



۲۹

سال پانزدهم / شماره دو / پیاپی ۲۹ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

دوفصلنامه علمی ترویجی

حدیث حوزه

صاحب امتیاز: مرکز تخصصی علوم حدیث

مدیر مسئول: حجت الاسلام و المسلمین حیدر مسجدی

سر دبیر: دکتر مهدی غلامعلی

مدیر داخلی: علیرضا بابایی

ویراستار و صفحه‌آرا: علی فرهمندیان

اعضای هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین محمود احمدی میانجی (فاضل حوزوی و استادیار جامعة المصطفی العالمیه) / حجت الاسلام والمسلمین

دکتر عباس پسندیده (فاضل حوزوی و استادتمام دانشگاه قرآن و حدیث) / حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی راد (فاضل حوزوی و

دانشیار دانشگاه تهران - پردیس قم) / حجت الاسلام والمسلمین فرهاد عباسی (فاضل حوزوی) / حجت الاسلام والمسلمین

سید محمدکاظم طباطبایی (فاضل حوزوی و دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث) / حجت الاسلام والمسلمین عبدالهادی مسعودی (فاضل

حوزوی و دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث) / حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی نصیری (فاضل حوزوی و استادتمام دانشگاه علم و صنعت) /

دکتر هادی نصیری (فاضل حوزوی و استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

با استناد به گواهی شماره ۱۲۶۹۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۴/۱۱/۸ دوفصلنامه حدیث حوزه

به رتبه علمی - ترویجی ارتقا یافت.

نشانی مجله: قم: بلوار شهید صدوقی، مجتمع آموزشی شهید صدوقی، فاز یک، مرکز تخصصی علوم حدیث، تلفن: ۰۲۵۳۲۹۲۳۷۱۹

آدرس سایت مجله: <https://www.majalh-h.ir>

Email: majalhhadith@gmail.com

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

لطفاً به هنگام تنظیم و ارسال مقالات به موارد زیر توجه فرمایید:

□ ساختار کلی مقاله:

الف) نحوه تدوین متن مقاله

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
۴. واژگان کلیدی: دست کم سه واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
۶. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به‌طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته‌شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
۷. نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته‌شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
۸. ارجاعات: به شیوه بیرون متنی و در پاورقی متنی (نام کتاب، شماره جلد و صفحه) تنظیم شود. همچنین استاد به کتب مقدس - مانند قرآن کریم، تورات و انجیل - به‌صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به‌صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود.
۹. فهرست منابع: به‌شکل ذیل تنظیم شود:
- کتاب: عنوان کتاب؛ نام؛ نام خانوادگی، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح و...): نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.
- مقاله: «عنوان مقاله»، نام؛ نام خانوادگی، نام مجله؛ شماره مجله، فصل و سال انتشار، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- پایان‌نامه: عنوان پایان‌نامه (سطح پایان‌نامه)؛ ام؛ نام خانوادگی، شهر محل ارائه: نام دانشگاه، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: در صورت امکان به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله

تعداد کلمات مقالات، حداکثر ۷۵۰۰ کلمه در صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد ذیل قابل ارزیابی است:

- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft Office Word 2010 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.
- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتیمتر، پایین صفحه ۵.۲ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۵.۲ سانتیمتر، سمت راست صفحه ۵.۲ سانتیمتر تنظیم گردد.

ج) نکات مهم

- مقاله ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشد یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشد.
- مقاله دریافتی عودت داده نمی شود.
- در این فصلنامه مقالاتی منتشر می شود که در راستای حدیث پژوهی تدوین و تحقیق شده باشند.
- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران بوده، فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.
- نسخه Word و PDF مقاله در سامانه (majalh-h.ir) ارسال شود و مراتب به مدیر اجرایی دوفصلنامه حدیث حوزه - با شماره تلفن ۰۹۰۵۸۲۶۸۸۴۲ اطلاع داده شود.

۲۹

سخن سردیبر / ۷

مهدی غلامعلی

تحلیل رجالی و حدیثی در تعیین طبقه محمد بن اسماعیل در ابتدای اسانید الکافی / ۹

محمدصادق بخشی جویباری

شیوه‌شناسی فرزندی‌پروری از منظر امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجاده / ۳۹

علی اکبر خدامیان آرانی

نقش کلیدی والدین در تربیت فرزندان از منظر صحیفه سجاده / ۸۱

حسن فکری

معناشناسی اسلوب (مَنی و مَنّا) در لسان روایات / ۱۰۳

علیرضا نوری فروشانی

مطالعات حدیث از منظر آیت الله میرباقری؛ مقدمات، سیر، آفات و افق‌ها / ۱۲۱

امیر رضاقلی و مصطفی قدیم‌آبادی

بررسی جایگاه شهرت روایی به عنوان قرینه اعتبارسنجی حدیث در اندیشه رجالی

آیت الله بروجردی / ۱۴۳

محمدحسین شفق‌نیا و روح‌الله رفیعی

آسیب‌شناسی ترجمه روایات در بردارنده واژگان مشترک با اصطلاحات علوم اسلامی

(مطالعه موردی اجتهاد، فقه، اعراب القرآن و وضو) / ۱۵۵

علی حاجی‌خانی و احمد سلیمانی

سخن سردبیر

امروزه در حوزه بازشناسی و مطالعات تخصصی نهج البلاغه، شاهد راه اندازی رشته‌های متعدد تا سطح دکتری در حوزه‌های علمیه و نظام دانشگاهی کشور هستیم. همایش‌های علمی، پایان‌نامه‌ها، رساله‌ها، کتاب‌های علمی و مقالات نهج البلاغه پژوهی گواه این واقعیت‌اند. خوشبختانه مجلات علمی ویژه‌ای نیز به پژوهش در نهج البلاغه اختصاص یافته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: فصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های نهج البلاغه» (بنیاد بین‌المللی نهج البلاغه)، فصلنامه «پژوهشنامه نهج البلاغه» (دانشگاه بوعلی سینا)، «پژوهش‌نامه علوی» (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) و «دراسات حدیثه فی نهج البلاغه» (دانشگاه پیام نور و انجمن علمی مطالعات نهج البلاغه ایران).

به بهانه انتشار دو مقاله درباره صحیفه سجادیه در این شماره از مجله «حدیث حوزه»، شایسته است نگاهی به ظرفیت‌های ادعیه، صحیفه پژوهی و جایگاه دعا در عصر حاضر داشته باشیم.

بخش قابل توجهی از معارف دینی ما در قالب دعا از پیشوایان دینی صادر شده است؛ کمیت و کیفیت این بخش می‌تواند وجه ممتاز مکتب امامیه نسبت به دیگر مذاهب اسلامی باشد. پیامبران الهی بخشی از زندگی خود را به دعا اختصاص می‌دادند. رسول خدا ﷺ نیز همواره اهل دعا بود و حتی در میدان نبرد از آن غافل نمی‌شد. امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرمودند: «أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْأَرْضِ الدُّعَاءُ وَأَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعَفَافُ»^۱ و امام صادق ﷺ ایشان را مردی اهل دعا معرفی می‌کردند: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ رَجُلًا دَعَاءً»^۲.

این سیره ستودنی نبوی و علوی، روش آشکار و پنهان تمامی امامان شیعه بود؛ به گونه‌ای که بیشترین ادعیه از امام صادق ﷺ، بهترین کتاب دعا از امام سجاده ﷺ و دعا‌های بی‌شمار از دیگر معصومان، امروز زینت‌بخش تراث معارفی امامیه است. در گزارش‌های تاریخی نیز آمده است که ائمه اطهار ﷺ در تمام فراز و نشیب‌های زندگی، سخن خود را در قالب دعا بیان می‌کردند. حتی زمانی که مأمون، خلیفه عباسی، امام رضا ﷺ را به اجبار به ولایت‌عهدی منصوب کرد و با وجود انکارهای پیوسته امام، ایشان را به قتل تهدید نمود، امام اعتراض خود را در قالب فقراتی از دعا چنین بیان فرمودند:

«بار خدایا، تو مرا از آن‌که با دست خود، خویشتن را به نابودی اندازم، نهی فرمودی، و من مجبور و ناچار شدم؛ چراکه اگر جانشینی عبدالله مأمون را نمی‌پذیرفتم، از جانب او در آستانه کشته شدن قرار می‌گرفتم. من نیز همانند یوسف و دانیال مجبور و ناچار شدم؛ زیرا هر یک از آن دو نیز از جانب طاغوت

۱. الکافی، ج ۲، ص ۴۶۷، ح ۸.

۲. همان، ص ۴۶۸، ح ۸.

زمان خود عهده‌دار ولایت شدند. پروردگارا، هیچ حکومتی جز حکومت تو نیست، و من هیچ ولایتی جز از جانب تو ندارم. پس مرا در برپاداشتن دینت و زنده کردن سنت پیامبرت محمد ﷺ، موفق بدار که تو به‌راستی صاحب اختیار و یاری‌گر هستی».^۱

توجه ویژه امامان به دعا سبب شده بود که اصحاب نیز همواره در پی گردآوری و نشر ادعیه باشند. به‌عنوان نمونه، دعای معروف سحر که از ادعیه امام باقر ﷺ است، همواره مورد توجه مؤمنان بوده و اصحاب امام رضا ﷺ نیز به‌صورت مکتوب از ایشان درخواست کردند تا آن را برایشان قلمی کند و امام نیز پذیرفت.^۲ حتی اصحاب ائمه در نگارش ادعیه مترصد فرصت بودند؛ نه تنها کمیل در سده اول هجری دعای خضر را با املاي امام علی ﷺ نوشت، بلکه در سده دوم نیز شماری از اصحاب، هرگاه می‌دیدند امامان دعایی را می‌خوانند، در همان مجلس آن را می‌نوشتند. دعای جوشن صغیر نمونه‌ای از این تلاش‌هاست.^۳ این اهتمام تا دوران غیبت صغری نیز ادامه داشت. به‌نظر می‌رسد نواب اربعه از ظرفیت دعا برای حفظ باورهای شیعی و خط فکری امامیه در این دوره بهره‌فراوان بردند و توانستند شیعه را از یکی از مهم‌ترین چالش‌ها به بهترین شیوه عبور داده و ارتقای اندیشه فرهنگی آنان را تضمین کنند.

شایان ذکر است که شماری از پژوهشگران با بررسی ۹۱ منبع، به سیر مقالات صحیفه‌پژوهی پرداخته‌اند. اگرچه روند کلی تولید علمی در این حوزه رو به رشد بوده، اما آمار نگارش‌های علمی صحیفه‌پژوهان وضعیت مطلوبی ندارد.^۴ همچنین تنها مجله تخصصی دعا که این قلم می‌شناسد، دوفصلنامه علمی «دعای‌پژوهی» (دانشگاه بوعلی سینا و کانون دعای‌پژوهی صادقین) است.

بیان این نمونه‌ها و دغدغه‌ها با هدف تأکید بر این نکته است که توجه و اهتمام به دعای‌پژوهی و صحیفه‌پژوهی، حلقه‌ای مفقوده در مطالعات دینی امروز است. اگرچه شماری از اندیشمندان و عرفان‌پژوهان به آن پرداخته و تلاش‌های سترگی را به منصه ظهور رسانده‌اند، اما شایسته است فراتر از وضعیت موجود به آن توجه شود. پیشنهاد می‌شود ارباب اندیشه با انتشار مجلات علمی متعدد در سطوح مختلف، راه‌اندازی رشته‌های گوناگون تا سطح دکتری در حوزه و دانشگاه، تصحیح متون ادعیه و زیارات، آسیب‌شناسی برخی از کتب ادعیه و برپایی نشست‌ها و همایش‌های علمی، به ترویج هرچه بیشتر این بخش از معارف الهی اقدام نمایند.

مهدی غلامعلی

۱. عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۹، ح ۱.

۲. إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۱۷۵.

۳. مهج الدعوات و منهج العبادات، ص ۲۲۰.

۴. صحیفه سجادیه در آیین پژوهش‌ها، مجله علوم حدیث، دوره ۲۹، شماره ۱۱۲.

تحلیل رجالی و حدیثی در تعیین طبقه محمد بن اسماعیل در ابتدای اسانید الکافی

محمدصادق بخشی جویباری^۱

چکیده

کتاب گرانسنگ الکافی اثر ثقة الاسلام کلینی است. در بررسی اسانید این کتاب، با نام‌های مشترک متعددی مواجه می‌شویم که تشخیص و تعیین طبقات آن‌ها نیازمند تحلیل و تبیین دقیق‌تری است. یکی از این راویان محمد بن اسماعیل است که در ابتدای بسیاری از اسناد الکافی نام او آمده و کلینی از طریق وی، ۵۷۵ روایت از کتاب‌های فضل بن شاذان را گزارش کرده است. اهمیت این مسئله از آن جهت است که اغلب روایات وی، از فضل بن شاذان نیشابوری نقل شده‌اند؛ نامی که با نوزده راوی در طبقات مختلف اشتراک دارد. تعیین دقیق شخصیت محمد بن اسماعیل در طبقه استادان مستقیم کلینی، با دشواری‌هایی همراه است؛ چرا که اطلاعات موجود در منابع رجالی درباره او محدود است. از این رو، داوری درباره شخصیت وی نیازمند بازپژوهی عمیق‌تری است. نگارنده در این نوشتار با بررسی فرضیه‌های مختلف در تعیین هویت محمد بن اسماعیل و تحلیل دلایل، قرائن و شواهد مرتبط، تلاش دارد به معرفی دقیق‌تر شخصیت او بپردازد. با توجه به اعتماد فقیهان شیعه به روایات او و کثرت روایت‌های نقل شده از طریق کلینی، می‌توان گفت محمد بن اسماعیل نیشابوری از طبقه استادان کلینی، شخصی موثق و قابل اعتماد است و احادیث نقل شده از وی دارای اعتبار علمی می‌باشند.

واژگان کلیدی: کلینی، محمد بن اسماعیل، بندقی، نیشابوری، فضل بن شاذان، تمییز مشترکات.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار و مدرس حوزه علمیه قم؛ (mabkshi110@Gmail.com).

مقدمه

کتاب الکافی در میان چهار کتاب حدیثی شیعه، با توجه به پیشینه و قدمت تاریخی نگارش آن، کهن‌ترین اثر از کتب اربعه محسوب می‌شود. این اثر، در مقایسه با دیگر آثار حدیثی، جامع‌ترین مجموعه روایی است و روایات اصول دین، اعتقادات، و اخلاقیات را دربرمی‌گیرد. از ویژگی‌های ممتاز الکافی، ترتیب و تبویب منطقی و زیبایی آن است. در این کتاب، برخلاف دیگر کتب اربعه، اسناد روایات به صورت پیوسته و متصل آمده است.

با توجه به معنن بودن اسناد روایات در الکافی و نامشخص بودن شیوه دریافت حدیث، تشخیص راویان مشترک در برخی موارد با دشواری‌هایی همراه است. گاه در اسناد روایات با افرادی مواجه می‌شویم که در منابع رجالی هیچ نشانی از آنان وجود ندارد، و داوری درباره چنین راویانی را با چالش جدی روبه‌رو می‌سازد؛ به‌ویژه هنگامی که این راویان فاقد توثیق در منابع رجالی باشند. چنین مواردی موجب ابهام در وضعیت رجالی راویان و تردید در اعتبار روایات ایشان می‌شود و این مسئله همواره از دغدغه‌های مهم رجالیان بوده است.

تبیین و تحلیل روایات این‌گونه راویان، و نیز فراهم آوردن قرائن و شواهد معتبر در شناخت شخصیت ایشان، می‌تواند تأثیر بسزایی در فرآیند داوری‌های رجالی داشته باشد. یکی از این راویان، محمد بن اسماعیل، ششمین استاد کلینی و تنها شاگرد فضل بن شاذان نیشابوری است که کلینی از طریق وی، تعداد ۵۷۵ حدیث از آثار فضل بن شاذان را روایت کرده است.^۱ در میان منابع رجالی سده‌های نخست امامیه، تنها کشتی نام وی را ذکر کرده است؛ با این حال کلینی در الکافی به روایات او اعتماد کرده و در موضوعات مختلف، از او روایات فراوانی نقل کرده است.

با نگاهی کلی به منابع رجالی متقدم، هیچ اشاره‌ای به وثاقت یا ضعف محمد بن اسماعیل نیشابوری وجود ندارد، اما اعتماد علما و بزرگان حدیث مانند کلینی، کشتی، صدوق و شیخ طوسی به وی، جایگاه او را برجسته می‌سازد. به نظر می‌رسد با توجه به داده‌های حدیثی در حوزه‌های اعتقادی، فقهی و اخلاقی و تحلیل محتوای روایات وی، می‌توان به ابعاد شخصیت رجالی او دست یافت. بر این اساس، مسأله اصلی این مقاله بررسی و بازخوانی دلایل و قرائن موجود، جهت تعیین طبقه رجالی و شناخت شخصیت محمد بن اسماعیل در صدر اسناد الکافی و تحلیل میزان اعتماد کلینی به روایت‌های اوست.

۱. این آمار با استفاده از نرم افزار درایة النور استخراج شده است.

پیشینه پژوهش: بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، هیچ‌یک از علمای قدیم به‌طور مستقیم به شرح حال و شخصیت محمد بن اسماعیل پرداخته‌اند. در میان متأخران، ابن‌داود شاید از نخستین رجالیان دوره میانی باشد که در خاتمه کتاب خود، نسبت به روایت کلینی از محمد بن اسماعیل اظهار تردید کرده و احتمال داده است که واسطه‌ای میان کلینی و محمد بن اسماعیل وجود داشته باشد.^۱ این دیدگاه مورد توجه رجالیان و فقیهان پس از او قرار گرفت.

نخستین فردی که پس از ابن‌داود، این بحث را به‌صورت جدی مطرح کرده، صاحب معالم است. اکثر فقهای شیعه در ادامه، با استناد به تحلیل‌های صاحب معالم، روایت مذکور را صحیح دانسته‌اند. از این‌رو، بسیاری از رجالیان و شارحان الکافی در آثار خود، چه به‌صورت رساله مستقل و چه ضمن سایر مباحث، به این موضوع پرداخته‌اند.^۲ پس از ایشان، رجالیان در شرح حال محمد بن اسماعیل نیشابوری، با تفصیل یا به‌صورت اجمال، به بررسی این موضوع ادامه داده‌اند.^۳

در میان اندیشمندان معاصر، می‌توان به آیت‌الله خویی در معجم رجال الحدیث و آیت‌الله داوری در اصول علم رجال^۴ اشاره کرد. افزون بر این، در سال‌های اخیر برخی مقالات علمی-پژوهشی نیز به چاپ رسیده‌اند؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «تضارب آرای رجالی امام خمینی و آیت‌الله خویی درباره محمد بن اسماعیل، استاد کلینی».^۵ همچنین در لابه‌لای آثار برخی فقهای متأخر، ذیل روایت محمد بن اسماعیل نیشابوری، به تصحیح سند و اعتبار روایت او اشاره شده است.

الف. تبارشناسی محمد بن اسماعیل نیشابوری

در میان رجالیان، کشتی در مواردی از محمد بن اسماعیل بدون ذکر وصف یاد کرده است. در شرح حال ابویحیی جرجانی، او را با لقب «محمد بن اسماعیل نیشابوری»^۶ معرفی کرده و در شرح حال «فضل بن شاذان»، وی را «محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری» نامیده است. بر این اساس،

۱. ر.ک: رجال ابن‌داود، ص ۳۰۶.

۲. ر.ک: منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۳؛ الرواشح السماویه، ص ۱۲۴؛ معراج اهل الکمال، ص ۴۰۴؛ الرسائل الرجاليه، ص ۵۷۷-۵۹۸؛ الرسائل الرجاليه، ص ۵۷۷-۵۹۸؛ الذریعه، ج ۴، ص ۱۶۲؛ الفوائد الرجاليه، ص ۹۸-۱۱۷؛ لب اللباب فی علم الرجال، ص ۱۶۲-۱۶۵؛ توضیح المقال، ص ۱۴۱-۱۵۱؛ سماء المقال، ج ۱، ص ۴۷۵-۵۲۶؛ الفوائد الرجاليه، ص ۱۳۱-۱۴۱.

۳. ر.ک: منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۵۶-۳۶۷.

۴. ر.ک: اصول علم رجال، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۵۹.

۵. این مقاله در مجله علوم حدیث، پاییز سال ۱۳۹۱، شماره ۶۵، توسط مهدی بیات مختاری به چاپ رسیده است.

۶. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۶۹، ش ۱۷ و ۱۸ ص ۵۷۸، ش ۱۰۱۶، ص ۵۸۴، ش ۱۰۲۴.

نام او «محمد»، کنیه اش «ابوالحسن» و نام پدرش «اسماعیل» است.^۱

شیخ طوسی، لقب وی را «بندفر» ثبت کرده و قهپائی از او با عنوان «بندفر» یاد کرده است.^۲

میرداماد نیز «محمد بن بندویه» را معادل دیگری برای «محمد بن اسماعیل نیشابوری» دانسته و بر پایه سخن شیخ طوسی، ضبط صحیح لقب را «بندفر» معرفی می‌کند.^۳ وی لقب «بندقی» ذکر شده در رجال کشی را نادرست می‌شمارد؛ چرا که «بندقه» نام رئیس قبیله‌ای یمنی بوده و هیچ‌کس محمد بن اسماعیل نیشابوری را منسوب به آن قبیله نمی‌داند.^۴

احتمال می‌رود در رجال کشی، تحریف یا تصحیف نسخه‌نویسان موجب شده باشد واژه «قی» به جای «فر» ضبط شود. در هر حال، «بندفر» ترکیبی از دو واژه است: «بند» (جمع آن «بنود»)، و «فر»، به معنای «فرالقوم»، یعنی فردی که از بزرگان و پیشوایان گروهی باشد، به گونه‌ای که گفتار و نظر او زبانزد دیگران باشد.^۵

در اسناد روایات، غالباً نام وی همراه با نام پدرش ذکر شده است. با این حال، اطلاعات دقیقی درباره نژاد و قبیله او در منابع موجود در دست نیست.

۱. طبقه‌شناسی

شناخت طبقه رجالی راویان، از طریق بررسی تاریخ ولادت و وفات، روایت از استادان، و روایت شاگردان از آنان صورت می‌گیرد. از این‌رو، شیخ طوسی در باب سیزدهم، محمد بن اسماعیل نیشابوری را در زمره راویانی آورده که از ائمه اطهار علیهم السلام نقل حدیث نکرده‌اند.^۶

آیت‌الله بروجردی، وی را در شمار راویان طبقه هشتم قرار داده است؛^۷ طبقه‌ای که غالباً از غیر معمران طبقه هفتم - استادان کلینی که عمدتاً از صغار آن طبقه‌اند - روایت کرده‌اند؛ همچون ابراهیم بن نصیر و برادرش حمدویه. برآورد زمانی این طبقه از راویان نشان می‌دهد که ولادت آنان حدوداً بین سال‌های ۲۳۰ تا ۲۵۰ قمری بوده و وفاتشان در فاصله سال‌های ۳۰۰ تا ۳۱۰ قمری رخ داده

۱. ر.ک: رجال الطوسی، ص ۴۴۰، ش ۶۲۸؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۵۸۴، ش ۱۰۲۴.

۲. مجمع الرجال، ج ۵، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۳. ر.ک: رجال الطوسی، ص ۴۴۰، ش ۶۲۸.

۴. ر.ک: الرواشح السماویة، ص ۱۲۰؛ مجله علوم حدیث: س ۱۳۹۱، ش ۶۵، «تضارب آرای رجالی امام خمینی و آیت‌الله خویی درباره محمد بن اسماعیل، استاد کلینی» مقاله از مهدی بیات مختاری.

۵. ر.ک: الرواشح السماویة، ص ۱۲۰.

۶. ر.ک: رجال الطوسی، ص ۴۴۰، ش ۶۲۸.

۷. ر.ک: الموسوعة الرجالية، ج ۴، ص ۳۱۲.

است.^۱

در اسناد کتاب الکافی، ۵۷۵ روایت از محمد بن اسماعیل نیشابوری نقل شده که همگی از فضل بن شاذان گزارش گردیده‌اند. قابل توجه است که کلینی تمامی این روایات را به واسطه محمد بن اسماعیل نقل کرده است؛ همچنین کلینی و کشی تنها کسانی هستند که روایت‌های وی را ثبت و گزارش کرده‌اند.^۲

۲. هم‌نامان او

با توجه به اینکه کلینی در الکافی بیش از ۵۷۵ روایت از استادی ناشناخته به نام «محمد بن اسماعیل» - بدون ذکر نسب، لقب یا هرگونه توصیفی - نقل کرده است، و بنا بر داده‌های نرم‌افزار درایه‌النور، این حجم از روایت‌گری ضرورت تعیین دقیق هویت وی را دوچندان می‌سازد. همین ابهام موجب شده است که در میان رجالیان، اختلاف نظرهایی در شناسایی شخصیت او به وجود آید. در منابع حدیثی، هرگاه نام «محمد بن اسماعیل» به صورت مطلق - بدون پسوند یا پیشوند - ذکر شود، برخی این نام را مشترک میان هفت نفر^۳ دانسته‌اند؛ گروهی دیگر تعداد صاحبان این نام را دوازده نفر^۴ و برخی نیز بیش از سیزده نفر^۵ برشمرده‌اند. تتبع گسترده در منابع رجالی و حدیثی نشان می‌دهد که این نام در طبقات مختلف تا نوزده عنوان^۶ متمایز ثبت شده است.

۱. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۲۱؛ الرواشح السماویة، ص ۱۱۹-۱۲۴.

۳. ر.ک: منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۳.

۴. ر.ک: الرواشح السماویة، ص ۱۲۴.

۵. ر.ک: اصول علم الرجال، ج ۲، ص ۴۴۸.

۶. نوزده عنوان عبارت‌اند از:

۱. محمد بن اسماعیل ابوالحسن نیشابوری بندقی: معاصر و شاگرد فضل بن شاذان نیشابوری است. کلینی با واسطه از او، بیش از ۵۷۵ روایت از فضل بن شاذان در الکافی نقل کرده است. در منابع رجالی، توثیق یا تضعیف او ذکر نشده است.
۲. محمد بن اسماعیل بن ابی سعید الزیّات: ملازم زیاد بن مروان قندی در سفر حج بوده و کشی یک روایت از او نقل کرده است.
۳. محمد بن اسماعیل بن احمد بن بشیر البرمکی، معروف به صاحب الصومعه (ابوعبدالله): نجاشی او را ساکن کوفه و موثق دانسته، اما ابن غضائری وی را تضعیف کرده است.
۴. محمد بن اسماعیل ازدی کوفی: شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است.
۵. محمد بن اسماعیل بن بزیع ابوجعفر، مولی المنصور ابی جعفر کوفی: از بزرگان امامیه و از اصحاب امامان کاظم، رضا و جواد علیهم السلام است.
۶. محمد بن اسماعیل بلخی: شیخ طوسی او را از اصحاب امام هادی علیه السلام دانسته است.

۳. محمد اسماعیل در ابتدای سند الکافی

محمد بن اسماعیل از پرتکرارترین راویان در ابتدای اسانید کتاب الکافی است و نقش حلقه اتصال میان کلینی و فضل بن شاذان را ایفا می‌کند. کشتی، که از معاصران کلینی به‌شمار می‌رود، نیز به‌وفور از محمد بن اسماعیل روایت کرده است. در طبقه استادان کلینی، تنها سه نفر وجود دارند که احتمال دارد کلینی از طریق آنان از فضل بن شاذان روایت کرده باشد.

اکثر رجالیان و پژوهشگران علوم حدیث، وی را «محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری»، استاد کلینی می‌دانند. در مقابل، برخی او را «محمد بن اسماعیل برمکی رازی»، مشهور به صاحب صومعه دانسته‌اند؛ گروهی دیگر او را با «محمد بن اسماعیل بن بزیع» یکی دانسته‌اند و شماری نیز وی را راوی مجهول الحال به‌شمار آورده و در اعتبار روایات او توقف کرده‌اند.

ضرورت بازشناسی دقیق این نام و تعیین طبقه رجالی او، تأثیر بسزایی در میزان اعتماد و پذیرش روایات منتسب به وی خواهد داشت.

ب. آرای رجالیان و فقیهان

رجالیان در تعیین طبقه محمد بن اسماعیل، راوی صدر اسناد کتاب الکافی، اتفاق نظر ندارند و دیدگاه‌های متنوعی در منابع رجالی و فقهی درباره او مطرح شده است. در مجموع، چهار نظریه قابل طرح است:

۷. محمد بن اسماعیل بن جعفر علوی: در شمار اصحاب امام باقر علیه السلام آمده است.
۸. محمد بن اسماعیل بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین: شیخ طوسی او را در میان اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر کرده است.
۹. محمد بن اسماعیل جعفری: صاحب کتاب است.
۱۰. محمد بن اسماعیل بن خثیم کنانی: صاحب کتاب است.
۱۱. محمد بن اسماعیل بن رجاء بن ربیعہ زبیدی: متوفای ۱۶۷ق و از اصحاب امام صادق علیه السلام است.
۱۲. محمد بن اسماعیل بن سعید بن عرزة بجلی کوفی: در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام آمده است.
۱۳. محمد بن اسماعیل سلمی: از او یک روایت در تهذیب الأحکام گزارش شده است.
۱۴. محمد بن اسماعیل صیمری قمی: از اصحاب امام هادی علیه السلام است.
۱۵. محمد بن اسماعیل بن عبدالرحمان جعفری کوفی: از وی یک روایت در منابع حدیثی نقل شده است.
۱۶. محمد بن اسماعیل بن فضل هاشمی: از موسی بن جعفر علیه السلام روایت ن ص بر امامت امام رضا علیه السلام را نقل کرده است.
۱۷. محمد بن اسماعیل مخزومی مدنی: شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته است.
۱۸. محمد بن اسماعیل بن میمون زعفرانی: از بزرگان امامیه و از اصحاب امام صادق علیه السلام است.
۱۹. محمد بن اسماعیل همدانی: شیخ طوسی او را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است.

نظریه اول: مشهور

اکثریت دانش پژوهان علوم رجال و حدیث بر این باورند که محمد بن اسماعیل مذکور در ابتدای اسناد الکافی، همان «محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری»، استاد کلینی و شاگرد فضل بن شاذان است.

حسن بن زین الدین عاملی (صاحب معالم) معتقد است این محمد بن اسماعیل، همان راوی ای است که شیخ طوسی در شرح حال «احمد بن داود فزاری» نام برده و از فضل بن شاذان روایت کرده است.^۱

میرداماد در راشحه نوزدهم از کتاب خود می نویسد:

محمد بن اسماعیل مشترک میان دوازده نفر است، و استاد کلینی همان استاد

کشّی، یعنی محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری است.^۲

علامه مجلسی در مرآة العقول، ضمن بررسی روایت محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان،

تصریح می کند:

محمد بن اسماعیل در این سند نیشابوری و ثقة است؛ زیرا از مشایخ اجازه بوده

و از سوی دیگر، در این روایت، به عنوان عطف بر علی بن ابراهیم آمده که

بی شک استاد کلینی بوده است. بنابراین، هیچ تدلیس یا ارسال خفی ای در این

سند رخ نداده و ایرادی بر آن وارد نیست.^۳

فیض کاشانی نیز در مقدمه دوم الوافی،^۴ محمد بن اسماعیل صدر اسناد الکافی را ابوالحسن

محمد بن اسماعیل نیشابوری، بندفر، استاد کلینی و شاگرد فضل بن شاذان می داند.

شمار قابل توجهی از اندیشمندان متأخر نیز این دیدگاه را پذیرفته اند.

دلائل و شواهد اثبات نظریه مشهور عبارتند از:

۱. همسانی طبقاتی

بررسی طبقات راویان از طبقه استادان کلینی نشان می دهد که مقصود از «محمد بن اسماعیل»

در صدر اسناد الکافی، همان «محمد بن اسماعیل بندفر نیشابوری» است؛ زیرا وی از طبقه هشتم^۵

۱. ر.ک: الفهرست، ص ۸۰، ش ۱۰۰؛ منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۳.

۲. ر.ک: الرواسح السماویة، ص ۱۱۹-۱۲۴.

۳. ر.ک: مرآة العقول، ج ۱۳، ص ۷. الوجیزه، ص ۲۹۳، ش ۱۵۷۵.

۴. ر.ک: الوافی، ج ۱، ص ۱۹ المقدمة الثانية.

۵. ر.ک: الموسوعة الرجالية، ج ۴، ص ۳۱۲.

و کلینی از طبقه نهم محسوب می‌شود.^۱ در حالی که روایت‌های کلینی از «محمد بن اسماعیل برمکی» با یک واسطه، و از «محمد بن اسماعیل بن بزیع» با چند واسطه در اسناد الکافی ذکر شده‌اند. بنابراین، برمکی در طبقه فضل بن شاذان و ابن بزیع در شمار مشایخ او قرار دارند. از سوی دیگر، محمد بن اسماعیل نیشابوری ناقل روایت ماجرای تبعید استاد خود فضل بن شاذان در عهد حکومت طاهریان است؛ از جمله تبعید وی توسط عبدالله بن طاهر خزاعی. این روایت گویای رابطه استاد-شاگردی میان آن دو است.^۲

شیخ طوسی نیز در کتاب رجال و همچنین در الفهرست، در شرح حال «ابویحیی احمد بن داود بن سعید فزاری»، داستان یورش فضل بن شاذان توسط محمد بن طاهر، امیر خراسان، را از محمد بن اسماعیل نیشابوری نقل کرده است.^۳

مجموع این شواهد نشان می‌دهد که محمد بن اسماعیل مذکور در صدر سند الکافی، همان محمد بن اسماعیل نیشابوری، شاگرد فضل بن شاذان و استاد کلینی است.

۲. لقب نیشابوری

کشی، که از معاصران کلینی^۴ است، در برخی موارد محمد بن اسماعیل را با لقب «نیشابوری» معرفی کرده^۵ و روایت او از فضل بن شاذان را نقل کرده است.^۶ با توجه به اینکه محمد بن اسماعیل بندقی و فضل بن شاذان هر دو اهل نیشابور بوده‌اند،^۷ به روشنی می‌توان دریافت که محمد بن اسماعیل شاگرد فضل، همان محمد بن اسماعیل نیشابوری است.^۸ از همین رو، فیض کاشانی نیز در کتاب «الوافی» از این دو با تعبیر «نیشابورین» یاد کرده است.

در تأیید این مطلب باید افزود که کشی از استاد دیگر خود، علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری، نیز روایت‌هایی نقل کرده و او نیز از فضل بن شاذان روایت کرده است. از آن‌جا که ابن قتیبه و محمد بن اسماعیل بندقی هم‌عصر بوده‌اند، و روایت ابن قتیبه از محمد بن اسماعیل بن بزیع نیز با واسطه

۱. ر.ک: الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۵۸۴، ش ۱۰۲۴.

۳. ر.ک: رجال الطوسی، ص ۵۵۳، ش ۱۵۹۵؛ الفهرست، ص ۳۳-۳۴، ش ۹۰.

۴. ر.ک: سماء المقال، ج ۱، ص ۴۸۳.

۵. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۵۳۲، ش ۱۰۱۶ و ص ۵۳۸، ش ۱۰۲۴.

۶. ر.ک: الرواشح السماویة، ص ۱۱۹؛ الرسائل الرجالية، ص ۵۹۲؛ سماء المقال، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۳؛ معجم رجال

الحديث، ج ۱۶، ص ۹۶، ش ۱۰۲۶۴.

۷. ر.ک: الرسائل الرجالية، ص ۵۹۳؛ سماء المقال، ج ۱، ص ۴۸۷.

۸. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ش ۵۴، ۵۶ و ۴۵۳.



نقل شده،^۱ مجموعه این قرائن نشان می‌دهد که محمد بن اسماعیل نیشابوری بندقی - استاد کلینی و کسّی - همان راوی فضل بن شاذان است که این دو بزرگوار از او روایت نقل کرده‌اند. فقیهان و رجالیان شیعه در گذشته و حال، به‌طور مشهور، محمد بن اسماعیل نیشابوری را از شاگردان فضل بن شاذان و استاد کلینی دانسته‌اند.^۲ از همین‌رو، راوی فضل در اسانید الکافی همان محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری است.^۳

نظریه دوم: محمد بن اسماعیل برمکی

برخی از دانش‌پژوهان علم رجال بر این باورند که مقصود از «محمد بن اسماعیل» در صدر اسانید الکافی، محمد بن اسماعیل برمکی رازی، معروف به «صاحب صومعه» است. از جمله کسانی که به این دیدگاه گرایش یافته‌اند، می‌توان به محقق اردبیلی در جامع الرواة،^۴ شیخ بهائی در مشرق‌الشمسین^۵ و استرآبادی در الوسیط^۶ اشاره کرد.

شیخ بهائی، در تأیید این نظریه، به شواهد و مؤیداتی پرداخته است؛ از جمله اینکه کلینی و برمکی هر دو منسوب به شهر «ری» بوده‌اند و زمان زندگی‌شان نیز به یکدیگر نزدیک بوده است. همچنین، کلینی گاه از برمکی به واسطه و گاه به‌طور مستقیم نقل روایت کرده است. نقل با واسطه و بی‌واسطه از یک راوی، امری غیرمعمول نیست؛ چراکه واسطه گاه محمد بن جعفر اسدی (متوفای ۳۱۲ق) بوده که خود از معاصران برمکی به‌شمار می‌آید.^۷

بررسی و ارزیابی نظریه

این دیدگاه از جهات مختلف قابل نقد است:

۱. ر.ک: إكمال الدين، ج ۲، ص ۳۴۲، ش ۲۳.
۲. ر.ک: الرسائل الرجالية، ص ۵۹۲؛ سماء المقال، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱.
۳. ر.ک: نقد الرجال، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۴۰؛ ج ۵، ص ۳۴۲؛ الفوائد الرجالية، ص ۱۰۰، ح ۱۴؛ الموسوعة الرجالية، ج ۱؛ کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶ و ۱۰۷ و ۱۴۷، ص ۱۲۱؛ معجم رجال الحديث، ج ۱۶، ص ۹۷، ش ۱۰۲۴؛ منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۵۶؛ ش ۲۴۹۲؛ منهج المقال، ص ۲۸۳؛ روضة المتقين، ج ۱۴، ص ۴۲۹؛ توضیح المقال، ص ۱۴۱؛ مجمع الرجال، ج ۵، ص ۱۵۴؛ الرسائل الرجالية، ص ۵۹۳-۵۸۰؛ بهجة الآمال، ج ۶، ص ۲۸۵؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۸۰، ش ۱۰۳۸۷؛ خاتمة المستدرک، ج ۵، ص ۸۵؛ معراج اهل الکمال، ص ۱۱۶؛ طرائف المقال، ج ۱، ص ۲۱۲، ش ۱۲۵۹؛ مستدرکات علم الرجال، ج ۶، ص ۴۲۶، ش ۱۲۶۴۲؛ اصول علم الرجال، ج ۲، ص ۴۹۹-۵۰۴.
۴. ر.ک: جامع الرواة، ج ۲، ص ۷۱.
۵. ر.ک: مشرق‌الشمسین، ص ۷۵-۷۶.
۶. الوسیط، ص ۲۰۵، نسخه خطی.
۷. همان.

۱. عدم انطباق طبقاتی برمکی با کلینی

داده‌های رجال‌ی و حدیثی خلاف این نظریه را نشان می‌دهند؛ زیرا محمد بن اسماعیل برمکی در طبقه مشایخ مستقیم کلینی قرار ندارد. تتبع در اسانید الکافی نشان می‌دهد که تمامی روایات کلینی از برمکی، با واسطه استادش محمد بن جعفر (ابوعبدالله) اسدی گزارش شده‌اند، و در برخی اسانید، به لقب او «برمکی» و «رازی» تصریح شده است.^۱

در مقابل، مواردی که در صدر اسناد الکافی، «محمد بن اسماعیل» از فضل بن شاذان روایت کرده، این گمانه را تقویت می‌کند که مقصود، محمد بن اسماعیل برمکی نیست.^۲ تحلیل اسانید الکافی نشان می‌دهد که این «محمد بن اسماعیل» با علی بن ابراهیم - استاد کلینی - در یک طبقه قرار دارد؛ کلینی نیز گاه از این دو به‌طور مستقل، و گاه با او عطف روایت نقل کرده است.

از دیگر نشانه‌ها، واسطه‌دار بودن روایت این دو از ابن‌بزیع است؛ در حالی که روایت فضل بن شاذان از محمد بن اسماعیل بن بزیع در منابع آمده،^۳ اما روایت معکوس آن - از ابن‌بزیع از فضل - گزارش نشده است.^۴

همچنین، نزدیکی زمان وفات اسدی و کلینی (با فاصله‌ای حدود ۱۶ سال) دلیل قاطعی بر معاصرت کلینی و برمکی نیست؛ زیرا ممکن است اسدی از معمران بوده و در جوانی، از استادش برمکی حدیث گرفته باشد. بدین ترتیب، برمکی از نظر زمانی قدری پیش‌تر از کلینی بوده و کلینی در الکافی از او تنها با واسطه اسدی روایت کرده است.^۵ روایت مستقیم کلینی از برمکی قابل اثبات نیست.^۶

۲. ضعف شواهد روایی در رجال کشی

تتبع در اسانید روایات رجال کشی - معاصر کلینی - نشان می‌دهد که روایت او از برمکی نیز با واسطه حمدویه و ابراهیم نقل شده و با لقب «برمکی» مشخص شده است. علاوه بر این، هیچ روایت مستقیمی از محمد بن اسماعیل برمکی از فضل بن شاذان گزارش نشده و هیچ منبعی وی را در شمار شاگردان فضل نیاورده است.

۱. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۷۸، ح ۳؛ ص ۱۲۵، ح ۱؛ ص ۱۴۴، ح ۵، ج ۲، ص ۲۲۶، ح ۱.

۲. ر.ک: الرسائل الرجالية، ص ۵۹۱.

۳. ر.ک: عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۸، ح ۴۴.

۴. ر.ک: استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، ج ۱، ص ۴۷؛ ج ۲، ص ۸۵، روضة المتقین، ج ۱، ص ۱۳۲، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ۲۱۹.

۵. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۷۸، ح ۳.

۶. ر.ک: الفوائد الرجالية للخواجویی، ص ۱۱۵.

بر همین اساس، آیت الله بروجردی در طبقه بندی رجالی، محمد بن اسماعیل برمکی را در طبقه هفتم و کلینی را در طبقه نهم قرار داده است.^۱ از این رو، محمد بن اسماعیل در صدر اسناد الکافی، همان بندفر نیشابوری، شاگرد فضل بن شاذان و استاد کلینی است. کشتی نیز، که در طبقه کلینی قرار دارد، در مواردی، نام و لقب «بندقی نیشابوری» را برای او تصریح کرده است.^۲

نظریه سوم: تطبیق با محمد بن اسماعیل بن بزیع

طرفداران این نظریه بر این باورند که «محمد بن اسماعیل» راوی فضل بن شاذان در الکافی، همان محمد بن اسماعیل بن بزیع است. ابن داود در این باره می نویسد:

زمانی که کلینی حدیثی را از محمد بن اسماعیل نقل می کند، در صحت آن باید تردید کرد؛ زیرا بعید است که کلینی مستقیماً با وی ملاقات کرده باشد و واسطه روایت نیز مشخص نیست.^۳

برخی رجالیان، در تحلیل سخن ابن داود، نتیجه گرفته اند که مقصود او از محمد بن اسماعیل، در صدر سند الکافی، همان ابن بزیع است. محقق اردبیلی نیز، وی را همان محمد بن اسماعیل بن بزیع دانسته^۴ و او را در شمار وزرای دولت شمرده است.^۵ این دیدگاه، گاه به عبدالبی جزائری - صاحب حاوی الاقوال^۶ - نسبت داده شده^۷ و ملا علی کنی آن را به گروهی از اعلام منسوب کرده است.^۸

بررسی و ارزیابی نظریه

این دیدگاه نیز از جهات گوناگون قابل نقد و خدشه است:

۱. ناهمسانی طبقاتی

دقت در سخن ابن داود نشان می دهد که وی به نوعی نسبت تدلیس به کلینی داده است؛ زیرا او محمد بن اسماعیل، راوی از فضل بن شاذان، را همان ابن بزیع دانسته است. اما با بررسی دقیق طبقه کلینی و محمد بن اسماعیل بن بزیع، ناسازگاری روایت بی واسطه میان این دو آشکار می شود؛ چراکه

۱. ر.ک: الموسوعة الرجالية، ج ۴، ص ۳۱۲؛ ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۱۸.

۳. ر.ک: رجال ابن داود، ص ۳۰۶.

۴. ر.ک: مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۳۷۹ و ج ۱۰، ص ۴۵؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۱، ص ۳۷۹.

۵. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۵، ش ۱۰۶۵؛ توضیح المقال، ص ۱۴۲.

۶. ر.ک: حاوی الاقوال، ص ۱۲۷، ش ۴۸۶.

۷. ر.ک: ذخيرة المعاد، ج ۱، ص ۲۶.

۸. ر.ک: توضیح المقال، ص ۱۴۲؛ منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۵۶، ش ۲۴۹۲.

اگرچه تاریخ ولادت کلینی مشخص نیست، قرائن و شواهد حاکی از آن است که وی پس از شهادت امام عسکری علیه السلام^۱ و در سال ۳۲۸ یا ۳۲۹ هجری قمری^۲ درگذشته و از طبقه نهم^۳ محسوب می‌شود. در مقابل، ابن‌بزیع از اصحاب امامان کاظم، رضا و جواد (علیهم السلام) بوده^۴ و در سال ۲۲۰ هجری قمری، در زمان حیات امام جواد علیه السلام^۵ وفات یافته است. از تعبیر نجاشی در شرح حال علی بن نعمان نیز برمی‌آید که ابن‌بزیع پس از سال ۲۱۰ هجری قمری درگذشته است؛ زیرا او وصی کتاب‌های علی بن نعمان بوده است.^۶

اگر ابن‌بزیع را استاد مستقیم کلینی بدانیم، لازمه‌اش آن است که وی عصر غیبت صغرا را درک کرده باشد؛ در حالی که فاصله وفات ابن‌بزیع تا زمان کلینی بیش از ۱۰۸ سال است و در نتیجه، کلینی باید بیش از ۱۳۰ سال عمر کرده باشد^۷ که چنین چیزی بعید به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر، سخن کلینی در مقدمه کتاب «الکافی» که در آن اشاره می‌کند برخی از او درخواست تألیف کتابی جامع در احکام و معارف دین کرده‌اند، به‌روشنی دلالت دارد که این اثر در عصر غیبت نگاشته شده است. افزون بر این، روایات باب «نص بر امامت امامان معصوم علیهم السلام» نیز به‌نوعی نشان می‌دهد که تنظیم آن در دوران حضور امامان صورت نگرفته است.

همچنین، اگر ابن‌بزیع زمان کلینی را درک کرده باشد، لازمه‌اش آن است که وی معاصر شش امام، از امام کاظم علیه السلام تا امام عصر علیه السلام بوده باشد؛ ادعایی که هیچ مستند رجالی یا شواهد تاریخی برای اثبات آن وجود ندارد. بنابراین، با توجه به اینکه ابن‌بزیع در زمان امام جواد علیه السلام درگذشته^۸ نمی‌توان او را راوی فضل بن شاذان دانست.

بررسی طبقات رجالی ابن‌بزیع و فضل بن شاذان نیز مؤید این نکته است؛ زیرا فضل بن شاذان

-
۱. ر.ک: معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۵۸، ش ۱۲۰۶۷.
 ۲. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۷۷، ش ۱۰۳۷؛ رجال الطوسی، ص ۴۳۹، ش ۶۲۷۷؛ الفهرست، ص ۱۳۶، ش ۵۹۱؛ تاریخ دمشق، ج ۲۳، ص ۳۶۲، ش ۳۸۶؛ لسان المیزان، ج ۶، ص ۶۳۷، ش ۱۲۷۶.
 ۳. ر.ک: الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۱۲۲.
 ۴. ر.ک: رجال الطوسی، ص ۳۴۴، ش ۵۱۳۰، ص ۳۶۴، ش ۵۳۹۳، ص ۳۷۶، ش ۳۷۶.
 ۵. ر.ک: تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۹۰؛ الارشاد، ص ۳۲۶؛ منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۴؛ سماء المقال، ج ۱، ص ۴۹۵؛ الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۲۷۸.
 ۶. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۳۰، ش ۸۹۳؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۶۰۶، ش ۱۰۶۵.
 ۷. ر.ک: الرسائل الرجالية، ص ۵۸۱-۵۸۲.
 ۸. ر.ک: منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۴؛ الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۲۷۸؛ تنقیح المقال، ج ۳، ص ۹۶، فائده هفتم؛ اختیار معرفة الرجال، ص ۳۱۹، ش ۴۵۰ و ۱۰۶۵.

از نظر طبقه، پایین‌تر از ابن‌بزیع قرار دارد. هرچند تاریخ تولد فضل بن شاذان دقیقاً مشخص نیست، اما احتمالاً پس از سال ۱۸۰ هجری قمری متولد شده^۱ و وفات او در سال ۲۶۰ هجری قمری، در زمان حیات امام عسکری علیه السلام، رخ داده است.^۲ بنابراین، راوی فضل نمی‌تواند ابن‌بزیع باشد. از این‌رو، مقصود از محمد بن اسماعیل، همان بندقی نیشابوری است و ملاقات کلینی با او جای تردید ندارد.^۳ افزون بر آن، ابن‌بزیع در طبقه استاد فضل بن شاذان قرار دارد؛^۴ بنابراین، روایت کلینی از ابن‌بزیع، مرسل خواهد بود.

۲. بررسی سندی و رجالی روایات

جست‌وجو در اسانید الکافی و منابع رجالی نشان می‌دهد که کلینی معاصر هیچ‌یک از امامان متأخر نبوده و از هیچ‌یک از ایشان بی‌واسطه روایت نکرده است؛ امری که مورد تأیید همه رجالیان است. از سویی دیگر، کلینی غالباً از روایانی نقل کرده که خود در طبقه شاگردان ابن‌بزیع قرار دارند؛ امری که به‌روشنی نشان می‌دهد مقصود از محمد بن اسماعیل در صدر سند، همان بندفر نیشابوری است.

کشی نیز در شرح حال فضل بن شاذان تصریح کرده که محمد بن اسماعیل بن بزیع از مشایخ فضل بوده^۵ و نه از شاگردان او؛ درحالی‌که محمد بن اسماعیل راوی کلینی، تماماً از فضل بن شاذان روایت کرده است. افزون بر این، هیچ‌یک از استادان کلینی همچون محمد بن حسن صفار، محمد بن یحیی عطار، علی بن محمد بن علان، احمد بن ادریس، و حسین بن محمد اشعری مستقیماً از ابن‌بزیع روایت نکرده‌اند؛ پس چگونه کلینی می‌توانسته بدون واسطه از او نقل کند؟ همچنین، بر اساس گزارشی از نجاشی^۶ به نقل از کشی^۷، محمد بن یحیی العطار - استاد کلینی - نقل کرده که محمد بن احمد بن یحیی، مزار ابن‌بزیع را زیارت کرده است. این گزارش به‌روشنی می‌رساند که ابن‌بزیع پیش از کلینی درگذشته است و هرگونه ملاقات میان آن‌دو منتفی است. افزون بر این، اصل انتساب این نظریه به مقدس اردبیلی محل تردید است؛ چرا که وی ذیل

۱. ر.ک: تجرید اسانید الکافی، ص ۳۲۹؛ الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۵۸۳، ش ۱۰۲۳ و ۱۰۲۸.

۳. ر.ک: منتقى الجمان، ج ۱، ص ۴۴.

۴. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۱، ش ۶۴۹، ج ۵، ص ۵۰۶، ذیل خبر ۴۳۰۰؛ ج ۶، ص ۲۶۸، ش ۷۹۲۹ و...

۵. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۵۸۷، ش ۱۰۲۹.

۶. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۳۱، ش ۸۹۱.

۷. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ص ۵۶۴، ش ۱۰۶۶.

روایت کلینی در باب ارث ولد اکبر،^۱ و نیز محقق سبزواری در بررسی سند روایت، این انتساب را مردود دانسته‌اند.^۲

۳. اتصال سند کلینی به فضل بن شاذان از طریق بندقی نیشابوری

روایت‌های کلینی از فضل بن شاذان از طریق محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری، متصل و مسند است و شواهد متعددی این پیوستگی را تأیید می‌کنند:

الف. سبک و روش کلینی در الکافی همواره بر ذکر کامل سلسله سند روایات مبتنی بوده که ظهور در اتصال زنجیره دارد.

ب. شیخ صدوق در برخی نقل‌ها، و شیخ طوسی در مشیخه تهذیب و استبصار، روایت کلینی از فضل را با واسطه محمد بن اسماعیل گزارش کرده‌اند، بی‌آنکه سند را مرسل قلمداد کنند.

ج. اجماع متأخران در تصحیح روایت کلینی از محمد بن اسماعیل نشان‌دهنده اعتماد به اتصال سند است؛ چرا که در صورت عدم اتصال، وصف صحت به سند تعلق نمی‌گرفت.

د. کشی، که معاصر کلینی و در همان طبقه است، بارها از محمد بن اسماعیل روایت کرده^۳ و در شرح حال سلمان فارسی، از او با تعبیر «حدّثنا» نقل کرده است که نشانگر نقل مستقیم و ملاقات حضوری است.^۴

۴. بررسی اسانید روایات الکافی و عدم روایت بی‌واسطه از ابن‌بزیع

تتبع در اسانید الکافی نشان می‌دهد که کلینی هیچ‌گاه از محمد بن اسماعیل بن بزیع به صورت بی‌واسطه روایت نکرده است. تمامی روایات نقل‌شده از ابن‌بزیع در این اثر، با دو یا سه واسطه بیان شده‌اند.^۵ در مواردی که نام ابن‌بزیع تصریح شده، روایت از طریق واسطه‌هایی چون «محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی اشعری»^۶ یا «علی بن ابراهیم از پدرش»^۷ نقل شده است. در مقابل، کلینی روایت‌های محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان را به شکل مطلق نقل کرده و در هیچ موردی به نام جدّش (ابن‌بزیع) اشاره‌ای نکرده است.^۸ اگر مقصود ابن‌بزیع بود، انتظار

۱. ر.ک: مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۳۷۹.

۲. ر.ک: ذخیره المعاد، ج ۱، ص ۲۶.

۳. ر.ک: اختیار معرفة الرجال: ش ۱۷-۱۸ و ۳۵۶ و....

۴. ر.ک: تنقیح المقال، ج ۳، ص ۹۷.

۵. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۹۱، ج ۳، ص ۳۲۰، ح ۵.

۶. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۴۵۹، ح ۲؛ ص ۴۷۱، ح ۴.

۷. ر.ک: همان، ج ۴، ص ۴۷۱، ح ۴؛ الفهرست، ص ۱۵۵، ش ۶۹۱ و...؛ اصول علم الرجال، ج ۲، ص ۴۵۱.

۸. ر.ک: الرسائل الرجالية، ص ۵۸۶-۵۸۷.

می‌رفت حداقل در یکی از موارد برای جلوگیری از اغراء به جهل، تصریحی بر اسم جدّ صورت می‌گرفت.

از سوی دیگر، بررسی سندی الکافی نشان می‌دهد که در موارد نقل از ابن بزیع، نام وی به همراه جدش آورده شده است؛ در حالی که در موارد نقل از محمد بن اسماعیل به صورت مستقیم از فضل بن شاذان، این نام به طور مطلق ذکر شده و نشانگر انصراف از ابن بزیع به شخص دیگری است.^۱ گرچه ممکن است در دو مورد خاص در الکافی تصور شود که کلینی به صورت بی‌واسطه از ابن بزیع روایت کرده، اما با دقت در ساختار سند و قواعد عطف، این گمان قابل رد است: الف. در باب «الرجل یجب علیه الحد و هو مریض» آمده:

محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن محبوب، و محمد بن

اسماعیل بن بزیع، عن حنان بن سدير، عن یحیی بن عباد المکی...^۲

در این سند، «محمد بن اسماعیل» عطف به «ابن محبوب» از باب عطف جزء بر جزء است؛ چرا که قرائن متعدد در اسانید دیگر، احمد بن محمد بن عیسی را راوی از ابن بزیع معرفی می‌کنند.^۳ افزون بر این، احمد اشعری از راویان کتاب ابن بزیع است.^۴ ب. در روضه الکافی آمده:

حدثني علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن حفص المؤدب، عن أبي

عبدالله عليه السلام، و محمد بن اسماعیل بن بزیع، عن محمد بن سنان، عن اسماعیل

بن جابر، عن أبي عبدالله عليه السلام...^۵

در این روایت نیز، «محمد بن اسماعیل بن بزیع» به «ابن فضال» عطف شده و از باب عطف جزء بر جزء تلقی می‌شود. مؤید این تفسیر، طریق شیخ طوسی در الفهرست به کتاب ابن بزیع است که با واسطه ابراهیم بن هاشم صورت گرفته است؛^۶ همچنین، کلینی در سایر موارد نیز از ابن بزیع با واسطه ابراهیم بن هاشم^۷ یا برادرش اسحاق بن ابراهیم^۸ روایت کرده است.

۱. ر.ک: الرسائل الرجالیه، ص ۵۸۶.

۲. ر.ک: الکافی، ج ۷، ص ۲۴۳، ح ۱.

۳. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۶۹، ح ۱ ج ۴، ص ۲۷۱، ح ۲ و ص ۵۰۱، ح ۱۰ و... .

۴. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۳۰، ش ۸۹۳.

۵. ر.ک: الکافی، ج ۸، ص ۲، ح ۱.

۶. ر.ک: الفهرست، ص ۱۵۵، ش ۶۹۱.

۷. ر.ک: الکافی، ج ۴، ص ۴۷۱، ح ۴؛ «علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن محمد بن اسماعیل، عن ابی الحسن عليه السلام و...»

۸. ر.ک: الکافی، ج ۵، ص ۵۳۲، ح ۳؛ ج ۳، ص ۴۱۶، ح ۱۴، الفهرست، ص ۱۵۵، ش ۶۹۱.

با توجه به مجموع شواهد و قرائن، نظریه توقف که توسط صاحب مدارك الأحكام^۱ و محقق سبزواری (متوفای ۱۰۹۱ق) در ذخیره المعاد^۲ مطرح شده، قابل دفاع نیست. بنابراین، محمد بن اسماعیل مذکور در صدر اسانید الکافی، همان ابوالحسن محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری، استاد کلینی و شاگرد فضل بن شاذان است.

ج. توثیق محمد بن اسماعیل بندقی

از علمای متقدم، هیچ‌کس به صورت مستقیم، محمد بن اسماعیل نیشابوری را توثیق یا تضعیف نکرده است. با وجود آن‌که در منابع رجالی و حدیثی او مجهول الحال شمرده شده، برخی قرائن و شواهد، دلالت بر صحت روایات وی دارند. همین شواهد موجب اعتماد کلینی به او شده و از طریق او به نسخه روایی فضل بن شاذان دست یافته است.

کلینی تمام روایاتی را که از نسخه فضل بن شاذان نقل کرده، از طریق استاد خود محمد بن اسماعیل نیشابوری گزارش نموده است. بنابراین، وی تنها واسطه کلینی در بهره‌گیری از میراث حدیثی گسترده فضل بن شاذان است.

احتمال دارد که عدم ذکر نام محمد بن اسماعیل نیشابوری در آثار قدماء، ناشی از نداشتن تألیف و تصنیف مستقل باشد. به همین سبب، در کتب فهرست‌نگاران شیعه معرفی نشده، و این امر لزوماً به معنای عدم وثاقت او نیست.

در میان رجالیان متأخر، درباره مجهول بودن یا وثاقت وی اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فقیهان و رجالیان شیعه، یا به توثیق او تصریح کرده‌اند یا دست‌کم حسن حالش را تأیید نموده‌اند.

صاحب معالم در فایده نهم از منتقى العجمان در این باره چنین می‌نویسد:

عالمان پیشین ما (رضوان الله علیهم) از گروهی از استادان خود روایت نقل کرده‌اند که ظاهراً مورد توجه و اهتمام بوده‌اند، ولی در کتب رجالی نامی از آنان برده نشده است. عمل به ظاهر، اقتضا می‌کند که ایشان را در شمار مجهولان قرار دهیم، ولی این کار دشوار است؛ زیرا قرائن حالی مانع از آن است که آنان را ضعیف یا ناشناخته بدانیم. کسانی که روایت‌های بسیار از آنان نقل شده و مورد توجه روات و علما قرار گرفته‌اند. پدرم (شهید ثانی) نیز همین دیدگاه را

۱. ر.ک: مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۳۸۰، قال: و فی الطريق محمد بن اسماعیل الذی یروی عن الفضل بن شاذان، و هو مشترک بین جماعة منهم الضعیف، و لا قرينة علی تعیینه.

۲. ر.ک: ذخیره المعاد، ص ۲۶.

درباره مشایخ صدوق مطرح کرده بود. نباید پنداشت که عدم ذکر نام برخی راویان در کتاب‌های رجالی، دلالت بر بی‌اعتمادی نسبت به آنان دارد؛ بلکه این امر ممکن است به دلایل مختلفی - از جمله نبود تألیف مستقل - رخ داده باشد. بیشتر کتاب‌های رجالی قدما صرفاً به مؤلفان پرداخته و طرق خود را به روایات مندرج در آثار آنان ذکر کرده‌اند.^۱

دلایل و شواهد توثیق محمد بن اسماعیل نیشابوری

دلایل و شواهد توثیق محمد بن اسماعیل نیشابوری به شرح ذیل است:

۱. جایگاه رجالی و فقهی محمد بن اسماعیل نیشابوری

بنا بر نظر مشهور رجالیان و بسیاری از فقیهان شیعه، محمد بن اسماعیل نیشابوری فردی ثقه تلقی شده و احادیثی که وی در طریق آن‌ها قرار دارد، صحیح دانسته شده‌اند. برخی از فقهای شیعه نیز به صراحت احادیثی را که کلینی از طریق محمد بن اسماعیل از فضل بن شاذان نقل کرده، صحیح شمرده‌اند.

از جمله، علامه حلی در آثار مختلف خود مانند مختلف الشیعه،^۲ و منتهی المطلب،^۳ و تذکرة الفقهاء،^۴ فاضل مقداد در تنقیح الرائع،^۵ و... احادیث وی را مورد اعتماد دانسته‌اند. محقق میرداماد نیز در توصیف محمد بن اسماعیل نیشابوری، او را چنین معرفی کرده است:

فردی فاضل، متکلم، بارع، پرهیزکار، محدث، جلیل‌القدر، شیخ بزرگ، شاگرد خاص و ممتاز فضل بن شاذان و شناخته‌شده در میان امامیه.^۶

در موضعی دیگر، وی تصریح می‌کند:

احادیث محمد بن اسماعیل نیشابوری، که از شاگردان فضل بن شاذان به‌شمار می‌آید، صحیح هستند؛ همان‌گونه که علامه حلی در مختلف و منتهی و شهید

۱. ر.ک: منتهی الجمان، ج ۱، ص ۳۹، فائده نهم.

۲. ر.ک: مختلف الشیعه، ج ۲، ص ۱۴۷.

۳. ر.ک: منتهی المطلب، ج ۱، ص ۲۷۵، (چاپ سنگی).

۴. ر.ک: تذکرة الفقهاء، ج ۳، ص ۱۴۵.

۵. ر.ک: تنقیح الرائع، ج ۱، ص ۲۰۵.

۶. ر.ک: الذکری الشیعه، ص ۱۸۸؛ جامع المقاصد، ج ۲، ص ۲۵۶؛ روض الجنان، ص ۲۶۱؛ شرح اللمعه، ج ۱، ص ۲۵۸؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ۲، ص ۲۰۷؛ مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۳۹۸؛ الرواشح السماویه، ص ۱۲۴.

۷. ر.ک: الرواشح السماویه، ص ۱۱۹، راسحه نوزدهم.

اول در ذکری و شرح الإرشاد نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند.^۱ همچنین، فیض کاشانی،^۲ شیخ حرّ عاملی^۳ و بهبهانی^۴ تعبیراتی مشابه با سخنان میرداماد درباره شخصیت و وثاقت محمد بن اسماعیل نیشابوری بیان کرده‌اند. از رجالیان و فقهای معاصر نیز آیت الله بروجردی^۵ و امام خمینی^۶ به وثاقت وی قائل بوده‌اند و وی را از مشایخ اجازه شمرده‌اند؛^۶ امری که نزد علما نشانه‌ای از اعتماد و اعتبار روایی محسوب می‌شود.

۲. تصحیح سند و تأثیر آن در وثاقت راوی

برخی معتقدند که اگر یک فقیه یا رجالی بگوید: «سند فلان روایت صحیح است»، این تصحیح دلالت بر وثاقت راویانی دارد که در آن سند واقع شده‌اند. چنین تصحیحی، به‌ویژه از سوی بزرگان علم رجال، آثار فراوانی در تعیین وضعیت راویان دارد و برخی از افراد مجهول الحال یا حتی ضعیف، با اتکای به این تصحیح، در شمار ثقات قرار می‌گیرند. از جمله علامه حلی در خاتمه خلاصة الأقوال و ابن داود در رجال، به بررسی برخی طرق روایی پرداخته و آن‌ها را صحیح دانسته‌اند. این تصحیح، افزون بر آثار رجالی، مبنای فقهی نیز دارد. علامه حلی در تعامل با روایاتی که محمد بن اسماعیل نیشابوری در سند آن‌ها قرار دارد، چنین می‌نویسد:

قد روی ابن یعقوب فی کتابه فی الصحیح، عن محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عیسی و ابن أبی عمیر، عن معاویة بن عمار، عن أبی عبد الله علیه السلام... وهذه رواية صحيحة وعليها أعمل.^۷ ابن داود نیز با آن‌که در تنبیه اول کتاب خود، روایت بی‌واسطه کلینی از محمد بن اسماعیل را محل تردید دانسته، در خاتمه کتابش در تصحیح طریق شیخ طوسی و صدوق می‌نویسد: إنَّ كلاً من الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، و الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن بابويه، روی عن رجال لم يلقيهم، لكن بينه وبينهم رجال،

۱. ر.ک: اختیار معرفة الرجال: تصحیح و تعلیق میرداماد، ج ۱، ص ۳۸، ش ۱۷؛ الرواشح السماوية، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۲. ر.ک: الوافی، ج ۱، ص ۱۹.

۳. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۴۶۱، خاتمه الکتاب.

۴. ر.ک: تعلیقه الوحید علی منهج المقال، ص ۲۸۴.

۵. ر.ک: منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۵۱؛ غنیمۃ المعاد، ج ۷، ص ۱۸۲.

۶. ر.ک: منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۵۱؛ غنیمۃ المعاد، ج ۷، ص ۱۸۲.

۷. ر.ک: منتهی المطلب، ج ۲، ص ۴۱۲ و خلاصة الاقوال، ص ۴۳۵.

فمنهم الثقات المستقيمون مذهباً، فذلك السند صحيح...، و أما الصحيح ممّا يتعلّق بالشيخ أبي جعفر الطوسي، فما رواه التهذيب و الاستبصار عن محمد بن يعقوب، و عن الفضل بن شاذان...^۱.

بر همین اساس، بسیاری از رجالیان و فقیهان امامیه، با اتکا بر تصحیح طریق توسط علامه حلی، وثاقت گروهی از راویان را تأیید کرده‌اند؛^۲ هرچند برخی شروطی نیز بر آن افزوده‌اند. اندیشمندانی چون مقدس اردبیلی،^۳ شیخ بهایی،^۴ شیخ حرعاملی،^۵ محقق اردبیلی،^۶ وحید بهبهانی،^۷ و دیگران^۸، تصحیح علامه را دلیلی بر اعتبار راوی می‌دانند.

شهید اول نیز در مسئله ۱۱ از مبحث «قراءة الصلاة»، روایتی را که محمد بن اسماعیل در سند آن قرار دارد صحیح دانسته و بر اساس آن فتوا داده است.^۹ همچنین وحید بهبهانی معتقد است: مشهور آن است که احادیث محمد بن اسماعیل در شمار صحاح قرار دارد؛ چنان‌که رأی علامه حلی و میر داماد بر همین مناسبت. و بر اساس معیارهای ما نیز، حدیث او صحیح است.^{۱۰}

ملا علی کنی نیز تصریح دارد:

گروهی از فضلا سندهایی را که محمد بن اسماعیل در آن‌ها قرار گرفته، صحیح دانسته‌اند؛ چه آن‌هایی که کلینی از وی نقل کرده و چه دیگر روایاتی که توسط کشتی گزارش شده است.^{۱۱}

بر این اساس، با تصحیح سند توسط دو رجالی برجسته - علامه حلی و ابن داود - می‌توان به

۱. ر.ک: رجال ابن داود، ص ۵۵۷، ۵۵۸.

۲. ر.ک: سماء المقال، ج ۱، ص ۵۱۸.

۳. ر.ک: تکملة الرجال، ج ۱، ص ۱۶۷ به نقل از خاتمة المستدرک، ج ۴، ص ۳۹۳.

۴. ر.ک: مشرق الشمسين، ص ۲۷۶.

۵. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۳۴۶.

۶. ر.ک: جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۳۲؛ ۵۴۲.

۷. ر.ک: الفوائد الرجالية، ص ۵۶ و ۵۸.

۸. ر.ک: منتهی المقال، ج ۱، ص ۱۰۸؛ رجال السيد بحر العلوم، ج ۱، ص ۴۵۵-۴۶۳؛ طرائف المقال، ج ۲، ص ۸۵،

ش ۵۸۴۲؛ خاتمة المستدرک، ج ۴، ص ۳۸۹؛ الفوائد الرجالية، ج ۱، ص ۱۰۸؛ رجال الخاقانی، ج ۱، ص ۲۳۱؛ تنقیح المقال، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

۹. ر.ک: ذکرى الشيعة، ج ۳، ص ۳۱۴.

۱۰. ر.ک: تعلیقة الوحید علی منهج المقال، ص ۲۹۹.

۱۱. ر.ک: توضیح المقال، ص ۱۵۰.

توثیق اجمالی محمد بن اسماعیل نیشابوری دست یافت.

۳. طریق شیخ طوسی

یکی از دلایل اعتماد کلینی به محمد بن اسماعیل نیشابوری و روایات وی، گزارش‌های شیخ طوسی در مشیخه تهذیب و استبصار است. شیخ طوسی در این دو اثر، طرق متعددی از کلینی به کتاب فضل بن شاذان نقل کرده است که برخی از آن‌ها صحیح‌اند:

و ما ذکرته عن الفضل بن شاذان، فقد رویته عن الشيخ المفید ابي عبدالله، و الحسين بن عبيدالله، و أحمد بن عبدون، کلهم، عن محمد بن الحسن العلوی الحسینی الطبری، عن علی بن محمد بن قتیبة النیشابوری، عن الفضل بن شاذان.

روی أبو محمد الحسن بن حمزة، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

أخبرني الشريف أبو محمد بن الحسن بن أحمد بن القاسم العلوی المحمدي، عن أبي عبدالله محمد بن أحمد الصفواني، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.

و من جملة ما ذکرته عن الفضل بن شاذان، ما رویته بهذه الأسانید، عن محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، و محمد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان.^۱

از تعدد این طرق استفاده می‌شود که کلینی اگرچه در الکافی به ذکر یک طریق به فضل بن شاذان بسنده کرده، اما به طرق دیگری نیز دسترسی داشته و دو طریق مستقل و صحیح از او در اختیار داشته است:

- محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان.
- محمد بن یعقوب، عن محمد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان.

با توجه به این که کلینی طریق معتبر علی بن ابراهیم از پدرش به فضل بن شاذان را در اختیار داشته، اما روایتگری از طریق محمد بن اسماعیل نیشابوری را ترجیح داده، این انتخاب نشان‌دهنده اعتماد کلینی به وثاقت و اعتبار وی است.

از تعبیر «ما ذکرته» در مشیخه نیز استفاده می‌شود که این طرق منحصر به تهذیب و استبصار

۱. ر.ک: تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۴۷-۵۰؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۳۱۵.

نیستند، بلکه شامل کل آثار شیخ طوسی می‌شوند. او از طریق صحیحی که از شیخ مفید دریافت کرده، به تمام کتاب‌ها و روایات فضل بن شاذان دسترسی داشته است.^۱

فقه‌اء و رجال‌انی همچون علامه حلی،^۲ اعلامه مجلسی^۳ و سید خویی^۴ طریق کلینی به فضل بن شاذان را صحیح دانسته‌اند. محقق قهپائی نیز سه طریق گزارش شده از شیخ را یک طریق تلقی کرده و آن را معتبر شمرده است.^۵

خلاصه آن‌که مؤلفان کتب اربعه از طریق‌های معتبر به آثار فضل بن شاذان دسترسی داشته‌اند و این طرق را صحیح می‌دانسته‌اند. در نتیجه، تصحیح سند به منزله وثاقت همه راویان آن تلقی می‌شود.

۴. شیخوخت اجازه و اعتبار رجالی مشایخ

یکی از مبانی مهم در توثیق عام در علم رجال و تاریخ حدیث، مسئله مشایخ اجازه و نحوه توثیق آنان است. اجازه یکی از روش‌های دریافت حدیث محسوب می‌شود و در صورتی که قرینه‌ای بر وثاقت یک شیخ وجود داشته باشد، می‌توان حکم به توثیق او کرد.

از نخستین نمونه‌ها می‌توان به اجازه گرفتن احمد بن محمد بن عیسی اشعری از حسن بن علی و شاء اشاره کرد، که از او تقاضای اجازه کتاب‌های علاء بن رزین قلاء و أبان بن عثمان أحرر را داشت.^۶ همچنین، اجازه کلینی به ابو غالب زراری^۷ از موارد شاخص در این حوزه است. در نقل‌هایی که از طریق مشایخ اجازه صورت می‌گیرد، شیخ از طبقه پیش از خود، روایات را مبتنی بر نسخه‌ای مکتوب نقل می‌کند. این نقل ممکن است به صورت سماع، قرائت، یا اجازه باشد. بسیاری از اجازات رجالی از این دست، در کتب فهرست برای اثبات دسترسی مصنفان به نسخه‌های معتبر ذکر شده‌اند.

بدین ترتیب، کسانی که در این سلسله‌ها قرار دارند، در مقام مشایخ اجازه دسترسی به کتاب‌ها تلقی می‌شوند و معمولاً از اجلای امامیه‌اند. اکثار روایت‌های کلینی از محمد بن اسماعیل و شخصیت علمی وی مؤید این حقیقت است.

۱. ر.ک: اصول علم الرجال، ج ۲، ص ۴۵۴.

۲. ر.ک: خلاصه الأقوال، ص ۴۳۵، فایده هشتم.

۳. ر.ک: ملاذ الاختیار، ج ۱۶، ص ۶۹۲.

۴. ر.ک: معجم رجال الحديث، ج ۱۶، ص ۹۱، ش ۱۰۳۲۸.

۵. ر.ک: مجمع الرجال للقهپائی، ج ۷، ص ۲۱۶.

۶. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۹، ش ۸۰.

۷. ر.ک: رسالة ابی غالب الزراری، ص ۱۷۶.

محقق بحرانی بر این باور است که مشایخ اجازه در بالاترین درجه وثاقت قرار دارند. وی تصریح کرده که معمولاً مؤلفان از توثیق مشایخ خودداری می‌کنند^۱ و این امر به‌خودی‌خود نشانه‌ای بر اعتماد آن‌ها به این مشایخ است.

شهید ثانی نیز به صراحت می‌گوید:

مشایخ اجازه نیازی به تعدیل و تزکیه ندارند، چرا که جایگاه علمی و حدیثی آنان به‌وضوح نشان‌دهنده اعتبارشان است.^۲

علامه وحید بهبهانی در این باره چنین می‌نویسد:

تفاوتی میان روایات محمد بن اسماعیل نیشابوری و احمد بن محمد بن حسن بن ولید و نظایر آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا هر دو از مشایخ اجازه محسوب می‌شوند. شهید ثانی نیز ادعای اجماع کرده که اصحاب، حکم به صحت احادیث ایشان را پذیرفته‌اند.^۳

آیت‌الله بروجرودی نیز تصریح دارد:

ما از این شیخ - محمد بن اسماعیل - جز این نمی‌دانیم که وی کتاب‌های فضل بن شاذان را به طریق سماع، قرائت یا اجازه روایت کرده است. البته یکی از متأخران او را با عنوان «متکلم فاضل، متقدم، بارع و تلمیذ مخصوص فضل» ستوده است.^۴

برخی رجالیان متأخر همچون حائری در منتهی المقال،^۵ مجلسی در الوجیزه،^۶ میرداماد در الرواشح،^۷ ماحوزی در بلغة المحدثین،^۸ کنی در توضیح المقال،^۹ کلباسی در الرسائل الرجالية،^{۱۰} بر

۱. ر.ک: معراج اهل الکمال، ص ۴۴؛ سماء المقال، ج ۱، ص ۵۱۵؛ الفوائد الرجالية، ص ۴۴، ضمن رجال خاقانی.

۲. ر.ک: الفوائد الرجالية، ص ۴۴، ضمن رجال خاقانی و سماء المقال، ج ۱، ص ۵۱۵.

۳. ر.ک: تعلیقة الوحید علی منهج المقال، ص ۲۹۹.

۴. ر.ک: الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۱۲۱.

۵. ر.ک: منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۶۱، ش ۲۴۹۲.

۶. ر.ک: الوجیزه، ص ۱۵۲، ش ۱۵۹۶؛ بحارالانوار، ج ۸۵، ص ۸۹؛ «لا یضر جهالة محمد بن اسماعیل لکونه من مشایخ اجازه کتاب الفضل».

۷. ر.ک: منتهی المقال، ج ۵، ص ۳۶۷، ش ۲۴۹۲.

۸. ر.ک: بلغة المحدثین، ص ۴۰۴.

۹. ر.ک: توضیح المقال، ص ۱۵۰.

۱۰. ر.ک: الرسائل الرجالية، ج ۱، ص ۲۳۹.



این باورند که محمد بن اسماعیل نیشابوری از مشایخ اجازه بوده و همین وصف، نوعی توثیق اجمالی تلقی می‌شود.

۵. مدح کاشف از وثاقت

گاه در برخی آثار رجالی، تعبیراتی به کار رفته‌اند که با وجود فقدان تصریح به وثاقت، می‌توانند از راه دلالت التزامی یا قرینه‌های ضمنی، نشانه‌هایی از مدح یا حتی وثاقت راوی ارائه دهند. میرداماد با اتکای به نسخه رجال شیخ طوسی، قرائت صحیح نام را «محمد بن اسماعیل ابوالحسن» - در برخی نسخه‌ها: الحسن - نیشابوری بندفر^۱ می‌داند و تعبیر «بندقی» را ناموجه تلقی می‌کند؛ زیرا بندقه نام رئیس قبیله‌ای در یمن بوده و تاکنون هیچ‌کس - چه به صراحت و چه به طور ضمنی - محمد بن اسماعیل را منتسب به آن قبیله ندانسته است.^۲ تنها کشی در موردی از تعبیر «بندقی» استفاده کرده^۳ که به گفته میرداماد، ناشی از تحریف یا تصحیف نسخه نویسان است.^۴ همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، تعبیر «بندفر» از دو واژه تشکیل شده است:

بُند: در عربی به معنای پرچم بزرگ (جمع: بنود) و در فارسی به معنای ریسمان یا سد.
فَرّ / فَرّ القوم: در عربی به معنای برجسته‌ترین فرد از نیاکان و بزرگان یک گروه و در فارسی به معنای بزرگی، شکوه، زیبایی و برازندگی.^۵
بر این اساس، احتمال دارد که بندفر لقبی فارسی برای محمد بن اسماعیل باشد: واژه «بند»، اشاره به مقام علمی، تخصص و جامعیت او در علوم گوناگون دارد. واژه «فَرّ»، بیانگر شکوه، شهرت و پرتوافکنی علمی او در میان اهل دانش است.

برخی رجالیان همچون میرداماد، سید شفتی، کنی، نمازی و دیگران، با این مبنا معتقدند که تعبیر «بندفر» بیانگر جایگاه بلند، عظمت شأن و وثاقت محمد بن اسماعیل نیشابوری است.^۶

۶. اکثر روایت و اعتماد عملی

عنوان «کثرت روایت» می‌تواند دلالت بر دو معنا داشته باشد: ۱. فراوانی روایت خود راوی از دیگران ۲. فراوانی نقل دیگران از راوی

۱. ر.ک: مجله علوم حدیث، ش ۶۵، س ۱۳۹۱، مقاله «تضارب آرای رجالی امام خمینی و آیه الله خویی در باره محمد بن اسماعیل، استاد کلینی»، از مهدی بیات.
۲. ر.ک: اختیار معرفة الرجال: ش ۱۰۲۴.
۳. ر.ک: الرواشح السماویه، ص ۱۲۰-۱۲۳.
۴. ر.ک: الرواشحه السماویه، ص ۱۲۰.
۵. ر.ک: الرواشح السماویه، ص ۱۲۰؛ الرسائل الرجالية، ص ۵۹۷؛ توضیح المقال، ص ۱۵۰؛ مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۶، ص ۴۵۷، ش ۱۲۶۸۲.

بر پایه دیدگاه گروهی از دانش‌پژوهان،^۱ اگر راویان ثقه - خصوصاً بزرگانی چون کلینی، صدوق و شیخ طوسی - از یک راوی، نقل‌های متعدد داشته باشند، می‌توان دریافت که آن راوی نزد ایشان، مورد اعتماد، ثقه و عادل بوده است.

یکی از قرائن وثاقت محمد بن اسماعیل نیشابوری، روایت اجلا و ثقات امامیه از وی است. خصوصاً اکثار نقل کلینی از او، سه احتمال را پیش‌رو می‌گذارد: بی‌اطلاعی از ضعف راوی، بی‌اهمیتی منبع نقل از نگاه کلینی، عدم پذیرش ضعف یا مجهول‌بودن راوی.

از میان این فرض‌ها، احتمال سوم معقول‌تر است. بنابراین، اکثار نقل کلینی نوعی اعتماد عملی و اشاره غیرمستقیم به وثاقت راوی قلمداد می‌شود. این اعتماد، نشانگر پذیرش روایت محمد بن اسماعیل از سوی آن محدث است؛ وگرنه لازمه‌اش لغویت و عبث‌بودن نقل خواهد بود. چرا که فرد عاقل، از کسی که او را ضعیف می‌داند، روایت نمی‌کند. همچنین، قلت یا عدم نقل از راوی ضعیف، از رویه‌های متداول در میان محدثان بوده است.

از این رو، کثرت روایت محدثان دقیق و متوزع، نه تنها نشانه نقل قول، بلکه مؤیدی بر وثاقت عملی و اطمینان به راوی است.

صاحب معالم در فائده دوازدهم اعتماد کلینی به محمد بن اسماعیل را چنین توصیف می‌کند: اکثار نقل کلینی از او، دلالت بر رفعت مقام، حسن حال و سلامت اخبار دارد که مؤید کمال وی است. افزون بر آن، گروهی از علما چون علامه حلی، اخبار وی را صحیح دانسته‌اند و دست‌کم، اخبارش در شمار حسنه قرار می‌گیرند.^۲

امام خمینی رحمته الله نیز درباره سهل بن زیاد و محمد بن اسماعیل نیشابوری تصریح دارد: مناقشه‌ای در سند روایت وارد نیست؛ زیرا اگرچه سهل بن زیاد تضعیف شده، ولی کسی که در روایات او تتبع نماید، به وثاقت وی اطمینان پیدا می‌کند. از او روایات فراوانی نقل شده، احادیثش متقن است و مشایخ بر او اعتماد دارند؛ این امور، اطمینان‌بخش‌تر از توثیق‌های رجالی است. ما نیز بر همین اساس، وثاقت ابراهیم بن هاشم قمی و محمد بن اسماعیل نیشابوری را ترجیح داده‌ایم.^۳ در وجه دیگری از وثاقت، باید به روش کلینی در تفکیک راویانی با اسم مشترک اشاره کرد. وی

۱. ر.ک: مفتاح الکرامه، ج ۵، ص ۴۳۷؛ کتاب الطهارة (للخمینی)، ج ۱، ص ۲۵۹.

۲. ر.ک: منتقى الجمال، ج ۱، ص ۴۵.

۳. ر.ک: کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۱۴۷ و کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۴۶.

برای تمایز میان آنان از پسوندها و نسبت‌های خاصی چون ابن‌بزیع، برمکی و... استفاده می‌کند. اما در مورد محمد بن اسماعیل، با وجود اکثار روایت از وی، هیچ پسوندی چون بندفر، بندقی یا نیشابوری به‌کار نبرده؛ این نکته نشانگر آن است که:

محمد بن اسماعیل نیشابوری به‌حدی مشهور، مورد وثوق و دارای آوازه علمی بوده که نیازی به ذکر قید اضافی نداشته است.^۱

۷. التزام کلینی به نقل از اخبار صحیح

انتقان روایات، کثرت اخبار نقل‌شده، و اهتمام و اعتنای مشایخ به روایات یک راوی، کمتر از توثیق رجالیان نیست. از همین رو، کلینی با احتیاط فراوانی که در پذیرش روایت و پرهیز از راویان متهم داشته است، به ویژه در مقدمه کتاب الکافی تصریح می‌کند که فردی از او درخواست نگارش کتابی مشتمل بر اخبار صحیح از معصومان علیهم‌السلام کرده، و او نیز این خواسته را با تألیف «الکافی» اجابت نموده است.

در همین کتاب، کلینی روایات فراوانی از محمد بن اسماعیل نیشابوری نقل کرده است. بی‌تردید، شخصیت برجسته‌ای چون کلینی که از جمله فقها، عالمان و محدثان برجسته امامیه است، با آن درجه از دقت و تحفظ، از راوی ضعیف یا مجهول روایت نمی‌کند، مگر آنکه نسبت به وثاقت راوی یا صحت روایت اطمینان داشته باشد.

از این رو، التزام علمی، تعهد مذهبی، و اکثار نقل کلینی از محمد بن اسماعیل، خود دلالت روشنی بر وثاقت، عدالت، و اعتماد به احادیث او دارد.

۸. قدام و معیار پذیرش روایات

یادآوری این نکته ضروری است که بررسی تاریخ حدیث شیعه نشان می‌دهد قدام در پذیرش یا رد روایت، معیارهایی متفاوت از متأخران داشته‌اند. در حالی که رویکرد متأخران مبتنی بر اصطلاحات جرح و تعدیل است، قدام به دلیل قرینه‌محور بودن، نیازی به این اصطلاحات نداشته‌اند و به قرائن خارجی و محتوایی برای اعتبارسنجی روایت اعتماد می‌کردند.

از جمله قرائن مورد توجه قدام می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: وجود روایت در بیشتر اصول اربعمائه، تکرار روایت در یک یا چند اصل معتبر، تعدد طرق نقل، شهرت روایت در میان اصحاب، موافقت با دلیل قطعی یا قواعد مسلم فقهی و اعتقادی.^۲

بر این اساس، معیار متأخران در پذیرش روایت، با آنچه در میان قدامی حدیث‌پژوه رایج بوده،

۱. ر.ک: الرسائل الرجالیه، ص ۵۹۸؛ تعلیقه الوحید علی منهج المقال، ص ۲۹۹؛ توضیح المقال، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۲. ر.ک: الفوائد الرجالیه للخواجویی، ص ۱۶۸-۱۶۹.

کاملاً متفاوت است.

صاحب معالم و شیخ بهایی نیز در تحلیل این تفاوت، معتقدند که در دوران متأخران، بسیاری از قرائن و شواهد اعتبارسنجی روایات از بین رفته‌اند؛ از این رو، شیوه قدما قابل اجرا نبوده و در نتیجه، رویکرد راوی محور جایگزین رویکرد قرینه محور شده است.^۱

با توجه به تاریخ حدیث شیعه و شیوه‌شناسی کلینی، روشن است که احادیث راۀافته به کتاب الکافی در مجموع قابل انتساب به معصوم هستند. از این رو، روایات غیرقابل پذیرش در الکافی بسیار اندک و محدود بوده و بیشتر آن‌ها مربوط به حوزه‌های غیر فقهی هستند که در مقایسه با انبوه احادیث قابل اعتماد و مستند این اثر، سهم ناچیزی دارند.

نتیجه‌گیری

محمد بن اسماعیل نیشابوری در صدر اسانید الکافی، از جمله مشایخ کلینی و از شاگردان برجسته و پرحدیث فضل بن شاذان نیشابوری محسوب می‌شود. در تعیین طبقه رجالی و اعتبار روایت‌های او، میان دانش پژوهان علم رجال و فقها، اختلاف نظرهایی وجود دارد.

با این حال، پژوهش‌های رجالی نشان می‌دهند که قرائن متعدد بر اعتماد کلینی به محمد بن اسماعیل دلالت دارند؛ از جمله: موقعیت برجسته او در آغاز اسانید، تواتر روایت از وی در منابع اصلی امامیه، ارتباط مستقیم علمی با کلینی و فضل بن شاذان، دلایل و شواهد موجود مؤید امامی بودن وی، استاد بودن برای کلینی، و شاگردی مستقیم از فضل بن شاذان هستند. همچنین، بررسی دقیق نشان می‌دهد که: مؤلفان کتب اربعه اعتماد بالایی به احادیث وی داشته‌اند؛ دلایل کسانی که بر اساس احتمالات ضعیف، حکم به جهالت یا اتحاد با نام‌هایی چون برمکی یا ابن‌بزیع داده‌اند، قابل رد است.

بر اساس مبانی اجتهادی علم رجال، احادیثی که از محمد بن اسماعیل نیشابوری گزارش شده‌اند، دارای اعتبار بوده و می‌توان بر آن‌ها اعتماد حدیثی و استناد فقهی کرد.

۱. ر. ک: منتقى الجمان، ج ۱، ص ۱۴؛ مشرق الشمسین، ص ۲۹.

فهرست منابع

۱. الاختصاص، شیخ مفید (محمد بن نعمان)، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۲. اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، تحقیق: محمدتقی فاضل میبدی و موسویان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۳. اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، شیخ طوسی (محمد بن حسن)، تعلیق: میرداماد، تحقیق: سیدمهدی رجالی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ق.
۴. الاستبصار، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق.
۵. استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار، محمد بن حسن بن شهید ثانی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۹ق.
۶. اصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق، مسلم داوری، تحقیق: محمدعلی علی معلم، ناشر: مؤلف، چاپ دوم، بی تا.
۷. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۲ق.
۸. بهجة الآمال فی شرح زبدة المقال، ملاعلی علیاری، تصحیح: هدايت الله مسترحمی، تهران.
۹. تاج العروس من جواهر القاموس، محمدمرتضی زبیدی، بیروت: مكتبة الحياة، بی تا.
۱۰. تجريد اسانيد الكافي، آقا حسين طباطبائي بروجردی، تنظیم: میرزامهدی صادقی، بی تا.
۱۱. تحرير الطاووسي، حسن بن زين الدين، تحقیق: فاضل جواهری، قم: مكتب آيت الله مرعشي، ۱۴۱۹ق.
۱۲. تعلیقة الوحيد علی منهج المقال، وحید بهبهانی، بی تا.
۱۳. تکملة نقد الرجال، عبدالنسی، نجف: مطبعة الآداب، بی تا.
۱۴. تنقیح المقال، عبدالله مامقانی، تحقیق: محی الدین مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۲۶ق.
۱۵. تنقیح المقال، عبدالله مامقانی، چاپ سنگی.
۱۶. توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق: محمدحسین مولوی، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۹ش.
۱۷. تهذیب الأحكام، شیخ طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۱۸. جامع الرواة، محمدعلی اردبیلی، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، قم: مكتبة آيت الله مرعشي، ۱۴۰۳ق.
۱۹. الجامع فی الرجال، موسی زنجانی، قم: چاپخانه پیروز، ۱۳۹۴ق.
۲۰. جامع المقاصد، محقق کرکی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.

٢١. حاوى الأقوال فى معرفة الرجال، عبد النبي جزايرى، تحقيق: مؤسسه الهداية، قم: ١٤١٨ق.
٢٢. خاتمه مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نوري، تحقيق: مؤسسه آل البيت، قم: ١٤١٥ق.
٢٣. خلاصة الأقوال، علامه حلى (حسن بن يوسف)، تحقيق: جواد قيومي، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ١٤١٧ق.
٢٤. ذخيرة المعاد، محقق سبزواري، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، چاپ حجرى، بى تا.
٢٥. ذكرى الشيعة إلى أحكام الشريعة، شهيد اول (محمد بن مكي)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت، قم، ١٤١٩ق.
٢٦. رجال ابن داود، تقى الدين حسن بن على بن داود حلى، تحقيق: محمدصادق بحرالعلوم، نجف: مطبعة حيدريه.
٢٧. رجال ابن غضائرى، احمد بن حسين، تحقيق: محمدرضا حسيني جلالى، قم: دارالحديث، ١٤٢٢ق.
٢٨. رجال البرقى، احمد بن محمد بن خالد برقى، تحقيق: محمدجواد قيومي، قم: نشر اسلامى، ١٤٢٠ق.
٢٩. رجال خاقانى، على خاقانى، تحقيق: محمدصادق بحرالعلوم، چاپ دوم، قم: مركز نشر الاعلام الاسلامى، ١٤٠٤ق.
٣٠. فوائد رجاليه (رجال سيد بحر العلوم)، سيد مهادى بحر العلوم، تحقيق: محمدصادق بحرالعلوم، ٤ ج، نجف: مطبعة الآداب، ١٣٨٥ق.
٣١. رجال الطوسى، شيخ طوسى (محمد بن حسن)، تحقيق: محمدجواد قيومي، قم: نشر اسلامى، ١٤٢٠ق.
٣٢. رجال الطوسى، شيخ طوسى (محمد بن حسن)، تحقيق: محمدصادق بحرالعلوم، بى تا.
٣٣. رجال النجاشى، احمد بن على النجاشى، تحقيق: موسى زنجانى، چاپ ششم، قم: نشر اسلامى، ١٤١٨ق.
٣٤. الرسائل الرجاليه، محمد بن محمد ابراهيم كلباسى، تحقيق: محمد حسين درايتى، ٤ ج، قم: دارالحديث، ١٣٨٠ق.
٣٥. الرواشح السماويه، ميرداماد (محمدباقر حسيني استرآبادى)، تحقيق: غلامحسين قيصرىها و نعمه الله جليلى، قم: دارالحديث، ١٤٢٢ق.



۳۶. روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان، شهید ثانی، تحقیق: مرکز الأبحاث و الدراسات الاسلامیه، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۲ق.
۳۷. روضة المتقین، محمدتقی مجلسی، اشراف و تعلیق: سیدحسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاودی، قم: بنیاد فرهنگی حاج محمدحسین کوشان پور، ۱۳۹۹ق.
۳۸. سماء المقال، ابوالهدی کلباسی، تحقیق: محمد حسینی قزوینی، قم: مؤسسه ولی عصر عجل الله تعالی فرجه، ۱۴۱۹ق.
۳۹. سیر اعلام النبلاء، شمس الدین ذهبی، تحقیق: محمدنعیم العرقوسی و مأمون صاغرچی، چاپ نهم، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۳ق.
۴۰. الروضة فی شرح اللمعة، شهید ثانی، تحقیق: محمد کلانتر، قم: منشورات مکتبه داورى، ۱۴۱۰ق.
۴۱. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۷۸ش.
۴۲. الفوائد الرجالیه، مهدی کجوری، تحقیق: محمدکاظم رحمان ستایش، چاپ دوم، قم: دارالحديث، ۱۴۲۸ هـ ق / ۱۳۸۶ش.
۴۳. الفوائد (ضمن رجال خاقانی)، وحید بهبهانی، تحقیق: حسن خاقانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴۴. الفهرست، شیخ طوسی (محمد بن حسن)، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف: مکتبه المرتضویه، بی تا.
۴۵. قاموس الرجال، محمدتقی تستری، قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۴۶. لب اللباب فی علم الرجال، محمدجعفر بن سیف الدین استرآبادی، تحقیق: محمدباقر ملکیان، تهران: ۱۳۸۸ش.
۴۷. لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی (احمد بن علی)، بیروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۴۸. الکافی، کلینی (محمد بن یعقوب)، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۴۹. کتاب الطهارة، امام خمینی (روح الله)، قم: چاپخانه مهر، بی تا.
۵۰. کلیات فی علم الرجال، جعفر سبحانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
۵۱. «تضارب آرای رجالی امام خمینی و آیت الله خویی درباره محمد بن اسماعیل، استاد کلینی»، مهدی بیات مختار، مجله علوم حدیث، شماره ۶۵، ۱۳۹۱ش.

۵۲. مجمع الرجال، عناية الله قهپائی، تصحيح و تعليق: سيد ضياء الدين، معروف به علامه اصفهانی، قم، بی نا، بی تا.
۵۳. مجمع الفائدة والبرهان، ملا احمد اردبیلی، تحقيق گروهی، قم: نشر اسلامي، ۱۴۱۴ق.
۵۴. المحاسن، احمد بن محمد برقي، تحقيق: سيد جلال الدين حسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ش.
۵۵. مختلف الشیعه، حسن بن يوسف حلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامي، ۱۴۱۸ق.
۵۶. مدارک الأحکام، سيد محمد عاملي، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۰ق.
۵۷. مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، محمدباقر مجلسی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۵۸. مستدرکات علم رجال الحديث، علی نمازی شاهرودی، تهران: شفق، ۱۴۱۲ق.
۵۹. مشرق الشمسين، شيخ بهايی، قم: منشورات مكتبة الرضی، چاپ سنگی، بی تا.
۶۰. معجم رجال الحديث، ابوالقاسم خوئی، قم: مدينة العلم، ۱۴۱۰ق.
۶۱. معراج الکمال إلى معرفة الرجال، سليمان بن عبدالله ماجوزی، تحقيق: مهدي رجائي، قم: محقق عونیانی، ۱۴۱۲ق.
۶۲. مفتاح الكرامة، محمدجواد عاملي، تحقيق و تعليق: محمدباقر خالصی، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۹ق.
۶۳. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق (محمد بن علی)، قم: نشر اسلامي، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.
۶۴. منتقى الجمال، حسن بن زين الدين، تحقيق: علی اكبر غفاری، قم: نشر اسلامي.
۶۵. منتهی المقال، ابوعلی محمد بن اسماعیل حائری، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۶ق.
۶۶. منهج المقال، میرزا محمد استرآبادی، چاپ سنگی، بی تا.
۶۷. الموسوعة الرجالية، سيد حسين طباطبائي بروجردی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۳ق.
۶۸. نقد الرجال، مصطفى بن حسين حسینی تفریسی، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۸ق.
۶۹. الوافی، محسن فیض کاشانی، اصفهان: مكتب امیرالمؤمنین، ۱۳۶۵ش.
۷۰. الوجیزه، محمدباقر مجلسی، تحقيق: عبدالله سبزعلی حاج، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۷۱. وسائل الشیعه، محمد بن حسن، معروف به شيخ حر عاملي، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۹ق.

شیوه‌شناسی فرزندپروری از منظر امام سجاده علیه السلام

در صحیفه سجادیه

علی اکبر خدامیان آرائی^۱

چکیده

فرزندپروری یا تربیت فرزندان، نقشی بنیادین در شکل‌گیری شخصیت و زیست فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کند. بخش قابل‌توجهی از آسیب‌های اجتماعی، فرهنگی، اعتقادی، اخلاقی و روانی جوامع، حاصل تربیت ناصحیح در نهاد خانواده است. آگاهی والدین از شیوه‌های صحیح تربیتی و به‌کارگیری آن‌ها، زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای سالم، پویا و پیشرفته خواهد بود. از یک‌سو، نیاز همه‌جانبه انسان به تربیت، و از سوی دیگر، کمبود پژوهش‌های نظام‌مند و کاربردی در این عرصه، ضرورت تحقیقاتی جامع با محوریت متون دینی را آشکار می‌سازد. ادعیه صحیفه سجادیه، به‌عنوان بخشی از منظومه معارف اسلامی، دربردارنده اصول و شیوه‌های تربیتی متعددی هستند که قابلیت استخراج و بهره‌گیری علمی دارند. پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، به بررسی مضامین تربیتی ادعیه صحیفه سجادیه پرداخته و با تمرکز بر آموزه‌های فرزندپروری از منظر امام سجاده علیه السلام، هشت روش بنیادین و تأثیرگذار در تربیت فرزند را شناسایی و تبیین کرده است. نوآوری این تحقیق، ارائه ساختاری منسجم و جامع از شیوه‌های تربیت فرزند با بهره‌گیری از نمونه‌های عینی برگرفته از ادعیه صحیفه سجادیه می‌باشد.

واژگان کلیدی: پیشگیری و کنترل، استعدادیابی، ارائه الگو، فرزندپروری، تربیت دینی، معارف اسلامی.

۳۹

حوزه

سال یازدهم / شماره ۲۹ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. استادیار گروه علوم حدیث تطبیقی مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمیه، قم ایران؛

(khoddamiyan@gmail.com).

مقدمه

فرزندپروری و تربیت صحیح، نقشی شگرف در سلامت و تعالی زندگی فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کند. شکوفایی استعدادها و تحقق ارزش‌های والای انسانی، در گرو تربیت صحیح است؛ تربیتی که ضمن ارتقای جسم و روح انسان، مسیر رشد متعادل را فراهم می‌سازد. در اندیشه اسلامی، فرد بی‌بهره از تربیت، همچون انسانی سرگردان در بیابانی خشک و بی‌نشانه است که راهی به سوی مقصد نمی‌شناسد.

سلامت فرد و جامعه به تربیتی بستگی دارد که بتواند نیازهای معرفتی، اخلاقی، روانی و اجتماعی انسان را پاسخ دهد. تمامی کنش‌های فرهنگی، اعتقادی، اخلاقی و روحی افراد، در پیوندی مستقیم با نوع تربیت آنان شکل می‌گیرد. تربیت، نگرش انسان را نسبت به هستی و مسائل پیرامون متأثر می‌سازد و در صورت اجرا با شیوه‌های نادرست، نه تنها موجب رشد نخواهد شد، بلکه آسیب‌های جدی و اثرات مخرب برجای می‌گذارد.

در این میان، پدر و مادر به‌عنوان نخستین مربیان، مسئولیتی بس سنگین و چندبُعدی دارند. وظیفه ایشان تنها به آموزش‌های گفتاری محدود نمی‌شود، بلکه مستلزم ایفای نقش الگویی، اقدام عملی مستمر، و نظارت دقیق بر فرایند تربیت فرزند است.

دین اسلام، به‌عنوان کامل‌ترین نظام الهی، دقیق‌ترین اصول تربیتی را برای زندگی بشر تدوین کرده است. بررسی ادعیه امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه - کتابی غنی و بنیادین در منظومه معارف اسلامی - بیانگر روش‌های عمیق و کاربردی تربیت دینی است. این پژوهش با هدف استخراج شیوه‌های فرزندپروری اسلامی، از طریق تحلیل ادعیه صحیفه سجادیه و با رویکرد توصیفی - تحلیلی، به شناسایی و تبیین هشت اصل مهم تربیتی پرداخته و ساختاری منسجم از آن‌ها ارائه داده است.

در این زمینه، مقالات متعددی نگاشته شده‌اند که هر یک، از زاویه‌ای خاص به تربیت دینی پرداخته‌اند؛ با این حال، اغلب آن‌ها فاقد جامعیت ساختاری بوده و به همه ابعاد تربیت و تمامی ادعیه صحیفه سجادیه توجه کافی نکرده‌اند. برخی مقالات صرفاً دعای بیست‌وپنجم صحیفه را بررسی کرده‌اند و از سایر ادعیه غافل مانده‌اند؛^۱ برخی دیگر نیز میان تعلیم و تربیت خلط کرده، و در ذکر

۱. تربیت فرزند از دیدگاه امام سجاده علیه السلام با تاکید بر دعای ۲۵ صحیفه سجادیه، عباس آزاد، ره توشه بهار و تابستان

۱۳۹۸ - شماره ۱۱۹؛ بررسی نقش والدین و معلم در تربیت دینی کودک از منظر امام سجاده علیه السلام در دعای ۲۵

صحیفه سجادیه، عباداله رفیعی اصل، تحقیقات راهبردی در تعلیم و آموزش و پرورش پاییز ۱۴۰۲ - شماره ۳.

شیوه‌ها، دچار هم‌پوشانی و عدم تفکیک مفهومی شده‌اند.^۱ تعدادی نیز به بررسی مبانی و ابعاد نظام تربیتی اسلام پرداخته‌اند، اما ارتباط مستقیمی با محور پژوهش حاضر ندارند.^۲ با توجه به اهمیت بنیادین تربیت فرزند در ساختار تمدن اسلامی، و خلأ تحقیقات جامع و مبتنی بر منابع اصیل، این پژوهش کوشیده است تصویری دقیق و کاربردی از روش‌های تربیتی منبعث از صحیفه سجاده ارائه دهد و تحلیل محتوایی آن را بر اساس آیات قرآن کریم و دیگر روایات اهل بیت (ع) استوار سازد.

هدف این پژوهش، گردآوری، دسته‌بندی و تبیین شیوه‌های تربیتی از منظر امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده است. اگرچه پژوهش‌هایی محدود در این زمینه انجام شده‌اند، اما این تحقیق با دو ویژگی ممتاز، از دیگر آثار متمایز می‌شود: نخست، ارائه ساختار جامع و منسجم از شیوه‌های تربیتی؛ دوم، ذکر نمونه‌های مستند از صحیفه سجاده در هر بخش تحلیل.

روش تحقیق این پژوهش، توصیفی بوده و اطلاعات از طریق منابع اسنادی و کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته و تمرکز آن بر استخراج آموزه‌های تربیتی در ادعیه صحیفه سجاده و بررسی نظام فرزندپروری در نگاه امام سجاد (ع) است.

پژوهش حاضر در دو بخش اصلی تنظیم شده است: ۱. مفهوم‌شناسی تربیت، اهمیت آن در نظام دینی و ضرورت‌های تربیت فرزندان در جامعه اسلامی؛ ۲. شیوه‌های تربیتی مستخرج از صحیفه سجاده، با بررسی کاربردی و تحلیل محتوایی دعا‌های مرتبط.

الف. مفهوم‌شناسی و جایگاه

آشنایی با مفهوم، اهمیت و جایگاه فرزندپروری و تربیت، همچنین شناخت ابعاد و گونه‌های مختلف آن، می‌تواند والدین، معلمان و کارشناسان تربیتی را در دستیابی به راهکارهای صحیح و مؤثر تربیتی یاری کند. از این‌رو، در این بخش، پس از مفهوم‌شناسی واژگان «فرزندپروری»،

۱. شیوه‌های تعلیم و تربیت از منظر امام سجاد (ع) با تکیه بر صحیفه سجاده، امیر نادری، حمیدرضا آرای، حمیدرضا شیرزاد نشلی، بصیرت و تربیت اسلامی پاییز ۱۳۹۲، شماره ۲۶.

۲. در آمدی بر ابعاد و زمینه‌های تربیت در صحیفه سجاده، مشکوة، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۹۱؛ رهیافتی به نظام تربیتی اسلام از نگاه صحیفه سجاده، اندیشه دینی، تابستان ۱۳۸۴، شماره ۱۵؛ مبانی، اصول، روش‌ها و اهداف تربیتی در صحیفه سجاده، معرفت، شهریور ۱۳۸۱، شماره ۵۷؛ بررسی مبانی تربیت اجتماعی از دیدگاه امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده، روانشناسی تربیتی، تابستان ۱۳۸۹، شماره ۱۷.

«تربیت» و «شیوه»، به بررسی اهمیت، ضرورت و ابعاد مختلف تربیت در اسلام پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی فرزندپروری

فرزندپروری مجموعه‌ای از دانش‌ها و مهارت‌های تربیت کودکان به شیوه‌ای سازنده و غیرمخرب است. به عبارت دیگر، فرزندپروری به راهکارها و روش‌هایی اطلاق می‌شود که والدین در قالب آن‌ها فرزند خود را تربیت می‌کنند.^۱

۲. مفهوم‌شناسی تربیت

واژه تربیت، مصدر باب تفعیل از ریشه «ربب» یا «ربو» به معنای رشد، نمو، افزایش و اصلاح آمده است. ابن‌منظور در لسان العرب، تربیت را برگرفته از «ربو» دانسته و آن را به معنای رشد، زیادت و نگهداری معنا کرده است.^۲ راغب اصفهانی تربیت را «تغییری تدریجی» می‌داند که موجب رساندن پدیده‌ای به کمال می‌گردد.^۳

نویسنده کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، با تحلیل دیدگاه لغویان، نتیجه می‌گیرد که تربیت از ریشه «ربب» یا «ربو» مشتق شده و معنای آن را چنین تعریف می‌کند: سوق دادن موجود تربیت‌شونده به سوی کمال مطلوب و رفع کاستی‌ها و نقایص، ابتدا از طریق «تخلیه» (پاک‌سازی موانع) و سپس «تحلیه» (افزودن ویژگی‌های کمال‌بخش). تربیت در این دیدگاه، رشد تدریجی کمی و کیفی متربی در ابعاد اعتقادی، اخلاقی، فردی و اجتماعی است؛ و انسان، حیوان یا گیاهان، بسته به ماهیت خود، قابل تربیت و پرورش‌اند.^۴

دهخدا نیز تربیت را به معنای پروراندن، پروردن و آموزش تعریف کرده است.^۵ شهید مطهری تربیت را به معنای شکوفاسازی استعدادهای بالقوه درونی می‌داند و آن را فرایند پرورش تلقی می‌کند.^۶

با توجه به تعاریف ارائه‌شده، می‌توان گفت واژه‌های «فرزندپروری» و «تربیت» هم‌افق‌اند، اما از لحاظ دقت مفهومی، تربیت نتیجه فرایند فرزندپروری است.

۱. ر.ک: ادب الهی، کتاب سوم: تربیت فرزند، ص ۶۶-۶۷؛ رابطه بین زمینه اجتماعی - فرهنگی با شیوه تربیتی والدین، موفقیت تحصیلی و سبک یادگیری فرزندان. فصلنامه اندیشه و رفتار، ص ۲۲-۲۳.

۲. لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۰۴.

۳. مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۳۶.

۴. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵-۲۴.

۵. لغت‌نامه دهخدا، واژه تربیت.

۶. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۲۲، ص ۵۵۱.

تربیت شامل ایجاد یا فعلیت‌بخشی به هر نوع کمال مطلوب انسانی است. این کمال می‌تواند:

- جنبه شناختی داشته باشد؛ مانند دانش، بینش و آگاهی
- جنبه رفتاری یا حرکتی داشته باشد؛ مانند کنش‌های جسمانی و عملی
- جنبه گرایشی یا عاطفی داشته باشد؛ مانند ایمان، نگرش، احساسات و علایق

۳. مفهوم‌شناسی شیوه

واژه «شیوه» معادل «روش» است و هر دو به معنای طریقه، اسلوب، سبک، گونه و منوال به کار می‌روند.^۱ منظور از «شیوه‌های تربیتی» آن دسته از راهکارها و رفتارهایی است که مربی برای تحقق اهداف تربیتی به کار می‌گیرد. در واقع، شیوه‌های تربیتی نمود عینی فعالیت تربیت‌اند و بخش عمده‌ای از موفقیت مربی و نظام تربیتی در گرو انتخاب و به کارگیری صحیح آن‌هاست. از همین رو، می‌توان گفت خطرناک‌ترین و دشوارترین مرحله از فرایند تربیت، تشخیص، تعیین و کاربرد مؤثر روش‌های تربیتی است.

والدین که نقش مربی را در تربیت فرزندان ایفا می‌کنند، زمانی قادر به انتخاب صحیح و اثربخش شیوه‌های تربیتی خواهند بود که شناخت دقیقی از ویژگی‌های عمومی و اختصاصی متربیان، و آگاهی کامل نسبت به اهداف و اصول تربیتی داشته باشند؛ اصول و اهدافی که با الهام از قرآن کریم و روایات معصومین (ع)، بر اساس نظام تربیت دینی استخراج می‌گردند.

۴. اهمیت فرزندپروری در اسلام

خداوند متعال، هستی را برای کمال‌یابی، رشد اخلاقی و تعالی معنوی انسان آفریده است. از این رو، در آیات و روایات، تربیت و تزکیه انسان یکی از اهداف اساسی ارسال و دعوت پیامبران معرفی شده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ؛^۲ او کسی است که از میان مردم درس‌نخوانده، پیامبری را برانگیخت تا آیاتش را بر آنان بخواند، آنان را تزکیه کند و کتاب و حکمت را به آنان بیاموزد، در حالی که پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

۱. لغت‌نامه دهخدا، واژه روش.

۲. جمعه: ۲.

تزکیه که همان تربیت است، چهار بار در قرآن تکرار شده^۱ و این تکرار، بیانگر اهمیت والای آن است. این امر دلالت دارد بر این که آفرینش انسان با هدف آراستگی به صفات نیکو و رهایی از رذائل و ناپاکی ها صورت گرفته است.^۲

واژه «تزکیه» از ریشه «زکو» به معنای رشد، فزونی و پاکی از آلودگی ها و زشتی هاست، و این همان معنای تربیت در آموزه های دینی است.^۳

تربیت از بنیادی ترین نیازهای انسان در طول زندگی است. نه تنها لازمه ای جدایی ناپذیر از زیست انسانی است، بلکه تربیت صحیح، انسان را به موجودی هدفمند و اندیشه ورز تبدیل می کند که با شناخت آرمان های متعالی، قادر به فتح قله های سعادت خواهد بود. انسان مسلمان برای پیمودن مسیر بندگی و رسیدن به کمال، نیازمند الگوهای عملی و قابل اعتماد در عرصه رفتار است؛ و این الگوها جز معصومان علیهم السلام نیستند که به گوهر عصمت آراسته، از خطا و لغزش مصون اند. آنان، برترین و مطمئن ترین الگوهای تربیتی به شمار می آیند و ارائه دیدگاه هایشان، ضرورتی انکارناپذیر در مسیر تعلیم و تربیت محسوب می شود.

امیرالمؤمنین علیه السلام در توصیه به تربیت فرزندان و اهتمام به آن، چنین می فرماید:

بَادَرْتُ بِوَصِيَّتِي إِلَيْكَ وَأُورِدْتُ خِصَالًا مِنْهَا قَبْلَ أَنْ يَعْجَلَ بِي أَجَلِي دُونَ أَنْ أَقْضِيَ إِلَيْكَ بِمَا فِي نَفْسِي أَوْ أَنْ أَنْقُصَ فِي رَأْيِي كَمَا تُقْصُتُ فِي جِسْمِي؛^۴ پسر! هنگامی که دیدم سال هایی از عمرم گذشته و توانایی ام رو به کاهش نهاده است، در نوشتن وصیت برای تو شتاب کردم و صفات اخلاقی را برایت برشمردم، پیش از آن که مرگم فرا برسد و نتوانم رازهای درونم را با تو در میان بگذارم، یا در اندیشه ام کاستی پدید آید؛ چنان که در جسمم پدید آمد.

ایشان همچنین تأکید می ورزد که تربیت فرزند باید پیش از گرفتار شدن او در خطا، ویرانی و هلاکت آغاز شود. حضرت می فرماید:

بَادَرْتُ بِوَصِيَّتِي إِلَيْكَ وَأُورِدْتُ خِصَالًا مِنْهَا... قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَنِي إِلَيْكَ بَعْضُ غَلَبَاتِ الْهَوَى وَفِتَنِ الدُّنْيَا فَتَكُونَ كَالصَّعْبِ النَّفُورِ، وَ إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدِثِ كَالْأَرْضِ

۱. بقره: ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲.

۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۷؛ مصباح المنیر، ص ۲۵۴؛ النهاية فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۳۰۷.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۸۳؛ مصباح المنیر، ص ۲۱۷.

۴. نهج البلاغه، نامه ۳۱.



الْخَالِيَةِ، مَا أُلْقِيَ فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبْلَهُ، فَبَادَرْتُكَ بِالْأَدَبِ، قَبْلَ أَنْ يَقْسُو قَلْبُكَ وَ يَسْتَعْلِلَ لُبُّكَ»؛^۱ پسر من! من در نگارش وصیت برای تو شتاب کردم و ارزش‌های اخلاقی را بر شمردم... پیش از آن که خواهش‌های نفس و فتنه‌های دنیا بر تو غلبه کنند و پذیرش تربیت دشوار شود، زیرا دل نوجوان همچون زمین بکر و خالی است که هر بذری در آن افشاندن شود، می‌پذیرد. پس در تربیت تو پیش‌دستی کردم، پیش از آن که دلت سخت شود و اندیشه‌ات به امور دیگر سرگرم گردد.

نقش پدر و مادر در پرورش جسمی و روانی فرزندان و انتخاب شیوه‌های تربیتی مطلوب، به‌قدری حیاتی و تأثیرگذار است که امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه برای انجام این مسئولیت بزرگ از خداوند متعال استعانت می‌جوید و عرضه می‌دارد: «أَعْنِي عَلَى تَرْبِيَتِهِمْ وَ تَأْدِيبِهِمْ، وَ بَرِّهِمْ»؛^۲ بار خدایا، مرا در تربیت و تأدیب آنان، و در نیکی و مهربانی به ایشان یاری فرما.

امام سجاد (ع) همچنین در بیانی روشن، مسئولیت سنگین والدین را در تربیت فرزند چنین یادآور می‌شود:

أَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَتَعَلَّمْ أَنَّهُ مِنْكَ وَ مُضَافٌ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بِخَيْرِهِ وَ شَرِّهِ وَ أَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وُلِّيَتْهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ وَ الْمَعُونَةِ لَهُ عَلَى طَاعَتِهِ فِيكَ وَ فِي نَفْسِهِ فَمُثَابٌ عَلَى ذَلِكَ وَ مُعَاقِبٌ فَأَعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلِ الْمُتَزِينَ بِحُسْنِ أَثَرِهِ عَلَيْهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا الْمُعَذَّرِ إِلَى رَبِّهِ فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ بِحُسْنِ الْقِيَامِ عَلَيْهِ وَ الْأَخْذِ لَهُ مِنْهُ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ؛^۳ حق فرزند آن است که بدانی او پاره‌ای از وجود توست؛ با تمام خیر و شرش در دنیا به تو منتسب است. تو در حسن ادب، راهنمایی به سوی خداوند، و کمک به اطاعت او در قبال خود و خویشتن خویش مسئولی؛ و بر این مسئولیت، یا پاداش خواهی گرفت یا عقاب. پس در تربیت او چنان تلاش کن که آثار تربیتی‌ات در دنیا موجب افتخارت باشد، و در آخرت نزد پروردگارت معذور باشی. «وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».

نصیحت‌های مشفقانه لقمان حکیم به فرزندش در قرآن کریم نیز گویاترین گواه بر اهمیت نقش

۱. همان.

۲. صحیفه سجادیه، دعای ۲۵.

۳. تحف العقول، ص ۲۶۳.

والدین در تربیت فرزند و تأثیر شیوه‌های تربیتی آنان بر رفتارهای درست و نادرست فرزندان است.^۱ این مسؤولیت تربیتی آن‌چنان مهم و حساس است که در صورت سهل‌انگاری و کوتاهی، والدین نیز مشمول حکم «عاقّ فرزند» خواهند بود؛ همان‌گونه که فرزندان به دلیل ناسپاسی، عاقّ والدین می‌گردند. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این باره می‌فرماید:

يَلْزَمُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ الْعُقُوقِ لِوَلَدِهِمَا مَا يَلْزَمُ الْوَلَدَ لَهُمَا مِنْ عُقُوقِهِمَا؛^۲ چنان‌که فرزند، در نافرمانی و بی‌احترامی، عاقّ پدر و مادر می‌گردد، پدر و مادر نیز در کوتاهی نسبت به مسؤولیت خود، عاقّ فرزندان خویش خواهند شد.

بنابراین، لازم است پدر و مادر از نخستین مراحل زندگی فرزند و در فضای خانه که پایدارترین بستر رشد و تربیت است، فرایند تربیت را آغاز کرده، هنر تربیت نیکو را بیاموزند تا ضمن ادای حقوق فرزند، بتوانند مسیر رشد حقیقی را برای او هموار سازند.

ب. وجوب تربیت

تربیت فرزندان، بر اساس آیات و روایات فراوان، از واجبات الهی و مسؤولیت‌های سنگین والدین به‌شمار می‌رود. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ؛^۳ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود و خانواده‌تان را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست، نجات دهید.

این آیه شریفه، مؤمنان را به حفظ خانواده از آتش جهنم و هر عامل دورکننده از رضایت خداوند فرمان می‌دهد؛ و تحقق این فرمان، جز با تربیت صحیح فرزندان، فراهم نمی‌شود. تربیتی که آنان را برای انجام واجبات و پرهیز از محرمات آماده سازد.^۴

احادیث بسیاری از اهل بیت علیهم‌السلام نیز گویای اهمیت والای تربیت فرزند هستند. از جمله روایت رسول گرامی اسلام ﷺ که در پاسخ به پرسش پدری درباره حق فرزند می‌فرماید: «تُحْسِنُ اسْمَهُ وَ أَدَبَهُ وَ ضَعُهُ مَوْضِعًا حَسَنًا»؛^۵ نامی نیکو برایش انتخاب کن، با ادب و تربیت شایسته او را پرورش بده،

۱. لقمان: ۱۳ - ۱۹.

۲. الکافی، ج ۶، ص ۴۸، ح ۵.

۳. تحریم: ۶.

۴. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۵۰؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۴۷۷.

۵. الکافی، ج ۶، ص ۴۸، ح ۱.

و در جایگاهی مناسب قرارش بده.

در این روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ادب نیکو و تربیت پسندیده را از مهم‌ترین وظایف والدین نسبت به فرزندان معرفی می‌کند.

امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در بیان ارزش تربیت چنین می‌فرماید:

مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا نَحْلًا أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ؛^۱ هیچ هدیه‌ای از جانب والدین به فرزند، برتر از ادب نیکو و تربیت پسندیده نیست.

ج. ابعاد مختلف تربیت

تربیت دارای ابعاد گوناگون و متعددی است که شناخت جامع آن‌ها، علاوه بر جلوگیری از افراط و تفریط در برخی زمینه‌ها، مانع از غفلت نسبت به گونه‌های مؤثر و حیاتی تربیتی می‌گردد. بنابراین، ضروری است والدین و مربیان به تمامی این ابعاد توجه کرده و برای هر یک برنامه‌ریزی مناسبی داشته باشند. این ابعاد عبارت‌اند از:

تربیت جسمی: اسلام به پرورش جسم انسان، به‌ویژه در دوران کودکی، اهمیت فراوانی می‌دهد. تربیت جسمی به معنای پرورش کودک به گونه‌ای است که توان انجام امور روزمره را داشته و در برابر بیماری‌ها مقاوم باشد. اسلام انسان را به بهره‌برداری از غذاهای مفید و نعمت‌های الهی سفارش کرده و به ورزش‌هایی همچون تیراندازی، شنا و اسب‌سواری تشویق می‌کند. این دین، سلامت جسم و جان را در سایه برنامه‌ای متعادل و به‌دور از افراط و تفریط می‌داند. از این‌رو والدین باید فرزندان خود را چنان تربیت کنند که نیروی جسمی‌شان در مسیر صحیح به‌کار گرفته شود و بتوانند وظایف فردی و اجتماعی خود را به‌نحو مطلوب انجام دهند.

تربیت عقلی: اسلام، دین عقل و اندیشه است و برای رشد عقلانی انسان جایگاه ویژه‌ای قائل است. به‌همین جهت، والدین موظف‌اند که عقل و خرد فرزندان را پرورش دهند و آن را در مسیر هدایت قرار دهند. عقل، ارزشمندترین نیروی انسان در اسلام است و باید در راه خیر و صلاح به‌کار گرفته شود. پرورش عقلانی کودک، نیازمند تربیت آگاهانه، تشویق به تفکر، و هدایت اندیشه‌ها در مسیر صحیح است.

تربیت روحی: روح، محور اصلی تعالی انسان است و اسلام به پرورش آن توجه خاصی دارد. بهترین روش پرورش روح، نزدیکی انسان به خدای متعال و اتصال به منبع پاکی و حقیقت است. والدین وظیفه دارند فرزندان خود را به‌سوی زلال معنویت راهنمایی کرده و زمینه رشد روحی آن‌ها را

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۱۶۴، ح ۱۷۸۷۲.

فراهم سازند؛ تا روح کودک از پلیدی‌ها پالوده و به فضائل اخلاقی آراسته گردد.

تربیت عاطفی: عاطفه و احساس، تحت تربیت صحیح می‌تواند شکوفا شده یا تضعیف گردد. در سطح عالی، محبت و عشق می‌تواند محرکی قدرتمند برای تلاش و پویایی باشد. دوست داشتن، انگیزه‌ای قوی برای جلب رضایت محبوب ایجاد می‌کند. تربیت باید به گونه‌ای باشد که کودک بتواند از احساسات خود به درستی بهره بگیرد. توجه به جنبه‌های عاطفی از مؤثرترین روش‌ها در فهم و اصلاح رفتار کودک به شمار می‌رود.

تربیت معنوی و ایمانی: سلامت عقیده، روح رسالت اسلام را تشکیل می‌دهد. پیامبران الهی و کتب آسمانی نخست به اصلاح اعتقادات پرداخته‌اند، سپس به اصلاح رفتار. درک صحیح مفاهیم ایمانی، موجب تقویت شخصیت، استحکام اراده، و توانمندی فرد در برابر چالش‌های زندگی می‌شود. والدین باید تربیت ایمانی فرزندان را در صدر اولویتهای خود قرار دهند؛ زیرا این نوع تربیت، موجب رشد عاطفی، پالایش روح، و اعتدال رفتاری کودک شده و او را در برابر اضطراب‌ها و بیماری‌های روانی مصون می‌سازد.

تربیت معنوی زمینه‌ساز ترس از گناه، اندیشه در عظمت پروردگار، تعهد به فرامین الهی، و حرکت در مسیر الهی است. نتیجه چنین تربیتی، تربیت نسلی است که تجلّی آیه شریفه باشد:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ^۱ همانا مؤمنان واقعی کسانی هستند که هرگاه نام خداوند برده می‌شود، دل‌هایشان نرم می‌گردد، و آن‌گاه که آیات الهی بر آنان خوانده شود، ایمانشان افزون می‌گردد و بر پروردگار خویش توکل می‌نمایند.

تربیت عبادی: عبادت، ثمره اعتقاد است؛ اما نیازمند آموزش و تمرین می‌باشد. هرچند فرزندان در دوران کودکی تکلیفی ندارند، آمادگی آنان برای ورود به مرحله بلوغ و پذیرش مسؤولیت‌های شرعی امری ضروری است. تربیت عبادی فرزندان، از طریق شیوه‌های صحیح و تدریجی، آنان را برای انجام عبادات واجب و مستحب در آینده آماده می‌سازد. البته هر مرحله از تربیت عبادی باید در زمان مناسب و با روش خاص خود اجرا گردد.

تربیت اخلاقی: اخلاق نیکو و رعایت آداب پسندیده، برخاسته از تربیت صحیح اخلاقی است. ارزش کودک در گرو ادب اوست و این ادب، تنها در سایه تربیت مناسب نمایان می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند:

هیچ هدیه‌ای از جانب پدر و مادر برای فرزندان، بهتر از تربیت نیکو و ادب شایسته نیست.

ویژگی‌هایی مانند خوش‌خلقی، صداقت، حسن برخورد و احترام به دیگران، موجب خیر و برکت در زندگی دنیوی و دستیابی به سعادت اخروی کودک خواهد شد.^۱

تربیت اجتماعی: انسان باید به‌گونه‌ای تربیت شود که بتواند روابطی صحیح، منظم و مبتنی بر احترام با اعضای جامعه برقرار کند. رعایت حدود، احترام به حقوق دیگران، تعامل شایسته با همسالان و دیگر مصادیق اجتماعی، نیازمند آموزش هدفمند و تربیت صحیح است تا فرزند، مسیر ارتباط اجتماعی را به‌درستی طی کند.

تربیت جنسی: پدر و مادر باید با تدبیر، آگاهی و متناسب با مراحل رشد کودک، به تربیت جنسی وی توجه نمایند. آموزش‌هایی همچون رعایت آداب اجازه گرفتن برای ورود به مکان‌های خصوصی، شناخت محرم و نامحرم، نحوه پوشش مناسب و پرهیز از مشاهده صحنه‌های تحریک‌آمیز، از جمله موارد مهم در تربیت جنسی به‌شمار می‌روند. این نوع تربیت، باید تدریجی، دقیق و متناسب با فهم و نیاز کودک صورت گیرد.^۲

د. شیوه‌های فرزندپروری در صحیفه سجاده

روش‌شناسی و بررسی شیوه‌های فرزندپروری در راستای تربیت اسلامی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. تربیت زمانی ثمراتی مطلوب و اثرگذار خواهد داشت که اصول آن در قالب شیوه‌های صحیح و سنجیده اجرا گردد؛ اما در صورت استفاده از روش‌های ناسازگار یا نادرست، نه‌تنها نتیجه‌ای اصلاحی به‌دنبال نخواهد داشت، بلکه پیامدهایی آسیب‌زا و مخرب به‌جای خواهد گذاشت.

از این‌رو، ضروری است مربیان و والدین با مراجعه به قرآن کریم و فرمایشات معصومان (ع) که از هرگونه خطا و لغزش مصون هستند، شیوه‌های تربیتی صحیح را شناسایی کرده و در مسیر تربیت فرزندان به‌کار بندند.

در نوشتار حاضر، با تمرکز بر ادعیه امام زین‌العابدین (ع) در صحیفه سجاده، مجموعه‌ای از روش‌های تربیتی استخراج گردیده است که با به‌کارگیری آن‌ها می‌توان تربیتی صحیح، نظام‌مند و چندبُعدی را پایه‌گذاری کرد. این شیوه‌ها قابلیت اجرا در ابعاد مختلف تربیتی را دارند و در ادامه،

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۱۶۵، ح ۱۷۸۷۲.

۲. ر. ک: دوران طلایی تربیت، ص ۴۲ - ۴۷.

همراه با متون مرتبط برگرفته از صحیفه سجاده امام سجاد علیه السلام، ارائه و تحلیل می شوند.

۱. روش پیشگیری و کنترل

رفتار و کردار انسان، تحت تأثیر شرایط محیطی همچون زمان و مکان و عوامل اجتماعی نظیر دوستان و نزدیکان، همواره در معرض دگرگونی و تحول قرار دارد. از این رو، در فرآیند تربیت، تنها تمرکز بر رفتار بیرونی کافی نیست؛ بلکه باید به ساختار درونی و نهاد انسان نیز توجه شود تا او از آسیب‌های متنوع اجتماعی مصون بماند.

کودکی که در دامن خانواده‌ای مهرورز رشد کرده است، خانواده‌ای که خود به اصول دینی متخلق بوده و به فنون تربیت اسلامی آگاهی داشته‌اند، در دوره‌های بعدی زندگی، هنگامی که غالباً به دور از دید مستقیم والدین و معلمان اقدام به انتخاب دوست و همنشین می‌کند، کمتر در معرض آسیب‌ها و انحرافات اجتماعی قرار می‌گیرد و نقش نظارتی خانواده را نیز با پذیرش درونی همراه می‌سازد.

اسلام در عرصه تربیت، پیشگیری از انحراف و گمراهی را بر درمان آن مقدم دانسته و از آن به‌عنوان راهبردی بنیادین یاد می‌کند. امام سجاد علیه السلام نیز این اصل پیشگیرانه را لازمه مسیر تربیت و رشد انسان‌ها دانسته و در دعای بیست و چهارم صحیفه سجاده که درباره والدین است، با واژه «حراست» این رویکرد را تبیین فرموده‌اند. ایشان در بیان فداکاری‌های والدین چنین می‌فرمایند:

أَيْنَ إِذَا يَا إِلَهِي طُولُ شُغْلِهِمَا بِتَرْبِيَّتِي؟ وَأَيْنَ شِدَّةُ تَعَبِهِمَا فِي حِرَاسَتِي؟ وَ أَيْنَ
إِفْتَارُهُمَا عَلَى أَنْفُسِهِمَا لِلتَّوَسُّعِ عَلَيَّ؛ اَي خدایان، اگر چنین کنم، پس آن همه
سال‌ها که در پرورش من صرف کردند، آن همه رنج که در نگهداری‌ام بر خود
هموار ساختند و آن همه سختی که برای آسایش من به جان خریدند، چه خواهد
شد؟^۱

همچنین ایشان در دعای شانزدهم با تأکید بر ضرورت مصونیت از گناهان، خطاب به خداوند

چنین عرضه می‌دارند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ قِنِي مِنَ الْمَعَاصِي وَ اسْتَعْمِلْنِي بِالطَّاعَةِ وَ ارْزُقْنِي
حُسْنَ الْإِنَابَةِ وَ طَهِّرْنِي بِالتَّوْبَةِ وَ اَيِّدْنِي بِالْعِصْمَةِ؛^۲ بار خدایا، بر محمد و آل او
درود فرست؛ مرا از گناهان محافظت فرما، در مسیر فرمان‌بری به‌کارگیر، نیکویی
بازگشت از گناه را روزی‌ام کن، با توبه پاکم گردان و با عصمت خود یاریم فرما.

۱. صحیفه سجاده، دعای ۲۴.

۲. همان، دعای ۱۶.

در ادعیه امام سجاد (ع)، مسئله کنترل نفس و پیشگیری از انحرافات اخلاقی و رفتاری، جایگاهی بنیادین در مسیر تربیت انسان دارد. آن حضرت در دعای شانزدهم، از خداوند مسئلت می‌نماید که او را نگاهداری کند؛ چراکه انسان در برابر وسوسه‌های نفسانی و جاذبه گناهان، نیازمند حصن و نگهبان درونی است که از سقوط در ورطه معصیت جلوگیری کند. این بیان دقیق نشان می‌دهد که انسان باید در مقام صیانت و پیشگیری قرار گیرد، نه آنکه پس از ارتکاب گناه، در اندیشه توبه و بازگشت باشد.

در دعای دیگر، امام زین العابدین (ع) به وضوح به ماهیت دوگانه نفس انسان اشاره می‌فرماید:

اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَا يَخْلُصُهَا وَ أَبْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي مَا يُصْلِحُهَا، فَإِنَّ نَفْسِي هَالِكَةٌ أَوْ تَعَصِمُهَا؛^۱ بار خدایا، برای خود از نفس من بهره‌ای که آن را نجات می‌دهد قرار ده، و آنچه به صلاح و اصلاحش می‌انجامد، برای من باقی گذار؛ زیرا نفس من هلاک‌شونده است، مگر آنکه تو آن را نگهداری.

در دعای بیست و دوم نیز، این رویکرد تربیتی با صراحت بیشتری تبیین شده و مجموعه‌ای از درخواست‌های پیشگیرانه بیان گردیده است:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ خَلِّصْنِي مِنَ الْحَسَدِ وَ اخْصُرْنِي عَنِ الذُّنُوبِ وَ وَرِّعْنِي عَنِ الْمَحَارِمِ وَ لَا تُجَرِّئْنِي عَلَى الْمَعَاصِي وَ اجْعَلْ هَوَايَ عِنْدَكَ وَ رِضَايَ فِيمَا يَرُدُّ عَلَيَّ مِنْكَ وَ بَارِكْ لِي فِيمَا رَزَقْتَنِي وَ فِيمَا خَوَّلْتَنِي وَ فِيمَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّ، وَ اجْعَلْنِي فِي كُلِّ حَالٍ مَحْفُوظًا مَكْلُوءًا مَسْتَوْرًا مَمْنُوعًا مُعَاذًا مُجَارًا؛ بار خدایا بر محمد و آل او درود فرست و مرا از رشک بردن رهائی ده و از گناهان دورم کن و از حرام‌ها پرهیزکارم فرما و بر نافرمانی‌ها دلیرم مگردان و میل و خواهش مرا به نزد خود گردان و رضا و خشنودیم را در آنچه از جانب توبه من می‌رسد قرار ده و برای من در آنچه روزیم کرده‌ای و آنچه عطا فرموده‌ای و آنچه احسان نموده‌ای بیفزا و مرا در هر حال محفوظ و نگاهداشته و پنهان شده و بازداشته و پناه داده و زینهار شده قرار ده.^۲

با تأسی از این دعاها، می‌توان دریافت که در تربیت فرزند نیز، اصل پیشگیری و مصون‌سازی اخلاقی، اعتقادی، اجتماعی و رفتاری، باید در مرحله مقدم قرار گیرد. مربی نباید تنها منتظر اصلاح

۱. همان، دعای ۱۹.

۲. همان، دعای ۲۲.

پس از خطا باشد، بلکه موظف است فرزندان را به گونه‌ای پرورش دهد که به صورت درونی از آسیب‌ها و آلودگی‌ها پرهیز نمایند.

این اصل که «پیشگیری بهتر از درمان است»، در تربیت اسلامی نه تنها یک توصیه عقلانی، بلکه یک راهبرد الهی در ساختار نفس انسان شمرده می‌شود. واکسیناسیون تربیتی در ابعاد مختلف فکری و رفتاری، زمینه رشد سالم و متعادل را فراهم می‌سازد و آنان را از فتنه‌ها و رذایل مصون می‌دارد.

۲. روش مهر و محبت

یکی از اساسی‌ترین عواطف انسانی که در تربیت دینی نقشی تعیین‌کننده دارد، محبت است. روش محبت، از کارآمدترین شیوه‌های تربیتی اسلام به‌شمار می‌آید و بیشترین هماهنگی را با فطرت و سرشت انسانی دارد. این نیرو، محرکی تحول‌آفرین و انگیزشی در تربیت دینی است و چنانچه با اعتدال و به‌درستی به کار گرفته شود، می‌تواند نقشی شگرف در شکل‌گیری شخصیت انسان ایفا کند. محبت از منظر تربیتی، نیرویی عظیم و تأثیرگذار است و برترین تربیت آن است که با بهره‌گیری از این روش محقق شود. خداوند متعال، پیامبر گرامی‌اش را به زیور محبت آراست و آن حضرت نیز با تکیه بر همین روش توانست در تربیت دینی مردم موفق عمل کند. چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ؛^۱

پس به مهر و رحمتی که از سوی خداست با آنان نرم‌خو شدی، و اگر درشت‌خو و سخت‌دل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند.

در مکتب تربیتی اسلام، عنصر محبت جایگاه ویژه‌ای دارد و اولیای الهی آن را محور تربیت قرار داده‌اند. امام سجاده (ع) در بیان رحمت و محبت الهی چنین عرضه می‌دارند:

أَنْتَ الَّذِي وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا وَأَنْتَ الَّذِي جَعَلْتَ لِكُلِّ مَخْلُوقٍ فِي نِعَمِكَ سَهْمًا وَأَنْتَ الَّذِي عَفُوهُ أَعْلَى مِنْ عِقَابِهِ وَأَنْتَ الَّذِي تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ وَأَنْتَ الَّذِي عَطَاؤُهُ أَكْثَرُ مِنْ مَنَعِهِ وَأَنْتَ الَّذِي اتَّسَعَ الْخَلَائِقُ كُلُّهُمْ فِي وَسْعِهِ؛^۲ تویی که رحمت و علمت همه چیز را فرا گرفته، تویی که از نعمت‌های هر آفریده را بهره‌مند ساخته‌ای، تویی که عفو تو بر عقابت پیشی دارد، و همه مخلوقات را در رحمت و اسعادت جای داده‌ای.

در دعای بیست و پنجم صحیفه سجاده که به طور خاص به فرزندان اختصاص دارد، آن حضرت

۱. آل عمران: ۱۵۹.

۲. صحیفه سجاده، دعای ۱۶.

با لحنی سرشار از محبت، برای فرزندان‌شان دعا می‌نمایند؛ دعایی آکنده از مهر و عطوفتی بی‌بدیل، که می‌تواند الگویی الهام‌بخش برای والدین و مربیان در فرآیند تربیت باشد:

إِلَهِي امْدُدْ لِي فِي أَعْمَارِهِمْ وَ زِدْ لِي فِي آجَالِهِمْ وَ رَبِّ لِي صَغِيرُهُمْ وَ قَوِّ لِي
ضَعِيفَهُمْ وَ أَصِحِّ لِي أَبْدَانَهُمْ وَ أَذْيَانَهُمْ وَ أَخْلَاقَهُمْ وَ عَافِهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ وَ فِي
جَوَارِحِهِمْ وَ فِي كُلِّ مَا عُنِيتَ بِهِ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ أَدْرِ لِي وَ عَلَى يَدِي أَرْزَاقَهُمْ وَ
اجْعَلْهُمْ أَبْرَاراً أَتَقِيَاءَ بُصْرَاءَ سَامِعِينَ مُطِيعِينَ لَكَ وَ لِأَوْلِيَائِكَ مُحِبِّينَ مُنَاصِحِينَ وَ
لِجَمِيعِ أَعْدَائِكَ مُعَانِدِينَ وَ مُبْغِضِينَ، آمِينَ؛^۱ ای خداوند، عمرشان را طولانی
گردان، خردسالشان را پرورش ده، ضعیفشان را نیرومند کن، تن و دین و
اخلاقشان را به سلامت دار، از هر آفتی در جان و جسمشان محافظت کن،
روزی‌شان را وسیع گردان و آنان را نیکوکار، پارسا، بینا، شنوا و مطیع تو و
دوستانت قرار ده، و نسبت به دشمنانت معاند و بیزار ساز. آمین.

۵۳



چه زیبا سخن گفته‌اند و چه ژرف‌تر آموزش داده‌اند که از خداوند برای فرزندانمان چه بخواهیم.
دعای بیست‌وپنجم صحیفه سجاده‌یه سرشار از نکات بنیادین در زمینه تربیت فرزند است؛ مضامینی
که هر والد و مربی باید با دقت تمام و نگاهی ژرف به ظرایف آن، مطالعه کند تا بتواند در مسیر زندگی
و پرورش فرزندان بهره‌ای کامل و الهام‌پذیر از آن داشته باشد.

امام سجاد (ع) در دعای بیست‌وچهارم، که به والدین اختصاص دارد، با عاطفه‌ای بی‌نظیر و
لحنی سرشار از محبت برای پدر و مادر خویش دعا می‌فرمایند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ ذُرِّيَّتِهِ وَ اخْصُصْ أَبِيَّ بِأَفْضَلِ مَا خَصَّصْتَ بِهِ آبَاءَ
عِبَادِكَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أُمَّهَاتِهِمْ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ. اللَّهُمَّ لَا تُسْنِنِي ذِكْرَهُمَا فِي أَذْبَارِ
صَلَوَاتِي وَ فِي إِنْشَاءِ لَيْلِي وَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ نَهَارِي. اللَّهُمَّ صَلِّ
عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ اغْفِرْ لِي بِدُعَائِي لَهُمَا وَ اغْفِرْ لَهُمَا بِبِرِّهِمَا بِي مَغْفِرَةً حَتْمًا وَ
ارْضَ عَنْهُمَا بِشَفَاعَتِي لَهُمَا رِضًى عَزْمًا وَ بَلِّغْهُمَا بِالْكَرَامَةِ مَوَاطِنَ السَّلَامَةِ. اللَّهُمَّ
وَ إِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُكَ لَهُمَا فَشَفِّعْهُمَا فِيَّ، وَ إِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُكَ لِي فَشَفِّعْنِي فِيهِمَا
حَتَّى نَجْتَمِعَ بِرَأْفَتِكَ فِي دَارِ كَرَامَتِكَ وَ مَحَلِّ مَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ، إِنَّكَ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيمِ، وَ الْمَنَّ الْقَدِيمِ، وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ؛^۲ بار خدایا، بر محمد و آل او و

۱. همان، دعای ۲۵.

۲. همان، دعای ۲۴.

ذریّه او درود بفرست و پدر و مادر مرا به برترین موهبت‌هایی که خاص پدران و مادران بندگان مومن خود گردانیده‌ای، مخصوص گردان. ای مهربان‌ترین مهربانان. خداوندا، پس از هر نماز من و در هر وقت دیگر از اوقات شب و در هر ساعت از ساعات روز، پدر و مادرم را از یاد من مبر. بار خدایا، درود بفرست بر محمد و خاندانش و مرا به سبب دعایی که در حق ایشان می‌کنم پیامرز و آن دورا به سبب نیکی و مهربانی که در حق من کرده‌اند به مغفرت خویش بنواز و به شفاعت من از ایشان خشنود شو و نیک خشنود شو و آنان را گرمی دار و به جای‌های امن و آسایش بهشت رسان. خداوندا، آن دو را شفیع من گردان اگر پیش از من آمرزیده‌ای و مرا شفیع ایشان گردان اگر پیش از ایشان آمرزیده‌ای، تا من و پدرم و مادرم در سایه لطف و رأفت تو در سرای کرامت و جایگاه مغفرت و رحمت تو، همنشین هم گردیم، که تو را بخشایش بزرگ است و نعمت دیرینه. شیوه محبت که در این ادعیه مورد تأکید قرار گرفته، منحصر به رابطه والدین و فرزند است؛ بلکه امام علیه السلام با زبان دعا و سیره عملی خود، اهمیت و ضرورت بهره‌گیری از محبت در تمامی ابعاد زندگی، به‌ویژه در تربیت، را به ما آموخته‌اند. محبت نه تنها شیوه‌ای مؤثر در تربیت دینی، بلکه پلی است میان قلب‌ها و ابزاری برای عمق‌بخشی به روابط انسانی در چارچوب ایمان و پرورش اخلاق. بهره‌گیری از این روش در تربیت، به معنای هم‌افزایی عقل و عاطفه در ساختار انسانی فرزندان است. امام سجاده علیه السلام حتی در مواجهه با کسانی که نسبت به ایشان بدی کرده‌اند، با مهر و عطوفت برخورد می‌کنند و در ادعیه خود از خداوند درخواست‌هایی دارند که سرشار از رأفت و بزرگواری است، بدون آن‌که نشانی از انتقام، کینه‌ورزی یا واکنش تند در آن دیده شود.

در دعای بیستم صحیفه سجادیه، ایشان چنین عرضه می‌دارند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَ سَدِّدْنِي لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ عَشَّيْتُ بِالنُّصْحِ وَ أَجْزِي مَنْ هَجَرَنِي بِالْبِرِّ وَ أُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَذْلِ وَ أَكْفِي مَنْ قَطَعَنِي بِالصِّلَةِ وَ أَخَالِفَ مَنْ اغْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ وَ أَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ وَ أُغْضِبِي عَنِ السَّيِّئَةِ^۱ بار خدایا، درود بفرست بر محمد و خاندانش و رستگاری بخش مرا تا کسی را که با من ناراستی کند به اخلاص پاسخ دهم و کسی را که از من دوری گزیند به نیکویی

۱. همان، دعای ۲۰.



جزا دهم و کسی را که مرا محروم می‌دارد به بذل و احسان بنوازم و با آن کس که رشته مودت بریده است بپیوندم و کسی را که از من به بدی یاد کرده به نیکی یاد کنم و خوبی را سپاس گویم و از بدی چشم فرو بندم.

در دعای دیگری، حضرت چنین از خداوند درخواست می‌کنند:

قَدْ عَلِمْتُ، يَا إِلَهِي، مَا نَالَنِي مِنْ فَلَانٍ بِنِ فَلَانٍ مِمَّا حَظَرْتَ وَ انْتَهَكَهُ مِنِّي مِمَّا حَبَزْتَ عَلَيْهِ، بَطَرًا فِي نِعْمَتِكَ عِنْدَهُ وَ اغْتِرَارًا بِنِكَرِكَ عَلَيْهِ. اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ خُذْ ظَالِمِي وَ عُدُوِّي عَنْ ظُلْمِي بِقُوَّتِكَ وَ أَفْلُلْ حَدَّهُ عَنِّي بِقُدْرَتِكَ وَ اجْعَلْ لَهُ شُغْلًا فِيمَا يَلِيهِ وَ عَجْزًا عَمَّا يُنَاوِيهِ؛^۱ تو می‌دانی ای خداوند من که فلان فرزند فلان در حق من مرتکب چه کارهایی شده که تو خود از آن منع فرموده‌ای و او را در بی حرمتی به من چه اعمالی است که تو خود از آن نهی کرده‌ای. و این همه از سر مستی اوست به سبب نعمتی که تواس عنایت کرده‌ای و از بی‌باکی اوست در برابر کيفری که تواس مقرر داشته‌ای. بار خدایا، بر محمد و خاندانش درود بفرست و به نیروی خود آن را که بر من ستم می‌کند یا دشمنی می‌ورزد فرو گیر و به قدرت خود از تیزی سطوتش بکاه و به درماندگی‌های خود مشغولش نمای و در پیکار با آن که به خلافتش برخاسته است عاجزش گردان.

با تأمل در این نیایش‌ها، روشن می‌شود که امام (ع) با تأکید بر رویکرد محبت‌آمیز - هرچند در برابر بدخواهان- در حقیقت الگویی تربیتی برای پیروان خویش ترسیم کرده‌اند. این رویکرد نشان می‌دهد که محبت نه تنها ابزاری اخلاقی، بلکه سازوکاری مؤثر و کاربردی برای اصلاح، تهذیب و تربیت دینی انسان‌ها به‌شمار می‌آید.

اگر والدین و مربیان خواهان اثرگذاری در تربیت فرزندان یا متریبان خود هستند، باید محبت را به‌عنوان زبان تربیتی خود برگزینند؛ چراکه مهربانی، راهی برای اتصال به درون انسان و جلب اعتماد قلبی اوست. زمانی که این ارتباط برقرار شود، مسیر ادامهٔ تربیت و تهذیب با سهولت و ثبات بیشتری طی خواهد شد.

۳. روش ارائه الگو

یکی از ویژگی‌های بنیادین انسان، فضیلت‌خواهی و میل به کمال است. به همین دلیل، هرگاه انسان فضیلتی یا کمالی را در شخصیت‌هایی چون رهبران دینی، اجتماعی، سیاسی، هنری یا ورزشی

۱. همان، دعای ۱۴.

مشاهده کند، به طور طبیعی در مسیر الگوبرداری از آنان در زندگی فردی و اجتماعی خویش گام برمی دارد.

از این رو، یکی از مؤثرترین شیوه‌ها در تعلیم و تربیت، روش ارائه الگو است. اما آنچه بیش از روش اهمیت دارد، نقش هدایت‌گرانه مربیان، معلمان، و والدین در جهت‌دهی صحیح به فراگیران است. آنان باید متریبان را در شناخت فضیلت‌ها، تشخیص مصادیق کمال و دوری از الگوهای ناصالح یاری دهند؛ تا نوجوانان و جوانان، گرفتار بت‌های مدرن، مدهای زودگذر و الگوهای نامناسب نشوند، بلکه به سمت الگوهای شایسته و الهام‌بخش سوق یابند.

خداوند متعال، که مربی بالاطلاق است، در قرآن کریم نیز به روشنی از الگوبرداری بهره برده است. در آیات مختلف، هم الگوهای پسندیده‌ای مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله^۱، حضرت ابراهیم علیه السلام و یاران او،^۲ همسر فرعون^۳ و حضرت مریم علیها السلام^۴ را معرفی می‌کند، و هم برای هشدار تربیتی، الگوهای ناپسندی چون همسر حضرت نوح و همسر حضرت لوط علیهما السلام را یادآور می‌شود.

از منظر امام سجاده علیه السلام نیز، تأسی به اسوه‌های حسنه جایگاه مهمی در رشد، تعالی و تهذیب انسان دارد. ایشان در مواضع متعدد صحیفه سجادیه به این اصل اشاره فرموده‌اند و آن را با زبانی معنوی و تربیتی تبیین کرده‌اند.

یکی از برجسته‌ترین مصادیق روش الگوبرداری در این صحیفه، صلوات‌ها و درودهایی است که امام علیه السلام به شکل مکرر و عمیق برای پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام بیان می‌فرمایند. این درودها صرفاً جنبه دعایی ندارند، بلکه حامل پیام تربیتی مهمی‌اند: معرفی پیامبر و اهل بیت به عنوان الگوهای کامل و جامع در مسیر کمال انسانی. تکرار پر بسامد این صلوات‌ها در متن دعاها، بیانگر اهمیت

۱. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب: ۲۱).

۲. «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا الْقَوْمِ هُمُ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَا تُشْفِقَنَّ لَكَ وَ مَا أُمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَ عَلَيْكَ أَتَيْنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (ممتحنه: ۴).

۳. «وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَ نَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (تحریم: ۱۱).

۴. «وَ مَرِّمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَفَتَحْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ لَهَا كِتَابٌ مِنَ الْقَانِتِينَ» (تحریم: ۱۲).

۵. «وَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ» (تحریم: ۱۰).

والای مسئله تأسی و اقتدا به آنان در تمامی جنبه‌های تربیتی و ایمانی انسان است.

امام سجاده علیه السلام در دعای چهل و دوم صحیفه سجادیه چنین عرضه می‌دارند:

أَحْيِنَا عَلَى سُنَّتِهِ وَتَوَفَّنَا عَلَى مِلَّتِهِ وَخُذْ بِنَا مِنْهَا جَهً وَاسْأَلْكَ بِنَا سَبِيلَهُ وَاجْعَلْنَا
مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ وَاحْشُرْنَا فِي زُمْرَتِهِ^۱ ما را بر سنت و آیین او زنده بدار، و بر همان
آیین نیز بمیران؛ ما را در مسیر او راه‌سپار کن، از اهل طاعت او قرار ده و در زمره
پیروانش محشور فرما.

در دعای بیست و یکم نیز، ایشان با زبانی مملو از ارادت، از خداوند مسئلت می‌کنند که قرین و

همدم پیامبر و اهل بیت علیهم السلام باشند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاجْعَلْنِي لَهُمْ قَرِينًا وَاجْعَلْنِي لَهُمْ نَصِيرًا^۲ بار
خدا، مرا قرین و هم‌نشین آنان قرار ده و در مسیر خدمت و یاری‌شان، موفق
دار.

این تقاضاها نشان‌دهنده آن است که امام، پیامبر و اهل بیت را اسوه کمال می‌دانند؛ زیرا انسان
همواره متمایل است با کسانی همنشین باشد که آن‌ها را سرمشق زندگی‌اش قرار داده و آرزو دارد
همانند آنان شود.

در دعای دوم صحیفه سجادیه نیز امام سجاده علیه السلام، با تعبیراتی ژرف به مقام رهبری و الگو بودن
پیامبر اشاره می‌فرمایند:

اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَى مُحَمَّدٍ أَمِينِكَ عَلَى وَحْيِكَ وَنَجِيْبِكَ مِنْ خَلْقِكَ وَصَفِيَّكَ مِنْ
عِبَادِكَ، إِمَامَ الرَّحْمَةِ وَقَائِدَ الْخَيْرِ وَمِفْتَاحَ الْبَرَكَةِ^۳ بار خدا، بر محمد که امین
وحی توست، برگزیده از میان آفریدگان توست، دوست مخلص از میان همه
بندگان توست، آن امام رحمت و پیشوای خیر و کلید برکات، درود بفرست.

از این تعبیرات چنین برمی‌آید که حضرت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را پیشوایی معرفی می‌فرمایند که
شایسته اقتدا و الگوگیری در تمامی ابعاد زندگی انسان است. چراکه رفتارهای انسان غالباً از
الگو برداری‌های آگاهانه یا ناخودآگاه ریشه می‌گیرد.

در دعای بیست و پنجم، ایشان در رابطه با فرزندان چنین عرضه می‌دارند:

۱. صحیفه سجادیه، دعای ۴۲.

۲. همان، دعای ۲۱.

۳. همان، دعای ۲.

وَ اجْعَلْهُمْ اَبْرَارًا اَتَقِيَاءَ بَصَرَآءَ سَامِعِينَ مُطِيعِينَ لَكَ وَ لَا اُولِيَّائِكَ مُحِبِّينَ مُنَاصِحِينَ
وَ لِجَمِيعِ اَعْدَائِكَ مُعَانِدِينَ وَ مُبْغِضِينَ، آمین؛^۱ ای خداوند، فرزندان مرا همه
نیکان و پرهیزگاران و بینایان قرار ده و چنان کن که فرمان‌های تو را بشنوند و
اطاعت کنند، یاران تو را محبان و نیک‌خواهان و با دشمنان تو دشمنان و
کینه‌توزان باشند. آمین.

این دعای پر محتوای با زبان تربیتی خاص خود، نشان می‌دهد که فرزندان باید با الگوبرداری از
اولیای الهی پرورش یابند؛ و این وظیفه والدین و مربیان است که پیش از گرفتار شدن نسل جدید در
دام الگوهای نامناسب و رسانه‌ساخته، آنان را با الگوهای الهی آشنا سازند.
اسلام، به عنوان کامل‌ترین دین، از نقش بنیادین الگو در فرایند تربیت آگاه است؛ و لذا کسانی را
که در جایگاه اجتماعی-فرهنگی برجسته‌ای قرار دارند، به اصلاح رفتار و تعهد نسبت به مسئولیت
الگویی‌شان فرا می‌خواند. آنان باید به اخلاق معصومان (علیهم‌السلام) متخلق باشند و با پرهیز از تضاد در
گفتار و کردار، مسیر تربیت دینی را برای دیگران روشن سازند.

از این رو، ضروری است والدین در کانون خانواده، با معرفی الگوهای راستین و راهبران اخلاق،
بستری مناسب برای تربیت صحیح فراهم آورند. بیانات دعاگونه امام سجاد (علیه‌السلام) درباره اسوه‌ها، نوری
است برای راهیابی به تربیت اسلامی و ضرورتی آشکار برای الگوپردازی در زندگی تربیتی فرزندان.

۴. روش ابراز توانایی و استعدادیابی

یکی از ویژگی‌های بنیادین انسان، فضیلت‌طلبی و میل به کمال است. از این رو، هرگاه فضیلت یا
کمالی را در شخصیت‌هایی دینی، اجتماعی، سیاسی، هنری یا ورزشی مشاهده کند، میل به
الگوبرداری از آنان در رفتار فردی و اجتماعی خود پیدا می‌کند.

در همین راستا، یکی از روش‌های مؤثر در تربیت دینی، روش «کشف استعدادها» است. در این
شیوه، تمام تلاش والدین و مربی باید معطوف به شناسایی توانمندی‌های فرزند یا متریبی و معرفی آن
به خود وی باشد، تا او به احساس عزت نفس و سربلندی درونی دست یابد و برای حفظ و ارتقای
شخصیت خود اقدام کند.

تقویت حس خودباوری و توانایی کسب فضائل، موجب می‌شود انسان در همه امور فردی و
اجتماعی، سعی در حفظ ارزش‌های درونی خود داشته و با رویکردی کارآمد، در جهت شکوفایی و
عزت خویش و دیگران تلاش نماید.

۱. همان، دعای ۲۵.



نخستین شرط دستیابی به عزّت درونی، آن است که فرد خود را توانمند و مؤثر ببیند. این امر حاصل تلاش مربّی است که زمینه شکوفایی فرد را فراهم می‌آورد.

حضرت امیرالمؤمنین (ع) در سخنی حکیمانه، بی‌توجهی به ارزش وجودی انسان را نشانه‌ای از جهل دانسته و چنین فرموده‌اند:

الْعَالِمُ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ وَ كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَلَّا يَعْرِفَ قَدْرَهُ؛^۱ دانا کسی است که قدر خود را بشناسد، و نادانی انسان همین بس که ارزش خویش را نداند.

ایشان در حدیثی دیگر، ناآگاهی از جایگاه و استعداد فردی را عامل هلاکت انسان دانسته و می‌فرمایند:

هَلَكَ امْرُؤٌ لَمْ يَعْرِفْ قَدْرَهُ؛^۲ نابود شد کسی که ارزش خود را نشناخت.

این احادیث و دیگر سخنان هم‌مضمون، تأکید دارند که انسان باید منزلت، توانمندی و کرامت وجودی خود را بشناسد و آن را حفظ و ارتقا دهد. والدین و مربیان نیز باید با شناسایی این توانایی‌ها، فرزندان و متربیان را در مسیر رشد، هدایت و عزّت‌مندی همراهی کنند.

امام سجاد (ع) نیز در صحیفه سجاده، به این اصل مهم تربیتی توجه ویژه داشته‌اند. در دعای مربوط به رؤیت هلال ماه، چنین عرضه می‌دارند:

أَمَنْتُ بِمَنْ نَوَّرَ بِكَ الظُّلُمَ؛^۳ ایمان آوردم به آن‌که به‌وسیله تو تاریکی‌ها را روشن ساخت.

حضرت در اینجا، ماه را ستایش می‌کنند که با نور خود، تاریکی‌ها را روشن کرده و ابهامات را برطرف می‌سازد. این ستایش، از منظر تربیتی اشاره به اهمیت کشف و روشن‌سازی استعدادها و نهفته دارد. مربی موفق کسی است که توانایی‌های پنهان متربی را کشف کند، موانع را از مسیر شکوفایی‌اش بردارد، و موجب ارتقای شخصیت و عزّت او گردد.

در دعای چهاردهم، امام (ع) از خداوند چنین مسئلت می‌نمایند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ وَفَّقْنِي لِقَبُولِ مَا قَضَيْتَ لِي وَ عَلَيَّ وَ رَضْنِي بِمَا أَخَذْتَ لِي وَ مِنِّي وَ اهْدِنِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ اسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَسْلَمُ؛ بار خدایا بر محمد و آل او درود فرست، و مرا توفیق ده که هر چه بر من مقدر نموده‌ای،

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۳.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۹.

۳. صحیفه سجاده، دعای ۴۳.

خواه مرا سودمند افتد یا زیانمند، به آسانی بپذیرم و به هر چه مرا داده‌ای یا از من گرفته‌ای خرسند گردان و به راست‌ترین راه‌ها هدایت‌م نمای و به سالم‌ترین کارها برگمار.^۱

این دعا، درخواست برای به‌کارگیری انسان در کاری است که با فطرت و توانمندی‌های درونی‌اش سازگارتر باشد. چراکه خداوند با حکمت و عدل خویش، استعدادها را خاصی در وجود هر انسان نهاده و این استعدادها ابزار دستیابی به سعادت و هدایت‌اند. کشف این قابلیت‌ها وظیفه‌ی مربیان توانمند است؛ آنان باید با استعانت از خداوند، زمینه‌ی رشد این توانایی‌ها را فراهم آورند.

۵. روش موعظه و اندرز

یکی از روش‌های مؤثر در تربیت دینی انسان‌ها که قرآن کریم به آن اهتمام فراوان ورزیده، «موعظه و اندرز» است. در بسیاری از آیات، این شیوه تربیتی مورد سفارش قرار گرفته و خود قرآن نیز کتابی است سراسر موعظه که از سوی پروردگار برای درمان بیماری‌های درونی انسان و دستیابی به فضایل اخلاقی نازل شده است.

چنان‌که در آیه‌ای می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ^۲؛ ای مردم، برای شما از سوی پروردگارتان موعظه‌ای آمد، و درمانی برای بیماری‌های درون، و راهنمایی و رحمتی برای مؤمنان.

قرآن کریم سرشار از ارشاد و اندرز است. سوره لقمان و سایر قصص قرآنی، بیش از هر چیز، جنبه‌ی تربیتی و پندآموز دارند. لقمان حکیم، برای تربیت فرزند خود، به ابزار موعظه و نصیحت متوسل می‌شد.^۳

موعظه و اندرز در تربیت انسان، ضرورتی اساسی محسوب می‌شود. با آنکه انسان دارای فطرتی خداشناس و آگاه به نیکی و بدی است، اما مشغله‌های فراوان زندگی و دلبستگی به امور دنیوی، غالباً سبب غفلت از این آگاهی شده و غیرخدا در دل انسان جای می‌گیرد. از این‌رو باید با اندرز، نصیحت، و امر به معروف و نهی از منکر، او را متذکر وظایف خویش ساخت و نسبت به آثار و پیامدهای اعمالش هشدار داد.

۱. همان، دعای ۱۴.

۲. یونس: ۵۷.

۳. لقمان: ۱۳.



بر پایه روایات، موعظه سبب از بین رفتن غفلت،^۱ بیداری قلب^۲ و زدودن آلودگی‌های درونی انسان می‌شود و ضمیر آدمی را جلا می‌بخشد.^۳

امام سجاد (ع) در بیان ضرورت پند و اندرز، به یکی از مهم‌ترین وظایف پیامبر (ص)، یعنی موعظه و نصیحت، اشاره می‌کنند. ایشان در دعای چهل و دوم صحیفه سجاده چنین می‌فرمایند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ كَمَا بَلَغَ رِسَالَتَكَ وَصَدِّعْ بِأَمْرِكَ وَنَصَحْ لِعِبَادِكَ؛^۴ بار خدایا، بر محمد، بنده و پیامبر خویش، درود فرست؛ همان‌گونه که پیام تو را به مردم رساند، فرمان تو را آشکارا بیان کرد، و بندگان را با پندهای نیکو نصیحت نمود.^۵

در پایان همین دعا، امام سجاد (ع) بار دیگر این وظیفه خطیر را یادآور می‌شوند و از خداوند به‌خاطر انجام آن از سوی پیامبر (ص)، طلب پاداش می‌نمایند:

اللَّهُمَّ اجْزِهِ بِمَا بَلَغَ مِنْ رِسَالَتِكَ وَأَدَّى مِنْ آيَاتِكَ وَنَصَحَ لِعِبَادِكَ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِكَ، أَفْضَلَ مَا جَزَيْتَ أَحَدًا مِنْ مَلَائِكَتِكَ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَنْبِيَائِكَ الْمُرْسَلِينَ الْمُصْطَفَيْنِ؛^۶ بار خدایا، محمد را به پاس رساندن پیام‌های تو، بیان آیات، اندرز بندگان، و جهاد در راهت، بهترین پاداشی را عطا فرما؛ پاداشی برتر از آن‌چه به فرشتگان مقرب و پیامبران مرسل و برگزیده‌ات عطا کرده‌ای.

امام سجاد (ع) در صحیفه مبارکه سجاده، بسیاری از ادعیه را با عنصر موعظه و اندرز تلفیق کرده‌اند؛ به گونه‌ای که بخش قابل توجهی از دعاهاى آن حضرت، در حقیقت موعظه‌هایی حکیمانه‌اند که با زبان دعا بیان شده‌اند و ظرفیت فراوانی برای شرح و تفسیر دارند.

از جمله نمونه‌های برجسته، دعای هشتم صحیفه است که از آغاز تا پایان، سرشار از اندرزهای لطیف و ژرف است. امام سجاد (ع) در این نیایش، با بیانی بسیار دلنشین، به تبیین آفات و آسیب‌های اخلاقی می‌پردازند و از خداوند متعال، پناه از این رذایل را طلب می‌نمایند:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحَرَصِ وَسَوْرَةِ الْغَضَبِ وَغَلَبَةِ الْحَسَدِ وَضَعْفِ

۱. «بِالْمَوَاعِظِ تَنْجَلِي الْغَفْلَةَ»، عیون الحکم و الموعظ، ص ۱۸۷، ح ۳۸۰۷.

۲. «ثَمَرَةُ الْوَعْظِ الْإِثْبَاتُ»، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۲۴، ح ۴۵۳۱.

۳. «فِي الْمَوَاعِظِ جَلَاءُ الصُّدُورِ»، عیون الحکم و الموعظ، ص ۳۵۴، ح ۵۹۸۷.

۴. صحیفه سجاده، دعای ۴۲.

۵. همان.

الصَّبْرِ وَ قِلَّةِ الْقَنَاعَةِ وَ شَكَاةِ الْخُلُقِ وَ إِيحَاحِ الشَّهْوَةِ وَ مَلَكَةِ الْحَمِيَّةِ وَ مُتَابَعَةِ
الْهَوَى وَ مُخَالَفَةِ الْهُدَى وَ سِنَةِ الْغَفْلَةِ وَ تَعَاطِي الْكُلْفَةِ وَ إِيثارِ الْبَاطِلِ عَلَى الْحَقِّ
وَ الْإِصرَارِ عَلَى الْمَأْثِمِ وَ اسْتِصْغَارِ الْمُعْصِيَةِ وَ اسْتِكْبَارِ الطَّاعَةِ وَ مُبَاهَاةِ الْمُكْثِرِينَ
وَ الْإِزْزَاءِ بِالْمُقَلِّلِينَ وَ سُوءِ الْوِلَايَةِ لِمَنْ تَحْتَ أَيْدِينَا وَ تَرْكِ الشُّكْرِ لِمَنْ اصْطَنَعَ
الْعَارِفَةَ عِنْدَنَا أَوْ أَنْ نَعْصِدَ ظَالِمًا أَوْ نَخْذُلَ مُلْهُوفًا أَوْ نَرُومَ مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقٍّ أَوْ نَقُولَ
فِي الْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ نَعُوذُ بِكَ أَنْ نَنْطَوِيَ عَلَى غِشٍّ أَحَدٍ وَ أَنْ نُعْجِبَ بِأَعْمَالِنَا وَ
نَمُدَّ فِي آمَالِنَا وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ سُوءِ السَّرِيرَةِ وَ احْتِفَارِ الصَّغِيرَةِ وَ أَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا
الشَّيْطَانُ أَوْ يَنْكَبِنَا الزَّمَانُ أَوْ يَتَهَضَّنَا السُّلْطَانُ وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسْرَافِ وَ
مِنْ فَقْدَانِ الْكَفَافِ وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ شِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ وَ مِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ وَ مِنْ
مَعِيشَةٍ فِي شِدَّةٍ وَ مَيْتَةٍ عَلَى غَيْرِ عُدَّةٍ وَ نَعُوذُ بِكَ مِنَ الْحَسْرَةِ الْعَظْمَى وَ الْمُصِيبَةِ
الْكُبْرَى وَ أَشَقَى الشَّقَاءِ وَ سُوءِ الْمَأَبِ وَ حِرْمَانِ الثَّوَابِ وَ حُلُولِ الْعِقَابِ اللَّهُمَّ
صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أَعِزَّنِي مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِرَحْمَتِكَ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ
الْمُؤْمِنَاتِ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ؛^۱ بار خدایا، به تو پناه می‌برم از شر آزمندی،
شدت خشم، غلبه حسد، ضعف صبر، اندک بودن قناعت، بدخویی، اصرار
شہوت، چیرگی تعصب، پیروی از هوای نفس، مخالفت با هدایت، غفلت،
تکلف، ترجیح باطل بر حق، اصرار بر گناه، کوچک شمردن معصیت، بزرگ
انگاشتن طاعت، تفاخر توانگران، تحقیر نیازمندان، بدرفتاری با زیردستان،
ناسپاسی نسبت به نیکوکاران، یاری ظالمان، بی‌اعتنایی به ستم‌دیدگان، تمایل
به چیزی که حق ما نیست، سخن گفتن بی‌علم، فریب دیگران، خودپسندی،
گرفتار شدن به آرزوهای دور، سوء باطن، تحقیر گناه کوچک، سلطه شیطان،
بی‌مهری روزگار، ستم پادشاه، اسراف، تهیدستی، شادی دشمنان، نیازمندی به
هم‌رتبه‌ها، زندگی در دشواری، مرگ بدون آمادگی، حسرت بزرگ، مصیبت
عظیم، بدبختی شدید، بدفرجامی، محرومیت از ثواب، و گرفتار شدن به
عذاب... بار خدایا، بر محمد و خاندان او درود فرست و مرا و همه مردان و
زنان مؤمن را از همه آنچه پاد شد، به رحمت خود در امان دار؛ ای مهربان‌ترین
مهربانان.

۱. همان، دعای ۸.

این سبک بیان نشان می‌دهد که امام علیه السلام چگونه آموزه‌های اخلاقی و تربیتی را در قالب دعا به مخاطب عرضه می‌دارند. چنین رویکردی، جایگاه ویژه‌ای برای موعظه در فرآیند تربیت ترسیم می‌کند. بر این اساس، موعظه و اندرز نه تنها ابزار ارتباطی پیامبران و اولیای الهی است، بلکه در تربیت فرزندان توسط والدین و مربیان نیز نقش بسیار مؤثری ایفا می‌کند؛ به‌ویژه زمانی که با زبانی لطیف، خیرخواهانه و غیرتحکمی ارائه شود.

موعظه و اندرز باید با زبانی گویا، منطقی و سرشار از محبت و عاطفه بیان شود تا در دل مخاطب اثر گذارد؛ نه آن‌که با خشونت، تندى، تنبیه و... همراه باشد. پند و خیرخواهی زمانی مؤثر است که با بهترین شیوه ارائه گردد.

امام سجاده علیه السلام در یکی از دعاهاى صحیفه سجادیه، در مقام طلب توبه، با بیانی زیبا و لطیف نیایش کرده‌اند و فرموده‌اند:

۶۳



اللَّهُمَّ إِنَّهُ يَحْجُبُنِي عَنْ مَسْأَلَتِكَ خِلَالُ ثَلَاثٍ وَ تَحْدُونِي عَلَيْهَا خَلَّةٌ وَاحِدَةٌ: يَحْجُبُنِي أَمْرٌ أَمَرْتُ بِهِ فَأَبْطَأْتُ عَنْهُ وَ نَهَيْ نَهَيْتَنِي عَنْهُ فَأَسْرَعْتُ إِلَيْهِ وَ نِعْمَةٌ أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ فَقَصَّرْتُ فِي شُكْرِهَا وَ يَحْدُونِي عَلَى مَسْأَلَتِكَ تَفَضُّلُكَ عَلَى مَنْ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ إِلَيْكَ وَ وَقَدْ بِحُسْنِ ظَنِّهِ إِلَيْكَ، إِذْ جَمِيعُ إِحْسَانِكَ تَفَضُّلٌ وَ إِذْ كُلُّ نِعْمِكَ ابْتِدَاءٌ؛^۱ ای پروردگار من، سه خصلت مرا از درخواست از تو بازمی‌دارد و تنها یک ویژگی مرا بدان وامی‌دارد: یکی فرمانی که دادی و در اجرای آن سستی کردم؛ دیگر نهی‌ای که کردی و شتابان بدان روی آوردم؛ سوم نعمتی که بخشیدی و در شکرگزاری‌اش کوتاهی کردم. و آن ویژگی که مرا بر درخواست وادار می‌کند، فضل و احسان توست بر آنان که با امید و حسن ظن به سوی تو می‌آیند؛ که همه احسان‌های تو از سر تفضل است و همه نعمت‌های بی‌مقدمه و پیشینه شایستگی.

در این دعا، امام علیه السلام با بیانی خاص و ساختاری تأمل‌برانگیز، شیوه صحیح موعظه را به ما می‌آموزند؛ شیوه‌ای مبتنی بر دقت، منطق و محبت.

نصیحت و اندرز نباید صرفاً در قالب امر و نهی مستقیم ارائه شود؛ چرا که مخاطب ممکن است آن را نپذیرد. از منظر روان‌شناسی نیز، در برخی دوره‌های سنی مانند جوانی، پذیرش امر و نهی آشکار دشوار است و مخاطب از شنیدن آن گریزان خواهد بود. بنابراین، باید از روش‌های لطیف‌تری بهره

۱. همان، دعای ۱۲.

برد تا اندرز در دل مخاطب جای گیرد.

امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه، اندرز و موعظه را با بیانی زیبا، دقیق و دل‌نشین عرضه می‌کنند؛ به گونه‌ای که نه تنها مخاطب از آن گریزان نیست، بلکه مشتاق شنیدن آن می‌شود. در دعای یازدهم، ایشان چنین نیایش می‌کنند:

فَإِنْ قَدَّرْتَ لَنَا فَرَاغًا مِنْ شُغْلٍ فَاجْعَلْهُ فَرَاغَ سَلَامَةٍ لَا تُدْرِكُنَا فِيهِ تَبَعَةٌ وَلَا تُلْحَقُنَا فِيهِ سَأْمَةٌ، حَتَّى يَنْصَرِفَ عَنَّا كُتَّابُ السَّيِّئَاتِ بِصَحِيفَةِ خَالِيَةٍ مِنْ ذِكْرِ سَيِّئَاتِنَا وَ يَتَوَلَّى كُتَّابُ الْحَسَنَاتِ عَنَّا مَسْرُورِينَ بِمَا كَتَبُوا مِنْ حَسَنَاتِنَا؛^۱ خداوند، اگر ما را آسایشی مقدر فرموده‌ای، چنان کن که به هنگام آسایش در امان مانیم؛ نه گناهی ما را گرفتار سازد و نه ملالتی به ما رسد، تا فرشتگانی که گناهان ما را می‌نویسند، با صحیفه اعمال ما بی آنکه در آن گناهی نوشته شده باشد از نزد ما بازگردند و فرشتگانی که ثواب‌های ما را می‌نویسند، شادمان با صحیفه‌ای نوشته از اعمال نیک ما به نزد تو آیند.

در این بیانات، امام علیه السلام به زبان نیایش، پند و اندرز را به گونه‌ای ارائه می‌فرمایند که هم دل‌نشین و هم مؤثر است. آن حضرت از همین طریق، به اهمیت اندرز در تربیت پرداخته و راه‌های رسیدن به سعادت آخرت را آموزش می‌دهند؛ و در عین حال، شیوه‌های صحیح ارائه موعظه را نیز به صورت عملی نشان می‌دهند.

بر این اساس، والدین و مربیان نیز موظف‌اند در فرآیند تربیت دینی و اسلامی فرزندان و متربیان، از شیوه‌های درست و دل‌پذیر برای پند و اندرز بهره گیرند و راه صحیح و ناصحیح را به آنان بنمایانند. نکته مهم آن است که در نصیحت و اندرز نباید زیاده‌روی شود. همچنین، مناسب است مربیان با اشاره، تعریض و کنایه، تربیتی را نصیحت کنند و تا زمانی که ضرورت اقتضا نکرده، از آشکارگویی و تصریح به تخلف‌ها پرهیز نمایند؛ چرا که: اولاً، تصریح و آشکارگویی، هیبت مربی را فرو می‌ریزد و موجب جرأت‌مربی در ارتکاب خطاها می‌شود؛ ثانیاً، سبب می‌گردد مربی با حرص و لجاجت بیشتری بر رفتار نادرست خود پافشاری کند.

۶. روش عفو و تغافل

از جمله شیوه‌های پسندیده در تربیت، روش عفو و تغافل است. عفو، اکسیری مؤثر و پُرثمر در تربیت دینی به‌شمار می‌آید. در تعریف آن آمده است:

۱. همان، دعای ۱۱.

«الْعَفْوُ هُوَ التَّجَاوُزُ عَنِ الذُّنُوبِ وَمَحْوُهَا عَنِ الْعَبْدِ»^۱؛ یعنی عفو، گذشت از گناهان و زدودن آثار آن از وجود بنده است.

گذشت از لغزش و تقصیر دیگران، از جمله مکارم اخلاق و آداب معاشرت محسوب می‌شود. اگر انسان‌ها در احقاق حقوق خود همواره با سخت‌گیری رفتار کنند، روح صفا و صمیمیت از جامعه رخت خواهد بست. در قرآن کریم نیز به عفو امر شده است:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ^۲؛ یعنی گذشت را پیشه کن و به کار نیک فرمان ده.

در برخی آیات افزون بر عفو، واژه "صفح" نیز به کار رفته است؛ که معنایی رساتر از عفو دارد. صفح، افزون بر گذشت، دلالت بر نادیده گرفتن خطا نیز دارد. در واقع، عفو و چشم‌پوشی زمانی ارزشمندند که فرد قدرت انتقام داشته باشد، ولی آگاهانه از آن چشم می‌پوشد.

در صحیفه مبارکه سجاده نیز، امام سجاد (ع) در مقام مناجات با خداوند، بارها از عفو و گذشت الهی نسبت به گناهان بندگان یاد کرده‌اند. این ویژگی نه تنها در تربیت انسان‌ها توسط پروردگار، بلکه در تربیت فرزندان و متریان توسط والدین و مربیان نیز نقش برجسته‌ای دارد. آن حضرت با زبان نیایش، به تمام مسئولان تربیت می‌آموزند که در مواجهه با خطاهای تربیتی باید به روش عفو و گذشت تمسک جست.

در دعای شانزدهم صحیفه، چنین می‌فرمایند:

أَنْتَ الَّذِي وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً، وَأَنْتَ الَّذِي جَعَلْتَ لِكُلِّ مَخْلُوقٍ فِي نِعْمِكَ سَهْماً، وَأَنْتَ الَّذِي عَفُوهُ أَعْلَى مِنْ عِقَابِهِ، وَأَنْتَ الَّذِي تَسْعَى رَحْمَتُهُ أَمَامَ غَضَبِهِ^۳؛ تویی که رحمت و علمت همه چیز را فرا گرفته است. تویی که هر آفریده را در نعمت‌های بهره‌ای داده‌ای. تویی که بخششت بر کیفر برتری دارد. تویی که رحمت بر غضبت پیشی گرفته است.

امام سجاد (ع) در این دعای شریف بیان می‌دارند که عفو و گذشت الهی، بر عقاب و مجازات پیشی دارد و رحمت الهی، بر غضب او مقدم است. این سخن گویای آن است که هر فردی که مسئولیت تربیت را بر عهده دارد، می‌بایست از این شیوه الهی بهره گیرد؛ و در برابر خطاهای قابل گذشت متریان، با چشم‌پوشی و مدارا رفتار کند.

۱. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲. اعراف، ۱۹۹.

۳. صحیفه سجاده، دعای ۱۶.

در دعای بیستم، حضرت از خداوند درخواست می‌فرماید که پایان عمرشان با بخشش الهی همراه باشد:

اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِعَفْوِكَ أَجَلِي وَ حَقِّقْ فِي رَجَائِ رَحْمَتِكَ أَمَلِي؛^۱ بار خدایا! پایان عمرم را با گذشت خود رقم زن و امیدم را با رجاء به رحمت تحقق بخش.

همچنین در دعای دهم نیز همین درخواست تکرار می‌شود:

اللَّهُمَّ إِنْ تَشَأْ تَغْفُ عَنَّا فَيَفْضَلِكَ، وَإِنْ تَشَأْ تُعَذِّبُنَا فَبِعَدْلِكَ، فَسَهِّلْ لَنَا عَفْوَكَ بِمَنِّكَ، وَأَجِرْنَا مِنْ عَذَابِكَ بِتَجَاوُزِكَ، فَإِنَّهُ لَا طَاقَةَ لَنَا بِعَدْلِكَ، وَلَا نَجَاةَ لِأَحَدٍ مِنَّا دُونَ عَفْوِكَ؛^۲ ای خداوند، اگر بخواهی ما را ببخشی، از فضل توست؛ و اگر بخواهی ما را کیفر دهی، از عدل توست. پس از روی منت خویش، عفو و گذشت را بر ما آسان کن و با چشم‌پوشی‌ات ما را از عذابت رهایی بخش؛ که ما را توان تحمل عدل تو نیست و اگر گذشت تو نباشد، هیچ‌کس از ما نجات نخواهد یافت.

این عفو و گذشت نباید تنها از جانب خداوند باشد؛ بلکه بندگان نیز باید از این صفت الهی بهره گیرند و آن را در زندگی روزمره خود جاری سازند. به‌ویژه پدران، مادران و مربیان که مسئولیت خطیر تربیت را بر دوش دارند، باید در تربیت از این روش بهره‌مند باشند.

امام سجاده علیه السلام در بخش‌های متعدد صحیفه سجادیه به این موضوع اشاره فرموده‌اند؛ از جمله در دعای بیست‌وششم که مربوط به همسایگان و دوستان است، چنین می‌فرماید:

وَ اجْعَلْنِي اللَّهُمَّ أَجْزِي بِالْإِحْسَانِ مُسِيئُهُمْ وَ أَعْرِضْ بِالتَّجَاوُزِ عَنْ ظَالِمِهِمْ وَ اسْتَعْمِلْ حُسْنَ الظَّنِّ فِي كَافَتِهِمْ وَ اتَوَلَّى بِالْبِرِّ عَامَتَهُمْ وَ اغْضُ بِصَرِي عَنْهُمْ عِفَّةً وَ أَلِينُ جَانِبِي لَهُمْ تَوَاضُعاً وَ أَرِقْ عَلَى أَهْلِ الْبَلَاءِ مِنْهُمْ رَحْمَةً وَ أَسِرْ لَهُمْ بِالْغَيْبِ مَوَدَّةً وَ أَجِبْ بَقَاءِ النِّعَمَةِ عِنْدَهُمْ نُصْحاً وَ أَوْجِبْ لَهُمْ مَا أُوجِبُ لِحَامَتِي وَ أَرْعَى لَهُمْ مَا أَرْعَى لِخَاصَّتِي؛^۳ بار خدایا، مرا برگمار که همسایگان و دوستان بد کردار خود را به نیکی پاداش دهم و از ستمکارشان در گذرم و از بد گمانی در حق ایشان بپرهیزم و با همگان مشفق و مهربان باشم و پاس پاکدامنی را دیده از

۱. همان، دعای ۲۰.

۲. همان، دعای ۱۰.

۳. همان، دعای ۲۶.



نگریستن بر بندم و با آنان از روی تواضع به نرمی سر کنم و بر دردمندان به رحمت نظر کنم و در غیبت ایشان مودّت خویش نشان دهم و از روی خیرخواهی خواستار دوام نعمتشان باشم و هر چه برای خویشاوندان خود می‌خواهم برای ایشان بخواهم و هر چه برای خاصّان خود منظور می‌دارم برای ایشان منظور دارم.

امام سجاد (ع) نه تنها از خداوند درخواست عفو برای خویش دارند، بلکه خود نیز نسبت به دیگران اهل گذشت‌اند. در دعای سی‌ویکم می‌فرماید:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَشَفِّعْ فِي خَطَايَايَ كَرَمَكَ، وَعُدْ عَلَى سَيِّئَاتِي بِعَفْوِكَ، وَلَا تَجْزِنِي جَزَائِي مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَابْسُطْ عَلَيَّ طَوْلَكَ، وَجَلِّلْنِي بِسِتْرِكَ؛^۱ بارخدایا، بر محمد و آل او درود فرست و کرامتت را شفیع خطاهایم گردان. به بخشش خود، گناهانم را ببخش و مرا با کيفر سزاوار، مجازات مکن. احسانت را بر من گسترده دار و مرا در پرده لطف خود بپوشان.

متن شما ساختارمند و معناگراست، علی جان، اما برای ارتقای روانی، انسجام مفهومی، و وضوح تربیتی آن، ویرایش زیر پیشنهاد می‌شود. تلاش کرده‌ام در قالبی ادبی و محکم، روح دعا و پیام تربیتی را حفظ کنم:

آخرین فراز مورد اشاره، عبارتی است ژرف، جامع و زیبا که حاوی مفهومی تأم و لطیف است. امام سجاد (ع) در این بخش از دعا چنین می‌فرماید:

اللَّهُمَّ يَسِّرْ عَلَى الْكَرَامِ الْكَاتِبِينَ مَوْتَنَا، وَامْلَأْ لَنَا مِنْ حَسَنَاتِنَا صَحَائِفَنَا، وَلَا تُخْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ أَعْمَالِنَا؛^۲ پروردگارا! ثبت اعمال ما را بر فرشتگان نویسنده آسان گردان، نامه‌های اعمال ما را از حسنات پر ساز و ما را به سبب کردار زشت، نزد ایشان خوار مفرما.

مقصود این دعا آن است که ای خداوند، پیش از آنکه فرشتگان مأمور ثبت اعمال، لغزش‌هایم را بنویسند، با رحمت خویش همه را ببخش و گویی هیچ‌گاه مرتکب نشده‌ام. این سطح از عفو، اوج رأفت الهی و دعوتی مؤثر برای تربیت رحمت‌محور است.

از دیگر شیوه‌های تربیتی مؤثر، روش تغافل است؛ شیوه‌ای کاربردی، سازنده و عزّت‌آفرین. تغافل

۱. همان، دعای ۳۱.

۲. همان، دعای ۶.

یعنی انسان از رفتار یا گفتاری ناروا آگاه باشد، اما آگاهانه و با اختیار، خود را نسبت به آن بی‌خبر نشان دهد. این رفتار بر اساس اصل کرامت انسانی استوار است. قوت و ضعف‌های روانی فرد در احساس عزت او مؤثرند و تغافل، راهی برای حفظ عزت و شخصیت تربیتی اوست. در روایات، تغافل از جمله صفات برجسته اخلاقی و تربیتی معرفی شده است. امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

نِصْفُ الْعَاقِلِ احْتِمَالٌ وَ نِصْفُهُ تَغَافُلٌ^۱؛ «نیمی از عاقل، تحمل و بردباری است و نیمی دیگر آن تغافل و چشم‌پوشی».

ایشان تغافل را از برترین صفات انسان باکرامت دانسته، و نسبت به بی‌توجهی نسبت به امور پست و کم‌ارزش چنین توصیه می‌کنند:

وَلَا تُدَاقُوا النَّاسَ وَزُنًا يَوْزُنُ، وَ عَظُمُوا أَقْدَارَكُمْ بِالتَّغَافُلِ عَنِ الدُّنْيَا مِنَ الْأُمُورِ^۲؛
 مردم را با ریزبینی نکاوید و با چشم‌پوشی از امور پیش‌پا افتاده، منزلت خود را ارجمند سازید.

در جایگاهی مناسب، تغافل نه تنها مذموم نیست، بلکه نشانه بزرگواری، عزت‌نفس و تدبیر در ارتباطات انسانی است. چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

مِنْ أَشْرَفِ أَعْمَالِ الْكَرِيمِ عَفْلُهُ عَمَّا يَعْلَمُ^۳؛ «از شریف‌ترین اعمال انسان بزرگوار آن است که از آنچه می‌داند، تغافل ورزد».

امام سجاده علیه السلام نیز در دعای یازدهم صحیفه سجادیه، از تغافل الهی سخن می‌گویند. ایشان با لحنی ستایش‌گر چنین عرضه می‌دارند:

يَا إِلَهِي فَلَكَ الْحَمْدُ فَكَمْ مِنْ عَائِيَةٍ سَتَرْتَهَا عَلَيَّ فَلَمْ تَفْضَحْنِي وَ كَمْ مِنْ ذَنْبٍ غَطَّيْتَهُ عَلَيَّ فَلَمْ تَشْهَرْنِي وَ كَمْ مِنْ شَائِبَةٍ أَلَمْتُ بِهَا فَلَمْ تَهْتِكْ عَنِّي سِتْرَهَا وَ لَمْ تُقَلِّدْنِي مَكْرُوهَ سَنَارِهَا وَ لَمْ تُبْدِ سَوْءَاتِهَا لِمَنْ يَلْتَمِسُ مَعَايِي مِنْ جِيرَتِي وَ حَسَدَةِ نِعْمَتِكَ عِنْدِي ثُمَّ لَمْ يَنْهَنِي ذَلِكَ عَنْ أَنْ جَرَيْتُ إِلَى سُوءٍ مَا عَهَدْتَ مِنِّي؛ ای خداوند من، حمد باد تو را، بسا پرده بر عیب‌های من کشیده‌ای و رسوایی نساخته‌ای، بسا گناهان من نهان داشته‌ای و مرا شهره شهر نکرده‌ای، بسا

۱. عیون الحکم و المواعظ، ص ۴۹۹، ح ۹۱۹۹.

۲. تحف العقول، ص ۲۲۴.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۲۲۲.

آلودگی‌ها که مرا هست و تواش فاش نساخته‌ای و نشان بدنامی به گردنم
 نیاویخته‌ای و از همسایگان من، عیب‌جویان مرا و کسانی را که بر نعمتی که بر
 من عنایت کرده‌ای حسد می‌برند، از عیب و عار من آگاه نکرده‌ای. این همه مرا
 از آن باز نداشت که از ادامت اعمال ناپسند خود که تو بر آنها آگاهی ندامت
 جویم.

این دعا بیانگر آن است که تغافل الهی، فرصتی برای اصلاح و بازگشت است؛ نه بی‌توجهی به
 خطا، بلکه دعوتی پنهان به تربیت کریمانه. اگر چنین روشی از سوی مربی، والدین یا مسئولان تربیت
 در پیش گرفته شود، اثر تربیتی آن ژرف و پایدار خواهد بود.

از همین‌رو، با توجه به سیره امام سجاد (ع) در بهره‌گیری از روش‌های عفو و تغافل، روشن
 می‌شود که این دو اصل در تربیت دینی جایگاه ویژه‌ای دارند. لذا شایسته است همه افراد، به‌ویژه آنان
 که مسئولیت تربیت را برعهده دارند، این دو اصل را در زندگی و ارتباطات خود جاری سازند.

۷. روش تشویق و تنبیه

یکی از شیوه‌های مؤثر و نقش‌آفرین در تربیت، روش تشویق و تنبیه است که در ادبیات دینی با
 اصطلاح «تبشیر و انداز» نیز شناخته می‌شود. تشویق، تأثیر فوق‌العاده‌ای در تربیت انسان دارد و از
 نیازهای بنیادین بشر به‌شمار می‌آید؛ گاه یک تشویق می‌تواند سرنوشت فرد را متحول سازد. از این‌رو،
 خداوند متعال، پیامبران و امامان (ع) نیز در تربیت انسان‌ها از این روش بهره برده‌اند.

خداوند متعال در تشویق و تمجید از اخلاق پیامبر خویش در قرآن می‌فرماید:

«إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ»^۱؛ تو صاحب اخلاقی عظیم و بزرگوارانه هستی.

همچنین در تشویق صابران و گرفتاران مصیبت، می‌فرماید:

أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ؛ اینان کسانی‌اند

که درود و رحمت پروردگار بر آنان نازل شده، و هم‌ایشان هدایت‌یافتگان‌اند.

در مقابل، برای تنبیه نافرمانان و عاصیان نیز، در قرآن موارد متعددی آمده است؛ از جمله آنجا

که می‌فرماید:

قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ؛ پس از آن بیرون شو، که تو رانده‌شده‌ای.

حضرت امام سجاد (ع) نیز روش تشویق و تنبیه را از شیوه‌های مؤثر تربیتی دانسته‌اند و در روایات

متعددی، رفتار ایشان در این زمینه نقل شده است. در روایتی امام باقر (ع) می‌فرماید:

۱. قلم: ۴.

إِنَّ أَبِي نَظَرَ إِلَى رَجُلٍ وَ مَعَهُ ابْنُهُ يَمْشِي وَ الْإِبْنُ مُتَّكِئٌ عَلَى ذِرَاعِ الْآبِ، قَالَ فَمَا كَلِمَةُ أَبِي عٍ مُّقْتًا لَهُ حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا؛ پدرم مردی را دید که همراه پسرش راه می‌رفت و پسر بر دست پدر تکیه زده بود. از این رفتار چنان ناخشنود شد که تا پایان عمر با آن پسر سخن نگفت.

امام سجاده علیه السلام در موارد متعددی از صحیفه سجادیه نیز از روش تشویق بهره برده‌اند و با زبان نیایش، از خداوند طلب پاداش برای گروه‌های مختلف کرده‌اند. این نشان‌دهنده آن است که ایشان، تشویق را شیوه‌ای مؤثر در تربیت انسان‌ها می‌دانند.

در دعای دوم صحیفه، ایشان چنین می‌فرمایند:

«اللَّهُمَّ فَارِزِعُهُ بِمَا كَدَحَ فِيكَ إِلَى الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مِنْ جَنَّتِكَ حَتَّى لَا يُسَاوَى فِي مَنْزِلَةٍ وَلَا يُكَافَأُ فِي مَرْتَبَةٍ وَلَا يُوَازِيَهُ لَدَيْكَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ؛^۱ خدایا! پیامبر را در برابر زحماتی که برای تو متحمل شد، او را به بالاترین درجات بهشت برسان، تا جایی که هیچ کس با او برابر نباشد و در هیچ مرتبه‌ای با وی هم‌رتبه نگردد و در نزد تو هیچ ملک مقرب و هیچ پیامبر مرسل با او برابری نکند».

در دعای چهارم نیز، حضرت برای تابعان پیامبران چنین دعا می‌کنند:

«اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى التَّابِعِينَ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ وَ عَلَى ذُرِّيَّاتِهِمْ وَ عَلَى مَنْ أَطَاعَكَ مِنْهُمْ صَلَاةً تَعْصِمُهُمْ بِهَا مِنْ مَعْصِيَتِكَ وَ تَنْفُسُ لَهُمْ فِي رِيَاضِ جَنَّتِكَ وَ تَمْنَعُهُمْ بِهَا مِنْ كَيْدِ الشَّيْطَانِ وَ تُعِينُهُمْ بِهَا عَلَى مَا اسْتَعَاثُواكَ عَلَيْهِ مِنْ بُرٍّ وَ تَقِيهِمْ طَوَارِقَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ إِلَّا طَارِقًا يَطْرُقُ بِخَيْرٍ؛^۲ بار خدایا، بر تابعان و زنان و فرزندان ایشان و هر که از ایشان مطیع فرمان تو باشد، از امروز تا روز باز پسین درود بفرست؛ درودی که به برکت آن، ایشان را از نافرمانی خود بازدارد و باغ‌های بهشت به رویشان گشاده گردانی و از کید شیطان‌شان نگهداری و چون در کاری نیک از تو مدد خواهند، یاریشان کنی و از هر پیشامدی حفظشان کنی مگر آنچه خیرشان در آن باشد».

در به‌کارگیری روش تشویق، باید توجه داشت که میزان پاداش، متناسب با کیفیت و عظمت عمل باشد و به بهترین شکل ممکن ارائه گردد. این نکته بسیار مهمی است که در تربیت باید مورد توجه قرار گیرد.

امام سجاده علیه السلام نیز هنگامی که در صحیفه سجادیه از پیامبر و اهل بیت علیهم السلام یاد می‌کنند، از خداوند برای آنان عالی‌ترین پاداش‌ها را طلب می‌فرمایند:

۱. صحیفه سجادیه، دعای ۲.

۲. همان، دعای ۴.

اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، أَكْثَرَ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ وَآتِهِ عَنَّا أَفْضَلَ مَا آتَيْتَ أَحَدًا مِنْ عِبَادِكَ وَاجْزِهِ عَنَّا أَفْضَلَ وَ أَكْرَمَ مَا جَزَيْتَ أَحَدًا مِنْ أَنْبِيَائِكَ عَنْ أُمَّتِهِ إِنَّكَ أَنْتَ الْمَنَّانُ بِالْجَسِيمِ، الْغَافِرُ لِلْعَظِيمِ؛^۱ بار خدایا، بر محمد و خاندانش درود بفرست، بیشترین درودی که به یکی از آفریدگان خویش فرستاده‌ای و از سوی ما او را بهترین چیزی عطا کن که به یکی از بندگان خویش عطا کرده‌ای و برترین و کرامندترین پاداشی ارزانی دار که بر پیامبران خود از سوی امتشان ارزانی داشته‌ای. تو هستی که نعمت‌های کرامند می‌دهی و تویی که گناهان بزرگ را می‌آمرزی.

این عبارات، صرفاً دعایی ساده از زبان امام سجاد (ع) نیستند، بلکه کلماتی که از ایشان صادر شده، بیانگر سیره عملی آن حضرت در زندگی است که با زبان نیایش مطرح گردیده. از آن‌جا که گفتار و رفتار اهل بیت (ع)، که معصوم‌اند، همواره با یکدیگر هماهنگ و بدون اختلاف است، هنگامی که امام سجاد (ع) از خداوند درخواستی دارند و طلب پاداشی از درگاه الهی می‌کنند - که نوعی تشویق به شمار می‌رود - روشن است که خود ایشان نیز در زندگی از همین روش در تربیت دیگران بهره برده‌اند و ما را نیز به آن توصیه و سفارش کرده‌اند.

در کنار تشویق، تنبیه نیز از موضوعات مهم تربیتی و از راه‌های برخورد با رفتارهای ناشایست و خطاست. تنبیه به معنای هوشیارسازی، تذکر، بیدار کردن و توجه دادن است. تربیت صحیح مستلزم بهره‌گیری از هر دو روش تشویق و تنبیه است؛ البته باید یادآور شد که در اسلام، جز در موارد بسیار استثنائی و با رعایت شرایط و ضوابط خاص، تنبیه بدنی روش مناسبی برای تربیت اخلاقی و اسلامی محسوب نمی‌شود.^۲

از جمله نکات ارزشمند در صحیفه سجاده، دعایی است که امام سجاد (ع) در مورد پدر و مادر بیان کرده‌اند. ایشان در این دعا با عبارتی دقیق و پرمطرافت، از خداوند درخواست می‌کنند که هیبت پدر و مادر را در چشم من همچون هیبت پادشاهی مستبد و ستمکار قرار دهد. این تعبیر بدین معناست که از پدر و مادر خویش ترس و هیبتی داشته باشم، همانند ترس از پادشاهی ظالم. امام (ع) با بیان این جمله، در مقام تأکید بر این نکته هستند که اگرچه والدین سرشار از مهر و عطوفت‌اند، فرزند باید از عواقب تربیتی رفتار نادرست خویش آگاه باشد و از تنبیه والدین، بیم در دل داشته باشد؛

۱. همان، دعای ۶.

۲. دوران طلایی تربیت، ص ۲۰۸ - ۲۰۹.

چنان‌که انسان از پادشاهی مقتدر و سخت‌گیر هراس دارد، تا منتظر هر گونه واکنشی از سوی ایشان باشد.

آن حضرت در این دعا چنین می‌فرمایند:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَهَابُهُمَا هَيْبَةَ السُّلْطَانِ الْعُسُوفِ وَأَبْرُهُمَا بِرَّ الْأُمِّ الرَّءُوفِ وَأَسْتَكْثِرَ
 بِرَّهُمَا بِي وَإِنْ قَلَّ وَأَسْتَقِلَّ بِرِّي بِهِمَا وَإِنْ كَثُرَ. اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِي وَأَطْبِ
 لَهُمَا كَلَامِي وَأَلِنْ لَهُمَا عَرِيكَتِي وَاعْطِفْ عَلَيْهِمَا قَلْبِي وَصَيِّرْنِي بِهِمَا رَفِيقًا وَ
 عَلَيْهِمَا شَفِيقًا. اللَّهُمَّ اشْكُرْ لَهُمَا تَرْبِيَّتِي وَأَثْنُهُمَا عَلَيَّ تَكْرِمَتِي وَاحْفَظْ لَهُمَا مَا
 حَفِظَا مِنِّي فِي صِغَرِي؛^۱ بار خدایا، چنان کن که هیبت پدر و مادرم در دل من
 چنان باشد که هیبت پادشاهی سخت مهیب، و به آن دو نیکی و مهربانی کنم
 آن سان که مادری مهربان به فرزند خود نیکی و مهربانی کند. خداوندا،
 فرمانبرداری از پدر و مادر و نیکی و مهربانی مرا در حق ایشان برای من شادی
 بخش‌تر گردان از به خواب رفتن بی‌خوابی کشیدگان و آب سرد نوشیدن جگر
 سوختگان، تا میل و خواهش ایشان را بر میل و خواهش خویش برتری نهم و
 خشنودیشان را بر خشنودی خود پیش دارم. خداوندا، چنان کن که نیکی و
 مهربانی آن دو را در حق خود بسیار شمرم هر چند اندک بود و نیکی و مهربانی
 خود را در حق آن دو اندک شمرم هر چند بسیار بود. خداوندا، آواز مرا در پیشگاه
 ایشان پست گردان و سخنم را خوشایندشان نمای و با ایشان نرمخویم ده و دل
 من بر ایشان مهربان ساز و چنان کن که با آنان به مدارا رفتار کنم و بر آنان مشفق
 باشم. خداوندا، آن دو را پاداش ده که مرا پرورده‌اند و از ثواب بهره‌مند گردان که
 مرا گرامی داشته‌اند، و حق ایشان نگه‌دار که مرا در خردی محافظت کرده‌اند»

در دعای سیزدهم صحیفه سجادیه نیز، امام علیه السلام از شدت کفر الهی برای برخی بندگان سخن

گفته و فرموده‌اند:

الرَّبَّانِيَّةَ الَّذِينَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ: خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ، ابْتَدَرُوهُ سِرَاعًا وَلَمْ
 يُنْظَرُوهُ»؛^۲ یعنی فرشتگانی که نگهبان دوزخ‌اند، هرگاه به آنان گفته شود: «او را
 بگیرید، به زنجیر کشید و به آتش افکنید»، بی‌درنگ اقدام می‌کنند و به او

۱. همان، دعای ۲۴.

۲. همان، دعای ۳.

هیچ گونه مهلتی نمی دهند.

با توجه به این مطالب، روشن می شود که روش های تشویق و تنبیه از شیوه های مؤثر در تربیت اند و آثار اخلاقی و تربیتی فراوانی دارند؛ بنابراین شایسته است همه، به ویژه والدین و مربیان، در تربیت دینی و اسلامی فرزندان و متربیان، این اصول را مد نظر قرار داده و به کار گیرند.

۸. روش تکریم و پرهیز از تحقیر

تکریم و حفظ کرامت انسان از روش های مهم تربیتی است که باید مورد توجه ویژه قرار گیرد. بزرگداشت شخصیت و پرهیز از تحقیر، موجب حفظ و تقویت عزت نفس و کرامت انسانی شده و مانع از آسیب دیدن آن می شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام همواره بر کرامت انسان تأکید داشته اند و از هرگونه تحقیر دیگران پرهیز می کردند. آنان همچنین دیگران را نیز از تحقیر مردم باز می داشتند. از این رو، بر والدین و مربیان واجب است که در مسیر تربیت فرزندان و متربیان، بر اساس سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، از هرگونه رفتار تحقیرآمیز خودداری کرده و کرامت آنان را حفظ نمایند. همچنین لازم است به متربیان بیاموزند که آن ها نیز از تحقیر دیگران پرهیز کنند و احترام و کرامت سایر افراد را پاس بدارند.

از منظر امام سجاده علیه السلام، همه مخلوقات الهی دارای حرمت اند و کرامت شان باید مورد توجه قرار گیرد. در سراسر صحیفه سجادیه، سخنان حضرت زین العابدین علیه السلام مملو از احترام و تکریم نسبت به مخلوقات الهی است. ایشان در دعای سوم صحیفه که درباره حاملان عرش و فرشتگان سخن می گویند، با بیانی آمیخته از ادب، کرامت و احترام، دعای خود را عرضه می دارند؛ تا جایی که انسان از این روح بزرگوار مبهوت می شود. این دعا سرشار از تکریم فرشتگان است، هرچند برخی فرازهای آن جلوه بیشتری دارد.

برای نمونه، زمانی که ایشان درباره فرشتگانی با مقام پایین تر نسبت به دیگر ملائکه سخن می گویند، چنین عرضه می دارند:

فَصَلِّ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِمْ: مِنْ سَكَّانِ سَمَاوَاتِكَ وَ أَهْلِ الْأَمَانَةِ عَلَى رِسَالَتِكَ وَ الَّذِينَ لَا تَدْخُلُهُمْ سَاءَةٌ مِنْ دُؤُوبٍ، وَ لَا إِعْيَاءٌ مِنْ لُغُوبٍ وَ لَا فُتُورٌ وَ لَا تَسْغَلُهُمْ عَنْ تَسْبِيحِكَ الشَّهَوَاتُ وَ لَا يَقْطَعُهُمْ عَنْ تَعْظِيمِكَ سَهُوُ الْغَفَلَاتِ. الْحُشْعُ الْأَبْصَارِ فَلَا يَرُومُونَ النَّظَرَ إِلَيْكَ، النَّوَكِسُ الْأَذْفَانِ، الَّذِينَ قَدْ طَالَتْ رَغْبَتُهُمْ فِيمَا لَدَيْكَ، الْمُسْتَهْتَرُونَ بِذِكْرِ آلَايِكَ وَ الْمُتَوَاضِعُونَ دُونَ عَظَمَتِكَ وَ جَلَالِ كِبَرِيَايِكَ وَ الَّذِينَ يَقُولُونَ إِذَا نَظَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ تَزْفِرُ عَلَى أَهْلِ مَعْصِيَتِكَ،

سُبْحَانَكَ مَا عَبدُكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ^۱؛ بر آنها درود بفرست و بر فرشتگانی که فروتر از آنهایند: آنان که ساکنان آسمان‌های تواند و امینان رسالت‌های تو. هر چه کوشش کنند، خستگی بر خود نبینند و هر چه تحمل رنج کنند، درماندگی و سستی نپذیرند. خواهش‌های دل از تسبیح تو بازشان ندارد و سهوها و غفلت‌ها از تعظیم تو رویگردانشان نسازد. از خشوع دیده بر هم نهاده‌اند و یارای نگرستن در تو را ندارند. سر فرو داشته‌اند و رغبتشان به چیزهایی که در نزد توست بسیار است. همه آزمندی‌شان یاد نعیم توست و در برابر عظمت تو و جلال کبریای تو به تواضع سر به زیر افکنده‌اند و چون به لهیب دوزخ تو بنگرند و نهی‌ش را بر گنهکاران بشنوند، گویند که پروردگارا منزهی تو، تو را آن چنان که سزاوار پرستش توست نپرستیده‌ایم.

حضرت امام سجاده علیه السلام در هنگام یادکرد اصحاب و یاران راستین پیامبر صلی الله علیه و آله، چنان با تکریم و احترام از آنان سخن می‌گوید که هر شنونده‌ای آرزو می‌کند در زمره ایشان قرار گیرد تا مشمول دعای امام علیه السلام شود.

ایشان در بخشی از این دعا چنین می‌فرمایند:

اللَّهُمَّ وَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَ الَّذِينَ أَبْلَوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ وَ كَانْفُوهُ وَ أَسْرَعُوا إِلَى وَفَادَتِهِ وَ سَابَقُوا إِلَى دَعْوَتِهِ وَ اسْتَجَابُوا لَهُ حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَتِهِ وَ فَارَقُوا الْأَرْوَاحَ وَ الْأَوْلَادَ فِي إِظْهَارِ كَلِمَتِهِ وَ قَاتَلُوا الْأَبَاءَ وَ الْأَبْنَاءَ فِي تَثْبِيتِ بُبُونِهِ وَ انْتَصَرُوا بِهِ وَ مَنْ كَانُوا مُنْطَوِينَ عَلَى مَحَبَّتِهِ يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ فِي مَوَدَّتِهِ وَ الَّذِينَ هَجَرْتَهُمُ الْعَشَائِرُ إِذْ تَعَلَّقُوا بِعُرْوَتِهِ وَ انْتَفَتْ مِنْهُمْ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَكُنُوا فِي ظِلِّ قَرَابَتِهِ^۲؛ بار خدایا، به آمرزش و خشنودی خود، اصحاب محمد صلی الله علیه و آله را یاد کن، به ویژه آنان که حق صحبتش نیکو ادا کردند و در نصرتش دلیری‌ها نمودند و به یاری او برخاستند و به دیدار او شتافتند و اجابت دعوتش را بر یکدیگر پیشی گرفتند. چون حجت رسالت خویش به گوششان رسانید، پاسخ قبول دادند و از زن و فرزند خویش برای اظهار دعوت او بریدند و در تثبیت نبوتش با فرزندان و پدران خود پیکار کردند، تا به وجود او

۱. همان، دعای ۳.

۲. همان، دعای ۴.

پیروز شدند. بار خدایا، به آمرزش و خشنودی خود، آن کسان را یاد کن که محبت او در دل داشتند و در بازار مودّت او به تجارتی امید بستند که در آن زیان و کساد راه نیابد و آن کسان را که چون چنگ در ریسمان ولای او زدند، خاندان و عشیرت از ایشان بگسست و چون در سایه پیوند او آرמידند، خویشان پیوند از ایشان ببریدند».

این نوع تکریم امام و حفظ کرامت انسان‌ها که در موارد متعدد صحیفه سجاده دیده می‌شود، بازتاب سیره عملی آن حضرت است. ایشان همواره کسانی را که شایستگی دارند، با بزرگواری یاد می‌کنند و ارج می‌نهند.

از این‌رو، وظیفه ماست که به سیره امام تمسک جویم و کرامت انسان‌ها را پاس بداریم. حفظ احترام و بزرگداشت شخصیت افراد، آثار تربیتی مؤثری به دنبال دارد؛ به‌ویژه برای والدین و مربیان که مسؤولیت تربیت را بر عهده دارند. آنان باید از روش تکریم بهره‌مند شوند، شأن فرزندان و متربیان را حفظ کنند و از هر گونه رفتار تحقیرآمیز پرهیز نمایند، زیرا تحقیر نه تنها تربیت را مختل می‌کند بلکه آسیب‌های روانی و اجتماعی فراوانی به بار می‌آورد.

چنان‌که تکریم و احترام تأثیر بسزایی در تعالی روح و اصلاح رفتار دارد، تحقیر می‌تواند موجب احساس خواری، انزوا و حتی بروز رفتارهای خطرناک نسبت به خود و جامعه گردد، و تمامی تلاش‌های تربیتی پیشین را بر باد دهد.

امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده به نکاتی تربیتی مهمی اشاره فرموده و با زبان نیایش از خداوند درخواست می‌کند که هرگز مرا به بندگان خویش وامگذار، چرا که ممکن است مورد تحقیر واقع شوم. ایشان می‌فرمایند:

... وَ انْظُرْ إِلَيَّ وَ انْظُرْ لِي فِي جَمِيعِ أُمُورِي، فَإِنَّكَ إِن وَكَلْتَنِي إِلَى نَفْسِي عَجَزْتُ عَنْهَا وَلَمْ أَقْمِ مَا فِيهِ مَصْلَحَتُهَا وَإِن وَكَلْتَنِي إِلَى خَلْقِكَ تَجَهَّمُونِي وَإِن أَلْجَأْتَنِي إِلَى قَرَابَتِي حَرَمُونِي وَإِن أَعْطُوا أَعْطُوا قَلِيلًا نَكِدًا وَ مَنُوا عَلَيَّ طَوِيلًا وَ ذَمُّوا كَثِيرًا^۱؛ بار خدایا، امورم را به انجام برسان و به من نظر کن و در تمام امورم به من نظر کن، زیرا اگر مرا به خودم واگذاری، از به انجام رساندن امورم ناتوان خواهم ماند و به آنچه مصلحت من در آن است نخواهم پرداخت و اگر مرا به آفریدگان و بندگان واگذاری، بر من روی ترش کنند و چهره در هم کشند و اگر

۱. همان، دعای ۲۲.

مرا به پناه خویشاوندانم فرستی، محرومم دارند و اگر دهند، اندک دهند و بی مقدار و بسی بر من منت نهند و مرا مذمت کنند.

در این دعای شریف، امام علیه السلام از تحقیر توسط بندگان خدا سخن گفته و از آن به درگاه الهی پناه می برد؛ که این نشان دهنده تأثیرات منفی و مخرب چنین رفتاری است و ضرورت پرهیز از آن را گوشزد می کند.

ایشان در دعای یازدهم صحیفه سجادیه نیز از خداوند درخواست می نمایند که اعمال مرا بر دیدگان بندگان آشکار مساز، چرا که فاش شدن عیوب موجب تحقیر و ذلت انسان نزد دیگران می شود. وقتی امام سجاده علیه السلام چنین دعایی از خدا طلب می کند، نشانه آن است که این عمل، رفتاری ناپسند و آسیب زا در مسیر تربیت است، به ویژه برای کسانی که مسئولیت تربیت افراد را برعهده دارند. فرموده اند: «وَلَا تَكْشِفْ عَنَّا سِرًّا سَرَّتْهُ عَلَي رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ، يَوْمَ تَبْلُو أَخْبَارَ عِبَادِكَ إِنَّكَ رَحِيمٌ بِمَنْ دَعَاكَ وَ مُسْتَجِيبٌ لِمَنْ نَادَاكَ»^۱ در آن روز که بندگان را می آزمایی، پرده ای را که بر گناه ما کشیده ای در برابر همگنان بر مگیر. تویی که بر هر کس که تو را بخواند مهربانی و تویی که به هر کس که تو را ندا دهد پاسخ می گویی».

این آموزه ها از صحیفه مبارکه سجادیه، روش هایی تربیتی اند که نشان می دهند اهل بیت علیهم السلام در فرآیند تربیت دینی و اسلامی، چگونه با ظرافت و بصیرت رفتار کرده و کرامت انسانی را پاس داشته اند. بهره گیری از این شیوه ها به ما می آموزد که در مسیر تربیت صحیح باید این اصول را رعایت کنیم تا روند تربیتی دچار آسیب نشود و آثار و برکات تربیت سالم را در رفتار و روح متربیان مشاهده کنیم.

نتیجه گیری

تربیت از ابتدایی ترین و اساسی ترین نیازهای زندگی بشر به شمار می آید. واژه «تربیت» در لغت به معنای رشد، نمو، افزایش و اصلاح تلقی می شود و «روش» یا «شیوه» نیز به معنای طریقه، اسلوب، سبک، گونه و منوال است. بنابراین، منظور از «روش های تربیتی»، مجموعه ای از شیوه ها و اسلوب هایی است که به رشد و اصلاح فرد و جامعه کمک می کنند.

تربیت در آموزه های اسلامی جایگاهی بلند دارد و آیات و روایات بسیاری بر اهمیت آن تأکید ورزیده اند تا آن جا که تربیت به عنوان امری واجب و ضروری معرفی شده است. آشنایی با ابعاد مختلف تربیت، ضمن جلوگیری از افراط و تفریط در برخی حوزه ها، مانع از غفلت نسبت به

۱. همان، دعای ۱۱.

زمینه‌های مهم و تأثیرگذار تربیتی خواهد شد. تربیت جسمانی، عقلانی، روحی، عاطفی، معنوی، عبادی، اخلاقی، اجتماعی و جنسی، از جمله ابعاد مختلف تربیت‌اند که باید مورد توجه قرار گیرند. تربیت زمانی به نتیجه مطلوب منتهی می‌شود که اصول آن در قالب شیوه‌های صحیح و مؤثر به مرحله اجرا درآیند. یکی از اهداف این تحقیق، شناسایی و تبیین روش‌های تربیتی اسلام از منظر امام سجاده علیه السلام در صحیفه سجادیه است. از جمله مهم‌ترین این روش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: پیشگیری و کنترل، الگوسازی، ابراز توانمندی متربی، موعظه و اندرز، محبت، عفو و تغافل، تشویق و تنبیه، و تکریم و پرهیز از تحقیر. به‌کارگیری این روش‌ها در مسیر تربیت، انسان را به مراتب والای رشد و کمال حقیقی رهنمون می‌سازد.



فهرست منابع

۱. ادب الهی؛ کتاب سوم: تربیت فرزند، مجتبی تهرانی، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی مصابیح الهدی، ۱۳۹۴ ش.
۲. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، حسن بن علی بن شعبه حرّانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۰۴ ق.
۴. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵. تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، تحقیق: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۶. دوران طلایی تربیت، محمد علی قاسمی، قم: نور الزهرا (س)، ۱۳۹۳ ش.
۲۲. «رابطه بین زمینه اجتماعی - فرهنگی با شیوه تربیتی والدین، موفقیت تحصیلی و سبک یادگیری فرزندان»، اسعدی، محمد و همکاران، فصلنامه اندیشه و رفتار، سال ۱۲، شماره ۱.
۷. الصحيفة السجادية، علی بن الحسین علیه السلام، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش، ۱۳۷۵ ش.
۸. الصحيفة السجادية، علی بن الحسین علیه السلام، قم: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۵ ش.
۹. عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد لیثی واسطی، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم: دار الحديث، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. لسان العرب، محمد بن مکرم بن منظور، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر و دارالصادر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا و همکاران، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. مجمع البحرين، فخرالدین بن محمد طریحی، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. مجموعه آثار شهید مطهری، مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش.

۱۶. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمد تقی نوری، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.
۱۷. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، احمد بن محمد قیومی، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. مفردات الفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالقلم و دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. النهاية فی غریب الحديث و الأثر، مبارک بن محمد ابن اثیر جزری، تحقیق: محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲۱. نهج البلاغه، محمد بن حسین شریف رضی، تصحیح و تحقیق: صبحی صالح، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق.

نقش کلیدی والدین در تربیت فرزندان از منظر صحیفه سجاده حسن فکری^۱

چکیده

مقام والای والدین در آموزه‌های قرآن و روایات، به‌ویژه صحیفه سجاده، از جایگاهی ممتاز برخوردار است. تکریم والدین و احسان به ایشان، پس از عبادت خداوند، از اصول بنیادین دین اسلام به‌شمار می‌آید. صحیفه سجاده، به‌عنوان منبعی ژرف و ارزشمند، به شرح جایگاه والدین و نقش تربیتی آنان در رشد فرزندان می‌پردازد و همین امر ضرورت بررسی آموزه‌های تربیتی این اثر گرانقدر را برجسته می‌سازد. پژوهش حاضر با هدف شناسایی و تحلیل مؤلفه‌های تربیتی والدین در زندگی فرزندان، بر اساس آموزه‌های صحیفه سجاده صورت گرفته است. رویکرد این تحقیق، تحلیلی-توصیفی بوده و بر مطالعه دعای بیست‌و‌چهارم و سایر ادعیه مرتبط تمرکز دارد. در این فرآیند، آیات و روایات مرتبط بررسی، و مفاهیم کلیدی درباره جایگاه و نقش تربیتی والدین استخراج شده‌اند. یافته‌های تحقیق در دو محور اصلی ارائه می‌شود: ۱. جایگاه والدین - بیانگر عظمت و منزلت ایشان در اندیشه امام سجاده^(علیه السلام)؛ ۲. نقش تربیتی والدین (تبیین وظایف و مسئولیت‌های آنان در تربیت دینی، اخلاقی و اجتماعی فرزندان). نتایج این پژوهش بر اهمیت محوری والدین در تربیت فرزندان از منظر امام سجاده^(علیه السلام) تأکید داشته و می‌تواند در ارتقای بینش و عملکرد والدین در تربیت مؤثر فرزندان نقش‌آفرین باشد.

واژگان کلیدی: وظایف والدین و فرزندان، خانواده، دعا، امام سجاده^(علیه السلام)، معارف قرآن و حدیث.

مقدمه

تربیت انسان، به عنوان اصلی ترین وظیفه مربیان، نقش بنیادینی در رشد و تعالی جوامع ایفا می کند. والاترین معارف دینی، علت بعثت انبیاء و رسالت اساسی اولیاء الهی را تربیت انسان بر اساس آموزه های وحیانی می دانند. دین اسلام، به عنوان شریعتی جامع، مجموعه ای از اصول و روش های تربیتی کارآمد را ارائه کرده است. در شرایط کنونی و با توجه به تهاجم فرهنگی غرب به نهاد خانواده، پرداختن به موضوع تربیت دینی ضرورتی مضاعف یافته است؛ چرا که تربیت صحیح در خانواده می تواند زمینه ساز رشد الهی انسان و تقویت بنیان های اجتماعی شود. پدر و مادر، به عنوان مؤثرترین عوامل تربیت فرزندان، نقشی بی بدیل در شکل گیری شخصیت و نهادینه سازی ارزش های اخلاقی و معنوی ایفا می کنند.^۱

بر این اساس، پژوهش حاضر با محوریت صحیفه سجادیه به بررسی نقش و جایگاه والدین در فرآیند تربیت فرزندان می پردازد. پرسش اصلی تحقیق آن است که امام سجاد (علیه السلام) چگونه در صحیفه سجادیه، کارکرد تربیتی و منزلت والای پدر و مادر را تبیین کرده اند؟

امام زین العابدین (علیه السلام) در صحیفه سجادیه به ویژه در دعای بیست و چهارم، به صورت مستقیم به جایگاه تربیتی والدین پرداخته اند. با وجود برخی پژوهش های پراکنده در این زمینه، بررسی مستقل و تحلیلی نقش تربیتی والدین در صحیفه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. تحقیق حاضر، با تحلیل دقیق ادعیه صحیفه سجادیه، جایگاه پدر و مادر و نقش تربیتی آنان را در زیست فرزندان بررسی کرده و از رهگذر آن به تحلیل محتوایی معارف دعایی مرتبط می پردازد.

در این زمینه، آثار علمی نظیر مقاله «رهیافتی به نظام تربیتی اسلام از نگاه صحیفه سجادیه»^۲ و پایان نامه «نظام تعامل والدین با فرزندان از منظر قرآن و روایات»^۳ تدوین شده اند؛ این آثار ضمن ارائه شواهد تربیتی از صحیفه، به تحلیل مستقلی از جایگاه و نقش والدین نپرداخته اند.^۴ پژوهش

۱. ر.ک: ترجمه المیزان، ج ۲، ص ۱۹۶.

۲. سید ابراهیم میرشاه جعفری.

۳. هادی کمال عزت، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد، رشته علوم حدیث گرایش تفسیر اثری، دانشگاه قرآن و حدیث.

۴. ر.ک: پایان نامه اصول تربیتی و اخلاقی در صحیفه کامله سجادیه، اثر معصومه شرف الدین موسوی؛ اصول تربیتی و اخلاقی در صحیفه کامله سجادیه، اثر دریه حق دوست؛ بررسی آثار تربیتی حمد و شکر در آیات و روایات (با



حاضر، با ساختاری دو بخشی، به بررسی جایگاه پدر و مادر و کارکرد تربیتی آنان در زندگی فرزند از منظر امام سجاده علیه السلام اختصاص یافته است.

الف. جایگاه پدر و مادر

والدین در نزد خداوند متعال از جایگاهی والا و ویژه برخوردارند؛ به گونه‌ای که در آیات متعدد قرآن کریم، فرمان به اطاعت، تکریم و احسان نسبت به آنان صادر شده است. محبت والدین به فرزندان، احساسی فطری و نعمتی الهی به شمار می‌رود که در پرتو آن، ارتباط عاطفی و تربیتی در خانواده شکل می‌گیرد. چندین آیه از قرآن، به صورت صریح یا ضمنی، به مقام والای والدین و ضرورت احترام و احسان به آنان تأکید کرده‌اند.

از جمله، خداوند متعال در قرآن می‌فرماید:

وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا^۱ و

از سر مهربانی، بال فروتنی بر آنان بگستر و بگو: پروردگارا، آن دو را رحمت کن

چنان‌که مرا در کودکی پروردند.^۲

عبارت «خفض جناح» کنایه‌ای است از غایت تواضع و فروتنی گفتاری و رفتاری؛ تصویری برگرفته از جوجه‌ای که با گشودن بال و پر، مهر مادر را برمی‌انگیزد و او را به مراقبت و تغذیه وامی‌دارد. واژه «جناح» در این آیه با «ذل» مقید شده است تا عمق خضوع و تواضع را در رفتار با والدین تبیین کند؛ بدین معنا که فرزند باید به گونه‌ای رفتار کند که پدر و مادر، فروتنی او را به وضوح احساس کرده و از مهر و رحمت وی بهره‌مند شوند.^۳

از سوی دیگر، امام سجاده علیه السلام در فرازهای مختلف صحیفه سجاده، هنگام درود فرستادن بر پدران معصوم خویش، به مقام انسانی والا و شایستگی‌های واقعی آنان توجه ویژه داشته‌اند؛ این توجه

تأکید بر صحیفه سجاده)، اثر نرگس الماسی؛ تربیت اخلاقی در صحیفه سجاده، اثر رحمت خرم‌شکوه؛ تربیت در صحیفه سجاده، اثر راضیه مرزانی؛ و تربیت معنوی در صحیفه سجاده، اثر محمد برزویی.

۱. الاسراء: ۲۴؛ رک. بقره: ۸۳ و ۱۸۰ و ۲۱۵ و ۲۳۳؛ نساء: ۱۱ و ۳۶ و ۱۳۵؛ انعام: ۱۵۱؛ اعراف: ۱۸۹؛ انفال: ۲۸؛ اسراء: ۲۳ و ۳۱؛ لقمان: ۱۴ و ۱۵؛ سبا: ۳۷؛ بلد: ۳؛ احقاف: ۱۵؛ ابراهیم: ۴۱؛ توبه: ۲۳؛ مریم: ۱۴ و ۳۲؛ عنکبوت: ۸؛ نوح: ۲۷ و ۲۸؛ کهف: ۸۰؛ ممتحنه: ۳؛ منافقون: ۹؛ تغابن: ۱۴ و ۱۵.

۲. تمام ترجمه‌های قرآن کریم این مقاله از محمد مهدی فولادوند است.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۸۱.

نه صرفاً به دلیل مقام عصمت پدر بزرگوارشان امام حسین علیه السلام، بلکه به منزله پاسداشت جایگاه رفیع والدین در منظومه معرفت دینی است.^۱ در ادعیه صحیفه سجادیه، جایگاه پدر و مادر را می توان به دو بخش عمده تقسیم کرد:

عظمت پدر و مادر

تعظیم و تکریم بزرگان، آدابی ویژه دارد که در آموزه های دینی به آن توجه شده است. قرآن کریم، احترام و احسان به پدر و مادر را از اصول بنیادین اخلاقی و واجبات دینی معرفی می کند. امام سجاده علیه السلام نیز در بیانی لطیف و ژرف، والدین را به سلطان مقتدر تشبیه می فرماید، تا جایگاه آنان در ذهن فرزندان با صلابت و عظمت تجسم یابد و برخورد ایشان با والدین، آمیخته به تکریم، ادب و محبت شود. ایشان در دعایی چنین عرضه می دارند:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَهَابَهُمَا هَيْبَةَ السُّلْطَانِ الْعُسُوفِ؛^۲ بار خدایا، هیبت پدر و مادرم را در دل من همچون هیبت پادشاهی سخت مقتدر قرار ده.^۳

براساس این فراز، نگاه فرزند به پدر و مادر باید هم چون نگرش انسان نسبت به سلطانی با عظمت و هیبت باشد؛ همان گونه که فرد در برابر پادشاه، از ناراحت کردن او پرهیز می کند، با دقت و مراقبت رفتار می نماید و در گفتار، نگاه، نشست و برخاست و حتی سکوت و ابراز احساسات خود، جوانب ادب را رعایت می کند. امام علیه السلام از فرزند می خواهند که چنین هیبتی نسبت به والدین در دل داشته باشد و آن را در عمل نیز نمایان کند.

علاوه بر این، فرزند نباید خود را در مقابل والدین مقتدر یا هم رتبه بپندارد؛ بلکه باید همواره عظمت و مقام ایشان را در نظر داشته، با فروتنی تمام، امرشان را اطاعت کرده و کلامشان را با پذیرش و ارج گذاری همراه سازد. این شیوه رفتار، نمادی از شناسایی و پاسداشت جایگاه والای پدر و مادر در منطق و معرفت دینی است.

۱. شناخت و شهود، ج ۲، ص ۳۹۱.

۲. دعای بیست و چهارم، ص ۱۲۵، بند ۵.

۳. تمام ترجمه های متن صحیفه سجادیه از عبدالمحمد آیتی است.

وساطت در خلقت

انسان، به عنوان اشرف مخلوقات، از نعمت عظیم «وجود» بهره‌مند است؛ نعمتی الهی که خداوند متعال آن را با واسطه پدر و مادر به او ارزانی داشته است.^۱ امام سجاده علیه السلام در دعای خود، این واسطه‌گری را به صورت غیرمستقیم یادآور شده و نقش والدین را در اعطای وجود برجسته کرده‌اند:

اللَّهُمَّ وَأَنَا عَبْدُكَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ قَبْلَ خَلْقِكَ لَهُ وَبَعْدَ خَلْقِكَ أَيَّاهُ؛^۲ بار خدایا، من آن بنده توام که هم پیش از آفریدنش، او را از نعمت خود بهره‌مند ساختی، و هم پس از آن.

براساس این بیان، خداوند پیش از خلقت انسان، مقدمات مادی و معنوی آفرینش او را فراهم ساخته است. از مهم‌ترین این مقدمات، وجود والدین به عنوان وسایط جسمانی و گرایش‌های غریزی مانند میل به تولیدمثل به عنوان وسایط معنوی است. این مقدمات، خود نعمت‌هایی الهی‌اند که پیش از تحقق خلقت، به بندگان ارزانی شده‌اند.^۳

وجود انسان، وابسته به اراده و حضور پدر و مادر است^۴ و بخشی از شکل‌گیری شخصیت فرد، حتی پیش از تولد و در دوران جنینی، به نوع رفتار والدین وابسته است. امام سجاده علیه السلام نیز به این موضوع اشاره دارند و بر اهمیت تربیت قبل از انعقاد نطفه تأکید می‌ورزند. هر اندازه پدر و مادر در تربیت خود اهتمام بیشتری داشته باشند، نطفه از قوت مادی و معنوی بالاتری برخوردار خواهد شد. در مقابل، سهل‌انگاری در این امر، رشد شخصیت انسان را از آغاز با خلل مواجه می‌سازد. در این راستا، والدین شایسته نه تنها واسطه اعطای وجود هستند، بلکه زمینه‌ساز رشد جسمانی، روانی و معنوی انسان نیز به‌شمار می‌روند. از سوی دیگر، حتی والدین ضعیف از نظر تربیتی، صرف نظر از کیفیت تربیت، به واسطه نقش در اعطای وجود، دارای جایگاه خاصی‌اند. این اهمیت، در دوران جنینی نیز مصداق می‌یابد.

امام سجاده علیه السلام در دعایی دیگر، با اشاره به مراحل خلقت انسان و استناد به آیات قرآن، چنین می‌فرماید:

۱. «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴).

۲. دعای ۴۷، ص ۳۲۴، بند ۶۷.

۳. نجوای عارفانه، ذیل فراز دعای چهل و هفت.

۴. غیر از حضرت آدم و حوا و حضرت عیسی علیه السلام.

اللَّهُمَّ وَأَنْتَ حَدَرْتَنِي مَاءَ مَهِينَا مِنْ صُلْبٍ مُتَضَائِقٍ الْعِظَامِ، حَرَجَ الْمَسَالِكِ إِلَى رَحِمٍ صَيِّقَةٍ سَتَرْتَهَا بِالْحُجُبِ، تُصَرِّفُنِي حَالًا عَنْ حَالٍ حَتَّى انْتَهَيْتَ بِي إِلَى تَمَامِ الصُّورَةِ، وَأَثْبَتَ فِيَّ الْجَوَارِحَ كَمَا نَعَتَ فِي كِتَابِكَ: نُطْفَةٌ ثُمَّ عَلَقَةٌ ثُمَّ مُضْغَةٌ ثُمَّ عَظْمًا ثُمَّ كَسَوْتَ الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنْشَأْتَنِي خَلْقًا آخَرَ كَمَا شِئْتَ؛^۱ بار خدایا، من قطره آبی بی مقدار بودم که مرا از پشت پدر، از میان استخوان‌های فشرده و راه‌های باریک، به تنگنای رحم مادر - که در پرده‌های ستر قرار گرفته بود - افکندی. مرا از حالی به حالی درآوردی تا به صورتی کامل رسیدم و اعضا و جوارحم قوام گرفت، آن‌گونه که در کتابت فرمودی؛ نطفه‌ای بودم، سپس علقه، سپس مضغه، بعد استخوان، آنگاه آن را به گوشت پوشاندی، و آنگاه مرا به آفرینشی دیگر که خود خواسته بودی، خلق کردی.

در این بخش از دعا، به‌وضوح به گفتار الهی در قرآن درباره نحوه آفرینش انسان اشاره شده است.^۲ از این رو، شایسته است فرزند به عظمت الهی و به نقش والدین به‌عنوان واسطه‌های خلقت توجه کند و جایگاه طبیعی آنان را در این فرآیند، با دقت و احترام در نظر گیرد. اگرچه والدین در تعیین سرنوشت نهایی فرزند نقشی مستقیم ندارند، اما نقش آنان در فراهم‌سازی مقدمات سعادت و رشد معنوی، بی‌بدیل و بنیادین است.

انسان، بر اساس فطرت الهی خود، در جست‌وجوی سعادت می‌کوشد. امام زین‌العابدین (علیه السلام) در مقام عرض حال، با زبانی سوزناک و عبرت‌آمیز می‌فرماید:

أَلِلْشَّقَاءَ وَلَدْتُني أُمِّي، أَمْ لِلْعَنَاءِ رَبَّتي؟ فَلَيْتَهَا لَمْ تَلِدْنِي وَلَمْ تَرْبِّي؛^۳ آیا مادرم مرا برای شقاوت و بدبختی زاده؟ آیا برای سختی و رنج مرا پرورش داده؟ پس، ای کاش مرا نه زاده بود و نه تربیت کرده بود.

این فراز، بیانگر اضطراب درونی انسان از عاقبت خویش و نگرانی از انحراف مسیر سعادت است. حضرت در دعایی دیگر نیز چنین بیان می‌دارند:

إِلَهِي، أَلَيْتَنِي رَبَّتي أُمِّي؟ فَلَيْتَهَا لَمْ تَرْبِّي! أَمْ لِلشَّقَاءِ وَلَدْتُني؟ فَلَيْتَهَا لَمْ تَلِدْنِي. لَيْتَ أُمِّي كَانَتْ عَاقِرًا بِي، وَلَمْ تُعَالِجْ حَمْلِي...^۴؛ پروردگارا، آیا مادرم مرا برای

۱. ر.ک: مومنون: ۱۴.

۲. ر.ک: مومنون: ۱۲-۱۴؛ سجده: ۷-۸.

۳. دعای ۱۸۴، ص ۴۰۴، بند ۲.

۴. دعای ۱۹۷، ص ۴۲۸، بند ۲۵.



آتش جهنم پرورش داده است؟ پس کاش مرا تربیت نمی‌کرد! یا مرا برای بدبختی به دنیا آورده؟ پس ای کاش هرگز مرا نمی‌زایید! ای کاش مادرم نازا بود و هرگز به حمل من اقدام نمی‌کرد.

سعادت و شقاوت، مسیرهایی هستند که زندگی انسان را شکل می‌دهند و ثمره حیات دنیوی را رقم می‌زنند. سعادت، نقطه آغاز حرکت به سوی رستگاری اخروی است. به همین جهت، فرزند باید همواره قدر زحمات تربیتی والدین را بشناسد و تأثیر آن را در مسیر خوشبختی خویش ارزیابی کند. پدر و مادر شایسته، زمینه‌ساز رشد و تعالی فرزند هستند؛ در حالی که نامناسب بودن تربیت والدین، محدودیت‌هایی در رشد فراهم می‌آورد، هرچند این حداقل‌ها نیز برای اتمام حجت کفایت می‌کنند.

امام سجاده علیه السلام در فرازی دیگر، به تأثیر تربیت والدین بر سرنوشت اخروی فرزند اشاره کرده، با نگرانی و حسرت می‌فرماید:

كَيْفَ تَصْبِرَانِ غَدًا عَلَى تَحْرِيقِ النَّارِ؟! ... قَوْلٌ لِهَذَا الْجَسَدِ الضَّعِيفِ كَيْفَ يَصْبِرُ غَدًا عَلَى تَحْرِيقِ النَّارِ؟! إِلَهِي، لَيْتَ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي^۱؛ خدایا، چگونه این بدن ضعیف فردا بر آتش دوزخ صبر خواهد کرد؟! وای بر این تن ناتوان که تحمل آتش دوزخ را ندارد! پروردگارا، ای کاش مادرم مرا به دنیا نمی‌آورد.

این بخش از دعا، تصویری ژرف از خودآگاهی انسان و مسئولیت‌پذیری در برابر نعمتی چون وجود و هدایت والدین ارائه می‌دهد؛ نعمتی که در پرتو تربیت الهی، می‌تواند به رستگاری انسان بینجامد یا در غیاب آن، موجبات حسرت ابدی گردد.

تعبیر امام سجاده علیه السلام مبنی بر آرزوی تولد نیافتن در برابر سختی آتش دوزخ، برگرفته از مفهومی قرآنی است.^۲ انسان گناه‌کار، به سبب عاقبت اعمال ناصواب خویش، در دوزخ دچار چنین تمنایی می‌گردد. این بیان، جنبه تنبیه و عبرت‌آموزی دارد تا افراد در دنیا از ارتکاب گناه پرهیز کنند و از عذاب الهی در امان بمانند.

سخنان حضرت در این بخش از دعا، وجهه‌ای تعلیمی و تربیتی دارند و ناظر به گناهان رایج میان مردم نیستند؛ چرا که شأن امام معصوم علیه السلام فراتر از چنین لغزش‌هایی است و کلام ایشان تجلی بصیرت و هشدار الهی است.

۱. دعای ۲۰۵، ص ۴۴۸، بند ۱.

۲. ر.ک: نبأ: ۴۰.

در قرآن کریم نیز، خداوند متعال انسان‌ها را در روز قیامت به دو دسته شقی و سعید تقسیم می‌فرماید:

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ^۱ روزی فرارسد که هیچ‌کس جز به اذن او سخن نگوید؛ آنگاه برخی تیره‌بخت و برخی نیک‌بخت خواهند بود.

بر پایه این تقسیم، «سعید» از ریشه «سعادت» به معنای بهره‌مندی از اسباب نعمت و کامیابی، و «شقی» از ریشه «شقاوت» به معنای گرفتار آمدن در بلا و مجازات الهی تعبیر می‌شود.^۲ امام سجاده علیه السلام در این دعا با بیانی استعاری می‌فرماید: اگر قرار است به سبب اعمالم در پیشگاه الهی در زمره شقیان قرار گیرم، ای کاش مادرم مرا متولد نمی‌کرد. این بیان، تأکیدی بر شدت عذاب شقاوت و نتیجه مستقیم عملکرد انسان در دنیا است و ارتباط آن با تولد، صرفاً در قالب بیانی نمادین مطرح شده است.

شایان ذکر است که ایمان والدین، به تنهایی نمی‌تواند علت تامه‌ای برای هدایت فرزند باشد؛ چنان‌که در سیره انبیاء و ائمه اطهار علیهم السلام نیز مواردی از فرزندانی با سرنوشت نامطلوب دیده می‌شود. از این رو، چنانچه رفتار فرزند منتهی به سعادت نگردد، تولد و تربیت او فاقد ثمر خواهد بود. در حقیقت، تربیت مادر زمانی سودمند و مؤثر است که زمینه‌ساز هدایت و رستگاری فرزند باشد. در مجموع، جایگاه پدر و مادر از چنان عظمت و ارزشی برخوردار است که در قرآن کریم، صحیفه سجاده و سایر منابع معتبر اسلامی بدان توجه ویژه‌ای شده است. شناخت مقام بلند آنان، تأثیر چشم‌گیری در شیوه تعامل انسان با ایشان خواهد داشت و می‌تواند زمینه‌ساز شکوفایی سعادت فردی و اجتماعی گردد.

ب. رابطه پدر و مادر با فرزند

والدین در مقام مربیانی دلسوز، نقش هدایت‌گر، همراه و پشتیبان را در زندگی فرزندان ایفا می‌کنند. تأثیر تربیتی آنان در سعادت یا شقاوت فرزند، امری بنیادین و انکارناپذیر است. میزان همراهی فرزند با والدین به میزان ایمان و پابندی ایشان به اصول اسلامی بستگی دارد؛ چرا که ملاک این ارتباط و تبعیت، در چارچوب آموزه‌های دین تعریف می‌شود.

۱. هود: ۱۰۵.

۲. تفسیر نمونه، ج ۹، ص ۲۳۶.

هدایت و گمراهی

در منظومه تربیتی اسلام، هدایت امری متقابل میان والدین و فرزندان است؛ از عصر رسول الله ﷺ تاکنون، اهمیت این مسئولیت حفظ شده و مورد تأکید قرار گرفته است. قرآن کریم در آیاتی، احترام به پدر و مادر را بدون شرط ایمان یا کفر، واجب شمرده است:

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا^۱ و به پدر و مادر خود نیکی کن. اگر یکی یا هر دوی آن‌ها در دوران پیری نزد تو باشند، به ایشان «اف» مگو و پرخاش نکن و با آنان سخنی بزرگوارانه بگو.

با این حال، در آیه‌ای دیگر، اطاعت از والدین در صورت دعوت به شرک مردود دانسته شده است:^۲

۸۹



وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي ... فَلَا تُطِعْهُمَا^۳؛ اگر تو را وادارند به شرکی که علمی بر آن نداری، از آنان فرمان مبر.

از این رهگذر، احترام به والدین، امری مطلق و بی‌قید است؛ اما اطاعت از آنان، در چارچوب توحید و عدم شرک به خداوند معنا می‌یابد.

فقه‌ها، اطاعت از پدر و مادر را واجب می‌دانند.^۴ میرزای قمی در کتاب جامع الشتات چنین می‌نویسد:

وجوب اطاعت والدین در غیر از موارد امر به معصیت و نهی از واجبات، اجمالاً مورد اجماع و الزام آور است. غمگین‌ساختن ایشان حرام است؛ ولی در مواردی چون انجام واجب یا ترک حرام، رضایت والدین شرط نیست؛ اگرچه موجب رنجش آنان شود. همچنین در اعمال مستحب، اخذ اذن ایشان ضروری نیست، مگر در روزه‌های مستحبی^۵ که برخی آن را بدون اجازه والدین حرام دانسته‌اند، گرچه نظر مشهور، کراهت آن است. سفر مستحب نیز مشروط به رضایت والدین است؛ حتی در واجبات کفایی همچون جهاد و تحصیل علم (در صورتی که واجب کفایی باشد) اگر افراد دیگری کفایت کنند، باید به رضایت والدین توجه شود. درباره سفر مباح، برخی سفر تجاری را در صورتی

۱. اسراء: ۲۳.

۲. توبه: ۲۳.

۳. لقمان: ۱۵. عنکبوت: ۸.

۴. رساله توضیح المسائل، مسأله ۱۴۰۶؛ فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص ۳۰۵؛ استفتاءات (امام خمینی)، ج ۳، ص ۵۹۸؛ استفتاءات (بهجت)، ج ۴، ص ۱۳۲؛ جامع الأحکام (صافی)، ج ۲، ص ۱۰۵.

۵. مستحبی.

که در وطن ممکن نباشد، جایز دانسته‌اند؛ اما رأی قوی‌تر آن است که هیچ‌یک از افعال مباح نباید بدون رضایت ایشان انجام گیرد؛ مگر آنکه ترک آن، ضرر دینی یا دنیوی به فرزند وارد سازد. برای نمونه، اگر پدر و مادر بگویند ازدواج نکن یا همسرت را طلاق بده و این دستور باعث ضرر قطعی به فرزند شود، دلیلی بر لزوم اطاعت ایشان نیست. افزون بر قواعد عقلانی نفی ضرر و عسر و حرج، عموم آیه شریفه «فَلَا تَعْصُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحَنَّ أَزْوَاجَهُنَّ»^۱ نیز مؤید این معناست؛ چراکه منع ازدواج، به زیان جدی زنان می‌انجامد. شهید(ره)^۲ و دیگر بزرگان نیز تصریح کرده‌اند که در صورت تحقق ضرر دینی یا دنیوی، اطاعت والدین واجب نخواهد بود. بنابراین، نتیجه آن است که جلب رضایت والدین از اهمّ واجبات بوده و عقوبت ایشان از جمله گناهان کبیره به‌شمار می‌رود.

برخی علما بر این باورند که حتی در مواردی چون خوردن لقمه مشکوک (لقمه شبهه)، اگر والدین فرمان دهند، باید اطاعت کرد؛ چرا که ترک لقمه شبهه، عملی مستحب است، اما اطاعت از والدین واجب شمرده شده است. همچنین اگر والدین فرزند را از حضور در جماعت منع کنند، اطاعت از آنان در صورتی لازم نیست مگر آن‌که حضور در آن موقع، مانند رفتن در تاریکی شب برای نماز عشاء یا صبح، موجب مشقت برای والدین گردد؛ چنان‌که شهید(ره) نیز به این نکته تصریح کرده است.

از دیگر دیدگاه‌ها آن است که اگر فرزند در حال خواندن نماز نافله باشد و والدین او را صدا زنند، باید نماز خود را قطع کند. این رأی نیز از احادیث قابل برداشت است و دور از واقع نیست.^۳ مرحوم میرزا قمی، وجوب اطاعت از پدر و مادر را یک اجماع فقهی دانسته و محدوده آن را به‌صورت دقیق مشخص کرده است. او انجام امور مباحی را که با فرمان والدین در تعارض اند، نهی کرده است؛ با این تأکید که در مواردی که اطاعت از والدین موجب ضرر جدی دنیوی یا اخروی برای فرزند شود -مانند عقد ازدواج، طلاق یا سفر- لزوم اطاعت از آنان منتفی است. در صورتی که دستور والدین با افعال مستحب یا مکروه فرزند در تعارض قرار گیرد، امر والدین اولویت دارد، زیرا اطاعت از آنان واجب و ترک مستحب یا انجام مکروه، در رتبه پایین‌تری قرار می‌گیرد.

۱. بقره: ۲۳۲.

۲. شهید ثانی (زین الدین بن علی بن أحمد الجعفی العاملی، المعروف بالشهید الثانی ۹۱۱-۹۶۶ق)

۳. جامع الشتات، ج ۱، ص ۲۴۲؛ رسائل و مسائل (للنراقی)، ج ۱، ص ۲۴۳؛



با این حال، اطاعت از والدین و ارتباط با آنان، محدود به شرایطی خاص است. در مسیر بندگی خداوند، گاه انسان موظف است عزیزترین افراد را - اگر مانع رشد معنوی و حرکت او در مسیر الهی شوند - کنار بگذارد و حتی آمادگی فدا کردن ایشان در راه هدف‌های الهی را داشته باشد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ^۱؛ اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و خاندان شما و اموالی که گرد آورده‌اید، و تجارتی که بیم کساد آن را دارید، و خانه‌هایی که دل‌پسند شماست، نزد شما از خدا و پیامبر او و جهاد در راه او محبوب‌ترند، پس منتظر باشید تا فرمان خدا برسد. و خداوند گروه فاسقان را هدایت نمی‌کند.

ایثار و فداکاری در راه حق نه تنها موجب کاستی ایمان و استقامت مؤمنان نمی‌شد، بلکه بر ایمان، تسلیم، و پایداری آنان می‌افزود؛ این ویژگی آنان را در مسیر حق، استوارتر و در برابر رنج‌ها و نبرد با دشمن، ثابت‌قدم‌تر می‌ساخت.

یکی از مهم‌ترین نقش‌های مسلمانان در عصر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همراهی ایشان در جهاد با مشرکان و ترویج اسلام بود. در آستانه هر جنگ، اگر فردی از لشکر کفر با مسلمانان نسبت خانوادگی داشت، ابتدا او را به اسلام دعوت و مسیر هدایتش را فراهم می‌کردند. گاه، فرزند مسلمان در برابر پدر مشرک خود قرار می‌گرفت؛ پیش از شروع نبرد، او را به آیین اسلام فرا می‌خواند، و در صورت امتناع، با تمام قوا در راه ایمان با او مبارزه می‌کرد.

یکی از آداب مواجهه با پدر مشرک در جنگ‌ها، دعوت به هدایت پیش از هرگونه درگیری نظامی بود. برای نمونه، در صدر اسلام، عبدالله بن ابی از مشرکانی بود که قصد ورود به مدینه را داشت. پسر مسلمانش، ابتدا او را به همراهی با پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دعوت کرد، و پس از عدم پذیرش، مانع ورودش به شهر شد.^۲

بسیاری از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، همراهانی وفادار و جان‌فدا بودند؛ آنان به خاطر اسلام، از پدران، فرزندان و بستگان مشرک خود پس از دعوت، کناره گرفتند و حتی با آنان جنگیدند.

۱. توبه: ۲۴.

۲. ر.ک: جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۸، ص ۷۰.

حضرت علی علیه السلام در بیان معیار همراهی با والدین می‌فرمایند:

وَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا، مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَانًا وَ تَسْلِيمًا وَ مُضِيًّا عَلَى اللَّقَمِ، وَ صَبْرًا عَلَى مَضَضِ الْأَلَمِ، وَ جِدًّا فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ؛^۱ ما در همراهی با رسول خدا ﷺ، پدران، فرزندان، برادران و عموهای خود را در جنگ می‌کشتیم؛ و این نبرد جز بر ایمان، اطاعت، و پایداری ما نمی‌افزود؛ بر شکیبایی مان در برابر درد، و بر تلاش ما در جهاد با دشمن می‌افزود.^۲

امام علی علیه السلام در این خطبه، اسلام را ملاک اطاعت و همراهی میان والدین و فرزندان معرفی می‌کنند؛ به گونه‌ای که در راه حق، اعضای یک خانواده ممکن بود در برابر یکدیگر قرار گیرند و حتی تا مرز جان‌فشانی پیش روند.^۳ آن حضرت به تصویری دیگر از رویارویی یاران پیامبر اکرم ﷺ با دشمنان اسلام اشاره کرده، می‌فرمایند:

لَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ مِنَّا وَ الْآخَرُ مِنْ عَدُوَّنَا يَتَصَاوَلَانِ تَصَاوُلَ الْفَحْلَيْنِ، يَتَخَالَسَانِ أَنْفُسَهُمَا، أَيُّهُمَا يَسْقِي صَاحِبَهُ كَأْسَ الْمُنُونِ، فَمَرَّةً لَنَا مِنْ عَدُوَّنَا وَ مَرَّةً لِعَدُوَّنَا مِنَّا؛^۴ پدران، فرزندان، و عموهای خود را به فرمان حق از پای درمی‌آوردیم؛ و این جز بر ایمان، تسلیم، حرکت در مسیر حق، شکیبایی در برابر درد، و جدیت در جهاد با دشمن نمی‌افزود. مردی از ما و مردی از دشمن همانند دوشیر نر بر یکدیگر می‌تاختند، جان هم را می‌طلبیدند، تا کدام یک جام مرگ را بر دیگری بنوشاند؛ گاه ما بر دشمن پیروز می‌شدیم و گاه دشمن بر ما.

بیانات حضرت، انعکاسی از واقعیتی تاریخی هستند. اشاره به «پدر» در اینجا به بزرگان قبیله‌ای بازمی‌گردد، نه لزوماً والدین نسبی. زیرا ابوطالب، پدر امام علی علیه السلام، خود مؤمنی پاک‌نهاد بود. در بسیاری از جنگ‌های اسلامی، به‌ویژه نبرد بدر، گروه‌هایی از اقوام و عشیره‌های عرب در مقابل

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵۶.

۲. ر.ک: ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین، ج ۲، ص ۱۰۲، نهج البلاغه صبحی صالح، خطبه ۵۶.

۳. برای مطالعه بیشتر به کتاب اسد الغابه، ج ۲، ص ۲۹۰ مراجعه شود.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۵۶.

مسلمانان قرار گرفتند. مسلمانان، با چشم‌پوشی از تعصبات قبیله‌ای که در فرهنگ عرب از جایگاه بالایی برخوردار بود، برای رضای الهی در مقابل بستگان خویش ایستادند و با آنان جنگیدند. نکته قابل‌توجه آن است که عواملی که ممکن بود زمینه‌ساز ضعف دیگران گردد، برای یاران رسول‌الله ﷺ مایه قوت، استقامت و پویایی بیشتر در راه حق می‌شد.

در آموزه‌های اسلامی، اطاعت از والدین مشروط به پابندی ایشان به اصول دین و حقایق توحیدی است. در صورتی که والدین، فرزند را به امری مخالف اسلام فراخوانند یا او را از حق بازدارند، اطاعت از ایشان واجب نیست. این حقیقت در قرآن کریم، آیه ۱۵ سوره لقمان، چنین آمده است:

وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، فَلَا تُطِعْهُمَا^۱ و اگر آن دو [پدر و مادر] تلاش کنند تا چیزی را که به آن علم نداری، شریک من گردانی، از ایشان اطاعت مکن.

این آیه، مرز اطاعت خانوادگی را با معیار ایمان مشخص می‌سازد؛ اطاعت آنگاه معنا دارد که در مسیر حق قرار گیرد و موجب دوری از شرک و گمراهی گردد.

در احادیث معتبر اسلامی، تأکید شده است که اطاعت از والدین در مواردی که آنان فرزند خود را به ارتکاب گناه دعوت کنند، جایز نیست. یکی از بیانات روشنگر در این زمینه، حدیث معروف پیامبر اسلام ﷺ است:

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ؛ هیچ‌گونه اطاعتی از مخلوق در نافرمانی خالق روا نیست.

این اصل بنیادین نشان می‌دهد که اطاعت از والدین، هرچند به‌عنوان واجب اخلاقی و شرعی شناخته شده، باید در چارچوب آموزه‌های الهی و اصول اسلامی صورت گیرد و نمی‌تواند در تقابل با فرمان خداوند قرار گیرد.

امام سجاده علیه السلام نیز در دعایی از صحیفه سجادیه، به فداکاری و اخلاص یاران پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره فرموده، می‌فرماید:

اللَّهُمَّ وَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ... فَارْقُوا الْأَزْوَاجَ وَ الْأَوْلَادَ فِي إِظْهَارِ كَلِمَتِهِ، وَ قَاتِلُوا الْأَبَاءَ وَ الْأَبْنََاءَ فِي تَثْبِيتِ نُبُوَّتِهِ، وَ انْتَصِرُوا بِهِ^۲ بار الها، یاران محمد صلی الله علیه و آله ... در

۱. لقمان: ۱۵؛ عنکبوت: ۸.

۲. دعای ۴، ص ۴۴، بند ۳.

راه آشکار ساختن دعوت آن حضرت از همسران و فرزندان جدا شدند، و در تثبیت نبوت او با پدران و فرزندان خود جنگیدند، و با برکت وجود او به پیروزی رسیدند.

این فراز بیانگر آن است که ایمان و وفاداری به پیامبر اسلام، گاهی تا جایی پیش می‌رفت که یاران حضرت از نزدیک‌ترین بستگان خود فاصله می‌گرفتند و حتی در نبرد با آنان شرکت می‌کردند؛ زیرا ملاک همراهی، نه نسب خونی بلکه ایمان قلبی و التزام عملی به حق بود.

نکته حائز اهمیت آن است که در مسیر نبرد با باطل، پیروزی در هر مرحله تضمین شده نیست. مسلمانان ممکن است در برخی مراحل پیروز، و در برخی دیگر مغلوب شوند؛ اما طبق وعده الهی، سرانجام پیروزی از آن مؤمنان خواهد بود.

از این رو، انتظار بی‌نقص بودن تمامی مراحل جهاد، نادرست است. مواجهه با سختی‌ها و فراز و نشیب‌ها، جزئی طبیعی از مسیر حق‌طلبی است. بنابراین، بروز مشکلات نباید بهانه‌ای برای تردید در اطاعت از پیشوای الهی گردد؛ بلکه خود زمینه‌ای برای آزمون صبر، ایمان، و ثبات قدم خواهد بود.

مهرورزی پدر و مادر نسبت به فرزند

محبت والدین از والاترین نعماتی است که انسان در طول زندگی بدان نیازمند است؛ زیرا تعادل روانی و رشد انسانی بدون مهر پدر و مادر امکان‌پذیر نیست. نوزاد، از لحظه تولد، هم به تغذیه و هم به عاطفه محتاج است، و حضور والدین به مثابه یکی از عطایای الهی، تأمین‌کننده این نیاز بنیادین بشری است.

پدر و مادر، به سبب مهر ژرف و فطری که به فرزند دارند، نه تنها لغزش‌های او را می‌بخشند، بلکه فرصت بازسازی رفتاری را نیز در اختیارش قرار می‌دهند و بستر تربیت او را با صبر و محبت فراهم می‌سازند. امام سجاده علیه السلام در دعای شریف خود می‌فرماید:

وَهَبْتَ لِي رَحْمَةَ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ^۱ رحمت پدران و مادران را برای من بخشیدی.

۱. دعای ۱۹۹، ص ۴۶۳، بند ۱۵۳.



لغت‌شناسان در شرح واژه «الرَّحْمَةُ» معانی عمیق عاطفی را ذکر کرده‌اند. ابن فارس^۱ آن را برگرفته از ریشه «رَحِمَ»، به معنای دل‌رحم،^۲ عاطفه‌مند^۳ و مهر پرشور مادر به فرزند دانسته است.^۴ فراهیدی^۵ نیز علاوه بر آن، «الرَّحْمَةُ» را به معنای نیکی والدین به فرزند معنا کرده است. منابع لغوی همچون لسان العرب،^۶ تاج العروس^۷ و صحاح جوهری^۸ نیز واژه را به بخشندگی، مهربانی همراه با احسان و حتی محبت شتر ماده به بچه‌اش تعبیر کرده‌اند.

رحمت پدر و مادر نسبت به فرزند، نعمتی الهی و موهبت عظیمی است که خداوند متعال به انسان عطا کرده است. شکر این نعمت، بر عهده فرزند نهاده شده، و از جلوه‌های این شکر، توجه به امر والدین و پاسخ‌گویی با احترام و فروتنی است.

در قرآن کریم و روایات معتبر، به مهر و شفقت والدین نسبت به فرزندان و در مقابل، لزوم احترام و اطاعت فرزند از والدین اشاره شده است:

وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا^۹؛ و از سر مهربانی، بال فروتنی بر آنان بگستران، و بگو: پروردگارا، آن دو را رحمت کن، همان‌گونه که مرا در خردی پروراندند.

واژه «کما» در این آیه، دلالتی لطیف دارد بر این حقیقت که همان‌گونه که رحمت والدین به فرزند بی‌دریغ، پاک و عمیق بود، فرزند نیز باید با همان روحیه، برای آنان طلب رحمت کرده و در رفتار و گفتار، مهربان و فروتن باشد.^{۱۰}

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر این آیه، نوع نگاه مهربانانه و صدای نرم و آرام را از مصادیق فروتنی در برابر والدین می‌داند.^{۱۱}

۱. ر.ک: معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۴۹۸.

۲. الرِّقَّة.

۳. التَّعَطُّف.

۴. الرِّأْفَةُ.

۵. ر.ک: العین، ج ۳، ص ۲۲۴.

۶. ر.ک: لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۳۰.

۷. ر.ک: تاج العروس، ج ۱۶، ص ۲۷۴.

۸. الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۲۹.

۹. اسراء: ۲۴.

۱۰. ترجمه تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۲۱.

۱۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۵۸؛ ر.ک: تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴.

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز آمده است که مردی، به دلیل پیری والدین و انس روحی با آنان، اجازه ترک جهاد را طلب کرد. حضرت با رأفت نبوی خود فرمودند:

فَقَرَّ مَعَ وَالِدَيْكَ، فَوَالِدِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا تُسْهِمَا بِكَ يَوْمًا وَلَيْلَةً خَيْرٌ مِنْ جِهَادٍ سَنَةٍ؛
نزد پدر و مادرت بمان، سوگند به آن که جانم در دست قدرت اوست، انس گرفتن یک شبانه روز آنان با تو، از جهاد یک ساله برتر است.^۱

در روایت معتبری از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، جوانی که مادرش از مشارکت او در جهاد ابراز نارضایتی کرده بود، نزد آن حضرت آمد و از وضعیت خود سخن گفت. رسول خدا در پاسخ فرمودند:

برو و ملازم مادرت باش؛ سوگند به آن که جانم در دست قدرت اوست، انس گرفتن یک شب با مادرت برای تو از ثواب یک سال جهاد در راه خدا برتر است.^۲

این روایت، نشان دهنده اهمیت والای محبت و همراهی با والدین است؛ تا جایی که در مواردی خاص، مقدم بر جهاد با کفار تلقی می گردد. با این حال، ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا «فرار از جنگ» حرام و از گناهان کبیره نیست؟^۳ در پاسخ باید گفت: بر اساس نصوص فقهی، فرار از جنگ تنها در صورتی حرام است که عدد مسلمانان حداقل نصف قوای دشمن باشد؛ در غیر این صورت، مقاومت بر آنان واجب نیست؛ و حکم جهاد در آن شرایط برداشته می شود.

بنابراین، وجوب حضور در جهاد تابع شرایط خاص و نظر ولی الهی است؛ هرگاه امام معصوم علیه السلام دعوت به حضور در جهاد کند، پاسخگویی مستحب، و اگر امر به آن نماید، اطاعت واجب خواهد بود.^۴

توجه امام سجاد علیه السلام در ادعیه خویش به مهر و شفقت والدین، انعکاسی از عنایت خداوند متعال نسبت به این نعمت بزرگ است. در فرازی از دعا، امام می فرماید:

يَا مَنْ هُوَ أَزْحَمُ لِي مِنَ الْوَالِدِ الشَّفِيقِ وَأَبْرَأُ بِي مِنَ الْوَلَدِ الرَّفِيقِ؛ ای کسی که نسبت به من از پدر ناصح مهربان تر، و از فرزند همدم نیکوکارتر هستی.

۱. همان.

۲. الکافی، ص ۱۵۸، ج ۲، باب البر بالوالدین، حدیث ۲.

۳. جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۳۲-۳۴.

۴. همان، ص ۶۱.

۵. همان، ج ۸۵.



در این بخش از دعا، واژه «شفیق» که از صفات الهی است، برای توصیف مهر بی دریغ پدر به کار رفته و از آن برای تمثیل رحمت پروردگار استفاده شده است. این تعبیر، در جای دیگری از متون دینی، به رسول خدا ﷺ نسبت داده شده و بر اهتمام ایشان نسبت به امت دلالت دارد. کاربرد افعال تفضیل در این دعا، تأکیدی است بر عظمت رحمت الهی در مقایسه با مهر پدر و انس فرزند؛ گرچه رحمت خداوند بی نظیر و غیرقابل قیاس است، اما برای فهم نوع بشر، این تمثیل روشنگر است. امام ﷺ، با بهره‌گیری از تجربه ملموس انسانی همچون محبت پدر، تلاش کرده‌اند تصویر دقیق‌تری از مهر خالصانه الهی به بنده ارائه دهند.

در ادامه، امام سجاده ﷺ در دعای دیگری به شدت اضطراب انسان در روز قیامت اشاره کرده، و نشانه‌ای از فرار آدمی از عزیزترین افراد را چنین بیان می‌دارند:

إِلَهِي الْأَمَانَ الْأَمَانَ يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ... لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ؛^۱ بارالها، پناه می‌برم به تو در روزی که انسان از برادر، مادر، پدر، همسر و فرزندانش گریزان می‌شود؛ چرا که هرکس در آن روز به کاری مشغول است که او را از دیگران بی‌نیاز می‌سازد.^۲

شدت صحنه قیامت چنان سهمگین و هولناک است که انسان از کسانی که روزی طاقت فراقشان را نداشته و آنان را پشتوانه و مایه آرامش خود می‌دانسته، گریزان می‌شود. گریز از خانواده، با وجود علاقه ذاتی، بیانگر شدت گرفتاری فرد و ناامیدی کامل از هر پناهی جز خداوند متعال است.^۳

نفرین پدر و مادر

خانواده نزدیک‌ترین و مهم‌ترین همراه انسان در مسیر زندگی است؛ و یاد عزیزان هیچ‌گاه از ذهن فرد محو نمی‌شود. حیات انسان منحصر به دنیا نیست، بلکه تا قیامت امتداد می‌یابد، و آثار تعامل با والدین، اعم از نیکی یا ناسپاسی تا عرصه برزخ و حساب اخروی باقی خواهد ماند.

انسان در طول زندگی، نقش کلیدی همراهی، دعای خیر و تربیت والدین را به‌روشنی درک می‌کند؛ چنان‌که امام سجاده ﷺ در دعای صحیفه سجادیه از خداوند چنین طلب می‌فرمایند:

وَلَا تَجْعَلْنِي فِي أَهْلِ الْعُقُوقِ لِلْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ يَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛^۴ مرا در روزی که هر نفس در برابر عمل خویش جزا داده

۱. دعای ۲۰۷، ص ۴۹۴، بند ۸؛ ر.ک: عبس: ۲۴.

۲. ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲۱۰.

۳. ر.ک: تفسیر احسن الحدیث، ج ۱۲، ص ۹۲.

۴. صحیفه سجادیه، دعای بیست و چهارم.

می‌شود و ستمی بر هیچ‌کس روا نمی‌گردد، در شمار نافرمانان به والدین قرار مده.

دعا یا نفرین والدین تأثیری ماندگار بر سرنوشت فرزند دارد. اگر پدر یا مادر، به هر دلیل، فرزند خود را نفرین کنند، او از رحمت الهی و بهره‌مندی از نعیم بهشت محروم خواهد شد. پیامبر اکرم ﷺ در این باره هشدار می‌دهند:

«إِيَّاكُمْ وَعُقُوقَ الْوَالِدَيْنِ، فَإِنَّ رِيحَ الْجَنَّةِ تُوَجَّدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَلْفِ عَامٍ، وَلَا يَجِدُهَا عَاقٌّ؛^۱ بهره‌زید از ناسپاسی نسبت به والدین؛ زیرا بوی بهشت از فاصله هزار ساله استشمام می‌شود، ولی فرد عاق به والدین آن را نخواهد یافت.

شخصی که مورد غضب والدین قرار گیرد، مستحق لعن الهی^۲ خواهد شد. رضایت والدین در حقیقت رضایت خداست، و خشم آنان نیز خشم الهی را در پی دارد.^۳ در لحظات مرگ، چنین فردی توان گفتن کلمه توحید «لا إله إلا الله» را از دست می‌دهد و با زبانی بسته از دنیا می‌رود.^۴ در تأیید این معنا، امام محمدباقر علیه السلام روایت می‌فرمایند:

همانا بنده‌ای که در زمان حیات پدر و مادر خویش نیکوکار است، اما پس از وفات آنان بدهی‌شان را نمی‌پردازد و برای آمرزششان دعا نمی‌کند، نزد خداوند عاق و نافرمان نوشته می‌شود. برعکس، بنده‌ای که در زمان حیات والدین خود عاق و بی‌اعتناست، اما پس از وفات‌شان بدهی‌های آنان را می‌پردازد و برایشان آمرزش می‌طلبد، در نزد خداوند از نیکوکاران شمرده می‌شود.^۵

در مجموع، والدین، به‌عنوان نعمت‌هایی الهی، سرچشمه‌ای از مهر بی‌دریغ برای فرزند هستند. امام سجاده علیه السلام با نگاهی عمیق به جایگاه والدین، در قالب دعا و مناجات، نقشی محوری برای آنان در هدایت، سعادت و تربیت فرزندان ترسیم می‌کنند؛ نقشی که در دنیا آغاز می‌شود و تا آخرت امتداد می‌یابد.

پدر و مادر به‌عنوان اصلی‌ترین بنیان‌گذاران خانواده، در آموزه‌های قرآنی و روایی از جایگاهی والا برخوردارند. عظمت و تأثیر این دو بزرگوار چنان است که امام سجاده علیه السلام در کتاب شریف

۱. الکافی، ج ۲، ص ۳۴۹.

۲. ر.ک: معانی الأخبار، ص ۱۱۸.

۳. ر.ک: جامع الأخبار، ص ۸۳.

۴. ر.ک: مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۵، ص ۱۹۷.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۱۶۳.

صحیفه سجاده دعایی اختصاصی را به تبیین مقام والدین اختصاص داده‌اند، و در سایر ادعیه نیز با تأکید، نقش تربیتی و معنوی آنان را یادآور شده‌اند.

نقش پدر و مادر در هدایت، تربیت، و سعادت فرزند بسیار بنیادی است؛ آنان به‌عنوان مؤثرترین افراد در شکل‌گیری شخصیت انسانی و دینی فرزند شناخته می‌شوند. بر اساس مفاد آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، احترام، تکریم، و اطاعت از والدین، از وظایف قطعی فرزندان است؛ با این تأکید که اطاعت، در صورتی واجب است که فرمان ایشان در تضاد با توحید و اوامر الهی نباشد. والدین نقشی تعیین‌کننده در سعادت یا شقاوت فرزند ایفا می‌کنند. محبت متقابل میان فرزند و والدین، از نیازهای فطری و عطایای الهی به بشر است که آثار تربیتی و روان‌شناختی فراوانی در پی دارد. از سوی دیگر، دعای خیر یا نفرین والدین، تأثیری مستقیم و بلندمدت در سرنوشت فرزند دارد، به‌گونه‌ای که در احادیث معتبر، عاق والدین از بهره‌مندی از بهشت و رحمت الهی محروم شمرده شده است.

بدین‌سان، شناخت مقام والدین و التزام به وظایف فرزند، از ارکان اصلی سلوک دینی و اخلاقی در منظومه تربیتی اسلام است؛ و پرداختن به آن، زمینه‌ساز رشد ایمانی و تعالی معنوی خواهد بود.

پیشنهادهای پژوهشی

- بررسی اصول تربیت فرزند در صحیفه سجاده
- تحلیل آموزه‌های تربیتی امام سجاده علیه‌السلام در چارچوب دین‌شناسی
- حقوق متقابل والدین و فرزندان در اندیشه امام سجاده علیه‌السلام

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. أحسن الحديث، سيد علي أكبر قرشي، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ش.
۳. استفتاءات، سيد روح الله موسوی خمینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۲ ق.
۴. استفتاءات، محمدتقی بهجت فومنی گیلانی، قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
۵. أسد الغابة فی معرفة الصحابة، عزالدین بن الأثیر الجزری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
۶. تاج العروس من جواهر القاموس، سيد محمد مرتضی زبیدی حنفی واسطی، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۷. ترجمه المیزان، سيد محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۸. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروهی، تحقیق: رضا ستوده، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰ ش.
۹. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. التفسیر، محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سيد هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه، چاپ اول، ۱۳۸۰ ق.
۱۲. جامع الأحکام، لطف الله صافی گلپایگانی، قم: انتشارات حضرت معصومه (س)، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. جامع الأخبار، محمد بن محمد شعیری، نجف: مطبعة حیدریة، چاپ اول، بی تا.
۱۴. جامع البیان فی تفسیر القرآن، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

۱۵. جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، ابوالقاسم بن محمدحسن گیلانی (میرزای قمی)، تصحیح: مرتضی رضوی، تهران: مؤسسه کیهان، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۶. جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن نجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۲۶۶ق.
۱۷. رساله توضیح المسائل، سید روح الله موسوی خمینی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ پنجم، ۱۳۶۷ش.
۱۸. رسائل و مسائل، مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، قم: کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۹. ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین علیه السلام، سید علی خان مدنی شیرازی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۲۰. شناخت و شهود، حسن ممدوحی کرمانشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
۲۱. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ابو نصر الجوهري، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۲. الصحیفه السجادیة الجامعة لأدعية الإمام علی بن الحسین علیه السلام، تحقیق: سید محمدباقر ابطحی، بیروت: مؤسسه البلاغ، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۲۳. العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۲۴. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، شهید مرتضی مطهری، قم: صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۲۵. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۶. لسان العرب، ابن منظور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۲۷. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسین بن محمدتقی نوری، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۲۸. المصباح (جنة الأمان الواقية)، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، قم: دارالرضی (زاهدی)، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.

۲۹. معانی الأخبار، ابن بابویه محمد بن علی، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۳۰. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، لبنان: دارالعلم-الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۱. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبائی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۳۲. نجوای عارفانه، سید احمد سجادی، اصفهان: بنیاد قرآن و عترت، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۳۳. نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم: انتشارات هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق..

معناشناسی اسلوب (منی و منّا) در لسان روایات

علیرضا نوری فروشانی^۱

چکیده

تکرار پرتعداد ترکیب‌هایی مانند «حسین منی و أنا من حسین» در آثار روایی شیعه، حاکی از وجود اسلوبی بیانی خاص است که نیازمند واکاوی معنایی جهت روشن ساختن مقصود اصلی آن در روایات و تسهیل فهم احادیث می‌باشد. با توجه به اینکه چنین نگاهی به این نوع ترکیب‌ها در آثار پژوهشگران حدیثی کمتر دیده می‌شود، این پرسش مطرح می‌گردد که این ترکیب در پی بیان چه مفهومی است و چه ویژگی‌های معنایی‌ای دارد؟ از همین رو، این پژوهش با رویکرد تحلیلی - توصیفی و بررسی احادیث دارای این نوع ترکیب، به تبیین معنا و مقصود آن پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد که این ترکیب، به‌عنوان یک اسلوب بیانی، هم در قالب ایجابی و هم سلبی در منابع حدیثی حضور دارد و در تمامی موارد - با وجود تفاوت‌های ساختاری و محتوایی - عنصر مشترک «تبعیت» را نمایان می‌سازد. البته ویژگی‌هایی مانند ذاتی بودن تبعیت، صفت‌محور بودن، برائت، دشمنی و تضاد نیز بنا به مورد مشاهده می‌شود، اما این ویژگی‌ها جزء خصایص ذاتی اسلوب به شمار نمی‌روند. لازم به ذکر است که درباره موضوع این پژوهش، مقاله یا نگارش خاصی شناسایی نشده است.

واژگان کلیدی: تبعیت، اسلوب منی و منّا، برائت، دشمنی، تضاد ذاتی.

۱۰۳



سال پانزدهم / شماره ۲۹ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. کارشناسی ارشد، علوم حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، اصفهان؛ (An1142287440@gmail.com).

مقدمه

در شمار قابل توجهی از روایات، از شیوه‌ای خاص در بیان استفاده شده است که کثرت کاربرد آن نشان‌دهنده وجود تعبیری هدفمند برای افاده معنا و مقصودی ویژه است؛ به گونه‌ای که می‌توان ویژگی مشترکی را در تمامی موارد استفاده از این تعبیر مشاهده کرد.

در علوم ادبی، چنین شیوه‌ای را «اسلوب» می‌نامند. اسلوب به «شیوه‌ای خاص در بیان و انتخاب الفاظ مناسب برای ارائه مقاصد» تعریف شده است.^۱ از این رو، می‌توان چنین گفت که این نوع ترکیب خاص در روایات، حاکی از یک اسلوب بیانی معنادار در انتقال غرضی مشخص است که با بررسی موارد کاربردی آن، امکان کشف آن غرض فراهم می‌شود.

بر این اساس، پرسش بنیادین این پژوهش آن است که تعبیر مورد نظر - با عنوان یک اسلوب - چه معنایی را افاده می‌کند و مقصود آن چیست؟

با توجه به بررسی منابع در دسترس نویسنده از جمله سایت‌ها، نشریات و کتاب‌های مرتبط، تاکنون اثری که مستقیماً به این پرسش پاسخ دهد شناسایی نشده است. بنابراین، ضرورت دارد برای فهم بهتر روایاتی که با این اسلوب ارتباط دارند - خصوصاً با در نظر گرفتن اینکه شناخت اصطلاحات خاص در روایات یکی از مؤلفه‌های اساسی در فقه‌الحديث است - این خلأ علمی مرتفع گردد. این اسلوب در روایات، در دو قالب ایجابی و سلبی به کار رفته است. برای شناخت معنایی دقیق آن، لازم است هر دو قالب مورد بررسی قرار گیرد. از سوی دیگر، اسلوب «مَنِّی و مَنَّا» در برخی روایات به صورت دوطرفه ارائه شده است؛ مانند «حسین منی و أنا من حسین» یا «فلیس منا و لسنّا منه»؛ و در برخی دیگر به شکل یک‌طرفه آمده است، همانند «سلمان منا اهل البیت». از همین حیث نیز، بررسی ساختار این اسلوب ضرورتی مضاعف می‌یابد.

قالب ایجابی اسلوب با ارائه طرفینی

مراد از «قالب ایجابی» آن است که این اسلوب در ساختار کلام مثبت و اثباتی به کار رفته و هدف آن تأکید بر نسبت «مَنِّی» یا «مَنَّا» است؛ در مقابل «قالب سلبی» که محور آن بر نفی و طرد این نسبت‌ها استوار است. همچنین، منظور از «طرفینی بودن» اسلوب - همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد - آن است که نسبت انتسابی میان هر دو طرف برقرار است، نه صرفاً از یک سو.

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

حُسَيْنٌ مِّنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ، أَحَبَّ إِلَهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا، حُسَيْنٌ سِبْطٌ مِّنْ

۱. مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۶۹۹.

الْأَسْبَاطُ؛^۱ حسین از من است و من از حسین هستم؛ خداوند دوست می‌دارد

هر که حسین را دوست بدارد؛ حسین سبطی از اسباط من است.

در این روایت، با تأمل در سیاق آن، دو ویژگی برای امام حسین علیه السلام مطرح شده است: نخست «مِثِّی» بودن ایشان، و دوم «سبط» بودن وی. عبارت «أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا» نیز اثر مترتب بر ویژگی اول تلقی می‌شود، بدین معنا که چون وجود شریف امام حسین امتدادی از وجود رسول خدا است - و بالعکس - محبت به او مستوجب محبت الهی است.

در بخش دوم روایت، «سبط» بودن امام بیان دیگری از همان نسبت «مِثِّی» است. واژه «سبط» در لغت به معنای گسترش و امتداد بدون مانع در یک شیء است. بر این اساس، امام حسین امتداد پیامبر در مسیر رسالت و دین است، بی آن‌که در این امتداد مانعی از جانب ایشان وجود داشته باشد. و چون آن حضرت یکی از اسباط رسول خدا شمرده شده، در صورتی که مراد از «سبط» صرفاً امتداد نسلی باشد، پیامبر اکرم تنها دو سبط دارد: امام حسن و امام حسین. لذا تعبیر «الأسباط» در اینجا دلالت بر امتدادی فراتر از نسب دارد؛ یعنی امتداد در امر دین و رسالت.

بدین‌سان، تبعیت کامل امام حسین از پیامبر اکرم به‌عنوان مبنای «مِثِّی» بودن تلقی می‌گردد. با این حال، چون اسلوب به صورت طرفینی آمده است (و انا من حسین)، معنایی فراتر از تبعیت صرف را افاده می‌کند. این نشان می‌دهد که صرف اطاعت عملی، برای صدق این نسبت کافی نیست؛ بلکه این نسبت دلالت بر خصایص ماورای تبعیت دارد که می‌توان آن را «تبعیت صفاتی» نامید.

این نوع تبعیت ریشه در مفاد آیات شریفه دارد:

إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ، ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.^۲

با بررسی روایات ذیل این آیه، می‌توان دریافت که تعبیر «ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» با اسلوب طرفینی مذکور ارتباطی معنادار دارد و بر پیوند وجودی و صفاتی میان انبیا و اوصیای ایشان دلالت دارد.

در روایتی شریف از نبی اکرم صلی الله علیه و آله، ایشان خود را چنین معرفی می‌فرمایند:

... وَ التَّمَكُّينُ وَ السُّرُورُ وَ الْمَحَبَّةُ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَى مَنْ أَحَبَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَ حَقٌّ عَلَيَّ أَنْ أُدْخِلَهُمْ فِي سَفَاعَتِي، وَ حَقٌّ عَلَيَّ رَبِّي أَنْ يَسْتَجِيبَ

۱. کامل الزیارات، ج ۱، ص ۵۲.

۲. آل عمران: ۳۳ و ۳۴.

لِي فِيهِمْ، وَ هُمْ أَتْبَاعِي، وَ مَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي، جَرَى فِي مَثَلِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَ فِي الْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِي، لِأَنِّي مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَ إِبْرَاهِيمُ مِنِّي، دِينُهُ دِينِي وَ سُنَّتُهُ سُنَّتِي، وَ أَنَا أَفْضَلُ مِنْهُ وَ فَضْلِي مِنْ فَضْلِهِ، وَ فَضْلُهُ مِنْ فَضْلِي، وَ تَصْدِيقُ قَوْلِي قَوْلُ رَبِّي: (ذُرِّيَّةَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)؛^۱ ... قدرت، سرور و محبت از جانب خداوند متعال برای کسی است که علی بن ابی طالب را دوست داشته باشد؛ و بر من حق است که آنان را در شفاعت خود داخل کنم، و بر پروردگارم حق است که دعای مرا در مورد آنان اجابت فرماید؛ آنان پیروان من هستند و هر که مرا پیروی کند، از من است. درباره من و اوصیای پس از من، مثل ابراهیم جاری است؛ زیرا من از ابراهیم هستم و ابراهیم نیز از من است. دین او دین من و سنت او سنت من است، و من برتر از او هستم، اما برتری من از فضل او است و فضل او نیز از فضل من است. گفته‌ام را گفتار پروردگارم تصدیق می‌کند: (ذُرِّيَّةَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

این روایت شریف دلالت بر رابطه‌ای طرفینی دارد که مبتنی بر اتحاد در دین، ایمان و سنت میان پیامبر اکرم ﷺ، حضرت ابراهیم علیه السلام و اوصیای پس از ایشان است. تعبیر «مَنِّي وَ أَنَا مِنْهُ» در اینجا نمایانگر وحدتی است که از دوگانگی مبراست؛ اگر افزوده‌ای در مسیر رسالت باشد، کمالی افزوده شده و نه تمایزی مفهومی.

از سوی دیگر، این نوع اسلوب بیانی حاکی از آن است که طرفین این نسبت‌ها از زمره برگزیدگان بشریت هستند؛ صفوه‌ای الهی که مأموریتی مشترک دارند، و به موجب اراده الهی از نسل اصطفای شده‌اند. این گزینش الهی منجر به اشتراک آنان در دین، ایمان، صفات و سلوک می‌گردد؛ تمایزی در فضیلت میان آنان نیست، بلکه تجلی کامل تشابه در مسیر حق است.

علامه طباطبائی (ره) در این زمینه چنین می‌نویسد:

اینکه فرموده است: (بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ) دلالت دارد بر اینکه هر فردی از ایشان را که فرض کنیم، از فردی دیگر به وجود آمده و به فرد دیگری منتهی می‌شود. لازمه این سخن آن است که مجموع آنان دارای اجزایی متشابه باشند و از نظر صفات و حالات از یکدیگر جدا نباشند. و چون سخن از اصطفای ایشان است، درمی‌یابیم که آنان ذریه‌ای هستند که در صفات فضیلت، جدای از یکدیگر

نیستند و همگی در آن صفاتی که باعث برگزیدگی بر عالمیان است، مشترک‌اند.^۱

بنابراین، این اسلوب بیان‌گر آن است که طرفین نسبت در صفات برگزیدگی، آیین، سنت و تمامی مؤلفه‌های مربوط به دستگاه هدایت الهی و ظهور نور هدایت در عالم، متحد و بدون افتراق هستند. البته این عبارت به معنای نفی تقدم و تأخر در برخورداری از این فضائل نیست، بلکه امکان دارد برخی نسبت به برخی دیگر در درجات فضیلت برتر باشند؛ چنان‌که در روایت شریفه منقول در اُمالی صدوق آمده است:

وَ أَنَا أَفْضَلُ مِنْهُ، وَ فَضْلِي مِنْ فَضْلِهِ، وَ فَضْلُهُ مِنْ فَضْلِي.

بر پایه این بیان، روایتی دیگر نیز مؤید برداشت مزبور است:

... قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَحَدَثَ فِي شَيْءٍ أَمْ نَزَلَ فِي قُرْآنٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: لَمْ يَنْزَلْ فِيكَ قُرْآنٌ، وَلَكِنْ جِبْرِئِيلُ جَاءَنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَقَالَ: لَا يُؤَدِّي عَنْكَ إِلَّا أَنْتَ، أَوْ رَجُلٌ مِنْكَ؛ وَ عَلَيَّ مَنِّي وَ أَنَا مِنْ عَلَيٍّ، وَلَا يُؤَدِّي عَنِّي إِلَّا عَلَيٌّ...^۲

این بخش از روایت درباره بازگرداندن ابوبکر و مأمور ساختن امیرالمؤمنین علیه السلام برای قرائت آیات برائت است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند جبرئیل از سوی خداوند پیام آورد که تنها خود ایشان یا مردی از جنس ایشان صلاحیت دارد که پیام برائت را ابلاغ کند. از آن‌جا که حضرت علی علیه السلام «منی» است و پیامبر نیز «منه» است، ایشان تنها کسی است که می‌تواند از جانب نبی اکرم وظیفه را ادا کرده و مقصود الهی را محقق سازد.

این امر نشان می‌دهد که رساندن پیام برائت، شأنی از شئون رسالت و هدایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله است، و جز کسی که در صفات و خصوصیات هدایت‌گرانه با آن حضرت بیشترین سنخیت را دارد، نمی‌تواند این مسئولیت را بر عهده گیرد. این سنخیت تنها در نسبت خویشاوندی خلاصه نمی‌شود، بلکه در تبعیت تام، اتحاد در صفات ایمانی، و شراکت در رسالت الهی تجلی می‌یابد.

در تأیید معنای بیان‌شده، روایتی در کتاب إثبات الهداة نقل شده است:

عَلَيٌّ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُ، وَ هُوَ وَلِيُّكُمْ بَعْدِي؛^۳ علی از من است و من از علی هستم و

۱. تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۱۶.

۲. الامالی مفید، ص ۵۶.

۳. اثبات الهداة، ج ۳، ص ۲۹۰.

او ولیّ شما پس از من خواهد بود.

این روایت گویای آن است که ولایت امام پس از نبی اکرم ﷺ، اثر نسبت طرفینی «منّی» است؛ نسبتی که بر تبعیت کامل، اتحاد در اراده، هدف، غرض، و اشتراک در صفات و ویژگی‌های هدایتگرانه دلالت دارد. چنین پیوندی، افزون بر تبعیت عملی، نشانگر تبعیتی صفاتی است که نبی اکرم و امیرالمؤمنین را در مسیر هدایت یکی می‌سازد، بی‌هیچ افتراقی.

در روایت دیگری چنین آمده است:

... عَلَيَّ وَ إِنِّي مِنُّهُ، الطَّيِّبُونَ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُمْ، وَ هُم الطَّيِّبُونَ بَعْدَ أَهْلِهِمْ، وَ هُمْ سَفِينَةٌ مِّن رَّكِبِهَا نَجَا، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا هَوَى؛ النَّاجِي فِي الْجَنَّةِ وَ الْهََاوِي فِي لَطْيٍ...^۱... علی از من است و دو فرزند پاکم که از علی هستند نیز از من‌اند؛ و من نیز از ایشان هستم. آنان پس از مادرشان پاک‌اند، و آنان کشتی نجات هستند؛ هر کس بر آن سوار شود نجات یابد، و هر کس از آن دوری کند، نابود گردد. نجات‌یافتگان در بهشت‌اند، و نابودشدگان در جهنم.

از سیاق این روایت روشن می‌گردد که اطلاق «منّی» تابع طهارت ذاتی ایشان است؛ و ثمره این طهارت، مقام هدایت و نجات‌بخشی آنان است. و بدیهی است که این طهارت و هدایت نتیجه تبعیت تام - چه ذاتی و چه عملی - از نبی اکرم ﷺ است.

شاید روایت منقول در کتاب سلیم بن قیس نیز ناظر به همین تبعیت صفاتی باشد:

... فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: أَقْرِئْ مُحَمَّدًا خَيْرَتِي مِنِّي السَّلَامَ، وَقُلْ لَهُ: أَنْتَ مِنِّي بِحَيْثُ شِئْتُ أَنَا، وَ عَلَيَّ مِنْكَ بِحَيْثُ أَنْتَ مِنِّي...^۲... پس خداوند به او وحی کرد که به محمد، برگزیده من از جانب من، سلام رسان و بگو: تو نسبت به من، آن‌گونه‌ای هستی که من اراده کرده‌ام، و علی نسبت به تو همان‌گونه است که تو نسبت به من هستی... .

این حدیث قدسی نبی اکرم را شخصیتی معرفی می‌کند که تمامی خصائص مطلوب الهی را داراست. سپس، همین صفات را برای امیرالمؤمنین اثبات می‌نماید؛ و این پیوند، تأیید روشنی بر تبعیت صفاتی است که بر اتحاد کامل در سلوک، هدف، و هدایت دلالت دارد.

برخی از شارحان به تفسیر روایت شریف «حسین منّی و أنا من حسین» اهتمام ورزیده‌اند، اما

۱. بشارة المصطفی، ص ۲۵.

۲. کتاب سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۹۳۵.



یا اساساً این تعبیر را به عنوان «اسلوب» تلقی نکرده‌اند و آن را کنایه‌ای از شدت محبت نبی اکرم صلی الله علیه و آله به امام حسین علیه السلام دانسته‌اند؛ تا جایی که دلالت کند بر اینکه محبت به امام، عین محبت به پیامبر است و تفاوتی میان آن دو وجود ندارد.^۱ اگرچه این برداشت، فی نفسه می‌تواند صحیح باشد، اما مفاد اصلی این کلام نیست؛ بلکه از آثار عقلانی مفاد این اسلوب است که از آن نتیجه گرفته می‌شود، نه اینکه منظور و مقصود اصلی روایت باشد.

برخی دیگر بخش اول روایت را از حیث دلالت، جدا از بخش دوم تلقی کرده‌اند. بدین معنا که «حسین منی» را ناظر به حدوث شریعت، و «أنا من حسین» را ناظر به بقای آن دانسته‌اند؛ و اجتماع این دو را نشانگر اتحاد بین حدوث و بقای شریعت دانسته‌اند.^۲ لیکن این تفسیر نیز با مقصود اسلوب مطروحه هم‌خوانی ندارد؛ زیرا:

اولاً، این اسلوب در مورد سایر ائمه علیهم السلام و حتی برخی غیر از ایشان نیز با محوریت نبی اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است، که در مواردی چنین تفسیرهایی با سیاق استعمال ناسازگارند.

ثانیاً، این اسلوب بیانگر اتحاد و ارتباط تام میان وجود نبی اکرم صلی الله علیه و آله - از جهت نبوت الهی - با وجود امام است؛ نه صرفاً اتحاد در حدوث یا بقای شریعت. اگرچه می‌توان از این اتحاد صفاتی و تبعیتی، نتیجه‌ای در وحدت شریعت نیز استنباط کرد، اما آن نیز ناظر به اصل شریعت و مسئولیت هدایت است، نه صرفاً تداوم یا تأسیس آن.

قالب ایجابی اسلوب با ارائه یک طرفی

با توجه به موارد استعمال این اسلوب در قالب مذکور، می‌توان عنصر «تبعیت» را رکن اساسی و کلیدی آن دانست؛ چرا که این ساختار در مقام اثبات پیوندی عمیق میان تابع و متبوع شکل گرفته است. این ویژگی به وضوح در آیات شریف قرآن قابل ملاحظه است.

در سوره ابراهیم، خداوند سبحان می‌فرماید:

رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ^۳ پروردگارا، آنان [بتان] بسیاری از مردم را گمراه کردند؛ پس هر که از من پیروی کند، بی‌گمان او از من است، و هر که مرا نافرمانی کند، یقیناً تو آمرزنده و مهربانی.

۱. فضائل الخمسه، ج ۳، ص ۲۶۴.

۲. هادی المضلین، ص ۱۴۳.

۳. ابراهیم: ۳۶.

حضرت ابراهیم پس از درخواست دوری از پرستش اصنام برای خود و فرزندان، آن را مشروط به تبعیت قرار داده و آشکار کرده است که تنها تابعان او مشمول دعای او هستند و از فرزندان حقیقی وی محسوب می‌شوند. در مقابل، کسانی که راه عصیان را در پیش گیرند، گویا از زمره فرزندان او خارج‌اند. بدین ترتیب، نسبت «مَنّی» وابسته به عنصر تبعیت است، که شامل تبعیت عملی و اعتقادی می‌شود. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد:

پس معلوم می‌شود که مقصود از پیروی او، پیروی از دین و دستورات شرع اوست؛ چه در حوزه اعتقادات و چه در حوزه اعمال. هم‌چنان‌که مقصود از عصیان او، ترك سیره و شریعت و دستورات اعتقادی و عملی اوست. گویی خواسته است بگوید: هر که در عمل به شریعت من و مشی بر طبق سیره من، مرا پیروی کند، او به من ملحق است و به منزله فرزندان من خواهد بود؛ و من از تو مسألت می‌دارم مرا و ایشان را از اینکه بت پرستیم دور بداری.^۱

از این تعبیر برمی‌آید که منظور از «مَنّی» در این آیه شریفه، عام است و فراتر از نسبت نسبی با فرزندان ابراهیم تعریف می‌شود؛ و در عین حال، دایره‌ای محدودتر از آن فرزندان را شامل می‌شود. یعنی هر کس - خواه از نسل ابراهیم باشد یا نه - اگر در مسیر اعتقادی و عملی او حرکت کند، به مثابه فرزند او تلقی می‌شود و مشمول دعای توحیدی او خواهد بود.

نتیجه بحث: اطلاق «مَنّی» زمانی صدق می‌کند که تبعیت کامل در اعتقاد و عمل وجود داشته باشد؛ یعنی افعال شخص متبوع ناشی از اعتقاد به سیره و روش او باشد. از همین رو، مقابل تبعیت، «عصیان» قرار دارد که همان ترك عمل یا انجام فعلی در تضاد با مسیر متبوع است.

در سوره آل عمران، خداوند متعال تابعان حضرت ابراهیم علیه السلام را به عنوان «أولیاء ابراهیم» معرفی می‌فرماید؛ کسانی که بر آیین حنیف استوار بوده و هرگز به شرک آلوده نشده‌اند. خداوند آنان را در تقابل با یهود و نصاری قرار داده و این نشان می‌دهد که تبعیت از ابراهیم علیه السلام، همان پیروی از آیین و سنت او در عرصه اعتقاد و عمل است؛ نه صرف نسبت ظاهری یا نسبی.

در سوره بقره نیز، در ذیل داستان طالوت، آمده است:

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ...^۲

۱. تفسیر المیزان، ج ۱۲، ص ۷۱.

۲. بقره: ۲۴۹.

طالوت به هنگام خروج با سپاهیان خود، آنان را از سوی الهی به آزمون رودخانه‌ای فراخواند تا صف مؤمنان راستین از مرددان و سست‌عهدان مشخص شود. معیار «منّی» بودن، در این آیه شریفه تبعیت بی‌قید و شرط از دستور الهی است؛ به‌گونه‌ای که ترک نوشیدن از نهر، علامت ایمان و اعتماد به خداوند تلقی شده است.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید:

در مجموع، این گفتار اشاره‌ای است به یک حقیقت که از سرپای این داستان استفاده می‌شود، و آن اینکه خدای تعالی قادر است عده‌ای بسیار اندک با روحیه‌ای ناهماهنگ را بر لشکری عظیم یاری دهد... آیه شریفه با این آزمون لشکریان طالوت را به سه طائفه تقسیم می‌کند: ۱. کسانی که از طالوت نبودند؛ چون از نهر نوشیدند ۲. کسانی که از او بودند؛ زیرا از نهر ننوشیدند ۳. افراد مردد که با مثنی آب آزمایش اول را مبهم کردند؛ ولی آزمون دوم - اعتماد در میدان نبرد - آنان را روشن خواهد ساخت...

نتیجه بحث: در این آیه نیز کاربرد تعبیر «منّی» وابسته به تحقق تبعیت تام - چه در اعتقاد و چه در عمل - است. به همین دلیل، مقابل آن «عصیان» قرار دارد که نشان‌دهنده ترک تبعیت یا مخالفت آگاهانه با دستور متبوع است. لذا می‌توان گفت که عنصر تبعیت، هسته مرکزی این اسلوب قرآنی است و نشان از پیوند وجودی و سلوکی میان تابع و متبوع دارد.

با توجه به مفاد آیات شریفه و ویژگی‌های خاص اسلوب «منّی» در آن‌ها، اگر به روایات مراجعه کنیم، به‌روشنی خواهیم دید که همین معنا با دقت در روایات نیز رعایت شده است؛ به‌گونه‌ای که اسلوب مذکور در سیاق تبعیت، چه اعتقادی و چه عملی، به کار گرفته شده است.

در روایتی از امام رضا (ع)، آمده است که نبی اکرم (ص) فرمودند:

سَلَمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ؛^۱ سلمان از ما اهل بیت است.

علت این تعبیر از منظر امام باقر (ع)، چنین تبیین شده است:

أَبْلَغُ مَوَالِينَا مِنَّا السَّلَامَ وَ أَعْلَمُهُمْ أَنَّهُمْ لَنْ يَنَالُوا مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِالْعَمَلِ، وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: سَلَمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ؛ إِنَّمَا عَنَى بِمَعْرِفَتِنَا وَ إِقْرَارِهِ بَوْلَايَتِنَا...^۲

در این بیانات شریف، روشن است که ملاک «منّا» بودن سلمان، معرفت به مقام اهل بیت و اقرار

۱. عبون الاخبار، ج ۲، ص ۶۵.

۲. تفسیر فرات کوفی، ص ۱۷۱.

به ولایت ایشان معرفی شده؛ امری که به طور طبیعی مستلزم پذیرش وجوب طاعت و تبعیت عملی نیز هست. بنابراین، تبعیت اعتقادی و عملی سلمان، او را شایسته اطلاق «مَنَّا» ساخته است.

در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام چنین آمده است:

قَالَ: مَنْ أَحَبَّنَا فَهُوَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مِنْكُمْ؟ قَالَ: مِنَّا وَاللَّهِ! أَمَّا سَمِعْتَ قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ علیه السلام: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي؟^۱

در این روایت نیز، همانند روایت پیشین، ملاک اطلاق «مَنَّا» محبت اهل بیت دانسته شده است؛ محبتی که به تبعیت کامل و پیروی از سیره ایشان ختم می شود. اشاره به آیه حضرت ابراهیم علیه السلام مؤید آن است که اطلاق «مَنِّي» در این موارد نیز، نه از جهت نسب، بلکه از منظر تبعیت اعتقادی و عملی تعریف می شود.

جمع بندی: تعبیر «مَنَّا» در روایات، همانند کاربرد قرآنی اش، ناظر به پیوند معرفتی، ولایی و عملی است؛ پیوندی که تابع را در مقام سلوک، عقیده و هدف با متبوع یکپارچه می سازد و او را از آن جمع محسوب می کند. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت به عمر بن یزید فرمودند: يَا ابْنَ يَزِيدَ، أَنْتَ وَاللَّهِ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ! راوی می گوید: گفتم: فدایتان شوم، آیا از آل محمد هستیم؟ حضرت فرمودند: «ای، به خدا قسم از خود ما هستی.» پرسیدم: یعنی از نفس آل محمد؟ فرمودند: «آری، به خدا قسم از نفس آنان هستی.» سپس فرمودند: «ای عمر، مگر در کتاب خدا نمی خوانی: إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ؟»^۲

همان گونه که از سیاق روایت روشن است، امام علیه السلام انتساب عمر بن یزید به اهل بیت را با آیه شریفه تعلیل می فرمایند؛ و تبعیت از پیامبران و سیره آنان را ملاک انتساب حقیقی معرفی می کنند، نه صرف نسبت نسبی یا ظاهری.

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

مَنْ اتَّقَى اللَّهَ مِنْكُمْ وَأَصْلَحَ فَهُوَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ راوی می پرسد: آیا از شما اهل بیت؟ حضرت پاسخ می دهند: آری، از ما اهل بیت. سپس فرمودند: در همین خصوص، ابراهیم علیه السلام فرموده است: فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي.^۳

۱. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲. اختیار معرفة الرجال، ص ۳۳۱.

۳. تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۹۰.

در این روایت نیز، ملاک اطلاق «منّا» تقوای الهی و انجام عمل صالح معرفی شده است؛ اموری که بی‌شک در گرو تبعیت تام در عرصه‌های اعتقادی و عملی‌اند. نکته قابل توجه: در بیشتر مواردی که ائمه اطهار علیهم‌السلام تعبیر «منّا» را درباره افراد به کار می‌برند، استدلال ایشان مستند به آیه ۳۶ سوره ابراهیم است؛ آیه‌ای که تبعیت کامل را اساس پیوند حقیقی معرفی کرده و «منّی» بودن را نتیجه طبیعی آن دانسته است.

قالب سلبی اسلوب با ارائه طرفینی

اسلوب «منّا» گاه به صورت قضیه سلبی و طرفینی ظاهر می‌شود؛ که می‌توان آن را ناظر به اسلوب ایجابی دانست و در موضع مقابله با آن معنا کرد. این ساختار سلبی، نفی تبعیت اعتقادی و عملی مخاطب از گوینده - یعنی نبی یا امام - را بیان می‌دارد و در نتیجه، هرگونه ارتباط، سنخیت و پیوند وجودی میان طرفین را باطل می‌شمارد. مفاد چنین تعبیراتی، اثبات تضاد و دشمنی است؛ نشانه‌ای از برائت وجودی و صفاتی امام از آن گروه، چنان‌که هیچ عمل مثبتی از آنان - با وجود فقدان این نسبت - ارزشی نخواهد داشت.

این اسلوب به طور خاص درباره دشمنان اهل بیت یا افراد منزل از منزلت ایشان به کار رفته است و در صدد تبیین گسست کامل از مقام ولایت و هدایت آنان است.

در حدیثی طولانی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند:

نَحْنُ النَّجَبَاءُ، وَ أَفْرَاطُنَا أَفْرَاطُ الْأَنْبِيَاءِ، وَ أَنَا وَصِيُّ الْأَوْصِيَاءِ، وَ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ مِنْ حِزْبِ الشَّيْطَانِ، وَ الشَّيْطَانُ مِنْهُمْ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ حُبَّنَا فَلْيَمْتَحِنْ قَلْبَهُ، فَإِنْ شَارَكَ فِي حُبِّنَا عَدُوًّا فَلَيْسَ مِنَّنَا، وَ لَسْنَا مِنْهُ، وَ اللَّهُ عَدُوُّهُ، وَ جَبْرَيْلُ، وَ مِيكَائِيلُ، وَ اللَّهُ عَدُوُّ لِلْكَافِرِينَ.^۱

در این روایت، ساختار «منّا» در دو قالب ایجابی و سلبی به کار رفته است. در بخش ایجابی، صفات دشمنان اهل بیت با حزب شیطان سنجیده شده و آنان را از جهت وجودی و صفاتی با شیطان هم‌ردیف دانسته‌اند. در بخش سلبی، با آزمون محبت، کسی که در دلش محبت دشمن اهل بیت را در کنار محبت آنان بیابد، از نسبت «منّا» ساقط و بلکه در صف دشمنان شمرده می‌شود. این نفی ارتباط، برائتی است ذاتی، ریشه‌دار در شخصیت مخاطب، که او را از حیطه هدایت خارج ساخته و در مدار عداوت قرار می‌دهد.

در روایت دیگری از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده است:

وَمَنْ خَانَ مُسْلِمًا فَلَيْسَ مِنَّا وَلَسْنَا مِنْهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ...^۱

در این روایت، خیانت به مسلمان - از آن جهت که مسلمان و منتسب به دین الهی است - موجب انکار پیوند وجودی با پیامبر ﷺ می‌گردد. خائن به منزله دشمن اسلام تلقی شده و از نسبت «مِثًا» محروم گشته است؛ این امر نشان‌دهنده اهتمام عظیم به حفظ احترام مسلمان و جایگاه اسلام است، تا جایی که حقوق مسلمان در اینجا در ردیف حقوق نبی اکرم قرار گرفته است. از این منظر، می‌توان فرمایش پیامبر را ناظر به اهل بیت دانست که مصداق اتم اسلام و هدایت الهی هستند.

در روایتی از امام رضا (ع) آمده است:

مَنْ وَاصَلَ لَنَا قَاطِعًا، أَوْ قَطَعَ لَنَا وَاصِلًا، أَوْ مَدَحَ لَنَا عَائِيًا، أَوْ أَكْرَمَ لَنَا مُخَالِفًا، فَلَيْسَ مِنَّا وَلَسْنَا مِنْهُ؛^۲ کسی که با فردی که از ما بریده - با علم به این گسست - پیوند برقرار کند، یا با کسی که تنها به ما پیوسته گسست ایجاد کند؛ یا فردی را مدح گوید که تنها به عیب‌جویی از ما پرداخته؛ و یا مخالف ما را اکرام کند، او از ما نیست و ما نیز از او نیستیم.

مفاد این روایت آشکار می‌سازد که محبت، حمایت، یا تولی نسبت به دشمنان اهل بیت - آگاهانه و با شناخت نسبت آن‌ها - موجب انکار هرگونه ارتباط وجودی با مقام ولایت است. امام (ع) با بهره‌گیری از اسلوب «مِثًا / لَسْنَا مِنْهُ» در قالبی حصرگونه، مسیر تولی نسبت به مخالفان را در تضاد کامل با نسبت اهل بیت معرفی می‌کنند؛ به‌طوری که اعمالی همچون مدح، اکرام یا حمایت، معرف جایگاه فرد در صف مخالفان خواهد بود.

در روایت دیگری، امام سجاده (ع) می‌فرمایند:

إِنَّ الْيَهُودَ أَحَبُّوا عَزْرِيَا حَتَّى قَالُوا فِيهِ مَا قَالُوا؛ فَلَا عَزْرِيَّ مِنْهُمْ وَلَا هُمْ مِنْ عَزْرِي. وَ إِنَّ النَّصَارَى أَحَبُّوا عِيسَى حَتَّى قَالُوا فِيهِ مَا قَالُوا؛ فَلَا عِيسَى مِنْهُمْ وَلَا هُمْ مِنْ عِيسَى. وَإِنَّا عَلَى سُنَّةٍ مِنْ ذَلِكَ؛ إِنَّ قَوْمًا مِنْ شِيعَتِنَا سَيَحْبُونَنَا حَتَّى يَقُولُوا فِينَا مَا قَالَتِ الْيَهُودُ فِي عَزْرِي، وَ النَّصَارَى فِي عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ؛ فَلَا هُمْ مِنَّا وَلَا نَحْنُ مِنْهُمْ؛^۳ یهودیان، عزیر را تا حدی دوست داشتند که درباره‌اش آن‌ها را باور را اظهار کردند؛ در حالی که نه عزیر از آنان است و نه آنان از عزیر. نصاری نیز عیسی

۱. ثواب الاعمال، ص ۲۸۰.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۶۵.

۳. اختیار معرفه الرجال، ص ۱۲۰.

را تا آنجا دوست داشتند که در وصف او گزافه گفتند؛ در حالی که نه عیسی از آنان است و نه آنان از عیسی. ما نیز بر همان سنت هستیم؛ گروهی از شیعیان ما در آینده ما را آنچنان دوست خواهند داشت که مانند گفتار یهود درباره عزیر و نصاری درباره عیسی بن مریم، در حق ما غلو خواهند کرد؛ و آنان از ما نیستند و ما نیز با آنان نسبتی نداریم.

این روایت با صراحت، غلو و شرک در محبت را منشاء برائت و نفی نسبت «منا» معرفی می‌کند. غلو در نسبت اولیاء الهی به مقاماتی که از حد توحید خارج‌اند، موجب خروج از دایره انتساب به هدایت الهی شده و نزد امام، نه تنها گسست ارتباط بلکه اثبات تضاد و دشمنی محسوب می‌شود. نتیجه بحث: اسلوب «منا / لَسْنَا مِنْهُ» در قالب سلبی و طرفینی، ابزار بیانی نیرومندی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام برای تبیین برائت وجودی است. این اسلوب در مواجهه با دشمنان ولایت، غالیان و مخالفان، رابطه‌ای را نفی می‌کند که در اسلوب ایجابی بیانگر پیوند معرفتی، اعتقادی، و عملی بود. کاربرد سلبی این اسلوب، بی‌ربطی وجودی را در عالی‌ترین وجه ممکن به تصویر می‌کشد؛ برائتی تام در برابر برائت جزئی یا عملی، که صرفاً بر ظاهر فعل تمرکز دارد.

قالب سلبی اسلوب با ارائه یک طرفی

این اسلوب در تقابل با قالب ایجابی، در مقام اثبات نفی تبعیت عملی قرار دارد. به این معنا که اگر تابع، مرتکب عمل معصیت شود، نمی‌تواند خود را به اهل بیت علیهم‌السلام منتسب بداند؛ چرا که مخالفت عملی منجر به سلب نسبت ولایی ایشان خواهد بود. هرچند به لحاظ تکوینی ممکن است ارتباطی وجود داشته باشد، اما چون معیار در انتساب حقیقی «تبعیت» است و تبعیتی حاصل نشده، پس اطلاق «منا» صادق نیست.

در این باره، امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

...كَذَا مَنْ كَانَ مِنَّا لَمْ يُطِيعِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَيْسَ مِنَّا، وَأَنْتَ إِذَا أَطَعْتَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَنْتَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ؛^۱... همین‌طور است کسی که از ما به شمار می‌آید، ولی اطاعت خداوند را ترک کند؛ پس از ما نیست. و تو اگر اطاعت خداوند را به جا آوری، از ما اهل بیت هستی.

در این روایت، امام علیه‌السلام با صراحت بیان می‌دارند که ترک اطاعت الهی، سلب‌کننده انتساب به اهل بیت علیهم‌السلام است. به عبارتی، کسی که در عمل تبعیت ندارد، نمی‌تواند مدّعی پیوند ولایی باشد.

۱. عیون الاخبار، ج ۲، ص ۲۳۲.

در روایت دیگری، امام رضا علیه السلام نقل می‌کنند:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّ مُسْلِمًا، أَوْ ضَرَّهُ، أَوْ مَكَرَهُ؛^۱ پیامبر خدا فرمودند: از ما نیست کسی که به مسلمانی غش روا دارد، یا به او زیانی رساند، یا با مکر رفتار کند.

در این روایت، معاصی اجتماعی مانند غش، ضرر و نیرنگ نسبت به مسلمان، موجب نفی نسبت ولایی معرفی شده‌اند. این کاربرد، از نوع اسلوب سلبی یک‌طرفه است؛ زیرا مخاطب فردی است که با بی‌مبالاتی عملی و بدون قصد عناد، مرتکب این اعمال شده است. اگر قصد مخالفت و دشمنی وجود داشته باشد، اسلوب طرفینی مبتنی بر برائت ذاتی به کار می‌رود.

از امام کاظم علیه السلام نیز چنین روایت شده است:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ؛ فَإِنْ عَمِلَ حَسَنًا اسْتَرَادَّ اللَّهَ، وَإِنْ عَمِلَ سَيِّئًا اسْتَغْفَرَ اللَّهَ مِنْهُ وَ تَابَ إِلَيْهِ؛^۲ از ما نیست کسی که نفس خود را هر روز محاسبه نکند؛ اگر عمل نیکی انجام داده، از خداوند طلب افزونی کند؛ و اگر مرتکب خطایی شده، استغفار کرده و به‌سوی او بازگردد.

در این روایت شریف، ترک محاسبه نفس، بی‌توجهی به عبودیت و ترک تبعیت سلوکی از اهل بیت تلقی شده است. چنین فردی، از مسیر هدایت اهل بیت دور شده و از نور ایشان بهره‌مند نیست. لذا امام، به‌صراحت، او را بیرون از دایره انتساب به اهل بیت معرفی می‌کنند.

نتیجه: اسلوب «لَيْسَ مِنَّا» در مواردی به کار می‌رود که تبعیت عملی ترک شود و فرد، با بی‌مبالاتی یا ارتکاب معصیت، از مسیر اهل بیت خارج گردد. این سلب، ناظر به عدم تبعیت است و در موارد شدیدتر، می‌تواند به‌صورت طرفینی برای بیان برائت ذاتی نیز ظهور یابد.

در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

لَا تَتَهَاوَنُ بِصَلَاتِكَ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ عِنْدَ مَوْتِهِ: لَيْسَ مِنِّي مَنْ اسْتَحَفَّ بِصَلَاتِهِ، لَيْسَ مِنِّي مَنْ شَرِبَ مُسْكِرًا، لَا يَرِدُ عَلَيَّ الْحَوْضَ، لَا وَاللَّهِ؛^۳ نماز را سبک بشمار، چرا که پیامبر خدا صلى الله عليه وآله در هنگام وفات فرمود: کسی که نمازش را سبک بشمارد، از من نیست. و آن‌که شراب بنوشد، از من نیست و

۱. عیون الاخبار، ج ۲، ص ۲۹.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۴۵۳.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۲۶۹.

بر حوض کوثر وارد نخواهد شد. نه، به خدا سوگند.

در این روایت، ترک تعظیم به نماز و ارتکاب معصیت کبیره مانند شرب مسکرات، نشان‌دهنده نفی عملی پیوند با پیامبر ﷺ و در نتیجه سلب نسبت «منّی» است. این اعمال حکایت از اعراض عملی از سنت نبوی دارند و گسست زنجیره تبعیت را نشان می‌دهند.

در حدیث دیگری، نبی اکرم ﷺ می‌فرماید:

... فَقَالَ ﷺ: إِنِّي لَمْ أُؤْمَرْ بِذَلِكَ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ لَأَنْفُسَكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَصُومُوا وَ أَفْطِرُوا، وَ قُومُوا وَ نَامُوا؛ فَإِنِّي أَصُومُ وَ أَفْطِرُ، وَ أَقُومُ وَ أَنَامُ، وَ أَكُلُ اللَّحْمَ وَ الدَّسَمَ، وَ أَتِي النِّسَاءَ. فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي، فَلَيْسَ مِنِّي؛^۱... پیامبر ﷺ فرمودند: من به آن مأمور نشده‌ام. سپس فرمودند: جان‌هایتان بر شما حقی دارند، پس روزه بگیرید و افطار کنید، قیام کنید و بخوابید؛ زیرا من نیز چنین می‌کنم، و گوشت و چربی می‌خورم، و با همسرانم مباشرت دارم. پس کسی که از سنت من روی برگرداند، از من نیست.

در این روایت، اعراض عملی از سنت نبوی، موجب سلب نسبت ولایی با پیامبر معرفی شده است. فردی که به صورت عملی سنت را ترک می‌کند، خود را از زنجیره هدایت جدا کرده و دیگر نمی‌تواند مدعی تبعیت باشد.

در حدیثی شریف از امام صادق علیه السلام آمده است:

يَا شَيْعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَمْلِكْ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ، وَ لَمْ يُحْسِنْ صُحْبَةَ مَنْ صَحِبَهُ، وَ مُرَافَقَةَ مَنْ رَافَقَهُ، وَ مُصَالَحَةَ مَنْ صَالَحَهُ...؛^۲ ای شیعیان آل محمد! از ما نیست کسی که هنگام غضب خوددار نباشد، با همنشین و همراه خود خوش رفتاری نداشته باشد، و با مصالحان خوش سلوک نباشد.

در این روایت، ترک سلوک اخلاقی مطابق سنت اهل بیت، ملاک سلب نسبت معرفی شده است. فردی که از نظر رفتاری بر خلاف آیین اهل بیت عمل کند، گویا از روش آنان اعراض کرده و پیوند وجودی خود را با هدایت ایشان قطع نموده است.

جمع‌بندی: اسلوب «لَيْسَ مِنِّي / مِنَّا» در مواردی خاص برای بیان نفی تبعیت عملی کاربرد دارد؛ جایی که فرد با رفتار و کردار خود، از سنت و سیره اهل بیت فاصله گرفته باشد. این سلب، گویای

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۵۴.

۲. تحف العقول، ص ۳۸۰.

برائت عملی است و نه ذاتی؛ و در مواردی برای تأکید بر قبح فعل، آثار شدیدی مانند عدم ورود بر حوض، محرومیت از شفاعت، و قطع ارتباط ولایی به همراه دارد.

نتیجه گیری

با توجه به تأملات انجام شده در روایات، نتایج زیر به روشنی حاصل می گردد: عنصر تبعیت در تمامی موارد به کارگیری این اسلوب در کلام معصومان علیهم السلام ماهیتی اساسی و محوری دارد.

در اسلوب ایجابی با ساختار طرفینی (مانند «حسین منی و أنا من حسین»)، تبعیت صفاتی به عنوان شاخصه اصلی شناخته می شود. این نوع تبعیت ناظر بر شئون ویژه ای همچون ولایت، هدایت، و شفاعت است، و کاملاً منطبق با مفاد آیه شریفه ۳۴ سوره آل عمران می باشد. در اسلوب ایجابی یک طرفی (مانند «سلمان منا اهل البیت»)، تبعیت اعتقادی و پذیرش کامل سنت معصوم علیه السلام با روحیه تسلیم و اطاعت بی قید و شرط، از خصایص ذاتی به شمار می رود و ملاک تعلق معنوی به اهل بیت است.

در اسلوب سلبی مشابه، مقابله با مفاد ایجابی کاملاً مشهود است: در سلب دوطرفی، ویژگی هایی چون دشمنی، عداوت، و برائت به کار می رود که نشان از نفی تبعیت صفاتی دارد؛ این نوع اسلوب به شکل آشکار بیانگر تضاد وجودی میان دو طرف است. در سلب یک طرفی، ترک سنت و سیره اهل بیت و نفی تبعیت عملی، گویای عدم ارتباط معنوی و سلوکی میان شخص مکلف و معصوم علیه السلام است. این نوع سلب، برائت عملی از سوی امام علیه السلام را در پی دارد و ناظر بر اظهار قبح و ناپسندی رفتار فرد است. از آثار این بی ربطی، می توان به محرومیت از شفاعت و عدم ورود بر حوض کوثر در آخرت اشاره کرد.

فهرست منابع

۱. اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن؛ چاپ اول، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
۲. اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، کشی، محمد بن عمر؛ محقق: محمد بن حسن طوسی؛ چاپ اول، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۳. الامالی، مفید، محمد بن محمد؛ مصحح: علی اکبر غفاری، حسین استاد ولی؛ چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴. الامالی، ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ چاپ ششم، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
۵. البرهان فی تفسیر القرآن، بحرانی، سید هاشم بن سلیمان؛ چاپ اول، قم: مؤسسه بعثه، ۱۳۷۴ش.
۶. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب؛ مصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۷. المیزان فی تفسیر القرآن، طباطبائی، محمدحسین؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۸. بشارة المصطفی لشعبة المرتضی، طبری، عمادالدین؛ چاپ دوم، نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۳۸۳ق.
۹. تحف العقول عن آل الرسول، ابن شبه حرانی، حسن بن علی؛ مصحح: علی اکبر غفاری؛ چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ش.
۱۰. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن؛ چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۱. تفسیر العیاشی، عیاشی، محمد بن مسعود؛ مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی؛ چاپ اول، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
۱۲. تفسیر الصافی، فیض کاشانی، محمدحسن؛ مصحح: حسین اعلمی؛ چاپ دوم، تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
۱۳. تفسیر فرائد الکوفی، الکوفی، فرائد بن ابراهیم؛ مصحح: محمد کاظم؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه الطبع و النشر، وزارت الارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۴. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علي؛ چاپ دوم، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۱۵. عیون اخبار الرضا، ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علي؛ مصحح: مهدي لاجوردی؛ چاپ اول، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
۱۶. فضائل الخمسة من الصحاح الستة، فیروزآبادی، محقق؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۹۲ق.
۱۷. کامل الزیارات، ابن قولویه، جعفر بن محمد؛ مصحح: عبدالحسین امینی؛ چاپ اول، نجف اشرف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶ش.
۱۸. کتاب سلیم بن قیس، هلالی، سلیم بن قیس؛ مصحح: محمد انصاری؛ چاپ اول، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.
۱۹. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، نوری، حسین بن محمدتقی؛ چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۲۰. مفردات ألفاظ القرآن، راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ چاپ اول، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. معجم المقایس اللغة، ابن فارس، احمد؛ محقق: عبدالسلام محمد هارون؛ چاپ اول، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. مناهل العرفان فی علوم القرآن، زرقانی، محمد عبدالعظیم؛ بی نا، بی جا: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۳. هادی المضلین، سبزواری، محقق؛ چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.

مطالعات حدیث از منظر آیت الله میرباقری؛

مقدمات، سیر، آفات و افق‌ها

امیر رضاقلی^۱ و مصطفی قدیم‌آبادی^۲

چکیده

ضرورت پرداختن به سیر مطالعاتی حدیث در عصر حاضر، امری مورد اتفاق و پذیرفته شده است. آیت الله میرباقری، از استادان برجسته فقه و حدیث حوزه علمیه قم، بر این باورند که مقدماتی همچون «توجه به ویژگی‌های کلام اهل بیت (علیهم‌السلام)»، «رعایت تقوای الهی تا رسیدن به مقام عباد ممتحن»، «فراگیری علوم پایه»، «عبور از مبانی و اصطلاحات علوم غیرحوزوی» و «توجه به اهداف و غایات حدیث‌خوانی» در آغاز این مسیر ضروری است. ایشان، سه مرحله «انس و کثرت تلاوت همراه با ادب حضور»، «آشنایی با متون» و «پژوهش» را در محوریت آثار حدیثی همچون الکافی، آثار شیخ صدوق و بحارالانوار به عنوان سیر مطالعاتی پیشنهادی معرفی کرده‌اند. همچنین، آسیب‌هایی همچون «سطحی‌نگری یا تعمق بی ضابطه»، «نگاه جزیره‌ای به معارف»، «غفلت از نیازهای روز جامعه مؤمنان»، «انکار سایر علوم یا حاکم‌سازی آنها بر فهم حدیث» و «عجله و شتابزدگی» را از جمله آفات این مسیر بر شمرده‌اند. آیت الله میرباقری سه افق راهبردی را برای حدیث‌پژوهی ترسیم می‌کنند: «تدوین موسوعه‌های روایی نو در مقیاس برنامه‌ریزی اجتماعی»، «اعتبارسنجی روایات با بهره‌گیری از ظرفیت‌های نوین» و «تفقه جامع در سطح اداره جامعه مؤمنان». تحقیق حاضر، بر پایه روش تحلیلی-توصیفی و با استناد به دیدگاه‌های مکتوب و شفاهی ایشان تدوین گردیده است.

واژگان کلیدی: سیر مطالعاتی، حدیث، حدیث‌خوانی، میرباقری، درایت.

۱. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛
(Jangenarm123@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران؛
(Mostafamahdavi313@yahoo.com)

مقدمه

امروزه ضرورت تدوین سیر مطالعاتی بر کسی پوشیده نیست؛ چراکه چنین سیرهایی بر آن‌اند تا به مخاطبان خود نظام فکری ببخشند و آنان را، بر پایه تجارب گران‌سنگ دانشوران هر حوزه، در مسیر کسب تخصص به‌درستی پرورش دهند. مخاطبان فهیم و طالبان دانش نیز نیک می‌دانند محرومیت از تجربیات آگاهانه و سامان‌یافته استادان صاحب‌نظر، خسارتی جبران‌ناپذیر است - به‌ویژه هنگامی که موضوع این تجربیات، متون منسوب به برترین آفریدگان خداوند حکیم، یعنی معصومان علیهم‌السلام، باشد.

بر همین اساس، اهمیت پژوهش پیش‌رو نیز روشن می‌شود. هدف این تحقیق، دستیابی به سیر مطالعاتی منظم در موضوع «حدیث» و واکاوی مبانی آن است؛ سیری که آیت‌الله سید محمد مهدی میرباقری به طلاب سطوح مختلف حوزه‌های علمیه پیشنهاد کرده‌اند. ایشان، استاد درس خارج فقه، اصول و حدیث در حوزه علمیه قم، ریاست فرهنگستان علوم اسلامی را بر عهده داشته و مؤسس مدرسه معارفی درایه نیز هستند. آثار متعددی در حوزه معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام بر پایه دیدگاه‌های ایشان تدوین و منتشر شده است.

از میان این آثار، می‌توان به کتاب نهر عظیم؛ آداب و مراحل درایت در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام اشاره کرد که مجموعه‌ای از بیانات آیت‌الله میرباقری درباره آداب، مراحل و توصیه‌های مطالعات حدیثی است. این اثر با مشارکت نگارنده مقاله و شماری از فضلاء حوزه علمیه قم گردآوری و منتشر شده است.

مقاله حاضر می‌کوشد گزارشی منسجم، موجز و کاربردی از این اثر و سایر دیدگاه‌های استاد در باب مطالعات حدیثی ارائه دهد.

پیشینه‌پژوهی در حوزه سیرهای مطالعاتی حدیث‌محور بر آثار و توصیه‌های متعددی تکیه دارد، از جمله:

مقاله «سیر مطالعه حدیث شیعه (به صورت فهرستی و نموداری)» نوشته استاد سید محمد کاظم طباطبایی و بازتنظیم رضا عطایی، منتشر شده در مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث (سال اول، شماره چهار، بهار ۱۳۹۸). این مقاله، مبتنی بر نوشتار پیشین استاد طباطبایی با عنوان «هفت وادی؛

چهل منزل» است و رویکرد آن، حرکت از «مطالعه آسان به دشوار» در مواجهه با احادیث می‌باشد.^۱ کتاب «مسیر منیر؛ سیری حجیت‌محور در مطالعات اسلامی»، تألیف نگارنده این مقاله، که مشتمل بر چندین سیر مطالعاتی اجمالی و تفصیلی در موضوعات مختلف از جمله حدیث است. رویکرد این اثر، حرکت از «اجمال به تفصیل» در بررسی متون و مفاهیم است.^۲

توصیه‌های اساتید حوزه علمیه قم مانند حجت‌الاسلام علی امینی‌نژاد که غالباً به صورت صوتی بیان شده‌اند و انعکاس مکتوب نیافته‌اند، اما در قالب رهنمودهای عملی برای طلاب مطرح شده‌اند. ویژگی ممتاز این پژوهش نسبت به آثار پیشین آن است که ابعاد مغفول‌مانده‌ای چون «پیش‌نیازهای مطالعات حدیثی»، «ضرورت مواجهه فعال با متون روایی»، «موانع انس با حدیث و حدیث‌خوانی» و «افق‌های مطالعاتی و پژوهشی در حوزه حدیث» را مورد توجه قرار می‌دهد، ابعادی که در آثار پیشین کمتر به آن‌ها پرداخته شده و در دیدگاه‌های آیت‌الله سید محمد مهدی میرباقری به روشنی قابل پی‌گیری است. البته آثار گذشته نیز در جای خود ارزشمند و دارای نقاط قوت ویژه‌اند. در ادامه، چهار محور اصلی زیر مبنای تحلیل و تبیین دیدگاه‌های استاد میرباقری خواهند بود: پیش‌نیازهای مطالعات حدیثی، سیر مطالعات حدیثی، آفات مسیر مطالعات حدیثی و افق‌های مطالعات حدیثی.

الف. پیش‌نیازهای مطالعات حدیثی

پیش از ورود به مطالعات حدیثی، شایسته است برخی نکات را به‌عنوان «پیش‌نیاز» مورد توجه قرار داد و سپس به مطالعه متون روایی پرداخت.

۱. توجه به ویژگی‌های کلام اهل بیت علیهم‌السلام

احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بیانگر علم و معرفت ایشان‌اند؛ از این‌رو، کسی که خواهان بهره‌مندی از علوم آنان است، باید حتی به‌صورت اجمال، با گستره و ژرفای دانش ایشان آشنا باشد. از منظر استاد میرباقری، علوم اهل بیت علیهم‌السلام الهی بوده و مستقیماً از جانب خداوند به ایشان افاضه شده است.^۳ ویژگی‌هایی مانند اعلمیت معصومان بر تمامی مخلوقات،^۴ احاطه کامل بر حقایق آشکار و نهان

۱. سیر مطالعات حدیث شیعه، ص ۱-۲.

۲. مسیر منیر، ص ۳۱-۳۳؛ ص ۴۴-۵۵.

۳. برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۲۲۲، ح ۶؛ ص ۲۳۰، ح ۱ و ح ۲.

۴. برای نمونه: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۲۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۲۶۰، ح ۱.

قرآن کریم،^۱ مصونیت علم ایشان از خطا و انحراف،^۲ و نورانیت ظاهری و باطنی کلامشان،^۳ از جمله خصوصیات اساسی ای است که نباید در مسیر حدیث‌خوانی مورد غفلت واقع شود.

غفلت از عظمت کلام معصومان علیهم‌السلام موجب کم‌بهرگی از معارف آنان و بی‌توجهی به ژرفای فهم و درایت در روایات خواهد بود.^۴ یکی از آداب مهم که به مثابه کلید فهم صحیح احادیث به‌شمار می‌آید، آن است که انسان هنگام روی‌آوری به کلام امام، با تمام وجود خود را به ایشان بسپارد و قصد کند در کنار کلمات معصوم، سیر معرفتی نماید.

استاد میرباقری بر این باورند که هر قدر انسان بکوشد، فهم حقیقی از کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام تنها در سایه عنایت و عطای ایشان حاصل می‌شود.^۵ در حالی که مؤلفان دیگر متون دینی از دنیا رفته‌اند، امام معصوم علیه‌السلام بر احادیث خود مشرف است و توان تصرف و افاضه معنا در جان مخاطب را دارد.^۶

۲. رعایت تقوای الهی تا وصول به مقام «عباد ممتحن»

از منظر استاد میرباقری، نباید چنین پنداشت که انسان می‌تواند به‌راحتی از چشمه جوشان علوم اهل‌بیت علیهم‌السلام بهره‌مند شود و سیراب گردد؛ بلکه این بهره‌مندی، مستلزم رعایت تقوای الهی و گذر موفقیت‌آمیز از آزمون‌های الهی است تا انسان به مقام «عباد ممتحن» نائل آید؛ مقامی که در آن تحمّل علوم اهل‌بیت علیهم‌السلام در مراتب والا، نصیب فرد می‌گردد.^۷

تعبیر «عباد ممتحن» برگرفته از دسته‌ای از روایات است که حاملان ولایت و علوم اهل‌بیت علیهم‌السلام را در سه طبقه توصیف می‌نماید: دسته نخست، مقربان از فرشتگان؛ دسته دوم، رسولان در میان پیامبران؛ دسته سوم، مؤمنانی که در آزمون‌های الهی سربلند بیرون آمده‌اند.^۸

۱. برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۶۱، ح ۸؛ ص ۲۲۸، «باب أنه لم یجمع القرآن کله إلا الأئمة علیهم‌السلام و أنهم یعلمون علمه کله»؛ بحار الأنوار، ج ۳۵، ص ۴۲۹، «باب آتاه علیه‌السلام الذی عنده علم الکتاب».

۲. برای نمونه: الکافی، ج ۱، ص ۱۸۴، ح ۹.

۳. برای نمونه: من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۱۶ (فراز «کلامکم نور»).

۴. ر.ک: نهر عظیم، ص ۳۰-۱۳؛ ۱۲۱-۱۲۰.

۵. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۸۳-۱۸۲.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۸۴.

۷. ر.ک: همان، ص ۲۹-۲۷؛ ۵۱-۳۲؛ ۱۰۹-۱۰۵.

۸. ر.ک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۰، «باب فی أئمة آل محمد علیهم‌السلام حدیثهم صعب مستصعب»؛ ص ۲۶، «باب فی

أئمة آل محمد علیهم‌السلام أن أمرهم صعب مستصعب».

بدیهی است که مؤمنان غیر معصوم در گروه اول و دوم جای نمی‌گیرند؛ از این رو، تنها راه شرافت‌مندانه دستیابی به علوم اهل بیت علیهم‌السلام، قرار گرفتن در طبقه سوم، یعنی مؤمنان آزموده است. این سه دسته توان حمل «امر» و علوم اهل بیت علیهم‌السلام، که به تعبیر روایات «صعب مستعصب» است، را دارند.

استاد میرباقری به روشنی هشدار می‌دهند که انتظار دریافت و درک علوم الهی اهل بیت علیهم‌السلام بدون آمادگی لازم، طمع‌ی خام و ناپخته است. از دیدگاه ایشان، عبودیت مقدمه دستیابی به علم است؛ و تنها با قرار گرفتن در مسیر عبودیت و بندگی است که انسان شایسته دریافت این علوم گران‌قدر خواهد شد.^۱

۳. فراگیری علوم مقدماتی

از دیدگاه استاد میرباقری، برخورداری از سطح متعادلی از دانش‌هایی مانند ادبیات عرب، علم لغت و فقه‌اللغة، اصول فقه، روش تفقه و دیگر مبانی اولیه، برای ورود به مسیر مطالعات حدیثی ضروری است؛ به گونه‌ای که انسان در مواجهه ابتدایی با تعارضات ظاهری برخی احادیث، توانایی حل آن‌ها را داشته و بتواند میان ادله مختلف، رابطه‌ای علمی برقرار کند.

این علوم باید به تدریج ارتقا یابند تا طالب علم به «فهم تخصصی از ادله» نائل گردد. از منظر ایشان، در آغاز راه، نیازی به تسلط کامل بر همه این تخصص‌ها نیست؛ بلکه کافی است طلبه با روش اجتهاد آشنا شود، و درک کند که فقیه برای استنباط احکام، از چه ابزارها، روش‌های تحقیقی، و منابعی بهره می‌برد و چگونه از آن‌ها استفاده می‌کند. این آشنایی، خود زمینه‌ساز فهم معنای تخصصی از ادله خواهد بود.

استاد میرباقری تأکید دارند که فهم کلمات معصومان علیهم‌السلام باید از جنس فهم تخصصی باشد؛ زیرا فهم غیرتخصصی از روایات، نه معتبر است و نه حجت.^۲

۴. عبور از حجاب اصطلاحات و مبانی علوم دیگر

از منظر آیت‌الله میرباقری، گرچه دانش‌هایی چون فلسفه، کلام و عرفان، بخشی از حافظه تاریخی تشیع بوده و مانند بنایی مستحکم، جایگاهی پایدار در میراث علمی دارند، اما فاقد برخی

۱. ر.ک: نهر عظیم، ص ۳۶؛ بیانات در تاریخ ۱۴۰۲/۰۵/۱ در هیئت ثارالله قم؛ بیانات در تاریخ ۱۴۰۰/۰۴/۱۷ در مراسم سالگرد رحلت آیت الله رزاقی.

۲. ر.ک: نهر عظیم، ص ۳۱-۳۲؛ بیانات در تاریخ ۱۳۹۶/۰۵/۱۷ در اردوگاه وسف قم. برای دریافت‌های بیشتر ر.ک: جلسه شصت و پنجم خارج فلسفه اصول (ایراد شده در تاریخ ۱۴۰۱/۱۱/۰۴).

کارآمدی‌ها هستند. زیرا به صورت طبیعی، سطح معرفت دینی حاصل از این علوم در دوره‌های گذشته، برای پاسخ‌گویی به نیازهای معرفتی نسل‌های بعد کافی نیست و باید در مسیر دین‌داری اجتماعی، سطح معرفت دینی ارتقا یابد.

یکی از خلأهای اصلی در آموزش و پژوهش دینی، به شیوه مواجهه با معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) بازمی‌گردد. معمولاً این مواجهه با تکیه بر دانش‌های دیگر و از منظر اصطلاحات آن‌ها صورت می‌گیرد که به عنوان «ادبیات واسطه» برای فهم روایات تلقی می‌شود. گرچه این شیوه ممکن است در مواردی یا برای برخی طبقات جامعه مفید باشد، اما در حوزه‌های علمیه و برای طالبان علم، رجوع مستقیم و بی‌واسطه به منابع حدیثی، آن هم با آمادگی پیشینی، ضروری است.

چنین رجوع مستقیمی باعث می‌شود طلاب، بدون تأثر از پیش‌فرض‌ها و چارچوب‌های دانش‌های دیگر، بهره‌ای عمیق‌تر از سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) ببرند.^۱ بسیاری از بزرگان عرصه فلسفه، عرفان و کلام نیز خود با رجوع مستقیم به احادیث، از آن‌ها توشه برگرفته‌اند.

این نکته در خصوص فهم قرآن کریم نیز صدق می‌کند. علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر شریف المیزان تصریح می‌کنند که ادبیات فلاسفه، متکلمان و متصوفه نباید واسطه فهم قرآن قرار گیرد؛ چراکه این روش منجر به تحمیل دستاوردهای مفهومی آن علوم بر آیات الهی خواهد شد و شأن هدایت مستقل قرآن را مخدوش می‌سازد. ایشان نمونه‌هایی از این نوع تحمیل را ذکر کرده و تأکید می‌کنند که زبان قرآن مستقل از اصطلاحات سایر علوم است و باید در مقیاس خود قرآن، آن را فهم کرد؛ نه آن‌که علوم دیگر را حجاب فهم آن ساخت.^۲

استاد میرباقری نیز تأکید می‌ورزند که مبانی و اصطلاحات علوم دیگر، نباید موجب تصرف در مفاهیم روایات یا تحمیل معنا بر مفاد آن‌ها شوند. استنباط قاعده‌مند از ادله دینی - که خود پیوستاری معرفتی به‌شمار می‌آیند - باید خارج از سیطره چارچوب‌های مفهومی علوم دیگر تحقق یابد.^۳

البته معنای این سخن آن نیست که انسان از رجوع به استاد بی‌نیاز است؛ بلکه دریافت معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) از طریق استاد امری طبیعی و بایسته است. اما این نوع وساطت، با وساطت مفهومی

۱. ر.ک: نهر عظیم، ص ۸۸-۸۶؛ نیز: همان، ص ۱۷۹-۱۷۸. برای دریافت‌های بیشتر ر.ک: جلسه شصتم خارج

فلسفه اصول (ایراد شده در تاریخ ۱۳/۱۰/۱۴۰۱).

۲. ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴-۱۱.

۳. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۴۹-۱۴۸.

علوم اصطلاحی مانند فلسفه، کلام و عرفان تفاوت بنیادین دارد.^۱

۵. توجه به اهداف و مقاصد حدیث خوانی

از منظر استاد میرباقری، توجه به اهداف و مقاصد حدیث خوانی از جمله مقدمات ضروری ورود به این مسیر است؛ زیرا بر اساس همین اهداف، افق تلاش انسان و گستره مسیر پیش رو تعیین می شود و امکان طی طریق علمی و معرفتی فراهم می گردد.

ایشان بر این باورند که حدیث خوانی در ذات خود، هدف نهایی نیست؛ بلکه نخستین مقصد آن، درایت و فهم روایات و بنیان گذاری نظام فکری بر اساس معارف اهل بیت علیهم السلام است.^۲ در احادیث نقل شده، روشن است که درایت و معرفت نسبت به روایات، انسان را به ژرف ترین مراتب ایمان می رساند.^۳ چنان که در حدیثی از امام صادق علیه السلام، به نقل از امام باقر علیه السلام، آمده است که منزلت شیعیان به میزان معرفت آنان نسبت به روایات وابسته است، و ارزش انسان نیز در گرو شناخت و معرفت او قرار دارد.^۴

از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام، فقیه ترین انسان کسی است که به اعماق کلام ایشان راه یافته و آن را تلقی و تفهم کند.^۵ به همین جهت، حدیثی که مؤمن در آن درایت یابد، برتر از هزار حدیثی است که تنها نقل شود.^۶ استاد میرباقری این نکته را چنین تبیین می کنند که سرچشمه ایمان در علم امام و سخن معصوم نهفته است؛^۷ و هر کس به سرچشمه این علم دست یابد، حقیقت قرآن و درجات ایمان را ادراک کرده و در پی آن، به حیات طیبه، روح و نور نائل می شود.^۸

از جمله اهداف بلند مطالعه معارف اهل بیت علیهم السلام، سیر و سلوک معرفتی و تربیتی با ایشان است.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۰۳.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۱۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۸۹-۹۹.

۴. معانی الأخبار، ص ۱، ح ۲.

۵. همان، ص ۱، ح ۱؛ ص ۲، ح ۳.

۶. همان، ص ۲، ح ۳.

۷. ایشان از مجموعه ای از آیات و روایات چنین استفاده ای می کنند. برای نمونه می توان به شانزدهمین آیه از سوره مبارکه جن و روایات ذیل آن مراجعه نمود. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۲۲۰، ح ۱؛ ص ۴۱۹، ح ۳۹؛ تأویل الآیات الظاهرة، ص ۷۰۳.

۸. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۰۲-۱۰۰.

انس با روایات و حدیث خوانی، بستری برای تهذیب نفس و رشد معنوی انسان فراهم می‌آورد؛^۱ و تحقق این اهداف، نیازمند آراستگی به صفات اخلاقی خاصی است. پرهیز از مرء، مباحات، جدال، خصومت، استعلا و فخر فروشی به سبب برخورداری از علوم اهل بیت علیهم‌السلام، از جمله صفاتی است که طلبه باید از آن‌ها برحذر باشد.

نکته مهم دیگر آن است که علوم اهل بیت علیهم‌السلام، رزقی الهی است که باید در مواضع شایسته خود اتفاق گردد.^۲ مطابق تفسیر آیه شریفه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِنْ أَمْرِهِمْ يُنْفِقُونَ»،^۳ عبارت «مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ» به «مِمَّا عَلَّمْنَاهُمْ يَبْتُنُون» معنا شده است؛ یعنی نشر علوم عطاشده به مؤمنان از سوی اهل بیت علیهم‌السلام.^۴

استاد میرباقری یکی دیگر از اهداف بنیادین حدیث خوانی را «احیای امر امام در جامعه» معرفی می‌کنند؛ امری که تحقق آن مستلزم تدبیر اجتماعی، تربیت نسل و طراحی نظام تربیتی است. از نگاه ایشان، مطالعه ژرف روایات می‌تواند زمینه‌ساز برنامه‌ریزی برای جامعه‌سازی بر اساس هدایت امام باشد.^۵

ب. سیر مطالعات حدیثی

از دیدگاه استاد میرباقری، پس از پشت‌سر گذاشتن مقدمات، در آستانه ورود به مطالعات حدیثی، می‌توان سه مرحله «انس»، «آشنایی» و «پژوهش» را برای بهره‌مندی تخصصی از معارف اهل بیت علیهم‌السلام تصور کرد. در هر سطح از مطالعه معارف، پابندی به الزامات همان سطح ضروری است؛ برای مثال، در مرحله ابتدایی، اجتهاد در فهم روایات نه لازم است و نه برای طالب علم مقدور.^۶

۱. ر.ک: همان، ص ۱۵۶-۱۵۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۰؛ ۱۱۳؛ ۱۱۸-۱۱۷.

۳. البقرة: ۳.

۴. معانی الأخبار، ص ۲۳، ح ۲؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰ (در برخی نسخه‌های معانی الأخبار و تفسیر قمی، به جای عبارت «یَبْتُنُون» عبارت «یُنْبَتُون» آمده اما مختار علامه مجلسی در هر دو موضعی که این روایت را نقل فرموده، عبارت «یَبْتُنُون» است. ر.ک: بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷، ح ۳۸؛ ج ۸۹، ص ۳۷۵، ح ۳).

۵. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۵۸-۱۵۶.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۷۳-۱۷۲.

مرحله نخست: انس

۱. ترسیم کلان مرحله «انس»

در این مرحله، استاد میرباقری بر کثرت تلاوت روایات همراه با توجه، تفخیم، تعظیم، ادب حضور و توسل تأکید دارند. اثر این انس، مشابه اثر انس با قرآن کریم است؛ به گونه‌ای که جهت‌گیری روحی انسان را اصلاح کرده و تصویر کلی‌ای از منظومه روایات را در ذهن او ترسیم می‌کند.

همان‌طور که انس با فلسفه تدریجاً ذهن را فلسفی می‌کند و مفاهیم خاصی در ذهن شکل می‌گیرد، انس با روایات نیز با کثرت تلاوت، فضایی معرفتی و معنوی در ذهن انسان ایجاد می‌کند؛ فضایی که شعاعی از نور معارف را به قلب و قوای ادراکی انسان می‌رساند و مواجهه او با موضوعات دیگر، در این چارچوب جدید از فهم شکل می‌گیرد.

از آنجا که یکی از روش‌های بنیادین در درک روایات، «تفسیر روایت به روایت» است^۱ و منظومه معرفتی احادیث خود مفسر یکدیگرند، گام نخست آن است که انسان با این منظومه مأنوس گردد. انس با روایت، تعلق خاطر به آن، تواضع و خشوع در برابر کلام معصوم، به‌ویژه همراه با باور به وجود گنجینه‌های عظیم معرفتی در این سرچشمه زلال، دروازه ورود به فهم حقیقی معارف اهل بیت علیهم‌السلام خواهد بود.^۲

در نگاه استاد میرباقری، این مرحله باعث «گرده‌ریزی» مفاهیم در ذهن می‌شود و تصویری کلی از معارف در صفحه قلب و قوای شناختی انسان نقش می‌بندد.^۳ گرچه ممکن است فهم اولیه از کلام معصوم علیهم‌السلام در این مرحله صرفاً از طریق ترجمه صورت گیرد و بر پایه ادراک زبانی از متن عربی باشد، همین سطح ابتدایی می‌تواند آغازگر سیر معرفتی باشد.

برخی این مرحله را با عنوان «انبوه‌خوانی» توصیف کرده‌اند، اما استاد میرباقری این تعبیر را دقیق نمی‌داند؛ زیرا فاقد انعکاس روح ادب حضور، تواضع و خضوع در مواجهه با روایات است، که

۱. مرحوم آیت الله محمدی ری شهری - از محدثان نامدار معاصر - نیز به این سخن سخت معتقد بودند. ایشان در پیشگفتار نخستین چاپ «میزان الحکمة» نوشته‌اند: «نکته دومی که در خلال مطالعات و تحقیقاتم، توجه مرا به خود جلب کرد این است که احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نیز مانند آیات قرآن کریم مفسر برخی دیگر است؛ از این رو، کسی که به احادیث اسلامی احاطه کامل داشته باشد می‌تواند آنها را به وسیله یکدیگر تفسیر کند.» میزان الحکمة، ج ۱، ص ۱۱.

۲. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۲۰-۱۱۹.

۳. همان.

اساس انس حقیقی را تشکیل می‌دهد.^۱

۲. پیشبرد مرحله «انس»

از منظر استاد میرباقری، در این مرحله باید متون روایی از حیث سطوح معارف دسته‌بندی شوند. بر این اساس، انس و کثرت تلاوت روایات بهتر است از معتبرترین و اصیل‌ترین منابع آغاز گردد؛ به‌گونه‌ای که در اعتبار کتاب، مؤلف یا اسناد آن، خلل چشمگیری وجود نداشته باشد. بر پایه این معیار، مطالعه را باید با آثار برجسته‌ای همچون الکافی، آثار شیخ صدوق، بصائر الدرجات، و سپس منابع کهن و مشهور نظیر «کامل الزیارات» و «نهج البلاغه» آغاز کرد.^۲

از آن‌رو که دو بخش «اصول» و «روضة» از کتاب الکافی عمدتاً به مباحث اعتقادی، معرفتی و اخلاقی اختصاص دارند، مناسب‌تر است که ابتدا «اصول»، سپس «روضة»، و پس از آن «فروع» مورد مطالعه قرار گیرد. نکته‌ای که استاد میرباقری بر آن تأکید دارند، آن است که قرائت الکافی باید به‌صورت کامل و مکرر صورت پذیرد تا معارف آن در جان انسان نقش بندد.^۳ ایشان معتقدند الکافی نه تنها از اعتبار بالایی برخوردار است، بلکه در کلیه موضوعات روایی اجمالی را در خود دارد و از عمق و جامعیت قابل توجهی بهره‌مند است.^۴

استاد میرباقری پیشنهاد می‌کنند مطالعه الکافی از «کتاب الحجة» آغاز شود؛ زیرا شروع از «کتاب العقل والجهل» ممکن است به دلیل دشواری فهم مطالب، تصور ناصوابی چون هم‌سنگ انگاشتن عقل بشر و مقام معصوم در ذهن ایجاد کند. پس از «کتاب الحجة»، سایر بخش‌های «اصول کافی» از جمله «کتاب العقل والجهل»، «کتاب التوحید» و «کتاب الایمان والکفر» قابل پیگیری است.

پس از مطالعه کامل و مکرر الکافی و منابع پیش‌گفته، در حوزه ادعیه، مطالعه آثار ارزشمندی چون إقبال الأعمال سید بن طاووس، عدة الداعی ابن فهد حلّی، و حتی مفاتیح الجنان اثر محدّث

۱. همان، ص ۱۲۵.

۲. همان، ص ۱۲۴؛ ۱۳۳-۱۳۲.

۳. عالمان امامیه در این گزاره که «الکافی، والاشان‌ترین، نیکوترین و معتبرترین متن حدیثی منسوب به معصومان علیهم‌السلام است»، اتفاق دارند. (برای نمونه ر.ک: تصحیح الإعتقاد، ص ۷۰؛ رسائل الشهد الثانی، ج ۲، ص ۱۱۴۵؛ الوافی، ج ۱، ص ۵؛ مرآة العقول، ج ۱، ص ۳؛ بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰؛ ج ۱۰۵، ص ۶۳؛ شناخت‌نامه الکافی، ص) بر این اساس ضروری می‌نماید جامع‌ترین و معتبرترین متن حدیثی را که صدور احادیث آن، چندان محلّ مناقشه نیست، محور مطالعات روایی و انس با آنها قرار داد.

۴. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۲۹.

قمی توصیه شده است. در حوزه روایات تفسیری نیز پس از دستیابی به دورنمایی از ترجمه قرآن، مناسب است سه اثر برجسته البرهان فی تفسیر القرآن از سید هاشم بحرانی، نورالثقلین از عروسی حویزی، و الصافی از فیض کاشانی به صورت مکمل مورد بررسی قرار گیرند. البته پیش مطالعه کامل تفسیر قرآن، پیش نیاز مطالعه روایات تفسیری نیست؛ ولی آشنایی کلی با ترجمه و فضای عمومی آیات ضروری است.^۱

در این مرحله که «کثرت تلاوت همراه با ادب حضور» محور فعالیت است، استاد میرباقری دو اقدام جانبی را نیز توصیه می کنند: نخست، «کتاب شناسی»^۲ برای شناخت ویژگی ها و اعتبار منابع، و دوم، «رجال و سند شناسی» در سطح اجمالی. در کتاب شناسی باید به تفاوت اعتبار منابع حتی از یک مؤلف توجه داشت؛ برای نمونه، اعتبار عیون أخبار الرضا علیه السلام و علل الشرائع از شیخ صدوق یکسان نیست. همچنین توجه به طرق معتبر انتقال کتب حدیثی تا دوران حاضر اهمیت دارد. بررسی طبقات، رجال و درایه نیز در این مرحله قابل پیگیری است؛ اما بهتر است مبانی اعتبارسنجی روایات در مرحله دوم مطالعات حدیثی اتخاذ شود.^۳

در نگاه استاد میرباقری، در پایان این مرحله، گرچه هنوز به مرتبه اجتهادی نرسیده ایم، اما انسان به درکی اجمالی از منظومه معرفتی روایات نائل می شود. از این رو، سیر مطالعات حدیثی باید از «اجمال به تفصیل» باشد. ایشان تصریح می فرمایند که برای شناخت منظومه معارف اهل بیت علیهم السلام، نیازی نیست از همان آغاز به دایرة المعارف هایی چون بحار الأنوار مراجعه کرد؛ بلکه مطالعه یک متن متقن و اجمالی، که کلیات آن معرفت را در بر دارد، می تواند نقطه شروع مناسبی باشد.^۴

مرحله دوم: آشنایی

۱. ترسیم کلان مرحله «آشنایی»

مرحله دوم که از منظر استاد میرباقری «آشنایی» نامیده شده، بر محور مطالعه دایرة المعارف حدیثی بحار الأنوار استوار است. ایشان معتقدند جز روایات کتب اربعه که به دلیل تواتر نسخه ها و

۱. ر.ک: همان، ص ۱۳۳-۱۳۲؛ ۱۹۱.

۲. ایشان، در این زمینه، مطالعه دقیق مقدمه علامه مجلسی در کتاب شناسی بحار الأنوار را توصیه نموده اما آن را کافی ندانسته و معتقد به تحقیقات دیگری نیز هستند. ر.ک: بیانات در بهار ۱۳۹۳ در سومین جلسه با جمع دانش پژوهان مؤسسه علمی-فرهنگی عصر گذار.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۲۷-۱۲۶؛ ۱۹۱.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۲۸؛ بیانات در بهار ۱۳۹۳ در دومین جلسه با جمع دانش پژوهان مؤسسه علمی-فرهنگی عصر گذار.

عدم نگرانی از زوال آن‌ها کمتر در بحار نقل شده‌اند،^۱ بخش عمده‌ای از روایات موجود در اختیار ما، در این اثر گران‌سنگ با چینش و تبویب خاص گرد آمده‌اند. از این رو، مطالعه بحار الأنوار موجب آشنایی جامع و منظومه‌وار با کلّ روایات خواهد شد.

در نگاه استاد میرباقری، علامه مجلسی کوشیده‌اند ضمن تبویب و تنظیم منسجم روایات، به اندازه ضرورت آن‌ها را معنا کنند و تعارضات احتمالی میان روایات هر باب را برطرف سازند؛ به گونه‌ای که ذهن مخاطب در برخورد با احادیث، پالایش یافته و قابلیت فهم اجمالی از مجموعه روایات فراهم گردد، بدون آن‌که احساس تناقض یا پراکندگی در مطالب شکل گیرد. نتیجه این تلاش، فراهم آمدن زمینه‌ای برای نگرش کل‌نگر و منظم به مجموعه روایات و تأمل در نظم درونی آن‌هاست.^۲

۲. پیشبرد مرحله «آشنایی»

مرحله آشنایی، در نگاه استاد میرباقری، نیازمند مقدماتی است که تحت عنوان «مقدمات بحارخوانی» شناخته می‌شوند. ایشان دو اقدام بنیادین را در این زمینه ضروری می‌دانند: مطالعه دقیق فهرست کلی بحار الأنوار این فهرست که در سه جلد مستقل گردآوری شده، باید پیش از شروع خوانش متن اصلی، به صورت درخت‌وار مطالعه گردد. چنین بررسی‌ای، فضای کلی کتاب را روشن می‌سازد، امکان جست‌وجوی روایات را فراهم می‌کند و آشنایی ابتدایی با ساختار موضوعی، سرفصل‌ها و گستره عظیم معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) را در ذهن طلبه نقش می‌زند. رجوع به کتاب سفینه البحار محدّث قمی این اثر، به منزله فهرست موضوعی اجمالی بحار الأنوار شناخته می‌شود. ترتیب الفبایی‌ای که مؤلف برای آن در نظر گرفته، بهره‌برداری از کتاب را تسهیل کرده و به عنوان ابزاری مؤثر برای شناخت سریع موضوعات روایی، بسیار کاربردی خواهد بود.^۳

پس از این دو مرحله، خوانش بحار الأنوار آغاز می‌شود. در این مرحله، هدف اصلی، فهم ابتدایی و منظومه‌وار از روایات است؛ نه الزاماً دستیابی به ژرفای معانی. طلبه باید تلاش کند تا درک علامه مجلسی - به عنوان محدّثی آگاه به مجموعه معارف - از روایات را دریابد و فهم خود را با نحوه جمع‌بندی ایشان میان احادیث هر باب هماهنگ سازد.

۱. علامه مجلسی به این مطلب، تصریح دارند: «ثم اعلم أنا إنما تركنا إيراد أخبار بعض الكتب المتواترة في كتابنا هذا كالكتب الأربعة لكونها متواترة مضبوطة لعله لا يجوز السعي في نسخها وتركها». ر.ک: بحار الأنوار، ج ۱، ص ۴۸.

۲. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۳۷-۱۳۴.

۳. همان، ص ۱۳۷.

مطالعه بحار الأنوار نیز الزاماً نباید بر اساس ترتیب فعلی آغاز گردد. استاد میرباقری پیشنهاد می‌کند موضوعاتی متنوع از بخش‌های مختلف کتاب انتخاب شود و خوانش آن در روزهای هفته توزیع گردد تا هم ملالت بار نباشد و هم موجب انس جامع‌تر گردد.^۱ با این حال، تأکید می‌کنند که در نهایت باید تمام بخش‌های کتاب مطالعه شود. در دور دوم خوانش، امکان عرضه روایات به یکدیگر، مقایسه معانی و دستیابی به فهم جامع از منظومه معرفتی کتاب فراهم می‌شود. در همین دور دوم، بررسی روایات در منابع اصلی آنها نیز توصیه می‌شود تا طلبه با فضای روایات در منابع اصیل آشنا شود.

همزمان با مطالعه بحار الأنوار، آشنایی با مصادر کتاب نیز امری ضروری است. استاد میرباقری پیشنهاد می‌کنند که طلاب در این مرحله، مصادر روایات را از جهات زیر بشناسند: نوع و ماهیت منبع، موضوعات و ابواب مورد بحث، ارزش و اعتبار کتاب، زمان تألیف و دوره تاریخی آن، نسخه‌های موجود از منبع.

همچنین در این مرحله باید دانش‌های پیرا حدیثی مانند رجال و درایه به صورت جدی پیگیری شود. طلبه در این مقطع نه تنها می‌تواند، بلکه باید، مسیر اتخاذ مبنا در اعتبارسنجی و تحلیل سندی روایات را آغاز کند.^۲

مرحله سوم: پژوهش

۱. ترسیم کلان مرحله «پژوهش»

از نگاه آیت الله میرباقری، اگر کسی تمامی روایات رسیده از اهل بیت علیهم السلام را با رعایت ادب حضور و با استمرار کثرت انس مطالعه کند، مسیر «اجمال به تفصیل» را تا حد قابل توجهی پیموده و به تفهّم اولیه‌ای از منظومه روایات نائل آمده است. در این صورت، نوبت به مرحله سوم، یعنی «پژوهش و تحقیق» فرامی‌رسد.^۳

مرحله پژوهش، مرحله‌ای است که کار در آن با «شاقول و تراز» پیش می‌رود تا از انحراف فکری جلوگیری شود. در مراحل پیشین، ذهن انسان آکنده از مفاهیم احتمالی و گمانه‌هایی در فهم روایات می‌شود. اما در مرحله تحقیق، ضروری است: بین معارف متقن و معارف محتمل تمایز برقرار شود؛ احتمالات مختلف در فهم موضوعات عرضه شده و سنجیده شوند؛ درجه ترجیح هر احتمال

۱. همان، ص ۱۴۰؛ بیانات در بهار ۱۳۹۳ در سومین جلسه با جمع دانش‌پژوهان مؤسسه علمی-فرهنگی عصر گذار.

۲. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۴۰-۱۳۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۴۷-۱۴۶.

مشخص شود و پردازش علمی نسبت به آن صورت گیرد.

از این رو، دو مرحله «انس» و «آشنایی»، زمینه ساز ورود به عرصه پژوهش اند. با این حال، باید توجه داشت که «کثرت تلاوت» و «ادب حضور» که در مراحل پیشین مطرح بودند، نباید مقطعی تلقی شوند؛ بلکه این دو اصل، تا پایان عمر طالب علم باید استمرار داشته باشند. همان گونه که انس با قرآن کریم محدود به زمان خاصی نیست، انس با کلام اهل بیت علیهم السلام نیز باید پیوسته و همیشگی باشد.^۱

۲. پیشبرد مرحله پژوهش

از منظر فقیه نام برده، در مرحله سوم یعنی «پژوهش»، ضروری است ابتدا موضوع، روش، سطح و دامنه تحقیق مشخص شود و بر اساس آن، ورود به عرصه کاوش علمی صورت گیرد. این عرصه به اندازه ای گسترده است که ممکن است سطح تحقیق از ظاهر احادیث فراتر رود و تا استنباط از بطون روایات یا حتی استنباط نظام های معرفتی پیش رود؛ هر یک از این سطوح نیز، روش شناسی و دامنه خاص خود را می طلبد.

نباید بدین گونه باشد که پژوهشگر پس از عبور از مراحل قبلی، دچار سردرگمی شود و ندانسته وارد میدان پژوهش گردد؛ بلکه هم در مرحله «آشنایی» و هم در مرحله «تحقیق» باید مطالعات بر اساس برنامه ریزی هدفمند و معطوف به نتیجه دنبال شود.^۲

یکی از نکات مهمی که به زعم استاد میرباقری می تواند بر غنای این مرحله بیفزاید، آن است که پژوهشگر بتواند بر پایه خود روایات، به یک تنظیم موضوعی دست یابد. به عبارت دیگر، محقق باید کوشا باشد تا بر اساس خود روایات و با توجه به شرایط اجتماعی، منطق موضوع بندی، یا ساختار منابع، موضوع پژوهش را انتخاب کند و سپس با تعیین دقیق دامنه، سطح و عمق تحقیق، تلاش نماید از دل روایات، مفاهیم و روابط را استنتاج کرده و به تنظیمی منسجم از مباحث دست یابد.^۳

از دیدگاه استاد میرباقری، استمرار «کثرت تلاوت» و «انس» با روایات تا مرحله پژوهش و پس از آن، نه تنها لازم بلکه حیاتی است؛ زیرا همین انس، پیش فرض ها و پیش داوری های معرفتی انسان را به تدریج با مدالیل روایات اصلاح می کند و ذهن را برای گمانه زنی علمی و استخراج از منابع آماده می سازد.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۷۴-۱۷۳.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۸۹.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۴۷-۱۴۶.

نهایتاً دستاورد تلاش علمی در این مرحله باید آن باشد که فهم پژوهشگر، مستند به ادله و منطبق بر روایات، به شکلی قاعده‌مند و قابل ارائه عرضه شود.^۱

ج. آفات مسیر مطالعات حدیثی

استاد میرباقری معتقدند در مسیر حدیث‌خوانی و بهره‌مندی از معارف اهل بیت (علیهم‌السلام)، نباید از آفات و موانعی که فراروی انسان قرار دارد، غفلت ورزید. ایشان به صورت اجمالی، پنج آفت مهم را در این زمینه تبیین کرده‌اند.

۱. سطحی‌نگری یا تعمق بی ضابطه

یکی از نگرش‌های رایج، به زعم استاد میرباقری، آن است که رویکرد به معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) باید رویکردی ساده و غیرتحلیلی باشد؛ به گونه‌ای که در مطالعه روایات صرفاً به عبارات بسنده شده و از تدقیق و تحلیل جدی آن‌ها پرهیز شود. باورمندان به این دیدگاه معتقدند هرگونه تحلیل، خارج از چارچوب خود روایات بوده و در نهایت نیز فهم جامعی از آن‌ها به دست نخواهد آمد. گرچه اصل این سخن که نباید افکار و چارچوب‌های ذهنی خود را بر روایات تحمیل کرد، صحیح است؛ اما از نگاه استاد میرباقری، بی‌ضابطه‌گی در تعمق یا اکتفا به انبوه‌خوانی محض منجر به نوعی «اخباری‌گری» خواهد شد. اخباری‌گری در این معنا آن است که انسان باب تفقه و عرضه روایات به یکدیگر، تطبیق آن‌ها با قرآن کریم، و حتی امکان جمع میان مسلمات عقلی و نصوص روایی را نادیده بگیرد.^۲

۲. نگاه جزیره‌ای

از دیدگاه استاد میرباقری، دومین آسیب مهم در مسیر حدیث‌خوانی، «نگاه جزیره‌ای» به روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و تصور گسست معنایی میان آنهاست؛ به گونه‌ای که گمان شود تفاوت موضوعی میان احادیث، مانع از ارتباط و تلازم میان آنهاست و برای فهم هر روایت، نیازی به مراجعه به سایر موضوعات نیست. در حالی که روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) منظومه‌ای معرفتی به هم پیوسته را شکل می‌دهند که فهم هر بخش آن، وابسته به فهم حوزه‌های دیگر است. از همین رو، در فرآیند استنباط، باید نسبت به کل ساختار معرفتی روایات آگاهی داشت تا برداشت از ادله، به صورت شبکه‌ای، منسجم و دقیق محقق گردد.^۳

۱. ر.ک: همان، ص ۱۸۴.

۲. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۵۱-۱۴۷؛ بیانات در بهار ۱۳۹۳ در سومین جلسه با جمع دانش‌پژوهان مؤسسه علمی-فرهنگی عصر گذار.

۳. ر.ک: همان، ص ۱۵۲-۱۵۱.

۳. غفلت از نیازهای روز جامعه مؤمنان

استاد میرباقری بر این باورند که روایات اهل بیت علیهم السلام ناظر بر تمامی ادوار تاریخی بشر و نیازهای گوناگون مؤمنان در هر عصر و زمان اند. با گذر زمان، ارتکازها و سطح فهم جامعه شیعه نیز رشد یافته و متکامل تر شده است؛ به گونه ای که برخی معارفی که در گذشته در زمره علوم خواص شمرده می شد، امروزه جزو فهم عمومی قرار گرفته اند.^۱

از این رو، نمی توان به سطوح برداشت های رایج در گذشته بسنده کرد؛ بلکه باید در لایه های عمیق تر و ژرف تری از ادله تأمل نمود. به ویژه آن که هرچه نیازهای جامعه مؤمنان پیچیده تر و گسترده تر شود، فهم روایات نیز باید در تراز بالاتری صورت گیرد.

استاد میرباقری تأکید دارند که تراز استنباط از احادیث باید متناسب با رشد فرهنگی جامعه مؤمنان و ظرفیت واقعی نیازهای آنان تنظیم شود.^۲ غفلت از این امر، از جمله آفات جدی در حدیث پژوهی و بهره برداری از معارف اهل بیت علیهم السلام خواهد بود.

۴. انکار دانش های دیگر یا حاکم ساختن آن ها بر فهم روایات

گرچه پیش تر گذشت که از دیدگاه استاد میرباقری، نباید علوم دیگر به عنوان محور تحلیل و فهم روایات قرار گیرند، اما انکار مطلق آن ها نیز از آفات مسیر حدیث خوانی به شمار می آید. اینکه برخی گمان می برند رویکرد ایشان در حدیث پژوهی بدین معناست که معارف روایی باید جایگزین تمامی دانش های دیگر شوند، تلقی نادرستی است؛ همان گونه که تصور برخی درباره اسلامی سازی علوم - یعنی تبدیل همه علوم به صورت نقلی و حدیث محور - نیز برداشتی ناصواب است.

در تعامل با علوم دیگر، نقطه مطلوب آن است که این علوم در جایگاه «تبعی» نسبت به معارف اهل بیت علیهم السلام تعریف شوند؛ یعنی در پرتو معارف روایی، اصلاح و پالایش گردند. بر این اساس، گرایش به روایات نه به معنای انحصار معرفت در حوزه نقل است، بلکه مراد، قرار دادن علوم در جایگاه تبعی و تابع نسبت به معارف اهل بیت علیهم السلام می باشد.^۳

۱. در همین زمینه، علامه مامقانی معتقدند: «آن الرمی بالغلو فی کلمات الأوائل لا یعتنی به، لما مرّ فی الفوائد و الأثناء مراراً من أنّ القدماء كانوا یرمون بالغلو بمجرّد القول بمنقبة للأئمة (علیهم السلام) هی الآن من الضروریات عند أهل المذهب، كما لا یخفی علی الخبیر بأحوالهم.» تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۲۲، ص ۱۳۶.

۲. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۵۳-۱۵۲.

۳. ر.ک: نهر عظیم، ص ۱۵۵-۱۵۴؛ بیانات در بهار ۱۳۹۳ در سومین جلسه با جمع دانش پژوهان مؤسسه علمی - فرهنگی عصر گذار.

۵. عجله و شتابزدگی

در باور استاد میرباقری، گاه انسان با انگیزه‌ای سرشار و اشتیاقی فراوان در پی معارف روایی روانه می‌شود؛ اما به سبب شتابزدگی در عمل، گرفتار خستگی و دل‌زدگی می‌گردد. از نگاه ایشان، مطالعه روایات، مسیری بلندمدت و تاریخی است که باید در همراهی با معصومان علیهم‌السلام و تا رسیدن به مقام «عباد ممتحن» - حاملان حقیقی علوم اهل بیت - با تأمل و تدرّج پیموده شود.

منظومه معارف اهل بیت، شبکه‌ای ژرف‌ساخت و چندلایه است که فهم آن نیازمند عبور از مراحل گوناگون و طرحی کلان و هدفمند است. از جمله آفات جدی در این مسیر، تسرّع و شتابزدگی در خوانش و فهم روایات است. گرچه معصومان علیهم‌السلام مقتید به قواعد ظاهری نیستند و می‌توانند در یک تصرّف ولایی، علوم را به انسان اعطا کنند، اما در این مسیر موانعی از سوی متعلّمان و طالبان علوم اهل بیت وجود دارد که رفع آن‌ها ضروری است.^۱

بنابراین، حدیث‌خوانی باید با صبر، تأتّی، و در قالب یک طرح گسترده و تدریجی دنبال گردد؛ به گونه‌ای که شور و اشتیاق در طلب، با بصیرت و پایداری در مسیر همراه شود.

د. افق‌های مطالعات حدیثی

از منظر استاد میرباقری، علوم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام آن گونه که شایسته است، در جایگاه واقعی خود قرار نگرفته‌اند. در افق مطالعات حدیثی، باید توجه داشت که تلاش انسان باید معطوف به سه جهت اساسی باشد: «زدودن تقصیرها و کوتاهی‌ها در مسیر فهم و عمل»، «برنامه‌ریزی برای تربیت فرد و جامعه بر پایه معارف الهی»، و «مقابله با انحرافات که دشمنان در طول تاریخ ایجاد کرده‌اند».

در طول تاریخ، اقدامات مهمی در گردآوری معارف اهل بیت علیهم‌السلام، تفکیک آن‌ها از آموزه‌های غیرمستند، و تألیف مجامع روایی صورت گرفته است. همچنین، در اعتبارسنجی روایات، پژوهش‌های قابل توجهی انجام شده و مکاتب متعددی پدید آمده‌اند. در زمینه استنباط و فهم ادلّه نیز، به‌ویژه در حوزه فقه، تلاش‌های علمی درخور توجهی سامان یافته است.

با این حال، به نظر می‌رسد در هر سه عرصه یادشده، نیاز به افق‌گشایی‌های نوین و بازنگری‌هایی مبتنی بر مبانی معرفتی اهل بیت علیهم‌السلام در مقیاس‌های دیگر وجود دارد. از این‌رو، شایسته است که مطالعات حدیثی، در نقطه فرجامین خود، ظهور و بروز علمی و عملی خود را در همین سه زمینه به‌صورت جدی و روشمند نشان دهند.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۸۹-۱۸۴.

۱. تدوین موسوعه‌های روایی نو در مقیاس برنامه‌ریزی اجتماعی

از دیدگاه استاد میرباقری، نیاز به تدوین موسوعه‌های روایی نو، به‌ویژه در حوزه‌های معارف و اخلاق، امری محسوس و ضروری است؛ چراکه در عصر انقلاب اسلامی، تفقه در مقیاس حکومت و برنامه‌ریزی اجتماعی به یکی از مطالبات بنیادین و نیازهای حیاتی تبدیل شده است.

با توجه به اینکه پس از قرآن کریم، گسترده‌ترین و فراگیرترین منبع معرفت دینی، روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند - و بخش عظیمی از فهم قرآن نیز از رهگذر همین روایات حاصل می‌شود - لازم است مجموعه‌هایی جامع با رویکرد فقه اداره و مدیریت اجتماعی تألیف شوند. این موسوعه‌ها باید به گونه‌ای طراحی گردند که زمینه‌ساز تفقه در عرصه‌های اجتماعی، تربیتی و حکمرانی باشند.

از سوی دیگر، ضرورت دارد مجامعی پدید آیند که سامان‌دهی به نظام اعتقادی و بازآفرینی نگرش انسان به هستی را هدف قرار دهند. بلکه فراتر از آن، باید مجموعه‌ای از باورهای انسان را در قالبی منسجم به یکدیگر مرتبط سازند و دستگاه فکری‌ای منبعث از آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام طراحی کنند که بتواند پاسخ‌گوی نیازهای امروز جامعه مؤمنان و تمدن‌ساز باشد.^۱

۲. اعتبارسنجی جامع روایات مبتنی بر ظرفیت‌های نو

استاد میرباقری بر این باورند که اعتبارسنجی‌های گذشته عمدتاً ناظر به حوزه فقه بوده و متناسب با ظرفیت‌های علمی و ابزاری همان دوران صورت گرفته‌اند. در شرایط کنونی، امکانات نوینی در اختیار داریم که با بهره‌گیری از آن‌ها می‌توان سطح اتقان اعتبارسنجی را ارتقا بخشید. برای مثال، در عصر حاضر، برای اثبات یا ردّ انتساب یک نوشتار تازه‌افته به نویسنده‌اش، محتوا و سیاق آن نوشته در کنار محتوای سایر آثار وی قرار داده می‌شود؛ سپس با تحلیل ساختار بیانی و شناسایی بافتار گفتار نویسنده، می‌توان به قرائنی دست یافت که نسبت یا عدم نسبت آن نوشتار را به نحو دقیق‌تری مشخص کند.^۲

۳. تفقه جامع در مقیاس اداره جامعه مؤمنان

آیت‌الله میرباقری بر این باورند که در حوزه دلالت، با وجود اقدامات ارزشمند در عرصه‌های فقه، کلام، اخلاق و حتی حکمت، هنوز در بخش‌های کلام، اخلاق و حکمت، در مراحل ابتدایی قرار داریم. در حوزه فقه نیز هنوز استنباط‌هایی در مقیاس «فقه اداره» و «فقه حکومت» تحقق نیافته‌اند. بخش قابل توجهی از فعالیت‌های حدیثی امروز، معطوف به پاسخ‌گویی به نیازهایی نیستند که در

۱. ر.ک: همان، ص ۱۶۱-۱۶۰؛ بیانات در تاریخ ۱۳۹۶/۱۰/۱۷ در اردوگاه وسف قم.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۶۱؛ بیانات در تاریخ ۱۳۹۶/۱۰/۱۷ در اردوگاه وسف قم.



سطح اداره جامعه، نیازمند استخراج قاعده‌مند از ادله شرعی‌اند. به نظر می‌رسد نه روایت‌خوانی با هدف تربیت نفس و جامعه‌سازی شکل گرفته، و نه موسوعه‌های روایی به منظوری چون تنظیم منظومه معارفی اهل بیت (علیهم‌السلام) در مقیاس اداره جامعه تدوین شده‌اند.

با اینکه برخی تلاش‌ها از سوی اشخاص و مؤسسات در این راستا صورت پذیرفته است، این اقدامات همچنان با نقایصی روبه‌رو هستند که نیازمند تکمیل و گسترش‌اند.

از این رو، به تعبیر استاد میرباقری، وظیفه‌ای که بر دوش داریم و افقی که می‌توان برای آن ترسیم کرد، تلاش در جهت پاسخ‌گویی به تمامی نیازهایی است که دین اسلام، توان و حقانیت پاسخ‌دهی به آن‌ها را داراست؛ نیازهایی که ما آن‌ها را متوقع می‌دانیم و باور داریم که دین باید و می‌تواند برایشان راه‌حل ارائه کند.^۱

نتیجه‌گیری

۱. مطالعات حدیثی نیازمند برنامه‌ریزی دقیق، فراهم آوردن مقدمات لازم، تعیین مسیر مطالعاتی منسجم، پرهیز از آفات رایج در حدیث‌خوانی، و توجه جدی به افق‌های تمدنی پیش‌رو است.
۲. آیت‌الله میرباقری - از اساتید برجسته فقه، اصول و حدیث - معتقدند که مقدمات مطالعات حدیثی شامل مواردی چون: توجه عمیق به ویژگی‌های بیانی اهل بیت (علیهم‌السلام)، رعایت تقوای الهی تا رسیدن به مقام «عباد ممتحن»، فراگیری علوم مقدماتی، عبور از حجاب مفاهیم و اصطلاحات علوم دیگر، و تبیین اهداف و مقاصد والای حدیث‌خوانی است.
۳. ایشان ضمن تأکید بر ضرورت سیر مطالعات حدیثی، سه مرحله برای خوانش و پژوهش در حدیث ترسیم می‌کنند: «مرحله انس»، «مرحله آشنایی» و «مرحله پژوهش».
۴. مرحله نخست، یعنی «انس»، به مطالعه مستمر و دقیق معتبرترین متون حدیثی امامیه اختصاص دارد؛ از جمله: «الکافی» اثر ثقة الاسلام کلینی، آثار شیخ صدوق، «بصائر الدرجات»، «نهج البلاغه» و «کامل الزیارات». ایشان توصیه می‌کنند کتاب «الکافی» با ترتیب اصول، روضه و فروع، به طور کامل و مکرر، با رعایت ادب حضور و ابتهال دائم به ساحت اهل بیت (علیهم‌السلام)، مطالعه گردد. در زمینه دعا، انس با «إقبال الأعمال» و «عدة الداعی»، و در حوزه تفسیر روایی، مطالعه هم‌زمان و هماهنگ «البرهان»، «نور الثقلین» و «الصفی» ضروری دانسته شده است. همچنین، در این مرحله، «کتاب‌شناسی»، «رجال»، و «سندشناسی» در سطح ابتدایی و به قدر کفایت توصیه می‌شود.

۱. ر.ک: همان، ص ۱۶۶-۱۶۲؛ بیانات در تاریخ ۱۳۹۶/۱۰/۱۷ در اردوگاه وسف قم.

۵. «مرحله آشنایی» شامل مطالعه دقیق موسوعه «بحارالأنوار»، همراه با فهم نظام‌مند بیانات و جمع‌بندی‌های علامه مجلسی از احادیث هر باب، و توجه خاص به «سفینه البحار» اثر محدث قمی و مراجعه به آن است. ایشان مطالعه کامل سه جلدی فهرست بحارالأنوار را پیش‌نیاز ورود به این مرحله دانسته و شناخت منابع بحار از حیث نوع، موضوع، تبویب و اعتبار، و همچنین تعیین مبنای اعتبارسنجی را از بایسته‌های این مرحله به‌شمار می‌آورند.
۶. مرحله سوم، یعنی «پژوهش»، به تحقیق در ظواهر و بواطن روایات، جمع‌بندی محتوایی آن‌ها، و عرضه احادیث به یکدیگر اختصاص دارد. در این مرحله، لازم است سطح، روش، دامنه و موضوع تحقیق مشخص گردد و در پاسخ به پرسش‌های موجود، به‌طور مستقیم به ادله روایی مراجعه شود.
۷. استاد میرباقری طلاب و علاقه‌مندان به مطالعات حدیثی را نسبت به آفات مهمی هشدار می‌دهند؛ از جمله: سطحی‌نگری یا تعمق بی‌ضابطه در روایات، نگرش جزیره‌ای به معارف اهل بیت (علیهم‌السلام)، غفلت از نیازهای روز جامعه مؤمنان، انکار علوم دیگر یا سلطه دادن آن‌ها بر فهم حدیث، و شتاب‌زدگی در مسیر مطالعاتی.
۸. از منظر ایشان، افق‌های مطالعات حدیثی در سه محور اصلی قابل‌تصورند: «تنظیم روایات»، «اعتبارسنجی روایات»، و «کشف دلالت‌ها». ایشان سه افق ویژه را برجسته می‌دانند: ۱) تدوین موسوعه‌های نوین روایی متناسب با نیازهای اجتماعی و مدیریتی، ۲) اعتبارسنجی روایات با بهره‌گیری از ظرفیت‌های علمی روز، و ۳) دستیابی به تفقه جامع در مقیاس اداره جامعه مؤمنان.

فهرست منابع

۱. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی؛ تصحیح: لجنة من العلماء و المحققين؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
۲. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليه السلام، محمد بن حسن صفار قمی؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۳. تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، علی استرآبادی؛ قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۴. تصحيح الاعتقاد، محمد بن محمد مفید؛ قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۳۷۱ش.
۵. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی؛ تحقیق: سید طیب موسوی جزائری؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
۶. تنقيح المقال فی علم الرجال، عبدالله مامقانی؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۳۸۹ش.
۷. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي عاملی؛ تحقیق: رضا مختاری؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۱ق.
۸. سیر مطالعه حدیث شیعه (به صورت فهرستی و نموداری)، سید محمدکاظم طباطبائی و رضا عطایی؛ در دانش ها و آموزه های قرآن و حدیث، شماره ۴، بهار ۱۳۹۸ش.
۹. شناخت نامه الکافی، سید محمدکاظم طباطبائی و امیر رضاقلی؛ قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ش.
۱۰. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی؛ تصحیح: علی اکبر غفاری؛ چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۱۱. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی؛ تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.
۱۲. مسیر منیر (سیری حجیت محور در مطالعات اسلامی)، امیر رضاقلی؛ تهران: نشر رزا، ۱۳۹۸ش.
۱۳. معانی الأخبار، محمد بن علی ابن بابویه قمی؛ تصحیح: علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.

۱۴. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی ابن بابویه قمی؛ تصحیح: علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۱۵. میزان الحکمة، محمد محمدی ری شهری؛ تحقیق: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ قم: دارالحدیث، چاپ یازدهم، ۱۳۹۴ش.
۱۶. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبائی؛ قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۷. نهر عظیم، سید محمد مهدی میرباقری؛ تنظیم: امیر رضاقلی و دیگران؛ قم: نشر تمدن نوین اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۱ش.

بررسی جایگاه شهرت روایی به عنوان قرینه اعتبارسنجی حدیث در اندیشه رجالی آیت الله

بروجردی رحمته الله

محمدحسین شفق‌نیا^۱ و روح‌الله رفیعی^۲

چکیده

آیت الله بروجردی از فقهای برجسته معاصر است که در گسترش دانش رجال نقش به‌سزایی ایفا کرده‌اند. ایشان در فرآیند اعتبارسنجی احادیث، معیارهایی را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، اعراض یا عمل مشهور می‌تواند در کاهش یا افزایش اعتبار حدیث، به‌ویژه در موارد تعارض، تأثیرگذار باشد. بر همین مبنا، شهرت روایی در برخی موارد بر سند حدیث مقدم شمرده می‌شود، حتی بدون توجه به وثاقت راویان. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های رجالی آیت الله بروجردی در موضوع شهرت می‌پردازد و نشان می‌دهد که از نگاه ایشان، شهرت روایی به‌تنهایی در ارزیابی حدیث دارای مرجحیت نیست، بلکه صرفاً به‌عنوان یکی از قرائن ظنی در کنار سایر معیارهای اعتبارسنجی به‌کار گرفته می‌شود. این دیدگاه به‌روشنی در تقریرات دروس خارج فقه ایشان نمایان است و در عین حال، با دیدگاه شیخ انصاری رحمته الله که برای شهرت جایگاه مستقل و مؤثر قائل بود، تفاوت دارد.

واژگان کلیدی: شهرت، مشهور، آیت الله بروجردی، اعتبارسنجی حدیث.

۱۴۳



سال پانزدهم / شماره ۲۹ / پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول)؛ (M.hoseinshafagh@gmail.com).

۲. دانش‌پژوه سطح چهار مرکز تخصصی علوم حدیث حوزه.

مقدمه

اساس مباحث کاربردی و رایج در حوزه حدیث‌شناسی، تشخیص حدیث صحیح از سقیم است. در ذهن عامه مردم و حتی برخی از اهل علم که ورود تخصصی به این عرصه نداشته‌اند، چنین تلقی شده که تنها راه معتبر در بهره‌گیری از روایات، بررسی سند آنهاست؛ به این معنا که اگر راویان موجود در سلسله سند دارای مدح و توثیق باشند، می‌توان به آن روایت استناد کرد، و در غیر این صورت، به دلیل ضعف سند، روایت کنار گذاشته می‌شود.

با این حال، در مکتب رجالی آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله، بررسی ابتدایی سند حدیث ضروری نیست، بلکه ابتدا باید دید آیا مشهور از آن روایت اعراض کرده‌اند یا نه. در صورت وقوع تعارض و عدم امکان جمع یا تأخیر، به مرجحات رجوع می‌شود که بررسی سند، سومین مرحله این فرایند به‌شمار می‌آید.

آنچه در این نوشتار بدان پرداخته می‌شود، اهمیت ترجیح یا کنار گذاشتن یک روایت براساس رأی مشهور است. پرسش اصلی این است: آیا مطلق شهرت، نزد آیت‌الله بروجردی معتبر است؟ شهرت شامل نظر چه کسانی می‌شود؟ پس از تبیین این مسئله، بررسی می‌شود که آیا از دیدگاه ایشان، روایتی که دارای ضعف سندی است، می‌تواند به واسطه شهرت عملی، اعتبار یابد؟ و در مقابل، اگر روایتی با سند معتبر وجود داشته باشد ولی مشهور به آن عمل نکرده باشند، آیا اعتبارش دچار خدشه می‌شود؟

در زمینه آراء رجالی ایشان، مقالات محدودی تألیف شده است؛ از جمله مقاله «درآمدی بر دانش رجال در سده اخیر حوزه قم» اثر حجت‌الاسلام والمسلمین غلامعلی. منبع دیگری که در نگارش این نوشتار نیز مورد استفاده قرار گرفته، کتاب المنهج الرجالي و العمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسید الطائفة آية الله العظمی البروجردی (قدس سره) نوشته محقق معاصر حجت‌الاسلام والمسلمین حسین جلالی است.

انواع شهرت

پیش از ورود به بحث، لازم است مفهوم شهرت و انواع آن به صورت اجمالی مورد بررسی قرار گیرد. شهرت در علم حدیث به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. شهرت روایی به روایتی گفته می‌شود که توسط راویان متعدد نقل شده باشد، بی‌آنکه شمار آنها به حد تواتر برسد. چنین حدیثی را «حدیث مشهور» می‌نامند. در مقابل آن، «حدیث شاذ» قرار دارد.

۲. شهرت عملی به معنای استناد به یک روایت در مقام فتواست. این نوع از شهرت، در صورت تحقق در میان قدمای فقها، دارای اعتبار است و می‌تواند جبران‌کننده ضعف سند باشد؛ زیرا نزدیکی زمان ایشان به عصر حضور موجب قدرت تشخیص روایت صحیح از ضعیف بوده است. اما شهرت عملی در میان متأخران، از نظر اعتبار فاقد ارزش است.^۱ بنابراین، صرف مطابقت فتوای فقها با مفاد یک روایت، دلیل بر تحقق شهرت عملی نیست؛ زیرا ممکن است فتوا مستند به همان روایت نباشد و مبنای دیگری داشته باشد. با این حال، برخی مطابقت فتوای مشهور با مفاد یک روایت را -هرچند مستند رسمی فتوا نباشد- از اقسام شهرت عملی دانسته‌اند.^۲

نکته: این نگاه، مرزبندی میان شهرت عملی و شهرت فتوایی را مخدوش می‌سازد.

۳. شهرت فتوایی عبارت است از وجود فتوای مشهور میان فقها بدون استناد مستقیم به یک روایت؛ خواه موضوع مسئله روایت‌محور نباشد، یا روایت مؤید وجود داشته باشد اما مورد استناد قرار نگرفته باشد. این نوع از شهرت نمی‌تواند ضعف سند یک روایت را جبران کند، اما اگر مضمون روایت با فتوای مشهور هماهنگ باشد، عمل اصحاب سبب ارتقای اعتبار روایت شده و آن را در زمره روایات معتبر و حجت قرار می‌دهد. در مقابل، اگر فقهای متقدم از روایت اعراض کرده و مطابق آن فتوا نداده باشند، اعتبار آن روایت کاسته می‌شود؛ چرا که چنین عدم پذیرشی ریشه در اعراض اصحاب دارد.^۳

نسبت اقسام شهرت

نسبت و رابطه مصادیق سه‌گانه شهرت را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

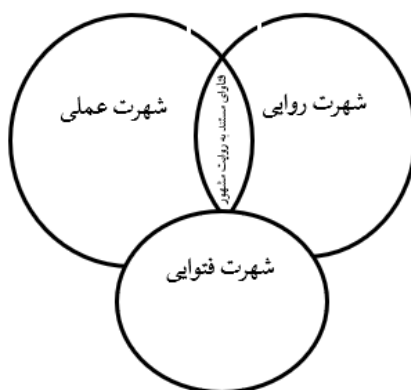
۱. نسبت شهرت روایی و شهرت عملی: عموم و خصوص من وجه در برخی موارد، یک روایت هم از جهت نقل مشهور است و هم مورد عمل اصحاب در مقام فتوا قرار گرفته است. گاه روایت، صرفاً از نظر نقل مشهور است اما مستند قطعی فتوا به‌شمار نمی‌آید. و در مواردی نیز اصحاب در مقام افتاء به روایت شاذی که در تقابل با روایت مشهور قرار دارد، عمل کرده‌اند.
۲. نسبت شهرت روایی و شهرت فتوایی: تباین زیرا در شهرت فتوایی فرض آن است که روایت مشهور مستند فتوا نباشد یا استناد به آن محرز نباشد. اگر استناد به روایت مشهور محرز شود، دیگر آن را نمی‌توان شهرت فتوایی دانست، بلکه در دایره شهرت عملی قرار می‌گیرد.

۱. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۳.

۲. تحریرات فی الأصول، ج ۶، ص ۳۸۸.

۳. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۳.

۳. نسبت شهرت عملی و شهرت فتوایی: تباین چرا که در شهرت فتوایی فرض بر آن است که هیچ‌گونه استنادی به روایت خاص انجام نشده باشد، در حالی که در شهرت عملی، اساساً فتوا بر مبنای استناد صریح به روایت مشخص شکل گرفته است.



شهرت روایی

در بحث شهرت روایی، چند نکته از اهمیت ویژه برخوردار است:

۱. شهرت روایی به‌عنوان عامل وثوق به صدور روایت بر اساس نظریه «وثوق صدوری»، شهرت روایی یکی از عوامل حصول اطمینان به صدور روایت از معصوم علیه السلام به‌شمار می‌آید. به همین دلیل، چنین شهرتی می‌تواند ضعف سندی روایت را جبران کند و آن را در زمره روایات معتبر و قابل اعتماد قرار دهد.^۱

۲. شهرت روایی به‌عنوان مرجح در مقام تعارض در مواقعی که میان دو روایت تعارض وجود دارد، شهرت روایی می‌تواند در صورتی که روایت مقابل فاقد مرجح قوی باشد - برای مثال شاذ باشد - موجب ترجیح روایت مشهور گردد.^۲

۳. سقوط روایت مقابل در صورت شهرت روایی برخی بر این باورند که در صورت وجود شهرت روایی، اساساً تعارضی حاصل نمی‌شود؛ زیرا روایت شاذ مقابل، از حجیت ساقط شده و بنابراین دیگر روایت قابل توجهی در برابر روایت مشهور وجود ندارد و چنین مقابله‌ای کأن لم یکن تلقی می‌گردد. در نتیجه، روایت مشهور یک‌تاز عرصه خواهد بود.^۳

۱. أجود التقریرات، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲. نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۹۹.

۳. مصباح الأصول، ج ۲، ص ۴۸۸.

نظر آیت الله بروجردی درباره جایگاه شهرت روایی

پس از بررسی و مطالعه دقیق، در مجموعه مباحث اصولی مرحوم آیت الله بروجردی عنوان مستقلی تحت شهرت روایی یافت نشد؛ با این حال، در ضمن بحث پیرامون شهرت فتوایی، اشاراتی به شهرت روایی وجود دارد که ظاهر آن نشان دهنده بی اعتباری شهرت روایی از منظر ایشان در مقابل دیدگاه شیخ اعظم انصاری است. در تمام مواردی که ایشان از شهرت روایی یاد کرده اند، ابتدا شهرت عملی یا فتوایی را اثبات نموده اند که در ادامه بدان اشاره می شود.

ایشان ابتدا دو روایت مشهور را که مستند فقها در اثبات انواع شهرت محسوب می شوند، مطرح می کنند:

در روایت مرفوعة زرارة از امام باقر علیه السلام آمده است:

یا زرارة، خذ بما اشتهر بین أصحابك و دع الشاذ النادر.^۱

در روایت مقبولة عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام آمده است:

ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك.^۲

در ادامه، ایشان به بررسی دقیق دو عبارت «ما اشتهر بين أصحابك» و «المجمع عليه من أصحابك» می پردازند و سعی دارند اثبات کنند که اولاً مراد از این دو تعبیر، شهرت است نه اجماع، و ثانیاً مقصود، شهرت فتوایی و عملی است نه شهرت روایی. ایشان چنین می فرمایند:

و كذا احتمال ان يكون المراد الشهرة الروائية لوضوح بطلانه و ان أصّر عليه بعض؛ إذ مقتضى إطلاقه على هذا، لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنها، و كان فتوى الجميع حتى الرواة لها مخالفة لها. و هذا مما لا يمكن الالتزام به. كيف؟! فالرواية على هذا تصير مما فيه كلّ الريب، فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟... فبقي من الاحتمالات ان يكون المقصود، الشهرة الفتوائية، بأن يكون مفاد الرواية مشهوراً بين الأصحاب إفتاء و عملاً.^۳

به عبارت دیگر، اگر مراد از اشتها، شهرت روایی باشد، در آن صورت روایات مشهوری که فقها

۱. عوالي اللئالي العزیزية في الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص ۱۳۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۸.

۳. نهاية الأصول، ص ۵۴۱.

عملاً به مضمون آن عمل نکرده‌اند یا حتی راویان آن برخلاف آن فتوا داده‌اند، نیز باید معتبر تلقی شوند؛ و این لازمه‌ای است که آشکارا باطل است.

بر این اساس، ایشان نسبت به برداشت شیخ انصاری در «الرسائل» نیز اشکال وارد کرده و می‌فرمایند:

و بما ذكرنا، يظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ في الرسائل، حيث قال: مورد التعليل، الشهرة في الرواية و قال أيضاً ضمن كلامه: فالمراد أنه يُؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لا يُنكرها أحد منهم، ويُترك ما لا يعرفه إلا الشاذ و لا يعرفه الباقي.^۱

در نهایت، ایشان تصریح می‌کنند که شهرت روایی به‌تنهایی قادر به رفع شک و تردید در صدور روایت نیست و بیان می‌دارند:

و قد تحصل ممّا ذكرنا أن الشهرة الفتوائية بين الأصحاب، أعني إفتاءهم بمضمون الرواية و الأخذ بها في مقام العمل، هو المرجح لإحدى الروایتين المتعارضتين و يجعلها ممّا لا ريب فيه، لا الشهرة الروائية فقط من دون الأخذ بها و الاعتماد عليها.^۲

بررسی موارد اشاره به شهرت روایی در آثار فقهی مرحوم آیت‌الله بروجردی

۱. شهرت روایی در بحث نسیان رکوع در بحث مربوط به فراموشی رکوع و ورود مکلف به سجده، مرحوم بروجردی به روایت شماره ۲ از باب ۱۱ از ابواب رکوع اشاره کرده‌اند که از علاء، از محمد بن مسلم، از امام باقر علیه السلام نقل شده است. روایت از طرق متعدد نقل گردیده است که به معنای برخورداری از شهرت روایی است.^۳ ایشان در بررسی این روایت، پرسشی را مطرح می‌کنند: آیا می‌توان به روایت محمد بن مسلم اعتماد کرد و بر اساس آن فتوا داد؟ برخی معتقدند که این روایت مورد اعراض اصحاب قرار گرفته و از آن‌جا که با اعراض همراه است، مقتضی حجیت ندارد. با این حال، مرحوم شیخ طوسی در آثار خود از جمله تهذیب، خلاف و مبسوط نقل کرده که برخی از اصحاب به مضمون روایت عمل کرده‌اند و خود ایشان نیز بدان عمل نموده‌اند.^۴

۱. همان، ص ۵۴۲.

۲. همان، ص ۵۴۳.

۳. تبیان الصلاة، ج ۷، ص ۵۵.

۴. همان، ص ۶۰.

در اینجا، علیرغم برخورداری روایت از شهرت روایی، اگر اعراض اصحاب ثابت شود، روایت فاقد اعتبار خواهد بود. این رویکرد با مبنای اصولی مرحوم بروجردی سازگار است که اعتبار را به شهرت عملی و فتوایی می‌دهد، نه صرفاً شهرت روایی.

۲. شهرت روایی و حکم رکعت زائد در نماز در مسأله‌ای دیگر مربوط به ورود مکلف به رکعت پنجم نماز، مرحوم بروجردی ابتدا دیدگاه‌های اهل سنت را بیان کرده و سپس به بررسی دو نظر فقهی در میان شیعه پرداخته‌اند. ایشان روایات متعارض در این باب را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

دسته اول: دالّ بر صحت نماز

دسته دوم: به صورت التزامی، دالّ بر بطلان نماز و وجوب اعاده

پس از آنکه جمع دلّالی بین دو دسته را ناممکن می‌دانند، در مقام ترجیح یکی از طرفین چنین می‌فرمایند:

فالترجیح مع الطائفة الأولى من الروایات، لأن أول المرجّحات يكون الشهرة، والشهرة على طبقها فتوى ورواية....

چه شهرت روایی را مرجّح بدانیم (نظر شیخ انصاری) یا شهرت فتوایی را (نظر منتخب بروجردی)، در هر دو حالت ترجیح با دسته اول خواهد بود، چرا که هم در روایت و هم در فتوا همراهی با آن دیده می‌شود.^۱

این نشان می‌دهد که در دیدگاه ایشان، صرف وجود شهرت روایی کافی نیست؛ بلکه همراهی آن با شهرت فتوایی موجب ترجیح خواهد شد.

۳. تعارض در باب لباس مُصلی در مسأله تعارض روایات مجوز و مانع نسبت به استفاده از پوست سنجاب در نماز، ایشان با فرض تباین میان روایات، به سراغ مرجّحات می‌روند و بیان می‌دارند:

اولین مرجّح، شهرت است؛ اما منظور از شهرت، شهرت فتوایی است نه روایی. با این حال، نظر قائلین در هر دو طرف وجود دارد و امکان اثبات شهرت فتوایی در این مورد ممکن نیست.^۲

جمع‌بندی: از بررسی این سه نمونه و به‌ویژه تصریح ایشان در مورد ترجیح شهرت فتوایی، روشن می‌شود که در دیدگاه مرحوم آیت‌الله بروجردی، شهرت روایی وزن علمی و فقهی کمتری دارد.

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۹۹.

جستجوی کلیدواژه «شهرت» در مباحث تعارض و ترجیح می‌تواند مثال‌های بیشتری را در این زمینه آشکار سازد.

شهرت عملی

در بررسی این نوع از شهرت، لازم است به نکته‌ای مهم توجه شود: امکان خلط آن با شهرت فتوایی. پیش‌تر بیان شد که در شهرت روایی، باید مستند روایی مشخص و معتبر وجود داشته باشد. از سوی دیگر، در دوران اصحاب ائمه علیهم‌السلام، مفهوم فتوا به معنای امروزی مطرح نبوده و علی‌القاعده، نقل روایت اساس عمل فقهی بوده است. شاهی بر این مطلب، مرفوعه زراره است:

يَأْتِ عَنْكُمْ الْخَبْرَانُ أَوْ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ، فَيَأْيُهُمَا أَخَذَ؟ فَقَالَ عليه‌السلام: يَا زَرَّارَةُ، خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ.^۱

در اینجا پرسشی مطرح است: هنگام نقل دو خبر متعارض از ائمه علیهم‌السلام، کدام‌یک قابل اتخاذ برای عمل فقهی است؟ «اشتهار بین اصحاب» در این روایت، به معنای فراگیری یک روایت در میان آنان است.

در همین زمینه، مرحوم آیت‌الله بروجردی به مطلبی اشاره دارند: قدمای اصحاب التزام داشتند که آنچه نقل می‌کنند ریشه در کلام معصومین علیهم‌السلام داشته باشد. از این‌رو، بسیاری از کتب آنان شباهت فراوانی با یکدیگر دارد، زیرا همگی از اخبار و روایات واحدی بهره می‌بردند. بسیاری از جوامع حدیثی نیز، که در اصل بازتاب فتاوی اصحاب در قالب «فقه مأثور» بوده‌اند، در کتب اربعه نقل نشده‌اند. اگر مسئله‌ای در اصول روایی اصحاب مطرح شده و آرای همگی یکسان باشد، نشان‌دهنده تطابق با رأی ائمه علیهم‌السلام است؛ از این‌رو، این مبنا به عنوان قاعده اصول متلقاة شناخته شده و یکی از روش‌های دستیابی به قول معصومین قلمداد می‌شود. بررسی آثار قدما نشان می‌دهد که آنان عین الفاظ حدیث را نقل می‌کردند، که به نام فقه مأثور شناخته می‌شود.^۲

مرحوم شیخ طوسی نیز، به منظور پاسخ‌گویی به طعن مخالفان نسبت به عدم وجود کتب فقهی تفصیلی در میان امامیه، ساختاری جدید را پایه‌ریزی کردند و با استفاده از روایات، به تبیین فروع فقهی متعدد پرداختند. از آن‌جا که در این موارد، روایات خاصی در دست نبود و استنباط‌ها از فحوای کلام معصومین یا قواعد کلی انجام می‌شد، از روش سنتی فقه روایی فاصله گرفته شد. این نوع فقه پرمسئله، الگوبرداری‌ای بود از سبک نگارش کتب فقهی مخالفین. گفتار شیخ طوسی، مؤیدی دیگر

۱. عوالي النثالي العزیزية في الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص ۱۳۳.

۲. المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسید الطائفة آية الله العظمی البروجردی (قدس سره)، ص ۹۳.



بر قاعدة اصول متلقاة است؛ زیرا نشان می‌دهد که کلمات اصحاب در اصول روایی، ریشه در احادیث اهل بیت علیهم السلام داشته‌اند. لذا، اشتها یک مطلب میان اصحاب-بی‌ذکر دلیل-نشان می‌دهد که پشتوانه روایی برای آن وجود داشته است، هر چند به‌دست ما نرسیده باشد.^۱

اکنون نمونه‌هایی از تطبیق شهرت در فقه آیت‌الله بروجردی را مرور می‌کنیم:

اگر به اخبار باب رجوع کنیم، آن‌ها موافق با قول ابن‌ابی‌عقیل هستند، اما انتخاب این قول دشوار است؛ چراکه شهرت برخلاف آن است. حال آیا وجهی وجود دارد که با فتوای مشهور هماهنگ باشد یا خیر؟ باید بررسی کرد که آیا روایاتی به‌عنوان مستند مشهور وجود دارد یا نه؛ اگر باشد، می‌توان بر اساس آن فتوا داد و الا نه.

در ادامه، پس از بررسی روایات، ایشان می‌فرمایند که قول ابن‌ابی‌عقیل مطابق با روایات است ولی رأی مشهور مستند روایی ندارد، که نشان‌دهنده شهرت فتوایی است. اگرچه انتظار می‌رود رأی مطابق با روایت ترجیح داده شود، ایشان چنین توضیح می‌دهند:

از آنجا که مشهور از روش اقتصار بر فتوای مأخوذ از معصومین استفاده می‌کنند، چگونه ممکن است بدون داشتن مدرک و مستند معتبر چنین فتوا دهند؟ از این رو می‌توان حدس زد که فتوای آنان متکی بر مستندات بوده که به‌دست ما نرسیده است.^۲

در جای دیگری، ایشان تصریح می‌کنند که حدود پانصد مسئله فقهی وجود دارد که فقهایی چون محقق و علامه حلی آن‌ها را نقل کرده‌اند بدون اینکه مستند روایی داشته باشند و تنها با اتکا بر شهرت قدما. با این حال، همین دو فقیه در موردی شیخ طوسی را نکوهش می‌کنند که چرا دلیل نیاورده است؛ در حالی که خود نیز در موارد دیگر، به رأی مشهور بدون دلیل لفظی استناد کرده‌اند. ایشان توضیح می‌دهند که شیخ طوسی نیز می‌توانست پاسخ دهد که فقدان دلیل نزد آنان، ناشی از عدم دسترسی به منابع گذشتگان بوده و بسیاری از مستندات به سبب فاصله زمانی از بین رفته است.^۳

در جای دیگری، آیت‌الله سبحانی نقل مشابهی از آیت‌الله بروجردی مطرح می‌کنند؛ مبنی بر اینکه حدود نود مسئله فقهی تنها بر اساس اجماع مطرح شده‌اند و دلیل معتبر و قابل اتکایی از قدمای

۱. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص ۱۸.

۲. تبیان الصلاة، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۴۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۲۹.

اصحاب به دست ما نرسیده است. در پایان، ایشان از اینکه آیت‌الله بروجردی این موارد را به طور مشخص ذکر نکرده و هیچ‌یک از شاگردان ایشان آن‌ها را ثبت نکرده‌اند، ابراز تأسف می‌نمایند.^۱

برای این دو نقل متفاوت از آیت‌الله بروجردی می‌توان توجیهات گوناگونی ارائه داد؛ اما از آن‌جا که این بحث از حوزه علمی خارج می‌شود و اصل مطلب در تأیید تحلیل پیشین - حتی با اختلاف در عدد موارد - تأثیری ندارد، از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌گردد.

نمونه‌ای دیگر از شهرت عملی را می‌توان در بحث وجوب جهر و اخفات در صلوات یومیه مشاهده کرد. آیت‌الله بروجردی، پس از بیان روایات متعدد و اشاره به مسلم بودن عمل پیامبر ﷺ در خصوص جهر و اخفات، دو روایت متعارض را مورد بررسی قرار می‌دهند:

روایت زراره، که بر لزوم رعایت جهر و اخفات و بطلان نماز در صورت ترک این قاعده دلالت دارد.^۲

در مقابل، روایت علی بن جعفر، که اختیاری بودن رعایت جهر و اخفات را مطرح می‌کند.^۳

ایشان در نهایت، با تکیه بر شهرت فتوایی و روایی، رجحان را به سمت روایت زراره داده و به وجوب رعایت جهر و اخفات فتوا می‌دهند. با توجه به اینکه مستند فتاوی اصحاب در این‌جا مشخص است، می‌توان گفت منظور ایشان از شهرت، شهرت عملی است نه صرفاً فتوایی.^۴

در بحث نماز مسافری که قصد اقامت ده‌روزه دارد ولی در میانه آن، نیت خود را تغییر داده و محل اقامت را ترک می‌کند، سپس پیش از رسیدن به حد سفر شرعی باز می‌گردد، قول مشهور - از جمله رأی شیخ طوسی - بر وجوب نماز قصر است و ادعای اجماع نیز مطرح شده است. آیت‌الله بروجردی در ذیل این مسئله تصریح می‌فرمایند که این تسالم فقها از نوع اصول متلقاة نیست و اساساً ایشان برای اجماع، حجیتی قائل نیستند؛ چه برسد به شهرت که از آن نیز ضعیف‌تر است. مگر آنکه مسئله مورد نظر در متون فقهی مأثور آمده باشد و به تعبیر ایشان، از موارد متلقاة از ائمه علیهم‌السلام باشد که از طریق اصحاب به صورت عملی تا زمان کنونی منتقل شده باشد.

این تصریح نشان می‌دهد که از نظر ایشان، چه در اجماع و چه در شهرت - که محور بحث

۱. المحصول في علم الأصول، ج ۳، ص ۳۰۰.

۲. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۶، ص ۸۶.

۳. همان، ص ۸۵.

۴. تبیان الصلاة، ج ۵، ص ۲۴۰.

این نوشتار است- وجود پشتوانه روایی همراه با التزام عملی اصحاب شرط اعتبار است؛ مفهومی که به شهرت عملی بسیار نزدیک است.^۱

نتیجه گیری

بر اساس بررسی سبک فقهی آیت الله بروجردی و شیوه ایشان در ارزیابی اعتبار روایات، می توان نتیجه گرفت که شهرت عملی در نگاه ایشان از مرتبه ای بالاتر نسبت به صحت سند برخوردار است. حتی شهرت روایی، که ممکن است صرفاً به واسطه وجود برخی قرائن معتبر تلقی شود، اگر در عمل با بی اعتنایی فقها مواجه شود، از نظر ایشان از ارزش و اعتبار چندانی برخوردار نخواهد بود. این رویکرد، نگاهی دقیق و کمتر مورد توجه در تحلیل های رایج فقهی است. به نظر می رسد با گسترش دامنه پژوهش در آثار فقهای ادوار مختلف، بتوان به فهمی ژرف تر از جایگاه شهرت عملی و مقایسه آن با شهرت روایی در منظومه فقه امامیه دست یافت؛ و از این رهگذر، افق های تازه ای در شناخت روند تکاملی مبانی استنباط فقهی گشوده شود.

۱۵۳



۱. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، ص ۲۵۶-۲۵۷.

فهرست منابع

١. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن ابى جمهور، محمد بن زين الدين؛ تحقيق: معجبى عراقى وشهاب الدين مرعشى، قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، ١٤٠٥ق.
٢. تبيان الصلاة، بروجردى، حسين؛ تحقيق: على صافى گلپايگانى و محمد صمدى بهبهانى، قم: انتشارات گنج عرفان، ١٤٢٦ق.
٣. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، بروجردى، حسين؛ تحقيق: حسين على منتظرى، قم: مكتب آيت الله العظمى المنتظرى، ١٤١٦ق.
٤. المنهج الرجالي و العمل الرائد في الموسوعة الرجالية، بروجردى، حسين؛ حسينى جلالى، محمدرضا؛ تحقيق: لطف الله صافى قم: بوستان كتاب، ١٤٢٢ق.
٥. نهاية الأصول، بروجردى، حسين؛ منتظرى، حسين على (پديدآورندگان)، قم: نشر تفكر، ١٤١٥ق.
٦. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، حر عاملى، محمد بن حسن؛ تحقيق: محمدرضا حسينى جلالى، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.
٧. تحريرات في الأصول، خمينى، مصطفى؛ قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام، ١٤١٨ق.
٨. مصباح الأصول، خويى، ابوالقاسم؛ و واعظ الحسينى، محمد سرور (پديدآورندگان)؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى، ١٤٢٢ق.
٩. المحصول في علم الأصول، سبحانى تبريزى، جعفر؛ تحقيق: محمود جلالى مازندراني، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤١٤ق.
١٠. نهاية الأفكار، عراقى، ضياء الدين؛ تحقيق: محمدتقى بروجردى نجفى، مؤسسة النشر الإسلامى، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، ١٤١٧ق.
١١. الكافى (اسلاميه)، كلينى، محمد بن يعقوب؛ تحقيق: محمد آخوندى و على اكبر غفارى، تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٧ق.
١٢. أصول الفقه، مظفر، محمد رضا؛ تحقيق: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى، و رحمت الله رحمتى اراكى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٣٠ق.
١٣. فوائد الأصول، نايينى، محمد حسين؛ تحقيق: رحمت الله رحمتى اراكى، ضياء الدين عراقى و محمدعلى كاظمى خراسانى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٧٦ش.
١٤. أجود التقريرات، نايينى، محمد حسين؛ تحقيق: سيد ابوالقاسم خوئى، قم: كتابفروشى مصطفى، ١٣٥٢ش.

آسیب‌شناسی ترجمه روایات در بردارنده واژگان مشترک با اصطلاحات علوم اسلامی (مطالعه موردی اجتهاد، فقه، اعراب القرآن و وضو) علی حاجی‌خانی^۱ و احمد سلیمانی^۲

چکیده

یکی از چالش‌های اساسی در فهم دقیق روایات، وجود واژگان مشترکی است که در علوم اسلامی، افزون بر معنای لغوی، معانی تخصصی و اصطلاحی یافته‌اند. این تحول معنایی گاه باعث بروز سوء برداشت‌هایی در تفسیر احادیث می‌شود؛ چراکه کاربرد اصطلاحی این واژگان با زمینه زبانی و تاریخی صدر اسلام، که روایات در آن شکل گرفته‌اند، هم‌خوانی ندارد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی آسیب‌های ناشی از نادیده گرفتن تفاوت‌های معنایی واژگان در فهم احادیث می‌پردازد و تلاش دارد راهکارهایی برای ترجمه دقیق‌تر روایات ارائه دهد. در این راستا، واژگانی همچون «اجتهاد»، «فقه»، «اعراب القرآن» و «وضو» مورد تحلیل قرار گرفته‌اند و تأثیر معنایی دوگانه آن‌ها در برداشت‌های حدیثی تبیین شده است. نتایج نشان می‌دهد که اتکا صرف به معنای اصطلاحی، بدون توجه به زمینه صدور حدیث، می‌تواند منجر به تفاسیر نادرست یا متناقض شود. از این رو ضروری است پژوهشگران علوم اسلامی، به‌ویژه مترجمان، در تحلیل‌های خود بستر زبانی و زمانی صدور روایات را با دقت لحاظ کنند و با توجه هم‌زمان به معنای لغوی و اصطلاحی واژگان، در راستای ارتقای فهم روشمند، پیشگیری از سوء برداشت‌های رایج و ارائه ترجمه‌ای شیوا و مستند، گام بردارند.

واژگان کلیدی: آسیب‌شناسی، اجتهاد، فقه، علوم اسلامی، ترجمه، فهم حدیث.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)؛

(Ali.hajikhani@modares.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران؛ (Ahmad9164012@gmail.com).

مقدمه

حدیث از همان آغاز، به عنوان یکی از منابع اصلی دانش دینی و راهنمای اخلاق و فقه در اسلام، مورد توجه گسترده مسلمانان قرار گرفت. مجموعه روایات، که حلقه ارتباطی میان سنت نبوی و آموزه‌های امامان معصوم علیهم‌السلام با نسل‌های بعدی محسوب می‌شود، نقشی بنیادین در انتقال معارف اسلامی به جوامع مختلف ایفا کرده است. با این حال، فهم صحیح احادیث همواره با چالش‌های زبانی، مفهومی و تاریخی همراه بوده است.

در قرون اولیه اسلام، ممنوعیت نگارش حدیث و فاصله زمانی میان صدور و ثبت مکتوب روایات، خلأ مهمی در مستندسازی این میراث ارزشمند پدید آورد. در نتیجه، ضرورت بررسی، پالایش و ارزیابی احادیث به تدریج در میان عالمان اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافت.

از سوی دیگر، دگرگونی معانی واژگان در بستر زمان، چالش‌هایی تازه در مسیر فهم حدیث ایجاد کرده است. برخی واژه‌های کلیدی در احادیث -مانند «اجتهاد» و «فقه»- با رشد و توسعه علوم اسلامی، علاوه بر معنای ابتدایی خود، مفاهیم اصطلاحی خاصی یافتند. این تحول معنایی، زمینه‌ساز کج‌فهمی و برداشت‌های ناصحیح از متن حدیث شده و در برخی موارد، منجر به ترجمه‌ای نادرست از روایت گردیده است. به‌ویژه در مواردی که عدم توجه به زمینه زمانی و زبانی باعث آمیختن معنای لغوی و اصطلاحی واژگان می‌شود، خطر انحراف معنایی افزایش می‌یابد.

این پژوهش با رویکردی تحلیلی - تطبیقی، به بررسی واژگان مشترک میان متون حدیثی و اصطلاحات رایج در علوم اسلامی می‌پردازد. هدف آن، شناخت آسیب‌های ناشی از تغییرات معنایی این واژگان و ارائه راهکارهایی برای ترجمه‌ای دقیق‌تر و علمی‌تر از احادیث است. در این راستا، واژه‌های پرتکراری همچون «اجتهاد» و «فقه» از حوزه فقه، «اعراب القرآن» از دانش‌های قرآنی، و «وضو» از احکام عبادی، به‌عنوان نمونه‌های اصلی برگزیده شده‌اند؛ چرا که احتمال خلط معنایی در این واژگان بیشتر بوده و تحلیل آن‌ها می‌تواند به شفاف‌سازی مفاهیم در متون روایی کمک نماید.

پژوهش حاضر در تلاش است تا با برجسته‌سازی تفاوت‌های لغوی و اصطلاحی، از بروز سوء برداشت‌های احتمالی در فهم حدیث جلوگیری کرده و بستری برای درک صحیح‌تر و منسجم‌تر از محتوای روایات اسلامی فراهم آورد.

پیشینه پژوهش: تحلیل معنایی واژگان و تأثیر تحولات زبانی در فهم قرآن کریم و دیگر متون دینی، از دیرباز در کانون توجه اندیشمندان اسلامی قرار داشته است. با گسترش علوم اسلامی و تخصصی شدن شاخه‌های مختلف آن، معنائشناسی واژگان در متون روایی نیز به‌طور جدی تحت

تأثیر این تحولات قرار گرفت. به همین سبب، در ادوار بعدی، توجه به دگرگونی‌های معنایی واژگان اهمیت دوچندانی یافت و ترجمه روایات و احادیثی که حاوی این واژگان بودند، به یکی از چالش‌های اصلی در مطالعات اسلامی بدل شد؛ چراکه درک درست این متون به‌طور مستقیم در تفسیر صحیح دین و استخراج معارف آن نقش دارد. از این‌رو، عالمان بسیاری در طول قرون گذشته به بررسی دقیق واژگان و اصطلاحات دینی پرداخته‌اند.

در دوره معاصر، تحقیقات این حوزه در قالب موضوعاتی مانند اشتراک لفظی، معنای ارتکازی واژگان، خلط میان معنای حقیقی و مجازی، تأثیر زبان فارسی، و موارد مشابه مطرح شده‌اند. به‌عنوان نمونه، «معنای ارتکازی» به دریافت ابتدایی واژگان اشاره دارد که بدون تحلیل آگاهانه، در ذهن افراد نهادینه شده و منشأ آن غالباً نامشخص باقی مانده است. در چنین حالتی، واژه ممکن است معانی مختلف یا مترادف‌هایی داشته باشد که در طول زمان شکل گرفته‌اند، و پژوهشگر با تکیه بر ذهنیت اولیه خود، آن را به اشتباه تفسیر کند؛ در حالی که معنای مورد نظر روایت، معنای دیگری و به‌مراتب دقیق‌تر باشد.^۱

از مهم‌ترین مسائل در این حوزه، تمایز میان معنای لغوی و اصطلاحی واژگانی است که در گذر زمان مفهوم تخصصی یافته‌اند. غفلت از این تمایز می‌تواند منجر به کج‌فهمی و تحریف برداشت از متون روایی شود. در همین راستا، کتاب «التعريفات» اثر جرجانی، به بررسی دقیق این تمایز در دو سطح لغوی و اصطلاحی می‌پردازد.^۲ همچنین، آثار اصولی برجسته‌ای چون «کفایة الاصول» تألیف آخوند خراسانی^۳ و «بیان المختصر» (شرح مختصر ابن حاجب) تألیف ابوالثنا اصفهانی،^۴ در شرح اصطلاحاتی چون «اجتهاد»، به بررسی تفصیلی این اختلاف معنایی پرداخته‌اند.

این مسئله در حوزه آسیب‌شناسی حدیث نیز جایگاه ویژه‌ای یافته است. مسعودی در کتاب «درسنامه فهم حدیث» به خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی اشاره دارد و آن را موجب برداشت نادرست از برخی روایات می‌داند. او همچنین در اثر دیگر خود، «آسیب‌شناخت حدیث»، به تحلیل جزئی‌تری از این پدیده پرداخته است. سید علی دلبری نیز در کتاب «آسیب‌شناسی فهم حدیث» با

۱. برای مثال نگاه کنید به مقاله «نقش ارتکاز در نادیده انگاری معنای اصلی واژگان»، اباذر کافی موسوی، فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث».

۲. التعريفات، سراسر کتاب.

۳. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۴۶۳.

۴. «بیان المختصر» (شرح مختصر ابن حاجب)، ج ۳، ص ۲۸۶.

ارائه نمونه‌هایی از واژگان مورد نظر، به تبیین تفاوت‌های معنایی و پیامدهای آن در فهم حدیث پرداخته است.

جمع‌بندی پیشینه نشان می‌دهد که هرچند مسئله تحلیل واژگان دینی و به‌ویژه خلط معنای لغوی و اصطلاحی مورد توجه برخی محققان بوده و حتی با موضوع «حقیقت شرعیه» در علم اصول ارتباط یافته، اما هنوز آسیب‌شناسی ترجمه‌های مرتبط با این دست واژگان در متون روایی به‌صورت جامع بررسی نشده است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر با مطالعه موردی واژگان «فقه»، «اجتهاد»، «اعراب القرآن» و «وضو»، تلاشی ست برای رفع ابهام از معانی دوگانه این واژگان و پیشگیری از خلط معنایی آن‌ها در ترجمه و فهم دقیق‌تر روایات.

الف. مفاهیم نظری پژوهش

۱. واژگان مشترک

واژه «مشترک» از ریشه «شرک» برگرفته شده و در اصل به معنای چیزی است که چند نفر در آن سهیم باشند. در تعریف «لفظ مشترک» آمده است: کلمه‌ای که دارای معانی متعدد باشد.^۱ خلیل بن احمد در این زمینه می‌گوید: «وکل شیء کان فیه القوم سواء فهو مشترک».^۲

جامع‌ترین تعریف این واژه را صاحب تاج العروس من جواهر القاموس ارائه داده است:

أما المشترك: فهو اللفظ الواحد الدالّ علی معنیین مختلفین فأكثر، دلالة علی السواء عند أهل تلك اللغة، و اختلف الناس فیه، فالأكثر من علی أنه ممکن الوقوع، لجواز أن يقع إقاماً من واضعین بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنی، ثم يضعه الآخر لمعنی آخر، و يشتهر ذلك اللفظ ما بین الطائفتین فی إفادة المعنیین... لأن المعانی غیر متناهیه، و الألفاظ متناهیه؛ بر این اساس، لفظ مشترک کلمه‌ای است که نزد اهل زبان، بر دو یا چند معنای متفاوت دلالت می‌کند؛ و درباره آن اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر لغویان امکان وقوع این پدیده را پذیرفته‌اند، چرا که ممکن است یک واضع واژه‌ای را برای معنایی وضع کند و دیگری همان واژه را برای معنایی دیگر، که در نتیجه آن لفظ میان دو گروه برای هر دو معنا شناخته

۱. فرهنگ ابجدی، ص ۸۲۳.

۲. کتاب العین، ج ۵، ص ۲۴۹.

شود. زیرا شمار معانی نامحدود است، اما الفاظ محدودند.^۱

در این پژوهش، واژه مشترک به معنای بررسی تفاوت میان معناهای لغوی و اصطلاحی الفاظ در روایات و تأثیر بی‌توجهی به این تفاوت در فهم صحیح حدیث و روایت‌های معصومین علیهم‌السلام مدنظر قرار گرفته است.

۲. علوم اسلامی

شهید مطهری در کتاب آشنایی با علوم اسلامی تعریفی از «علوم اسلامی» ارائه می‌کند که بخشی از آن، مبنای این نوشتار قرار گرفته است. وی در تقسیم علوم اسلامی، آن‌ها را به دو دسته علوم عقلی و علوم نقلی طبقه‌بندی کرده و بیان می‌دارد:

علوم اسلامی علمی هستند که به نحوی جزو واجبات اسلامی می‌باشند، یعنی علمی که تحصیل آن ولو به نحو واجب کفائی بر مسلمین واجب است و مشمول حدیث نبوی معروف می‌گردد: "طلب العلم فریضة علی کل مسلم."

مطهری این تعریف را در سه سطح بیان می‌کند:

- علمی که موضوع و مسائل آن مستقیماً به اصول و فروع اسلام مرتبط است یا به اثبات آن‌ها کمک می‌کند؛ مانند علم قرائت، تفسیر، حدیث، فقه و...
- علمی که مقدمه فهم علوم فوق محسوب می‌شوند؛ مانند ادبیات عرب (صرف، نحو، لغت، معانی، بیان، بدیع) و علمی مانند کلام عقلی، اخلاق، اصول فقه، رجال و درایه.
- علمی که برای رفع نیازهای جامعه اسلامی ضروری هستند و تخصص در آن‌ها شرط تحقق تکالیف اجتماعی و عبادی است؛ مانند پزشکی، تعلیم و تربیت، سیاست، تجارت، صنایع، و بسیاری از علوم طبیعی و ریاضی.^۲

با توجه به موضوع این پژوهش، تنها دو تعریف نخست مورد توجه قرار گرفته‌اند و تعریف سوم - به دلیل گستردگی و عدم ارتباط مستقیم با محور مطالعاتی این جستار - مطروح نیست.

ب. بحث و تحلیل

۱. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱، ص ۵۹.

۲. کلیات علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۵ الی ۲۲.

برخی از واژگان به کار رفته در قرآن کریم و روایات اسلامی، در گذر زمان معنای اصطلاحی خاصی یافته‌اند و به عنوان اصطلاحاتی رایج در علوم اسلامی شناخته شده‌اند. برای نمونه، واژه «فقه» که در آیات قرآن و احادیث بارها مورد استفاده قرار گرفته، در دوره‌های بعد، معنای تخصصی‌تری در حوزه فقه و اصول پیدا کرده و به عنوان اصطلاحی فنی در متون علوم اسلامی به کار رفته است. در این میان، پرسشی بنیادین مطرح می‌شود: آیا این واژگان اصطلاحی-که شمار قابل توجهی نیز دارند-در قرآن و روایات، به همان معنای اصطلاحی رایج امروزی به کار رفته‌اند؟ یا آن‌که معنای اصطلاحی آن‌ها پس از تدوین قرآن و گردآوری احادیث شکل گرفته است؟ پاسخ اجمالی آن است که اگرچه این واژگان با آموزه‌های دینی، مفاهیم قرآنی و حقایق شرعی و عرفی مرتبط‌اند، اما در بسیاری از موارد، معنای اصطلاحی آن‌ها با مقصود اولیه در قرآن و احادیث مطابقت ندارد و نمی‌توان آن معنا را به عنوان مراد اصلی تلقی کرد.

از این رو، برای فهم دقیق‌تر آیات قرآن کریم و متون روایی، ضروری است با زبان، فرهنگ و سنت عرب عصر نزول آشنا باشیم و مفاهیم را در پرتو تلقی مخاطبان نخستین قرآن و حدیث معنا کنیم. به همین منظور، در ادامه با تمرکز بر تحلیل چند واژه کلیدی و مشترک میان اصطلاحات علوم اسلامی و احادیث، تلاش خواهد شد با بررسی ترجمه‌های صورت گرفته از این واژگان در روایات و مقایسه دقت مترجمان در تفکیک میان معنای لغوی و اصطلاحی، تأثیرات احتمالی خلط معنایی در ترجمه‌ها روشن گردد.

۱. اجتهاد

واژه «اجتهاد» از ریشه «جهد» گرفته شده و در اصل به معنای تحمل سختی و بذل تلاش فراوان در انجام کار است. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة این ریشه را چنین توصیف می‌کند:

الجیم و الهاء و الدال أصله المشقة، ثم يُحمَل عليه ما يُقَارِبُهُ. يُقال: جَهَدْتُ نفسي و أَجْهَدْتُ، و الجُهد الطاقَة... و يُقال: إِنَّ المَجْهُود اللبَن الذي أُخْرِجَ زُبْدُهُ، و لا يكاد ذلك يكون إِلَّا بِمَشَقَّةٍ و نَصَبٍ.^۱

بر این اساس، «جهد» به معنای نهایت توان و صرف قدرت برای انجام عملی دشوار است. راغب نیز در مفردات، اجتهاد را چنین تعریف می‌کند:

الجهد والجهد: طاقت و نیرو و مشقة. جهد-با فتحة جیم-به معنای سختی و

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۴۸۶.

مشقت، و جُهد - با ضمه جیم - به معنای تلاش گسترده تا حد توان است...

اجتهاد یعنی واداشتن خود به کاری دشوار با صرف نیرو و تحمل سختی.^۱

بنابراین، در معنای لغوی، «مجتهد» به کسی گفته می‌شود که برای دستیابی به هدف، نهایت توان خود را به کار گرفته و از هیچ تلاشی دریغ نمی‌ورزد.

جرجانی در التعریفات اجتهاد را چنین تعریف می‌کند:

استِفْرَاجُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِيَحْصُلَ لَهُ ظَنٌّ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ؛^۲ یعنی اجتهاد عبارت است

از: بذل کامل توان علمی از سوی فقیه برای دستیابی به ظن معتبر نسبت به حکم شرعی.

همچنین در بیان معنای «مجتهد»، آمده است:

هو العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالقوة القريبة من الفعل.^۳

در این تعریف، مجتهد کسی است که به احکام شرعی فرعی از طریق ادله تفصیلی آگاه بوده و قدرت بالفعل برای استنباط آن‌ها را داراست.

در نتیجه، «اجتهاد» در معنای اصطلاحی، به فرآیند علمی دستیابی به احکام شرعی از طریق استنباط از منابع معتبر اسلامی - قرآن، سنت، عقل و اجماع - اطلاق می‌شود. جایگاه این واژه در متون فقهی و اصولی بسیار برجسته بوده و معمولاً با دانش تخصصی فقهی همراه است.

به عنوان نمونه‌ای در این زمینه، در برخی از روایات، از جمله سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «أَفَةُ الدِّينِ ثَلَاثَةٌ: فَقِيهٌ فَاجِرٌ، وَإِمَامٌ جَائِرٌ، وَمَجْتَهِدٌ جَاهِلٌ» مقصود از واژه «مجتهد»، معنای لغوی آن است و نه معنای اصطلاحی رایج در علوم فقهی. در این روایت، «مجتهد» به مفهوم کوشا و تلاشگر اشاره دارد، و صفت «جاهل» در کنار آن، متوجه کسی است که با جدّ و جهد، اما بدون آگاهی و بصیرت، به مسائل دینی ورود می‌کند و موجب آسیب در دین می‌گردد.

غفاری در کتاب دراسات فی علم الدراية (تلخیص مصباح الهدایة) تأکید می‌کند که مراد از «مجتهد» در این روایت، فرد عبادت‌پیشه‌ای است که با تلاش فراوان به بندگی می‌پردازد، اما در فهم

۱. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، ص ۴۲۳.

۲. التعریفات، ص ۱۰.

۳. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۳۳.

احکام دینی فاقد دانش کافی است. وی می‌نویسد:

با توجه به این روایت، چگونه ممکن است مجتهد جاهل باشد؟ پاسخ آن است که منظور از مجتهد، معنای لغوی آن است؛ یعنی فردی که در عبادت کوشا بوده ولی نسبت به احکام دین جاهل است. و جهل نیز ورود بدون بصیرت در امور مبهم است.^۱

مسعودی نیز در تحلیل این روایت، هشدار می‌دهد که احتمال دارد خواننده در مواجهه با واژه «مجتهد» دچار برداشت نادرست شود و آن را به معنای اصطلاحی رایج در فقه تلقی کند. به گفته او، این سوءبرداشت می‌تواند باعث شبهه در انسجام متن و تکرار در مفاهیم شود- چراکه در صدر روایت به «فقیه» و در ادامه به «مجتهد» اشاره شده است. در حالی که مراد از «مجتهد» در اینجا همان مفهوم عرفی تلاشگر بی‌دانش است، نه فقیه متخصص.

مسعودی نمونه‌ای از این آسیب فهم را در جریان خوارج نهروان مطرح می‌کند؛ گروهی که با وجود انگیزه قوی دینی، به سبب فقدان دانش، دست به شورش و اعمال انحرافی زدند.^۲ نگاهی به ترجمه‌های رایج این روایت نشان می‌دهد که برخی از مترجمان به تفاوت میان معنای لغوی و اصطلاحی «مجتهد» توجه کافی نداشته‌اند. به طور مثال، در ترجمه کتاب الحیة این عبارت چنین آمده است:

آفت دین سه چیز است: دانای بدکار، پیشوای ستمکار و مجتهد نادان.

این ترجمه ممکن است مخاطب را به معنای اصطلاحی واژه «مجتهد» هدایت کند؛ در حالی که پیش‌تر گفته شد این معنا در متن روایت منظور نیست.^۳ در ترجمه نهج الفصاحه نیز همین تعبیر تکرار شده است.^۴ حتی در اثر حماسه حسینی نوشته شهید مطهری، ترجمه این عبارت با تعبیر «مقدس نادان»^۵ آمده است، که باز هم از دقت لازم در انتقال معنا برخوردار نیست.

ترجمه‌ای مناسب‌تر و دقیق‌تر برای این بخش از روایت، می‌تواند عباراتی نظیر «تلاشگر ناآگاه» یا «کوشش‌کننده جاهل» باشد تا مقصود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در استفاده از معنای لغوی «مجتهد»

۱. دراسات فی علم الدرایه (تلخیص مقباس الهدایه)، ص ۲۷۹. سه گفتار در حدیث، ص ۹۰.

۲. آسیب شناسی حدیث، ص ۱۹۵.

۳. تأملی در ترجمه الحیة، ص ۲۵.

۴. نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، ص ۱۵۶.

۵. حماسه حسینی، ص ۱۱۸.

به درستی منتقل گردد.

۲. فقه

واژه «فقه» در زبان عربی به معنای درک عمیق و شناخت دقیق از یک موضوع است. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة ریشه این واژه را چنین توصیف می‌کند:

الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدلُّ على إدراك الشَّيْءِ و العلم به...
وَأَفْقَهُتُكَ الشَّيْءَ، إِذَا بَيَّنَّتهُ لَكَ.^۱

یعنی این ریشه دلالت بر فهم و شناخت دارد، و جمله «أَفْقَهُتُكَ الشَّيْءَ» به معنای «آن را برای روشن کردم» بیانگر آن است. زبیدی نیز در تعریف «فقیه»، آن را به فردی اطلاق می‌کند که به کنه مطلبی دست یافته و شناخت ژرفی از آن دارد.^۲ همچنین، غفاری واژه «فقه» را مترادف با علم و فهم دقیق دانسته که منجر به شناخت ژرف و درک ظرایف موضوع می‌گردد.^۳

در اصطلاح اسلامی، «فقه» به مجموعه تلاش‌های علمی و فکری اطلاق می‌شود که مجتهد برای شناخت احکام الهی در حوزه رفتارهای فردی و اجتماعی انسان انجام می‌دهد. ابن فارس در این باره می‌نویسد:

ثم اخْتَصَّ بذلك علمُ الشريعة، فقیل لكلِّ عالم بالحلال والحرام: فقیه.^۴

بدین ترتیب، «فقه» به معنای دانشی تخصصی در علم شریعت و شناخت احکام حلال و حرام تعبیر شده است. مجتهد با بهره‌گیری از منابع اصلی فقه (قرآن، سنت، عقل و اجماع) به استنباط احکام شرعی می‌پردازد. بنابراین، «فقه» در معنای اصطلاحی، فرآیندی اجتهادی در درک دستورهای دینی است که نیازمند دانش تخصصی، دقت علمی و قدرت تحلیل است.^۵

در روایات اسلامی، به‌ویژه در منابع حدیثی، واژه «فقه» غالباً در معنای لغوی آن، یعنی شناخت عمیق و آگاهانه نسبت به دین به کار رفته است، نه لزوماً معنای تخصصی و اصطلاحی‌ای که امروزه در دانش فقه رایج است. «فقیه» در لسان روایات به کسی گفته می‌شود که از جوانب مختلف دین، شامل توحید، تربیت، اخلاق، احکام و حقوق اسلامی شناخت عمیق دارد، و افزون بر آن، در عمل

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۴۴۲

۲. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۹، ص ۷۳.

۳. سه گفتار در حدیث، ص ۶۶ و ۶۷.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۴۴۲.

۵. روش تفسیر قرآن، ص ۲۸۰.

نیز به اصول اخلاقی و دینی پایبند است.^۱

در واقع، «فقیه» در احادیث به معنای دین‌شناس عامل است؛ کسی که دین را به‌درستی فهمیده و در زندگی شخصی‌اش آن را تجسم بخشیده است. این معنا با مفهوم اصطلاحی آن، یعنی فقیه متخصص در استنباط احکام با روش اجتهادی، تفاوت دارد.

با پیچیده شدن مسائل اجتماعی و علمی امروز، دستیابی به درک همه‌جانبه از دین، نیازمند تلاش‌های گروهی و تخصصی است؛ و دیگر نمی‌توان فهم دین را تنها به یک فرد سپرد. از این‌رو، در فضای معاصر، «فقیه» باید هم دانشور دین باشد و هم تربیت‌یافته اخلاقی، و در عین حال، مسائل جدید را با همکاری و مشورت علمی تفسیر و تبیین کند.^۲

تفاوت معنایی میان مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «فقه»، به‌ویژه در پرکاربرد بودن این واژه و مشتقات آن در احادیث اسلامی، اهمیت توجه به تمایز این دو حوزه معنایی را دوچندان می‌کند. یکی از نمونه‌های بارز آن، روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است:

مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ، بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا.^۳

صدرالدین شیرازی در شرح این روایت تصریح می‌کند که واژه «فقه» در این جا به معنای اصطلاحی دانش فقه-یعنی علم به احکام شرعی مبتنی بر ادله تفصیلی-نیست؛ بلکه مفهوم «بصیرت در دین» و «شناخت ژرف از امور ایمانی» را مد نظر دارد. وی تأکید می‌کند که در بسیاری از احادیث، «فقه» به معنای فهم عمیق دینی بوده، نه معنا و کارکرد فنی‌ای که بعدها در علم فقه و اصول فقه رایج شد؛ مفهومی که آن را باید از مصادیق «معنای مستحدث» دانست.

صدرالمآلهین در ادامه، با استناد به نظر برخی بزرگان همچون غزالی، یادآور می‌شود که «فقه» در دوران نخستین، بر علومی چون معرفت آخرت، شناخت آفت‌های نفس، خضوع قلب، و تهذیب درونی اطلاق می‌شده است؛^۴ در حالی که معنای اصطلاحی آن در مراحل بعدی، در قالب احکام عملی و فقه تخصصی، شکل گرفته است.

۱. الحیاء، ج ۱، ص ۴۳۱.

۲. همان، ص ۱۰۲.

۳. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، النص، ص ۱۳۴.

۴. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ج ۲، ص ۱۵۴.

نمونه‌هایی از ترجمه‌های ارائه‌شده برای این روایت:

۱. کتاب صافی (شرح کافی):

هر که چهل حدیث از احادیث ما امامان حق را حفظ کند، خداوند او را روز قیامت دانای فهمیده در خداپرستی برمی‌انگیزد.^۱

۲. کتاب چهل حدیث:

هر که از ائمت، چهل حدیث را که [مردم] از آن بهره‌مند شوند، حفظ کند، خداوند روز قیامت او را فقیه و عالم برانگیزاند.^۲

۳. بنادر البحار:

۱۶۵

هر که چهل حدیث را برای امت من حفظ کند-که آنان از آن بهره‌مند شوند- خداوند در روز قیامت او را فقیه و دانای احکام شرعی برانگیزد.^۳



۴. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ راغب:

کسی که از امر و نهی‌های دین چهل حدیث را برای امت من حفظ کند، خداوند او را در قیامت فقیه و عالم محشور و برانگیزاند.^۴

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در ترجمه‌های شماره ۲، ۳ و ۴، واژه «فقیه» به‌طور مستقیم به‌کار رفته است؛ موضوعی که ممکن است به اشتباه، معنای اصطلاحی آن را در ذهن مخاطب تداعی کند. این خلط معنا می‌تواند منجر به کج‌فهمی از مقصود اصلی روایت گردد. در حالی که ترجمه شماره (۱)، ترجمه‌ای دقیق و سنجیده است که با لحاظ معنای لغوی «فقیه»، نقش مهمی در رسایی مفهوم داشته و بصیرت دینی را بهتر منتقل کرده است.

البته ذکر این نکته ضروری است که مؤلف کتاب بنادر البحار (ترجمه شماره ۳) پس از ترجمه روایت، توضیحی مهم افزوده است:

و فقیه و عالم به احکام شرعیه غالباً و بیشتر در اخبار (رسیده از پیامبر اکرم و ائمه معصومین علیهم‌السلام) بر عالم و دانا و عامل و کسی که طبق علم و دانائیش رفتار

۱. صافی در شرح کافی، ج ۱، ص ۳۷۸.

۲. چهل حدیث (ترجمه الأربعون للشهید الأول)، ص ۱۵.

۳. بنادر البحار (ترجمه و شرح خلاصه کتاب العقل و العلم و الجهل جلد ۱ و ۲ بحار الأنوار)، ص ۲۶۲.

۴. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ص ۶۶.

نماید و به عیوب و بدی‌های نفس و آفات و تباهکاری‌های خود بینا بوده،
دل‌بستگی به دنیا را رها کرده و در آن پارسا باشد، و مشتاق نعمت‌ها و قرب الهی
و وصال با خدای تعالی باشد، اطلاق شده است.^۱

این بیان، همان معنایی است که در روزگار نخستین برای علم فقه مطرح بوده است.
به‌عنوان نمونه‌ای دیگر از کاربرد واژه «فقیه»، می‌توان به حکمت ارزشمندی از کتاب گهربار
نهج‌البلاغه اشاره کرد، که امام علی (علیه السلام) در آن می‌فرمایند:
الْفَقِيْهُ كُلُّ الْفَقِيْهِ مَنْ لَمْ يَقْنَطِ النَّاسُ مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ، وَلَمْ يُؤْيِسْهُمْ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ،
وَلَمْ يُؤْمِنْهُمْ مِنْ مَكْرِ اللّٰهِ.^۲

هاشمی خویی در شرح این کلام بیان می‌کند که «فقیه» در اینجا به معنای «آگاه به اصول و فروع
دین» است، نه معنای اصطلاحی فقه:

الفقیه فی الاصطلاح هو العالم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية،
ولكن المقصود منه فی الكتاب والسنة هو البصیر بأحكام الإسلام والملتصّل فی
علم الدین وفهمه اصولاً وفروعاً.^۳

بنابراین، اگر واژه «فقیه» در این حکمت، به‌صورت اصطلاحی ترجمه شود، با مضمون و
ویژگی‌های ذکرشده در کلام امام علی (علیه السلام) تناسب نخواهد داشت؛ چراکه این ویژگی‌ها فراتر از
محدوده فقه اصطلاحی هستند و ناظر به معنای لغوی و بصیرت دینی‌اند. از این رو، لازم است
ترجمه این واژه با توجه به معنای لغوی آن صورت پذیرد.
نمونه‌هایی از ترجمه‌های موجود:

ترجمه آیتی:

فقیه کامل کسی است که مردم را نه از آمرزش خداوند نومید گرداند، نه از
رحمت حق مأیوسشان سازد، و نه از مکر خدا ایمنی دهد.

ترجمه دشتی:

فقیه کامل کسی است که مردم را از آمرزش خدا مأیوس، از مهربانی او نومید

۱. بنادر البحار، ص ۲۶۵.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۹۰.

۳. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۲۱، ص ۱۳۶.

نکند، و از عذاب ناگهانی خدا ایمن نسازد.

ترجمه شهیدی:

فقیه کامل کسی است که مردم را از آمرزش خدا مأیوس نسازد، از مهربانی او
نومیدشان نکند، و از عذاب ناگهانی وی ایمنشان ندارد.

ترجمه مکارم شیرازی:

فقیه و بصیر در دین در حدّ کمال کسی است که مردم را از رحمت الهی نومید
نسازد، از لطف او مأیوس نکند، و از مجازات‌های او ایمن ننماید.

ترجمه فیض الاسلام:

دانای فهمیده و زیرک کسی است که مردم را از رحمت و آمرزش خدا مأیوس
نکند، ایشان را از آسایش و خوشی از جانب خدا نومید نسازد، و آنها را از مکر
و کیفر خدا ایمن ننماید.

ترجمه انصاریان:

فهمیده کامل کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نکند، از لطف الهی
مأیوس نسازد، و از مجازات حق ایمن ننماید.

چنان‌که پیداست، در ترجمه‌های آیتی، دشتی و شهیدی، واژه «فقیه» به‌طور مستقیم و بدون
توضیح به‌کار رفته و ممکن است تداعی‌گر معنای اصطلاحی آن باشد. اما در ترجمه‌های دیگر،
به‌ویژه ترجمه‌های فیض الاسلام و انصاریان، تلاش شده با در نظر گرفتن معنای لغوی واژه، فهم
روشن‌تری از این عبارت ارائه گردد.

۳. اعراب القرآن

معنای لغوی: واژه «اعراب» از ریشه «عرب» و به معنای «تبیین و رفع ابهام» است. ابن فارس در
معجم مقاییس اللغة نخستین معنای این ریشه را «آشکارسازی» و «بیان شفاف» معرفی می‌کند:
«العین و الراء و الباء أصول ثلاثة: أحدها الإبانة والإفصاح، و الآخر النشاط و طيب النفس، و
الثالث فساد في جسم أو عضو. فالأول قولهم: أعرب الرجل عن نفسه، إذا بين وأوضح».^۱
زبیدی نیز در تأیید همین معنا، «اعراب» را به «ابانه و ایضاح» نسبت می‌دهد و می‌نویسد:
الإعرابُ والتَّعْرِيبُ معناهما واحد، و هو الإبانة. يقال: أعرب عنه لسانه وعرب

۱. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۹۹

أَيُّ أَبَانَ وَأَفْصَحَ... و كلا القولين لغتان متساويتان بمعنی الإبانة و الإيضاح.^۱

بنابراین، معنای اصلی این واژه رفع ابهام از طریق تبیین و توضیح است، که در برابر «عجمه» به معنای ابهام قرار می‌گیرد.

معنای اصطلاحی: در اصطلاح، «اعراب القرآن» عنوان علمی از علوم قرآنی است که به تحلیل نحوی و تفسیر دقیق آیات کمک می‌نماید و نقشی مؤثر در تعیین جایگاه واژگان در جمله دارد. برخی مفسران، از جمله طبرسی (مؤلف مجمع البیان)، این علم را از والاترین علوم قرآنی دانسته‌اند؛ زیرا فهم صحیح آیات بدون شناخت دقیق ساختار نحوی امکان‌پذیر نیست.^۲

راغب در المفردات تصریح می‌کند که «اعراب» در اصطلاح نحوی، به حرکات و سکنتات انتهای کلمات اطلاق می‌شود:

خَصَّ الْإِعْرَابُ فِي تَعَارُفِ النُّحَوِيِّينَ بِالْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ الْمُتَعَاقِبَةِ عَلَى أَوَاخِرِ الْكَلِمِ.^۳

بنابراین، «اعراب القرآن» را می‌توان چنین تعریف کرد: علمی است مرتبط با نحو و تفسیر، که به کمک آن می‌توان از طریق تشخیص نقش و جایگاه واژگان و علائم اعراب، به معنای دقیق آیات دست یافت.^۴

تفاوت معنای لغوی و اصطلاحی: می‌توان سه تفاوت اصلی میان معنای لغوی و اصطلاحی «اعراب» برشمرد:

در معنای لغوی، «اعراب» وصفی برای گوینده است (مانند: گوینده مُعَرَّب)؛ در حالی که در اصطلاح نحوی، وصفی برای کلمات است (مانند: کلمه مُعَرَّب).

در اصطلاح، «اعراب» شامل افعال مبنی و حروف نمی‌شود؛ اما در معنای لغوی، تمام کلمات را در بر می‌گیرد.

در اصطلاح نحوی، «اعراب» به حرکات پایانی کلمات محدود می‌شود؛ در حالی که در معنای لغوی می‌تواند شامل تمام اجزاء واژه باشد.

۱. تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲، ص ۲۱۷.

۲. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۲.

۳. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ص ۵۵۷.

۴. دانش اعراب القرآن و نقش آن در ترجمه قرآن کریم (با تأکید بر ترجمه شاه ولی الله دهلوی)، پژوهش های قرآن و حدیث، ص ۲۸۸.

پیشینه و اهمیت: از نخستین تألیفات در زمینه اعراب القرآن، اثری است منسوب به ابوجعفر رؤاسی از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام. اما این علم، از قرن دوم هجری به بعد مورد توجه جدی قرار گرفت و نقش آن در تفسیر آشکار شد؛ چنان‌که آثار متعددی از دانشمندان این حوزه پدید آمد.

از مهم‌ترین تألیفات، کتابی منسوب به زجاج است که از نخستین نگارش‌های تخصصی در زمینه اعراب القرآن به‌شمار می‌آید. همچنین می‌توان از چهره‌هایی همچون: ابوعلی محمد بن مستنیر (۲۰۶ هـ)، ابوحاتم سهل بن محمد السجستانی (۲۴۸ هـ)، ابوالعباس محمد بن یزید المبرد (۲۸۶ هـ)، ابوالعباس أحمد بن یحیی ثعلب (۲۹۱ هـ)، ابوالبرکات عبد الرحمن بن محمد الأنباری (۳۲۸ هـ)، ابوجعفر محمد بن أحمد بن النحاس (۳۳۸ هـ) نام برد که در این زمینه کار کرده‌اند.^۱

تفاوت میان معنای لغوی و اصطلاحی واژه «اعراب القرآن» بیانگر اهمیت و ضرورت تشخیص دقیق تمایز این دو حوزه معنایی است. برای نمونه، در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَ التَّمَسُّوا غَرَائِهُ».^۲

سیوطی در نوع سی و ششم کتاب الالتقان فی علوم القرآن توضیح می‌دهد که مقصود از «اعراب» در این روایت، فهم دقیق معانی واژگان است (معنای لغوی) و نه «اعراب» به مفهوم اصطلاحی رایج در میان نحویون. وی تأکید می‌کند که قرائت قرآن بدون رعایت قواعد نحوی اعراب، قرائت صحیح تلقی نمی‌شود و فاقد ثواب است.^۳

از سوی دیگر، مؤلف القرآن نهج و الحضاره معتقد است که خواست و اراده قرآن، فهم ژرف و دقیق آیات آن است، نه صرفاً قرائت سطحی و ظاهری. وی با اشاره به همین حدیث، قرآن را برخوردار از عمقی می‌داند که از راه قرائت عادی قابل دست‌یابی نیست، و دستیابی به این اسرار ملکوتی نیازمند غور بیشتر در آیات و فهم عمیق‌تر است.^۴

همان‌گونه که بیان شد، «اعراب القرآن» در معنای اصطلاحی، دانشی از علوم قرآنی است که ظاهراً در اواسط قرن دوم هجری شکل گرفته است؛ با این حال برخی بر این باورند که ریشه‌های آن

۱. إعراب القرآن المنسوب للزجاج، ج ۳، ص ۱۰۹۱.

۲. المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۴۷۷.

۳. الالتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۳.

۴. القرآن نهج و حضارة، ص ۲۸۵.

به زمان خلافت امام علی علیه السلام بازمی‌گردد و این دانش به‌عنوان ابزاری برای جلوگیری از خطاهای معنایی در قرائت و تفسیر به‌کار گرفته می‌شده است.

با توجه به اینکه روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دوره‌ای صادر شده که معنای اصطلاحی «اعراب القرآن» هنوز شکل نگرفته بوده، منطقی‌تر است که آن را بر اساس معنای لغوی واژه «اعراب» فهم کرد؛ در غیر این صورت، احتمال کج‌فهمی و تفسیر نادرست وجود دارد. همچنین، روایاتی مانند: «أَعْرَبُوا الْكَلَامَ كَيْ تُعَرَّبُوا الْقُرْآنَ»^۱ نیز تأییدی بر اولویت معنای لغوی این واژه هستند. بررسی ترجمه‌های مختلف روایت «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ وَالتَّمَسُّوا غَرَائِبَهُ»:

۱. تفسیر تبیان (شیخ طوسی):
قرآن را اعراب کنید و مشکل آن را دریابید.^۲
۲. بیان در علوم و مسائل کلی قرآن:
قرآن را با صدای بلند و رسا بخوانید! رموز، عجایب و دقایق آن را پی‌جویی کنید.^۳
۳. ترجمه مجمع البیان:
قرآن را اعراب بگذارید و بدین وسیله، غرائب و معانی‌اش را به‌دست آورید.^۴
۳. ترجمه الحیاء:
قرآن را درست بخوانید و در جستجوی شگفتی‌های آن باشید.^۵
۴. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن:
قرآن را اعراب‌گذاری کنید [خوب بشناسید]، آن‌گاه به‌دنبال شگفتی‌های آن روید.^۶
۵. شروط و آداب تفسیر و مفسر: معانی الفاظ و مفردات قرآن کریم را بشناسید....^۷

۱. فضائل القرآن، ج ۱، ص ۳۴۹

۲. روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان، ص ۷۱.

۳. بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ص ۴۹.

۴. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۲.

۵. ترجمه الحیاء، ج ۲، ص ۲۰۸.

۶. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۳۲۱.

۷. شروط و آداب تفسیر و مفسر، ص ۵۷.

در میان این ترجمه‌ها، برخی همچون ترجمه شماره ۱، واژه «اعراب» را بدون تبیین دقیق به کار برده‌اند که ممکن است موجب برداشت ناصواب گردد. ترجمه‌های شماره ۳ و ۵ نیز با تکیه بر معنای اصطلاحی «اعراب»، روایت را بر اساس دانش نحوی تفسیر کرده‌اند که با توجه به مطالب مطرح‌شده، چندان منطبق با معنا و مفهوم روایت نیست. در مقابل، ترجمه شماره ۶ با توجه به معنای لغوی واژه، نزدیک‌ترین ترجمه به مقصود روایت محسوب می‌شود و از دقت معنایی بیشتری برخوردار است.

۴. وضو

معنای لغوی: واژه «وضو» از ریشه «و-ض-أ» مشتق شده و به معنای «پاکیزگی و زیبایی» است. ابن‌فارس در معجم مقاییس‌اللغة این ریشه را چنین توضیح می‌دهد:

الواو والضاد والهمزة: كلمة واحدة تدل على حسن ونظافة... والوضوء فعلك إذا توضأت، من الوضأة، وهي الحسن والنظافة، كأن الغاسل وجهه وضاً، أي حسنه.^۱

بر همین اساس، در زبان عربی به فرد پاک و آراسته «وَضِيء» گفته می‌شود. معنای اصطلاحی: در اصطلاح فقهی، «وضو» عملی عبادی و تعبدی است که شامل شستن صورت و دست‌ها و مسح سر و پاها می‌شود. این عمل به دو روش ترتیبی و ارتماسی انجام می‌پذیرد و در حالت کلی مستحب، اما در مواردی مانند نماز، لمس کلمات قرآن و طواف واجب است.^۲ تفاوت معنایی میان معنای لغوی و اصطلاحی واژه «وضو»: تفاوت یادشده، ضرورت توجه دقیق به بسترهای معنایی واژه «وضو» در روایات را روشن‌تر می‌سازد. واژه «وضو» و مشتقات اسمی یا فعلی آن در روایات به دو دسته تقسیم می‌شوند:

روایاتی با معنای اصطلاحی: در این دسته، قرینه‌ای وجود دارد که بر کاربرد معنای فقهی واژه دلالت دارد؛ مانند ساختارهای اضافه با واژگانی نظیر «حدث» یا «صلاه»، که به وضوح معنای اصطلاحی وضو را بیان می‌کنند، همچون: «توضأت من الحدث أو الصلاة». روایاتی با معنای لغوی: در این دسته نه تنها قرینه‌ای برای کاربرد اصطلاحی وجود ندارد، بلکه در نظر گرفتن معنای اصطلاحی موجب اختلال در فهم روایت می‌شود. در این روایات، «وضو» به

۱. معجم مقاییس‌اللغة، ج ۶، ص ۱۱۹.

۲. رساله توضیح المسائل، ص ۵۴، ۵۷ و ۶۶.



اکنون به بررسی چند نمونه از ترجمه‌های ارائه شده برای این روایات می‌پردازیم:

۱. گلچین صدوق (گزیده من لا یحضره الفقیه): امام صادق علیه السلام فرمودند: «وضو گرفتن قبل و بعد از غذا، فقر را از میان می‌برد».^۱

۲. خصال (ترجمه جعفری): «ابو عوف عجلی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: وضو گرفتن قبل و بعد از طعام، روزی را افزایش می‌دهد».^۲

۳. شرح فارسی شهاب‌الآخبار: «وضو پیش از آن‌که طعام خورده باشند، درویشی را ببرد [و بعد از طعام، دیوانگی را ببرد؛ یعنی انسان را از ابتلا به دیوانگی باز می‌دارد یا موفق می‌دارد که مرتکب برخی گناهان نشود] و چشم را روشن گرداند. به قولی دیگر، گناهان را ببرد. مراد از وضو پیش از طعام، شستن دست است».^۳

۴. نهج الفصاحه: «وضو پیش از غذا، فقر را می‌برد و بعد از غذا، وسواس را زایل می‌کند و چشم را نیرو می‌بخشد».^۴

۵. تحف العقول (ترجمه جنتی): «شستن دست، قبل و بعد از غذا، روزی را افزایش می‌دهد».

۶. گزیده حکمت‌نامه پیامبر اعظم: «شستن دست‌ها قبل از غذا، فقر را می‌برد و بعد از غذا، اندوه را می‌زداید و چشم را سالم نگه می‌دارد».^۵

چنان‌که مشاهده می‌شود، در ترجمه‌های شماره ۱، ۲ و ۴ واژه «وضو» به صورت «وضو گرفتن» ترجمه شده که معنای اصطلاحی آن را به ذهن متبادر می‌سازد و با مفهوم واقعی روایت، ناسازگار است. در مقابل، ترجمه‌های شماره ۵ و ۶، با توجه به معنای لغوی «وضو»، آن را به «شستن دست‌ها» ترجمه کرده‌اند و دقت و صحت بیشتری در انتقال معنا نشان داده‌اند. ترجمه شماره ۳ نیز با توضیحات پایانی، مفهوم را به درستی روشن کرده و بر معنای لغوی واژه تأکید کرده است.

۱. گلچین صدوق (گزیده من لا یحضره الفقیه)، ج ۲، ص ۷۵.

۲. الخصال، ج ۱، ص ۴۳.

۳. شرح فارسی شهاب‌الآخبار، متن، ص ۱۳۲.

۴. نهج الفصاحه، ص ۷۹۷.

۵. تحف العقول (ترجمه جنتی)، متن، ص ۱۵۵.

نتیجه گیری

برای دستیابی به فهم صحیح و دقیق از روایات و احادیث معصومین علیهم السلام، ضروری است که تحلیل این متون با نهایت دقت، احتیاط و به دور از شتابزدگی صورت گیرد؛ تا از آسیب‌های احتمالی و کج‌فهمی در برداشت مفاهیم جلوگیری شود. بر همین اساس، نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان چنین برشمرد:

۱. استناد روایات به معنای لغوی واژگان: بررسی متون نخستین اسلامی نشان می‌دهد که بسیاری از روایات ناظر به معنای لغوی و اصلی واژگان بوده‌اند؛ و معانی اصطلاحی در مراحل بعدی به تدریج به آن‌ها افزوده شده‌اند. از این‌رو، درک صحیح این واژگان مستلزم بررسی جداگانه و دقیق هر دو حوزه لغوی و اصطلاحی است.
۲. نقش قرائن و سیاق در تعیین معنا: توجه به قرائن داخلی و سیاق کلام، یکی از مؤثرترین روش‌ها برای تشخیص معنای مورد نظر روایات است. بهره‌گیری از این ابزار می‌تواند کمک قابل توجهی در تفکیک میان دو معنای لغوی و اصطلاحی داشته باشد و از سوءبرداشت در فهم و ترجمه صحیح متون جلوگیری کند.
۳. تحول معنایی واژگان کلیدی در علوم اسلامی: بررسی واژگان کلیدی مانند «اجتهاد»، «فقه»، «اعراب القرآن» و «وضو» نشان می‌دهد که این واژگان علاوه بر معنای لغوی، در گذر زمان دارای معنای اصطلاحی خاصی شده‌اند. چنین تحولاتی موجب شده است که امروزه با شنیدن این واژگان، بیشتر معنای تخصصی آن‌ها تداعی شود؛ در حالی که در زمان صدور روایات، معنای لغوی‌شان رایج‌تر و قابل فهم‌تر بوده است.
۴. ضرورت دقت مترجمان در تشخیص معنا: ارائه ترجمه‌ای صحیح از روایات اسلامی، نیازمند آن است که پژوهشگران و مترجمان به بررسی هم‌زمان معنای لغوی و اصطلاحی واژگان توجه کنند. این رویکرد از خلط معنایی جلوگیری کرده و مانع از آن می‌شود که یک معنای ثابت و امروزی برای واژه‌ای در نظر گرفته شود که در زمان معصومین علیهم السلام ممکن است رایج نبوده باشد.

فهرست منابع

۱. الإقتان في علوم القرآن، جلال الدين سيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴ق.
۲. الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن طوسي، تصحيح: حسن الموسوي خراسان، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۹۰ق.
۳. آسيب شناسي حديث، عبد الهادي مسعودي، تهران: سمت، ۱۳۹۲ش.
۴. إعراب القرآن المنسوب للزجاج، أبو الحسن نورالدين باقولي، تحقيق: إبراهيم الإياري، بيروت: دارالكتب اللبنانية، چاپ چهارم، ۱۴۲۰ق.
۵. بحار الأنوار، محمدباقر مجلسي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۶. بنادر البحار (ترجمه و شرح خلاصه كتاب العقل و العلم و الجهل جلد ۱ و ۲ بحار الأنوار)، محمدباقر مجلسي، ترجمه: علي نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران: انتشارات فقيه، بی تا.
۷. بیان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، شمس الدين اصفهانی، تحقيق: محمد مظهر بقا، السعودية: دار المدنی، ۱۴۰۶ق.
۸. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی حسینی زبیدی، تصحيح: هلالی علی و علی سیری، بيروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۹. «تأملی در ترجمه الحیة»، محمد اسفندیاری، آینه پژوهش، ۱۳۷۲، شماره ۲۲.
۱۰. تحف العقول، حسن بن علی ابن شعبه حرانی، ترجمه: احمد جنتی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.
۱۱. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوی، تهران: وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۱۲. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، ترجمه و تصحيح: هاشم رسولی، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۱۳. ترجمه و تحقیق مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، ترجمه و تحقیق: غلامرضا خسروی، تهران: مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.
۱۴. التعريفات، علی بن محمد جرجانی، بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۰۳ق.
۱۵. تهذيب الأحكام، محمد بن حسن طوسي، تصحيح: حسن الموسوي خراسان، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

۱۶. ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، محمد بن علی ابن بابویه، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۱۷. چهل حدیث (ترجمه الأربعون للشهید الأول)، محمد بن مکی شهید اول، ترجمه: محمدعلی کوشا، قم: نهاوندی، ۱۳۷۴ش.
۱۸. حماسه حسینی، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۷۹ش.
۱۹. الحیة، محمدرضا حکیمی، محمد حکیمی، علی حکیمی، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۲۰. الخصال، محمد بن علی ابن بابویه، ترجمه: یعقوب جعفری، قم: نسیم کوثر، ۱۳۸۲ش.
۲۱. «دانش اعراب القرآن و نقش آن در ترجمه قرآن کریم (با تاکید بر ترجمه شاه ولی الله دهلوی)»، محمدرضا شاهرودی، محمد سعید بیلکار، پژوهش های قرآن و حدیث، ۱۳۹۵، شماره ۴۹.
۲۲. دراسات فی علم الدراية (تلخیص مقباس الهدایه)، علی اکبر غفاری و محمدحسین صانعی پور، تهران: سمت، ۱۳۸۸ش.
۲۳. الذریعة الی تصانیف الشیعة، محمد محسن آقابزرگ تهرانی، بیروت: دار الأضواء، ۱۳۸۷ق.
۲۴. رساله توضیح المسائل، ناصر مکارم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ پنجاه و دوم، ۱۴۲۹ق.
۲۵. روش تفسیر قرآن، محمود رجبی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۲۶. روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، تهران: سمت، چاپ ششم، ۱۳۸۹ش.
۲۷. سه گفتار در حدیث، محمدرضا شاهرودی، تهران: بنیان باور، ۱۳۹۴ش.
۲۸. شرح أصول الکافی، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: صدرا، ۱۳۸۳ش.
۲۹. شرح فارسی شهاب الأخبار، محمد بن سلامه قضاعی، تصحیح: جلال الدین حسینی اموری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
۳۰. شروط و آداب تفسیر و مفسر، کامران ایزدی مبارکه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۳۱. صافی در شرح کافی، ملا خلیل بن غازی قزوینی، تصحیح: محمدحسین درایتی و حمید احمدی جلفایی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۲. فرهنگ ابجدی، فؤاد افرام بستانی، ترجمه: رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
۳۳. فضائل القرآن، قاسم بن سلام هروی بغدادی، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق.



۳۴. قاموس قرآن، علی اکبر قرشی بنایی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۳۵. القرآن نهج و حضارة، عبدالشهید مهدی سترای، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ق.
۳۶. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۷. کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۸. کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، علی بن حسام الدین متقی هندی، تحقیق: بکری حیانی و صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ق.
۳۹. کفایة الأصول، محمدکاظم خراسانی، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۴۰. کلیات علوم اسلامی، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۹۲ش.
۴۱. گزیده حکمت نامه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، محمد محمدی ری شهری، تهران: سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۹ش.
۴۲. گلچین صدوق (گزیده من لا یحضره الفقیه)، محمد بن علی ابن بابویه، ترجمه: محمدحسین صفاخواه، تهران: فیض کاشانی، ۱۳۷۶ش.
۴۳. لسان العرب، محمد بن مکرم ابن منظور، تصحیح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۴۴. مبانی و روش های تفسیر قرآن، عباسعلی عمید زنجانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات و طارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷ش.
۴۵. مجمع البحرین، فخرالدین بن محمد طریحی، تصحیح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۴۶. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح: جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
۴۷. المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبدالله نیشابوری، تحقیق: مصطفی عبدالقدر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۴۸. معالم الدین و ملاذ المجتهدین، شیخ حسن بن زین الدین عاملی، تحقیق: سید منذر حکیم، قم: مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، ۱۴۱۸ق.
۴۹. معجم مقاییس اللغة، أحمد ابن فارس، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۵۰. مفردات ألفاظ القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۵۱. من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی ابن بابویه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۵۲. منهج البراعة فی شرح نهج البلاغة، میرزا حبیب الله هاشمی خویی، ترجمه: حسن حسن زاده آملی و محمدباقر کمره ایتهران: مکتبة الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.
۵۳. «نقش ارتکاز در نادیده انگاری معنای اصلی واژگان»، اباذر کافی موسوی، فصلنامه علمی تحقیقات قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، ۱۴۰۲، سال ۲۰، شماره ۱۱۵.
۵۴. نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف رضی، تصحیح: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۵۵. نهج الفصاحه، ابو القاسم پاینده، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ش.

Translational Challenges in Hadiths with Overlapping Islamic Terms: A Case Study on Ijtihād, Fiqh, I'rāb, and Wuḍū

Ali Hajji Khani¹, Ahmad Sulaymani²

Abstract

One of the major obstacles to accurate understanding of hadiths lies in the presence of lexemes that, while having original linguistic meanings, have acquired specialized technical significations within the various Islamic sciences. These semantic developments can lead to interpretive distortions, as the terminological usages of such terms often diverge from the linguistic and historical context in which the narrations originally emerged. This study adopts a descriptive-analytical approach to explore the hermeneutical challenges arising from neglecting the distinction between lexical and technical meanings of key terms in the process of hadith translation. It further seeks to provide methodological recommendations for achieving more precise renderings. The analysis focuses on terms such as *ijtihād*, *fiqh*, *i'rāb al-Qur'ān*, and *wuḍū*, highlighting how dual semantic layers can significantly affect interpretive outcomes. Findings reveal that exclusive reliance on later technical definitions-without due attention to the temporal and semantic milieu of the hadiths' original articulation- can result in misunderstandings or even contradictory interpretations. Consequently, it is imperative for Islamic scholars and especially translators to approach hadith texts with sensitivity to their original linguistic and historical frameworks. By rigorously attending to both the lexical and terminological dimensions of key terms, translators can contribute to a clearer and more faithful understanding of the Prophetic tradition, minimizing common misinterpretations and enhancing the quality of hadith translation.

Keywords: translational pathology, *ijtihād*, *fiqh*, Islamic sciences, translation, hadith understanding.

1. Associate Professor, Department of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding author)

Email: Ali.hajikhani@modares.ac.ir

2. PhD Candidate in Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Email: Ahmad91640@gmail.com

Shuhrah in Hadith Authentication: Ayatollah Burujirdi's Rijālī Approach

Muhammad Husayn Shafaqniya¹, RouhAllah Rafee²

8

Abstract

Ayatollah Burujirdi, one of the leading contemporary scholars in the field of Islamic jurisprudence and biographical evaluation (*‘ilm al-rijāl*), played a pivotal role in advancing the discipline. Among his contributions is the introduction of a nuanced criterion in hadith authentication, wherein the collective rejection (*i’rād*) or practical adoption (*‘amal*) of a narration by the scholarly majority (*mashhūr*) may influence its level of credibility—particularly in cases of contradiction between reports. Based on this view, narrative fame (*shuhrah*) may be prioritized even over the apparent reliability of the chain of transmission, regardless of the narrators’ trustworthiness. This study employs a descriptive-analytical method to explore Ayatollah Burujirdi’s perspectives on narrative fame, demonstrating that, in his view, *shuhrah* does not independently determine the preference or rejection of a report. Rather, it is treated as a probabilistic indicator (*qarīna ḥāṣṣa*) to be considered alongside other evaluative factors. This position, evident in his advanced jurisprudential lectures (*taqrīrāt al-dars al-khārij*), stands in contrast to the approach of Shaykh Anṣārī, who attributed autonomous evidentiary value to *shuhrah*.

Keywords: *shuhrah* (narrative fame), *mashhūr*, Burujirdi, hadith authentication, *rijāl* studies.

1. Graduate of Level 4 (Advanced Studies), and Professor at Qom Seminary. (Corresponding author). Email: M.hoseinshafagh@gmail.com.

2. Level 4 Researcher, Specialized Center for Ḥadīth Sciences, Qom Seminary.

Hadith Studies from the Perspective of Ayatollah Mirbaqiri: Foundations, Stages, Pitfalls, and Horizons

Amir Reza Qoli¹, Mustafa Qadim Abadi²

Abstract

The necessity of engaging in structured hadith studies in contemporary times is widely acknowledged. Ayatollah Mirbaqiri, a prominent scholar of jurisprudence and hadith in the Qom seminary, maintains that certain foundational elements are indispensable at the outset of the path of hadith engagement. These include attention to the distinct linguistic and spiritual characteristics of the speech of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), adherence to divine piety to attain the station of the "servant under divine trial" (*'abd-e mumtaḥan*), mastery of preliminary sciences, transcending the frameworks and terminologies of other disciplines, and being mindful of the higher purposes of hadith study. Following these prerequisites, he proposes a three-stage process for hadith scholarship consisting of (1) cultivation of intimacy and frequent recitation with the etiquette of presence, (2) developing familiarity, and (3) engaging in analytical research—centered around foundational texts such as *al-Kāfi*, the works of Shaykh Ṣadūq, and *Bihār al-Anwār*. He identifies several key pitfalls along this path, including superficiality or unregulated over-analysis, a fragmented approach to religious knowledge, neglect of the current needs of the believing society, either dismissing other fields of knowledge or subordinating hadith understanding to them, and haste or impatience. Furthermore, he envisions three major horizons for the future of hadith scholarship: the compilation of new comprehensive hadith encyclopedias oriented toward social planning, authenticity evaluation of narrations based on contemporary interpretive capacities, and holistic *tafaqquh* (deep understanding) aimed at governing the community of believers. The present study is based on a descriptive-analytical method and draws upon both the written and oral teachings of Ayatollah Mirbaqiri.

Keywords: hadith study path, hadith scholarship, Mirbaqiri, textual analysis, *dirāyah al-hadith*

-
1. PhD candidate in Sciences and Teachings of Nahj al-Balāghah, University of Qur'ān and Ḥadīth. (Corresponding author). Email: Jangenarm123@gmail.com
 2. PhD candidate in Qur'ānic and Ḥadīth Sciences, University of Qur'ān and Ḥadīth. Email: Mostafamahdavi313@yahoo.com

A Semantic Analysis of the Expression (Minnī wa minnā) in the Discourse of Shī'ī Hadith

AliReza Nuri Forushani¹

Abstract

The frequent recurrence of expressions such as “*Husayn is from me and I am from Husayn*” in Shī'ī hadith literature reflects the presence of a distinctive rhetorical pattern whose semantic dimensions warrant detailed investigation in order to clarify its intended meaning and improve our understanding of such narrations. Despite the centrality of this formula in many reports, it has not received substantial attention in existing hadith scholarship. This study therefore poses the question: what is the intended meaning of this formulation, and what are its semantic characteristics? Using a descriptive-analytical method and by examining narrations containing this construction, the study demonstrates that this expression functions as a rhetorical mode, appearing in both affirmative and negative contexts throughout the hadith corpus. In all cases, regardless of contextual variation, the common semantic core is the concept of *followership* or *affiliative alignment*. Although in specific cases the expression may be accompanied by connotations such as essential attachment, attributed qualities, disavowal, enmity, or opposition, these are context-dependent features and not intrinsic to the rhetorical structure itself. No prior study or dedicated research addressing this particular expression was identified.

Keywords: followership, *minnī wa minnā* expression, disavowal, enmity, essential opposition.

1. M.A. in Ḥadīth Sciences, University of Qur'ān and Ḥadīth, Isfahan, Iran.

Email: An1142287440@gmail.com

The Pivotal Role of Parents in Child Upbringing from the Perspective of al- Sahifa al- Sajjadiyya

Hasan Fekri¹

Abstract

The status of parents in the Qur'an and Islamic traditions, particularly in *al-Sahifa al-Sajjadiyya*, is of exceptional importance. Honoring and showing kindness to parents is regarded as one of the fundamental teachings of Islam, ranking immediately after the worship of God. As a rich source of spiritual and ethical guidance, *al-Sahifa al-Sajjadiyya* elucidates the role and position of parents in the upbringing of children, thereby underscoring the need for scholarly investigation into its educational teachings. This study aims to identify and analyze the educational components related to parents in the lives of their children based on the teachings of *al-Sahifa al-Sajjadiyya*. Adopting a descriptive-analytical approach, the research explores the themes of Supplication Twenty-Four and other related prayers, drawing upon Qur'anic verses and prophetic traditions to extract key concepts pertaining to the role and status of parents. The findings are organized into two principal sections: (1) "The Status of Parents," which explains the significance and dignity of parents in the thought of Imam al-Sajjad (peace be upon him), and (2) "The Educational Role of Parents," which explores their duties and responsibilities in the religious, ethical, and social upbringing of their children. The results of this study reveal Imam al-Sajjad's strong emphasis on the critical role of parents in child development and offer valuable insights for enhancing parental awareness and effectiveness in child-rearing.

Keywords: parental and filial duties, family, supplication, Imam al-Sajjād (peace be upon him), Qur'anic and hadith-based teachings.

5



Hadith-e hawzah – 29

1. Lecturer, Specialized Center for Hadith Studies, Qom Seminary.

Email: h.fekri1397@gmail.com

**A Methodological Study of Parenting from the
Perspective of Imam al-Sajjad (peace be upon him) in
al-Sahifa al-Sajjadiyya**

Ali Akbar Khodamiyan Arani¹

4



Hadith-e hawzah – 29

Abstract

Parenting, or the upbringing of children, plays a pivotal role in shaping an individual's character and life trajectory. Numerous social, cultural, doctrinal, ethical, and psychological challenges in society stem from improper or deficient parenting. Familiarity with sound parenting methods and their practical application by parents contributes to the formation of a healthy, dynamic, and progressive society. The universal human need for proper upbringing, coupled with the relative scarcity of systematic and effective research in this domain, underscores the necessity of a comprehensive educational inquiry grounded in religious texts. The supplications of *al-Sahifa al-Sajjadiyya*, as a component of the body of religious knowledge, encompass a complete and coherent set of pedagogical approaches. This study, conducted using a descriptive-analytical method, investigates the supplications of *al-Sahifa al-Sajjadiyya* with a focus on their educational teachings, and explores the parenting methods espoused by Imam al-Sajjad (peace be upon him). Through the identification of eight key and influential methods in child-rearing, the research endeavors to explicate each approach in detail. The innovative contribution of this study lies in its presentation of a structured and comprehensive framework for parenting methods, supplemented by concrete examples extracted from *al-Sahifa al-Sajjadiyya*.

Keywords: prevention and control, talent cultivation, role modeling, parenting, religious upbringing, Islamic teachings.

1. Senior Lecturer in the Seminary and the Specialized Center for Ḥadīth Studies, and Assistant Professor, Department of Comparative Ḥadīth Sciences, Al-Mustafa International University. Email: khoddamiyan@gmail.com

A Rijālī and Hadith-Based Analysis of the Identification of Muḥammad ibn Ismāʿīl in the Opening Chains of Transmission in al- Kāfī

Muḥammad Ṣadiq Bakhshi Juybari¹

Abstract

The seminal work *al-Kāfī*, authored by the *thiqa* al-Islām al-Kulaynī, occupies a pivotal position in the corpus of Shīʿī hadith literature. One of the recurring challenges in engaging with the chains of transmission (*asānīd*) in *al-Kāfī* lies in the presence of common names among the narrators, necessitating a meticulous analytical approach for accurate identification and classification. Among such narrators is *Muḥammad ibn Ismāʿīl*, who appears at the outset of the chain in 575 narrations, primarily from the compilations of Faḍl ibn Shādhān al-Nīshābūrī. The significance of correctly identifying this narrator is underscored by the fact that the name *Muḥammad ibn Ismāʿīl* is shared by at least nineteen individuals across various generations of transmitters. Determining the specific individual who served as a direct teacher of al-Kulaynī is further complicated by the absence of explicit biographical data. This ambiguity calls for a renewed and rigorous investigation. This study seeks to resolve the uncertainty by examining multiple hypotheses concerning the identity of *Muḥammad ibn Ismāʿīl*. By analyzing internal and external evidence, contextual clues, and the frequency and acceptance of his narrations by Shīʿī jurists, the author argues that the narrator in question is *Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Nīshābūrī*, who belonged to the generation of al-Kulaynī's teachers and was a reliable transmitter (*thiqa*). Consequently, the narrations transmitted through him may be deemed trustworthy and authoritative.

Keywords: al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ismāʿīl, Bandaqī, Nīshābūrī, Faḍl ibn Shādhān, distinguishing shared names in transmission.



1. Instructor, Qom Seminary, Qom, Iran.



Hadith-e hawzah

29

A Rijālī and Hadith-Based Analysis of the Identification of Muḥammad ibn Ismā‘īl in the Opening Chains of Transmission in al-Kāfī / 3

Muḥammad Ṣadiq Bakhshi Juybari

A Methodological Study of Parenting from the Perspective of Imam al-Sajjad (peace be upon him) in al-Sahifa al-Sajjadiyya / 4

Ali Akbar Khodamiyan Arani

The Pivotal Role of Parents in Child Upbringing from the Perspective of al- Sahifa al-Sajjadiyya / 5

Hasan Fekri

A Semantic Analysis of the Expression (*Minnī wa minnā*) in the Discourse of Shi‘i Hadith / 6

AliReza Nuri Forushani

Hadith Studies from the Perspective of Ayatollah Mirbaqiri: Foundations, Stages, Pitfalls, and Horizons / 7

Amir Reza Qoli , Mustafa Qadim Abadi

Shuhrah in Hadith Authentication: Ayatollah Burujirdi’s Rijālī Approach / 8

Muhammad Husayn Shafaqniya , RouhAllah Rafee

Translational Challenges in Hadiths with Overlapping Islamic Terms: A Case Study on Ijtihād, Fiqh, I‘rāb, and Wuḍū’” / 9

Ali Hajji Khani , Ahmad Sulaymani