

Explaining the Process of Revelation of the Qur'an to the Messenger of God in Light of Imamiyah Narrations

Received: 2024/06/17

Accepted: 2024/11/16

Abd al-rahman Bagherzadeh1
(75-99)

Since the first centuries, the various aspects of the verse of "purification" have always been the subject of discussion among Muslim scholars, and many works have been written about it. Most Sunnis believe that the verse was revealed about the wives of the Prophet (PBUH) and the Companions of the Household and that it is an invitation to attain purity through adherence to divine commands and prohibitions. On the other hand, Shiites and some Sunnis believe that the verse in question was a message of the infallibility of the Ahl al-Bayt and that at the time of its revelation, it had no reference other than the Companions of the Household. This belief is based on matters, including the fact that the divine will in the verse is constructive. The question is whether there is a way to prove this? This article seeks to find a suitable answer to the above question using a descriptive-analytical method and relying on the sources of the sects, and its findings also indicate a positive answer and a definite constructiveness of the will in the noble verse.

Keywords: Verse of Purification, Creational Will, Legislative Will, Companions of the Covered, Infallibility.

1. PhD in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Farabi college, University of Tehran, Qom, Iran, hajmahdi313@chmail.ir.



واکاوی اراده الهی در آیه تطهیر با نگاه تطبیقی به منابع فریقین

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶

عبدالرحمن باقرزاده*

(۷۵-۹۹)

چکیده

از سده‌های نخست تاکنون، ابعاد گوناگون آیه «تطهیر» همواره محل بحث دانشمندان مسلمان بوده و آثار بسیاری درباره آن به رشته تحریر درآمده است. بیشتر اهل سنت معتقدند آیه درباره همسران پیامبر ﷺ و اصحاب کساء نازل شده و دعوت به کسب طهارت از طریق التزام به اوامر و نواهی الهی است. در مقابل، شیعیان و برخی اهل سنت بر این باورند که آیه مزبور پیام‌آور عصمت اهل بیت بوده و در زمان نزول، مصداقی جز اصحاب کساء ندارد. این عقیده بر اموری مبتنی است که تکوینی بودن اراده الهی در آیه از آن جمله است. پرسش این است که آیا راهی برای اثبات این امر وجود دارد یا خیر؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع فریقین به دنبال یافتن پاسخ مناسب به پرسش فوق بوده و یافته‌های آن نیز حاکی از پاسخ مثبت و تکوینی بودن قطعی اراده در آیه شریفه است.

کلیدواژگان: آیه تطهیر، اراده تکوینی، اراده تشریحی، اصحاب کساء، عصمت.

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران،

مقدمه

باور به عصمت امامان از عقاید خاصه شیعه به حساب می‌آید؛ باوری که در آیات و روایات، مستندات بسیاری چون آیه مباهله، آیه اولوالاامر، حدیث ثقلین و حدیث سفینه برای آن وجود دارد.

به گفته خواجه نصیرالدین طوسی، عصمت آن است که مکلف به گونه‌ای باشد که گناهی از وی صادر نشود؛ البته بدون آنکه چنین وضعیتی بر وی اجبار گردد. برخی گفته‌اند معصوم کسی است که هیچ کبیره و صغیره‌ای، چه عمداً و چه سهواً، از ابتدا تا انتهای عمر از او صادر نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۳: ۷۲).

ابن ابی‌الحدید معتزلی دیدگاه اصحاب خود را چنین بیان می‌دارد: عصمت نزد دانشمندان ما، لطفی است که مکلف را از فعل قبیح، به اختیار بازمی‌دارد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۸ و ۷).

از دیدگاه شیعه، معتزله و حتی بسیاری از اشاعره، عصمت همراه با وجود اختیار و بقای قدرت بر گناه بوده و از انسان معصوم، هرگز سلب اختیار نمی‌شود (ابن ابی‌الحدید، همان؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴، ۱۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۲۲).

یکی از آیات الهی که تأییدی بر رویکرد کلامی تشیع در عصمت اهل بیت علیهم‌السلام محسوب شده و بسیار مورد استناد واقع شد، آیه شریفه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) موسوم به آیه «تطهیر» است. براساس آیه مزبور، خداوند از اراده خود بر تطهیر خاص اهل بیت پیامبر خبر داده که به نظر شیعیان، معنایی جز عصمت نمی‌تواند داشته باشد.

پیشینه بحث در موضوع این آیه نسبتاً طولانی است و علاوه بر مباحثی که مفسران در تفاسیر خود ضمن مباحث سوره احزاب درباره این آیه شریفه مطرح کرده‌اند، تاکنون آثار گوناگون و مستقلی از سوی نویسندگان مسلمان در بررسی ابعاد این آیه شریفه به رشته تحریر درآمده که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

کتاب اهل بیت در آیه تطهیر، علامه سیدجعفر مرتضی عاملی با ترجمه محمد سپهری؛

کتاب آیه‌التطهیر فی مصادر الفریقین، علامه مرتضی عسکری؛
کتاب آیه‌التطهیر (شُبُهات و رُدود؛ ردّی بر شُبُهات شیخ عثمان خمیس)، حسن عبدالله؛
کتاب آیه‌التطهیر، رویّه مبتکره، آیه‌الله محمد فاضل و آیه‌الله شهاب‌الدین اشراقی؛
کتاب پژوهشی جدید درباره آیه تطهیر، عبدالرحمن باقرزاده، دفتر تبلیغات اسلامی
حوزه علمیه قم، ۱۳۹۰؛

مقاله «آیه تطهیر و دیدگاه سلفیه»، حسن اسکندری، مجله سراج منیر، تابستان ۱۳۹۰؛
مقاله «مصادق اهل بیت در آیه تطهیر با رویکرد به منابع اهل سنت»، غلامرضا رحیمی،
مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، پاییز ۱۳۹۱؛

مقاله «نقد و بررسی دیدگاه آلوسی در تبیین اراده تکوینی در آیه تطهیر»، رضا نوروزی و
میثم دوست‌محمدی، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، پاییز ۱۳۹۴.

آثار فوق، هرکدام در جای خود دارای نکات مثبت بسیار هستند، ولی احساس خلأ
وجود اثری مستقل، در موضوع ماهیت اراده در آیه شریفه، نگارنده را به نگارش این مقاله
تشویق کرده است. این آیه از جهات گوناگون بر عصمت دلالت دارد که تکوینی بودن اراده
الهی از آن جمله است؛ درحالی‌که منکران عصمت، تکوینی بودن آن را نفی کرده، بر
تشریحی بودن آن اصرار می‌ورزند.

قبل از بررسی مراد الهی از اراده موجود در آیه، ضروری است تا نگاهی به اصل اراده و
موضوع «اراده الهی» و انواع آن داشته باشیم.

۱. انواع اراده الهی

در جای خود ثابت است که یکی از اسمای الهی، نام مبارک «مُرید» بوده و اراده از صفات
الهی به حساب می‌آید. (سبحانی، ۱۴۱۲، ۱: ۱۶۵). اراده در مورد ما انسان‌ها عبارت است از
یک کیفیت و حالت نفسانیه‌ای که پس از اشتیاق به یک عمل در ما به وجود می‌آید
(محمدی، ۱۳۷۸، ۱۲۴). پس اراده در خصوص انسان مسبوق به مقدماتی از قبیل تصور و
تصدیق به فایده و شوق به آن می‌باشد؛ اما بدون شك، ظهور اراده در مورد خداوند نیاز به این
مقدمات و مراتب ندارد و این مفاهیم در خصوص او بی‌معناست؛ زیرا این‌ها اموری حادث

بوده و با وجود ذات بسیط و به دور از هرگونه تغییر و تبدیل الهی، سازگاری ندارد (مصباح، ۱۳۶۶، ۲: ۳۹۰). از این رو، دانشمندان مسلمان نیز برای تبیین مفهوم اراده الهی، آن را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۱-۱. اراده ذاتی

یعنی علم خداوند به نظام اصلح در جهان آفرینش و آگاهی او به خیر و صلاح بندگان در احکام و قوانین شرع، یا محبت او به کمال که در مرتبه نخست، به کمالات بی‌انتهای خودش محبت دارد و در مرتبه بعد، به کمالات موجودات از آن جهت که آثاری از کمال اویند. اراده به این دو معنا از صفات ذات، بلکه به گفته ملاصدرا در اسفار، عین ذات الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۶: ۳۴۱).

۲-۱. اراده فعلی

این اراده عین ایجاد است؛ بدین معنا که هر موجودی که ممکن بوده، قابلیت دریافت فیض وجود را از خداوند فیاض داشته و مانعی بر سر راه تحقق وجودش نباشد، خداوند لباس وجود را به او می‌پوشاند. بنابراین، اراده او بر آفرینش چیزی، عین ایجاد آن است. اراده به این معنا جزو صفات فعل شمرده می‌شود (مکارم، ۱۳۸۶، ۴: ۱۶۷).

اراده (فعلی) و قضای خدا یکی است و بر حسب اعتبار، بر قول و امر الهی مقدم است؛ پس خدای سبحان نخست چیزی را اراده می‌کند و قضایش را می‌راند، سپس به آن امر می‌کند و می‌گوید باش و او موجود می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۳۶۲).

اراده و مشیت، دو کلمه مترادف‌اند (طوسی، بی تا، ۱: ۱۵۷؛ ۲: ۳۹۴) و اراده و مشیت از خدای تعالی به معنای اراده‌ای که ما داریم نیست؛ چراکه اراده در وجود ما انسان‌ها، حالتی نفسانی است که در اثر به‌کارافتادن حواس باطنی پدید می‌آید؛ ولی در خدای تعالی به معنای این است که برای پدیدآوردن چیزی، اسبابی را فراهم بیاورد که به دنبال آن اسباب، آن چیز پدید می‌آید و ممکن نیست که نیاید. پس مراد بودن چیزی برای خدای تعالی به معنای این است که او همه اسباب وجود آن را فراهم و کامل کرده باشد که در این صورت آن چیز به طور حتم تحقق خواهد یافت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۳۲۴).

شیخ مفید نیز در تبیین اراده الهی می‌گوید: «اراده از ناحیه خداوند متعال، عین فعل و از ناحیه خلق، تصمیم درونی و امثال آن، که با موجود نیازمند و ناقص مناسب است، می‌باشد... چون خداوند متعال برتر از آن است که نیازمند باشد، در افعال خود نیازمند عزم و تصمیم درونی نخواهد بود. همچنین، ثابت شد که توصیف خداوند به اراده با توصیف بندگان به صفت اراده متفاوت است و اراده درباره خداوند، عین انجام افعال است» (مفید، ۱۴۱۳، ۴).

دانشمندان معتقد به اراده فعلی الهی، در یک تقسیم رایج، معمولاً آن را به دو قسم می‌دانند: (مکارم، همان، ۱۶۹)

الف) تکوینی،

ب) تشریحی؛

چنان‌که امام أبو الحسن الهادی علیه السلام فرمودند: «إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ: إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ... (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۶۱)؛ خداوند دو اراده و مشیت دارد: اراده حتمیه و اراده عزم» که منظور از اراده حتمیه و اراده عزم به ترتیب همان اراده تکوینی و تشریحی است.

مرحوم ملا صالح مازندرانی در شرح همین حدیث می‌گوید: «اراده حتم همان اراده حتمیه و مشیت قطعی الهی است که (با تحقق مراد همراه بوده و) تخلف مراد از آن اراده ممکن نیست؛ همچنان‌که شأن اراده الهی و مشیت حق تعالی نسبت به افعال خودش این‌چنین است. همچنین اراده عزم یعنی اراده غیر حتمی و مشیتی که قطعی نبوده و تخلف مراد از آن ممکن است؛ همچنان‌که شأن اراده الهی و مشیت حق تعالی نسبت به افعال بندگان این‌چنین است (مازندرانی، همان).

از نظر براهین فلسفی، اراده تکوینی الهی، علت تامه برای ایجاد فعل بوده و برای تأثیر، نیاز به علت و عامل دیگری ندارد. به بیان دیگر، اراده فعلی تکوینی خداوند، همان تحقق مراد است و سنت الهی این است که امر تکوینی او تخلف نمی‌پذیرد و چیزی نمی‌تواند مانع اراده تکوینی او شود: «وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (نساء: ۴۷)؛ همه آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آن‌هاست مطیع خدایند: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و لشکر او هستند: «وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (فتح: ۴)؛ پس تخلف مراد

از اراده تکوینی او، فرض صحیح ندارد؛ زیرا در اراده تکوینی که چیزی جز فعل مستقیم خدا نیست، هیچ چیز مانع نفوذ اراده الهی نخواهد بود؛ چراکه هم خود مأمور مطیع است و هم اشیای دیگر مانع نیستند.

آیه الله جوادی آملی نیز در بیان سرّ حتمی بودن وقوع مراد در اراده تکوینی می گوید: «سرّ ضرورت تحقق مراد در اراده تکوینی، آن است که در نشئه ملکوتی اشیا، تزامم و برخورد وجود ندارند، لذا به مجرد اراده (کن) مراد (فیکون) متحقق می شود و ذکر «فاء» در «فیکون» برای بیان ترتب وجودی است، نه انفکاک زمانی و مانند آن» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲: ۷۱).

نتیجه آنکه در اراده تکوینی الهی اولاً: برای تحقق اراده حضرت حق، فقط و فقط خواست و اراده خداوند متعال کافی بوده و حتی نیاز به لفظی مانند «کن» وجود ندارد و تعبیر به «کن» (موجود باش) نیز، به اصطلاح از ضیق بیان و عدم گنجایش الفاظ است، و الا حتی نیاز به کلمه «کن» نیست، اراده خدا همان و تحقق یافتن همان! ثانیاً: هرگز بین مرید و مراد فاصله زمانی مطرح نیست؛ به این معنا که لزومی به تخلخل زمان ندارد.^۱

در مقابل، در اوامر و اراده تشریحی، تخلف و عصیان راه دارد؛ چون اراده تشریحی به فعل غیر تعلق گرفته و مخاطب آن هم انسان مختارِ قادر بر اطاعت و عصیان است؛ نظیر اوامری که در آیاتی چون «اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) و «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۵) آمده؛ چنان که علامه طباطبایی می فرماید: «اراده تشریحی تخلفش از مراد محال نیست، چون اراده ای است اعتباری نه حقیقی؛ اراده ای است که تنها در شرایع و قوانین و تکالیف مولوی به کار می رود، و همان مقدار از حقیقت را داراست که عمل مورد اراده از مصلحت، و عمل مورد نهی از مفسده دارا باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۱۳۶).

این تحلیل درباره اراده تکوینی و تشریحی، مورد قبول دانشمندان عامه نیز می باشد. ابن تیمیه درباره اراده تکوینی و تشریحی می گوید: الإِرَادَةُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا: الإِرَادَةُ الْكُونِيَّةُ... اراده در قرآن دو قسم است: اراده کونیّه (تکوینی) که مستلزم وقوع مراد

۱. با استفاده از: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۲۰؛ ج ۱۱، ص ۲۳۳.

است که درباره اش گفته می شود: آنچه بخواهد واقع می شود و آنچه نخواهد نمی شود. نوع دوم اراده دینی شرعی (تشریحی) است که همان محبت به مراد و رضایت به آن است... که این اراده مستلزم وقوع حتمی مراد نیست... (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ۸: ۱۸۸).

۲. اراده الهی در آیه تطهیر

بر این باوریم که آیه تطهیر بر عصمت مصادیق خود دلالت دارد و این امر زمانی خواهد بود که مراد از اراده الهی در آن، اراده حتمی و تکوینی باشد؛ چراکه اگر به معنای تشریحی باشد بیانگر تحقق پاکی و طهارت در سایه عمل به تکالیف خواهد بود که شامل همه افراد گشته و اختصاص به عده ای محدود ندارد.

هرچند برخی مفسران عامه، مانند: طبری در جامع البیان (۱۴۱۲، ۲۲: ۶)، بغوی در معالم التنزیل (۱۴۲۰، ۳: ۶۳۶)، ابن عطیة اندلسی در المحرر الوجیز (۱۴۲۲، ۴: ۳۸۳)، بیضاوی در أنوارالتنزیل (۱۴۱۸، ۴: ۲۳۱)، ثعالبی در جواهرالحسان (۱۴۱۸، ۴: ۳۴۶)، ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم (۱۴۱۹، ۶: ۳۶۴)، ابن جوزی در زادالمسیر (۱۴۲۲، ۳: ۴۶۲) و... به هنگام بحث از آیه، تصریح به کیفیت و معنای اراده در آیه نداشتند، ولی هم اینان و هم دانشمندانی که متعرض مطلب شده و مخالف برداشت عصمت از آیه می باشند، برآنند که این آیه در مقام بیان اراده تکوینی و حتمی الهی مبنی بر تطهیر اهل بیت نیست، بلکه خبر از اراده تشریحی الهی - که از آن به «اراده محبت، رضا و شرعیه» نیز تعبیر می کنند - می دهد؛ بدین معنا که خداوند دوست دارد شما اهل بیت در سایه عمل به تکالیف و وظایف دینی، از رجس پاک شوید.

ابن تیمیه - که از پیش گامان مخالفت با عقاید پیروان خاندان عصمت و طهارت است - با نفی دلالت آیه بر عصمت و اخبار از طهارت اهل بیت می گوید: «آیه مورد بحث مانند آیات زیر است که می فرماید: «ما یریدُ اللهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْكُمْ مِنْ حَرْجٍ» (مائده: ۶) و «یریدُ اللهُ بِكُمْ الیسرَ و لا یریدُ بِكُمْ العُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) و «یریدُ اللهُ لِیَسِّنَّ لَكُمْ و یریدُ اللهُ لِیَسِّنَّ الذِّینَ سَنَّ الذِّینَ مِنْ قَبْلُكُمْ و یتوبَ عَلَیْكُمْ * واللَّهُ یریدُ أَنْ یتوبَ عَلَیْكُمْ و یریدُ الذِّینَ یَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِیلُوا مِیلًا عَظِیمًا * یریدُ اللهُ أَنْ یخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِیفًا» (نساء: ۲۶-۲۸).

وی در ادامه می‌افزاید: «فَالْإِرَادَةُ هُنَا مُتَضَمِّنَةٌ لِلْأَمْرِ وَالْمَحَبَّةِ وَالرِّضَا...؛ اراده خداوند در این آیات متضمن محبت خداوند نسبت به مراد و رضایت بدان است و آن را برای مؤمنان تشریح و آنان را بدان فرمان داده است؛ اما نمی‌رساند که خداوند حتماً این مراد را آفریده (یا قضا و قدرش بدان تعلق گرفته یا قطعاً خواهد بود)؛ زیرا اگر این چنین بود، خداوند باید همه کسانی را که اراده طهارتشان دارد، پاک و معصوم کرده باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ۴: ۲۱).

ولی موافقان اندیشه شیعی معتقدند که براساس شواهد گوناگون، این اراده تکوینی بوده و نمی‌تواند به معنای تشریحی باشد و بین این آیه و دیگر آیات مورد استناد امثال ابن تیمیه، تفاوت روشنی وجود دارد؛ چراکه مصادیق این آیه براساس انحصار موجود در آن، نمی‌تواند بیش از افراد مذکور در آن بوده و بر دیگران صادق باشد؛ چراکه مفاد آیه، براساس انحصاری که در آن وجود دارد نمی‌تواند گسترده بوده و بر همگان صادق باشد. برخی شواهد موجود در آیه برای انحصار عبارت‌اند از:

۲-۱. واژه «إِنَّمَا»

خداوند متعال برای تبیین موضوع، از واژه «إِنَّمَا» استفاده فرمودند. براساس نظر دانشمندان، این واژه دلالت بر انحصار دارد. رضی‌الدین استرآبادی در شرح کافی‌ه می‌گوید: «معنای حصر از "إِنَّمَا" مشهور بین نحویین و اصولیین است؛ چنان‌که مشهور معتقدند جمله "إِنَّمَا صَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا" بدین معناست که زید کسی جز عمرو را نزده است» (استرآبادی، بی‌تا، ۱: ۱۹۵). ابن هشام گوید: «این‌که زمخشری گفته است که إِنَّمَا (به فتح همزه) مانند إِنَّمَا (به کسر همزه) دلالت بر حصر می‌کند، صحیح است؛ چنان‌که هر دو در آیه شریفه «قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ» جمع شده و اولی برای حصر صفت در موصوف (حکمی) و دومی برعکس - یعنی برای حصر موصوف در صفت - (موضوعی) می‌باشد» (ابن هشام، ۱۴۰۵، ۱: ۳۹). ده‌ها دانشمند دیگر شیعه و سنی از جمله: سیوطی (۱۴۱۶، ۳: ۱۳۶)، ابیاری (۱۴۰۵، ۲: ۲۲۲)، فخر رازی (۱۴۱۲، ۱: ۳۸۱)، ابواسحاق شیرازی (۱۴۰۶، ۱۹۲)، آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۱۱) و محمد صدر (۱۴۰۶، ۲: ۱۱۲) بر همین امر تصریح کرده‌اند.

در تحلیل این انحصار گفته شده است: «إِنَّ و ما» هردو برای تأکید بوده و اجتماع آن دو دلالت بر انحصار می‌کند (سیوطی، ۱۴۱۶، ۳: ۱۳۶). نیز گفته‌اند: لفظ «إِنَّمَا» مرکب از دو واژه «إِنَّ و ما» بوده که در استعمال انفرادی، اولی برای اثبات و دومی برای نفی است (سیوطی، همان). در حال ترکیب نیز به ناچار باید معنای وضعی باقی باشد؛ زیرا در غیر این صورت اولاً: ترکیب باعث اخراج لفظ از معانی اصلی می‌شود که قطعاً باطل است و ثانیاً: در صورت شک، اصل، حاکم بر بقای الفاظ در معانی اصلی است. حال که چنین است، باید دانست که ورود معنای نفی و اثبات بر موضوع واحد، به دلیل بروز تناقض، شایسته نیست. لذا به ناچار، یا باید اثبات بر امر غیر مذکور در عبارت و نفی بر امر مذکور در آن وارد شده باشد که این حمل قطعاً باطل و برخلاف اجماع است. در نتیجه، یک صورت باقی می‌ماند و آن این که اثبات بر موضوع مذکور در عبارت و نفی بر موضوع غیر مذکور در آن وارد شده باشد که این همان معنای حصر است. البته از دیدگاه دانشمندان، حصر بر دو قسم است:

الف) حصر حکم در موضوع؛ مانند إِنَّمَا در آیه شریفه «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵۵)؛ چنان که اندلسی ذیل آیه فوق گوید: إِنَّمَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ حَاصِرَةٌ يَعْنِي ذَلِكَ الْمَعْنَى؛ (ابن عطية اندلسی، ۱۴۲۲، ۲: ۲۰۸). ثعالبی هم آورده است: قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ... الْآيَةَ، «إِنَّمَا» فِي هَذِهِ الْآيَةِ حَاصِرَةٌ (ثعالبی، ۱۴۱۸، ۲: ۳۹۶). حصر مزبور بدین معناست که ولایت بعد از خداوند، مختص به پیامبر و امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و هم‌زمان با آنان، دیگران ولایت عمومی ندارند.

ب) حصر موضوع و مصداق در حکم یا حصر موضوعی، مانند آیه شریفه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ» (رعد: ۷) و در فارسی هم مثل این که بگوییم «او فقط یک فقیه است نه مفسر قرآن». این حصر همان «مفهوم حصر» اصطلاحی است که در علم اصول، مورد قبول غالب دانشمندان قرار گرفته است. آیه الله عراقی می‌نویسد: «از جمله مفاهیم، مفهوم حصر است. آنجا که از ادات حصر مثل إِنَّمَا استفاده شود... اشکالی در دلالتش بر مفهوم از جهت حصر نسخ حکم مذکور در قضیه به موضوع مزبور وجود ندارد» (عراقی، ۱۴۰۵، ۱: ۵۰۲).

بی‌تردید، حصر در آیه تطهیر، از نوع اول یعنی حصر حکمی است نه حصر در موضوع؛

یعنی این زدودن پلیدی به صورت خاص و ویژه، یک حکم اختصاصی برای افرادی خاص است که در نتیجه آنان واجد ویژگی ممتازی خواهند بود که دیگران فاقد آن هستند. باتوجه به این مسئله می توان گفت: با آمدن «إِنَّمَا» در ابتدای آیه تطهیر مشخص می شود موضوع بحث که همان «برطرف کردن پلیدی از اهل بیت» است، مورد حصر قرار گرفته و خداوند اراده و خواسته خود را در خصوص آن موضوع منحصر کرده است. در اثر این حصر و اختصاص در اینجا ما با دو نتیجه مواجه می شویم: نخست آنکه: اراده و خواست خداوند متعال در این آیه را، فقط به دور کردن پلیدی و ایجاد طهارت، اختصاص می دهد؛ دوم آنکه: در زمان نزول آیه، دور نمودن از پلیدی ها و ایجاد طهارت را فقط مخصوص اهل بیت می کند و هیچ فرد دیگری را در این عنایت ویژه، شریک نمی گرداند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۴۶۲).

باتوجه به موارد ذکر شده، معنای آیه چنین خواهد شد: «اراده خداوند منحصرأ به این تعلق گرفته که هرگونه رجس و پلیدی را فقط از اهل بیت دور کند و تنها آنان را پاک و پاکیزه سازد». انحصار مزبور، نه فقط یک ادعا بلکه واقعیتی است که دانشمندان عامه هم بر آن مهر تأیید زده اند؛ مثلاً ابن حجر هیتمی می گوید: «این آیه سرچشمه فضائل خاندان پیامبر است، زیرا مشتمل بر فضائل والای آنان و اعتنا به شأن ایشان است، زیرا با إِنَّمَا شروع شده که حصر اراده خداوند را در بردن رجس از آنان می رساند، و رجس عبارت است از گناه و شك در آنچه ایمان بدان واجب است، و نیز دلالت بر پاك نمودن آنان از سایر اخلاق و احوال نکوهیده دارد، و در برخی روایات خواهد آمد که بدن آنان را بر آتش حرام ساخته است، و این خود فائده و هدف همان پاك سازی است» (هیتمی، ۱۹۹۷، ۲: ۴۲۵).

سمهودی هم گفته است: «یک دلیل انحصار در آیه، آمدن کلمه إِنَّمَا در ابتدای آن است که از الفاظ حصر می باشد. این حصر برای افاده این معناست که اراده الهی درباره آن ها، منحصر در عصمتی است که منبع همه خیرات بوده و از آن تجاوز نمی کند» (مرعشی، ۱۴۰۹، ۲: ۵۳۸).

انحصار حاصل از لفظ «إِنَّمَا» و دیگر شواهد، حاکی از آن است که خداوند متعال، تطهیر و اذهاب رجس را فقط و فقط برای اهل بیت قرار داده است. همین موضوع نشان

می دهد که اراده نیز باید اراده تکوینی باشد؛ چراکه انحصار موجود و تشریحی بودن اراده در آیه با هم ناسازگار بوده و باعث لغویت در کلام الهی می شود؛ زیرا اراده تشریحی الهی بر پاک زیستن و طهارت از رجس و آلودگی گناه، آن هم در سایه تکالیف الهی و عمل به احکام شرعی، منحصر در پیامبر و اهل بیت نیست.

جالب این که عثمان خمیس دچار تناقض آشکاری شده، از یک طرف اراده را به معنای تشریحی گرفته و از طرف دیگر می گوید: شك نیست که خداوند آلودگی را از حضرت فاطمه، حسنین، علی، همسران پیامبر، آل عقیل، آل جعفر و آل عباس زدوده است؛ «لکن الإِرادَة هنا فی هذه الآیة هی الإِرادَة الشرعیة؛ ولی اراده در اینجا، اراده شرعیه است» (عثمان بن محمد خمیس، ۱۴۲۷، ۱۹۱).

ایشان پاسخ نمی دهند که اگر آیه تطهیر فقط به اراده تشریحی اشاره داشته و صرفاً بیانگر آن است که در صورت عمل به اوامر و نواهی، امید به پاک شدن می رود، پس به چه دلیل از فعل ماضی بهره گرفته و اذهاب رجس را امری مسلم و حتمی دانسته و می گویند: خداوند از زوجات نبی و آل عقیل و... رجس را برده است؟! ضمن آنکه ایشان نگفته است که به کدام دلیل، قاطعانه ادعا می کنند که خداوند از آل عقیل و آل جعفر و... هرگونه رجس را پاک کرده است! اگر اراده تشریحی مراد است، چه تفاوتی بین آل عقیل و... با سایر مسلمین وجود دارد؟!!

۲-۲. مقدم شدن «عَنکُم»

شاهد دیگر که باعث تأکید بر حصر مورد اشاره می شود، حصر حاصل از قاعده «تقدیم ما حقّه التأخیر یُفیدُ الحصر» است؛ قاعده ای که براساس آن، مقدم شدن چیزی که حقش تأخیر است (مانند خبر یا همان مُسند که جایگاهش بعد از مبتدا می باشد، اگر پیش از آن بیاید)، باعث افاده حصر در آن جمله می شود. سیوطی در شمار عوامل حصر می گوید: سکاکی و دیگران تصریح کرده اند که مقدم شدن آنچه رتبه اش تأخیر باشد افاده حصر می کند و برایش جمله «تمیمی هستم من» را مثال زدند (سیوطی، ۱۴۱۶، ۳: ۱۳۹). صاحب إعراب القرآن گوید: حصر چهار طریق معروف و چندین طریق غیر معروف دارد...

از آن جمله: تقدیم چیزی است که حقیقت تأخیر باشد (درویش، ۱۴۱۵، ۵: ۵۲۰).

در آیه شریفه، کلمه «الرَّجْسُ» مفعول «لِيُذْهِبَ» بوده و قاعدتاً باید قبل از جار و مجرور «عَنْكُمْ» بیاید؛ در حالی که «عَنْكُمْ» که متعلق فعل و جایگاهش مؤخر از مفعول است، بر آن مقدم شده و چنین آمده است: «لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ» و براساس قاعده مزبور، این مقدم شدن مفید حصر خواهد بود.

۳-۲. عمومیت معنای رجس

«رجس» به معنای امور پلید و اجب الاجتناب است که در قرآن کریم به معنای آلودگی‌های مادی و معنوی به کار رفته (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۲: ۲۰۰) و مرادف کلمه «رجز» است (طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۷۴). «الرَّجْسُ» در آیه تطهیر، لفظ مفردی است که به الف و لام جنس معرفه شده است. بین دانشمندان اختلاف است که آیا این الفاظ (یعنی مفرد مُحَلِّی به الف و لام) بر عموم دلالت می‌کند یا خیر؟ برخی بر آنند که چنین لفظی بر عموم دلالت داشته و اشکالی بر آن وارد نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۸: ۲۹۱)؛ ولی برخی دیگر هر چند معتقدند لفظ مزبور صرفاً بر ماهیت دلالت داشته و بالوضع دلالت بر عموم نمی‌کند؛ ولی براساس مقدمات حکمت، در نفی، دلالت آن را بر عموم پذیرفته‌اند (سبزواری، ۱۲۴۷، ۱: ۱۱۸؛ نراقی، ۱۴۱۵، ۱: ۲۳؛ ۱۹: ۲۱۶)؛ چراکه نفی ماهیت، به انتفای تمام افراد ماهیت محقق شده و وجود حتی یک فرد از آن، با نفی ماهیت ناسازگار است.

در این آیه شریفه نیز هر چند لفظ «الرَّجْسُ» به عنوان مفرد همراه با الف و لام در سیاق اثبات وارد شده، ولی قطعاً معنایی عام و مطلق از آن فهمیده شده و منظور از «ال» الف و لام عهد نیست؛ زیرا معنای اذهاب رجس، سلب همه انواع و افراد رجس و به عبارت دیگر، نفی ماهیت رجس است و این معنا جز با عمومیت لفظ رجس، تحقق پیدا نکرده و صادق نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۴۶۷).

این امر با عنایت به جمله «وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيراً» که واژه «تَطْهِيراً» یک بار در قرآن کریم آن هم به صورت نکره و به عنوان مفعول مطلق برای تأکید مضاعف در اینجا وارد شده تقویت می‌شود؛ چراکه این تطهیر با وجود حتی یک مورد آلودگی و رجس (چه گناه باشد چه غیر

گناه) سازگار نیست؛ بلکه هر نوع پیروی امیال نفسانی حتی در مباحات نیز باید منتفی باشد تا اذهاب رجس و تطهیر مؤکد صادق باشد؛ خصوصاً آنکه آیه شریفه مزیتی انحصاری را برای اهل بیت ثابت می‌کند و زدودن گونه خاصی از پلیدی، مزیت منحصر به فردی نبوده و برای همه بندگان صالح این امکان وجود دارد که از راه ممارست رفتارهای پسندیده و کوشش خالصانه، برخی پلیدی‌ها را از درون خود ریشه‌کن کنند.

چنان‌که طریحی می‌گوید: «مخفی نماند که لام جنس در کلمه الرَّجْس برای جنس است و نفی ماهیت، نفی تمام جزئیات آن است؛ چه خطا باشد چه غیر آن، پس گفتار آن‌ها حجت است...» (طریحی، ۱۳۷۵، ۲: ۱۹۴).

ابوحیان اندلسی و ثعالبی در عبارتی کاملاً مشابه می‌گویند: خداوند رجس را برای گناهان به صورت استعاره به کار برده... رجس بر گناه، عذاب، نجاسات و نقائص به کار می‌رود؛ پس خداوند همه آن‌ها را از اهل بیت دور گردانده است (اندلسی، ۱۴۲۰، ۸: ۴۷۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ۴: ۳۴۶).

جالب این‌که ابن تیمیه با همه خصومتش نسبت به عقاید شیعه، با صراحت، عمومیت معنای رجس را پذیرفته و می‌گوید: «ما می‌دانیم که خداوند از این بزرگان، شرك و خباثت را زدوده و لفظ الرَّجْس عمومیت داشته و مقتضی است که خداوند تمام انواع رجس را از آن‌ها زدوده باشد» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ۷: ۵۷).

جمال‌الدین قاسمی هم با پذیرش عمومیت اذهاب رجس، در عبارتی شبیه عبارت ابن تیمیه می‌گوید: «اذهاب رجس، اذهاب تمام انواع رجس است و ما می‌دانیم که خداوند از آن بزرگان، شرك و خباثت‌ها را زدوده و لفظ رجس، عام بوده و مقتضی است که خداوند تمام اقسام رجس را بزدايد» (قاسمی، ۱۴۱۸، ۸: ۷۳). نتیجه آنکه اذهاب یا رفع و دفع تمام گونه‌های رجس، شاهی بر تکوینی بودن اراده الهی در آیه می‌باشد؛ چراکه وقتی انواع رجس به صورت مطلق و بدون استثنا از انسانی نفی شود، همین نشانه عصمت بوده و عصمت هم محصول اراده تکوینی الهی است.

۴-۲. فعل الهی بودن اِذْهَابِ رَجَسٍ

از شواهد دیگر تکوینی بودن اراده، تفاوت فاحشی است که بین اراده تکوینی و تشریحی وجود دارد؛ چراکه متعلق اراده تکوینی خداوند، افعال الهی است که هیچ مانعی برای تحقق آن وجود نداشته و تخلف ناپذیر است؛ در حالی که اراده تشریحی به فعل دیگران تعلق گرفته یا به واسطه فعل دیگران آن هم بدون اجبار محقق می‌شود. همانند اراده‌ای که از سوی خداوند متعال به تکالیف بندگان یا مترتب بر آن تعلق می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۱۳۸)؛ در نتیجه، از آنجاکه «اِذْهَابِ رَجَسٍ وَ تَطْهیرِ اَهْلِ بَیتِ» از افعال الهی است، اراده نیز اراده تکوینی خواهد بود و چنانچه مراد از اراده در این آیه شریفه، تشریحی می‌بود، مناسب‌تر این بود که مثلاً بفرماید: «لِتَذْهَبُوا وَ تُطَهَّرُوا اَنْفُسَکُمْ».

۵-۲. نزول آیه در مقام مدح اهل بیت

شاهد دیگر بر تکوینی بودن اراده، در مقام مدح بودن آیه است. به اعتراف همه مسلمانان و بدون هیچ‌گونه ابراز تردیدی از سوی دانشمندان، خداوند سبحان این آیه را با هدف مدح، تکریم و تشریف خاص رسول اکرم و اهل بیت آن حضرت آورده است. بدیهی است که این تکریم در شرایطی محقق خواهد شد که اراده مدنظر، تنها و تنها تکوینی بوده و خبر از فضیلت و منقبت خاصی بدهد تا باعث امتیاز آنان از دیگران شود، نه آنکه منظور از آن، اراده تشریحی باشد که بین دیگر مسلمین تفاوتی در آن نبوده و منقبتی به حساب نمی‌آید. از نشانه‌های مدح بودن آیه، تلاش تمام فرقه‌ها بر وارد کردن افراد مورد ادعا در مصادیق آیه است؛ زیرا اگر آیه دلالت بر فضیلت نداشت، اصرار بر وارد کردن افراد در مجموعه مصادیق آن، معنایی نداشت. بسیاری از مفسران به نحوی این امر را مورد اشاره قرار داده‌اند. قرائن گوناگون از جمله منصوب بودن واژه «اهل» در آیه نیز بر آن دلالت دارد؛ چراکه نصب، بیانگر تخصیص خوردن اهل بیت علیهم‌السلام به این شرافت عظیم از میان دیگر مسلمین است که خود، دلیل بر تکریم آن‌هاست. گویا در تقدیر گفته شده باشد: لِيُذْهَبَ عَنكُمْ الرَّجَسُ نَحْصُ اَهْلِ الْبَيْتِ... بر خلاف آنکه مثلاً به عنوان بدل یا عطف تفسیری بر «عَنكُمْ» مجرور شده باشد.

شوکانی می‌گوید: «منصوب بودن "اهل" چنان‌که زجاج گفته، برای مدح است» (شوکانی، ۱۴۱۴، ۴: ۲۷۸). ابوحنیفه اندلسی نیز گوید: «اهل به‌عنوان ندا یا به‌جهت مدح منصوب گشت...» (اندلسی، ۱۴۲۰، ۸: ۴۷۹). عبدالرحمن ثعالبی هم گفته است: «أهل البيت به‌عنوان ندا یا جهت مدح یا تخصیص منصوب شد» (ثعالبی، ۱۴۱۸، ۴: ۳۴۶). طوسی، قاسمی و نظام‌الدین نیشابوری هم بر این امر تصریح کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۸: ۳۳۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ۸: ۶۸؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ۵: ۴۶۰).

به‌نظر می‌رسد همین آمیختگی آیه به مدح اهل‌بیت، نشان‌دهنده تکوینی بودن اراده در آن است؛ چراکه اگر تشریحی بود همگان در مفاد آیه و تکالیف موجود در آن، دخیل بوده و دلالت بر فضیلت و امتیاز خاص نمی‌کرد.

۲-۶. فهم صحابه از آیه

ازجمله اموری که بر تکوینی بودن اراده الهی در آیه حکایت دارد فهم صحابه است. ده‌ها روایات معتبر حاکی از درخواست ام‌سلمه برای ورود در جمع اصحاب کساء (زیر عبا) حکایت دارد (طبری، ۱۴۱۲، ۲۲: ۱۲). برفرض تشریحی بودن اراده، درخواست ام‌سلمه برای ورود تحت کساء چه فایده‌ای داشت؟ اگر موضوع صرفاً کسب طهارت از طریق انجام تکالیف باشد و دعای پیامبر خدا برای اهل‌بیت در همین چهارچوب تفسیر شود، چرا آن حضرت از ورود ام‌سلمه ممانعت فرمود؟! آیا ام‌سلمه دارای تکالیف الهی نبود؟ آیا حضرت تمایلی به انجام تکالیف و کسب طهارت مزبور از سوی ام‌سلمه نداشت؟!

همچنین، اگر اراده در اینجا یک اراده تشریحی بوده و طهارت هم نه معادل عصمت، بلکه یک طهارت معمولی -مانند آنچه در «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ... وَ لِيُطَهِّرَكُمْ» آمده- باشد، چرا واثله در روایت معروف پس از نقل داستان نزول آیه تطهیر، از پیامبر درخواست می‌کند که از «اهل» باشد؟ مگر چه امتیازی برای اهل‌بیت به‌وجود آمد که او می‌گوید: «إِنَّهَا لَمِنْ أَرْجَى مَا أُرْتَجَى؛ این یکی از آرزوهای مهمی بود که من امید داشتم» (ابن‌حبان، ۱۴۱۴، ۱۵: ۴۳۲). مگر واثله مشمول تکالیف الهی نبود که با شمول این آیه بخواهد مشمول تکالیف شود؟!

نیز چرا سعدبن ابی وقاص با اشاره به همین فضیلت، می گوید: «لأن تكونَ لی واحدة منها أحبّ إلى من حمر النعم»؟ (نسایی، ۱۴۰۶، ۱: ۳۷)^۱ آیا واقعاً سعدبن ابی وقاص آرزو داشت که اراده تشریحی بر انجام تکالیف الهی، شامل او گشته و مشمول تکالیف الهی شود؟! آیا هیچ عاقلی این سخن را از شما می پذیرد؟ همه این ها نشان می دهد فهم اینان از اراده الهی، اراده تشریحی نبوده است.

۲-۷. اصل در اراده، تکوینی بودن است

شاهد دیگر اینکه اصل در اراده، تکوینی بودن آن است و تشریحی بودن، نیاز به دلیل دارد. توضیح این که حقیقت اراده الهی، همان ایجاد فعل بوده که با معنای تکوینی سازگار است و اراده تشریحی، نیاز به دلیل و قرینه دارد. پس هرگاه در قرآن کریم، از اراده الهی سخن گفته شود، به معنای اراده تکوینی الهی است، مگر آنکه دلیلی بر تشریحی بودن اقامه شود.

شاهد این ادعا این که براساس پژوهش برخی محققان برجسته، از حدود ۱۳۸ مورد استفاده واژه «اراده» در قرآن کریم، ۱۳۵ مورد به اراده تکوینی (اعم از الهی و انسانی) و فقط سه مورد از آن، به اراده تشریحی اشاره دارد؛ مانند آنچه در آیات مربوط به وضو و غسل آمده است (ر.ک. فاضل لنکرانی و اشراقی، ۱۴۲۴، ۹۹).

۲-۸. صدق قطعی آیه بر پیامبر ﷺ

از دیگر شواهد موجود این است که کسی شک ندارد رسول خدا از مصادیق آیه است و طهارت آن حضرت قطعاً محصول انجام تکالیف الهی نیست تا اراده در آیه تشریحی باشد؛ بلکه برآمده از موهبت خاص ربوبی است که حاکی از وجود اراده تکوینی می باشد. از طرف دیگر، باتوجه به سیاق واحد، نمی توان گفت اراده طهارت رسول خدا تکوینی و برای سایر اهل بیت تشریحی بوده باشد.

۱. گفتنی است صحت این روایت از سوی بزرگان عامه، مانند ترمذی (۱۴۰۳، ۵: ۳۰۲، ح ۳۸۰۸) و ابن جوزی (۱۴۰۷، ۳: ۴۶۳) و... تأیید شده و افرادی چون طحاوی (۱۴۱۵، ۲: ۲۵۸، ذیل حدیث ۶۴۴) همین حدیث را دلیل شایسته ای بر انحصار مصادیق آیه تطهیر بر اصحاب کساء دانسته اند.

۳. شبهاتی از مخالفان تکوینی بودن اراده

بر دیدگاه تکوینی بودن اراده در آیه، شبهاتی وارد شده که به اختصار به طرح برخی از آنها می‌پردازیم:

۳-۱. استفاده از فعل مضارع

یکی از آن شبهات، استفاده از فعل مضارع (یُرید - لِيُذْهِب) در آیه است که آن را نافی تکوینی بودن اراده و اِذْهَابِ رَجَسٍ و حاکمی از اراده‌ای غیرحتمی در آینده می‌دانند. آلوسی می‌گوید: «بالجمله، اگر افاده عصمت موردنظر بود، بدین صورت گفته می‌شد: «إِنَّ اللَّهَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ؛ خداوند قبلاً رجس را از شما زدوده و پاکتان کرد» (آلوسی، همان، ۱۹۸).

پاسخ روشن است؛ چراکه چنین استعمالاتی در قرآن فراوان است؛ مانند: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُثَبِّتَ لَكُمْ... * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ؛... * يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ (نساء: ۲۶-۲۸) و «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ»؛ (فتح: ۱۵) و... بدیهی است که فعل مضارع در چنین مواردی، بر تحقق حتمی و فعلیت اراده دلالت می‌کند.

علاوه بر این، استفاده از فعل مضارع در موارد مشابه، برای دلالت بر استمرار اراده و خلل‌ناپذیری آن است.^۱ ضمن آنکه اگر منظور آلوسی از این سخن امکان اراده الهی باشد نه تحقق و فعلیت آن، در این صورت آیه دلیل بر مدح و ستایش در حق اهل بیت نخواهد بود؛ زیرا چنین امکانی درباره همه افراد وجود دارد؛ با آنکه همگان تقریباً اتفاق نظر دارند که آیه شریفه، فضیلت بزرگی را برای مخاطبانش اثبات کرده است.

۳-۲. چرایی دعای پیامبر ﷺ

شبهه دیگری که آلوسی البته از زبان دیگران نقل می‌کند این است که اگر اراده تکوینی باشد چه نیازی به دعای پیامبر ﷺ برای اصحاب کساء بود؟ حال آنکه در حدیث کساء وارد شد که

۶. دلالت فعل مضارع بر استمرار تقریباً مقبول همگان است. تفتازانی (۱۴۱۱، ۹۶) می‌گوید: «فإنَّ المضارع يفيد الاستمرار... كما أنَّ المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت». آلوسی هم در ده‌ها مورد از تفسیر (از جمله در: ۲: ۲۵۳) می‌گوید: «و صيغة المضارع للدلالة على التجدد والاستمرار».

پیامبر اکرم وقتی آن‌ها را با عبا پوشاند، فرمود: «خداوندا، این‌ها اهل بیت من هستند. رجس را از آن‌ها دور فرما!» اگر خداوند رجس و آلودگی را از آن‌ها زدوده، چرا آن حضرت دعا کردند که آلودگی از آن‌ها زدوده شود؟! آیا این چیزی جز دعا برای تحصیل حاصل است؟ (آلوسی، همان، ۱۹۹).

در پاسخ باید گفت: اولاً: پیامبر خدا ﷺ با این دعا در مقام تأکید بر مصادیق اهل بیت و پیشگیری از سوءاستفاده دیگران بوده تا افراد دیگر به ناحق ادعای شمول آیه را نداشته باشند و ثانیاً: اتفاقاً اراده تشریحی یا به تعبیر آنان، اراده محبت بودن آن، با دعای پیامبر تعارض دارد؛ چراکه اراده تشریحی بودن، به معنای تعلق اراده بر کسب طهارت از طریق انجام تکالیف است و قطعاً مقبول نیست که پیامبر اسلام از خداوند بخواهند که اهل بیت مانند دیگر مردم، مشمول اراده تشریحی و مکلف به تکالیف الهی باشند. مگر آن‌ها بدون دعای آن حضرت، مکلف به تکلیف عمومی مسلمانان نبودند؟!

یقیناً منظورشان این نیست که آن بزرگواران، مصادیق منحصر به فرد تکالیف الهی باشند. پس چه خصوصیتی در اهل بیت وجود دارد که آن‌ها باید با دعای پیامبر مشمول تکالیف الهی شوند؟! علاوه بر اینکه دعا در مواردی این چنین، هم در جهت شکر الهی و هم در جهت طلب استمرار فیض خداوند متعال است؛ مانند گفتن «إهدنا الصراط المستقیم» در نماز که برای همه مؤمنان واجب است.

۳-۳. شبهه جبری بودن عصمت

یکی از شبهات رایج درباره تکوینی بودن اراده الهی در آیه تطهیر، شبهه جبر و سلب اختیار معصومان است؛ چراکه با وجود اراده حتمی، چگونه ممکن است عصمت اختیاری باشد؟ در پاسخ باید گفت: اولاً: متکلمان شیعه بالاتفاق عصمت را نافی اختیار نمی‌دانند؛ ثانیاً: دقت در آیه نشان می‌دهد که اراده خداوند بر دور کردن رجس، پلیدی و گناه از ساحت اهل بیت است و نه دور کردن آنان از گناه که موجب سلب اختیار از آنان شود.

به عبارت دیگر، آنان در عین اختیار، چنان در دریای فضیلت غوطه‌ور هستند که به توفیق الهی، بین آنان و انواع رجس فاصله افتاده و گناه و معصیت به حریم آنان نزدیک نمی‌شود.

پس اراده تکوینی بر ایجاد فاصله و دور کردن گناه از آنان است، نه صرفاً انجام ندادن گناه توسط آنان که به سلب اختیار ختم شود؛ چنان که قرآن کریم درباره حضرت یوسف با ظرافت هر چه تمام تر به این نکته لطیف اشاره نموده؛ آنجا که فرموده است: «لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ؛ ما سوء و فحشا را از او دور کردیم» (یوسف: ۲۴) و فرمود: «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ؛ ما او را از سوء و فحشا دور کردیم».

نکته اصلی اینجاست که دارا شدن چنین حالتی در معصوم، جز دارا بودن «مقتضی» و «جزئی از علت تامه»، چیز دیگری نیست و باید شخص معصوم، بقیه اجزا و علت را با اراده خود تکمیل کند، تا عملاً پیراستگی از گناه و پاکی از خلاف - که نتیجه عصمت است - تحقق پذیرد و معنای مقتضی، جز ایجاد زمینه برای ترک گناه چیز دیگری نیست و شخص معصوم با آزادی و حریتی که دارد، می تواند از این زمینه بهره بگیرد، همچنان که می تواند آن را خنثی و بی اثر سازد؛ همان طور که همه افعال بندگان به یک معنا، در دایره اراده تکوینی الهی است و از طرف دیگر، چنین اراده مطلق، نافی اختیار بندگان نخواهد بود. نتیجه آن که اصلاً جبری حاصل نمی شود تا به رفع آن پردازیم، بلکه موضوعش منتفی گشته و دفع شده است.^۱

۳-۴. آلوسی و تفسیری متفاوت از اراده تکوینی

نکته پایانی این که: آلوسی مانند شیعیان، نظریه تشریحی بودن اراده الهی در آیه را مردود دانسته و با پذیرش اراده تکوینی می گوید: «و الَّذِي يَظْهَرُ لِي أَنَّ الْمَرَادَ... الْإِرَادَةَ عَلَى مَعْنَاهَا الْحَقِيقِي الْمَسْتَتَبِعَ لِلْفِعْلِ...؛ آنچه به نظر من می رسد این است که منظور از اراده، همان معنای حقیقی اراده است که انجام شدن فعل را به دنبال دارد» (آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۱: ۱۹۹).

با این حال، وی تفسیر متفاوتی از اراده تکوینی ارائه کرده و آن را مطلق و بیانگر عصمت نمی داند! بلکه اذهاب رجس و تطهیر را مشروط به تحقق شروط - یعنی رعایت اوامر و نواهی مذکور در آیه - قرار می دهد. البته، تحقق شروط حتمی نیست؛ چون کسی نمی تواند

۱. بدیهی است برای دریافت پاسخ تفصیلی در موضوع رابطه عصمت و اختیار، باید به منابع مفصل، از جمله کتاب «پژوهشی جدید درباره آیه تطهیر» از نگارنده، مراجعه کرد.

اهل بیت را وادار به انجام اوامر و دوری از نواهی کند. وی بر همین اساس، مصادیق آیه را منحصر در اصحاب کساء نمی‌داند (آلوسی، همان).

دیدگاه آلوسی مبتنی بر فرضیه‌ای نادرست است. وی معتقد است چون آیه متضمن امتیاز خاصی برای اهل بیت است، التزام آنان به اوامر و نواهی الهی، تکویناً موجب تهذیب نفوس و ایجاد ملکات نیک در جان آنان به صورت قطعی می‌شود. درحالی‌که اگر افرادی غیر از اهل بیت چنین التزامی داشته باشند نمی‌توانند به صورت قطعی و حتمی شاهد چنین آثاری باشند؛ چراکه قطعیت چنین آثاری مخصوص اهل بیت است و شامل دیگران نمی‌شود^۱ (آلوسی، همان).

سخنان آلوسی و فرضیه وی کاملاً مردود است؛ چراکه اراده تکوینی، حتمی‌الوقوع بوده و تحقق آن، مشروط به شرط خاصی نیست و براساس آیات الهی و حکمت و فلسفه اسلامی، در تحقق آثار تکوینی، تفاوتی بین اهل بیت و غیر آنان نیست.

البته، آلوسی قبل از این، به دلیل ناآشنایی با مبانی شیعه، گفته بود: وقوع متعلق اراده الهی از نظر شیعه حتمی نیست (همان، ۱۹۸)؛ درحالی‌که چنان‌که گذشت از نظر شیعه نیز اراده تکوینی تخلف‌ناپذیر بوده و آنچه حتمی نیست، اراده تشریحی خداوند است که تحقق آن، در گرو اختیار بندگان می‌باشد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴؛ ۱۷: ۱۳۸).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی ابعاد گوناگون، نتایج زیر از این پژوهش حاصل می‌شود:

۱. اراده فعلی تکوینی الهی، عین فعل الهی و تخلف‌ناپذیر است؛ چنان‌که تحقق اراده تشریحی الهی در گرو اختیار بندگان است.
۲. اراده الهی در آیه تطهیر تشریحی نبوده و از سنخ اراده تکوینی است که تحقق حتمی

۱. متن ایشان چنین است: و الآية متضمنة الوعد منه عز وجل لأهل بيت نبيه ﷺ بأنهم إن ينتهوا عما ينهى عنه ويأتمروا بما يأمرهم به يذهب عنهم لا محالة مبادئ ما يستهجن ويحلّهم أجلّ تحلية بما يستحسن، وفيه إيماء إلى قبول أعمالهم وترتب الآثار الجميلة عليها قطعاً و يكون هذا خصوصية لهم و مزية على من عداهم من حيث إن أولئك الأغيار إذا انتهوا و ائتمروا لا يقطع لهم بحصول ذلك.

إذهاب همه انواع رجس و تطهیر کامل را به همراه داشته که نتیجه آن، عصمت مطلق مصادیق آیه خواهد بود.

۳. شواهدی چون: الف) استفاده از لفظ *إنّما* که از الفاظ حصر محسوب می‌شود؛ ب) مقدم شدن لفظ «*عنکم*» بر مفعول که باید پس از آن می‌آمد؛ پ) عمومیت واژه «*رجس*» که *إذهاب کامل آن*، فعل الهی است نه فعل بندگان؛ ت) در مقام بیان امتیاز خاص و مدح بودن آیه شریفه؛ ث) فهم صحابه؛ ج) صدق قطعی آیه بر پیامبر ﷺ و چ) اصل بودن اراده تکوینی در آیات الهی؛ همگی گواه بر تکوینی بودن اراده الهی در آیه تطهیر هستند.

۴. تفسیر آلوسی از اراده تکوینی که در تعارض با ادعای عصمت اهل بیت است، نادرست بوده و استفاده از فعل مضارع در آیه و دعای پیامبر ﷺ برای اصحاب کساء نیز خللی در برداشت عصمت از آیه ایجاد نخواهد کرد.

کتابنامه

قرآن کریم

- آلوسی، سید محمود (١٤١٥). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. (علی عبدالباری عطیه، محقق). بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه حرانی، أحمد بن عبد الحلیم (١٤٠٦). منهج السنة النبویه. (محمد رشاد سالم، محقق). بی جا، مؤسسه قرطبه.
- ابن تیمیه حرانی، أحمد بن عبد الحلیم (١٤٢٦). مجموع الفتاوی. (أنور الباز - عامر الجزار، محقق). بی جا، دارالوفاء.
- ابن حبان، محمد أبو حاتم (١٤١٤). صحیح ابن حبان. (شعیب الأرنؤوط، محقق). بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (١٤١٧). الصواعق المحرقة. (عبدالرحمن بن عبدالله الترمذی و کامل محمد الخراط، محققان). بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن اثیر، ابوالسعادات (١٣٦٤). النهاية فی غریب الحدیث. (طاهر احمد زاوی و محمود محمد طنحی، محققان) قم، اسماعیلیان.
- ابن عطیه، عبدالحق (١٤٢٢). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. (محمد عبدالسلام عبدالشافی، محقق). بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (١٤١٩). تفسیر القرآن العظیم. (محمد حسین شمس الدین، محقق). بیروت، دارالکتب العلمیه.
- اندلسی، ابوجیان محمد بن یوسف (١٤٢٠). البحر المحیط فی التفسیر. (صدقی محمد جمیل، محقق). بیروت، دارالفکر.
- ابن ابی الحدید (١٣٧٨). شرح نهج البلاغه. قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن جوزی، أبو الفرج جمال الدین (١٤٢٢). زاد المسیر فی علم التفسیر. (مهدی عبدالرزاق، محقق). چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن هشام، جمال الدین (١٤٠٥). مغنی اللیب. (محمد محیی الدین عبدالحمید، محقق). قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابیاری، ابراهیم (١٤٠٥). الموسوعة القرآنیة. بی جا، السجل العرب.

- بغوى، حسين بن مسعود (١٤٢٠). تفسير معالم التنزيل فى تفسير القرآن. (عبدالرزاق المهدي، محقق). بيروت، دار احياء التراث العربى.
- بيضاوى، عبدالله بن عمر (١٤١٨). أنوار التنزيل و أسرار التأويل. (محمد عبدالرحمن مرعشلى، محقق). بيروت، دار احياء التراث العربى.
- ترمذى، محمد بن عيسى (١٤٠٣). الجامع الصحيح سنن الترمذى. (عبدالوهاب عبداللطيف، محقق). بيروت، دارالفكر.
- تفتازانى، سعدالدين (١٤١١). مختصر المعانى. قم، دارالفكر.
- ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٨). جواهر الحسان فى تفسير القرآن. (شيخ محمد على المعوض و شيخ عادل احمد عبدالموجود، محققان). بيروت، دار احياء التراث العربى.
- جوادى آملی، عبدالله (١٣٨٤). سرچشمه اندیشه. قم، اسراء.
- خراسانى، محمد كاظم (١٤٠٩). كفايه الاصول. قم، مؤسسة آل البيت.
- درويش، محيى الدين (١٤١٥). اعراب القرآن و بيانه. دمشق، دارالارشاد.
- رازى، فخرالدين محمد بن عمر (١٤١٢). المحصول فى علم اصول الفقه. (جابر فياض العلوانى، محقق). بيروت، مؤسسه الرسالة.
- راغب اصفهانى، (بى تا)، المفردات فى غريب القرآن. (محمد سيد كيلانى، محقق). لبنان، دار المعرفة.
- سبحانى، جعفر (١٤١٢). الالهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل. قم، المركز العالمى للدراسات الإسلامية.
- سبزوارى، محمد باقر بن محمد مؤمن (بى تا). ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد. قم، مؤسسه آل البيت.
- سيوطى، جلال الدين (١٤١٦). الإتقان فى علوم القرآن. (سعيد المنذوب، محقق). بيروت، دار الفكر.
- شيرازى، ابى اسحاق ابراهيم بن على (١٤٠٦). اللمع فى اصول الفقه. بيروت، عالم الكتب.
- شوكانى، محمد بن على (١٤١٤). فتح القدير. دمشق، دار ابن كثير.
- صدر، سيد محمد باقر (١٤٠٦). دروس فى علم الاصول. بيروت، مكتبة المدرسه.
- طباطبائى، سيد محمد حسين (١٣٧٤). الميزان فى تفسير القرآن. (سيدمحمدباقر موسوى همدانى، مترجم). قم، جامعه مدرسين.

طبری، محمد بن جریر (١٤١٢). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت، دارالمعرفه.
طحاوی، أحمد بن محمد (١٤١٥). مشکل الآثار. (شعیب الأرنؤوط، محقق). بیروت، مؤسسة الرسالة.

طریحی، فخرالدین (١٣٧٥). مجمع البحرین. (سید احمد حسینی، مترجم). تهران، مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. (احمد قصیر عاملی محقق). بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طوسی، خواجه نصیر الدین (١٤١٣). قواعد العقائد. (علی حسن خازم، محقق). بیروت، دارالغربیه.

عثمان بن محمد الخمیس (١٤٢٧). حقبة من التاریخ. ریاض، المكتب التعاونی للدعوة و توعية الجالیات بالربوة.

عراقی، آقا ضیاء الدین (١٤٠٥). نهاية الافکار. (شیخ محمد تقی بروجردی نجفی، تقریر). قم، جامعه مدرسین.

فاضل لنکرانی، محمد و اشراقی، شهاب الدین (١٤٢٤). آیه التظہیر رویة مبتكرة. قم، مرکز فقهی الائمه الاطهار.

قاسمی، محمد جمال الدین (١٤١٨). محاسن التأویل. بیروت، دارالکتب العلمیه.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (١٣٨٢). شرح اصول و روضه کافی. (ابوالحسن شعرانی، محقق). تهران، المكتبة الإسلامية.

محمدی، علی (١٣٧٨). شرح كشف المراد. قم، انتشارات دارالفکر.

مرعشی، قاضی نورالله (١٤٠٩). احقاق الحق و ازهاق الباطل. قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣). مسألة فی الإرادة. قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٤). تصحیح الاعتقاد الامامیه. (حسین درگاهی، محقق). بیروت، دارالمفید.

مصباح یزدی، محمد تقی (١٣٦٦). آموزش فلسفه. تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (١٣٧٤). تفسیر نمونه. تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (١٣٨٦). پیام قرآن. تهران، دارالکتب الإسلامیه.

ملاصدرا، محمد بن ابراهيم (١٣٦٨). الحكمة الالهيه فى الاسفار العقليه الاربعه. قم، مكتبه المصطفوى.

نراقى، احمد (١٤١٥). مستند الشيعة فى أحكام الشريعة. قم، مؤسسه آل البيت.
نساى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (١٤٠٦). خصائص أمير المؤمنين على بن أبى طالب.
(أحمد ميرين البلوشى، محقق). كويت، مكتبة المعلا.

نیشابورى، نظام الدين حسن بن محمد (١٤١٦). غرائب القرآن و رغائب الفرقان. (زكريا عميران، تحقيق). بيروت، دار الكتب العلميه.