدایتگر (presiding idea of civilization)<sup>۱</sup> تمدن اسلامی یعنی قرآن کریم است تا روشن شود قرآن چگونه توانسته میان کثرات و تنوع‌ها، تعامل برقرار کرده، نوعی وحدت و انسجام ایجاد کند. اگر قرآن در مسیر تقویت مناسبات انسانی و پیوستگی انسان‌ها موفق بوده و راهکار عملی داشته است، امروز نیز می‌تواند به مثابه الگویی برای حل مسئله گسست تمدنی عمل کرده، مسیر پیوستگی انسان‌ها را در گستره تمدن اسلامی هموارتر کند.

قرآن کریم با آگاهی نسبت به تنوع‌ها و کثرات‌های جامعه مخاطب که در مواردی موجب گسست و اختلاف میان انسان‌ها شده، به راه‌هایی برای بهبود روابط انسانی، حل مسئله گسست و چگونگی انسجام میان این کثرات اشاره کرده‌است. راه‌های متنوعی چون سلم،<sup>۲</sup> سخاوت،<sup>۳</sup> نصیح،<sup>۴</sup> ولایت،<sup>۵</sup> الفت،<sup>۶</sup> رحمت، شریعت،<sup>۷</sup> نیکی و خیر،<sup>۸</sup> تعامل<sup>۹</sup> و تعارف،<sup>۱۰</sup> تنوع سبل،<sup>۱۱</sup>

۱. هر تمدنی از یک ایده هدایتگر و موتور محرک یا معیاری برخوردار است که تمدن را در جهت تمدن‌شدن قرار می‌دهد (نوروزی، «تمدن به مثابه سطح تحلیل»، ص ۱۱۰). اصطلاح ایده هدایتگر از سوی سید حسین نصر و با وام‌گیری از مارکو پالسیس سنت‌گرا (حیدری پور، ۱۳۹۹، ص ۶۲۹) مطرح شده است.

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره/ ۲۰۸)

۳. «وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَحْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» بخل از آن جهت که مانع مواسات با برادران ایمانی و مجاهدت مالی برای دفاع از مرزهای اسلامی شده، موجب تضعیف مسلمانان می‌شود (بهبخت پور و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۳۲).

۴. «أَبْلِغْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحْ لَكُمْ» (اعراف/ ۶۲)

۵. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹)

۶. «قَالَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران/ ۱۰۳)

۷. به گفته سید حسین نصر، اصول شریعت و احکام اسلامی، مسلمانان را هر جا که باشند به یکدیگر متصل می‌کند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۷۳؛ نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵). و به گفته مرادخای کاپلان، محدودیت‌ها (قوانین) و نیایدهای اجتماعی موجب هماهنگی و پیوستگی تمدن یهود شده است (بابائی، ۱۳۹۹، ص ۶۲).

۸. اصل خیر و خوبی ظرفیت چسبندگی اجتماعی دارد (بابائی، ۱۳۹۹، ص ۶۲).

۹. «قُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء/ ۵) تعامل معروف در ادبیات قرآنی، پیشنهادی پیشرفته در وضعیت تفاوت‌های انسانی است (مرادی، ۱۳۹۴، ص ۹۳).

۱۰. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ» (حجرات/ ۱۳)

۱۱. «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ وَ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده/ ۱۶)

برادری،<sup>۱</sup> مشورت،<sup>۲</sup> مرکزیت پیامبر (ص)<sup>۳</sup> به عنوان روش‌های تعامل و انسجام میان انسان‌ها و رفع گسست و تعارض میان آنها معرفی شده است. در این میان، یکی از مهم‌ترین راه‌های عملی قرآن برای حل مسئله‌ی گسست و وحدت و همگرایی میان انسان‌ها، بهره‌گیری از «گفت‌وگو» و ترویج و تقویت آن در جامعه است. قرآن کریم پیوسته به گفت‌وگو دعوت می‌کند و برای دعوت خود نیز از گفت‌وگو استفاده می‌کند (مبلغی، ۱۴۰۰)؛ گویی یکی از اهداف عمده این کتاب، تقویت گفت‌وگو میان انسان‌هاست. بنابراین می‌توان با الگوگیری از این کتاب گفت‌وگو مند، تمدنی گفت‌وگو مند و در پی آن تمدنی همگرا، سازمند و یکپارچه را صورت‌بندی کرد.

بنابراین در این پژوهش، از میان راه‌هایی که قرآن برای حل مسئله گسست پیش گرفته‌است، راه گفت‌وگو گزینش می‌شود و این مقاله در پی وحدت‌بخشی انسان‌ها و حل مسئله «گسست» با الگوگیری از گفت‌وگو محوری قرآن است. بنابراین پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان در شرایط کنونی تمدن اسلامی، مسئله گسست و چندپارگی را حل کرده و میان انسان‌ها نوعی همگرایی، تعامل و انسجام ایجاد کرد؟ یا چگونه می‌توان با تکیه بر عنصر گفت‌وگو، در عمل تمدنی همگرا شکل داد؟ بنابراین آنچه در این بحث مهم است نه خوانش گونه‌های گفت‌وگو، موضوعات گفت‌وگو در قرآن، بلکه تمرکز بر تأثیر گفت‌وگو مندی قرآن در حل مسئله گسست و صورت‌بندی تمدنی همگراست.

## ۱. پیشینه‌ی پژوهش

نظریه‌پردازان مختلفی در سطح جهانی به مسئله‌ی کثرت‌های انسانی و چگونگی وحدت میان مسلمانان پرداخته‌اند. این مسئله هم در میان اندیشمندان تمدنی از جمله مارشال هاجسن، فون گرونباوم، شهاب احمد، سعید نورسی و فتح‌الله گولن مطرح شده و هم برخی اندیشمندان قرآنی به آن پرداخته‌اند که در ادامه به آثار ایشان اشاره می‌شود. مارشال هاجسن در کتاب «اعجاز اسلام»<sup>۴</sup>

۱. «أَنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات / ۱۰)

۲. «وِشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران / ۱۵۹)

۳. «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران / ۳۱)

می‌کوشد گونه‌های متنوع وحدت و پیوستگی را در میان تنوع‌هایی که در دوره‌های مختلف تمدن اسلامی دیده می‌شود، بیابد. نویسنده در این راستا عناصری را فهرست می‌کند که موجب برقراری نوعی نظم الهی و انسجام میان مسلمانان بوده است (بابائی، ۱۳۹۹ الف، صص ۳۴۷-۳۵۲). فن گرونیام نیز این چالش را در کتاب وحدت و تنوع در تمدن اسلامی پی‌گرفته، کوشیده با بهره‌گیری از اندیشمندان مختلف، کثرت و تنوع را در حوزه‌های گوناگون ادبی، هنری، سیاسی، فکری، فرهنگی در تمدن اسلامی نشان داده، راه‌های وحدت میان این کثرات را توضیح دهد. به‌تازگی این پرسش در کار جدید و مهم شهاب احمد استاد دانشگاه هاروارد با عنوان «اسلام چیست؟»<sup>۱</sup> نیز مطرح شده است. در ترکیه نیز اندیشمندانی مانند سعید نورسی و فتح‌الله گولن به این موضوع توجه کرده‌اند. نورسی بر این باور تأکید می‌کند که کثرات میان مسلمانان نباید حذف شود، بلکه این کثرات باید به سطحی از همدلی برسد تا به عنوان موتور محرک، جامعه را به سمت تمدن پیش برد (نوروزی، ۱۳۹۹ ب، ص ۵۶۶). فتح‌الله گولن در مرتبه‌ای جزئی‌تر و دقیق‌تر «گفت‌وگو» و «رواداری» را دو رکن اصلی ساخت تمدن دانسته، معتقد است مسلمانان با گفت‌وگو می‌توانند جهان را به مکانی بهتر برای زیست تبدیل کنند (نوروزی، ۱۳۹۹ الف، ص ۶۶۲). داریوش شایگان نیز در کتاب «افسون‌زدگی جدید» به مسئله شکاف و گسست در جوامع مدرن می‌پردازد و از زوایای مختلف این مسئله را باز می‌کند؛ او این گسست را بیشتر ناشی از خلأ معنویت در جهان امروز می‌داند. همچنین مقالاتی با عنوان «هویت دینی و آینده همگرایی در جهان اسلام؛ موانع و راهکارها» و «چالش واگرایی‌های هویتی جهان اسلام و راه‌حل‌های همگرایی در تمدن نوین اسلامی» مشکلات پیش‌روی همگرایی در جهان اسلام را بررسی کرده‌اند. مقاله نخست از دریچه نظریات اندیشمندانی مانند هابرماس، موانع همگرایی مسلمانان را معرفی و در پایان راهکارهایی ارائه کرده است. مقاله دوم نیز مسئله‌ی واگرایی در هویت قومی و مذهبی را در تمدن اسلامی بررسی کرده، راه‌حل تمدنی برای آن ارائه می‌کند.

در پیشینه ی قرآنی موضوع گفت‌وگو نیز به دو دسته پژوهش می‌توان اشاره کرد. نخست دسته‌ای که موضوع گفت‌وگو در قرآن را از نگاه تمدنی مطالعه می‌کند که در این حوزه نمی‌توان به اثر شاخصی اشاره کرد. تنها کتابی با عنوان «گفت‌وگو (مبانی و مهارت‌ها)» نوشته حبیب‌اله بابائی،

.....  
1 . what is Islam?

مسئله‌ی شکاف میان مسلمانان و فقدان گفت‌وگو را در ایران و جهان اسلام پی می‌گیرد و به موانع درونی و بیرونی صورت‌بندی گفت‌وگو در جهان اسلام اشاره می‌کند. اما به طور کلی در موضوع گفت‌وگوهای قرآن از زوایای دیگر، آثار بسیاری نوشته شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

کتاب «اسلوب المحاوره فی القرآن» از عبدالحلیم حنفی، «منهج الحوار فی القرآن الکریم» از ابی‌زید الادریسی و کتاب «الحوار فی القرآن» از علامه فضل‌الله سه کتاب مهم در موضوع گفت‌وگو در قرآن به شمار می‌روند. علامه فضل‌الله به صورت توصیفی به مقوله گفت‌وگو در قرآن، تشریح محتوای گفت‌وگو و روش‌های متنوع آن پرداخته است. نویسنده بیشتر به جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی گفت‌وگو از منظر قرآن پرداخته است. عبدالکریم خطیب نیز فصل سوم کتاب «قصص قرآنی» را به گفت‌وگو اختصاص داده، اما تنها به چند گفت‌وگوی مختصر اشاره کرده است. چند رساله نیز در این موضوع نوشته شده که از آن میان رساله دکتری «ترسیم صورت‌بندی گفت‌مانی گفت‌وگوهای قرآنی» می‌کوشد با بررسی تمام گفت‌وگوهای قرآنی به یک الگوی هنجاری رابطه دینی دست یابد. در میان مقالات نیز مقاله مستنصر میر "Dialogue in the Qur'an" پژوهشی است که روش گفت‌وگویی قرآن را به مثابه یک ویژگی ادبی تحلیل کرده و در پایان آن را با کتاب مقدس مقایسه می‌کند. احد فرامرز قراملکی نیز در مقاله «تجلی خدای گفت‌وگو در قرآن» به موضوع گفت‌وگو در قرآن می‌پردازد و بر این باور تأکید می‌کند که خدای قرآن، خدایی گفت‌وگومند است که با انسان‌ها با روش گفت‌وگو ارتباط می‌گیرد.

بنابراین پژوهش‌های صورت گرفته یا موضوع گفت‌وگو را مستقلاً در قرآن بررسی کرده‌اند و یا مسئله گسست تمدنی مسلمانان را از نگاه تمدنی و از دید اندیشمندان تمدنی یا فلسفی و نه از دید قرآن، کاویده‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد برای مسئله گسست تمدنی با تکیه بر قرآن به عنوان مصدر تمدنی مسلمانان، پاسخ پیدا کند.

## ۲. روش پژوهش

پژوهش پیش‌رو مبتنی بر روش کیفی از نوع توصیفی و تفسیری است؛ به این معنا که معانی و روابط درونی میان داده‌های دریافتی از قرآن، تفسیر شده و بر اساس آن به نتیجه‌ی توصیفی دست می‌یابد. از آن جهت که مسئله‌ی این پژوهش، مسئله‌ای تمدنی است (گسست)، خوانش قرآن با



نگاه و رویکرد تمدنی صورت می‌گیرد. در این رویکرد، دانش تمدن که مبانی و چارچوب آن از پیش مشخص شده، به شکلی آگاهانه به مثابه «سطح تحلیل (level of analysis)» یا «رویکرد (approach)» در خوانش قرآن استخدام می‌شود و این گونه ظرفیت تمدنی قرآن فعال می‌شود. این رویکرد با فهمی کلان، سامان‌مند و معطوف به واقع، راهی برای حل چالش‌ها و مسائل عینی در تمدن اسلامی می‌یابد (رک: محمودی و دیگران، ۱۴۰۲). بنابراین این پژوهش با روش تفسیری و رویکرد تمدنی به قرآن به‌عنوان مصدر یا ایده هدایتگر تمدن اسلامی رجوع کرده، پرسش و مسئله واقعی را از قرآن می‌پرسد و پاسخ قرآن را جویا می‌شود.

### ۳. چارچوب مفهومی پژوهش

#### ۳-۱. چیستی تمدن

برای واژه‌ی تمدن که معادل اصطلاح "Civilization" در زبان انگلیسی و «الحضاره» در زبان عربی است، تعاریف متفاوت و متنوعی ارائه شده است. این پژوهش به‌جای ذکر تعاریف متعدد<sup>۱</sup>، به تعریف مدنظر خود از تمدن بسنده می‌کند؛ «تمدن، فرآیندی به سامان در سطح کلان است که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای بالندگی و شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند». بر این اساس در نگاه تمدنی، هدف این است که جامعه از آنچه هست و نقطه‌ای که در آن قرار دارد (وضع موجود) در جهت به زیستی و بالندگی، به‌سوی وضعیت برتر که شکوفایی استعدادها و نهفته‌هاست<sup>۲</sup>، سیر کند. همین فرایند رو به رشد و بالنده است که تمدنی بودن یک جامعه را تأیید می‌کند. بنابراین تمدن، راه است نه مقصد، امری کلان است نه خرد؛ معطوف به عمل است نه نظر؛ امری سامانمند است و نه توده‌ای آشفته و هدفش رشد مناسبات انسانی و شکوفایی استعدادها و نهفته‌هاست.

#### ۳-۲. چیستی گسست

منظور از گسست در این پژوهش، عدم پیوستگی است که به عنوان برابر واژه Disintegration در زبان انگلیسی به کار می‌رود و معنایی در برابر همگرایی، پیوستگی و انسجام

۱. برای مطالعه بیشتر رک: جمعی از نویسندگان، چیستی تمدن، ۱۳۹۸.

۲. «و يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳)

دارد. برای فهم دقیق مسئله گسست، لازم است گسست را در سه سطح بررسی کرد:

۱. گسست در خود (سطح فرد)

۲. گسست از خود (سطح امت)

۳. گسست از دیگری (سطح جهان)

منظور از «گسست در خود»، گسستی درون فردی است که هر فرد جدا از روابطش با دیگران، آن را احساس می‌کند. در جهان امروز که همه چیز در حرکتی همیشگی است، دستیابی به هر نوع قطعیتی دشوار شده است. در این جهان نه فقط برون آدمی و روابطش با دیگران، بلکه درون آدمی نیز متغیر و متلون شده است. از این رو انسان امروز نه تنها با پیرامون خود و با دیگران احساس ناهمگنی، ناهمجنسی و گسست می‌کند، بلکه با خود نیز دچار بیگانگی شده است. این مسئله قرار و آرامش را از انسان امروز بازستانده و «خود امروز» او را از «خود دیروز» و «خود فردا» بیگانه ساخته است (بابائی، ۱۴۰۰، ص ۲۱).

منظور از نوع دوم گسست که «گسست از خود» است، شکاف و فاصله‌های اجتماعی، انسانی، معرفتی بین اعضای تمدن اسلامی است. این گسست هم گسست قومی میان عرب و عجم، ترک و فارس و دیگر اقوام را شامل می‌شود،<sup>۱</sup> هم گسست مذهبی میان شیعه و سنی و دیگر مذاهب و فرق را دربرمی‌گیرد. به گفته‌ی شهید مطهری، مسلمانان از نظر اختلافات مذهبی طوری نیستند که نتوانند وحدت داشته باشند و مصداق «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» باشند، اما تصورات غلطی که فرق مختلف درباره هم دارند، موجب تیره شدن روابط ایشان شده، اخوت اسلامی را کمرنگ کرده است. شهید مطهری این دسته از گسست‌ها را ناشی از «خوب درک نکردن یکدیگر» می‌داند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۲۰۴-۲۰۵).

منظور از «گسست از دیگری» نیز شکافی است که بین ما و جهان امروز پدید آمده و می‌توان آن را در برابر «در جهان بودن» تلقی کرد. ارتباط ما مسلمانان با جهان، نه ارتباطی عمیق و جدی، بلکه ارتباطی سطحی است. ما ریزوم‌هایی هستیم در ارتباط با دیگران، فرهنگ‌ها، جهان‌ها و

---

۱. در واقع هر یک از سه قوم‌گرایی عربی، فارسی و ترکی، بازگشت به فرهنگ و زبان باستانی خود را راه‌حلی برای عقب‌ماندگی خود تلقی کردند (یعقوبی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۲).

آگاهی‌های گوناگون. اما این ارتباط، ارتباطی سطحی است که بیشتر به یک سرهم‌بندی سرگرم‌کننده شبیه است، تا به جذب حالات برتر هستی (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳).

### ۳-۳. چیستی گفت‌وگو

گفت‌وگو در زبان فارسی برابر مکالمه، مباحثه، مجادله، گفت‌وشنود، سخن گفتن، مذاکره کردن (negotiation) یا گفتار یکی با دیگری آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷)؛ گرچه با تمام این‌ها تفاوت دارد (خانیک، ۱۳۸۳، ص ۹۳). برابر واژه گفت‌وگو در زبان انگلیسی، dialogue است که دارای ریشه یونانی است و از دو بخش dia و logos ساخته شده است. dia به معنای از میان، وسط، با (Merriam-Webster Dictionary) و logos به معنای کلمه است (Dictionary.com). dialogue امروزه به معنای گفت‌وگو بین دو یا چند نفر (Merriam-Webster Dictionary) یا تبادل نظر بین مردم یا گروه‌هایی است که نظرات متفاوتی دارند (dictionary.cambridge).

در زبان عربی نیز واژه حوار و محاوره، برابر گفت‌وگو قرار می‌گیرد. حور به معنای بازگشت (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۷) و محاوره یا حوار به معنی بازگشت کلام (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۷) و ردوبدل شدن سخن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۲) است. و چون حور به معنی بازگشت از چیزی است، محاوره را می‌توان به معنای «رفت‌وبرگشت سخن» دانست. این واژه سه بار در قرآن به‌کاررفته است (کهف/ ۳، کهف/ ۳۷، مجادله/ ۱).

گفت‌وگو در اصطلاح نوعی ارتباط دو سویه- غالباً گفتاری- است که تحقق آن در گروه شرایطی مانند برابری طرفین است. برخی گفت‌وگو یا دیالوگ را کنش عقلانی دوسویه میان حداقل دو لوگوس یا دو عقل می‌دانند که در برابر کنش عقلانی تک‌سویه یا مونولوگ قرار می‌گیرد (سلیمی، ۱۳۹۴، ص ۶۲). دیوید بوهم نیز دیالوگ یا گفت‌وگو را فرآیندی می‌داند که در ارتباط خود با خود یا افراد دیگر شکل می‌گیرد و حاصل این فرآیند، خلق معنایی بدیع و خلاقانه است؛ این «معنای مشترک»، چسب یا سیمانی می‌شود که افراد و جوامع را به یکدیگر می‌چسباند (بوهم، ۱۳۸۱، ص ۳۲). گرچه برخی گفت‌وگو را مبادله کلام (Mir, 1992, p3) یا از سنخ سخن و کلام (خانیک، ۱۳۸۳، ص ۹۰) می‌دانند، اما باید گفت گفت‌وگو صرف تبادل کلمه نیست، بلکه

---

۱. دیگر معانی اصلی این واژه سفیدی و چرخش است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۵)

فرآیندی تعاملی و متشکل از عناصر مختلف است. اساساً گفت‌وگو تلاشی است برای خلق چیزی با مشارکت یکدیگر؛ در این فرآیند نه صرفاً کلام، بلکه عناصری مانند تن صدا، لحن، تماس چشمی، زمان و مکان، زمینه گفت‌وگو و... در انتقال پیام اثرگذار هستند (بابائی، ۱۴۰۰، ص ۵۰).

بنابراین می‌توان دو شاخص را برای گفت‌وگو در نظر گرفت. نخست تعاملی بودن گفت‌وگو است که وجه ارتباطی آن را نشان می‌دهد و دوم مبادله معنا است. از این‌رو این پژوهش «هر نوع تعاملی را که منجر به تولید معنای مشترک شود» گفت‌وگو می‌داند و بر شیوه‌ای خاص برای این تعامل تأکید نمی‌کند. در این تعریف، یکی از گونه‌های گفت‌وگو، ارتباط کلامی (گفت‌وشنود) است. در این تعریف دو سوی فرستنده و گیرنده وجود ندارد، بلکه گفت‌وگو، بده بستانی است که هر دو سوی آن‌هم در نقش فرستنده و هم گیرنده عمل می‌کنند.

#### ۴. گفت‌وگومندی قرآن در سه ساحت ذهن و زبان و عین

اسلام بیش از هر دینی به گفت‌وگو با عنوان اصلی برای دستیابی به تمدن، تأکید کرده و معجزه‌ای که پیامبر خاتم (ص) آورده، به شکل «کلام» است. کلام بر به‌کارگیری فراوان گفت‌وگو در آشناسازی مردم با حقایق، دلالت می‌کند (ری‌شهری و دیگران، ۱۳۷۹، صص ۱۴-۱۵). بر این اساس، قرآن به‌عنوان مصدر اصلی تمدن اسلامی بر گفت‌وگو استوار شده، به گفت‌وگو دعوت کرده و می‌کوشد آن را به سنتی میان مسلمانان تبدیل کند. گفت‌وگو یکی از شیوه‌هایی است که از خلال آن، تفاوت قرآن با ادبیات عرب پیش از اسلام مشخص می‌شود، ادبیاتی که اصولاً فقط به شکل شعر و مونولوگ وجود داشت. گفت‌وگو کاملاً دوسویه و اجتماعی است و از این‌رو به قرآن جنبه‌ی قوی اجتماعی داده است (میر، پرتال جامع علوم و معارف قرآن، ۱۳۹۰).

درست است که نفسِ گفت‌وگو بر اساس اختلاف شکل گرفته‌است، اما همواره آغاز گفت‌وگوها از اشتراکات بوده، این وجوه مشترک بستری برای شکل‌گیری گفت‌وگو و پیشبرد آن می‌سازند. به گفته علامه فضل‌الله، این روش گفت‌وگوی قرآن است که بحث را از «نقطه مشترک» با مخاطب آغاز می‌کند، زمانی که در وجوه مشترک تفاهم حاصل شد، در مراحل بعد وارد جزئیات می‌شود که این همان حرکت گام‌به‌گام قرآن را شکل می‌دهد (فضل‌الله، ۱۳۸۰، صص ۱۳۲-۱۳۳). از این‌رو قرآن نیز با تکیه بر اشتراکاتی مانند گوهر مشترک، زبان مشترک و جهان مشترک با

مخاطب گفت‌وگو می‌کند. تمرکز قرآن بر این سه وجه در واقع نشانگر توجه قرآن به سه ساحت ذهن، زبان و عین<sup>۱</sup> است تا بتواند با اصلاح در تمام ساحات نظری و عملی، پیوندی همه جانبه میان مخاطبان خود ایجاد کرده، تمدنی یکپارچه شکل دهد. حسن حنفی نیز به این سه ساحت با عنوان ساحت معنا، ساحت زبان و ساحت شیء (محیط فرهنگی) اشاره کرده و بر این باور است که برای نوسازی میراث دینی باید در هر سه ساحت نوسازی رخ دهد (حنفی، ۱۹۹۲، صص ۱۰۹ و ۱۳۲ و ۱۳۷).<sup>۲</sup> این سه ساحت با یکدیگر در تعامل مدام بوده و از هم اثر می‌پذیرند، چنانکه بر هم اثر می‌گذارند. بنابراین اگر قرار بر تغییر عینی است، لازم است به تغییر زبان و اندیشه توجه شود؛ یا اگر قرار است اندیشه‌های مبنایی جامعه‌ای تغییر کند باید زبان آن جامعه نیز در همان راستا تغییر کند. بنابراین این پژوهش به مطالعه گفت‌وگومندی قرآن در این ساحات می‌پردازد و در پایان دستاورد این گفت‌وگومندی را در حل مسئله گسست و تقویت انسجام و همگرایی مسلمانان می‌کاود.

#### ۴-۱. گوهر مشترک (ساحت ذهن)

انسان در فرهنگ قرآن، سرمایه وحدت گسترده با تمام جوامع بشری را به مثابه گوهری در نهاد خود دارد، چنانکه هیچ فردی فاقد آن نبوده و نخواهد بود. این گوهر، همان فطرت توحیدی آن‌هاست که صرفنظر از هرگونه قرارداد و اعتبار، توان پیوند انسان‌ها را دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹). این گوهر مشترک موجب شکل‌گیری اخوت حداقلی<sup>۳</sup> میان انسان‌هاست و از آن نه تنها اخلاق مربوط به جامعه مؤمنان، بلکه اخلاق معطوف به جامعه جهانی استخراج می‌شود. در داستان حضرت یوسف، زمانی که یوسف با هم بندهای خود در زندان گفت‌وگو می‌کند، با وجود تمام

۱. چنانکه در منطق تصورات بیان می‌شود، انسان با سه عالم ذهن، زبان و عین ارتباط دارد. این سه ساحت وجودی، در ارتباط با هم هستند (خندان، ۱۳۷۹، صص ۳۱-۳۲). قرآن کریم نیز در هر سه ساحت با مخاطبان خود ارتباط گرفته است.

۲. در واقع بخشی از بازسازی به زبان و واژه‌ها باز می‌گردد، برخی به معانی و مفاهیم و برخی دیگر به ذات اشیا و موضوعات (آقاچانی، ۱۳۸۹، ص ۷۹).

۳. منظور از اخوت حداقلی، برادری بین تمام انسان‌هاست که با تکیه بر عناصر مشترک انسانی شکل می‌گیرد و در شعر سعدی «بنی آدم اعضای یکدیگرند» نمود دارد.

اختلافات نظری بر همین مؤلفه مشترک تکیه می‌کند<sup>۱</sup> تا گفت‌وگوی خود را آغاز کند. این روش نشان می‌دهد در مواردی که روابط، اندک و اشتراکات، محدود است یا اصلاً نقطه اشتراکی وجود ندارد، باید با تکیه بر فطرت که مشترک میان تمام انسان‌هاست گفت‌وگو را شروع کرد. با تکیه بر همین گوهر مشترک، خداوند دل‌های انسان‌ها را با تمام تفاوت‌ها به هم پیوند می‌زند: «وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال/ ۶۳) (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹). آیات دیگری مانند آیه ۴۶ سوره عنکبوت<sup>۲</sup> و نیز آیه ۶۴ سوره آل‌عمران<sup>۳</sup> بر همین مؤلفه مشترک در توسعه روابط تأکید می‌کنند. کلمه مشترکی که همه به آن باور دارند، همان فطرت توحیدی است که در گفت‌وگو با دیگر مسلک‌ها بر آن تأکید شده است. قرآن با دعوت به دین فطری، اولین گام الفت و انس میان انسان‌های متفاوت را برداشته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲۷). و این‌گونه فطرت توحیدی به تنها محور اتحاد جوامع بشری بدل شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۹).<sup>۴</sup> در مقابل، شرک یعنی تصور چند مدیریتی و چندخدایی نه تنها باعث اختلال درونی افراد انسانی، بلکه باعث اختلال سیستماتیک در نظام‌های اجتماعی و تمدنی می‌شود و گسست ظرفیت‌ها، انرژی‌ها و تمدن‌ها را به همراه دارد «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیا/ ۲۲) (میرزایی، ۱۴۰۳، صص ۳۳۸ و ۳۴۷). بنابراین تکیه بر فطرت توحیدی هم عامل وحدت و یکپارچگی و قوام انفسی و انسجام درونی می‌شود «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/ ۲۸) و هم عامل یکپارچگی، نظم و پیوستگی انرژی‌های بیرونی و تمدنی می‌شود.

بر این اساس، در نگاه تمدنی و در تعامل میان انسان‌ها چه در سطح درون‌تمدنی و چه خارج

۱. «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف/ ۳۹)

۲. «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»

۳. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»

۴. الفت و انسجام میان انسان‌ها باید با تکیه به امر مشترک الهی (توحید) باشد و غیر از آن نمی‌توان بر امر دیگری برای ایجاد وحدت تکیه کرد. چرا که وفاق مبتنی بر امر بشری به تفرقه درونی می‌انجامد (میرعرب، ۱۳۹۶، ص ۱۶).

از مرزهای جهان اسلام باید بر فطرت مشترک که اولین سطح اشتراک انسانی است تأکید کرد تا به همان نسبت بتوان برادری و همبستگی را در ساحت ذهن توسعه داد و پیوندی نظری میان همه انسان‌ها شکل داد. در این میان هر کس به فطرتش نزدیک‌تر باشد راه برای وحدت و اخوت با او هموارتر می‌شود (بابائی، ۱۳۹۱، ص ۱۶). و تکیه بر همین عنصر، رفته‌رفته زمینه را برای انسجام و وحدتی پایدار و جهانی فراهم می‌کند؛ چراکه وحدت پایا و ماندگار صرفاً با پیوندهای «تکوینی» و «جهانی» میسر خواهد بود و هر پیوند غیرفطری از آن جهت که دو ویژگی ابدی بودن و تکوینی بودن را ندارد، زوال‌پذیر و ناپایدار خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۰).

#### ۴-۲. زبان مشترک (ساحت زبان)

چنانکه سرزمین شرط اساسی برای تمدن است، زبان نیز چرخ لازم و محرک اصلی برای تمدن به شمار می‌رود (بابائی، ۱۳۹۹ الف، ص ۴۵۹) و حتی سطح تمدن به سطح تکامل زبان آن بستگی دارد (بابائی، ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۵). توسعه درونی یک تمدن، تسری آن به خارج از مرزهای خود (مقبولیت جهانی)، رفع گسست‌ها و شکاف‌های درون و برون تمدنی و پیوستگی آن وابسته به زبان آن تمدن است که باید دو ویژگی را داشته باشد: هم از ویژگی‌های زبانی مشترک در سطح جهانی بهره‌بردار (زبان فطرت، زبان خرد، زبان هنر و...) و هم سبک‌ها و گویش‌های متنوع را در خود بپذیرد و با زبان‌های مختلف تعامل کند تا بتواند با گستره بیشتری از مخاطبان گفت‌وگو کند، تعامل و گفت‌وگوی درون تمدنی را تقویت کند و «حوزه اعتبار»<sup>۱</sup> خود را توسعه دهد. چراکه «توسعه ارتباط در تمدن وابسته به تعدد و تکثر زبانی در آن تمدن است.» (بابائی، ۱۳۹۵، ص ۱۴) قرآن در گفت‌وگو با مخاطبان متنوع خود، اثرگذاری بر آن‌ها و برقراری ارتباط پویاتر و هم‌دلانه‌تر از این ویژگی‌ها بهره‌مند بوده‌است.

زبان مشترک ضرورتاً نه به معنای برخورداری از زبان واحد، بلکه به معنای منطق مشترک فکری، ارزشی و اجتماعی است.<sup>۲</sup> چنانکه موسی از خداوند می‌خواهد گره را از زبانش بگشاید تا

۱. zone of Civilizational prestige. منظور از حوزه اعتبار تمدنی، گستره اثرگذاری هر تمدن است (نوروزی فیروز و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۲۰۴).

۲. چنانکه در عمل نیز در تمدن اسلامی زبان مشترک، الزاماً فرهنگ مشترک را شکل نداده؛ بلکه ترک‌ها و ایرانی‌ها با وجود تمایز زبانی، اما وجوه تمدنی بسیاری دارند (گرونیام، ۱۳۴۲، ص ۸۹)

مخاطب مقصودش را درک کند (طه / ۲۷-۲۸)؛ این گره‌گشایی به معنای قدرت تکلم و روانی منطقی است (قرشی‌بنابی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۱۸۸)، به‌گونه‌ای که سخن انسان قابلیت فهم همگانی داشته باشد. قرآن گاهی زبان خرد (انبیاء / ۲۲)، گاهی زبان ادبیات و هنر،<sup>۱</sup> گاهی زبان علم،<sup>۲</sup> گاهی زبان فطرت (یوسف / ۳۹) را به‌عنوان زبان مشترک برگزیده، به این زبانها با مخاطبان متنوع فکری گفت‌وگو کرده است. با این زبان مشترک است که می‌توان اذهان را به هم نزدیک کرد تا رفته‌رفته آشتی یا اشتراکِ افق میان گستره بزرگ‌تری از انسان‌ها رخ دهد.

از سوی دیگر قرآن در مواردی از تنوع زبانی- گویشی بهره برده که یکی از کارکردهای آن ایجاد پیوند میان زبان‌ها و مکاتب متنوع بوده است. در مواردی قرآن از زبان قبائل مختلف عرب، در مواردی از زبان‌های مختلف اقوام مرتبط (سامی و غیرسامی) مانند فارسی،<sup>۳</sup> آرامی،<sup>۴</sup> عبری،<sup>۵</sup> یونانی،<sup>۶</sup> حبشی<sup>۷</sup> و زبان بین‌الادیانی<sup>۸</sup> استفاده کرده است. این موضوع که با عنوان ترازبانگی

۱. غنی بودن زبان ادبی قرآن به حدی است که آثار آنرا نه فقط در رشد و ارتقای زبان عربی، بلکه در رشد ادبیات فارسی (مانند آثار سعدی، حافظ، مولوی، عطار) نیز می‌توان دید و این نشان از همگانی بودن زبان قرآن دارد. نک: نصر، ۱۳۸۳. نیز درباره تصویرسازی‌های هنری قرآن نک: سیدقطب، ۱۴۱۵.

۲. برای مثال قرآن با استفاده از اصطلاحاتی مانند بیع، ربا، سیع سماوات، رواسی و اوتاد، علق، مضغه و... از زبان علم استفاده کرده است. قرآن با بهره‌گیری از این زبان، گفت‌وگویی را با شاخه‌های علمی و عالمان رقم زد. با این کار از یکسو موجب ارتقای زبان عربی شد، از سوی دیگر «منیع الهام دانشمندان، خطیبان، جامعه‌شناسان، روانشناسان، قضات، فقیهان شد... و این گونه تمدن اسلامی نیز ارتقاء پیدا کرد.» (نوروزی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۲۰۸).

۳. مانند استبرق که از استورک فارسی میانه آمده است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷).

۴. مانند بیع (بیعت) (biat) به معنای تخم‌مرغ و گنبد. واژه‌ای سریانی است که مسیحیان برای اشاره به عبادتگاه بکار می‌بردند.

۵. مانند جهنم (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳): اصل واژه ناظر به مفهومی پیشاسلامی در فرهنگ عبری است که منشأ بیرونی دارد (پاکتچی، ۱۴۰۰، ص ۹۷). از گه هینوم (دره ای در سرزمین بنی هینوم) گرفته‌شده که مفهوم چاهی را می‌رساند که در آن انسان‌ها سوخته می‌شوند. این ریشه برخی باورهای یهود شد و سرانجام این واژه و مفهوم به زبان و فرهنگ عرب رسید (هدایت، ۲۵۳۶، صص ۵۸-۵۹).

۶. مانند ابلیس (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳).

۷. مانند ریح (همان، ص ۲۱۸).

۸. مانند جبرئیل که واژه‌ای بین‌الادیانی است و پیشینه‌ای یهودی، مسیحی و مندائی دارد (پاکتچی، ۱۴۰۰، ص ۹۶). اصل واژه به احتمال زیاد عبری است (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷).



(translinguality) شناخته می‌شود، اشاره به لایه‌هایی از زبان در یک متن دارد که از طریق زبانی دیگر وارد شده‌است (پاکتچی، ۱۴۰۰، ص ۹۶). شاید بتوان استفاده قرآن از واژه‌ها و اصطلاحات مسیحیان و یهودیان را نیز در همین راستا دید و یکی از نتایج آن را پیوند میان پیروان ادیان تلقی کرد. نمونه آن استفاده قرآن از واژه «رحمان» است که در مواردی در برابر الله<sup>۱</sup> و یا در کنار الله<sup>۲</sup> به کار رفته و واژه‌ای است که یهودیان و مسیحیان جنوب عربستان برای اشاره به خدا به کار می‌بردند.<sup>۳</sup> این لایه‌های وارد شده از زبان‌های دیگر مانند عبری، سریانی، گعزی، فارسی و یونانی هم مربوط به پیوندهایی است که قرآن میان آموزه‌های دیگر ادیان با آموزه خود برقرار کرده (پاکتچی، ۱۴۰۰، ص ۹۶) و هم مربوط به گفت‌وگوهای قرآن با دیگر ملیت‌ها و اقوام و آیین‌ها است. به نظر می‌رسد قرآن با هدف «تألیف قلوب» از گویش‌های متنوع استفاده کرده‌است. یعنی قرآن با بهره‌گیری از زبان‌ها و گویش‌های متنوع، هم مخاطبان خود را توسعه داده و هم دل‌های ایشان را با خود همراه کرده‌است.

در مواردی نیز قرآن از منطق‌های فکری متنوع بهره برده است؛ برای مثال گاهی از «منطق خاص مخاطب» برای انتقال معنا به او و همراه ساختن او با خود استفاده کرده است. برای نمونه قرآن در آیات ۱۶<sup>۴</sup> و ۸۶<sup>۵</sup> و ۹۰<sup>۶</sup> و ۱۰۲<sup>۷</sup> سوره بقره، از منطق و زبان تجارت برای انتقال مفهوم معاد و ایمان بهره برده است. بازار و تجارت از راه‌های رسمی امرار معاش عرب بادیه‌نشین بوده است (مهرابی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۴۲). بازرگانی در شبه جزیره عربستان از چنان اهمیتی برخوردار بود که «پیدایش تمدن‌ها و سپس مهاجرت‌های بزرگ اغلب از دگرگونی راه‌های

۱. «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» (اسراء/ ۱۱۰)

۲. «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

۳. رحمانان که واژه‌ای از ریشه آرامی معادل «الرحمان» در عربی است، در کتیبه‌های حمیری به عنوان نامی برای خدا بکار رفته است. برای نمونه: «با نیرو، یاری و لطف رحمانان، مسیحش و روح القدس» (Robin, 2006, p.566).

۴. «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ...»

۵. «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ...»

۶. «بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ...»

۷. «... لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ...»

بازرگانی پیروی می‌کرده است» (آذرنوش، ۱۳۷۷، ص ۱۳).<sup>۱</sup> با این روش، تصویرسازی متن قرآن ملموس‌تر شده و با زندگی رایج و عادی مردم قرابت بیشتری می‌یابد (مهرابی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۴۳). به گفته علامه فضل‌الله امروز نیز باید در تعلیم مسائل دین به کسانی که زبانشان زبان تجارت و سود و زیان است، از همین زبان استفاده کرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱، صص ۱۵۷-۱۵۸). این الگوی گفت‌وگو در جوامع با تنوع بالا و اندیشه‌های متفاوت اثرگذاری زیادی خواهد داشت. بنابراین باید گفت قرآن با تکیه به تنوع و تکثر زبانی و نیز بهره‌گیری از زبان همگانی توانسته با مخاطبان گسترده‌تری سخن گوید و این روش را به عنوان الگویی برای ملت‌هایی با تنوع بالا پیشنهاد کرده است.

#### ۴-۳. جهان مشترک و واقع محوری (ساحت عین)

به باور برخی اندیشمندان صرفاً چیزی را می‌توان معنا نامید که پاسخ به پرسشی باشد؛ آنچه پاسخگوی هیچ پرسشی نیست معنایی ندارد (حمیدی پارسا، ۱۳۹۵، ص ۸۴). این نگاه، ضرورت واقع‌نگری و توجه به نیازها و حال مخاطب را نشان می‌دهد. اگر سخن ما ناظر به هیچ پرسش و مسئله‌ای در جهان عینی نباشد، اساساً فاقد معنی خواهد بود. قرآن همواره با توجه به نیازهای مخاطبان در طول دوره نزول خود در پی پاسخ به پرسش‌ها بوده، هیچ‌گاه گسسته از واقع، آموزه‌ای را بیان نکرده است. اساساً دیالکتیکی بودن رابطه متن با واقع، معنایی جز این ندارد که نص قرآن از دادوستد با واقعیت‌های موجود در صدر اسلام پیدا شده است. وجود سه‌گانه مکی / مدنی، ناسخ / منسوخ و اسباب نزول نیز نشان از تعامل قرآن با واقعیت زنده تاریخی دارد. بنابراین قرآن متنی متفاوت با دیگر متون است، چراکه در گفت‌وگویی کامل با واقعیت‌های اجتماعی شکل گرفت (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، صص ۵۸۳-۵۸۶). در این میان وجود اسباب نزول آیات را می‌توان تجلی تام ویژگی واقع‌نگری قرآن و تعامل عینی یا فرامتنی (محمودی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۲۴) آن دانست. به این معنا که ابتدا مخاطبان مسائل و پرسش‌هایی را مطرح می‌کردند و قرآن ناظر به آن مسائل عینی، پاسخ می‌داد و گفت‌وگویی واقعی و منطبق بر نیاز را شکل می‌داد. برخی از این پرسش‌ها در قالب «یستلونک عن...» (اسراء / ۸۵) و با پاسخ «قل...» مطرح شده که نشان‌دهنده توجه

۱. بازار عکاظ میان طائف و مکه؛ بازار مجنه در پایین مکه، بازار حباشه در نزدیکی بارق و بازار ذی‌المجاز نزدیک عرفه از جمله این بازارها هستند (سالم، بی‌تا، ص ۲۹۳).

قرآن به موضوعات واقعی و نه انتزاعی است. اساساً نزول تدریجی قرآن، به همین سبب بوده تا همگام با پرسش‌ها و نیازهای عینی مخاطبان، پاسخ‌ها و آموزه‌ها عرضه شود تا مخاطبان بتوانند آن را در صحنه زندگی روزانه خود پیاده کنند. علامه با استناد به آیه ۱۰۶ سوره اسراء<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد هر نظری که قرار است به آن عمل شود، باید زمانی بیان شود که مخاطب به آن نیاز دارد و می‌تواند به آن عمل کند تا در جان او بنشیند. و از آنجاکه قرآن، احکامی عملی دارد، لازم است احکام آن به شکل تدریجی و براساس پیشامدهای واقعی و نیازهای عینی بیان شود. این‌گونه است که با نزول تدریجی قرآن، «توحید نظری» به «قوانین عملی» تبدیل شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۱۱). و این همان «درصحنه بودن» قرآن و «هنجاری بودن» آن است که برخی به آن اشاره کرده‌اند.<sup>۲</sup>

## ۵. دستاورد گفت‌وگو: همگرایی در سه ساحت ذهن و زبان و عین

قرآن با تکیه بر اشتراکات در سه ساحت ذهن، زبان و عین، به دستاوردهایی در هر سه ساحت دست‌یافته، گسست‌ها را در هر سه ساحت کمرنگ کرده و موجب تقویت انسجام و وحدت میان مسلمانان می‌شود. این دستاورد در خلق هویت مشترک در ساحت ذهن، خلق معنای مشترک در ساحت زبان و ایجاد عمل مشترک در ساحت عین نمود می‌یابد که منجر به صورت‌بندی تمدنی توحیدی و همگرا شده، کثرت‌ها را به ظرفیتی برای رشد و شکوفایی بدل می‌کند. در ادامه این سه دستاورد به تفکیک توضیح داده می‌شود:

### ۵-۱. خلق هویت مشترک

اساساً هر دین و عقیده‌ای چنانکه می‌تواند سبب پیوند عده‌ای شود و به تعلق آن‌ها بینجامد، ممکن است سبب ایجاد فاصله و شکاف میان آنها و کسانی شود که از قبول آن سرباز می‌زنند (صدیق‌اورعی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۵). اساس انذار و رسالت بر همین هویت‌بخشی و غیریت‌سازی است. انذار به معنی هشدار نسبت به فساد موجود در جامعه و تخریب پایه‌های فکری جاهلیت است (غیریت‌سازی) و رسالت به معنای بنانهدان جامعه‌ای نو بر اساس تفکر الهی

۱. «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»

۲. هاجسن بر این باور است که «قرآن نه تنها یک متن مقدس، بلکه راهنمای مؤثری در تجربیات اجتماعی بود و گاه در مسائل جزئی نیز ورود می‌کرد. Hodgson, the venture of Islam, vol 1, p183 (بابائی، ۱۳۹۳، ص ۵۱).

است (هویت‌سازی) (شاگرد و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۵). اولی در دوره مکی و دومی در دوره مدنی بیشتر دیده می‌شود. یعنی در چهار دوره نزول قرآن، قرآن ابتدا مؤمنان را از کافران تفکیک می‌کند (دوره اول نزول) و این تمایز را برجسته می‌کند و بعد می‌کوشد برای مؤمنان هویت‌سازی کند (دوره دوم) و در دوره سوم هم می‌کوشد این هویت را با گفت‌وگوهای اعتقادی درون گفتمانی تقویت کند. در واقع در این دوره، تقویت گفتمان جدید برای تشکیل هویتی یکپارچه در مقابل غیر در دستور کار قرار می‌گیرد. در دوره چهارم نیز گفت‌وگو بین خودی و غیر خودی به پایان خود می‌رسد و گفت‌وگوها بین خودی‌ها برجسته می‌شود (خیامی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۶). به این معنا که پس از هویت‌یابی لازم است گفت‌وگوهای درونی برای تحکیم هویت و تقویت انسجام و وحدت بیشتر شود. این کار به‌نظر گامی برای برهم‌زدن نظم پیشین بوده است تا بتوان به‌جای آن نظمی جدید که نظمی توحیدی و مبتنی بر گوهر مشترک است، بنا کرد. تا زمانی که نظم حاکم فرو نریزد، نمی‌توان نظمی نو را صورت‌بندی کرد.

برای مثال قرآن در مواردی تهیدستان را از جامعه اشراف یا مؤمنان را از کفار جدا می‌کند (کهف / ۳۴-۴۱؛ سبأ / ۳۱-۳۳؛ غافر / ۴۷-۴۸)، بر تفاوت‌ها تأکید کرده، تمایزات اجتماعی را برجسته می‌کند. یکی از سنت‌های جامعه جاهلی، پیوندها و انسجام قبیله‌ای بود که با ظهور ارزش‌های مساوات‌طلبی در اسلام، این انسجام قبیله‌ای از بین رفت و انسجام جدیدی بر اساس ارزش‌های دینی [و به بیان بهتر ارزش‌های فطری] بوجود آمد (بابائی، ۱۳۹۹ الف، صص ۳۴۷-۳۴۸). بنابراین نه تنها قرآن با گسست و شکاف درون جامعه می‌جنگد، بلکه در برابر پیوندهای غلط نیز می‌ایستد و پیوندهایی بر اساس ارزش‌های صحیح را جایگزین آنها می‌کند. نمونه دیگر غیریت‌سازی همراه با هویت‌سازی در سوره کافرون و نیز در آیه ۶۴ آل عمران دیده می‌شود. در پایان آیه اخیر که در واقع پایان گفت‌وگوست می‌فرماید: «...فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُولُوا اَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» و در آن بر این نکته تأکید می‌کند که اجباری در رسیدن به وجه مشترک نیست، اگر به توافق نرسیدیم ما هویت خود را آشکارا اعلام می‌کنیم (هویت‌سازی) و این‌گونه از شما جدا می‌شویم (غیریت‌سازی)<sup>۱</sup>. در گامی بالاتر این غیریت‌سازی می‌تواند در قامت تفکیک هویت‌ها (آل عمران / ۶۴)،

۱. «هذه هي خصيصة التي تميزهم من سائر الملل والنحل و تميز منهج حياتهم من مناهج حياة البشر جميعا»

(سیدقطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۰۷)

مباهله (آل عمران/ ۶۱) که نوعی هم‌سخنی بین اسلام و دیگر ادیان توحیدی است (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ص ۵۵۰) و حتی به شکل جنگ (بقره/ ۱۹۱) آشکار شود. در مورد اخیر به گفته شهید مطهری مانند این است که عضوی از بدن برای حفظ سلامت دیگر اعضا قطع شود (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۶۰) و مصلحتی در سطح کلان را دنبال می‌کند.<sup>۱</sup> اما لازم به ذکر است که حتی غیریت‌سازی به شکل جنگ نیز خود می‌تواند موجب انسجام و وحدت بیشتر و تحکیم هویت درونی میان امت اسلامی شود؛ چنانکه در دوره جنگ‌های صلیبی وجود دشمن مشترک، باعث ائتلاف بیشتر مسلمانان شد (گرونیام، ۱۳۴۲ش، ص ۲۴۰).

## ۵-۲. خلق معنای مشترک

در گفت‌وگو هر یک از طرفین ضرورتاً نمی‌کوشد تا اندیشه‌ها و اطلاعاتی را که پیشاپیش به آنها دست‌یافته، تبدیل به معرفت مشترک کند. تلاش اصلی کسانی که در گفت‌وگو شرکت دارند این است که معنایی را با مشارکت یکدیگر «خلق» کنند (خانیکی، ۱۳۸۳، ص ۹۴). و هدف، تولید اندیشه‌ای مشترک است که در آن هیچ یک از افراد کنار گذاشته نشده‌اند (بوهم، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

متن قرآن مانند نسخه‌ای از پیش تعیین‌شده نبود که پیامبر اکرم (ص) آن را در اختیار دیگران قرار داده باشد، بلکه تا حد زیادی این متن از «دادوستد» با واقعیت‌های موجود در صدر اسلام شکل گرفت (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۷۶). بر این اساس، قرآن با بهره‌گیری از این روش تعاملی، هیچ‌گاه معنای از پیش موجود یا از پیش‌آماده به مخاطب نمی‌دهد، بلکه در رفت‌وبرگشت با مخاطب، معنا را شکل می‌دهد. قرآن ابتدا مخاطبان خود را درگیر موضوع می‌کند و می‌کوشد آنها را در تولید معنا سهیم کند تا معنا چیزی برآمده از مشارکت افراد مختلف باشد تا هر کس خود را جزئی از آن معنا و معنا را جزئی از خود بداند. این مشارکت در ساخت معنا، انسجام و وحدتی را میان خود مخاطبان در وهله اول، میان مخاطبان و معنای تولیدشده و دست‌آخر میان مخاطبان و آورنده پیام ایجاد می‌کند. بنابراین همین معنای مشترک و نه از پیش موجود است که می‌تواند به مثابه «چسب تمدنی»، انسان‌ها را به هم پیوند زند و گسست‌ها را کمرنگ کند. چنانکه بوهم نیز

۱. همان، ص ۲۵۹. شهید مطهری این بحث را تحت عنوان «ولاء منفی» در برابر «ولاء اثباتی» توضیح می‌دهد.

نک: (همان، صص ۲۵۸-۲۶۲)

محصول گفت‌وگو را خلق معنای مشترک می‌داند که مانند چسب یا سیمان عمل کرده، افراد و جوامع را به یکدیگر می‌چسباند (بوهم، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

قرآن برای تولید معنا هم خود از نزدیک با مخاطبان گفت‌وگو می‌کند و هم در قصصی که از انبیای پیشین و قومشان بیان می‌کند، این گفت‌وگوهای مشارکتی را ترسیم می‌کند تا نشان دهد این گفت‌وگو رسمی دیرینه است که میان تمام انبیا با قومشان جریان داشته‌است. در واقع این روش تمام انبیا بوده است که برای تحقق اهداف عالی، از شیوه‌های مناسب گفت‌وگو با مخاطبان و پیروان خود بهره می‌گرفته‌اند (دیالمه و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۹)؛ گرچه این روش در دوره پیامبر خاتم (ص) و در قرآن نمود تام یافته‌است. نزول تدریجی قرآن در بازه ۲۳ ساله به تنهایی این الگو را نشان می‌دهد که قرآن معنایی از پیش آماده برای مخاطبان نیاورده، بلکه در سیری طولانی، همگام و هم‌پای مخاطبان به سمت تولید معنایی حرکت می‌کند که مخاطبان در آن شرکت دارند و آن را جزئی از زندگی خود می‌دانند. پرسش‌های مردم اعم از مشرکان، پیروان دیگر ادیان، اعراب و مؤمنان و پاسخگویی به آن (بقره/ ۲۱۹؛ بقره/ ۱۸۹؛ یس/ ۷۸)، طرح پرسش از مخاطبان متنوع (یونس/ ۳۱-۳۵) و در یک کلام ذات مسئله‌محور بودن قرآن، نزول تدریجی قرآن همگام با نیازهای مخاطبان، نسخ برخی آیات، درنظر گرفتن حالات روحی و جسمی مخاطبان و بازخوردگیری از ایشان (انفال/ ۶۶؛ مجادله/ ۱۳)، ذکر نام برخی مخاطبان به‌طور خاص، درنظر گرفتن نظرات متعدد و همگام و همراه با آن پیش رفتن (انعام/ ۷۶-۸۰) و در پایان اقرار گرفتن از آنها (انبیاء/ ۶۵-۶۶)، بهره‌گیری از رقابت‌های برابر با مخاطبان (قصص/ ۴۹)، شواهدی از مشارکت مخاطبان در تولید معنای مشترک است.

بنابراین قرآن هرگز در خلأ نه سخنی گفت و نه راهی پیشنهاد کرد؛ بلکه راهکارها و پاسخ‌ها در تعامل و گفت‌وگو شکل گرفته‌اند. این کتاب با «نزول تعاملی» تمام مخاطبان خود را به عنوان کنشگرانی فعال در متن می‌بیند و راه را برای مشارکت آنها در متن باز می‌کند. مخاطبان قرآن، انسان‌هایی منفعل نیستند که تنها در انتظار وحی باشند و خود در آن نقشی نداشته باشند، بلکه وحی در تعاملی پیوسته و پویا میان آسمان و زمین شکل می‌گیرد. بنابراین روش قرآن در تعامل و گفت‌وگو با مخاطبان، نه به شکل پیشینی و انتزاعی و پیش‌ساخته، بلکه «پسینی»، «مشارکتی» و «هم‌کنشی» بوده است. مخاطب در این روش، معنا را امری بیگانه تلقی نمی‌کند که در شرایطی

ایزوله و فارغ از حال و نیاز و واقعیت بر او تحمیل شده باشد (نبود واقع‌نگری) و او ناگزیر از اطاعت باشد (اکراه و تحمیل)؛ بلکه خود را عضوی فعال در تولید معنا می‌بیند و معنا را «محصولی مشترک» میان خود و قرآن تلقی می‌کند. چنین محصولی است که افزون بر آنکه به مثابه چسبی عمل می‌کند که پیوند افراد را تقویت می‌کند، پذیرش، تعهد و دست‌آخر، «عمل» به معنای مشترک را به همراه دارد. این‌گونه قرآن نه «محصولی فرهنگی» (ابوزید، ۱۳۸۰، صص ۵۰۶ و ۶۸ و ۶۹) به معنای متأثر از فرهنگ، بلکه «محصولی هم‌کنشی» و برآمده از گفت‌وگو است؛ گفت‌وگویی پیوسته میان خدا و انسان که از تعاملی پایدار، پویا و زنده با مخاطب شکل گرفته است.

### ۳-۵. خلق عمل مشترک

چنانکه در بخش پیش آمد، در روش گفت‌وگویی، انسان‌ها خود را در معنای تولیدشده سهیم دانسته و نسبت به آن احساس تعلق و تعهد می‌کنند. این احساس تعلق و تعهد منجر به تلاش بیشتر از جانب آنها برای «تحقق» معنای مشترک و عمل به آن می‌شود. اساساً گفت‌وگو پیوندی میان نظر و عمل است و گفت‌وگو منهای عمل کردن، صرفاً لفاظی است (ایزدپناه، ۱۳۹۶، ص ۵۸). از این رو با گفت‌وگو است که می‌توان مردم را در سرنوشت خود دخالت داد (بابائی، ۱۴۰۰، ص ۵۴) و اساساً تمدن زمانی شکل می‌گیرد که نه گروهی خاص از مردم، بلکه تمام افراد یا اکثر افراد جامعه در شکل‌گیری آن نقش فعال و کنشگری جدی داشته باشند. در این نگاه تمام کسانی که در تولید معنا سهیم بوده‌اند، در خود دردی مشترک حس می‌کنند که به آنها نوعی وحدت می‌بخشد. این وحدت در ساحت نظر محدود نمانده، آنها را به سمت تعاون و همکاری در عمل سوق می‌دهد و این‌گونه معنای مشترک، به «موتور محرک جامعه» بدل می‌شود. قرآن کریم تمام انسان‌ها و اقوام و ملیت‌ها را به مشارکت در ساخت تمدن عظیم دعوت کرده است تا تمدنی خلق شود که اصلش ثابت و شاخه‌هایش بسیار است و ثمره‌اش همیشگی؛<sup>۱</sup> چنانکه می‌فرماید: «جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات/ ۱۳) و مراد از تعارف در این آیه، تعاون و همکاری است (هادی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۶).

گفتنی است تداوم این همکاری در تحقق معنا، صرفاً عمل به معنا را تقویت و تسریع نمی‌کند

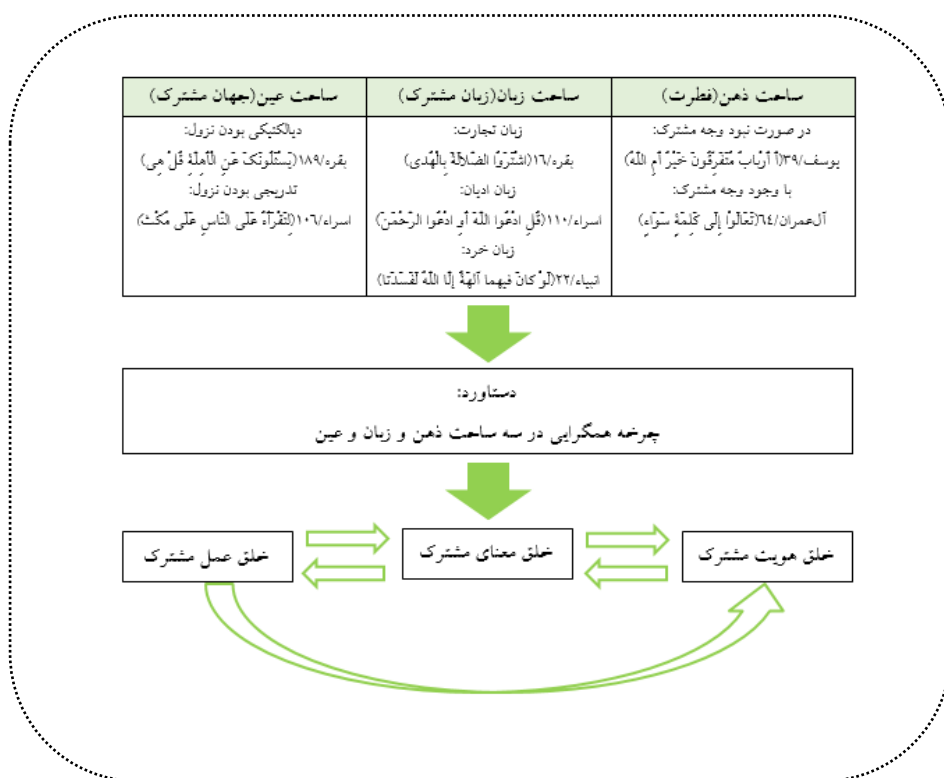
۱. «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفُرُوعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم/ ۲۴)

(ساحت عین)، بلکه در سطح نظر نیز موجب تقویت و بازتولید زبان مشترک (ساحت زبان) و ساخت معانی بیشتر، عمیق‌تر و اصیل‌تر شده، هویت مسلمانان را تقویت و تحکیم می‌کند (ساحت ذهن). چرا که همکاری در ذات خود، هم‌زبانی و همدلی را به همراه می‌آورد. در نتیجه گفت‌وگو به مثابه چرخه‌ای عمل می‌کند که هر گام آن، محملی برای بسط، تقویت و بازتولید گام‌های پیش از خود می‌شود. نمی‌توان برای این چرخه، کران و نقطه پایانی متصور شد، بلکه استمرار این چرخه با تقویت مدام هویت، زبان و عمل مسلمانان، رشد تمدن را به همراه دارد. از همین جهت است که در خوانش قرآن نمی‌توان در انتظار معنایی تمامیت یافته بود که به ثبات رسیده است، بلکه عمل به معنا، چنانکه زبان مشترک را تقویت می‌کند و به پیشبرد گفت‌وگو کمک می‌کند، در هر دوره و هر لحظه معنایی جدید می‌آفریند و معنای جدید نیز هویتی راسخ‌تر و استوارتر و در پی، عملی سنجیده‌تر را رقم می‌زند. این چرخه همواره زنده و پویا و نوشونده است و از جاودانگی قرآن پرده برمی‌دارد.

نمونه این عمل مشترک را می‌توان در داستان ذبح گاو در بنی‌اسرائیل شاهد بود که نمونه آشکار گفت‌وگو و رفت‌وبرگشت برای نزدیک شدن افق‌ها و ایجاد تفاهم است. در ماجرای انتخاب گاو برای ذبح، بنی‌اسرائیل با چند رفت‌وبرگشت و دریافت پاسخ به نتیجه می‌رسند. در تمام این موارد قرآن الگویی از گفت‌وگو با طیف‌های مختلف انسانی را ارائه می‌دهد که نشان از توجه قرآن به مشارکت مخاطبان است. این گفت‌وگو هم پویایی و حیات اجتماعی قرآن را نشان می‌دهد، هم اثرگذاری و تعامل با مخاطب و هم تأکید بر خلق معنایی که مخاطبان متنوع هر یک در آن سهمی دارند و آن را متعلق به خود می‌دانند. نمونه هم‌عصر نزول این گفت‌وگو، مشورت پیامبر اکرم (ص) با مردم است که در آیات «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری/۳۸) و «وَأَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل‌عمران/ ۱۵۹) نمود یافته است. قرآن کریم در این دو آیه به صراحت به مشورت با مردم تأکید و رسول خدا را به آن امر کرده است تا مردم هم در نظر و هم در عمل دینی سهیم باشند. پیامبر اکرم (ص) در آغاز تشکیل حکومت در مدینه در امور اجتماعی به آرای مردم مراجعه می‌کرد و در موارد متعددی نیز طبق آن عمل می‌کرد؛ نخستین مشورت رسمی ایشان با مردم در جنگ بدر بود (نصیری و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۲۱۶). این مشورت‌ها موجب می‌شود مخاطبان نیز خود را در تصمیم‌های کلان جامعه شریک دانسته، در اصلاح آن تصمیم‌ها و تحقق آنها کوشا باشند.



کامل‌ترین نمونه این گفت‌وگو در ساخت جامعه مدینه دیده می‌شود که هویت مشترک و معنای مشترک به فعالیت مشترک و صورت‌بندی جامعه‌ای برآمده از همان معانی انجامید. این‌گونه قرآن، سیره‌ای را در تمدن اسلامی پایه‌ریزی می‌کند که در آن افراد جامعه از «نقش تماشگری» صرف خارج می‌شوند و در صورت‌بندی معانی جامعه و نیز تحقق عملی آن «کنش‌گری متعهدانه» دارند. چنین جامعه‌ای با برخورداری از شاخص پویایی و انسانی به سمت «تمدن شدن» حرکت می‌کند. تمدنی که محصول گفت‌وگو میان انسان‌ها با هم، با خالقشان و با پیامبرشان است و هر یک سهمی در صورت‌بندی آن دارد و آنچه شکل می‌گیرد نه تمدنی کاملاً آسمانی و نه کاملاً زمینی است؛ بلکه محصولی است که از پیوند زمین و آسمان و گفت‌وگوی این دو ساحت شکل گرفته است. این محصول است که با نمایندگی هر دو بعد مادی و معنوی انسان، احساس یکرنگی و وحدت را در انسان‌ها برمی‌انگیزد.



شکل شماره ۱. چرخه همگرایی در سه ساحت ذهن و زبان و عین

## نتیجه گیری

در گفت‌وگو با قرآن و عرضه‌ی مسئله خود به قرآن، این نتیجه حاصل شد که یکی از راه‌های قرآن در حل مسئله‌ی گسست تمدنی، گفت‌وگو است. این گفت‌وگو در قرآن در هر سه ساحت ذهن و زبان و عین جریان می‌یابد. قرآن کریم به مثابه «پدیده‌ای تعاملی و گفت‌وگومحور» در پیوندی عمیق بین سه ساحت وجود زبانی، وجود ذهنی و وجود عینی با مخاطب ارتباط گرفته، با تکیه بر اشتراکات در این سه ساحت، توانسته اصلاحاتی را در آنها ایجاد کند. رشد و اصلاح در هر یک از این ساحات، موجب تقویت دو ساحت دیگر می‌شود و مانند چرخه‌ای عمل می‌کند که نمی‌توان برای آن نقطه آغاز و پایانی در نظر گرفت.

دو خروجی این چرخه، «خلق هویت یکپارچه» و «خلق معانی هم‌کنشی و اصیل» است که نه برآمده از دنیای غرب، بلکه برآمده از خود ما و حاصل گفت‌وگوی ما با خودمان است؛<sup>۱</sup> چرا که بخش اعظمی از گسست تمدنی ما مسلمانان ناشی از چندپارگی نظری و گسست فکری- هویتی ماست. مسلمانان با آبخورهای فکری متکثر که نه همراستا با هم، که گاه ناقض هم بوده‌اند، این گسست را در سطح نظر ایجاد کرده، در پی عملی ناموزون و تمدنی گسسته را رقم زده‌اند. همین معانی مشترک و اصیل است که به مثابه «چسب تمدنی»، هویت انسان‌ها را وحدت بخشیده و در پی، با تحریک احساس مسئولیت و تعهد نسبت به معانی شکل گرفته به «موتور محرک جامعه» تبدیل شده، عمل به معانی را تسریع می‌کند که خروجی سوم چرخه گفت‌وگو را شکل می‌دهد. این‌گونه مخاطبان قرآن که در سطح نظر و عمل به وحدت رسیده‌اند، از جایگاه «تماشاگر» به «کنش‌گر» ارتقا یافته، متعهدانه به سمت هدف واحد گام برمی‌دارند.

این فرآیند می‌تواند به «الگو» بی برای صورت‌بندی تمدن اسلامی در دنیای امروز بدل شود؛ تمدنی که با پاسداشت گفت‌وگو در ساحت ذهن و زبان و عین، از تنوع‌ها ظرفیت و سرمایه (دهشیری، ۱۳۹۶، ص ۳۸) می‌سازد، گسست‌ها را به سمت همگرایی سوق می‌دهد و انسان‌ها را همدل، هم‌زبان و سوق به هدف واحد می‌کند. این‌گونه می‌توان با گفت‌وگو میان اعضای تمدن از «پیکر واحد تمدن» سخن گفت؛ پیکری که از درد و رنج هر یک از اعضا به درد می‌آید و از رشد آن قوت می‌گیرد.

۱. در این نگاه غرب، از «مصدر علم» به «موضوع علم» تبدیل می‌شود (حنفی، ۲۰۰۰، ص ۵).

## تشکر و قدردانی

ابراز نشده است.

## تضاد منافع

نویسندگان تضاد منافی اعلام نکرده‌اند.

## منابع

- آذرنوش، آ. (۱۳۷۷). *تاریخ زبان و فرهنگ عربی*. تهران: انتشارات سمت.
- آقاجانی، ن. (۱۳۸۹). میراث اسلامی در چنگال عصرت: نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی. *معرفت کلامی*، دوره ۱، شماره ۳، صص ۶۳-۹۰.  
<https://ensani.ir/fa/article/306511>
- ابن فارس، ا. (۱۴۰۴). *معجم المقاییس اللغة* (تحقیق هارون عبدالسلام محمد). قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوزید، ن. (۱۳۸۰). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن* (ترجمه مرتضی کریمی نیا). تهران، نشر طرح نو.
- ایزدپناه، ا. (۱۳۹۶). *گفت‌وگومندی و چندصدایی در تعلیم و تربیت رسمی ایران*. رساله دکتری، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه شیراز.  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/e8a7b8bc37e8b143e5075b830c3c1bfc>
- بابائی، ح. (۱۳۹۱). «اخوت انسانی» و پیامدهای اخلاقی آن در عرصه جهانی (بر اساس اندیشه آیت الله جوادی آملی). *حکمت/اسراء*، دوره ۵، شماره ۱، صص ۷-۲۵.  
<https://ensani.ir/fa/article/336107>
- ----- (۱۳۹۳). *پیوستگی در تمدن اسلامی (بررسی نظریه مارشال هاجسن)*. *نقد و نظر*، سال ۱۹، شماره ۲، صص ۳۵-۵۹.  
<https://ensani.ir/fa/article/412059>
- ----- (۱۳۹۵). *تنوع زبانی، زبان تمدنی. علوم انسانی*، شماره ۱۷، صص ۱۴-۱۵.  
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1744097>

- (۱۳۹۹ الف). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- (۱۴۰۰). گفت‌وگو (مبانی و مهارت‌ها) (ویراستاری محمدرضا قاضی زاهدی). قم: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- (۱۳۹۹ ب). یگانگی الهی و چندگانگی انسانی از منظر الهیات سیاسی و تمدنی. علوم سیاسی، دوره ۲۳، (شماره ۹۰، صص ۵۷-۷۸). <https://doi.org/10.22081/psq.2020.69294>.
- د. (۱۳۸۱). درباره دیالوگ (تدوین لی نیکول و ترجمه محمدعلی حسین نژاد). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- بهجت پور، ع.، و بهجت پور، ز. (۱۳۹۷). پیشرفت جامعه اسلامی در قرآن عرصه‌ها و راهکارها. دوفصلنامه مطالعات تفسیری و معناشناختی قرآنی، دوره ۱، شماره ۲، صص ۲۵-۵۲. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1376516>
- پاکتچی، ا. (۱۴۰۰). روش‌شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.
- جفری، آ. (۱۳۸۶). واژه‌های دخیل در قرآن (ترجمه فریدون بدره‌ای) تهران: انتشارات توس.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۹۰). محورهای وحدت. میقات حج، دوره ۱۹، شماره ۷۶، صص ۶-۳۳. [https://miqat.hajj.ir/article\\_38046.html](https://miqat.hajj.ir/article_38046.html)
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۸). چیستی تمدن (ترجمه سیدمحمدحسین صالحی). قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حمیدی پارسا، م. (۱۳۹۵). مکالمه متن با مخاطب در قرآن کریم بر بنیاد نظریه‌ی مکالمه‌گرایی باختین (بررسی موردی قصه خلقت آدم در قرآن مجید). الهیات هنر، شماره ۵، صص ۸۳-۱۰۶. [https://elahiyaehonar.isoa.ir/article\\_29592.html](https://elahiyaehonar.isoa.ir/article_29592.html)
- حنفی، ح. (۱۹۹۲). التراث والتجديد. بیروت: مجد (المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع).
- (۲۰۰۰). ماذا یعنی علم الاستغراب. [بی‌جا]، [بی‌نا].

- حیدری پور، ع. (۱۳۹۹). همزادی دین و تمدن؛ بن‌مایه انگاره‌های تمدنی سید حسین نصر (به کوشش حبیب‌اله بابائی). *جستارهای نظری در اسلام تمدنی* (صص ۶۰۶-۶۴۲)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خانیک، ه. (۱۳۸۳). گفت‌وگو: از مفهوم زبانی تا معنای جهانی. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۵، شماره ۱، صص ۹۰-۱۱۳. [http://www.jsi-isa.ir/article\\_27726.html](http://www.jsi-isa.ir/article_27726.html)
- خرمشاهی، ب. (۱۳۷۶). *قرآن پژوهی*، تهران: ناهید.
- خندان، ع. (۱۳۷۹). *منطق کاربردی*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- خیامی، ع. (۱۳۹۴). *ترسیم صورت‌بندی گفتمانی گفت‌وگوهای قرآنی*. رساله دکتری، دانشکده علوم اجتماعی و رفتاری، دانشگاه باقرالعلوم. <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/04e00aef99c75f8daf608fa3cf352bd4>
- دهخدا، ع. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی دانشگاه تهران.
- دیالمه، ن.، و صالحی متعهد، ز. (۱۳۹۳). مؤلفه‌های گفت‌وگوی صحیح، مبتنی بر گفت‌وگوهای قرآنی، *تربیت اسلامی*، دوره ۹، شماره ۱۹، صص ۴۷-۶۶. <https://ensani.ir/fa/article/339232>
- دهشیری، م. (۱۳۹۶). *انقلاب اسلامی و جهانی‌شدن؛ از نظریه تا عمل*. *اندیشه سیاسی در اسلام*، دوره ۳، شماره ۱۴، صص ۲۷-۵۷. [https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article\\_65296.html](https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_65296.html)
- راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- ری شهری، م.، و برنجکار، ر. (۱۳۷۹). *گفت‌وگوی تمدن‌ها در قرآن و حدیث* (ترجمه محمدعلی سلطانی). قم: دارالحدیث.
- سالم، ع. (بی‌تا). *دراسات فی تاریخ العرب: تاریخ العرب قبل الاسلام*. اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه.

- سرخیل، ب. (۱۳۹۸). هویت دینی و آینده همگرایی در جهان اسلام؛ موانع و راهکارها. دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۲، صص ۹۳-۱۱۶.
- <https://doi.org/10.30479/jfs.2019.11062.1084>
- سلیمی، ب. (۱۳۹۴). ساختارگفت‌وگوهای داستانی قصص قرآن کریم. رساله دکتری، دانشگاه قرآن و حدیث. <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/391a6490ff08fe8fa71d799c9d89b39c>
- سید قطب شاذلی، ا. (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.
- ----- (۱۴۱۵). التصوير الفنی فی القرآن. بیروت، دارالشروق.
- شاکر، م.، و اکبری، ع. (۱۳۹۲). دیالوگ در قرآن: گونه‌ها و درون مایه‌ها، دوفصلنامه کتاب‌قیم، دوره ۳، شماره ۱، صص ۲۷-۴۹. [https://kq.meybod.ac.ir/article\\_321.html](https://kq.meybod.ac.ir/article_321.html)
- شایگان، د. (۱۳۸۰). افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار. مترجم: فاطمه ویلانی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شریف الرضی، م. (۱۴۱۴). نهج البلاغه (تحقیق صبحی صالح). قم: هجرت.
- صدیق اورعی، غ.، فرزانه، ا. (۱۳۹۸). دین و واگرایی اجتماعی، اسلام و علوم اجتماعی. دوره ۱۱، شماره ۲۱، صص ۵-۲۸. <https://doi.org/10.30471/soci.2019.1611>
- طباطبایی، م. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خ. (۱۴۰۹). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فضل‌الله، م. (۱۴۱۹). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک.
- ----- (۱۳۸۰). گفت‌وگو و تفاهم در قرآن کریم (ترجمه حسین میردامادی و ابوالحسن هاشمی)، تهران: هرمس.
- فولادوند، م. (۱۴۱۸). ترجمه قرآن. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- قائمی‌نیا، ع. (۱۳۸۹). بیولوژی نص‌نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- قرشی بنایی، ع. (۱۴۱۲). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گرونیام، گک. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی (ترجمه عباس آریان پور). تبریز: کتابفروشی معرفت.
- مبلغی، ا. (۱۴۰۰). «گفت‌وگوی اندیشه و اندیشه گفت‌وگو در قرآن». <https://rasekhoon.net/RMagazine/show/1570662>
- محمودی، ز. (۱۴۰۲). روش خوانش تمدنی قرآن کریم. رساله دکتری [منتشر نشده]، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم.
- محمودی، ز.، رحمان ستایش، م.، و بابائی، ح. (۱۴۰۱). نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن. مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، دوره ۶، شماره ۲، صص ۱۰۹-۱۳۶. <https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930>
- مرادی، ف. (۱۳۹۴). تعارف و تعامل معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی. نقد و نظر، دوره ۲۰، (شماره ۸۰، صص ۷۷-۱۰۰). [https://jpt.isca.ac.ir/article\\_20612.html](https://jpt.isca.ac.ir/article_20612.html)
- مطهری، م. (۱۳۸۰). مجموعه آثار شهید مطهری. ج ۳، تهران: صدرا.
- ----- (۱۳۷۸). یادداشت‌های استاد مطهری. ج ۲، تهران: صدرا.
- مهربانی، م.، و امرایی، ا. (۱۳۹۹). نقش استعاره در فرهنگ کاوی زبان؛ مطالعه موردی استعاره «دنیا به مثابه بازار» در قرآن کریم از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی- فرهنگی. پژوهش‌های ادبی- قرآنی، دوره ۸، شماره ۲۹، صص ۱۲۵-۱۵۲. [https://paq.araku.ac.ir/article\\_45855.html](https://paq.araku.ac.ir/article_45855.html)
- میر، م. (۱۳۹۰). اسلوب گفت‌وگو در قرآن کریم (ترجمه عی شریفی و سید رضا موسوی). مجله گلستان قرآن، شماره ۱۲۲، پرتال جامع علوم و معارف قرآن. <https://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/12369>
- میرزایی، م. (۱۴۰۳). مرجعیت قرآن و موضوع تمدن. درآمدی بر تفسیر تمدنی قرآن، دفتر اول (به اهتمام نجمه نجم) (صص ۳۳۱-۳۶۸). گفتارهایی از اندیشه‌ورزان قرآنی- تمدنی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- میرعرب، ف. (۱۳۹۶). وفاق و اتحاد در اندیشه مفسران اجتماعی: علامه طباطبایی، سید قطب، علامه فضل الله، ابن عاشور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصر، ح. (۱۳۸۳). *اسلام و تنگناهای انسان متجدد* (ترجمه انشاءالله رحمتی). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ----- (۱۳۸۵). *قلب اسلام* (ترجمه محمدصادق خرازی). تهران: نشر نی.
- نصیری، م، رضائی، ر، و زارعکار، ح. (۱۳۹۹). رهیافت تمدنی به قرآن و سیره رسول خدا (ص)؛ مطالعه موردی: راهبرد مشورت؛ مبانی و پیامدها. فصلنامه علمی مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، دوره ۸، شماره ۱، صص ۲۲۵-۲۴۰.  
<https://doi.org/20.1001.1.23225645.1399.8.1.9.9>
- نوروژی فیروز، ر، و خاتمی نیا، ف. (۱۳۹۹). زبان و حوزه اعتبار تمدنی جهان اسلام. پژوهش‌های سیاست اسلامی، دوره ۸، شماره ۱۷، صص ۱۹۹-۲۲۴.  
<https://doi.org/20.1001.1.23455705.1399.8.17.8.0>
- نوروژی فیروز، ر. (۱۳۹۹ الف). *الهیات اجتماعی و تمدن اسلامی (بررسی آرای محمد فتح الله گولن درباره تمدن اسلامی)*. جستارهای نظری در اسلام تمدنی (صص ۶۴۳-۶۷۶)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ----- (۱۳۹۹ ب). *در جستجوی مدرنیته اسلامی (بررسی و نقد اندیشه‌های تمدنی بدیع الزمان سعید نورسی)*. جستارهای نظری در اسلام تمدنی (صص ۵۳۸-۵۷۰)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هادی، ج. (۱۳۷۰). *القرآن و الحضاره. رساله القران*، شماره ۵، صص ۱۳۷-۱۵۴.  
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/3774>
- هدایت، ش. (۲۵۳۶). واژه‌های ایرانی در نوشته‌های باستانی (عبری- آرامی- کلدانی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یعقوبی، ع. (۱۳۹۸). چالش واگرایی‌های هویتی جهان اسلام و راه‌حل‌های همگرایی در تمدن نوین اسلامی. دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۱، صص ۱۷۱-۲۱۰.  
<https://doi.org/10.22070/nic.2019.906>



- Merriam-Webster Dictionary. (n.d.). Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary>.
- Mir, M. (1992). Dialogue in the Qur'an. *Religion & Literature*, 24(1), 1-22. <http://www.jstor.org/stable/40059496>
- Robin, Ch. (2006). " Yemen" In Jane Dammen McAuliffe (E.). *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden: Brill, vol5.
- <https://www.dictionary.cambridge> .
- <https://www.dictionary.com/>

## References

- Aazarnoosh, A. (1998). *History of Arabic language and culture*. Tehran, Samt Publication. [In Persian].
- Aaghajani, N. (2010). Islamic heritage in the grip of the age: Criticism of Hasan Hanafi's approach in rebuilding Islamic heritage. *verbal knowledge*, vol.1, (issue 3), pp. 63-90. <https://ensani.ir/fa/article/306511> [In Persian].
- Ibn Fares, Ahmad (1983). *Al-Maqais al-Lagheh dictionary*, Haroon Abossalaam Mohammad (researcher), Qom, Islamic school of information. [In Persian].
- Aboozyd, Nasr. (2001). *The meaning of the text: a research in Quranic sciences*, Morteza Kariminia (translator), Tehran, Publication of a new plan. [In Persian].
- Izadpanaah, A. (2017). *Dialogue and polyphony in Iran's official education*, Ph.D. Thesis. Faculty of Education and Psychology. Shiraz university. <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/e8a7b8bc37e8b143e5075b830c3c1bfc> [In Persian].
- Babaei, H. (2012). "Human brotherhood" and its moral consequences in the world arena (based on the thought of Ayatollah Javadi Amoli), *Hikmat Esra*, vol. 5, (issue 1), pp. 7-25. <https://ensani.ir/fa/article/336107> [In Persian].
- ----- (2014). Continuity in Islamic civilization (review of Marshall Hodgson's theory), *criticism and opinion*, 19, (issue 2), pp. 35-59. <https://ensani.ir/fa/article/412059> [In Persian].
- ----- (2016). Linguistic diversity, civilized language, *Sadra Humanities*, (issue 17), pp. 14-15. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1744097> [In Persian].

- ----- (2020). *Diversity and civilization in Islamic thought*, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- ----- (2021). *Dialogue (Basics and Skills)*, Mohammad Reza Ghazi Zahedi (Editor), Qom, Culture, Art and Communication Research Institute. [In Persian].
- ----- (2019b). Divine unity and human plurality from the perspective of political and civilizational theology, *Political Sciences*, 23, (90): pp. 57-78. <https://doi.org/10.22081/psq.2020.69294> [In Persian].
- Boehm, D. (2002). *about dialogue*, Lee Nicol (collection and editing), Mohammad Ali Hosseinejad (translator), Tehran, Cultural Research Office. [In Persian].
- Bahjatpour, A. and Behjatpour, Z. (2017). The Progress of Islamic Society in the Qur'an, Areas and Solutions, *Two Quarterly Journal of Qur'anic Exegetical and Semantic Studies*, Vol. 1, (issue 2): pp. 25-52. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1376516> [In Persian].
- Paktachi, A. (2021). *Methodology of the link between the conceptual system of the Holy Quran and modern sciences*, Tehran, Imam Sadiq peace be upon her University. [In Persian].
- Jeffrey, A. (2006). *Words involved in the Qur'an*. Fereydon Badrei (translator). Tehran, Toos Publications. [In Persian].
- Javadi Amoli, A. (2013). The Axis of Unity, *Miqat Hajj*, Vol. 19, (issue 76): pp. 6-33. [https://miqat.hajj.ir/article\\_38046.html](https://miqat.hajj.ir/article_38046.html) [In Persian].
- A group of authors (2018). *What is Civilization*, Mohammad Hossein Salehi (translator), Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- Hamidi Parsa, M. (2015). Conversation between the text and the audience in the Holy Quran based on Bakhtin's theory of conversationalism (a case study of the story of the creation of Adam in the Holy Quran), *Theology of Art*, (issue 5): pp. 83-106. [https://elahiyatehonor.isoa.ir/article\\_29592.html](https://elahiyatehonor.isoa.ir/article_29592.html) [In Persian].
- Hanafi, H. (1992). *Al-Trath and Al-Renaissance*, Beirut, Majd (al-Musadat al-Jamaeiyah for Studies and Studies and Al-Nashar and Al-Tawzi'ah). [In Persian].
- ----- (2000). *what is the science of Western studies*, [without a place], [without a publisher]. [In Persian].

- Heydaripour, A. (2019). the coexistence of religion and civilization; themes of Seyyed Hossein Nasr's Civilization Concepts, by Habibullah Babaei. *Theoretical Essays in Civilized Islam* (pp. 606-642), Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- Khaniki, H. (2004). Dialogue: From Linguistic Concept to Global Meaning, *Iranian Journal of Sociology*, Vol. 5, (issue 1): pp. 113-90. [http://www.jsi-isa.ir/article\\_27726.html](http://www.jsi-isa.ir/article_27726.html) [In Persian].
- Khorramshahi, B. (1997). *Quran Research*, Tehran, Nahid. [In Persian].
- Khandan, S. A. (2000). *applied logic*, Tehran, organization for the study and editing of university humanities books (Samt). [In Persian].
- Khayami, A (2014). *Describing the discourse structure of Quranic dialogues*, Ph.D thesis, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Bagheral Uloom University.  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/04e00aef99c75f8daf608fa3cf352bd4>  
[In Persian].
- Dekhoda, A . (1998). *Dictionary*, Tehran, Dekhoda Dictionary Institute and International Persian Language Education Center of Tehran University. [In Persian].
- Dayalmeh, N. and Salehi, Z. (2013). components of correct conversation, based on Quranic conversations, *Islamic Education*, Vol. 9, (issue 19): pp. 47-66. <https://ensani.ir/fa/article/339232> [In Persian].
- Deshiri, M. (2016). Islamic Revolution and Globalization; From theory to practice, *political thought in Islam*, vol. 3, (issue 14): pp. 27-57. [https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article\\_65296.html](https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_65296.html) [In Persian].
- Ragheb Esfahani, H. bin M. (1991). *Vocabulary of Quranic Words*, Beirut, Dar al-Qalam. [In Persian].
- Reyshahri, M., Brijnkar, R. (2000). *The Dialogue of Civilizations in the Qur'an and Hadith*, Mohammad Ali Soltani (translator), Qom, Dar al-Hadith. [In Persian].
- Salem, A. (no date), *Studies in the History of the Arabs: The History of the Arabs Before Islam*, Alexandria, Shabab Al-Jamaeh Institute. [In Persian].
- Sarkhil, B. (2018). religious identity and the future of convergence in the Islamic world; Obstacles and solutions, *two quarterly journal of fundamental studies of modern Islamic civilization*, vol. 2, (issue 2): pp. 116-93. <https://doi.org/10.30479/jfs.2019.11062.1084> [In Persian].

- Salimi, B. (2014). *The Structure of Narrative Dialogues in the Stories of the Holy Quran*, Ph.D. Thesis, Quran and Hadith University.  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/391a6490ff08fe8fa71d799c9d89b39c> [In Persian].
- Seyyed Qutb. Sh .I. (2004). *in the shadows of the Qur'an*, Beirut, Dar al-Shoroq. [In Persian].
- ----- (1994). *Artistic image in the Quran*, Beirut, Dar al-Shoroq. [In Persian].
- Shakir, M. and Akbari, A. (2012). Dialogue in the Qur'an: Types and Contents, *two quarterly books of Kitab Qayyim*, Vol. 3, (issue 8): pp. 27-49.  
[https://kq.meybod.ac.ir/article\\_321.html](https://kq.meybod.ac.ir/article_321.html) [In Persian].
- Shaygan, D. (2001). *The New Enchantment: Identity of Four Pieces and Mobile Thinking*, Fateme Valiani (Translator), Tehran, Farzan Rooz Publishing and Research. [In Persian].
- Sharif al-Radhi, M. bin Hossein (1993). *Nahj al-Balagheh*, Sobhi Saleh (researcher), Qom, Hijrat. [In Persian].
- Sediq Urei, Gh., Farzaneh, A. (2018). Religion and Social Divergence, *Islam and Social Sciences*, Vol. 11, (issue 21): pp. 5-28.  
<https://doi.org/10.30471/soci.2019.1611> [In Persian].
- Tabatabaei, M. (2013). *Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an*, Beirut, Al-Alami Publishing House. [In Persian].
- Farahidi, Kh. bin A. (1988). *Kitab al-Ain*, Qom, Hijrat Publishing. [In Persian].
- Fazlullah, S. M. H. (1998). *From the revelation of the Qur'an*, Beirut, Darul Mulak. [In Persian].
- ----- (2001). *dialogue and understanding in the Holy Quran*, Hossein Mir Damadi and Abolhasan Hashemi (translator), Tehran, Hormes. [In Persian].
- Foladvand, M. (1997). *translation of the Quran*, Tehran, Department of Islamic History and Education Studies. [In Persian].
- Ghaemini, A. (2010). *Text Biology Semiotics and Qur'an Interpretation*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [In Persian].
- Qurashibanabi, A. (1412). *Quran Dictionary*, Tehran, Darul Kitab al-Islamiya.
- Grunbaum, G. (1963). *Unity and Diversity in Islamic Civilization*, Abbas Arianpour (translator), Tabriz, Marafet bookstore. [In Persian].
- Moballeghi, A. (2021). *"Dialogue of thought and thought of dialogue in the Qur'an"*, <https://rasekhoon.net/RMagazine/show/1570662>. [In Persian].

- Mahmoudi, Z. (2023). *the method of cultural reading of the Holy Quran*, P.H.D thesis, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom. [In Persian].
- Mahmoudi, Z., Rahmansataish, M. and Babaei, H. (2022). The role of systemic approach in the civilizational reading of the Qur'an and the formation of civilization, *Qur'anic Studies and Islamic Culture*, Vol. 6, (issue 2): pp. 109-136. <https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930> [In Persian].
- Moradi, F. (2014). the famous comparison and interaction of two fundamental principles in the civilization process, *Naqd Va Nazar*, Vol. 20, (issue 80): pp. 77-100. [https://jpt.isca.ac.ir/article\\_20612.html](https://jpt.isca.ac.ir/article_20612.html) [In Persian].
- Motahari, M. (2001). *collection of works of Marteza Motahari*, Vol. 3, Tehran, Sadra. [In Persian].
- ----- (1999). *Professor Motahari's Notes*, Vol. 2, Tehran, Sadra. [In Persian].
- Mehrabi, M., Emraei, A. (2019). the role of metaphor in the culture of language exploration; A case study of the metaphor of "the world as a market" in the Holy Quran from the perspective of cognitive-cultural linguistics, *Literary-Quranic Researches*, Vol. 8, (issue 29): pp. 125-152. [https://paq.araku.ac.ir/article\\_45855.html](https://paq.araku.ac.ir/article_45855.html) [In Persian].
- Mir, M.(2011). *dialogue style in the Holy Qur'an*, Ali Sharifi, Seyyed Reza Mousavi (translator), Golestan Qur'an Magazine, (issue 122), comprehensive portal of Quranic sciences and education. <https://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/12369> [In Persian].
- Mirzaei, M.(2024). *the authority of the Qur'an and the subject of civilization*, by Najma Najm (pp. 331-368), an introduction to the civilizational interpretation of the Qur'an (first chapter), speeches of Quranic-civilizational thinkers, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- Mir Arab, F. (2016). Unity and unity in the thought of social commentators: Allameh Tabatabai, Seyyed Qutb, Allameh Fadlallah, Ibn Ashour, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- Nasr, H. (2004). *Islam and the difficulties of modern man, God willing*, Rahmati (translator), Tehran, Sohrvardi Research and Publishing Office. [In Persian].
- ----- (2006). *The Heart of Islam*, Mohammad Sadeq Kharazi (translator), Tehran, Ney Publishing. [In Persian].

- Nasiri, M., Rezaei, R. and Zarekar, H. (2019). Civilized Approach to the Qur'an and the Life of the Messenger of God (PBUH); Case study: consultation strategy; Basics and Implications, *Scientific Quarterly Journal of Iranian Islamic Development Model Studies*, Vol. 8, (issue 1): pp. 225-240. <https://doi.org/20.1001.1.23225645.1399.8.1.9.9> [In Persian].
- Nowrozi Firouz, R. and Khataminia, F. (2019). Language and the field of civilizational validity of the Islamic world, *Islamic Policy Research*, Vol. 8, (issue 17): pp. 224-199. <https://doi.org/20.1001.1.23455705.1399.8.17.8.0> [In Persian].
- Nowrozi Firouz, R. (2018a). Social Theology and Islamic Civilization (an examination of Muhammad Fethullah Gulen's views on Islamic Civilization), *Theoretical Essays in Islamic Civilization* (pp. 676-643), Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- ----- (2020b). in search of Islamic modernity (examination and criticism of modern civilizational ideas of Saeed Nursi), *theoretical essays in civilizational Islam* (pp. 538-570), Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian].
- Hadi, J.. Al-Qur'an and Al-Khatara (1991). *Risalah Al-Qur'an*, (issue. 5): pp. 137-154. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/3774> [In Persian].
- Hedayat, Sh. (2536). *Iranian words in sancient writings (Hebrew-Aramaic-Chaldean)*, Tehran, Tehran University Press. [In Persian].
- Yaqoubi, A. (2018). The Challenge of Identity Divergences in the Islamic World and Convergence Solutions in Modern Islamic Civilization, *Bi-Quarterly Journal of Fundamental Studies of Modern Islamic Civilization*, Vol. 2, (issue 1): pp. 171-210. <https://doi.org/10.22070/nic.2019.906> [In Persian].
- Merriam-Webster Dictionary. (n.d.). Retrieved from <https://www.merriam-webster.com/dictionary>.
- Mir, M. (1992). *Dialogue in the Quran*, religion and literature 24. <http://www.jstor.org/stable/40059496>
- Robin, Christian J. (2006). "Yemen" In Jane Dammen McAuliffe (E.). *Encyclopaedia of the Qurān*, Leiden: Brill, vol5.
- <https://www.dictionary.cambridge> .
- <https://www.dictionary.com>