

# The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion

Isa Alizadeh Manaman<sup>1</sup>, Hajar Ashouri Nalkeyashiri<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran  
(Corresponding Author) Email: [isaalizadeh@cfu.ac.ir](mailto:isaalizadeh@cfu.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Farhangian University, Tehran, Iran  
Email: [h.ashouri@cfu.ac.ir](mailto:h.ashouri@cfu.ac.ir)

Research Article



## Abstract

Cultural transformation is one of the most significant functions of religion in human societies, and the Qur'ān, as a revealed text, played a foundational role in reshaping the doctrinal, moral, and social structures of pre-Islamic Arab society. Focusing on the institutionalization of monotheism, this study examines the Qur'ān's mechanisms of cultural transformation through the analytical lens of the sociology of religion, particularly the framework of Émile Durkheim. The research employs a descriptive–analytical method applied to selected Qur'ānic verses (with emphasis on those related to monotheism) alongside authoritative exegetical sources. The findings indicate that the Qur'ān employs four principal mechanisms to institutionalize monotheism: activating the innate divine disposition (fiṭrah) as the basis of supra-individual consciousness; the gradual instruction of monotheistic belief in accordance with the audience's social capacity; the institutionalization of collective rituals as instruments of social cohesion; and the creation of new collective representations that redefine the society's semantic order. Comparative analysis demonstrates that these mechanisms, in terms of their social function, overlap with concepts such as collective consciousness, social reality, and religious rituals in Durkheim's theory, although their origin in the Qur'ān is divine and revealed. The study concludes that employing theories from the sociology of religion—without reducing theological content—can provide a deeper understanding of the Qur'ān's cultural transformation processes and offer an interdisciplinary model for Qur'ānic and social studies.

**Keywords:** Qur'ān; Monotheism; Cultural transformation; Fiṭrah; Religious rituals; Émile Durkheim; Sociology of religion

Received: 2025-11-26 | Received in revised form: 2026-02-27 | Accepted: 2026-04-19 | Published online: 2025-12-22

◆ **How to cite:** Alizadeh Manaman, Isa, Ashouri Nalkeyashiri, Hajar(1404SH): The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion, *Quran and social sciences*, 4(20), p130-159, 10.22034/arq.2025.242441

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education  
[arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)



## نهادینه‌سازی توحید در قرآن و کارکردهای اجتماعی آن؛ تحلیلی بر پایه مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم

عیسی عزیززاده منامن<sup>۱</sup>، هاجر عاشوری نالکیشیری<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول) [isaalazadeh@cfu.ac.ir](mailto:isaalazadeh@cfu.ac.ir)  
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران، [h.ashouri@cfu.ac.ir](mailto:h.ashouri@cfu.ac.ir)

بزه‌شناسی



### چکیده

تحول فرهنگی یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین در جوامع انسانی است و قرآن کریم به‌عنوان متنی و حیانی، نقش بنیادینی در دگرگونی ساختارهای اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی جامعه عرب جاهلی ایفا کرده است. این پژوهش با تمرکز بر نهادینه‌سازی توحید، به واکاوی شیوه‌های تحول‌آفرینی فرهنگی قرآن با بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه چارچوب تحلیلی امیل دروکیم، می‌پردازد. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی آیات منتخب قرآنی (با تأکید بر آیات مرتبط با توحید) و متون تفسیری معتبر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن از چهار سازوکار اصلی برای نهادینه‌سازی توحید بهره برده است: فعال‌سازی فطرت الهی به‌عنوان بنیان آگاهی فرافردی، آموزش تدریجی باور توحیدی متناسب با ظرفیت اجتماعی مخاطبان، نهادینه‌سازی مناسک جمعی به‌مثابه ابزار انسجام اجتماعی، و ایجاد بازنمایی‌های جمعی جدید که نظام معنایی جامعه را بازتعریف می‌کند. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که این سازوکارها از حیث کارکرد اجتماعی با مفاهیمی چون وجدان جمعی، واقعیت اجتماعی و آیین‌های دینی در نظریه دروکیم هم‌پوشانی دارند، هرچند منشأ آن‌ها در قرآن الهی و وحیانی است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که بهره‌گیری از نظریه‌های جامعه‌شناسی دین، بدون تقلیل الهیاتی، می‌تواند فهم عمیق‌تری از فرآیند تحول فرهنگی قرآن ارائه دهد و الگویی میان‌رشته‌ای برای مطالعات قرآنی و اجتماعی فراهم آورد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، توحید، تحول فرهنگی، فطرت، مناسک دینی، امیل دروکیم، جامعه‌شناسی دین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ **استناد به این مقاله:** عزیززاده منامن، عیسی؛ عاشوری نالکیشیری، هاجر (۱۴۰۴): (نهادینه‌سازی توحید در قرآن و کارکردهای اجتماعی آن؛ تحلیلی بر پایه مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم)، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۲۰)، ۱۵۹-۱۳۰. [10.22034/arq.2025.242441](https://doi.org/10.22034/arq.2025.242441)

## ۱. بیان مسئله

در مطالعات جامعه‌شناسی دین، دین صرفاً مجموعه‌ای از باورهای فردی تلقی نمی‌شود بلکه به‌عنوان عاملی مؤثر در سامان‌دهی نظم اجتماعی، تولید معنا و تثبیت هنجارهای جمعی مورد توجه قرار می‌گیرد. قرآن کریم نیز در بستر جامعه عرب پیش از اسلام، تنها متنی عبادی یا اخلاقی نبود بلکه در مقام عاملی فعال در بازتعریف ارزش‌ها، نمادها و الگوهای کنش اجتماعی ظاهر شد. این متن دینی، با ایجاد نظامی نوین از معنا و هنجار، زمینه دگرذیسی ساختارهای فرهنگی و اجتماعی جامعه عرب را فراهم ساخت. تحلیل این نقش، مستلزم رویکردی تحلیلی و جامعه‌شناختی به متن قرآن است.

در جامعه‌شناسی کلاسیک دین، امیل دروکیم دین را پدیده‌ای اجتماعی می‌داند که از طریق «واقعیات اجتماعی»، «بازنمایی‌های جمعی» و «وجدان جمعی» به انسجام اجتماعی و نظم اخلاقی می‌انجامد (Durkheim, ۱۹۳۸: ۲; Allan, ۲۰۰۵: ۱۰۶). این چارچوب نظری امکان تحلیل متون دینی را از منظر کارکردهای اجتماعی آن‌ها فراهم می‌سازد. با این حال، قرآن کریم غالباً یا در چارچوب الهیاتی و تفسیری بررسی شده یا در مطالعات تطبیقی، به مقایسه‌های کلی با نظریه‌های جامعه‌شناختی بسنده شده است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که قرآن چگونه توانسته است در بستر جامعه عرب عصر نزول، فرایند تحول فرهنگی و شکل‌گیری هویت جمعی جدید را سامان دهد و از چه سازوکارهای اجتماعی برای این منظور بهره گرفته است.

چالش اساسی در این حوزه، فقدان تحلیلی منسجم است که بدون تقلیل قرآن به نظریه‌های جامعه‌شناختی و بدون دآوری ارزشی، کارکردهای اجتماعی آن را بررسی کند. بسیاری از پژوهش‌ها یا با زبان تاریخی و کلامی به مسئله پرداخته‌اند، یا نسبت قرآن با نظریه دروکیم را به‌صورت دوگانه یا مبهم مطرح کرده‌اند. افزون بر این، در پژوهش‌های موجود، دامنه آیات مورد بررسی و شیوه استخراج داده‌ها غالباً به‌روشنی تبیین نشده است. این امر موجب ابهام روش‌شناختی و کاهش دقت تحلیلی نتایج شده است.

ضرورت این پژوهش از آن روست که با بهره‌گیری تطبیقی-کارکردی از مفاهیم جامعه‌شناسی دین دروکیم، امکان تحلیل منظم نقش اجتماعی قرآن فراهم می‌شود. دروکیم دین را منبع انسجام اجتماعی و تولید اخلاق جمعی می‌داندست (Calhoun, ۲۰۰۲: ۱۰۶; Pescosolido & Georgianna, ۱۹۸۹: ۴۵). بررسی آموزه‌های قرآنی درباره فطرت، اخلاق و عدالت در این چارچوب، می‌تواند نشان دهد قرآن چگونه در مقام نهادی دینی-اجتماعی، به سامان‌دهی نظم هنجاری و معنایی جامعه پرداخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۷۸-۱۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ۱۲: ۲۴؛ جعفری، ۱۳۸۴، ۱: ۱۴۱). این رویکرد، خلأ موجود در مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و جامعه‌شناسی دین را تا حدی جبران می‌کند.

هدف اصلی این پژوهش، تبیین فرایند نهادینه‌سازی توحید در قرآن کریم و تحلیل کارکردهای اجتماعی و فرهنگی آن در تحول جامعه عرب عصر نزول با بهره‌گیری تطبیقی-تحلیلی از مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم است. این تحقیق می‌کوشد نشان دهد قرآن چگونه با استفاده از سازوکارهای نمادین، تربیتی، مناسکی و تدریجی، توحید را از سطح یک باور فردی به واقعیتی اجتماعی، الزام‌آور و هویت‌ساز ارتقا داده و از این طریق، به بازسازی نظم هنجاری، شکل‌گیری وجدان جمعی نوین و ایجاد انسجام اجتماعی فراتر از پیوندهای قبیله‌ای دست یافته است؛ بی‌آنکه مبانی الهیاتی و وحیانی قرآن به نظریه‌های جامعه‌شناختی تقلیل یابد.

## ۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های مرتبط با جامعه‌شناسی دین و نیز مطالعات تطبیقی میان اندیشه امیل دروکیم و منابع اسلامی، عموماً بر کارکردهای اجتماعی دین، شکل‌گیری همبستگی اجتماعی و ابعاد اخلاقی و تربیتی آن تمرکز داشته‌اند. با این حال، تاکنون پژوهشی که نقش قرآن کریم را در بازسازی فرهنگی جامعه جاهلی با بهره‌گیری از مفاهیم بنیادین دروکیم به طور جامع بررسی کند، انجام نشده است. بررسی ادبیات موجود نشان می‌دهد که این مطالعات را می‌توان در سه دسته کلی جای داد.

نخست پژوهش‌هایی که در حوزه مطالعات قرآنی به مسئله تحول فرهنگی پرداخته‌اند. در این میان، قربانیان در پژوهشی با عنوان «بررسی و تبیین روش‌های قرآن کریم در تحول فرهنگ و عقیده انسان» (۱۴۰۱) تلاش کرده است شیوه‌های قرآنی در اصلاح باورها و دگرگونی فرهنگی انسان را استخراج و تحلیل کند. همچنین روشنایی، عمیدی مظاهری و امامی در مقاله «الگوی جامع فرهنگ قرآنی و تبیین نقش آن در تغییرات فرهنگی جامعه اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای» (۱۳۹۷) با ارائه الگویی از فرهنگ قرآنی، نقش حکومت و قاریان قرآن را در تحقق حاکمیت فرهنگی قرآن برجسته ساخته‌اند. در پژوهشی دیگر، شاه احمدقاسمی، گودرزی و سلیمانی در اثر خود با عنوان «چیستی و مؤلفه‌های تحول در انسان در سازمان‌های آموزشی براساس آموزه‌های اسلامی» (۱۳۹۷) با تکیه بر آیات قرآن، فرآیند تحول انسان را از سطح فردی تا اجتماعی مدل‌سازی کرده و اصول مدیریت این تحول را بررسی کرده‌اند. از سوی دیگر، پاکتچی در مقاله «اهلال به مثابه شاخص در مطالعه پیوستار فرهنگی جاهلی - قرآنی» (۱۳۸۷) با تحلیل مفهوم «اهلال» نشان می‌دهد که قرآن کریم چگونه مفاهیم و نمادهای فرهنگ جاهلی را بازتعریف کرده و نظام معنایی تازه‌ای را در جامعه پدید آورده است. مجموعه این پژوهش‌ها به‌خوبی ظرفیت قرآن کریم در ایجاد تحول فرهنگی را نشان می‌دهد، هرچند اغلب آن‌ها از چارچوب نظری جامعه‌شناسی کلاسیک، به‌ویژه نظریه‌های دورکیم، بهره نگرفته‌اند.

دسته دوم به مطالعاتی اختصاص دارد که اندیشه جامعه‌شناختی امیل دورکیم را بررسی کرده‌اند. در میان پژوهش‌های ایرانی، مدقق و شرف‌الدین در مقاله «امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین» (۱۳۹۲) به نقد رویکرد سکولار دورکیم در تبیین دین پرداخته و ناسازگاری برخی مبانی انسان‌شناختی او با جهان‌بینی اسلامی را مطرح کرده‌اند. دهقان سیمکانی نیز در پژوهش «روش‌شناسی نظریه اجتماعی امیل دورکیم» (۱۳۹۲) مبانی نظری و روش‌شناختی دیدگاه دورکیم را تحلیل و ارزیابی کرده است. در حوزه تعلیم و تربیت، نواح در مقاله «تحلیل جامعه‌شناختی نظریه تعلیم و تربیت امیل دورکیم» (۱۳۹۰) نشان می‌دهد که

از منظر دورکیم، نظام آموزشی نقشی اساسی در ایجاد انسجام اجتماعی و شکل‌گیری وفاق اخلاقی در جامعه ایفا می‌کند. در مطالعات غربی نیز ابعاد مختلف نظریه دین دورکیم مورد بازخوانی قرار گرفته است؛ برای مثال، کریس شیلینگ و فیلیپ ملور<sup>۱</sup> در مقاله «دورکیم، اخلاق و مدرنیته»<sup>۲</sup> (۱۹۹۸) تحول اندیشه دورکیم درباره دین را از تأکید بر «انضباط اجتماعی» به فهم دین به مثابه نوعی «درام مقدس» تحلیل کرده‌اند. همچنین در پژوهش «بازنظریه‌پردازی امیل دورکیم درباره جامعه و دین: تجسد، خروش جمعی و امر مقدس»<sup>۳</sup> (۲۰۱۱) نوشته کریس شیلینگ و فیلیپ ملور<sup>۴</sup> مفهوم امر مقدس و شور جمعی در اندیشه دورکیم با رویکردی نوین بازخوانی شده است. افزون بر این، در برخی مطالعات جدید مانند پژوهش چونگ<sup>۵</sup> (۲۰۲۰) با عنوان «خروش جمعی و دین در جامعه‌ی معاصر»<sup>۶</sup> مفهوم «خروش جمعی»<sup>۷</sup> را در بستر جوامع معاصر و پسامدرن مورد تحلیل قرار گرفته است.

سومین دسته، پژوهش‌های تطبیقی میان اندیشه اسلامی و نظریات دورکیم است. در این زمینه، مخلصی و شیخ‌الاسلامی در مقاله «مطالعه تطبیقی نظام آموزشی اخلاقی در نهج‌البلاغه و اندیشه امیل دورکیم» (۱۴۰۰) نشان داده‌اند که هر دو نظام فکری بر اهمیت آموزش اخلاقی، اقتدار معلم و شکل‌گیری شخصیت اجتماعی تأکید دارند. جهانی‌نسب نیز در پژوهش «بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های ابن‌خلدون و امیل دورکیم با تأکید بر نقش همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی» (۱۴۰۱) مفهوم «عصیت» در اندیشه ابن‌خلدون را با نظریه تقسیم کار و همبستگی اجتماعی دورکیم مقایسه کرده و هر دو را عامل پایداری نظم اجتماعی و سیاسی دانسته است. افزون بر این، آشفته در مقاله

1. Chris Shilling & Philip Mellor.

2. Durkheim, Morality and Modernity.

3. Rethorizing Emile Durkheim on Society and Religion: Embodiment, Effervescence and the Sacred.

4. Chris Shilling & Philip Mellor.

5. Chung.

6. Collective Effervescence and Religion in Contemporary Society.

7. collective effervescence.

«بررسی مقایسه‌ای کارکردهای اجتماعی دین از منظر دورکیم و مصباح» (۱۴۰۱) و فریدونی در پژوهش «کارکردهای اجتماعی دین از دیدگاه علامه طباطبایی و دورکیم» (۱۳۸۹) به مقایسه دیدگاه متفکران اسلامی با نظریه دورکیم پرداخته‌اند و ضمن پذیرش برخی اشتراک‌ها در زمینه نقش دین در ایجاد نظم و همبستگی اجتماعی، تقلیل‌گرایی و رویکرد سکولار دورکیم در تبیین دین را مورد نقد قرار داده‌اند.

با وجود این پیشینه نسبتاً گسترده، همچنان خلأ مهمی در ادبیات پژوهشی مشاهده می‌شود. تاکنون پژوهشی که قرآن کریم را به‌عنوان یک «نهاد اجتماعی - فرهنگی» و با استفاده مستقیم از مفاهیم بنیادین دورکیم در تحلیل فرآیند تحول فرهنگی جامعه جاهلی بررسی کند، انجام نشده است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای می‌کوشد این خلأ را پر کند و الگویی نظری برای فهم «تحول فرهنگی دینی» ارائه دهد؛ الگویی که در آن تعامل دین، فرهنگ و جامعه به‌طور هم‌زمان از منظر قرآن کریم و نظریه جامعه‌شناختی دورکیم تبیین می‌شود.

### ۳. روش تحقیق

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی و از نظر ماهیت و شیوه اجرا، توصیفی-تحلیلی است. داده‌های اصلی پژوهش از آیات منتخب قرآن کریم با تأکید بر آیات مرتبط با مفهوم توحید و نیز متون تفسیری معتبر گردآوری شده‌اند. در این چارچوب، نخست آیات مرتبط با ابعاد مختلف توحید شناسایی و انتخاب شده، سپس مفاهیم، مضامین و دلالت‌های اجتماعی، تربیتی و هنجاری آن‌ها با رجوع به منابع تفسیری تحلیل شده است. در مرحله بعد، یافته‌های قرآنی در پرتو برخی مفاهیم جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه چارچوب تحلیلی دورکیم، تبیین و بررسی شده‌اند تا نحوه تأثیر توحید بر انسجام اجتماعی، نظم اخلاقی و شکل‌گیری هویت جمعی روشن شود. شیوه گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای-اسنادی است؛ بدین معنا که اطلاعات از طریق مطالعه منابع تفسیری، مقالات

علمی و آثار مرتبط با جامعه‌شناسی دین استخراج و سامان‌دهی شده است. همچنین برای افزایش اعتبار تحلیل، کوشش شده است آیات مورد بررسی به صورت هدفمند و متناسب با مسئله پژوهش انتخاب شوند و تفسیر آن‌ها بر پایه منابع معتبر و شناخته‌شده صورت گیرد. بنابراین، این تحقیق می‌کوشد با تلفیق تحلیل مفهومی آیات توحیدی و تبیین جامعه‌شناختی، ظرفیت‌های نهادینه‌ساز توحید را در زندگی فردی و اجتماعی توضیح دهد.

#### ۴. ویژگی‌های فرهنگی عصر نزول قرآن کریم

قرآن کریم در عصری نازل شد که جامعه‌ی عرب از مجموعه‌ای متنوع از عقاید، رسوم و سنت‌ها برخوردار بود؛ برخی از این باورها ریشه در ادیان الهی داشتند، مانند حج برخی از فطرت الهی انسان سرچشمه می‌گرفتند، همچون سخاوت و مهمان‌نوازی؛ و برخی دیگر برخاسته از ساختار قبیله‌ای و مناسبات اجتماعی بودند، مانند بیع و معامله. با گذشت زمان و فاصله گرفتن از تعالیم پیامبران، بسیاری از این عناصر با شرک و خرافه درآمیخت و از محتوای الهی خود تهی شد. در کنار آن، آیین‌های صرفاً جاهلی و تقلیدی از نیاکان نیز شکل گرفت که قرآن به شدت آن را نکوهش کرد (ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۱۶).

جامعه‌ی عرب پیش از اسلام فاقد حکومت مرکزی بود و قبیله محور اساسی نظم اجتماعی محسوب می‌شد (صالح، ۱۳۸۳: ۱۵۳). تعصب قبیله‌ای روح حاکم بر روابط اجتماعی بود (حتی، ۱۳۶۶: ۳۸) و تجارت با ربا رواج داشت (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۹: ۳۶۳). فقدان وحدت و عدالت اجتماعی، جامعه را در وضعیتی از بی‌ثباتی و ناامنی قرار داده بود (لوکاس، ۱۳۸۴: ۴۲۴). از نظر اعتقادی، باورهای گوناگونی از یهودیت و مسیحیت تا صابئیت، مجوسیت و بت‌پرستی در میان آنان وجود داشت (ناس، ۱۳۸۱: ۷۱۰؛ لوبون، ۱۳۸۷: ۹۶؛ یعقوبی، بی‌تا، ۱: ۲۵۷؛ یاقوت حموی، ۱۹۹۵ م، ۵: ۲۶۶؛ طاهر مقدسی، ۱۳۷۴: ۱: ۶۱).

شرک و بت‌پرستی مذهب غالب عرب بود و پرستش بت‌ها، جن و فرشتگان از رواج بالایی برخوردار بود (ابن کلبی، ۱۳۶۴ ش: ۱۶). در عرصه‌ی فرهنگی، آنان از

علوم عقلی و فلسفی بی‌بهره بودند و تنها در حوزه‌ی شعر و خطابه برتری داشتند (دورانت، ۱۳۷۸، ۴: ۲۰۲؛ یعقوبی، بی‌تا، ۱: ۲۶۲). شعر، ابزار اصلی بیان، داوری و حتی نزاع در جامعه‌ی عرب به‌شمار می‌رفت. حضرت علی (ع) در توصیف این وضعیت، مردم آن دوران را گرفتار جهل، حیرت، خودبزرگ‌بینی و فتنه‌های اجتماعی می‌داند و می‌فرماید که آنان از هر نشانه‌ای از هدایت الهی بی‌بهره بودند (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۵؛ خطبه ۱۹۶). به گفته‌ی ایشان، اسطوره‌گرایی و خرافه‌باوری جایگزین معرفت الهی شده بود. از جمله باورهای موهوم آن دوران می‌توان به آتش‌افروزی برای باران، داغ کردن شتر برای شفای دیگری، و قربانی کردن شتر در کنار قبر برای همراهی مرده در قیامت اشاره کرد (آلوسی، ۱۹۲۴ م، ۲: ۳۶۴-۳۹۶). در مجموع، حس‌گرایی، خرافه‌پرستی، سطحی‌نگری و بی‌خردی و بی‌ژگی غالب فرهنگ جاهلی بود. چنین جامعه‌ای، به دلیل نبود نظام فکری و اخلاقی منسجم، در تاریکی جهل و انحطاط فرو رفته و زمینه‌ی ظهور قرآنی را که مأمور اصلاح بنیادین آن بود، فراهم ساخته بود.

## ۵. فطرت در قرآن؛ بنیان نهادینه‌سازی توحید

در متون قرآنی، مفهوم «فطرت» به‌عنوان بنیانی الهی برای آگاهی، گرایش و کنش انسانی معرفی می‌شود. این مفهوم به‌صورت صریح در آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (الروم: ۳۰) مطرح شده و دلالت بر سرشتی دارد که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است. فطرت به معنای آفرینش ویژه و سرشت ذاتی انسان تعریف می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۹۶) و ویژگی‌هایی همچون غیراکتسابی بودن، عمومیت در میان نوع بشر، اقتضای خلقت انسانی و عدم قابلیت تبدیل‌پذیری دارد، هرچند از حیث ظهور و فعلیت می‌تواند دارای شدت و ضعف باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۲: ۲۴). این بنیان الهی، افزون بر جهت‌دهی به هدایت فردی، واجد کارکردی اجتماعی است و چارچوبی برای انسجام، همبستگی و سامان‌دهی رفتار جمعی فراهم می‌آورد. از این منظر، فطرت صرفاً یک مفهوم روان‌شناختی یا فردی نیست،

بلکه ظرفیتی اجتماعی دارد که می‌تواند نگرش‌ها، الگوهای کنش و حتی نهادهای اجتماعی را متحول سازد. به همین دلیل، فطرت در قرآن به منزله موتور محرک تحول فرهنگی و اجتماعی عمل می‌کند و زمینه دگرگونی نظم معنایی جامعه را فراهم می‌آورد (جعفری، ۱۳۸۴، ۱: ۱۴۱).

این کارکرد اجتماعی فطرت قرآنی را می‌توان در چارچوب مفهومی «وجدان جمعی» (Conscience Collective) در نظریه امیل دروکیم مورد بررسی تطبیقی قرار داد. دروکیم وجدان جمعی را مجموعه‌ای از بازنمایی‌های مشترک می‌داند که باورها، ارزش‌ها، عادات و هنجارهای اخلاقی را در سطح جامعه سامان می‌دهند و کنش جمعی را جهت می‌بخشند (Pickering, ۲۰۰۲: xiv; Durkheim, ۱۹۳۸: ۵۲). به‌زعم او، این وجدان در بستر تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد و بازتاب‌دهنده نیازها، ارزش‌ها و انتظارات گروهی است (Durkheim, ۱۹۸۴: ۲۸۷). بازنمایی‌های جمعی، به‌مثابه شبکه‌ای نمادین، نقش محوری در تثبیت هنجارهای فرهنگی و تقویت انسجام اجتماعی ایفا می‌کنند.

وجه اشتراک بنیادین میان فطرت قرآنی و وجدان جمعی دروکیمی، تأکید بر نوعی آگاهی فرافردی است که بنیان همبستگی اجتماعی را شکل می‌دهد. با این حال، تفاوت اساسی این دو مفهوم در منشأ این آگاهی نهفته است. قرآن، فطرت را امری الهی می‌داند که از طریق وحی فعال می‌شود و ظرفیت‌های درونی انسان را بیدار می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۷۸-۱۸۰)، در حالی که دروکیم وجدان جمعی را محصول تعاملات اجتماعی و برآمده از زندگی جمعی تلقی می‌کند (Schaub, ۱۹۲۰: ۱). این تمایز نشان می‌دهد که قرآن، برخلاف تبیین صرفاً جامعه‌زاد دروکیم، منشأی فراتاریخی برای تحول اجتماعی قائل است.

در این چارچوب، قرآن به‌عنوان یک «واقعیت اجتماعی» تحول‌آفرین عمل می‌کند. دروکیم واقعیت‌های اجتماعی را قواعد، هنجارها و نهادهایی می‌داند که بیرون از فرد قرار دارند و با قدرت الزام‌آور خود، رفتار او را شکل می‌دهند (Durkheim, ۱۹۳۸: ۲; Allan, ۲۰۰۵: ۱۰۶). قرآن با ارائه نظامی نمادین و معنایی

نوین، آگاهی جمعی تازه‌ای ایجاد کرد که به تدریج جایگزین وجدان قبیله‌ای و چندخدایی جامعه جاهلی شد و زمینه انسجام اجتماعی مبتنی بر توحید را فراهم آورد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۷-۲۱۸).

ویژگی‌های تحول‌آفرین فطرت الهی در قرآن کریم را می‌توان در چند محور اساسی صورت‌بندی کرد:

نخست، ثبات و تعمیم‌پذیری؛ قرآن کریم با تصریح به این حقیقت که «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰)، فطرت را امری ثابت، ذاتی و مشترک میان همه انسان‌ها معرفی می‌کند. اطلاق «الناس» بر شمول همگانی و تعبیر «لا تبدل لخلق الله» بر ثبات ساختاری فطرت دلالت دارد و از همین رو، فطرت می‌تواند مبنای شکل‌گیری نوعی وجدان جمعی هماهنگ و تعمیم‌پذیر در سطح اجتماعی قرار گیرد؛ وجدانی که ریشه در سرشت مشترک انسانی دارد و امکان همگرایی هنجاری را سازد (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۴۶).

دوم، هدایت اخلاقی و توحیدی؛ از منظر قرآن، فطرت صرفاً یک استعداد خنثی نیست، بلکه واجد کارکرد هدایتی در ساحت اخلاق و توحید است. آیه «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) به روشنی از وجود الهام درونی نسبت به خیر و شر سخن می‌گوید که بیانگر حضور معیارهای فطری برای داوری اخلاقی در وجود انسان است. افزون بر این، قرآن با یادآوری میثاق ربوبی پیشینی بشر در آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲)، گرایش توحیدی را امری ریشه‌دار در ساختار وجودی انسان معرفی می‌کند. بدین‌سان، فطرت انسان را به سوی عدالت، توحید و کنش اخلاقی سوق داده و زمینه تثبیت معیارهای رفتاری مشترک در حیات اجتماعی را فراهم می‌آورد (صدر، ۱۳۸۷: ۴۲).

سوم، توانایی بازسازی فرهنگی و اجتماعی؛ قرآن کریم دگرگونی‌های اجتماعی را مشروط به تحول درونی انسان‌ها می‌داند و تصریح می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). بر این اساس، فعال‌سازی فطرت الهی به‌عنوان منشأ تحول درونی، نقش بنیادینی در بازتعریف نگرش‌ها و هنجارهای اجتماعی ایفا می‌کند. این تحول، به تعبیر قرآن، حرکتی از «الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»

است (ابراهیم: ۱) که در پرتو آن، نظم معنایی جدیدی مبتنی بر توحید و هدایت الهی جایگزین ساختارهای پیشین می‌شود و امکان بازسازی فرهنگی جامعه را فراهم می‌سازد (قطب، ۱۳۴۹ ق: ۱۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۲).

بر این اساس، فطرت در قرآن نه تنها مفهومی فردی، بلکه سازوکاری جامعه‌شناختی برای ایجاد انسجام و تحول فرهنگی است. مقایسه آن با وجدان جمعی دروکیم نشان می‌دهد که هر دو مفهوم بر آگاهی فرافردی تأکید دارند، اما قرآن با منشأ الهی این آگاهی، نقشی فعال‌تر در بازسازی نگرش‌ها، رفتارها و نهادهای اجتماعی ایفا می‌کند. از این رهگذر، قرآن با فعال‌سازی ظرفیت‌های فطری انسان، وجدان جمعی توحیدی را جایگزین ساختار جاهلی کرده و مسیر تحول فرهنگی، تثبیت اخلاق و وحدت اجتماعی را هموار ساخته است.

## ۶. آموزش تدریجی توحید در قرآن

یکی از سازوکارهای بنیادین قرآن کریم در نهادینه‌سازی توحید، صرفاً به نزول تدریجی آیات محدود نمی‌شود، بلکه در قالب نوعی تدریج آموزشی مرحله‌مند در سامان‌دهی محتوای توحیدی متناسب با ظرفیت ادراکی، روانی و زیست‌جهان مخاطبان تحقق می‌یابد. بررسی سیر آیات، به‌ویژه در دوره مکی، نشان می‌دهد که قرآن در گام نخست، با بیدارسازی بنیان‌های معرفتی توحید، زمینه پذیرش درونی و پایدار یکتاپرستی را فراهم می‌سازد. این بیدارسازی از طریق ارجاع به فطرت الهی - «فَطَرْتَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَمًا» (روم: ۳۰) - و توجه هم‌زمان به نشانه‌های آفاقی و انفسی - «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) - صورت می‌گیرد. افزون بر این، قرآن با طرح پرسش‌ها و استدلال‌های عقل‌برانگیز، مخاطب را به تأمل در اصل وجود و خالقیت فرا می‌خواند: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵-۳۶) و نیز با یادآوری نظام‌مندی هستی، عقل را به سوی توحید رهنمون می‌سازد (بقره: ۱۶۴). به تصریح جوادی آملی، این اقامه معرفت، شرط لازم برای درونی‌سازی ماندگار ایمان توحیدی و عبور از سطح تقلید به مرتبه یقین است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۲: ۲۰۰).

در مرحله‌ای متأخرتر، قرآن با تبیین صفات یگانه الهی و تأکید بر ربوبیت انحصاری خداوند، اعتراف نظری به توحید را به الزام عملی پیوند می‌زند. سوره اخلاص با معرفی خداوند به عنوان حقیقت یگانه و بی‌نیاز، و آیات «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (حشر: ۲۲-۲۴) و «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵)، چارچوبی جامع از توحید ذاتی، صفاتی و ربوبی ارائه می‌کنند. همچنین، آیاتی چون «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ... فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ» (یونس: ۳۱-۳۲) نشان می‌دهد که قرآن، حتی اعتراف ضمنی مشرکان به ربوبیت الهی را به نقطه عزیمت برای نفی عبادت غیرخدا تبدیل می‌کند. به تعبیر علامه طباطبایی، پذیرش ربوبیت الهی به‌طور منطقی مستلزم حصر عبادت در ذات خداوند و نفی هرگونه پرستش غیرالهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۰: ۵۰).

هم‌زمان با این تبیین ایجابی، قرآن به نقد عقلانی شرک و فروکاست شبکه قدسی رقیب می‌پردازد. آیات «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ» (زمر: ۴۳-۴۴) و «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (یونس: ۱۸) ناتوانی شفیعان موهوم را آشکار می‌سازد. همچنین، قرآن با به چالش کشیدن قدرت و خالقیت معبودهای باطل - «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا» (حج: ۷۳) - و با دعوت به پاسخ‌گویی آن‌ها - «ادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ» (اعراف: ۱۹۴-۱۹۷) - مخاطب را به بازاندیشی در باورهای موروثی و فاصله‌گیری از تقلید فرهنگی سوق می‌دهد. در گام بعد، توحید از سطح گزاره‌های اعتقادی به تصمیم‌گیری عبادی آگاهانه ارتقا می‌یابد. آیاتی چون «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» (فاتحه: ۵)، «فَاعْبُدْنِي وَاقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) و دعوت عام «اعْبُدُوا اللَّهَ» (نحل: ۳۶) نشان می‌دهد که توحید قرآنی، امری صرفاً ذهنی یا نظری نیست بلکه مستلزم کنش روزمره، التزام عملی و بازآرایی سبک زندگی است. در نهایت، این معنا از طریق شعائر و هنجارهای جمعی در کالبد جامعه تثبیت می‌شود؛ از جمله تغییر قبله به‌عنوان نماد استقلال هویتی امت (بقره: ۱۴۴-۱۵۰)، الزام به ذکر نام خدا در مصرف (انعام: ۱۲۱)، تطهیر مسجدالحرام از هرگونه شرک (حج: ۲۶-۳۱) و تأکید بر اخلاص در دین (بینه: ۵).

این سامان‌دهی مرحله‌مند، در بستر نزول تدریجی قرآن تحقق می‌یابد؛ چنان‌که تصریح می‌شود: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ» (اسراء: ۱۰۶) و «لِنُنَبِّئَكَ بِهِ فُؤَادَكَ» (فرقان: ۳۲). این آیات نشان می‌دهد که تدریج، بخشی از راهبرد تربیتی قرآن برای تثبیت ایمان در ساحت‌های شناختی، عاطفی و رفتاری است (ابوزهرة، ۱۳۷۳، ۱: ۵۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۲: ۱۹۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۹۰). این تدریج، نه تنها در سطح محتوایی - از نفی شرک تا تبیین صفات و افعال الهی - بلکه در سطح هنجاری نیز - از نفی تدریجی برخی رفتارها تا تحریم قطعی آن‌ها - به‌وضوح قابل مشاهده است.

در جامعه قبیله‌ای آغشته به شرک، که ساختارهای چندخدایی به‌طور عمیق در نظام معنایی آن نهادینه شده بود، نفی دفعی این باورها می‌توانست به مقاومت شدید فرهنگی، بی‌ثباتی اجتماعی و گسست هنجاری بینجامد. از این رو، قرآن با دعوت تدریجی به توحید در دوره مکی و تکمیل آن در دوره مدنی، امکان دگرگونی پایدار نظام اعتقادی و اجتماعی را فراهم ساخت. این رویکرد، از منظر جامعه‌شناسی دین، با تحلیل امیل دروکیم درباره ماهیت واقعیت‌های اجتماعی هم‌خوانی دارد؛ او بر این باور است که باورها و هنجارهای جمعی، ساختارهایی الزام‌آور و ریشه‌دارند و تغییر شتاب‌زده آن‌ها می‌تواند به آنومی و فروپاشی نظم اجتماعی بینجامد (Durkheim, ۱۸۸۷: ۱۴۰).

باین‌حال، روش تدریجی قرآن، پیش و بیش از هر چیز، مبتنی بر خود آیات و منطق وحیانی آن‌هاست و تحلیل‌های جامعه‌شناختی صرفاً نقش مؤید ثانوی دارند، نه جایگزین مبنای قرآنی. تکرار هدفمند مفاهیم توحیدی، همراه با تبیین تدریجی پیامدهای اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی آن‌ها، به تضعیف باورهای شرک‌آمیز و جایگزینی یک نظام معنایی توحیدی انجامید. حاصل این فرایند، شکل‌گیری وجدان جمعی جدیدی بود که محور آن توحید الهی قرار داشت؛ وجدانی که انسجام اجتماعی مبتنی بر ایمان مشترک را جایگزین پراکندگی قبیله‌ای و تعصبات جاهلی ساخت. از این منظر، آموزش تدریجی توحید در قرآن، نمونه‌ای برجسته از پیوند هدایت وحیانی با واقعیت‌های اجتماعی و الگویی از

تغییر تدریجی اما عمیق است که بدون فروپاشی نظم اجتماعی، تحولی پایدار در ساختارهای اعتقادی و هنجاری جامعه پدید آورد.

## ۷. مناسک و انسجام توحیدی

در نظام هدایتی قرآن کریم، مناسک دینی صرفاً کنش‌هایی فردی و عبادی نیستند، بلکه به‌مثابه سازوکارهایی اجتماعی برای تولید و تثبیت انسجام جمعی مبتنی بر توحید عمل می‌کنند. قرآن با تأکید بر یگانگی هویتی جامعه ایمانی و دعوت به همگرایی، هدف نهایی این کنش‌ها را شکل‌دهی به «امت واحده» معرفی می‌کند؛ چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۹۲). مناسک دینی با ساختاری نمادین و جمعی، افراد را از سطح تعلقات پراکنده قبیله‌ای فراتر برده و آنان را در چارچوب هویتی واحد و توحیدی سامان می‌دهند.

در همین راستا، قرآن کریم با تشریح مناسکی چون نماز جماعت، روزه ماه رمضان و حج بیت‌الله الحرام، الگوهایی از کنش جمعی ارائه می‌دهد که در آن‌ها تجربه برابری، وحدت و تعلق جمعی به‌صورت عینی و تکرارشونده نهادینه می‌شود. درباره نماز، قرآن مؤمنان را به اقامه جمعی آن فرا می‌خواند: «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره، ۴۳)؛ تعبیری که به‌روشنی بر هم‌زمانی بدنی و مشارکت جمعی در عبادت دلالت دارد. این ساختار جمعی در نماز جماعت، با تأکید بر صفوف منظم، جهت واحد قبله و تکرار اذکار توحیدی، نوعی هم‌افقی جسمانی و معنوی میان مؤمنان ایجاد می‌کند که در آن، تمایزات قومی، طبقاتی و قبیله‌ای به‌طور موقت تعلیق می‌شود و احساس تعلق به کلیتی فراتر از هویت‌های خرد اجتماعی تقویت می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۶: ۵۶۵).

حج نیز به‌عنوان فراگیرترین و گسترده‌ترین مناسک توحیدی، تجسم عینی امت واحده را ممکن می‌سازد. قرآن فلسفه این فریضه را گردهم‌آیی و تحقق منافع جمعی مؤمنان معرفی می‌کند: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ... لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج،

۲۷-۲۸). حضور هم‌زمان مسلمانان از اقوام و سرزمین‌های گوناگون در مکانی واحد و انجام شعائری یکسان، تجربه‌ای عینی از برابری، وحدت و نفی مرزهای قومی و نژادی پدید می‌آورد و هویت ایمانی مشترک را در سطحی فراملی تثبیت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳).

روزه ماه رمضان نیز واجد کارکردی اخلاقی-اجتماعی است که پیوند میان توحید اعتقادی و مسئولیت اجتماعی را تقویت می‌کند. قرآن با بیان هدف روزه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳). تجربه مشترک امساک، خودکنترلی و محرومیت موقت، زمینه همدلی با نیازمندان و تقویت حساسیت اخلاقی جمعی را فراهم می‌سازد و ایمان را از سطح باور فردی به ساحت کنش اجتماعی ارتقا می‌دهد. دروکیم از نقش آیین‌های این کارکردهای مناسکی قرآن با تحلیل امیل دروکیم از نقش آیین‌های دینی در ایجاد انسجام اجتماعی هم‌خوانی مفهومی دارد. دروکیم مناسک را کنش‌هایی جمعی می‌داند که از طریق آن‌ها «وجد جمعی» (collective effervescence) پدید می‌آید؛ حالتی عاطفی-جمعی که در آن، احساسات فردی در چارچوب نظمی مشترک سامان یافته و هویت جمعی تقویت می‌شود (Durkheim, ۱۹۱۲: ۵۵-۵۰؛ Shilling & Mellor, ۱۹۹۸: ۱۹۶). تکرار این آیین‌ها، به باور او، موجب درونی‌سازی ارزش‌ها و باورهای مشترک و بازتولید وجدان جمعی می‌شود (Calhoun, ۲۰۰۲: ۱۰۶).

مناسک قرآنی دقیقاً چنین کارکردی را در بستر جامعه جاهلی ایفا کردند. جامعه عرب پیش از اسلام، به واسطه ساختار قبیله‌ای و تعصبات شدید، از انسجام اجتماعی فراگیر بی‌بهره بود (حتی، ۱۳۶۶: ۳۸). در این زمینه، قرآن با نفی برتری‌های قبیله‌ای و تأکید بر ملاک تقوا - «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) - و با ایجاد فضاهای مشترک مناسکی، زمینه انتقال هویت از سطح قبیله به سطح امت را فراهم ساخت. مشارکت منظم در این مناسک، وابستگی‌های قبیله‌ای را به تدریج به حاشیه رانده و احساس تعلق به یک کلیت ایمانی مشترک را تقویت کرد.

نتیجه این فرآیند، شکل‌گیری نوعی انسجام اجتماعی پایدار بود که نه تنها اختلافات قبیله‌ای را کاهش داد، بلکه ارزش‌های اخلاقی توحیدی همچون عدالت، همکاری، برابری و مسئولیت جمعی را به بخشی از وجدان جمعی جامعه مسلمان تبدیل ساخت؛ ارزش‌هایی که قرآن آن‌ها را به مثابه اصول بنیادین نظم اجتماعی توحیدی معرفی می‌کند، چنان که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). از این رو، مناسک قرآنی را می‌توان فراتر از عبادات فردی، به عنوان سازوکارهایی اجتماعی-فرهنگی مؤثر در نهادینه‌سازی توحید و تقویت همبستگی اجتماعی تحلیل کرد؛ سازوکارهایی که قرآن آگاهانه از ظرفیت عاطفی و جمعی آن‌ها برای ایجاد تحولی عمیق در ساختار فرهنگی جامعه عرب بهره گرفت.

## ۸. بازنمایی‌های جمعی توحید در قرآن

یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تحول‌آفرینی فرهنگی قرآن کریم در بستر جامعه جاهلی، ایجاد و نهادینه‌سازی تدریجی بازنمایی‌های جمعی جدید مبتنی بر توحید است. در جامعه‌شناسی دین، بازنمایی‌های جمعی (collective representations) به شبکه‌ای از مفاهیم، نمادها و معانی مشترک اطلاق می‌شود که چارچوب ادراک واقعیت، تفسیر جهان و سامان‌دهی هویت اجتماعی اعضای جامعه را شکل می‌دهد و امکان انسجام و کنش جمعی را فراهم می‌سازد (Durkheim, ۱۹۱۲: ۳۲۴-۳۲۶; Pickering, ۲۰۰۲: ۳). این بازنمایی‌ها صرفاً بازتاب باورهای مشترک نیستند، بلکه خود به مثابه نیروهایی فعال در جهت‌دهی به نظم اجتماعی، اخلاقی و هنجاری عمل می‌کنند.

قرآن کریم با ارائه نظامی نوین از بازنمایی‌های توحیدی، ساختار نمادین و معنایی حاکم بر فرهنگ جاهلی را به چالش کشید و به تدریج آن را دگرگون ساخت. در جامعه عرب پیش از اسلام، بازنمایی‌های غالب حول بت‌ها، خدایان محلی و تعصبات قبیله‌ای سامان یافته بود و هویت اجتماعی افراد عمدتاً بر پایه پیوندهای خونی تعریف می‌شد (ابن کلبی، ۱۳۶۴: ۱۶). قرآن با محوریت‌بخشی به مفهوم «الله» به عنوان حقیقت یگانه، مطلق و فراگیر، این نظام چندپاره را فرو کاست

و چارچوبی معنایی جدید بنا نهاد؛ چنان که تصریح می‌کند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص: ۱-۲). بدین‌سان، توحید به تدریج به هسته مرکزی هویت فردی و جمعی تبدیل شد.

نکته اساسی در این فرایند آن است که نهادینه‌سازی توحید در قرآن، نه از طریق تحمیل دفعی، بلکه از راه اقناع عقل جمعی و بازسازی تدریجی نظام معنایی جامعه‌پردازد. «هرچند قرآن از همان آغاز به نفی صریح شرک می‌پردازد: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ» (کافرون: ۱-۲)؛ اما این صراحت ناظر به اصل مرزبندی اعتقادی است، نه نفی روش تدریجی در درونی‌سازی اجتماعی توحید. تدریج قرآنی ناظر به فرایند اقناع، تکرار هدفمند مفاهیم و پیوند دادن توحید با تجربه زیسته مخاطبان است؛ فرایندی که امکان پذیرش پایدار و غیرتحمیلی این اصل بنیادین را فراهم می‌سازد.

در این چارچوب، آیات مکی نقش محوری در تولید بازنمایی‌های جمعی توحیدی ایفا می‌کنند. قرآن با بهره‌گیری از براهین عقل‌پسند، بازنمایی امر قدسی را از سطح پدیده‌های محسوس و زوال‌پذیر به حقیقتی ثابت و فراتاریخی منتقل می‌کند. نمونه روشن آن، استدلال حضرت ابراهیم (ع) است که با مشاهده افول ستارگان و اجرام آسمانی می‌گوید: «لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ» (انعام: ۷۶-۷۹)؛ استدلالی که ناپایداری معبودهای مادی را به زبانی قابل فهم برای عقل جمعی آشکار می‌سازد. همچنین، قرآن با تأکید بر انسجام و عدم فساد نظام هستی، وحدت ربوبی را پیش فرض نظم کیهانی معرفی می‌کند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲). افزون بر این، یادآوری فقر وجودی همه موجودات - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) - بازنمایی خداوند را به عنوان حقیقت قائم‌بالذات و علت نهایی در ذهن مخاطبان تثبیت می‌کند. این بازنمایی‌های نوین، صرفاً در سطح باورهای ذهنی باقی نماند، بلکه به بازتعریف مفاهیم بنیادین اجتماعی انجامید: انتقال از «قبیله» به «امت»، از چندمعبودی به توحید مطلق، و از زیست‌جهانی فاقد پاسخ‌گویی نهایی به جهانی مبتنی بر معاد و مسئولیت اخلاقی. قرآن با طرح گسترده معاد و حسابرسی الهی

- «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ» (قیامه، ۳-۴) و «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» (تکویر: ۱ به بعد) - افق جدیدی از معنا و پاسخ‌گویی را پیش روی جامعه می‌گشاید. این مفاهیم، همراه با نفی تدریجی نظام قدسی جاهلی (انعام: ۷۴-۸۳)، به شکل‌گیری زبانی نمادین و مشترک انجامید که اعضای جامعه نوپای اسلامی بر اساس آن جهان را تفسیر می‌کردند و هویت خود را بازمی‌ساختند (محبوبی، ۱۴۰۱: ۷۳).

از منظر تحلیلی، این فرایند از حیث کارکرد اجتماعی با مفهوم بازنمایی‌های جمعی در نظریه دروکیم هم‌خوانی دارد؛ زیرا در هر دو، شبکه‌ای از معانی مشترک پدید می‌آید که ارزش‌ها، هنجارها و الگوهای کنش را عینیت می‌بخشد و انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند (Durkheim, ۱۹۱۲: ۴۴). باین حال، تفاوت بنیادین در منشأ و اعتبار این بازنمایی‌هاست. در حالی که در نظریه دروکیم، بازنمایی‌های جمعی برساخته کنش متقابل اجتماعی‌اند، در منطق قرآنی، این بازنمایی‌ها مبتنی بر وحی و حقیقت عینی معرفی می‌شوند؛ چنان‌که قرآن تصریح می‌کند: «نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (زمر: ۲). از این رو، بازنمایی‌های توحیدی صرفاً نمادهای قراردادی نیستند، بلکه حامل حقیقت، معیار هدایت و مبنای داوری اخلاقی‌اند.

پیامد این فرایند تدریجی، شکل‌گیری وجدان جمعی توحیدی بود که انسجام اجتماعی را نه بر پایه تعصبات قبیله‌ای، بلکه بر اساس ایمان مشترک سامان می‌داد؛ ایمانی که ارزش‌هایی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری، همکاری و برابری را تثبیت کرد، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). از این منظر، بازنمایی‌های جمعی توحید در قرآن را باید یکی از مؤثرترین ابزارهای تحول فرهنگی و اجتماعی دانست؛ سازوکاری که با اقناع عقل جمعی، بهره‌گیری از براهین خردپسند و توجه به واقعیت‌های اجتماعی، تحولی عمیق، تدریجی و پایدار در ساختارهای اعتقادی و هنجاری جامعه جاهلی پدید آورد.

۹. تحلیل تطبیقی نقش قرآن در تحول فرهنگی با تأکید بر نظریه امیل دروکیم  
تحلیل تطبیقی قرآن کریم با نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی دین، هنگامی

ثمربخش است که نه به کلیت دین، بلکه به سازوکارهای مشخص نهادینه‌سازی یک اصل بنیادین اعتقادی معطوف باشد. از این رو، تمرکز این بخش بر نحوه تثبیت و نهادینه‌سازی توحید در جامعه جاهلی است؛ اصلی که قرآن آن را محور هویت فردی، نظم اجتماعی و اخلاق جمعی قرار می‌دهد. نظریه امیل دروکیم، با مفاهیمی چون واقعیت اجتماعی، وجدان جمعی و بازنمایی‌های جمعی، امکان تحلیل کارکردی این فرایند را فراهم می‌سازد.

برای دستیابی به یک تحلیل روشمند و پرهیز از تطبیق‌های سطحی، در این پژوهش فرایند رسیدن به مفاهیم طی یک سیر استقرایی و در سه مرحله صورت گرفته است: نخست، «استخراج مضامین پایه» از آیات مرتبط با تغییر عقیده (مانند آیات دعوت، نقد شرک و مناسک)؛ دوم، «انتزاع مفاهیم کلان» (مانند تدریج، فطرت‌گرایی و عقلانیت‌بخشی)؛ و سوم، «هم‌خوانی سنجی» این مفاهیم با سازوکارهای نظم‌بخش در نظریه دروکیم. (روند استخراج و تطبیق مفاهیم در جدول ذیل ترسیم شده است).

مرحله ۱: آیه (شواهد متنی)	مرحله ۲: مفهوم استخراج شده (سازوکار قرآنی)	مرحله ۳: مفهوم جامعه‌شناختی معادل (تطبیق نظری)
آیه: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلِيمًا...» (روم: ۳۰) وجود حقیقتی مشترک و پیشینی در همه انسان‌ها	فعال‌سازی فطرت الهی (بنیان درونی نظم)	وجدان جمعی (البته با منشأ غیرسکولار)
آیه: «...جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ...» (حج: ۶۷) و تغییر قبله؛ ایجاد اعمال مشترک و نمادهای وحدت‌بخش	مناسک و شعائر جمعی (عینی‌سازی باور)	آیین‌ها و مناسک (عامل تشدید احساس جمعی)
آیه: جایگزینی «الله» به جای بت‌های پراکنده و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»؛ تغییر شناخت جامعه از جهان و روابط	بازنمایی‌های شناختی جدید (تغییر جهان‌بینی)	بازنمایی‌های جمعی (صور ذهنی مشترک جامعه)

نخستین محور حاصل از این فرایند، نقش قرآن در تثبیت توحید به مثابه یک «واقعیت اجتماعی» است. دروکیم واقعیت‌های اجتماعی را اموری بیرونی، پایدار و الزام‌آور می‌داند (Durkheim, ۱۹۳۸: ۲). تحلیل آیات نشان می‌دهد قرآن کریم با طرح مستمر توحید و نفی نظام شرک‌آمیز، توحید را از سطح یک گزاره اعتقادی فردی به سطح واقعیتی اجتماعی ارتقا داد. در این مسیر، مفهوم قرآنی «فطرت» («فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا»، روم: ۳۰) به عنوان زیربنای درونی، با مفهوم دروکیمی «وجدان جمعی» هم‌پوشانی کارکردی می‌یابد؛ با این تفاوت که قرآن وجدان جمعی را نه محصول صرف اجتماع، بلکه ریشه‌دار در سرشت الهی انسان معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش، ۱۲: ۲۴).

در گام بعدی تحلیل، سازوکار «اقناع عقلانی» به عنوان ابزار تثبیت شناسایی شد. استدلال‌هایی نظیر برهان ابراهیمی «لَا أُحِبُّ الْاَفْلِیْنَ» (الأنعام: ۷۶-۷۹) یا برهان تمنع (الأنبیاء: ۲۲)، نشان‌دهنده فرایندی است که طی آن، قرآن بازنمایی‌های جمعی شرک‌آلود را با تکیه بر تجربه مشترک و عقل عمومی شالوده‌شکنی می‌کند. این شیوه استدلال، توحید را به عنوان تفسیری عقلانی در «بازنمایی‌های جمعی» (Collective Representations) جدید جامعه نهادینه می‌سازد.

بدین سان، روند رسیدن به مدل نهایی نشان می‌دهد که قرآن از طریق سه مجرا: ۱. بیدارسازی لایه‌های درونی (فطرت/وجدان جمعی)، ۲. بازسازی نمادها و مناسک (بازنمایی‌های جمعی)، و ۳. اقناع عقلانی (مشروعیت‌بخشی)، نظم نوین توحیدی را مستقر کرده است. این فرایند، هرچند از حیث کارکرد انسجام‌بخشی با تحلیل دروکیم هم‌خوان است، اما در منشأ (وحیانی در برابر اجتماعی) تمایز بنیادین دارد.

## ۱۰. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین فرایند نهادینه‌سازی توحید در قرآن کریم و تحلیل کارکردهای اجتماعی آن، با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تطبیقی و بر مبنای مفاهیم جامعه‌شناسی دین امیل دروکیم انجام شده است. یافته‌های مطالعه نشان می‌دهد که قرآن، توحید را از سطح یک باور فردی فراتر برده و آن را به منزله واقعیتی اجتماعی، الزام‌آور و هویت‌بخش در جامعه عصر نزول تثبیت کرده است؛ فرایندی که به دگرگونی عمیق فرهنگی و بازسازی نظم هنجاری و معنایی جامعه جاهلی انجامیده است.

بر اساس نتایج پژوهش، نهادینه‌سازی توحید در قرآن نه از طریق تحمیل دفعی بلکه به واسطه اقتناع عقل جمعی و طی روندی تدریجی تحقق یافته است. در این مسیر، چهار سازوکار اساسی و به هم پیوسته شناسایی شد: نخست، فعال‌سازی فطرت الهی به‌عنوان مبنای آگاهی فرافردی؛ دوم، آموزش تدریجی آموزه‌های توحیدی متناسب با ظرفیت ادراکی جامعه؛ سوم، نهادینه‌سازی مناسک جمعی در راستای تقویت انسجام اجتماعی؛ و چهارم، تولید بازنمایی‌های جمعی جدید برای بازتعریف نظام معنایی مسلط. همچنین، بهره‌گیری از استدلال‌های عقلانی و براهین پذیرفتنی، همچون استدلال ابراهیمی و برهان تمانع، نقش مؤثری در فروپاشی ساختارهای شرک‌آلود و تثبیت بازنمایی‌های توحیدی ایفا کرده است. از منظر پیامدهای اجتماعی، این تحول معنایی به شکل‌گیری «وجدان جمعی توحیدی» منجر شد که بنیان انسجام اجتماعی را از پیوندهای محدود قبیله‌ای به همبستگی ایمانی در قالب مفهوم «امت» ارتقا داد و زمینه نهادینه‌شدن ارزش‌هایی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری اخلاقی، برابری و همکاری اجتماعی را فراهم ساخت. در نهایت، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که میان کارکردهای اجتماعی دین در قرآن و نظریه دروکیم، از حیث انسجام‌بخشی و ایجاد نظم هنجاری، هم‌گرایی کارکردی قابل توجهی وجود دارد؛ هرچند تفاوت بنیادین این دو رویکرد در منشأ نظم اجتماعی نهفته است، به گونه‌ای که در منطق قرآنی، این نظم بر وحی الهی استوار است، در حالی که در نظریه دروکیم، برساخت اجتماعی تلقی می‌شود.

## کتابنامه

- قرآن کریم.  
 نهج البلاغه.  
 ابن کلبی، ابوالمنذر هشام بن محمد. (۱۳۶۴). *الاصنام*. تحقیق احمد زکی پاشا. تهران: نشر نو.  
 ابوزهره، محمد. (۱۳۷۳). *خاتم پیامبران*. ترجمه حسین صابری. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.  
 آشفته، علیرضا. (۱۴۰۱). «بررسی مقایسه‌ای کارکردهای اجتماعی دین از منظر دورکیم و مصباح». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*. یزد: دانشگاه یزد، دانشکده الهیات.  
 آلوسی، محمود شکری. (۱۹۲۴ م). *بلوغ‌الارب فی معرفه احوال العرب*. قاهره: دارالکتب العربی.  
 پارسانیا، حمید. (۱۳۸۵). «جهانی‌شدن و اسلام». *مجله علوم سیاسی*. سال نهم. شماره ۳۶. صص ۷-۱۸.  
 پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷). «اهلال به مثابه شاخص در مطالعه پیوستار فرهنگی جاهلی-قرآنی». *مجله مطالعات قرآن و حدیث*. شماره ۳، صص ۲۸-۵.  
 جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۴). *شرح نهج‌البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). *تفسیر موضوعی قرآن*. جلد ۲: *توحید در قرآن*. قم: نشر اسراء.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *تفسیر موضوعی قرآن*. جلد ۱۲: *فطرت در قرآن*. چاپ سوم. قم: نشر اسراء.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *تسنیم*. چاپ هشتم. قم: نشر اسراء.  
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). *جرعه‌ای از صهبای حج*. قم: نشر اسراء.  
 جهانی‌نسب، احمد. (۱۴۰۱). «بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم با تأکید بر نقش و کارکرد همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی». *مجله نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. شماره ۲۴. صص ۱۴۹-۱۷۷.  
 جهانی‌نسب، احمد. (۱۴۰۱). «بررسی مقایسه‌ای آراء و اندیشه‌های ابن خلدون و امیل دورکیم با تأکید بر نقش و کارکرد همبستگی اجتماعی در تکوین و تداوم نظام سیاسی». *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. ۱(۱)۱۲. صص ۱۷۷-۱۴۹. <https://doi.org.177-149/22059/10/jstmt>  
 ۲۰۲۲/۳۳۵۴۲۶/۱۴۹۳  
 حتی، فیلیپ. (۱۳۶۶). *تاریخ عرب*. ترجمه ابوالقاسم پاینده و دیگران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
 دوران، ویل. (۱۳۷۸). *تاریخ تمدن (عصر ایمان)*. ترجمه ابوالقاسم پاینده و دیگران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.  
 دهقان سیمکانی، رحیم. (۱۳۹۲). «امیل دورکیم و قرائتی عرفی از دین». *مجله اندیشه نوین دینی*. شماره ۳۴، صص ۱۴۸-۱۳۳.  
 راغب اصفهانی. حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.  
 روشنائی، پرهام؛ عمیدی مظاهری، نوید؛ امامی، سید مجید. (۱۳۹۷). «الگوی جامع فرهنگ قرآنی و تبیین نقش آن در تغییرات فرهنگی جامعه اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)». *مجله*



- مدقق، محمد داود؛ شرف‌الدین، سید حسین. (۱۳۹۲). «روش‌شناسی نظریه اجتماعی امیل دروکیم». *مجله معرفت فرهنگی اجتماعی*. شماره ۱۷. صص ۴۳-۷۰.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۹). *خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)*. تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). *صحیفه نور*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ناس، جان بایر. (۱۳۸۱). *تاریخ جامع ادیان*. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نواح، عبدالرضا. (۱۳۹۰). «تحلیل جامعه‌شناختی نظریه تعلیم و تربیت امیل دروکیم». *مجله علوم تربیتی*. شماره ۹۳. صص ۴۳-۶۰.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله. (۱۹۹۵ م). *معجم البلدان*. بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.
- Allan, Kenneth (2005), **Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World**, Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Calhoun, Craig (2002), **Dictionary of the Social Sciences**, Oxford: Oxford University Press.
- Chung, Dingyu (2020), "Premodernity, Modernity, Postmodernity, and Eu-Modernity as the Four Stages of Civilizational Developmental Psychology: Comte's Parallel Human-Civilizational Developments", **Advances in Applied Sociology**, 10(9).
- Durkheim, Émile (1912), **The Elementary Forms of the Religious Life**, Translated by J. W. Swain, New York: Macmillan.
- Durkheim, Émile (1938), **The Rules of Sociological Method**, Translated by S. A. Solovay & J. H. Mueller, Edited by G. E. G. Catlin, New York: Simon and Schuster.
- Durkheim, Émile (1984), **The Division of Labor in Society**, Translated by W. D. Halls, New York: Free Press.
- Pescosolido, Bernice A.; Georgianna, Sharon (1989), "Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide", **American Sociological Review**, 54(1), 33-48.
- Peterson, Houston. (1974), "The Quest for Moral Order: Emile Durkheim on Education", **Journal of Moral Education**, 4(1), 39-46.
- Pickering, William Stuart Frederick. (Ed.) (2002), **Durkheim and Representations**, London: Routledge.
- Schaub, Edward Leroy. (1920), "A Sociological Theory of Knowledge", **The Philosophical Review**, 29(4), 319-339.

## References

The Holy Qur'ān

Nahj al-Balāghah

Abū Zahrah, Muḥammad. (1373 SH/1994). *Khātam al-Payāambarān*. Translator: Ḥusayn Ṣābirī. Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.

Allan, Kenneth (2005), *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Ālūsī, Maḥmūd Shukrī. (1924). *Bulūgh al-Arab fī Ma'rifat Aḥwāl al-'Arab*. Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabī.

'Aqīlī, Seyyed Aḥmad. (1400 SH/2021). "Mudīriyyat-e Farhangī bar Mabnā-ye Āmūzish-hā-ye Qur'ānī..." *Qur'ān, Farhang va Tamaddun Quarterly Journal*, 2(3), pp. 104–125. <https://doi.org/10.22034/jksl.2022.323912.1056>

Ashefteh, Alireza. (1401 SH/2022). *Barresi-ye Muqāyise'ī-e Kārkardhā-ye Ijtimā'ī-ye Dīn az Manzar-e Durkheim va Mišbāh*. Mašter's Thesis. Yazd University, Faculty of Theology, Yazd.

Calhoun, Craig (2002), *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford: Oxford University Press.

Chung, Dingyu (2020), "Premodernity, Modernity, Postmodernity, and Eu-Modernity as the Four Stages of Civilizational Developmental Psychology: Comte's Parallel Human-Civilizational Developments", *Advances in Applied Sociology*, 10(9).

Dehqān Sīnkānī, Raḥīm. (1392 SH/2013). "Émile Durkheim va Qirā'at-e 'Urfī az Dīn." *Andīsheh-ye Nowīn-e Dīnī*, no. 34, pp. 133–148.

Durant, Will. (1378 SH/1999). *Tārīkh-e Tamaddun ('Aṣr-e Īmān)*. Translator: Abū al-Qāsim Pāyandeh et al. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmi va Farhangī.

Durkheim, Émile (1912), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translator: J. W. Swain. New York: Macmillan.

Durkheim, Émile (1938), *The Rules of Sociological Method*, Translators: S. A. Solovay & J. H. Mueller. Editor: G. E. G. Catlin. New York: Simon and Schuster.

Durkheim, Émile (1984), *The Division of Labor in Society*, Translator: W. D. Halls. New York: Free Press.

Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/1999). *Mafāṭīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Farīdūnī, Fatimeh. (1389 SH/2010). *Kārkardhā-ye Ijtimā'ī-ye Dīn az Dīdgā-e Ṭabāṭabā'ī va Durkheim*. Mašter's Thesis in Social Sciences (Interdisciplinary). Qom: Baqir al-Uloom University (AS).

Goodarzi, Akram; Soleymānī, Fatimeh; Shāh-Aḥmadqāsimī, Zahrā Sādāt. (1397 SH/2018). "Chīstī va Mu'allafehā-ye Taḥavvul dar Insān..." *'Ulūm-e Tarbiyatī az Dīdgāh-e Islām Journal*, no. 10, pp. 95–116.

Hitti, Philip. (1366 SH/1987). *Tārīkh-e 'Arab*. Translator: Abū al-Qāsim Pāyandeh et al. Tehran: Intishārāt-e 'Ilmi va Farhangī.

Ibn al-Kalbī, Abū al-Mundhir Hishām ibn Muḥammad. (1364 SH/1985). *al-Aṣnām*. Annotator: Aḥmad Zakī Pāshā. Tehran: Nashr-e Now.

Ja'farī, Muḥammad-Taqī. (1384 SH/2005). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī.

Jahānī-Nasab, Aḥmad. (1401 SH/2022). "Barresi-ye Muqāyese'ī-ye Ārā'-ye Ibn Khaldūn va Émile Durkheim bā Takīd bar Naqshī va Kārkard-e Ham-baštegī-e Ijtimā'ī dar Takkvīn va Tadāvṣum-e Niẓām-e Sīyāsī." *Nazarīye-hā-ye Ijtimā'ī-e Mutafakkirān-e Musalmān Journal*, no. 24, pp. 149–177. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2022.335426.1493>

- Javadi Amoli, Abdullah. (1383 SH/2004). Tafsīr-e Mawḏū'ī-e Qur'ān: Tawhīd dar Qur'ān. Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1384 SH/2005). Tafsīr-e Mawḏū'ī-e Qur'ān: Fiṭrat dar Qur'ān (3rd edition). Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388 SH/2009). Jor'eh'ī az Şahbā-ye Hajj. Qom: Isrā' Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388 SH/2009). Tafsīr-e Tasnīm (8th edition). Qom: Isrā' Publications.
- Lucas, Henry. (1384 SH/2005). Tārīkh-e Tamaddun. Translator: 'Abdul-Ḥusayn Āzarnag. Tehran: Mo'asseseh-ye Keyhān.
- Makārim Shīrāzī, Nāşir. (1374 SH/1995). Tafsīr-e Nemūneh. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Mişbāh Yazdī, Muḥammad-Taqī. (1389 SH/2010). Khodā-shināsī (Majmū'eh-e Āmūzishī-e Ma'ārif-e Qur'ān). Annotator: Amīr-Reza Ashrafi. Qom: Imam Khomeini (r.a) Educational and Research Institute.
- Modaḡiq, Muḥammad Dāvūd; Sharaf al-Dīn, Seyyed Ḥusayn. (1392 SH/2013). "Ravesh-shināsī-e Nazariyeh-e Ijtimā'ī-e Durkheim." Ma'rifat-e Farhangī- Ijtimā'ī Journal, no. 17, pp. 43–70.
- Mukhlissī, Ḥamīdeh; Sheykh al-Islāmī, Maḥmūd. (1400 SH/2021). "Moṭālī'eh-ye Taṭbīqī-ye Nizām-e Āmūzishī-ye Akhlaqī dar Nahj al-Balāghah va Andisesh Ēmile Durkheim." Akhlaq-e Waḡyānī, no. 20, pp. 103–140. <https://doi.org/10.22034/ethics.2021.134657>
- Musavi Khomeini, Ruhullah. (1379 SH/2000). Şahīfeh-e Nūr. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Nas, John Bair. (1381 SH/2002). Tārīkh-e Jāmi'-e Adyān. Translator: 'Ali-Aşghar Ḥikmat. Tehran: Sherkat-e Intishārāt-e 'Ilmi va Farhangī.
- Navāh, 'Abdul-Reza. (1390 SH/2011). "Taḥlīl-e Jāmi'eh-shenākhtī-ye Nazariyeh-ye Ta'lim va Tarbiyat-e Durkheim." 'Ulūm-e Tarbiyatī Journal, no. 93, pp. 43–60.
- Pāketchī, Aḡmad. (1387 SH/2008). "Ihlāl be Masābeh Şākhīş dar Moṭālī'eh-ye Peyvastār-e Farhangī-ye Jāhilī-Qur'ānī." Moṭālī'āt-e Qur'ān va Ḥadīth Journal, no. 3, pp. 5–28.
- Pārsāniyā, Ḥamīd. (1385 SH/2006). "Jahānī-shodan va Islām." 'Ulūm-e Siyāsī Journal, 9(36), pp. 7–18.
- Pescosolido, Bernice A.; Georgianna, Sharon (1989), "Durkheim, Suicide, and Religion: Toward a Network Theory of Suicide", American Sociological Review, 54(1), 33–48.
- Peterson, Houston. (1974), "The Quest for Moral Order: Emile Durkheim on Education", Journal of Moral Education, 4(1), 39–46.
- Pickering, William Stuart Frederick. (Ed.) (2002), Durkheim and Representations, London: Routledge.
- Qorbāniān, Mojtabā. (1401 SH/2022). "Barresi va Tabīyin-e Raveshhā-ye Qur'ān dar Tahavvul-e Farhang va 'Aqīdeh-ye Insān." Qur'ān, Farhang va Tamaddun Journal, no. 7, pp. 28–47.
- Quṭb, Muḥammad. (1349 SH/1970). Islām Ā'in-e Fiṭrat. Translator: Ibrāhīm Mīrbāqirī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Rāghib Işfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1412 AH/1991). Mufradāt Alfāz al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Qalam.
- Rowshanā'ī, Parhām; 'Amīdī Mazāhirī, Navīd; Imāmī, Seyyed Majīd. (1397 SH/2018). "Olgū-e Jāmi'-ye Farhang-e Qur'ānī..." Moṭālī'āt-e Qur'ān va Ḥadīth, no. 22, pp. 31–60.
- Şadr, Seyyed Mūsā. (1387 SH/2008). "Qur'ān va Shīveh-ye Işlāh-e Farhang." Pajūhish-hā-e Qur'ānī, 14(54–55), pp. 25–55.
- Şālīh, Aḡmad al-'Ali. (1383 SH/2004). Hijāz dar Şadr-e Islam. Translator: 'Abdul-Ḥamīd

- Āyatī. Tehran: Mosh'ar Publications.
- Schaub, Edward Leroy. (1920), "A Sociological Theory of Knowledge", *The Philosophical Review*, 29(4), 319–339.
- Shāh-Aḥmadqāsemī, Zahrā Sādāt; Goodarzī, Akram; Soleymānī, Fatimeh. (1397 SH/2018). "Farāyand-e Taḥavvul va Mudīriyyat" *Motālī'āt-e Dīn, Ma'navīyat va Mudīriyyat*, 7(13), pp. 45–60. <https://doi.org/10.30471/im.2018.3335.1100>
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1379 SH/2000). *Qur'ān dar Islām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1417 AH/1996). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, Jāmi'eh-ye Mudarrisīn.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (n.d.). *Farāzhāyī az Islām*. Compiler: Seyyed Mahdī Ayatollahī. Qom: Jahān-Ārā'.
- Tāhir Maqdasī, Muṭaḥhar. (1374 SH/1995). *al-Bad' wa al-Tārīkh*. Translator: Muḥammad-Reḍā Shafī'ī Kadkanī. Tehran: Āgāh Publications.
- Ya'qūbī, Aḥmad ibn Ya'qūb. (n.d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār Šādir.
- Yāqūt Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abdullāh. (1995). *Mu'jam al-Buldān*. Beirut: Dār Šādir.

## | Extended Abstract |

## The Institutionalization of Monotheism in the Qur'ān and Its Social Functions: An Analysis Grounded in Émile Durkheim's Sociology of Religion

Isa Alizadeh Manaman , Hajar Ashouri Nalkeyashiri

**Research Objective:** This article focuses on the role of the Holy Qur'ān in the cultural transformation of Arab society during the period of revelation and examines the process of institutionalizing tawhīd (monotheism) as the most fundamental axis of religious, ethical, and social transformation. The main research question concerns how, within a context saturated with polytheistic beliefs, tribal structures, and entrenched cultural patterns, the Qur'ān succeeded in creating a new semantic system and shaping a novel collective identity centered on monotheism. In pursuing this question, the author draws upon the conceptual capacities of the sociology of religion, particularly several key concepts in Émile Durkheim's thought—such as “collective conscience,” “social facts,” and “religious rituals”—to analyze the social and cultural dimensions of the Qur'ānic message of monotheism, without reducing the revelatory and theological nature of the Qur'ān to the level of a purely sociological theory.

This study is based on the assumption that, from a sociological perspective, religion is not merely a collection of individual beliefs but a powerful force that significantly organizes collective life, stabilizes norms, produces meaning, and constructs social order. Within this framework, the Qur'ān is presented not only as a divine text for individual guidance but also as an active agent in redefining values, symbols, and patterns of social action within the pre-Islamic society. Accordingly, the article seeks to demonstrate that monotheism in the Qur'ān is not merely an abstract theological doctrine; rather, it is a civilization-building and culture-generating mechanism that manifests within both individual and collective human life and establishes a new order in social, ethical, and identity relations.

**Research Methodology:** The study adopts a descriptive–analytical method, and the data are collected through a library-based documentary approach. Using qualitative content analysis, the author identifies and examines selected Qur'ānic verses related to monotheism and, by consulting authoritative exegetical sources, extracts their doctrinal, educational, social, and normative implications. The findings are then interpreted within the framework of the sociology of religion, with particular emphasis on Durkheimian concepts, to clarify how monotheism contributes to social cohesion, the formation of moral order, and the emergence of collective identity.

**Findings:** The main findings of the article indicate that the Qur'ān employs four fundamental mechanisms to institutionalize monotheism within society. First, the activation of the divine *fiṭrah* (innate human disposition); that is, the Qur'ān, by appealing to the God-seeking nature of human beings, prepares the ground for the acceptance of

monotheism at a deep level beyond mere instruction. Second, the gradual instruction of monotheistic belief, meaning the transmission and consolidation of this belief in accordance with the mental, cultural, and social conditions of the audience, in such a way that society could progressively distance itself from a polytheistic worldview and arrive at a new understanding of existence, humanity, and society. Third, the institutionalization of collective rituals—rituals that, beyond their devotional function, play a role in generating solidarity, strengthening the sense of belonging, and reproducing a shared identity. Fourth, the creation of new collective representations; in other words, the Qur'ān, by redefining fundamental concepts, symbols, and values, produces a new system of meaning within society and opens a new horizon for understanding the self, others, and the world.

**Conclusion:** Based on these findings, the article demonstrates that there is a form of analytical overlap between certain social functions of monotheism in the Qur'ān and some of Durkheim's sociological concepts, particularly in the areas of the formation of collective conscience, the stabilization of social facts, and the role of rituals in strengthening social cohesion. Nevertheless, the author emphasizes that the origin of these processes in the Qur'ān arises from divine revelation; therefore, sociological analysis should not lead to reducing the religious truth of the Qur'ān to a merely social phenomenon. The significance of the article lies precisely in using the explanatory power of the social sciences to illuminate the Qur'ān's cultural agency without neglecting its sacred and transcendent nature.

In conclusion, the article finds that the Holy Qur'ān, in the process of institutionalizing monotheism, did not convey a doctrine but employed profound cognitive, educational, ritual, and social mechanisms to bring about a comprehensive transformation in the cultural structure of society. This transformation impacted not only individual beliefs but also collective norms, moral order, and the formation of a new social identity. From this perspective, studying monotheism in the Qur'ān through an interdisciplinary lens and with careful use of theories from the sociology of religion can open new horizons for Qur'ānic and social research and provide a scholarly model for understanding the relationship between revelation, culture, and society.

**Keywords:** Qur'ān; Monotheism; Cultural transformation; Fiṭrah; Religious rituals; Émile Durkheim; Sociology of religion