

چکیده

موضوع بیماری و مرگ همواره ذهن بشر را درگیر خود ساخته است و انسان برای شفای خویش از روش‌های مختلفی بهره برده است. یکی از ساده‌ترین و در دسترس‌ترین روش‌های درمانی، مراجعه به آیات و روایات است. روایات پزشکی فراوانی در کتاب‌های روایی شیعه و سنی نقل شده‌اند که گاه برخی از این روایات از سند استواری برخوردار نیستند. در این احادیث به شکل مبالغه‌آمیزی بر شفابخشی برخی از مواد تأکید شده است. به عنوان نمونه در حدیثی، خواص بسیار فراوانی برای آب باران نیشان ذکر شده است. پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با بهره‌مندی از شیوه تحلیلی، با تحلیل متن و سند روایات آب نیشان، به این نتیجه رسیده است که این روایات علاوه بر اینکه از محتوای قابل قبولی برخوردار نبوده و سند آنها نیز مورد تردید است، با واقعیت‌های علمی و پزشکی نیز تعارض دارند.

کلیدواژه‌ها: آب نیشان، شفابخشی آب نیشان، روایات پزشکی.

بیان مسأله

بی‌گمان، روایات، دومین منبع تشریح احکام و قوانین اسلامی هستند و این مطلبی است که قرآن آشکارا به آن تصریح کرده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن

جستاری پیرامون روایات خواص آب نیشان

سید محمدرضا حسینی نیا (استادیار دانشگاه ایلام)

mohhos313@yahoo.com

شریف سالمی زاده (دانشجوی دکتری دانشگاه ایلام)

sharifsalemi@yahoo.com

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۹)

سازی (نحل: ۴۴). بر این اساس یکی از رسالت‌های پیامبر ﷺ تبیین وحی است. این آیه بیانگر این است که سنت و قرآن همسنگ یکدیگر بوده و مسلمانان با بهره‌بردن از هر دو، گره‌های زندگی خود را بکشایند. آیات و احادیث فراونی بر لزوم پیروی از پیامبر اکرم ﷺ تأکید نموده است (حشر: ۱؛ احزاب: ۲۱؛ نساء: ۸۰). همین امر باعث شد تا برخی از افراد با انگیزه‌های مختلف، روایاتی را برساخته و به پیامبر ﷺ نسبت دهند (نک: مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۵: ۱۲۳؛ ابوریّه، ۱۳۷۵: ۱۴۲؛ صبحی صالح، ۱۴۲۸: ۲۶۳). پیامبر اکرم ﷺ برای جلوگیری از گسترش روایات جعلی به کسانی که اقدام به جعل حدیث می‌کردند هشدار جدی داده و جهنم را برایشان پیش‌بینی کرده است (نک: الترمذی، ۱۳۸۹: ۱۸۳). یکی از آفت‌هایی که میراث منقول پیامبر ﷺ همواره گرفتار آن بوده است؛ پدیده شوم احادیث موضوع است.

دانشمندان اسلامی به گونه‌های مختلف در کم کردن تأثیر این پدیده و پالایش میراث آن حضرت تلاش نموده‌اند (نک: سیوطی، ۱۹۷۵: ۳). اما علی‌رغم این تلاش‌ها، احادیث برساخته در حوزه‌های مختلف وارد شده و برخی از مفاهیم ناصواب را رواج داده‌اند. شاید بیشترین حوزه‌ای که در آن روایات‌های ساختگی وارد شده‌اند تفسیر قرآن کریم است. به خاطر اختصاری که در نقل قصص قرآنی به کار رفته، قُصَّاص با استفاده از احادیث موضوع به این داستان‌ها شاخ و برگ می‌دادند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱). از سوی دیگر، احادیثی وجود دارد که مربوط به فضایل اعمال است. در این احادیث نیز احادیث موضوع به طور گسترده‌ای وارد شده‌اند. برخی از متشرعه برای ترغیب مردم به برخی عبادت‌ها اقدام به وضع حدیث می‌کردند. مردم هم به خاطر اعتمادی که به آنان داشتند روایات آنان را قبول می‌کردند. به گفته ابن صلاح، خطرناکترین حدیث‌سازان همین گروه هستند (نک: ابن صلاح، ۱۹۹۷: ۹۹).

وجود روایاتی که سندیت آنها مورد تردید است جعل روایت در حوزه ثواب اعمال را تا حدی قانونی کرده است. این روایات به احادیث «مَنْ بَلَغَ» معروف شده‌اند. بر اساس این احادیث، کسی که روایتی حاوی بیان ثواب عملی به او برسد و او نیز برای رسیدن به ثواب آن؛ عمل را به جا آورد، خداوند آن پاداش را به او می‌دهد؛ هرچند در واقع، عمل انجام شده دارای آن اندازه ثواب نباشد. برخی از فقهای شیعه از همین روایات، قاعده‌ای به نام «تسامح در ادله سُنن» استخراج کردند و این به این معنا است که در عمل به اخبار واحد و احادیثی که در مورد ثواب عملی گفتگو می‌کنند، تسامح و سهل‌انگاری شود (نک: حسنی، ۱۹۸۷: ۱۷۰). در نتیجه همین گروه از احادیث،

مشاهده می‌شود که برای اعمالی کوچک ثواب‌های بی‌حدّ و اندازه‌ای بیان شده است. یا این‌که در فضایل و ثواب برخی از ماه‌ها و روزها بسیار مبالغه شده است. به عنوان مثال در مورد فضائل ماه‌های رومی به ویژه «ماه نیشان» روایات مختلفی نقل شده است. در این روایات فضائل متعددی برای آب نیشان و شفابخشی آن ذکر شده است. این احادیث که به نوعی از جمله همین احادیث «مَنْ بَلَغَ» هستند، ضروری است که مورد کنکاش دقیق قرار گیرند تا روشن شود؛ آیا واقعاً از نبی اکرم □ صادر شده‌اند یا خیر؟ آیا واقعاً آب نیشان دارای چنین خواصی است یا اینکه در این امر مبالغه شده است؟ و یا اینکه صرفاً به خاطر تأکید آنها بر برخی فضائل، باید آنها را پذیرفت و به آنها عمل کرد؟

اینهاست که ضرورت توجه به پالایش سیره پیامبر اکرم □ از احادیث ساختگی را دو چندان می‌کند. به ویژه اینکه گاهی نشر این‌گونه احادیث، ممکن است موجب دین‌گریزی شود. زیرا بسیاری از مسلمانان ممکن است در فصل بهار و ماه نیشان، آب نیشان را بگیرند و بر آن اذکار بخوانند اما با نوشیدنش، شفا پیدا نکنند و همین موجب دلسردی آنها نسبت به دین شود.

۱- آب نیشان

نیسان نام یکی از ماه‌های رومی است در انگلیسی همان «April» است و در تقویم یهودی به «نیسن» معروف است (نک: تهانوی، ۱۹۹۶، ۱۷۳۵/۲). ظاهراً این ماه از نیمه دوم ماه فروردین شروع می‌شود و تا نیمه اول اردیبهشت را در بر می‌گیرد، بارانی که در این مدت فرود می‌آید به باران نیشان معروف است. در دانشنامه جهان اسلام این باران این‌گونه معرفی شده است: «باران نیشان را (بارانی که در ماه هفتم سریانی که مطابق با ۳۰ روز از فروردین و اردیبهشت است، می‌بارد) مردم شفابخش می‌دانند و قطرات آن را جمع می‌کنند. بر آن دعاهایی می‌خوانند و برای حفظ تندرستی می‌نوشند یا برای شفابخشی به بیماران می‌نوشانند، چنان‌که مردم لیان (ریشه‌ر) در مجاورت بوشهر، با دانه‌های باران نیشان تشفی می‌جستند.» (موسوی بجنوردی ۱۳۷۴: ۳۵۶۰/۱) هم نزد یهود و هم نزد برخی ادیان بابلی، نیشان به عنوان اولین ماه سال در نظر گرفته می‌شود (نک: همان: ۶۰۹۳/۱). همچنین عده‌ای از یهودیان، مبدأ خلقت عالم را نخستین روز ماه نیشان و عده‌ای دیگر آن را در ماه تشرین ۳۷۶۱ ق م می‌دانند (نک: همان).

در بسیاری از منابع روایی مطالب فراوانی درباره «ماه نیسان» و «آب نیسان» ذکر شده است (نک: ابن عربی، بی تا: ۴ / ۳۳۴). این نوشتار در پی آن است که به بررسی سندی و دلالی روایت‌هایی که در این زمینه وارد شده بپردازد و صحت و سقم آنها را در محک نقد قرار دهد.

در کتاب «بحار الأنوار» ذیل باب «فضل ماء المطر في نيسان وكيفية أخذه وشربه» این گونه آمده است: «روزی جمعی از اصحاب نشسته بودند. حضرت محمد □ داخل شد و بر ایشان سلام فرمود و ایشان جواب سلام گفتند. پس حضرت فرمود که می‌خواهید تعلیم نمایم شما را دوائی که جبرئیل مرا تعلیم کرده است که محتاج به دوائی اطبایا نبوده باشم. پس، حضرت امیرالمؤمنین □ و سلمان □ و دیگران سؤال نمودند که آن دوا چیست؟ حضرت رسول □ به حضرت امیرالمؤمنین □ خطاب نمود و فرمود: در ماه نیسان رومی، آب باران می‌گیری و سوره «فاتحة الكتاب»، «آية الكرسي»، «قل هو الله»، «قل أعوذ برب الفلق»، «قل أعوذ برب الناس» و «قل يا أيها الكافرون» را هر یک هفتاد بار می‌خوانی. و به روایت دیگر سوره «إنا أنزلناه» را نیز هفتاد مرتبه می‌خوانی و هفتاد مرتبه «الله أكبر» و هفتاد مرتبه «لا إله إلا الله» می‌گویی و هفتاد مرتبه صلوات بر محمد و آل محمد می‌فرستی و هفت روز در بامداد و شب از آن آب می‌آشامی. به حق آن خداوندی که مرا به راستی بر خلق مبعوث گردانیده است سوگند یاد می‌کنم که جبرئیل گفت که حق تعالی بردارد از کسی که این آب را می‌آشامد هر دردی را که در بدنش باشد و عافیت بخشد او را و بیرون کند دردها را از بدن او و استخوان‌های او و اگر در لوح دردی برای او مقدر شده باشد، محو نماید.

و به حق پروردگاری که مرا به حق فرستاده اگر فرزند نداشته باشد و فرزند خواهد، آب نیسان را به آن نیت بیاشامد؛ او را فرزند روزی گردد و اگر زن عقیم باشد و فرزند نیاورد و از این آب با نیت بیاشامد، فرزند از او به وجود آید و اگر مرد و زن پسر خواهند یا دختر، از آن آب بیاشامند مقصود ایشان به عمل آید. چنانچه حق تعالی می‌فرماید: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَوَرِ أَوْ يَزْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ یعنی حق تعالی می‌بخشد هر که را خواهد دختران و هر که را خواهد پسران یا جفت می‌گرداند برای ایشان پسران و دختران. یعنی هر دو را به ایشان عطا می‌کند و هر که را خواهد عقیم و بی فرزند گرداند.

پس حضرت فرمود: اگر کسی درد سر داشته باشد و از این آب بیاشامد، صداع او ساکن گردد به قدرت الهی و اگر درد چشم داشته باشد و در چشم‌های خود، قطره‌ای از این آب بچکاند و

بیاشامد و چشم‌های خود را از آن آب بشوید؛ به إذن خدای تعالی شفا یابد و آشامیدن از آن آب بُن دندان‌ها را محکم گرداند و دهان را خوشبو کند و لعاب بُن دندان‌ها را کم کند و بلغم را کم کند و تُخمة و اِمْتِلاء به سبب خوردن طعام و آشامیدن آب به هم نرساند و به بادهای قولنج و مانند آن دچار نگردد و درد پشت و درد شکم از او زایل می‌شود و از زُگام آزار نکشد و درد دندان بهم نرساند و درد معده و کرم معده را زایل گرداند و محتاج به حجامت نگردد و از مرض بواسیر و خارش بدن و آبله و دیوانگی و خُوره و پیسی و رُعاف و قَیّ نجات یابد و کور و لال و کر و زمین‌گیر نشود و آب سیاه در دیده‌اش نزول نکند و دردی که موجب افطار روزه و نقصان نماز او باشد، او را عارض نگردد و از وسوسه‌های جَنّیان و شیاطین آسیب نبیند. پس حضرت رسول ﷺ فرمود که جبرئیل گفت: هر که از این آب بیاشامد و به جمیع دردهائی که در مردم می‌باشد مبتلا باشد، موجب شفا از جمیع آنها گردد.

سپس جبرئیل گفت: به حقّ خداوندی که تو را به راستی فرستاده، هر که این آیات را بر این آب بخواند و بیاشامد حقّ تعالی دلش را مملوّ گرداند از نور و روشنی و الهام خود را در دل او وارد سازد و حکمت بر زبان او جاری گرداند و پُر کند دل او را از فهم و بینائی و به او عطا کند از کرامت‌ها، آنچه به احدی از عالمیان عطا نکرده باشد و هزار مغفرت و هزار رحمت بر او بفرستد و غشّ و خیانت و غیبت و حسد و بَغی و کبر و بخل و حرص و غضب را از دل او بردارد و از عداوت و دشمنی مردم و بدگوئی ایشان نجات یابد و موجب شفاء جمیع امراض او گردد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۳)

۲- آب نیسان در سخن برخی اندیشمندان

۲-۱- موافقان

مکارم شیرازی به نقل از «زاد المعاد» بر شفابخشی این آب تأکید کرده است. «نیسان» ماه هشتم رومی است و ۳۰ روز دارد و از ۲۳ فروردین شروع می‌شود. یعنی بیشتر آن در اردیبهشت و کمی از آن از اواخر فروردین است. براساس برخی از روایات، بارانی که در این ماه فرود می‌آید دارای خواص فراوانی است. اگر کسی آن را در ظرفی جمع کند و برخی از سوره‌ها و روایات را بر آن

بخواند؛ هرکس آن را بیاشامد از بسیاری از بیماری‌های جسمی و اخلاقی شفا می‌یابد. این روایات برکات و خواص عجیبی را برای آن نقل کرده‌اند.^{۳۱} (مکارم شیرازی، ۱۴۳۱: ۶۰۹/۱).

همچنین ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ ق) در کتاب «خزائن» خویش که به وسیله عبدالله جوادی آملی تصحیح شده است؛ درباه طریقه تهیه آب نیسان و خواص آن این‌گونه بیان می‌کند: «طریق گرفتن آب نیسان: در ماه نیسان رومی می‌گیری آب باران را پیش از آنکه به زمین برسد و هریک از سوره حمد و آیه الکرسی و ﴿قل یا ایها الکافرون﴾ و ﴿سبح اسم ربک الاعلی﴾ و «معوذتین» و ﴿قل هو الله احد﴾ را هفتاد مرتبه می‌گوئی و هفت روز صبح و عصر از آن می‌آشامی. هر ناخوشی که باشد خداوند عالم شفا می‌دهد و هر گاه در چشم چکاند ناخوشی چشم را زائل کند. و اگر محبوس بیاشامد خلاص شود. و سوسه دل ببرد و عداوت و بدگوئی مردم را نسبت به آشامنده زائل نماید و اول نیسان ماه رومی در این اوقات تقریباً بیست و چهارم نوروز است و نیسان سی روز است» (نراقی، ۱۳۸۰: ۲۳۱).

۲-۲- مخالفان

محسن الامین از نویسندگان شیعی معاصر در کتاب «خطط جبل عامل»، ضمن ذکر برخی از خرافات و عقاید باطل در جبل عامل لبنان؛ شفا بخشی با آب نیسان را ذکر کرده است و آن را از خرافات معرفی کرده است: «آنان آخرین چهارشنبه صفر را نحس می‌دانند و در آن روز به بیابان‌ها خارج می‌شوند. همچنین آنان هنگام باران پوشش‌های سر خود را بر می‌دارند و ظرف‌های خود را از آن پر می‌کنند و با آن تبرک می‌کنند. همچنین معتقدند که کسی که دستش می‌خارد پولی به او خواهد رسید!»^{۳۲} (الامین، ۲۰۰۲: ۱۱۹).

^{۳۱} «نیسان الشهر الثامن الرومي الذي يبدأ من ۲۳ فروردین وهو ثلاثون يوماً (فأغلب شهر نیسان بصادف شهر اردیبهشت وقلیل منه آخر فروردین) يظهر من بعض الروایات أنّ للمطر الذي ينزل في هذا الشهر عدّة خواص فإن جمعه شخص في وعاء وقرأ عليه بعض السور والأدعية فمن شرب منه شفي من العديد من الأسمام البدنية والأخلاقية وقد ذكرت الروایات العديد من برکاته وآثاره بما يشير الدهشة لدى الإنسان».

^{۳۲} «أنهم يتشاءمون من آخر أربعا في صفر، فيخرجون فيها إلى البرية. و يقولون آخر أربعا في صفر نحس مستمر ... و يكشفون رؤوسهم تحت ماء نیسان و يتلقونه بالأواني و يتبركون به ... و منها أن من تحكه يده يتفعل بأنه سيقبض درهم»

۳- بررسی سندی و محتوایی روایت

یکی از روایت‌هایی که خواص آب نیسان در آن بیان شده همان طور که ذکر شد در «بحار الأنوار» نقل شده است. در این روایت مفصل، خواص زیادی برای باران نیسان ذکر شده است اما این روایت از سند استواری برخوردار نیست و عبدالله بن عمر در رأس زنجیره سند آن قرار گرفته است؛ که مورد تضعیف رجالیون شیعه است (نک: کشی، ۱۳۴۸: ۳۹/۱؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۲؛ ابن داود، ۱۳۸۳: ۴۷۰).

همچنین در ادامه همین روایت در «بحار الأنوار» دو روایت بی سند این‌گونه نقل شده‌اند: «وقد روی فی روایة أخرى عن النبي صلى الله عليه وآله فيما يقرأ على ماء المطر في نيسان زيادة وهي أنه يقرأ عليه سورة إنا أنزلناه ويكبر الله ويهمل الله ويصلي على النبي وآله كل واحدة منها سبعين مرة. وأقول: وجدت بخط الشيخ علي بن حسن بن جعفر المرزباني وكان تاريخ كتابته سنة ثمان وتسعمائة قال: وجدت بخط الإمام العلامة الشهيد السعيد محمد بن مكي رحمه الله روی عن جعفر بن محمد عن أبيه عن أبيهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله علمني جبرئيل عليه السلام دواء لا أحتاج معه إلى طبيب، فقال بعض أصحابه: نحب يا رسول الله أن تعلمنا فقال عليه السلام: يؤخذ بنسيان يقرأ عليه فاتحة الكتاب وآية الكرسي وقل يا أيها الكافرون وسبح اسم ربك الأعلى سبعين مرة والمعوذتان والاختلاص سبعين مرة ثم يقرأ لا إله إلا الله سبعين مرة والله أكبر سبعين مرة وصلى الله على محمد وآل محمد سبعين مرة وسبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر سبعين مرة ثم يشرب منه جرعة بالعشاء وجرعة غدوة سبعة أيام متواليات.

وقال النبي صلى الله عليه وآله: والذي بعثني بالحق نبيا إن الله يدفع عن من يشرب هذا الماء كل داء وكل أذى في جسده وبطيب الفم ويقطع البلغم ولا يتخم إذا أكل و شرب ولا تؤذيه الرياح ولا يصيبه فالج ولا يشتكي ظهره ولا جوفه ولا سرتة ولا يخاف البرسام ويقطع عنه البرودة وحصر البول ولا تصيبه حكة ولا جذري ولا طاعون ولا جذام ولا برص ولا يصيبه الماء الأسود في عينيه ويخشع قلبه ويرسل الله عليه ألف رحمة وألف مغفرة ويخرج من قلبه النكر والشرك والعجب والكسل و الفشل والعداوة ويخرج من عرقه الداء ويمحو عنه الوجل من اللوح المحفوظ و أي رجل أحب أن تح بل امرأته حبلت امرأته ورزقه الله الولد وإن كان رجل محبوسا وشرب ذلك أطلقه الله

من السجّن ويصل إلى ما يريده وإن كان به صداع سكن عنه وسكن عنه كل داء في جسمه بإذن الله تعالى» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۳/۴۷۸).

علاوه بر اینکه روایت‌ها، بدون سند به پیامبر اکرم □ و امام صادق □ منسوب شده است؛ متن این روایت‌ها چندان استوار نیست. ما در زیر به برخی اشکالاتی که بر متن این روایت‌ها وارد است می‌پردازیم و از این رهگذر سستی این روایت‌ها را نشان می‌دهیم:

از نکات قابل توجه در اینجا نسبت امور خارق العاده در شفا بخشی آب نیشان است. در این روایت‌ها این خواص به قدری زیاد است به گونه‌ای که همه را از مراجعه به پزشک بی‌نیاز می‌سازد و این آب، بیماری‌هایی را درمان می‌کند که گاه هیچ رابطه و مشابهتی باهم ندارند. می‌دانیم که آب یکی از مخلوقات خداوند است و زندگی همه موجودات به آن وابسته است: ﴿جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ (انبیاء: ۳۰). این ماده مرکب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن است و قطعاً این که این آب در ماه نیشان یا دیگر فصول به زمین برسد، ترکیب آن تغییر نخواهد کرد، سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا از میان انواع آب‌ها این همه خواص به آب نیشان اختصاص پیدا کرده است؟ و چرا تاکنون کارشناسان آزمایشگاهی به خواص آن پی نبرده‌اند؟ از سوی دیگر، خاصیت هر دارویی، جزئی است و هر دارو می‌تواند یک یا چند بیماری را شفا بخشد و نه بی‌نهایت بیماری را درمان نماید! همچنین نقل نشده است که سیره پیامبر اکرم □ و اهل بیت □ بر این واقع شده باشد که در صورت بیماری؛ برای درمان از آب نیشان استفاده کرده باشند، در حالی که آنان همه علوم پیامبر اکرم □ را به ارث برده‌اند و قطعاً در صورت انتساب این روایات به پیامبر اکرم □، اهل بیت ایشان □ اولین کسانی خواهند بود که سخنان ایشان را نقل کرده و مورد استفاده قرار دهند.

جالب این جاست که این آب، حل همه مشکلات دنیوی و اخروی مادی و معنوی را در جا تضمین کرده است! و این کاری است که کمتر کسی یا چیزی بتواند به این سادگی از پس آن بر آید. در این روایات بیان شده که هر کسی این آب را بنوشد، عجب و شرک از قلب او خارج می‌شود! (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۳/۴۷۸) در حالی که ترک این امور به اراده شخص بستگی دارد و احتیاجی به دکتر و درمان ندارد.

برخی از علمای حدیث بر این باورند که وجود مبالغه در مورد برخی امور کوچک از نشانه‌های برساخته بودن روایت است (نک: ابن قیم، ۱۴۰۳: ۳۶). علاوه بر فقدان اتصال سند و ایرادهایی

که بعداً به آنها خواهیم پرداخت؛ وجود مبالغه‌های فراوان در این روایت، شک ما را در انتساب ناصواب آن به پیامبر اکرم □ بیشتر می‌کند.

همچنین در این روایت آمده است: اگر کسی که در زندان است این آب را بنوشد از زندان آزاد می‌شود! مگر زندان هم درمان‌پذیر است که کسی با نوشیدن دارویی یا آبی شفا یابد و از آن رها شود؟! و اصولاً آیا عادلانه است که کسی جرم و جنایت بکند و با خوردن دارویی و آبی از زندان آزاد شود و دوباره نظم و امنیت اجتماعی را به خطر بیندازد؟ و چه خاصیتی در این آب وجود دارد که باعث می‌شود شخص از زندان رها شود؟ آیا این تأثیر روی زندان‌بانان است که باعث می‌شود آنان درهای زندان را بر روی زندانی بکشایند تا از زندان بگریزد؟ یا اینکه این تأثیر روی قضات است که پس از نوشیدن آب به وسیله‌ی مجرم، آنان از حکم خود عدول کرده و آزادی مجرم را صادر می‌کنند؟ یا زندانی با نوشیدن آب باران چنان نیرومند می‌شود که می‌تواند از زندان فرار کند؟ و یا اینکه زندانی با نوشیدن آب نیشان دارای نیرویی می‌شود که کسی نمی‌تواند او را ببیند و بدین طریق از زندان می‌گریزد؟ همه این پرسش‌ها نشان می‌دهد که در خواص آب نیشان، مبالغه شده است و این آب دارای هر قدرتی هم که باشد توانایی آزادی زندانیان را ندارد و زندانی باید روند قانونی زندان خود را طی کند تا بتواند از زندان آزاد شود.

همچنین در فراز دیگری از این روایت آمده است که کسی که آب نیشان را می‌نوشد به هر آنچه که آرزو دارد، خواهد رسید! قبول چنین چیزی دشوار است. زیرا چنین امری فقط در توانایی خداوند متعال است و نه ماده‌ای مانند آب یا هر ماده دیگر. جز خداوند متعال هیچ‌کس نمی‌تواند انسانها را به خواسته‌هایشان برساند. همچنین رسیدن به خواسته‌ها نیازمند تلاش و کوشش است و نه استعمال نسخه‌های دارویی. به نظر می‌رسد که فرازهایی که ذکر آنها رفت بیانگر مخالفت صریح روایت مذکور با واقعیت و دست‌آوردهای علمی است و چنین امری پذیرش نسبت چنین روایت‌هایی به پیامبر اکرم □ را دشوار می‌سازد، همانطور که می‌دانیم یکی از معیارهای ضعف حدیث، ناسازگاری آن با عقل و علم است (نک: مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

همچنین در بخشی از این روایت‌ها آمده است که «ویلقى الالهام فی قلبه، ویجرى الحکمة علی لسانه، ویحشو قلبه من الفهم والتبصرة ما لم یعط مثله أحدًا من العالمین» و این به این معنا است که کسب حکمت و علم احتیاجی به کوشش ندارد و هرکسی می‌تواند بدون هیچ زحمتی با نوشیدن آب نیشان علامه دهر شود و به درجه‌ای از علم برسد که هیچ کس به آن نرسیده است!

وقتی گفته می‌شود هیچ کس، ظاهراً حتی انبیای الهی □ که به سرچشمه‌های علم الهی متصل هستند نیز نمی‌توانند به این درجه از علم برسند! بنابراین پرواضح است که چنین چیزی اصلاً پذیرفتنی نیست و می‌تواند دلیلی بر ضعف این روایت باشد.

۳-۱- بررسی روایت براساس اصل علیت

رابطه علی و معلولی، از استوارترین رابطه‌های موجود در جهان است و خداوند تبارک و تعالی جهان را به گونه‌ای آفریده است که بین موجودات رابطه سبب و مسببی وجود دارد. بحث علیت یکی از مهمترین بحث‌های فلسفه است و اینکه هر معلولی حاصل علتی است مورد اتفاق فلاسفه است (نک: طباطبایی، ۱۵۵: ۱۳۸۵؛ اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲/۲۳۷). در این روایات به اموری برخورد می‌کنیم که با این اصل، مغایرت کامل دارند و نمی‌توان علت خاصی برای آن متصور شد. اگر چه هیچ کس نمی‌تواند منکر تأثیرات دعا و قرآن شود و حتی در زندگی روزمره خود، همواره با مثالهای زیادی سروکار داریم که کسانی توانسته‌اند در نتیجه دعا و توسل و به برکت قرآن به حاجات خود برسند. اما در اینجا به عنوان مثال ذکر شده است که خوردن آب نیسان باعث آزادی زندانی می‌گردد در حالی که آزادی یک زندانی علت‌ها و روند خاص خود را دارد و تا همه این علت‌ها محقق نشود؛ خوردن آبی و لو آب نیسان باشد نمی‌تواند جادوگرانه چنین تأثیری داشته باشد. همچنین ذکر شده است که باعث گشوده شدن درهای علم می‌گردد در حالی که کسب علم، معلول عواملی مانند تلاش و وجود استاد است و بدون تلاش، کسب علم امکان پذیر نیست. یا در فراز دیگری از این روایات آمده است: «غش، خیانت، غیبت، حسد، بغی، کبر، بخل، حرص و غضب را از دل او برمی‌دارد و از عداوت و دشمنی مردم و بدگوئی ایشان نجات یابد و موجب شفای جمیع امراض او گردد!» در حالی که می‌دانیم این رذیلت‌های اخلاقی نیازمند خواست و اراده شخص مبتلا به این رذایل است و اگر کسی بخواهد، بدون کمک گرفتن از آب نیسان و دوا و دکتر می‌تواند این عادت‌های ناپسند را از خود دور سازد. از ذکر همه مواردی که با قانون علیت در تغایر است خودداری می‌کنیم و به نظر می‌رسد همین موارد ذکر شده تغایر این روایت با اصل علیت را روشن می‌سازد.

۳-۲- عرضه روایت بر قرآن

از سوی دیگر بهترین راه برای راستی‌آزمایی هر سخنی، عرضه آن بر متقن‌ترین سند و بهترین برنامه زندگی انسان یعنی قرآن است. هر سخنی که موافق قرآن است را باید پذیرفت و به آن عمل

کرد و آنچه مخالف آن است را باید به عرض دیوار کوبید و دور انداخت. در قسمتی از این روایت آمده است: کسی که آب نیسان را بنوشد مورد آمرزش و مغفرت الهی قرار خواهد گرفت! اگرچه خداوند غفور و مهربان است و رحمتش بیکران است اما این رحمت خداوند حساب و کتابی دارد و بی حساب نیست و لازمه آن ایمان و عمل صالح است. طبق آیات قرآن کریم هر کس پاداش و جزای آنچه انجام داده را می‌بیند و هر کس در گرو کارهای خوب و بد خویش است: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر: ۳۸). همچنین هر کس هر کاری انجام داده به سزای عملش خواهد رسید و هیچ عملی از قلم حسابگر الهی نخواهد افتاد، هرچند آن عمل خیلی کوچک باشد: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال: ۸). و این گونه نیست کسی که ظلم و گناهی کرده با خوردن آب باران یکباره مورد بخشش الهی قرار بگیرد. بلکه بخشش الهی از طریق توبه و طلب مغفرت حاصل می‌شود و در اینجا در خواص آب نیسان بسیار زیاده‌روی شده است. بنابراین تعارض روایت با قرآن آشکار است و هر سخنی که با قرآن تعارض دارد باید دور انداخته شود.

۳-۳- بررسی روایت در دیگر منابع

از اشکالاتی که این روایت‌ها با آن دست و پنجه نرم می‌کنند؛ این است که ردی از این روایت‌ها در جوامع حدیثی اولیه نیست. این نشان می‌دهد که روایت‌های موردنظر، در دوره‌های نه چندان دوری به وجود آمده‌اند. مهمترین منبع این روایت کتاب «المهجم» علامه حلی است که ایشان نیز این روایت را بدون سند از «زاد المعاد» نقل کرده است (نک: ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۳۳۵). اما این روایت‌ها در برخی از جوامع متأخرین دیده می‌شوند. به عنوان مثال به همان ترتیبی که ذکر شد در «بحار الأنوار» نقل شده‌اند این روایت از کتاب «المهجم» نقل شده است. همچنین صاحب وسایل الشیعة، این روایت را مرفوع در کتاب خویش نقل کرده است که تفاوت‌های فراوانی با روایتی که در بالا ذکر آن رفت، دارد.

این روایت در «وسایل الشیعة» این‌گونه نقل شده است: «بَابُ اسْتِحْبَابِ قِرَاءَةِ الْحَمْدِ وَالْإِحْلَاصِ وَالْمُعَوَّدَتَيْنِ سَبْعِينَ مَرَّةً عَلَى مَاءِ السَّمَاءِ قَبْلَ وُصُولِهِ إِلَى الْأَرْضِ وَشُرْبِهِ لِلِاسْتِشْفَاءِ بِهِ الْحَسَنِ بْنِ الْفَضْلِ الطَّبْرِسِيِّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ: عَلَّمَنِي جَبْرِئِيلُ دَوَاءً لَا أَحْتَاجُ مَعَهُ إِلَى دَوَاءٍ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا ذَلِكَ الدَّوَاءُ قَالَ يُؤْخَذُ مَاءُ الْمَطَرِ قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَجْعَلُ فِي إِيَّاهُ نَظِيفٌ وَيَقْرَأُ عَلَيْهِ الْحَمْدَ إِلَى آخِرِهَا سَبْعِينَ مَرَّةً وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

وَالْمُعَوِّذَتَيْنِ سَبْعِينَ مَرَّةً ثُمَّ يَشْرَبُ مِنْهُ قَدْحًا بِالْغَدَاةِ وَقَدْحًا بِالْعَشِيِّ فَوَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ لَيُنزِعَنَّ
اللَّهُ بِذَلِكَ الدَّاءَ مِنْ بَدَنِهِ وَعِظَامِهِ وَمَخَخْتِهِ وَعُزُوقِهِ» (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۶/۲۵).

این روایت هم متصل نیست و زنجیره سند، مستقیماً از طبرسی به پیامبر اکرم □ رسیده است و هم با روایت‌های قبلی تفاوت‌هایی دارد و این باعث می‌شود که این روایت قابل استناد نباشد.

۳-۴ - نقد و بررسی محتوای روایت

درباره سوره‌های مختلف قرآن فضائلی بیان شده است. اگر چه در برخی از این فضایل، مبالغه شده است؛ اما برخی از فضائلی که برای سوره‌ها ذکر شده با سند درست به معصوم □ می‌رسد. در این زمینه روایات معتبر فراوانی یافت می‌شود. بسیاری از مفسران معمولاً قبل از پرداختن به تفسیر برخی آیات و سوره‌ها با استفاده از روایات، فضائل آن آیه یا سوره را ذکر می‌کنند. اما با این که در روایت‌هایی که خواص آب نیسان در آن بیان شده؛ به سوره‌های «اخلاص»، «حمد»، «معوذتین» و «آیه الکرسی» اشاره و بر تأثیر آنها در شفا بخشی آب باران تأکید شده است، در هیچ‌جا چنین فضایی برای این سوره‌ها بیان نشده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۴۹۹/۲۴؛ قمی، ۱۳۶۸: ۵۵۳/۱۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۷۲۴/۵؛ ابن عاشور، بی تا: ۵۴۵/۳۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۱۶/۶؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۹/۳۲). اما خواص و فضایل دیگری برای آنها بیان شده است. بنابراین اگر آب باران با خواندن این آیه‌ها و سوره‌ها از خواصی که در روایت ذکر شده برخوردار می‌شود؛ قطعاً این فضیلت‌ها که از اهمیت بیشتری هم برخوردارند، در ذکر فضائل این سوره‌ها می‌آمد و مفسران از بیان آنها دریغ نمی‌ورزیدند. همچنین بعید است که چنین خواصی از دید مفسران دور مانده و از آنها اطلاعی نداشته باشند. بدین ترتیب ذکر نشدن خواص آب باران ذیل فضایل سوره‌هایی که در روایت مورد نظر آمده؛ می‌تواند شاهی بر بساخته بودن آنها باشد.

از سوی دیگر، در هیچ یک از کتاب‌های تاریخی و روایی ذکر نشده است که پیامبر اکرم □ و انمه اطهار □ یا صحابه، بیماریهای خود را با آب باران شفا می‌دادند. اگر این چنین روایتی صحیح باشد، قطعاً اثر یا آثاری از درمان آن بزرگواران با این آب به ما می‌رسید و در این صورت طالبان شفا با شوق و اطمینان بیشتری به شفا بخشی این آب دلخوش می‌کردند.

همچنین روایات صحیح فراوانی وجود دارد که در کتاب‌های روایی شیعه و سنی نقل شده است (نک: صدوق، ۱۴۱۳: ۲۰۸/۲؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶۵/۲۱) که بر خواص آب زمزم و

بهترین آنها بودن آن تأکید دارد؛ صاحب کافی درباره آب زمزم این گونه نقل می‌کند: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن ابن القلاح، عن أبي عبد الله □ قال: قال أمير المؤمنين □: ماء زمزم خير ماء على وجه الأرض، وشرب ماء على وجه الأرض ماء برهوت الذي بحضرموت، ترده هام الكفار بالليل» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳۸۶/۶).

حال اگر آب زمزم بهترین آبها باشد، قطعاً اگر قرار است آبی شفابخش همه بیماریها باشد، آب زمزم خواهد بود. هم می‌دانیم که پیامبر □ دو سخن متناقض نمی‌گوید و هم اینکه در صورت وجود تعارض بین دو روایت، حدیثی که دارای سند ضعیف است متروک می‌شود و قابلیت عمل را از دست می‌دهد و یا در صورت ضعف سند هر دوی آنها، در عمل به هر دو روایت توقف می‌شود. حال می‌دانیم که روایتی که درباره آب زمزم است از سند استوارتری برخوردار است و همین باعث می‌شود که صحت روایت خواص آب نیشان مورد تردید قرار گیرد.

با توجه به دلایلی که بیان شد به نظر می‌رسد، روایاتی که در مورد خواص آب نیشان وجود دارد، با توجه به ضعف‌های سندی و متنی بر ساخته افراد سود جو و یا ساده لوح باشد. این قلم بر این باور است که ریشه این گونه روایت‌ها را می‌بایست در طب‌های سنتی برخی از ادیان قبل از اسلام جستجو کرد.

در روزگاران کهن به خاطر پنهان بودن علّت بیماری‌ها بر انسان، وی برای کشف علّت آنها دست به دامان اسطوره می‌شده و بیماری‌ها را به امور مختلفی نسبت می‌داده و برای درمان آنها نسخه‌های مختلفی می‌پیچده است. اگر چه ممکن است توانسته باشد به طرق طبیعی بر برخی از بیماری‌ها غلبه کند؛ اما درمان بسیاری از آنها برای او ناممکن بوده است. ما برای ریشه‌یابی اعتقاد به جادوگری آب نیشان براساس این روایت، به سراغ جایگاه آب نزد برخی ادیان قدیم رفتیم تا از این رهگذر برساخته بودن روایت مورد نظر را تأکید کنیم.

سابقه اعتقاد به شفابخشی آب

یکی از اموری که همواره ذهن بشر را به خود مشغول ساخته، بیماری و عوامل به وجود آورنده آن بوده است. به خاطر ناشناخته بودن دلایل بیماری، اسطوره نقش زیادی در بیان علل بیماری‌ها داشته است و اقوام مختلف در این مورد، دلایل مختلفی بیان می‌کردند. گاه اهریمن (نک: جیمس دارمستتر، ۱۳۸۴: ۱۱۹)، گاه شیطان، گاه جن و گاه ارواح خبیثه را مسئول بیماری‌ها می‌دانستند. از چیزهایی که به طور گسترده به وسیله بسیاری از ادیان برای درمان بیماری‌ها

مورد استفاده قرار گرفته، آب است که به خاطر ارتباط مستقیم آن با طبیعت همواره مورد احترام و تقدس اقوام مختلف بوده است. در کتاب‌های مقدس هندوان (وداها) آب به عنوان مایه حیات اولین چیزی محسوب شده که خالق آن را آفریده است (نک: باقرشاهی، ۱۳۸۹: ۱۲۷). یعنی از دیدگاه «وداها»، آب موجب آفرینش همه چیز شده است. همچنین نزد ایرانیان آب جایگاه ویژه‌ای دارد و همواره به عنوان عنصری پاک و پاک‌کننده به شمار می‌رفته است. آنان آب را دومین آفریده مادی به دست هرمزد آفریدگار است، می‌دانند. (نک: بارانی، ۱۳۹۲: ۱۹).

ایرانیان و هندوان به خاطر شناختی که از آب داشته‌اند و اثراتی که این عنصر در زندگی موجودات زنده دارد، برای آنان بسیار مقدس بوده است، چون آب، دارای قدرت باروری و زندگی بخشی بود، به این باور رسیده بودند که آب می‌تواند قدرتی فراتر از آنچه مربوط به سرسبزی و رفع عطش و پاکیزگی است، داشته باشد. آنها فکر می‌کردند که دسترسی به این آب ممکن است. آنان این آب را از گیاهی می‌گرفتند که در بالاترین نقطه‌ی کوه قرار داشت و دسترسی به آن به سادگی میسر نبود. ایرانیان این آب را «هوم» می‌نامیدند. (نک: همان: ۲۱)

قداست و قدرت «هوم» را در کتاب مقدس ایرانیان، «اوستا»، به سادگی می‌توان یافت، قدرت‌های فراوانی از جمله حیات، به این آب نسبت داده شده است. به عنوان مثال آمده است: «هوم دلیرانی که در پیکار، اسب می‌تازد، زور و نیرو می‌بخشد. هوم زنان زاینده را پسران نامور می‌دهد. هوم دوشیزگانی را که دیرزمانی شوی ناکرده مانده باشند، شوهری پیمان‌شناس می‌بخشد» (دوستخواه، ۱۳۸۵: ۱۴۱)

مواردی که ذکر شد، نشان می‌دهد که آب برای برخی از ادیان پیشین چقدر مقدس بوده است. البته ناگفته نماند که آب یک عنصر حیاتی است و بدون آب زندگی هم وجود نخواهد داشت. همچنین آب خواص درمانی نیز دارد، هر چند در مواردی که در روایت ذکر شده بسیار مبالغه شده است. به نظر می‌رسد روایت مورد نظر، بیش از هر چیز؛ باورهای ادیان پیشین را درباره آب بازتاب داده است و موارد مذکور بسیار فراتر از توانایی یک ماده طبیعی است. براساس همه آنچه بیان شد سست بودن و برساخته بودن این روایت آشکار است.

نتیجه‌گیری

فقدان وسایل درمانی باعث می‌شود که مردم برای درمان دست به دامان هرکس و هرچیز بشوند. همین باعث می‌شود که برخی از سودجویان یا ساده لوحان از این باورهای مردم سوء استفاده کرده و گاه، داروها و درمان‌هایی برای آنان معرفی کنند که با واقعیت سازگار نباشد. در این میان حدیث‌سازان گوی سبقت را از همه ربوده و احادیثی طّبی برساخته و برای جلب اطمینان مردم به پیامبر اکرم □ و معصومان □ نسبت داده‌اند. نمونه بارز این روایت‌سازی، روایات مربوط به خواص آب نیسان است. اگر چه هیچ‌کس نمی‌تواند تأثیر دعا و قرآن بر احوال انسان‌ها را منکر شود و ممکن است آب باران دارای برخی از خواص درمانی باشد؛ اما در این روایات درباره خواص آن بسیار مبالغه شده است. به طوری که پذیرش چنین روایت‌هایی را دشوار می‌سازد. همچنین به خاطر سستی متن و سند این روایات، انتسابشان به پیامبر □ بسیار بعید می‌نماید. به نظر می‌رسد این روایت‌ها بیش از آن که شبیه سخنان پیامبر اکرم □ باشد، شبیه باورهای برخی از ادیان پیشین درباره آب است.

كتاب نامه

١. قرآن كريم؛
٢. الأمين، محسن (٢٠٠٢م)، خطط جبل عامل، تحقيق: حسن الأمين، بيروت: دارالمحجة البيضاء؛
٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بي تا)، التحرير و التنوير، بدون ديگر مشخصات؛
٤. ابن عربى (بي تا)، الفتوحات المكيّة، قم: مؤسسة آل البيت □ لأحياء التراث؛
٥. ابن قيّم الجوزيّة، محمد بن ابى بكر (١٤٠٣ق)، المنار المنيف فى الصّحيح والضعيف، تحقيق: عبدالفتاح ابوعقده، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلاميّة، چاپ دوم؛
٦. ابوريّة، محمود (١٣٧٥ش)، أضواء على السنّة المحمديّة (الدفاع عن الحديث)، قم: موسسه انصاريان؛
٧. اردبيلي، عبدالغنى (١٣٨١ش)، تقريرات فلسفه امام خمينى □، تهران: انتشارات موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى □، چاپ دوم؛
٨. بارانى، محمد، خانى سومار، احسان (زمستان ١٣٩٢ش)، «بررسى تطبيقى اسطوره آب در اساطير ايران و هند»، فصلنامه مطالعات شبه قاره، سال پنجم، شماره هفدهم؛
٩. باقرشاهى، على نقى (پائيز ١٣٨٩ش)، «آفرينش در وادها»، تاريخ فلسفه، شماره دوم؛
١٠. برقى، احمد بن محمد بن خالد (١٣٨٣ش)، رجال البرقى، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
١١. الترمذى، محمد بن عيسى بن سورة (بي تا)، الجامع الصّحيح (سنن الترمذى)، تحقيق: احمد محمد شاکر، بيروت: دارالکتب العلمیّة؛
١٢. التّهانوى، محمدعلى (١٩٩٦م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت: مكتبة لبنان؛
١٣. جيمس دارمستتر (١٣٨٤ش)، ونديداد اوستا، مترجم: موسى جوان، تهران: دنياى کتاب، چاپ دوم؛
١٤. الحسنى، هاشم معروف (١٩٨٧م)، الموضوعات فى الآثار و الأخبار، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات؛
١٥. حرّ عاملى، محمد بن حسن (١٤٠٩ق)، وسائل الشيعة فى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت □؛

۱۶. حلی، سید بن طاووس، رضی الدین، علی (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم: دارالذخائر؛
۱۷. حلی، ابن داود (۱۳۸۳ش)، رجال ابن داود، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
۱۸. دوستخواه، جلیل (۱۳۸۵ش)، اوستا، تهران: انتشارات مروارید، چاپ دهم؛
۱۹. رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی؛
۲۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی □؛
۲۱. _____، (۱۹۷۵م)، الالکی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، بیروت: دارالمعرفة؛
۲۲. شهرورزی، ابن صلاح ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن (۱۹۹۷م)، علوم الحدیث (مقدمه ابن صلاح)، بیروت: دارالمعرفة؛
۲۳. صالح، صبحی (۱۴۲۸ق)، علوم الحدیث و مصطلحه، قم: ذوی القربی؛
۲۴. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه؛
۲۵. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه؛
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱ق)، رجال الشیخ الطوسی، نجف: انتشارات حیدریه.
۲۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان؛
۲۹. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر؛
۳۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی؛
۳۱. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، رجال الکشی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد؛

۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب ابو جعفر (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة؛
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم؛
۳۴. مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۸۵ش)، درایة الحدیث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم؛
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۳۱ق)، المفاتیح الجديدة، قم: دار نشر الإمام علی بن ابی طالب □، چاپ اول؛
۳۶. _____، (۱۳۸۵ش)، بداية الحکمة، قم: مؤسسه انتشاراتی دارالعلم، چاپ یازدهم؛
۳۷. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۴ق)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛
۳۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه؛
۳۹. نراقی، احمد (۱۳۸۰ش)، خزائن، تصحیح: عبدالله جوادی آملی، قم: نشر قیام.

اصیل بودن عقل نزد شیخ مفید

محمد رضا آرمیون (دکتری کلام امامیه)

armiun20@yahoo.com

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷)

چکیده

تحول علمی شیخ مفید، همواره مورد گفتگو و بحث‌های گسترده‌ای بوده و موافقان و مخالفانی را به دنبال داشته است. از جمله مسائلی که موجب تشدید انتقادات علیه ایشان؛ بویژه از سوی اخباریان بوده است، شدت گرایش وی به «عقل» است. ما مدعی هستیم که برای رعایت انصاف در نقد، لازم است اولاً بر پایه عبارت‌های منسوب به ایشان، طریق یا اصیل بودن عقل نزد شیخ روشن گردد و ثانیاً دیدگاه‌های کلان ایشان در حوزه تعاملات عقل و نقل دیده شود. سپس عملکرد ایشان در مقابل مبانی مورد نظر ایشان ارزیابی گردد. در این نوشته با طرح اجمالی دو نکته نخست سعی شده بستر و زمینه مناسب برای نقد منصفانه آثار و عملکرد ایشان در نگاه‌های انتقادی دیگر فراهم گردد.

کلیدواژه‌ها: عقل فقهی، عقل اجتهادی کلامی، شیخ مفید.

پیش درآمد

سخن از شیخ مفید و ظهور شخصیت علمی آن در بغداد و بارور شدن مکتب و حوزه علمیه آن دیار، بسیار صورت گرفته است و به درازا خواهد کشید. خصوصیت ویژه شیخ و بغداد و تأثیر هر دو عامل در یکدیگر امری غیر قابل انکار است که روزه‌ای ارزشمند برای پژوهش‌های حدیثی را فراهم می‌آورد. بغداد شهری با سابقه (حداد عادل، ۱۳۷۱: ۵۳۹/۳) در ساحل دجله است که به دستور منصور دوانیقی (م ۱۵۸هـ) ساخته و پایتخت خلافت اسلامی شد (موسوی، ۱۳۸۱: ۱۹). حضور بسیاری از محدثان و عالمان از بدو تأسیس در این شهر که هسته علمی جامعه تشیع را تشکیل می‌دادند، خبر از شکل‌گیری مدرسه بزرگ حدیثی می‌داد. شماری از اصحاب امام



صادق □، نظیر یحیی بن حجاج کرخی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۵۵)، حفص بن البختری (۱۳۴)، ظریف بن ناصح (۲۰۹)، عبد الرحمن بن حجاج (۲۳۷)، ابوالیسع کرخی (۲۹۶)، قاسم بن عروۃ (۳۱۴) و هشام بن حکم (۴۳۳)، در بغداد مستقر و به نشر حدیث پرداختند. به دنبال آن، تبعید و کنترل مستقیم پیشوایان امامیه به مرکز خلافت اسلامی، زمینه حضور و نفوذ در قدرت سیاسی و ورود به مدیریت اجتماعی شیعیان را رفته رفته فراهم نمود. شبکه ارتباطی امامان □ در قالب سازمان وکالت و نیابت و آموزش مهارت‌های لازم، برای واگذاری بخشی از مسؤولیت‌ها به آنان، شرایط را برای آمادگی مدیریت در دوران خفای امام □، فراهم نمود. (جباری و ملیوبی، بهار ۱۳۹۱: ۱۴۵).

بعد از دوران آغازین در شکل‌گیری مدرسه بغداد (اشتینسر، ۱۹۶۹: ۴۴۰)، دو رویداد مهم در این شهر رخ داد؛ که موجب اشتهارت بیش از پیش این حوزه حدیثی شد و هر دوی آنها برای شیعیان در عبور از این تنگنای تاریخی و آغاز تجربه مدیریت غیر مستقیم معصومان □، تعیین کننده بود. اولین حادثه، روی کار آمدن دولت آل بویه است که برخی از حاکمان آنها به تشیع گرایش داشتند و بنابر برخی از گزارشات، امامی زیدی بودند (قزوینی رازی، ۱۳۳۱: ۴۵۸). آنها مناسبات فرهنگی میان معتزله و تشیع در قرن چهارم (کرم، ۱۳۷۵: ۳۸۵ و ۳۸۶)، بویژه در حضور دانشمندان مسیحی را؛ برای تثبیت قدرت خود ضروری می‌دیدند (النقض، ۴۵۸). این رویکرد در نهایت به خارج شدن شیعیان از تقیّه و بنیان نهادن تشکیلات سازمانی برای آنها انجامید (کاهن، ۱۳۸۴: ۱۳). جرجی زیدان در ترسیم این فضای فرهنگی در بغداد قدیم و جدید، می‌نویسد:

«خلفای عباسی در دوره نهضت، تخم علم و ادب را در بغداد افشانند و میوه و محصول آن به تدریج در خراسان، ری، آذربایجان، ماوراء النهر، مصر، شام، اندلس و غیره به دست آمد و در عین حال، بغداد که مرکز خلافت و ثروت اسلامی بود تا مدتی مثل سابق، مرکز دانشمندان ماند و گذشته از پزشکان مسیحی که در خدمت خلفا به ترجمه و طبابت مشغول بودند؛ عده‌ای از دانشمندان مسلمان نیز از بغداد برخاستند. ولی به طور کلی دانشمندان عالیقدر مقیم بغداد، بیشتر مسیحیان بودند که از عراق و سایر نقاط برای استخدام در دستگاه خلفا به بغداد می‌آمدند» (زیدان، ۱۳۴۵: ۲۶۴).

حادثه دوم، تولد نابغه بزرگ شیعی، محمد بن محمد بن نعمان، ملقب به مفید است (ابن ابی فراس، بی تا: ۳۰۲/۲)، که تمام علوم گذشتگان در او جمع بود (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۰۸/۲ و ۱۰۹) و به گفته ابن حجر عسقلانی بر هر پیشوایی منتهی داشت (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷: ۴۱۶/۵). ما در ادامه به گوشه‌ای از خدمات علمی و فرهنگی بلند ایشان اشاره خواهیم کرد.

در قبال این مدرسه، قم، اولین مرکز خالص شیعی در ایران بود. به گونه‌ای که در «معجم البلدان» (حموی، بی تا: ۳۹۷) نقل شده که قم بین اصفهان و ساوه قرار داشت و بلادی بزرگ و نیکو و تمامی اهلش شیعه بود و این خود انجام هر گونه اقدام پیشگیرانه را در پاسداری از احادیث، فراهم می‌کرد. برخوردهای صریح و بی‌پرده و دقت‌هایی که آنان در پذیرش و ردّ احادیث و حتی راویان انجام داده‌اند؛ همه به منظور هموار نمودن هدفی بود که در سر داشتند. جایگاه حدیث نیز از دیدگاه اهل قم، به عنوان شارح قرآن و سنت نبوی، تعیین کننده است و مرجع هماهنگ کننده بین گزاره‌های آنها، تا جای ممکن، بهره‌گیری از خود احادیث است. تأکید بر ظواهر حدیثی از شاخصه‌های مهم حدیث‌پژوهی قم می‌باشد به صورتی که تأویل‌های ذوقی و یا حدسی، مورد پذیرش آنان نمی‌باشد. به جهت حساسیت بالایی که در این امر داشتند، برخی در ویژگی‌های حوزه حدیثی قم، «پرهیز از عقل‌گرایی و اعتنا نکردن و نپرداختن به عقل» را نام برده‌اند (مهریزی و فروزنده، ۱۳۸۷: ۶۱) و برخی نیز در لابلای نوشته‌هایشان، آنان را مبتلا به «نص‌گرایی افراطی و پرهیز از نقد عقل‌گرایانه» می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹۹/۲).

این فضا در بغداد وجود ندارد. البته نه به جهت اینکه در بغداد برخلاف قم روایات در دسترس و فراوانی ندارند،^{۳۳} بلکه قم خود وامدار محدثان عراقی است (همان) و راویان کوفی نیز از ابتدای تأسیس بغداد در آنجا حضور دارند.^{۳۴} علت این تفاوت، به همان فضای رقابتی که در شهر بغداد وجود داشته است، باز می‌گردد. چرا که هم اهل سنت برای از دست ندادن موقعیت خود تلاش می‌کند و هم افکار دانشمندان مسیحی به عنوان رقیب، چنانچه از جرجی زیدان نقل شد،

^{۳۳} . چنانچه برخی در مقایسه بین قم و بغداد چنین امری را از عوامل نیاز به اجتهاد در بغداد دانسته‌اند (دروس اصول فی فقه الإمامیة: ۵۸).

^{۳۴} . هشام بن حکم و شاگردش یونس بن عبدالرحمن از برترین روایان حدیثی هستند که بنابر گزارشات رسیده در این شهر حضور داشته‌اند.

به‌اندیشه ناب شیعی تنه می‌زند. علاوه بر این فضا، خرده‌گیری و متناقض‌نمایی احادیث شیعه از سوی مخالفان، غبار شبهات را نیز بر شیعیان نشانده بود. به طوری که خود شیخ مفید به لغزش برخی همچون ابوالحسین هارونی علوی اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۶۵: ۳/۱). از این‌رو، با وجود روی کار آمدن دولتی با گرایش‌های شیعی، وضعیّت فرهنگی و دینی شیعه امامیه بسیار نابسامان و تأسف بار بود. شیعیان آن روز وارث اقلیتی در جهان اسلام بودند که در طول سالیان دراز حکومت امویان و عباسیان؛ در شرایط تقیّه نتوانسته بودند با بحث‌های آزاد به فقه خود سازمان دقیقی دهند. در این شرایط رسالت عالم دین، نمایاندن چهره زلال، معارف اهل‌بیت □ می‌باشد و تمام همتش را صرف به تصویر کشیدن اساس استوار و منطقی گزاره‌های دین خواهد کرد و از پرداختن به حاشیه‌ها و اختلافات فرعی پرهیز خواهد نمود.

به هر حال، شرایط دست به دست هم داد تا بغداد، کانون توجه تمامی دانشمندان عرصه دین قرار گیرد به صورتی که هر اندیشمندی، محصولات علمی جدیدش را، برای عرضه به بغداد می‌آورد. این رویکرد، در تحلیل شرایط حدیثی آن دوران بسیار مؤثر است. توجه و مهاجرت نویسندگان جوامع چهارگانه حدیثی، «کلینی»، «صدوق» و «طوسی» □، به این مدرسه و نوع تعاملی که بزرگان این حوزه با آنان داشتند، قابل چشم‌پوشی نیست.

بزرگ‌نمایی دلیلیّت عقل

بعد از شیخ مفید و شاگردانش، بویژه شیخ الطائفة که به بهترین شکل، در صدد تلیف و جمع بین هر دو گرایش نص‌گرایی و عقل‌گرایی برآمد، در حدود پنج قرن (مسعودی، ۱۳۸۶: ۴۳)، صدای رسایی از نص‌گرایی بلند نبود و این گرایش به شکل پنهان و در حاشیه به سر می‌برد. یکی از عواملی که سبب پیدایش چنین رویکردی در فعالیت‌های حدیثی شد، بزرگ‌نمایی «دلیلیّت عقل» در قبال نقش «طریقیت عقل» بود. از جمله بسترهایی که به امتداد این رویکرد و رکود نسبی حدیث‌پژوهی (مسعودی، ۱۳۸۶: ۴۴) انجامید، بی‌توجهی به تحول علمی شیخ مفید در تمییز بین اصول و طریق احکام می‌باشد. این برداشت نادرست موجب شد که در سده پنجم، عقل به عنوان مصدری منحاّز در کنار دیگر اصول قرار گرفت و ادله احکام به عدد چهار رسید. مظفّر در کتاب «اصول الفقه» (۱۰۲/۲)، ابن‌ادریس را اولین اصولی می‌داند که به این اقدام دست زد: «من، اولین اصولی را که به دلیل عقلی تصریح نموده است، ابن‌ادریس حلّی یافتم».

عبارت مقدمه کتاب «السرائر» (۴۶/۱) نیز اینچنین است: «حق از چهار راه بیرون نمی‌رود: یا «کتاب» خدای سبحان است یا «سنت» رسول خدا □ است که به شکل متواتر و متفق رسیده است و یا «اجماع» است و یا دلیل «عقلن است. پس زمانی که یکی از این سه دلیل نباشد، آنچه که محققین از پژوهشگران منابع دین، بدان در مسائل شرعی اعتماد می‌کنند، تمسک و پیروی از دلیل عقل در این مسائل است».

در ادامه مباحث روشن خواهد شد که این تعبیر، حکایت از نرسیدن به عمق سخنان بلند مفید و شاگردانش دارد. چنانچه هیچ تفکیکی بین اصل و طریق مطرح نشده و دقت لازم در بیان طریق یا اصل بودن عقل نشده است. مؤید این ادعا نیز سخنانی است که نویسنده در ادامه این مقدمه از نوشته «أجوبة المسائل الموصليات» سید مرتضی نقل نموده که ایشان، طریق به علم را به دلیل قطع به صحت و ایمنی عقل از مبتلا شدن به قبح، تنها در قول خدای متعال و رسولش و اهل بیت □ دانسته است. بدیهی است که سید مرتضی با ملاحظه اصطلاح استاد خود، شیخ مفید، سخن گفته باشد و به تفاوت بین اصل و طریق توجه کامل داشته باشد. هر چند نباید انکار کنیم که به کارگیری واژه‌ها در عبارتهای سید، بسان تعابیر دقیقی که از استادش مفید نقل خواهیم نمود، نیست. به نظر نگارنده این مسأله یکی از زمینه‌های حمله‌های شدیدی شد که در قرون بعدی علیه بنیان‌های فکری و علمی مدرسه بغداد و شخص مفید، از سوی اخباریان صورت گرفت. ما در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود تا حدودی از این بسترها، رویکردها و عملکردها پرده‌گشایی نموده‌ایم.^{۳۰} ما در این نوشته بعد از اشاره کوتاه به آثار و خدمات علمی شیخ مفید، منابع دین و اصول احکام از دیدگاه ایشان را تبیین می‌نماییم. سپس به تمییز کاربری عقل به عنوان طریق از کاربست آن به عنوان اصل، از دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت و در نهایت از تأثیراتی که این تفکیک در استفاده از اصول احکام در حوزه‌هایی نظیر فقه و کلام می‌گذارد، پرده‌گشایی می‌کنیم.

^{۳۰} نک: به فصل دوم از پایان‌نامه ارشد محمدرضا آرمیون با نام «نقد و بررسی امکان‌سنجی تفسیر قرآن از سوی اخباریان»، دانشگاه قرآن و حدیث».

شیخ مفید

محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام، معروف به ابن المعلم (ابن الندیم، ۱۹۶۴: ۱۷۸) و مشتهر بین عامه و خاصه به مفید (ذهبی، ۱۹۶۰: ۱۴۴)،^{۳۶} در بغداد زاده شد و در همان جا در گذشت (ابن الندیم، ۲۳۸: ۱۹۶۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۲). آثار قلمی ابن نابغه نامی شیعه که به اعتراف ذهبی، دانشمند متعصب و معروف سنی، صاحب تصانیف بدیعه و کثیره است (ذهبی، بی تا: ۴/۲۶ و ۳۰)، در مجموع، نزدیک به ۲۰۰ اثر می رسد (حلی، بی تا: ۱۴۷). او معارف حدیثی را در علوم مختلف به کار گرفت. در کلام «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» را نوشت. در فقه با ترکیبی از اصول و فروع دین «المقنعة» را به رشته تحریر در آورد. در فقه تطبیقی «المسائل الصاغانية»، در اخلاق «الأمالی»، در امامت و فلسفه سیاسی در اسلام «الإفصاح فی الإمامة»، در غیبت امام زمان □ «الإرشاد»، در تاریخ رساله ای به نام «جمل» نگاشت، در دانش مناظره «تصحیح الاعتقاد» و با تأسیس علم اصول کتاب «التذکره بالأصول الفقه» را از خود به یادگار گذاشت.^{۳۷} با این توصیف، نهضت علمی که شیخ به راه انداخت، محدود به حدی پژوهی نیست، بلکه آنچه در افق بلند فکر او موج می زد، دین پژوهی بود. شیخ در صدد تولید این فکر بود که تصویر روشن از گزاره های دین، تنها با اکتفا به نقل و جمع آوری و تنظیم احادیث، که از امور لازم و لابدی است، به دست نمی آید.

۱- تفکیک بین اصل و طریق

آنچه که ادعای فوق را واقع نمایی می کند، تفکیک دقیقی است که ایشان بین اصول احکام شرعی از یک سو و عقل و اخبار از سوی دیگر انجام داده اند. در این بحث، ابتدا اصول احکام را سه عدد معرفی می کنند: «کتاب خدای سبحان و سنت پیامبرش □ و سخنان ائمه اطهار □، بعد از رسول خدا □ که درود و سلام خدا بر آنان باد.» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸)

^{۳۶} . برخی خواسته اند چنین وانمود کنند که این لقب مختص به نوشته های کهن عالمان شیعه می باشد (اندیشه های کلامی شیخ مفید: ۱۴) در حالی که این لقب در کتابهای متقدم اهل سنت نیز دیده می شود. (نک: حموی، ۱۹۹۳: ج ۱۴؛ بغدادی، ۱۹۳۱: ۱۶/۱۲)

^{۳۷} . نک: صباحی، محمد مهدی (خرداد و تیر ۱۳۷۱): «معرفی اجمالی تألیفات موجود شیخ مفید»، نور علم، شماره ۴۵، صص ۱۴۷ تا ۱۷۷؛ شبیری زنجانی، سید محمد جواد (خرداد و تیر ۱۳۷۱)، «حیات شیخ مفید» (آثار شیخ مفید)، نور علم، شماره ۴۵، صص ۱۰۱ تا ۱۴۶).

به دنبال آن، راه‌های رسیدن به علم مشروع در این اصول را سه راه می‌داند: «اولین آنها، «عقل» است که راهی است به معرفت حجیت قرآن و رهنمودهای روایات. دوم، «زبان» که راهی است به شناخت معانی کلام و سومی، «اخبار» است که راهی است برای اثبات خود این اصول، یعنی «کتاب» و «سنتن» و «سخنان ائمه □» (همان).

نکته اولی که در اینجا قابل دقت است این است که برخلاف سخن رایج بین اصولیین کنونی، ایشان عقل را از اصول یا منابع احکام نمی‌داند. بلکه عقل راهی برای ورود به حجیت اصول می‌باشد. نکته دوم اینکه، قید مشروع بودن برای علم، به این جهت است که عقل و اخبار تنها برای رسیدن به این هدف بکار برده می‌شوند. معنای سخن این است که امکان خطا و نرسیدن به علم مشروع نیز در تمامی این راه‌ها وجود دارد. نکته سوم که شاهکار این تقسیم قلمداد می‌شود و از دیده برخی مخفی مانده، این است که بین سخنان معصومان □ و اخبار آنان فرق وجود دارد. همانطور که اشاره شد، نگاه اصولی رایج این است که عقل، منبعی برای کشف حکم می‌باشد. از این رو برخی که چنین تلقی‌ای از جایگاه عقل دارند، به شیخ بیش از آن چیزی که برای عقل معتقد است، نسبت می‌دهند:

«البته این نحوه از بیان، منافی آن نیست که بگوییم شیخ مفید برای عقل در فقه دو کارایی جداگانه قائل بوده است: یکی فهم برهان‌های قرآن و دلایل احادیث، دوم فهم قضایای مستقله‌ای که عقل و شرع در داوری مشابه نسبت به آنها تلازم دارند. چنانکه وی در همین متن راجع به احادیث چنین نقش دو گانه‌ای را تصریح کرده‌اند: یکی اینکه از اصول و ریشه‌های احکام فقهی است، دیگر اینکه راه معرفت نسبت به قرآن و سنت و اقوال ائمه □ است.» (شکوری، ۱۳۷۱: ۷)

بدیهی است که در اینجا، ظرافت این تفکیک عالمانه روشن نشده است و تصور شده که منظور شیخ از اخبار همان سخنان معصومان □ است و تفاوت آن دو تنها در کارایی می‌باشد. این در حالی است که استفاده از اخبار همواره ملازم با یافتن سخن معصوم □ نیست؛ همانطور که در راه عقلی نیز چنین تلازمی وجود ندارد. بنابراین چنین تمایزی بین اصول و طریق در مسیر حدیث پژوهی و نمایاندن جایگاه حدیث بسیار تعیین کننده است. بر اساس این دیدگاه، حدیث معصوم نیست و قابل خدشه است؛ چنانچه گزاره‌های عقلی همانند قیاس و تکیه بر رأی، بویژه در مشروعات، قابل استناد نیست (مختصر التذکره، ۳۸ و ۴۳).

۲- طریقت عقل در مباحث کلامی و فقهی

این چارچوب فکری و نظامند شیخ مفید، در مباحث کلامی بسیار تأثیر گذار بوده است. چرا که در چنین مباحثی مجال تعارض بین راه نقلی و عقلی بیشتر فراهم است. از جمله ثمرات این رویکرد، جایی است که تناقضی بین گزارش‌های حدیثی وجود داشته باشد. با توجه به این رویکرد، حدیث و عقل در کنار هم دو راه برای دستیابی منقولات معصومان □ هستند و چون بین آن دو برتری و رجحانی وجود ندارد، می‌توان تناقض بین روایات را با تأیید عقلی برطرف کرد. در این راستا شیخ مفید با تمامی احترامی که برای شیخ صدوق قائل است و عنوان شاگردی ایشان را نیز به یدک می‌کشد، گاهی در چنین مباحثی، شیخ صدوق را به باد انتقاد می‌گیرد. در بحث از اراده و مشیت الهی اینچنین به او اعتراض می‌کند:

«آنچه شیخ صدوق در این فصل (اراده و مشیت خداوند) بیان کرده است، اثبات شدنی نیست و مطالب آن با یکدیگر تخالف و تناقض دارند. علت آن است که او بر پایه ظواهر احادیث متناقض عمل کرده و بسان کسانی نبوده است که نظر می‌کند و درست و نادرست را از هم جدا می‌کنند و بر پایه آنچه از حجت برخاسته است عمل می‌کنند و کسی که در رویکرد خویش بر سخنان گوناگون و تقلید از روایان تکیه می‌کند، ضعف او آن است که شرح دادیم» (مفید، ۱۴۱۷: ۴۹).

در زمینه مباحث فقهی نیز محیط علمی بغداد بر اساس اشکالاتی که مخالفین بر مذهب تشیع؛ مبنی بر تعارض برخی نقل‌ها و یا ضابطه‌مند نبودن فقه شیعه مطرح می‌کردند (موسوی، ۱۴۱۵: ۷۵ تا ۸۲)، بستری آماده برای تولید علم بود. به همین ترتیب، رفته رفته، ضرورت تدوین اصول و قواعد حل بین روایات متعارض احساس شد. برای برون رفت از این تهاجمات که در ظاهر وارد به نظر می‌رسید، همانطور که اشاره شد نیاز به طراحی فنی و ضابطه‌مند، برای استفاده از روایات احساس می‌شد. اما در اینجا مشکلی پیش روی اندیشمندان نظیر شیخ مفید وجود داشت که بر دشواری این طرح جامع می‌افزود و آن این بود که این نیاز بعد از نابسامانی اخبار اهل سنت، ابتدا در بین آنها پدید آمده بود و آنان اصولی را در این زمینه طراحی کرده بودند (صدر، ۱۳۷۹: ۵۴/۱). از طرفی دیگر، در تولید یک علم، مطالعه کارهای انجام شده ضروری به نظر می‌رسد. اما بسیاری از کسانی که در حین این مطالعات، به علت ناتوانی از نقد محکم و استوار، در برابر نوآوری‌های پیشین تسلیم می‌شوند. چنانچه در آغاز عصر غیبت، چنین سرنوشتی برای

برخی از شیعیان نیز رخ داد (رضوی صوفیانی و گذشته، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۱۰۹ و ۱۱۰).^{۳۸} اخباریان در تحلیل این بخش از تاریخ حدیث شیعه، شیخ مفید را منفع‌المنافع از این واقعیت می‌دانند و نسبت به این جریان اینگونه می‌نویسند:

«بعد از آن، زمانی که ابن جنید و ابن ابی عقیل، در ابتدای غیبت کبری ظهور کردند، کتاب‌های کلام و اصول فقه معتزلی‌ها را مطالعه کردند و در بیشتر موارد بر منوال آنان نوشتند. بعد از آن، شیخ مفید، حسن ظن خود را به آن دو، در بین شاگردانش مانند سید مرتضی و رئیس الطائفة، آشکار ساخت. بر این اساس، قواعد کلامی و اصولی مبتنی بر افکار عقلانی بین متأخرین از اصحاب ما شایع شد تا اینکه نوبت به علامه و همفکرانش از علمای اصولی متأخر رسید. آنها نیز به منظور تبخّر در علوم یا دیگر از هدف‌های صحیح، کتاب‌های عامه را مطالعه نمودند و فراوانی قاعده‌های کلامی و اصولی و تقسیمات مختلف و گوناگونی اصطلاحات مربوط به امور شرعی آنها را به شگفتی وادار کرد» (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۱۲۳).

آنچه که در این تحلیل بیش از دیگر مطالب هدفگیری و مورد انتقاد قرار گرفته است، تأسیس قاعده‌هایی مبتنی بر افکار عقلانی است که براساس این ادعا؛ موجبات شگفتی این بزرگان را فراهم نموده است. اما حقیقت این است که شاید نتوان تأثیری که خود شیخ از جناب ابن ابی عقیل حدّاء عمانی در نگارش اصول گرفته، انکار کرد. چنانچه این امر در ستایش‌های وی در برخی از کتبش دیده می‌شود.^{۳۹} همینطور نجّاشی نیز در شرح حال ابن ابی عقیل می‌نویسد:

«حسن بن علی بن ابی عقیل حدّاء، فقیه و متکلمی مورد وثوق است. او در فقه و کلام کتاب‌هایی دارد که یکی از آنها کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول» است که کتابی مشهور در میان طائفه می‌باشد ... من از استادم ابو عبد الله [شیخ مفید]، که رحمت خدا بر او باد، شنیدم که این مرد را بسیار می‌ستود» (نجّاشی، ۱۴۰۷: ۴۸).

^{۳۸} . (الغیبة للنعمانی: ۲۱؛ کمال‌الدین و اتمام النعمة: ۱/ ۱۷؛ رسالة افتتاح الدعوة: ۳۳ و ۳۴؛ الإمتاع و المؤانسة: ۱۵/۲).

^{۳۹} . به عنوان مثال: صاحب کتاب «الاجتهاد عند الشيعة الإمامية»، این «ثنا» را از کتاب «المستمسک بحبل آل الرسول» نقل نموده است. (أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإثنا عشرية: ۱۰۷)

اما آنچه از شیخ یک نابغه ساخته است، اقدام جسورانه‌ای است که وی با توانمندی خاصی که در خود احساس می‌کرد، آغاز نمود و در مقابل هر گونه برجسبی مقاومت کرد. او در این راه هرگز شگفت‌زده نشد. بلکه از یک سو براساس ضرورتی که احساس کرد، روش حدیثی و فقهی استادش، شیخ صدوق، را توانمند در پاسخ به اشکالات اهل تسنن نمی‌دید و از سوی دیگر فقه اجتهادی مبتنی بر قیاس استاد دیگرش، ابن جنید اسکافی، را آغشته به نظرات عامه می‌دید. در همین رابطه هنگامی که از او درباره مشرب فقهی شیخ صدوق و ابن جنید می‌پرسند، او در ضمن جواب طولانی خود می‌گوید:

«آنچه ابو جعفر [شیخ صدوق]، که رحمت خدا بر او باد، نقل و روایت کرده، عمل کردن به همه آنها بر ما واجب نیست. چون آنها خبرهای واحد هستند و از راه‌هایی که سخنان ائمه □ با آن به اثبات می‌رسد [تواتر] نقل و روایت نشده‌اند. برای اینکه خبرهای واحد، نه موجب علم می‌شوند و نه موجب عمل و این روایات توسط کسانی نقل شده و به دست ما رسیده است که بر آنان خطا و اشتباه جایز می‌باشد. اصحاب حدیث این گونه نبوده‌اند که فقط دانسته‌های قطعی خود را نقل کنند، بلکه آنان لاغر و چاق (درست و نادرست) را با هم در آمیخته و نقل کرده‌اند ... و اما ابن جنید ... او میان مطالب حاصل از قیاس پست و رأی شخصی خود و مفاد روایات ائمه □ مرزی نگذاشته و آنها را درهم آمیخته است و اگر اینها را جدا از هم نیز مطرح می‌کرد، باز نظرش حجت نبود. چون به اخبار متواتر اعتماد نکرده بلکه تکیه‌گاهش خبرهای واحد بوده است. ... این است نظر من درباره آنچه در کتاب‌های این دو استاد درباره حلال و حرام احکام اسلام آمده است (صائب، ۱۴۱۳: ۲۲۳ و ۲۲۲).

هر چند این جواب، در راستای یکی از مباحث اصولی به نام «حجیت خبر واحد» داده شده است ولی نقد ایشان نسبت به هر دو روش، در شناخت رویکرد حدیث‌پژوهی بغداد بسیار مهم است. البته در خصوص مسأله خبر واحد هم باید گفت: آنگونه که از این عبارات برمی‌آید، وی هیچ خبر واحدی را نه در علم (عقاید) و نه در عمل (احکام) حجت نمی‌داند و فقط برای اخبار متواتر ارزش قائل است. لیکن جملاتی در آثار او یافت می‌شود که طبق آنها می‌توان گفت که او خبر واحد همراه با قرائن دلالت‌کننده بر درستی خبر را که در اصطلاح، «خبر واحد محفوف به قرائن» نامیده می‌شود، ارزشمند و قابل استناد می‌دانسته است.

وی در جایی که به روشنی فضای متفاوت بغداد هم قابل مشاهده است، اینگونه می‌گوید: «من می‌گویم هیچ چیزی از خبرهای واحد وجود ندارد که علم [عقیده] و یا عملی [حکم فقهی] را واجب گرداند. و هیچ کس مجاز نیست در مسائل دین با خبر واحد، قطع حاصل کند. مگر آنکه همراه آن آشکارا چیزی باشد که بر راستگویی راوی آن دلالت کند و این مذهب اکثریت قاطع شیعه و شمار زیادی از معتزله و خوارج و گروهی از مرجئه است که فقیه‌نمایان عامه و پیروان شیوه رأی با آن مخالفند» (مفید، الف ۱۴۱۳: ۱۳۹).

به هر تقدیر ایشان، تحولی را در استفاده ضابطه‌مند از روایات پایه‌گذاری کرد^{۴۰} و مشرب فقهی جدیدی را بر اساس قواعد عقلی و آموزه‌های اصولی ائمه □، عرضه کرد و آنها را در کتابی به نام «التذکره باصول الفقه» گرد آوری کرد. البته شخصیت روشنفکرانه شیخ، گاهی تصویری مبهم و پیچیده را از وی به نمایش می‌گذاشت که هر کسی را یارای تحمل چنین شخصیت‌هایی را نیست. نقل شده است که روزی ایشان در مجلس درس «علی بن عیسی رمانی» شرکت کرد. شیخ شروع به سؤال و جواب از وی که از اساتید معتزلی بود نمود تا اینکه او از ادامه بحث واماند و او را به لقب شیخ مفید ستود (بغدادی، ۱۹۳۱: ۱۶/۱۲). از سوی دیگر، همراهی اش با جریان عقلی ابن ابی عقیل عمانی (رجال النجاشی ۴۸) و نزدیکی اش به ابن جنید اسکافی به طوری که از او نقل روایت هم نموده است،^{۴۱} و طرح دیدگاه‌های آنان در مباحث علمی، در بین شاگردانش او را به عنوان چهره‌ای نواندیش نمایان ساخته بود. در همین رابطه، باز گفته‌اند که هیچ کتابی از مخالفین شیعه نبود که در حافظه‌اش نباشد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۱۷).

این تحول علمی از سوی جریان حدیث‌گرا قابل پذیرش نبود. همانطور که از نقل برخی از عبارت‌های طرفداران اخباریگری بر آمد، آنان این رویکرد مدرسه بغداد را انفعالی و جوگیرانه می‌دانند. برخی نیز گرایش اعتزالی مفید و سید مرتضی را مفروض و مسلم و ناشی از عوامل

^{۴۰} . نک: خدایاری، علی نقی (تابستان ۱۳۸۹، «روش‌ها و معیارهای نقد حدیث در آثار شیخ مفید»، علوم حدیث، شماره ۵۶، صص ۵۹ تا ۸۴).

^{۴۱} . در (فهرست الطوسی: ۳۹۲، رقم ۶۰۲) تعبیری که در فهرست شیخ طوسی از او شده که او زمانی به قیاس معتقد بوده، زمینه مناسبی است که اخباریون بویژه امین استرآبادی به او و شیخ مفید که شاگردی او را نیز نموده است، اعتراض کنند، هر چند که عدنان فرحان او را جزء فقهای اصولی شمرده است (الاجتهاد عند الشیعة الإمامیة، ص ۹۸).

شخصیتی و علمی و ضرورت‌های اجتماعی - سیاسی پنداشته‌اند (رضوی صوفیانی و گذشته، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۱۱۰ و ۱۱۲). صاحب کتاب «الفکر السلفی» بعد از اینکه خود گزارشی تحلیلی از شرایط غیبت و تفرقه‌ای که در بین شیعیان رخ داده ارائه می‌کند، با نقل سخنی از «نشار» همین دیدگاه را تأیید می‌کند:

«بعد از گذر زمان، بین مجتهدان نوگرا و ائمه □ فاصله افتاد و در این میان امامی نبود که با سلطه دینی، مجتهدین را در گونه‌های فکری‌شان متوقف کند. اینان روش سلفی روشنی که از سوی امام باقر □ نهادینه شده بود، کنار زدند. چنانچه موضع میانی امام صادق □ را نیز فراموش کردند ... [به دین ترتیب] مجتهدان، آراء کلامی امام باقر و امام صادق □ را فراموش کردند و یا به فراموشی سپردند ... [تا اینکه] نگارش کتاب «أوائل المقالات» شیخ مفید، مرحله معتزلی شدن عقاید شیعه را پدیدار کرد ... و در این زمینه، شریف مرتضی و شیخ طوسی، از مفید پیروی کردند (جابری، ۱۳۶۷: ۱۹۵).

ناگفته نماند که این عبارات بعد از بیان اتهام فرقه‌گرایی شیعیان مطرح شده (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱۶۵/۱)، و از این زاویه، قلم به تندی رانده شده است. ولی آنچه که نقطه پیکان توجه این نویسنده بوده، شکاف جدی است که در مناظرات کلامی نظیر «سهو التبی» بین بزرگان این دو مدرسه و دو گرایش رو در روی حدیثی، رخ داده است (رحیم پور و شهبازی، فرزانه، تابستان ۱۳۹۱: ۸۸ تا ۹۲). درباره مباحث اصولی و فقهی نیز، تحلیل این دست از دانشمندان این است که رویکرد نقادانه به حدیث، آنان را مجبور به روی آوری به علم اصول فقه و مجاز شمردن عمل به ظنّ نموده است:

«چون نصوص کتاب خدا (آیاتی که معنای صریح و قطعی دارند) و اخباری که به اصطلاح متأخران، صحیح باشد، آن قدر نبود که بتواند پاسخگوی احکام مورد نیاز باشد. به ناچار، عمل به ظنّ را مجاز شمردند و بر پایه قواعد ظنّی (به دست آمده) از کتاب و سنت، یا اعتبارات عقلی مانند برائت و یا ادله اجتهادی به استنباط احکام پرداختند» (کرکی عاملی، ۱۳۵۶: ۹).

این تحلیل باز از آنجا ناشی می‌شود که بین اقدامات ارزشمند جریان عقل‌گرایی، تفاوتی گذارده نشده است. در حالی که خود شیخ، اجتهاد را بر اساس مبانی و مستند به نصوص می‌پذیرد و درباره اجتهاد مبتنی بر حدس و گمان، با یکی از طرفداران تفکر معتزلی، ابی القاسم کعبی، ابتدا سخن او را نقل و بعد اینگونه به بحث می‌نشیند:

«اگر کسی سؤال کند و بگوید که از کجا این اجتهاد ثابت است؟ در جواب خواهیم گفت که ما هر کسی را که در صدد ابطال اجتهاد یافتیم خود نیز در ادله‌اش به اجتهادی مبتلا می‌شود». سپس، پایه‌های استدلال او را به چالش می‌کشاند و خطاب به او می‌گوید: «تو باید به ما خبر بدهی که چه کسی این اصول را نزد تو بعد از باطل دانستن هر نصی، بر اساس اجتهاد اثبات کرده و در این اجتهاد، بر هیچ نصی هم اعتماد نکرده است و گمان کرده که اجتهاد، تنها راه برای علم به این «اصول» است؟ آیا (از نگاه شما) نظر کردن و اشکال نمودن، «اصل» است در امری (اجتهاد) که هیچ راهی برای بطلانش نیست؛ جز اینکه توقف خود آن بر اثبات بازگو شود؟» (مفید، ۱۳۵۵: ۶۶ و ۶۷).

به روشنی باید گفت که اجتهادی که مورد نظر شیخ و طیف فکری او می‌باشد با اجتهادی که در فضای فکری آن روزگار مورد ایراد محدثان بوده است، متفاوت است. آنچه که مورد طعن اخباریان می‌باشد، استفاده از برخی واژگانی است که در فضای علمی اهل سنت رواج یافته بود. ولی پر واضح است که این وام‌گیری و تشابهات لفظی نباید مانع برداشت صحیح از این تحول علمی شود. چرا که در تبدلات فرهنگی آن دوران، عامه به علت کثرت و غلبه افرادی، بیشتر وام دهنده بودند تا وام گیرنده (بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۵). از سوی دیگر، اصل به کارگیری از عقل و رأی، از دیدگاه روایات نیز ناپسند شمرده نشده است؛ بلکه رهایی آن، از قید هدایت «امام □» است که خطر آفرین و عاقبت‌سوز دانسته شده است. در تأیید رأی و اجتهاد برخواسته از تعالیم اهل بیت □، روایاتی از صفار قمی در بابتی گرد آوری شده است. بر پایه این احادیث، مراد از آیه: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ (قصص: ۵۰)، کسانی هستند که دین خود را از فکر خویش برگیرند. ولی تعبیر برخی از این احادیث به گونه‌ای است که نشان می‌دهد عمل به رأی، «بدون راه‌نمایی «امام □» نکوهش شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۳ و ۳۴). البته در چرایی بهره‌گیری از واژه‌های همگون و مقارن، نباید از فشارها و طعنه‌های فقهای عامه به عالمان شیعه، مبنی بر ناتوانی از تفریع و اجتهاد، چشم‌پوشی کرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۲/۱).

نتیجه‌گیری

اصل مرجعیت عقل در تبیین و تحلیل گزاره‌های دینی غیر قابل‌خدشه و مورد انکار هیچ عالم و اندیشمندی نیست. لکن آنچه همواره مورد بحث و گفتگوی میان دانشمندان و صاحب

نظران بوده و هست، نقش «اصیل» یا «طریق» بودن آن و دایره «اعتماد» و «حجیت» عقل می‌باشد. آنچه در «السنة» مشتهر است، عقل به عنوان یکی از منابع دین در کنار قرآن و سنت و اجماع مطرح می‌گردد (اصول فقه)، و این تربیع ادله به شیخ مفید و شاگردانش منتسب می‌شود. برخلاف حملاتی که اخباریان به بهانه تأثیرپذیری شیخ از اهل سنت به ایشان داشته‌اند، در نوشته‌های منسوب به شیخ مفید، از منبع یا اصل بودن عقل اثری دیده نمی‌شود هر چند که ایشان عقل را به عنوان طریقی برای رسیدن به حقیقت اصول احکام دینی می‌دانند. در نگاه وی حدیث و منقولات بر جای مانده از معصومان □ از اصول احکام دین نیستند، بلکه خود سخنان ایشان اصل است و نقل طریقی برای دستیابی به نظر و ایده آنان محسوب می‌شود. این تفکیک هوشمندانه از سویی جلوی بزرگ‌نمایی عقل و در عرض قرآن و حدیث قرار دادن آن را می‌گرفت و از دیگر سو، حد و اندازه نقل را نیز به قامت اصول احکام دین بالا نمی‌کشاند. این رهاورد به خوبی اشکالات عقلی و نقلی پژوهش‌های حدیثی را نمایان ساخت و روش نوینی را در برابر طالبان علوم دینی و دانشجویان حدیثی گشود. به هر حال روش عقلی - نقلی شیخ مفید در بیان معارف الهی بر کسی پوشیده نیست و این ویژگی، ایشان را از دیگر بزرگان عصر خود ممتاز ساخت. البته این به معنای نادیده گرفتن نقدهایی که در مقام عمل و کار بست این روش چه در آثار ایشان و یا دیگران امکان بروز داشته و دارد، نمی‌باشد.



کتاب نامه

۱. ابن اَبی فراس، ابی الحسین وژام (بی تا)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، بیروت: الأعلمی للمطبوعات؛
۲. ابن إدريس حلی، أبوجعفر محمد بن منصور (۱۴۱۴ق)، السرائر، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه، چاپ سوم؛
۳. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، لسان المیزان، بیروت: دارالفکر؛
۴. ابن الندیم، ابوالفرج محمد بن یعقوب (۱۹۶۴م)، کتاب الفهرست، بیروت: خیاط؛
۵. اخوان، محمد (مرداد و شهریور ۱۳۸۲ش)، «کلینی و عقل گرای»، آینه پژوهش، شماره ۸۱، ص ۱۷؛
۶. إسترآبادی، محمدآمین (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة، قم: مؤسسه نشر اسلامیة؛
۷. اشتینسر، ویسبادن (۱۹۶۹م)؛ «خليفة و شاهنشاه: آل بویه در عراق»، متون و مطالعات بیروتی، شماره ۶؛
۸. بغدادی، خطیب (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول؛
۹. _____، (۱۹۳۱م)، تاریخ بغداد، قاهر الخانجی، چاپ سوم؛
۱۰. بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۰ش)، اخباری گری (تاریخ و عقاید)، قم: دارالحدیث، چاپ اول؛
۱۱. جابری، علی حسین (۱۳۶۷ق)، الفكر السلفی عند الشيعة الإثنا عشریة، قم: داراحیاء الأحياء، چاپ دوم؛
۱۲. جباری، محمدرضا، ملبوبی، محمدکاظم (بهار ۱۳۹۱ش)، «بررسی تطبیقی سازمان وکالت امامیة و سازمان دعوت عباسیان (ساختار تشکیلاتی ووظایف سازمانی)»، شیعه شناسی، شماره ۳۷، ص ۱۲۳؛
۱۳. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۱ش به بعد)، دانش نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف؛
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسه آل البيت □ لإحياء التراث، چاپ اول؛
۱۵. حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، خلاصة الأقوال، قم: الشریف المرتضی؛

۱۶. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۳م)، معجم الأدباء، احسان عباس، بیروت: دارالغرب الإسلامي؛
۱۷. _____ (بی تا)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر و داربیروت؛
۱۸. توحیدی، ابوحنیفان علی بن محمد (۱۳۷۳ش)، الإمتاع و المؤانسة، بیروت: المكتبة العصرية؛
۱۹. ذهبی، ابو عبدالله محمد بن أحمد (۱۹۶۰م)، کتاب العبر فی خبر من غیر، صلاح الدین المنجد، کویت: مطبعة حكومة الكويت؛
۲۰. ذهبی، محمد بن احمد، علوش، عبدالسلام (بی تا)، احکام الرجال فی میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دارالفکر؛
۲۱. ذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۱۴ق)، سیر أعلام النبلاء، شعيب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دهم؛
۲۲. رحیم پور، فروغ السادات، شهبازی، فرزانه (تابستان ۱۳۹۱ش)، «بررسی و تطبیق آرای صدوق، مفید و مجلسی در مسأله سهو النبی»، معارف عقلی، شماره ۲۳، ص ۸۱؛
۲۳. رضوی صوفیانی، عظیم، گذشته، ناصر (بهار و تابستان ۱۳۹۰ش)، «علل گرایش شیخ مفید و سید مرتضی به عقل گرایی اعتزالی»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۲، ص ۱۰۳؛
۲۴. زیدان، جرجی (۱۳۴۵ش)، تاریخ تمدن اسلام، تهران: امیر کبیر؛
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق)، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامي؛
۲۶. شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۱ش)، «درنگی در روش فقهی شیخ مفید»، آینه پژوهش، شماره ۱۷، ص ۲؛
۲۷. شهرستانی، أبو الفتوح محمد بن عبد الکریم (۱۳۹۵ق)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول؛
۲۸. صائب، عبدالحمید (۱۴۱۳ق)، المسائل السروية (عدة رسائل للشيخ المفيد، أجوبة المسائل السروية)، قم: کنگره شیخ المفید؛
۲۹. صدر، محمد باقر (۱۳۷۹ش)، معالم الجديدة، قم: کنگره شهید صدر، چاپ دوم؛
۳۰. صفائی، سید احمد (۱۳۴۲ش)، هشام بن حکم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛

۳۱. صفّار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، میرزا محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی؛
۳۲. طباطبائی، سید محمدکاظم (۱۳۹۰ش)، تاریخ حدیث شیعه، قم: دارالحدیث، چاپ اول؛
۳۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم؛
۳۴. _____ (۱۳۸۷ش)، المبسوط، تهران: المكتبة الرضویة، چاپ سوم؛
۳۵. _____ (بی تا)، فهرست الطوسی، نجف: المكتبة المرتضویة؛
۳۶. فرحان، عدنان (۱۴۲۹ق)، الاجتهاد عند الشيعة الإمامیة، بیروت: دارالسلام، چاپ اول؛
۳۷. _____ (۱۴۲۸ق)، أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإثنا عشریة، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ اول؛
۳۸. فضلی، عبدالهادی (۱۴۲۸ق)، دروس الأصول فی فقه الإمامیة، بیروت: مرکز الغدير؛
۳۹. قاضی، نعمان بن محمد (۱۹۷۰م)، رسالة افتتاح الدعوة، بیروت: دارالثقافة؛
۴۰. قزوینی رازی، عبد الجلیل (۱۳۳۱ش)، النقض، تهران: انجمن آثار ملی؛
۴۱. کاهن، کلود (۱۳۸۴ش)، بویهیان، مفیض الله کبیر و یعقوب آژند، تهران: مولی؛
۴۲. کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدّین (۱۳۵۶ش)، هداية الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار، رؤف جمال الدّین، بغداد، المكتبة الوطنيّة؛
۴۳. کرمر، جوئل (۱۳۷۵ش)، احیای فرهنگي در عهد آل بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم؛
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء؛
۴۶. مسعودی، عبد الهادی (۱۳۸۶ش)، روش فهم حدیث، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث، چاپ سوم؛
۴۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰ش)، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دهم؛
۴۸. معارف، مجید (۱۳۷۶ش)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، چاپ دوم؛

۴۹. مکدرموت، مارتین (۱۳۶۳ش)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مترجم: احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل؛
۵۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، ابراهیم انصاری، قم: کنگره شیخ المفید؛
۵۱. _____، (۱۴۱۷ق)، تصحیح الاعتقاد، عدة من المحققين، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید؛
۵۲. _____، (۱۳۵۵ش)، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، قم: داوری؛
۵۳. _____، (ب)، (۱۴۱۳ق)، مختصر التذكرة، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید؛
۵۴. موسوی، حسن (۱۳۸۱ش)، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم: بوستان کتاب؛
۵۵. موسوی، علی بن حسین شریف مرتضی (۱۴۱۵ق)، الإنتصار في انفرادات الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول؛
۵۶. مهریزی، مهدی، فروزنده، صدیقه (۱۳۸۷ش)، حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، تهران: دارالحدیث، چاپ اول؛
۵۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال نجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه؛
۵۸. نیومن، آندر (۱۳۸۴ش)، مدرسه قم و بغداد، سید صادق آگاه اشکوری، قم: زائر، چاپ اول؛

معناشناسی عبارت «طول امل» در روایات

علی صفری (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

safari.a@qhu.ac.ir

بهاره سادات فاطری رضوانی (دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث)

bahareh.rezvani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۴

چکیده



فصلنامه علمی ترویجی - شماره بیست و نهم - بهار - تابستان ۱۳۹۹

آرزو و امید، عامل حرکت انسان‌ها و علت ساختن آینده است. برای ایجاد تحرک در اجتماع و پیشرفت به سوی آینده‌ای درخشان، باید امید را در دل انسان‌ها زنده نگه داشت. با وجود این در بسیاری از روایات، از آرزو و به خصوص «طول امل» نهی شده و از آن به عنوان «ضایع‌کننده عمل»، «فربد دهنده» و «از یاد برنده آخرت» یاد شده است. توجه صرف به ظاهر این روایات این دیدگاه را تقویت می‌کند که انسان نباید آرزویی برای آینده داشته باشد و برنامه‌ریزی برای زندگی بهتر، باعث فراموشی یاد خدا و قساوت قلب می‌شود. مقاله حاضر با روش توصیفی، تحلیلی و با گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای، ابتدا با بررسی لغوی «امل»، سپس کاوش در روایات صادره از معصومین □ نشان می‌دهد که طول امل، با به فکر آینده بودن و برنامه‌ریزی کردن برای آن تفاوت دارد و به معنای طولانی دیدن عمر و دور دیدن مرگ است. که در این صورت انسان کارهای دنیوی و اخروی‌اش را به تأخیر می‌اندازد و در نهایت، آنها را ضایع می‌کند. «طول امل» و «تسویف»، تقویت‌کننده یکدیگرند. «فراموشی آخرت»، «قساوت قلب» و «خاموش شدن عقل»، از پیامدهای طول امل است.

کلیدواژه‌ها: امل، آرزو، طول امل، تسویف، روایات.

مقدمه

بشر در طول زندگی خود، همواره با «آرزو» همراه است و همین آرزو و امید است که رمز حرکت و تلاش انسان‌ها و باعث تداوم زندگی آن‌ها و ساختن آینده است. گویی انرژی انسان برای کار، تلاش، تحصیل، ازدواج، ارتباط با دیگران و ... از امید و آرزو تأمین می‌شود.

در تاریخ آمده است که عیسی بن مریم □ نشسته بود و پیرمردی مشغول بیل زدن بود و زمین را می‌کند. حضرت عیسی □ فرمود: بار خدایا از دل او آرزو را بیرون کن! پس پیرمرد بیل را یک طرف انداخت و خوابید. ساعتی گذشت. حضرت فرمود: بارالها، آرزو را به او باز گردان. پیرمرد دوباره بلند شد و شروع به کار کرد. حضرت عیسی □ از پیرمرد، علت را پرسید. او جواب داد: وقتی که مشغول کار بودم، نفسم به من گفت: تا کی کار می‌کنی؟ تو پیرمرد افتاده‌ای! این بود که بیل را انداختم و خوابیدم. بعد دوباره نفسم گفت: به خدا سوگند، تو تا وقتی که هستی احتیاج به زندگی داری. این بود که بیل را برداشتم و شروع به کار کردم (وزام بن اُبی فراس، ۱۳۶۹: ۴۹۴).

پس برای ایجاد تحرک در اجتماع و پیشرفت به سوی آینده‌ای درخشان، باید امید را در دل انسان‌ها زنده نگه داشت. چنان‌که در حدیثی از امام حسن □ آمده است: «اعْمَلْ لِذُنُوبِكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا.» برای دنیای خود چنان کار کن که گویی همیشه زنده خواهی ماند و برای آخرت خود چنان کار کن که گویی فردا خواهی مرد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۵۶).

رهبر معظم انقلاب نیز در تبیین اهمیت آرمان‌گرایی می‌فرماید: «آرمان‌گرایی عین عقلانیت است. زیرا اگر ملتی بدون آرمان شود، از درون تهی و پوچ خواهد شد. آنچه که موجب شوق به پیشرفت و حرکت در ملت‌ها می‌شود، آرمان‌ها هستند و هرچه این آرمان‌ها والاتر، مجرب‌تر و نورانی‌تر باشند، حرکت صحیح‌تر خواهد بود.» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵: در دیدار با فرماندهان سپاه)

اما از سویی دیگر، در بسیاری از روایات و بعضی از آیات قرآن کریم، از آرزو و به خصوص «طول امل» نهی شده و از آن به عنوان یکی از بزرگترین رذایل اخلاقی، «ضایع‌کننده عمل»



حرّانی، ۱۴۰۴: ۳۹۹).^{۴۲} «فریب دهنده»^{۴۳} و «از یاد برنده آخرت» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸ / ۸)^{۴۴} یاد شده است.

پس از تأمل در این آیات و روایات، سؤالی که ذهن را مشغول می‌کند این است که آرزوی دراز یا «طول امل» چیست؟ اگر آرزوی انسان متعلق به امور حرام باشد، آرزوی کوتاه و آرزوی طولانی، هر دو نکوهیده است و اگر متعلق به امور مباح باشد، چه اشکالی دارد که انسان آرزوی طولانی در آن داشته باشد؟ مثل اینکه برای چند سال آینده برنامه‌ریزی کند یا برای رسیدن جامعه به هدفی، حتی مادی، نقشه راهی در نظر بگیرد. آیا این کار از مصادیق طول امل است؟ آیا در امور معنوی و روحانی نیز آرزوی طولانی سرزنش شده است؟

با بررسی پژوهش‌های انجام شده در این زمینه، این نتیجه حاصل شد که «طول امل» در هیچ کدام از آنها به طور کامل تبیین نشده است. تقریباً در همه تحقیقات انجام شده، «طول امل»، آرزوی دراز دنیایی معرفی شده است. در این پژوهش سعی بر این است که ابتدا مفهوم «امل» و «طول امل» و برخی مفاهیم مشابه و مرتبط با آن مانند «رجا»، «امنیة» و «طمع» روشن شود. سپس روایات مختلفی درباره طول امل بررسی خواهد شد تا مفهوم واقعی این عبارت مشخص شود. در این تحقیق به نرم افزارهای روایی و قرآنی، کتاب‌های معتبر روایی و اخلاقی و برخی مقالات مرتبط، رجوع شده است.

۱- تبیین مفهوم امل

۱-۱- مفهوم‌شناسی امل در لغت

ابن جنّی لغوی مشهور عرب، ازهری در «تهذیب اللّغة» (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵ / ۲۸۴)، خلیل بن احمد در «کتاب العین» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۴۷)، صاحب در «المحیط فی اللّغة» (ابن عبّاد، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۳۸۵)، جوهری در «صحاح» (جوهری، ۱۳۷۶: ۴ / ۱۶۲۷) و برخی دیگر از اهل

^{۴۲}. مَنْ طَالَ أَمَلُهُ سَاءَ عَمَلُهُ.

^{۴۳}. نك: ﴿يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَ لِكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ تَرَبَّصْتُمْ وَ ارْتَبْتُمْ وَ غَرَّتْكُمْ الْأَمَانِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَ غَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ (حدید: ۱۴) و ﴿ذُرِّهِمْ يُكَلِّوْا وَ يَتَمَتَّعُوْا وَ يُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَلْعَمُونَ﴾ (حجر: ۳).

^{۴۴}. أَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْأَجْرَةَ.

لغت، «أملن را هم معنی «رجاء» معرفی کرده‌اند. صاحب «الفروق فی اللّغة» نیز «أملن را رجای مستمر می‌داند. در عین حال، «رجاء» را آرزوی امر نیکو معرفی می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۴۰).

ابن فارس برای لغت «أمل» دو ریشه آورده است؛ که یکی به معنی «تثبت و انتظار» است و دیگر معنای ذکر شده برای این ریشه «حبل من الرمل» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۰). از نظر او «أمل»، امیدی است که در آن مقداری انتظار وجود دارد (همان). صاحب «مصباح المنیر» معتقد است که «أمل» برای چیزی به کار می‌رود که دستیابی به آن دور باشد (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۲). در «تاج العروس» نیز «أمل»، انتظار دستیابی به امری دور دست توصیف شده است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۰/۱۴).

۲-۱- مفهوم شناسی رجاء در لغت

همان‌طور که ذکر شد برخی از اهل لغت، «رجاء» را همان «أمل» معرفی کرده‌اند. اما برخی دیگر، تفاوت‌هایی بین «أمل» و «رجاء» قائل شده‌اند. در «الفروق فی اللّغة» «رجاء»، گمان (نه یقین) به وقوع امر نیکویی است که صاحب آن در شکل‌گیری آن تردید دارد (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۳۹).^{۴۰} فیومی در «مصباح المنیر» می‌گوید: «أملته» یعنی انتظار آن را دارم (تَرْقِبْتُهُ) و به آنچه در قلب انسان در دست‌یافتن به امر نیکو شکل گرفته، «أمل» گفته می‌شود و معمولاً «أملن» درباره چیزی به کار می‌رود که دستیابی به آن بعید است. کسی که تصمیم داشته باشد به شهری دوردست سفر کند، می‌گوید: «أملتُ الوصول» و نمی‌گوید: «طمعتُ»، مگر اینکه به شهر نزدیک شده باشد.

پس «طمع» فقط درباره چیزی به کار می‌رود که دستیابی به آن نزدیک است و «رجاء» بین «أمل» و «طمع» قرار دارد. چرا که فرد امیدوار (راجی) گاه می‌ترسد که به آرزوی خود نرسد و اگر این ترس شدت یابد، «رجاء» هم معنای «أمل» می‌شود. زیرا دست‌یافتن به آن بعید می‌شود. و اگر شدت این ترس، کاهش یابد، هم‌معنای «طمع» می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۲). همچنین «رجاء»، امید داشتن به چیزی است که سببی برای آن هست. مثلاً امید به خیر از کسی به خاطر

^{۴۰} أن الرجاء هو الظن بوقوع الخير الذي يعترى صاحبه الشك فيه إلا أن ظنه فيه أغلب و ليس هو من قبيل العلم.

گرم او (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۳۹). پس «رجاء»، همان امید به پیش آمدن امری نیکوست که حالتی ممدوح است. اگر «رجاء» حقیقتاً در انسان باشد، خوف هم همراه اوست. خوف از به وقوع نپیوستن آن امر.

۳-۱- مفهوم‌شناسی دیگر لغات نزدیک به امل

«طمع» و «منی» و «أمانی» دیگر لغاتی هستند که به نظر می‌رسد، مفهومی شبیه «أمل» داشته باشند. تجمیع نظر لغویون ما را به این نتیجه می‌رساند که «طمع»، تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید و آزمندی و بیشتر به خاطر میل و هوای درونی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۴۲۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۴).

در «فروق اللّغة» نیز تأکید شده که «طمع»، امید داشتن به چیزی بدون وجود سبب است. از این روست که طمع مذموم است. ولی «رجاء» نکوهش نشده است (عسکری، ۱۴۰۰: ۲۴۰). مفهوم دیگری که بسیار به مفهوم «أمل» نزدیک است، «منی» و «أمانی» است. از نظر اهل لغت، «تمنی» یا آرزوها غالباً تصوراتی هستند که حقیقتی برای آنها نیست (ابن عبّاد، ۱۴۱۴: ۱۰/۴۱۶؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۶/۲۴۹۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵/۳۸۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۹).

تهاونی نیز تقریباً همین معنا را تأیید می‌کند. از نظر او در «تمنی»، وجود آنچه تمنی می‌شود شرط نیست و موضوع مورد تمنی می‌تواند ممکن یا حتی محال باشد. اما در «ترجی»، وجود موضوع مورد رجاء شرط است (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۴۱۵).

۴-۱- جمع بندی نظر اهل لغت

با توجه به آنچه گفته شد، امر نیکو، دوردست بودن، گمان و انتظار برای دستیابی، از مؤلفه‌های اصلی «أمل» هستند و به طور خلاصه می‌توان «أمل» را اینگونه تعریف کرد: «انتظار دست یافتن به امری نیکو و دور دست». هر چه، آنچه مورد انتظار است نزدیک‌تر و دست یافتنی‌تر باشد، «أمل» به «رجاء» نزدیکتر است.

در جمع بندی معانی مربوط به «مُنِيَّة»، این نتیجه به دست می‌آید که «تمنی»، تعیین یا تصوّر امری مورد علاقه است که ممکن یا محال و بیشتر بر پایه گمان است. بنابراین «مُنِيَّة» از لحاظ زمانی و آنچه در برمی‌گیرد، از «أمل» گسترده‌تر است. چنان‌که «أمل» متعلق به امور آینده است

ولی «تمنی» گذشته و آینده را دربرمی‌گیرد. در عین حال، «أمل» به محالات تعلق نمی‌گیرد ولی «تمنی» می‌تواند بر محالات نیز تعلق گیرد.

۲-أمل در روایات

با جستجو در منابع حدیثی، روایات بسیاری را می‌توان یافت که در آن مشتقات مختلف «أمل» به کار رفته است. در بین این روایات، مواردی یافت می‌شود که «طمع» و «رجاء» در کنار مشتقات «أمل» به کار رفته است. با نگاهی عمیق به این روایات می‌توان دریافت که «طمع»، «رجاء» و «أمل»، سه مفهوم کاملاً مجزا، اما مرتبط با هم هستند و تنها گاهی در معنی یکدیگر به کار رفته‌اند.

کاوشی در روایات صادره درباره «أمل» نشان می‌دهد که از این منظر، «أمل»، امری خنثی است و با توجه به آنچه به آن تعلق می‌گیرد و تعیینی که به نفس می‌دهد، ممدوح یا مذموم است. گرچه تعداد روایاتی که «أمل» را نکوهش می‌کنند، بیش از روایاتی است که آن را نیکو می‌شمرد. شاید بتوان گفت آن کثرت و این قلت به دلیل این است که بشر، اکثر آرزوهای خود را در افق کوتاه دنیا قرار داده و از آن فراتر نرفته است و بُعد روحانی خود را به فراموشی سپرده است. از این رو این آرزوها شایسته ذم هستند.

۲-۱- اقسام أمل

با توجه به آنچه گفته شد و آنچه از روایات به دست می‌آید، آرزو بر دو گونه است: «آرزوی پسندیده» و «آرزوی نکوهیده».

۲-۱-۱- أمل پسندیده

آرزویی که انسان را به اوج برساند، او را در زندگی مادی و معنوی به حرکتی در راستای رضای خداوند وادارد و پیشرفت دهد؛ او را از آخرت غافل نکند و رسیدن به آن مستلزم وابستگی به دنیا و ظلم به خود و دیگران نباشد، آرزویی پسندیده است. خواه این آرزو کوتاه باشد، خواه بلند و طولانی. چه بسا همین آرزوهای بلند و آرمان‌های والاست که ملتی را به حرکت درمی‌آورد و آنها را رشد می‌دهد و همین تلاش برای رسیدن به آرمان‌ها، درهای خیر و برکت الهی را به روی آنها می‌گشاید. حتی بدون در نظر گرفتن جنبه معنوی، بسیاری از اختراعات و اکتشافات بشری و پیشرفت‌های مادی نیز با نیروی محرکه همین آرزوها به وجود آمده‌اند.

در حدیث زیبایی پیامبر رحمت □ می‌فرماید: «الْأَمَلُ رَحْمَةٌ لِأُمَّتِي وَلَوْ لَا الْأَمَلُ مَا رَضَعَتْ وَالِدَةٌ وَلَدَهَا وَلَا غَرَسَ غَارِسٌ شَجَرًا» (دیلمی، ۱۴۰۸: ۲۹۵)، آرزو برای امت من رحمت است و اگر آرزو نبود هیچ مادری فرزندش را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی نهالی نمی‌کاشت.

گاهی انسان آرزو می‌کند که عمری طولانی داشته باشد تا کاری خیر از قبیل تألیف کتاب مفید یا سعی در تعلیم و اصلاح خود و جامعه و یا راه‌اندازی مؤسسه مفیدی را به پایان برسد. دیده‌ایم عالمان والامقامی که همیشه آرزو می‌کنند که خداوند به آنها عمر بدهد که بتوانند کار مهمی را که آغاز کرده‌اند به انجام برسانند.

مسلم این است که اگر آنچه مورد آرزو است، مقدس و عالی باشد، هر اندازه احتیاج به طول مدت داشته باشد مذموم نیست و مشمول طول امل نمی‌شود. زیرا کسی که مثلاً هدفش اصلاح اجتماع است، از طرفی نقشه و زمان می‌خواهد و از طرف دیگر توسعه، تقسیم کار و ... ولی همه آنها به منزله مواد مرکبی هستند که آن هدف عالی صورت آنهاست. چنان‌که در حدیث آمده است: «اعْمَلْ لِذُنُوبِكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِأَخِيْرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳/۱۵۶).

آرزوهای ممدوح، گاه چنان اوج می‌گیرند و تمام زواید و پیرایه‌ها را کنار می‌زنند که انسان جز خداوند، چیزی را نمی‌بیند و تمام آرزوی خود را در او خلاصه می‌کند. چنان‌که امام سجاد □ خطاب به معبود خویش می‌فرماید: «فَأَخِيْهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِيْ وَبُعِيْتِيْ وَيَا سُؤْلِيْ وَمُنِّيْتِيْ» (مجلسی، ۱۴۲۳: ۴۰۶)، پس دلم را زنده کن به توبه‌ای از جانب خودت، ای آرزویم و مطلوبم و ای خواسته من و آرزوی قلبی‌ام.

از این قبیل تعابیر در دعاهای دیگر نیز آمده است (طوسی، ۱۴۱۱: ۲/۶۹۵؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱/۳۹۶). همچنین در برخی روایات، از «امل» به عنوان یکی از القاب امام زمان □ نام برده شده است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۳۲۸).

۲-۱-۲- امل نکوهیده

اغلب، انسان بعد روحانی خویش را فراموش می‌کند و آرزوهایی را در دل می‌پروراند که او را از رسیدن به هدف خلقتش باز می‌دارد و یا برای رسیدن به آن باید حق دیگران را زیر پا بگذارد. مسلم است که چنین آرزوهایی از منظر عقل و دین، نکوهیده و مذموم است. آرزوهایی از این

دست، چه کوتاه و زودگذر باشند، چه طولانی، انسان را در عالم تنگ دنیا اسیر می‌کند و هر چه این آرزوهای پوچ؛ طولانی‌تر باشند، قلب و فکر انسان را بیشتر از حرکت باز می‌دارند.

پیامبر اکرم □ این خطر بزرگ را به همه افراد جامعه اسلامی گوشزد کرده، می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ خَلْتَانِ اتَّبَاعُ الْهَوَى وَطُولُ الْأَمَلِ أَمَّا اتَّبَاعُ الْهَوَى فَيَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ وَأَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْأَجْرَةَ أَلَا إِنَّ الدُّنْيَا قَدْ تَرَحَّلَتْ مُدْبِرَةً وَإِنَّ الْآخِرَةَ قَدْ تَرَحَّلَتْ مُقْبِلَةً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸/۸).^{۴۶} همانا از دو خصلت بر شما هراسانم: پیروی از هوای نفس و آرزوی طولانی. اما پیروی از هوای نفس از حق باز می‌درد، و اما آرزوی دراز، آخرت را در طاق نسیان می‌نهد. همانا دنیا، پشت کنان، کوچ کرده و می‌رود و آخرت، کوچ کرده و به سوی ما می‌آید.

نگاهی به این روایت و بسیاری از روایات دیگر، نشان می‌دهد که آنچه در روایات از آن نهی شده «طول امل» است و در مواردی هم که به جای این عبارت، «أمل» به تنهایی به کار رفته و از آن نهی شده باز هم همین معنا در نظر بوده است. اکنون با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال پیش می‌آید که «طول امل» که پیامبر ما □ را از آن برحذر داشته‌اند، به چه معناست؟

۳-۱-۲ طول امل

امیرالمؤمنین □ در روایتی در نهی از آرزوی دراز می‌فرماید: «أَلَا يَلْهِيَنَّكُمْ الْأَمَلُ وَلَا يَطْوِلَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَجَلُ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَمْدُ أَمَلِهِمْ وَتَغْطِيَةُ الْأَجَالِ عَنْهُمْ، حَتَّى نَزَلَ بِهِمُ الْمَوْعُودُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۹/۸). مبدا آرزوی بی جا شما را از توجه به آنچه برایتان لازم و مهم است، بازدارد و مبدا عمر خود را دراز بشمارید (و کار خود را به تأخیر اندازید). زیرا همانا آنان را که پیش از شما بودند آرزوی دراز و سرپوش گذاردن بر هنگام مرگ، به هلاکت رسانید تا آنکه مرگشان در رسید.

در این کلام، از آرزو و دور دیدن مرگ و دراز پنداشتن عمر، به طور اکید نهی شده است. به خوبی روشن است که اگر انسان عمر خود را طولانی بشمرد و مرگ را دور ببیند، کارهای مهم و اساسی را عقب می‌اندازد و آنقدر سرگرم دنیا می‌شود که ناگهان مرگ فرا می‌رسد و فرصت انجام هر کاری را از او می‌گیرد.

^{۴۶}. این حدیث با اندکی تغییر از امیرالمؤمنین □ نیز نقل شده است.

کسی که فکر می‌کند فرصت دارد و لازم نیست برای انجام کارهایش؛ کمر همت ببندد و کارهایش را با همین فریب نفس، به تأخیر می‌اندازد، معمولاً نمی‌تواند آنها را به طور کامل انجام دهد و به نتیجه برساند. فرقی نمی‌کند که این امور، مادی باشند یا معنوی.

امیرالمؤمنین □ در همین رابطه می‌فرماید: «مَا أَطَالَ أَحَدُ الْأَمَلِ إِلَّا نَسِيَ الْأَجَلَ فَأَسَاءَ الْعَمَلَ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۷۹)، کسی آرزوی خود را طولانی نکرد، مگر اینکه اجل و مرگ را فراموش کرد و عملش بد و ضایع شد. این حدیث شریف نیز بر این نکته صحه می‌گذارد که آرزوی طولانی و دور دیدن مرگ، عمل انسان را خراب می‌کند و هر چه آرزوی انسان طولانی‌تر و دور دیدن مرگ بیشتر باشد، عملش بدتر خواهد بود^{۴۷} (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۹۶).

از سوی دیگر هر چه فرد تصور کند که فرصت فراوان است، کمتر به عمل مشغول می‌شود. خواه عمل، دنیایی باشد، خواه آخرتی^{۴۸} (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۷۵).

پیامبر اعظم □ در توصیه به ابن مسعود، به اینکه آدمی باید فرصت را کوتاه بشمرد و عزم خود را برای به ثمر رساندن کارها و سر و سامان دادن امور خود جزم کند و آماده مرگ باشد، اشاره کرده، می‌فرماید: «قَصَّرَ أَمَلَكَ فَإِذَا أَصْبَحْتَ فَقُلْ إِنِّي لَا أُسِيئُ وَإِذَا أَمْسَيْتَ فَقُلْ إِنِّي لَا أُصْبِحُ وَأَعِزِّمْ عَلَيَّ مَفَارِقَةَ الدُّنْيَا وَأَحِبَّ لِقَاءَ اللَّهِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱/۲)، آرزوها را کوتاه کن و چون صبح شود بگو من امروز را به شب نخواهم آورد و چون شب شود بگو فردا زنده نخواهم بود، و بر مفارقت دنیا تصمیم و اراده داشته باش و دل به لقاء حق ببند.

دقت در این کلام نورانی به خوبی نشان می‌دهد که منظور از کوتاه کردن آرزو، دور ندیدن مرگ و کوتاه دیدن فرصت است و این منافاتی با دست زدن به کارهای بزرگ و طولانی مدت ندارد. چه، انسان وقتی همیشه به خود خاطر نشان کند که فرصت کم است، کارهایش را با دقت و سرعت بیشتری انجام خواهد داد و از اتلاف وقت، سخت‌گیران خواهد شد.

حضرت زین العابدین □ نیز در مناجاتی پر مغز به زیبایی معنی «طول أمل» و «قصر أمل» را متذکر می‌شوند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَآكُفْنَا طُولَ الْأَمَلِ، وَقَصِّرْهُ عَنَّا بِصِدْقِ الْعَمَلِ حَتَّى لَا نُؤَمَّلَ اسْتِثْمَامَ سَاعَةٍ بَعْدَ سَاعَةٍ، وَلَا اسْتِيفَاءَ يَوْمٍ بَعْدَ يَوْمٍ، وَلَا اتِّصَالَ نَفْسٍ بِنَفْسٍ، وَلَا لُحُوقَ

^{۴۷}. أَطْوَلَ النَّاسِ أَمَلًا أَسْوَأُهُمْ عَمَلًا.

^{۴۸}. مَا أَطَالَ أَحَدُ الْأَمَلِ إِلَّا قَصَّرَ فِي الْعَمَلِ.

قَدَمِ بَقْدَمٍ وَوَسَلَّمْنَا مِنْ غُرُورِهِ، وَأَمِنَّا مِنْ شُرُورِهِ، وَأَنْصِبِ الْمَوْتَ بَيْنَ أَيْدِينَا نَضْبًا، وَلَا تَجْعَلْ ذِكْرَنَا لَهُ غِيْبًا» (علی بن الحسین □، ۱۳۷۶: دعای چهلیم): خداوندا! بر محمد و خاندان او درود فرست و ما را از آرزوهای دور و دراز در امان دار و به صدق عمل آرزوهای ما را کوتاه کن. آن سان که ما را آرزوی آن نباشد که به سر آوریم ساعتی را پس از ساعت دیگر و به پایان بریم روزی را پس از روز دیگر و بپیوندم نفسی را به نفس دیگر و برداریم گامی را از پی گام دیگر. خداوندا! ما را از فریب آرزوها به سلامت دار و از شرّ و فساد آنان ایمنی بخش و مرگ را در برابر ما بدار و روزی مباد که از یاد مرگ غافل باشیم.

طبق فرمایش حضرت سجاد □، «طول أمل» آن است که انسان حتی نفسی بعد از نفسی و قدمی بعد از قدمی را آرزو داشته باشد و مطمئن باشد که مرگ در این فاصله او را در نمی یابد. و «قصر أمل»، خلاف این است.

همین حقیقت از کلام امیرالمؤمنین □ نیز نمودار است. آنجا که می فرماید: «مَا أَنْزَلَ الْمَوْتَ حَقَّ مَنْزِلَتِهِ مَنْ عَدَّ غَدًا مِنْ أَجَلِهِ؛ مَا أَطَالَ عِبْدُ الْأَمَلِ إِلَّا أَسَاءَ الْعَمَلِ وَلَوْ رَأَى الْعَبْدُ أَجَلَهُ وَسُرِعَتْهُ إِلَيْهِ لَأَبْغَضَ الْأَمَلَ وَطَلَبَ الدُّنْيَا» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۶/۷۳؛ نوری، ۱۴۰۸: ۸۸/۱)، هر کس فردا را از عمر خود حساب کند، حقیقت مرگ را در نیافته است. هیچ بنده ای آرزوی خود را طولانی نکرد، مگر اینکه عملش را تباه کرد و اگر بنده مرگ خود و سرعت او به سمت خود را ببیند؛ آرزوهای خود را ترک می کند و طلب دنیا را مبعوض می شمارد. پس انسانی که مرگ را دور می انگارد و فرصت را زیاد می شمرد، آرزویش طولانی است و همین تباه کننده عمل اوست. در ادامه همین معنی، رسول خدا □ می فرماید: «مَنْ كَانَ يَأْمَلُ أَنْ يَعْيشَ غَدًا فَإِنَّهُ يَأْمَلُ أَنْ يَعْيشَ أَبَدًا» (دیلمی، ۱۴۰۸: ۱۷۴)، هر کس آرزو کند که فردا را زنده باشد و زندگی کند، پس آرزو دارد تا ابد زنده باشد.

در «شرح نهج البلاغة» آیت الله خویی آمده است که روزی دو تن از عبادالله با یکدیگر سخن می گفتند. یکی از آنها به دیگری گفت: کوتاهی آرزوی تو چه قدر است؟ او پاسخ داد: به قدری که هنگامی که صبح می کنم، آرزوی رسیدن به شب را ندارم و شبانگاه نمی دانم که به صبح می رسم یا نه. سؤال کننده گفت: تو طول أمل داری. من هنگامی که نفس می کشم، نمی دانم که آیا آن نفس خارج می شود یا نه و هنگامی که نفسی خارج شد، آرزوی نفس بعدی را ندارم (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۲۰۴/۴).



از مجموع این احادیث برمی آید که آنچه مذموم است، آرزوی زیاد زنده ماندن است؛ نه آرزوی اموری که مستلزم طول عمر است. و مقصود از آن، این است که آدمی همیشه چنین فرض کند و عملاً چنین رفتار کند که وقت برای کارهای لازم هنوز باقی است؛ که از آن می شود به اصل «دیر نمی شود» تعبیر کرد. مثلاً انسان می داند که باید ملکات عالیهای را تحصیل کند و یا ایمانش را به حدّ یقین برساند و مستعد مرگ شود. باید دیون الهی و مردمی را ادا کند. باید توبه کند. باید از خودش کار خیر و باقیات الصالحاتی بگذارد و ... می داند که همه اینها کارهای لازمی است و آدمی دوبار به این دنیا نمی آید و فرصت سلامت و جوانی و عمر را باید مغتنم شمرد^{۴۹} (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۶)، ولی به پیروی از اصل «دیر نمی شود» و وقت هنوز باقی است، فرصت را از دست بدهد و تأخیر کند. این است که مذموم و ممنوع و بلکه حرام است.

دستورهای مذمت «طول امل»، همه متوجه این معنی است که برای انجام کارهای واجب و لازم، فرض اینکه دیر نمی شود و آینده هم متعلق به ماست، کذب و آرزویی دروغ است. از این نظر باید احتمال نیامدن فردا یا فراغت نداشتن در فردا یا سالم نبودن فردا و ... را بر احتمال خلاف اینها مقدم دانست. مولی صالح مازندرانی در «شرح کافی»، «طول امل» را میل قلب به بقا معرفی می کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۹/۳۵۴).

یکی از خصوصیات آنی که برای قوم یهود در قرآن ذکر شده است، همین حرص و علاقه وافر آنها به ماندن در دنیا است. چنانکه گویی هرکدام از آنها دوست دارند، هزار سال عمر کنند و این همان مصداق طول امل است: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمُرَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (بقره: ۹۶).

از نگاه علامه مجلسی «تطویل امل»، فراموشی مرگ و دور دانستن آن است و اینکه انسان گمان کند عمرش طولانی است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۲۹۳).

صاحب «ریاض السالکین» نیز «طول امل» را توقع طولانی شدن مدت عمر یا به تأخیر انداختن کارها می داند (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۴/۳۱۸) و معتقد است که توقع طول عمر

^{۴۹}. اشاره به حدیث: اَعْتَنِمُ خَمْسًا قَبْلَ خَمْسٍ: شَبَابَكَ قَبْلَ هَرَمِكَ، وَصِحَّتَكَ قَبْلَ سُقْمِكَ، وَغَنَّاكَ قَبْلَ فَقْرِكَ، وَفَرَاغَكَ قَبْلَ شُغْلِكَ، وَحَيَاتَكَ قَبْلَ مَوْتِكَ.

داشتن و مرگ را دور دیدن، مانع مشغول شدن انسان به اعمال صالح و قیام به وظایف و طاعات می‌شود (همان: ۴۵۶/۵).

حضرت علی □ مرگ را در برابر دیدگان آدمی قرار می‌دهد و از غره شدن به آرزوها و دور دانستن مرگ و زیاد دانستن فرصت می‌هراساند: «فَأَزْمِعُوا بِالرَّجِيلِ عَنِ هَذِهِ الدَّارِ الْمَقْدُورِ عَلَيَّ أَهْلِهَا الرِّوَالُ الْمَمْنُوعِ أَهْلِهَا مِنَ الْحَيَاةِ الْمُدَلَّلَةِ فِيهَا أَنْفُسُهُمْ بِالْمَوْتِ فَلَا حَى يَطْمَعُ فِي الْبَقَاءِ وَلَا نَفْسٌ إِلَّا مُدْعِنَةٌ بِالْمَنْوَنِ وَلَا يَعْلَلُكُمْ الْأَمَلُ وَلَا يَطُولُ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ وَلَا تُغْرَوُا مِنْهَا بِالْأَمَالِ» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۶۱)، پس عزم کوچیدن کنید، از این خانه‌ای که فنا و نیستی بر اهل آن مقدر شده و از ادامه حیات ممنوع شده‌اند. همان خانه‌ای که جان اهلش در آن به مرگ، خوار می‌گردد؛ که زنده‌ای نیست که طمع در ماندن داشته باشد و نفسی نیست جز اینکه به مرگ اعتراف دارد. بنابراین آرزوها سرگرم‌تان نسازد و روزگاران و دوران فترت بر شما دراز ننماید و با داشتن آرزوها فریب آن مخورید.

امام خمینی □ در کتاب «شرح چهل حدیث» خود همین معنا را برای «طول أمل» ذکر می‌کند: «باید دانست که از موانع بزرگ این تیقظ و بیداری، که اسباب نسیان مقصد و نسیان لزوم سیر شود و اراده و عزم را در انسان می‌میراند، آن است که انسان گمان کند وقت برای سیر، وسیع است؛ اگر امروز حرکت به طرف مقصد نکند، فردا می‌کند، و اگر در این ماه سفر نکند، ماه دیگر سفر می‌کند. و این حال طول أمل و درازی رجاء و ظن بقا و امید حیات و رجاء سعه وقت، انسان را از اصل مقصد، که آخرت است و لزوم سیر به سوی او و لزوم أخذ رفیق و زاد طریق باز می‌دارد و انسان به کلی آخرت را فراموش می‌کند و مقصد از یاد انسان می‌رود» (موسوی الخمینی، ۱۳۸۸: ۱۷۵).

۴-۱-۲- طول أمل و تسویف

بزرگان اهل لغت، «تسویف» را به تأخیر انداختن (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۴/۹) معنا کرده‌اند. اما صاحب «تاج العروس» علاوه بر این معنی، استعمال تسویف را غالباً برای وعده‌هایی می‌داند که پایانی برای آنها نیست (حسینی زبیدی، ۱۲: ۱۴۱۴/۱۶۸۹).



«تسویف» به این معنی است که انسان انجام کاری را به تأخیر بیندازد و برای آن امروز و فردا کند؛. از دیدگاه شهید مطهری، «تسویف» یعنی سوف سوف کردن و کارها را به تأخیر انداختن با فرض اینکه فرصت و عمر، باقیست (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

این مستلزم آن است که فرد، وقت را وسیع ببیند و فکر کند که برای انجام دادن آن کار فرصت بسیار است و به بیانی دیگر، مرگ را دور ببیند و نفس، او را با وعده اینکه زنده خواهد بود، بفریبد. فرقی نمی‌کند که آن کار، فردی باشد یا مربوط به اجتماع، برای رفع نیاز دنیوی یا پیش‌برد اهداف متعالی باشد یا انجام طاعات و عبادات؛ یا حتی دست برداشتن از کاری زشت و برگشتن به راه راست.

«تسویف»، مانع حرکت انسان به سوی اهداف خویش است و همواره آنچه برای او باقی می‌گذارد، حسرت و پشیمانی است. چنان‌که در خبر آمده است اکثر ناله اهل دوزخ از «تسویف» است (ورام بن ابی فراس، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۷۶).

مولی الموحّدین علی \square می‌فرماید: «لَا تَكُنْ مِمَّنْ يَرْجُو الْآخِرَةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ وَيَسْوِفُ التَّوْبَةَ بِطُولِ الْأَمَلِ يَقُولُ فِي الدُّنْيَا يَقُولُ الزَّاهِدِينَ وَيَعْمَلُ فِيهَا بِعَمَلِ الرَّاغِبِينَ» (حرّانی، ۱۴۰۴: ۱۵۷)، از کسانی مباش که بدون هیچ عملی به آخرت امید بسته و با آرزوهای دراز، توبه را به عقب می‌اندازد. درباره سرای دنیا چون زاهدان سخن گوید ولی همچون دنیاپرستان عمل کند. این حدیث حال کسانی است که دوست دارند اهل بهشت باشند، اما برای رسیدن به آن تلاشی نمی‌کنند و با تصوّر اینکه وقتشان وسعت دارد و مرگ به سراغشان نمی‌آید؛ توبه را به تأخیر می‌اندازند. اینان قطعاً دچار «طول أمل» شده‌اند. این کلام نورانی به وضوح، رابطه بین «تسویف» و «طول أمل» را نشان می‌دهد.

به عقیده شهید مطهری، «طول أمل» همان روحیه تزییع وقت است؛ به امید اینکه آدمی کار خود را در آینده طولانی جبران کند؛ همان آینده‌ای که نمی‌تواند اطمینان داشته باشد در ساعت بعد و لحظه بعد چه بر سرش می‌آید (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۲ / ۱۰۴). اخباری که در نهی از «تسویف» وارد شده، همه مفسّر «طول أمل» مذموم است. پس «طول أمل»، همان «تسویف» به «أمل» است. یعنی فرض ادامه وقت و فرصت و دور دانستن احتمال مرگ و بیماری و علامه مجلسی نیز در «بحار الأنوار»، «طول أمل» را عامل تسویف و به تأخیر انداختن اعمال نیک و طلب علم معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۱۶۱).

پیامبر رحمت □ خطاب به ابوذری می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَالتَّسْوِيفَ بِأَمْلِكَ فَإِنَّكَ بِيَوْمِكَ وَسُتَ بِمَا بَعْدَهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۱۴)، زینهار! بپرهیز! از اینکه با آرزو، کارهایت را به تأخیر بیندازی. چرا که تو در امروز هستی و از بعد آن خبر نداری.

برای همین است که در قرآن کریم همه انسان‌ها به سبقت گرفتن از یکدیگر در کارهای خیر و حرکت به سوی غایت خلقت، امر شده‌اند. چرا که انسان موحد همیشه باید فرصت را کوتاه و اجل را نزدیک ببیند و خوف داشته باشد که شاید لحظه‌ای دیگر نباشد. پس تا دیر نشده، باید بشتابد. ﴿سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ۱۳۳)، بشتابید به سوی مغفرت پروردگار خود و به سوی بهشتی که پهنای آن همه آسمان‌ها و زمین را فرا گرفته و مهیا برای پرهیزکاران است.

در کلام امیرالمؤمنین □ هر که این‌گونه باشد، بیشتر به عمل می‌پردازد و وقت را تنگ می‌شمرد و آرزویش را کوتاه می‌کند: «مَنْ أَيْقَنَ أَنَّهُ يَفَارِقُ الْأَحْبَابَ وَيَسْكُنُ التُّرَابَ وَيُوجِهُ الْجِسَابَ وَيَسْتَعِينِي عَمَّا يَخْلَفُ وَيَفْتَقِرُ إِلَىٰ مَا قَدَّمَ كَانَ حَرِيًّا يَقْصِرُ الْأَمَلَ وَطُولَ الْعَمَلِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۱۰)، هر کس یقین کند از دوستان جدا می‌شود و در خاک جای می‌گیرد و باید حساب بدهد و از آنچه گذاشته فایده‌ای نمی‌برد و در آینده نیازمند می‌گردد، سزاوار است که آرزو را کوتاه کند و بر کردارش بیفزاید.

با توجه به احادیث ذکر شده، «تسویف» و «طول‌أمل»، تنها مربوط به فردا و پس فردا انداختن کارها نیست. بلکه اگر انسان ساعتی دیگر و یا حتی لحظه‌ای دیگر را جزء عمر خود بداند و به همین خیال، کاری مهمی را به ساعتی بعد موکول کند، دچار «تسویف» و «طول‌أمل» شده است. مثلاً نماز را بدون دلیل موجه، با همین وعده به تأخیر بیندازد. با عنایت به معنایی که در «تاج العروس» از «تسویف» آمده است، چنین انسانی معمولاً آن‌قدر به خود وعده می‌دهد که در آخر یا به آن کار نمی‌رسد و یا آن را نیمه‌کاره انجام می‌دهد. از مجموع این احادیث چنین برمی‌آید که «طول‌أمل» و «تسویف» در روی یک سکه و از مهلکات نفس‌اند. رذایلی که اگر در نفس راسخ شوند، سرمنشاء و مادر بسیاری از رذایل‌اند.



۳- پیامدهای طول امل

طول امل داشتن، فرصت زندگی را طولانی و مرگ را دور دیدن، قطعاً آثار فراوانی در اندیشه‌ها، اوصاف و اعمال انسان خواهد داشت. وقتی انسان مرگ را دور ببیند و تصور کند که وقت دارد تا خود را برای آن آماده یا برخی کارها و اهداف متعالی را دنبال کند، کم‌کم دچار روزمرگی شده و تمام انرژی و توانش را صرف امور دنیوی می‌کند. چنان‌که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «طُولُ الْأَمَلِ يَصْرِفُ هِمَمَكُمْ إِلَى الدُّنْيَا» (دیلمی، ۱۴۰۸: ۳۴۵)، آرزوی دراز، همت‌های شما را مصرف دنیا می‌کند.

چنین فردی با غرق شدن در دنیا و حریص شدن به آن، از خداوند بزرگ و یاد او غافل و به این غفلت راضی می‌شود. همانطور که حضرت صادق ﷺ می‌فرماید: «أَعْظَمُ الْفَسَادِ أَنْ يَرْضَى الْعَبْدُ بِالْغَفْلَةِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا الْفَسَادُ يَتَوَلَّدُ مِنْ طُولِ الْأَمَلِ وَالْجِرْصِ وَالْكَبَرِ» (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ۱۰۷)، عظیم‌ترین فساد این است که بنده به غفلت از خدای تعالی راضی شود و این فساد از طول امل و حرص و کبر زاده می‌شود.

وقتی انسان از خداوند غافل شد، مرگ و آخرت را به باد فراموشی می‌سپارد: «وَأَمَّا طُولُ الْأَمَلِ فَيُنْسِي الْأَجْرَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸ / ۸).

و با اینکه هر روز مرگ دیگران را می‌بیند، آن را از خود دور می‌شمارد؛ گویی آن را انکار می‌کند: «عَجَبٌ كُلُّ الْعَجَبِ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمَوْتَ وَهُوَ يَرَى مَنْ يَمُوتُ كُلَّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ» (همان: ۳ / ۲۸۵).

مولی صالح مازندرانی منظور از انکار مرگ را در این حدیث، عمل نکردن به مقتضای علم به مرگ می‌داند. یعنی چنین شخصی برای مرگ آماده نمی‌شود و برای بعد از آن عملی انجام نمی‌دهد. پس تعجیل ورود مرگ را انکار می‌کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴ / ۲۵۷).

فراموشی آخرت، باعث می‌شود فرد به جای عمل بر اساس عقل و فطرت، بر مدار شهوت و هوس حرکت کند و کم‌کم نور عقل در او رو به خاموشی بگذارد. امام کاظم ﷺ به هشام در همین مورد هشدار می‌دهند و تسلط سه چیز بر سه چیز را باعث یاری بر ویرانی عقل می‌شمرند. اولین این موارد و شاید مهم‌ترین آن، خاموش کردن نور تفکر به وسیله «طول امل» است: «يَا هِشَامُ مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَى هَدْمِ عَقْلِهِ مَنْ أَطْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَمَحَا طَرَائِفَ

حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَأَطْفَاءَ نُورِ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَيَّ هَدْمَ عَقْلِهِ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۷).

هنگاهی که نور عقل و تفکر در انسان به خاموشی گرایید، به جای تفکر در عالم نورانی آخرت، به تفکر در ظلمت دنیا می‌پردازد و به جای اندیشیدن در احوال مبدأ و معاد به امور زودگذر دنیا و تحصیل اسباب ظلمانی آن می‌اندیشد. در چنین حالی، قلب او آرام آرام سخت می‌شود. «قساوت قلب»، یکی از پیامدهای مهم و خطرناک «طول امل» است. آمده است که خداوند عزوجل به موسی \square فرمود: «يَا مُوسَى لَا تَطُولُ فِي الدُّنْيَا أَمْلَكَ فَيَقْسُو قَلْبُكَ وَالْقَاسِي الْقَلْبِ مَيِّ بَعِيدٌ» (همان: ۲/۳۲۹)، در دنیا آرزوی خود را دراز مکن، تا دلت سخت شود که سخت‌دل از من دور است.

کلام گهربار دیگری از عمودالدین علی \square به روشنی رابطه «طول امل» و «قساوت قلب» را نشان می‌دهد؛ انسان قسی القلب، مشتاق دنیاست و از آنچه نزد خداست دوری می‌جوید: «مَنْ يَأْمَلُ أَنْ يَعْيشَ غَدًا فَإِنَّهُ يَأْمَلُ أَنْ يَعْيشَ أَبَدًا وَمَنْ يَأْمَلُ أَنْ يَعْيشَ أَبَدًا يَفْسُو قَلْبَهُ وَيَزْغَبُ فِي دُنْيَاهُ وَيَزْهَدُ فِيمَا الَّذِي وَعَدَهُ رَبُّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۰۶/۲)، هرکه آرزو کند که فردا را زنده باشد، پس دوست دارد که تا ابد زنده باشد و چنین کسی قلبش سخت شده و به دنیا رغبت پیدا می‌کند و از آنچه خداوند به او وعده داده، دوری می‌کند.

توجه به معنای «طول امل»، نشان می‌دهد که اصلی‌ترین راه درمان آن، توجه به مرگ و یاد آن است. شاید از این روست که یاد مرگ بسیار سفارش شده است. از این منظر، نگاهی نو به حدیث مشهور «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا» می‌اندازیم. این کلام عمیق می‌فرماید برای امور دنیا اصل را بر بقا بگذار و دور اندیشی و آینده‌نگری و هدف‌های بلند مدت را فراموش نکن. اما از سوی دیگر برای امور آخرت اصل را بر عدم بقا در دنیا بگذار و جانب احتیاط را از دست نده. مرگ را نصب العین خود قرار ده و وقت را وسیع ندان و به سرعت پیش برو. مبدا «طول امل» تو را بفریبید و به تصور اینکه فرصت زیاد است، از پابنشین و به امور دانی و جزئی مشغول شوی.

مثل کسی که به خانه‌ای وارد می‌شود و می‌داند از آن بیرون خواهد رفت؛ اما وقت دقیق آن را نمی‌داند. عقل و فطرت حکم می‌کند کارهای لازم برای رفتن را انجام دهد، که اگر بانگ الرحیل برخاست، آماده باشد. از طرفی چون نمی‌داند چه وقتی خواهد رفت به سر و سامان دادن امور



خانه نیز بپردازد. عصاره این کلام در شعر زیبایی از حضرت امیرالمؤمنین □ آمده است که به عنوان حسن ختام آورده می‌شود (میبدی، ۱۴۱۱: ۳۱۲):

يَا مَنْ يَدُنِيَا اَشْتَعَلُ الْمَوْتُ يَأْتِي بَعْتَةً
وَلَمْ تَزَلْ فِي غَفْلَةٍ قَدْ غَرَّهُ طُولُ الْأَمَلِ
وَالْقَبْرُ صُنْدُوقُ الْعَمَلِ حَتَّى دَنَا مِنْكَ الْأَجَلُ

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، داشتن آرزو، گرچه طولانی، در همه امور اگر با توجه به افق والای انسانیت و برای پیشرفت مادی و معنوی در مسیر رضای حق باشد، نه تنها مذموم نیست؛ بلکه نیکو و ممدوح است. هر چه این آرزو به امور والاتر و نورانی‌تر تعلق بگیرد، از ارزش بیشتری برخوردار است. اگر آرزو نباشد چرخ‌های حیات بشر از حرکت می‌ایستد. اما در این میان، آنچه انسان را در خود غرق می‌کند و سم مهلک انسانیت است، «طول‌أمل» است. طول‌أمل تنها به معنای داشتن آرزوی دور و دراز پوچ و دست‌نابافتنی نیست. بلکه براساس روایات متعدد، طول‌أمل، دور دیدن مرگ، وسیع دیدن وقت و در نتیجه، امهال در کارها و عقب انداختن آنهاست. به عبارتی اصل «دیر نمی‌شود» همان طول‌أمل است. «تسویف» و «طول‌أمل» ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند و دو روی یک سکه‌اند. بر اساس کلام معصومین □، «غفلت از یاد خداوند»، «فراموشی مرگ و عالم آخرت»، «خاموش شدن چراغ عقل»، «قساوت قلب» و «خراب شدن عمل»، از آثار طول‌أمل هستند.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم؛
۲. ابن ابی فراس، ورام (۱۳۶۹ش)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر معروف به مجموعه ورام، ترجمه: محمدرضا عطایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، تصحیح: محمود محمد طناحی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم؛
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه؛ چاپ دوم؛
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، اقبال الأعمال، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دوم؛
۶. ابن عبّاد، اسماعیل (مشهور به صاحب بن عبّاد) (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، تصحیح: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الكتاب، چاپ اول؛
۷. ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی؛
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تصحیح: جمال الدین میر دامادی، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دارصادر، چاپ سوم؛
۹. أزهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول؛
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح: سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم؛
۱۱. تهنانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح: علی دحروج، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، چاپ اول؛
۱۲. جعفر بن محمد □ (منسوب به ایشان)، امام ششم (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعة، بیروت: اعلمی، چاپ اول؛
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول؛
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة، تصحیح: مؤسسه آل البيت □، قم: مؤسسه آل البيت □، چاپ اول؛

۱۵. حزانى، حسن بن على ابن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه، چاپ دوم؛
۱۶. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحيح: على هلالی و على سیری، بیروت: دارالفکر، چاپ اول؛
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۵/۵/۲۸)، «سخنرانی در جمع فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی»، سایت رسمی حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای؛
۱۸. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ؛
۱۹. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، تصحيح: مؤسسه آل البيت □، قم: مؤسسه آل البيت □، چاپ اول؛
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تصحيح: صفوان عدنان داوودی، بیروت و دمشق: دارالقلم و الدار الشاميّة، چاپ اول؛
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتجهد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة، چاپ اول؛
۲۲. _____ (۱۴۱۴ق)، الأملی، تصحيح: مؤسسه البعثة، قم: دارالثقافة، چاپ اول؛
۲۳. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دارالآفاق الجديدة، چاپ اول؛
۲۴. علی بن الحسین، امام چهارم (۱۳۷۶ش)، الصحیفة السجادیّة، قم: دفتر نشر الهادی، چاپ اول؛
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم؛
۲۶. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه دارالهجرة، چاپ دوم؛
۲۷. کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید السّاجدین، تصحيح: محسن حسینی امینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول؛
۲۸. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، الزهد، تصحيح: غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمیّة، چاپ دوم؛
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحيح: على اكبر غفارى و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیّة، چاپ چهارم؛

۳۰. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ ش)، عیون الحکم و المواعظ، تصحیح: حسین حسنی بیرجندی، قم: دارالحديث، چاپ اول؛
۳۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی (الأصول و الروضة)، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامية، چاپ اول؛
۳۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم؛
۳۳. ———، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم؛
۳۴. ———، (۱۴۲۳ق)، زاد المعاد (مفتاح الجنان)، تصحیح: علاء الدین اعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، چاپ اول؛
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ش)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ اول؛
۳۶. ———، (۱۳۸۹ ش)، گفتارهایی در اخلاق اسلامی، تهران: صدرا، چاپ اول؛
۳۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الأمالی، تصحیح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول؛
۳۸. موسوی الخمینی □، روح الله (۱۳۸۸ ش)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی □، چاپ چهارم؛
۳۹. میبیدی، حسین بن معین الدین (۱۴۱۱ق)، دیوان أميرالمؤمنین، تصحیح و ترجمه: مصطفی زمانی، قم: دار نداء الإسلام للنشر، چاپ اول؛
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تصحیح: مؤسسة آل البيت، قم: مؤسسة آل البيت □، چاپ اول؛
۴۱. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تصحیح: ابراهیم میانجی، مترجمان: حسن حسن زاده املی و محمدباقر کمره‌ای، تهران: مكتبة الإسلامية، چاپ چهارم؛