

## بررسی دیدگاه مفسران درباره مفهوم امت واحد با تأکید بر اندیشه‌های عبده، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی

کاوس روحی برندق \*

ابراهیم فرجی \*\*

### چکیده

برخی آیات قرآن کریم، معانی بنیادینی دارند که به آن‌ها غررالآیات می‌گویند. یکی از این آیات، که آموزه‌های اجتماعی قرآن بر آن مترتب است، آیه ۲۱۳ سوره بقره است. دیدگاه مفسران درباره معنای «امت واحد» در آیه، متعدد و گاه متقابل است. هدف مقاله، عرضه مفهوم درست امت واحد است؛ از این رو، دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت را گردآوری، تحلیل و ارزیابی کرده و به این نتیجه رسیده است که دیدگاه‌های مبتنی بر تفسیر امت واحد به امت هدایت‌یافته، امت گمراه، امت سردرگم، امت خردمند و ... نادرست و نظریه عبده در تفسیر المنار با توجه به اصلاحات علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی درست است. براساس این دیدگاه، تفسیر اجمالی آیه این خواهد بود که طبیعت مردم زندگی اجتماعی است، لازمه زندگی اجتماعی ایجاد اختلاف است و عقل بشر به تنهایی نمی‌تواند اختلاف را رفع کند؛ پس نیازمند دریافت قوانین از منبع وحی به دست انبیای الهی است. ارسال رسولانی که بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده‌اند و بعضی از آن‌ها کتاب دارند، از ابتدای خلقت بوده است، نه از زمان خاص و در مراحل خاص.

کلیدواژه‌ها: امت واحد، قرآن، مدنی بالطبع، زندگی اجتماعی.

---

\* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (k.roohi@modares.ac.ir).

\*\* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۲/۰۳.

## ۱. طرح مسئله

محتوای پاره‌ای از آیات قرآن، درخشان‌تر از آیات دیگر است. به این آیات غررالآیات می‌گویند که آموزه‌های بنیادین قرآن را دربردارند. یکی از این آیات، که معارف بسیاری از حقایق اجتماعی قرآن بر آن مترتب است، آیه ۲۱۳ سوره بقره است.<sup>۱</sup> این آیه دربارهٔ امت واحد بودن اجتماع انسانی سخن می‌گوید. معناشناسی امت واحد از آغاز نگارش تفسیر قرآن، متعدد و گاه تقابلی بوده است: امت هدایت‌یافته؛ امت گمراه؛ حیرت و سردرگمی عمومی انسان‌ها پیش از ارسال رسل؛ وحدت پیروی از حکم عقل که درواقع مقتضای اصل فطرت است؛ خصوص آدم ﷺ؛ قوم بنی‌اسرائیل و پیامبران‌شان پس از حضرت موسی ﷺ؛ چون طبع انسان‌ها اجتماعی است، گروه واحدند؛ امت واحد در سادگی و بساطت زندگی.

با وجود آنکه پیشینه تحقیق حاضر به کتاب‌های تفسیر در ذیل آیه مورد بحث برمی‌گردد، مقاله‌ای با موضوع مقاله حاضر یافت نشد، جز چند مقاله که تفسیری نیستند یا به این آیه اشاره‌ای نکرده‌اند؛ از این رو، این مقاله با هدف معناشناسی درست دربارهٔ امت واحد، دیدگاه مفسران شیعه و اهل تسنن را گردآوری، تحلیل و ارزیابی کرده و روش تحقیقش توصیفی - تحلیلی بوده است.

## ۲. معنای لغوی امت

فراهیدی معتقد است امت، هر دسته و گروه پیرو آیین خاص است (فراهیدی، بی‌تا: ۴۲۷/۸). ابن فارس می‌افزاید هر گروه و قومی که به چیزی نسبت داده شوند نیز امت

۱. ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِينَ مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾

خواهند بود و به هر نسل از انسان‌ها نیز به تنهایی امت می‌گویند (ابن فارس، بی تا: ۲۷/۱).  
 راغب اصفهانی معنای این واژه را وسیع‌تر می‌داند: هر جماعتی که به‌دلیلی گرد هم  
 آمده‌اند؛ خواه به‌دلیل آیین باشد یا زمان یا مکان واحد و خواه این موارد اجباری باشد یا  
 اختیاری (راغب اصفهانی، بی تا: ۸۶). ابوهلال عسکری می‌گوید «امه» به معنای قصد  
 بازمی‌گردد؛ بنابراین منظور از امت، گروه و جماعتی است که یک‌پارچه قصد چیزی  
 کرده‌اند. او یازده وجه برای این واژه در قرآن برمی‌شمارد (عسکری، ۱۴۲۸: ۳۱/۱-۳۷).  
 مصطفوی تلاش می‌کند معنای جامعی برای این واژه بیابد. او می‌گوید امت بر هدف و آن  
 چیزی دلالت می‌کند که توجه خاصی به آن می‌کنند؛ جدای از اینکه از افراد یا بخش‌های  
 زمان یا اعتقادات و فکر باشد یا منظور توجه به شخص خاصی در برابر دیگران باشد  
 (مصطفوی، بی تا: ۱۳۵/۱).

### ۳. دیدگاه مفسران درباره معنانشناسی امت واحد و نقد آن

تفسیر بخش‌های مختلف این آیه، از صدر اسلام متعدد بوده؛ طوری که دسته‌بندی‌های  
 بسیاری پدید آمده است؛ برای مثال می‌توان به اختلاف در معنای واژه «کان» در آیه اشاره  
 کرد که به دو بخش کلی تقسیم شده است. برخی این واژه را مشتمل بر معنای زمان  
 (طبری، ۱۴۱۲: ۴۵۷/۱) و برخی نیز منسلخ از زمان می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱/۳؛ رشید  
 رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۹/۲). در دسته اول، اختلاف دیگری برای تعیین محدوده زمانی به‌وجود  
 آمده است: (۱) آغاز آفرینش زمانی که خداوند فرزندان آدم ﷺ را از صلب او آفرید و بر او  
 نمایاند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۰/۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۷۷/۱)؛ (۲)  
 هنگام حضور حضرت آدم ﷺ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹۵/۱)؛ (۳) فاصله  
 زمانی حضرت آدم و حضرت ادریس (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹۵/۱)؛  
 (۴) فاصله زمانی حضرت آدم و حضرت نوح (ده قرن) (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۶/۱)؛  
 بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴:  
 ۲۴۲/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹۵/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۶/۲)؛ (۵) هنگام طوفان که عده‌ای بر

کشتی حضرت نوح علیه السلام سوار بودند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱/۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۱/۲۴۵)؛ ۶) پس از طوفان حضرت نوح (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۱۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۹۵)؛ ۷) پس از حضرت نوح علیه السلام تا برانگیخته شدن حضرت ابراهیم علیه السلام و پیامبران پس از او (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۵۴۳)؛ ۸) دوره پیامبری حضرت ابراهیم علیه السلام (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱/۱۷۷)؛ ۹) در زمان برانگیخته شدن هریک از پیامبران<sup>۱</sup> (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۵۴۳)؛ ۱۰) منظور زمان طفولیت افراد است (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۷۷)؛ ۱۱) از خلقت حضرت آدم علیه السلام تا بعثت پیامبر اسلام (۵۸۰۰ سال) (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱/۳)؛ از سوی دیگر، برخی مفسران هرچند شمول واژه کان را در معنای زمان می پذیرند، معتقدند آیه درباره محدودۀ زمانی سخنی نمی گوید و تعیین این محدوده بی فایده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲/۱۹۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۱۱۶).

### ۳/۱. امت هدایت یافته

برخی مفسران، امت واحد را در آیه، به ملتی معنا کرده اند که دین استوار و اعتقادات صحیح داشتند و کارهایشان براساس قوانین شرعی بود؛ یعنی همه یک امت و هدایت یافته بودند؛ به این معنا که از ابتدا هدایت یافته بودند، نه اینکه اول گمراه بودند و سپس هدایت شدند (طبری، ۱۴۱۲: ۲/۱۹۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۱۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۲۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۵۴۳؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱/۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۱۳۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲/۳۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱/۴۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۴۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۲۸۳؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۱/۲۳۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲/۲۸۳؛ دروزه، ۱۴۲۱: ۶/۳۷۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۵۷). براساس این دیدگاه، فعل کان در جمله «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» از افعال ناقصه است که بر زمان گذشته دلالت می کند؛ زیرا مردم در مقطعی از زمان، هدایت یافته بودند و روشن است که هدایت یافتگی در تقدیر گرفته شده است. برای توجیه این سخن می توان گفت

۱. این سخن از طرفداران دیدگاه امت واحد در گمراهی است.

این مفسران حرف فا را در «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ» فا تفریع می‌دانند؛ افزون‌براین، اختلاف را پیش از آن در تقدیر گرفته و آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند که «كان الناس امة واحدة فاختلّفوا»؛ زیرا باید ابتدا هدایت یافتگی باشد تا پس از آن اختلاف معنا دهد و پیامبر برای برطرف کردن آن برانگیخته شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۴/۲).

ذکر معنای امت هدایت‌یافته برای ترکیب وصفی «امت واحد» مبتنی بر وجه لغوی (گروه هماهنگ در هدف) است؛ در واقع این نظریه در صدد تطبیق واژه امت بر گروه هدایت‌یافته است؛ طوری که شامل همه مردم شود، نه گروه خاصی؛ یعنی همه مردم، یک‌دست هدایت‌یافته بودند و تطبیق این لفظ بر امت هدایت‌یافته، در واقع تعیین مصداق برای لفظ است و نیازمند قرینه و دلیل. دلیل داخلی که نظریه از سیاق آیه به آن استناد کرده است، لزوم در تقدیر گرفتن «اختلفوا» است. اختلفوا نشان می‌دهد که به قرینه مقابل، امت پیش از این اختلاف هدایت‌یافته بوده‌اند؛ یعنی وقتی اختلفوا را در تقدیر بگیریم، اگر قبل «اختلفوا» را با بعد آن مقایسه کنیم، روشن است اول هدایت‌یافته بودند و بعد اختلاف پدید آمد و به قرینه «بعث» معلوم می‌شود که امت پیش از اختلاف هدایت‌یافته بودند؛ افزون‌براین، این دسته از مفسران معتقدند حضرت آدم ﷺ پیامبر بوده است و فرزندان با دینش هدایت‌یافته بودند تا اینکه حسادت و اختلاف هابیل و قابیل پیش آمد. آن‌ها این رخداد را شاهد تاریخی می‌دانند و می‌گویند منظور از اختلاف، حسادت قابیل است و دوران پیش از اختلاف هابیل و قابیل، دوران هدایت‌یافتگی و بر یک دین واحد بودن می‌باشد. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹۵/۲ و ۴۵۷/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲ و ۱۴۱۲: ۱۱۶/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۶/۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۷۷/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۵/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۲۵/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹۵/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۳/۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۳۹/۱؛ دروزه، ۱۴۲۱: ۳۷۱/۶).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت:

۱. نویسنده تفسیر المنار معتقد است اگر بخواهیم این نظر را قبول کنیم، باید اختلفوا

را در تقدیر بدانیم؛ درحالی که در تقدیر گرفتن با فصاحت و رسایی زبان عربی ناسازگار است و ذوق عربی آن را نمی‌پذیرد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۷)؛ در واقع نقد عبده این است که تقدیر اگرچه خلاف اصالت‌الظهور نیست، در بیشتر موارد اصالت‌الظهور بر اصالت عدم تقدیر تطبیق می‌کند، هرچند در مواردی به دلیل وجود قرائن اصالت‌الظهور، مقتضی در تقدیر گرفتن است (مظفر، ۱۳۷۵: ۱۵۱/۲).

۲. اگر بپذیریم منظور از امت واحد در آیه، دوران هدایت یافتگی حضرت آدم علیه السلام، هابیل و قابیل، آن هم مقطعی از عمر آنها تا ایجاد حسادت و اختلاف بوده، طول این دوران بسیار کوتاه بوده است؛ درحالی که اطلاق «ناس» و «امت» به چند نفر اندک درست نیست. ممکن است کسی بگوید چون آنها عمر بسیار داشته و تکثیر نسل‌های بسیاری پس از آنها آمده‌اند، می‌توان از تعبیر امت برای آنها استفاده کرد. پاسخ این است که ظهور سیاقی «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» نشان‌دهنده این است که این بازه زمانی طولانی بوده است، نه مقطع بسیار کوتاهی که افراد کمی را شامل می‌شود. هرچند قیدی که طولانی بودن را برساند در آیه نیامده است، می‌توان از سیاق آیه آن را برداشت کرد.

براساس دلایل نبوت عامه، خداوند از حیث عقلی هیچ قومی را بدون حجت نمی‌گذارد و اولین بشر باید اولین نبی باشد؛ بنابراین نمی‌توان کان را در آیه به معنای زمانی در نظر گرفت و فا را در آغاز «بعثت» به معنای تراخی و ترتب زمانی دانست. لازمه این سخن این است که حضرت آدم علیه السلام در مقطعی پیامبر نبوده باشد؛ زیرا چنان‌که گفتیم، ابتدا امت واحد وجود داشتند که هدایت یافته بودند. سپس میانشان اختلاف ایجاد شد و در مرحله بعد انبیا مبعوث شدند؛ بنابراین، اقتضای مقابله این قبل و بعد از اختلاف این است که حضرت آدم علیه السلام پیش از اختلاف و بعثت نبی بوده باشد؛ درحالی که بی تردید ایشان در این زمان پیامبر بوده است؛ پس اساس این دیدگاه باطل است؛ مگر بگوییم منظور از «النبيين» به قرینه عبارت «وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» که در ادامه آیه آمده است، پیامبران دارای کتاب است و این‌گونه اشکال این نظر را رفع کنیم؛ زیرا منظور بعثت پیامبران دارای

کتاب است، نه همه انبیا که حضرت آدم علیه السلام را نیز شامل شود؛ اما این احتمال مردود است؛ زیرا منظور از کتاب، نوشته است، نه کتاب اصطلاحی که برگه‌های فراوان دارد؛ پس می‌توان گفت هر پیامبری، از جمله حضرت آدم علیه السلام، چنین نوشته‌ای داشته و اشکال در جای خود باقی است؛ ولی چنین سخنی اشکال دارد؛ زیرا در قرآن کتاب آسمانی که از آن نام برده شده، کتاب نوح علیه السلام است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۸/۲؛ ۱۶۶/۱۳).

۳. اشکال علامه طباطبایی بر این نظریه این است که آیه در واقع می‌خواهد دو اختلاف را نشان دهد. اختلاف اول که در امت واحد ایجاد شد و بعثت پیامبران و آوردن دین برای برطرف کردن آن بود. اختلاف دوم که اختلاف مردم در دینی بود که انبیا آوردند؛ اما این نظریه فقط به یک اختلاف معتقد است و اختلاف دوم را قرینه بر اختلاف اول می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۵/۲)؛ در واقع بر اساس سخن علامه طباطبایی، اختلاف نخست که در قسمت اول آیه در تقدیر گرفته می‌شود، به معنای اختلاف طبیعی و اختلاف در سلیقه و روش زندگی است؛ ولی اختلاف دوم، اختلاف در دین است: ﴿فِيمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اِخْتَلَفَ فِيهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ﴾.

علامه طباطبایی معتقد است نتیجه چگونگی در تقدیر گرفتن در این نظریه این است که همه مردم هدایت شده بودند و بعد پیامبران با آوردن دین باعث اختلاف شدند. هیچ عقل سلیمی این نتیجه را نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۵/۲)؛ به عبارت دیگر، اگر این گونه در تقدیر بگیریم که دو اختلاف، یک اختلاف شود، فاء تفریعی که در آیه آمده است چنین معنا می‌دهد که چون مردم امت واحد بودند، خداوند پیامبرانی را نازل کرد و در نتیجه مردم دچار اختلاف شدند.

این نظریه برای تبیین چگونگی ثابت بودن امت بر هدایت یافتگی در مقطعی از زمان، می‌گوید انسان‌ها بر فطرت سلیم و دین حق متولد شده‌اند؛ پس میانشان درگیری پیش نمی‌آمده است. سپس اختلاف و انحراف بر آن‌ها عارض شده است. اشکال این سخن این است که فطرت سلیم، هوای نفس و وسوسه شیطانی هر سه باهم در انسان وجود

دارند و نمی‌توان گفت در مقطعی از تاریخ همه انسان‌ها بر فطرت زندگی می‌کردند و بعدها خداوند شیطان یا هوی نفس را آفرید، بلکه اقتضای خلقت مادی و نیز وسوسه شیطان همواره همراه فطرت سلیم بوده است. اگر بگوییم زمانی فطرت سلیم بوده و در زمان دگیری دچار وسوسه شیطان شده است، نادرست است. براساس قرآن، آدم علیه السلام، حوا و ابلیس باهم به زمین آمدند (بقره/ ۳۶ و ۳۸؛ اعراف/ ۲۴) و هیچ تقدم و تأخیری در میان نبوده است؛ پس چنین سخنی خلاف قرآن است.

### ۳/۲. امت گمراه

برخی مفسران مانند ابن عباس (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۱۶/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۲۵/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۵۷/۱) و عطا (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۳/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۹۵/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۵/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۷۷/۱) و حسن بصری (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱/۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۷/۲) معتقدند مردم امت واحدی بر مدار باطل و گمراهی بوده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۹۴/۲). مزایای این دیدگاه عبارت‌اند از: (۱) نیازی نیست اختلافوا را در تقدیر بگیریم؛ بنابراین اشکال نظریه قبل (برخلاف اصل بودن تقدیر) بر این نظریه وارد نیست (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۴/۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۴/۲؛ ۲) عبارت «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ» مستقیم بر ماقبل خود مترتب خواهد بود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸۵/۲؛ ۳) مقابله دو بخش آیه، کامل خواهد بود.

مفسران این گروه در پاسخ به این اشکال که لازم این نظریه این است که حضرت آدم علیه السلام نیز از همین گروه بوده و در نتیجه خود او هم در ضلالت بوده است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۲۶۲/۳) پاسخ داده‌اند که آیه به اکثریت حکم داده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۸/۲)؛ به عبارت دیگر، همه امت در ضلالت نبودند، بلکه چون بیشترشان گمراه بودند، حکم شده است که همگی در ضلالت بوده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۹۴/۲)؛ پس این نظریه به مجاز تن داده است؛ زیرا (۱) واژه ناس هر چند دال بر عموم نیست، اطلاق دارد؛



۲) ماده ناس شامل همه مردم می شود؛ ۳) از سیاق عبارت «كان الناس امة واحدة» برمی آید که منظور همه مردم اند.

برای نقد این دیدگاه باید به نکته‌هایی توجه کرد:

۱. نویسنده المنار بر آن است که حضرت آدم علیه السلام و برخی فرزندان ایشان جزء انبیا بودند و فرزندان او مدتی بر دین درست بودند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۷)؛ از طرف دیگر، در آیه هیچ نشانی از تخصیص ارسال رسل به غیر حضرت آدم علیه السلام و فرزندان او تا پیش از حضرت نوح و ابراهیم علیهم السلام وجود ندارد؛ بنابراین نمی توان گفت همه امت گمراه بوده اند.

۲. برخی معتقدند برانگیخته شدن پیامبران فقط برای خارج کردن مردم از ضلالت نبوده، بلکه ممکن است دلیل دیگری مانند اتمام حجت داشته باشد (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۳/۲۶۱). پاسخ این نقد آن است که ۱) از «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» برمی آید که هدف پیامبران هدایتگری بوده است و «مُبَشِّرِينَ» و «مُنذِرِينَ» به روشنی به این هدف اشاره می کنند، نه اتمام حجت؛ ۲) اتمام حجت و هدایتگری در عرض هم مقطع زمانی برای هدف ارسال رسل نیستند تا بگوییم در مقطعی اتمام حجت هدف بوده است و در مقطعی دیگر هدایتگری، بلکه اهداف دیگر همواره متأثر از هدف هدایت و در طول آن اند.

۳. گفته اند خداوند منشأ ضلالت را در ذیل آیه، «بغی» و حسادت حاملان کتاب و عالمان سوء، پس از فرستادن پیامبران و فروفرستادن کتاب‌ها می داند: «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ اوتوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ»؛ بنابراین اگر این گمراهی برای همگان پیش از بعثت انبیا باشد، اسناد ضلالت به برخی از آنان (حاملان کتاب) در ذیل آیه بیهوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۸۶-۳۸۷). پاسخ این نقد این است که افزون بر آنکه آیه انگیزه‌های ضلالت را به بغی و حسادت منحصر نکرده است و اگر حصری باشد، از باب حصر قلب یا افراد است، به انگیزه ضلالت دوم اشاره کرده؛ اما درباره انگیزه‌های ضلالت اول سکوت کرده است.

۳. برخی در نقد این نظریه گفته‌اند که اگر مفهوم آغاز آیه بر کفر و گمراهی باشد، اختلاف پس از آن به معنای ایمان آوردن برخی خواهد بود؛ پس سیاق پایان آیه باید وعد باشد، نه وعید؛ زیرا مخاطبان آیه از کفر به ایمان گراییده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹۶/۲).

۴. نقد دیگر این است که براساس این دیدگاه، اول مردم بر کفر متفق بودند، سپس دچار اختلاف شدند و آن‌گاه انبیا مبعوث شدند؛ درحالی که بعثت در زمان اتفاق مردمان بر کفر اولی از حال اختلاف آن‌ها بود که برخی مؤمن بودند؛ پس بر کفر و باطل متفق نبودند، بلکه بر حق متفق بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۶).

۵. به دو نقد آخر می‌توان چنین پاسخ داد که اختلافی که در آیه آمده، دو گونه است: (۱) اختلاف طبیعی که لفظش در آیه نیامده و در تقدیر است؛ (۲) اختلاف مذموم که آیه به آن تصریح کرده است. نکوهش و وعید به اختلاف دوم مربوط است، نه به اختلاف اول و رویداد پیش از آن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۵/۲).

۶. برخی نقدهایی که به نظریه اول وارد بود، به این نظریه نیز وارد است؛ مانند زمانی بودن کان و فا و نیز وجود فطرت در عرض گرایش به هوس نفسانی و وسوسه‌های شیطانی.

### ۳/۳. امت سردرگم

گروهی دیگر از مفسران معتقدند مراد از امت واحد، حیرت و سردرگمی عمومی انسان‌ها پیش از ارسال رسولان است که مردم نه هدایت یافته بودند و نه گمراه از دین. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳/۲۴۵-۲۴۷)

اما براساس این نظر، چنان‌که برخی تصریح کرده‌اند، حضرت آدم علیه السلام که اولین انسان است، نباید پیامبر باشد (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۴۳/۴) که خلاف دلایل عقلی نبوت عامه است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳/۲۴۵-۲۴۷)؛ از این رو امکان دارد مراد از زمانی که مردم نه گمراه بودند و نه هدایت یافته، زمان فترت حضرت آدم و ادريس علیه السلام یا زمان بین ادريس و نوح علیه السلام باشد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳/۲۴۷). وجود برخی روایات معصومان علیهم السلام (بحرانی،

۱۴۱۵: ۴۵۰/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۰۸/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۱۷/۲) را می‌توان دلیل این مدعا دانست؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام که گویای آن است پیش از نوح علیه السلام مردم بر فطرت خدایی و امت واحد بودند؛ نه هدایت یافته و نه گمراه، تا اینکه خداوند پیامبران را برانگیخت. بر این اساس، معنای آیه این است که مردم از عقل خود پیروی می‌کردند نه از پیامبر و یا شریعتی، سپس خداوند بر اساس مصلحت مردم پیامبران را همراه با شرایع خاص برانگیخت. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲)؛ به‌هرحال، باتوجه‌به ظهور «فبعث الله النبیین» که از آغاز بعثت انبیا حکایت می‌کند، نباید پیش از آن پیامبری مبعوث شده باشد و کسی براساس این دیدگاه، پیش از این زمان حداقل حضرت آدم علیه السلام مبعوث شده و ایشان پیامبر بوده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۴۵-۲۴۷/۳) یا حضرت آدم و ادریس علیهم السلام مبعوث شده‌اند؛ پس هرگز نمی‌توان به این دیدگاه پایبند بود و می‌توان احادیث یادشده را بر معنای هفتم یا هشتم حمل کرد.

#### ۳/۴. امت خردمند

برخی از مفسران که می‌توان سردسته آن‌ها را ابومسلم و قاضی ابوبکر دانست، معتقدند منظور از امت واحد، وحدت پیروی از حکم عقل است که در واقع مقتضای اصل فطرت است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۳/۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۶؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۸/۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۴۷/۲). اینان برآن‌اند که اگر چه همه انسان‌ها از آغاز از عقل و فطرت پیروی می‌کردند، وحدت عمل براساس عقل و فطرت، به‌دلیل قرار گرفتن عقل در پرده‌ی اوهام، سرانجام باعث اختلاف می‌شود؛ ازاین‌رو، نظر این مفسران این است که از دو جمله «فبعث الله النبیین» و «لیحکم بین الناس» که در ادامه آیه به آن‌ها اشاره شده است، روشن می‌شود که پیش از بعثت انبیا باید اختلافی پدید آمده باشد؛ بنابراین باید اختلافوا را در تقدیر گرفت و گفت منشأ این اختلاف، همان منشأ وحدت است؛ زیرا استعدادهای متفاوت است و پرده‌ی اوهام برخی عقل‌ها را می‌پوشاند؛ ازاین‌رو اختلاف رخ می‌دهد و بعثت انبیا برای حل کردن اختلاف‌های عقلی مردم است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۶؛

رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۸).

از آنجاکه حضرت آدم علیه السلام پیامبر بوده و براساس وحی حکم می‌کرده است، این نظریه دچار اشکال جدی خواهد شد. قاضی در پاسخ به این اشکال می‌پذیرد حضرت آدم علیه السلام نیز مانند سایر امت براساس عقل حکم می‌کرد؛ تاجایی که اختلاف پیش آمد و ایشان نیز پس از بروز اختلاف مبعوث شد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۳۷۴؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۸).

درواقع، این نظریه مبتنی بر دلیل عقلی اثبات نبوت عامه در علم کلام است. در علم کلام برای تبیین علل لزوم وحی و ارسال رسل با توجه به این مقدمات که: ۱. عقل کلیات را درک می‌کند؛ ۲. عقل در درک همان کلیات در بسیاری موارد نارساست و این نارسایی منحصر به مصالح اخروی و معنوی نیست، بلکه حتی در مصالح دنیوی نیز وجود دارد؛ ۳. عقل در بسیاری موارد متأثر از هوای نفس است و نمی‌تواند حکم کند؛ بنابراین، حتی اگر عقل تک‌تک افراد کنار یکدیگر قرار گیرد، نارس خواهد بود؛ ازسوی دیگر، ۱. بی‌تردید خداوند درباره دنیا، آخرت و معنویت دستوراتی به بشر داده است؛ ۲. خدا حکیم است و افعال او هدفمند است؛ ۳. با توجه به نارس بودن عقل بشر، ابزار دیگری لازم است. آن ابزار نبی است که دستورات را به کمک وحی به افراد می‌رساند؛ بنابراین لزوم ارسال رسل و امداد بشر با وحی اثبات می‌شود.

پس این نظریه می‌گوید آیه شریف، استدلال عقلی یادشده را این‌گونه بازگو می‌کند: ۱. بشر از ابتدا عقل داشت؛ ۲. عقل بشر نارس بود و اختلاف برانگیز شد؛ ۳. خداوند براساس حکمتش پیامبران را نازل کرد؛ ولی این سخن برخی مقدمات یادشده را ندارد؛ افزون‌براین، زمانی همگان براساس عقل عمل می‌کردند و پس از گذشت آن خداوند وحی را نازل کرد؛ ازاین‌رو، این مفسران معتقدند حتی حضرت آدم علیه السلام زمانی پیامبر نبوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶/۳۷۴؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۸) یا ممکن است حضرت آدم علیه السلام پیامبر بوده و شریعت داشته است؛ اما نسل‌های بعد شریعت ایشان را فراموش کرده و به عقلشان رجوع کرده‌اند (همان).

بسیار بعید است همه نسل آدم ﷺ شریعت او را فراموش کرده باشند و ارسال رسولان فقط برای یادآوری همان داده‌های عقلی باشد که انسان‌ها فراموش کرده‌اند؛ در واقع، بازگشت این نظریه به کفایت عقل بشری است که با مبانی عقلی سازگار نیست؛ زیرا عقل بشری از روز اول نارساست و اولین بشر باید نبی باشد؛ پس برداشت این نظریه از نبوت و لزوم آن نادرست است. لازمه این نظریه این است که زمانی هرچند بسیار کوتاه وجود داشته باشد که بشر بتواند به تنهایی و فقط با عقل خود را اداره کند و سپس اختلاف پیش آید.

اشکال دیگر این است که فقط یک اختلاف را اثبات کرده است؛ درحالی که ظاهر آیه وجود دو اختلاف را نشان می‌دهد: یکی اختلافاتی که پس از رشد علوم تجربی و گسترش جمعیت و تضارب اندیشه‌های مردم و چگونگی بهره‌برداری از موهبت‌های طبیعی پیش آمد که جمله «لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه» شاهد آن است؛ دیگری اختلاف عالمان در مسائل دینی است که عبارت «و ما اختلف فیه إلا الذین اوتوه ...» شاهد آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۸۶).

### ۳/۵. حضرت آدم ﷺ

از نظر برخی مفسران مانند مجاهد (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۰/۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۷۷/۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۴۲/۱؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۹/۲)، مراد از «ناس» فقط حضرت آدم ﷺ است؛ پس مراد از امت واحد نیز ایشان است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹۵/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۷۷/۱). در آیات دیگر (نساء/۵۴؛ بقره/۱۹۹) مشابه این مسئله وجود دارد؛ بنابراین قرینه منفصل نیز این نظریه را تأیید می‌کند.

اما این احتمال درست نیست؛ زیرا لفظ ناس برخلاف امت، بر یک فرد اطلاق نمی‌شود؛ افزون بر آن، اختلاف در یک نفر بی‌معنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۸۵). اطلاق ناس بر یک نفر، به قرینه نیاز دارد و برخلاف اصل اولی در اصالت‌الظهور است. از این گذشته، قرینه سیاق آیه از اول تا آخر با این تفسیر مطابقت ندارد (طباطبایی،

۱۳۹۰: ۱۲۶/۲؛ پس ۱) واژه ناس از حیث لغوی بر فرد اطلاق نمی‌شود؛ ۲) این نظریه با سیاق آیه سازگار نیست؛ ۳) حضرت آدم علیه السلام نبی بود؛ بنابراین با پذیرش این نظر، عبارت «فبعث الله النبیین» بی‌معنا خواهد شد.

### ۳/۶. قوم و انبیای بنی اسرائیل

برخی مفسران معتقدند منظور از امت واحد، قوم بنی اسرائیل و همچنین مراد از انبیا، انبیای بنی اسرائیل پس از حضرت موسی علیه السلام است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۶۳/۲؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۹/۲).

تفسیر امت واحد، خصوص قوم و انبیای بنی اسرائیل، بدون پشتوانه مخصص و دلیل است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۶؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۹/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۶/۲). ظهور واژگان و نیز سیاق و اطلاق آیه بر عموم دلالت می‌کند. هر چند ممکن است بگویند این تطبیق بر اساس آیه شریف «فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (جائیه/ ۱۷) است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۸۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۶/۲)؛ یعنی چون این آیه درباره بنی اسرائیل است و ادامه آیه شبیهه آیه جائیه، منظور از امت واحد در آغاز آیه نیز امت و انبیای بنی اسرائیل است.

در پاسخ باید گفت این استدلال، تمثیل منطقی است: سرایت دادن حکم جزئی به جزئی دیگر بدون احراز حکم مشترک و مشخص. این نوع استدلال نادرست است. اینکه واژه‌ای در یک مورد به معنای بنی اسرائیل باشد، دلیل بر کاربرد آن به معنای یادشده در دیگر آیات نیست؛ مگر دلیل کلی وجود داشته باشد که در تمام موارد به همین معناست که قیاس منطقی خواهد بود یا تمام مواردی بررسی شود که «بَغْيًا بَيْنَهُمْ» در آنها به کار رفته است؛ در این صورت، از نوع استقرا خواهد بود که هیچ کدام از این دو درباره بحث دیده نمی‌شود.

### ۳/۷. زندگی اجتماعی پذیر

منظور از امت واحد بودن انسان‌ها از نظر عبده در تفسیر المنار این است که چون طبع انسان‌ها اجتماعی است و زندگی انفرادی برایشان میسر نیست، گروه واحدند؛ زیرا هیچ انسانی بدون همکاری دیگران نمی‌تواند نیازهای بی‌شمار خود را برطرف کند و به کمال وجودی خویش برسد، بلکه ناچار است با هموعان خود دست اتحاد دهد و با آنان تشریک مساعی کند.

دلیل اختلاف مردم این است که مردم همواره امت واحد بوده‌اند و هستند؛ از این رو، اجتماعی بودن که خود مقتضای طبیعت و آفرینش انسان‌هاست، خواه ناخواه به اختلاف منجر می‌شود که اگر جلویش گرفته نشود، موجب اختلال در نظام می‌شود (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۸۱)؛ پس نیازی نیست اختلافوا را در تقدیر بگیریم.

عبده در ادامه، درباره دلیل بعثت انبیا می‌گوید لازمه اینکه خدا مقدر کرده که در میان مردم، گمراه و هدایت یافته وجود داشته باشد، تکلیف و علم مردم به تکلیف است؛ بنابراین باید انبیا را مبعوث می‌کرد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱/۴۵۷-۴۵۹).

درباره نظر نویسنده المنار باید به چند نکته توجه کرد: ۱. مدنی بالطبع بودن انسان در سخن او به این معناست که زندگی اجتماعی برای انسان است؛ ۲. مدنی بودن به معنای قانون‌پذیر بودن نیست، بلکه به معنای زندگی جمعی داشتن است؛ ۳. لازمه زندگی اجتماعی، وجود اختلاف است؛ ۴. کان در این نظریه، منسلخ از زمان در نظر گرفته شده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۹)؛ یعنی انسان‌ها همیشه این ویژگی را دارند؛ بنابراین قضیه از نوع قضایای مهمل منطقی است که ناظر به افراد خاصی نیست، بلکه به طبیعت انسان‌ها اشاره می‌کند؛ ۵. در واقع سخن عبده همان‌گونه که خود به روشنی می‌گوید متأثر از نظریه قاضی ابوبکر است؛ پس آیه برهان عقلی بر نبوت است.

این نظریه برخلاف دیدگاه قاضی ابوبکر، نمی‌گوید انسان‌ها در عقل با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند، بلکه عقل را در وضع قانون نارس می‌داند؛ اما واقعیت این است که

المنازل در تقریر برهان یادشده و استفاده آن از آیات همچنان کاستی دارد؛ زیرا این مقدمات را باید این گونه تقریر می کرد: انسان ها اجتماعی هستند؛ زندگی اجتماعی باعث اختلاف است؛ اختلاف نیازمند قانون است؛ عقل بشر برای وضع قانون کامل نیست؛ بنابراین وجود وحی ضروری است.

در ادامه برخی نقدها را بررسی می کنیم.

۱. آیت الله جوادی آملی بر آن است که انسلاخ فعل کان از زمان گذشته، به قرینه نیاز دارد؛ مانند آیه «وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» که قرینه وجود دارد و آن نزاهت خداوند است. در این آیه نه تنها قرینه ای برای اثبات نیست، بلکه خلاف آن است و آن تفریع بعثت انبیا بر وحدت امت است که برای خاتمه بخشیدن به اختلافات مردم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۹۱/۱۰)؛ درحالی که موارد انسلاخ کان از زمان آن قدر در قرآن فراوان است که تقریباً با مواردی برابری می کند که کان به معنای زمان است؛ افزون براین، قرینه روشنی در آیه وجود دارد؛ زیرا براساس قرینه های عقلی، در هیچ مقطعی از تاریخ انسان، امت واحدی وجود نداشته است که بی نیاز از پیامبر باشد؛ پس فاء تفریع در «فبعث الله النبیین» نیز به معنای ترتیب زمانی نیست، بلکه ترتیب رتبی را نشان می دهد.

۲. علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی بر آن اند که دلیل عقلی، قرآنی، روایی و شواهد تاریخی برخلاف مدعای صاحب المنازل است که اجتماعی بودن در زندگی و طبیعت اولی انسان هاست؛ زیرا طبع انسان ها طغیانگر و استثمارگر است و حتی هموعان خود را به خدمت می گیرد؛ اما همین خوی استثمار در دیگران نیز نهفته است؛ اما چون برایشان ممکن نیست تنها زندگی کنند، به ناچار به قوانین اجتماع تن می دهند؛ ولی همین که به قدرت برسند، همه قراردادهای اجتماعی و بین المللی را زیر پا می گذارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۶/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۹۱/۱۰). پاسخ این اشکال این است که مفهوم «طبع» در گزاره «الانسان مدنی بالطبع» در کلام فلاسفه، به معنای بالضروره است و به ضرورت زندگی اجتماعی اشاره می کند؛ یعنی انسان خود را ناچار از زندگی اجتماعی



می بیند (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۷۲) و منظور از آن گرایش طبیعی و درونی و معارض با گرایش فطری نیست.

۳. گفته‌اند تفریع بعثت انبیا بر مدنی بودن طبع انسان مناسب نیست؛ مگر آن را مقید کنیم به اینکه موجب اختلاف و فساد می‌شود؛ زیرا آیه حکمت بعثت انبیای اولوالعزم را رفع اختلافات می‌داند؛ پس باید «اختلاف» را در تقدیر بگیریم؛ اما صاحب المنار این سخن را نمی‌پذیرد و معتقد است چنین تقدیری مناسب ذوق عربی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۲۶-۱۲۷)؛ اما حقیقت این است که اگرچه صاحب المنار در جایی به تقدیر نگرفتن اختلاف تصریح می‌کند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۷)، از لابه‌لای این نظریه برمی‌آید که نه تنها خود المنار نیز همین اختلاف را در تقدیر گرفته است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۸۱) بلکه بدان تصریح کرده است (همان: ۲۸۴).

۴. گفته‌اند اساس سخن نویسنده المنار این است که آیه فقط متعرض یک اختلاف باشد؛ اما آیه تقریباً در دو اختلاف صراحت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۹۲)؛ اما در پاسخ به این اشکال باید گفت عبده به دو اختلاف تصریح کرده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۸۴).

۵. اساس این نظریه این پیش‌فرض است که فلسفه بعثت انبیا علیهم‌السلام رفع اختلاف است؛ در حالی که این سخن درست نیست. فلسفه بعثت پیامبران، هدایت کردن مردم به صراط مستقیم، نشان دادن راه سعادت و تمام کردن حجت بر آنان است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۳/۲۶۳) به این نقد این‌گونه می‌توان پاسخ داد که اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند؛ یعنی اشکال ندارد فلسفه بعثت افزون بر موارد بالا، رفع اختلاف نیز باشد.

### ۳/۸. امت واحد در سادگی زندگی

مجموع سخن علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه و آیت‌الله جوادی آملی چنین است:

(۱) روزگاری بر نوع بشر گذشته که در زندگی اتحاد داشته، به دلیل سادگی زندگی

امت واحدی بوده و هیچ اختلافی در زندگی، مذهب و عقیده نداشته‌اند؛

۲) انسان‌ها از آغاز زندگی در زمین، برخی نیرومند و برخی ناتوان بوده‌اند؛  
 ۳) طبع اولی در انسان‌ها به دلیل احساس قدرت، به خدمت گرفتن دیگران است؛  
 بنابراین طبع انسان مدنی به معنای طبع اولی نیست؛ زیرا گرایش اولی انسان‌ها این است که  
 هرکس می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند؛

۴) از آنجاکه اعمال قدرت همگان باهم موجب هرج و مرج می‌شد، انسان‌ها تسالم  
 کردند قانونی وضع و از آن پیروی کنند؛ بنابراین، قانون‌پذیری و اجتماعی بودن، اصل دوم  
 و طبیعت ثانوی انسان است.

از این ادعا که منظور از بالطبع طبع دوم است، می‌توان با قیاس استثنائی دفاع کرد: اگر  
 طبیعت انسان پذیرش قانون زندگی اجتماعی بود، باید در همه حالات انسان جریبان  
 می‌یافت؛ اما این روحیه و گرایش برابر انسان‌ها دائمی نیست و انسان هرگاه که احساس  
 قدرت کند، قانون را زیر پا می‌گذارد؛

۵) پیرو نظریه مطرح شده، آیه به دو اختلاف اشاره می‌کند: ۱) اختلافی که ابتدای آیه  
 آن را نشان می‌دهد و برای رفع آن به وضع قوانین نیاز است. همین اختلاف مسوق و  
 مجوز برهان نبوت عامه و ارسال رسل است. ظهور لفظ اختلاف در آیات مشابه، مانند آیه  
 «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس / ۱۹) شاهدهی بر لزوم در تقدیر گرفتن  
 اختلاف در این آیه است؛ ۲) اختلافی که پس از تشریح و ارسال رسل در خود دین حاصل  
 می‌شود و آیه ریشه این اختلاف دوم را بغی و تجاوز می‌داند؛ بنابراین حتی در زمان  
 حضور پیامبران و امامان نیز برطرف نخواهد شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۴/۲-۱۳۴؛ جوادی  
 آملی، ۱۳۸۷: ۱۰ / ۳۷۹-۳۸۹، ۱۳۸۸: ۲۶۷-۲۷۱ و ۱۳۸۴: ۱۷۶-۱۸۱؛ نوروزی و عابدی،  
 ۱۳۹۱).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت:

۱. در این نظریه، مدنیت به معنای قانون‌پذیری و مدنیت به معنای ضرورت زندگی اجتماعی، خلط شده است؛ زیرا مراد از طبعی بودن مدنیت در المنار، ضرورت زندگی اجتماعی برای بشر است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۷)، نه اینکه طبع انسان به قانون‌پذیری گرایش دارد؛ پس بر صاحب المنار اشکال وارد نیست که منظور از مدنی بالطبع، طبع اولی نیست، بلکه طبع دوم منظور است؛

۲. پیش‌تر گفتیم برخلاف این نظریه، که کان را کان زمانی گرفته است، کان در آیه منسلخ از زمان است تا این نکته را بگویند که طبیعت بشری، امت واحد بودن است، نه اینکه فقط زمان خاصی انسان امت واحد باشد. با بررسی دقیق واژه کان در قرآن می‌توان موارد فراوانی را از کان منسلخه از زمان یافت؛ مانند مواردی که فعل به خدا نسبت داده می‌شود؛

۳. برخی «انزل الكتاب» را در آیه، قید احترازی برای «بعث الله النبیین» می‌دانند و معتقدند منظور از انبیا در آیه، خصوص انبیای دارای کتاب است؛ در حالی که این سخن نیز اشکال دارد؛ زیرا ظهور آیه برخلاف این نظر است؛ چون واژه «النبیین» در آیه جمع محلی به الف و لام است که بر عمومیت و شمول دلالت دارد و نشان می‌دهد که منظور عبارت همه انبیاست، نه بعضی از آن‌ها. تعبیر «فبعث» نیز نشان‌دهنده آغاز نبوت است، نه آغاز ارسال انبیای دارای کتاب؛

۴. شاید بتوان گفت علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی براساس برخی روایات در تفسیر این آیه (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۰-۴۵۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۸-۲۰۹) نظریه خود را بنا کرده‌اند؛ حتی این عقیده نیز برگرفته از برخی روایات است که کان معنای زمانی می‌دهد؛ زیرا در این روایات آمده است مردم پیش از نوح علیه السلام گمراه بودند: «كَانَ [النَّاسُ] قَبْلَ نُوحٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أُمَّةً ضَالَّةً» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۰؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۸) یا «كَانُوا ضَالِّينَ» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۸) یا «كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ نُوحٍ» (همان). از این عبارات‌ها - به اعتبار اینکه زمان امت واحد بودن به روشنی قبل از زمان نوح علیه السلام ذکر

شده است - برمی آید که کان در آیه شریف «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره/ ۲۱۳) زمانی در نظر گرفته شده است؛ به ویژه در برخی از این روایات پس از تفسیر «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» به «قَبْلَ آدَمَ وَ بَعْدَ نُوحٍ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) ضَلَّالًا» آمده است: «فَبَدَأَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۸) که از «قَبْدًا» به روشنی زمانی بودن استنتاج می شود؛ اما (۱) باید دقت کرد بعضی از این احادیث خلاف ظهور آیه اند؛ پس روایت کنار گذاشته می شود و ظهور آیه غلبه خواهد یافت؛ (۲) با اندکی دقت به روایاتی که درباره آیه اند، روشن می شود حتی بدون در نظر گرفتن سند آنها، متخالف اند؛ زیرا برخی روایات می گویند هدایت نیافتگی و بر فطرت خدایی بودن مردم جمع شده است: «لَمْ يَكُونُوا عَلَى هُدًى كَانُوا عَلَى فِطْرَةِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۹). برخی نیز می گویند مردم هدایت یافته بودند. در برخی روایات آمده است که مردم نه هدایت یافته بودند و نه گمراه: «بَلْ كَانُوا ضَلَّالًا، كَانُوا لَا مُؤْمِنِينَ، وَ لَا كَافِرِينَ، وَ لَا مُشْرِكِينَ». (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۵۱؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۰۸/۱). از برخی روایات برمی آید مردم گمراه بودند: «كَانَ [النَّاسُ] قَبْلَ نُوحٍ أُمَّةً ضَلَّالًا» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۸)؛ پس این روایات برفرض پذیرش درستی سند نیز اختلاف داخلی دارند و نمی توان آنها را پذیرفت.

### نتیجه گیری

سیر دقیق تاریخی دیدگاه های (۱) تا (۶) را نمی توان مشخص کرد و بی گمان برجسته ترین دیدگاه، دیدگاه (۷) است. برداشت عبده از آیه، نوآورانه و اجتماعی است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه با توجه به مبانی فلسفی خود در جامعه شناسی و انسان شناسی، برداشت عبده را از آیه دگرگون کرده است. در اوج این مرحله، آیت الله جوادی آملی با آشکار کردن جوانب پنهان مسئله، نظریه استاد خویش را تکمیل کرده است.

نتیجه پژوهش این است که از دیدگاه های مختلف، دیدگاه هایی که امت واحد را امت هدایت، امت گمراه، امت دچار حیرت و سردرگمی، امت پیروی کننده از حکم عقل و ...

نادرست‌اند و می‌توان نظریه عبده را در تفسیر المنار با توجه به اصلاحات علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی پذیرفت؛ بنابراین منظور آیه این است: ۱. طبیعت مردم زندگی اجتماعی است؛ ۲. لازمه زندگی اجتماعی ایجاد اختلاف است ۳. عقل بشر به تنهایی توانایی رفع اختلاف را ندارد؛ پس نیازمند دریافت قوانین از منبع وحی به کمک انبیای الهی است؛ ۴. از ابتدای خلقت ارسال رسولانی که بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده‌اند و برخی کتاب دارند، از ابتدای خلقت بوده است، نه از زمان خاصی و در مراحل خاصی.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۶ جلد، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲)، زاد المسیر فی علم التفسیر، دار الکتب العربی، بیروت.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۵. ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۹)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، بی نا، قاهره.
۶. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۷. ابن فارس (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، اسماعیلیان، قم.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۹. ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، البحر المحیط فی التفسیر، دار الفکر، بیروت.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵)، البرهان فی تفسیر القرآن، ۵ جلد، مؤسسة البعثة، قم.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، اسراء، قم.
۱۳. — (۱۳۸۷)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، اسراء، قم.
۱۴. — (۱۳۸۸)، قرآن در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، اسراء، قم.
۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، اسماعیلیان، قم.
۱۶. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱)، التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول، دار الغرب الإسلامی، بیروت.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، مفردات ألفاظ القرآن، دار الشامیه، بیروت.

۱۸. رشيد رضا، محمد (۱۴۱۴)، تفسير القرآن الحكيم الشهير بالمنار، دار المعرفة، بيروت.
۱۹. زحيلي، وهبه (۱۴۱۱)، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، دار الفكر، دمشق.
۲۰. زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت.
۲۱. سيوطي، عبدالرحمن بن ابي بكر (۱۴۰۴)، الدر المنثور في التفسير بالماثور، كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى رحمته الله، قم.
۲۲. شوکاني، محمد (۱۴۱۴)، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق.
۲۳. صادقي تهراني، محمد (۱۴۰۶)، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنه، فرهنگ اسلامي، قم.
۲۴. طباطبائي، محمد حسين (۱۳۹۰)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
۲۵. طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۲۶. — (۱۴۱۲)، تفسير جوامع الجامع، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم.
۲۷. طبري، محمد بن جرير (۱۴۱۲)، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت.
۲۸. طنطاوي، محمد سيد (۱۹۹۷)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، نهضة مصر، قاهره.
۲۹. طوسي، محمد بن حسن (بي تا)، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
۳۰. طوسي، نصير الدين (۱۳۸۳)، شرح الاشارات و التنبهات، البلاغه، قم.
۳۱. عسكري، حسن بن عبدالله (۱۴۲۸)، الوجوه و النظائر، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره.
۳۲. فخر رازي، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
۳۳. فراهيدي، خليل بن احمد (بي تا)، كتاب العين، هجرت، قم.
۳۴. فضل الله، محمد حسين (۱۴۱۹)، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت.
۳۵. قرطبي، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۳۶. قمي مشهدي، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸)، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران.

۳۷. مصطفوی، حسن (بی تا)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۳۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، *اصول الفقه*، اسماعیلیان، قم.
۳۹. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری، بی جا.
۴۰. نوروزی، رضاعلی و منیره عابدی (۱۳۹۱)، «مبانی تشکیل جامعه از منظر علامه طباطبایی و دلالت های آن در تربیت اجتماعی»، فصلنامه اسراء، دوره چهار، شماره دوازده، ص ۱۶۵-۱۹۵.