

# فکر و تمدن قرآن

سال ششم / شماره ۲ / پیاپی ۲۵ / تابستان ۱۴۰۴  
شماره شابا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳  
فصل نامه علمی



- تحلیل فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها  
عبدالهادی فقهی زاده • مجتبی محمدی انوبق • فرزاد دهقانی
- تحلیلی بر رذیلت‌های تمدنی (با تأکید بر موضوع حسادت و آثار کلان اجتماعی آن در سوره بقره)  
نسبیه رضایی • بی‌بی سادات رضی بهابادی حبیب الله بابایی
- فضای نخاصم گفتمانی در سوره احزاب؛ با بهره‌گیری از برخی مؤلفه‌های نظریه لاکلاو و موفه  
سیدجعفر صادقی
- بررسی روش‌های معضومان در استناد به قرآن، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در جامعه  
محمد محقق
- مطالعه بازتاب آیات قرآن کریم در نقوش قالی‌های محرابی دوره صفوی  
الته پنجه باشی • رعنا محمدزاده
- بررسی و تبیین کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفویه از ۹۰۷ تا ۱۰۳۸ ق  
محمود مهمان‌نواز • یوسف گرمی چمه • مرضیه جمشیدنژاد

DOAJ



DOAJ

# فكر آران فرهنگ و تمدن





فصل نامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

سال ششم / شماره ۲ / پیاپی ۲۰ / تابستان ۱۴۰۴

\*\*\*

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم \_ دانشکده علوم قرآنی اصفهان

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزئی

سر دبیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر اجرایی: دکتر مهدی اثنی عشران

کارشناس نشریه: لیلا قصابی

ویراستار ادبی: دکتر روح اله ناظمی

روابط عمومی: مجتبی میرزاخانی

مترجم انگلیسی: دکتر مهدی حبیب اللهی

طراحی و صفحه آرایی: مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

طراح جلد: زینب ناجی

آدرس دفتر فصل نامه: اصفهان، دولت آباد، خیابان طالقانی، خیابان حسام دولت آبادی، دانشکده علوم قرآنی اصفهان

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۱۱۱ داخلی: ۱۱۷

شاپا الکترونیکی: ۳۳۵۶-۲۷۸۳

ایمیل: qcc@quran.ac.ir

www.qcc.quran.ac.ir

شیوه نامه نگارشی مقالات: در سایت فصل نامه

« این نشریه حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی اصفهان)

و انجمن علمی اعجاز قرآن ایران است.»

## اعضای هیئت تحریریه

### ♦ محمدعلی چلونگر

استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

### ♦ قاسم درزی

استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی تهران.

### ♦ محسن دیمه کارگراب

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

### ♦ محمدحسین رجبی دوانی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه امام حسین

### ♦ نصرالله شاملی

استاد زبان و ادبیات دانشگاه اصفهان

### ♦ نعمت الله صفری فروشانی

استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه

### ♦ رحمان عشریه

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

### ♦ محمدعلی مهدوی راد

دانشیار فقه و اصول پردیس فارابی دانشگاه تهران

### ♦ سید محمد نقیب

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

### ♦ اعضای هیئت تحریریه بین الملل

هادی عبدالنبی محمد التیمی، استاد تاریخ اسلام دانشگاه نجف اشرف

عمار عبودی محمد حسین نصار، استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

کرت آندرس ریچاردسن، استاد دانشکده الهیات، دانشگاه مک مستر تورنتو کانادا

عبدالمجید بن حبیب، دانشیار دانشگاه ابوبکر بلقاید تلسمان الجزایر

آنتونیو کوچینیلو، عضو انجمن بین المللی مطالعات قرآنی و گروه پژوهشی زبان شناسی قرآنی

ارزیابان علمی محترمی که مقالات این شماره را داوری کرده اند:

شناسه پژوهشگر (ORCID)	نام خانوادگی	نام	
**	تابش	یعقوب	♦
<a href="#">0000-0002-4623-5011</a>	جعفریان	مجید	♦
<a href="#">0000-0002-8411-101X</a>	حبیب الهی	مهدی	♦
**	داداش نژاد	منصور	♦
<a href="#">0000-0001-9368-2415</a>	صائمی	داود	♦
<a href="#">0000-0002-0274-1908</a>	طالب پور	فریده	♦
**	طباطبائی	سید مصطفی	♦
<a href="#">0000-0002-1378-9632</a>	فروهی	آرمان	♦
<a href="#">0000-0001-5339-4179</a>	قربانی مادوانی	زهره	♦
<a href="#">0000-0003-3215-4728</a>	کاوند	علیرضا	♦
<a href="#">0000-0002-1463-7358</a>	کشاوری	زهرا سادات	♦
<a href="#">0000-0002-2332-410X</a>	مححص	مرضیه	♦
<a href="#">0000-0003-3132-5388</a>	نادری قهفرخی	حمید	♦



## موضوعات مورد پذیرش

فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن در پی آن است که با ارائه مقالات اندیشمندان و فرهیختگان به تبیین تمدن اسلامی و همخوانی آن با فرهنگ غنی دینی که از سرچشمه قرآن و کلام معصومین سیراب می‌شود، بپردازد. امید وافر داریم پژوهشگرانی که چنین دغدغه‌ای دارند، با ارسال پژوهش‌های مکتوب خود که حداقل یکی از شاخص‌های زیر را دارا باشد این فصلنامه را یاری رسانند:

۱- قرآن و تمدن:

الف) مولفه‌های تمدنی قرآن

ب) مباحث تمدن اسلامی و زیرشاخه‌های آن با استناد به قرآن کریم

ج) تمدن نوین قرآنی

د) مقایسه تمدن قرآنی با دیگر تمدن‌ها

ه) تمدن‌ها از نگاه قرآن

و) مستشرقان و تمدن قرآنی

ز) تحلیل تاریخی قرآن در ابعاد مختلف

ح) سیر تاریخی قرآن پژوهی

ط) تحلیل قصص و موضوعات قرآن با رویکرد تمدنی

ی) سیره انبیاء و معصومین با رویکرد قرآنی

۲- قرآن و فرهنگ:

الف) فرهنگ‌ها از منظر قرآن

ب) تأثیرات فرهنگی قرآن

ج) مقایسه فرهنگ قرآنی با دیگر فرهنگ‌ها

د) قرآن و فرهنگ اجتماعی

ه) مستشرقان و فرهنگ قرآنی

و) شاخص‌های فرهنگ ساز قرآن در ابعاد فردی



فهرست

تحلیل فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها

عبدالهادی فقهی زاده، مجتبی محمدی انویق، فرزاد دهقانی..... ۱

تحلیلی بر رذیلت‌های تمدنی (با تأکید بر موضوع حسادت و آثار کلان اجتماعی آن در سوره بقره)

نسبیه رضائی، بی بی سادات رضی بهابادی، حبیب الله بابایی..... ۲۵

فضای تحاصم‌گفتمانی در سوره احزاب؛ با بهره‌گیری از برخی مؤلفه‌های نظریه لاکلاو و موفه

سیدجعفر صادقی..... ۴۷

بررسی روش‌های معصومان در استناد به قرآن، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در جامعه

محمد محقق..... ۶۵

مطالعه بازتاب آیات قرآن کریم در نقوش قالی‌های محرابی دوره صفوی




الهه پنجه‌باشی، رعنا محمدزاده..... ۸۷

بررسی و تبیین کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفویه از ۹۰۷ تا ۱۰۳۸ ق

محمود مهمان نواز، یوسف کرمی چمه، مرضیه جمشیدنژاد..... ۱۱۳

ترتیب مقالات براساس زمان پذیرش مقالات است.

## Society Based on the Chronological Order of Quranic Surahs

Abd al-Hadi Feqhizadeh<sup>1</sup>  Mojtaba Mohammadi Anvigh<sup>2</sup>  Farzad Dehghani<sup>3</sup> 

1. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran (Corresponding Author.)

3. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Corresponding Email: [mo.mohammadi@ilam.ac.ir](mailto:mo.mohammadi@ilam.ac.ir)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.473319.1380>

### Article History:

Received: 2024-09-09

Revised: 2024-10-18

Accepted: 2024-11-09

Online First: 2025-06-02

### Keywords

Prayer introduction, promotion of prayer culture, institutionalization of prayer, religious nation-building, chronological order of revelation, Meccan and Medinan periods.

### Type of Article:

Research

**Abstract:** Prayer (ṣalāh) is one of the most central ritual practices in Islam and a fundamental requirement of religious commitment. The Qur'an, throughout both the Meccan and Medinan periods, promotes prayer through a structured process aimed at gradually institutionalizing it within society. Observing the stages of promoting prayer—from its initial introduction in Mecca to its full establishment in Medina—reveals a clear model that can be utilized in educational and missionary contexts. This study, using a descriptive-analytical method and based on the chronological order of Quranic revelation, concludes that the Qur'an begins with individual-focused discourse, then progresses through familial and societal dimensions. It highlights the communal functions of prayer, addresses related challenges and impediments, and continues to emphasize its value and respond to adversarial propaganda even after its institutionalization. The research identifies five developmental stages in this process: 1- Introduction of prayer as a cognitive-ethical and ritual practice; 2- Promotion of prayer culture on individual and societal levels; 3- Establishment of discourse and functionalism centered around prayer; 4- Religious and ethical nation-building through prayer; 5- Diagnosis and resolution of challenges facing the religious community and prayer observance. The first stage began early in the Meccan period, followed by the stages of cultural promotion and discourse in the middle and later parts of the same period. Nation-building was initiated during the transition to Medina and was emphasized in the early Medinan period. Finally, during the late Medinan period, the Qur'an presented a detailed stage of diagnostic and corrective engagement, affirming the consolidation of the upright religion with prayer at its core.

### How to cite:

Feqhizadeh, Abd al-Hadi; Mohammadi Anvigh, Mojtaba; Dehghani, Farzad . (2025). An Analytical Study of the Institutionalization and Consolidation of Prayer in Society Based on the Chronological Order of Quranic Surahs. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 1-23. <http://doi.org/10.22034/jksl.2024.473319.1380>

## تحلیل فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها



دریافت: ۱۹-۰۶-۱۴۰۳  
 بازنگری: ۲۷-۰۷-۱۴۰۳  
 پذیرش: ۱۹-۰۸-۱۴۰۳  
 انتشار آنلاین: ۱۲-۰۳-۱۴۰۴

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.473319.1380>



مقاله: پژوهشی

## چکیده

نماز از محوری‌ترین مناسک عبادی اسلام و از لوازم اصلی دینداری است. سوره‌های قرآن در دوره‌های مکی و مدنی با سازوکار مشخصی به ترویج نماز پرداخته و سعی کرده‌اند آن را به تدریج در جامعه نهادینه‌سازی کنند. توجه به مراحل تبلیغ نماز در جامعه از آغاز اسلام در مکه تا پایان تثبیت آن در مدینه، الگوی مشخصی را نشان می‌دهد که می‌تواند در امور علمی و تبلیغی قابل استفاده باشد. پژوهش حاضر با توجه به سیر نزول سوره‌های قرآن در مکه و مدینه و با کاربست روش توصیفی تحلیلی به این نتیجه رسیده است که قرآن کریم، فرآیند فرهنگ‌سازی و گفتمان‌سازی نماز را از فرد شروع می‌کند و سپس وارد مراحل خانوادگی و اجتماعی می‌شود؛ پس از آن، کارکردهای نماز را در جامعه برمی‌شمارد و آن‌گاه به آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از مسائل مربوط به آن می‌پردازد؛ به علاوه، پس از تثبیت نماز در جامعه، همچنان به تبیین اهمیت و کارکردهای آن پرداخته و به شبهات و دشمنی‌های رسانه‌ای مخالفان در این زمینه پاسخ می‌دهد. این پژوهش به طور کلی، مراحل پنج‌گانه‌ای را جهت نهادینه‌سازی و تثبیت نماز از آغاز تا پایان نزول قرآن شناسانده است که عبارت است از: ۱. معرفی نماز به مثابه آیینی معرفتی اخلاقی و مناسکی؛ ۲. فرهنگ‌سازی نماز در سطوح فردی و اجتماعی؛ ۳. گفتمان‌سازی و کارکردگرایی با محوریت نماز؛ ۴. جامعه‌سازی دینی و اخلاقی در پرتو نماز؛ ۵. آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از جامعه دینی و نمازگزار. درباره زمان‌بندی هر یک از این مراحل باید گفت که معرفی نماز از همان ابتدای دوره مکی صورت گرفته و پس از آن، مراحل فرهنگ‌سازی و گفتمان‌سازی به ترتیب در میانه و پایان دوره مکی به وقوع پیوسته است. مرحله جامعه‌سازی، در کشاکش آماده شدن مسلمانان برای هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی پی‌ریزی شده و در آغاز دوره مدنی نیز همچنان به صورتی جدی ادامه پیدا کرده است. در نهایت در پایان دوره مدنی، مرحله آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی به صورتی مفصل تبیین شده و بر تثبیت دین قیم با محوریت نماز تأکید گردیده است.

**واژگان کلیدی:** معرفی نماز، فرهنگ‌سازی نماز، نهادینه‌سازی نماز، جامعه‌سازی دینی، ترتیب نزول، مکی و مدنی.

## استناد به مقاله:

فقهی‌زاده، عبدالهادی؛ محمدی انویق، مجتبی؛ و دهقانی، فرزاد. (۱۴۰۴). تحلیل فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۲)، ۱-۲۳.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.473319.1380>



## ۱. مقدمه

قرآن کریم به تدریج در طول ۲۳ سال بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده و آموزه‌های لازم برای تثبیت دین قیّم را ابلاغ کرده است. این آموزه‌ها و دستورالعمل‌ها طبعاً به صورت آنی اتفاق نیفتاده و مراحل مشخصی را در جامعه اسلامی طی کرده‌اند که توجه به آن‌ها می‌تواند فرآیند مشخصی را در این باره به دست دهد. از این رو، علم مکی و مدنی که به شناخت سیر نزول آیات قرآن از نگاه تاریخی و زمانی در مکه و مدینه می‌پردازد، یکی از دانش‌هایی است که از ابتدای نزول قرآن به آن توجه شده و سفارش‌های فراوانی درباره‌ی فراگیری و کار بست آن در مسائل علوم و تفسیر قرآن ارائه شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۴). علم مکی و مدنی علاوه بر اینکه بیانگر اهتمام ویژه مسلمانان به آیات الهی و ثبت زمان و جزئیات نزول هر کدام از این آیات است (نک: زرقانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸)، کاربردها و فواید فراوانی در حوزه تفسیر دارد؛ چنان‌که از تفسیر آیات قرآن بدون توجه به این دانش نهی شده است (در این باره نک: قاسم‌پور، ۱۳۸۸، صص ۹۹-۱۲۸). تشخیص زمان نزول آیات قرآن در مراحل تاریخی قبل یا بعد از هجرت، فواید متعددی در مطالعات قرآنی دارد که یکی از آن‌ها، شناخت دقیق‌تر رخداد‌های تاریخی صدر اسلام و تبیین صحیح سنت نبوی است؛ چه اینکه نزول تدریجی قرآن در بستر حوادث تاریخی دوره زندگی پیامبر اکرم ﷺ پس از عصر بعثت، این امکان را برای قرآن‌پژوهان فراهم کرده است تا با شناخت سوره‌ها و آیات مکی و مدنی و کسب اطلاعات صحیح درباره تقدم و تأخر زمانی نزول آن‌ها، تصورات و معلومات دقیق‌تری از مسائل تاریخ اسلام داشته باشند؛ چنان‌که برای نمونه، برخی با توجه به سیر نزول آیات برده‌داری در قرآن کریم، سعی کرده‌اند تصویر واقع‌گرایانه‌ای از این موضوع و کوشش‌های اسلام برای نسخ تدریجی آن ارائه کنند (نک: ربانی‌خواه و همکاران، ۱۴۰۱، صص ۲۵۶-۲۷۵).

توجه به مکی یا مدنی بودن آیات، تأثیر به‌سزایی در برداشت‌های مفسران از عبارات و مفاهیم قرآنی دارد و در مواردی می‌تواند به دیدگاه‌های مختلفی منجر شود (صالح، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۷۰؛ معرفت، ۱۳۸۸، ص ۴۷)؛ چنان‌که برای نمونه، تفسیر واژه «زکات» در سوره‌های مکی نمی‌تواند همان زکات واجب مشهور در اسلام باشد که در مدینه تشریح شده است؛ بر این اساس، منظور از «زکات» در سوره‌ها و آیات مکی، صرف صدقات و مساعدت‌های مستحب مالی است که جنبه انفاق فی سبیل الله را دارد (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۴۷)؛ یا همین ریشه را در آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی: ۱۴) با توجه به مکی بودن آن، می‌توان بر تزکی اخلاقی و روحی و پیرایش دل و جان از آلودگی‌های معنوی ناظر دانست (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۲۲).

در این راستا، پژوهش حاضر در صدد است که آیات مربوط به نماز در قرآن کریم را بر اساس ترتیب نزول بررسی و فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت آن در جامعه را تحلیل کند. این آیات در شرایط گوناگونی نازل شده و برخی از آن‌ها در سال‌های آغازین اسلام در مکه و برخی دیگر در سال‌های مربوط به حاکمیت اسلام در مدینه فرود آمده است. توجه به سیر نزول این آیات در مکه و مدینه در شرایط گوناگون اجتماعی و فرهنگی می‌تواند فرآیند مشخصی را از چگونگی نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در قالب مراحل منسجم و به‌هم‌پیوسته ارائه کند؛ هدفی که پژوهش حاضر با توجه به سیر تاریخی نزول سوره‌های قرآن کریم و با استفاده از روش تحقیق توصیفی تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای استنادی در پی تحقق آن است. با توجه به موضوع پژوهش، روش کار مبتنی بر تحلیل آیات قرآنی به‌عنوان داده‌های اولیه است؛ افزون بر آنکه به توصیف و تبیین دیدگاه‌های مفسران نیز در کنار تحلیل آیات قرآنی توجه می‌شود. لازم به ذکر است که سطح تحلیل پژوهش از نوع تحلیل محتوا بر اساس روش تنزیلی است؛ چنان‌که در گام اول آیات مرتبط با نماز استخراج و در گام دوم به ترتیب نزول مرتب‌سازی می‌شود و سپس بر حسب محورهای موضوعی و فضای نزول، به تحلیل محتوای آن‌ها می‌پردازیم و در نهایت، جهت کشف جهان‌بینی قرآنی در نهادینه‌سازی مراحل، به صورت منظم آن‌ها را تبیین می‌کنیم.

روش تنزیلی، متناسب با نیازهای هدایتی مخاطبان، در هر سوره با ابزار حکمت ظرفیت‌سازی می‌کند تا هدایت جوامع تا حد نهایی سعادت‌مندی به ظهور برسد و وصول به مدل اسلامی تغییر و تحول میسر شود و چگونگی دست‌یابی به روش‌های تثبیت و تغییر و تحول و روش‌های نهادینه‌سازی ارزش‌های فرهنگی در جامعه از منظر اسلام و الگوهای جهانی و جاودانه تغییر و تثبیت، امکان‌پذیر باشد (نک: بهجت‌پور، ۱۳۸۹، ص ۳۶؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۲، صص ۳۵۵-۳۵۶؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۳، ص ۹۳). رسالت اسلام بر تخلیه فرهنگ‌های جاهلی و تثبیت فرهنگ و حیانی است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۷۵). روش قرآن در تحول سازوکارهای جامعه جاهلی با فطرت انسان‌ها هماهنگ است و به همین سبب، قابل تسری به جوامع انسانی دیگر است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۷۶). قرآن به تناسب بحران‌های جدید موضع می‌گرفت و جامعه ایمانی را از آن موانع و چالش‌ها عبور می‌داد (بهجت‌پور، ۱۳۸۹، ص ۴۷). در این روش، همان‌طور که باید فهم محتوا را با وسواس و دقت کشف و استخراج کرد، روش تحول‌آفرینی تدریجی اسلام را نیز باید با دقت و حساسیت و خلوص استخراج و ابعاد آن را مشخص نمود (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ص ۲۷).

یکی از راه‌های شناخت سیر نزول آیات قرآن در روش تنزیلی، روایات ترتیب نزول سوره‌هاست (در این باره نک: نکونام، ۱۳۸۰، صص ۱۲۸-۱۴۷) که عمدتاً از ابن‌عباس نقل شده و مورد اعتماد دانشمندان علوم قرآنی قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۵۶). این روایات به بیان ترتیب نزول سوره‌ها پرداخته است؛ مانند روایتی که یعقوبی در تاریخ خود از محمد بن سائب کلبی از ابی‌صالح از ابن‌عباس نقل کرده و در آن، ۸۲ سوره از قرآن را مکی و ۳۲ سوره را مدنی دانسته و در مقام ذکر توالی و ترتیب آن‌ها یکی پس از دیگری، از حرف عطف «ثم» یاد کرده است (یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۲۰). این روایت مبنای پژوهش حاضر قرار گرفته و سیر نزولی آیات مربوط به نماز بر اساس نقل مذکور تحلیل شده است. افزون بر آن، این مقاله به پژوهش محمدهادی معرفت در ترتیب نزول سوره‌ها نیز که با توجه به روایت‌های ابن‌عباس و جابر بن زید و بر اساس نسخه‌های متعدد ترتیب‌بندی شده است (معرفت، ۱۳۸۸، صص ۵۷-۵۸)، توجه کرده است (نک: جدول پیوست در انتهای مقاله). این ترتیب نزول، از سوی پژوهشگران پیشگام روش تنزیلی در عصر حاضر، از جمله عبدالکریم بهجت‌پور نیز بررسی و تأیید شده است (نک: بهجت‌پور و سلطانی، ۱۴۰۱، صص ۱۰۱-۱۲۶).

با توجه به توضیحات مزبور، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه عصر نزول که قابل تسری به جوامع دیگر است، با توجه به روش تنزیلی و تحلیل محتوای آیات قرآن کریم چگونه بوده است؟

## ۲. پیشینه پژوهش

توجه به ترتیب نزول سوره‌ها در تفسیر و تحلیل آیات قرآن کریم در میان عالمان اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد؛ اما نگارش کتب تفسیری بر اساس ترتیب نزول را باید پدیده‌ای معاصر دانست که در تفاسیری همچون بیان المعانی عبدالقادر ملاحویش آل‌غازی، التفسیر الحدیث محمد عزت دروزه، فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول محمد عابد الجابری و پایه‌پای وحی؛ تفسیر تدریجی قرآن بر حسب نزول مهدی بازرگان قابل پیگیری است.

در همین راستا در سال‌های اخیر، عبدالکریم بهجت‌پور سبکی را با عنوان تفسیر تنزیلی دنبال کرد و اهمیت آن را با نگارش کتاب‌هایی از جمله همگام با وحی نشان داد. افزون بر آن، مقالات زیادی با تأکید بر ترتیب نزول و به روش تنزیلی نگارش شدند و موضوعات گوناگون را با این روش بررسی کردند که از این میان می‌توان به مقاله «مواجهه قرآن با برده‌داری در سیر خطی نزول» اشاره کرد که در آن سعی شده است با توجه به ترتیب نزول آیات مربوط به برده‌داری، تصویر واقع‌گرایانه‌ای از این موضوع و کوشش‌های اسلام برای نسخ تدریجی آن ارائه شود (نک: ربانی‌خواه و همکاران، ۱۴۰۱، صص ۲۵۶-۲۷۵).

در موضوع نماز نیز که موضوع پژوهش حاضر است، در مقاله‌ای با عنوان «نهادینه‌سازی فرهنگ نماز بر اساس سیر نزول آیات»<sup>۱</sup> به ترتیب نزول قرآن کریم و روش تنزیلی توجه شده و این نتیجه به دست آمده است که قرآن در گام اول به تبیین تأثیر نماز و نتیجه آن و سپس به احکام نماز و معرفی الگو می‌پردازد. این پژوهش که به‌درستی بر حرکت قرآن از خودسازی فردی به سمت جامعه‌سازی تأکید کرده، الگوی قرآنی این حرکت را در دوره‌هایی که با دوره‌های دیگر قابل تطبیق باشد، معرفی نکرده است؛ چیزی که پژوهش حاضر با معرفی مراحل به‌هم‌پیوسته در این زمینه، به دنبال رسیدن به آن است.

### ۳. مراحل نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه بر اساس ترتیب نزول

با دقت در آیات قرآن کریم می‌توان فهمید که تلاش برای نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه و فرآیند انتقال آن به نسل‌های آینده، به تدریج و طی مراحل مشخص انجام شده است که در ادامه به ذکر و تبیین آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۳-۱. معرفی نماز به‌مثابه آیین معرفتی اخلاقی و مناسکی

نماز در دین اسلام از آغاز بعثت پیامبر اکرم ﷺ اهمیت فراوانی داشته و همواره از سوی قرآن و روایات بر آن تأکید شده است؛ گو اینکه نماز محوری‌ترین عمل و مناسکی است که دیگر آیین‌ها و رفتارهای عبادی و عملی مسلمانان، به‌واسطه آن رونق می‌گیرد. امام علی علیه السلام در نامه خویش به محمد بن ابی‌بکر فرمود: «صَلِّ الصَّلَاةَ لَوَقْتِهَا الْمُؤَقَّتِ لَهَا، وَلَا تُعَجِّلْ وَقْتَهَا لِفِرَاقٍ، وَلَا تُؤَخِّرْهَا عَن وَقْتِهَا لِاشْتِغَالٍ، وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِّنْ عَمَلِكَ تَبِعَ لِصَلَاتِكَ: نماز را در زمان معین آن بگزار و به سبب داشتن فراغت و نداشتن کار، در گزاردن آن شتاب مکن و نیز به سبب داشتن کار، آن را دیر مگزار. بدان که هر یک از کردارهای تو، پیرو نماز توست» [\(نهج البلاغه، نامه ۲۷\)](#).

در روایات نقل است که پس از آغاز رسالت پیامبر اکرم ﷺ در بیست و هفتم ماه رجب [\(نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۱۹۰\)](#)، جبرئیل نزد آن حضرت آمد و چگونگی اقامه نماز را به او تعلیم داد. در نقلی از زهری و قتاده و کلبی آمده است که جبرئیل به پیامبر اکرم ﷺ نحوه گرفتن وضو و اقامه نماز را تعلیم داد و پس از آن، آیه «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق: ۱) را به او اقرار کرد. آنگاه پیامبر اکرم ﷺ نزد همسر خویش خدیجه رضی الله عنها بازگشت و او را از چیزی که به وسیله آن گرامی داشته شده بود، باخبر کرد [\(بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۱\)](#). مشابه این روایت را طبری در تاریخ خود نقل کرده است که جبرئیل برای نخستین بار در روز شنبه و سپس یکشنبه با پیامبر اکرم ﷺ ملاقات کرد؛ آنگاه در روز دوشنبه، امر رسالت را به او ابلاغ کرد و نحوه گرفتن وضو و برپا داشتن نماز را به آن حضرت ﷺ تعلیم داد و آیات سوره علق را نازل کرد [\(طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۰۴\)](#). در خبر دیگری آمده است که پیامبر اکرم ﷺ پس از یادگیری وضو به‌واسطه جبرئیل، وضو گرفت و دو رکعت نماز گزارد؛ آنگاه شادمان نزد خدیجه رفت و موضوع را با وی در میان نهاد و آنجا نیز دو رکعت نماز خواند [\(بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۱\)](#). یعقوبی در این باره آورده است:

اولین نمازی که بر پیامبر اکرم ﷺ واجب شد، نماز ظهر بود؛ چنان‌که جبرئیل نزد پیامبر اکرم ﷺ آمد و چگونگی گرفتن وضو را به او تعلیم داد. سپس آن حضرت همانند جبرئیل وضو گرفت. آنگاه جبرئیل نحوه اقامه نماز را به رسول خدا آموخت و او نیز مانند جبرئیل نماز گزارد... پس از آن نزد خدیجه رضی الله عنها رفت و او را از این امر آگاه کرد. خدیجه رضی الله عنها وضو گرفت و نماز گزارد. پس از چندی علی علیه السلام پیامبر اکرم ﷺ را در حال نماز دید و همانند پیامبر آن کار را انجام داد [\(یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳\)](#).

۱. روستایی، زینب؛ کوهکن، طاهره. (۱۳۹۸). نهادینه‌سازی فرهنگ نماز بر اساس سیر نزول آیات. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۰(۳۶).

با توجه به مطالب پیش گفته، تشریح نماز در جایگاه مهم‌ترین عمل عبادی اسلام که آغازگر فرآیند اتصال عبد و معبود است، بلافاصله پس از بعثت پیامبر اکرم ﷺ و پیش از نزول سورهٔ علق انجام گرفته است. پس از آن نیز نخستین سفارش پیامبر اکرم ﷺ به تازه‌مسلمانان دربارهٔ نماز بود؛ زیرا نماز مهم‌ترین عنصر تبلیغی ایشان به شمار می‌رفت. در روایتی از عقیف کندی نقل است که پیامبر اکرم ﷺ در اوایل بعثت، در مسجد الحرام و روبه‌روی کعبه قرار می‌گرفت و به نماز می‌ایستاد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۱).

نماز از ابتدا جزء لاینفک زندگانی مسلمانان قرار گرفت و آنان در هر شرایطی و در هر موقعیتی، نماز را به‌عنوان فریضه‌ای محوری به جا می‌آوردند؛ چنان‌که مسلمانانی هم که در صدر اسلام ایمان خود را مخفی می‌کردند، به مکان‌های خلوت می‌رفتند و در آنجا نماز خود را برپا می‌داشتند. برای نمونه، از سعید بن زید بن عمرو بن نفیل روایت شده است که: ما مسلمانان برای مدتی اسلام خویش را پنهان می‌کردیم و تنها در خانه‌ای بسته یا دره‌ای خالی نماز می‌گزاردیم و نگاهمان به یکدیگر بود (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶). از سعد بن ابی وقاص نقل شده است:

من و سعید بن زید به همراه خباب بن ارت و عمار بن یاسر و عبدالله بن مسعود، در دوران کتمان اسلام به درهٔ ابی‌دب رفتیم و پس از گرفتن وضو مشغول نماز شدیم و ناگهان با عده‌ای از مشرکان که ما را زیر نظر گرفته و تعقیب کرده بودند، مواجه گشتیم. آنان بر ما خرده گرفتند و از کارمان بیزار می‌جستند، تا اینکه به ما حمله کردند و ما را آزار دادند. در آن حال، استخوان آرواره شتری برداشتم و یکی از مشرکان را مضروب کردم و زخم شدیدی برداشت. ما در آن روز بر مشرکان چیره شدیم و توانستیم آنان را از دره بیرون کنیم. من اولین نفری بودم که در دفاع از اسلام خونی جاری کرد (نک: بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۸).

در دوره‌های بعد نیز در عصر حیات پیامبر اکرم ﷺ، به شیوه‌های گوناگون از سوی آیات قرآن و سنت نبوی اهمیت فراوان نماز همواره گوشزد می‌شد. افزون بر آن، در دوره ائمه علیهم‌السلام نیز سفارش‌های بسیاری در این باره نقل شده است. آیات قرآن کریم در مرحلهٔ معرفی نماز، نخست به اهمیت رابطهٔ بین عبد و معبود از رهگذر این آیین پرداخته و در گام بعدی به تبیین نقش نماز در رستگاری انسان دست زده است. در ادامه به بحث و گفت‌وگو دربارهٔ این گام‌ها می‌پردازیم.

### ۱-۳- تأکید بر برقراری ارتباط بین عبد و معبود با محوریت نماز

نخستین سوره‌های نازل‌شده در مکه بهر معرفی آیین نماز در قالب رابطهٔ مستقیم «عبد» و «معبود» تأکید می‌کند. برای نمونه، در آیات سورهٔ علق و در سیاقی عتاب‌گونه نسبت به مشرکان آمده است: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى \* عَبْدًا إِذَا صَلَّى: به من بگو آن کس که بنده‌ای را چون به نماز ایستد، باز می‌دارد» (علق: ۹-۱۰). مراد از «عبد» در این سیاق، پیامبر اکرم ﷺ و مراد از کسی که ایشان را از اقامهٔ نماز نهی کرد، ابوجهل (نک: ابن‌سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۷۶۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۶۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۴۵۰) یا بنا به قولی، ولید بن مغیره (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۳۰) بود. این سوره به صورت تلویحی، رابطهٔ عالی بین عبد و معبود و رسیدن به معرفت الهی را با مرکزیت نماز قابل تحقق دانسته و نمونهٔ بارز آن را در وجود پیامبر اکرم ﷺ به تصویر کشیده است. این آیات بیانگر آن است که پیامبر اکرم ﷺ از همان آغاز بعثت نماز خوانده و در مقابل، فردی او را از این کار نهی کرده است. با توجه به همین سیاق، برخی بر این باور رفته‌اند که واژه «اقرأ» در آغاز سورهٔ علق، به قرائت نماز اشاره دارد؛ یعنی: «اقرأ [الصلاة] باسم ربك...» (نک: طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۵۶۷). افزون بر آن، شاخص بودن نماز در حرکت انسان به سوی خداوند و طی شدن رابطهٔ عبودیت بین بنده و پروردگار از این رهگذر، در آیه «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ...» (مزمّل: ۲۰) به‌وضوح قابل استنباط

است. این آیه با مخاطب قرار دادن پیامبر اکرم ﷺ، به علم و آگاهی خویش نسبت به بیدار شدن بنده برای ذکر خداوند و اقامه نماز در نیمه شب اشاره می‌کند و ترکیب دوسویه‌ای بین عبد و معبود به کار می‌برد: «رَبِّكَ» در مقابل «أَنْتَ» و «يَعْلَمُ» در مقابل «تَقُومُ»؛ به گونه‌ای که واژگان مذکور به صورتی کاملاً دوطرفه، ارتباط و پیوند عمیق میان خداوند و انسان را به تصویر می‌کشد که در نهایت به شناخت خداوند و پایه‌ریزی درست مسیر حرکت انسان منجر می‌شود.

### ۲-۱-۳. تأکید بر نقش نماز در استگاری انسان

قرآن کریم پس از تبیین اهمیت رابطه بین عبد و معبود با محوریت نماز، در گام دوم، آیین مناسکی نماز را به مثابه راهی برای رستگاری انسان معرفی می‌کند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى \* وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» (اعلی: ۱۴-۱۵). نماز در این آیات، با ذکر اسم خداوند و تزکیه بشر هم‌نشین شده است و این معنا را در اذهان متبادر می‌کند که هرکس خود را از تعلقات مادی و نفسانی پاکیزه داشت و خداوند را یاد کرد و به نماز روی آورد، رستگار می‌شود (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، صص ۷۲۲-۷۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۹)؛ چنان‌که علت نکردن به خواهش‌های نفسانی و وابستگی‌های دنیایی و پاکیزگی از تعلقات، شناخت خداوند و یادکرد اوست و نماز کارآمدترین ابزار آن است. مراد از نماز در این سیاق، نمازهای واجب روزانه تلقی شده است (نک: ابن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۶۷۰؛ واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۹۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۷۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۲۲)؛ هرچند برخی از مفسران، مصادیق دیگری از جمله نماز عید فطر را نیز برای آن برشمرده‌اند (نک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۸۵)؛ به‌رحال، این واژه شامل نماز در همه انواع آن می‌شود و این آیه در صدد بیان این مطلب است که نماز فی‌نفسه راهی برای سعادت‌مندی و فلاح افراد است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۹؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۰، ص ۲۹۱).

درمقابل، در همان سوره‌های ابتدایی قرآن، بی‌توجهی به نماز در زندگی موجب دور شدن انسان از مسیر سعادت دانسته شده است: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ \* إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ \* فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ \* عَنِ الْمُجْرِمِينَ \* مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ \* قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (مدثر: ۳۸-۴۳). در این سیاق، بهشتیان از دوزخیان سؤال می‌کنند که چه چیز شما را به دوزخ کشاند؟ آنان در پاسخ به‌صراحت، علت اصلی را اقامه نکردن نماز و خارج شدن از دایره نمازگزاران عنوان می‌کنند. در ادامه، دلایل دیگری همچون بی‌توجهی به اطعام نیازمندان، هم‌نشینی با اهل باطل و انکار روز واپسین نیز از اسباب ورود افراد در دوزخ دانسته شده است (نک: مدثر: ۴۴-۴۶). علل مذکور در این آیات یا یکدیگر رابطه طولی دارند؛ به‌گونه‌ای که از مهم‌ترین آن‌ها یعنی بی‌توجهی به نماز آغاز شده و به موارد دیگر تسری پیدا کرده است. می‌توان گفت توجه نکردن به نماز، به اطعام نکردن نیازمندان و نشست و برخاست با اهل باطل و در نهایت انکار معاد منجر می‌شود و در مقابل، کاربست نماز از سوی مؤمنان در زندگی، بازدارنده از عوامل بعدی است؛ چه آنکه نماز انسان را به یاد خداوند می‌اندازد و از فحشا و منکر نهی می‌کند و او را به صراط مستقیم دعوت می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۲۵۳). نماز عبادت خداوند است و بدون ایمان به او تحقق نمی‌یابد. بنابراین ذکر آن رمزی برای ایمان و اعتقاد به خداوند و تسلیم در برابر فرمان اوست؛ چنان‌که می‌توان گفت این امور چهارگانه از توحید شروع و به معاد ختم می‌شود و ارتباط انسان را با خالق و خلق و خویشتن دربرمی‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۲۵۵).

در آیات هم‌مضمون دیگر نیز در وصف مکذبان چنین ذکر شده است که آنان دعوت حق را تصدیق نکردند و نماز نخواندند: «فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى» (قیامه: ۳۱). در این سیاق، ذکر نماز بلافاصله پس از تصدیق دعوت، به معنای مشخص بودن مسیر سعادت از شقاوت در همان ابتدا، با معیار و میزان نماز است.

## ۲-۳. فرهنگ‌سازی نماز در سطوح فردی و اجتماعی

قرآن کریم پس از معرفی نماز و آغاز فرآیند نهادینه‌سازی آن در مرحله پیشین، در این مرحله در جهت فرهنگ‌سازی نماز در سطوح گوناگون فردی و اجتماعی قدم برداشته است. فرهنگ‌سازی در این مرحله به معنای آن است که قرآن کریم توجه مخاطبان را با استفاده از ابزارهایی کارآمد، به سمت آن دسته از عناصر و مسائل فرهنگی سوق دهد که در جامعه از آن‌ها غفلت می‌شود و اغلب افراد توجه شایانی به آن ندارند. در این مرحله، قرآن کریم سعی کرده است با استفاده از مشوق‌هایی شناخته‌شده برای مخاطبان، اهمیت نماز را در سطوح فردی نشان دهد و سپس به تبیین نقش مهم نماز در خانواده بپردازد. در ادامه در این باره توضیحاتی ارائه می‌شود.

### ۱-۲-۳. فرهنگ‌سازی با استفاده از مشوق‌های شناخته‌شده برای مخاطبان

در این مرحله، قرآن کریم در گام نخست سعی در فرهنگ‌سازی نماز در سطح فردی و تشویق افراد به انجام این آیین مهم با استفاده از مشوق‌هایی شناخته‌شده برای مخاطبان کرده است؛ چنان‌که در آیه «وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ» (اعراف: ۱۷۰)، تمسک‌کنندگان به کتاب آسمانی و اقامه‌کنندگان نماز را دارای اجر معرفی کرده است. «اجر» به معنای پاداشی است که پس از انجام عمل به عامل آن پرداخت می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۷۳؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴). این آیه مشوقی است که مکلف را برای انجام فریضه نماز جهت دریافت پاداش تشویق می‌کند. در آیه‌ای دیگر، خداوند این مشوق را براساس انسان‌شناسی فرهنگی محیط، برجسته‌تر و دقیق‌تر تبیین کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَنَفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْتُجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ: کسانی که کتاب خداوند را می‌خوانند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه روزیشان کرده‌ایم پنهان و آشکار می‌بخشند، به داد و ستدی امید بسته‌اند که هرگز زیان ندارد» (فاطر: ۲۹). در این آیه که در سوره مکی فاطر قرار گرفته است و به دوره میانی مکه تعلق دارد (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۱۰؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۲۸؛ ابن‌جوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۵۰۴)، پاداش اقامه نماز در کنار تلاوت کتاب الهی و انفاق در نهان و آشکار، تجارتی دانسته شده است که هیچ‌گونه نابودی و کساد به آن راه ندارد. توضیح اینکه اقتصاد مکه مبتنی بر تجارت بود و مردمان مکه تجارت و انواع آن را می‌شناختند و به دنبال کسب سود سرشار از این راه بودند و تجربه زیان و کساد ناخوشایند هم داشتند. بر این اساس، هنگامی که خداوند متناظر با گفتمان تجاری شناخته‌شده برای مردمان عصر نزول، پاداش اقامه نماز را تجارت بدون زیان می‌داند، این پاداش برای مخاطبان تجارت‌پیشه، عالی‌ترین و بهترین مشوق به شمار می‌رود؛ زیرا هیچ تجارتی در دنیا نمی‌تواند با تضمین سود و بدون احتمال زیان همراه باشد.

### ۲-۳. تأکید بر توجه به فرهنگ نماز در خانواده

پس از فراهم کردن بسترهای فردی نماز، خداوند در ادامه، این آیین را در گستره خانوادگی طرح کرده و از دعوت خانواده به نماز سخن گفته است. قرآن در این باره نخست از حضرت اسماعیل علیه السلام با ذکر صفات راست‌وعده و رسول و نبی یاد می‌کند (نک: مریم: ۵۴) و در ادامه، یکی از شاخصه‌های ایشان را دعوت خانواده به نماز برمی‌شمارد: «وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» (مریم: ۵۵). مراد از «اهل» در این آیه، خانواده و خویشاوندان است (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۳). هرچند برخی آن را به معنای «قوم»

دانسته‌اند (نک: واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۱۸)، این دو معنا منافاتی با هم ندارند؛ با این بیان که نماز بعد از حالت نهادینه‌سازی فردی، وارد عرصه خانوادگی و اجتماعی می‌شود. در آیه دیگری نیز که از نظر زمانی در این مرحله قرار می‌گیرد، بر دعوت خانواده به نماز تأکید شده است: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا...» (طه: ۱۳۲). این آیه درباره پیامبر اکرم ﷺ و توصیه به اقامه مداوم نماز در خانواده ایشان است که طبعاً درباره دیگر مؤمنان نیز موضوعیت پیدا می‌کند. تعبیر «أَهْلَكَ» در آیه، برحسب انطباق آن با زمان نزول آیه، خدیجه ﷺ و علی ﷺ، یا این دو شخص و بعضی از دختران پیامبر اکرم ﷺ را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۲۳۹). بر این اساس، پیامبر اکرم ﷺ در وهله نخست می‌بایست به فرهنگ‌سازی نماز در خانواده خویش می‌پرداخت و سپس به تبلیغ و توسعه آن در جامعه اقدام می‌کرد (نک: قرشی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۴۷۱). همچنین در آیه‌ای دیگر در همین مرحله، به داستان موسی ﷺ و برادرش اشاره می‌کند و می‌گوید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَأَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۸۷). این آیه، مرحله دیگری از قیام بنی اسرائیل علیه فراعنه را تشریح می‌کند و می‌فرماید: ما به موسی و برادرش وحی کردیم که برای قوم خود خانه‌هایی در سرزمین مصر انتخاب کنید و مخصوصاً این خانه‌ها را نزدیک به یکدیگر و مقابل هم بسازید و سپس به خودسازی معنوی پردازید و نماز را برپا دارید و از این طریق روان خویش را پاک کنید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۶۹). در این آیه، تعبیر «بُيُوتًا» به صورت تلویحی از گستردن نماز از خانواده به سمت جامعه در قالب یک کار فرهنگی حساب شده حکایت می‌کند؛ افزون بر آنکه مسلمانان نیز به صورت ضمنی به اقامه نماز با محوریت خانه‌ها تشویق شده‌اند. نکته قابل تأمل این است که در خاتمه سوره انعام نیز بار دیگر به مداومت بر نماز در طول زندگی از زبان پیامبر ﷺ تأکید شده است: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲).

### ۳-۳. گفتمان‌سازی و کارکردگرایی با محوریت نماز

این مرحله که بلافاصله بعد از مرحله فرهنگ‌سازی در آیات قرآن کریم مشهود است و دنبال می‌شود، به دنبال ایجاد فضایی گفتمانی برای نماز و بیان کارکردهای مهم آن در جامعه است. در این مرحله بر این نکته تأکید می‌شود که نماز صرفاً عبادتی نیست که در اوقاتی خاص انجام شود و به پایان برسد؛ بلکه با استفاده از آن می‌توان گفتمان توحیدی را در جامعه نهادینه و کارکردهای آن را در امور گوناگون احساس کرد و سعادت نسل‌های آینده را هم با آن تضمین نمود. در ادامه، دو گام مهم این مرحله را شرح می‌دهیم.

#### ۱-۳-۳. تأسیس گفتمان نماز با تأکید بر درهم‌تنیدگی آن با مسائل اجتماعی

قرآن کریم در گام نخست از مرحله گفتمان‌سازی و کارکردگرایی، به موضوع درهم‌تنیدگی نماز با مسائل اجتماعی جهت تأسیس گفتمان نماز و تقویت سلامت اجتماعی تأکید می‌کند؛ چنان‌که ابتدا پیوند نماز با مهم‌ترین وظیفه اجتماعی یعنی امر به معروف و نهی از منکر را در قالب ماجرای شنیدنی از وصایای لقمان به فرزندش خاطرنشان می‌سازد<sup>۱</sup> و کارکرد آن را در اجتماع یادآور می‌شود. توجه به نظم خطی آیات در قالب ترتیب نزول سوره‌ها بیانگر این نکته است که در گام اول باید نماز اقامه شود و در گام دوم کسانی که اهل نمازند، باید به وظیفه اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر عمل کنند و ممکن است در این مسیر، مسائل و مشکلاتی متوجه فرد شود. به همین سبب در ادامه از مفهوم «صبر» در برابر مشکلات سخن گفته است؛ زیرا در همه کارهای اجتماعی به‌ویژه در برنامه امر به معروف و نهی از منکر مشکلاتی وجود دارد و سودپرستان سلطه‌جو و خودخواه، به‌آسانی تسلیم نمی‌شوند و حتی در مقام اذیت و آزار و متهم ساختن آمران

۱. «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ: پسرکم، نماز را به‌پادار و به کار شایسته فرمان ده و از کار ناشایست بازدار و در آنچه بر سرت آید، شکیب کن. بی‌گمان این از کارهایی است که آهنگ آن می‌کنند».

به معروف و ناهیان از منکر برمی‌آیند و بدون صبر و شکیبایی هرگز نمی‌توان بر این مشکلات فائق آمد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۳).

در آیه‌ای دیگر در این مرحله، پیوند نماز با امر اجتماعی مشورت مشهود است: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ: آنان که [فراخوان] پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپا داشته‌اند و کارشان رایزنی میان همدیگر است و از آنچه روزیشان داده‌ایم، می‌بخشند» (شوری: ۳۸). خداوند در این آیه در مورد مؤمنانی سخن می‌گوید که شاخصه‌هایی مهم دارند: اول اینکه دستورات خداوند را اجابت می‌کنند، دوم اینکه اقامه نماز می‌کنند، سوم اینکه در مسائل با یکدیگر مشورت می‌کنند و در نهایت اینکه اهل انفاق هستند. توجه به سیر نزول سوره‌های مربوط به نماز، بیانگر آن است که مؤمنان در کنار توجه به برپایی نماز در جامعه، در تصمیمات خود نباید خودخواهانه و انفرادی عمل کنند و با مشورت گرفتن از دیگران بهترین تصمیمات را بگیرند. نتایج این تصمیمات به صورت مستقیم به جامعه برمی‌گردد و این مهم نشانگر تعهد اجتماعی مؤمنان است و آن‌ها دقیقاً به سبب همین تعهد اجتماعی، نسبت به هم‌نوعان خود احساس تکلیف و انفاق می‌کنند. بنابراین قرآن با گفتمان‌سازی دقیق و مهندسی شده، به تدریج با اصلاح فرد و خانواده و تثبیت نماز در آن، به سمت جامعه ایده‌آل حرکت می‌کند.

### ۲-۳-۳. توجه به پرورش نسل نمازخوان و توسعه گفتمان نماز برای آیندگان

در ادامه روند گفتمان‌سازی نماز و کارکردگرایی آن در جامعه، خداوند به پرورش نسل نمازخوان با محوریت نماز توصیه می‌کند: «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ \* رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ \* الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ \* رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِي: پروردگارا، من برخی از فرزندانم را در دژه‌ای کشت‌ناپذیر نزدیک خانه محترم تو جای دادم تا در آن نماز برپا دارند. پس دل‌هایی از مردم را خواهان آنان گردان و به آن‌ها از میوه‌ها روزی فرما؛ باشد که سپاس گزارند. پروردگارا، تو آنچه را پنهان یا آشکار می‌داریم می‌دانی و هیچ چیز در زمین و آسمان بر خداوند پوشیده نیست. سپاس خداوند را که با [وجود] پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید. به راستی پروردگارم شنوای دعاست. پروردگارا، مرا برپادارنده نماز گردان و از فرزندانم نیز، و دعای مرا بپذیر» (ابراهیم: ۳۷-۴۰).

این آیات از زبان ابراهیم علیه السلام در جایگاه صاحب آیین حنیف بیان می‌کند که علت سکونت دادن خانواده از طرف ایشان در دژه‌ای بی‌کشت‌وزرع نزد خانه حرمت‌یافته خدا، اقامه نماز بوده است و در انتهای سیاق، دوباره درخواست او از خداوند با این بیان که «پروردگارا، مرا برپادارنده نماز قرار ده و نیز از فرزندانم [برپادارندگان نماز قرار ده] و پروردگارا، دعایم را بپذیر»، تکرار می‌شود. این بخش از دعای حضرت ابراهیم علیه السلام که فرمود: «رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِي» (ابراهیم: ۴۰)، ظاهراً پس از اتمام بنای کعبه بوده است که از خداوند می‌خواهد او و فرزندان را از نمازگزاران قرار دهد. البته مقصود این نیست که فقط خود و ذریه‌اش نمازخوان باشند، بلکه مقصود اصلی آن است که از طرف خود و ذریه‌اش نماز به‌پا داشته شود و توسعه پیدا کند. ابراهیم علیه السلام در دعاهای خویش دو اصل اساسی را که جامع کمالات انسانی است، از خداوند طلب می‌کند؛ یکی اینکه در ایمان به خدا و مقام توحید کامل گردیم و در عبادت خداوند چیزی را شریک قرار ندهیم و دیگر اینکه در عمل برپادارنده نماز باشیم و کعبه را خانه عبادت قرار دهیم (امین، بی تا، ج ۷، صص ۹۴-۹۵).

توجه به سیاق آیات مزبور بیانگر این نکته اساسی است که ابراهیم علیه السلام به دنبال پرورش نسل نمازخوان و گستراندن گفتمان نماز با تأکید بر کارکردهای آن در جهان بوده است. بر این اساس، والدین افزون بر اینکه می‌بایست نسبت به نمازهای خویش و مداومت بر آن‌ها تأکید کنند، نباید نسبت به نماز فرزندان و نسل آینده بی‌تفاوت باشند؛ بلکه همواره دغدغه تربیت نسلی نمازخوان را در سر پیورراندند.

#### ۳-۴. جامعه‌سازی دینی و اخلاقی در پرتو نماز

در مرحله چهارم از مراحل نهادینه‌سازی و تثبیت نماز در جامعه که به اواخر دوران مکی و اوایل دوران مدنی تعلق دارد، قرآن کریم به دنبال جامعه‌سازی اسلامی است که پس از طرح مسائل مربوط به مفاهیم اجتماعی در مراحل پیشین آغاز می‌شود. آیات قرآن کریم در این مرحله در گام نخست به جایگاه رهبر و امام در جامعه اسلامی اشاره می‌کند و پس از آن، به بیان کارکردهای نماز در جهت سامان دادن جامعه اسلامی می‌پردازد. در ادامه، توضیحات مربوط به هر یک از این گام‌ها را بیان می‌کنیم.

#### ۱-۴-۳. توجه به نقش امام در جامعه اسلامی نمازخوان

آیات قرآن در این مرحله، نخست به جایگاه رهبر و امام در جامعه دینی اشاره می‌کند و همزمان با آن، نقش نماز را در این جامعه، محوری می‌داند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ: آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما راهبری می‌کردند و به آن‌ها انجام کارهای نیک و برپا داشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستندگان ما بودند» (انبیاء: ۷۳). این آیه درباره رهبران الهی از جمله لوط و اسحاق و یعقوب علیهم السلام سخن می‌گوید که به فرمان خداوند به هدایت انسان‌ها همت می‌گمارند و به کارهای نیک و برپا داشتن نماز و پرداخت زکات مشغول‌اند. آن‌ها تنها خداوند را عبادت می‌کنند و دیگران را نیز به این امر فرامی‌خوانند. این آیه، به نقش رهبر جامعه دینی در توصیه به نماز در گستره‌ای فراتر از فرد و خانواده توجه می‌دهد. شایان ذکر است که آیه مذکور از مفهوم امامت سخن گفته است که مقامی بالاتر از نبوت و رسالت است. تفاوت نبوت و رسالت با امامت این است که پیامبران در مقام نبوت و رسالت تنها فرمان حق را دریافت می‌کنند و از آن خبر می‌دهند و به مردم ابلاغ می‌کنند؛ اما در مرحله امامت، برنامه‌های الهی را از طریق تشکیل حکومت عدل یا بدون آن به مرحله اجرا درمی‌آورند. در این مرحله، آنان مربی و مجری احکام و برنامه‌ها و پرورش دهنده انسان‌ها و به‌وجودآورنده محیطی پاک و انسانی‌اند. بنابراین مقام امامت مقام تحقق برنامه‌های الهی و به تعبیر دیگر، ایصال به مطلوب و هدایت تکوینی و تشریحی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۰۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۵۵). بر این اساس، اولین اقدام خداوند نسبت به جامعه‌سازی دینی، تأکید بر ادامه گفتمان‌سازی با محوریت نماز و با رهبری امام جامعه است.

#### ۲-۴-۳. بنیان نهادن جامعه با محوریت نمازگزاران و تأکید بر کارکردهای نماز

قرآن کریم در ادامه آیات مربوط به جامعه‌سازی دینی و اخلاقی با محوریت نماز و نمازگزاران می‌فرماید:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا \* إِلَّا الْمُصَلِّينَ \* الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ \* وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ \* لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ \* وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بَيُّومِ الدِّينِ \* وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ \* إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ: بی‌گمان انسان را آزمندی بی‌شکیب آفریده‌اند. چون شری بدو رسد، بی‌تاب است و چون خیری بدو رسد، بازدارنده است؛ جز نمازگزاران. آنان که در نمازهایشان پیگیری دارند و آنان که در دارایی‌هایشان حقی معین است برای پرسنده [مستمند] و بی‌بهره و آنان که روز پاداش و کیفر را راست می‌شمارند و آنان که از عذاب پروردگارشان در هراسند. بی‌گمان عذاب پروردگارشان ایمنی‌ناپذیر است» (معارج: ۱۹-۲۸).

خداوند در این سیاق درباره جنس انسان صحبت می‌کند؛ با این بیان که انسان، حریص و عجول آفریده شده است. او هنگام مواجهه با رنج‌ها و آسیب‌ها بی‌تابی می‌کند و هنگامی که به امکانات و خوشی دست می‌یابد، بخیل می‌شود. در ادامه، نمازگزاران را از اوصاف پیشین استثنا می‌کند و می‌افزاید که نمازگزاران چنین مؤلفه‌های نامطلوبی ندارند؛ زیرا آنان بر نمازهایشان مداومت دارند و اهل صدقه و بخشش به نیازمندان هستند و در عین حال از عذاب خداوند بیمناک هستند و خود را از آن ایمن نمی‌پندارند. توجه به سیاق آیات و مقایسه آن‌ها در یک سیر خطی منطبق با ترتیب نزول سوره‌ها، در بردارنده این پیام است که تمام اوصاف سلبی و ایجابی مؤمنان، در پرتو نماز رشد می‌یابد. سیاق مزبور جامعه‌ای را با محوریت نمازگزاران به تصویر می‌کشد که علی‌رغم توجه به نفس و خودسازی از رهگذر نماز، تعهد اجتماعی دارند. آنان به هم‌نوعان خویش کمک می‌کنند و به سبب خوف از خداوند همواره در تلاش و تکاپو به سر می‌برند. از این رو در این مرحله، خداوند از جامعه دینی ایده‌آل تصویرسازی می‌کند و فرمان می‌دهد که جامعه اسلامی باید با محوریت نمازگزاران واقعی جریان داشته باشد و پویایی خود را حفظ کند.

در ادامه این مرحله، قرآن کریم به دنبال تبیین بیشتر کارکردهای نماز در جامعه و عینی کردن نتایج آن در سطوح گوناگون اجتماعی است. اولین کارکرد نماز در سطح جامعه، تحقق جامعه‌ای بدون بزهکار و انسان‌های مخرب و به تعبیری تقویت سلامت اجتماعی افراد است؛ چراکه از کارکردهای مهم نماز، بازداشتن از فحشا و منکر است:

«أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ: آنچه از این کتاب بر تو وحی شده است بخوان و نماز را به پا دار که نماز از کار زشت پنهان و آشکار باز می‌دارد. به راستی یادکرد خداوند [از هر چیز] بزرگ‌تر است. خداوند می‌داند که چه انجام می‌دهید» (عنکبوت: ۴۵).

خداوند در این آیه به پیامبر اکرم ﷺ و به تبع آن به مؤمنان دستور می‌دهد که در سایه تلاوت قرآن و اقامه نماز، جامعه‌ای و حیوانی و به دور از هیاهوی شیاطین بسازند؛ زیرا این نماز است که از کارهای ناپسند باز می‌دارد. در جامعه‌ای که در آن نماز برپا داشته شود، بزهکاری و ناهنجاری دیده نمی‌شود و در نتیجه مردمان آن از نظر امنیت و سلامت روانی و اجتماعی تأمین می‌شوند. البته برخی از مفسران، این عبارات را در معنای نهی تفسیر کرده‌اند؛ یعنی کسی که نماز می‌خواند، نباید فحشا و منکر انجام دهد (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۲)؛ حال آنکه چنین تفسیری افزون بر ناهماهنگی با سیاق آیه، با فرهنگ‌سازی و حیوانی نماز نیز ناسازگار است؛ زیرا بازداشتن از بدی و گناه خاصیت نماز است و اگر کسی نماز بخواند و همچنان به سمت فحشا و منکر گرایش داشته باشد، نمازش واقعی نیست (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۳۴). باید توجه داشت که اقامه نماز دلالت بر لطف خداوند به انسان دارد؛ زیرا باعث می‌شود فعل زشت و معصیت که برخلاف عقل و شرع است، از انسان سر نزند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۴۶). طبیعت نماز، از این جهت که انسان را به یاد نیرومندترین عامل بازدارنده از گناه، یعنی اعتقاد به مبدأ و معاد می‌اندازد، دارای اثر بازدارندگی از فحشا و منکر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۴).

کارکرد دیگر نماز در جامعه‌سازی دینی و اخلاقی، تأمین سلامت روانی جامعه و تقویت آن بر پایه قوانین الهی است. برای نمونه در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۳). تعبیر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در این آیه حائز اهمیت است و به جامعه ایمانی مورد نظر اشاره دارد. در این سیاق، خداوند به مؤمنان سفارش می‌کند که از صبر و نماز استمداد جویند. در مورد هم‌نشینی «صبر» و «نماز» و عطف این کلمات به هم، می‌توان گفت هنگامی که انسان در برابر حوادث سخت و طاقت‌فرسا قرار می‌گیرد و نیروی خود را برای مقابله با آن‌ها ناچیز می‌بیند، نیاز به تکیه‌گاهی امن و اطمینان‌آور دارد. اما پرسش اینجاست

که چگونه باید با این تکیه‌گاه ارتباط گرفت؟ پاسخ قرآن این است که در این شرایط بحرانی، «نماز» باعث تقویت سلامت روانی می‌شود و نبود آن، یأس و مشکلات روحی و نهایتاً وادادگی در برابر مشکلات را به همراه دارد. انسان معمولاً در شرایط بحرانی باید در وهله اول شکیبایی پیشه کند تا جلوی آسیب‌ها و رفتارهای مخرب آنی را بگیرد و سپس برای تقویت روان و سلامت معنوی خود، از نماز کمک گیرد. قرآن کریم در بخش پایانی آیه، تأکید مضاعفی بر همراهی خداوند با شکیبایان دارد (نک: دهقانی و مصطفائی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰). افزون بر آن، نماز در این مرحله می‌تواند جایگزینی نیکو برای تبرج جاهلیت باشد؛ چنان‌که در آیه ۳۳ سوره احزاب، خداوند این مطلب را درباره زنان پیامبر اکرم ﷺ تأکید می‌کند:

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» در خانه‌هایتان آرام گیرید و چون خویش‌آرایی دوره جاهلیت نخستین، خویش‌آرایی مکنید و نماز به پا دارید و زکات بپردازید و از خداوند و فرستاده او فرمانبرداری کنید» (احزاب: ۳۳).

البته این یک حکم عام است و تکیه آن بر زنان پیامبر اکرم ﷺ جهت تأکید بیشتر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۹۰). بر این اساس، جامعه‌سازی دینی و اخلاقی، برخلاف عصر جاهلیت که بر پایه رفتارهایی ناشایست از جمله تبرج جاهلیت بنا گردیده بود، بر پایه سنت‌های تکوینی و تشریحی خداوند همچون آیین عبادی نماز انجام می‌شود.

### ۳-۵. آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از جامعه اسلامی در مسئله نماز و پاسخ به شبهات

پس از طی شدن مراحل چهارگانه معرفی، فرهنگ‌سازی، گفتمان‌سازی و جامعه‌سازی از سوی آیات قرآن کریم، حال در این مرحله که کاملاً به فضای مدینه تعلق دارد، آیات قرآن جهت جلوگیری از انحرافات و کج‌روی‌ها، به آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از جامعه نمازگزار می‌پردازد و پس از ارائه مؤلفه‌های جامعه ایمانی و تثبیت دین قیّم با محوریت نماز، به کارشکنی‌های مخالفان و شبهات آنان پاسخ می‌دهد که در واقع، آخرین مرحله از مراحل تثبیت نماز است.

#### ۱-۵-۳. آسیب‌شناسی از جامعه اسلامی در مسئله نماز

آیات قرآن کریم در قدم نخست از مرحله پنجم، به آسیب‌شناسی از جامعه اسلامی در مسئله نماز می‌پردازد. یکی از آسیب‌های نماز، ناهشیاری نمازگزار و بی‌توجهی به گفته‌های خویش و اکتفای صرف به ظواهر است؛ حال آنکه نماز باید با توجه و هوشیاری کامل و به دور از مستی و همراه با طهارت باشد (نک: نساء: ۴۳). چنان‌که اشاره شد، این توجهات و جزئیات نسبتاً سخت‌گیرانه، تنها در سوره‌های مدنی قابل پیگیری است و پیش از آن گویا ضرورتی به بیان این قبیل جزئیات احساس نشده است.

بر اساس آیات قرآن کریم، در جامعه اسلامی باید تعهد واقعی و رفتاری به نماز وجود داشته باشد و نبود این تعهد یا کم‌رنگ بودن آن، یکی از آسیب‌های جدی به شمار می‌رود و جامعه را از حرکت به سوی آرمان‌های الهی بازمی‌دارد؛ چنان‌که خداوند گروهی از دینداران و نمازگزاران را که با اعلام و جوب جهاد، ترس بر آنان چیره شد و از خداوند درباره چرایی و جوب آن سؤال کردند و درخواست ادامه حیات تا مرگ طبیعی را از خداوند داشتند، مذمت کرده است (نک: نساء: ۷۷). بر این اساس، تعهد به نماز زمانی عملیاتی می‌شود که فرد نمازگزار خود را آماده هرگونه جهاد کند و در این راه بی‌می‌به خود راه ندهد.

از دیگر آسیب‌های طرح‌شده در قرآن پیرامون نماز، اکتفای صرف به نماز و نداشتن تعهد و تکلیف در قبال اذکار پیشین و پسین آن است. درست است که نماز محور اذکار است، اما ذکر باید همیشگی باشد و مؤمن باید در همه حال، خداوند را یاد کند؛ نه فقط در اوقات خاصی که به نمازهای واجب اختصاص داده می‌شود:

«فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَرُكُوعًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا: پس چون نماز را به پایان بردید، خداوند را ایستاده و نشسته و آرمیده بر پهلو یاد کنید. آنگاه چون آرام یافتید، نماز را برپا دارید؛ زیرا نماز بر مؤمنان فریضه‌ای است که زمان معین دارد (نساء: ۱۰۳).

این آیه در اصل به این دستور مهم اسلامی اشاره می‌کند که معنای برپاداشتن نماز در اوقات معین این نیست که انسان در سایر حالات از یاد خدا غفلت کند؛ بلکه نماز یک دستور انضباطی است که روح توجه به پروردگار را در انسان زنده می‌کند و از این رهگذر، او می‌تواند در فواصل نمازها خداوند را به خاطر داشته باشد؛ خواه در میدان جنگ باشد و خواه در غیر آن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۰۴).

از دیگر آسیب‌ها کسالت در نماز است که عمدتاً به منافقان نسبت داده شده است:

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاؤْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا: بی‌گمان منافقان با خداوند نیرنگ می‌بازند و او نیز با آنان تدبیر می‌کند. اینان چون به نماز ایستند، با گران جانی می‌ایستند؛ برابر مردم ریا می‌ورزند و خداوند را جز اندکی یاد نمی‌کنند» (نساء: ۱۴۲).

کسالت نوعی ثقلت و سنگینی است و اشاره به آن دارد که شخص از روی بی‌میلی و بی‌رغبتی و تنها برای ملاحظه مردم نماز می‌گذارد و چه‌بسا اگر در پرده باشد و کسی او را نبیند، نماز به جا نیاورد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۲۴۶). تعبیر «وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاؤْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا»، وصف دیگری از اوصاف منافقان است؛ به این معنا که چون به نماز می‌ایستند، اولاً به حالت کسالت می‌ایستند و هیچ میلی به نماز ندارند و ثانیاً در صدد آنند به مردم بفهمانند که نماز خوانند؛ با اینکه نماز برترین عبادتی است که خدای تعالی در آن ذکر می‌شود و اگر به راستی دل‌هایشان علقه و محبتی به پروردگار می‌داشت، در توجه به سوی خدا و در ذکر خدا دچار کسالت و سستی نمی‌شدند و عمل خود را به قصد ریا انجام نمی‌دادند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۷۷). سستی در نماز و مسئله ریا، در سوره ماعون نیز مطرح شده است که با توجه به مباحث تفسیر تنزیلی و محتوای آیات این سوره، قاعدتاً باید متعلق به این مرحله باشد؛ درحالی‌که روایات ترتیب نزول، سوره ماعون را جزء سوره‌های مکی دانسته‌اند. البته آیت‌الله معرفت نیز با آنکه این سوره را در جدول خود، سوره هفدهم مکی به شمار آورده، آن را در شمار سوره‌های اختلافی دانسته که از دیدگاه عالمانی مانند ضحاک، در زمره سوره‌های مدنی قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۶۱). برخی از پژوهشگران نیز مکی بودن سوره ماعون را چنین توجیه می‌کنند که نمازگزاران موردعتاب در این سوره مشرکان مکه بوده‌اند و «صلاة» در این سوره، به معنای حقیقت شرعی نماز در میان مسلمانان نبوده است (نک: کلباسی اشتری و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۲۱۷-۲۳۸).

### ۲-۵-۳. تأکید بر دین قیم با محوریت نماز و پاسخ به کارشکنی‌های مخالفان

در ادامه این مرحله، خداوند متعال هدف نهایی را برپایی دین قیم بر پایه اخلاص دانسته است که نماز و زکات از اجزای محوری آن است: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ: فرمانی نیافته بودند جز اینکه خدا را درحالی‌که دین خویش را برای او ناب کرده‌اند، با درستی آیین بپرستند و نماز برپا دارند و زکات بپردازند. این است آیین پایدار [و استوار]» (بینه: ۵).

واژگان «امر»، «عبادت»، «اخلاص»، «حنیف»، «نماز» و «زکات» از مفاهیم کلیدی در آیه مزبورند که با قرار گرفتن در کنار هم، دین قیم و تثبیت‌شده را می‌سازند و فقدان هر یک از این ارکان، انسان را از پیوند با جامعه کارآمد بازمی‌دارد. اینجا سخن از مردانی است که ذکر خداوند و نماز و زکات را با هیچ تجارتی عوض نمی‌کنند:

«رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ: مردانی که هیچ دادوستد و خرید و فروشی آنان را از یاد خداوند و برپا داشتن نماز و دادن زکات، [به خود] سرگرم نمی‌دارد. آنان از روزی می‌هراسند که دل‌ها و دیده‌ها در آن زیرورو می‌شود» (نور: ۳۷).

یکی از نکات جالب توجه در پایان این مراحل، قرار گرفتن نماز در متن زندگی مسلمانان و کارکرد مستقیم آن در برنامه‌های گوناگون زندگی است؛ چنان‌که در آیات این مرحله، خداوند نماز را در جایگاه معیاری مشخص و منظم برای تعیین وقت و مدیریت زمان معرفی کرده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهْرِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ: ای مؤمنان، باید کسانی که بردگان شمایند و نابالغان شما، سه بار از شما رخصت بخواهند: پیش از نماز بامداد و هنگامی که نیمروز لباس خود را درمی‌آوردید و پس از نماز عشاء که سه هنگام برهنگی و تنهایی شماست. پس از آن، بر شما و ایشان گناهی نیست [اگر از شما رخصت نگیرند]؛ که گرد شما در گردشند و با یکدیگر به‌سر می‌برید. بدین‌گونه خداوند آیات را برای شما روشن بیان می‌دارد. خداوند دانایی فرزانه است» (نور: ۵۸).

در ادامه، پس از آنکه نهاده‌سازی نماز در جامعه اسلامی به عنوان یک رفتار عبادی و فرهنگی طی دوره ۲۳ ساله نزول آیات قرآن به صورت حساب‌شده‌ای انجام شد و درنهایت با بیان کارکردهای همه‌جانبه نماز و آسیب‌شناسی آن، در جامعه به‌طور کامل تثبیت گردید، خداوند پس از اتمام حجت با مسلمانان، آنان را آماده مقابله با تبلیغات و جنگ رسانه‌ای مخالفان می‌کند. برای نمونه در آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مائده آمده است:

«وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَرْتُمْهُمْ فَأَقْرَضْتُمُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا لَّا كُفْرَانَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَا دُخْلَنَكُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ \* فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلُعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ \* وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعَزَّ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ: به‌راستی خداوند از بنی اسرائیل پیمان گرفت و از ایشان دوازده سرپرست را برانگیختیم. خداوند فرمود: من با شمایم؛ اگر نماز را برپا داشتید و زکات پرداختید و به پیامبران من ایمان آوردید و آنان را یاری کردید و به خداوند وامی نکو پرداختید، من از گناهان شما چشم می‌پوشم و شما را به بوستان‌هایی درمی‌آورم که از بن آن‌ها جویبارها روان است. پس از آن، هر یک از شما کفر ورزد، بی‌گمان راه میانه را گم کرده است. پس برای پیمان‌شکنی لعنتشان کردیم و دل‌هاشان را سخت گردانیدیم؛ زیرا عبارات [کتاب آسمانی] را از جای خویش پس‌وپیش می‌کردند و بخشی از آنچه را بدیشان یادآور شده بودند، از یاد بردند. تو پیوسته از خیانت آنان، جز شمار اندکی از ایشان، آگاهی می‌یابی. آنان را ببخشای و درگذر. بی‌گمان خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد. از کسانی که می‌گفتند: ما مسیحی هستیم، پیمان گرفتیم. آنگاه آنان بخشی از آنچه را که به ایشان یادآوری شده بود، به فراموشی سپردند. ما هم میان آن‌ها تا روز رستخیز دشمنی و کینه‌جویی افکندیم و زودا که خداوند آنان را از آنچه می‌کردند، آگاه کند» (مائده: ۱۲-۱۴).

ملاحظه می‌شود که خداوند در این آیات به صورت جداگانه به میثاق‌های اخذشده از بنی اسرائیل و نصاری اشاره کرده است. این میثاق‌ها پس از تثبیت امور دینی از آن‌ها گرفته شده بود و نماز نیز رکنی اساسی در آن بود. با این حال، آنان نقض میثاق کردند و راه گمراهی را برگزیدند. جمله «فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (مائدة: ۱۲) که به اتمام حجت با بنی اسرائیل پس از نهادینه شدن دین اشاره دارد، در واقع کنایه‌ای به مسلمانان به شمار می‌رود که مبدا پس از این مرحله نقض پیمان کنند و همچون یهود و نصاری گرفتار غضب الهی شوند.

قرآن کریم در آیات متعددی به مسلمانان می‌آموزد که در مرحله پس از تثبیت نیز باید مراقب کارشکنی‌های دشمنان و مخالفان داخلی باشند. در این زمینه توجه به آیات زیر از همان سوره مائده حائز اهمیت است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ \* إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُتَّقُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ \* وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ \* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ \* وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُؤًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ: ای مؤمنان، هر کس از دینش برگردد، خداوند به‌زودی گروهی را می‌آورد که دوستشان می‌دارد و دوستش می‌دارند؛ در برابر مؤمنان خاکسار و در برابر کافران دشوارند؛ در راه خداوند جهاد می‌کنند و از سرزنش سرزنشگری نمی‌هراسند. این بخشش خداوند است که به هر کس بخواهد، ارزانی می‌دارد و خداوند نعمت‌گستری داناست. سرور شما تنها خداوند است و پیامبر او و [نیز] آنانند که ایمان آورده‌اند؛ همان کسان که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند. هر کس سروری خداوند و پیامبرش و آنان را که ایمان دارند بپذیرد، [از حزب خداوند است و] بی‌گمان حزب خداوند پیروز است. ای مؤمنان، آنان را که دینتان را به ریشخند و بازی می‌گیرند، یعنی کسانی را که پیش از شما به آنان کتاب داده شده است و کافران را سرور مگیرید و اگر مؤمنید از خداوند پروا کنید. چون به نماز بانگ برآوردید، آن را به ریشخند و بازی می‌گیرند. این از آن‌روست که آنان گروهی هستند که خرد نمی‌ورزند (مائدة: ۵۴-۵۸).

این آیات در ابتدا با بیان اینکه پس از تثبیت دین قیّم الهی، ممکن است مرتدانی باشند که با وجود تثبیت دین و اتمام حجت‌های لازم، از آن روی گردانند، به مسلمانان هشدار می‌دهد که اولاً اگر کسانی از جامعه دینی خارج شوند، ضرری به خداوند و نهادینه شدن دین در جامعه نمی‌رسانند و تنها خود آسیب می‌بینند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۱۵)؛ ثانیاً مسلمانان باید پس از نهادینه شدن امور دینی، همواره از امام جامعه تبعیت کنند و مغلوب هجوم افکار نادرست دیگران نشوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۱۵).

در این آیات درنهایت، وعده پیروزی حزب خداوند داده شده است و به کسانی که به مفاهیم عبادی و فرهنگی اسلام که در رأس آن‌ها نماز قرار دارد، بی‌توجهی می‌کنند یا آن‌ها را به باد استهزا می‌گیرند، هشدار داده و آنان را بی‌خرد شمرده است. از این‌رو، مسلمانان باید هشیار باشند و پس از تثبیت یک امر دینی از جمله نماز، مغلوب جنگ رسانه‌ای و تبلیغاتی دشمن نشوند و در این عرصه ثابت‌قدم باشند؛ زیرا نیروهای شیطانی همواره بر آنند که نماز را کم‌اهمیت جلوه دهند و مسلمانان را از آن نهی کنند (مائدة: ۹۱). با این حال، مسلمانان باید در برابر هجوم‌های آنان منفعلانه عمل نکنند و از مواضع دینی خویش دفاع نمایند؛ چنان‌که در آیات بسیاری، شرط مدارا با گروه‌های مخالف، از جمله مشرکان و منافقان، اعمالی همچون نماز دانسته شده است (نک: توبه: ۵ و ۱۱).

## نتیجه‌گیری

۱. بررسی آیات مربوط به نماز به ترتیب نزول سوره‌های قرآن کریم، حاکی از وجود الگویی خاص در فرآیند نهادینه‌سازی و تثبیت آیین محوری نماز در جامعه اسلامی است. در این جهت قرآن کریم در وهله اول، ابعاد فردی نماز را مدنظر قرار می‌دهد و سپس در مراحل بعدی، به جنبه‌های خانوادگی و اجتماعی آن توجه می‌کند و می‌کوشد نماز را به تدریج در جامعه تثبیت کند.
۲. قرآن کریم طی پنج مرحله کلی نماز را در جامعه نهادینه‌سازی و تثبیت می‌کند. این مراحل پنج‌گانه عبارت است از: الف) معرفی نماز به مثابه آیینی معرفتی اخلاقی و مناسکی؛ ب) فرهنگ‌سازی نماز در دو سطح فردی و اجتماعی؛ ج) گفت‌وگو با کارکردگرایی با محوریت نماز؛ د) جامعه‌سازی دینی و اخلاقی در پرتو نماز؛ ه) آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از جامعه دینی و نمازگزار و پاسخ به شبهات.
۳. آیین معرفتی اخلاقی و مناسکی نماز، از همان ابتدای دوره مکی از سوی آیات قرآن معرفی شده و پس از آن، دو مرحله فرهنگ‌سازی و گفت‌وگو با کارکردگرایی نماز به ترتیب در میانه و پایان دوره مکی انجام گرفته است. سپس مرحله جامعه‌سازی دینی و اخلاقی زمانی پیگیری شده که مسلمانان در حال آماده شدن برای هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی و نبوی بوده‌اند. این مرحله در آغاز دوره مدنی نیز همچنان به صورتی جدی ادامه پیدا کرده است. در نهایت و در پایان دوره مدنی، مرحله آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی به صورتی مفصل تبیین و به تثبیت دین قیم با محوریت نماز اشاره می‌شود.

جدول پیوست: مراحل نهادینه‌سازی نماز در جامعه بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها بر پایه روایت تاریخ یعقوبی و پژوهش آیت‌الله معرفت




شماره مرحله	عنوان مرحله	نام سوره‌ها	ترتیب نزول یعقوبی	ترتیب نزول معرفت
۱	معرفی نماز به مثابه آیینی معرفتی اخلاقی و مناسکی	العلق المزمل المدثر الأعلى القيامة	۱ ۴ ۵ ۹ ۲۷	۱ ۳ ۴ ۸ ۳۱
۲	فرهنگ‌سازی نماز در سطوح فردی و اجتماعی	الأعراف فاطر مریم طه یونس الأنعام	۳۵ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۶ ۵۰	۳۹ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۵۱ ۵۵
۳	گفت‌وگو با کارکردگرایی با محوریت نماز	لقمان الشوری ابراهیم	۵۲ ۵۵ ۶۷	۵۷ ۶۲ ۷۲
۴	جامعه‌سازی دینی و اخلاقی در پرتو نماز	الأنبياء المعارج العنكبوت البقرة الأحزاب	۶۸ ۷۴ ۷۹ ۸۴ ۸۸	۷۳ ۷۹ ۸۵ ۸۷ ۹۰
۵	آسیب‌شناسی و آفت‌زدایی از جامعه دینی و نمازگزار	النساء البينة النور المائدة التوبة	۹۲ ۹۸ ۸۹ ۱۰۸ ۱۰۹	۹۲ ۹۸ ۱۰۳ ۱۱۳ ۱۱۴

## فهرست منابع

- قرآن کریم (سیدعلی موسوی گرمارودی، مترجم).  
 نهج البلاغه (سیدعلی موسوی گرمارودی، مترجم).  
 ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. مکتبه نزار مصطفی الباز.  
 ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۴). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. الشریف الرضی.  
 ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زادالمسیر فی علم التفسیر. دارالکتب العربی.  
 ابن سلیمان، مقاتل (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. دار احیاء التراث العربی.  
 ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. دارالکتب العلمیه.  
 ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. دارالفکر.  
 امین، نصرت بیگم (بی تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی تا.  
 آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن. دارالکتب العلمیه.  
 برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰ق). المحاسن. دارالکتب الاسلامیه.  
 بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق). أنساب الأشراف. دار الفکر.  
بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۸۹). رویکردی نو در تفسیر بر اساس ترتیب نزول. پژوهش های قرآنی، ۱۶ (۶۲)، ۷۱-۲۷.  
 بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۰). همگام با وحی. سبط النبی.  
 بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲). تفسیر تزیلی (به ترتیب نزول). پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۳). روش کشف الگوی اسلامی مهندسی فرهنگ. راهبرد فرهنگ، ۷ (۲۷)، ۱۱۸-۹۲.  
بهجت پور، عبدالکریم؛ سلطانی، محمد (۱۴۰۱). جدول قابل اطمینان ترتیب سوره ها. نشریه قرآن پژوهی، ۱ (۳)، ۱۰۱-۱۲۶.  
 ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۱۲ق). الکشف و البیان. دار احیاء التراث العربی.  
 دهقانی، فرزاد؛ مصطفایی، محمد (۱۳۹۹). بازکاوی تعامل فعال بین خدا و انسان در مواجهه با بلایا و نقش آن در سلامت معنوی. قرآن و طب، ۵ (۱)، ۱۲۸-۱۳۷.  
ربانی خواه، احمد؛ دهقانی، فرزاد؛ علی محمدی، محمد (۱۴۰۱). مواجهه قرآن با برده داری در سیر خطی نزول. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۸ (۷۱)، ۲۵۶-۲۷۵.  
 زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). مناهل العرفان. دار احیاء التراث العربی.  
 سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). الإقتان فی علوم القرآن. دارالکتب العربی.  
 سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).  
 صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. فرهنگ اسلامی.  
 صالح، صبیحی (۱۴۰۶ق). مباحث فی علوم القرآن. الشریف الرضی.  
 طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.  
 طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. دارالکتب الثقافی.  
 طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان لعلوم القرآن. ناصر خسرو.  
 طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم والملوک (تاریخ الطبری). دار التراث.  
 طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.  
 طوسی، محمد بن حسن (بی تا). الثبیبان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.  
 طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). أطیب البیان فی تفسیر القرآن. اسلام.  
 فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. مؤسسة دارالهجرة.  
 فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. دارالکتب العلمیه.  
قاسم پور، محسن (۱۳۸۸). انواع و جایگاه روایات بیانگر مکی و مدنی در تفسیر قرآن. حدیث پژوهی، ۱ (۱)، ۹۹-۱۲۸.  
 قرشی، علی اکبر (۱۳۷۵)، تفسیر احسن الحدیث. بنیاد بعثت.  
 قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی. دارالکتب.  
 کلباسی اشتری، زهرا؛ احمدنژاد، امیر؛ مهدوی راد، محمدعلی (۱۳۹۸). کاوشی درباره تاریخ گذاری و مخاطب شناسی سوره ماعون. علوم قرآن و حدیث، ۵۱ (۲)، ۲۱۷-۲۳۸.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. دار إحياء التراث العربی. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). تاریخ قرآن. سمت.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دارالکتب الإسلامیه.
- نکونام، جعفر (۱۳۸۰). درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن. هستی‌نما.
- واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ق). الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. دارالقلم.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی‌تا). تاریخ الیعقوبی. دار صادر.

## An Analytical Study of the Institutionalization and Consolidation of Prayer in Society Based on the Chronological Order of Quranic Surahs


Abd al-Hadi Feqhizadeh<sup>1</sup>  Mojtaba Mohammadi Anvigh<sup>2</sup>  Farzad Dehghani<sup>3</sup> 

1. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran (Corresponding Author.)

3. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Corresponding Email: [mo.mohammadi@ilam.ac.ir](mailto:mo.mohammadi@ilam.ac.ir)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.473319.1380>

### Introduction

The teachings and ordinances of the Qur'an were gradually revealed to the Muslims and went through distinct phases within the Islamic society of Mecca and Medina. Studying the historical sequence of these revelations helps to establish clear developmental models for each subject. One of the major benefits of identifying the timing of Qur'anic verses-whether pre- or post-Hijrah-is gaining a more accurate understanding of early Islamic events and the proper contextualization of the Prophet's Sunnah.

In this regard, the present study seeks to examine the verses related to prayer in the Qur'an according to the chronological order of revelation and to analyze the process by which prayer was institutionalized and consolidated in the Muslim community. These verses were revealed under varying circumstances-some during the early Meccan phase, others during the establishment of Islamic governance in Medina. A close reading of this chronological trajectory in light of the diverse social and cultural contexts of Mecca and Medina enables us to identify a structured, phased process of how prayer became a social institution.

### Methodology

The study uses a descriptive-analytical approach to investigate the institutionalization of prayer based on the chronological descent of Qur'anic sūrah. Data were gathered through library and citation-based research. The primary data for analysis consist of Qur'anic verses, with secondary support from tafsīr literature.

The research method is rooted in content analysis using a tanzīlī (chronological revelation) framework. In the first step, verses related to prayer were identified; in the second, they were arranged according to the order of revelation. Then, based on thematic axes and situational context, their content was analyzed and interpreted. To understand the sequence of revelation, the study relies on classical reports about sūrah chronology-mainly attributed to Ibn 'Abbās and transmitted through figures like Abū Ṣāliḥ and Muḥammad ibn Sā'ib al-Kalbī-as cited in works such as al-Ya'qūbī's Tārīkh. According to these reports, 82 sūrah were revealed in Mecca and 32 in Medina, and their order is marked using the particle thumma (then), which this study uses as a basis for analysis. The research also incorporates Muhammad Hādī Ma'rifat's critical arrangement of sūrah chronology, which draws upon versions by both Ibn 'Abbās and Jābir ibn Zayd.

## Findings

Analyzing the prayer-related verses in chronological order reveals a structured model for the institutionalization and consolidation of prayer within the Islamic society. The Qur'an initially emphasizes the individual dimension of prayer. It then gradually introduces its familial and social aspects, eventually embedding it into the community through a five-stage process:

1. Introducing prayer as a spiritual-ethical and ritual practice.
2. Cultural normalization of prayer at both individual and social levels.
3. Discourse formation and functional framing centered on prayer.
4. Religious and ethical community-building through prayer.
5. Diagnosis and removal of challenges, including answering objections and criticisms.

The spiritual and ritual nature of prayer was established from the earliest Meccan revelations. The stages of cultural normalization and discourse formation unfolded during the middle and late Meccan periods. The phase of ethical and religious community-building was initiated as Muslims prepared to emigrate to Medina and establish an Islamic polity, and it continued into the early Medinan period. Finally, during the later Medinan phase, a comprehensive process of diagnostic reflection and critique was developed, reinforcing the foundations of religion—particularly the central role of prayer.

## Conclusion

The Qur'an presents a developmental framework for prayer that begins with individual engagement, then expands to familial and societal dimensions, followed by outlining its functional roles in the community. It concludes by addressing the potential harms and objections surrounding prayer. Even after the institutionalization of prayer, the Qur'an continues to highlight its significance, benefits, and to refute adversarial narratives.

From the outset of the Meccan period, prayer was introduced as a defining ritual. The cultural normalization and discourse formation phases followed in mid- and late-Meccan stages. Community-building efforts began during the preparatory phase for the Hijrah and continued into the early Medinan stage. Finally, the phase of critical analysis and consolidation was articulated in the late Medinan period, culminating in a firm Qur'anic emphasis on prayer as the cornerstone of *dīn qayyim*—the upright religion.

## Keywords

Cultural Normalization of Prayer, Institutionalization of Prayer, Religious Community-Building, Chronological Revelation, Meccan and Medinan Phases.

## Ethical Considerations

**Compliance with research ethics.** The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

## Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

## Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

## References

- The Qur'ān (trans. S. A. Mousavi Garmaroudi). [In Persian]
- Nahj al-Balāghah (trans. S. A. Mousavi Garmaroudi). [In Persian]
- al-Balādhurī, A. b. Y. (1996). *Ansāb al-Ashraf*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- al-Barqī, A. b. M. b. Kh. (1951). *al-Mahāsīn*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- al-Firūzābādī, M. b. Y. (1994). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- al-Jawzī, 'A. b. 'A. (2001). *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- al-Ṭabarī, M. b. J. (1967). *History of Nations and Kings (Ṭabarī's History)*. Beirut: Dār al-Turāth. [In Arabic]
- al-Ṭabarī, M. b. J. (1992). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
- al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān, Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz, 'A. b. A. Wāḥidī (1994). *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Ālūsī, M. b. 'A. (1994). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Amin, Nosrat Begum (n.d.). *Makhsan al-'Irfān in the Sciences of the Qur'an*. [In Persian]
- Bahjatpour, 'A.-K. (2010). "A New Approach to Exegesis Based on the Chronological Order of Revelation." *Quranic Studies*, 16(62), 27–71. [In Persian]
- Bahjatpour, 'A.-K. (2011). *In Step with Revelation*. Sebṭ al-Nabī. [In Persian]
- Bahjatpour, 'A.-K. (2013). *Tanzilī Commentary (by Order of Revelation)*. Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Bahjatpour, 'A.-K. (2014). "The Method of Discovering the Islamic Model of Cultural Engineering." *Strategic Culture*, 7(27), 92–118. [In Persian]
- Bahjatpour, 'A.-K., & Soltani, M. (2022). "A Reliable Table of the Order of Surahs." *Quranic Research*, 1(3), 101–126. [In Persian]
- Dehghani, F., & Mostafaei, M. (2020). "Reexamining the Dynamic Interaction Between God and Human in the Context of Calamities." *Qur'an and Medicine*, 5(1), 128–137. [In Persian]
- Farrāhīdī, Kh. b. A. (1989). *Kitāb al-'Ayn*. Dār al-Hijrah. [In Arabic]
- Firūzābādī, M. b. Y. (1994). *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ghiffārī, 'Alī Akbar (2019). "A Study on the Dating and Audience of Sūrat al-Mā'ūn." *Qur'anic Sciences and Hadith*, 51(2), 217–238.
- Ibn Abī Ḥātim, 'A. b. M. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz. [In Arabic]
- Ibn Bābiwayh, M. b. 'A. (1985). *Thawāb al-'A'māl wa 'Iqāb al-'A'māl*. al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Ibn al-Jawzī, 'A. b. 'A. (2001). *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn 'Aṭīyah, 'A. b. Gh. (2001). *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ibn Mānzūr, M. b. M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Kalbasi Ashtari, Z., Ahmadnejad, A., & Mahdavi Rad, M.-A. (2019). "A Study on the Dating and Audience of Sūrat al-Mā'ūn." *Qur'anic Sciences and Hadith*, 51(2), 217–238. <https://doi.org/10.22067/naqhs.v51i2.62989> [In Persian]
- Kulaynī, M. b. Y. (1987). *al-Kāfī*, eds. 'Alī Akbar Ghiffārī & M. Ākhūndī. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ma'rifat, M. H. (2009). *History of the Qur'an*. SAMT. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsīr-e Namūneh*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1983). *Bihār al-Anwār*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

- Mukātil b. Sulaymān (2002). *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Muqātil b. Sulaymān (2002). *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Muttaqī al-Hindī, 'A. b. H. al-D. (1989). *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
- Nekounam, J. (2001). *An Introduction to the Dating of the Qur'an*. Hastinama. [In Persian]
- [Qasempour, M. \(2009\). "Types and Roles of Traditions Indicating Meccan and Medinan Verses in Exegesis." \*Hadith Studies\*, 1\(1\), 99–128. \[In Persian\]](#)
- Qumī, 'A. b. I. (1984). *Tafsīr al-Qummī*. Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Qurashi, 'A.-A. (1996). *Tafsīr-e Ahsan al-Hadīth*. Ba'that Foundation. [In Persian]
- [Rabani-Khah, A., Dehghani, F., & Ali-Mohammadi, M. \(2022\). "The Qur'an's Confrontation with Slavery in the Linear Order of Revelation." \*Historical Studies in Quran and Hadith\*, 28\(71\), 256–275. \[In Persian\]](#)
- Šālih, Š. (1986). *Studies in Quranic Sciences*. al-Sharīf al-Rađī. [In Arabic]
- Suyūfī, J. al-D. (2000). *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Suyūfī, J. al-D. (1983). *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma'thūr*. Mar'ashī Najafī Public Library. [In Arabic]
- Šādiqī Tehrānī, M. (1986). *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān wa al-Sunnah*. Islamic Culture. [In Arabic]
- Tha'labī, A. b. M. (1991). *al-Kashf wa al-Bayān*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭabātabā'ī, M. H. (1970). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
- Ṭabarānī, S. b. A. (2008). *al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Dār al-Kitāb al-Thaqāfī. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F. b. H. (1993). *The Comprehensive Commentary on the Qur'an*. Nāšir Khosrow. [In Persian]
- Ṭabarī, M. b. J. (1967). *History of Nations and Kings (Ṭabarī's History)*. Dār al-Turāth. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. b. J. (1992). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-H. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭayyib, 'A.-H. (1990). *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Islam. [In Persian]
- Zarqānī, M. 'A. (n.d.). *Manāhil al-'Irfān*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Wāhidī, 'A. b. A. (1994). *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Ya'qūbī, A. b. A. Y. (n.d.). *History of al-Ya'qūbī*. Dār Šādir. [In Arabic]

#### How to cite:

Feqhizadeh, Abd al-Hadi; Mohammadi Anviq, Mojtaba; Dehghani, Farzad . (2025). An Analytical Study of the Institutionalization and Consolidation of Prayer in Society Based on the Chronological Order of Quranic Surahs. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 1-23. <http://doi.org/10.22034/jksl.2024.473319.1380>

## An Analysis of Civilizational Vices: Focusing on Envy and Its Macro-Social Consequences in Sūrat al-Baqarah

Nasibeh Rezaei <sup>1</sup>  Bībī Sadat Raza Bahabadi <sup>2</sup>  Ḥabibullah Babaei <sup>3</sup> 

1. PhD in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran.

2. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

3. Associate Professor, Department of Civilizational and Social Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Corresponding Email: [b.razi@alzahra.ac.ir](mailto:b.razi@alzahra.ac.ir)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392>

### Article History:

Received: 2024-09-12

Revised: 2024-12-27

Accepted: 2025-01-01

Online First: 2025-06-02

### Keywords

Baghy,  
Envy,  
Civilizational Vice,  
Human Relations,  
Social Order.

### Type of Article:

Research

**Abstract:** Some spiritual illnesses are confined to the individual and do not have wider repercussions. However, many—such as envy—extend into society, polluting it and disrupting the system of human relations, thereby impeding the development of civilization. This study, using a theological approach and inferential, question-based analysis of Qur'anic verses, explores the mechanisms by which the anti-ethical element of envy expands socially and undermines civilizational order. In the Qur'an, envy—referred to as baghy—is identified as the root of aristocratic resistance to prophets, the rejection of divine laws, and the substitution of human legislation for divine ordinance. This shift results in anthropocentrism over theocentrism, the elevation of reason and experience over revelation, and the degradation of human morality and dignity on a global scale. The formation of civilization is threatened both externally and internally by envy: externally, through the envy of disbelievers toward Muslims, leading to efforts to exploit and turn them away from their faith; and internally, through the envy of believers toward each other, which breeds resentment, hatred, selfishness, and division among human groups, thereby weakening social unity and civilizational order. These effects are especially detrimental when elites of a society are afflicted by this moral vice.

### How to cite:

Rezaei, Nasibeh., Raza Bahabadi, Bībī Sadat., Babaei, Ḥabibullah. (2025). An Analysis of Civilizational Vices: Focusing on Envy and Its Macro-Social Consequences in Sūrat al-Baqarah. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 25-46. <http://doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392>

@ authors retain the copyright and full publishing rights. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





تحلیلی بر رذیلت‌های تمدنی؛ با تأکید بر موضوع حسادت و آثار کلان اجتماعی آن در سوره بقره

دریافت: ۱۴۰۳-۰۶-۲۲  
بازنگری: ۱۴۰۳-۱۰-۰۷  
پذیرش: ۱۴۰۳-۱۰-۱۲  
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392>

نسبیه رضایی<sup>۱</sup>

بی‌بی سادات رضی بهابادی<sup>۲\*</sup>

حبیب‌الله بابایی<sup>۳</sup>

مقاله: پژوهشی

### چکیده

برخی بیماری‌های قلبی بیماری‌های فردی است که امتداد کلان اجتماعی پیدا نمی‌کند؛ اما بسیاری از این بیماری‌ها مانند حسادت، با امتداد در جامعه و آلوده کردن آن، موجب شکاف در نظام مناسبات انسانی و اختلال در شکل‌گیری تمدن می‌شود. در این پژوهش با رویکردی الهیاتی و استفاده از روش استنتاجی پرسش محور از آیات قرآن، به این سؤال پاسخ داده شد که طی چه مکانیسمی، کلان‌شدگی مؤلفه ضد اخلاقی حسادت در اجتماع و تمدن صورت می‌گیرد و مخلّ مناسبات انسانی می‌شود؟ حسادت یا «بغی»، عامل اصلی نزاع اشراف اقوام با پیامبران و انکار آنان و ردّ قوانین الهی است. جایگزینی قوانین الهی با قوانین بشری موجب غلبه انسان‌محوری به جای خدامحوری، ترجیح اصالت عقل و تجربه بر اصالت وحی و سقوط انسان از انسانیت و کمالات اخلاقی در سطح جهانی شده است. شکل‌گیری تمدن با دو نوع تهدید بیرونی و درونی از ناحیه حسادت مواجه است: یکی حسادت کفار به مؤمنان که تلاش می‌کنند مسلمانان را به ارتداد بکشانند و از آن‌ها بهره‌کشی کنند و دیگری حسادت مؤمنان به مؤمنان که موجب انباشتگی کینه، نفرت، بدخواهی، خودمحوری و گسستگی در بین گروه‌های مختلف انسانی می‌شود و وحدت تمدنی و نظم اجتماعی را بر هم می‌زند. این پیامدها وقتی شدت می‌یابد که خواص یک جامعه به این رذیله اخلاقی مبتلا باشند.

واژگان کلیدی: بغی، حسادت، رذیلت تمدنی، نظام مناسبات انسانی، نظم اجتماعی.

### استناد به مقاله:

رضایی، نسبیه؛ رضی بهابادی، بی‌بی سادات؛ و بابایی، حبیب‌الله. (۱۴۰۴). تحلیلی بر رذیلت‌های تمدنی؛ با تأکید بر موضوع حسادت و آثار کلان اجتماعی آن در سوره بقره. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۲)، ۲۵-۴۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392>



تمدن کلان‌ترین ابرنظام مناسبات انسانی بین گروه‌های متعدد و متکثر بشری است که پیوسته در حال تحول و تسری به دیگر تمدن‌هاست (بابایی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۶). تمدن برخاسته از فطرت، برخلاف تمدن برخاسته از طبیعت و غریزه، برای تسلط انسان بر خویشتن و تلاش برای کمال انسانی بنا می‌شود. فطرت آدمی تبدیل‌ناپذیر است و هرگز در آن انحراف رخ نمی‌دهد؛ اما اگر بر اثر هجوم عوامل ضد فطرت، مانند میل به غریزه و تشدید آن، هواهای نفسانی و خواهش‌های درونی مدفون و مغلوب شود، نتیجه‌ای جز انحطاط انسان و زوال تمدن نخواهد داشت؛ چون در اجتماع به جهت غریزه سودجویی بشر و استخدام هم‌نوعان، نزاع و تراحم منافع پیش می‌آید و هر کسی می‌خواهد دیگری را به نفع خود به کار گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۱۰). در این صورت، بُعد مادی وجود انسان استحکام می‌یابد؛ اما اگر منظر و مطلوب تمدنی عالم ماده شد، سراسر آن جامعه و تمدن گرفتار تضاد و تقابل و اضطراب می‌شود.

یکی از بسترهای شکل‌گیری تمدن، جامعه قانون‌مند برای ایجاد نظم اجتماعی و اجرای عدالت است؛ اما اهمیت فضیلت‌های اخلاقی، قلب‌های نورانی و نفوس پاک بیشتر از اهمیت تدوین قوانین اجتماعی برای تمدن‌سازی است. قوانین اجتماعی هر قدر عادلانه و جزای آن‌ها سخت‌تر باشد، آن‌طور که باید اجرا نشده و مانع تخلف و عمل خلاف نمی‌شود؛ مگر آنکه افراد جامعه به فضایل اخلاقی متخلق گردند و به ملکات انسانی از قبیل پیروی از حق، احترام به انسانیت، عدالت، کرامت، حیا و گسترش مهربانی و عطف و امثال آن پایبند باشند. بنابراین سنن و قوانین اجتماع هیچ‌گاه از گزند تخلف و بطلان ایمن نمی‌شود؛ مگر اینکه بر اساس فضایل اخلاقی بنیان نهاده شده و پشتوانه‌اش دل‌های مردم باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۵۵).

راه رسیدن به تمدن و نظام مناسبات انسانی متعالی، وجود انسان‌هایی با قلب و باطن پاک و به‌دور از رذایل نفسانی و اخلاقی است. تا زمانی که این رذایل و بیماری‌های قلبی درمان و از قلب انسان زایل نشود، هرگونه مجاهدت و تلاش انسان بی‌ثمر خواهد بود. همان‌طور که تقوای قلوب موجب ظهور تقوا در عمل و رفتار می‌شود و انسان را آماده قدم گذاشتن در مسیر تمدن‌سازی می‌کند، نداشتن تقوا و تیرگی قلوب، موجب بروز رفتارهای ضد اخلاقی و ضد اجتماعی می‌شود و انسان و جامعه را از تمدنی بودن دور می‌سازد. برخی بیماری‌های قلبی بیماری‌هایی فردی است که امتداد کلان اجتماعی پیدا نمی‌کند؛ اما بسیاری از آن‌ها، مانند تکبر و حسادت و حرص، امتداد اجتماعی می‌یابد و جامعه را آلوده می‌کند؛ موجب اختلافات اجتماعی در نسل‌های کنونی و نسل‌های آینده می‌شود و آن نظم جهانی را که قرار است با شکل‌گیری تمدن ایجاد شود، برهم می‌زند.

حسادت یک بیماری روحی و باطنی است که ریشه‌اش کوری و تاریکی قلب همراه با انکار فضل پروردگار است (گیلانی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۰۴). حسد از جمله رذایل اخلاقی است که دین و عقل آن را نکوهش کرده و منشأ و اساس بسیاری از گناهان و آلودگی‌های اخلاقی دیگر است و از ریشه‌های کفر (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۰) نیز محسوب می‌شود. منفور شدن فرد حسود نزد مردم، از بین رفتن همکاری بین افراد، ترقی نکردن جامعه و انحطاط و تنزل آن برخی از آثار حسادت است (صدر، ۱۳۷۸، صص ۲۵۹-۲۵۴). حسادت اکنون می‌تواند به عنوان یک مسئله عمده و در سطح روابط جهانی مطرح باشد؛ به‌طوری‌که نه تنها نظام مناسبات انسانی میان پیروان ادیان توحیدی را بر هم زده، بلکه روابط میان کشورهای مسلمان را نیز به‌رغم توصیه‌ها و هشدارهای فراوان قرآنی و روایی مبنی بر دوری از حسادت و عواقب آن، متأثر ساخته است. به عنوان مثال، حسادت برخی کشورهای عربی نسبت به تمدن و فرهنگ ایرانی موجب شده

است همواره در لحظات سخت و حساس تاریخی، به منافع ملی ایران ضربه وارد سازند (برزگر، ۱۳۸۳، صص ۳۷-۵۶)؛ (نک: فولر، ۱۳۷۲، صص ۴۳-۴۸).

از آن جاکه تمدن همواره با مقولات کلان انسانی و مسئله‌های بزرگ اخلاقی و انسانی ارتباط دارد (بابایی، ۱۴۰۰، صص ۳۴۷-۳۷۴)، این پژوهش در نظر دارد با رویکردی الهیاتی و با روش استنتاجی،<sup>۱</sup> به بررسی آیات قرآن با مضمون «حسد» بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که از منظر قرآن، با تأکید بر سوره بقره و همچنین روایات، یک ردیله نفسانی و اخلاقی مانند «حسد»، در چه فرایندی امتداد اجتماعی و تمدنی می‌یابد که نه تنها زیست اخلاقی فرد را به چالش می‌کشد، بلکه در سطح کلان اجتماعی نیز صیوروت تمدنی را مشکل و نظم تمدنی را دچار آشوب و بی‌نظمی می‌کند؟

در مورد حسادت، پژوهش‌هایی از قبیل «پیامدشناسی حسد از منظر قرآن و روایات» (ولی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹)، «بررسی آسیب‌شناسی آثار اجتماعی حسادت و حسود در بین جامعه از دیدگاه قرآن کریم» (شریفیان، ۱۴۰۰)، «آثار و پیامدهای حسد در تعاملات فردی و اجتماعی در آموزه‌های قرآنی» (شیروانی شیرینی و همکاران، ۱۴۰۰) صورت گرفته است که در آن‌ها به چند مورد از آثار حسادت، از جمله خشم، خصومت و دشمنی، کینه، بخل‌ورزی و از دست رفتن حرمت و کرامت انسان پرداخته‌اند؛ اما در هیچ‌کدام، درباره امتداد تمدنی آن که موجب اختلال در شکل‌گیری تمدن می‌شود، بحث نشده است.

## ۲. مفهوم حسادت

یکی از شدیدترین بیماری‌های نفسانی و دشوارترین و بدترین و خبیث‌ترین آن‌ها «حسادت» است (نراقی، ۱۳۷۸، صص ۴۱۷). حسادت به این معناست که صاحب آن (حسود) آرزوی سلب کمال و نعمت از دیگری را داشته باشد؛ چه آن نعمت را خود دارا باشد یا خیر و چه آن نعمت را برای خود بخواهد یا نخواهد (خمینی، ۱۳۷۳، صص ۱۰۵).

اولین مرحله حسادت خطور در قلب است و تا وقتی که در فعل و عمل خود را نشان ندهد، آثار زیان‌بار اجتماعی و پیامدهای خطرناکی در روابط انسانی و گروهی بر آن مترتب نیست. حسادت یک شرّ اخلاقی است که از شدت تأثیر نزدیک است از قضا و قدر الهی سبقت بگیرد (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳۹) و عنصری است که موجب فراهم شدن زمینه‌های اجتماعی خاص و محل بروز حادثه‌های سیاسی است. حسادت به‌تنهایی می‌تواند موجب نزاع در جامعه و تراحم منافع و سقوط انسان‌ها از فطرت و انسانیت شود و نظم کلان اجتماعی را بر هم زند. بنا بر همین ویژگی‌ها، این ردیله اخلاقی در مقیاس کلان تمدنی قابل بحث است.

### ۲-۱. حسادت، مقوله کلان ضد تمدنی

حسادت علاوه بر یک موضوع اخلاقی، یک موضوع اعتقادی و اجتماعی سیاسی است. از منظر اعتقادی می‌توان کفر را بزرگ‌ترین گناهی دانست که از حسد سرچشمه می‌گیرد؛ چون فرد حسود از اینکه خداوند نعمتی را به دیگری ارزانی داشته، در رنج و محنت است و این تصور او که خداوند نعمتی را در جایگاه خود قرار نداده، کفر است. این بُعد اخلاقی از حسادت و آرزوی زوال نعمت در دیگری، خاستگاه بسیاری از نابهنجاری‌های فردی و اجتماعی است و همین مقدار از ردیلت فردی حسادت، موجب مشکلات روحی و روانی، از جمله فقدان آرامش فردی، افسردگی، حقارت و خشم می‌شود و زمینه‌ها را برای نارضایتی و کینه و دشمنی با دیگران فراهم می‌کند. تداوم

۱. با در نظر گرفتن سه لایه تفسیری استنباطی، استنتاجی و استنباطی در سه مرحله تفسیر تمدنی، با تفاوت‌های متن‌محور بودن تفسیر استنباطی، پرسش‌محور بودن تفسیر استنتاجی و عینیت‌محور بودن تفسیر استنباطی (بابایی، ۱۴۰۳، صص ۸۴-۸۶). می‌توان گفت روش به‌کار گرفته شده در این پژوهش روش استنتاجی است. در تفسیر استنتاجی پرسش‌هایی از بیرون به قرآن عرضه می‌شود که به ظاهر در قرآن دیده نمی‌شود و مضامینی برای آن نیست. به عبارتی نظام واژگانی را که مستقیماً از درون قرآن برداشت نمی‌شود، به قرآن عرضه کرده و در صددیم پاسخ قرآن را فهم کنیم (بابایی، ۱۴۰۳، صص ۸۸).

و انباشتگی حسادت در جامعه و ظهور در بین توده مردم و گروه‌های مختلف، منتج به سخت‌تر و خطرناک‌تر شدن آن در حوزه عمل اجتماعی و شکل‌گیری یک امر بزرگ ضدتمدنی می‌شود. رفتارهای خطرناکی چون آدم‌ربایی، اهانت، تهمت، تخریب و قتل و در نهایت کاهش ضریب امنیت اجتماعی از آثار حسادت است (منصوری، ۱۳۸۹).

انسان‌ها در زندگی اجتماعی و سیاسی، به دلایلی چون داشتن خوی استکباری (بقره: ۲۴۷)، ریاست‌طلبی و خودمحوری (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۴۱۸)، دنیادوستی و حرص (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۰۹) با یکدیگر رقابت می‌کنند و دچار حسادت می‌شوند. از این ویژگی در آیات مختلف قرآن، با عبارت «بغی» یاد شده است. طبق آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (بقره: ۲۱۳)، در امت‌های پیشین هنگامی که خداوند پیامبران را برای رفع اختلاف ناشی از غریزه استخدام و سامان بخشیدن به اوضاع اجتماع بر اساس شریعت و قوانین الهی می‌فرستد، (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۷۹) بخش مهم و اثرگذار جامعه یعنی روحانیون و بزرگان، به علت بغی و خبث باطن، با انبیا و قوانین الهی به مخالفت برمی‌خیزند (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱۸، ص ۳۱) و مسیر خود را از مؤمنان جدا می‌کنند. «بغی» که کلیدی‌ترین واژه این آیه و آیات دیگر با مضمون مشابه است (آل عمران: ۱۹؛ شوری: ۱۴؛ جاثیه: ۱۷)، در کتب لغوی چنین تعریف شده است: «قَالَ بَغِيٌّ أَصْلُهُ الْحَسَدُ، ثُمَّ سُمِّيَ الظُّلْمُ بَغْيًا لِأَنَّ الحَاسِدَ يَظْلِمُ المَحْسُودَ» (زهري، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۱۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۷۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۸). در تفاسیر نیز، «بغی» در معنای ظلم و حسد آمده است (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۴۱۵).

امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به معاویه با اشاره به آیاتی از قرآن، مانند «بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (بقره: ۹۰)، منشأ نزاع و دشمنی مردم به‌ویژه اکابر با پیامبران را «حسادت» معرفی می‌کند (تقفی کوفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۸)؛ زیرا آنان با اختلافاتی که در دین بنیان نهادند، زمینه‌های فساد و تفرقه در جامعه را تا نسل‌های بعدی موجب شدند. اقدامات سوء این گروه، شامل کتمان قوانین حق (بقره: ۴۲، ۱۴۶، ۱۵۹ و ۱۷۴)، تحریف قوانین و دستورات الهی و تغییر آن‌ها مطابق هوای نفس خود یا جهت رضایت گروه و حزبی خاص و همچنین رضایت حاکمان و سلاطین (بقره: ۷۹ و ۸۵)، کفر به پیامبر و کتاب آسمانی و آیات الهی (بقره: ۴۱-۴۲، ۸۹ و ۹۹) و قتل پیامبران (بقره: ۶۱)، با همراهی عوام متعصب و کینه‌توز (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۱) آثار سوء ماندگاری بر جا گذاشت (جاثیه: ۱۷)؛ به‌گونه‌ای که نسل‌های بعدی نیز دچار تردید و گمراهی شدند (شوری: ۱۴).

تحریف دین و کنار گذاشتن قوانین الهی و جایگزین کردن آن با قوانین ساخته دست بشر به علت حسادت، در طول تاریخ موجب تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید، زنده سوزاندن و مجازات‌های سخت دیگر مخالفان اعتقادات کلیسا (تستا، ۱۳۷۹، صص ۹ و ۴۵-۴۸)، ارتداد دانستن هر نوع اظهارنظر علمی (تستا، ۱۳۷۹، صص ۱۵۳-۱۵۴) و راه انداختن جنگ‌های سخت و دوپست‌ساله صلیبی در قرون وسطی شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۷۵). همین حاکمیت مطلق و سلطه وحشتناک کلیسا بر سراسر اروپای قرون وسطی به علت تلقی و تفسیر غلط دین و پشتیبانی نظام‌های استکباری از آن، زمینه‌های انعقاد رنسانس و تحولات چندجانبه در حوزه عمل و اندیشه انسان غربی نسبت به انسان و جهان را پدید آورد. این حرکت آغازی برای تأسیس تمدنی شد که اساس آن «انسان‌محوری» (اومانیزم) به جای خدامحوری، در سایه فردگرایی و لذت‌طلبی و سودجویی به جای ارزش‌های متعالی انسانی بود. منادیان حرکت الحادی انسان‌محوری

ندای آزادی انسان از هر بندی حتی عبودیت خدا را سر می دهند و انسان را خدای روی زمین قلمداد می کنند (هاشمی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹). محور شدن انسان به جای حاکمیت قوانین عدل الهی ارمغانی برای انسان‌ها نداشت؛ بلکه آن‌ها را سرگردان و بی‌پناه ساخت و هر گروه را به سویی فرستاد و در هر زمان و مکانی یک «ایسم» و مکتب را حاکم کرد؛ هرچند این ایسم‌ها و مکاتب با هم متناقض و متعارض بود و هر کدام به نوعی ارزش انسان را پایین می آورد. پلورالیسم و مطرح کردن قرائت‌های مختلف از دین و موهوم بودن آن، خدشه‌دار شدن معنویت‌ها و ارزش‌های واقعی و الهی و تک‌بعدی ساختن بشر، همگی از آثار تمدن بر پایه انسان‌محوری است که اصالت را به عقل بشری و تجربه داده است (بهشتی، ۱۳۸۲، صص ۱۶-۴۵). ریشه این مشکل نیز بغی و حسادت بزرگان و روحانیون جامعه نسبت به انبیای الهی و انکار آنان بود. نتیجه آن چنین شد که نظم اجتماعی و تمدنی را که قرار بود پیامبران بر پایه توحید و خدامحوری سامان دهند، با آسیب‌ها و موانع مواجه شد. شاید به همین علت بود که رسول خدا ﷺ امت خود را از بیماری حسادت که امت‌های پیشین به آن مبتلا بودند، به شدت نهی کرد و تصریح فرمود که «این بیماری به شما نیز سرایت می‌کند و زنهار که دین را از بین می‌برد»<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۴). به بیان دیگر، حسادت رذیله اخلاقی کلانی است که در قامت یک امت ظاهر می‌شود و دین را که شامل قوانین تمدن‌ساز بر پایه معارف عالیّه اخلاقی و یکی از بزرگ‌ترین عوامل نظم اجتماعی و مانع ولنگاری مطلق انسان است، از بین می‌برد.

## ۲-۲. حسادت، تهدیدی ضد تمدنی از برون و درون جامعه

در قرآن و روایات به دو نوع حسادت کافران نسبت به مؤمنان و حسادت مؤمنان نسبت به مؤمنان اشاره شده است که هر دو تهدیدی برای نظام مناسبات انسانی و شکل‌گیری تمدن است.

### ۱-۲-۲. اختلال در تمدن، با حسادت کافر نسبت به مؤمن

حسادت توأم با بیماری فرهنگی انحصارطلبی، در آیه «بِنَسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (بقره: ۹۰) نمود می‌یابد. از برجسته‌ترین مصادیق فضل الهی، مقام نبوت است که خداوند حکیم آن را بر هر کس که بخواهد و شایسته بداند، عطا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۸۵). این آیه از نپذیرفتن نبوت رسول خدا ﷺ از سوی یهود، به علت بغی و حسد سخن می‌گوید. یهودیان طبق بشارت‌های تورات منتظر بعثت پیامبری با کتاب و دینی خاص بودند تا بتوانند با ایمان به او و همراهی او، بر مشرکان حجاز فائق آیند؛ اما وقتی مشاهده کردند که پیامبر موعود از نسل اسماعیل است، به سبب نژادپرستی و قداست موهومی که برای خود قائل بودند و همچنین حسادت، به او ایمان نیاوردند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، صص ۴۸۴-۴۸۵). مخالفت یهود، بیشتر از سوی خواص و سیاسیون ایشان یعنی روحانیون و اخبار بود که به علت ترس از دست دادن قدرت و پایگاه اجتماعی‌شان، به پیامبر حسادت می‌ورزیدند. یهودیان با بینش و فرهنگ مذهبی کهنه و عمیق، خود را از دوستان خاص خدا و پرچم‌دار توحید و نخستین صاحبان کتاب و رسالت در جهان می‌انگاشتند. در نتیجه، روزی که دین اسلام بر مردم عرضه شد، ملت یهود بیش از قریش عداوت پیامبر ﷺ و مسلمانان را به دل گرفتند و با تمام دسیسه‌ها و قوای خود بر کوبیدن آن کمر همت بستند.

یک از علل اصلی حسادت کافران و مشرکان و اهل کتاب نسبت به مسلمانان را در غرور به حقانیت خود و سپس در انحصارطلبی آن‌ها می‌توان یافت؛ آنجا که خداوند از فضل و رحمت خود نعمتی مشابه را به فرد یا گروهی از بندگانش عطا می‌کند. این غرور در بین جامعه یهود و قریشیان فراوان بود. چون قریش پیش از اسلام، در میان عرب شرافت و عزت ویژه‌ای دارا بود و معمولاً با عناوین «آل الله»،

۱. «أَلَا إِنَّهُ قَدْ دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ مِنْ قَبْلِكُمْ، وَهُوَ الْحَسَدُ، لَيْسَ بِحَالِقِ الشَّعْرِ لِكِنَّهُ حَالِقِ الدِّينِ»

«جیران الله» و «سگان حرم الله» خوانده می‌شد (اندلسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۶؛ علی، ۱۹۷۰م، ج ۴، ص ۲۵). قریش به علت آنکه خود را اهل حرم می‌دانستند، امتیازات دینی خاصی را به خود اختصاص داده و نام «اهل حمس» را برای خود برگزیده بودند. آن‌ها دینداری خود را برتر از دیگران می‌دیدند (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، صص ۱۹۹-۲۰۳). ساختار قبیله‌گی در حجاز، عوارضی از جمله رقابت و تفاخر شدید بر سر موضوعات [مختلف] داشت و در میان قبایل بیداد می‌کرد. از آنجاکه رسول خدا ﷺ از تیره بنی‌هاشم بود، سران تیره‌ها به انگیزه رقابت و حسادت قبیله‌گی حاضر به پذیرفتن نبوت او نبودند (عربشاهی، ۱۳۹۵، ج ۲، صص ۵۶-۵۸). چون مقام و ثروت و پایگاه اجتماعی قریش و یهودیان منشأ دینی و مذهبی داشت، از ناحیه پیامبر ﷺ که آیین و مذهب جدیدی با پیام عدالت و برابری آورده بود و همچنین از ناحیه گروندگان به او، احساس خطر می‌کردند. بنابراین انگیزه‌های مخالفت و دشمنی با پیامبر ﷺ و مسلمانان دو جنبه اجتماعی و روان‌شناختی داشت. جنبه روان‌شناختی، همان حسادت است.

حسادت کفار به مؤمنان چنان است که می‌خواهند آن‌ها را نیز به کفر بکشانند: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (بقره: ۱۰۹) و «وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً» (نساء: ۸۹). کافران و منافقان به همراه بنی‌اسرائیل که با پیامبران خود بدرفتاری و نعمت‌های الهی را کفران می‌کردند، به اسلام و مسلمانان حسادت می‌ورزیدند و به کینه‌توزی و دسیسه و توطئه می‌پرداختند. آنان به سبب حسد درونی خود می‌خواستند خیر را از مسلمانان دفع یا رفع کنند؛ یعنی مانع ایمان آوردن آنان شوند یا پس از ایمان، آنان را مرتد و کافر کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۴۸). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «حسادت و مکر و خدعه کافران و منافقان و اهل کتاب برای مرتد کردن مسلمانان به این علت است که خداوند مسلمانان را به علت پذیرش دین اسلام و عمل به دستورات آن اکرام کرده و عزت داده است. حال که خودشان از این فضل و نعمت خداوند محروم هستند، تلاش می‌کنند آن‌ها را مانند خود کنند و با کاشتن بذر شک و شبهه در دل‌هایشان، آن‌ها را به انکار و کفر بکشانند» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۱)<sup>۱</sup>.

مؤمنانی که خداوند به آن‌ها کرامت و عزت داده است، دارای صفات تجلی‌گسترده بعد معنوی و عبودیت و حالت خشوع در برابر خدا در وجودشان با هدف کسب رضایت و فضل الهی، انعطاف‌پذیری در تعامل با یکدیگر و تجلی اخلاق اجتماعی با پایه‌های مستحکم مودت و عواطف انسانی هستند. این ویژگی‌ها موجب رشد و بالندگی آن‌ها می‌شود و جامعه‌ای مستقل، خلاق، مستحکم، باصلابت و نفوذناپذیر در برابر دشمنان و جبهه کفر به وجود می‌آورند (فتح: ۲۹). همین امر ترس و حسادت دشمنان را برمی‌انگیزد و آنان را ناگزیر به تلاش برای از بین بردن مسلمانان و مؤمنان به شیوه‌های مختلف می‌کند؛ مانند قریشیان و سران شرک و کفر که وقتی پیامبر ﷺ در مدینه با تشکیل حکومت، پایه‌های تمدن اسلامی را بنیان نهاد، برای نابودی آن به مبارزات مسلحانه و طراحی و عملیاتی کردن انواع توطئه‌ها در قالب یک جمعیت مخفی به‌ظاهر مسلمان روی آوردند. توطئه‌ها و دسیسه‌های یهودیان نیز به‌صورت تشکیلاتی و سازمان‌یافته و نیز در قالب تحقیر و تمسخر پیامبر ﷺ (بقره: ۱۰۴؛ نساء: ۴۶)، خیانت و پیمان‌شکنی (بقره: ۱۰۰؛ انفال: ۵۶)، ایجاد خلل در عقاید مسلمانان با اعمال فشار اقتصادی و وارد ساختن شبهات بر دین اسلام (آل‌عمران: ۱۸۱) شبهه‌افکنی برای بازگرداندن مسلمانان از عقاید خود (آل‌عمران: ۶۹-۷۰)، نفاق (بقره: ۷۶؛ مانده: ۶۱)، تفرقه‌افکنی (ابن‌هشام، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۵۰۰) و اتحاد با مشرکان علیه پیامبر و مسلمانان و ایجاد درگیری‌های نظامی (طبری، ۱۸۷۹م، ج ۲، ص ۲۳۷؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۱۶۹) بود.

۱. اَبی عبد الله علیه السلام: ان لشیاطین الانس حيلة و مکر او خدائع و وسوسة بعضهم الی بعض یریدون ان استطاعوا ان یردوا اهل الحق عما اکرهم الله به من النظر فی دین الله الذی لم یجعل الله شیاطین الانس من اهل ارادة ان یردوا اهل الحق فی الشک و الإنکار و التکذیب فیکونون سواء کما وصف الله تعالی فی کتابه من قوله: «... وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً»

حسادت جبهه کفر و شرک نسبت به ایمان و صلابت مؤمنان تاکنون ادامه دارد و همان توطئه‌ها و دسیسه‌ها با ابزارهای جدید استفاده می‌شود. استعمار و اشغال کشورهای اسلامی طی دو قرن سیزدهم و چهاردهم هجری در امتداد جنگ‌های صلیبی پدید آمد که یکی از علل آن دعوت به مسیحیت بود. در قرون اخیر استعمار تلاش کرده است از این راه برای پیشبرد اهداف استعماری خود بهره ببرد. بنابراین کلیسا رنگ سیاسی به خود گرفته و فعالیت‌هایش همواره با سیاست‌های استعماری کشورهای استعمارگر هماهنگ بوده است (حسین، ۱۴۱۶ق، ص ۶۳-۷۱). تلاش آن‌ها برای خارج کردن مسلمانان از اسلام و مرتد کردن آنان با هدف نشان دادن خدشه‌دار بودن اسلام، مصداق آیه «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا» (بقره: ۱۰۹) است؛ به طوری که زویمر<sup>۱</sup> مبلغ مسیحی هدف تبلیغ مسیحیت را خارج کردن مسلمانان از اسلام برمی‌شمارد؛ تا هیچ ارتباط و پیوندی با خدا و هیچ پابندی به اخلاق که همه امت‌ها در زندگی خود بر آن تکیه نموده‌اند، نداشته باشند (عبدالوهاب، ۱۴۰۱ق، ص ۱۶۲) و چنان در شهوات غرق شوند و غرایز خود را رها کنند که مسخ شوند و شایستگی دریافت هیچ چیزی را نداشته باشند (ماکی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۳). ترویج فرهنگ غرب برای رها ساختن جامعه اسلامی از اصالت خود در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، خانوادگی و اعتقادی و داشتن سبک زندگی بر اساس الگوهای غربی (شلیبی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳)، نشان دادن اسلام به عنوان عامل عقب‌ماندگی مسلمانان، پاشیدن بذره‌های نگرانی و شک در روایات و مبانی اسلامی، تلاش جهت از بین بردن وحدت و عزت اسلامی و دامن زدن به اختلافات قومی و نژادی و مذهبی، تضعیف روح برادری اسلامی بین مسلمانان جهان و کاشتن تخم نفاق و اختلاف (النملة، ۱۴۱۰ق، صص ۲۵۲-۲۵۳) از اهداف دعوت به مسیحیت با همراهی استعمار است.

با انسان جاه‌طلب یا انسانی که به دنبال منفعت خود است، می‌توان تعامل و مذاکره کرد و او را با دادن امتیازات یا وعده‌های وسوسه‌انگیز قانع نمود؛ اما تعامل و مذاکره با انسان مبتلا به حسادت بسیار سخت است. بعد از ماجرای تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه (بقره: ۱۴۴)، ناراحتی و کینه یهودیان از مسلمانان بیشتر شد. برخی مسلمانان همچنان تمایل داشتند که قبله همان بیت المقدس باشد، تا بتوانند با یهودیان روابط حسنه داشته باشند و با آن‌ها زندگی مسالمت‌آمیز همراه با الفت و دوستی داشته باشند؛ اما از این نکته غافل بودند که رضایت اهل کتاب فقط با این مسئله حاصل نمی‌شد، بلکه خواسته آن‌ها پیروی از تمام آیین یهودیت بود (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۲). بنا بر همین مناسبت، خداوند در قرآن خطاب به پیامبر ﷺ فرمود: «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره: ۱۲۰)؛ چون اختلاف اهل کتاب و حتی مشرکان، اختلاف دینی مذهبی بود. آن‌ها می‌خواستند آیین مسلمانان را بگیرند، تا برتر از آیین خودشان وجود نداشته باشد. امروزه نیز، از آنجاکه اختلاف کشورهای استکباری و غربی با مسلمانان اختلاف ایدئولوژیکی و دینی است، هر قدر مسلمانان در برابر خواسته‌های آنان کوتاه بیایند، راضی نمی‌شوند، بلکه با دادن هر امتیازی، طلبکارانه‌تر و گستاخانه‌تر عمل می‌کنند، تا زمانی که مسلمانان کاملاً تحت سلطه آن‌ها درآیند. اگر مسلمانان مشاهده کردند که کفار از دین آنان راضی‌اند، باید در دین‌داری خود تردید کنند و بدانند که دین‌داری کافرپسند، همان کفر است و رابطه با دشمنان و اهل کتاب نباید به قیمت صرف نظر کردن از اصول باشد (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۳).

## ۲-۲-۲. اختلال در تمدن با حسادت مؤمن به مؤمن

از پیامدهای حسد در تعاملات اجتماعی و نظام مناسبات انسانی، از دست رفتن حرمت و کرامت انسانی است که خداوند در قرآن بر آن تأکید کرده است.<sup>۲</sup> حسادت صفتی است که به فرموده امام صادق علیه السلام، مانند گوشت و خون در وجود هر انسانی جاری است و تنها اولیای

1- Zwimer

۲. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)

الهی از آن مبرّا هستند<sup>۱</sup> (صدوق، بی‌تا، ص ۲۴۴). طبق این روایت، کمتر کسی را می‌توان یافت که به حسادت مبتلا نباشد و اگر انسان‌ها برای رفع و معالجه این بیماری قلبی و رذیله اخلاقی اقدام نکنند، انباشتگی آن در بینشان نتایج اسف‌باری همچون تنفر از همدیگر، کاهش اعتماد عمومی و ازهم‌گسیختگی اجتماعی را در پی خواهد داشت. این رذیله اخلاقی «أَشْرُّ الْأَمْرَاضِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹) و «رَأْسُ الرَّذَائِلِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۷۷) است و منبع شرّ و فساد می‌شود؛ چون انسان حسود برای رسیدن به هدف خود و بازداشتن دیگران از نعمت‌ها و خیرات به هر کاری دست می‌زند. به‌علاوه چون خداوند آن را در ردیف کارهای حیوانات درنده، مارهای گزنده و شیاطین وسوسه‌گر قرار داده است<sup>۲</sup> (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۶۲)، انتظار خیرخواهی از حسود، انتظاری بی‌ثمر است. در روایتی از امام باقر علیه السلام، حسادت موجب حبط عمل و از بین رفتن آثار نیک و خیر اعمال در دنیا و آخرت می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۶). بنابراین بدخواهی انسان حسود و احباط اعمال نیک، زنجیره توسعه خیر و برکت را در جامعه قطع می‌کند و خودبه‌خود موجب گسترش شرّ و تیره شدن روابط انسانی و مناسبات آن‌ها می‌شود. با این اوصاف، حسادت بیماری روحی خطرناکی است که با توجه به ظهور آن در فعل و عمل و قابلیت انباشتگی در جامعه، می‌تواند عامل رقابت‌ها، کینه‌ها و دشمنی‌ها باشد و گناهان و معضلات سیاسی اجتماعی در مقیاس کلان و در سطح تمدنی را به دنبال آورد.

از منظر حسادتِ درون‌صنفی، در جامعه مؤمنان و باورمندان به توحید، حسادت بر سر تقرب به خداوند و محبوبیت نزد اوست. از آنجاکه مؤمنان در یک رتبه از ایمان نیستند و ایمان مراتب مختلف دارد و همچنین با توجه به ابتلای عموم انسان‌ها به حسادت، به نظر می‌رسد این رذیلت اخلاقی تنها مختص کافران و دشمنان مسلمانان نباشد. انسان مؤمنی که اعمالش خالصانه برای خداست، مورد حسادت کسانی قرار می‌گیرد که نمی‌توانند در راستای فطرت و در مسیر اخلاص و تقرب الهی باشند و نسبت به او دچار احساسات منفی کینه و دشمنی می‌شوند؛ مانند حسادت قابل‌نسبت به جایگاه و مقام معنوی هابیل نزد خداوند که نتوانست این مسئله را تحمل کند و برادر خود را به قتل رساند. می‌توان گفت امتحان دین‌داران و مؤمنان بیشتر در رذیله اخلاقی حسادت و نقطه مقابل آن، یعنی فضیلت اخلاقی ایثار است. طبق روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله، خداوند برای مؤمن عهد و پیمانی قرار داده است که در چهار چیز باید امتحان شود؛ مهم‌ترین و سخت‌ترین آن‌ها حسادت مؤمنان هم‌فکر و هم‌عقیده نسبت به یکدیگر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵، ص ۲۱۶).<sup>۳</sup> از نظر تاریخی می‌توان به حسادت مسلمانان صدر اسلام که به واسطه پذیرش دین اسلام عزت و جایگاهی کسب کرده بودند، نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام اشاره کرد. این حسادت بعد از شهادت پیامبر صلی الله علیه و آله آشکار شد و بسیار شدیدتر و پیچیده‌تر از حسادت مشرکان قریش و یهودیان نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله بود. امیرالمؤمنین علیه السلام صاحب فضایل قرآنی و روایی<sup>۴</sup> متعددی بود که دیگران از آن بی‌بهره بودند و همین محرومیت و دست‌نیافتگی موجب حسادت آنان شد. جایگاه هیچ‌کدام از مسلمانان، گرچه برای اسلام شمشیرها زده و از جان و مالشان گذشته بودند، به جایگاه و مقام امیرالمؤمنین علیه السلام نمی‌رسید و به همین علت در طول تاریخ به‌ویژه در دوره خلافت بنی‌امیه و به دستور معاویه، برای جلوگیری از نقل و نشر فضایل او تلاش فراوانی به عمل آمد (حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴). یکی از نمونه‌های اعتراض اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله به ایشان، بعد از نزول آیه مودّت (شوری: ۲۳) بود. پس از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه و استحکام پایه‌های

۱. «لحم و دم يدور في الناس حتى إذا انتهی إلینا ینس و هو الشیطان»

۲. «و من شرّ حابید إذا حسد» (فلق: ۵)

۳. «إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى بَلَايَا أَرْبَعٍ أَسْرَهَا عَلَيْهِ مُؤْمِنٌ يَقُولُ يَقُولُهُ يَحْسُدُهُ أَوْ مُتَافِقٌ يَقْفُو أَثَرَهُ أَوْ شَيْطَانٌ يُغْوِيهِ أَوْ كَافِرٌ يَرَى جِهَادَهُ فَمَا بَقَاءَ الْمُؤْمِنِينَ بَعْدَ هَذَا»

۴. فضایل قرآنی امیرالمؤمنین: آیه شراء (بقره: ۲۰۷)، آیه ولایت (مانده: ۵۵)، آیه انفاق (بقره: ۲۷۴)، آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، آیه مباحله (آل عمران: ۶۱)، آیه اولی الامر (نساء: ۵۹) و... و فضایل روایی: حدیث غدیر، حدیث منزلت، حدیث مدینه العلم، حدیث یوم الدار، حدیث ولایت، حدیث وصایت و... فضایل دیگر: ولادت در کعبه، تربیت‌شده در دامان پیامبر صلی الله علیه و آله، سبقت در پذیرش اسلام، برادری با پیامبر، ازدواج با دختر پیامبر صلی الله علیه و آله، اختصاص لقب «امیرالمؤمنین به ایشان»، ابلاغ آیات برائت و...

اسلام، گروهی از انصار از او خواستند که در صورت بروز مشکلات مالی، بدون هیچ قید و شرطی از اموال آن‌ها استفاده کند. به دنبال این رخداد، آیه‌ای نازل شد و مزد رسالت را فقط دوستی و مودت اهل بیت پیامبر ﷺ عنوان کرد: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». منافقان به این گفتار پیامبر واکنش نشان دادند و گفتند: «پیامبر از اموال ما چشم پوشید تا ما را به رعایت خویشاوندان خویش راضی کند». بعد از این افترا، آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشِإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ» (شوری: ۲۴) نازل شد و منافقان گریستند و توبه کردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۹۷). اما تاریخ نشان می‌دهد که بعد از پیامبر ﷺ حقوق اهل بیتش را رعایت نکردند و وصایای او مبنی بر حسادت نوزیدن و دشمنی نکردن نسبت به امیرالمؤمنین علیه السلام<sup>۱</sup> و پذیرش ولایت او بر زمین گذاشته شد. در نتیجه، آن تمدنی که با تشکیل حکومت اسلامی در مدینه پایه‌گذاری شد و قرار بود در ادامه با قرار گرفتن امامان معصوم در صدر حکومت استحکام یابد، در صیورورت خود با ناکامی مواجه شد. روشن است، هنگامی که امام معصوم از صدر حاکمیت نظام اجتماعی حذف شود، فاجعه عظیم تاریخ بشریت نیز آغاز می‌گردد.

از مهم‌ترین آسیب‌ها و ضعف‌های جاری در میان امت اسلام می‌توان به نبود نگاه امتی در فهم و تحلیل مسئله‌های جاری در میان امت اسلام، غلبه نگاه‌های ملی و گاه ناسیونالیستی بر منافع فراملی مسلمانان و نبود هم‌افزایی و هماهنگی در نهادهای علمی و فرهنگی و سیاسی مسلمانان اشاره کرد (بابایی، ۱۴۰۳، ص ۶۷). می‌توان در مواردی، ریشه فقدان نگاه امتی را در حسادت جست؛ از جمله در آنجا که سران کشورهای عربی با حسادت نسبت به محبوبیت شهید سیدحسن نصرالله، دبیرکل پیشین جنبش حزب‌الله، به جای حمایت از او و مقابله با رژیم صهیونیستی، مبارزه با حزب‌الله و شخص دبیرکل را شروع کردند و حتی برخی سران عرب، حزب‌الله را جزو گروه‌های تروریستی قرار دادند (آبشناس، ۲۰۲۳، ص ۶۷)؛ یا آنجا که نفوذ ایران در منطقه، از آن کشوری قدرتمند ساخته که باعث نگرانی و حسادت دولت‌های عرب جنوب خلیج فارس شده است (التمیمی، ۱۴۰۳، ص ۶۷)؛ چون علی‌رغم تحریم‌های اقتصادی چهل‌ساله محکم و با قدرت در برابر آمریکا و اسرائیل ایستاده؛ به‌گونه‌ای که آینه شکست و ناتوانی و تباری رژیم‌های عربی و موجب هجمه رسانه‌ای شدید و متمرکز برخی از آنان علیه ایران شده است (الاحمر، ۱۴۰۳، ص ۶۷). هدف ایران استقرار جامعه‌ای اسلامی با محوریت امت اسلامی است و این با هدف عربستان که به دنبال حفظ وضع موجود است، تعارض دارد. در بحث تمدن و سلامت نیز، ایران در دوره‌ای بنا بر گفتمان «رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) پیگیر انجام فعالیت‌های مشترک و بزرگ در زمینه ضرورت دیپلماسی سلامت در بین کشورهای اسلامی بود؛ اما عربستان تنها به علت اینکه اجرا و پیگیری آن بر عهده ایران بود، به شدت مخالفت کرد (بابایی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۵). شوریختانه حسادت در بین کشورهای اسلامی موجب اختلاف و کینه و سرسپردگی بیشتر آن‌ها به کشورهای استکباری شده است؛ در حالی که آن‌ها می‌توانند با استفاده از ظرفیت‌های عظیم جمعیتی، وسعت مکانی و امکانات اقتصادی مشکلات و گرفتاری‌های مختلف امت اسلامی را با همدلی و اتحاد رفع کنند و در مسیر تمدن‌سازی اسلامی گام بردارند.

عرصه حسادت، عرصه ظهور و بروز فتنه‌های پیچیده و تردیدها و گمراهی‌هاست؛ به‌ویژه اگر خواص و بزرگان و اندیشمندان جامعه به آن مبتلا باشند، چنان سیر رسیدن به تمدن را قطع یا منحرف خواهند کرد که به‌سختی قابل جبران خواهد بود. در ادامه به نقش خواص مبتلا به حسادت در شکل‌نگرفتن تمدن می‌پردازیم.

۱. خطبه غدیر: «إِنَّ إِبْلِيسَ أَخْرَجَ آدَمَ مِنَ الْجَنَّةِ بِالْحَسَدِ فَلَا تَحْسُدُوهُ فَتَحْبِطَ أَعْمَالُكُمْ»

### ۳-۲-۲. حسادت خواص، آفت تمدن‌سازی

انسان‌ها در جامعه به دو گروه «خواص» و «عوام» تقسیم می‌شوند. خواص کسانی هستند که موضع‌گیری و راهشان از روی فکر و فهم و تحلیل است. آنان به عنوان متغیری مستقل در تحولات و حوادث تاریخی و جامعه، در دو جبهه حق یا باطل نقش دارند. عوام متغیری وابسته با ویژگی فقدان تحلیل و تبعیت از جو حاکم و دنباله‌روی خواص هستند. بر این اساس، تشخیص و درک درست خواص طرفدار حق، به موقع فهمیدن، نداشتن اختلاف پس از علم و فهم درست و به دنبال آن تصمیم‌گیری به‌جا و اقدام برای خدا سرنوشت تاریخ را دگرگون خواهد کرد و عکس قضیه ضربات جبران‌ناپذیری بر جبهه حق وارد خواهد نمود (قنبری، ۱۳۸۳، ص ۶۶-۱۰۹). پیامبر ﷺ در روایتی می‌فرماید: «امت من اصلاح نمی‌شوند، مگر در صورت اصلاح خواص آن‌ها و خواص چهار دسته‌اند: حاکمان (صاحبان قدرت و نفوذ، کارگزاران و زمامداران و مسئولان جامعه)، علما (دانشمندان و امروزه اساتید دانشگاه و حوزه، نخبگان علمی، پزشکان، معلمان، هنرمندان و روزنامه‌نگاران)، عبادت‌کنندگان (چهره‌های دینی و مذهبی، روحانیون و هیئت‌های مذهبی) و تجار (فعالان خرد و کلان اقتصادی) (مشکینی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴).

مطالعه تاریخ مؤید حضور و نقش پررنگ خواص در تغییر نتایج حادثه‌هاست. عمده مشکلات انبیا در مسیر هدایت امت، از ناحیه خواص بود که با سوءاستفاده از قدرت و نفوذ خود، مردم را از راه مستقیم ایمان و توحید به سمت گمراهی و کفر و شرک منحرف می‌کردند. «ملا» یا اشراف، گروهی از خواص هستند که به علت استکبار و حسادت، مخالفت شدیدی با پیامبران داشتند (تقی کوفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۸). «ملا» در لغت به معنای اشراف و سران و پیشوایان مردم و افراد صاحب‌نفوذی است که به دلیل هیبت، غنا، ثروت و موقعیت، ابهت آن‌ها چشم‌ها را می‌گیرد و مردم در تصمیم‌گیری‌های خود به آن‌ها می‌نگرند و پیرو آنانند (قیومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۹۹). طبق آیه «الْم تَرِ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْبَعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۶)، ملا قوم نزد پیامبر زمان رفتند و برای نبرد با قوم ظالم جالوت درخواست انتخاب فرمانده کردند؛ اما بعد از انتخاب طالوت، همین گروه به علت حسادت با امر پیامبرشان مخالفت کردند و از جنگ و مبارزه روی گردانیدند: «فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ» (بقره: ۲۴۶). مخالفان حضرت نوح ﷺ نیز از ملا قوم بودند که از روی حسد به مردم می‌گفتند: «این مرد انسانی مانند شماست که می‌خواهد بر شما برتری جوید». آن‌ها پیامبر خود را تحقیر می‌کردند و به او نسبت‌های ناروا می‌دادند و موجبات گمراهی مردم را فراهم می‌کردند: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ \* إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فْتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ» (مؤمنون: ۲۴-۲۵). گفتار اشراف قوم هود در خطاب به مردم نیز نشان‌دهنده حسادت آن‌هاست: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِلْقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَ يُشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ» (مؤمنون: ۳۳)؛ حال آنکه خداوند هر کس را بخواهد، برتری می‌دهد و بر هر کس بخواهد، رحمت فرود می‌آورد.

مخالفت ناشی از حسادت با پیامبر ﷺ نیز، از سوی صنایع و سردمداران مشرک قریش (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۲) و خواص یهود بود که به شیوه‌های مختلف کتمان حق، تلبیس (پوشاندن لباس باطل به حق، تا کسی به آن گرایش پیدا نکند) و تسویل (پوشاندن لباس حق به باطل، تا توده مردم از آن نگریزند) (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، صص ۹۰-۹۱)، مردم و نسل‌های بعدی را به گمراهی کشاندند؛ در نتیجه، به جای آنکه جامعه بر مدار توحید و قوانین الهی اداره شود، قوانین بشری که تنها ناشی از تکیه بر حجت عقل و دوری از وحی بود، بر مردم حکم فرما شد.

امام صادق علیه السلام در روایتی، حسد را دو گونه دانسته است: حسادت از روی گمراهی و حسادت از سر ناآگاهی. حسادت فرشتگان نسبت به انتخاب انسان به عنوان جانشین در روی زمین، از گونه اخیر است و مقصود آن‌ها چنین بود که «جانشینی از ما برگزین». فرشتگان این سخن از سر حسدورزی را از روی فتنه و انکار و کفر نگفتند. اما دومین حسد آن است که بنده را به کفر و شرک می‌افکند؛ مانند حسادت ابلیس در نپذیرفتن فرمان خدا و سرباز زدن از سجده بر آدم علیه السلام<sup>۱</sup> (حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۳۷۱). او با این کار در مقابل انسان‌ها قرار گرفت و قسم یاد کرد که آن‌ها را از راه‌های گوناگون به انحراف و گمراهی بکشاند. موضوع اصلی روایت مذکور، انواع حسادت در زندگی اجتماعی است که یک نوع آن عده کمی از افراد جامعه یعنی خواص و بزرگان را مبتلا می‌کند، اما پیامدهای آن در جامعه به علت قدرت در ایجاد فتنه‌ها و شبهه‌ها و آشوب‌ها بیشتر است. عموم مردم ممکن است از سر جهل حسادت ورزند، ولی همان‌ها یاری‌گر خواص برای ایجاد تنش در مناسبات اجتماعی و سیاسی هستند؛ چون بسیاری از شبهات دینی و کلامی و سیاسی توسط قدرت‌طلب‌ها و سیاسیون مطرح می‌شود و مردم را دچار شک و شبهه می‌کند. وقتی حسادت در بُعد سیاسی یعنی منازعات و معادلات قدرت ورود می‌کند، آثار خود را در مقیاس کلان نشان می‌دهد و عملکرد خواص مبتلا به آن نیز در نظام‌های گوناگون مناسبات انسانی و در مقیاس تمدنی اختلال ایجاد می‌کند.

یکی از خواصی که عملکرد او نقش مهمی در مسیر تاریخ داشت، سعد بن ابی‌وقاص بود. او ادعای جنگجویی و شجاعت و پهلوانی داشت و با مشاهده افتخارات و رشادت‌های امیرالمؤمنین در جنگ‌های مختلف صدر اسلام که خود از آن‌ها محروم بود، حسادت در قلبش ریشه دوانید. سعد با اینکه در شورای شش نفره‌ای که برای تعیین خلیفه بعدی از سوی خلیفه دوم تعیین شد، می‌دانست حق با چه کسی است و انتخاب او در سرنوشت خلافت و امت پیامبر صلی الله علیه و آله نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای دارد، حق انتخاب خود را به عبدالرحمن بن عوف داد؛ در نتیجه، امر خلافت و حکومت برای بار سوم و برخلاف آنچه خداوند مشخص کرده بود، به دست نالایقان و غاصبان افتاد و این چنین مسیر تشکیل تمدن نابی که پیامبر بنیان نهاده بود، بر اثر حسادت و کینه به انحراف گرایید. سعد هنگام به خلافت رسیدن امیرالمؤمنین، با تأخیر بیعت کرد و در جنگ‌های سه‌گانه نیز شرکت نجست؛ درحالی‌که رفتار و فعل او در زمان خلفای قبلی این گونه نبود. وی افتخاراتی مانند عضویت در شورای شش نفره داشت، از شخصیت مقبول اجتماعی برخوردار بود، به فنون جنگ و سرداری فتوحات آشنایی داشت و صحابی باسابقه پیامبر صلی الله علیه و آله بود و در نتیجه، خود را محق و شایسته تصاحب بزرگ‌ترین مسئولیت در جهان اسلام تصور می‌کرد. اکنون که در راه دست‌یابی به این منصب ناکام مانده بود، راه اعتزال و کناره‌گیری را در پیش گرفت تا بتواند از این ترفند استفاده کند و حکومت نوپای امام علی علیه السلام را در آستانه سقوط قرار دهد؛ چون به صحنه نیامدن شخصیت‌هایی مانند سعد که چهره‌ای نظامی و جنگاور داشت (ابن‌شبهه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۸۸۱) و از خواص و بزرگان جامعه اسلامی بود، می‌توانست حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام را با مشکلات و آسیب‌های جدی و بزرگ روبه‌رو کند. ریشه همه رویدادها و عملکردهای سعد و امثال او چیزی جز حسادت نبود؛ کما اینکه گفتار امیرالمؤمنین در باره سعد چنین ادعایی را تأیید می‌کند: «أَمَا سَعْدٌ فَحَسُودٌ» (دینوری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۳؛ تستری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۱).

حسادت علما و دانشمندان نسبت به یکدیگر، نمونه دیگری از حسادت خواص و از بدترین انواع آن است. ایمان و تقوا و دانش مؤلفه‌هایی است که هر انسانی می‌تواند به کمک آن‌ها و با تلاش و تهذیب نفس، ظرف وجودی خود را وسیع کند و از فضل و افاضات خداوند

۱. «الْحَسَدُ حَسَدَانِ حَسَدُ فِتْنَةٍ وَ حَسَدُ غَفَلَةٍ فَأَمَّا حَسَدُ الْغَفَلَةِ فَكَمَا قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ جِئْنَا بِكَ عَلَى اللَّهِ إِيَّيْ جَاعِلٍ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَنْتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يُسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ، إِيَّ جَاعِلُ ذَلِكَ الْخَلِيفَةَ مِنَّا وَ لَمْ يَقُولُوا حَسَدًا لَأَدَمَ مِنْ جِهَةِ الْفِتْنَةِ وَ الرَّدِّ وَ الْجُحُودِ وَ الْحَسَدُ الثَّانِي الَّذِي يَصِيرُ بِهِ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ وَ الشِّرْكِ فَهُوَ حَسَدُ إِبْلِيسَ فِي رَدِّهِ عَلَى اللَّهِ وَ إِيَّانِهِ عَنِ السُّجُودِ لِأَدَمَ علیه السلام»

بهره‌مند شود. اگر کسی در زمینه علمی خود را رشد دهد و پژوهش‌های کارآمد و اختراعات و اکتشافات موفق داشته باشد، اما نتواند خود را از رذایل اخلاقی مانند حسادت آراسته کند، نمی‌تواند به مرحله کمال انسانی و تمدنی بودن دست یابد. حسادت مرضی است که اگر دانشمندان به آن مبتلا شوند و عمده تلاششان در جهت حذف رقبای خود از صحنه علم و دانش باشد، ناخواسته آن‌ها را به ارتکاب گناهان دیگر مانند غیبت، تهمت، بدگویی و تخریب یکدیگر در گفتار و نوشتار می‌کشاند و به زیر پا گذاشتن ارزش‌ها و حقوق و شخصیت دیگران وادار می‌کند. در چنین شرایطی، به جای اینکه عرصه علمی جامعه عرصه پیشرفت اخلاق و دانش و عرصه هدایت و رشد باشد، خود به معضلی برای جامعه تبدیل می‌شود که علاوه بر مواجه شدن با فقدان اساتید و نخبگان برای رشد و پرورش دانش‌پژوهان و طالبان علم و متوقف ماندن مسیر پیشرفت علمی، زمینه‌های تربیت نادرست و گمراهی جامعه را فراهم می‌آورد. با توجه به اینکه پیشرفت در علم و فناوری از ارکان مهم یک تمدن است، در چنین شرایطی؛ هیچ‌گاه جامعه به مرحله تمدنی بودن نخواهد رسید و چه بسا با انحطاط بیشتر روبه‌رو خواهد شد.

سیاست‌مداران، روحانیون، نویسندگان، روزنامه‌نگاران و صاحبان مشاغل بزرگ تجاری و اقتصادی خواص هر جامعه‌اند که اندیشه، سخن، قلم، موضع‌گیری و رفتار آن‌ها در موقعیت‌ها و صحنه‌های حساس و گوناگون، پیامدهای تأثیرگذاری در اندیشه و عمل جامعه و نظام مناسبات انسانی دارد. اگر این دسته از افراد در مسیر رشد و در تراز انسان تمدنی قرار نگیرند، یعنی خود را از تاریکی‌ها و خباثت‌های باطن و روح رها نکنند و به‌ویژه ریشه حسادت را در خود نخشکانند، امواج شک و انحراف و گمراهی و به‌تدریج کفر و شرک در جامعه جریان می‌یابد و آن رابطه مستحکمی که باید برای نیل به تمدن و نظام مناسبات انسانی مطلوب، بین رهبر یک جامعه و گروه‌های مختلف انسانی وجود داشته باشد، از هم گسسته خواهد شد و وحدت و یگانگی جای خود را به چنددستگی و از هم‌گسیختگی خواهد داد.

### نتیجه‌گیری

حسادت بیماری قلبی و روحی است که امتداد اجتماعی و تمدنی می‌یابد، جامعه را آلوده می‌کند، موجب اختلافات اجتماعی در نسل‌های کنونی و نسل‌های آینده می‌شود و آن نظم جهانی را که قرار است با شکل‌گیری تمدن ایجاد شود، برهم می‌زند. با توجه به آیات قرآن و روایات، حسادت یا «بغی» یک مقوله کلان ضد اخلاقی و منشأ بسیاری از گناهان اجتماعی سیاسی، همراه با پیامدهای زیان‌بار در سطح تمدنی است؛ منشأ نزاع و دشمنی مردم، به‌ویژه اکابر و خواص اقوام با پیامبران است که نتیجه آن جایگزینی قوانین الهی با قوانین بشری است که نه تنها بشر را به سعادت نرسانده، بلکه موجب نابودی ارزش‌های اخلاقی و اضمحلال نظم اجتماعی و تمدنی و برقراری نظام طبقاتی مستکبر و مستضعف در سطح جهان شده است.

تشکیل تمدن، با دو تهدید درونی و بیرونی از ناحیه رذیله اخلاقی حسادت روبه‌روست. وجود زمینه‌های گوناگون مادی و معنوی برای حسادت و انباشت آن در درون جامعه، بدخواهی نسبت به یکدیگر و قطع خیر و برکت، منجر به از هم‌گسیختگی روابط گروه‌های مختلف انسانی و انحراف از مسیر تمدن‌سازی می‌شود. در این میان، خواص و تصمیمات آن‌ها در صحنه‌های حساس سیاسی و اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای در روند مسیر حرکت جامعه به سمت تمدن خواهد داشت. اگر خواص مبتلا به حسادت نتوانند در موقعیت‌های حساس و بحرانی، بر خواسته‌های نفسانی خود غلبه کنند و مصالح جامعه و کشور را فدای منافع حزب و گروه خود نمایند، نمی‌توان امید به رشد آن جامعه و تداوم نظم اجتماعی و رسیدن به تمدنی عقلانی بر پایه ایمان و توحید داشت. تهدید بیرونی نیز از سوی دشمنان و کافران است که دوست ندارند هیچ‌گونه خیری به مسلمانان برسد (بقره: ۱۰۵). دشمنان به ایمان و اقتدار و استقلال مسلمانان حسادت می‌ورزند و در صدد نابودی آن‌ها با ایجاد انواع دسیسه‌ها و توطئه‌ها، از جمله تهاجم نظامی و فرهنگی و اقتصادی با پشتوانه گروهی از خواص حسود

داخلی هستند. فقدان هشیاری و آمادگی همه‌جانبه افراد جامعه برای مقابله با چنین تهدیداتی، منجر به اختلاف و تفرقه اجتماعی و از بین رفتن اخوت و انسجام بین گروه‌های انسانی می‌شود و تشکیل امت واحده مقتدر را با شکست مواجه می‌کند.

البته در کنار غفلت مسلمانان از دستورات و آموزه‌های اسلامی و پرداختن به اختلاف‌های قومی و مذهبی، عامل اصلی اختلاف و تنش را می‌توان کشورهای استکباری و غربی دانست که فکر و ذکر و نگرانی عمده آن‌ها، ارائه اسلام به عنوان جایگزین تمدنی ویژه با جنبه‌های ارزشی ناهمسو با ارزش‌های غربی است که در عین حال دارای عنصر بقا و رشد مداوم و حفظ خود و منع دیگران از استعمار است. همین اندیشه و نگرانی که خانم شیرین هانتر از آن گاه به حسادت یاد می‌کند (نک: هانتر، ۱۹۹۸، صص ۱۳۰-۱۸۰)، غرب را بر آن داشته است تا انواع گوناگون عقب‌ماندگی و پراکندگی و لائیسزم را بر جهان اسلام تحمیل کند. عقب‌ماندگی در عرصه‌های علمی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی یا اجتماعی ره‌آورد غرب برای جهان اسلام است و برای اثبات ادعاهای متمدن‌سازی انسانی، تنها اجازه پیشرفت اندکی به دیگران را می‌دهد (تسخیری، ۱۳۸۳، صص ۵-۳۲).

مکانیسم کلان‌شدگی یک رذیله نفسانی و بیماری روحی مانند حسد در سطح تمدنی و جهانی، ضرورت تربیت و پرورش انسان‌های در تراز تمدن را نشان می‌دهد و تا وقتی انسان‌ها از بیماری‌های روحی و قلبی مانند تکبر، حرص، حسادت و بخل رها نشده باشند و نتوانند در اجتماع و در نظام مناسبات انسانی آن را کنترل کنند، جامعه نمی‌تواند به کمالات روحی برسد و مراحل رسیدن به تمدن را طی کند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

آبشناس، عماد. (۱۴۰۳/۰۸/۱۶). چرا کشورهای عربی در حمایت از فلسطینی ها کوتاهی می کنند؟

<https://B2n.ir/j70084>

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۹۵۶م). مناقب آل ابی طالب. مطبعة الحیدریة.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (جمال الدین میردامادی، محقق). دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

ابن هشام، عبدالملک. (۱۳۷۵ق). السیرة النبویة (مصطفی السقا و همکاران، محقق). مصطفی البابی الحلبي و اولاده.

عبدالوهاب، احمد. (۱۴۰۱ق). حقیقة التبشیر بین الماضي والحاضر. مكتبة وهبة.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. دار إحياء التراث العربي.

اندلسی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). العقد الفريد (عبدالمجید الترحینی، محقق). دار الکتب العلمیة.

بابایی، حبیب الله؛ و مرادی، فاطمه. (۱۴۰۰). فرایند تکوین «خیر کبیر» (خوانشی تمدنی از آیه سنبله در قرآن کریم). مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۴(۱)، ۳۴۷-۳۷۴.

<https://doi.org/10.22070/nic.2021.14502.1100>

<https://doi.org/10.22070/nic.2021.14502.1100>

بابایی، حبیب الله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بابایی، حبیب الله. (۱۴۰۳). درآمدی بر مسئله شناسی تمدنی جهان اسلام. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بابایی، حبیب الله. (۱۴۰۳). درآمدی بر تفسیر تمدنی قرآن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

برزگر، کیهان. (۱۳۸۳). ایران و عراق جدید: چالش ها و فرصت های پیش رو. تحقیقات خصوصی و کیفی، ۴(۱)، ۳۷-۵۶.

بهشتی، احمد. (۱۳۸۲). اسلام و اومانیسیم. کلام اسلامی، ۱۱(۴۷)، ۱۶-۴۵.

تستا، گی و ژان. (۱۳۷۹). تاریخ تفتیش عقاید (غلامرضا افشاری، مترجم). انتشارات جامعه ایرانیان.

تستری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. جامعه مدرسین.

تسخیری، محمدعلی. (۱۳۸۳). غرب و خیزش اسلامی با نگاهی ویژه به کتاب آینده اسلام و غرب (شیرین هانتر). اندیشه انقلاب اسلامی، ۴(۱۰)، ۳۲-۵.

تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرالحکم و درر الکلم. دار الکتب الاسلامی.

التمیمی، عزام؛ و الأحمر، جعفر. (۱۴۰۳). شبکه الحوار، برنامه مراجعات. ۱۴۰۳/۰۸/۱۵.

تقفی کوفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۹۵). الغارات. انجمن آثار ملی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. مرکز نشر فرهنگی رجا.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تسنیم. اسراء.

حزانی، ابن شعبه. (۱۳۶۳ش). تحف العقول (علی اکبر غفاری، مصحح). مؤسسه نشر اسلامی.

حسین، ممدوح. (۱۴۱۶ق). مدخل إلى تاریخ حركة التنصیر. دار عمّار.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). كشف اليقين. وزارت ارشاد.

خمینی، روح الله. (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

دینوری، ابن قتیبه. (۱۳۶۳). الإمامه والسیاسة. انتشارات شریف رضی.

شلبی، عبدالودود. (۱۴۰۹ق). الزحف إلى مكة: حقائق ووثائق عن مؤامرة التنصیر في العالم الإسلامي. الزهراء للإعلام العربي.

صدر، سیدرضا (۱۳۷۸). حسد (سیدباقر خسروشاهی، به کوشش). بوستان کتاب.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). خصال. جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). عبون أخبار الرضا. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

صدوق، محمد بن علی. (بی تا). معانی الأخبار (علی اکبر غفاری، محقق). دار النشر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. صدرا.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان في تفسير القرآن. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی. (۱۴۱۶ق). الاحتجاج (شیخ ابراهیم بهادری و محمد هادی، محققان). قم: دار الأسوة. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان لعلوم القرآن. انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۸۷۹م). تاریخ الأمم والملوک. بریل.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (احمد حسینی اشکوری، محقق). مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالی (مؤسسة البعثة، محقق). دار الثقافة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان في تفسير القرآن. دار إحياء التراث العربي.
- علی، جواد. (۱۹۸۰م). المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. مكتبة النهضة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. دار إحياء التراث العربي.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
- قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. دار الکتب الاسلامیه.
- قنبری، آیت. (۱۳۸۳). نقش خواص و عوام در انقلاب اسلامی. حصون، (۲)، ۶۶-۱۰۹.
- القیومی المقرئ، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). المصباح المنیر (یوسف شیخ محمد، محقق). المكتبة العصرية.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۲). روضة کافی (علی اکبر غفاری، محقق). دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). کافی (علی اکبر غفاری و همکاران، محقق). دار الکتب الاسلامیه.
- گیلانی، عبدالرزاق. (۱۴۰۰). مصباح الشریعة ومفتاح الحقیقة، احادیث منسوب به امام صادق (ع). اعلمی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ابراهیم میانجی و همکاران، محقق). دار إحياء التراث العربي.
- مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۸۲). تحریر المواعظ العديدة (علی احمدی میانجی، شارح). الهادی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی (حسین استادولی، علی اکبر غفاری، محققان). کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). نمونه. دارالکتب الاسلامیه.
- منصوری، کریم. (۱۴۰۳/۰۸/۲۰). حسادت و ریشه های آن از نگاه قرآن.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۸). معراج السعادة. انتشارات هجرت.
- <https://B2n.ir/m72595>
- النمله، علی بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الاستشراف في خدمة التنصير واليهودية. مجله جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ۲(۳)، ۲۳۷-۳۵۷.
- النمیری البصری، ابن شہ. (۱۴۱۰ق). تاریخ المدینة المنورة (فہیم محمد شلتوت، محقق). دار الفکر.
- نیکتام عربشاهی، محمد. (۱۳۹۵). تاریخ صحیح اسلام. آرمان نسل نو.
- هاشمی، سیدحسین و همکاران. (۱۳۹۶). انسان، امنیت پایدار در اومانیسم و مکتب امام خمینی (ره). انسان پژوهی دینی، ۱۴(۳۸)، ۱۶۵-۱۸۶.

<https://doi.org/10.22034/ra.2018.29952>

هاتر، شیرین. (۱۳۸۰). آیتده اسلام و غرب: برخورد تمدن ها یا هم زیستی مسالمت آمیز؟ (همايون مجد. مترجم). فروزان روز. هیم ماکی (۱۴۱۱ق). بولس و تحریف المسیحیة (سمیرة عزمی الزین، مترجم). المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

## An Analysis of Civilizational Vices: Focusing on Envy and Its Macro-Social Consequences in Sūrat al-Baqarah

Nasibeh Rezaei <sup>1</sup>  Bībī Sadat Raza Bahabadi <sup>2</sup>  Ḥabibullah Babaei <sup>3</sup> 

1. PhD in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran.

2. Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Al-Zahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

3. Associate Professor, Department of Civilizational and Social Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Corresponding Email: [b.razi@alzahra.ac.ir](mailto:b.razi@alzahra.ac.ir)



<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392>

### Introduction

Civilization represents the highest order of human relational systems among diverse social groups. A civilization grounded in the human fiṭrah (primordial disposition) aims at self-mastery and moral refinement-unlike civilizations built upon instinct and material domination. Such a civilization requires a society founded on ethical virtues. Inner purity and moral excellence are of greater importance than merely external legal systems, as only through adherence to ethical principles can corruption and injustice be prevented.

While taqwā (piety) prepares the human heart for constructive civilizational participation, its absence gives rise to moral decay, anti-social behavior, and ultimately civilizational regression. Envy (ḥasad) is among the most destructive vices, capable of generating deep social rifts and widespread disunity. When left unchecked, it transcends the personal realm and undermines the social and civilizational fabric of society.

### Methodology

This study employs a theological and inferential approach to examine Qur'anic verses, particularly in Sūrat al-Baqarah, to address the following question: How does a personal and ethical vice such as envy extend into macro-social and civilizational domains according to the Qur'an and relevant traditions?

The method of inferential interpretation involves posing external questions to the Qur'anic text-questions whose answers are not explicitly embedded within the text's lexical surface. In this approach, a non-Qur'anic conceptual system is applied to the Qur'an in search of its implied response.

### Findings

Envy is presented in the Qur'an as a disease of the heart that extends into the social domain, leading to intergenerational discord and disrupting the global order that a just civilization seeks to establish. Motivated by arrogance and material desire, human beings fall into rivalry and envy-referred to in the Qur'an as baghy (2:213). Historically, societal elites-scholars, religious



authorities, and political leaders-have opposed prophets and divine law out of envy and internal corruption, perpetuating disunity and corruption across generations.

The distortion of religion, substitution of divine laws with man-made ones, and consolidation of religious and political authority (e.g., by the medieval Church) led to immense violence, such as the centuries-long Crusades. These movements catalyzed a transformation in Western thought, ultimately replacing God-centered worldviews with secular humanism (anthropocentrism).

The Qur'an and Hadith literature identify two forms of envy that threaten civilizational integrity:

**1. Envy of disbelievers toward Muslims**-aimed at inducing apostasy, obstructing Islamic unity, and dismantling Islamic civilization. Contemporary expressions of this include promoting Western cultural hegemony, vilifying Islam as regressive, instigating ethnic and sectarian divisions, and undermining Islamic brotherhood.

**2. Envy among Muslims**-resulting in internal division, distrust, and alignment with imperial powers. This has led to a lack of collective Islamic identity and fragmented responses to shared challenges. The failure of Islamic nations to collaborate on scientific, cultural, or political fronts stems largely from this internalized vice.

The study finds that envy, especially among the *khāṣṣa* (elites), constitutes one of the most serious obstacles to Islamic civilizational development.

### Conclusion

Drawing upon Qur'anic verses and prophetic traditions, the study concludes that envy-identified also as *baghy*-is a destructive macro-social vice. It is the root of many social and political sins and has grave consequences at the civilizational level. Historically, envy among elites was the primary cause of opposition to prophets and divine legislation. Replacing divine law with human constructs did not bring about salvation but led instead to moral decay, the collapse of social cohesion, and the global rise of exploitative hierarchies.

The vice of envy presents both internal and external threats to civilizational progress. Internally, it leads to spiritual corrosion, social fragmentation, and the breakdown of cooperation across communities. Externally, disbelievers harbor resentment toward Muslim faith and independence, and they exploit internal envy to sabotage Islamic unity (2:105). Without heightened awareness and strategic preparedness, envy undermines social solidarity and weakens prospects for a unified and empowered Muslim ummah.

Ultimately, the civilizational spread of a psychological and moral illness like envy underscores the urgent need to cultivate spiritually upright individuals. Without confronting and managing such inner vices in the realm of human relations, a society cannot progress toward spiritual excellence or achieve the holistic goals of civilizational advancement.

### Keywords

Baghy (Aggression), Envy, Civilizational Vice, Human Relational System, Social Order.

### Ethical Considerations

**Compliance with research ethics.** The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

### Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

### **Funding statement**

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

## References

The Holy Quran. [In Arabic]

Ābshenās, ‘E. (2024, August 6). “Why Do Arab States Fall Short in Supporting Palestinians?” <https://b2n.ir/j70084> [In Persian]

‘Abd al-Wahhāb, A. (1981). *Ḥaqqīqat al-Tabshīr bayna al-Māḍī wa al-Ḥāḍir*. Maktabat Wahbah. [In Arabic]

al-Namlah, ‘A. b. I. (1990). “Orientalism in Service of Evangelism and Judaism.” *Journal of Imam Muhammad ibn Saud University*, 2(3), 237–357. [In Arabic]

‘Alī, J. (1980). *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab Qabla al-Islām*. Maktabat al-Nahḍah. [In Arabic]

Azharī, M. b. A. (2000). *Tahdhīb al-Lughah*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Andalusī, A. b. M. (1986). *al-‘Iqd al-Farīd*, ed. ‘Abd al-Majīd al-Tarḥīnī. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]

Bābā’ī, H., & Morādī, F. (2021). “The Formation of ‘Great Good’: A Civilizational Reading of the Verse of the Grain in the Qur’an.” *Foundational Studies of the New Islamic Civilization*, 4(1), 347–374. <https://doi.org/10.22070/nic.2021.14502.1100> [In Persian]

Bābā’ī, H. (2020). *Diversity and Civilization in Islamic Thought*. Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

Bābā’ī, H. (2025). *An Introduction to Civilizational Problem-Solving in the Islamic World*. Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

Bābā’ī, H. (2025). *An Introduction to the Civilizational Exegesis of the Qur’an*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

Barzegar, K. (2004). “Iran and the New Iraq: Challenges and Opportunities.” *Private and Criminal Law Studies*, 4(1), 37–56. [In Persian]

Beheshtī, A. (2003). “Islam and Humanism.” *Islamic Theology*, 11(47), 16–45. [In Persian]

Dīnawarī, I. Q. (1984). *al-Imāmah wa al-Siyāsah*. Sharīf Raḍī. [In Arabic]

Fakhr Rāzī, M. b. ‘U. (1999). *Maḥāṣin al-Ghayb*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Gīlānī, ‘A.-R. (2021). *Miṣbāḥ al-Sharī‘ah*, attributed to Imam al-Ṣādiq (a). Mu’assasat al-‘Alamī. [In Arabic]

Hāshimī, S. H., et al. (2017). “Man and Sustainable Security in Humanism and Imam Khomeini’s Thought.” *Religious Anthropology*, 14(38), 165–186. <https://doi.org/10.22034/ra.2018.29952> [In Persian]

Ḥillī, H. b. Y. (1991). *Kashf al-Yaqīn*. Ministry of Culture. [In Arabic]

Ḥusayn, M. (1995). *Madkhal ilā Tārīkh Ḥarakat al-Tanṣīr*. Dār ‘Ammār. [In Arabic]

Hunter, S. (2001). *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, trans. Homāyūn Majd. Forūzān Rūz. [In Persian]

Ibn Shahr Āshūb, M. b. ‘A. (1956). *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. al-Ḥeydariyah Press. [In Arabic]

Ibn Shu‘bah Ḥarrānī (1984). *Tuḥaf al-Uqūl*, ed. ‘Alī Akbar Ghiffārī. Islamic Publishing Office. [In Arabic]

Ibn Shabbah al-Namīrī al-Baṣrī (1990). *Tārīkh al-Madīnah al-Munawwarah*, ed. F. M. Shaltūt. Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Manzūr, M. b. M. (1993). *Lisān al-‘Arab*, ed. Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī. Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Hishām, ‘A.-M. (1956). *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, eds. Muṣṭafā al-Saqqā et al. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. [In Arabic]

Javādī Āmulī, ‘A. (1993). *Sharī‘at dar Āyeneh-ye Ma‘rifat*. Rājā Cultural Center. [In Persian]

Javādī Āmulī, ‘A. (2002). *Tasnīm*. Esrā Foundation. [In Persian]

Khomeinī, R. (2001). *Sharḥ-e Chehel Ḥadīth*. Institute for Compilation of Imam Khomeini’s Works. [In Persian]

Kulaynī, M. b. Y. (1983). *Rawḍat al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghiffārī. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Kulaynī, M. b. Y. (1987). *al-Kāfi*, eds. ‘Alī Akbar Ghiffārī et al. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-Anwār*, ed. I. Miyanjī et al. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

- Mishkīnī Ardabīlī, ‘A. (2003). *Tahrīr al-Mawā’iz al-‘Adadiyyah*, ed. ‘A. Aḥmadī Miyānjī. al-Hādī. [In Persian]
- Mufīd, M. b. M. (1992). *al-Amālī*, eds. Ḥ. Ostādwalī & ‘Alī Akbar Ghiffārī. Shaykh Mufīd Congress. [In Arabic]
- Makāram Shīrāzī, N., et al. (1995). *Tafsīr-e Namūneh*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Manṣūrī, K. (2024, August 11). “Envy and Its Roots from the Qur’anic Perspective.” <https://b2n.ir/m72595> [In Persian]
- Maccoby, H. (1991). *Paul and the Invention of Christianity*, trans. Samīrah ‘Azmī al-Zayn. International Institute for Human Studies. [In Arabic]
- Narāqī, A. b. M. M. (1999). *Mi’rāj al-Sa’ādah*. Hijrat. [In Persian]
- Neknām ‘Arabshāhī, M. (2016). *Accurate History of Islam*. Ārmān-e Nasl-e Now. [In Persian]
- Qarā’atī, M. (2004). *Tafsīr-e Nūr*. Dars-hā-ye Qur’ān. [In Persian] Qurashī Banābī, ‘A.-A. (1991). *Qāmūs al-Qur’ān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Qanbarī, Ā. (2004). “The Role of Elites and Masses in the Islamic Revolution.” *Huṣūn*, 1(2), 66–109. [In Persian]
- Qayyūmī al-Miqrī, A. b. M. (1997). *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, ed. Y. Shaykh Muḥammad. Maktabat al-‘Aṣriyyah. [In Arabic]
- Shalabī, ‘A.-W. (1988). *al-Zahf ilā Makkah*. Zahra for Arab Media. [In Arabic]
- Ṣadr, S. R. (1999). *Envy*, ed. S. B. Khosrowshāhī. Bustān-e Kitāb. [In Persian]
- Ṣadūq, M. b. ‘A. (1983). *Khiṣāl*. Jāme‘eh-ye Modarresīn. [In Arabic]
- Ṣadūq, M. b. ‘A. (1983). *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Mu’assasat al-A‘lamī. [In Arabic]
- Ṣadūq, M. b. ‘A. (n.d.). *Ma‘ānī al-Akhbār*, ed. ‘Alī Akbar Ghiffārī. Dār al-Nashr. [In Arabic]
- Testa, G., & Jean, J. (2000). *History of the Inquisition*, trans. Gholām-Rezā Afshārī. Jāme‘eh-ye Īrāniyān. [In Persian]
- Tustarī, M.-T. (1990). *Qāmūs al-Rijāl*. Jāme‘eh-ye Modarresīn. [In Arabic]
- [Taskhīrī, M.-‘A. \(2004\). “The West and the Islamic Awakening.” \*Islamic Revolution Thought\*, 4\(10\), 5–32. \[In Persian\]](#)
- Tamīmī Āmadī, ‘A.-W. (1990). *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
- Tamīmī, ‘A., & al-Aḥmar, J. (2024, August 5). *Shabakat al-Ḥiwār: Barnāmaj Murāja‘āt*. [In Arabic]
- Thaqafī Kūfī, I. b. M. (2016). *al-Ghārāt*. Anjoman Āthār-e Mellī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā‘ī, S. M. Ḥ. (2011). *Uṣūl-e Falsafah wa Ravesh-e Realism*. Ṣadrā. [In Persian]
- Ṭabāṭabā‘ī, S. M. Ḥ. (1996). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabarsī, A. M. A. b. ‘A. (1995). *al-Ihtijāj*, eds. Shaykh Ibrāhīm Bahādarī & M. Hādī. Dār al-Uswah. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1993). *Majma‘ al-Bayān*. Nāṣir Khosrow. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. b. J. (1879). *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Brill. [In Arabic]
- Ṭurayḥī, F. al-D. b. M. (1996). *Majma‘ al-Baḥrayn*, ed. A. Ḥ. Ashkūrī. Morteżavī. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1993). *al-Amālī*, ed. Mu’assasat al-Ba‘thah. Dār al-Thaqāfah. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

**How to cite:**


Rezaei, Nasibeh., Raza Bahabadi, Bibi Sadat., Babaei, Habibullah. (2025). An Analysis of Civilizational Vices: Focusing on Envy and Its Macro-Social Consequences in Sūrat al-Baqarah. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 25-46. [http//doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392](http://doi.org/10.22034/jksl.2025.477845.1392)

## The Discursive Antagonism in Sūrat al-Aḥzāb: A Study Based on Selected Components of Laclau and Mouffe's Theory

Sayyed Jafar Sadeghi 

Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangiyān University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: [dr.sadeghi@cfu.ac.ir](mailto:dr.sadeghi@cfu.ac.ir)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493335.1418>

### Article History:

Received: 2024-12-10

Revised: 2025-01-11

Accepted: 2025-01-13

Online First: 2025-06-02

### Keywords

Qur'an,  
Sūrat al-Aḥzāb,  
discourse analysis,  
Laclau and Mouffe,  
nodal point.

### Type of Article:

Research


**Abstract:** Sūrat al-Aḥzāb addresses challenging themes related to the personal life of the Prophet (PBUH), which have led to various judgments about him and have been exploited by critics of Islam. Additionally, some detractors consider the Qur'an to be incoherent and disjointed, citing the apparent diversity and fragmentation of topics in this sūrah as evidence. Despite several studies on Sūrat al-Aḥzāb, it has not yet been examined through the lens of discourse analysis—a modern linguistic approach to textual analysis. This study hypothesizes that the sūrah's numerous socio-political statements revolve around a single discursive core. Drawing on select components of Laclau and Mouffe's theory—which expands discourse from philosophy and culture into the realms of society and politics—this research aims to explain the nature of discursive antagonism in Sūrat al-Aḥzāb. Findings show that two opposing discourses were at play during the revelation of this sūrah. The hypocrites and the weak-hearted constructed a discourse of ignorance and opposition, centered on the notion of hereditary prophethood and support for the Prophet's adopted son as his successor. This discourse was reinforced by several associated nodal points. In response, the discourse of faith—backed by God, the Prophet (PBUH), and sincere believers—defended the Prophet's divine mission and role as the Seal of the Prophets, denying any hereditary or elective succession. In doing so, it preserved its hegemonic position and advanced this claim as its central nodal point.

### How to cite:

Sadeghi ., Sayyed Jafar. (2025). The Discursive Antagonism in Sūrat al-Aḥzāb: A Study Based on Selected Components of Laclau and Mouffe's Theory. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 47-64. <http://doi.org/10.22034/jksl.2025.493335.1418>



فضای تخصصی گفتمانی در سوره احزاب؛ با بهره‌گیری از برخی مؤلفه‌های نظریه لاکلا و موفه

سید جعفر صادقی<sup>۱</sup> 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493335.1418> 

دریافت: ۱۴۰۳-۰۹-۲۰

بازنگری: ۱۴۰۳-۱۰-۲۲

پذیرش: ۱۴۰۳-۱۰-۲۴

انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲

مقاله: پژوهشی

### چکیده

سوره احزاب مضامینی چالش‌انگیز در ارتباط با مسائل شخصی پیامبر ﷺ مطرح نموده که موجب قضاوت‌هایی درباره ایشان و دست‌مایه منتقدان اسلام گردیده است. از سوی دیگر، شماری از منتقدان، قرآن را کتابی پریشان و آشفته می‌دانند که موضوعات مختلف و بی‌ارتباط را در کنار هم آورده است که تنوع و تعدد و پراکندگی ظاهری موضوعات در سوره احزاب می‌تواند مؤید این نظر باشد. علی‌رغم چندین پژوهش درباره این سوره، از منظر تحلیل گفتمان که از روش‌های جدید تحلیل متون در دانش زبان‌شناسی است، تاکنون مطالعه‌ای پیرامون آن صورت نگرفته است. گزاره‌های سیاسی اجتماعی فراوانی در سوره احزاب موجود است که طبق فرضیه این پژوهش حول محوری واحد گرد آمده است و این پژوهش در پی آن است تا با بهره‌گیری از برخی مؤلفه‌های تحلیل گفتمانی لاکلا و موفه که مشخصه آن تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست است، فضای تخصصی گفتمانی در سوره احزاب را تبیین کند. طبق یافته‌های این پژوهش، دو گفتمان متخصص در موقعیت نزول سوره احزاب در صدد تضعیف هژمونی یکدیگر بوده‌اند. منافقان و بیمار دلان گفتمان نفاق و جهل را شکل داده بودند که دال مرکزی آن موروثی دانستن جایگاه پیامبر ﷺ و گرایش به نبوت فرزند خوانده ایشان به عنوان نبی بعدی بود و دیگر دال‌های این گفتمان نیز آن را تقویت می‌کرد. در واکنش به آن، گفتمان ایمان، با پشتیبانی خدا و پیامبر ﷺ و مؤمنان راستین، با تبیین جایگاه پیامبر ﷺ به عنوان فرستاده خدا و خاتم النبیین که نه موروثی و نه قابل انتخاب است، ضمن حفظ هژمونی خود، به تبیین این موضوع به عنوان دال مرکزی خود مبادرت ورزید.

واژگان کلیدی: قرآن، سوره احزاب، تحلیل گفتمان، لاکلا و موفه، دال مرکزی.

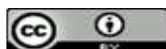
### استناد به مقاله:

صادقی، سید جعفر (۱۴۰۴). فضای تخصصی گفتمانی در سوره احزاب؛ با بهره‌گیری از برخی مؤلفه‌های نظریه لاکلا و موفه. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۲)، ۴۷-۶۴.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493335.1418>



۱. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).



سوره احزاب از سوره‌های مدنی قرآن است و ۷۳ آیه دارد و در عین حال موضوعات آن متعدد و متنوع است. از جمله موضوعات این سوره تشریح احکامی درباره فرزندخواندگی وظهار، مسائل مربوط به نبردهای احزاب و بنی قریظه، مسائل زناشویی پیامبر ﷺ و موعظه زنان ایشان، طلاق همسر فرزندخوانده پیامبر ﷺ و ازدواج ایشان با وی، آیه تطهیر، تهدید کافران و منافقان و موارد دیگر است. چنین تنوع و تعدد موضوعی موجب گردیده است که برخی (نک: دروزه، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۳۴۵) باور داشته باشند این سوره در بردارنده فصل‌های گوناگونی است که با فواصل زمانی دور از هم نازل و بعداً در کنار هم گردآوری شده است. تلقی فقدان انسجام محتوایی این سوره و باور نداشتن وجود غرض واحد و محور مشخص گفتمانی در آن، موجب سوء فهم نسبت به برخی آیات و ناممکن بودن جمع تعارض ناشی از آن گردیده و از جمله منجر به اعتقاد به نسخ آیه ۵۲ با آیه ۵۰ شده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۵۷)؛ از آنجا که ناسخ باید از نظر زمانی متأخر از منسوخ باشد، این گفته بدین معناست که ترتیب آیات سوره در شکل فعلی آن، برخلاف ترتیب نزول طبیعی تنظیم شده است؛ نتیجه این سخن نیز فقدان انسجام سوره و نبود غرض واحد در آن است. این تلقی بر تردیدها درباره انسجام معنایی درون سوره‌ها مهر تأیید خواهد زد و تقویت‌کننده نظر شماری از منتقدان قرآن خواهد بود که به پریشانی و نبود ثبات در قرآن از لحاظ نص و متن اعتقاد دارند (نک: گلدتسیهر، ۱۳۷۴، ص ۴). این در حالی است که دیدگاه سنتی گروهی از عالمان مسلمان این است که آیات در درون سوره‌ها غالباً از انسجام طبیعی برخوردار است و ترتیب آن‌ها بر اساس سیر نزول تاریخی است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۰۷).

از سوی دیگر، برخی با استناد به آیات همین سوره و برخی آیات دیگر، پرداختن به همسران پیامبر اکرم (ص) در قرآن را به عنوان یک مسئله برجسته در نظر گرفته و به باور خود دلایلی نیز برای آن مطرح کرده‌اند؛ برای مثال گفته‌اند که غرض قرآن متمایز کردن خانواده پیامبر ﷺ از دیگر مسلمانان بوده و این مسئله، خود ناشی از گرایش عمومی قرآن به مبالغه درباره ذریه اکثر پیامبران است (گیلیدی، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۱۷۶).

موضوع ویژه دیگری که در این سوره آمده و از مباحث چالش برانگیز قرآن تلقی می‌شود، طلاق همسر زید بن حارثه فرزندخوانده پیامبر اکرم ﷺ (زینب بنت جحش) و سپس ازدواج پیامبر ﷺ با اوست که به امر الهی صورت گرفت (نک: احزاب: ۳۷). در تفسیر این آیه روایات متعدد و متعارض فراوانی نقل شده است. طبق برخی نقل‌ها، فرمان مذکور را ناشی از علاقه‌ای می‌دانند که در قلب پیامبر ﷺ نسبت به همسر زید ایجاد شد (نک: بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۴۹۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۱۳۷). وجود این روایات به برخی از مستشرقان کمک کرده است که شخصیت پیامبر ﷺ را از مجرای قضاوت کنند که تأکید می‌کند ایشان با لغو فرزندخواندگی رایج در دوره جاهلیت، امکان ازدواج شرعی با همسر فرزندخوانده‌اش را علی‌رغم قبح و ممنوعیت آن در سنت رایج دوره جاهلی، برای خود پدید آورد و ضمن آن، مفهوم موروثی «برابری قانونی بین پسران واقعی و پسرخوانده» را از میان برداشت (هتزر، ۲۰۰۲، ص ۱۹)؛ گویی هدف پیامبر ﷺ از ابتدا نیز ازدواج با زینب بود و برای همین هم فرزندخواندگی را ممنوع کرد.

با توجه به آنچه بیان شد، ضرورت دارد به صورت روشمند و با مذاقه در مضامین سوره احزاب، نسبت به موضوعات مطرح در آن تحلیل دقیقی صورت گیرد تا اعتبار ادعاهای ذکر شده ارزیابی و اعتبارسنجی گردد. به نظر نگارنده، درهم آمیختگی مسائل مذکور با موضوعات سیاسی اجتماعی سوره، از جمله بیان مطالب مربوط به جنگ احزاب و یادکرد منافقان در میانه مسائل مربوط به شخص پیامبر ﷺ، خود نشانه‌ای است بر اینکه باید تمامیت سوره را از منظر تحلیل گفتمان سیاسی بازنگریست. از آنجا که اولاً قرآن کتابی تعاملی است که بافت متن آن در کشاکش با جامعه و غالباً در واکنش به اسبابی نازل شده و بافت موقعیت در فهم و درک معانی و مقاصد آن

اهمیت دارد، و ثانیاً روش تحلیل گفتمان مبتنی بر درک معانی لایه‌های رویین متن بر اساس لایه‌های زیرین است که ریشه در تحولات اجتماعی دارد، به نظر می‌رسد تحلیل این سوره از منظر گفتمانی می‌تواند در یافتن پاسخ پرسش‌های این پژوهش مؤثر باشد. این پژوهش در صدد آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. دالّ مرکزی و غرض محوری سوره احزاب با توجه به نظریه لاکلا و موفه چیست؟
  ۲. تنوع و تعدد موضوعات مطرح در سوره احزاب بیان‌کننده چیست؟
  ۳. وضعیت سوره احزاب از لحاظ انسجام یا عدم انسجام معنایی چگونه است؟
۲. پیشینه تحقیق

با توجه به تنوع و تعدد موضوعات سوره احزاب، برخی از پژوهشگران بر آن شده‌اند که نسبت به بررسی غرض محوری این سوره اهتمام نمایند. حکم‌آبادی و همکاران (۱۳۹۸) غرض اصلی آن را «نحوه اطاعت از خدا و پیامبر ﷺ در موضوعات سیاسی، نظامی، اجتماعی و خانوادگی، جهت تحکیم پایه‌های رهبری و امت اسلامی» عنوان کرده‌اند. سلمان‌زاده و نورایی (۱۴۰۲) نتیجه گرفته‌اند که عناصر محوری که می‌توانند غرض سوره باشند، «اطاعت از خدا و رسول و بحث منافقان و دوگانه متضاد اطاعت و عدم اطاعت» است. سومین پژوهش را حسنی حسین‌آبادی و همکاران وی (۱۴۰۰) انجام داده و اطاعت را موضوع اصلی سوره معرفی کرده‌اند. آنان تحقیق دیگری را (۱۳۹۹) با تحلیل زبانی و با تکیه بر آوامعنایی صورت داده و نتیجه گرفته‌اند که اطاعت از خدا و رسول ﷺ و اهل بیت ﷺ محور اصلی سوره احزاب است. هر چهار مقاله مذکور، از نظر روش و نتیجه با پژوهش حاضر تفاوت دارند. به جز موارد فوق، پژوهش مستقل دیگری با هدف بررسی غرض محوری سوره احزاب یافت نشد. همچنین طبق جست‌وجوهای صورت گرفته روشن شد که تاکنون هیچ پژوهشی درباره تحلیل گفتمان سوره احزاب انجام نشده است. از لحاظ روشی، پژوهش‌هایی یافت شد که سوره‌ها یا آیاتی از قرآن را بر اساس روش تحلیل گفتمان بررسی کرده‌اند. نیز طبق تفحص‌های صورت گرفته، از میان موارد مزبور تنها مورد متکی بر نظریه لاکلا و موفه مقاله تقوی (۱۳۹۷) با موضوع «تحلیل گفتمان شیوه‌های گفتاری سران قریش با پیامبر ﷺ در دوره مکی» بود.

### ۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر با استفاده از پاره‌ای از مؤلفه‌های نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، از جمله فضای تخصیص، دالّ مرکزی، مفصل‌بندی دالّ‌ها و روش‌های هژمونی کردن گفتمان، با رویکرد توصیفی تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای صورت می‌گیرد. یکی از رویکردهای اصلی در تحلیل گفتمان، رویکرد «لاکلا و موفه» است. ارنستو لاکلا<sup>۱</sup> (۲۰۱۴-۱۹۳۵م) آرژانتینی و همسرش شانتال موفه<sup>۲</sup> (زاده ۱۹۴۳م) اهل بلژیک، دو نظریه‌پرداز سیاسی طلایه‌دار این نظریه هستند. این رویکرد با استفاده از شماری اصطلاح و مفهوم، به تحلیل گفتمان می‌پردازد. لذا متن سوره به عنوان بافت متن و روایات مرتبط با متن و نیز شواهد مستنبط از آیات به عنوان بافت موقعیت مبنای تحلیل قرار گرفته و از برداشت‌های مفسران نیز به عنوان مؤید استفاده شده است.

### ۴. فضای تخصیص و مفصل‌بندی دالّ‌های گفتمان‌ها در سوره احزاب

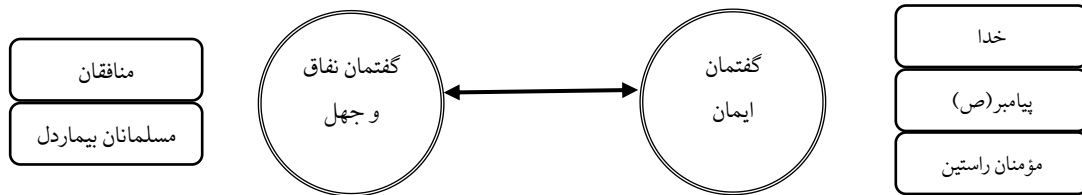
بررسی بافت متن، شامل متن سوره احزاب، و بافت موقعیت که غالباً مبتنی بر روایات ذکر شده ذیل آیات این سوره است، نشان‌دهنده وجود دو گفتمان فعال در موقعیت نزول این سوره است که با هم رابطه غیریت و تضاد جدی دارند.

1. Ernesto Laclau.  
2. Chantal Mouffe.

#### ۴-۱. معرفی گفتمان‌ها

الف) گفتمان ایمان: این گفتمان از زمان بعثت پیامبر ﷺ در حجاز پدید آمد و رأس آن خدا و سپس خود پیامبر ﷺ است. عده‌ای از مسلمانان نیز که به خدا و پیامبر ﷺ ایمان راستین داشتند، پای ثابت این گفتمان بودند. در سوره احزاب، به جز خدا و رسول، از این مؤمنان نیز به نیکی یاد شده و با تعبیر مطلق «المؤمنون» (احزاب: ۲۲)، آنان را به خاطر اینکه در شرایط سخت نبرد احزاب به وعده‌های خدا و پیامبر ﷺ ایمان داشتند، ستایش کرده و با مضمون «صادق» وصف نموده است (احزاب: ۲۳). مؤمنان راستین همواره به عنوان حامی گفتمان ایمان حضور داشته‌اند؛ چه در شرایط ضعف غلبه گفتمان ایمان در برابر گفتمان کفر در مکه (نک: أنعام: ۵۲) و چه در دوران غلبه گفتمان ایمان در مدینه (نک: حشر: ۸-۱۰).

ب) گفتمان جهل و نفاق: پشتیبانان این گفتمان در موقعیت نزول سوره احزاب، عمدتاً دو گروه را شامل می‌شوند. گروه نخست منافقان بودند. نفاق در مکه بیشتر شکل فردی داشت و افرادی را در برمی‌گرفت که به مجرد آزار دیدن از سوی مشرکان، از ایمان خود دست برمی‌داشتند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۴۲). این عده معدود بودند؛ چون ایمان آوردن به خاطر ضعف مسلمانان امتیازی نداشت. اما نفاق در مدینه شامل جریانی تشکل‌یافته می‌شد که علی‌رغم پایبندی قلبی به عقاید پیشین جاهلی، تظاهر به ایمان می‌کردند و در حقیقت قلبشان از ایمان تهی بود؛ لذا نفاق به این معنا در مدینه پدیدار شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۰۶). در ادبیات قرآنی، از عده دیگری با عبارت «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» یاد شده است (برای نمونه نک: محمد: ۲۹) که افرادی جز منافقان هستند. اینان مسلمانان ضعیف‌الایمانی بودند که به خاطر ضعف باور و تزلزل اعتقاد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، صص ۵۲۵-۵۲۶) در شرایط دشوار، ایمان از کف می‌دادند و در کنار منافقان قرار می‌گرفتند و به‌سادگی نیز از سوی آنان تحریک می‌شدند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۲۴۲). تعبیر «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» در مجموع دوازده مرتبه در سراسر قرآن به کار رفته که یک‌چهارم آن در سوره احزاب است و پراکندگی آن در اوایل و اواسط و اواخر سوره (نک: احزاب: ۱۲، ۳۲ و ۶۰) خود نشانه‌ای بر وحدت سیاق در کل سوره است. شناخت منافقان و بیماردلان از مؤمنان راستین، در شرایط دشواری مانند نبردهایی که شواهد ظاهری به زیان جریان ایمان است، رخ می‌نماید و قرآن از آن به عنوان «فتنه» یاد می‌کند (نک: عنکبوت: ۲؛ محمد: ۲۹). نمودار زیر، نشان‌دهنده موقعیت دو گفتمان متخاصم بر اساس سوره احزاب است:



#### ۴-۲. توصیف فضای تخصص گفتمانی

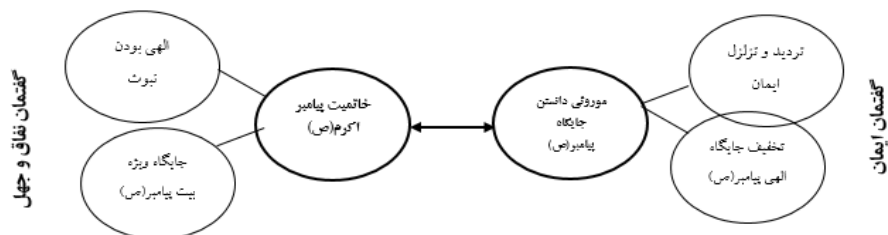
آنچه موجب تمایز تحلیل گفتمان لاکلا و موفه از دیگر نظریات گفتمانی می‌شود، تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۹۴). یکی از مؤلفه‌های اساسی در این نظریه، بحث فضای تخصص و غیریت است. گفتمان‌ها در غیریت<sup>۱</sup> و ضدیت<sup>۲</sup> با یکدیگر پدید می‌آیند و هویت می‌یابند. هویت فردی سوژه‌ها و هویت گروه و درنهایت هویت گفتمان، به اصل تقابل خودی غیر خودی وابسته است (کسرای و پوزش شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۸).

1. otherness.
2. antagonism.

گفتمان ایمان از ابتدای ظهور در شهر مدینه در تقابل با گفتمان نفاق و جهل قرار گرفت و در مقابل آن راهبرد خود را بر این مبنا شکل داد که ایمان، تنها به زبان نیست و تنها هنگامی پذیرفته است که صادقانه باشد (عنکبوت: ۳). تأکید بر جنبه‌های صداقت در رفتار و گفتار که تبلور ایمان قلبی است، موجب گردید که میان این گفتمان و گفتمان مقابل مرزی برجسته مشخص شود. بر این جنبه‌ها به‌ویژه در سوره احزاب تأکید شد و با توصیف ویژگی‌های ایمان واقعی، میان این گفتمان و گفتمان مقابل مرزبندی گردید. تصریح به صداقت در ایمان در این سوره، دست‌کم دومرتبه با استفاده از کلیدواژه مشتق از «صدق»، بیانگر این موضوع است (نک: احزاب: ۲۲-۲۳ و ۳۵). ظهور گفتمان ایمان در مدینه، به نمایان شدن خصوصیات منافقانه عده‌ای منجر شد. پاره‌ای از این ویژگی‌ها ریشه در باورهای جاهلی آنان داشت؛ لذا این روند، در زمانی اندک، گفتمان نفاق و جهل را در برابر گفتمان ایمان شکل داد و فضایی متخاصم پدید آمد. نمونه بارز منازعات این دو گفتمان در سوره احزاب، مربوط به بازگویی رفتار باورمندان به هر دو گفتمان در جنگ احزاب است؛ گفتمان نفاق و جهل تلاش می‌کند با زیر سؤال بردن مبانی گفتمان ایمان بر آن غلبه کند و در سوی دیگر، گفتمان ایمان با یادآوری وعده خدا و پیامبر (ص) در صدد است غلبه خود را حفظ نماید (نک: احزاب: ۱۲-۳).

اساسی‌ترین مفهوم در نظریه لاکلا و موفه که دیگر مفاهیم پیرامون آن شکل می‌گیرد، «دال»<sup>۱</sup> است. دال عبارت از اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی است که در چهارچوب گفتمانی خاص بر معانی خاصی دلالت دارد. هر گفتمان دارای یک دال مرکزی است که دال‌های دیگر اعم از دال‌های شناور و عناصر و ابعاد حول آن جمع و به اصطلاح «مفصل‌بندی»<sup>۲</sup> می‌شوند. طبق رویکرد گفتمانی لاکلا و موفه، گفتمان‌ها در درون خود، عناصر و رفتارهایی از تمام بخش‌های جامعه را دارند. گردآوری اجزا و عناصر مختلف و ترکیب آن‌ها در هویتی جدید، همان عملی است که در رویکرد مذکور به آن «مفصل‌بندی» گفته می‌شود (استوکر و مارش، ۱۳۷۸، صص ۲۰۱-۲۰۳). لذا مفصل‌بندی به هرگونه عملی اطلاق می‌شود که رابطه‌ای را میان مؤلفه‌ها تثبیت کند؛ به گونه‌ای که هویت آن‌ها در پی مفصل‌بندی دچار تغییر گردد. کلیت ساختاریافته ناشی از این عمل نیز همان گفتمان است (استوکر و مارش، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵).

دال‌های گفتمان ایمان در سوره احزاب که در واکنش به دال‌های گفتمان نفاق و جهل تکوین یافته، عبارت است از: تبیین الهی بودن جایگاه رهبری پیامبر ﷺ، جایگاه ویژه خانواده پیامبر ﷺ و خاتمیت ایشان. مورد اخیر، دال مرکزی است. دال‌های گفتمان نفاق و جهل را می‌توان از بافت موقعیت دریافت که شواهد آن، هم در متن سوره احزاب و هم در روایات بازتاب دارد. بر این اساس، دال‌های گفتمان نفاق و جهل چنین است: تردید و تزلزل ایمان، تخفیف جایگاه الهی پیامبر ﷺ و همچنین موروثی دانستن جایگاه ایشان. در اینجا نیز سومین مورد، دال مرکزی است.



نمودار شماره ۲. مفصل‌بندی دال‌ها در سوره احزاب

## ۵. تجزیه و تحلیل دال‌های گفتمان نفاق و جهل

دال نخست گفتمان نفاق و جهل، «تردید و تزلزل ایمان» است. طبق این دال، منافقان و مؤمنان بیماردل در جریان نبرد احزاب، با

1. signifier.  
2. articulation.

مشاهده شوکت قوای دشمن، درباره وعده نصرت پیامبر ﷺ تردید کردند و آن وعده را فریب نامیدند؛ تا جایی که ممکن بود از دین و ایمان برگردند و مرتد شوند (احزاب: ۱۴-۱۰). درباره علت قرار گرفتن آیات مربوط به نبرد احزاب در میانه آیاتی که غالباً به مسائل مربوط به پیامبر ﷺ و ازدواج او ارتباط دارد، اغلب مفسران سکوت کرده‌اند. یکی از مفسران اجمالاً این آیات را با خطاب ابتدای سوره هم‌سیاق عنوان کرده است (حوی، ۱۴۲۴، ج ۸، ص ۴۳۹۰). مفسری دیگر مضامین این آیات را در رابطه با عبارت «وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» در ابتدای سوره دانسته و امدادهای غیبی مطرح شده در ماجرای جنگ را ناشی از وکیل بودن خداوند عنوان نموده است (قرشی بنایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۵۲). اما توجه به سیاق کلی سوره نشان‌دهنده ارتباط این موضوع با دیگر موضوعات ذکر شده در آن است؛ از جمله آنکه در جریان ازدواج پیامبر ﷺ با همسر پیشین زید نیز، عده‌ای با تردیدافکنی درباره نیت پیامبر ﷺ در صدد بودند اقدام ایشان را با هدف ارضای میل شهوانی بدانند. آثار چنین سخنانی در روایات نیز باقی مانده است (نک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۱۳۷). این روایات طبق برخی پژوهش‌ها، احتمالاً تحت تأثیر داستان‌های یهودی مسیحی درباره ازدواج فریب‌کارانه حضرت داود ﷺ با همسر یکی از سردارانش شکل گرفته است (گورکه، ۱۴۰۲، ص ۱۷). همین عده در جریان مسائل مربوط به خانواده پیامبر ﷺ و مؤمنان نیز عملاً ائتلاف کردند و به آزار پیامبر ﷺ و شایعه‌پراکنی پرداختند. در مجموع، این دالّ بیانگر تردیدافکنی در میان مردم درباره حسن نیت و صداقت پیامبر ﷺ است.

دالّ دیگر مربوط به تخفیف جایگاه پیامبر ﷺ از طریق هجوم به منزلت اجتماعی خانواده ایشان و مؤمنان راستین است. گروه بیمارمدلی که در نبرد احزاب با منافقان همراه بودند، در سیاق آیات مربوط به همسران پیامبر ﷺ نیز با همان وصف، یعنی «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» یاد شده‌اند. آنها در این سیاق، از نحوه سخن گفتن همسران پیامبر ﷺ به طمع می‌افتادند (احزاب: ۳۲). در همین سیاق همسران پیامبر ﷺ از «تبرج» که رفتاری جاهلی برای خودآرایی بود، نهی شده‌اند (احزاب: ۳۳). می‌توان دریافت که رفتارهای برخی از همسران پیامبر ﷺ نیز در تقویت این دالّ مؤثر بوده است؛ چه اینکه قرآن به صراحت برخی از آنان را دارای انحراف قلبی دانسته است (تحریم: ۴) و گرچه دامن آنان به فحشا آلوده نشد (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲)، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که برخی از آنان چنان معرفت و تربیت والای دینی نداشتند و از خطا و اشتباه مصون نبودند (صابر مولایی، ۱۴۰۲، ص ۱۷۸). به همین دلیل، در سوره احزاب به صراحت از آنان خواسته شده که یا با خدا و پیامبر ﷺ او باشند، یا راه خود را جدا سازند (احزاب: ۲۸-۲۹).

ایجاد محدودیت در مواجهه مردم با همسران پیامبر ﷺ نتیجه برخی رفتارهای ناشی از بینش‌ها و نگرش‌های جاهلی بود که کلیدواژه «الجاهلیة الأولى» در این سیاق (احزاب: ۳۳) مؤید آن است. این افراد همچنین با حضور بی‌دعوت در منزل پیامبر ﷺ و گفت‌وشنود با همسران آن حضرت و رعایت نکردن حریم شخصی آن‌ها، موجب آزار پیامبر ﷺ می‌شدند (احزاب: ۵۳)؛ تا جایی که برخی گفته بودند بعد از رحلت پیامبر ﷺ با همسران حضرت ازدواج خواهند کرد (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۰۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، صص ۳۵۷-۳۵۸). این رفتارها که ناشی از سوءاستفاده این افراد از حیای پیامبر ﷺ بود (احزاب: ۵۳)، موجب آزار روحی ایشان و تخفیف شخصیت الهی و سیاسی پیامبر ﷺ می‌گردید.

آزارسانی بیمارمدلان، هرگاه با جریان نفاق همراه می‌شدند، از حد مرادوات جهل‌بنیان فراتر می‌رفت و به آزار هدفمند پیامبر ﷺ و مؤمنان راستین می‌انجامید. در همین سوره به ائتلاف سه گروه منافقان و بیمارمدلان و شایعه‌پراکنان با هدف مذکور تصریح شده است: «لَنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنْغَرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا: اگر منافقان و کسانی که در دل‌هایشان مرضی هست و شایعه‌افکنان در مدینه، [از کارشان] باز نایستند، تو را سخت بر آنان مسلط می‌کنیم؛ تا جز [مدتی] اندک

در همسایگی تو نپایند» (احزاب: ۶۰). در این آیه، بیمار دلی تنها با طمع توصیف نشده، بلکه طبق تصریح مفسران، اینان به دنبال فحشای عملی بودند. شماری از مفسران تابعی، بیمار دلانی را که در این آیات از آن‌ها سخن به میان آمده است، مؤمنانی می‌دانند که غالباً با عناوینی مانند «أصحاب الزنا، أصحاب الفواحش» و مواردی این‌گونه توصیف شده‌اند؛ به این معنا که آنان از راه فحشا به دنبال زنان بودند (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۳۴؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۳۱۵۶).

دالّ مرکزی گفتمان نفاق و جهل، بر مسئله رهبری جامعه و جانشینی پیامبر ﷺ تمرکز دارد و از سوی دو دالّ دیگر تقویت می‌شود. به عبارت دیگر، تخفیف جایگاه پیامبر ﷺ از رهبری الهی به یک رهبر صرفاً سیاسی اجتماعی و تردید در صداقت و اعتبار ارتباط او با وحی، زمینه را مهیا می‌کرد تا موضوع رهبری آینده جامعه، از سازوکار الهی به فرایند رایج قبیله‌ای تبدیل شود و تقلیل یابد. طبق سنت جاهلی، پس از مرگ رئیس، فرزند ارشد ذکور به عنوان وارث او به ریاست می‌رسید و تنها در صورتی که وارثی نداشت یا اختلافی در میان اعضای خانواده رئیس درباره ریاست به وجود می‌آمد، عرب‌ها بر اهمیت مشورت و رأی‌گیری تأکید می‌کردند (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۲۳۷). از آنجا که پیامبر ﷺ در آن مقطع زمانی فاقد فرزند ذکور بود، در افواه عمومی سخن از جانشینی فرزندخوانده ایشان، زید فرزند حارثه بن شراحیل بود. وی قبل از بعثت غلام خدیجه ﷺ بود و خدیجه ﷺ پس از ازدواج با پیامبر ﷺ، زید را به ایشان بخشید. پیامبر ﷺ هم او را آزاد و فرزندخوانده خود کرد. زید نیز پس از امام علی ﷺ به عنوان دومین مسلمان مرد، به نبوت پیامبر ﷺ ایمان آورد (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۴۷-۲۴۸؛ ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۳، صص ۴۰-۴۱). لذا قانون تبّی یا فرزندخواندگی که ریشه در جاهلیت داشت، اجازه می‌داد شخص کسی غیر از پدر خود را پدر خویش بخواند و مردان مجاز بودند پسرانی را از خانواده و از صلب دیگری، فرزند خود بنامند (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۲۴). تمام احکام محرمیت و ازدواج و ارث نیز درباره فرزندخوانده، همانند پسر صلبی، جاری می‌گردید (نصیریان، ۱۳۷۳، ص ۵۳). بر این اساس مردم زید را «زید بن محمد» می‌نامیدند (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۸) و به زعم عموم، این ارتباط برای او موجب حق وراثت در ریاست سیاسی نیز می‌گردید؛ چنان‌که به صراحت می‌گفتند: اگر پیامبر ﷺ فرزند ذکور داشت، قطعاً نبیّ و رسول می‌شد؛ پس اگر زید پسر محمد ﷺ بود، بی‌تردید نبیّ می‌شد (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۴۹۹). تبعات تقویت شدن این دالّ، هژمونیک شدن گفتمان نفاق و جهل و سپس بازگشت مسئله رهبری به سنت جاهلی و بشری جلوه دادن آن در امتداد رهبری پیامبر ﷺ بود.

## ۶. روش‌های هژمونیک کردن گفتمان ایمان در سوره احزاب

هیچ‌یک از گفتمان‌ها پدیده‌های بسته نیستند و تماس با دیگر گفتمان‌ها موجب تغییر آن‌ها می‌شود. هر گفتمانی که روش خاصی برای گفت‌وگو درباره جهان اجتماعی و فهم آن در اختیار ما می‌نهد، برای آنکه معانی زبان را تثبیت و آن را «هژمونیک» کند، به روش موردنظر خود با دیگر گفتمان‌ها در حال کشمکش است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳، ص ۲۶). در صورتی که مدلول خاصی به یک دالّ مرتبط شود و درباره معنایی خاص برای یک دالّ در اجتماع توافق صورت گیرد، آن دالّ مسلط می‌شود و معنای آن در سطحی گسترده از سوی همگان پذیرفته می‌گردد. چنین وضعیتی را که کل یک گفتمان پذیرفته و بدیهی قلمداد می‌شود، «هژمونی» می‌نامند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳، ص ۹۳). رویکرد لاکلا و موفه در تحلیل گفتمان، روش‌های هژمونیک کردن یک گفتمان را در چند عامل ذکر کرده است که با تحلیل سوره احزاب، می‌توان این عوامل را بر اساس بافت متن در رفتارهای هژمونیک گفتمان ایمان چنین بیان کرد:

### ۶-۱. طرد و برجسته‌سازی

در فرایند طرد و برجسته‌سازی، گفتمان‌ها تلاش می‌کنند ضمن طرد و به حاشیه راندن برتری‌های گفتمان متخاصم، نقاط قوت خود را

برجسته کنند (مقدمی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴). مهم‌ترین واکنش‌های هژمونیک گفتمان ایمان به کنش‌های گفتمان نفاق و جهل در موقعیت سوره احزاب چنین است:

الف) یادآوری خاطره نبرد احزاب و بازنمایی چهره منافقان و بیماردلان در آن که با تردیدافکنی در وعده خدا و پیامبر ﷺ، به تضعیف جبهه اسلام می‌پرداختند و برای حضور نیافتن در جنگ بهانه‌تراشی می‌کردند. قرآن تصریح می‌کند که این دو گروه در صورت ورود دشمن به شهر، از دین و ایمان برمی‌گشتند و مرتد می‌شدند: «وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا» (احزاب: ۱۴). در حالی که اعتماد به وعده مذکور و پایمردی مؤمنان راستین که در ایمان خود صادق بودند (احزاب: ۲۲-۲۴)، موجب شد خداوند در دل دشمنان رعب افکند و پیروزی در جنگ همراه با غنایم فراوان نصیب مسلمانان شود (احزاب: ۲۲-۲۷). بیان مسئله آزار پیامبر ﷺ و مؤمنان از سوی منافقان و افراد بیماردل از طریق شایعه‌پراکنی علیه خانواده پیامبر ﷺ و مؤمنان راستین (احزاب: ۵۷-۶۲)، بر اساس خاطره آن نبرد قابل تحلیل است. بیماردلان شب‌ها در کوچه‌ها راه می‌رفتند و چون زنی را می‌دیدند، به او چشمک می‌زدند و در جست‌وجوی کنیزان بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۰). با وجود این، شایعه‌پراکنان به اهل صفه که شامل گروهی از مؤمنان مجرد بودند، تهمت ارتباط نامشروع با زنان می‌زدند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۴۹). قرآن ضمن تهدید این گروه‌ها و به موازات توصیه به زنان پیامبر ﷺ و دیگر زنان مؤمن مبنی بر رعایت پوششی که موجب تمایز آن‌ها از کنیزان شود و بهانه آزاررسانی را از دست این گروه بگیرد (احزاب: ۵۹)، در این باره روشنگری کرده و به طرد گفتمان متخاصم و برجسته کردن گفتمان ایمان پرداخته است.

ب) تبیین جایگاه خانواده پیامبر ﷺ. آیات سوره احزاب با طرد تلقی‌های جاهلی درباره جایگاه پیامبر ﷺ، خانواده ایشان را به دلیل الهی بودن امر نبوت و انتساب آنان به این عنوان، متفاوت از دیگران ذکر کرده است؛ لذا از یک‌سو همسران پیامبر ﷺ در یک دوراهی مختیر می‌شوند که بین جدا شدن از آن حضرت و رهایی از مسئولیت‌ها و محدودیت‌های ویژه و ادامه زندگی با ایشان و قبول محدودیت‌ها، یکی را انتخاب کنند (احزاب: ۲۸-۲۹). علاوه بر اینکه ارتکاب فحشا برای آنان مجازات مضاعف خواهد داشت (احزاب: ۳۰)، در مرادوات اجتماعی نیز نسبت به دیگر زنان محدودتر خواهند شد (احزاب: ۳۱-۳۴) و همه این موارد به دلیل جایگاه خاص آنان در جامعه است. گره خوردن مسئله نحوه سخن گفتن آنان با بیماردلانی که ممکن است به طمع بیفتند (احزاب: ۳۲)، آشکارا نشان می‌دهد که رفتار و گفتار خانواده پیامبر ﷺ می‌توانست مجرا و مسیری برای خدشه در جایگاه نبوت باشد. ممنوعیت ازدواج با زنان پیامبر ﷺ پس از رحلت ایشان به عنوان حکمی ابدی، از جمله موارد ویژه‌ای است که به روشنی بر طرد ویژگی‌های گفتمان جاهلی و به عنوان واکنشی به سخنان برخی از صحابه در این باره، برجسته می‌شود: «وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاحَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا» (احزاب: ۵۳)؛ زیرا بعضی به عنوان انتقام‌جویی و توهین به ساحت مقدس پیامبر ﷺ این‌گونه تصمیم گرفته بودند و از این راه می‌خواستند بر حیثیت آن حضرت ضربه وارد کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۴۰۴)؛ کما اینکه امر به ورای پرده رفتن زنان پیامبر ﷺ در زمانی که افراد نامحرم در منزل ایشان هستند (احزاب: ۵۳)، حکمی مختص همسران پیامبر ﷺ و در جهت رعایت کرامت بیت رسالت بوده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۴، ص ۱۹۲).

ج) برجسته‌سازی الهی بودن نبوت و اعلام خاتمیت پیامبر ﷺ به موازات طرد نگرش جاهلانه درباره فرزندخواندگی (تبتی). طرح این موضوع در آن زمان و مکان و موقعیت، واکنشی در مقابل مسئله جانیشینی پیامبر ﷺ بود. در آیات متعدد و با مضامین مختلف اما همسو، تأکید ضمنی بر این مطلب است که نبوت امری نیست که همانند ریاست قبیله در میان اعراب، به وراثت موکول شود. لذا همزمان با اعلام اینکه پیامبر ﷺ پدر هیچ‌یک از مردان آن‌ها نیست: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ» (احزاب: ۴۰)، بر ویژگی الهی بودن جایگاه او با ذکر عبارت «وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ: لیکن او فرستاده خداست» (احزاب: ۴۰) تأکید و این گزاره برجسته می‌شود. برجسته‌سازی الهی بودن

جایگاه پیامبر ﷺ، در آیات متعددی از همین سوره دیده می‌شود؛ از جمله اینکه تشریح احکام و اوامر از سوی خدا متوقف بر خواست خود پیامبر ﷺ نیست و کار او در حقیقت ابلاغ رسالت الهی است (أحزاب: ۳۸-۳۹). در آیه مربوط به ازدواج پیامبر ﷺ با همسر پیشین زید، تأکید شده است که این حکم بدان منظور است که دیگر مؤمنان هم مجاز به چنین ازدواج‌هایی باشند. شماری از عالمان غرض غایی را همین دانسته‌اند (نک: قاضی عیاض، ۱۹۸۴م، ص ۸۸۱)؛ اما این لزوماً بدین معنا نیست که این ازدواج غیر از تأمین هدف مذکور، علل دیگری نداشته باشد (آزمین، ۱۴۰۰، صص ۱۹۳-۱۹۴). به نظر می‌رسد مجاز شدن ازدواج با همسران مطلقه فرزندخوانده‌ها، نتیجه‌ای است که باید از این آیات گرفت؛ وگرنه اولاً این حکم فی نفسه چنان مسئله مهمی نبود که فراتر از دیگر احکام باشد و حیثیت اجتماعی پیامبر ﷺ به مراتب، اهمیت بسیار فزون‌تری در برابر این موضوع داشت و همانند بسیاری از مواردی که صرفاً با ابلاغ قرآن، سنت‌ها و باورهای دوره جاهلی لغو شد، در اینجا نیز امکان لغو تبتی و ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده، از طریق ابلاغ حکم میسر بود. لذا لزومی نداشت که شخص پیامبر ﷺ درگیر آن شود و حیثیت اجتماعی ایشان در مظان اتهام قرار گیرد؛ تا جایی که کار به خشیت از مردم برسد و پیامبر ﷺ از آن نهدی شود. لذا لغو تبتی و در پی آن ازدواج پیامبر ﷺ با همسر مطلقه زید، باید برای امری صورت می‌گرفت که ارزش چنین هزینه‌ای را داشته باشد و به نظر می‌رسد مسئله رهبری از چنین ارزشی برخوردار بود.

## ۲-۶. عاملان سیاسی<sup>۱</sup>

این مفهوم به شیوه‌هایی اشاره دارد که افراد به عنوان عاملان اجتماعی عمل می‌کنند. سوژه به عنوان عامل سیاسی دست به عمل سیاسی می‌زند. عاملان سیاسی در تلاش برای حاکم ساختن گفتمان خود، هژمونی گفتمان متخاصم را به چالش می‌کشند. عاملیت و سوژگی، نقشی تعیین‌کننده در رقابت‌های هژمونیک میان گفتمان‌های متخاصم دارد و به همین سبب در تحلیل گفتمان، عاملان سیاسی نقشی تعیین‌کننده در دست‌یابی گفتمان به موقعیت هژمونیک ایفا می‌کنند (دهقانی فیروزآبادی و عطایی، ۱۳۹۲، ص ۹۶). در سوره احزاب، عاملان سیاسی چنین معرفی شده‌اند:

الف) از آنجا که گفتمان نفاق و جهل در صدد معرفی جانشینی برای پیامبر ﷺ بر اساس سازوکار سنت جاهلی بود، قرآن پس از الغای تبتی، زید را فاقد هرگونه ارتباط نسبی با پیامبر ﷺ معرفی کرد تا زمینه ایجاد شده برای بحث جانشینی را از میان بردارد و موقعیت هژمونیک گفتمان ایمان را که پایه در جایگاه الهی پیامبر ﷺ دارد، حفظ نماید؛ لذا تصریح می‌کند که پیامبر ﷺ اساساً پدر هیچ‌یک از مردان آن‌ها نیست: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ» (أحزاب: ۴۰). نتیجه این سخن این است که زید فرزند واقعی پیامبر ﷺ نیست و ازدواج ایشان با همسر پیشین زید بلاشکال بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶۶). در شماری از نقل‌ها چنین تداعی می‌شود که پیامبر ﷺ مأمور شده بود از زید بخواهد که همسرش را طلاق دهد تا او به عقد پیامبر ﷺ درآید (نک: ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۸۴۹)؛ اما بین طلاق زید و ازدواج پیامبر ﷺ با همسر او، حدوداً یک تا دو سال فاصله زمانی وجود داشت و خشیت پیامبر ﷺ از سخنان منافقان و بیماردلان و شایعه‌فکنان، درباره اصل مسئله ازدواج با همسر پیشین فرزندخوانده بود (آزمین، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷). همچنین چون زید فرزند واقعی پیامبر ﷺ نبود، اصولاً حتی بر اساس تلقی سنت عرب، او شایستگی جانشینی پیامبر ﷺ را هم نداشت. ضمن آنکه تعظیم پیامبر ﷺ و اطاعت از او، نه به سبب رابطه نسبی با آنان، بلکه ناشی از جایگاه نبوت او بود (آزمین، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷). در این ماجرا، قرآن به صراحت از «زید» با نام علم او یاد کرده است: «فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا» (أحزاب: ۳۷). شیوه رایج قرآن آن است که عموماً از معاصران نام نمی‌برد و بر روی رفتارها و گفتارها و صفات آن‌ها متمرکز می‌گردد. این ویژگی قرآن است که به جای

1. Political Subjectivity.

نقل وقایع، به آن‌ها اشاره می‌کند و آوردن نام «زید» امری استثنائی است.<sup>۱</sup> تردیدی نیست که این اقدام، گام مهمی در بحث معرفی عاملیت سیاسی او بود تا مسئله نفی جانشینی وی در افکار عمومی کاملاً جا افتد و به تعبیر دیگر، هر جریانی در آینده هم قصد برنامه‌ریزی برای جانشینی داشت، زید مهره‌ای سوخته محسوب شود و افکار عمومی در مقابل آن جریان قد علم کند.

ب) همسران پیامبر ﷺ همگی «آمهات المؤمنین» نامیده شده‌اند، تا اولاً مسئله ازدواج پیامبر ﷺ با همسر پیشین زید امری مشروع معرفی شود و هم تحریم ازدواج با آنان عاملیتشان را در مباحث سیاسی تبیین کند؛ اینکه اولاً همسر پیامبر بودن امتیاز نیست، بلکه محدودیت‌های زیادی دارد و ثانیاً راه هرگونه بهره‌برداری بعدی از مسیر آنان در نیل به اهداف سیاسی بسته شود.

ج) عاملیت سیاسی شخص پیامبر ﷺ در این سوره به نحوی مطرح شده است که در کنار نفی تبنی و حق وراثت ناشی از آن، جایگاه پیامبر ﷺ به عنوان فرستاده خدا و برخوردار از منزلت الهی تثبیت شود تا امکان تعیین جانشین از سوی غیر خدا منتفی گردد؛ گذشته از آنکه سوره با عبارت «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» (احزاب: ۱) آغاز شده است که تأکیدی بر نبوت اوست. در آیه بعد نیز با فرمان «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (احزاب: ۲) تلویحاً یادآوری شده که ایشان پیامبر الهی و تابع وحی است. در این سوره تعبیری نو و متفاوت برای پیامبر ﷺ به کار رفته است که عادی و اکتسابی و قابل انتقال به صورت موروثی یا انتخابی نیست؛ از جمله اینکه پیامبر ﷺ «شاهد و مبشر و نذیر» معرفی شده است (احزاب: ۴۵).<sup>۲</sup> افزون بر این، قرآن از آن حضرت به نام یاد کرده و ایشان را «رسول الله» خوانده است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰). این بدان معناست که جایگاه او صرفاً ریاست اجتماعی یا سیاسی جامعه نیست و مشروعیت او الهی است. عموم مفسران از کنار این موضوع به سادگی رد شده و بدان توجه کافی نداشته‌اند؛ به‌ویژه آنکه همانند نام بردن از زید، قرآن در این بافت از پیامبر ﷺ نیز با نام علم ایشان یعنی «محمد» یاد کرده است؛ در حالی که نام بردن از ایشان با این اسم در قرآن محدود است (برای موارد دیگر نک: آل عمران: ۱۴۴؛ محمد: ۲؛ فتح: ۲۹). همچنین برای نخستین و تنها مورد، پیامبر ﷺ به عنوان «خاتم النبیین» معرفی شده است. این یادکرد تردیدی به جا نمی‌گذارد که هدف، نفی دالّ مرکزی گفتمان نفاق و جهل مبنی بر تداوم نبوت همانند ریاست در عرب و تأکید بر دالّ مرکزی گفتمان ایمان بوده است.

### ۳-۶. دسترسی

قابلیت دسترسی به معنای این است که گفتمان قادر باشد در شرایط بی‌نظمی و آشفتگی نظم نو ایجاد کند و خود را در دسترس مردم قرار دهد. نیاز به نظم در شرایط بی‌نظمی اهمیت فراوان دارد؛ زیرا غلبه و هژمونی گفتمان، وابسته به منسجم کردن مردم در شرایط و دنیای آشفته است. در شرایط بی‌نظمی، نیاز به نظم از همه چیز مهم‌تر است (لاکلا، ۱۹۹۴م، ص ۳).

القائات و شایعه‌پراکنی گفتمان نفاق و جهل در جریان نبرد احزاب (نک: احزاب: ۱۲-۱۳) و درباره همسران پیامبر ﷺ و مؤمنان که در مورد اخیر با همراهی «مرجفون» (نک: احزاب: ۶۰) صورت می‌گرفت، در صدد تضعیف هژمونی گفتمان ایمان بود. ریشه «رجف» به معنای لرزش و اضطراب و «مرجف» کسی است با انتشار اخبار، موجب پریشانی جامعه (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۱۲) و در نتیجه ایجاد بی‌نظمی در افکار عمومی می‌شود. پیامبر ﷺ برای حفظ هژمونی ایمان و مقابله با حملات تبلیغاتی گفتمان متخاصم برترین ابزار را در اختیار داشت. قرآن به عنوان وسیله ارتباط پیامبر ﷺ با خداوند و مردم، به خودی خود مهم‌ترین عامل حفظ هژمونی گفتمان ایمان بود؛ با این حال، سوره احزاب در چند گزاره به صورت خاص، انسجام موجود در جامعه با محوریت ایمان را حفظ کرد:

۱. تنها نام دو نفر از معاصران پیامبر ﷺ به جز خود ایشان در قرآن آمده است. زید یکی از آن‌هاست و دیگری ابولهب است (گورکه، ۱۴۰۲، ص ۱۲).

۲. این مضامین در آیه ۸ سوره فتح نیز آمده، اما سوره فتح پس از سوره احزاب نازل شده است.

الف) باز نشر سخنان منافقان و بیماردلان در جریان نبرد احزاب، موجب زنده کردن خاطره آن نبرد در افکار عمومی شد (نک: احزاب: ۲۷-۹).

ب) تأکید شد که آنچه پیامبر ﷺ انجام می‌دهد، صرفاً وحی الهی است و او خود در این رابطه اختیاری ندارد؛ لذا درباره ازدواج با همسر پیشین زید، او صرفاً مأمور انجام امر الهی است. پیامبر ﷺ به خاطر جایگاهی که دارد، درباره ازدواج با زنان، هم از امتیازاتی برخوردار است و هم محدودیت‌هایی دارد که هر دو از جانب وحی تعیین شده است؛ چندان که از زمان ابلاغ این محدودیت، حتی اگر زیبایی زنی او را به اعجاب افکند، حق ازدواج ندارد (احزاب: ۵۲). در واقع در آیه «إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ...» (احزاب: ۵۰) تکیه جمله بر «إِنَّا» است؛ یعنی این «ما» هستیم که بر تو حلال کردیم و این نکته‌ای که در تفاسیر عموماً از آن غفلت شده است. اما دانش جدید زبان‌شناسی به این موارد در برداشت معنا از کلام دقت می‌کند و از طریق سبک گفتار و برجسته نمودن یکی از کلمات جمله در تلفظ که به آن «تکیه جمله» گفته می‌شود، دلالت جمله را مشخص می‌نماید (نک: عکاشه، ۲۰۰۵، صص ۴۶-۴۷).

ج) سیاق آیات ختم نبوت به صراحت تأکید می‌کند که این امور جزء رسالات الهی و پیامبر ﷺ موظف به تبلیغ آنهاست و در این راه نباید از کسی خشیت داشته باشد (احزاب: ۳۷ و ۳۹).

#### ۴-۶. اعتباراً

قابلیت اعتبار به معنای سازگاری اصول پیشنهادی گفتمان با اصول بنیادین جامعه است. حتی در بحرانی‌ترین شرایط جامعه نیز همواره اصولی وجود دارد که برای اکثریت ارزشمند است و مقابله گفتمان‌ها با این اصول، موجب طرد از سوی مردم می‌شود. لذا صورت‌بندی گفتمان باید به نحوی باشد که برای اکثریت جامعه قابل فهم و درک و پذیرش باشد (دهقانی فیروزآبادی و عطایی، ۱۳۹۴، ص ۲۷). در سوره احزاب در این زمینه سخنان مؤثری به شرح زیر بیان شده است:

الف) بیان نتیجه ملموس جنگ احزاب که تبعیت از پیامبر ﷺ و اعتماد به وعده او موجب پیروزی شد (احزاب: ۲۷)، از مواردی است که برای افراد جامعه مورد پذیرش است؛ زیرا آن را با چشمان خود دیده بودند و برای آن‌ها کاملاً بدیهی بود و این ماجرا می‌توانست برای آنان بهترین درس عبرت باشد.

ب) مورد دیگر نام بردن از پیامبر ﷺ به عنوان نبی خدا و با تعبیری است که کاملاً گویای جایگاه الهی اوست؛ به ویژه اینکه از پیامبر ﷺ در ردیف انبیای پیشین نام برده شده است که میان مردم به عنوان پیامبر الهی شناخته شده بودند (احزاب: ۷). همچنین از مؤمنان خواسته شد که از آزار پیامبر ﷺ پرهیز کنند تا همردیف با یهودیانی که حضرت موسی ﷺ را آزرده، قرار نگیرند (احزاب: ۶۹). با این بیان، حتی مؤمنان سست‌ایمان از رفتار مورد نظر نوعی حس تنفر می‌یافتند؛ زیرا یهود در مدینه به دس و نفاق و خلق اراجیف و شایعه‌پراکنی شهرت داشت (خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱۱، ص ۷۵۷) و طبیعی بود که مؤمنان که از اعراب مدینه بودند، از آنان دل خوشی نداشته باشند.

ج) برجسته‌ترین مورد به عنوان تقویت‌کننده دال مرکزی گفتمان ایمان، استدلال عقلی درباره انتساب فرزندخوانده به پدر خونی خویش است. طرح این موضوع با جمله «ما جعلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ: خداوند برای هیچ مردی در درونش دو دل ننهاده است» (احزاب: ۴) آغاز شده است که بر خلاف تفاسیری که این جمله را حمل بر حقیقت کرده و داستانی نیز نقل می‌کنند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۷۲)، تمهیدی برای الغای تبئی بوده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۱۸۲). یعنی با این استدلال که دو قلب در یک سینه جای نمی‌گیرد، نتیجه‌گیری می‌کند که انسان نمی‌تواند دو پدر واقعی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۷۴؛ خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱۱، ص ۷۵۷).

ج ۱۱، ص ۶۴۸) و آنان باید به نام پدران خونی خوانده شوند (احزاب: ۵)؛ سپس تصریح می‌کند که خداوند فرزندخوانده را فرزند واقعی شما قرار نداده است. در ادامه نیز از مردم خواسته شده است که فرزندخوانده را به نام پدرانشان بخوانند (احزاب: ۴). روشن است که هر شنونده‌ای این سخن را معقول و منطقی می‌داند و با آن همدلی می‌کند.

### نتیجه‌گیری

تحلیل گفتمان سوره احزاب با استفاده از برخی مؤلفه‌های نظریه لاکلا و موفه نشان می‌دهد که این سوره از سیاق کلی واحد و محور مرکزی برخوردار است. این سیاق واحد و محور مرکزی موجب انسجام متن آیات گردیده و گزاره‌های آن را بر اساس بافت موقعیت معنادار نموده است. لذا علی‌رغم تعدد و تنوع موضوعات که چه بسا در بدو امر بی‌ارتباط با هم به نظر می‌رسد، سوره غرض واحدی را دنبال می‌کند. بنا بر تحلیل به عمل آمده و طبق محتوای سوره و روایات مرتبط با آن که به عنوان بافت موقعیت ایفای نقش می‌کنند، دو گفتمان در تخصص و تقابل با هم، در تلاش برای تضعیف گفتمان مقابل و هژمونیک کردن خود هستند. دال مرکزی گفتمان نفاق و جهل، ترسیم آینده جامعه اسلامی با بهره‌گیری از سنت‌های جاهلی در تعیین جانشین است؛ در مقابل، گفتمان ایمان که از سوی خداوند پشتیبانی می‌شود، به این گفتمان واکنش نشان می‌دهد. مضامین سوره احزاب در بردارنده دال‌هایی به مرکزیت دال مرتبط با مسئله سیاسی اجتماعی رهبری آینده مسلمانان پس از پیامبر ﷺ است که با استفاده از روش‌های مختلف، ضمن کنار زدن و به حاشیه راندن گفتمان نفاق و جهل، هژمونی گفتمان ایمان را همچنان استوار نگه می‌دارد. نتیجه نهایی پژوهش این است که دال مرکزی گفتمان ایمان در سوره احزاب، همان غرض محوری سوره است که نمی‌تواند چیزی جز تثبیت مسئله خاتمیت نبوت و به تبع آن، ناممکن بودن تعیین جانشین برای پیامبر ﷺ از سوی مردم به سبب الهی بودن این جایگاه باشد.

### تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن سعد، محمد (بی تا). الطبقات الکبری. دار صادر.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). التحریر والتنویر. مؤسسة التاریخ العربی.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). الاستیعاب. دار الجیل.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. دار صادر.

ابن هشام، عبدالملک (بی تا). السیره النبویه. دار المعرفه.

آرمین، محسن (۱۴۰۰). تفسیر آیه ۳۷ سوره احزاب بر مبنای مطالعه انتقادی گزارش‌های تاریخی. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۹(۲)، ۱۷۵-۱۹۹.

<https://doi.org/10.30473/quran.2021.8205>

بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). التفسیر. دار إحياء التراث العربی.

حسینی حسین آبادی، حمیده؛ و همکاران (۱۴۰۰). تحلیل زبانی سوره احزاب با تکیه بر آوامعنائی. مشکوة، ۴۰(۱)، ۴-۲۵.

حسینی زاده، محمد علی (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصلنامه علوم سیاسی، ۷(۲۸)، ۹۹-۱۲.

حکم آبادی، حجت اله؛ رئیس‌ان، غلامرضا؛ اسماعیلی زاده، عباس (۱۳۹۸). کشف استدلالی ساختار و غرض سوره مبارکه احزاب. کتاب قیم، ۹(۲۱)، ۷-۳۸.

حوی، سعید (۱۴۲۴ق). الأساس فی التفسیر. دار السلام.

خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن. دار الفكر العربی.

دروزة، محمد عزة (۱۴۲۱ق). التفسیر الحدیث. دار الغرب الاسلامی.

دهقانی فیرو آبادی، سید جلال؛ و عطایی، مهدی (۱۳۹۳). گفتمان هسته‌ای دولت بازدهم. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۷(۱)، ۸۷-۱۲۰.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف (مصطفی حسین احمد، مصحح). دار الکتب العربی.  
 سلمان زاده، جواد؛ و نورایی، محسن (۱۴۰۲). روش به کارگیری سیاق نخست جهت کشف غرض سوره در گفتمان تدریس؛ مطالعه موردی سوره احزاب. تفسیر پژوهی،  
 ۱۰ (۱۹)، ۳۳۷-۳۱۵.

[HTTPS://DOI.ORG/10.22049/QURAN.2023.14614](https://doi.org/10.22049/QURAN.2023.14614)

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.  
 سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق). الإقتان فی علوم القرآن. دار الکتب العربی.  
 صابر مولایی، مهدیه؛ دیاری بیدگلی، محمدتقی؛ و شاهرودی، محمدرضا (۱۴۰۲). تبیین تاریخی شخصیت و رفتار اجتماعی همسران رسول خدا (ص) (با تأکید بر قرآن  
 کریم و بافت تاریخی صدر اسلام). مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۹ (۷۴)، ۱۵۷-۱۸۱.  
 صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. فرهنگ اسلامی.  
 طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. اعلمی.  
 طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. اعلمی.  
 طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر آی القرآن. دار المعرفة.  
 طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.  
 عکاشه، محمود (۲۰۰۵م). التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة. دار النشر للجامعات.  
 علی، جواد (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. دارالساقی.  
 فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). معانی القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب.  
 فرقانی، محمد مهدی (۱۳۸۲). راه دراز گذر. فرهنگ و اندیشه.  
 قاضی عیاض، ابن موسی (۱۹۸۴م). الشفاء بالتعریف حقوق المصطفی (محمد البغاوی، به کوشش) دارالکتب العربی.  
 قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث. بنیاد بعثت.  
 کسرای، محمدرسالار؛ و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). نظریه گفتمان لاکلا و موفه، ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه سیاست، ۳۹ (۳)، ۳۳۹-  
 ۳۶۰.

گلدتسیهر، ایگناتس (۱۳۷۴). مذاهب التفسیر الإسلامی. مکتبة الخانجی بمصر.  
 گورکه، آندریاس (۱۴۰۲). داستان محمد [ص] و زینب بنت جحش در منابع تاریخی و تفسیری: خاستگاه و تحولات. سیره پژوهی اهل بیت (ع)، ۹ (۱۶)، ۵-۳۴.  
 مارش، دیوید؛ و استوکر، جری (۱۳۷۸). روش و نظریه در علوم سیاسی (امیرمحمد حاجی یوسفی، مترجم). پژوهشکده مطالعات راهبردی.  
 مقدمی، محمدتقی (۱۳۹۰). نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه و نقد آن. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ۲ (۳)، ۹۱-۱۲۴.  
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامیة.  
 نصیریان، یدالله (۱۳۷۳). تحقیقی درباره تبتی و زید بن حارثه. مقالات و بررسیها، ۵۷ (۵۸-۵۹)، ۵۱-۶۹.  
 پورگنسن، ماریانه؛ و فیلیپس، لونیز. (۲۰۰۸م). نظریه و روش در تحلیل گفتمان (هادی جلیلی، مترجم) نشر نی.

Hotz, Stephan (2002). *Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main. Oxford, Peter Lang.

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time* Verso.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1990). *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.

Laclau, Ernesto (1994). *The Making of Political Identities*. verso.

Giladi, Anver (2002). Family of the Prophet. *Encyclopedia of the Quran*, Boston, Brill Academic publishers. Vol. 2.

## The Discursive Antagonism in Sūrat al-Aḥzāb: A Study Based on Selected Components of Laclau and Mouffe's Theory

Sayyed Jafar Sadeghi 

Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangiyān University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: [dr.sadeghi@cfu.ac.ir](mailto:dr.sadeghi@cfu.ac.ir)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493335.1418>

### Introduction

Sūrat al-Aḥzāb addresses a wide range of issues, including rulings on adoption, the Battle of the Confederates, the campaign against Banū Qurayzah, the Prophet's (s) marital life and his wives, the admonition of the Prophet's wives, the divorce of his adopted son's wife and the Prophet's marriage to her, the verse of purification (āyat al-taḥīr), threats against the hypocrites and disbelievers, and other matters. The diversity of topics has led some to perceive the sūrah as lacking thematic coherence. Critics have, based on such diversity, described the Qur'an as a disorganized text. Furthermore, the verse concerning the Prophet's marriage to his adopted son's former wife has triggered negative judgments about the Prophet's character.

However, given the contextual and situational coherence of Qur'anic discourse, Sūrat al-Aḥzāb, like other sūrahs, possesses a central communicative purpose. This study argues that by employing components of Laclau and Mouffe's political discourse theory, particularly in relation to antagonism and discursive conflict, this coherence and purpose can be identified and demonstrated.

### Methodology

This research is based on a descriptive-analytical approach, relying on library sources. Drawing upon select components of Laclau and Mouffe's discourse theory-including discursive antagonism, floating signifiers (dāl-s), nodal points (dāl markazī), and hegemonization strategies-we analyze the verses of Sūrat al-Aḥzāb accordingly. In addition to tafsīr literature, we also examine ḥadīth reports, which illuminate the situational contexts of many verses.

### Findings

The content of Sūrat al-Aḥzāb reveals that two conflicting discourses confronted one another at the time of its revelation. The discourse of īmān (faith) was supported by God, the Prophet, and the true believers. Key features of this discourse included unwavering belief in divine promises and sincerity in faith. Its central signifiers were belief in the divine nature of the Prophet's mission, the special status of the Prophet's family, and the finality of prophethood-khātam al-nabiyyīn-which functions as the nodal point of this discourse.

In contrast, a competing discourse of ignorance and hypocrisy (jahl wa nifāq) emerged, represented by hypocrites and those whom the Qur'an describes as having diseased hearts. The signifiers of this discourse included: doubt and unstable belief, the diminishing of the Prophet's divine status, and portraying succession to the Prophet as hereditary. The latter functioned as the



nodal point of the anti-Prophetic discourse. This analysis is supported by both the Qur'anic text and relevant traditions.

The sūrah presents both the antagonistic actions of the nifāq discourse and the hegemonizing strategies of the īmān discourse. Drawing on Laclau and Mouffe's framework, we identify several hegemonization methods used in the sūrah:

- Exposing the hypocritical nature of the opposing discourse,
- Emphasizing the Prophet's position as God's messenger and last prophet,
- Recasting political actors: the Prophet is not the father of any man, but the Messenger and the Seal of the Prophets; his wives are mothers of the believers; Zayd is not the Prophet's son,
- Employing "accessibility strategies" to explain complex issues,
- Using "credibility strategies" to establish truth through tangible examples, such as the fulfillment of divine promises in the Battle of the Confederates.

### Conclusion

Discourse analysis of Sūrat al-Aḥzāb through the lens of Laclau and Mouffe's theoretical framework reveals a coherent structure with a unified nodal point. While the sūrah appears, at first glance, to contain disparate themes, discursive analysis demonstrates that all its components serve a singular purpose.

The discourse of ignorance and hypocrisy sought to reinterpret prophethood as a human institution, invoking pre-Islamic traditions that enabled succession through hereditary means—particularly the adoption of Zayd as the Prophet's heir. Since the Prophet had no biological sons, this view cast Zayd as a potential successor.

Sūrat al-Aḥzāb counters this narrative through strategic hegemonization, clarifying the Prophet's status as the final messenger of God and negating the possibility of hereditary prophethood. The central meaning of the sūrah thus lies in affirming the Prophet's khātamiyyah (finality of prophethood) and the non-hereditary, divine basis of succession.

### Keywords

Qur'an, Sūrat al-Aḥzāb, Discourse Analysis, Laclau and Mouffe, Nodal Point.

### Ethical Considerations

**Compliance with research ethics.** The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

### Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

### Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

## References

- The Qur'ān. [In Arabic]
- ʿAkāshah, M. (2005). *al-Taḥlīl al-Lughawī fī Daw' ʿIlm al-Dalālah*. University Publishing. [In Arabic]
- Armin, M. (2021). "Interpretation of Q 33:37 Based on a Critical Review of Historical Reports." *Qur'an Interpretation and Language Studies*, 9(2), 175–199. <https://doi.org/10.30473/quran.2021.8205> [In Persian]
- Darwazah, M. ʿ. (2000). *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
- Dehghānī Fīrūābādī, S. J., & ʿAtāʾī, M. (2014). "The Core Discourse of Iran's Eleventh Administration." *Strategic Studies*, 17(1), 87–120. [In Persian]
- Farrāʾ, Y. b. Z. (1980). *Maʿānī al-Qurʾān*. Egyptian General Book Organization. [In Arabic]
- Goldziher, I. (1995). *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Maktabat al-Khānjī. [In Arabic]
- Giladi, A. (2002). "Family of the Prophet." *Encyclopedia of the Qurʾān*, vol. 2. Brill.
- Görke, A. (2023). "The Story of Muhammad and Zaynab bint Jahsh in Historical and Exegetical Sources: Origins and Developments." *Sirah Studies of the Ahl al-Bayt*, 9(16), 5–34. [In Persian]
- Hasanī Husaynābādī, H., et al. (2021). "Phonosemantic Analysis of Sūrat al-Aḥzāb." *Meshkāt*, 40(1), 4–25. [In Persian]
- Hokmābādī, H.-A., Raʿīsīyān, G., & Esmāʾīlīzādeh, ʿA. (2019). "A Reasoned Discovery of the Structure and Purpose of Sūrat al-Aḥzāb." *Ketāb-e Qayyim*, 9(21), 7–38. [In Persian]
- Hotz, S. (2002). *Mohammed und seine Lehre*. Peter Lang. [In German]
- Husaynīzādeh, M.-ʿA. (2004). "Discourse Theory and Political Analysis." *Political Sciences Quarterly*, 7(28), 99–120. [In Persian]
- Ibn ʿAbd al-Barr, Y. b. ʿA. (1991). *al-Istīʿāb*. Dār al-Jīl. [In Arabic]
- Ibn ʿAshūr, M. Ṭ. (1999). *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Muʿassasat al-Tārīkh al-ʿArabī. [In Arabic]
- Ibn Abī Ḥātim, ʿA. b. M. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz. [In Arabic]
- Ibn Hishām, ʿA. al-M. (n.d.). *al-Sīrah al-Nabawīyyah*. Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, M. b. M. (1993). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Saʿd, M. (n.d.). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Kasarāyī, M.-S., & Pūzesh Shīrāzī, ʿA. (2009). "Laclau and Mouffe's Discourse Theory as a Tool in Understanding Political Phenomena." *Politics Quarterly*, 39(3), 339–360. [In Persian]
- Khaṭīb, ʿA.-K. (2003). *al-Tafsīr al-Qurʾānī li-l-Qurʾān*. Dār al-Fikr al-ʿArabī. [In Arabic]
- Jørgensen, M., & Phillips, L. (2008). *Discourse Analysis: Theory and Method* (trans. Hādī Jalīlī). Nashr-e Ney. [In Persian]
- Laclau, E. (1994). *The Making of Political Identities*. Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1990). *Hegemony and Socialist Strategy*. Verso.
- Makāram Shīrāzī, N. (1992). *Tafsīr-i Namūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Marsh, D., & Stoker, G. (1999). *Theory and Methods in Political Science* (trans. Amīr Moḥammad Ḥājī-Yūsefī). Strategic Research Institute. [In Persian]
- Moqaddamī, M.-T. (2011). "Laclau and Mouffe's Discourse Theory and Its Critique." *Cultural and Social Knowledge Journal*, 2(3), 91–124. [In Persian]
- Muqāṭil b. Sulaymān (2002). *al-Tafsīr*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Naṣīrīān, Y. (1994). "A Study on the Adoption of Zayd b. Ḥārithah." *Articles and Reviews*, 0(57–58), 51–69. [In Persian]

- Qāḍī 'Iyād, I. M. (1984). *al-Shifā' bi-Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā* (ed. Muḥammad al-Bughāwī). Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Qurashī, 'A. A. (1996). *Tafsīr-i Aḥsan al-Hadīth*. Ba' that Foundation. [In Persian]
- [Salmanzādeh, J., & Nūrā'ī, M. \(2023\). "Using the First Context to Discover the Purpose of the Sūrah: A Case Study of Sūrat al-Aḥzāb." \*Tafsīrpazhūhī\*, 10\(19\), 315–337. https://doi.org/10.22049/quran.2023.14614 \[In Persian\]](https://doi.org/10.22049/quran.2023.14614)
- [Sāber Mūlā'ī, M., Dīyārī Bīdgolī, M.-T., & Shāhroudi, M.-R. \(2023\). "A Historical Explanation of the Social Role of the Prophet's Wives." \*Historical Studies in Quran and Hadith\*, 29\(74\), 157–181. \[In Persian\]](https://doi.org/10.22049/quran.2023.14614)
- Ṣādiqī Tehrānī, M. (1986). *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān wa al-Sunnah*. Farhang-e Islāmī. [In Arabic]
- Suyūṭī, 'A. b. A. B. (1984). *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-l-Ma'thūr*. Mar'ashī Najafī Library. [In Arabic]
- Suyūṭī, 'A. b. A. B. (2001). *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1970). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. b. J. (1992). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur'ān*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Zamakhsharī, M. b. 'U. (1987). *al-Kashshāf* (ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad). Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]

#### How to cite:


Sadeghi ., Sayyed Jafar. (2025). The Discursive Antagonism in Sūrat al-Aḥzāb: A Study Based on Selected Components of Laclau and Mouffe's Theory. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 47-64. <http://doi.org/10.22034/jksl.2025.493335.1418>

## An Analytical Study of the Methods Used by the Infallibles in Referencing the Qur'an to Promote Qur'anic Culture in Society

Mohammad Mohaqqueq<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Isfahan Branch, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran.  
(Corresponding Author)

Corresponding Email: [mohagheh@quran.ac.ir](mailto:mohagheh@quran.ac.ir)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.485894.1404>

### Article History:

Received: 2024-10-28

Revised: 2025-01-08

Accepted: 2025-01-19

Online First: 2025-06-02

### Keywords

Qur'anic references,  
referencing the Qur'an,  
methods of Qur'anic referencing,  
Qur'anic culture,  
exegetical traditions,  
typology of exegetical narrations,  
narrative exegesis.

### Type of Article:

Research

**Abstract:** The status of the Qur'an and the Ahl al-Bayt-two enduring legacies of the Prophet (peace be upon him)-and the importance of adherence to them to avoid deviation are well established among Muslims. The Prophet is introduced in the Qur'an as an exemplary model (uswatun ḥasanah), and the Ahl al-Bayt (peace be upon them), as his successors, are likewise seen as guides. Their words and actions are firmly grounded in the Qur'an, and they referred to it in diverse ways, which this study seeks to examine and explain. This descriptive-analytical study aims to identify the various modes of Qur'anic referencing employed by the Infallibles and to clarify how these methods contributed to the promotion of Qur'anic culture in society. The Infallibles referenced both the outward meanings of the Qur'an (including prohibitions, general and specific statements, implications, and exceptions) and its deeper dimensions. In some cases, they generalized Qur'anic content or referred to all verses concerning a specific theme. The findings show that the Ahl al-Bayt referenced the Qur'an through preliminary invocation, dialectical argumentation, and in response to questions. The abundance and variety of such references reflect a deliberate cultural strategy to normalize Qur'anic engagement among the Shi'a. A clear explanation of this tradition can inspire followers of the Ahl al-Bayt to emulate them by centering the Qur'an in their lives and substantiating their speech and actions with it.


### How to cite:

Mohaqqueq, Mohammad. (2025). An Analytical Study of the Methods Used by the Infallibles in Referencing the Qur'an to Promote Qur'anic Culture in Society. *Quran, Culture And Civilization*, 6 (2), 65-86.

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.485894.1404>



بررسی روش‌های معصومان در استناد به قرآن، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در جامعه

محمد محقق<sup>۱</sup> 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.485894.1404> 

دریافت: ۱۴۰۳-۰۸-۰۷

بازنگری: ۱۴۰۳-۱۰-۱۹

پذیرش: ۱۴۰۳-۱۰-۳۰

انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲

مقاله: پژوهشی

### چکیده

جایگاه قرآن و اهل بیت این دو یادگار پیامبر ﷺ و اهمیت تمسک به آن دو برای گمراه نشدن پس از ایشان، بر مسلمانان پوشیده نیست. پیامبر در قرآن به عنوان اسوه حسنه معرفی شده و به تبع آن اهل بیت علیهم السلام نیز در جایگاه وصایت و جانشینی بعد از پیامبر، از این منزلت برخوردارند. از سوی دیگر، قول و عمل معصومان مستند به قرآن است و ایشان به شیوه‌هایی که بررسی و تبیین خواهد شد، به قرآن استناد کرده‌اند. این پژوهش با هدف بررسی انواع استناد و شیوه‌های معصومان در استناد به قرآن، با روش توصیفی تحلیلی سامان یافته و به دنبال روشن ساختن نقش این استناد در توسعه فرهنگ قرآن در جامعه است. استنادهای معصومان به ظاهر قرآن (اعم از نهی، عام، خاص، مفهوم و استثنای آن)، یا به باطن آن است و در برخی موارد به تعمیم قرآن و گاهی به مجموع آیات درباره یک موضوع استناد کرده‌اند. ره‌آورد این پژوهش آن است که اهل بیت علیهم السلام با روش‌هایی مانند استناد ابتدایی، استناد در بحث و مناظره و استناد در پاسخ به سؤال، سخن یا عمل خود را به قرآن مستند ساخته‌اند. این حجم از استناد و تنوع آن، نشانه‌ای بر فرهنگ‌سازی این سیره برای شیعیان است. تبیین صحیح این سیره برای پیروان اهل بیت علیهم السلام، انگیزه‌ای برای تأسی به ایشان در محور قرار دادن قرآن در زندگی و مستندسازی گفتار و کردار خود به قرآن است.

**واژگان کلیدی:** استنادهای قرآنی، استناد به قرآن، روش‌های استناد به قرآن، فرهنگ قرآنی، روایات تفسیری، گونه‌شناسی روایات تفسیری، تفسیر روایی.

### استناد به مقاله:

محقق، محمد. (۱۴۰۴). بررسی روش‌های معصومان در استناد به قرآن، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در جامعه. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۲)، ۶۵-۸۶.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.485894.1404>



۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی اصفهان، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول).



## ۱. مقدمه

### ۱-۱. پیشینه

کارهای انجام‌شده درباره استنادهای قرآنی معصومان (علیهم‌السلام)، بیشتر به استناد ایشان به قرآن در مناسبت‌ها و سخنرانی‌ها پرداخته و کمتر به بیان دیگر انواع استناد و گستره آن و ارتباط این استنادها با گسترش فرهنگ قرآنی اشاره کرده است. در ادامه به معرفی مختصر مهم‌ترین این پژوهش‌ها می‌پردازیم.

پایان‌نامه «روش‌شناسی استنادهای قرآنی معصومان (علیهم‌السلام)» که توسط محمد محقق و با راهنمایی کاظم قاضی‌زاده و مشاوره مهدی مهریزی نگاشته شده و به بررسی روش‌های استناد معصومان (علیهم‌السلام) به قرآن پرداخته است. در این پژوهش، استنادهای قرآنی از جنبه‌های مختلف دسته‌بندی شده؛ از جمله بر اساس ماهیت آنچه مستند شده و آیاتی که معصوم به آن‌ها استناد کرده است. همچنین، انواع استنادها شامل استناد قول و عمل به قرآن تبیین و استناد به قرآن در ضمن بحث و مناظره، پاسخ به پرسش یا به صورت استناد ابتدایی بررسی شده است. از دیگر محورهای این پژوهش می‌توان به استناد به عام و خاص و شرط و وصف قرآن اشاره کرد. این تحقیق با هدف تحلیل دقیق روش‌شناسی معصومان در بهره‌گیری از قرآن، به ارائه تقسیم‌بندی‌های متنوعی در این زمینه پرداخته است.

مقاله «مفهوم‌شناسی فرهنگ در قرآن و بررسی آیات مربوط به فرهنگ» که توسط فاطمه کیخا و شهناز پودینه نگارش یافته و به صورت کنفرانسی ارائه شده است. این مقاله به بیان نقش قرآن در ساختن فرهنگ جامعه اسلامی پرداخته است. نویسنده فرهنگ را مجموعه بینش‌ها و گرایش‌ها و ارزش‌های یک ملت دانسته و با توجه به نزول قرآن و تغییر و تبدیل فرهنگ جاهلی، به بیان این تأثیر پرداخته است. این مقاله با روش توصیفی مروری انجام شده و برای جمع‌آوری اطلاعات از روش اسنادی یا همان کتابخانه‌ای بهره گرفته است. هدف از نگارش آن، مفهوم‌شناسی فرهنگ در قرآن و بررسی آیات مربوط به فرهنگ بوده است و نتایج آن نشان می‌دهد اگر فرهنگ کشور از فرهنگ قرآن پیروی کند، مدینه فاضله پدیدار و تمامی فضایل اخلاقی در آن رعایت می‌شود و اگر تابع فرهنگ قرآن نباشد، بدعت‌ها و انحرافات به سراغ انسان و جامعه می‌آید (کیخا، پودینه، ۱۳۹۹، ص ۱۰).

مقاله «کارکردهای تفسیری استنادهای قرآنی در خطبه‌های حضرت زهرا (علیها‌السلام)» که توسط فتحیه فتاحی‌زاده، بی‌بی‌سادات رضی‌بهبادی و فرشته معتمدی لنگرودی به صورت مشترک نگارش یافته است. این مقاله به بیان و بررسی استنادهای حضرت زهرا (علیها‌السلام) به آیات قرآن در خطبه‌های ایشان پرداخته و کارکرد تفسیری استنادهای قرآنی در این خطبه‌ها و فراوانی آن‌ها را مورد مذاقه قرار داده است. نتایج این بررسی بیانگر آن است که بهره‌گیری از آیات، گاه در جهت تبیین معنا، گاهی به قصد جری و تطبیق و گاهی با هدف گسترش مفهومی و مصداقی آیات و نیز استشهد به آیات قرآن بوده است (فتاحی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۶، صص ۲۳-۴۲).

مقاله «استناد به قرآن در سیره امامان (علیهم‌السلام)» که به قلم غلامرضا گلی زواره قمشه‌ای نگارش یافته و در آن بر نقش اهل‌بیت (علیهم‌السلام) با توجه به حدیث ثقلین تکیه کرده و به ترتیب معصومان (علیهم‌السلام)، چند نمونه از استنادهای قرآنی هر معصوم را آورده است (گلی زواره، ۱۳۸۴).

مقاله «اقتباس‌ها و استنادهای قرآنی امام رضا (علیه‌السلام) در حدیث امامت» که توسط فتحیه فتاحی‌زاده، حسین افسردیر و عصمت رحیمی و با هدف بررسی گونه‌های اقتباس از قرآن و انگیزه به‌کارگیری آن در کلام امام رضا (علیه‌السلام) به رشته تحریر در آمده است. امام رضا (علیه‌السلام) در حدیث امامت، فراوان از آیات قرآن بهره گرفته است. در این حدیث شریف، گونه‌هایی از اقتباس قرآنی از جمله اقتباس کامل، جزئی، متغیر، اشاره‌ای و استنباطی ملاحظه می‌شود و امام (علیه‌السلام) هر یک از این گونه‌ها را با انگیزه و هدفی خاص به کار برده است. یکی از نتایج این

پژوهش آن است که تعدادی از آیات به کار رفته در کلام امام علیه السلام به دلیل نداشتن شرط اقتباس، تنها جنبه استناد و استشهاد دارد و نمی‌توان این آیات را حمل بر اقتباس کرد (فتاحی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۴).

مقاله «تحلیل استنادهای قرآنی در هفت شرح منتخب نهج البلاغه (مطالعه موردی پنجاه خطبه نخست) که توسط محمود کریمی و نجیبه احمدی نگارش یافته است. نویسندگان ابتدا با اشاره به اهمیت قرآن در کنار اهل بیت به عنوان دو یادگار گرامی پیامبر صلی الله علیه و آله و با هدف شناخت بهتر شروح و تبیین تأثیرپذیری شارحان نهج البلاغه از قرآن، به بررسی استنادهای قرآنی شارحان و گونه‌شناسی این استنادها پرداخته‌اند. در این پژوهش از روش توصیفی تحلیلی و نیز از ابزارهای آمار و جداول استفاده شده و شرح پنجاه خطبه اول نهج البلاغه از شرح‌های معتبر و معروف مانند ابن‌ابی‌الحدید، ابن‌میثم، تنبیه الغافلین، عبده، فی ظلال و منهاج البراعة جست‌وجو و بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که کیفیت و کمیت استفاده از شواهد قرآنی، در شرح‌های مورد مطالعه متفاوت است. از جهت کمیت، شرح‌های منهاج البراعة و شرح ابن‌میثم بیشترین استناد را به قرآن داشته و در مقابل، شرح عبده کمترین شواهد قرآنی را در خود جای داده است.

مقاله «تحلیل استنادهای قرآنی امام سجاد علیه السلام در مناظرات شهر شام» که توسط محمد رنجبر حسینی و هانیه خطیبی مقدم نگارش یافته است. این مقاله به بررسی مناظرات و خطبه‌های امام سجاد علیه السلام پس از واقعه عاشورا پرداخته و آن‌ها را از مهم‌ترین عوامل تداوم نهضت عاشورا و آگاه‌سازی مردم نسبت به جایگاه راستین اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده است. احتجاج و استناد مکرر حضرت به آیات قرآن که در دسترس تمام مخاطبان ایشان قرار داشته و برخلاف روایات، از گزند جعل و تحریف در امان مانده، موضوع اصلی این مقاله است. امام علیه السلام با این استنادها، حقوق تزییع شده اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله را به مردم یادآور شد و با عقاید باطلی که حاکمان اموی در میان مسلمانان رواج داده بودند، مبارزه نمود. این نوشتار، با روش توصیفی تحلیلی به بررسی آیات مورد استناد امام سجاد علیه السلام در خطبه‌ها و مناظرات در شهر شام پرداخته و در صدد یافتن وجه استناد آن‌هاست.

## ۲-۱. مفهوم‌شناسی

استناد: تکیه کردن به چیزی و سند قراردادن آن برای قول یا عمل. در کتاب معجم مقاییس اللغة درباره این ریشه آمده است: «السين والتون والذال أصلٌ واحدٌ يدلُّ على انضمام الشيء إلى الشيء» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۰۵). این ریشه سه حرفی دارای یک معناست که دلالت بر ضمیمه کردن چیزی به چیزی دارد. درحقیقت کسی که به قرآن در قول یا فعل خود استناد می‌کند، به قرآن تکیه زده و از قرآن برای تأیید آن یاری گرفته است. درحقیقت کسی که به قرآن استناد می‌کند، قرآن را با سخن یا عمل خود همراه و ضمیمه و به آن تکیه می‌کند و از قرآن برای تأیید سخن خود مدد می‌گیرد. این واژه به معنای اعتماد کردن نیز آمده است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۷۶) که با معنای ضمیمه کردن همسان است.

فرهنگ: برای فرهنگ تعاریف مختلفی بیان شده است. برخی آن را مجموعه دانش‌ها و بینش‌ها و ارزش‌های یک ملت می‌دانند که به صورت علوم، هنر، عقاید، اخلاق و آداب در جامعه و فرد تبلور می‌یابد و تعلیم و تربیت مقدمه آن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۳۸). به طور کلی، فرهنگ عبارت از مجموعه برداشت‌ها، موضع‌گیری‌های فکری، هنر، ادبیات، فلسفه، آداب، سنن و رسوم و روابط حاکم بر روابط اجتماعی است (باهر، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲).

در مقدمه دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی نیز در ذکر مختصر محتویات کتاب، به بحث فرهنگ‌آفرینی قرآن و عناوین ذیل آن، از جمله فرهنگ عامه و قرآن اشاره شده است (خرمشاهی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۱). برخی ذیل عنوان فرهنگ‌آفرینی قرآن، به آیه ۳۲ سوره فاطر اشاره کرده‌اند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ص ۳۹۹): «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ

بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ: سپس ما این کتاب را به کسانی از بندگانمان که آن‌ها را [به عنوان امت خاتم و اهل اسلام] برگزیدیم، به میراث دادیم. پس برخی از آن‌ها [مانند گنهکاران امت] ستمکار خویش و برخی از آن‌ها [نظیر عادلان و صالحان آن‌ها] میان‌رو هستند و برخی از آنان [مانند معصومان امت که وارث کتابند]، به اذن [تکوینی] خدا سبقت‌گیرنده به همه خیراتند. [آری] این [کتاب و وجود معصومان و صالحان برای امت] همان فضل بزرگ است». ذیل این آیه چنین مطالبی به چشم می‌خورد: مسلمانان ملت برگزیده الهی؛ قرآن، ارث و موهبت الهی برای جامعه اسلامی؛ لزوم پیشه ساختن روش متعادل و به دور از افراط و تفریط در زندگی؛ تمسک به قرآن و پیروی از رهنمودهای آن به خیر و صلاح جامعه و ترک آن ظلم به خویشان است؛ تفاوت درجات دینداری و هدایت‌پذیری انسان‌ها در فرهنگ قرآن؛ اذن خداوند، شرط رسیدن به مقام پیشتازی در دینداری، زندگی قرآنی و انجام کارهای خیر (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، صص ۱۴۰-۱۴۱). در کتاب فرهنگ قرآن ذیل عنوان «قرآن»، پس از عنوان «عمل به قرآن» چنین آمده است: آنچه از فرهنگ قرآنی در جامعه نمود دارد عمل به آن است. در قرآن ارزش و اعتبار اهل کتاب را در گرو عمل به قرآن بیان کرده است (مانده: ۶۶ و ۶۸). همچنین قرآن اهل کتاب را به عمل به قرآن و کتب آسمانی تشویق و ترغیب کرده است. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱۵، صص ۱۴۰-۱۴۱) و از آیه استفاده می‌شود که بی‌اعتنایی به قرآن و عمل نکردن به آن، سبب افزایش کفر و طغیان است و موجب حسرت و پشیمانی در قیامت خواهد شد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۵۶).

اگر دین را آنگونه که موجب تغییر فرهنگ جاهلی عرب شد، یکی از عوامل تأثیرگذار بر فرهنگ بدانیم و سیره قرآنی معصومان (علیهم‌السلام) بخشی از دین و ملاک استنباط احکام شرعی بشماریم، تأثیر استنادهای آنان به قرآن بر فرهنگ جامعه و گسترش فرهنگ قرآنی روشن خواهد شد.

قرآنی: تعریف قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان و معجزه جاویدان پیامبر ﷺ بر کسی پوشیده نیست و نیازی به توضیح بیشتر ندارد. منظور از واژه «قرآنی» در این پژوهش، عمل و کردار و گفتار مطابق با قرآن و متناسب به آن است. جامعه<sup>۱</sup>: در اصطلاح جامعه‌شناسی، جامعه گروه (های) انسانی است؛ مشروط بر اینکه دارای تعامل انسانی پایدار باشند. این گروه‌ها از نظر سرزمینی، حاکمیت یا انتظارات فرهنگی با هم وجه اشتراک دارند. جامعه خود به تناسب الگوی روابط بین افراد آن، قابل دسته‌بندی به زیرمجموعه‌های جمعیتی است تا ما حاصل تجمیع آن‌ها جامعه را بسازد. با توجه به این تعریف، جامعه مذهبی و جامعه قرآنی، از زیرمجموعه‌های جامعه به حساب می‌آید.

جامعه: تانیت جامع، اجتماع، مجتمع، حوزه، حلقه، اجتماع، هیئت، مردم یک کشور یا یک شهر یا ده، دانشگاه و مؤسسه‌ای که شامل عده‌ای از آموزشگاه‌های عالی از قبیل دانشکده طب، علوم، ادبیات، فلسفه و مانند آن است (اصطلاح جامعه‌شناسی). وضع و حالت انسان‌ها یا حیواناتی که تحت یک قانون مشترک زیست می‌کنند. اجتماع انسانی یا حیواناتی که تحت قوانین معینی زندگی می‌کنند. خانواده یک جامعه طبیعی تشکیل می‌دهد. گروهی از مردم که برای رسیدن به هدف مخصوص تحت قواعد معین گرد هم جمع آمده‌اند؛ همچون جامعه ادبی (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۷۳۹۸).

مراد از «جامعه» در این تحقیق، جامعه مذهبی است که دین را به عنوان روش زندگی می‌پذیرد و عمل به دستورات آن را بر خود لازم می‌داند و سعی دارد اعمال و رفتار و گفتار خود را مطابق با قرآن قرار دهد. آنچه امروزه از قرآن در جامعه نمود و جلوه بیرونی دارد، حفظ و قرائت آن در مسابقات قرآنی و کاربرد آن در مجالس عزا و سفره‌های عقد و ذکر آن به عنوان مهریه است. برای آنکه قرآن از این کاربردها

1. Society.

خارج شود و عمل مطابق آن در جامعه بروز داشته باشد، ترویج فرهنگ استناد قولی و عملی به قرآن، از ضرورت و اهمیت خاصی برخوردار است. بخشی از این هدف، با تبیین و بررسی روش‌ها و انواع استنادهای معصومان به قرآن قابل دستیابی است. امام صادق علیه السلام درباره اهمیت قرآن و سنت و عمل مطابق با آن دو برای دینداری می‌فرماید:

«مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ زَالَتْ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ، وَمَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَقْوَامِ الرَّجَالِ رَدَّتْهُ الرَّجَالُ: كَسَى كَ دِينِ خُودِ رَا از قرآن و سنت پیامبر بگیرد، کوه‌ها از بین می‌رود، اما دین او از بین نمی‌رود و هر کس دین خود را از دهان مردمان بگیرد، همان مردمان او را از دین باز می‌گردانند» (حرعاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۵).

از این روایت، نقش قرآن و سنت و اهمیت آن روشن می‌شود. آن حضرت در روایت دیگری فرمود:

«مَنْ لَمْ يَعْرِفْ أَمْرَنَا مِنَ الْقُرْآنِ لَمْ يَتَنَّكَبِ الْفِتْنِ: هر کس امر ما را از قرآن نشناسد، از امتحان‌ها سربلند بیرون نخواهد آمد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳).

پس در موضوعات اعتقادی و عملی باید با قرآن مانوس و همراه بود و جایگاه اهل بیت را نسبت به قرآن و در قرآن شناخت. اهل بیت علیهم السلام الگوی رفتاری و گفتاری ما هستند و مطلوب است خود را در گفتار و رفتار به آنان نزدیک سازیم. پیامبر صلی الله علیه و آله درباره اهمیت تمسک به قرآن و هماهنگی با آن در قول و عمل فرمود:

«فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ... وَمَنْ جَعَلَهُ أَمَامَهُ قَادَةً إِلَى الْجَنَّةِ وَمَنْ جَعَلَهُ خَلْفَهُ سَاقَةً إِلَى النَّارِ: پس هرگاه فتنه‌ها به سان شب تاریک بر شما سایه افکند [و دچار سردرگمی شدید]، بر شما باد به قرآن... هر کس قرآن را پیش روی خود قرار دهد، او را به سوی بهشت رهبری می‌کند و هر کس قرآن را پشت سر گذارد، او را به سوی آتش رهسپار خواهد کرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۹۹).

### ۳-۱. قرآن، ملاک صحت احادیث معصومان علیهم السلام

اگر مطابق روایات عرضه، عرضه بر قرآن را ملاک صحت روایات بدانیم، راه شناخت روایات صحیح، مطابقت با قرآن و همراهی با آن است: زُورِي عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله وَعَنِ الْأَنْبِيَاءِ علیهم السلام أَنَّهُمْ قَالُوا: «إِذَا جَاءَكُمْ مِنْ أَحَدِيئٍ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ. فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ عَلَيْنَا (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۵). معصومان علیهم السلام در فرهنگ گفتاری و رفتاری خود، مطابقت قولی و عملی با قرآن را مدنظر قرار داده و مستند قول و فعل خود را قرآن معرفی کرده‌اند. برای پیروی و متابعت از اهل بیت علیهم السلام، لازم است چگونگی برخورد ایشان را با قرآن و جلوه قرآن در رفتار و گفتار آنان را بازشناسی و در پرتو آن، در راستای هماهنگی فرهنگ زندگی با قرآن تلاش کنیم. استناد به قرآن و مطابقت با آن در قول و عمل، از ویژگی‌های خاص پیامبر و اهل بیت علیهم السلام است. علامه مجلسی در *مرآة العقول* در شرح حدیث ثقلین، یکی از وجوه همراهی قرآن با اهل بیت علیهم السلام را چنین بیان می‌کند:

چهارم از وجوه همراهی قرآن با اهل بیت علیهم السلام آن است که تمام لفظ و معنای قرآن مطابق با ترتیب نزول، نزد اهل بیت علیهم السلام است و ایشان به ظاهر و باطن آن آگاهی دارند. بلکه ایشان در حقیقت قرآن هستند؛ زیرا با الفاظ و معانی و اسرار قرآن عجین گشته‌اند و قرآن در ایشان نقش بسته و نمایان است. این است راز آنچه درباره پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که اخلاق ایشان قرآن بود. حضرت امیر علیه السلام نیز فرمود: من قرآن سخنگو هستم (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۳۶).

روایات متعددی جایگاه اهل بیت علیهم السلام را معرفی کرده و آنان را به عنوان مفسران واقعی قرآن معرفی نموده‌اند. در طول تاریخ به بهانه عمل به قرآن و اهمیت ظاهر آن، به شأن و جایگاه اهل بیت علیهم السلام به عنوان قرآن سخنگو بی‌توجهی شده است. نمونه این بی‌توجهی را می‌توان در

دسیسه عمرو بن عاص در جنگ صفین و به نیزه کردن قرآن‌ها مشاهده کرد. مطابق بیان علامه مجلسی، قرآن در معصومان علیهم‌السلام ظهور و بروز یافته است. آشنایی با الگوی استناد و انواع آن در کلام و عمل ایشان و معرفی آن به جامعه، گامی در جهت ترویج فرهنگ قرآن و عمل به آن است.

#### ۴-۱. اهمیت سنت

بر طبق تعریف مشهور، حدیث در اصطلاح عبارت است از کلامی که حاکی قول، فعل یا تقریر معصوم علیه‌السلام باشد و بر آن، خبر و سنت و روایت نیز اطلاق شده است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۶۲، ص ۸). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث متواتر ثقلین، شرط گمراه نشدن بعد از خود را تمسک به قرآن و اهل بیت بیان فرمود؛ دو گوهر گران‌بهایی که هرگز از هم جدا نمی‌شوند تا نزد حوض کوثر بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شوند. دنباله‌روی و پیروی از سیره و سبک زندگی معصومان، دلیل سعادت و عملی مطابق فطرت است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این زمینه فرمود: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى فِطْرَتِي فَلْيَسْتَنَّ بِسُنَّتِي: هر کس دوست دارد بر فطرت من باشد، پس باید روش و سنت مرا روش خود قرار دهد» (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۷۸). گرچه این روایت درباره سنت ازدواج مطرح شده است، می‌توان به عمومیت آن استناد کرد. مشابه این روایت نیز در نقل دیگری وارد شده است: «فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا فَلْيَقْتَدِ بِنَا وَ لْيَسْتَنَّ بِسُنَّتِنَا: هر کس از شیعیان ماست، پس باید از ما پیروی کند و روش ما را پیش گیرد» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۱۶). در اهمیت و لزوم مراجعه به سنت و توجه به آن در تفسیر قرآن استدلال‌های فراوانی شده است که برای نمونه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

ابهام و ایهام، در متون ادبی و به شکل خاص قرآن کریم نقش بازی می‌کند؛ به شکلی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان مبین قرآن کریم در نظر گرفته شده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴). مبین بودن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در صورتی معنادار است که ابهام در متن قرآن کریم برجسته باشد و همین ابهام نقش پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان تفسیرکننده آن معنادار می‌کند. تأکید بر جایگاه روایات و اهل بیت علیهم‌السلام در کنار قرآن، می‌تواند مؤید دیگری بر ابهام اولیه‌ای باشد که در بخشی از متن قرآن کریم وجود دارد و حضور روایات و اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان مکمل و مبین آن ضرورت می‌بخشد (درزی، فرامرز قراملکی، ۱۳۹۹، ص ۲۱۴).

تقریباً همه صاحب‌نظران در استدلال بر نقش پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر، به آیه ۴۴ سوره نحل و آیه ۲ سوره جمعه و حدیث ثقلین استناد کرده و به آن توجه داده‌اند. از جمله قواعد تفسیر قرآن، مراجعه و بهره‌مندی از سنت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه معصومان علیهم‌السلام است که به تشریح احکام و تفصیل معارف و رفع ابهام از موارد مبهم و معانی سربسته قرآن می‌پردازد. شیعه و اهل سنت این مطلب را تصدیق کرده‌اند که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم افزون بر تلاوت و ابلاغ، به تعلیم معانی و بیان مقاصد آیات نیز می‌پرداخت. قرآن سخن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در شرح آیات خویش حجت می‌داند: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴). این حجیت، به متشابهات یا اسرار کلام‌الله و تأویلات آن‌ها اختصاص ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۶۱). از منظر اعتقادی شیعه، سنت عترت معصوم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

نیز دارای اعتبار سنت نبوی است و این اعتقاد برخواسته از رهنمود خود قرآن کریم و رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۲). اسعدی و همکاران در ادامه به حدیث ثقلین و این روایت از ابن مسعود اشاره دارند که گفت: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ مِمَّنْهَا حَرْفٌ إِلَّا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عِنْدَهُ مِنْهُ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۶۶). علاوه بر آنچه ذکر شد، ادله عقلی و نقلی دیگری بر حجیت سنت پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام در تفسیر قرآن وجود دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۹۴). آیت‌الله خویی نیز بحث مفصلی درباره منبع بودن روایات برای فهم قرآن مطرح (خویی، ۱۴۳۰، ص ۳۹۸) کرده و به بحث از حجیت خبر واحد در تفسیر و پاسخ به این پرسش که «آیا تخصیص قرآن به خبر واحد، صحیح و جایز است یا خیر؟» پرداخته است

(خوبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۰۰) (درباره حجیت و اعتبار سخنان اهل بیت علیهم السلام در تفسیر می‌توان به این منابع نیز مراجعه کرد: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، ج ۸، ص ۹۵؛ حداد عادل، ۱۳۸۲، ج ۷، صص ۶۳۷-۶۳۸).

روشن است که پیروی از روش معصومان در استناد به قرآن و به کار بستن آن، مصداق عمل به این روایات و از نشانه‌های سعادت دنیا و آخرت است. امام رضا علیه السلام در روایتی فرمود: «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ: طرح و تبیین اصول بر عهده ماست و بر عهده شماست که فروع آن را به دست آورید و استنباط کنید» (عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۵۴). با توجه به این روایت، اگر اهل بیت علیهم السلام قرآن را دوی درد و راه‌هایی از فتنه‌ها بیان کرده و به آن در مناسبت‌های مختلف استناد و تمسک بسته باشند، می‌توان به عنوان یک اصل از آن استفاده کرد و راه استناد به قرآن و زیست قرآنی را از ایشان آموخت. گرچه برخی روایت پیش‌گفته را مخصوص فقه و اصول فقهی موجود در کلام معصومان علیهم السلام می‌دانند، دلیلی بر عدم شمول این روایت بر احادیث تفسیری نداریم و می‌توان سایر احادیث معصومان را در باب‌های مختلف اخلاقی و اعتقادی و فرهنگی، شامل اصولی دانست که می‌توان از آن فروع قواعد تفسیری و اعتقادی و اخلاقی را استخراج کرد. این روایت شاهد دیگری بر تعلیم استناد به قرآن توسط اهل بیت علیهم السلام است: امام علیه السلام در پاسخ به سؤال شخصی درباره وضوی جبیره فرمود: «يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ اَمَسَّحَ عَلَيْهِ: این موضوع و مانند آن از قرآن شناخته می‌شود؛ آنجا که خداوند می‌فرماید: دشواری و سختی در دین قرار داده نشده است. بر همان روی زخم بسته شده مسح کن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۳). تعبیر «وَأَشْبَاهُهُ» در کلام امام علیه السلام دلالت دارد که در موارد مشابه می‌توان به آیات قرآن استناد کرد.

تأکید بر مستند بودن گفتار و رفتار معصومان به قرآن و اثبات این مطلب برای معتقدان به عصمت شاید ضروری نباشد، اما برای آنان که دم از اطاعت قرآن می‌زنند و شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» سر می‌دهند، تأکید بر این نکته که اهل بیت علیهم السلام تنها عمل‌کنندگان به همه احکام و دستورات قرآن در گفتار و رفتار خود هستند و از کتاب‌الله جدا نیستند، از اهمیت خاصی برخوردار است و در جای خود، دفاع از مکتب تشیع در مقابل مخالفان است. از سوی دیگر، برای جامعه‌ای که اهل بیت علیهم السلام را مفسران واقعی قرآن می‌دانند و آنان را الگوی قولی و عملی خود می‌شمارند و سعی می‌کنند در رفتار و گفتار، خود را به آنان نزدیک سازند، دانستن شیوه و روش آنان در تعامل با قرآن و استناد به آن اهمیت خاصی دارد. این اهمیت آنجا نمایان خواهد شد که روشن شود اهل بیت علیهم السلام در همه رفتارها و گفتارهای به‌جامانده از خود، دچار مخالفت و تعارض با قرآن نشدند و همان‌گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین فرمود، همراهی آنان با قرآن، تا قیامت و ورود بر حوض کوثر باقی است و شرط گمراه نشدن پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، همراهی با ایشان است.

حال که اهمیت پیروی از روش معصومان در اصلاح فرهنگ قرآنی جامعه روشن شد، به تعریف و بررسی شیوه‌ها و روش‌های معصومان در استناد به قرآن و انواع آن می‌پردازیم.

## ۲. روایات استنادی

در روایات تفسیری، به روایاتی برمی‌خوریم که امام علیه السلام در مقام احتجاج و استدلال یا در حین بیان مطلب یا نکته‌ای، به آیه یا آیاتی از قرآن استناد و استشهاد فرموده یا آیه را بر موضوع یا فرد خاصی تطبیق داده است. گاهی نیز از مستند قرآنی قول یا فعل معصوم سؤال شده و ایشان با استناد به قرآن پاسخ داده است؛ این در حالی است که به شیعیان امر فرموده‌اند: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ: هرگاه برای شما حدیثی نقل کردم، از کتاب خدا درباره آن از من سؤال کنید» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۰).

معصومان علیهم‌السلام برای تبیین آیات قرآن، گاهی به بیان مصداق آیه (مصداق ظاهری و باطنی) و گاهی با عبارت «قال فی قوله تعالی» و «سألته عن قوله تعالی» به بیان تفسیر یا تأویل قرآن پرداخته‌اند. بخش دیگری از روایات که کمتر محل توجه بوده و در میان روایات تفسیری پنهان است، روایاتی است که در آن معصومان علیهم‌السلام از آیات قرآن به عنوان مستند یا شاهد بر مطلب استفاده کرده‌اند.

برخی از معاصران در تقسیم و تبیین انواع روایات تفسیری و گونه‌های آن، به تقسیم آن‌ها از نظر تعداد راویان و در پی آن حجیت یا عدم حجیت روایت روی آورده‌اند؛ مانند تقسیم روایات تفسیری به متواتر و واحد و تقسیم خبر واحد به محضوف به قراین و ضعیف (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۴۹-۵۳). آن‌ها به گونه‌ی خبر استنادی در گونه‌های استناد به سنت در تفسیر اشاره نکرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۴۴-۴۵). از دیگر پژوهشگران معاصر که در طبقه‌بندی روایات تفسیری به این گونه اشاره نکرده‌اند (مؤدب، ۱۳۹۰، ص ۲۳۲)، برخی با تصریح به علم پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام به همه معانی قرآن، ادله اثبات آن را بیان کرده، اما به گونه‌های تفسیر اهل بیت اشاره نداشته‌اند (بابائی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۶۷-۷۷). برخی دیگر به روایات استنادی تصریح و برخی در ضمن دسته‌بندی روایات تفسیری به آن اشاره کرده‌اند. از جمله محققانی که به روایات استنادی در تقسیم روایات تفسیری تصریح کرده‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

بر این اساس، درباره روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام سه محور اساسی ذیل زمینه مطالعه جدی دارند... بخش دیگری از روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام بیانگر معارفی ژرف و گسترده از آیات قرآن‌اند که مفسران اغلب از فهم آن‌ها عاجز یا در بیان آن‌ها دچار سوء برداشت بودند. این بخش از روایات تفسیری عمدتاً در حوزه معارف فقهی و عقیدتی‌اند. به نظر می‌رسد روایات غیرتفسیری منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در حوزه عقاید، فقه و اخلاق، همه مستند قرآنی داشته باشند و در شمار روایات تفسیری قرار می‌گیرند (طیب حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۹۸).

همان گونه که در متن اشاره شد، روایات تفسیری منحصر در تفاسیر روایی نیست و در سایر کتب و جوامع روایی، اعم از فقهی و اخلاقی و اعتقادی، روایاتی وجود دارد که دارای استناد به قرآن است و به نحوی تفسیر قرآن به شمار می‌آید. در متن زیر به صورت ضمنی به روایات استنادی با عنوان «مقام استدلال و احتجاج» اشاره شده است:

روایات تفسیری همانند دیگر روایاتی که از معصومین علیهم‌السلام نقل شده، در موقعیت‌های گوناگونی بیان شده است. اهل بیت علیهم‌السلام گاه در پاسخ از مفاد و مراد آیه‌ای، حدیثی بیان فرموده و گاه خود در مقام استدلال و احتجاج، آیه‌ای از قرآن ذکر کرده‌اند و زمانی دیگر برای بیان معانی واژگان مشکل قرآن سخنی گفته‌اند و گاه معنای باطنی آن را بیان نموده‌اند؛ از این رو، باید اقسام گوناگون روایت‌های تفسیری را به دقت شناخت تا به هنگام بهره‌گیری از آن‌ها، در تفسیر و فهم آیه لغزشی رخ ندهد (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۴۵).

بدیهی است که «روایات در مقام استدلال و احتجاج» تعبیر دیگر «استناد» است و به طور ضمنی به آن اشاره دارد؛ چون در مقام استدلال و احتجاج، تفسیر آیه معنای خاصی نخواهد داشت؛ مگر اینکه در راستای استناد به آیه یا استناد به تفسیر آن باشد. از دیگر نویسندگانی که به «مناظره» به جای «استناد» اشاره کرده‌اند، می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام صادق علیه‌السلام» نوشته رضا مؤدب و کامران اویسی اشاهر کرد که در آن، انواع روایات تفسیری معرفی شده، اما به گونه‌ای با عنوان «استنادی» اشاره نشده است.

در تحقیق حاضر از این روایات، به عنوان «روایات استنادی»، به معنای روایاتی شامل استناد به قرآن یاد می‌کنیم و در این قسمت، به بررسی انواع استنادهای معصومان علیهم‌السلام به قرآن می‌پردازیم.

## ۱-۲. تقسیم بر اساس چگونگی بیان استناد

علم ائمه علیهم‌السلام به گونه‌ای است که توان اثبات و بیان همه چیز را از قرآن دارند، اما برای تمامی سخنان خود به قرآن استناد نکرده‌اند و بیشتر در بحث و مناظره و در مقام استدلال و گاهی به صورت ابتدائی و ضمن بیان مطلبی و برخی اوقات به درخواست راوی، بیان خود را به قرآن مستند نموده‌اند.

### ۱-۲-۲. استناد ابتدائی

منظور از این قسم استناد آن است که امام علیه‌السلام در ضمن بیان مطلبی، بدون درخواست کسی، به آیه یا آیاتی از قرآن استناد فرموده است. این البته به معنای استناد ساده و آشکاری که همه کس توان فهم آن را داشته باشد، نیست. این قسم از روایات استنادی با جست‌وجوی بیشتر قابل دسترسی است و در اینجا به برخی نمونه‌های آن اشاره می‌کنیم. در خبری آمده است که راوی گفت: به امام صادق علیه‌السلام از دردمندی و ورم معده گله کردم. حضرت فرمود: «صبحانه و شام بخور و بین این دو چیزی نخور؛ چون مایه از بین رفتن بدن می‌شود. آیا نشنیدی که خداوند می‌فرماید: در آنجا هر بامداد و عصرگاه رزق خود را خواهند داشت»<sup>۱</sup> (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۲۰).

همان‌گونه که اشاره شد، سؤال از مستند قرآنی حدیث، به دستور خود ائمه علیهم‌السلام بوده و در صورت سؤال از مستند قرآنی، امام علیه‌السلام فوراً آیه مطابق با سخن خود را بیان فرموده است. از جمله، امام باقر علیه‌السلام در روایتی فرمود: «هرگاه سخنی برای شما بیان کردم، جایگاه و مستند آن سخن را در کتاب خداوند از من بخواهید». سپس آن حضرت فرمود: «پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از قیل و قال و از بین بردن مال و زیادی سؤال نهی فرمود». در این هنگام شخصی پرسید: ای فرزند پیامبر، آیه‌ای که بر این فرمایش پیامبر دلالت کند، کدام است؟ حضرت فرمود: خداوند می‌فرماید: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ: در بسیاری از رازگویی‌های ایشان خیری نیست؛ مگر کسی که [بدین وسیله] به صدقه یا کار پسندیده یا سازشی میان مردم فرمان دهد» (نساء: ۱۱۴). همچنین می‌فرماید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا: اموال خود را که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داد، به سفیهان مدهید» (نساء: ۱). نیز می‌فرماید: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ: از چیزهایی که اگر برای شما آشکار گردد شما را اندوهناک می‌کند، مپرسید» (مانده: ۱۰۱) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۰). اگر پیروان اهل بیت علیهم‌السلام از این روش پیروی کنند و توجه داشته باشند که در صورت پرسش از مستند قرآنی سخن خود، آن را بیان کنند، بسیاری از سخنان لغو و بیهوده را ترک خواهند گفت.

### ۲-۲-۲. استناد در مناظره

دوره‌های زندگی معصومان علیهم‌السلام فراز و نشیب‌های متعددی داشته و هر کدام در دوره‌ای می‌زیسته‌اند؛ برخی در عصر رشد و شکوفایی علم حدیث و وجود بسترهای مناسب جهت بحث و مناظره و برخی در دوره خفقان از سوی حاکمان ستمگر و در زمان تقیه به سر می‌برده‌اند. به عنوان مثال، مناظره امام رضا علیه‌السلام با صاحبان مذاهب مختلف و نیز بحث‌های امام صادق علیه‌السلام با طرفداران فرقه‌های موجود در زمان آن حضرت، بیش از روایات امام سجاد علیه‌السلام در این زمینه است؛ زیرا دوره زندگی ایشان با یکدیگر متفاوت بوده است. بدیهی است که برای بحث و مناظره با افرادی که از پیروان و طرفداران سرسخت خلفا و پایه‌گذاران شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» و «كِتَابُ اللَّهِ فِينَا وَ يَكْفِينَا» هستند، استناد به قرآن و قرآنی سخن گفتن و پاسخ دادن، اهمیت فراوانی دارد. به نمونه زیر توجه کنید:

۱. عَنْ ابْنِ أَخِي سَهَابِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ قَالَ: سَكَوتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام مَا أَلْفَى مِنَ الْأَوْجَاعِ وَالتَّمَحْمِ، فَقَالَ: نَعَدَّ وَتَعَشَّ وَلَا تَأْكُلْ بَيْنَهُمَا شَيْئًا، فَإِنَّ فِيهِ فَسَادَ الْبَدَنِ. أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا».

انتساب ائمه علیهم‌السلام به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و فرزند آن حضرت بودن، موضوعی است که توجه حکام معاصر ایشان را به خود جلب کرده و بحث روز آن دوره بوده است. امروزه نیز این بحث ادامه دارد و مخالفان به گونه‌های مختلف در صدد خدشه‌دار کردن و انکار این نسبت هستند؛ در مقابل، امامان علیهم‌السلام نیز با استناد به آیات مختلف، به مقابله با این اندیشه پرداختند. عده‌ای معتقد بودند انتساب و فرزندى از طرف پدر است و امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام و امامان بعد از ایشان فرزند پیامبر نیستند؛ چون از طرف حضرت فاطمه علیها‌السلام به پیامبر منسوب‌اند. در بحار الانوار به نقل از اختصاص مفید، در باب مناظره امام کاظم علیه‌السلام با هارون، از محمد بن زبرقان دامغانی روایت شده که گفت: امام کاظم علیه‌السلام فرمود: زمانی هارون الرشید مرا به حضور طلبید. بدون آنکه جواب سلام مرا بدهد، طوماری را به طرف من انداخت که در آن مطالبی نوشته بود که من از آن بیزار بودم. هارون گفت: از شما سؤالی می‌پرسم. اگر پاسخ دهید، شما را رها می‌کنم و آنچه درباره شما می‌گویند، باور نمی‌کنم. سپس گفت: چرا شما، شیعیان خود را از گفتن «یا بن رسول‌الله» به خودتان منع نمی‌کنید؛ در حالی که شما فرزندان علی هستید و فاطمه تنها ظرف است و فرزند به پدر منتسب است نه به مادر؟ امام فرمود: اگر می‌شود مرا از جواب این مسئله معاف دارید. هارون در پاسخ گفت: نه، حتما باید پاسخ بدهید. حضرت فرمود: آیا در امانم که سلطان بر من خشم نگیرد؟ هارون گفت: در امانی. حضرت این آیه از قرآن را تلاوت فرمود: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ رَا بَهُ أَوْ [ابراهيم] بخشیدیم و همگی را راهنمایی کردیم. نوح را نیز پیش از این راهنمایی نمودیم. از ذریه او هم داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را [راهنمایی کردیم]. مابین گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. [همچنین] زکریا و یحیی و عیسی [را هدایت کردیم] [انعام: ۸۴-۸۵]. امام سپس فرمود: پدر عیسی کیست؟ هارون در پاسخ گفت: عیسی بدون پدر و از کلام خدا و روح القدس آفریده شد. حضرت فرمود: عیسی از ناحیه مریم به ذریه انبیا متصل شده است و ما نیز از طرف مادرمان حضرت زهرا علیها‌السلام به پیامبر منسوب هستیم، نه از طرف حضرت علی علیه‌السلام. هارون در پاسخ گفت: آفرین، آفرین (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۸، ص ۱۲۱).<sup>۱</sup> این نمونه نشان می‌دهد که اگر اختلاف‌نظرها و بحث و جدل‌ها به قرآن و تفسیر صحیح آن مستند شود، بسیاری از آن‌ها از بین خواهد رفت.

## ۲-۲. تقسیم بر اساس آنچه به قرآن مستند شده

معصومان علیهم‌السلام گاهی سخن خود را به قرآن مستند کرده‌اند. گاهی هم از مستند قرآنی عملی از ایشان سؤال شده و در پاسخ، مستند خود را بیان نموده‌اند. در برخی روایات نیز ایشان ضمن بیان حکم مسئله‌ای، آن را مستند به قرآن فرموده و گاهی تقسیم یک موضوع را با استناد به قرآن بیان کرده‌اند. در اینجا نمونه‌هایی از استناد گفتار و کردار و استناد حکم را می‌آوریم.

## ۲-۲-۱. استناد قول

دوستان و شیعیان ائمه علیهم‌السلام درباره مطابقت بودن قول و فعل ائمه علیهم‌السلام با قرآن شک نداشتند. گرچه شبهات و سؤالاتی برای برخی از آنان روی می‌داد که از آن سؤال می‌کردند، این مطابقت برای مخالفان مهم بود و در آن تردید داشتند و برای خدشه‌دار کردن وجهه و جایگاه ائمه علیهم‌السلام

۱. اِنِّیْ اُرِیدُ اَنْ اَسْأَلَکَ عَنْ مَسْأَلَةٍ. فَاِنْ اَجَبْتَنِیْ اَعْلَمْتُ اَنَّکَ صَدَقْتَنِیْ خَلِیْتُ عَنکَ وَوَضَلْتَنکَ وَ اَلَمْ اُصَدِّقْ مَا قِیلَ فِیکَ. قُلْتُ: مَا کَانَ عَلَیَّ عِنْدِیْ اَجَبْتَنکَ فِیهِ. فَقَالَ: لِمَ لَا تَنْهَوْنَ شِیعَتَکُمْ عَنْ قَوْلِهِمْ لَکُمْ «یا بن رسول‌الله» وَاَنْتُمْ وُلْدُ عَلِیٍّ، وَفَاطِمَةُ اِنَّمَا هِیَ وَعَآءُ وَالْوَلَدُ یَنْسَبُ اِلَیْ الْاَبِ لَا اِلَیْ الْاُمِّ؟ قُلْتُ: اِنْ رَاَیْتُ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْ یُعِیْبِنِیْ مِنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَعَلَ. فَقَالَ: لَسْتُ اَفْعَلُ اَوْ اَجِبْتُ. قُلْتُ: فَآنَا فِیْ اَمَانِکَ اَنْ لَا یَصِیْبِنِیْ مِنْ اَقْوَمِ السُّلْطَانِ شَیْءٌ؟ فَقَالَ: لَکَ الْاَمَانُ. قُلْتُ: اَعُوذُ بِاللّهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ «وَوَهَبْنَا لَهُ اِسْحَاقَ وَیَعْقُوبَ کَلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَاَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَاِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ رَا بَهُ اَوْ [ابراهيم] بخشیدیم و همگی را راهنمایی کردیم. نوح را نیز پیش از این راهنمایی نمودیم. از ذریه او هم داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را [راهنمایی کردیم]. مابین گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. [همچنین] زکریا و یحیی و عیسی [را هدایت کردیم] [انعام: ۸۴-۸۵]. امام سپس فرمود: پدر عیسی کیست؟ هارون در پاسخ گفت: عیسی بدون پدر و از کلام خدا و روح القدس آفریده شد. حضرت فرمود: عیسی از ناحیه مریم به ذریه انبیا متصل شده است و ما نیز از طرف مادرمان حضرت زهرا علیها‌السلام به پیامبر منسوب هستیم، نه از طرف حضرت علی علیه‌السلام. هارون در پاسخ گفت: آفرین، آفرین (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۸، ص ۱۲۱).<sup>۱</sup> این نمونه نشان می‌دهد که اگر اختلاف‌نظرها و بحث و جدل‌ها به قرآن و تفسیر صحیح آن مستند شود، بسیاری از آن‌ها از بین خواهد رفت.

از آن سؤال می‌کردند. ائمه علیهم‌السلام نیز آیه مطابق با قول یا فعل خود را بیان می‌فرمودند. در این زمینه روایات فراوانی وجود دارد که با جست‌وجوی بیشتر قابل دسترسی است. در این بخش به برخی نمونه‌های آن اشاره می‌کنیم.

یکی از آداب غذا خوردن و بر سفره نشستن، بسم‌الله گفتن در ابتدای طعام و الحمدلله گفتن در آخر طعام و همچنین خواندن دعاهایی است که در این زمینه وارد شده است. در خبر است که امام صادق علیه‌السلام یکی از این دعاها را خواند. یکی از حاضران به مضمون دعای آن حضرت اعتراض کرد. امام علیه‌السلام در پاسخ اعتراض آیه‌ای از قرآن تلاوت فرمود. ابوحنیفه با امام صادق علیه‌السلام هم‌غذا شد. پس از پایان سفره حضرت فرمود: سپاس خداوند را پرورنده عالمیان. خداوند! این نعمت از تو و از رسول توست. در این هنگام ابوحنیفه گفت: آیا با خدا شریک قرار دادی؟ حضرت به او فرمود: وای بر تو. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَمَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَعْنَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ: به عیب‌جویی برخاستند، مگر [بعد از] آنکه خدا و پیامبرش از فضل خود آنان را بی‌نیاز گردانیدند» (توبه: ۷۴). در جای دیگر می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ: اگر آنان بدانچه خدا و پیامبرش به ایشان داده‌اند خشنود می‌گشتند و می‌گفتند: خدا ما را بس است. به‌زودی خدا و پیامبرش از کرم خود به ما می‌دهند، [قطعاً برای آنان بهتر بود]» (توبه: ۵۹). پس ابوحنیفه گفت: به خدا سوگند، گویی من این دو آیه را هرگز نخوانده بودم<sup>۱</sup> (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۳۵۱).

ثروتمند دین‌دار همیشه مورد نقد یا غبطه فقرا بوده است. همین موضوع در مجلس امام باقر علیه‌السلام مطرح شد و ایشان با استناد به آیه قرآن از آنان در مقابل بدگویان دفاع کردند. راوی گوید: نزد امام باقر علیه‌السلام از ثروتمندان شیعه سخن به میان آمد. گویی آن جناب از سخنان ما درباره آنان آزرده شد و فرمود: ای ابامحمد، اگر مؤمنی از دوستان ما ثروتمند و مهربان و خوش‌برخورد و نسبت به اطرافیانش نیکوکار و گره‌گشا باشد، خداوند پاداش نیکوکاری و احسان او به دیگران را دومرتبه و دوچندان خواهد داد؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلْأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ» (سبأ: ۳۷) (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۳۸).

## ۲-۲-۲. استناد عمل

همان‌گونه که اشاره شد، در برخی از روایات استنادی، امام علیه‌السلام جهت مستند نمودن عمل خود، به آیه یا آیاتی از قرآن استناد فرموده است که این قسم را «استناد عمل» یا «تطبیق قرآن بر عمل معصومان» می‌نامیم. به این نمونه‌ها توجه کنید. در جنگ جمل، فردی از امام علی علیه‌السلام درباره علت جنگ مسلمانان با مسلمان در حالی که هر دو گروه به توحید و نماز اعتقاد دارند پرسید. حضرت در پاسخ فرمود:

عَلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ. فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَيْسَ كُلُّ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ أَعْلَمُهُ فَعَلَّمْنِيهِ. فَقَالَ علیه‌السلام: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ. فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَيْسَ كُلُّ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ أَعْلَمُهُ فَعَلَّمْنِيهِ. فَقَالَ علیه‌السلام: هَذِهِ الْآيَةُ: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيْنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ

۱. أَنْ أَبَا حَنِيفَةَ أَكَلَّ مَعَهُ فَلَمَّا رَفَعَ الصَّادِقُ علیه‌السلام يَدَهُ مِنْ أَكْلِهِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ هَذَا مِنْكَ وَمِنْ رَسُولِكَ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ يَا أَبَاعَبْدِ اللَّهِ أَجَعَلْتَ مَعَ اللَّهِ شَرِيكًا فَقَالَ لَهُ وَيَلَيْكَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ وَ مَا تَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَعْنَاهُمْ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَقُولُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمْ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَ اللَّهُ لَكَأَنِّي مَا قَرَأْتُهُمَا قَطُّ.

۲. ابی بصیر قال: ذکرنا عند ابی جعفر علیه‌السلام من الاغنیاء من الشیعة فکانه کره ما سمع منا فیهم، قال: یا یا محمد إذا کان المؤمن غنیا رحیما وصولا له معروف الی أصحابه، أعطاه الله أجر ما ینفق فی البر أجرة مرتین ضعیفین، لان الله عز وجل یقول فی کتابه: وَ مَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلْأُولَئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَ هُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ.

يُفْعَلُ مَا يَرِيدُ». فَتَحْنُ الَّذِي آمَنَّا وَهُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا. فَقَالَ الرَّجُلُ: كَفَرَ الْقَوْمُ وَرَبِّ الْكُعْبَةِ. ثُمَّ حَمَلَ فَقَاتَلَ حَتَّى قُتِلَ رَحِمَهُ اللَّهُ. ترجمه: [جنگ ما] مطابق است با آنچه خداوند در کتابش نازل فرموده است. آن شخص گفت: به هر آنچه خدا در کتابش نازل فرموده است آگاهی ندارم. به من تعلیم دهید. حضرت فرمود: بر طبق آنچه خداوند در سوره بقره نازل فرموده است. وی گفت: به همه آنچه در سوره بقره نازل شده است آگاهی ندارم. به من یاد دهید. حضرت فرمود: طبق این آیه: برخی از آن فرستادگان را بر برخی دیگر رتبه‌ها دادیم. از آنان کسی بود که خدا [با او] سخن گفت و درجات برخی از آنان را بالا برد. به عیسی پسر مریم دلیل‌ها [ی معجزه‌آسا] دادیم و به وسیله روح پاک تأییدش نمودیم. اگر [بر فرض] خدا می‌خواست، کسانی که پس از آنان بودند، بعد از دلایل روشنی که برایشان آمد، به پیکار با [یکدیگر] نمی‌پرداختند؛ لیکن با هم اختلاف کردند. پس برخی از آنان کسانی بودند که ایمان آوردند و برخی از آنان کسانی بودند که کفر ورزیدند. اگر [بر فرض] خدا می‌خواست، [با یکدیگر] پیکار نمی‌کردند؛ لیکن خدا آنچه را اراده می‌کند، انجام می‌دهد (بقره: ۲۵۳). بر طبق این آیه، ما کسانی هستیم که ایمان آوردیم و آنان کسانی هستند که کافر شدند. آن شخص گفت: قسم به پروردگار کعبه که اینان کافر شدند. پس جنگید تا کشته شد. رحمت خداوند بر او باد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۲، ص ۲۰۲).

موارد دیگری از عمل معصومان علیهم‌السلام که مورد توجه و پرسش قرار گرفته، عبارت است از: علت صلح امام حسن علیه‌السلام؛ علت قیام امام حسین علیه‌السلام، علت پذیرش ولایت‌عهدی مأمون توسط امام رضا علیه‌السلام، علت متابعت و پیروی اهل بیت علیهم‌السلام از خلفای جور و بیعت با آنان.

### ۳-۲-۲. استناد حکم

فلسفه تمام احکام برای مکلفان روشن نیست و در صورتی که حکمت و علم و احاطه قانونگذار برای آن‌ها روشن شود، دیگر نیازی به بیان و سؤال از علت و فلسفه احکام نیست. به نمونه زیر توجه کنید:

استناد حکم جایز نبودن ازدواج دائم با کنیز

عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْحُرُّ الْمَمْلُوكَةَ الْيَوْمَ. إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ حَيْثُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا»، وَالطَّوْلُ الْمَهْرُ وَمَهْرُ الْحُرَّةِ الْيَوْمَ مَهْرُ الْأَمَةِ أَوْ أَقْلٌ: یکی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام از آن حضرت روایت کرد که فرمود: امروزه سزاوار نیست شخص آزاد با کنیز ازدواج کند. این کار آن زمان جایز بود که خداوند فرمود: «هر کس از شما که از نظر مالی توانایی ندارد». مراد از «طول» در آیه مهریه است و امروزه مهریه زن آزاد همانند مهریه کنیز یا کمتر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۶۰).

### ۳. روش استناد معصومان علیهم‌السلام به قرآن

استندهای معصومان علیهم‌السلام یا به ظاهر قرآن است (اعم از نهی، عام، خاص، مفهوم و استثنای آیات)، یا به باطن آن. ایشان در برخی موارد به تعمیم قرآن، گاهی به تخصیص آن، گاهی به مجموع آیات درباره یک موضوع و گاهی به پیام اجمالی چند آیه استناد کرده‌اند. در ادامه به مواردی که تأثیر بیشتری بر ترویج فرهنگ قرآنی در جامعه دارد، اشاره می‌کنیم.

#### ۳-۱. استناد به استثنای قرآن

تقسیم‌های فراوانی درباره آیات قرآن وجود دارد. آیات قرآن شامل عام، مطلق، محکم و مجمل است و در مقابل این اقسام، خاص، مقید، متشابه و مبین قرار دارد. گاهی در قرآن حکمی به صورت عام و کلی بیان شده و سپس در آیات دیگر یا در سنت، آن حکم عام تخصیص

خورده است. آیاتی که در آن «إلا»ی استثنائیه به معنای «مگر» به کار رفته است، حکم ماقبل را از ما بعد خود نفی می‌کند. گاهی اهل بیت علیهم‌السلام برای اثبات مطلبی به این استثنا استناد کرده‌اند. خداوند می‌فرماید: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ: کسانی که پس از ایمانشان، به خدا کفر ورزند، [نه هر کافر] بلکه آنان که سینه خود را به کفر خرسند و گسترده کنند، بر آن‌ها غضبی از سوی خداوند است و عذابی بزرگ دارند؛ مگر کسی که [به گفتار کفر] مجبور شود، درحالی که قلبش مطمئن به ایمان باشد [که در این صورت، مورد غضب خدا نیست]» (نحل: ۱۰۶). خداوند در این آیه، عذاب بزرگ را از کسانی که به گفتار کفر مجبور شوند، استثنا فرموده است. در روایات به این استثنا جهت اثبات تقیه استناد شده است: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا مَنَعَ مَيْتَمَ (رَحِمَهُ اللَّهُ) مِنَ التَّقِيَةِ. فَوَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي عَمَّارٍ وَأَصْحَابِهِ: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۷۱).

### ۳-۱. استثنا شدن تقیه از غضب و عذاب الهی

با آنکه امروزه مخالفان شیعه از تقیه انتقاد و با آن مخالفت می‌کنند، این عنصر در فرهنگ شیعه اهمیت زیادی دارد و جایگاه آن بر کسی پوشیده نیست و روایات فراوانی<sup>۱</sup> بر ضرورت و اهمیت آن تأکید می‌کند. مستندات قرآنی این اصل محکم شیعی بسیار است؛ از آن جمله، در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل است که در ضمن سفارش به یکی از دوستان خود به نام محمد بن نعمان احول در مراعات تقیه و حفظ اسرار ائمه علیهم‌السلام فرمود: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ قَدْ عَيَّرَ أَقْوَامًا فِي الْقُرْآنِ بِالْإِدَاعَةِ. فَقُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَيْنَ؟ قَالَ: قَوْلُهُ «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ»:<sup>۲</sup> خداوند گروهی را به خاطر افشا و پراکندن خبرها سرزنش کرده و فرموده است: هنگامی که خبری [حاکمی] از ایمنی یا ترس به آنان (منافقان) برسد، منتشرش سازند. حضرت در ادامه با اشاره به خطرات و آثار سوء افشا و اذاعه به بیان فواید و آثار تقیه پرداخت و در ضمن به این آیه استناد فرمود: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً: مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان سرپرست [و دوست خود] گیرند. هر کس چنین کند، در هیچ چیز از [رابطه با] خدا [او را بهره‌ای] نیست؛ مگر آنکه با تقیه‌ای [خودتان را] از آنان حفظ کنید» (آل عمران: ۲۸).

### ۳-۲. استناد به باطن قرآن

بیشتر مفسران قرآن بر این نکته اتفاق نظر دارند که قرآن ظاهر و باطنی دارد و برای آن تا هفتاد بطن است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳). بر طبق روایات رسیده، ظاهر قرآن تنزیل آن و باطن آن تأویل آن است (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱). اهل بیت علیهم‌السلام گاهی به ظاهر و گاهی به باطن قرآن استناد کرده‌اند. برای نمونه، امام باقر علیه السلام در روایت زیر، ضمن اشاره به ویژگی‌های حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه، با استناد به آیه «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف: ۱۲۸؛ قصص: ۸۳) بیان می‌فرماید که حکومت امام زمان و دولت حق ایشان، آخرین حکومت و دولت خواهد بود:

إِنَّ دَوْلَتَنَا آخِرُ الدُّوَلِ وَلَمْ يَبْقَ أَهْلٌ بَيْتٍ لَهُمْ دَوْلَةٌ إِلَّا مَلَكُوا قَبْلَنَا؛ لَيْلًا يَقُولُوا إِذَا رَأَوْا سِيرَتَنَا: إِذَا مَلَكْنَا سِرْنَا بِمِثْلِ سِيرَةِ هَوْلَاءَ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»: دولت ما در پایان همه دولت‌ها خواهد آمد و همه قبل از ما به حکومت خواهند رسید. این به خاطر آن است که نگویند: اگر ما هم حکومت داشتیم مانند این‌ها با عدالت رفتار می‌کردیم. این همان قول خداوند متعال است که فرمود: فرجام [نیک] برای پارسایان [خودنگه‌دار] است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۵).

۱. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۹۳.  
۲. نساء: ۸۳.

### ۳-۳. استناد به تعمیم قرآن

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، برخی آیات قرآن عام و برخی خاص هستند. اصطلاح تعمیم در مقابل تخصیص قرار دارد و به معنای توسعه دادن و همه را شامل گردانیدن است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۴۳). به بیان دیگر، تعمیم یعنی عمومیت بخشیدن به حکم یا موضوعی برای افرادی که به‌ظاهر در آن حکم یا موضوع داخل نیستند؛ مانند آنچه درباره رضایت به کردار دیگران در قرآن آمده و حکم مباشران و انجام‌دهندگان به راضیان تعمیم داده شده است.

روایات بسیاری بر این موضوع تأکید می‌کند که رضایت به عملی به منزله انجام آن است. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «الرَّاضِي بِفِعْلِ قَوْمٍ كَالدَّاخِلِ فِيهِ مَعَهُمْ، وَعَلَى كُلِّ دَاخِلٍ فِي بَاطِلٍ إِثْمَانٍ؛ إِنَّهُمُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنَّهُمْ الرِّضَى بِهِ؛ أَنْ كَهْ بِه كَارِ كَسَانِي خَشِنُوا اسْتِ، چنان است که در میان کار آنان بوده است، و هر که در باطلی پا نهاد، دو گناه بر گردن وی افتاد: گناه کردار و گناه خشنودی بدان کار (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۹).

برای روشن‌تر شدن نقش رضایت در سنت‌های الهی در عذاب امت‌های گذشته، به روایت دیگری از عبد السلام بن صالح هروی از امام رضا علیه السلام توجه کنید:

عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ عَنِ الرَّضَا علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ لِأَيِّ عِلَّةٍ أَعْرَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الدُّنْيَا كُلَّهَا فِي زَمَنِ نُوحٍ علیه السلام وَ فِيهِمُ الْأَطْفَالُ وَ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ فَقَالَ مَا كَانَ فِيهِمُ الْأَطْفَالُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَعْقَمَ أَصْلَابَ قَوْمِ نُوحٍ وَ أَرْحَامَ نِسَائِهِمْ أَرْبَعِينَ عَامًا فَأَنْقَطَعَ نَسْلُهُمْ فَغَرِقُوا وَ لَا طِفْلَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِيُهْلِكَ بَعْدَآيِهِ مَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ وَ أَمَّا الْبَاقُونَ مِنْ قَوْمِ نُوحٍ علیه السلام فَأَغْرِقُوا لِتَكْذِيبِهِمْ لِنَبِيِّ اللَّهِ نُوحٍ علیه السلام وَ سَأَرْتُهُمْ أُغْرِقُوا بِرِضَاهُمْ بِتَكْذِيبِ الْمُكْذِبِينَ وَ مَنْ غَابَ عَنْ أَمْرِ فَرَضِي بِهِ كَانَ كَمَنْ شَهِدَهُ وَ آتَاهُ. عبد السلام می‌گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: به چه علت خداوند تمام ساکنان زمین را در زمان حضرت نوح علیه السلام غرق کرد؛ در حالی که در بین آنان اطفال و بی‌گناهان وجود داشت؟ امام در پاسخ فرمود: در بین آنان اطفال نبودند؛ زیرا خداوند چهل سال رحم مادران و پشت پدران قوم نوح را عقیم کرده بود؛ به طوری که نسل آنان قطع شد و در هنگام غرق، کودک در میان آنان نبود. این‌گونه نیست که خداوند کسی را که گناهی ندارد عذاب کند. اما باقی‌مانده قوم نوح به جهت تکذیب پیامبر خدا غرق شدند. برخی هم به جهت رضایت از تکذیب‌کنندگان غرق شدند. هر که در امری شرکت نداشته باشد، اما به انجام آن رضایت دهد، به منزله کسی است که شاهد آن امر بوده و مرتکب آن شده است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۰۱).

امام رضا علیه السلام در روایت دیگری، مرجئه و کسانی را که قاتلان اهل بیت علیهم السلام را مؤمن می‌دانند، مستوجب لعن و نفرین مضاعف دانسته و در پاسخ علت لعن مضاعف آن‌ها فرموده است:

إِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: إِنَّ قَتَلْتَنَا مُؤْمِنُونَ فِدِمَاؤُنَا مُتَلَطَّخَةٌ بِثِيَابِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. إِنَّ اللَّهَ حَكَى عَنْ قَوْمٍ فِي كِتَابِهِ «أَلَا نُؤْمِنُ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِينَا بَقْرَبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». قَالَ: كَانَ بَيْنَ الْقَاتِلِينَ وَالْقَاتِلِينَ خَمْسِمِائَةَ عَامٍ، فَالْزَمَهُمُ اللَّهُ الْقَتْلَ بِرِضَاهُمْ مَا فَعَلُوا: إِيْنَان (مرجئه) می‌گویند: کشتندگان ما افراد مؤمنی بودند؛ پس خون‌های ما تا روز قیامت بر دامن آن‌هاست. خداوند در قرآن از گروهی حکایت می‌کند که گفتند: ما به فرستاده‌ای ایمان نمی‌آوریم، تا قربانی‌ای بیاورد که آتش آن را بخورد. ای پیامبر به اینان بگو: رسولانی قبل از شما با نشانه‌های روشن آمدند و همین نشانه‌ای که شما خواهان آن هستید، آوردند؛ پس اگر راستگویان هستید، چرا آنان را کشتید؟ سپس فرمود: بین گویندگان این سخن

و کشندگان انبیا پانصد سال فاصله است و خداوند به جهت رضایت آنان از کردار قاتلان، قتل را بر آنان الزام نمود [و به آنان نسبت داد] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۹).

باید توجه داشت که یکی از سنت‌های خداوند در قرآن، تعمیم نسبت انجام کاری به رضایت‌مندان و دوستداران انجام آن است.

### نتیجه‌گیری

اهل بیت علیهم‌السلام به روش‌های مختلف به قرآن استناد و آن را ملاک سخنان و رفتار خود بیان کرده‌اند. روشن ساختن این روش‌ها و تعیین انواع این استنادها، برای آنان که از سیره و روش معصومان در عمل به قرآن پیروی می‌کنند، اهمیت خاصی دارد. در این تحقیق سعی شد با جست‌وجوی بخشی از این استنادات، انواع آن شناسایی و معرفی گردد، تا در سایه شناخت آن، گامی برای تبیین نقش استناد به قرآن در گسترش فرهنگ قرآنی در جامعه برداشته شود. استناد ابتدایی، استناد در پاسخ به سؤال، استناد در بحث و مناظره و همچنین استناد قول و عمل و احکام بخشی از انواع استنادهای قرآنی اهل بیت علیهم‌السلام است.

بدیهی است، اگر ضرورت پیروی از سیره معصومان علیهم‌السلام در جامعه روشن و اهمیت پیروی از آنان به عنوان دو یادگار گران‌سنگ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این سیره تبیین شود، شاهد رشد جامعه، در صورت عمل به این سیره خواهیم بود. اگر برای جامعه قرآنی روشن شود که اهل‌بیتی که پرچم پیروی و محبت آنان را بر دوش می‌کشند و به آن افتخار می‌کنند، در اعمال و رفتار خود مطابق و مستند با قرآن بوده‌اند و از پیروان و دوستان خود خواسته‌اند که خود را در رفتار به آنان شبیه سازند، این روش را دنبال خواهند کرد و پیرو این تبعیت، گفتار و رفتار خود را با قرآن مستند ساخته و وجه انجام یا ترک آن را از قرآن خواهند دانست و گفتار و رفتار خود را همواره با قرآن می‌سنجند و از رهنمودهای آن بهره خواهند گرفت. در این صورت است که شاهد رشد و شکوفایی بیش‌ازپیش عمل به قرآن در جامعه خواهیم بود.

### تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسنده بیان نشده است.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (علی اکبر غفاری، مصحح). جامعه مدرسین.  
ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محمد هارون عبد السلام، محقق). مکتب الاعلام الاسلامی.  
اسعدی، محمد؛ و همکاران. (۱۳۹۰). آسیب شناسی جریان های تفسیری. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
بابانی، علی اکبر. (۱۳۹۰). مکاتب تفسیری. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
باهنر، محمدجواد. (۱۳۷۱). فرهنگ انقلاب اسلامی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی  
بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (محققان بنیاد بعثت واحد تحقیقات اسلامی، محققان و مصححان). مؤسسه البعثه.  
برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (جلال الدین محدث، مترجم). دار الکتب الاسلامیه.  
بروجردی، آقا حسین. (۱۳۸۶). جامع احادیث الشیعه (جمعی از محققان، مصححان). فرهنگ سبز.  
بروجردی، حسین بن رضا. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصراط المستقیم، (مولانا بروجردی غلامرضا، محقق). انصاریان  
تقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال. (۱۴۱۰ق). الغارات (عبد الزهرا حسینی، مترجم). دار الکتب الاسلامی  
جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۲). دایرةالمعارف قرآن کریم. بوستان کتاب.  
حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۸۲). دانشنامه جهان اسلام (حسن طارمی راد، معاون علمی). بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.  
حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). الفصول المهمة فی اصول الأئمة (تکمله الوسائل) (محمد بن محمد حسن القائینی، محقق). مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).  
خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۱). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی. دوستان  
خویی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). البیان فی تفسیر القرآن. مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.  
درزی، قاسم؛ و فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۹). روش شناسی مطالعات میان رشته ای قرآنی. دانشگاه امام صادق (ع).  
دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه. دانشگاه تهران.  
رجبی، محمود. (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن (علوم قرآنی ۴). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). منطق تفسیر قرآن. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی  
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. (زمرلی فوز احمد، محقق). دار الکتب العربی.  
شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الأئمة (علیهم السلام) (خصائص امیر المؤمنین علیهم السلام) (محمد هادی امینی، محقق و ویراستار). آستان قدس رضوی.  
شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (للصباحی صالح، محقق). هجرت.  
شهیدی، جعفر. (۱۳۷۸). (ترجمه نهج البلاغه). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی  
صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. فرهنگ اسلامی.  
صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرایع. کتابفروشی داوری.  
صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (علی اکبر غفاری، مصحح). جامعه مدرسین.  
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات  
طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام (خرسان حسن الموسوی، محقق). دار الکتب الاسلامیه.  
طیب حسینی، سید محمود و همکاران. (۱۳۹۶). تفسیرشناسی مبانی، منابع، قواعد، روش ها و گرایش ها. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). الفصول المهمة فی اصول الأئمة (تکمله الوسائل). (محمد بن محمد الحسن القائینی، محقق و مصحح). مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، (سید هاشم رسولی محلاتی، محقق). المطبعة العلمیه.

فتاحی زاده فتحیه، رضی بهابادی بی بی سادات، معتمد لنگرودی، فرشته. (۱۳۹۶). کارکردهای تفسیری استنادهای قرآنی در خطبه های حضرت زهرا (س). نشریه علمی مطالعات تفسیری، ۸ (۳۰)، ۲۳-۴۲.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، مصحح). الاسلامیه.

کیخا، فاطمه؛ و پودینه، شهناز. (۱۳۹۹). مفهوم شناسی فرهنگ در قرآن و بررسی آیات مربوط به فرهنگ، هفتمین همایش علمی پژوهشی توسعه و ترویج علوم تربیتی و

روانشناسی ایران.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (جمعی از محققان، محققان). دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (سید هاشم رسولی محلاتی، مصحح). دار الکتب الاسلامیه.

مدیر شانه چی، کاظم. (۱۳۶۲). علم الحدیث و درایة الحدیث، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الفصول المختاره (علی میرشریفی، مصحح). کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، كنگره شيخ مفيد. مؤدب، سيدرضا. (۱۳۹۰الف). روش های تفسیر قرآن. دانشگاه قم.  
مؤدب، سيدرضا. (۱۳۹۰ب). مبانی تفسیر قرآن. دانشگاه قم.  
هاشمی رفسنجانی، علی اکبر. (۱۳۸۳). فرهنگ قرآن (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، محقق). بوستان کتاب.  
عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین (سیدهاشم رسولی محلاتی، مصحح). اسماعیلیان.

## An Analytical Study of the Methods Used by the Infallibles in Referencing the Qur'an to Promote Qur'anic Culture in Society

Mohammad Mohaqqueq<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Isfahan Branch, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

(Corresponding Author)

Corresponding Email: [mohagheh@quran.ac.ir](mailto:mohagheh@quran.ac.ir)



<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.485894.1404>

### Introduction

The status of the Qur'an and the Ahl al-Bayt (a), the two legacies of the Prophet (s), and the importance of adherence to both in order to avoid misguidance after him are well-established among Muslims. The Prophet is introduced in the Qur'an as the "best exemplar" (uswatun ḥasanah), and accordingly, the Ahl al-Bayt (a), as his successors and trustees, share in this exemplary status. The verbal and practical conduct (sunnah) of the Ahl al-Bayt, alongside the Qur'an, forms a foundational source of Islamic law, supplemented by reason and consensus. All disciplines of Sharī'ah, tariqah, and ḥaqīqah originate from these sources. Moreover, the speech and actions of the infallibles (a) were grounded in the Qur'an, and they cited the Qur'an in specific ways, which this article seeks to examine and explain.

### Methodology

This study aims to identify the various types and methods of Qur'anic citation employed by the Infallibles (a) through a descriptive-analytical method. Data were collected using both library research and digital search of ḥadīth sources. The target community for this study comprises religious adherents-those above the level of the general public-who possess the intellectual and hermeneutical capacity to understand and interpret the Qur'an. The study does not focus on those without a sound grasp of religion or those unable to derive arguments from the Qur'an.

### Findings

After the Prophet (s), some of his companions insisted on the authority of the Ahl al-Bayt (a) and their sayings alongside the Qur'an, refusing to accept a caliphate based solely on the Qur'an. Others, relying on a claimed consensus (ijmā') of the ummah, insisted on slogans such as "The Book of God is sufficient for us," reducing the Prophet's legacy to the Qur'an alone. For this second group-which constituted the majority-the Qur'an was the sole valid source. In such a context, the insistence of the Ahl al-Bayt (a) on grounding their words and actions in the Qur'an, especially when others claimed to adhere to the Qur'an but acted contrary to it, demonstrated the falsity of those claims and the truthfulness of the Ahl al-Bayt (a) and their followers.

For instance, when a man commented on Imam Ṣādiq's (a) elegant cloak, the Imam responded that such clothing was permissible, citing the example of Imam Ḥusayn (a), who wore a similar garment at the time of his martyrdom. The Imam also referred to the case of Ibn 'Abbās, whom Imam 'Alī (a) sent to debate the Khawārij. Ibn 'Abbās wore fine clothes and rode a fine steed, which provoked criticism from the literalist Khawārij, who asked why he came dressed like the arrogant. In response, Ibn 'Abbās recited the verse: "Say, who has forbidden the adornment of God which He has produced for His servants and the good things of provision?" (al-A'rāf: 32).



His reply, grounded in the Qur'an, was directed at those who claimed to follow the Book yet failed to practice it. Imam Sādiq (a) concluded the narration by saying: "Wear good clothes and adorn yourself, for God is beautiful and loves beauty-as long as it is lawful." Thus, the Ahl al-Bayt (a) established a Qur'anic culture of interpretation, usage, and observance through both word and deed.

Among the most critical aspects of their practice was their consistent reference to the Qur'an in all speech and action. True followers of the Ahl al-Bayt (a) have always emphasized emulating this pattern. This article finds that the extensive citation of the Qur'an by the Infallibles was part of a broader cultural project: to normalize Qur'anic grounding in all aspects of life-both behavior and speech-among the Shi'i faithful.

### Conclusion

- 1.The Infallibles (a) sometimes cited the apparent meaning (zāhir) of the Qur'an-including its prohibitions, generalities, specificities, implied meanings, and exceptions-and at other times its inner meanings (bāṭin). In some cases, they extended Qur'anic meanings or cited collections of verses on a specific theme.
- 2.Their citations occurred in different contexts: sometimes as an initiating reference, sometimes in debate and dialogue, and sometimes in response to questions-always grounding their speech, rulings, or actions in the Qur'an.
- 3.The volume and diversity of their Qur'anic citations reflect an established, undeniable tradition of engagement with the Qur'an-contrary to accusations from opponents that the Ahl al-Bayt (a) and their followers were distant from the Qur'an.
- 4.Their insistence on citing the Qur'an and aligning their words and deeds with it served as a model for cultural formation and Qur'anic orientation among the Shi'ah.
- 5.A proper explanation of this tradition for followers of the Ahl al-Bayt (a) can serve as a powerful incentive to make the Qur'an the axis of life, and to root speech and action in its guidance.

### Keywords

Qur'anic Citations, Citing the Qur'an, Methods of Qur'anic Citation, Qur'anic Culture, Interpretive Traditions, Typology of Tafsīr Narratives, Narrated Exegesis.

### Ethical Considerations

**Compliance with research ethics.** The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

### Conflict of interest

The authors declare that they have no conflict of interest.

### Funding statement

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

## References

- The Holy Quran. [In Arabic]
- ‘Āmilī, M. b. H. (1997). *al-Fuṣūl al-Muhimmah fī Uṣūl al-A‘immah*, ed. Muḥammad b. Muḥammad Ḥusayn al Qā’īnī. Mu’assasat Ma‘ārif-e Islāmī-ye Imām Riḍā. [In Arabic]
- ‘Arūsī Ḥuwayzī, ‘A. b. J. (1995). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Ismā‘īliyyān. [In Arabic]
- Babaei, A. A. (2011). *Exegetical Schools*. Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
- As‘adī, M., et al. (2011). *A Critique of Interpretive Currents*. Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
- ‘Ayyāshī, M. b. M. (2001). *Tafsīr al-‘Ayyāshī*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. al-Maṭba‘ah al‘Ilmiyyah. [In Arabic]
- Bahonar, M.-J. (1992). *Islamic Revolution Culture*. Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Baḥrānī, S. H. b. S. (1995). *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Mu’assasat al-Ba‘that. [In Arabic]
- Barqī, A. b. M. b. Kh. (1992). *al-Maḥāsīn*, trans. Jalāl al-Dīn Moḥaddith. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Borūjerdī, Ā. Ḥ. (2007). *Comprehensive Collection of Shī‘ī Ḥadīths*. Farhang-e Sabz. [In Persian]
- Borūjerdī, Ḥ. b. R. (1996). *Tafsīr al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*, ed. Mowlānā Borūjerdī Gholām-Rezā. Ansariyan. [In Arabic]
- Darzī, Q., & Qarāmalekī, A. (2020). *Methodology of Interdisciplinary Qur’anic Studies*. Imām Ṣādiq University. [In Persian]
- Dehkhodā, ‘A.-A. (1998). *Persian Dictionary*. University of Tehran Press. [In Persian]
- [Fattāhī-Zādeh, F., Rezī Bahābādī, B. S., & Mo‘tamid Langarūdī, F. \(2017\). “Exegetical Functions of Qur’anic References in the Sermons of Lady Fātimah \(S\).” \*Exegetical Studies Journal\*, 8\(30\), 23–42. \[In Persian\]](#)
- Group of Authors (2013). *Encyclopaedia of the Holy Qur’an*. Bustān-e Kitāb. [In Persian]
- Ḥaddād ‘Ādel, Gh.-‘A. (2003). *Encyclopaedia of the World of Islam*. Foundation for the Encyclopaedia of Islamic Thought. [In Persian]
- Hāshimī Rafsanjānī, ‘A.-A. (2004). *Qur’anic Encyclopedia*. Bustān-e Kitāb. [In Persian]
- Ḥurr ‘Āmilī, M. b. H. (1997). *al-Fuṣūl al-Muhimmah fī Uṣūl al-A‘immah (Supplement to al-Wasā‘il)*, ed. Muḥammad b. Muḥammad Ḥasan al-Qā’īnī. Mu’assasat Ma‘ārif-e Islāmī-ye Imām Riḍā. [In Arabic]
- Ibn Shu‘beh Ḥarrānī, Ḥ. b. ‘A. (1984). *Tuḥaf al-‘Uqūl*, ed. ‘Alī Akbar Ghiffārī. Jāme‘eh-ye Modarresīn. [In Arabic]
- Ibn Fāris, A. b. F. b. Z. (1984). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. Muḥammad Hārūn ‘Abd al-Salām. Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
- [Kīkhā, F., & Pūdīneh, Sh. \(2020\). “The Concept of Culture in the Qur’an and Review of Cultural Verses.” \*7th Scientific Conference on Educational and Psychological Sciences in Iran\*. \[In Persian\]](#)
- Khurramshāhī, B. al-D. (2002). *Encyclopaedia of the Qur’an and Qur’anic Studies*. Dūstān. [In Persian]
- Kulaynī, M. b. Y. (1987). *al-Kāfī*, eds. ‘Alī Akbar Ghiffārī and Muḥammad Ākhūndī. al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Khūī, A. al-Q. (2009). *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān*. Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khoeī. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-Anwār*. Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Majlisī, M. B. (1984). *Mir‘āt al-‘Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Dāral-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Modīr Shānahchī, K. (1983). *Science of Ḥadīth and Dirāyah*. Jāme‘eh-ye Modarresīn. [In Persian]
- Mufīd, M. b. M. (1992). *al-Fuṣūl al-Mukhtārah*, ed. ‘Alī Mīr Sharīfī. Shaykh Mufīd Congress. [In Arabic]
- Mufīd, M. b. M. (1992). *al-Irshād fī Ma‘rifat Hujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād*. Shaykh Mufīd Congress. [In Arabic]
- Mo‘addeb, S. R. (2011a). *Methods of Qur’anic Interpretation*. University of Qom. [In Persian]
- Mo‘addab, S. R. (2011b). *Foundations of Qur’anic Interpretation*. University of Qom. [In Persian]

- Thaqafi, I. b. M. (1990). *al-Ghārāt*, trans. ‘Abd al-Zahrā Ḥusaynī. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Rajabī, M. (2004). *Method of Qur’anic Interpretation*. Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
- Redā’ī Eṣfahānī, M. ‘A. (2014). *Logic of Qur’anic Interpretation*. Al-Mustafa International Publishing Center. [In Persian]
- Suyūṭī, ‘A. b. A. B. (2001). *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, ed. Zamarli Fawz Aḥmad. Dār al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]
- Sharīf al-Raḍī, M. b. al-Ḥ. (1986). *Khaṣā’iṣ al-A’immah*, ed. Muḥammad Hādī Amīnī. Āstān-e Quds-e Razawī. [In Arabic]
- Sharīf al-Raḍī, M. b. al-Ḥ. (1994). *Nahj al-Balāghah*, ed. Ṣubḥī Ṣāliḥ. Hijrat. [In Arabic]
- Shahīdī, J. (1999). *Translation of Nahj al-Balāghah*. Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Ṣādiqī Tehrānī, M. (1986). *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur’ān bi-l-Qur’ān wa al-Sunnah*. Farhang-e Islāmī. [In Arabic]
- Ṣadūq, M. b. ‘A. (2006). *Ilal al-Sharāyi*. Dāvārī Bookstore. [In Arabic]
- Ṣadūq, M. b. ‘A. (1992). *Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh*, ed. ‘Alī Akbar Ghiffārī. Jāme‘eh-ye Modarresīn. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā’ī, M. Ḥ. (1970). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Mu’assasat al-A’lamī. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. al-Ḥ. (1987). *Tahdhīb al-Aḥkām*, ed. Ḥasan al-Mūsawī Khorasānī. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Ṭayyib Ḥusaynī, S. M., et al. (2017). *Qur’anic Exegesis: Principles, Sources, Methods and Approaches*. Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

#### How to cite:

Mohaqqeq, Mohammad. (2025). An Analytical Study of the Methods Used by the Infallibles in Referencing the Qur'an to Promote Qur'anic Culture in Society . *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 65-86.  
<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.485894.1404>


## A Study of the Reflection of Qur'anic Verses in Mihrab Carpets of the Safavid Period

Elaheh Panjhabashi <sup>1</sup>  Rana Mohammadzadeh <sup>2</sup> 

1. Associate Professor Department of Painting, Faculty of Art, Al-Zahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

2. M.A. Student in painting, Faculty of Visual Arts, University of Art, Tehran, Iran.

Corresponding Email: [elaheh\\_141@yahoo.com](mailto:elaheh_141@yahoo.com)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.489548.1412>

### Article History:

Received: 2024-11-18

Revised: 2025-01-23

Accepted: 2025-02-01

Online First: 2025-06-02

### Keywords

Safavid,  
Mihrab Carpet,  
Qur'anic Verses,  
Inscriptions,  
Motifs.

### Type of Article:

Research

**Abstract:** Among the significant decorative elements in Safavid carpets-representing a fusion of Islamic art and culture-is the use of inscriptions containing Qur'anic verses, poetry, or supplications. Mihrab-design carpets, in particular, were commonly adorned with Qur'anic inscriptions and functioned as prayer rugs. In such cases, Qur'anic verses were not merely ornamental but conveyed religious meaning. This article examines how Islamic concepts—especially the content of Āyat al-Kursī—are manifested in the inscriptions of two selected mihrab carpets from the Safavid period. It aims to explore the relationship between the Qur'anic content of the inscriptions and the arabesque motifs and mihrab designs. The study addresses two main questions: What are the formal and semantic features of the woven inscriptions in these carpet bands? And how do the inscriptions relate to the visual motifs and designs? Relying on library sources and image analysis, and using a historical-descriptive method, the research finds that the content of the inscriptions-such as specific verses and dhikr formulas-functions in harmony with the architectural and floral elements of the mihrab-shaped carpets. This confluence of sacred text and design showcases the unity of Islamic art and faith, turning the carpets into a manifestation of Qur'anic meaning.

### How to cite:


Panjhabashi, Elaheh., Mohammadzadeh, Rana . (2025). A Study of the Reflection of Qur'anic Verses in Mihrab Carpets of the Safavid Period. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 87-112.  
<http://doi.org/10.22034/jksl.2025.489548.1412>

@ authors retain the copyright and full publishing rights. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>




## مطالعه بازتاب آیات قرآن کریم در نقوش قالی‌های محرابی دوره صفوی



الهه پنجه‌باشی<sup>۱\*</sup> 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.489548.1412>

doi

رعنا محمدزاده<sup>۲</sup> 

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۰۴-۲۲

بازنگری: ۱۴۰۳-۰۶-۲۱

پذیرش: ۱۴۰۳-۰۷-۰۲

انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲

### چکیده

یکی از تزینات مهم در قالی‌های صفوی که تجلی‌گر تلفیق هنر و فرهنگ اسلامی است، کتیبه‌نگاری است که شامل آیات قرآن، اشعار یا دعاها می‌شود. قالی‌هایی با طرح محرابی معمولاً با کتیبه‌هایی از عبارات قرآنی مزین می‌شده و به عنوان سجاده کاربرد داشته است. آیات قرآن در کتیبه‌نگاری‌ها، نه تنها به عنوان عناصر تزینی، بلکه به عنوان حاملان مفاهیم دینی عمل می‌کند. این مقاله به بررسی چگونگی تجلی مفاهیم اسلامی از طریق آیات قرآن و به‌ویژه متن آیه‌الکرسی در کتیبه‌نگاری دو نمونه منتخب از قالی‌های محرابی دوره صفوی پرداخته است و هدف، بررسی ارتباط میان مضامین قرآنی کتیبه‌ها با نقوش اسلیمی و طرح محرابی در قالی‌هاست. این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این دو پرسش است: نقوش نوشتاری بافته‌شده در کتیبه قالی‌های مورد مطالعه، چه ویژگی‌های فرمی و معنایی دارد؟ کتیبه‌های اجراشده چه ارتباطی با نقوش تصویری و طرح این قالی‌ها دارد؟ گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و تصویری بوده و پژوهش با رویکردی تاریخی و به شیوه توصیفی تحلیلی صورت گرفته است. این پژوهش از طریق بررسی نوع متن آیات و ذکرهای موجود در کتیبه قالی‌ها به عنوان جایگاهی برای عبادت نمازگزاران، ارتباط آیات با شکل محرابی قالی‌های سجاده‌ای و نقوش اسلیمی را بررسی کرده است و اذعان می‌دارد که وجود آن‌ها در کتیبه‌نگاری قالی‌ها، جلوه‌ای از وحدت بین هنر و دین را به نمایش گذاشته و تجلی‌گاه مفاهیم قرآنی است.

واژگان کلیدی: صفوی، قالی محرابی، آیات قرآن، کتیبه‌نگاری، نقوش.

### استناد به مقاله:

پنجه‌باشی، الهه؛ و محمدزاده، رعنا. (۱۴۰۴). مطالعه بازتاب آیات قرآن کریم در نقوش قالی‌های محرابی دوره صفوی. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۲)، ۸۷-۱۱۲.

Doi: <https://doi.org/10/22034./jksl.2025.489548.1412>

[elaheh\\_141@yahoo.com](mailto:elaheh_141@yahoo.com)

۱. دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته نقاشی، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر، تهران، ایران.



کتیبه‌نگاری بر روی قالی‌ها، به عنوان یکی از ویژگی‌های مهم هنری و معنوی قالی‌بافی صفوی شناخته می‌شود. کتیبه‌ها که اغلب شامل آیات قرآن یا دعاهاست، با استفاده از خطوطی مانند نستعلیق، ثلث یا نسخ نوشته شده و در بخش‌های مختلف قالی همچون حاشیه‌ها یا اطراف طرح محراب اجرا شده است. این کتیبه‌ها افزون بر جنبه تزئینی، به عنوان بستری برای بیان مفاهیم اسلامی و معنوی عمل می‌کند. از سوی دیگر، فرم‌های بصری قالی‌ها، مانند طرح محرابی و نقوش اسلیمی نیز، با کتیبه‌ها همسو است و فضایی واحد از تقدس و معنویت را تداعی می‌کند. در پژوهش حاضر، ارتباط میان مفاهیم اسلامی، بازتاب متون آیات قرآن کریم و کتیبه‌نگاری در قالی‌هایی برگزیده از دوره صفوی با تأکید بر محوریت ساختار ظاهری آثار و الگوی بصری آن‌ها بررسی شده است. این پژوهش با تحلیل نقش فرم‌های کتیبه‌نگاری و مفاهیم متن آن‌ها در کنار سایر نقوش، در پی انتقال مفاهیم و محتوای معنوی قرآنی متجلی در نمونه‌های مورد مطالعه است. لزوم واکاوی ویژگی ساختار بصری اجزای طرح و نقوش قالی‌های دوره صفوی، از جهت اهمیت تاریخی آشکار است که در این سیر مطالعاتی جهت درک و دریافتی جزئی‌تر از معانی اسلامی در دست‌بافت‌ها، از جمله قالی‌های صفوی، نیاز به خوانشی ریزبینانه‌تر از منظری جدید وجود دارد. در این پژوهش، به صورت موردی، مطالعه و بررسی چگونگی بازنمایی آیات قرآن کریم و به طور ویژه متن آیه‌الکرسی در کتیبه‌های دو نمونه از قالی‌های صفوی، مد نظر قرار گرفته است. انتخاب قالی‌های دارای کتیبه قرآنی، به دلیل جایگاه ویژه آیات قرآن کریم در هنر صفوی و پیام‌های معنوی نهفته در این آثار صورت گرفته است. همان‌طور که پیشتر بیان شد، هدف اصلی تحقیق حاضر، بیان ویژگی‌های کتیبه‌نگاری‌های قالی محرابی دوره صفوی در هم‌نشینی با سایر نقوش تصویری در راستای بررسی ارتباط مضامین اسلامی انعکاس‌یافته از آیات قرآن موجود در آن کتیبه‌هاست. در همین راستا، پاسخ به این دو پرسش مدنظر است: معانی قرآنی موجود در کتیبه‌نگاری‌های این نمونه قالی‌ها چیست؟ ارتباط معنایی نقوش نوشتاری کتیبه‌ها با سایر نقوش تصویری به‌ویژه نقوش اسلیمی چیست؟

ضرورت انجام این تحقیق، در درک و دریافت و بیان مفاهیم پنهان در لایه‌های درونی نقوش به‌کاررفته در اثر مذکور است که از طریق کتیبه‌نگاری‌ها قابل خوانش است. هدف این مطالعه، تبیین چگونگی اثرگذاری اثرگذاری قالی‌های صفوی، به عنوان نمادی از جهان‌بینی اسلامی و تجلی‌گاه اعتقادات مذهبی، به واسطه اجرای آیات شریفه قرآن کریم در آثار دوره شکوفایی هنر ایرانی اسلامی یعنی دوره صفوی، از طریق مطالعه دو نمونه از قالی‌های محرابی کتیبه‌دار است. از محدودیت‌های این پژوهش می‌توان به نبود دسترسی به اطلاعات دقیق و کافی درباره کتیبه قالی‌ها در سایت‌های مختلف اشاره کرد. بسیاری از تصاویر در سایت موزه‌ها، فاقد توضیحات مرتبط با کتیبه‌هاست و در مواردی نیز خواندن کتیبه‌ها به دلیل آسیب‌های موجود در آثار دشوار است. این مشکل می‌تواند بر دقت تحلیل‌های پژوهش تأثیر بگذارد. یکی دیگر از محدودیت‌های این پژوهش، کمبود کتب و منابع دست‌اول، منحصرأ مرتبط با کتیبه‌نگاری قالی است. فقدان منابع تخصصی باعث شده تا تحلیل کتیبه‌ها عمدتاً بر پایه اطلاعات پراکنده و منابع ثانویه انجام شود.

## ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها و مطالعات بسیاری درباره قالی ایران در روزگار صفوی و کاربرد مفاهیم اسلامی در طرح و نقوش آن‌ها صورت گرفته است که در این بخش به دو دسته از این منابع اشاره می‌کنیم: نخست منابعی در باب آثار دست‌بافت و قالی‌ها و منابعی در زمینه علوم قرآنی مانند کتاب فرش ایران در دوره صفویه (یاوری و همکاران (۱۳۹۳)). نویسندگان در این کتاب، ضمن بیان کلیاتی درباره فرش ایران، در فصل‌های مختلف به معرفی و شرح ویژگی‌ها و انواع نقوش فرش‌های دوره صفوی و مراکز قالی‌بافی می‌پردازند. اسکارچیا (۱۳۹۰) در

بخش هنرهای صناعی کتاب خود با عنوان تاریخ هنر ایران (۱۰) هنر صفوی، زند، قاجار، درباره اهمیت قالی‌بافی در شهرها و مناطق مختلف ایران مطالبی ذکر کرده و قالی‌بافی را از مهم‌ترین هنرهای صناعی ایران دانسته است. نادری (۱۴۰۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «شناخت مولفه‌های بصری در کتیبه‌نگاری قالی‌های کتیبه‌دار دوره صفوی»، افزون بر شرحی که از پیدایش کتیبه‌نگاری در دوره صفوی ارائه داده، کانون‌ها و مکاتب قالی‌بافی کتیبه‌دار را نیز به طور موردی بررسی کرده است. یاری‌زاده (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی ارتباط ساختار و مضمون کتیبه‌ها با طرح و نقش و کاربرد قالی‌های دوره صفوی و قاجار»، در بخش‌های ابتدایی مطالب خود، به انواع مختلف کتیبه‌نگاری اشاره و ارتباط میان آن‌ها با تصاویر در قالی‌های صفوی و قاجار را بررسی نموده است. موسیوند (۱۳۹۷) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «ساختارشناسی سوره بقره»، در بیان ویژگی‌های آیات سوره بقره، به آیه‌الکرسی که شامل صفات خداوند است، اشاره داشته است. معنوی‌راد و نادری (۱۴۰۳) در مقاله «مطالعه ساختاری و محتوایی مؤلفه‌های بصری کتیبه‌نگاری در قالی‌های ترنجی و محرابی دوره صفوی»، به شناخت ساختاری و محتوایی مؤلفه‌های بصری شاخص و تفاوت‌های آن‌ها در کتیبه‌نگاری قالی‌های ترنجی و محرابی دوره صفوی پرداخته‌اند. علی‌محمدی و حدادی (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «اصول و نکات تربیتی و فضیلت‌های آیه‌الکرسی از نظر روایات و تفسیر المیزان»، به بیان نکاتی چند درباره معنا و تفاسیر آیه‌الکرسی پرداخته‌اند. ساریخانی و هاشمی زرج‌آباد (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با نام «پژوهشی تحلیلی بر کتیبه‌نگاری آیه‌الکرسی در آثار هنری ایران»، درباره آثار هنری مزین به آیه‌الکرسی مطالبی نگاشته‌اند. محمدی و وندشعاری (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با نام «بررسی کارکرد نقش و نوشتار در قالی‌های جانمازی (سجاده‌ای)؛ مطالعه موردی کتیبه‌های شش قالی سجاده‌ای»، مضامین و مفاهیم اسلامی را در قالی‌های جانمازی یا سجاده‌ای صفوی شرح داده است. پژوهش‌های پیشین در زمینه کتیبه‌نگاری قالی، عمدتاً بر بررسی ویژگی‌های ساختاری و محتوای صرفاً هنری متمرکز بوده است. هرچند این پژوهش‌ها سهم قابل‌توجهی در پیشبرد اطلاعات این حوزه داشته، اغلب به شرح مباحث بینارشته‌ای و وجود سویه‌های متعدد تأثیر آیات قرآن در قالی‌ها توجه کافی نداشته است. پژوهش حاضر با تمرکز بر تأثیر آیات و مفاهیم قرآنی، هم در طرح و نقوش آثار و هم در نوع کارکرد آن‌ها، در تلاش است تا این خلأ را تا حد ممکن برطرف سازد. به‌ویژه، این مطالعه با گزینش دو نمونه قالی با متون کتیبه‌های مشابه و همسو، سعی در ارائه مطالبی منسجم‌تر دارد که در مقایسه با کارهای پیشین، بیان انعکاس حضور آیات قرآن را در قالی‌های دوره صفوی برجسته می‌کند. در این پژوهش، ضمن اشاره به وجوه متعدد مفاهیم اسلامی در این آثار، سایر عناصر تصویری و ویژگی‌های ظاهری نقش‌مایه‌های قالی‌ها نیز بیان شده است. بررسی تحلیلی دو قالی برگزیده در این پژوهش، با توجه به متن آیات ذکرشده، به‌ویژه آیه‌الکرسی (بقره: ۲۵۵) در کتیبه‌های آن‌ها، بیشتر بررسی نشده و این مورد نیز از وجوه تمایز اصلی نوشتار کنونی است.

### ۳. مبانی نظری

#### ۳-۱. روش پژوهش

پژوهش پیش‌رو، افزون بر تبیین بازتاب متون و معانی آیات قرآن کریم در طرح و نقش‌مایه‌های دو نمونه از قالی‌های دوره صفوی که محوریت اصلی مباحث شمرده می‌شود، خصوصیات بصری آن قالی‌ها را نیز به تفکیک و اختصار بررسی می‌کند. مطالعه ویژگی‌های ظاهری، با تمرکز بر حضور مفاهیم قرآنی به شکل عناصر نوشتاری در هم‌نشینی با عناصر تصویری دیگر قالی‌ها و بررسی نوع ترکیب‌بندی و نحوه جای‌گیری کتیبه‌ها در آثار صورت گرفته است. جامعه آماری به دلیل محدودیت دسترسی به آثار، به صورت هدفمند دو تخته قالی محرابی کتیبه‌دار متعلق به دوره صفوی گزینش شده که در طراحی کتیبه‌های آن دو، آیات قرآن اجرا شده است. نمونه اول، قالی محرابی

کتیبه‌دار متعلق به هنر عصر صفوی است که در مجموعه خلیلی نگهداری می‌شود و نمونه دوم، قالی محرابی دیگری از همان دوره است که در موزه متروپولیتن محفوظ است. تمرکز این پژوهش، بر روی متن و مفاهیم آیه‌الکرسی در هر دو اثر انتخابی است. این پژوهش کیفی است و به روش توصیفی تحلیلی نگاشته شده است. به دلیل محدودیت‌های دسترسی به تمام قالی‌های مشابه عصر صفوی و اطلاعات ناکافی در مورد برخی از آن‌ها، این پژوهش به بررسی موردی دو نمونه شاخص بسنده کرده است. اطلاعات مربوط به پیشینه تاریخی ذکر شده از کتیبه‌نگاری در قالی‌بافی صفوی و آیه‌الکرسی و تصاویر قالی‌ها، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای جمع‌آوری شده است. به‌علاوه، تحلیل‌ها شامل بررسی محتوای قرآنی کتیبه‌ها در راستای بررسی ساختار و ترکیب‌بندی قالی‌هاست و اعتبار داده‌ها با استفاده از منابع مکتوب، تأیید شده است.

#### ۴. یافته‌های پژوهش

##### ۴-۱. قالی‌بافی در دوره صفوی طی سال‌های ۹۰۷ تا ۱۱۳۴ ق

آثار هنری و صنایع دستی که از دوره‌های برجسته تاریخ هنر همچون صفوی به یادگار مانده است، افزون بر سویی‌های عام ارزش هنری، از جنبه‌های تخصصی ساختار ظاهری و فرمی طرح و نقش نیز اهمیت چشمگیری دارد. جایگاه فرش و قالی ایران در میان انبوه هنرهای سنتی و دستی برجای مانده از دوردست‌های تاریخ و فرهنگ هنر ایران، در چنان مرتبه‌ای قرار دارد که از آن به عنوان شناسنامه فرهنگی کشور یاد می‌شود (میرزایی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰). بافندگی هنری برخاسته از توده‌ها و عوام مردم است. به دیگر سخن، عام‌ترین و مردمی‌ترین هنر ایرانیان، بافندگی است. به همین دلیل بسیاری از رفتارها و باورها و اندیشه‌های آنان از هر نوع می‌تواند در ساختار و شکل‌گیری هر بافته، به‌ویژه در گروه فرش و زیرانداز، تأثیری جدی داشته باشد. این تأثیرات به هر نحو که باشد، برگرفته از باورها و آدابی است که از سوی هنرمندی که سهمی در خلق این اثر داشته، به وجود آمده است (ژوله، ۱۳۹۲، ص ۱۰۳). در اواخر سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی و همزمان با عصر صفوی در ایران، قالی‌بافی اعتبار خاصی یافت. این دوره روزگار درخشش این هنر نیز به‌شمار می‌رود. شاهان صفوی طراحان و بافندگان طراز اول را از جای‌جای کشور به کارگاه‌های قالی‌بافی سلطنتی فراخواندند و به کار گماردند (حکمت‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۲۴). در سلسله صفوی، توجه به هنرمندان و گسترش امکانات از یک‌سو و پیشرفت صنعت رنگرزی از سوی دیگر، باعث شد که بافت قالی در این زمان مقامی ویژه در زمینه هنر و صنعت پیدا کند. شکی نیست که گرمی شمردن هنر قالی‌بافی از جانب شاهان صفوی، مخصوصاً شاه‌طهماسب و شاه‌عباس کبیر، موجب شناخته شدن امکانات این هنر گردید. حمایت سلاطین از این حرفه، سبب شد که در مدت کوتاهی قالی‌بافی از درجه یک پیشه روستایی تا مقام یکی از هنرهای زیبا پیشرفت کند (سیدی، ۱۳۹۵، ص ۲۵). ظهور کارگاه‌های مستقل قالی‌بافی که در آن فقط بافتن قالی و کارهای مربوط به آن انجام می‌گرفت، با اطمینان، از زمان صفویه در ایران شکل گرفته است (تجدد، ۱۳۹۰، ص ۳۶). در آن روزگار، مقام هنر و هنرمند، به‌ویژه فن بافندگی، به بالاترین درجه اهمیت و منزلت رسید؛ تا آنجا که این دوران به عنوان عصر شکوفایی این هنر در تاریخ ایران شناخته می‌شود (ژوله، ۱۳۹۲، ص ۲۷). قالی‌بافی در دوره صفوی نه تنها به عنوان یک هنر، بلکه در کسوت یک کالای صادراتی به دربارهای امپراتوری‌های آن زمان از جمله عثمانی، توانست نقشی در خورتوجه در اقتصاد آن زمان به دست آورد. قالی‌بافی در این دوره، به عنوان یکی از صنایع دستی فاخر و پراهمیت، نقش عمده‌ای در فرهنگ و هنر و اقتصاد ایفا کرد. دوره صفوی نه تنها اوج دست‌بافت‌ها در ایران، بلکه اوج طرح و نقش و اوج رنگ و رنگرزی هم محسوب می‌شود (حشمتی رضوی، ۱۳۸۰، ص ۷۴). در بسیاری از کتاب‌های غیرفارسی‌زبان نیز، توصیفات از قالی‌های صفوی به میان آمده است. در منبعی به طور خاص، از قالی ایرانی متعلق به صفوی تعاریف بسیاری شده است (کندریک و پولوتسوا، ۱۹۱۹).

آثار هنری و صنایع دستی که از ادوار برجسته تاریخ هنر همچون صفوی به یادگار مانده است، افزون بر سویه‌های عام ارزش هنری، از جنبه‌های تخصصی ساختار ظاهری و فرمی طرح و نقش نیز، اهمیت چشمگیری دارد. با مرور این پیشینه، لزوم واکاوی فرم‌شناسانه و بررسی ویژگی ساختار و اجزای طرح و نقوش قالی‌های این دوره آشکار می‌شود. در این سیر مطالعاتی جهت درک و دریافتی جزئی‌تر از دست‌بافت‌ها از جمله قالی‌های دوره صفوی، نیاز به خوانشی ریزبینانه‌تر از منظری تخصصی وجود دارد.

#### ۲-۴. ویژگی‌های قالی‌های محرابی دوره صفوی

از سده‌های اولیه اسلامی تا قبل از سلسله صفوی، قالی‌ای با نقش محرابی که بتوان با استناد به آن تاریخ دقیق استفاده از این نقش و طرح را در فرش‌های ایرانی مشخص کرد، در دست نیست. اما در برخی از سفرنامه‌ها و کتاب‌های شعر، اشاره‌هایی هرچند کوتاه به کلمه «سجاده» شده است. البته این نیز نمی‌تواند سندی محکم و قابل اعتماد در این زمینه باشد که آیا این دست‌بافت‌ها گره‌دار است یا از نقش محراب برای تزئین آن‌ها استفاده شده است؛ زیرا برخی سجاده‌هایی که در دوران معاصر بافته یا تولید می‌شود، فاقد طرح محراب است (کمندلو، ۱۳۸۸، ص ۲۰). الهام‌بخش طراحان نقش قالی در به وجود آوردن این طرح، شکل محراب است. متن محراب گاهی ساده و بدون نقش و گاهی پوشیده از شاخ و برگ و گل‌های عباسی و گاهی منقش به نقشی از درخت بافته می‌شود (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۵۲). ذکر نام فرش‌های محرابی یادآور محراب، جایگاه نماز، سجده‌گاه و عبادتی مقدس است (نیک‌اندیش و چیت‌سازیان، ۱۳۹۳، ص ۴۳). در ایران نقشه‌های محرابی را که ریشه در آیین مهر دارد، به شکل‌های مختلف می‌بافند و اطراف و درون آن را به صدها طریق تزئین می‌کنند (حصوری، ۱۳۸۵، صص ۵۵-۵۶). به بیانی دیگر، طرح محرابی در اصل از فرم محراب الهام گرفته شده است و به نوعی بهشت و فضایی بهشتی را مجسم می‌کند. این فرم محراب‌مانند، در هر اثر دست‌بافت به فراخور نقشه اثر، دارای تزئینات متفاوت، مانند قندیل، ستون، گل و برگ‌هایی است و از تنوع فرمی برخوردار است. فرم طرح‌های محرابی، از نظر انواع ترکیب با سایر طرح‌های قالی‌بافی نیز بسیار گسترده است؛ از جمله نقشه‌های محرابی گلدانی و محرابی درختی. قالی‌های محرابی، به‌ویژه برای استفاده در مناسک عبادی مانند نماز طراحی شده است و نمادی از تقدس و معنویت در فرهنگ اسلامی به شمار می‌آید که کاربرد گسترده‌ای در مساجد و مکان‌های مقدس داشته است. نقشه‌های این گونه از قالی‌ها متشکل از عناصر بسیاری است که فرم قوسی یا هلالی محراب معمولاً در مرکز آن‌ها، مهم‌ترین جزء به شمار می‌رود. شکل محراب به گونه‌ای است که در بخش بالایی کوچک‌تر شده و با تشکیل فرمی رو به بالا، به سمت آسمان اشاره دارد. این قوس می‌تواند نمادی از ارتباط معنوی نمازگزار با خداوند تلقی شود. بنابراین این قالی‌ها با توجه به نقشه خاص خود، می‌تواند تناسب بصری مناسبی با ساحت معنوی و فضای حاکم بر مساجد داشته باشد (تصاویر ۱ تا ۴).

اگرچه در سایر انواع طرح‌های قالی، کتیبه‌هایی با متونی از سروده‌های ادبی و مانند آن نیز دیده می‌شود، کتیبه‌نگاری در قالی‌های محرابی با مضامین عبادی و اسلامی مانند آیات و اسما و کلام دینی و مفاهیمی همچون دعوت به عبادت خداوند و نماز همراه است؛ همچنین این فرم محرابی به سمت قبله قرار می‌گیرد و نمازگزار بر روی آن سجده می‌کند. از دیگر ویژگی‌های قالی‌های محرابی یا سجاده‌ای کتیبه‌دار، می‌توان به استفاده از رنگ‌های متضاد برای نوشتار و زمینه و نقوش آن اشاره کرد. در آثار محرابی کتیبه‌دار، نوشته‌ها و کتیبه‌ها معمولاً در نیمه بالایی، طراحی و بافته می‌شود؛ تا افزون بر تناسب محل قرارگیری کتیبه‌ها با شکل کلی محراب که رو به بالاست و انتقال مفاهیمی همچون والا بودن ساحت آیات و عبارات، نوشته‌های مقدس در زیر پای نمازگزار قرار نگیرد.



تصویر ۱ سمت چپ: تصویر قالی محرابی، متعلق به دوره صفوی، محل نگهداری: مجموعه خلیلی، به شماره موزه‌ای TXT 236

تصویر ۲ سمت راست: بررسی فرم محراب‌گونه در قالی، متعلق به دوره صفوی، محل نگهداری: مجموعه خلیلی، به شماره موزه‌ای TXT 236.



تصویر ۳ سمت چپ: تصویر قالی محرابی، متعلق به دوره صفوی، محل نگهداری: موزه متروپولیتن، به شماره موزه‌ای 17.120.124.

تصویر ۴ سمت راست: تصویر قالی محرابی، متعلق به دوره صفوی، محل نگهداری: موزه متروپولیتن، به شماره موزه‌ای 17.120.124.

### ۳. جایگاه آیات قرآن کریم در کتیبه‌نگاری در قالی‌های صفوی

کتیبه‌نگاری در قالی‌ها هم‌زمان با پیدایش اسلام و به کارگیری خط در هنرهای مختلف صناعی جهت استفاده تزئینی، مفهومی و انتقال اطلاعات و برای نوشتار کلام‌های مقدس در کتیبه‌هایی با مضمون مذهبی کاربرد چشمگیری داشت. خوش‌نویسی و کتیبه‌نگاری در دوره صفویان، به واسطه توجه ایشان به هنر و مذهب، بسیار مورد توجه هنرمندان بود. در این دوره در قالی‌های نفیس، برای تکمیل و زیبایی هرچه بیشتر طرح و نقش و بیان جلال و شکوه قالی به قلم نظم، یا برای بیان حقانیت خداوند و تأکید بیشتر بر مضامین مذهبی، از کتیبه‌نگاری‌هایی با زبان فارسی و عربی استفاده می‌شد (نادری، ۱۴۰۰، ص ۱۲-۱۳). از دوره‌های تاریخی قبل از دوران تیموری، نمونه قالی‌های کتیبه‌دار باقی نمانده یا کشف نشده است؛ اما قالی معروف به «اردبیل»، از جمله قالی‌های ممتاز دوره صفوی، جزو قالی‌های

کتیبه‌داری است که در آن تاریخ بافت و نام بافنده و همچنین بیتی از شعر حافظ نگاشته شده است (حمیدی و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۲۷-۲۸). به یقین بیشترین حضور کتیبه‌نگاری در قالی‌های محرابی است؛ اگرچه محدودیت جنس و بافت قالی در نگارش این نوع کتیبه‌ها، آن‌ها را از کتیبه‌نگاری در معماری و فلزکاری متمایز می‌کند (معنوی‌راد و نادری، ۱۴۰۳، ص ۳۰). زمانی که طرح و رنگ و نقش برای بیان کافی نباشد، هنرمند از خوش‌نویسی و خط کمک می‌گیرد. خط نگاره‌های کتیبه‌ها در قالی، متناسب با طرح‌ها و تصاویر بافته‌شده قالی انتخاب می‌شود. این طرح و خوش‌نویسی مکمل یکدیگرند و هر دو در راستای بهبود کلام هنرمند در انتقال پیام هستند. بخشی از نمونه‌های باقی مانده از دوره صفوی را قالی‌های محرابی کتیبه‌دار تشکیل می‌دهد. از نکات مهم در این گونه قالی‌ها این است که عبارات قرآنی و ادعیه، همگی در نیمه بالایی قالی و بالای طرح محراب که محل قرارگیری نمازگزار نیست، با خطوط کوفی و نسخ و ثلث نقش بسته است. از آنجاکه قالی‌های محرابی حاوی آیات است و برای نماز و عبادت استفاده می‌شود، معمولاً ادعیه و آیات در بخش لچک قالی قرار می‌گیرد. بیشتر خط نگاره کتیبه‌های قالی در دوره صفویه شامل مضامین و آیات قرآنی است و تعداد کمتری حدیث یا مضمون‌های فارسی را با خود دارد. خطوط عربی نیز نسبت به دوره‌های قبل افزایش یافته است که شاید از شدت گرایش‌های مذهبی در دوره صفوی حکایت می‌کنند (حمیدی و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۳۰-۳۱). کتیبه‌ها از نظر محتوایی به چند دسته غنایی، تاریخی، مذهبی، حماسی و ادبی قابل تقسیم است؛ به علاوه از نظر ساختار بصری و فرم نیز انواع گوناگونی دارد.

#### ۴. ویژگی‌های بصری قالی‌های کتیبه‌دار مورد مطالعه متعلق به دوره صفوی

اولین نمونه قالی مورد مطالعه، قالی محرابی با ابعاد ۱۰۲ در ۱۶۴ سانتی‌متر، متعلق به حدود قرن دهم قمری در دوره صفوی است (تصویر ۱). در حال حاضر، این اثر در مجموعه خلیلی با شماره TXT 236 نگهداری می‌شود. طبق اطلاعات سایت مجموعه، این قالی احتمالاً در یکی از شهرهای مرکزی ایران (قزوین، قم، اصفهان یا کاشان) بافته شده است. طرح این قالی محرابی، گل‌دار و کتیبه‌دار است و در محور عمودی تماماً از قسمت بالایی تا انتها به صورت قرینه بافته شده است؛ البته نوشته‌های کتیبه‌های آن نامتقارن است (تصویر ۵). حاشیه اصلی این قالی مزین به بخشی از آیه‌الکرسی است و در حاشیه درونی و نیمه بالایی طرح قالی نیز، کتیبه‌های دیگری قرار دارد. فرم محراب، مانند سایر قالی‌های محرابی، در مرکز طرح قالی واقع شده و در متن آن نقوشی مانند ساقه‌های اسلیمی و گل و برگ‌های متنوع اجرا گردیده است. در دو طرف بالایی اطراف شکل محراب نیز نقوش ختایی و ماری اسلیمی به چشم می‌خورد. در در نیمه بالایی این قالی محرابی (سجاده‌ای)، کتیبه‌هایی از آیات قرآن کریم و دو ذکر از ذکرهای واجب نماز نقشه اجرا شده است. همچنین در حاشیه درونی طرح آن و در کادری ممتد در بخش بالایی، مجدداً متن آیه‌ای از قرآن بافته شده است (جدول ۱).

جدول ۱: مطالعه بخش‌های مختلف طرح کلی نمونه قالی اول (نویسندگان، ۱۴۰۳).

نقش مایه‌های تصویری		بخش نوشتار و کتیبه‌ها		بخش کتیبه‌دار قالی
نقش مایه	محل استفاده	عبارت	محل استفاده	
نقش گل و برگ و ساقه‌های اسلیمی	زمینه یا متن اصلی	متن آیه‌الکرسی	کادرهای	

فرم اسلیمی ماری و ساقه و گل های ختایی	فضای اطراف محراب	«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»	بازوبندی	
ساقه و گل های ختایی تک رنگ	زمینه حاشیه بزرگ	ذکر رکوع و سجده: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ» «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ»	کادرهای کناره بازوبندی	
گل و برگ های ختایی	زمینه حاشیه کوچک درونی	«إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶)	کادر ممتد	
دو گونه گل ختایی	زمینه حاشیه کوچک بیرونی			

دومین نمونه قالی مورد مطالعه که دارای طرح محرابی کتیبه دار همراه با زمینه ای گل دار است نیز متعلق به دوره صفوی و حدود قرن دهم قمری است و در حال حاضر با شماره موزه ای و مرجع 17.120.124 در موزه متروپولیتن نگهداری می شود (تصویر ۳). نقشه این قالی در محور عمودی، تماماً از قسمت بالایی تا انتها بدون احتساب نوشتار و کتیبه های اجرا شده، به صورت قرینه است. در مشخصات موزه ای، ابعاد این قالی ۱۶۱/۳ در ۱۰۹/۹ سانتی متر و جنس تاروپود آن ابریشم ذکر شده است (تصاویر ۷ و ۸). کادر ممتد در قالی اول، کادری نواری مانند درون نقشه قالی است که فضایی قابی در اطراف فرم محراب را شامل می شود و نوشته ها در آن، کوچک تر از متون در سایر کتیبه ها است (تصویر ۶).



تصویر ۵ سمت چپ: محور تقارن عمودی طرح محرابی در قالی مذکور، دورہ صفوی، محل نگهداری: مجموعه خلیلی، شماره موزه‌ای TXT 236

تصویر ۶ سمت راست: بررسی نوع پراکندگی نوشتار و محل کتیبه‌ها در قالی، دورہ صفوی، محل نگهداری: مجموعه خلیلی، شماره موزه‌ای TXT 236



تصویر ۷: محور تقارن عمودی طرح محرابی در قالی مذکور، دورہ صفوی، محل نگهداری: موزه متروپولیتن، شماره موزه‌ای 17.120.124

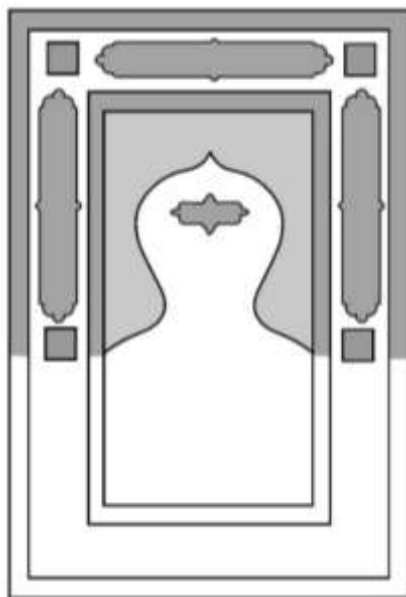
تصویر ۷ نمایی از قالی را نشان می‌دهد که دارای تقارن عمودی نسبت به محور میانی خود است. این تقارن به گونه‌ای طراحی شده است که نیمه راست و چپ قالی انعکاسی از یکدیگر باشد. چنین تقارنی یکی از ویژگی‌های رایج در طراحی قالی‌های سنتی محسوب می‌شود و علاوه بر ایجاد زیبایی بصری، نشان‌دهنده دقت و مهارت طراح در ایجاد تعادل هندسی است. در این تصویر، تقارن عمودی نه تنها در ترکیب بندی کلی، بلکه در جزئیاتی مانند آرایش نقوش و بخش‌هایی از کتیبه‌های کناره بازوبندی‌ها نیز به وضوح دیده می‌شود.

جدول ۲: مطالعه بخش‌های مختلف طرح کلی نمونه قالی دوم (نویسندگان، ۱۴۰۳).

نقش‌مایه‌های تصویری		بخش نوشتار و کتیبه‌ها		بخش کتیبه‌دار قالی
نقش‌مایه	محل استفاده	عبارت	محل اجرا	
نقش گل، برگ ختایی، ساقه‌های اسلیمی و فرم اسلیمی ماری	زمینه یا متن اصلی داخل فرم محراب	متن آیه‌الکرسی «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»	کادرهای بازوبندی	
ساقه و گل‌های ختایی	زمینه حاشیه بزرگ در نیمه پایینی	ذکرهایی به خط کوفی ذکرهایی از اسماء الهی از جمله «الرؤوف الغفور، الأول والآخر، الحق الوکیل، الباقي والوارث»	کادرهای دایره‌مربع کناره بازوبندی حاشیه باریک کناره‌ای فرم محراب و فضای زمینه اطراف محراب	
	زمینه حاشیه کوچک درونی در نیمه پایینی	«أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَقُرِفُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۸۵-۲۸۶)	بخش حاشیه کوچک خارجی قالی	
		ذکر «اللَّهُ أَكْبَرُ كِبِيرًا»	بخش کوچک داخل فرم محراب	



<p>گل و برگ ختابیی</p>	<p>زمینه حاشیه کوچک بیرونی در نیمه پایینی</p>	<p>«وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ» (اعراف: ۲۰۴-۲۰۶)</p>	<p>بخش حاشیه کوچک داخلی قالی</p>	
----------------------------	---	---	--	--










تصویر ۸: بررسی نوع پراکندگی نوشتار و محل کتیبه‌ها در قالی، دوره صفوی، محل نگهداری: موزه متروپولیتن، شماره موزه‌ای 17.120.124

تصویر ۸ تحلیل خطی محل قرارگیری کتیبه‌ها در ساختار کلی قالی محرابی را به نمایش می‌گذارد. سطوح مشخص شده در تصویر، به صورت دقیق محل جای‌گیری کتیبه‌ها را در ترکیب‌بندی نشان می‌دهد. همان‌طور که مشاهده می‌شود، کتیبه‌ها از نظر محل جای‌گیری، به طور متقارن و هماهنگ با عناصر اصلی قالی، نظیر طاق محراب و ستون‌ها اجرا شده است؛ اگرچه متن داخل کتیبه‌های بازوبندی متقارن نیست. این جانمایی، به تقارن و تعادل طرح کمک می‌کند. این نوع ترکیب‌بندی می‌تواند الگوهای تکرارشونده‌ای را در طراحی کتیبه‌ها و ارتباط آن‌ها با سایر عناصر تزئینی آشکار سازد و نوعی شاخصه تشخیص نمونه‌های مشابه شمرده شود.

## ۵. همنشینی معنایی کتیبه‌های مزین به آیات قرآن و نقوش تصویری در قالی

این کتیبه‌ها از وجوه مختلفی نظیر محتوا، هنر، هماهنگی موضوع کتیبه با هدف ایجاد اثر و رسالت هنری اهمیت دارد و در بین آیات قرآنی، آیه‌الکرسی به‌دفعات بر آثار هنری دیده شده است. در آیه‌الکرسی، صفات کمال خداوند مثل حیات، قیومیت، علم و عظمت و نیز نفی نقص‌ها از او با صراحت بیان شده است (ساریخانی و هاشمی زرج‌آباد، ۱۳۹۳، ص ۷۱). در قالی‌های دوره صفوی، استفاده از آیات قرآن در کتیبه‌نگاری‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. این قالی‌ها که اغلب برای مکان‌های مذهبی همچون مساجد و مقبره‌ها بافته می‌شد، حاوی آیاتی از قرآن بود که در حاشیه‌ها و بخش‌های مرکزی قالی اجرا می‌شد. انتخاب آیات با دقت انجام می‌گرفت و به طرح قالی فضایی معنوی و مقدس می‌بخشید. وجود این آیات نه تنها به جنبه مذهبی قالی‌ها می‌افزود، بلکه به عنوان تجلی‌گاه هنر اسلامی نیز نقش مهمی ایفا و ارزش معنوی و هنری قالی‌ها را دوچندان می‌کرد. استفاده از آیات قرآن در کتیبه‌نگاری‌ها، نمادی از پیوند هنر و مذهب در روزگار صفوی به شمار می‌رفت و هنرمندان قالی‌باف، با الهام از معماری اسلامی و هنر خوش‌نویسی، آیات قرآن را با دقت و زیبایی بر روی قالی‌ها نقش می‌کردند. این آیات نه تنها جنبه تزئینی داشت، بلکه به قالی‌ها روحانیت و تقدس می‌بخشید. انتخاب آیات معمولاً متناسب با کارکرد قالی بود. برای مثال، قالی‌های مساجد اغلب حاوی آیاتی مرتبط با نیایش و عبادت بود. همچنین به‌کارگیری خط‌های اسلامی مانند ثلث و نسخ برای نوشتن این آیات، علاوه بر تأکید بر محتوای معنوی، جنبه هنری قالی را نیز تقویت می‌کرد. این ترکیب از هنر و مذهب در قالی‌های صفوی، تجلی‌گر اوج هنر اسلامی در ایران آن دوره بود. در قالی‌های صفوی، به‌ویژه قالی‌های محرابی، ارتباط مفهومی عمیقی میان کتیبه‌های حاوی آیات قرآن و فرم محراب وجود دارد. فرم محراب نمادی از جهت قبله و مکان نیایش است و با قرار گرفتن آیات قرآن در ترکیب قالی، بر مفهوم این شکل تأکید مضاعف صورت می‌گیرد. در قالی‌های محرابی، آیات قرآن در کتیبه‌نگاری‌ها، با نقوش تصویری دیگر به‌ویژه نقش‌های اسلیمی، ارتباطی مفهومی و هنری برقرار می‌کند. این آیات معمولاً حول موضوعاتی مانند توحید و تسلیم در برابر اراده الهی و نیایش به خداوند انتخاب می‌شد که به طور مستقیم با فضای معنوی محراب و شکل آن در طرح قالی مرتبط است. فرم محرابی در قالی‌ها، نمادی از فضا و جایگاه معنوی سجده و حضور نمازگزار در پیشگاه الهی است. این نقوش که به واسطه ساختار قوس‌مانند و ترکیب‌بندی متقارن خود تداعی‌گر محراب مساجد است، بستری را برای ذکر و تلاوت آیات قرآن، به‌ویژه آیه‌الکرسی فراهم می‌کند. اجرای ذکر سجده در چنین قالی‌هایی نه تنها تزئینی بصری شمرده می‌شود، بلکه حامل پیامی از عبودیت و تواضع در برابر پروردگار است. به گفته یکی از مفسران، «بنا بر روایات، رکوع نشانه ادب و سجود نشانه قرب به خداست و تا ادب را خوب انجام ندهیم، آماده قرب نمی‌شویم» (قرائتی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶). بنابراین اشاره به عمل «سجده در نماز»، به واسطه فرم محرابی نقشه قالی‌ها صورت گرفته است. از سوی دیگر، نقوش اسلیمی که معمولاً در اطراف و درون محراب یا در حاشیه‌ها به کار رفته، نمادی از هنر اسلامی است. الگوهای اسلیمی با خطوط منحنی و پیچشی خود، تداعی‌گر حرکت و تغییر مداوم جهان تحت قدرت خداوند است. این ترکیب از کتیبه‌های قرآنی و نقوش اسلیمی، مفهومی واحد از زیبایی‌شناسی اسلامی را نمایش می‌دهد. درحقیقت، نقوش اسلیمی در کنار آیات قرآن، به عنوان بازنمود تصویری از مفاهیم معنوی عمل می‌کند. همان‌طور که کتیبه‌های قرآنی پیام‌های الهی و روحانی را بیان می‌کند، نقوش اسلیمی نیز می‌تواند به‌نوعی بی‌انتهایی و پیچیدگی نظم الهی را به تصویر کشد. این همزیستی هنری و معنوی، فضای قالی را به عرصه‌ای از تعمق در مفاهیم الهی تبدیل می‌کند و محراب که نقطه مرکزی قالی است، به مکانی برای تمرکز و ارتباط معنوی عمیق‌تر با خداوند تبدیل می‌شود. این موارد در دو جدول ۳ و ۴ جمع شده است.

جدول ۳: تفکیک بخش کتیبه‌های قالی (نویسندگان، ۱۴۰۳).

بخشی از تصویر قالی به تفکیک کتیبه‌ها	محل کتیبه در قالی	آیات شریفه قرآن (متن آیه‌الکرسی) در بخش‌های مختلف کتیبه قالی	محل کتیبه در قالی	ذکرهای نماز در بخش‌های مختلف کتیبه قالی
	۱. کادر بازوبندی سمت راست		۴. کادر ممتد، بخش فوقانی کادر حاشیة درونی کوچک	
	۲. کادر بازوبندی بخش فوقانی و وسط		۵. دو کادر کناره بازوبندی در بخش بالایی	
	۳. کادر بازوبندی سمت چپ		۶. دو کادر کناره بازوبندی در بخش پایینی	

محراب به‌عنوان یکی از نمادهای اصلی در معماری اسلامی، جایگاهی مقدس است که جهت قبله را نشان می‌دهد و فضای معنوی نمازخانه را سازماندهی می‌کند (پنجه‌باشی و اسلمی، ۱۴۰۰، ص ۱۲). شکل قوس‌دار محراب، به عنوان اصلی‌ترین عنصر طراحی در قالی‌های محرابی، یادآور مفهوم معراج در نماز است. در قرآن و احادیث، نماز به عنوان یک معراج برای مؤمن توصیف شده است که در آن فرد به حالت معنوی نزدیک به خداوند دست می‌یابد. فرم محراب به‌نوعی به عنوان یک دروازه یا پل معنوی تعبیر می‌شود که انسان را به سوی خداوند هدایت می‌کند. نماز به عنوان مهم‌ترین عبادت در اسلام دارای مفاهیم خاصی است که با طراحی قالی‌های محرابی همخوانی معنایی می‌یابد. قالی محرابی با فرم نمادین و قوس‌های محراب‌گونه، در واقع زمینه‌ای فراهم می‌آورد که نمازگزار بر روی آن قرار گیرد و از نظر فیزیکی و معنوی خود را در فضایی مقدس تصور کند. مفاهیمی همچون توجه به خداوند و تسلیم بودن در پیشگاه او که در آیات قرآن و در خود نماز وجود دارد، به شکل بصری در طرح‌های قالی محرابی تجلی پیدا می‌کند.

جدول ۴: تفکیک بخش کتیبه‌های قالی (نویسندگان، ۱۴۰۳).

بخشی از تصویر قالی به تفکیک کتیبه‌ها	محل کتیبه در قالی	آیات شریفه قرآن در بخش‌های مختلف کتیبه قالی	سایر ذکرها و اسما در کتیبه‌های قالی
	۱. کادر بازوبندی راست		۶. کادرهای کناری بازوبندی‌ها
	۲. کادر بازوبندی فوقانی		۷. بخش کوچک داخلی محرابی
	۳. کادر بازوبندی چپ		۸. بخشی از زمینه اطراف محرابی
	۴. حاشیه داخلی		۹. حاشیه نواری اطراف فرم محرابی
	۵. حاشیه خارجی		

به نظر می‌رسد اصطلاح «اسلیمی» (مقلوب اسلامی) از سده نهم هجری به بعد در متون ظاهر شده و بعدها در دوره صفویان کاربرد عمومی یافته است. هنرپژوهان غربی که از سده نوزدهم میلادی به بعد در باب هنرهای تزئینی اسلامی به تتبع می‌پردازند، اندکی دیرتر با اصطلاح اسلیمی در متون آشنا می‌شوند؛ از این رو برای تعریف این نقوش تزئینی از واژه «آرابسک» یا «عربسک»، یعنی «عربی‌وار» یا «عربانه» استفاده می‌کنند و آن را شیوه‌ای از تزئین با اشکال و نقوش گیاهی و درختی و هندسی ساده‌شده یا استلیزه و انتزاعی می‌شمارند که در آثاری همچون تذهیب و نگارگری و قالی‌بافی به کار می‌رفته است (آژند، ۱۳۹۳، ص ۴۶). نقوش اسلیمی و فرم محرابی در قالی‌های محرابی، هر دو بازتابی از اصول و مفاهیم عمیق اسلامی است و در کنار یکدیگر به شکل زیبا و نمادین، تجسمی از عبادت و توجه به خداوند و نظم الهی را ارائه می‌دهد. ارتباط این دو نوع طراحی در قالب قالی‌های محرابی نه تنها به لحاظ بصری بلکه از منظر معنوی و مفهومی نیز بسیار مهم است. نقوش اسلیمی، یکی از پرتکرارترین نقش‌ها در هنر اسلامی است. این نقوش که اغلب از ترکیب پیچیده‌ای از خطوط منحنی و درهم تنیده ساخته می‌شود، الهام‌گرفته از طبیعت و رشد گیاهان است و می‌تواند به عنوان نمادی از رشد تحرک و بی‌نهایتی در فرهنگ اسلامی تفسیر شود. اسلیمی‌ها به صورت ظاهری، نماد پیچیدگی و ظرافت خلقت الهی است و تکرار و پیوستگی آن‌ها به شکلی نمادین، به بی‌پایانی قدرت و عظمت خداوند اشاره دارد (جدول ۵).

جدول ۵: تفکیک فرم‌های اسلیمی اجراشده در هر دو قالی به صورت جداگانه (نویسندگان، ۱۴۰۳).

نقش مایه‌های اسلیمی			تصاویر قالی‌ها
فرم اسلیمی در قاب	اسلیمی ماری در کنار ساقه‌ها و گل‌های ختایی	اسلیمی ماری در کنار ساقه و گل ختایی	
			
فرم اتصال اسلیمی	ساقه اسلیمی	ساقه اسلیمی با انتهای دهانه اژدری	
			
فرم اتصال اسلیمی	ساقه و پیچک‌های اسلیمی	فرم اسلیمی ماری	
			

همان‌طور که پیشتر اشاره شد، در این نوع قالی‌ها، محراب به عنوان بخش مرکزی قالی اجرا می‌شد و کتیبه‌های قرآنی معمولاً در حاشیه‌ها یا بالای محراب جای می‌گرفت؛ به طوری که در هنگام استفاده از قالی برای نماز، آیات در بالای سر نمازگزار قرار گیرد. این ترکیب از فرم و محتوا، فضای معنوی و قدسی را تقویت می‌کرد و موجب می‌شد قالی نه تنها یک وسیله کاربردی برای عبادت، بلکه بستری برای تأمل و ارتباط معنوی باشد. آیات قرآنی اغلب برای یادآوری اهمیت عبادت و حضور خداوند در نماز و نیایش انتخاب می‌شد. در این نوع قالی‌ها، آیات منتخب معمولاً حول موضوعاتی همچون توحید و تسبیح و ستایش خداوند و نقش پروردگار در هدایت انسان‌ها بود که به صورت مفهومی، با نقش محراب به عنوان دروازه‌ای به سوی عالم روحانی هماهنگی داشت. ارتباط میان آیات قرآن و فرم محرابی در قالی‌های محرابی به شکلی ژرف و معنادار، نمادی از همخوانی هنر اسلامی با مفاهیم دینی است. این قالی‌ها نه تنها به عنوان ابزاری برای زیباسازی فضای عبادت، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای تجسم بصری مفاهیم نماز، قبله نور و هدایت الهی استفاده می‌شود. هر بخشی از

این طرح‌ها انعکاسی از آیات قرآنی و تعالیم اسلام است که هدف آن نزدیک کردن بیشتر نمازگزار به خداوند و تقویت پیوند معنوی اوست.

اسما و صفات خداوند در قرآن معمولاً در آخر آیات، به صورت ترکیبی دواسمی و زوجی می‌آید؛ مانند «عَفُورٌ رَحِيمٌ» و «الرحمن الرحیم». در بعضی از قسمت‌های قرآن کریم دیده می‌شود که به عنوان ترجیع، مکرراً نام یا صفات خدای ذوالجلال آمده و این خود حاکی از تأکید بر آن صفات است (محمدی، ۱۳۸۲، ص ۴۳). در دو نمونه قالی مورد نظر نیز، همان‌طور که در جدول ۱ و ۲ آمده، این اسما و صفات به همین ترتیب، در بخش‌های مختلف نقشه آثار به چشم می‌خورد.

در آیه‌الکرسی نیز به صفاتی چند از صفات الهی اشاره شده است. در نقوش قالی‌ها هم، متن آیات یا صفات الهی به صورت جداگانه در بین نوشته‌های کتیبه‌ها به چشم می‌خورد؛ بنابراین ارتباط معنا و صورت آثار را شاهد هستیم. در هر دو نمونه قالی، آیه‌الکرسی نگاشته شده است تا صفات خداوند را یادآوری کند و لزوم سجده و بندگی به درگاه الهی با این صفات، بیش‌ازپیش بر نمازگزار و عبادت‌کننده خاطر نشان شود.

#### ۶. بازنمایی ویژگی‌های معنایی آیه‌الکرسی در قالی‌های مورد مطالعه

برای واژه کرسی چند معنا بیان شده است: کنایه از ملک و سلطنت، تخت و سریر؛ قلمرو فرماندهی و تدبیر؛ مرکز تدبیر و علم. مراد از «کرسی» در آیه‌الکرسی، حکومت و سلطه و تدبیر خداوند است (علی محمدی و حدادی، ۱۴۰۱، ص ۸۶). آیات ۲۵۵ تا ۲۵۷ بقره معروف به آیه‌الکرسی است<sup>۱</sup> که به علت کثرت قرائت و روایات متعدد در منابع فریقین، به یکی از پرکاربردترین و برجسته‌ترین آیات قرآن نزد مسلمانان تبدیل شده است و توجهی ویژه می‌طلبد. علوم اسلامی علت شهرت آن به آیه‌الکرسی را ذکر کرسی خداوند در آن دانسته‌اند (آگهی و رضایی کرمانی، ۱۳۹۵، صص ۱۵۴-۱۵۵). جامعیت آیه‌الکرسی در ترسیم رابطه خداوند با مخلوقاتش به‌ویژه انسان، موجب امتیاز این آیه بر دیگر آیات شده و مفسران را واداشته تا با اهمیتی ویژه، به شرح آن بپردازند. پیشوایان دین این آیه را از پرفضیلت‌ترین آیات قرآن دانسته و آثار و برکات زیادی برای قرائت آن در منابع روایی و تفاسیر بیان داشته‌اند (علی محمدی و حدادی، ۱۴۰۱، صص ۷۹-۸۰). آیه‌الکرسی در بردارنده مجموعه‌ای از صفات جلال و جمال خداوند است و نام خدا و صفات او در شانزده مرتبه آن آمده است؛ به همین سبب این آیه را شعار و پیام توحید خوانده‌اند. آیه‌الکرسی هم شامل صفات ذات خداوند از جمله وحدانیت، حیات، قیومیت، علم و قدرت و هم شامل صفات فعل او مانند مالکیت بر جهان هستی و شفاعت است (علی محمدی و حدادی، ۱۴۰۱، ص ۸۱). بنا بر اعتقاد هنرمندان اعصار گذشته و حتی حال حاضر، آیه‌الکرسی نقش حائزاهمیتی در محافظت از آثار و سالم ماندن آن‌ها برای سال‌های مدید داشته و هنرمندان با توجه به آن در آثار خود، امید و قصد دور نگه داشتن بلایا و حوادث و غم و اندوه داشته‌اند. وقتی آیه‌الکرسی با این نیت تلاوت می‌شد، در سلامت فکری و روحی افراد بسیار تأثیر مثبت می‌گذاشت. البته شایان ذکر است که در کنار کتیبه‌نگاری آیه‌الکرسی، دیگر آیات قرآنی و همچنین ذکر اسامی خدا و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز کتابت شده است (ساریخانی و هاشمی زرج‌آباد، ۱۳۹۳، ص ۷۹). آیه‌الکرسی به مفاهیمی همچون عظمت خداوند، حفاظت الهی، دانش و حکمت او اشاره دارد. این مفاهیم نه تنها در کلمات و تعبیرات آیه، بلکه در جلوه‌های بصری قالی‌های سجاده‌ای، به‌ویژه در فرم محراب‌ها و کتیبه‌های قالی‌ها بازتاب یافته است؛ به‌ویژه در نمونه قالی

۱. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ: خدا که جز او خدایی نیست، زنده و نگاه‌دارنده است. او را نه چرتی فرامی‌گیرد و نه خوابی. آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن اوست. کیست آن که نزد او شفاعت کند، مگر به اذن او. آنچه پیش رو و پشت سر آن‌هاست، می‌داند؛ حال آنکه آن‌ها به چیزی از علم او احاطه ندارند، مگر به آنچه او بخواهد. تخت او آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته و نگهداری آن دو، وی را گران نمی‌آید. او بلند و بزرگ است (راشد، ۱۳۷۱، ص ۱۴۷).

دوم که در بخش‌های اطراف محراب آن تماماً صفات الهی اجرا شده است. نقوش پیچیده و ظریف و ساختارهای هندسی منظم که با دقت و هماهنگی کامل در کنار یکدیگر قرار گرفته، می‌توانند نشان‌دهنده هماهنگی و نظم کلی هستی و دانش بیکران الهی باشد. به این ترتیب، ساختار پیچیده قالی و جزئیات منظم آن، می‌تواند به عنوان بازتابی از کرسی الهی و گسترش علم خداوند بر عالم هستی در نظر گرفته شود. یکی از مضامین آیه‌الکرسی مفهوم حفاظت و نگهداری خداوند است: «لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ». این تعبیر به خستگی‌ناپذیری خداوند اشاره دارد. کلمه «سِنَةٌ» سستی مخصوصی است که در آغاز خواب روی می‌دهد. «نَوْمٌ» هم به معنای خواب و عبارت از این است که حواس شخص به واسطه عوامل طبیعی خاصی رکود پیدا کند. چنین حالتی، غیر از «رؤیا» به معنای خواب دیدن است (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۶۸). در نقوش بصری قالی‌های محرابی، این حفاظت الهی با به‌کارگیری طرح‌هایی همچون نقوش اسلیمی، کتیبه‌ها، شکل محراب و خطوط پیوسته‌ای که اطراف طرح‌های محرابی را احاطه کرده، به نمایش گذاشته می‌شود. این نوع طرح‌ها به گونه‌ای ترسیم شده است که احساس حفاظت و مراقبت را تداعی می‌کند و به‌نوعی یادآور این نکته است که عبادت‌کننده تحت حفاظت و نگاه‌داشت دائمی خداوند قرار دارد.

آیه‌الکرسی به دلیل مضامین توحیدی و ذکر کرسی ملک خداوند، یکی از پرآوازه‌ترین آیات قرآن محسوب می‌شود. این آیه، به تجلیل از عظمت قدرت و حاکمیت مطلق خداوند بر کل جهان هستی می‌پردازد و در فرهنگ اسلامی و در هنرهای مانند قالی‌بافی ایرانی جایگاه ویژه‌ای یافته است. آیه‌الکرسی نشان‌دهنده قلمرو بیکران و قدرت مطلق الهی است که نه تنها زمین و آسمان، بلکه تمام هستی را دربرمی‌گیرد. این موضوع از دو جنبه با معنای قالی‌های محرابی به‌ویژه در دوره صفوی مرتبط است: نخست، ایجاد فضایی مقدس برای عبادت و دوم، بازتابی از نظم و ملکوت الهی. این مفهوم در قالی‌های محرابی دوره صفوی به صورت فضایی منظم و باشکوه نمایش داده می‌شود؛ جایی که محراب به عنوان نمادی از دریچه‌ای به سوی عالم معنوی و الهی و با فرمی متقارن و نمادین، هم از نظر بصری و هم از نظر معنوی، فضایی متمرکز و مقدس برای ارتباط با خالق بی‌همتا را به تصویر می‌کشد. هر جزئی از قالی‌ها به دقت طراحی شده و در جای مناسب خود قرار گرفته؛ گویی نمادی از نظمی ملکوتی است که همانند کرسی الهی همه‌چیز را در چهارچوبی منظم و هماهنگ جای داده است. این هماهنگی در نقوش و رنگ‌ها، به بیننده احساس قرار گرفتن در فضایی امن و مطمئن را القا می‌کند که توسط خداوند حفاظت و هدایت می‌شود. قالی محرابی، به عنوان تجسمی از کرسی الهی در جهان مادی نمایان شده است که علاوه بر نقش عبادتی خود، به عنوان نمادی از گستردگی و جلال الهی شمرده می‌شود و به شکلی نمادین نشان می‌دهد که چگونه کرسی الهی، تمامی موجودات و عبادت‌کنندگان را در خود جای داده است. قالی محرابی فضایی را فراهم می‌کند که انسان می‌تواند با خشوع و احترام، به ملکوت الهی نزدیک شود و در حضور نمادین کرسی او به عبادت بپردازد. به طور کلی، فرم محرابی و نقوش بصری قالی‌های سجاده‌ای صفوی تلاش دارد تا از طریق هماهنگی طرح‌ها و رنگ‌ها به بیان معانی عمیق و نهفته آیات ذکرشده بر کتیبه‌هایش بپردازد؛ به‌خصوص متن آیه‌الکرسی که فضایی معنوی و مقدس برای نمازگزار ایجاد و احساس حضور در برابر خداوند را تقویت می‌کند.

از آنجایی که تحلیل‌های بیان‌شده، بر پایه مطالعه ساختار بصری نمونه‌ها استوار است، باید اذعان داشت که متن آیات قرآن در قالی‌ها، به صورت مستقیم و نوشتاری در کتیبه‌نگاری‌ها ظاهر شده و از سویی، شکل محرابی در نقشه آن‌ها و اجرای اسلیمی‌ها در تکمیل ترکیب طرح نیز به تعبیری، انعکاس تفاسیر آن آیات در قالی‌هاست. به بیانی دیگر، آیات قرآن به عنوان نوشته و متن، از این طریق در نقشه قالی‌ها نمودی بصری گرفته و به زبان تصویری درآمده است. هوشمندی هنرمندان عصر صفوی در کاربرد آیات قرآن و متجلی کردن آن‌ها در قالی‌بافی به‌روشنی قابل رؤیت است. هنرمند بافنده با مهارت، نه تنها از متن آیات عین‌به‌عین بهره گرفته و اثر خود را مزین به کلام الهی

نموده است، بلکه کلیت فضای تصویری غالب بر اثر را نیز با مفهوم آیات و همچنین کاربرد قالی‌ها، به‌گونه‌ای همسو با مفاهیم قرآنی پیش برده است. هماهنگی محتوا و معنا توانسته است فضایی مقدس برای عبادت ایجاد کند که به ایجاد محوریت معنوی و عبادی در هنر قالی‌بافی صفوی منجر شده و جلوه‌ای از وحدت بین هنر و دین را به نمایش گذاشته است. تمام اجزای طراحی قالی‌ها، از جمله فرم محرابی در پس‌زمینه نقشه به عنوان عنصر اصلی ترکیب، نقوش اسلیمی در جایگاه تزیینات و پرکننده فضای طرح و کتیبه‌ها و متن‌های مذهبی، به‌طور هم‌زمان به ترکیبی هنری دینی منتهی شده است.

نکته قابل توجه اینکه آیات، در جایگاه مرجع انتخاب نوع نقشه و نوع نقوش و نوع کاربری قالی‌ها بوده است؛ بنابراین آیات، هم به صورت کتیبه‌نگاری‌هایی در ترکیب نقشه حضور مستقیم دارد و هم به‌گونه‌ای غیرمستقیم در گزینش نوع طرح و نقوش تأثیرگذار است. این هماهنگی صورت و محتوا می‌تواند معنای جدیدی به هنر قالی‌بافی بدهد که با مفاهیم قرآنی هم‌خوانی دارد. در این بستر اثری خلق شده است که ساختار ترکیب آن، بر آیات قرآن مبتنی است. برای نمونه و مطابق مواردی که ذکر شد، به محراب در قرآن به عنوان محلی برای عبادت اشاره می‌شود (ص: ۲۱) که این مفهوم به‌طور استعاری در طراحی قالی‌های محرابی نیز بازتاب دارد. قالی محرابی فضایی مقدس برای عبادت ایجاد می‌کند که گویی بخشی از قلمرو الهی در جهان مادی است. استفاده از نقش محراب در مرکز قالی، نمادی از همان کرسی به شکل محدود و زمینی است و نمازگزار به هنگام عبادت احساس می‌کند در حضور خداوند و در مکانی مقدس ایستاده است. این ترکیب بیانگر ملکوت خداوند است که زمین و آسمان را دربرمی‌گیرد. کتیبه‌ها به عنوان مرزی میان دنیای مادی و معنوی به تصویر کشیده می‌شود؛ بدین معنا که نقوش تصویری دنیای مادی، و آیات قرآن دنیای معنوی و الهی را نمایان می‌کند. این هم‌نشینی، فهم معنوی از آیات قرآن را از طریق زیبایی‌شناسی هنری طرح و نقش‌ها تسهیل می‌کند و می‌تواند تأکیدی بر ارتباط میان عالم انسان‌ها و عالم الهی باشد.

### نتیجه‌گیری

در قالی‌های محرابی، به‌ویژه در دوره صفوی، تجلی مفاهیم اسلامی و به‌طور خاص آیات قرآن کریم، به شکلی برجسته در کتیبه‌ها نمایان می‌شود. کتیبه قالی‌ها که اغلب شامل آیات قرآن، احادیث یا دعاهاست، نه تنها دارای جنبه‌ای تزیینی است، بلکه به عنوان حاملان پیام الهی، پیوندی مستقیم با مفاهیم اسلامی برقرار می‌کند. به این ترتیب، قالی به‌عنوان اثری تزیینی و کاربردی، تبدیل به فضایی برای تفکر و تعمق در مفاهیم دینی و روحانی می‌شود. کتیبه‌نگاری قرآنی بر روی قالی‌های محرابی یا سجاده‌ای، به‌ویژه آن‌هایی که با آیات قرآن مزین شده است، به عنوان نمادی از ارتباط فرهنگ اسلامی و هنر، موجب تحرک ذهنی و روحی در بینندگان می‌شود؛ همچنین به‌نوعی، حس مشترکی از عبادت و جست‌وجوی معنوی را در جامعه اسلامی تقویت و آموزه‌های قرآن را یادآوری می‌کند. یکی از موضوعات پرکاربرد در این کتیبه‌نگاری‌ها آیه‌الکرسی است که به دلیل مضامین عمیق و معانی عرفانی‌اش، در هنرهای مختلف اسلامی، از جمله طراحی کتیبه‌نگاری قالی‌ها، به‌ویژه قالی‌های محرابی، نقش مهمی دارد. نقوش اسلیمی و فرم محرابی در ترکیب قالی‌ها نیز با توجه به معانی همسویی که دارد، بر عمق این ارتباط می‌افزاید.

در راستای هدف پژوهش و سؤالات مطرح‌شده که بر پایه بررسی‌های بصری استوار است، باید گفت، نقوش تصویری، علاوه بر جلوه و زیبایی صورت، می‌تواند به عنوان تکمیل‌کننده معنایی کتیبه‌ها نیز به شمار آید. طراحی نقوش اسلیمی که با الگوهای طبیعی سرشته شده و معمولاً به صورت پیچیده و تکراری طراحی می‌شوند، جلوه ظاهری زیبایی را می‌سازد؛ مانند پیچک‌ها و ساقه‌های اسلیمی اجرا شده در دو نمونه قالی مورد بحث در این پژوهش. یکی دیگر از ارتباطات روشن آیات قرآن با نقوش قالی‌های محرابی، استفاده از نمادهایی است که

به مفهوم عبادت پروردگار در محلی معنوی مرتبط است؛ مانند شمای محراب گونه‌ای که در طرح زمینه اصلی قالی‌های مورد مطالعه وجود دارد. این ویژگی‌ها سبب می‌شود که کتیبه‌نگاری در قالی‌های محرابی، به عنوان یک وسیله تبیین و انتشار معارف اسلامی و تعامل میان هنر و آموزه‌های دینی باشد و به ابزاری برای تفکر و تأمل در مفاهیم قرآنی تبدیل شود. در بافت قالی‌های محرابی صفوی، آیات قرآن به سان مرجع‌های معنوی و الهی، در تاروپود هر نقش‌ونگار نفوذ کرده است؛ به گونه‌ای که نه تنها محتوای کتیبه‌ها، بلکه فرم ظاهری و ساختار کلی تمام بخش‌های قالی نیز متناسب با کلام وحی است و هر پیچ‌وتاب اسلیمی و هر محراب هندسی در قالی، بازتابی از حقیقتی نهفته در آیات قرآن است و کارکرد سجاده‌ای آن‌ها در عبادت، همچون تجسمی از آیات مقدس در سطحی مادی است. این بازتاب، مانند انعکاس حقیقت الهی در آینه‌ای زمینی است که وجود انسان را در مقام نمازگزار، به یاد قدرت، علم، و رحمت لایتناهی خداوند می‌اندازد. بدین ترتیب، حضور آیه‌الکرسی در ساختار محرابی قالی، وحدتی را میان معنا و نقش (کلام الهی و هنر بشر) پدید می‌آورد که در آن، هنر و عبادت به مثابه جلوه‌ای از جمال و جلال الهی درهم‌تنیده می‌شود. در قالی‌های مذکور، اجرای اسما و صفات خداوند و ذکر سجده در بستری محراب‌مانند و آراسته با تزییناتی اسلیمی، همگی مکمل القای مفهوم آیات است. طراحی آیه‌الکرسی در کتیبه‌ها، به‌ویژه در قالی‌های سجاده‌ای، می‌تواند به‌عنوان تذکری معنوی برای نمازگزاران عمل کند؛ تا از عظمت و قدرت الهی که در این آیه آمده، در هنگام نماز و عبادت بهره‌مند شوند. آیات مرتبط با قیام و رکوع و سجود نماز، در کنار طرح محرابی و دیگر نمادهای دینی، نوعی فضای مقدس و روحانی را برای نمازگزار فراهم می‌آورد و این پیام را منتقل می‌کند که فضای عبادت در زمان نماز باید محیطی باشد که در آن فرد به یاد عظمت و قدرت خداوند بیفتد و در پی تجربه روحانی و معرفتی در درگاه خداوند باشد.

### ملاحظات اخلاقی

#### تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

- قرآن کریم (محمد مهدی فولادوند، مترجم).  
 آژند، یعقوب. (۱۳۹۳). هفت اصل تزئینی هنر ایران. نشر پیکره.  
آگهی، فاطمه؛ و رضایی کرمانی، محمدعلی. (۱۳۹۵). نقد ترجمه ساختار لغوی معنایی آیه‌الکرسی در ترجمه‌های فارسی. نشریه پژوهش‌های قرآنی، ۲۱(۷۸)، ۱۵۴-۱۷۷.
- اسکارچیا، جان روبرتو. (۱۳۸۴). تاریخ هنر ایران (۱۰) هنر صفوی، زند و قاجار (یعقوب آژند، مترجم). انتشارات مولی.  
 پنج‌باشی، الهه؛ و اسلمی، ترانه. (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی تزئینات نمازخانه و آینه‌خانه آرامگاه خواجه عبدالله انصاری در هرات. پژوهش‌نامه گرافیک و نقاشی، (۴)، ۴-۱۵.
- <https://doi.org/10.22051/pgr.2022.38287.1119>
- تجدد، حسین. (۱۳۹۰). دایره المعارف فرش دست‌بافت ایران (بانضمام گفتاری درباره ارگونومی بیماریها و عوارض حرفه‌ای دست‌اندرکاران صنعت فرش در شرایط غیربهداشتی). انتشارات دایره المعارف ایران شناسی.  
 حشمتی رضوی، فضل‌الله. (۱۳۸۰). فرش ایران - از ایران چه میدانم؟ ۹. دفتر پژوهش‌های فرهنگی.  
 حمیدی، احسان؛ فرهمندروجنی، حمید؛ و ابراهیمی علویجه، مهدی. (۱۳۹۸). نقد زیباشناختی کتیبه‌های قالی ایرانی با تکیه بر اصول خوش‌نویسی. نشریه گلجام، ۱۵(۳۵)، ۲۵-۴۴.
- حصوری، علی. (۱۳۸۵). مبانی طراحی سنتی در ایران. نشر چشمه.  
 حکمت‌نژاد، رضا. (۱۳۸۹). راز نفیس‌ترین و ارزنده‌ترین فرش‌های دنیا. انتشارات کتاب‌سرای نیک.  
 خرماشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۲). قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی). مرکز نشر فرهنگی مشرق.  
 راشد، حسینعلی. (۱۳۷۱). تفسیر قرآن سوره حمد و بقره. موسسه اطلاعات.  
 ژوله، تورج. (۱۳۹۲). شناخت فرش برخی مبانی نظری و زیر ساخت‌های فکری (سونیا رضایپور، مترجم). یساولی.  
 ساریخانی، مجید؛ و هاشمی زرج‌آباد، حسن. (۱۳۹۳). پژوهشی تحلیلی بر کتیبه‌نگاری آیه‌الکرسی در آثار هنری ایران. فصلنامه علمی نگارینه هنر اسلامی، ۱(۳)، ۷۱-۸۲.
- <https://doi.org/10.22077/ni.2014.499>
- سیدی، فرشته‌سادات. (۱۳۹۵). بررسی و تحلیل فرش‌های دوره صفویه با رویکرد زیبایی‌شناسی رنگ [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزش عالی کمال‌الملک]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).  
 طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۶). تفسیر المیزان (محمدتقی مصباح یزدی، مترجم). بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا و موسسه انتشارات امیرکبیر.  
 علی محمدی، نبیره؛ و حدادی، شهین. (۱۴۰۱). اصول و نکات تربیتی و فضیلت‌های آیه‌الکرسی از نظر روایات و تفسیر المیزان. مجله پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، ۴(۳۹)، ۷۹-۹۳.
- قرآتی، محسن. (۱۳۷۴). تفسیر نماز. ستاد اقامه نماز.  
 کندللو، حسین. (۱۳۸۸). نگاهی به قالی‌های محرابی موزه فرش آستان قدس رضوی و بررسی قالی هفت شهر عشق. نگره، ۴(۱۲)، ۴۰-۱۹.  
 محمدی، حسنعلی. (۱۳۸۲). فرهنگ آسمانگر اسما و صفات الهی در قرآن متون دینی و ادبیات فارسی. انتشارات فراگفت.  
 محمدی، شبنم؛ و وندشعاری، علی. (۱۳۹۲). بررسی کارکرد نقش و نوشتار در قالی‌های جانمازی (سجاده‌ای) / مطالعه موردی کتیبه‌های شش قالی سجاده‌ای. نشریه پژوهش هنر، ۱(۶)، ۱۲۳-۱۲۸.
- معنوی‌راد، میترا؛ و نادری، مریم. (۱۴۰۳). مطالعه ساختاری و محتوایی مؤلفه‌های بصری کتیبه‌نگاری در قالی‌های ترنجی و محرابی دوره صفوی. مجله هنر و تمدن شرق، ۱(۴۴)، ۳۰-۴۴.
- <https://doi.org/10.22034/jaco.2024.409215.1337>
- میرزایی، عبدالله. (۱۳۹۰). تحولات تاریخی قالی ایران از دیرباز تا دوره معاصر. کتاب ماه هنر، ۱۴(۱۵۲)، ۱۲۰-۱۲۷.  
 موسیوند، جواد. (۱۳۹۷). ساختارشناسی سوره بقره [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).  
 نادری، مریم. (۱۴۰۰). شناخت مؤلفه‌های بصری در کتیبه‌نگاری قالی‌های کتیبه‌دار دوره صفوی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).  
 نصیری، محمدجواد. (۱۳۸۲). فرش ایران. انتشارات پرنگ.  
 نیک‌اندیش، بهزاد؛ و چیت‌سازیان، امیرحسین. (۱۳۹۳). زیبایی‌شناسی رنگ و طرح در قالیچه‌های محرابی بلوچ. پیکره، ۳(۶)، ۴۱-۵۴.

<https://doi.org/10.22055/pyk.2015.13206>

باری‌زاده، بهنوش. (۱۳۹۶). بررسی ارتباط ساختار و مضمون کتیبه‌ها با طرح و نقش و کاربرد قالی‌های دوره صفوی و قاجار [پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه هنرتهران]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).


باوری، حسین؛ رجیبی، زینب؛ و قادری، فائزه. (۱۳۹۳). فرش ایران در دوره صفویه. انتشارات سایه بان هنر.

## A Study of the Reflection of Qur'anic Verses in Mihrab Carpets of the Safavid Period

Elaheh Panjhabashi <sup>1</sup>  Rana Mohammadzadeh <sup>2</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran (Corresponding Author).

2. M.A. Student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.  
Corresponding Email: [elaheh\\_141@yahoo.com](mailto:elaheh_141@yahoo.com)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.489548.1412>

### Introduction

Inscriptions on carpets are among the most significant spiritual and artistic features of Safavid carpet weaving. These inscriptions, often composed of Qur'anic verses or supplications, are written in calligraphic styles such as nasta'liq, thuluth, or naskh, and are typically placed in the borders or around the mihrab design of the carpet. Beyond their decorative function, these inscriptions serve as a medium for expressing Islamic and spiritual concepts. Visual forms in these carpets, such as the mihrab layout and arabesque motifs, reinforce the spiritual atmosphere evoked by the inscriptions. This study explores the relationship between Islamic themes, the textual presence of Qur'anic verses, and the use of inscriptions in selected Safavid mihrab carpets, with a particular focus on their visual structure and design principles..

### Methodology

This study focuses on two Safavid-period mihrab carpets that feature Qur'anic inscriptions as their central visual element. It offers a descriptive-analytical examination of the visual characteristics of these carpets, analyzing how Qur'anic texts-especially the Āyat al-Kursī (Q 2:255)-are integrated into the overall composition. The carpets are studied both in terms of visual placement of the inscriptions and their interaction with other decorative elements.

Due to limited access, the sample is purposively restricted to two documented carpets: one held in the Khalili Collection, and the other in the Metropolitan Museum of Art. The research emphasizes the role of Āyat al-Kursī, given its rich theological and mystical content, in shaping the conceptual and aesthetic dimensions of both carpets.

The study is qualitative in nature and uses a descriptive-analytical methodology. Historical background on Safavid-era carpet inscription practices, the text and meaning of Āyat al-Kursī, and visual analysis of the carpets were gathered through library-based sources.

### Findings

In Safavid mihrab carpets, the presence of Qur'anic inscriptions-particularly Āyat al-Kursī-is prominently featured and reveals a deep integration of Islamic concepts within artistic production. These carpets, while serving a functional and decorative purpose, also become sites for reflection and spiritual engagement. The inclusion of Qur'anic inscriptions acts as a conduit for religious contemplation and reminds the viewer of divine teachings.

The frequent use of Āyat al-Kursī in carpet inscriptions reflects its significance in Islamic art, especially in objects used for prayer. The interplay between the calligraphic inscription and

arabesque motifs enhances this religious symbolism. The carpets' arabesque elements-designed with stylized natural patterns and intricate repetitions such as spirals and vines-add visual beauty while reinforcing the spiritual message conveyed through the inscription.

One of the clearest expressions of this Qur'an-art relationship is the repeated use of visual symbols connected to sacred space and worship, such as the mihrab-like structure of the prayer niche, forming the central composition of both carpets examined in this study. These elements make Qur'anic inscription on mihrab carpets an instrument for spreading Islamic teachings and creating a dialogue between religious doctrine and artistic form. The result is an artistic object that also serves as a space for spiritual contemplation.

### **Conclusion**

The presence of Āyat al-Kursī within the architectural structure of the mihrab carpet creates a unity between meaning and form-between divine speech and human artistic expression. In the selected examples, the depiction of God's names and attributes, along with references to prostration and worship, is framed within a richly adorned mihrab space featuring arabesque decoration. All of these elements work together to reinforce the message of the verse.

The use of Āyat al-Kursī in such carpets serves as a spiritual reminder for worshippers, drawing attention to the grandeur and majesty of God during acts of prayer. Verses related to standing, bowing, and prostrating are placed alongside sacred architectural motifs and other religious symbols to help create a sanctified atmosphere-encouraging spiritual mindfulness and a sense of divine presence during worship.

### **Keywords**

Safavid, Mihrab Carpet, Qur'anic Verses, Inscriptions, Motifs.

### **Ethical Considerations**

**Compliance with research ethics.** The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

### **Conflict of interest**

The authors declare that they have no conflict of interest.

### **Funding statement**

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

## References

The Qur'ān (Translated by M.-M. Fülādvand).

- [Āgāhī, F., & Rezā'ī Kermānī, M.-'A. \(2016\). "A Critique of the Lexical-Semantic Structure of Āyat al-Kursī in Persian Translations." \*Quranic Research Journal\*, 21\(78\), 154–177. \[In Persian\]](#)
- Ajhand, Y. (2014). *The Seven Decorative Principles of Iranian Art*. Peykarah. [In Persian]
- ['Alī-Mohammadī, N., & Vahdādī, Sh. \(2022\). "Educational Principles and Virtues of Āyat al-Kursī in Narrations and al-Mīzān." \*Research in Islamic Sciences\*, 4\(39\), 79–93. \[In Persian\]](#)
- Ḥashmatī Režavī, F. (2001). *Iranian Carpet – From the "What Do I Know About Iran?" Series*. Daftar-e Pazhūheshhā-ye Farhangī. [In Persian]
- [Hamīdī, E., Farahmand-Borūjerdī, H., & Ebrāhīmī 'Alavījeh, M. \(2019\). "An Aesthetic Critique of Iranian Carpet Inscriptions Based on Calligraphic Principles." \*Goljām Journal\*, 15\(35\), 25–44. \[In Persian\]](#)
- Ḥoṣūrī, 'A. (2006). *Foundations of Traditional Design in Iran*. Cheshmeh. [In Persian]
- Ḥekmatnezhād, R. (2010). *Secrets of the World's Most Precious Carpets*. Ketābsarā-ye Nik. [In Persian]
- Jowleh, T. (2013). *Understanding Carpet: Theoretical Foundations and Intellectual Structures*, trans. S. Režāpūr. Yassavolī. [In Persian]
- [Kamandlū, H. \(2009\). "Study of Mihrab Carpets at the Astan-e Quds Museum and the Carpet of the Seven Cities of Love." \*Nigareh\*, 4\(12\), 19–40. \[In Persian\]](#)
- Khorramshāhī, B. al-D. (1993). *Qur'anic Studies: Seventy Discussions*. Mashreq Publishing. [In Persian]
- Moḥammadī, H.-'A. (2003). *The Celestial Dictionary of the Divine Names and Attributes in the Qur'an, Religious Texts, and Persian Literature*. Farāgoft. [In Persian]
- [Mohammadī, Sh., & Vandshā'arī, 'A. \(2013\). "Function of Image and Script in Prayer Rugs: Case Study of Six Mihrab Carpet Inscriptions." \*Honar Research Journal\*, 1\(6\), 123–128. \[In Persian\]](#)
- [Ma'navīrād, M., & Nāderī, M. \(2025\). "Structural and Content Analysis of Visual Elements in Inscription-Bearing Safavid Carpets." \*Art and Civilization of the East\*, 12\(44\), 30–44. <https://doi.org/10.22034/jaco.2024.409215.1337> \[In Persian\]](#)
- [Mīrzā'ī, 'A. \(2011\). "Historical Developments of Iranian Carpets from Antiquity to the Contemporary Period." \*Ketāb-e Māh-e Honar\*, 14\(152\), 120–127. \[In Persian\]](#)
- [Mūsavand, J. \(2018\). \*Structural Study of Sūrat al-Baqarah\*. M.A. Thesis, University of Qur'anic Sciences. \[In Persian\]](#)
- [Nāderī, M. \(2021\). \*Visual Elements in Inscription-Bearing Safavid Carpets\*. M.A. Thesis, Al-Zahrā University. \[In Persian\]](#)
- Naṣīrī, M.-J. (2003). *Iranian Carpets*. Parang Publications. [In Persian]
- [Nik'andīsh, B., & Chītsāzīyān, A.-H. \(2014\). "Aesthetic of Color and Design in Baluchi Mihrab Rugs." \*Peykarah\*, 3\(6\), 41–54. <https://doi.org/10.22055/pyk.2015.13206> \[In Persian\]](#)
- [Panjabhashi, E., & Aslami, T. \(2021\). "A Comparative Study of the Ornamentation in the Prayer and Mirror Chambers of the Khwājah 'Abdullāh Anṣārī Shrine in Herat." \*Graphic and Painting Research Journal\*, 4, 4–15. <https://doi.org/10.22051/pgr.2022.38287.1119> \[In Persian\]](#)
- Qarā'atī, M. (1995). *Prayer Commentary*. Setād-e Eqāmeḥ Namāz. [In Persian]
- Rāshed, H.-'A. (1992). *Qur'anic Interpretation: Sūrahs al-Ḥamd and al-Baqarah*. Ettlā'āt Institute. [In Persian]
- [Sārīkhānī, M., & Hāshamī Zarejābād, H. \(2014\). "An Analytical Study of Āyat al-Kursī Inscriptions in Iranian Art." \*Negārinah-ye Honar-e Eslāmī\*, 1\(3\), 71–82. <https://doi.org/10.22077/nia.2014.499> \[In Persian\]](#)
- Scarcia, G. R. (2005). *History of Iranian Art: Safavid, Zand, and Qajar Art*, trans. Y. Āzhand. Mowlā. [In Persian]

[Seyyedī, F.-S. \(2016\). \*Aesthetic Analysis of Safavid Carpets in Color\*. M.A. Thesis, Kamāl al-Molk Higher Education Institute. \[In Persian\]](#)

Ṭabāṭabā'ī, S. M.-Ḥ. (1987). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, trans. M.-T. Mišbāḥ Yazdī. Amīr Kabīr. [In Persian]

Tajaddod, H. (2011). *Encyclopedia of Persian Handwoven Carpets*. Iranology Encyclopedia. [In Persian]

[Yārīzādeh, B. \(2017\). \*Relation Between Inscription Content and Design in Safavid and Qajar Carpets\*. M.A. Thesis, University of Tehran. \[In Persian\]](#)



Yāvarī, H., Rajabī, Z., & Qāderī, F. (2014). *Iranian Carpets during the Safavid Period*. Sāyehbān-e Honar. [In Persian]

#### How to cite:

Panjhabashi, Elahesh., Mohammadzadeh, Rana . (2025). A Study of the Reflection of Qur'anic Verses in Mihrab Carpets of the Safavid Period. *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 87-112.

<http://doi.org/10.22034/jksl.2025.489548.1412>

## An Examination of the Application of Qur'anic Verses in the Historiography of Safavid Wars (907-1038 AH / 1501-1629 CE)

Mahmud Mehmannaavaz <sup>1</sup>  Yusuf Karami Chameh <sup>2</sup>  Marzieh Jamshidnejhad <sup>3</sup> 

1. Associate Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Amin Police University, Tehran, Iran.

3. M.A. in Islamic History, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.

Corresponding Email: [mehmannaavaz86@gmail.com](mailto:mehmannaavaz86@gmail.com)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493783.1419>

### Article History:

Received: 2024-12-13

Revised: 2025-01-30

Accepted: 2025-02-14

Online First: 2025-06-02

### Keywords

Safavid,  
Historiography,  
Qur'anic Verses,  
War.

### Type of Article:

Review

**Abstract:** The Safavid dynasty was established by Shah Ismā'īl in 907 AH (1501 CE). The foundation and subsequent consolidation of Safavid rule were accompanied by numerous wars—both internal, against domestic rivals, and external, in response to foreign threats. These conflicts resulted in a mix of victories and failures. Safavid historians were responsible for narrating these wars, regardless of the outcome; however, their depictions had to be ideologically consistent and avoid offending the ruling monarchs. One of the key features of Safavid war historiography is the use of Qur'anic verses, known as āyeh-negārī (Qur'anic verse inscription). This study investigates the application of Qur'anic verses in Safavid war narratives. It argues that the primary function of invoking the Qur'an in historical accounts was to legitimize the military actions of the Safavid rulers. The findings show that Safavid historians strategically used verses to justify warfare, frame violent acts, rationalize defeats, and attribute victories to divine favor—often likening kings to prophets. The verses were chosen to affirm specific ideological aims. This historical-analytical study is based on library sources, with interpretation grounded in contemporary Safavid chronicles.

### How to cite:

Mehmannaavaz, Mahmud., Karami Chameh, Yusuf., Jamshidnejhad, Marzieh . (2025). An Examination of the Application of Qur'anic Verses in the Historiography of Safavid Wars (907-1038 AH / 1501-1629 CE). *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 113-129. <http://doi.org/10.22034/jksl.2025.493783.1419>

@ authors retain the copyright and full publishing rights. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





بررسی و تبیین کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفویه از ۹۰۷ تا ۱۰۳۸ ق

دریافت: ۱۴۰۳-۰۹-۲۳  
بازنگری: ۱۴۰۳-۱۱-۱۱  
پذیرش: ۱۴۰۳-۱۱-۲۶  
انتشار آنلاین: ۱۴۰۴-۰۳-۱۲

<https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493783.1419> doi

مقاله: مروری

محمود مهمان نواز\*<sup>۱</sup>  
یوسف کرمی چمه<sup>۲</sup>  
مرضیه جمشیدنژاد<sup>۳</sup>

### چکیده

سلسله صفویه در سال ۹۰۷ توسط شاه اسماعیل صفوی تشکیل شد. استقرار حکومت صفویه در ایران و در ادامه، تحکیم و ادامه حیات این سلسله، با جنگ‌های متعددی همراه شد. این جنگ‌ها هم در عرصه داخلی جهت مقابله با مخالفان داخلی و هم در عرصه خارجی جهت مقابله با تهدیدات خارجی رخ داد که گاهی با موفقیت صفویان و گاهی نیز با عدم کامیابی آن‌ها همراه بود. در این میان، مورخان صفوی موظف به روایت جنگ‌ها بدون توجه به نتایج آن‌ها بودند؛ اما این روایت نباید به گونه‌ای رخ می‌داد که سبب آزرده‌گی شاهان صفوی می‌شد. بر این اساس مورخان صفوی در روایت جنگ‌های آن دوره سعی می‌کردند در راستای ایدئولوژی صفویان و باورهای اعتقادی آن‌ها گام بردارند. یکی از مهم‌ترین مولفه‌های روایت جنگ‌های صفویان، استفاده از آیات قرآن و در اصطلاح آیه‌نگاری بوده است. این پژوهش با هدف بررسی کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفوی توسط مورخان آن دوره به انجام رسیده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین هدف مورخان صفوی در استفاده از آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفوی، مشروعیت‌بخشی به اقدامات جنگی شاهان این سلسله بوده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مورخان صفوی در روایت آیه‌نگارانه از جنگ‌های دوره صفویان اهدافی مانند مشروعیت‌بخشیدن به جنگ‌های صفویان، توجیه اقدامات خشن صفویان در میدان جنگ، توجیه شکست‌های صفویان و نسبت دادن پیروزی‌های آنان به خداوند (تشبیه شاهان به پیامبران الهی) داشته‌اند. مورخان صفوی در همین ارتباط، به گونه‌ای از آیات قرآن استفاده می‌کردند که تصدیق‌کننده منظور و هدف آن‌ها باشد. روش تحقیق در این پژوهش، تاریخی تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای است. ابزار اصلی پژوهش استناد به منابع آن دوره است که در نهایت بر پایه یافته‌های حاصل از منابع، استنتاج و تبیین و تحلیل به عمل آمده است.

واژگان کلیدی: صفویه، تاریخ‌نگاری، آیات قرآن، جنگ.

### استناد به مقاله:

مهمان‌نواز، محمود؛ کرمی چمه، یوسف؛ و جمشیدنژاد، مرضیه. (۱۴۰۴). بررسی و تبیین کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفویه از ۹۰۷ تا ۱۰۳۸ ق. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۶(۲)، ۱۱۳-۱۲۹.

Doi: <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493783.1419>

۱. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول).

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات، دانشگاه علوم انتظامی امین، تهران، ایران.

۳. کارشناس ارشد تاریخ اسلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.



## ۱. مقدمه

تشکیل حکومت صفوی در ایران حاصل بیش از دو قرن تلاش رهبران طریقت صفوی به شیوه‌های مختلفی بود. از زمان شیخ صفی‌الدین اردبیلی تا پایان رهبری شیخ ابراهیم بر طریقت صفوی، رهبران این طریقت از شیوه‌ای واحد، یعنی ارشاد مریدان و پرداختن به امور معنوی تبعیت می‌کردند. با روی کار آمدن شیخ جنید و شیخ حیدر، نخستین تلاش‌های نظامی خاندان صفوی برای تصاحب حکومت شکل گرفت. این تلاش‌ها در زمان شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷ق) به نتیجه رسید و سبب تشکیل حکومت صفویان شد. بسیاری حکومت صفویان را نخستین حکومت مستقل ایرانی بعد از اسلام می‌دانند؛ دینی که توانست مرزهای جغرافیایی ایران را احیا نماید. صفویان در بعد مذهبی نیز با رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع دوازده‌امامی، نخستین حکومت مقتدری را که مروج این مذهب بود، تأسیس کردند. حکومت تازه تأسیس صفویان برای ادامه حیات و همچنین حفظ استقلال سیاسی مذهبی خویش نیازمند مشروعیت داخلی بود؛ از این رو حاکمان صفوی در راستای مشروعیت بخشی به حکومت خویش، دست به تلاش‌هایی در همه ابعاد زدند. تاریخ‌نگاری و مورخان یکی از ابزارهایی بود که صفویان از ظرفیت مشروعیت بخشی آن غافل نبودند.

تاریخ‌نگاری صفوی تقریباً ادامه‌دهنده سنت پیش از خود بود. از مهم‌ترین شاخصه‌های تاریخ‌نگاری این دوره، توجه به رویکرد مذهبی در روایت حوادث بود و در همین راستا، بهره بردن از آیات قرآن اهمیت ویژه‌ای داشت. مورخان این دوره، از آیات قرآن در آثار خود برای اثبات حقانیت تشیع در مقابل تسنن، تبلیغ دولت صفویه و اثبات حقانیت آن در برابر دولت‌های مجاور، بسط تقدیرگرایی و در سطح بالاتر اثبات مشروعیت صفویان برای حکومت استفاده کردند (پاینده، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴). یکی از الگوهای پرکاربرد که نشان‌دهنده رویکرد مذهبی صفویان به خصوص در جنگ‌هاست، اتکا بر آیات متعدد و متنوع قرآنی و استفاده از آن‌هاست (متولی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). یکی از مهم‌ترین محورهای روایت تاریخ توسط مورخان صفوی، روایت جنگ‌های آن دوره است. استفاده از آیات قرآن، در روایت جنگ‌های آن دوره کاربرد اساسی داشت. مورخان صفوی جهت اثبات حقانیت صفویان در جنگ‌های آن دوره، از آیات قرآن استفاده کردند. این پژوهش با هدف بررسی نقش آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفوی به انجام رسیده است. مهم‌ترین دغدغه این پژوهش، بررسی چرایی استفاده گسترده مورخان صفوی از آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفویان است. در همین راستا، این پژوهش بر آن است تا به این سؤالات پاسخ دهد: مهم‌ترین اهداف مورخان صفوی از روایت آیه‌نگارانه از جنگ‌های آن دوره چه بود؟ مورخان صفوی چگونه از آیات قرآن جهت روایت موفقیت‌ها و شکست‌های شاهان این سلسله در میدان جنگ استفاده می‌کردند؟

## ۲. پیشینه پژوهش

در ارتباط با کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های صفویان، تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. پاینده و جعفری (۱۳۹۷) در مقاله «اسکندریبگ ترکمان و آیه‌نگاری‌اش در عالم‌آرای عباسی»، به طور کلی به آیه‌نگاری در متن عالم‌آرای عباسی پرداخته‌اند. این پژوهش صرفاً متن یک اثر تاریخ‌نگاری دوره صفوی را بررسی کرده است. مهمان‌نواز (۱۴۰۲) در مقاله «بررسی روایت آیه‌نگارانه تاریخ‌نگاری صفوی از قدرت‌گیری شاه اسماعیل»، به مسئله قدرت‌گیری شاه اسماعیل با رویکرد آیه‌نگارانه توجه نشان کرده است. این مقاله به جنبه‌های مختلف قدرت‌گیری شاه اسماعیل پرداخته و در بخشی از آن به جنگ‌های شاه اسماعیل با مدعیان داخلی از نگاه آیه‌نگارانه نیز پرداخته است. قاسمی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «تعبیر قرآنی به منزله نشانگان فرهنگی مشروعیت بخش شاه اسماعیل اول صفوی؛ مطالعه موردی فتوحات شاهی»، به رویکرد آیه‌نگارانه کتاب فتوحات شاهی جهت مشروعیت بخشیدن به قدرت شاه اسماعیل توجه نشان داده‌اند. غفرانی و همکاران (۱۴۰۲) پژوهشی با عنوان «تحلیل کنش‌های گفتاری در استنادات قرآنی منابع دوره صفویه؛

مطالعه موردی تاریخ ایلچی نظام‌شاه» به انجام رسانده‌اند. پژوهش دیگری نزدیک به کار غفرانی و همکاران، توسط متولی و محمدی (۱۴۰۲) با عنوان «تحلیل کنش‌های گفتاری در استنادات قرآنی منابع دوره صفویه؛ مطالعه موردی کتاب خلد برین» انجام شده است. در این دو پژوهش، نویسندگان به کنش‌های گفتاری در استنادات قرآنی یکی از متون تاریخ‌نگاری دوره صفویه توجه نشان داده‌اند و اساساً مسئله کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌های دوره صفوی دغدغه و مسئله آن‌ها نبوده است. به هر روی، تفاوت پژوهش حاضر با موارد ذکر شده آن است که در این مقالات، آیه‌نگاری در یک اثر یا در موضوعی غیر از جنگ که مورد نظر پژوهش حاضر است، بررسی شده است؛ اما این پژوهش بر آن است تا درباره نوع و دلایل مورخان و تاریخ‌نگاری صفویان در استفاده از آیات قرآن در روایت جنگ پژوهش کند.

### ۳. روش و ابزار پژوهش

روش تحقیق در این پژوهش، تبیینی تحلیلی با رویکردی تاریخی است. «تلاش محقق در روش تاریخی بر آن است که حقایق گذشته را از طریق جمع‌آوری اطلاعات، ارزشیابی و بررسی صحت و سقم این اطلاعات، ترکیب دلایل مستدل و تجزیه و تحلیل آن‌ها، به صورتی منظم و عینی ارائه کند» (نادری و سیف‌نراقی، ۱۳۸۵، ص ۶۶). جمع‌آوری اطلاعات در این تحقیق به روش کتابخانه‌ای انجام گرفته و در نهایت بر پایه یافته‌های حاصل از منابع گوناگون، استنتاج و تبیین به عمل آمده است. روش کتابخانه‌ای در پژوهش‌های تاریخی اهمیت و کاربرد فراوانی دارد. مهم‌ترین ابزار در این تحقیق، متون تاریخی نگاشته شده توسط مورخان صفوی تا پایان حکومت شاه‌عباس اول (۱۱۳۸ق) است. در انجام این پژوهش، تمامی منابع تاریخی نگاشته شده در آن دوره بررسی شده است؛ در این بین برخی از منابع تقریباً اطلاعاتی در مورد پژوهش حاضر ارائه نکرده‌اند. با وجود این، بخش زیادی از منابع آن دوره به مسئله آیه‌نگاری توجه کرده‌اند. به نظر می‌رسد هر اندازه زمان نگارش متن تاریخی به زمان وقوع جنگ‌ها نزدیک‌تر بوده، میزان استفاده از آیات و تعبیرات قرآنی نیز افزایش یافته است. به عنوان نمونه، کتاب فتوحات شاهی نگاشته امینی هروی که تقریباً همزمان با جنگ‌های دوره شاه‌اسماعیل است، بیشترین استفاده را از آیات قرآن برای روایت این جنگ‌ها داشته؛ اما کتاب تاریخ عالم‌آرای عباسی که در زمان شاه‌عباس اول نگاشته شده، هنگام روایت جنگ‌های دوره شاه‌اسماعیل به مراتب از تعداد کمتری از آیات استفاده کرده است؛ البته اسکندر بیگ در هنگام روایت جنگ‌های زمان شاه‌عباس، استفاده گسترده‌ای از آیات قرآن کرده است.

### ۴. مشروعیت بخشی به خشونت جنگی

یکی از خصوصیات جنگ‌ها خشونت است که در پی آن‌ها رخ می‌دهد. در بسیاری مواقع، این خشونت، بی‌حد و حصر است و تقریباً هیچ توجیه قانع‌کننده‌ای برای عاملان خشونت وجود ندارد. این نوع خشونت ممکن است سبب ویرانی و نابودی یک قبیله، قوم یا شهر شود که طبیعتاً افراد بیگناه زیادی نیز در آن کشته یا آواره می‌شوند. یکی از خصوصیات بارز حکومت صفویان، به ویژه در مقابله با دشمنان داخلی، خشونت بی‌حد و حصر آن‌ها بود؛ به گونه‌ای که مؤسس این سلسله (شاه‌اسماعیل) برای استقرار حکومت صفویان، خشونتی کم‌نظیر نشان داد. این موضوع در تمام دوران حکومت صفوی قابل رصد است. یکی از مهم‌ترین وظایف مورخان صفوی، به عنوان بازوان تبلیغی حکومت صفوی، توجیه و تلطیف این خشونت بود. به سبب فضای مذهبی حاکم بر جامعه ایران در روزگار صفویان و البته در سراسر دنیای اسلام در آن زمان، یکی از بهترین شیوه‌های توجیه خشونت، توسل به روش‌های مذهبی بود. مورخان صفوی در خلال روایت جنگ‌های آن دوره سعی کردند خشونت ناشی از جنگ‌ها را با استفاده از آیات قرآن کریم مشروع جلوه دهند. یکی از راهکارهای مشروع جلوه دادن خشونت جنگی صفویان، مقصر جلوه دادن قربانیان جنگ با استفاده از آیات قرآن بود.

یکی از اهداف جنگی همیشگی صفویان، گرجستان بود. در دوره شاه‌طهماسب حملات متعددی به آنجا صورت گرفت و منجر به کشتار گسترده‌ای در آن مناطق شد:

مورخان صفوی سعی نموده‌اند با استفاده از آیات قرآن، این عمل شاه‌طهماسب و نیروهای صفوی را امری الهی تلقی نمایند و در این زمینه حتی در تغییر دادن کلماتی از آیات قرآن نیز ابایی نداشته‌اند. آیه ۳۶ سوره مبارکه توبه، در توجیه کشتارهای طهماسب در گرجستان بیشترین کارایی را داشته است. در قسمتی از آیه ۳۶ توبه آمده است: «قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً»؛ اما مورخان صفوی با تغییر کلمه «قَاتِلُوا» به «اقتلوا»، جنگیدن را به صورت کشتن درآورده‌اند که به این شیوه در پی توجیه و به‌نوعی مشروعیت دادن به کشتارهای وحشتناک شاه‌طهماسب در گرجستان هستند» (مهمان‌نواز، ۱۴۰۰، ص ۴۹؛ همچنین نک: حسینی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۰؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۸۷؛ خوزانی اصفهانی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۷۶).

تاریخ ایلچی در همین رابطه، از قسمتی از آیه ۸۹ سوره نساء: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹) استفاده کرده است که به طور مستقیم به کشتن کفار اشاره دارد. البته مورخان صفوی در توجیه کشتار مردم گرجستان دست بازتری داشتند؛ زیرا آن‌ها غیرمسلمان (مسیحی) بودند و از این جهت کشتار گرجیان را با آیاتی که در وصف کفار آمده است، مانند کهف: ۹۴، انبیاء: ۹۶، حجر: ۷۴، صافات: ۶۵، رعد: ۱۸ و آل‌عمران: ۱۲ (روملو، ۱۳۵۷، صص ۴۸۸-۴۵۱-۴۹۱؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۸۷-۸۸؛ خوزانی اصفهانی، ۱۳۹۸، ج ۳، صص ۳۷۶، ۳۱۶ و ۳۱۳؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۳۸۷؛ حسینی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۰) توجیه می‌کردند (برای مطالعه بیشتر نک: مهمان‌نواز، ۱۴۰۰، صص ۴۵-۶۴). استفاده مکرر از آیات جهادی در وصف حمله به گرجستان می‌توانست در راستای هدف القای ادعای رهبری صفویان بر جهان اسلام و دفاع آنان از نوامیس مسلمانان در برابر غیرمسلمانان باشد. هدف غایی این مطلب نیز مشروعیت‌بخشی به کلیت حکومت صفویان بود؛ به‌ویژه آنکه روزگار شاه‌طهماسب دوران تثبیت حکومت صفویان بود و آن‌ها همچنان نیازمند تقویت مبانی مشروعیت‌بخش حکومت خویش بودند.

در زمان اشغال خراسان توسط ازبکان در زمان شاه‌عباس اول که با خشونت همراه بود، افوشته‌ای نظری با استناد به آیه ۱۱ سوره رعد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»، در پی بیان این منظور بود که عامه مردم تا زمانی که در جاده اطاعت و بندگی باشند و شریعت و تقوای الهی پیشه کنند، درهای نعمت، رحمت، امنیت و سلامت به روی آن‌ها باز است؛ یعنی تا زمانی که مردم با حکومت صفوی همراه و دوستدار آن‌ها باشند، قطعاً در رفاه خواهند بود؛ اما زمانی که تغییر وضع دهند، مصداق آیه ۲۱ سوره نور: «وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (افوشته‌ای نظری، ۱۳۵۰، صص ۵۸۰-۵۷۹) و درواقع تابع شیطان می‌شوند و طریق عصیان و نافرمانی در پیش می‌گیرند و اعمال ناشایست انجام می‌دهند. به سخن دیگر، روی‌گردانی از پادشاه برحق صفوی سبب گرفتاری و رسیدن بلا به آن‌ها و وارد آمدن خلل و نقصان در ایمان و اعتقادشان خواهد شد. رحمت به زحمت و نعمت به نعمت مبدل می‌شود و انواع سختی و مشقت و خواری به آن‌ها می‌رسد. پس سختی مردم خراسان در زمان حمله ازبکان، ناشی از رفتار خود آن‌ها بود که قدر نعمت صفویان را ندانستند. از نظر مورخان صفوی، این بلاها بر سر مردم خراسان به ناتوانی صفویان در دفاع از خراسان ارتباطی نداشت. نظری مورخ دربار صفویان راه نجات این مردم را آیه ۵۴ سوره زمر می‌داند: «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (افوشته‌ای نظری، ۱۳۵۰، ص ۵۸۲)؛ یعنی آنکه توبه و پیروی از دستورات الهی راه نجات آن‌هاست. در اینجا منظور مورخ اطاعت مجدد خراسانیان از حکومت صفوی است و راه نجات و آرامش آن‌ها را پیروی از دستورات جانشینان خداوند بر روی زمین، یعنی حاکمان صفوی می‌داند. درنهایت نیز مردم خراسان از کرده خود که همان پشت کردن به صفویان بود، نادم و پشیمان شدند و دست به

توبه زدند. آن‌ها مصداق آیه ۱۵ سوره احقاف «إِنِّي تَبْتُ إِلَيْكَ» شدند و خداوند کریم نیز به مصداق «هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷) بر آن‌ها ترحم کرد و شر ازبکان را از سر آن‌ها کم نمود و سایه رحمت شاه‌عباس اول پادشاه عدالت‌خواه را بر آن‌ها گسترده (افوشته‌ای نظنزی، ۱۳۵۰، ص ۵۸۳). کم‌کاری و ضعف صفویان سبب کشتار بسیاری از خراسانیان و ناامنی آن منطقه و موجب خشونت تمام و کمال ازبکان در آنجا شده بود. مورخان صفوی این خشونت را با وجود آنکه از طرف دشمن بود، با استفاده از آیات قرآن توجیه و ازبکان را به بلایی از جانب خداوند تشبیه کردند که بر سر مردی ناسپاس نسبت به حکومت صفوی نازل شد. به‌واقع آن‌ها برای مشروع جلوه دادن صفویان، حتی از توجیه خشونت دشمنان خود با استفاده از آیات قرآن هم ابایی نداشتند.

در بسیاری از موارد، مورخان صفوی خشونت جنگی صفویان را امری از پیش تعیین‌شده تلقی کرده و شاهان صفوی را صرفاً عامل اجرای آن از سوی خداوند دانسته‌اند. برای مثال، آن‌ها قتل‌عام‌های شاه‌اسماعیل به هنگام قدرت‌گیری را با استفاده از آیات «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴)، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن: ۲۶) و «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ» (رعد: ۱۱) توجیه کرده و امری از پیش تعیین‌شده تلقی کرده‌اند (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص ۱۰۰-۲۷۶؛ جنابدی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۵؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۷۵؛ والّه قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶؛ الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۲۰). چنین روایت‌هایی تاحدودی بر اساس رویکرد تقدیرگرایانه و بدان جهت بود که شاه صفوی را مجری فرامین الهی بشمارند و خشونت او را خشونتی مقدس و مشروع در راستای اهداف الهی جلوه دهند. مورخان همزمان با این نگاه آینه‌نگارانه، از دستورات و راهنمایی‌های ائمه معصومین (ع) به شاه صفوی در قالب رؤیا غافل نبوده و سعی کرده‌اند به هر نحوی این خشونت عریان را مشروع و مقدس نشان دهند. همچنین استفاده از آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵) برای توجیه رفتار جنگی شاه‌عباس درباره شورشیان قلعه اندخود (ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۲۷) یا استناد به آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (عنکبوت: ۵۷) (جنابدی، ۱۳۷۸، صص ۶۸۲-۶۸۳) نمونه‌های دیگری از توجیه اقدامات خشن جنگی صفویان است. این خشونت در بسیاری از موارد در مورد شیعیان تحت تابعیت صفویان به کار رفته است و مورخان برای روایت خشونت پادشاهانی که ادعای رهبری جهان تشیع را داشتند، ناچار به توجیه آن با استفاده از آیات قرآن کریم بودند.

### ۵. نسبت دادن نتایج جنگ‌های صفویان به خداوند

در حکومت ایدئولوژیک صفویان، سعی می‌شد هر عملی از سوی حاکمان را به خداوند نسبت دهند. مورخان صفوی در روایت جنگ‌های این حکومت که غالباً با موفقیت نیز همراه بود، این موفقیت‌ها را هدیه‌ای از سوی خداوند به صفویان می‌شمردند. آیات یک تا ده سوره فتح بیشترین کاربرد را در میان مورخان صفوی جهت روایت پیروزی‌های صفویان در میدان جنگ داشت (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۷۱؛ حسینی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۹؛ جنابدی، ۱۳۷۸، صص ۱۵۰، ۱۶۴، ۱۷۶ و ۱۹۸؛ والّه قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۷؛ امینی هروی، ۱۳۸۳، صص ۱۱۵، ۱۳۲، ۲۸۳ و ۲۸۴؛ ناشناس، ۱۳۸۴، صص ۱۶۶-۱۶۹). این امر نیز در راستای نسبت دادن پیروزی‌های صفویان به خداوند بود. استفاده از آیات سوره فتح، علاوه بر آنکه با هدف نشان دادن اراده خداوند در تعیین نتیجه جنگ‌های صفویه بود، تشبیه دشمنان صفوی به مشرکان مکه را نیز دنبال می‌کرد. در همین راستا و به طور طبیعی، شاهان صفوی و نیروهای این سلسله مصداق پیامبر ﷺ و مجاهدان صدر اسلام تلقی می‌شدند.

آیه «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹) از جمله دیگر آیاتی است که مورخان صفوی با استناد به آن در پی اثبات حقانیت نیروهای صفوی و یاری خداوند به آن‌ها در میدان جنگ بودند (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص ۸۷، ۱۳۴ و ۲۸۳؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۸۹؛ جنابدی، ۱۳۷۸، صص ۲۰۱، ۷۰۹، ۷۱۲؛ الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۱۲؛ افوشته‌ای نظنزی، ۱۳۵۰، ص ۵۹۵؛ والّه

قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۹۷۹). این آیه بیشترین کاربرد را در زمان روایت جنگ‌های صفویان با ازبکان و امپراطوری عثمانی داشت؛ زیرا معمولاً تعداد نیروهای صفوی در جریان منازعات داخلی از تعداد شورشیان تعداد بیشتری و در نبرد با عثمانی و ازبکان تعداد صفویان کمتر بود. روایت افوشته‌ای از جنگ صفویان و ازبکان در زمان شاه‌عباس اول، نمونه‌ای دیگر از این دست روایات است. در همین راستا، وی به آیه «مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ جَمْعًا» (قصص: ۷۸) استناد و به این موضوع اشاره کرده است که نیروهای قزلباش، با وجود اینکه تعدادشان از نیروهای ازبک کمتر بود، بر آنها پیروز شدند (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۴). در برخی موارد نیز مورخان صفوی با استفاده از آیات قرآن، به تعداد فراوان نیروهای دشمن اشاره کرده‌اند. به عنوان نمونه در تاریخ ایلچی، با استناد به آیه «كَانَهُمْ جَرَادٌ مُتَشَرِّرٌ» (قمر: ۷)، نیروهای سلطان مراد آق‌قویونلو به سبب تعداد زیاد، به ملخ تشبیه شده‌اند (الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۲۱). وجود چنین روایاتی در راستای القای این مطلب به خواننده بود که نتایج جنگ‌ها صرفاً به خواست و اراده‌ی خداوند بستگی دارد و خداوند نیز صرفاً یاریگر کسانی است که حکم وی را در زمین اجرا می‌کنند و در اینجا مراد مورخان، حاکمان صفوی بود. از نظر مورخان صفوی، تعداد نیروها و ادوات جنگی تأثیری در نتایج جنگ‌ها نداشت و خواست و اراده‌ی خداوند که بر همه چیز برتری دارد، تعیین‌کننده بود. هر زمان نیز حکومت صفویان بر اثر نیروهای کمتر یا ادوات جنگی ضعیف‌تر شکست می‌خورد، مورخان سعی می‌کردند به صورت گذرا آن شکست را روایت و نهایتاً توجیه کنند. مهم‌ترین مورد در این زمینه، شکست صفویان در جنگ چالدران بود. اسکندربیک این شکست را چنین توجیه کرده است: «بدون شک خداوند اعلم مقدر فرموده بود که شاه‌اسمعیل در جنگ چالدران شکست بخورد» (منشی، ۱۹۷۸، ج ۱، صص ۷۱-۷۲) یا نویسنده عالم‌آرای صفوی با استناد به آیه «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱) جهت توجیه این شکست استفاده کرده است (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۶۳، ص ۴۸۲). در اینجا مورخان روایت آیه‌نگارانه از پیروزی نیروهای کم‌تعداد بر دشمن را کنار نهاده‌اند؛ زیرا در این مورد صفویان نمی‌توانستند مصداقی بیابند. پس این بار با نگاهی تقدیرگرایانه، سعی در توجیه شکست داشتند و شکست را به نوعی امر خداوند جلوه دادند.

در راستای نسبت دادن موفقیت‌های صفویان به خواست خداوند، از آیات «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۵۱)، «وَاللَّهُ يُوَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل‌عمران: ۱۳) و «يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ» (روم: ۴) (الحسینی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱؛ خواندمیر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۰؛ افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۷) به کرات استفاده شده است. از این آیات چنین استنباط می‌شود که خداوند هر کس را بخواهد یاری می‌کند. مورخان صفوی با تکرار این آیات، به دنبال مشروعیت دادن به پیروزی‌های جنگی صفویان بودند تا آنان را مصداق مؤمنانی جلوه دهند که خداوند به آنها وعده کمک و پیروزی داده است. همچنین گرچه آیه «تُعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتَذَلُّ مَنْ تَشَاءُ» (آل‌عمران: ۲۶) بیشتر در هنگام بیان روایت تشکیل حکومت صفویان ذکر شده، در روایت برخی از جنگ‌ها نیز مورد استفاده بوده است؛ به‌ویژه جنگ‌هایی که در راه به قدرت رسیدن صفویان رخ داده و ماهیت آنها بیشتر نزاع بین صفویان و خاندان‌های مدعی حکومت بوده است. از این جمله می‌توان به جنگ بین شاه‌اسماعیل و الوندمیرزا آق‌قویونلو و جنگ شاه‌اسماعیل با فرخیسار شروانشاه اشاره کرد (خواندمیر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۴؛ امینی‌هروی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹). در زمان شاه‌عباس اول وقتی پیکر محمدسلطان فرمانده ازبکان را با سایر ازبکان به مشهد مقدس نزد شاه بردند، وی این پیروزی جزئی را مقدمه فتوحات بعدی دانست و آیه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (فتح: ۱) را بر زبان آورد و این فتح و نصرت را در سایه نصرت الهی دانست. همچنین در این زمان، دین‌محمدخان با بیست‌هزار ازبک وارد جنگ شد. درحالی‌که پیروزی ازبکان محتمل بود، نیروهای صفوی صبر کردند و نگریختند تا مصداق آیه «وَتَبَّتْ أقدامنا وَأَنْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۵۰) قرار گیرند. آنها به رسم و آداب جنگ، صفی تشکیل دادند: «الَّذِينَ يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ بِنِيارٍ مَرصُوصٍ» (صف: ۴). استناد به این آیه نشان

می‌دهد که از نظر نویسنده، خداوند کسانی را که در راه خدا می‌جنگند، دوست دارد و آنان به عنوان مصداقی از آیه «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ» (کَهِف: ۹۶) (افوشته‌ای نظنی، ۱۳۵۰، صص ۵۹۵-۵۹۳)، سد محکمی در برابر کافران هستند. در این روایت جنگی، چندبار و به اشکال مختلف، جهت مشروع جلوه دادن نیروهای صفوی و یاری رساندن خداوند به آن‌ها به آیات قرآن استناد شده است.

## ۶. کاربرد آیات جهادی در جنگ‌های صفویان با مسلمانان

جنگ با هدف جهاد یا جنگ جهادی، پس از ظهور اسلام و در میان مسلمانان رواج یافت.

جهاد در اسلام جنگی مقدس محسوب می‌شود که در راه اسلام و خداوند انجام می‌شود. بنابراین جنگ‌هایی که دارای خصلت جهادی باشند، جنگ‌های مقدس محسوب می‌شوند. به طور کلی از نظر اسلام و مسلمانان جنگ‌هایی که دارای ویژگی‌های زیر باشند جنگ مقدس محسوب می‌شوند: جنگ با کفار و مشرکین، جنگ با منافقین، جنگ با پیمان‌شکنان، جنگ با گروه‌های یاغی

-جنگ با ستمگران (مهمان نواز و اعتصامی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۴).

در متون دینی اسلام و تشیع، جنگ و جهاد و دفاع از سرزمین و نجات ستم‌دیدگان جایگاه مهمی دارد و آیات و روایات فراوانی در این زمینه وارد شده است. جهاد در قرآن همراه با تعبیر «فی سبیل الله» می‌آید و هدف آن حفظ مکتب الهی و فضایل اخلاقی است (ادوی و خالندی، ۱۳۹۶، ص ۱۰). در دوره صفوی به عنوان یکی از دوره‌های مهم تاریخ ایران، به جنگ‌ها ماهیت دینی داده‌اند و حتی در صلح‌ها نیز ملاحظات دینی در میان بوده است. در منابع تاریخی، جنگ‌های شاهان این سلسله را «غزا» و «جهاد» توصیف کرده‌اند. در این نوع جنگ‌ها در میدان‌های نبرد از شعارهای دینی استفاده می‌شد و این نکته از ویژگی‌های خاص این دوره بود. همچنین عوامل دینی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در تقویت نیروی نظامی داشت؛ زیرا در تصمیمات فرماندهان صفوی و اطاعت‌پذیری و برانگیختن و تقویت روحی سربازان نقش مهمی ایفا می‌کرد و نیروی نظامی صفوی را در مقابل ارتش رقیب سرپا نگه می‌داشت (رازنهان و مشفق‌فر، ۱۳۹۴، صص ۱۱۰-۱۳۴). یکی از سلاح‌های روانی در این جنگ‌ها، ایجاد باورپذیری سپاهیان به حقانیت جبهه خود و باطل بودن جبهه دشمن بود. این نکته زمینه پیروزی‌های متعدد بر ازبکان سنی‌مذهب را فراهم آورد (متولی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۲). مورخان صفوی برای نشان دادن بینش مذهبی شاهان صفوی، وابستگی این سلسله به ائمه (ع) را نشان می‌دادند. آنان شاه‌اسماعیل صفوی را پادشاه مرتضوی می‌خواندند که وجه تشابه زیادی به امام اول شیعیان داشت (خورشاه‌الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۵۰؛ امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۵؛ جنابدی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴). شاهان صفوی خود را کلب آستان علی می‌نامیدند و این نام‌گذاری نشان‌دهنده ارادتشان به ائمه، به خصوص حضرت علی علیه السلام بود (منجم، ۱۳۶۶، صص ۱۴۱-۱۴۳).

با وجود آنکه غیر از جنگ با گرجیان و ارمنی‌ها، عمده جنگ‌های صفویان جنگ با مسلمانان بود و طبیعتاً واژه «جهاد» فقط برای جنگ با غیرمسلمانان استفاده می‌شد، باز روایات متعددی وجود دارد که مورخان صفوی این جنگ‌ها را جهادی تلقی کرده‌اند. عمده جنگ‌های صفویان با مسلمانان سنی‌مذهب (ازبکان و عثمانی‌ها) بود. در همین راستا مورخان صفوی سعی کردند اهل سنت را مصداق کفار بدانند و از این طریق به جنگ‌ها رنگ و بوی جنگ جهادی بدهند. برخی فقهای شیعه نیز که در دربار صفویان بودند، بر این مسئله تأکید کردند و حکم دادند. میر ابوالفتح حسینی در کتاب تفسیر شاهی یا آیات الاحکام، جهاد با اهل سنت را همچون جهاد با کفار دانسته است (حسینی جرجانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۵). میرزا محمدرضا مشهدی قمی نیز در تفسیر آیه «فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ» (بقره: ۲۵۳)، بر پایه روایتی از امام علی (ع)، به کفر اهل سنت و لزوم نبرد با ایشان حکم داده است (آهنگ، ۱۳۹۲، ص ۲۸۴). چنین تفسیرهایی باعث شد تا مورخان صفوی نیز دشمنان ایشان را که عمدتاً اهل سنت بودند، مصداق کفار بدانند و از آیات جهادی بر علیه آن‌ها استفاده کنند.

حسن‌بیگ روملو با استفاده از آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ» (انعام: ۱۵۳)، دلیل جنگ‌های صفوی با دشمنان را انحراف دشمنان از راه راست می‌داند (روملو، ۱۳۵۷، ص ۱۴۷) و دشمنان از این جهت است که راه کفر را در پیش گرفته‌اند. خواندمیر و جنابدی نیز با استناد به دو آیه «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْتَىٰ» (علق: ۶ و ۷) (جنابدی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۴؛ خواندمیر ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۸۱)، دشمنان صفویان را مصداق کسانی می‌داند که کفران نعمت کرده‌اند و بنابراین مستحق شدیدترین عذاب‌ها هستند. همچنین دشمنان صفویان را مصداق آیه «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (شعراء: ۲۲۷) دانسته و به ظالمانی تشبیه کرده‌اند که به سرزمین‌های مختلف هجوم آورده و به ستمگری پرداخته‌اند (روملو، ۱۳۵۷، ص ۱۶۱). این دشمنان که عمدتاً از بکان و عثمانی‌ها بودند، به شیطان تشبیه شده‌اند. از نظر ایشان، دو آیه «يَقُولُونَ بِاللَّيْلِ كَافِرِينَ فَإِذَا جَاءَ الضُّورُ فَإِنُّوا لِلْهُدَىٰ مُؤْمِنُونَ» (شعراء: ۲۲۶) به این اشاره دارد که دشمنان صفوی در ظاهر به دنبال صلح و دوستی بودند، ولی در باطن می‌خواستند سرزمین‌های صفویان را تصرف کنند. مورخان این عمل دشمنان را به عملی شیطانی تشبیه کرده‌اند: «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ» (انفال: ۴۸). مورخی با توجه به این آیه، آن‌ها را شیطان خطاب و عاقبت کفران را بر طبق آیه «فَمَنْ يَجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (ملک: ۲۸) عذاب دردناک ذکر کرده است (روملو، ۱۳۵۷، ص ۲۷۸). چنین توجیه و تفسیرهایی از دشمنان صفوی سبب شده تا مورخان برای ذکر آیات جهادی و آیاتی که دستور به محاربه با کفار و قتل آن‌ها داده است، مشکلی نداشته باشند و دشمنان صفوی را مصداق همان کفار و شیاطین بدانند. استفاده از آیاتی چون «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج: ۷۸)، «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» (توبه: ۵)، «وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۶)، «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۷۳) (الحسینی، ۱۳۷۹، ص ۲؛ حسینی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۷۰؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۳۳؛ امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۵۴؛ روملو، ۱۳۵۷، ص ۴۵۳؛ خوزانی اصفهانی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۳۱۵) از جمله مواردی است که مورخان صفوی در روایت و توصیف جنگ‌های خاندان صفوی با دشمنانشان به آن آورده‌اند. به‌هرروی، مورخان صفوی ابتدا به مقدمه‌چینی برای کافر جلوه دادن دشمنان خود پرداخته‌اند و پس از برشمردن مواردی از مصادیق کفر آن‌ها، آن‌ها را شایسته کشتن و جنگیدن با آن‌ها را مصداق جهاد دانسته‌اند.

استفاده از آیات جهادی در روایت جنگ‌های صفویان توسط مورخان وابسته به این سلسله، با هدف مقدس شمردن جنگ‌های ایشان و تکفیر دشمنانشان بوده است. در چنین حالتی، کشته‌شدگان سپاه صفوی جایگاهی بهشتی خواهند داشت و نیروهای مخالف آن‌ها در جهنم خواهند بود. بیان این نوع روایت از جنگ، سبب مشروعیت‌بخشی به هرگونه اقدام جنگی از سوی صفویان می‌شد. چنین روایتی از جنگ نزد مورخان صفوی فراوانی زیادی داشت و مورخان غالباً در هنگام روایت جنگ‌های آن دوره، بر استفاده از آیات جهادی تأکید می‌کردند و به آن‌ها متکی بودند.

## ۷. شواهدی دیگر از کاربرد آیات قرآن در روایت جنگ‌ها

مورخان صفوی سعی داشتند در روایت جنگ‌های آن دوره، بنا بر هر مناسبتی از آیات قرآن استفاده کنند. ایشان حتی در توصیف میدان نبرد نیز چنین می‌کردند. در توصیف جنگ چالدران آورده‌اند: شاه اسماعیل به ترتیب صفوف جنگ پرداخت و در سمت راست محمدخان استاجلو و دورمیش در سمت چپ قرار گرفتند و پس از اتمام این کار:

محبان خاندان حیدر صفدر و خروش رومیان دلاور، عرصه آن میدان از حادثه «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» اخبار نموده و کثرت دلیران معرکه مردآزمای و بسیاری از سراسیمگان میدان قیامت‌نمای، به سوی ماوای «وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» اشارت فرموده (خواندمیر، ۱۳۷۰، ص ۸۷).

بعدها سایر مورخان صفوی از این آیات سوره زلزال در توصیف جنگ‌های آن دوره به کرات استفاده کردند (جنابادی، ۱۳۷۸، صص ۷۹۸-۸۰۴). یکی دیگر از جنگ‌های مهم زمان شاه اسماعیل، جنگ مرو در ۹۱۶ ق با ازبکان بود. امینی هروی صحنه این جنگ را به روز قیامت تشبیه کرده: «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ» (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص ۳۴۲) که چنین توصیفی حاکی از هولناک بودن صحنه و میدان جنگ بوده است. همچنین جنگ جام که میان صفویان و ازبکان در سال ۹۳۵ ق رخ داد، این‌گونه توصیف شده است:

شاه طهماسب در صبح روز شنبه یازدهم سال ۹۳۵، بعد از به جا آوردن سجده شکر به درگاه پروردگار، زره توکل پوشید و پا در رکاب سعادت گذاشت. راست لشکر به سرداری سلطان تکلو و حسین خان شاملو بود. از طرفین آواز نقاره و کرنا به گوش می‌رسید و سپاهیان در میدان جنگ جولان می‌دادند و شمشیر و نیزه سریع آنان در روز قیامت‌نشان، از شعله غضب انتقام‌جویان بوده، مصداق «أَنْتَ الْبَاقِي وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ». زمانی که هر دو سپاه به یکدیگر حمله کردند، بعضی از نیروهای استاجلو پا به فرار گذاشتند و خبر شکست لشکر شاهی به دور و نزدیک و آشنا و بیگانه رسید و نیروهای صفوی ناامید شدند. شاه طهماسب وقتی این اوضاع را مشاهده کرد، دستور داد که تفنگچیان در پرتاب آتش و تفنگ توقف کنند. بعد از گذشت اندک زمانی، شاه طهماسب در کنار علم سفیدی که سپاهیان جمع شده بودند، حضور پیدا کرد و گفت: «لشکر دشمن را شکست خواهیم داد» و ندای «وَيَنْصُرُكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا» را سر داد... لشکریان که از کلمات شاه امیدوار گشته بودند، بر قلب سپاه ازبکیه حمله کردند و در همان حمله اول، سپاه ازبک را شکست دادند (خواندمیر، ۱۳۷۰، صص ۱۴۷-۱۴۹).

در توصیف صحنه نبرد میان شاه طهماسب و سلطان سلیمان قانونی با استناد به آیات قرآن نیز چنین آمده است: توپ‌ها را آتش زدند و گوش طیور و وحوش از صدمه فریاد و خروش سنگ و قرقان آوازه «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» به مهابت وحدت مالا کلام استماع می‌نمودند و گوش مهر و ماه از صدمت قوارع سنگ توپ به قوه سامعه صدای «الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ» می‌شنودند. بروج و باره را چنان درهم شکستند که مصدوقه «جَعَلْنَا عَلَيْهَا سَافِلَهَا» مشاهده افتاد (شاه طهماسب، ۱۳۷۰، صص ۲۰۴).

حکومت صفویان به عنوان پرچم‌دار تشیع امامی در آن زمان شناخته می‌شد. بنابراین مورخان صفوی در روایت تاریخ، حتماً به اصول و جهان‌بینی شیعی توجه می‌کردند. روایت غالب شیعه در این باره، آغاز نکردن هر جنگی توسط شیعیان است و این اصل به عنوان بخشی از حقانیت شیعه در نظر گرفته شده است. مهم‌ترین نبرد تاریخ تشیع نیز واقعه کربلا بود که بر طبق روایات، امام حسین علیه السلام آغازگر جنگ نبود و این مورد بعدها توسط شیعیان الگوبرداری شد. بر همین اساس، مورخان صفوی سعی کرده‌اند با استفاده از آیات و روایات، جنگ‌های دوره صفوی را به گونه‌ای روایت کنند که صفویان به عنوان طرف مورد تجاوز جلوه داده شوند و در خصوص شروع جنگ تقصیری متوجه آن‌ها نباشد. به عنوان نمونه در جنگ‌های بین صفویان و ازبکان، به نام‌های متعدد شاهان صفوی مبنی بر دعوت ازبکان به پرهیز از خشونت و جنگ اشاره شده است. این عمل شاهان صفوی مصداق آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيمًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۶۵) و آیه «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (عنکبوت: ۱۸) دانسته شده است (امینی هروی، ۱۳۸۳، صص ۳۲۶؛ منشی قزوینی، ۱۳۷۸، صص ۱۲۶). به زعم مورخان مورد بحث، شاهان صفوی که مدعی جانشینی پیامبر از طریق نیابت امام دوازدهم شیعیان بودند، در اینجا عملی پیامبرگونه انجام دادند و سعی در ارشاد و نصیحت دشمنان نمودند و پس از آنکه این عمل به نتیجه نرسید، دست به خشونت زدند. مقصود مورخان صفوی از چنین روایت‌هایی، اولاً پایبندی به اصول پیشوایان شیعه در مورد جنگ‌ها و ثانیاً القای این مطلب بود که شاهان صفوی جانشینان پیامبر و امامان معصوم هستند و عملکرد آن‌ها از روی رفتار پیشوایان دینی الگوبرداری شده است.




## نتیجه‌گیری

تاریخ‌نگاری صفوی، به تبعیت از فضای کلی جامعه آن عصر و متأثر از سیاست شاهان این سلسله و همچنین به پیروی از ماهیت مذهبی حکومت صفویان، نسبت به نگارش تاریخ رویکردی مذهبی داشته است. مورخان این دوره، به عنوان رسانه و بازوی مشروعیت‌بخش صفویان در همه ابعاد عمل می‌کردند. آن‌ها موظف بودند جنگ‌های متعدد حاکمان صفوی را به گونه‌ای روایت کنند که هم به روایت همه ابعاد جنگ پردازد و هم در راستای مشروعیت دادن به حکومت صفویان عمل کند. در واقع همه تلاش مورخان صفوی، مشروعیت دادن به حاکمان این سلسله بود. یکی از راه‌های مشروعیت‌بخشی به عملکرد حکومت صفویان استفاده از آیات قرآن بود. مورخان صفوی در روایت جنگ‌های آن دوره به گونه‌ای عمل می‌کردند که ضمن روایت بی‌کم‌وکاست موفقیت شاهان صفوی، به اعمال خشن آن‌ها در خلال جنگ‌ها هم مشروعیت دهند. آن‌ها به گونه‌ای از آیات قرآن استفاده می‌کردند که خشونت جنگی صفویان را عملی در راستای اهداف الهی جلوه دهند و به این وسیله هرگونه خشونت جنگی آن‌ها توجیه و البته عملی در راستای اجرای فرامین الهی شمرده شود. مورخان صفوی کامیابی‌های جنگی صفویان را صرفاً نتیجه اراده خداوند می‌دانستند و از طریق روایت آیه‌نگارانه، آن‌ها را به خداوند نسبت می‌دادند. اما همین مورخان در روایت شکست‌های صفویان، ضمن کنار نهادن روایت آیه‌نگارانه، شکست‌ها را نتیجه تقدیر الهی می‌شمردند و به آن نگاهی تقدیرگرایانه داشتند. با وجود آنکه غالب جنگ‌های صفویان با مسلمانان رخ داد، مورخان صفوی سعی کردند ضمن استناد به آیات جهادی، عمل شاهان صفوی را همچون جنگ‌های صدر اسلام عملی جهادی در راستای مقابله با کفار جلوه دهند. به هر روی مورخان صفوی در روایت جنگ‌های آن دوره اتکای ویژه‌ای به آیات قرآن داشتند و از آیات قرآن بیشترین بهره را بردند. آن‌ها سعی کردند هر اتفاق جنگی و نظامی را به نوعی با آیات قرآن مرتبط سازند.

- ادوی، مظهر؛ و خالدی، انور. (۱۳۹۶). *واکوی مفهوم جهاد و مصادیق آن در دوره صفویه*. مجله مطالعات تاریخ اسلام، ۳۵(۹)، صص ۷-۳۶.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286713.1396.9.35.1.0>
- افوشته‌ای نظزی، محمود بن هدایت‌الله. (۱۳۵۰). *نقاوة الآثار فی ذکر الأخبار (احسان اشراقی، به اهتمام)*. انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.  
 افوشته‌ای نظزی، محمود بن هدایت‌الله. (۱۳۷۳). *نقاوة الآثار فی ذکر الأخبار (احسان اشراقی، به اهتمام)*. انتشارات علمی و فرهنگی.  
 امینی هروی، ابراهیم بن میرک جلال‌الدین. (۱۳۸۳). *فتوحات شاهی (محمدرضا نصیری، مصحح)*. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.  
 آرام، محمداقبر. (۱۳۸۶). *اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی*. مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- آهنگ، علی. (۱۳۹۲). *تحقیق و تصحیح انتقادی تفسیر تیبان سلیمانی [پایان‌نامه دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد]*. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).  
 پابنده، عظیمه؛ و جعفری، علی‌اکبر. (۱۳۹۷). *اسکندریبگ ترکمان و آیه‌نگاری اش در عالم‌آرای عباسی*. مجله پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، ۳۰(۸)، صص ۱۱۳-۱۲۸.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519726.1397.1.30.6.0>
- ترکمان، اسکندریبگ. (۱۳۸۲). *تاریخ عالم‌آرای عباسی (ایرج افشار، مصحح)*. امیرکبیر.  
 جنابدی، میرزاییگ بن حسن. (۱۳۷۸). *روضه الصفویه (غلامرضا طباطبایی مجد، به کوشش)*. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.  
 حسینی جرجانی، میرابوالفتح. (۱۳۶۲). *تفسیر شاهی*. نوید.  
 حسینی قمی، قاضی احمد بن حسین. (۱۳۸۳). *خلاصة التواریخ (احسان اشراقی، مصحح)*. انتشارات دانشگاه تهران.  
 خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. (۱۳۷۰). *تاریخ شاه‌اسماعیل و شاه‌طهماسب صفوی (ذیل تاریخ حبیب السیر) (محمدعلی جراحی، مصحح)*. انتشارات نشر گسترده.  
 خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین. (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب السیر*. خیام.  
 خوزانی اصفهانی، فضل. (۱۳۹۸). *افضل التواریخ (احسان اشراقی و قدرت‌الله پیشنمازاده، به کوشش)*. میراث مکتوب.  
 رازنهان، محمدحسن؛ و مشفق، ابراهیم. (۱۳۹۴). *ارزیابی نقش مؤلفه‌های دینی در توان نظامی حکومت صفوی*. مجله مطالعات تاریخ اسلام، ۲۷(۲۷)، صص ۱۰۷-۱۳۸.  
 روملو، حسن‌بیگ. (۱۳۵۷). *احسن التواریخ (عبدالحسین نوایی، به کوشش)*. بابک.  
 شاه‌طهماسب. (۱۳۷۰). *عالم‌آرای شاه‌طهماسب (ایرج افشار، به کوشش)*. دنیای کتاب.  
 غفرانی، علی و همکاران. (۱۴۰۲). *تحلیل کنش‌های گفتاری در استنادات قرآنی منابع دوره صفویه (مطالعه موردی تاریخ ایلچی نظام‌شاه)*. پژوهش‌های نوین در گستره تاریخ، فرهنگ و تمدن شیعه، ۲(۲)، صص ۱۰۹-۱۳۷.
- قاسمی، علی و همکاران. (۱۴۰۳). *تعبیر قرآنی به منزله نشانگان فرهنگی مشروعیت‌بخش شاه‌اسماعیل اول صفوی؛ مطالعه موردی فتوحات شاهی*. علم و تمدن در اسلام، ۱۹(۹)، ۴۳-۶۷.  
 DOI: 10.22034/icsr.2024.460485.1271
- الحسینی، خورشاه بن قباد. (۱۳۷۹). *تاریخ ایلچی نظام‌شاه (محمدرضا نصیری و کوئچی هانده، تصحیح)*. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.  
 متولی، عبدالله؛ و محمدی، رضا. (۱۴۰۲). *تحلیل کنش‌های گفتاری در استنادات قرآنی منابع دوره صفویه (مطالعه موردی تاریخ: کتاب خلد برین)*. مطالعات اجتماعی قرآن، ۱۲(۹۶-۱۱۵).  
 DOI: 10.22084/qss.2024.28794.1015
- متولی، عبدالله. (۱۳۹۱). *بازتاب رویکردهای مذهبی در مراسلات عصر صفوی*. مجله مطالعات تاریخ اسلام، ۴(۱۲)، ۱۶۹-۱۹۱.  
 منجم، جلال‌الدین. (۱۳۶۶). *تاریخ عباسی (روزنامه ملاجلال) (سیف‌الله وحیدنیا، به کوشش)*. انتشارات وحید.  
 منشی قزوینی، بوداق. (۱۳۷۸). *جواهر الأخبار (محسن بهرام‌نژاد، مصحح)*. میراث مکتوب.  
 مهمان‌نواز، محمود. (۱۴۰۰). *بررسی و تحلیل رویکرد تاریخ‌نگاری دوره صفویه در قبال حملات شاه‌طهماسب به گرجستان*. مجله تاریخ ایران، ۱۴(۱)، ۴۵-۶۴.  
<https://doi.org/10.52547/irhj.14.1.45>
- مهمان‌نواز، محمود. (۱۴۰۲). *بررسی روایت آیه‌نگارانه تاریخ‌نگاری صفوی از قدرت‌گیری شاه‌اسماعیل*. قرآن فرهنگ و تمدن، ۴(۳)، ۸۲-۱۰۵.  
<https://doi.org/10.22034/jksl.2023.415688.1244>
- مهمان‌نواز، محمود؛ و اعتصامی، علی. (۱۳۹۹). *تحلیلی بر رویکرد مذهبی تاریخ‌نگاری صفوی از جنگ‌های شیوخ صفوی؛ روایتی مقدس از جنگ‌های مقدس*. مجله مطالعات تاریخی جنگ، ۳(۴)، ۱۰۱-۱۲۲.  
<https://doi.org/10.52547/hsow.4.3.101>
- نادری، عزت‌الله؛ و سیف‌نراقی، مریم. (۱۳۸۵). *روش‌های تحقیق در علوم انسانی*. بدر.  
 ناشناس. (۱۳۶۲). *عالم‌آرای صفوی (یدالله شگری، به کوشش)*. انتشارات اطلاعات.  
 ناشناس. (۱۳۸۴). *عالم‌آرای شاه‌اسماعیل (اصغر منتظرصاحب، مصحح)*. انتشارات علمی و فرهنگ.  
 واله قزوینی اصفهانی، محمدیوسف. (۱۳۷۲). *خلد برین (میرهاشم محدث، مصحح)*. بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

Monshi, Eskandar Beg, (1978), The History of Shaah `Abbās the Great (Tārīkh-e `Ālamārā-ye `Abbāsī), V.1 , Translated by Roger. M. Savor Ed Ehsan Yarshater, Persian Heritage Series, Boulder, Colorado, Westview Press.

## An Examination of the Application of Qur'anic Verses in the Historiography of Safavid Wars (907-1038 AH / 1501-1629 CE)

Mahmud Mehmnavaz <sup>1</sup>  Yusuf Karami Chameh <sup>2</sup>  Marzieh Jamshidnejhad <sup>3</sup> 

1. Associate Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran (Corresponding Author).

2. Assistant Professor, Department of Language and Literature, Amin Police University, Tehran, Iran.

3. M.A. in Islamic History, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.

Corresponding Email: [mehmnavaz86@gmail.com](mailto:mehmnavaz86@gmail.com)

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2025.493783.1419>

### Introduction

The establishment of the Safavid dynasty in Iran in 907 AH (1501 CE) and the continuation of its rule were accompanied by numerous wars. These conflicts occurred both internally-to suppress domestic opposition-and externally, in response to foreign threats. While some resulted in Safavid victories, others ended in failure. Safavid historians were expected to narrate these wars regardless of the outcome, but in ways that would not displease the ruling monarchs. Accordingly, their narratives were crafted in alignment with the worldview and religious ideology of the Safavid state. One of the most prominent features of Safavid war historiography was the incorporation of Qur'anic verses-referred to as āyeh-negārī. The primary aim of this practice was to legitimize the military actions of the Safavid kings.

### Methodology

This study employs a historical-analytical method to examine the issue. Data were collected through library-based research and analyzed through interpretive reasoning grounded in a variety of sources. In historical research, the library method remains fundamental and indispensable. The key sources used in this study are historical texts authored by Safavid historians up to the end of the reign of Shah 'Abbās I (d. 1038 AH / 1629 CE). All extant Safavid-era chronicles were reviewed. While some offered little relevant information, many made significant use of āyeh-negārī. It appears that the closer a historical account was written to the time of the actual battles, the more extensive the use of Qur'anic verses.

For example, Futhūhāt-e Shāhī by Amīnī Haravī, composed during the reign of Shah Ismā'īl, draws heavily upon Qur'anic citations. In contrast, Tārīkh-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī, written in Shah 'Abbās's reign, relies less on verses when recounting Shah Ismā'īl's battles-though Iskandar Beg himself draws extensively upon the Qur'an when narrating Shah 'Abbās's campaigns. In addition to first-hand sources from the Safavid period, this study also incorporates findings from modern research. Ultimately, data were gathered using a library-based approach, and conclusions were drawn through textual interpretation and critical analysis.

### Findings

Safavid historiography-shaped by the broader ideological atmosphere, Safavid royal policy, and the religious foundations of the dynasty-tended to adopt a theological approach to historical writing. Historians acted as ideological agents and legitimacy-builders for the Safavid state. Their



role was to chronicle the dynasty's numerous military campaigns in a way that covered all aspects of warfare while simultaneously reinforcing the legitimacy of Safavid rule.

One of the main strategies employed to confer such legitimacy was the use of Qur'anic verses. In recounting Safavid military history, historians sought not only to detail the kings' victories but also to justify their violent actions on the battlefield. They employed verses that would portray the brutality of war as aligned with divine purposes, thereby presenting acts of war as the implementation of God's commands.

Safavid historians attributed military success solely to the will of God and supported this notion through *āyeh-negārī*. However, in cases of defeat, they typically avoided citing Qur'anic verses and instead framed the loss as a matter of divine predestination. Although most of the Safavid conflicts were with other Muslims, historians used verses related to *jihād* to present these wars as sacred struggles against unbelievers, similar to the Prophet's campaigns.

### **Conclusion**

In sum, Safavid historians relied heavily on the Qur'an to legitimize warfare, link events to scripture, and elevate the status of rulers. The findings indicate that their *āyeh-negārī* narratives served the following purposes: legitimizing the wars, justifying violent conduct, explaining defeats in fatalistic terms, and attributing victories to divine will—often by likening the kings to prophets. The verses were carefully selected to align with and confirm the ideological goals of the writers.

### **Keywords**

Safavid, Historiography, Qur'anic Verses, War, Narrative.

### **Ethical Considerations**

**Compliance with research ethics.** The authors observed the ethical principles in conducting and publishing this scholarly research, and this is confirmed by all of them.

### **Conflict of interest**

The authors declare that they have no conflict of interest.

### **Funding statement**

The authors declare that no funds, grants, or other support were received during the preparation of this manuscript.

## References

The Holy Quran. [In Arabic]

Adwāy, M., & Khālandī, A. (2017). "An Analysis of the Concept of Jihād in the Safavid Era." *Islamic History Studies*, 9(35), 7–36. [In Persian]

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286713.1396.9.35.1.0>

Afūshteh 'ī Naṭanzī, M. b. H. (1971 & 1994). *Naqāwat al-Āthār fī Dhikr al-Akhhār*, ed. E. Eshraqī. Bongāh-e Tarjomeh va Nashr-e Ketāb; 'Elmi va Farhangī. [In Persian]

Āhang, 'A. (2013). *Critical Edition of Tafṣīr-e Tebyān-e Soleymānī*. PhD thesis, Ferdowsi University of Mashhad. [In Persian]

al-Ḥusaynī, Kh. b. Q. (2000). *Tārīkh-e Īlchī-e Nizām Shāh*, eds. M.-R. Naṣrī & K. Haneda. Iranian Association of Cultural Heritage. [In Persian]

Amīnī Haravī, E. b. M. J. (2004). *Futhūhāt-e Shāhī*, ed. M.-R. Naṣrī. Iranian Association of Cultural Heritage. [In Persian]

Anonymous (1983). *Ālamārā-ye Ṣafavī*, ed. Y. Shokrī. Ettelā'āt. [In Persian]

Anonymous (2005). *Ālamārā-ye Shāh Ismā'īl*, ed. A. Montazir Ṣāhib. 'Elmi va Farhangī. [In Persian]

Ārām, M.-B. (2007). *Historical Thought in the Safavid Period*. Amīr Kabīr. [In Persian]

Ghofrānī, 'A., et al. (2023). "Speech Act Analysis in Qur'anic Citations of Safavid Sources (Case Study: Tārīkh-e Īlchī-e Nizām Shāh)." *New Research in Shi'i Civilization and History*, 2(2), 109–137. [In Persian]

Ḥusaynī Jurjānī, M. A. (1983). *Tafṣīr-e Shāhī*. Navīd. [In Persian]

Ḥusaynī Qumī, Q. A. b. Ḥ. (2004). *Khulāṣat al-Tavārīkh*, ed. E. Eshraqī. Tehran University Press. [In Persian]

Janābadī, M. B. b. Ḥ. (1999). *Rawḍat al-Ṣafaviyyah*, ed. Gh.-R. Ṭabāṭabā'ī Majd. Dr. Maḥmūd Afshār Foundation. [In Persian]

Khowsānī Eṣfahānī, F. (2019). *Afḍal al-Tavārīkh*, eds. E. Eshraqī & Q.-A. Pīshnemāzzādeh. Mīrāth-e Maktūb. [In Persian]

Khwāndamīr, Gh. al-D. b. Ḥ. al-D. (1991 & 2001). *Tārīkh-e Ḥabīb al-Siyar*. Khayyām; Nashr-e Gostar deh. [In Persian]

Mutavallī, 'A., & Moḥammadī, R. (2023). "Speech Acts in Qur'anic Citations of the Safavid Period (Case Study: Khold-e Barīn)." *Social Quranic Studies*, 2(1), 96–115. <https://doi.org/10.22084/qss.2024.28794.1015> [In Persian]

Motavallī, 'A. (2012). "Religious Rhetoric in Safavid Correspondence." *Islamic History Studies*, 4(12), 169–191. [In Persian]

Munajjem, J. al-D. (1987). *Tārīkh-e 'Abbāsī (Rūznāmeḥ-ye Mullā Jalāl)*, ed. S.-A. Vaḥīd-Niyā. Vaḥīd. [In Persian]

Munshī Qazvīnī, B. (1999). *Jawāhir al-Akhhār*, ed. M. Bahrāmnezhād. Mīrāth-e Maktūb. [In Persian]

Mehmānavāz, M. (2021). "Historiographical Attitudes toward Shah Tahmāsp's Campaigns in Georgia." *Journal of Iranian History*, 14(1), 45–64. <https://doi.org/10.52547/irhj.14.1.45> [In Persian]

Mehmānavāz, M. (2023). "Qur'anic Citation and Historiography in the Rise of Shah Ismā'īl." *Qur'an, Culture, and Civilization*, 4(3), 82–105. <https://doi.org/10.22034/jksl.2023.415688.1244> [In Persian]

Mehmānavāz, M., & E'teṣāmī, 'A. (2020). "Religious Narratives in Safavid Historiography on the Wars of the Safavid Shaykhs." *Historical Studies of War*, 4(3), 101–122. <https://doi.org/10.52547/hsow.4.3.101> [In Persian]

Munshi, E. B. (1978). *The History of Shāh 'Abbās the Great (Tārīkh-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī)*, vol. 1, trans. R. M. Savory, ed. E. Yarshater. Boulder, Westview Press.

Nāderī, 'E.-A., & Seyf-Narāqī, M. (2006). *Research Methods in the Humanities*. Badr. [In Persian]

- Pāyandeh, 'A., & Ja'farī, 'A.-A. (2018). "Iskandar Beg Turkman and His Qur'anic Inscription Practices in Tārīkh-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī." *Islamic History Research Journal*, 8(30), 113–128. [In Persian]  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22519726.1397.1.30.6.0>
- Qāsemī, 'A., et al. (2025). "Qur'anic Expressions as Cultural Markers for Legitimation in Safavid Political Thought." *Science and Civilization in Islam*, 5(19), 43–67. <https://doi.org/10.22034/icrs.2024.460485.1271> [In Persian]
- Rāznehān, M.-H., & Moshefeqī, E. (2015). "The Role of Religious Factors in the Military Power of the Safavids." *Islamic History Studies*, 7(27), 107–138. [In Persian]
- Rūmlū, Ḥ. B. (1978). *Aḥsan al-Tavārīkh*, ed. 'A. al-Ḥ. Navā'ī. Bābak. [In Persian]
- Shāh Ṭahmāsp I (1991). *'Ālamārā-ye Shāh Ṭahmāsp*, ed. Ī. Afshār. Donyā-ye Ketāb. [In Persian]
- Turkmān, I. B. (2003). *Tārīkh-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsī*, ed. Ī. Afshār. Amīr Kabīr. [In Persian]
- Vāla Qazvīnī Eṣfahānī, M.-Y. (1993). *Khold-e Barīn*, ed. M. Moḥaddith. Dr. Maḥmūd Afshār Foundation. [In Persian]

#### How to cite:

Mehmannavaz, Mahmud., Karami Chameh, Yusuf., Jamshidnejhad, Marzieh . (2025). An Examination of the Application of Qur'anic Verses in the Historiography of Safavid Wars (907–1038 AH / 1501–1629 CE). *Quran, Culture And Civilization* , 6 (2), 113-129. <http://doi.org/10.22034/jksl.2025.493783.1419>




Table of contents

---

**An Analytical Study of the Institutionalization and Consolidation of Prayer in Society Based on the Chronological Order of Quranic Surahs**

Abd al-Hadi Feqhizadeh, Mojtaba Mohammadi Anviq, Farzad Dehghani..... 1

**An Analysis of Civilizational Vices: Focusing on Envy and Its Macro-Social Consequences in Sūrat al-Baqarah**

Nasibeh Rezaei , Bibi Sadat Raza Bahabadi , Habibullah Babaei.....25

**The Discursive Antagonism in Sūrat al-Aḥzāb: A Study Based on Selected Components of Laclau and Mouffe's Theory**

Sayyed Jafar Sadeghi .....47

**An Analytical Study of the Methods Used by the Infallibles in Referencing the Qur'an to Promote Qur'anic Culture in Society**

Mohammad Mohaqeq.....69

**A Study of the Reflection of Qur'anic Verses in Mihrab Carpets of the Safavid Period**

Elaheh Panjhabashi , Rana Mohammadzadeh.....87

**An Examination of the Application of Qur'anic Verses in the Historiography of Safavid Wars (907-1038 AH / 1501-1629 CE)**

Mahmud Mehmannaevaz, Yusuf Karami Chameh, Marzieh Jamshidnejhad.....113

Articles review the acceptance period.



---

## Journal Scope

---

Subjects accepted: The Qur'an, Culture and Civilization Quarterly seeks to explain Islamic civilization and its harmony with the rich religious culture that is watered from the source of the Qur'an and the words of the innocent by presenting the articles of intellectuals and intellectuals. We hope that researchers who have such concerns will help this quarterly by sending their written research that has at least one of the following indicators:

### **1- Quran and civilization:**

- A) Civilizational components of the Qur'an
- b) The topics of Islamic civilization and its sub-branches concerning the Holy Quran
- c) Modern Quranic civilization
- d) Comparing Quranic civilization with other civilizations
- e) Civilizations from the perspective of the Qur'an
- f) Orientalists and Quranic civilization
- g) Historical analysis of the Qur'an in different dimensions
- h) The historical course of Quranic studies
- i) Analysis of stories and topics of the Quran with a civilizational approach
- j) Life of Prophets and Infallibles

### **2- Quran and culture:**

- A) Cultures from the perspective of the Qur'an
- b) Cultural effects of the Qur'an
- c) Comparison of Quranic culture with other cultures
- d) Quran and social culture
- e) Orientalists and Quranic culture
- f) Quranic cultural indicators in individual dimensions

Esteemed peer reviewers of Vol. 6 Issue 2 of "Quran, Culture and Civilization" journal

	<b>Last Name</b>	<b>First Name</b>	<b>Researcher ID (ORCID)</b>
◆	Tabesh	Yaqub	**
◆	Jafarian	Majid	<a href="https://orcid.org/0000-0002-4623-5011">0000-0002-4623-5011</a>
◆	Habibollahi	Mehdi	<a href="https://orcid.org/0000-0002-8411-101X">0000-0002-8411-101X</a>
◆	Dadash Nejad	Mansour	**
◆	Saeemi	Davood	<a href="https://orcid.org/0000-0001-9368-2415">0000-0001-9368-2415</a>
◆	Talebpour	Fereide	<a href="https://orcid.org/0000-0002-0274-1908">0000-0002-0274-1908</a>
◆	Tabatabai	Mostafa	**
◆	Forouhi	Arman	<a href="https://orcid.org/0000-0002-1378-9632">0000-0002-1378-9632</a>
◆	Ghorbani Madavani	Zohreh	<a href="https://orcid.org/0000-0001-5339-4179">0000-0001-5339-4179</a>
◆	Kavand	Alireza	<a href="https://orcid.org/0000-0003-3215-4728">0000-0003-3215-4728</a>
◆	Keshavarz	Zahra Sadat	<a href="https://orcid.org/0000-0002-1463-7358">0000-0002-1463-7358</a>
◆	Mohasses	Marzieh	<a href="https://orcid.org/0000-0002-2332-410X">0000-0002-2332-410X</a>
◆	Naderi Ghahferghi	Hamid	<a href="https://orcid.org/0000-0003-3132-5388">0000-0003-3132-5388</a>

## Editorial Board

◆ **Dr. Mohammad Ali Chalongar**

*Professor, Department of History and Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, Iran.*

◆ **Dr. Ghasem Darzi**

*Assistant Professor of Theology and Islamic Studies, Interdisciplinary Quranic Studies Research Institute. Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.*

◆ **Dr. Mohsen Dimekar Garob**

*Associate Professor of Commentary Department, Mashhad Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran.*

◆ **Dr. Mohammad Hossein Rajabi Devani**

*Associate Professor of Islamic History and Civilization, Imam Hossein University, Tehran, Iran.*

◆ **Dr. Nasrollah Shamali**

*Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Foreign Languages, Isfahan University, Isfahan, Iran.*

◆ **Dr. Nematullah Safari Forushani**

*Associate Professor, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Qom, Iran.*

◆ **Dr. Rahman Ashriya**

*Associate Professor, Department of Qur'anic Tafsir and Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, University of Noble Qur'anic Sciences and Education, Qom, Iran.*

◆ **Dr. Mohammad Ali Mahdavi Rad**

*Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.*

◆ **Dr. Mohammad Naqeeb**

*Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, Quranic Sciences and Education University, Qom, Iran.*

◆ **International Editorial Board**

Dr. Ammar Abboudi Mohammad Hossein Nassar

*Professor of the History Department of Kufa University*

Dr. Hadi Abdul Nabi Mohammad Al-Tamimi

*Professor of History and Head of the Faculty of Islamic Sciences, Najaf Ashraf Islamic University*

Dr. Kurt Anders Richardson

*Professor at the Faculty of Religions, McMaster University, Toronto, Canada.*

Abdelmadjid Ben Habib

*Associate Professor Abou Bakr Belkaid University of Tlemcen*

Antonio Cuciniello

*Member of the International Association for Quranic Studies and Quranic Linguistics Research Group*



---

Qur'an, Culture and Civilization

Isfahan Faculty of Quranic Sciences

---

Volume 6, Issue 2 – Serial Number 20, 2025

\*\*\*

**Publisher** :University of Quranic Studies and Sciences

**Director-in-Charge**: Seyyed Ahmad Sajjadi Jezi

**Editor-in-Chief**: Dr. Mohammad Ali Chalongar

**Manager**: Dr. Mehdi Esnaashran

**Executive Director**: Leila Ghasabi

---

**Technical Editor**: Dr.Rohollah Nazemi

---

**English Text Editor**: Dr.Mehdi habibolah

---

**Design and layout**: Isfahan Seminary Computer Research Center

**Cover designer**: Zainab Naji

---

**The address of the quarterly office**: Isfahan Faculty of Quranic Sciences, Taleghani Street, Dolat Abad,  
Isfahan. Postal code: 8341913485

**Phone**: 031-45850771 extension: 117

**Email**: qcc@quran.ac.ir

How to write articles: on the magazine site

Online ISSN: 2783-3356

[www.qcc.quran.ac.ir](http://www.qcc.quran.ac.ir)





# Quran, Culture And Civilization

Volume & Issue: Volume 6, Issue 2 - Serial Number 20, 2025

ISSN: 2783-3356

- An Analytical Study of the Institutionalization and Consolidation of Prayer in Society Based on the Chronological Order of Quranic Surahs  
Abd al-Hadi Feqhizadeh • Mojtaba Mohammadi Anviq • Farzad Dehghani
- An Analysis of Civilizational Vices: Focusing on Envy and Its Macro-Social Consequences in Sūrat al-Baqarah  
Nasibeh Rezaei • Bībī Sadat Raza Bahabadi • Habibullah Babaei
- The Discursive Antagonism in Sūrat al-Aḥzāb: A Study Based on Selected Components of Laclau and Mouffe's Theory  
Sayyed Jafar Sadeghi
- An Analytical Study of the Methods Used by the Infallibles in Referencing the Qur'an to Promote Qur'anic Culture in Society  
Mohammad Mohaqqeq
- A Study of the Reflection of Qur'anic Verses in Mihrab Carpets of the Safavid Period  
Elaheh Panjhabashi • Rana Mohammadzadeh
- An Examination of the Application of Qur'anic Verses in the Historiography of Safavid Wars (907–1038 AH / 1501–1629 CE)  
Mahmud Mehmannaavaz • Yusuf Karami Chameh • Marzieh Jamshidnejhad



University of Quranic Studies and Sciences  
Isfahan Faculty of Quranic Sciences

انجمن علمی  
قرآن  
عجاز

QCC

