



فصلنامه علمی فرهنگی قلم

سال دوم - شماره چهارم - پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز:

شورای نظارت بر حوزه‌های علمیه
کابل و هزاره جات

مدیر مسئول:

حجة الاسلام و المسلمین دکتر سید
حسن صالحی

سر دبیر:

حجة الاسلام و المسلمین محمد حسین
زکی

هیئت تحریریه:

حجج اسلام، استاد حسین علی صادقی،
سید حسن صالحی، احمد شکیب
فرهنگ، موحد بلخی، سید محمد مهدی
افضلی، سید عبد الله حسینی، محمد
حسین زکی.

مدیریت بخشها:

حوزه شمال مزار: آقای موحد بلخی
جنوب غرب هرات: آقای دکتر سید مهدی
افضلی

دوره انتشار: فصلنامه

تعداد صفحات: ۲۲۰ صفحه

تعداد نسخه: ۵۰۰ نسخه

آدرس: کابل، جاده شهید مزاری، کوچه مسجد امام رضا (ع) پلاک ۵

ایمیل مجله: shorainezarat2003@gmail.com

راهنمای تهیه مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی برخوردار بوده، مستند و مستدل، و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشد.
۲. مقالات ارسالی باید براساس شیوه‌نامه حاضر، و به صورت تایپ شده با لوتوس ۱۴ در محیط ورود از طریق ایمیل: shorainazarat2003@gmail.com دفتر فصلنامه ارسال گردد.
۳. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام، نام خانوادگی، مرتبه علمی/ تحصیلات، نشانی کامل پستی و نیز ایمیل به همراه شماره تماس، همراه مقاله ارسال گردد.

ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. چکیده: حداکثر ۱۵۰ - ۱۷۰ کلمه، که باید به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم پژوهش باشد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی، که ایفا کننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: شامل تعریف مسئله، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی.
 ۴. رعایت یکی از شرایط ذیل در مقالات ارسالی لازم است:
 - الف) ارائه نظریه و یافته علمی جدید؛
 - ب) ارائه تقریر و تبیین جدید یک نظریه؛
 - ج) ارائه استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د) ارائه نقد جامع و علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد و پاسخ اجمالی به سؤالات اصلی و فرعی مقاله داده می‌شود.
 ۶. ارجاعات: باید به صورت درون متنی بیاید:
- نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد، شماره صفحه، به عنوان نمونه: (مشکانی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۰)
۷. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق براساس شیوه ذیل آورده می‌شود:
- کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب (*بلد و/تالیف*)، مترجم/ محقق، محل نشر، ناشر.
- مجله: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام مقاله، نام نشریه، شماره نشریه، تاریخ نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

فهرست مقالات

سخن نخست

مدیر مسئول

حوزه‌های علمیه افغانستان و ضرورت تحول برمدار اصالت و کارآمدی (با تأکید بر تحول در نصاب درسی)

سید محمد مهدی افضلی / ۳۹-۹

زیارت در آیات و روایات

سید عبدالله حسینی / ۳۹-۶۷

آشنایی با صحیفه سجاده

سید هاشم علوی / ۸۱-۶۷

دعا در آثار آیت‌الله محسنی (ره)

محمد جاوید سروری / ۸۱-۹۹

نقش محبت در تعلیم و تربیت کودک

عبد الرحمن بصیرت / ۹۹-۱۱۷

پیشینه آموزش‌های دینی شیعی در افغانستان پیش از قرن چهاردهم (با تأکید بر ولایت غزنی)

غلام حیدر مصباح / ۱۱۷-۱۴۱

حق نفقه زن در فقه جعفری، حنفی و حقوق افغانستان

شبانہ شہامت / ۱۴۱-۱۶۱

بررسی تطبیقی شرایط قاضی در فقه جعفری و حنفی

سخی مهدوی / ۱۶۱-۱۷۹

حقوق اطفال از نظر فقه، اخلاق و قانون

محمد عارف رحیمی / ۱۷۹-۲۰۱

مصاحبه با استاد فرهنگ

سید عبد الله حسینی / ۲۰۱-۲۰۳

گزارش جلسه تجلیل از اساتید

حسینی / ۲۰۳-۲۰۵

گزارش امتحانات سالانه حوزه‌های علمیه کابل

محمد حسین زکی / ۲۰۵-۲۲۱

تذکر

مجله قلم با رویکرد جدید و با توجه به واقعیت های موجود در جامعه علمی کشور، به سه بخش تقسیم شده است، کابل و هزاره جات، حوزه شمال و حوزه جنوب غرب که مدیریت بخش کابل و هزاره جات به سردبیر مجله و مدیریت بخش شمال با محوریت مزار شریف به آقای سید موحد بلخی و مدیریت بخش جنوب غرب با محوریت هرات به جناب دکتر سید مهدی افضلی واگذار گردیده است، باتوجه به تقسیم بندی بالا، محققین و نویسندگان محترم از سراسر افغانستان می توانند مقالات خویش را به بخش های مربوطه تحویل داده جهت چاپ در مجله پیگیر باشند. مدیران بخش های مربوطه نیز مقالات نویسندگان و گزارش های بخش های مربوط به حوزه مدیریتی خویش را جهت انعکاس در مجله به آدرس واتسآپ ۰۷۷۴۲۱۷۵۸۵ و یا ایمیل: shorainezarat2003@gmail.com بفرستند.

واتساپ جناب آقای موحد بلخی: ۰۰۹۸۹۰۳۰۵۱۳۵۳۲ شماره تماس: ۰۷۷۷۷۸۵۶۷۷
شماره تماس و واتساپ آقای دکتر سید مهدی افضلی: ۰۰۹۳۷۳۰۹۸۶۲۴۰

سخن نخست

سَبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ ءَايَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (اسراء/۱) علامه طباطبائی

هم در تفسیر المیزان می نویسد: «اسراء و معراج پیامبر اسلام از مسجدالحرام به سوی مسجد الاقصی بود و آن همان [مسجد موجود در] بیت المقدس و همان هیکل سلیمان است که خدا آن را برای بنی اسرائیل هم مقدس گرداند (المیزان جلد ۱۳ ص ۶) این مسجد به عنوان قبله اول مسلمان ها و از نظر شیعه و سنی مکان مقدس و سرزمین دارای فضیلت و ارزش بسیار است که برخی روایات سنی و شیعه آن را بعد از حرمین شریفین مکه و مدینه مقدس ترین مکان به حساب می آورند.

بنا به اعتقاد یهودیان، نیز این مسجد در گذشته پرستشگاه اورشلیم و هیکل سلیمان قرار داشته است که مقدس ترین مکان مذهبی برای پیروان یهودیت به شمار می رود. به باور یهودیان، بقایای مهم ترین معابد دین یهود در زیر مجموعه مسجد الاقصی قرار گرفته است؛ اما بعد از اشغال سرزمین فلسطین توسط اسرائیل به جای که این مسجد مقدس نقطه عطفی برای مسلمانان و یهودیان باشند با عملکرد یهودیان افراطی این مکان مقدس را به نقطه فشار و توهین و تحقیر مسلمانان مبدل ساختند.

تجاوز صهیونیسم بین الملل در سرزمین فلسطین و کشتار بی رحمانه انسان های بی گناه در پی عملیات طوفان الاقصی توسط نیروهای رزمنده و جان برکف حماس

دل هر انسان با وجدان و آگاه را به درد می آورد. طوفانی که در نتیجه سال‌ها رنج و تحقیر و تبعید و زندان و کشتار بی‌رحمانه رژیم غاصب صهیونیستی شکل گرفته و فریادهای خاموش و اندوه دیرینه که تحت عنوان طوفان الاقصی ظهور و بروز پیدا کرد. این طوفان مبارک و میمونان شاء الله بنیه و ریشه اسرائیل غاصب را خواهد خشکاند و باهمت و اراده پولادین نیروهای مبارز و مجاهد فلسطین، قدس شریف از تحت اشغال اشغالگران آزاد و به سلطه و ستم دشمن متجاوز، مهر مختومه خواهد زد؛ اما حادثه غزه آزمونی شد برای مدعیان حقوق بشر دروغین و سازمان‌های بین‌المللی که همواره در جای‌جای عالم تحت عنوان دفاع از حقوق بشر، ملت‌های که همسو با استکبار جهانی نباشند را با ابزارهای همچون تحریم و تهدید و... از حقوق و آزادی‌های انسانی و طبیعی‌شان محروم کرده و تفسیر یک‌جانبه‌گرایانه از آن ارائه می‌کنند.

حادثه غزه آزمونی دیگری شد برای کشورهای به‌ظاهر مسلمان اما غرق در شهوت‌های مادی و سرمست از عیش و نوش‌های شاهانه که سال‌ها با استفاده از بیت‌المال و ثروت‌های عظیم بادآورده مشغول عیاشی و خوش‌گذرانی بودند و برای ترس از دست دادن ثروت‌های که در کشورهای همسو با اسرائیل و عمدتاً آمریکا و اروپا برای خود و فرزندانش ذخیره کرده است دم فرو بسته حتی جرئت محکوم کردن رژیم غاصب اسرائیل را ندارند و متأسفانه در برابر جنایات رژیم کودک‌کش اسرائیل فقط و فقط نظاره‌گر تخریب زیرساخت‌ها و شهادت اطفال و زنان و انسان‌های بی‌گناه می‌باشند.

رسانه‌های غربی طوفان الاقصی را بدون در نظر داشت پیشینه آن‌که گروهی از فلسطینیان به نام حماس هدایت آن را به عهده دارد در برابر یک کشور مشروع و قانونی به نام اسرائیل ارزیابی و تحلیل کرده و حماس را یک گروه تروریستی و متجاوز معرفی می‌کند؛ اما جفای که در طول مهر و موم‌های متمادی و پیشینه که بعد از اشغال این رژیم به مدت هشتاد و پنج سال رنج و آوارگی و تحقیر حاکم بوده را نادیده گرفته و تجاوز و تعقیب نیروهای حماس را حق مشروع اسرائیل می‌داند؛





درحالی که طوفان الاقصی بعد از بدترین موارد جنایات اسرائیل به وقوع پیوسته است سرگذشت که ۵۱۲ قطعه نامه مجمع عمومی و شورای امنیت و حقوق بشر را علیه خود دارد که ۵۵ قطعه نامه مهم آن توسط امریکای جنایت کار و حامی اسرائیل وتو شده است، این جنگ ها شامل قتل عام صالحیه با ۶۰ تا ۷۰ کشته، کشتار دیر یاسین با حدود ۱۱۲ کشته، قتل عام لیدا با حدود ۲۵۰ نفر و قتل عام ابوشوشه با ۶۰ تا ۷۰ کشته بودند. در الدویمه آمار قربانیان ۱۰۰ تا ۲۰۰ نفر و طبق برخی گزارش ها ۸۰ تا ۱۰۰ نفر گزارش شده است. در روستای مختار ۴۵۵ نفر از جمله ۱۷۰ زن و کودک مفقود شدند.

با شروع اشغال رسمی فلسطین در بین مهر و موم های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۰ بیش از ۵۳۰ شهر و روستای فلسطینی تخریب شد. بسیاری از این تخریب ها به این دلیل رخ می داد که فلسطینی های آواره نتوانند به خانه های خود بازگردند.

جنایت دیر یاسین در غرب بیت المقدس در آوریل ۱۹۴۸ که آمار شهدای این قتل عام ۲۵۰ تا ۳۶۰ نفر تخمین زده شده است که اغلب آن ها را زنان و کودکان تشکیل می دادند. نظامیان صهیونیست کشتاری شامل شکنجه، هتک حرمت، قطع اعضا، پاره کردن شکم زنان باردار و ... را به راه انداختند.

با وجود این همه جنایت و پیشینه سیاه ارتش اسرائیل، عملیات طوفان الاقصی یک عمل کاملاً طبیعی و مشروع و دفاع از حقوق پایمال شده ای فلسطینی ها در طول مهر و موم های متمادی می باشد.

ان شاء الله که با مقاومت مردم فلسطین و گروه های مقاومت سرانجام این طوفان مقدس پایان رنج مردم غزه و رفع سایه ستم و دشمن متجاوز و آزادی قدس شریف از چنگال صهیونیست های اشغالگر باشد.

مدیرمسئول

سید حسن صالحی

حوزه‌های علمیه افغانستان و ضرورت تحول برمدار اصالت و کارآمدی (با تأکید بر تحول در نصاب درسی)

سید محمدمهدی افضلی

درآمد

حوزه علمیه شیعی در طول دوران حیات علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی‌اش، تأثیرهای وسیع و عمیقی در جامعه و تاریخ گذاشته است. در دوران کنونی، با توجه به اثرگذاری در تحولات فرهنگی و اجتماعی منطقه‌ای و بین‌المللی، از منظرهای متفاوت و متعدد، این نهاد آموزشی، موردتوجه است. حوزه علمیه افغانستان، بخش کوچک از این مجموعه عظیم و ریشه‌دار به شمار می‌رود.

در مقام شناسایی خاستگاه اندیشه تحول، ضرورت دارد نخست جریان‌ها و فعالان افغانستانی عرصه تعلیم و تربیت به معنای عام آن، به اجمال معرفی شود تا با جایگاه حاملان اندیشه تغییر و تحول، آشنا شویم. با اندک تسامح در مقام نام‌گذاری و مصداق‌شناسی و با اذعان به این نکته که جریان خالص و تعین یافته در یک طبقه نداریم، فعالان حوزه تعلیم و تربیت، ذیل چهار دسته عمده قابل طبقه‌بندی است:

۱. سنتی‌های مشغول در غالب مدارس دینی: کار این دسته، پیگیری تعالیم دینی، تدریس و آموزش علوم اسلامی در بافت خاصی است و توجهی به نیازهای متنوع و متحول زمانه ندارند. از دل همین گروه، گاه با نگاه شعاعی به دین و رویکرد گذشته‌گرایی، با هر نوع نوآوری و تحول در اندیشه، علوم و مناسبات اجتماعی نیز مخالفت می‌کنند.
۲. دانشگاهیان مسلمان مشغول علوم جدید که در مواردی، احیاناً با آخرین یافته‌های علوم نو نیز آشنا هستند، لیک در این دسته نیز نیازهای عینی و مسائل معنوی محیط



فرهنگی کشور اهمیت چندانی ندارد و امانت دارانه انتقال علوم جدید را به جامعه خود دنبال می‌کنند.

۳. دانشگاهیان یا حوزویان مسلمان مشغول علوم جدید و قدیم و دغدغه دار نسبت به جامعه، نیازها و ارزش‌ها. این دسته با الگوگیری از دانشمندان و صاحب‌نظران نوگرای عرب، ایرانی، ترک و شبه‌قاره، با اصالت دادن به یافته‌های پارادایم علمی جدید مغرب زمین، به تعدیل و تأویل و احیاناً تعطیل برخی از آموزه‌های دینی همت می‌گمارند و با تبیین نیازهای جدید و پدیده جهانی‌شدن/جهانی‌سازی، بازتعریف ارزش‌ها، اعم از اخلاقی و حقوقی را پی می‌گیرند.

۴. صاحب‌نظران مؤمن به مبانی و اصول اندیشه دینی و درعین حال، دغدغه دار نسبت به انسان، جامعه و معطوف به تحولات جدید، در حال و هوای فضای فکری و فرهنگی متفاوتی به سر می‌برند. تسلط بر اندیشه دینی و شناخت دقیق‌تر از جامعه، اصلاح و تغییر در نهادهای تعلیمی و تحصیلی، به تناسب تحولات فکری و سبک زندگی، حضور در متن اندیشه‌های رقیب، از مهم‌ترین شاخصه‌های این مجموعه به شمار می‌رود.

تحولات اجتماعی و ساختاری جاری در سده اخیر، چنان حیرت‌زا و ابهام‌آور بوده که تحلیل وضعیت را دشوار کرده است. باوجوداین، دسته اخیر بر این اندیشه انگشت تأکید گذاشته‌اند که اصلاح روش‌ها و نوسازی محتواها، با تحول شرایط فرهنگی و اجتماعی، راهبرد مؤثری برای بقا و کارآمدی یک نهاد آموزشی است. هرچند تکیه و تأکید بجا بر «اصالت» و «خلوص»، آهنگ «تحول» و «کارآمدی» را در حوزه تا حدودی کند کرده است. هدف اساسی این نوشتار، تبیین ضرورت تحول و ابعاد آن، به‌ویژه در نصاب درسی است. برای دستیابی به این مهم، چند نکته دیگر نیز ضروری می‌نماید: بیان اهداف تأسیس حوزه‌ها، شمارش خروجی این نهاد، موانع تغییر در روند فعالیت‌ها، لایه‌ها و ابعاد تحول، سازه‌های ضروری برای تبیین تحول در حوزه‌های علمیه به شمار می‌روند.



یکم. اهداف کلان شکل‌گیری نهاد حوزه

هر نهاد آموزشی، اهدافی را پی می‌گیرد و حوزه نیز چنین است. برای حوزه‌های علمیه، اهداف زیر قابل‌شمارش است. برخی تاکنون موردتوجه بوده، برخی دیگر، نیازمند برنامه‌ریزی دقیق‌تری است تا دست‌یافتنی‌تر شوند.

۱. تربیت مبلّغان، مدرسان، محققان، مجتهدان و اسلام‌شناسان مسلط بر مبانی دینی، آشنا با اجتماع، روح زمانه و اقتضائات تمدنی؛

۲. حفظ و بازخوانی میراث معنوی و تولید فکر معطوف به نیازهای ثابت و متحول جامعه در پرتو معارف و حیانی و جلوگیری از آشفته‌گی‌های معرفتی و هویتی؛

۳. مدیریت فرهنگی جامعه و اثرگذاری بر تحولات اجتماعی، فرهنگی و تمدنی؛

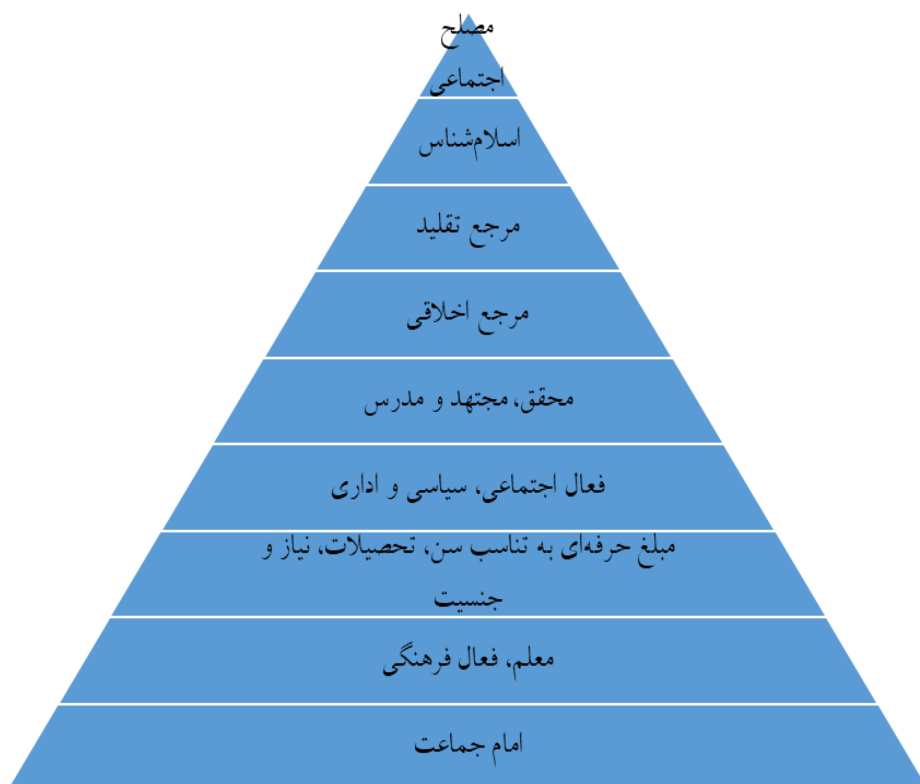
۴. تعامل سازنده و فعال با جریان‌های فکری رقیب و فعال در عرصه حیات اجتماعی برای جلوگیری از اصطکاک و تعارض بی‌مورد و هم‌فکری در مسیر مبارزه با اندیشه‌های مادی و افراط‌گرایانه.

دوم. خروجی‌های حوزه علمیه

تا این مرحله که برنامه‌ریزی‌های حوزه، به نیازها معطوف باشد، به نظر می‌رسد راه دور و دشواری در پیش روداریم. مطلوب این است که به تناسب نیازسنجی اجتماعی، استعدادها جذب، تربیت و آماده‌سازی شوند که در شرایط کنونی، این نکته بیشتر به یک رؤیا شبیه است. تربیت تخصصی امام‌جماعت، مبلّغ، مدرس، مجتهد در ابعاد مختلف دین و نیازهای جامعه، باوجود پذیرش از سوی بسیاری از نخبگان، در بدنه حوزه با مخالفت‌ها و مقاومت‌های جدی روبه‌رو است. تنها از طریق شمارش نقش‌های اجتماعی، (نقش‌های موجود/ مورد انتظار) می‌شود خروجی‌ها را دسته‌بندی کرد.

سیالیت نیازها و سر‌مرز حرکت کردن خروجی‌ها، در مقام دسته‌بندی با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ ضمن آن‌که با کسب دانش، تجربه و مهارت بیشتر، خودبه‌خود نیز تغییر در عملکرد به وجود می‌آید. برای نمونه، برخی از مدرّسان، گاه امام‌جماعت می‌شوند و برعکس؛ چنان‌که برخی محققان نیز تبلیغ می‌کنند. محقق، در جایگاه مدیر یا معلم می‌شود چنان‌که مرجع تقلید، یا اسلام‌شناس، به اصلاح اجتماعی نیز رو می‌آورد و این

تغییر کار طلبگی، دامنه وسیع تری نیز می یابد. با وجود این، در مقام طبقه بندی، تربیت یافتگان نظام تعلیمی حوزه علمیه را می شود در شکل زیر نشان داد. به اختصار قلمرو اثرگذاری هریک نیز مورد توجه قرار می گیرد.



یکم. امام جماعت: گروه پرتعداد و دارای ارتباط وسیع با کف جامعه را امامان جماعت تشکیل می دهند که دانش ها و مهارت های خاصی را باید فراگیرند. چون امام جماعت، به کار تبلیغ نیز اشتغال دارد، به دانش ها و مهارت های متنوع تری نیاز دارد؛ او اندیشه دینی را در ابعاد مختلف اعتقادی و ارزشی، در میان جامعه ترویج و توزیع می کند. شناخت لازم از دین و جامعه، اقشار مختلف اجتماعی و نیازهای ایشان، رسالت اصلی این گروه از خروجی های حوزه است.

اگر حوزه بتواند با شناخت مهم ترین نیازهای این گروه، تربیت ویژه ایشان را در بازه زمانی کوتاه تر و با حذف بسیاری از معارف فراتر از نیاز ایشان، تعریف و عملیاتی کند، از





هرز و هدر رفتن بسیاری از امکانات جلوگیری کرده، کمبود امام جماعت را نیز در مناطق مختلف برطرف می‌کند.

دوم. معلم مکتب: در صورتی که طلبه توانسته باشد، با ورود به دانشگاه، یا نهادهای حوزوی رسمی، مدرک نیز بگیرد، می‌تواند به وظیفه معلمی نیز ورود بیابد. این طیف نیز به دانش‌ها و مهارت‌های خاصی نیاز دارد. با توجه به این‌که در مضمون‌های درسی، علوم تجربی، (فیزیک، کیمیا و بیولوژی) فرایندها و فراورده‌های متفاوتی دارند، پرسش‌های مختلفی را نیز در ذهن متعلمان به وجود می‌آورند. انتظار متعلمان از معلمان دینی و مضمون‌های مشابه، پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است. آشنایی معلمان دینی با کلام جدید، از ضرورت‌ها به شمار می‌رود.

از سوی دیگر بیان معارف برای کودکان، نوجوانان و جوانان متفاوت است. آشنا نبودن با روان‌شناسی رشد، نظریه‌های یادگیری، روان‌شناسی تربیتی و اجتماعی، معلم را در حد یک تکرارکننده خطوط کتاب، بدون توجه به نیازهای عینی فراگیران تنزل می‌دهد و بازدهی مطلوبی نیز ندارد. نصاب درسی کنونی، از این زاویه نیز، نیازمند بازنگری و ترمیم جدی است.

سوم. مبلغ حرفه‌ای: عمده‌ترین وظیفه عالم دین، تبلیغ معارف و حیانی و نشان دادن راه و رسم زندگی معنوی به دیگران است. تنوع مخاطبان، رسالت سنگین و حیاتی حوزه و عالم دین را آشکارتر می‌کند؛ مرد و زن، پیر و جوان، کودک و نوجوان، تحصیل‌کرده و بی‌سواد، شهری و روستایی، نژادها و اقوام مختلف، مجرد و متأهل، فرزند دار، بدون فرزند، متدین، منتقد، مخالف و ضد دین، دارا و ندار، هرکدام روحیاتی دارند و نیازهایی. انتقال و تحکیم معارف دینی در میان هریک از این‌ها، اصول، مبانی، روش‌ها و راهکارهای خاصی می‌طلبد. مبلغ باید بداند از چه راهی، عطش معرفتی و معنوی لایه‌های مختلف اجتماعی را برطرف کند.

ملاحظه وضعیت موجود و آرمانی این طیف از خروجی‌های حوزه، از یک ناهماهنگی شگفت‌انگیزی پرده برمی‌دارد. حجم و عمق دانش و نوع تجارب و مهارت‌های موردنیاز این دسته، بسیار متفاوت‌تر از دیگر گروه‌ها است و برنامه‌ریزی متفاوت‌تری را می‌طلبد،



اهتمام مدارس علمی افغانستان در این زمینه، چندان چشم‌گیر نیست. طلبه‌ای که زادگاهش ارزشمندان است، بدون کسب دانش و مهارت لازم در باب فرهنگ، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، وقتی بخواهد در پکتیا یا هرات تبلیغ کند یا طلبه بدخشانی در قندهار، اگر مشکلی ایجاد نکند، هنر کرده است.

ابزارهای تبلیغ نیز امروزه، متنوع و متعدد شده است. دیگر، سخنرانی، تنها راه رساندن پیام به مخاطبان نیست؛ رسانه‌های مکتوب، دیداری، شنیداری، دیداری-شنیداری، فضای مجازی و مجراهای ارتباطی مختلفی وجود دارند که برخی در گذشته وجود نداشتند. شعر، طنز، قصه، رمان، سخنرانی، منبر، تعزیه و مانند آن، ابزارهای مختلفی‌اند که در اختیار مبلغ قرار دارند. نظام درسی حوزه، شایسته است طلبه را برای استفاده از این ابزارهای سنتی و نو، آماده کند. سطح انتظارات جامعه از مبلغ دینی، امروز تفاوت جدی با گذشته پیدا کرده است.

چهارم. فعال سیاسی، حقوقی و اداری: گروهی از طلبه‌ها اشتیاقی به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اداری دارند؛ مدیریت مدرسه و زمینه‌سازی برای انتقال معارف و اندیشه‌ها به نسل جدید، ورود به فعالیت‌های حزبی، نمایندگی ملت در شوراهای مختلف ولایتی، ملی و مانند آن در صورت انتخابی بودن حکومت و تصدی مسئولیت‌های مختلف در صورت غیرانتخابی بودن حکومت، به دانش و مهارت‌های متفاوتی نیاز دارد. پیچیدگی‌های جامعه، نیازمند ذهن و زبان پیچیده‌تر است. درک روشن از اقتضائات فعالیت در این عرصه به لحاظ رفتاری و سازمانی و مهارت‌های عملیاتی، تنها در یک فضای فکری سالم و پویا ممکن است.

از سوی دیگر، حوزه‌های علمیه و دفترهای مراجع تقلید، پناهگاه مردم در مسائل حقوقی و قضایی نیز به شمار می‌روند. انتظار مردم از عالمان دینی، رهبری جامعه در ابعاد مختلف است. در مفردات و متون درسی کنونی، برنامه‌ای برای افزایش مهارت در طلبه‌ها برای رسیدگی به این مشکلات و مسائل و ابعاد مختلف اداره و مدیریت وجود ندارد. حتا، رسیدگی با امور حسبه نیز دستکم کلیاتی از حقوق مدنی، جزایی و قضایی را در نصاب درسی ضرورت می‌بخشد. برنامه درسی کنونی، از مباحثی چون آیات الاحکام نیز بهره‌مند



نیست. بدتر از همه، آشنا نبودن طلبه‌های شاغل در این بخش‌ها با مسائل ابتدایی اداری و اجرایی نامه‌نگاری، تنظیم صورت دعوا، تشکیل پرونده و مانند آن است.

با ذهن بسیط نمی‌توان جامعه‌ای با ابعاد پیچیده، لایه‌لایه و افراد دارای منافع و سلیقه‌های مختلف را مدیریت کرد. ادعای کارآمدی مدیریت علمی و به حاشیه رانده شدن مدیریت دینی، از سوی نوگرایان از همین ریشه آب می‌خورد. در صورتی که حوزه علمیه، افراد مستعد را شناسایی و استعدادشان را بادانش و مهارت افزایی، در این مسیر شکوفا کند، در بازه زمانی محدودی برکاتش آشکار خواهد شد.

پنجم. مدرس، محقق و مجتهد: گروه مدرسان، محققان و مجتهدان، از دیگر خروجی‌های حوزه است؛ این دسته که گاهی در یک مصداق جمع می‌شود و گاه در نقش‌های جدا از هم ظهور می‌یابد، با همکاری دسته پیشین، میراث نسل گذشته را به صورت شفاهی یا مکتوب به آیندگان منتقل می‌کند و تربیت نیرو و منابع انسانی توانا و کارآمد، بر دوش ایشان است. تدریس، بدون تحقیق، در یک دایره محدود گرفتار است و تحقیق بدون تدریس، از نگاه نقادانه طلبه‌ها دور می‌ماند و تا حدودی، از پختگی و سنجیدگی نیز فاصله می‌گیرد. همراهی تدریس و تحقیق، مسیر اجتهاد را هموارتر می‌کند. استاد خوش فکر، با تحقیقات نظام‌مند، گاهی مرزهای دانش را جابه‌جا می‌کند و افق‌های تازه‌تری را فراوری جامعه می‌گشاید. مرجع تقلید، مرجع تحقیق، اسلام‌شناس و مصلح اجتماعی از درون همین طیف افراد سر برمی‌آورند. در نصاب درسی حوزه، منظور کردن روش‌های تدریس، مهارت‌های تدریسی، زبان و ادبیات فارسی، قواعد و اصول نویسندگی، روش تحقیق ابتدایی و پیشرفته، کارورزی و کارگروه‌های تحقیقی، کلام جدید، کلام مقارن، رابطه علم و دین، معرفت‌شناسی و مانند آن، بر سرعت حرکت آن می‌افزاید و کیفیت فعالیت‌ها را بهبود می‌بخشد.

ششم. مرجع اخلاقی: نیازهای معنوی عمیق برخی افراد جامعه، طیفی را به بهره‌گیری خاص‌تر از عالمان دینی می‌کشاند. مرجعیت اخلاقی و معنوی که با وارستگی بیشتر متولیان، بتواند پاسخگوی این نیاز باشد، بخش دیگر از خروجی‌های حوزه است و در فضای فرهنگی و اجتماعی کنونی حاکم بر جوامع انسانی، به‌ویژه افغانستان و نسل

زخم خورده از عملکرد افراد منتسب به دین در نیم قرن اخیر، توجه به تربیت و حمایت از این دسته، ضرورت و اهمیت بیشتر نیز یافته است. گفتنی است، مرجع اخلاقی یک وظیفه مستقل نیست؛ رسالت تمام طلبه‌های حوزه‌های علمیه است. به صورت دستوری نیز نمی‌شود کسی را به این مهم واداشت؛ طهارت اخلاقی، تزکیه و تهذیب نفس، وقتی با رفتار نیکو و پیچ و خم مسیر سلوک همراه شد، فرد به مرجع اخلاقی برای دیگران بدل می‌شود و الگوبرداری شکل می‌گیرد. مردم از دیدن این گونه انسان‌ها، راه و رسم درست زندگی و رسیدن به حیات طیبه را فرامی‌گیرند.

هوش معنوی یک طلبه و سنخ روانی‌اش، به طور طبیعی، از او یک مرجع اخلاقی می‌سازد، لیک مشتمل بودن نصاب و برنامه درسی بر محتوای غنی اخلاقی و معنوی، تسهیل‌کننده این روند است. سرمایه‌گذاری ویژه نسبت به برخی افراد، اگر در دستور کار قرار نگیرد، افتادن جوانان در دام معنویت‌های نوظهور و سکولاریسمی، فرقه‌های شبه‌دینی و دین‌گزینی پرتعدادتر از امروز خواهد شد.

هفتم. مرجعیت تقلید: پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید در روابط انسانی در شرایط متحول فرهنگی و اجتماعی، طیفی با منزلت اجتماعی بالاتری را پدید آورده است که از آن با عنوان «مرجع تقلید» یاد می‌شود. مرجعیت، در دوران غیبت، حلقه وصل، «نبوت»، «ولایت» و «مهدویت» است. این دسته، با تحولاتی که در چند سده اخیر تجربه کرده است، باصلاحیت‌ترین خروجی حوزه به شمار می‌رود و در مواردی، با صدور یک فتوا یا حکم شرعی، مسیر یک جامعه را تغییر داده است. حرکت میرزای شیرازی و فتوای معروف تنباکو، نهضت مشروطیت و انقلاب اسلامی در ایران و جنبش‌های اسلامی در عراق، افغانستان، پاکستان و لبنان، نقطه‌های عطفی در تاریخ حوزه علمیه و نهاد مرجعیت است. خروج جامعه شیعی از اعتزال سیاسی خواسته و ناخواسته، مسیر فقه را از حوزه ناظر بر امور فردی، به «فقه نظام» و «فقه تمدنی» تغییر داده است. تلاش‌های فردی، ستایش برانگیز است، ولی مهم، حضور خمیرمایه اصلی استنباط و اجتهاد در برنامه درسی است تا مسیر برای تعداد بیشتری هموارتر شود.





هشتم. اسلام‌شناس: «اسلام‌شناس» عنوانی است که بر گروه دیگر از خروجی‌های حوزه قابل صدق است؛ کسانی که باملاحظه‌الگوهای کلان معرفتی، می‌کوشند معرفت دینی را سامان دهند به‌گونه‌ای که دیگران بتوانند در حوزه‌های «عقاید»، «اخلاق»، «احکام» و «تربیت» از این الگوی معرفتی بهره بگیرند. نیاز معرفتی این گروه، بسیار متفاوت‌تر از سایر مجموعه‌ها است. اسلام‌شناس باید در متن اندیشه‌های مختلف، موافق و مخالف حرکت کند؛ شناخت جامعی از ادیان و مذاهب دیگر، نظام‌ها و الگوهای معرفتی غیردینی و فراورده‌های فکری بشر داشته باشد. این گروه، برخلاف مبلغ، امام جماعت و مرجع اخلاقی، به ارتباط حداقلی با مردم و ارتباط حداکثری با اندیشه‌ها و مکتب‌ها نیازمند است. حکیمانی چون سید محمدحسین طباطبایی، مرتضی مطهری، محمدتقی جعفری، محمدباقر صدر، محمدتقی مصباح یزدی، عبدالله جوادی آملی، برخی از نمونه‌های اسلام‌شناسی معاصر به شمار می‌روند.

نهم. مصلح اجتماعی: در مورد این که تاریخ، علم و جامعه چگونه متحول می‌شوند، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ برخی صاحب‌نظران، تحولات را ناشی از سیر طبیعی حرکت‌های جوامع می‌دانند و گروهی تأثیر نخبگان را برجسته می‌کنند. کسانی نیز گفته‌اند نخبگان، در دوران خود، غریب‌ترین افراد جامعه به شمار می‌روند، لیک در صورتی که نیازهای عینی جامعه را بشناسند و پاسخ مناسب بدهند، حرکت طبیعی جامعه را سریع‌تر می‌کنند. به نظر می‌رسد نگاه سوم، دقیق‌تر است و به لحاظ تاریخی، قرائن متعددی نیز در تأیید آن وجود دارد. حرکت‌های آگاهانه نخبگان، نتایج خاصی به همراه دارد و حرکت جوامع را قاعده‌پذیر می‌کند.

در همین راستا، گروه دیگر از خروجی‌های حوزه را «مصلح اجتماعی» نام می‌نهیم. مصلح اجتماعی، آخرین گروهی است که با الهام از معارف دینی و نیازهای زمانه، می‌کوشد مسیر و جهت حرکت جامعه را مشخص کند. از فعالیت‌های این دسته، ظرفیت‌های تازه‌ای کشف می‌شود و انگیزه‌هایی برای ایجاد تحول و پاسخ‌گویی به انتظارات جامعه پدید می‌آید و به تحرک می‌افتد. اراده‌های کوچک، تجمع و به «ابر اراده» بدل می‌شوند. امام جماعت، معلم، محقق، مجتهد، مرجع تقلید و حتی اسلام‌شناس، از

برجسته‌سازی امورِ مورد غفلت قرار گرفته، به تحرک می‌افتند. دیگر اقشار اجتماعی نیز با الهام از احیاگران و مصلحان، مسیر و مقصد تازه برای خود ترسیم می‌کنند. حتا اهمیت یافتن کسانی که اقبالی به اصلاح اجتماعی نیز نشان نمی‌دهند، خود از ثمرات و برکات فعالیت‌های مصلحان اجتماعی است. «صالح» خود را با نظام و قوانین حاکم بر هستی هماهنگ می‌کند و «مصلح» می‌خواهد جامعه را به هماهنگی با قوانین فرابخواند. جهت حرکت جامعه را تعیین و الگوی ترجیحی و اولویت‌بندی را جابه‌جا می‌کند. شناخت جامعه و تاریخ، فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، حداقل‌های ضروری برای این ورود به این مهم است.

مصلحان اجتماعی، احتمال دارد، به لحاظ سطح سواد، از یک اسلام‌شناس و حتا مرجع تقلید پایین‌تر باشد یا در طراز ایشان، لیک، نگاه تیز و هوش اجتماعی او، وقتی با مسئولیت‌شناسی و مسئولیت‌پذیری دینی و اخلاقی همراه می‌شود، تحولات همه‌جانبه را رقم می‌زند. علامه شرف‌الدین، امام موسی صدر، امام خمینی، شهید صدر، شهید مطهری، شهید بلخی و بزرگان دیگر، برخی از نمونه‌های این طیف به شمار می‌روند. با حرکت‌های اجتماعی ایشان، بسیاری از ظرفیت‌های نهفته اجتماعی فعلیت یافته و حرکات خرد و کلانی سامان یافته است.

تاکنون اهداف کلان و سرمایه‌های انسانی حوزه‌های علمیه از نظر گذشت؛ اینک شایسته است مشکلات و موانع فراروی آن را نیز از نظر بگذرانیم تا مدیریت تحول، معنای درستش را بیابد.

سوم. مشکلات موجود حوزه کنونی

حوزه علمیه، با تمام ظرفیت‌هایش، به دلیل روبه‌رو بودن با مشکلات و موانع عظیم، با کندی حرکت می‌کند. برای شناخت مشکلات کنونی حوزه، کافی است به وضعیت جاری آن در امور زیر دقت شود: نصاب، مفردات، متون درسی، استادان، وضعیت پذیرش، فرایند تربیت طلبه‌ها، نظام معیشت و وضعیت تبلیغات دینی. مشکلات حوزه در این محورها قابل‌شمارش است:





۱. نبود نظام آموزشی مناسب در حوزه؛
۲. قدیمی شدن نصاب تعلیمی و معطوف نبودن به نیازهای عینی و حیاتی جامعه؛
۳. نبود یا کمبود اساتید عالم و جامع‌نگر، برای تطبیق یک نظام درسی غنی‌شده؛
۴. نبود انگیزه لازم و روحیه تحصیل و تحقیق علمی درست در میان بخش عظیمی از استادان و طلبه‌ها؛
۵. محوریت یافتن سلیقه و روابط شخصی در مدیریت برخی مدارس علمیه به جای مدیریت معقول و معطوف به اهداف؛ این مشکل، از زمان پذیرش طلبه تا جذب استاد و همکار و تربیت طلبه، همه را شامل می‌شود.
۶. نبود زمینه و فضای مناسب فیزیکی و نرم‌افزاری برای رشد علمی، ابتکار و خلاقیت استادان و طلاب؛
۷. نبود امکانات ضروری برای پژوهش، اعم از کتاب، مجلات علمی، تخصصی، نرم‌افزار، فضای آرام برای مطالعه، تحقیق و مانند آن؛
۸. نبود نظام تأمین مالی مناسب برای استادان و طلبه‌ها و وابستگی بیش از حد به کف جامعه؛
۹. کمبود امکانات چاپ و انتشارات و حمایت نشدن استاد و طلبه برای تولید فکر؛
۱۰. سیاست زدگی و اثرپذیری بیش از حد برخی حوزه‌ها و عالمان دینی، از جریان‌های حزبی و سیاسی فاقد اصول و مبانی و در نتیجه، حاکمیت روحیه واگرایی به جای همگرایی و هم‌افزایی؛
۱۱. تمرکز بیش از حد بر بخشی از دین (احکام) و علوم حوزوی ناظر بر آن؛ (فقه و اصول) و بی‌توجهی به دیگر بخش‌های دین (عقاید و اخلاق) و بی‌مهری به علوم مرتبط؛ (کلام، اخلاق و تفسیر)
۱۲. تکیه بیش از حد بر برداشت‌های فردگرایانه و انتزاعی از آموزه‌های دینی و بی‌توجهی به ابعاد اجتماعی، کاربردی و تمدنی آن‌ها؛



۱۳. بی‌اطلاعی از منابع آموزشی و تحقیقی اهل سنت و در نتیجه ناتوانی از مواجهه معقول، منطقی و مستدل با چالش‌ها و مشکلات؛ کم‌رونق بودن فقه و کلام مقارن در مدرسه‌ها؛

۱۴. بی‌توجهی نسبت به ریشه‌های شبهات و مسائل معرفتی تازه و شیوع پدیده دین‌گریزی و دین‌ستیزی در میان نسل نو. نبود/کمبود مباحث معرفت‌شناختی، کلام جدید، فلسفه دین و... .

یافته‌های مطالعات در مورد حوزه، با مسائل الزام‌آوری همراه است که با ساده‌سازی امور، نمی‌توان از کنار آن گذشت. مسائل، معرفتی، معنوی، اجتماعی و فرهنگی مختلفی فراروی جامعه، نیازمند توانمندتر شدن کنشگران فکری و فرهنگی است. کمبودها در پاسخ‌گویی به مسائل مختلف، در حالی مطرح است که گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌های رقیب، حساب‌شده، براساس اصول روان‌شناختی و روش‌های عینی و کارآمد، در پی یارگیری از اعضای جامعه ایمانی هستند. شمارش این جریان‌ها نیز، برای ترسیم چشم‌انداز آینده و راهبردهای مرتبط با مدیریت تحول حوزه ضروری است.

چهارم. جریان‌ها و گفتمان‌های فعال در جامعه



این مجموعه‌ها گاه اصل معنویت‌گرایی را هدف گرفته‌اند، (مادی‌گرایی) گاه با خداباوری مشکل دارند (آته‌نیست‌ها). معنویت‌های سکولار و عرفان‌های نوظهور با پیدایش خلأ معنوی و دوام‌دار شدن جنگ‌ها و تنش‌های داخلی در جامعه، برای بسیاری از جوانان و نوجوانان، بدون دعوت، دلربایی می‌کنند. در مواردی، ادیان دیگر همانند مسیحیت نیز از طریق‌های مختلف، به‌ویژه خدمات عام‌المنفعه و پدیده مهاجرت، در پی گسترش پیروان خود برآمده‌اند. یهودیان هرچند تبلیغ و دعوت ندارند، از طریق ایجاد اختلاف، فعالیت‌های خرابکارانه و مانند آن، در پی اهداف خود هستند. بهائیان نیز مشابه فعالیت‌های تبشیری مسیحیان، در کف جامعه، به‌صورت ظریف فعال‌اند و دستکم در بدبین کردن متدینان نسبت به دین و مذهب، توفیقاتی نیز داشته‌اند. سلفی‌ها، در قالب داعش و دیگران، حذف فیزیکی و شبهه‌پراکنی را همزمان پیش می‌برند.

برخی افراد و جریان‌های درون مذهبی هواخواه جریان روشنفکری یا شاذگرا و ارائه تفسیرهای متفاوت از دین و همسو با اباحی‌گری نیز مرجعیت فکری گروه‌های مختلفی از جوانان را به خود اختصاص داده‌اند. تکیه بر اخلاق و معنویت و کم‌رنگ کردن شریعت و تکلیف، ضمن آن‌که با عافیت‌طلبی انسان تناسب دارد، تعارض چندانی با فطرت خداگرا و



خداجوی او نیز ندارد؛ چون وجود خدا و ارزش‌های اخلاقی را نفی نمی‌کند و تنها در پی کمرنگ کردن «شریعت» و «شعائر» کمر بسته است. این جریان در مواردی از طریق هم‌پوشی با جریان‌های خداناباور و فمینیست، سبک زندگی نو و متفاوتی را ترویج می‌کند. شیعیان برائتی نیز از طریق پوشش رسانه فرامرزی و همگرایی‌های داخلی، فضای زندگی مسالمت‌آمیز مذاهب را خدشه‌دار می‌کنند.

حوزه علمی در چنین فضای پر اغتشاش و گرفتار در بحران معرفتی، با رقیبان سرسختی مواجه است. به همین دلیل، بدون تحول در برنامه‌ریزی و تدوین الگوی راهبردی تعامل با محیط فرهنگی و اجتماعی، فضای تنفس محدودی دارد و از اثرگذاری در زندگی اجتماعی و جهت‌دهی افکار ناتوان است.

پنجم. موانع تحول در برنامه‌های حوزه

فارغ از محافظه‌کاری شناختی بشر که چندان مجالی برای تغییر نمی‌دهد و در نتیجه، تغییر، بسیار کند صورت می‌گیرد، در حوزه‌های علمی به چند مانع عینی و جزئی نیز برمی‌خوریم که هرگونه تغییر را دیر و دشوار می‌کند. برخی از مهم‌ترین موانع، در زیر فهرست می‌شود.

الف. نبود/ کمبود نیروی انسانی حامل اندیشه تغییر؛ عادت کردن مدیران و استادان با برنامه‌های قدیمی و تصویر منفی داشتن از ایجاد تحول. کسانی تطبیق برنامه‌های قدیمی برایشان اصالت و گاه قداست یافته است. انتقال میراث گذشته به نسل جدید و تربیت نیرو در همان زمینه هدف اساسی آن‌ها است. این که در کف جامعه چه وضعیتی جریان دارد، تفکر بشری چه مسیری را در پیش گرفته است، چه نیازهای معرفتی و فرهنگی رخ نموده است، برایشان چندان اهمیتی ندارد. این نکته، مانع مهمی در برابر هرگونه تغییر و تحول است.

ب. هراس از رخ نمودن ابتدال در برنامه‌های جدید؛ برخی نگران خلوص و حجیت برنامه‌های جدیدند و با نگاه بدبینانه به تغییر می‌نگرند؛ تصورشان این است که هرگونه تغییر به جای کارآمد سازی نظام حوزه و توانمندسازی استادان و طلاب، تنک‌مایگی حوزه‌ها را



هدف می‌گیرد. این گروه، غافل از این که هر نظام درسی، پویایی و پایداری اش وامدار پاسخگویی به نیازهای عینی اجتماعی است، رسالت و مسئولیت خود را مقابله با تغییر تعریف می‌کنند. ضمن آن که باید نگرانی‌های به حق ایشان را قدر دانست، ضرورت دارد خطرهای ناکارآمدی، بریده از نیازهای عینی و انتزاعی شدن مجموعه معارف حوزوی را دقیق‌تر تبیین کرد. نگاه این دسته بیشتر به خروجی‌های برخی مراکز متمرکز است که گاه توان فهم و حل عبارت‌های متون گذشته را ندارند و احیاناً در مواردی، از میزان التزامشان به مبانی دینی کاسته شده و احیاناً رسوبات اندیشه‌های الحادی، مسیر فکرشان را متحول کرده است.

تحول در نصاب درسی، بیشتر بر توانمندسازی طلبه‌ها در مسیر مواجهه فعال با مسائل نو و ارائه الگوی جدید از نظام معرفت دینی متمرکز است؛ نظامی که بتواند در عین اصالت، کارآمدی را نیز پوشش دهد.

ج. گروهی ضمن باور به ضرورت تغییر، هراس از تأمین منابع درسی برنامه جدید، مانع از پذیرش تحول می‌شوند. دیده‌ایم گاهی تغییر در برنامه با کمبود یا نبود منابع درسی جدید روبه‌رو است. تهیه کتاب و لوازم آموزشی، گاهی چنان سختی‌هایی را بر مدیران تحمیل می‌کند که زجرآور می‌شود. همین امر، برای مدیران بسیار ناخوشایند است، چنان‌که از خیر هرگونه تغییری می‌گذرند. در صورت تهیه شدن منابع در داخل کشور، بخشی از نگرانی‌های مرتبط با تغییر، برطرف می‌شود.

د. کمبود نیروی انسانی ماهر برای تطبیق محورهای تغییر. برفرض پذیرش تحول و وجود منابع درسی و فراهم شدن نیازهای جانبی برای تغییر، این نکته که نیروی انسانی ماهر برای تطبیق برنامه‌ها وجود ندارد، از مهم‌ترین موانع پیش روی تغییر و تحول در حوزه است. بخشی از نیروهای تحصیل یافته در نجف و قم، هوای بازگشت را در سر ندارند. بخشی از نیروهای بازگشته نیز به دلایلی، مشغولیت‌هایی فراتر از توان را تجربه می‌کنند؛ کمتر فکر آرامی در حوزه‌ها برای ترسیم افق تغییر و تطبیق آن در فضای علمی حضور دارد. افرادی که داخل کشور تربیت می‌شوند، آشنایی لازم را برای ضرورت تغییر، ابعاد تغییر و

مدیریت آن ندارند. منابع انسانی لازم برای پیشبرد مدیریت برنامه‌های جدید در سطح کشور، به‌ویژه در ولایت‌های کم‌تر برخوردار و دوردست، وجود ندارد.

ششم. ضرورت تحول حوزه در راستای کارآمد سازی

نخستین دلیل ضرورت تحول در حوزه‌های علمیه، رسالت تاریخی عالمان دینی و این نهاد آموزشی است. تبیین درست و روزآمد از معارف دینی، انتقال، تثبیت و تکامل فرهنگ و اندیشه اسلامی، از وظایف ذاتی حوزه‌های علمیه و عالمان دینی است؛ بالا بردن سطح معرفتی و بیش و نگرش انسان‌ها، وظیفه اخلاقی و دینی حوزه‌ها و عالمان دین است. غنای حوزه از لحاظ کیفیت و سطح آموزش و پژوهش باید چنان باشد که بتواند نیازهای جامعه را برآورد و زمینه خوداتکایی و اعتلای جامعه اسلامی را فراهم کند.

دلیل دوم ضرورت تحول، فعال بودن گفتمان‌های رقیب است. چنان‌که در بحث پیشین بیان شد، از مجموعه‌های شیعی‌ای که تفسیر بدیل از نبوت، امامت، مهدویت و راهبردهای فرهنگی و اجتماعی ارائه می‌کنند تا جریان‌های کلامی، فقهی و باطنی دیگر فرق مسلمان، در فضای فکری و فرهنگی کشور، حضور پررنگ (فیزیکی و مجازی) دارند و هم‌اورد می‌طلبند. فعالیت جریان‌های تبشیر مسیحی، چه به‌صورت مستقیم و چه به‌صورت مؤسسه‌های فرهنگی و خدماتی، روزبه‌روز چشم‌گیرتر می‌شود. سلفی‌گری، به‌تناوب و به شکل‌های مختلف، ضدیت خود را با اندیشه‌ها و معارف اهل‌بیت: مستقیم و غیرمستقیم نشان می‌دهند.

دلیل سوم، بر تحول سطح آگاهی نسل جدید استوار است؛ علوم جدید، اعم از علوم تجربی، پایه و انسانی، تفسیرهای متفاوتی از هستی و انسان ارائه می‌کنند. نگاه تعاملی یا تقابلی نسبت به علم و دین، در میان دانش‌آموختگان جدید، فراورده‌های معرفتی متفاوتی را تولید می‌کند. تصویر روان‌شناسی، زیست‌شناسی، اقتصاد و جامعه‌شناسی سیاسی، از انسان، تفسیر دینی از انسان را سخت به چالش می‌گیرد. ورود نیافتن حوزه‌های علمیه در مقام تنظیم نصاب، مفردات و متون درسی متناسب در این زمینه، خالی کردن فضا به نفع اندیشه‌های سکولاریسمی است. اگر تا دیروز، تنها انتقال معارف برای «مخاطبان متعبد





ثواب‌جو» مطرح بود، امروز با «نسل تحصیل یافته، پرسش‌گر، مقایسه‌گر، منتقد و احیاناً مخالف دین و دین‌داری» روبه‌رو است.

نگارنده در حوزه و دانشگاه، این نکته را دریافته است که والدین بیش از ۹۰٪ طلبه‌ها و دانشجویان، در میان اقوام و مذاهب مختلف، یا بی‌سواد مطلق بوده یا در حد خواندن و نوشتن سواد داشته‌اند. در دهاتی که ۳۰ سال پیش، برای خواندن یک نامه باید منتظر افراد خاصی می‌ماندند، اینک در بیشتر خانه‌ها، چندین دختر و پسر دارای دیپلم، لیسانس و بالاتر حضور دارد. این تحولات، نباید از دید حوزه دور بماند.

دلیل چهارم، در امتداد دلیل سوم، اما با نگاه خاص‌تر، همین نکته در «حوزه زنان» قابل طرح است. خودآگاهی زنان و تفسیرهای متفاوت از «زن»، تفسیر دینی از «نظام منزلت تکوینی، حقوقی و اجتماعی زن» را به حاشیه می‌راند. رکود معرفت دینی ناظر به زن، حتا زنان متدین را نسبت به اندیشه دینی، بدبین و بی‌باور می‌کند. افراط و تفریط‌ها در نوع نگاه‌ها نسبت به زن نیز در این میان به بحران معرفت دینی و انسداد فکری در باب زن دامن زده است.

دلیل پنجم: جراحات‌های عاطفی نسل نو از عملکرد متولیان امور دینی و اجتماعی در دوره‌های معاصر، از مهم‌ترین دلایل تحول به شمار می‌رود. دین‌داری، دین‌باوری، دین‌ورزی، دین‌گریزی و دین‌ستیزی بسیاری از افراد، نه تابع عقلانیت و دلیل، بلکه متأثر از نوع تعامل متولیان دین با مردم است. نگارنده با نمونه‌های عینی و عافیت‌سوزی از اقوام و مذاهب مختلف مواجه شده است. گاه حتی به تغییر نام و نام‌فامیلی خود که رنگ دینی و مذهبی داشته، نیز اقدام کرده‌اند. این بدین معناست که از حضور دین در حد تشخیص هویت نیز گریزان‌اند. تجربیات قرون وسطی، هرچند یک حادثه محلی بود، پیام‌های فرافرهنگی دارد و در جهان اسلام و دیار ما نیز می‌تواند رخ نماید. آشنا کردن طلبه‌ها با طرز تبیین و تبلیغ درست و مواجههٔ سنجیده با مخاطبان به‌ویژه نسل جدید و زنان راه درست درک و حل این مشکل است. درک عوامل آسیب‌زا و درک قواعد و قوانین تعامل با افراد آسیب‌دیده، تحول در نظام و نصاب و مفردات و متون را ضروری‌تر می‌کند.

دلیل ششم برای ضرورت تحول، تحولات سریع، پیچیده و همه‌جانبه در ابعاد زندگی انسان‌هاست. سطح و سبک زندگی انسان، در دنیای جدید متحول و منابع معرفت بشر نیز متعدد و متنوع شده است. مناسبات فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و ارتباطی امروز با جامعه گذشته، گاه تحول ماهوی یافته است. نصاب و متون درسی، به تناسب این نیازها و سبک زندگی جامعه، باید تحول یابد. گاه مسائل، نو شده، گاه مسائل قدیمی، پاسخ‌های قدیمی را پشت سر گذاشته و مجدد پاسخ دقیق می‌طلبد. حوزه، واسط و رابط میان «متون و نصوص دینی» و «ذهن و زبان سیال و متحول مخاطبان» است. اگر نصاب، مفردات و متون درسی، این مهم را پوشش ندهد، برگزاری چند فوق‌برنامه و معرفی سیر مطالعاتی برای طلبه‌ها از رویارویی معقول با تحولات نو، ناتوان است.

هفتم. ابعاد تحول

۱. در نصاب درسی

مهم‌ترین بخش نیازمند تحول، نصاب درسی است. نصابی که معطوف به نیازهای عینی اجتماعی و در تعامل با فضای فرهنگی و جغرافیای انسانی باشد. دین فهمی، دین‌پژوهی و دین‌گستری، دو طرف دارد: در یک طرف نصوص دینی و در طرف دیگر، انسان به عنوان مخاطب دین قرار دارد. درس‌هایی ناظر بر زبان‌شناسی، روش‌شناسی، مبانی، ابزارها، قواعد و اصول حاکم بر فهم متون دینی باید در برنامه درسی گنجانده شود. صرف، نحو، معانی بیان، منطق، کلام و عقاید، رجال، درایه و اصول فقه، وظیفه زبان‌شناسی و روش‌شناسی و در نهایت دین‌شناسی را بر دوش دارند. هرچند در مقام تعیین مفردات و تنظیم متون درسی، این بخش نیز نیازمند تحول جدی و مبتنی بر کارشناسی همه‌جانبه است. متون درسی به لحاظ محتوایی، با بهره‌مندی از آخرین یافته‌های علمی رشته، به لحاظ عبارت‌ها و اصطلاحات، ساده و به لحاظ روش‌شناسی، براساس قواعد و اصول ناظر بر یادگیری تنظیم شده باشد.

متون کنونی، برخی فراورده علمی چند قرن پیش و فاقد یافته‌های تازه‌تر است. برخی به لحاظ ادبیات نوشتاری، بسیار پیچیده است؛ حجم وسیعی از وقت استاد و طلبه، صرف





فهم و حل عبارت می‌شود و در مواردی به معما بیشتر شباهت دارد تا یک متن درسی. درحالی‌که الفاظ یک متن علمی درسی، باید در حد ابزار و آینه برای انتقال مفاهیم و معانی باشد نه این‌که استاد و طلبه، پیش از رسیدن به معنا، در حل معمای عبارتی نیرو صرف کند و در مقام فهم معنا و ارتباط با متن زندگی، ناتوان شود.

به فرض فاقد ایراد بودن متون فعلی، مسئله دیگر، ناظر بودن نصاب کنونی و به تبع، متون درسی، تنها بر بخشی از دین (احکام) است. بخش‌های دیگر دین، (عقاید، اخلاق و تربیت)، کم رونق و در حاشیه قرار گرفته‌اند. بحران امروز بشر و تا حدودی جامعه اسلامی، بحران معنویت و فروپاشی اخلاقی است. سر بر آوردن منابع و ابزارهای جدید معرفت، (تجربه و عقل معاش و ابزار ساز) ضمن آن‌که منابع متعالی معرفت (وحی و الهام) حتی عقل عملی را در بوته تردید افکنده است، تصویر و تفسیر جدید از جهان و انسان ارائه می‌کند. از این زاویه، گنجانده شدن مباحث اعتقادی، به‌ویژه کلام جدید و کلام کاربردی ضرورت بیشتر یافته است. جای کلام مقارن نیز در برنامه کنونی خالی است و این، زمینه تعامل سازنده فکری را از میان می‌برد.

در مباحث کلامی و اعتقادی نیز، بحث‌های مختلف هم از اصل محور اعتقادی و هم در جزئیات، با چالش‌های مختلف مواجه است. نبوت، امامت، مهدویت و کارآمدی دین در مدیریت زندگی فردی و اجتماعی، با پرسش‌های عافیت‌سوزی مواجه است و حوزه در این زمینه، نیازمند مواجهه عالمانه است. توجه به این نکته از منظر مطالعات متراکم خاورشناسان و سلفی‌ها با رویکردهای خاص خودشان و شناخت رخنه‌های معرفتی منابع و مبانی اندیشه اسلامی و شیعی، اهمیت مضاعف می‌یابد. شرق‌شناسی برای شرق‌گشایی، اسلام‌شناسی برای اسلام‌زدایی و شیعه‌شناسی برای شیعه‌ستیزی، حجم وسیعی از مطالعات و اطلاعات به‌ظاهر علمی و آکادمیک را تولید کرده‌اند. تغافل و تسامح در این زمینه، آینده اندیشه اسلامی را با بحران معرفتی و به تبع آشفته‌گی هویتی مواجه خواهد کرد.

ملاحظه نکته دیگر در دین‌شناسی و دین‌پژوهی، یعنی ادبیات ناظر بر «انسان» به عنوان مخاطب دین، تحول در نظام درسی، بهتر درک می‌شود. شناخت دقیق انسان و قواعد و اصول ناظر بر انتقال معارف و مطالب به او، حلقه مفقوده‌ای است که ضرورت دارد در

نصاب و متون درسی جا باز کند. به همین دلیل، بخش دیگر از دانش‌ها باید ناظر بر انسان، سرشت و سرنوشت و مراحل تحول و تکامل او باشد. زندگی فردی و اجتماعی انسان، اقتضائاتی دارد که بی‌توجهی به آن، تبلیغ دین را با کندی و کاستی روبه‌رو می‌کند.

در کنار موارد یادشده، آشنایی با زبان‌های عربی و انگلیسی نیز از دو منظر ضرورت می‌یابد: استفاده از مجموعه وسیعی از اندیشه‌های تولیدشده به این دو زبان و تدوین و نگارش آثار افق‌گشا به این دو زبان. اگر نگوییم همه طلبه‌های باید ورود پیدا کنند، دست‌کم برخی، نمی‌توانند اظهار بی‌نیازی کنند. محقق و اسلام‌شناس، برای شناخت از کارهای مستشرقان، خواه مستشرقان مغرض و خواه مستشرقان حقیقت‌جو، ضرورت دارد که با زبان انگلیسی نیز آشنا شوند. شبهه‌هایی که از سوی این گروه تولیدشده است، از یک طرف و نازک‌اندیشی‌هایی که در مورد ابعاد اسلام داشته‌اند، از سوی دیگر، برای محقق و اسلام‌شناس ضروری است. حتا برخی از مسلمانان نوگرای شبه‌قاره و شرق آسیا نیز به انگلیسی نوشته‌اند.

چنان‌که آشنایی با زبان عربی معاصر نیز همین حکم را دارد. نواندیشان مسلمان در مصر، مغرب و دیگر مناطق، یافته‌های تازه‌تر و الگوهای فکری متفاوت‌تری را تجربه کرده‌اند. شناخت عینی و بی‌واسطه از فراورده‌های فکری ایشان نیز برای این دو گروه ضرورت دارد. چنان‌که از طرف دیگر، مخاطبانی که با زبان عربی و انگلیسی آشنایی دارند، جمعیت بسیاری را به خود اختصاص داده‌اند. به همین دلیل، نوشتن به این دو زبان نیز یک ضرورت انکارناپذیر است.

۲. در مقام رویکرد آموزشی

تفاوت «تدریس» و «آموزش» در این است که آموزش، بیرون از کلاس نیز ادامه می‌یابد، درحالی‌که تدریس، تنها درون صنف روی می‌دهد. ادامه دادن فرد به یادگیری در محیط خارج از صنف نیز «آموزش» نامیده می‌شود. «آموزش پژوهش محور»، جریان آموزش را به فزاینده‌تر از متن درسی می‌کشاند و تولید دانش و فرازوی از مرزهای موجود علم را آسان می‌کند. روش برخی استادان چنین است که شاگردان خود را به مطالعه، مراجعه،





مباحثه و کار گروهی تشویق می‌کنند. این روش، وقتی بامهارت تحقیق همراه شود، فرایند یادگیری سریع‌تر و اثر آن ماندگارتر می‌شود. در نظام درسی حوزه، ضرورت دارد جای پژوهش باز شود و در هر مضمونی، ضمن راهنمایی طلبه‌ها به مراجعه، مطالعه و مباحثه، روش تحقیق در آن شاخه از علوم و راهکارهای تطبیق قواعد و نمونه‌هایی از موارد کاربرد نیز نشان داده شود. در تدریس، تنها انتقال مطالب کتاب به طلبه‌ها دنبال نمی‌شود. هدف باید این باشد که خود طلبه مهارت فهم مطالب را بیابد.

چنین تصور نشود که این نکته بیشتر ناظر بر روش‌ها، فنون و الگوهای تدریسی است. این تصور هرچند درست است، تمام نیست. اساس کار این است که رویکرد آموزشی حوزه، مسئله محور و معطوف به حل مسئله باشد. «حل مسئله»، «قلب تحقیق» است و بدون آن، نمی‌توان یک اثر را تحقیقی نامید و به تبع از «آموزش پژوهش محور» سخن گفت.

به تحقیق می‌شود به دیده یک «رویکرد»، یک «مهارت» و یک «رویداد» نگریست. تحول در رویکرد آموزشی و پژوهش محور کردن آن، می‌کوشد تحقیق را از هر سه منظر وارد نظام آموزشی کند. هم مهارت‌های تحقیق را به طلبه‌ها انتقال دهد، هم ذهن ایشان را به حل مسائل معطوف کند و هم تحقیق را به عنوان یک رویداد، مدیریت کند؛ تحقیق به عنوان یک رویداد، مسائل کلانی را در میان استادان و طلبه‌ها برای پژوهش معرفی و مدیریت می‌کند تا به جریان تولید علم منتهی شود. اگر جریان تولید دانش دینی در کشور مدیریت شود، با جلوگیری از کارهای تکراری، منابع انسانی نیز به خوبی مدیریت می‌شود. این موارد، تنها با تحول در رویکرد آموزشی، تحقق می‌یابد.

۳. در مقام پذیرش طلبه

بهترین نظام درسی، در صورتی مفید است که فراگیران شرایط لازم را دارا باشند. ضریب هوشی، انگیزه، سلامت جسمانی، فراغت کافی، از شرایطی است که در مقام پذیرش طلبه باید رعایت شود. مشکل امروز غالب مدارس افغانستان این است که شرایط ضروری برای ورود فرد به کسوت طلبگی رعایت نمی‌شود. تحول در مقام پذیرش، دستکم با رعایت شرایط زیر محقق می‌شود:



۱. سنجش استعداد و اجتناب از افزایش سیاهی لشکر؛
۲. سنجش انگیزه ورود به حوزه؛
۳. داشتن فراغت کافی برای پیشبرد امور تحصیلی؛
۴. سنجش سلامت روان و جسم طلبه؛
۵. دوری از کمال‌گرایی و اجتناب از پذیرش صرفاً داوطلبان مذهب و معتقد؛ ضرورت توجه به روش تربیتی ائمه (ع) و تدریجی بودن امر تربیت؛
۶. رعایت سن طلبه و قرار داشتن در مقطع سنی یادگیری (جلوگیری از تبدیل شدن مدرسه به سرای سالمندان) جز در صورت احراز توان و انگیزه بالا.

۴. در مقام تربیت و تهذیب

جذب معیاری طلبه، گام نخست است؛ مهم‌تر از جذب، تربیت درست اوست. نهادهای نظارتی، در این زمینه مسئولیت دارند سازوکارهایی را در نظر بگیرند که افراد شایسته وارد اداره و مدیریت مدرسه‌های علمیه شوند. کسانی که نیاز به دانش‌افزایی و مهارت‌افزایی دارند، شناسایی شوند و زیر برنامه قرار گیرند. در صورتی که فردی به هر دلیلی، صلاحیت و ظرفیت لازم را برای این مهم ندارد، کنار گذاشته شود. تربیت انسان دانشمند، پارسا و مسئولیت‌شناس، وظیفه ظریفی است که هرکسی از پس آن برنمی‌آید. برخی اصول و روش‌های مرتبط با تربیت و تهذیب طلبه‌ها در زیر فهرست می‌شوند:

۱. پاکیزگی خود مدیر؛ به‌عنوان الگوی رفتاری طلبه‌ها؛ زیرا بسیاری از مسائل تربیتی، از طریق یادگیری مشاهده‌ای و الگوبرداری شکل می‌گیرد؛

۲. فراهم کردن محیط نشاط‌آور معنوی، در فضای مدرسه؛ هم در رفتار سازمانی و هم در آماده‌سازی محیط؛ مدیر، باید مدرسه را از محل خدمات آموزشی کلیشه‌ای و خوابگاه، به مرکز مطالعات و تحقیقات روزآمد دینی و پاسخگوی نیازهای عینی فردی و اجتماعی بدل کند.

۳. حاکمیت رویه تکریم طلبه‌ها از نگهبان دم در تا خود مدیر؛ توجه به این نکته ضروری است که روش‌های رایج در تعدادی از مدارس که در طول هفته، رویه‌های معمولی



را در پیش می‌گیرند و یک جلسه، اخلاق عمومی برگزار می‌کنند، یک روش عقیم است. این رویه، به پیدایش دوگانگی در روحیات طلبه، منتهی می‌شود.

۴. توجه به تدریجی بودن رشد و تربیت؛ افزایش سطح معرفتی طلاب و معرفی الگوهای الهام‌بخش؛ برخی مدیران، تصور می‌کنند طلبه از همان آغاز باید مذهب و مقید به ارزش‌های متعالی باشد، درحالی‌که روند رشد و تربیت، تدریجی است و به‌مرورزمان، فرد به عقاید، ارزش‌ها و قوانین دینی آشنا می‌شوند، می‌فهمند، ملتزم می‌شوند و هدایت می‌یابند.

۵. فراهم‌سازی زمینه برای انس بیشتر با قرآن کریم؛ نورانیت قرآن، اثر خود را بر روان افراد مرتبط می‌گذارد.

۶. تطبیق منظم بخش‌های مرتبط با اخلاق و تربیت از مجموعه نصاب درسی؛

۷. تجهیز کتاب‌خانه به آثار اخلاقی و تربیتی متنوع و زندگی‌نامه قله‌های معرفت و فضیلت و ترغیب طلبه‌ها به مطالعه آن‌ها.

۵. در مقام جذب استاد

۱. جذب و نگهداری استادان با ویژگی‌های معطوف به هدف حوزه‌داری:

توانا در رشته علمی حوزه تدریس خود

مسلط بر اصول و فنون تحقیق در رشته درسی خود

مذهب و متخلق به فضایل اخلاقی

دلسوز و پیگیر نسبت به رشد علمی و معنوی طلبه‌ها

اهل مطالعه و واجد گشودگی ذهنی نسبت به روش‌های روزآمد تدریس

۲. به‌کارگیری استادان در حوزه تخصص، تجربه و علاقه‌ای ایشان

۳. برنامه‌ریزی برای افزایش دانش و مهارت استادان در فرصت‌های مختلف،

روش‌های تدریس، فناوری آموزشی، روش‌های تربیتی، تفکر نقدی، تحقیق و پژوهش.

(مقاله، مصاحبه، میزگرد، سخنرانی علمی و...)



۴. پرهیز از خست و ضرورت رسیدگی به امور معیشتی، رفاهی، امکانات علمی و خدماتی استادان (جلوگیری از سوختن او در سرما و گرما و شرمندگی در مدیریت زندگی!) ضرورت سرمایه‌گذاری و یافتن منابع اقتصادی مناسب برای رفع کمبودها.

۵. تکریم عملی استادان، برای ایجاد انگیزه در طلبه‌ها؛ زیرا امروز استاد، آینه فردای طلبه است.

۶. زمینه‌سازی برای هم‌اندیشی استادان با نواندیشان مذاهب مختلف، عالمان اهل سنت، متصوفان و... جهت تربیت طلاب برای تعامل سازنده با دیگر فرهنگ‌ها، خرده‌فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها.

هشتم. برنامه درسی پیشنهادی

در این برنامه، تنها بخشی که به اصطلاح، درس‌های جنبی شناخته می‌شود، مورد نظر است. بخش‌های مرتبط با فقه و اصول و ادبیات، نیازمند دانش و تخصص و تسلط بیشتر است که باید در جلسات تخصصی‌تر و با حضور تعداد بیشتر پیگیری شود. به اجمال گفتنی است در این بخش نیز سنوات اختصاص یافته، مفردات و منابع، درسی، با نیازهای عینی اجتماعی فاصله عمیقی دارد. صرف چهارده سال از عمر برای دوره سطح، نیازمند تأمل و بازنگری جدی است.

در محور درس‌های جنبی، موارد پیشنهادی، برخی حاصل مطالعات یا تجربه‌های فردی است و برخی دیگر از مشورت با افراد صاحب نظر فراهم آمده است. نصاب پیشنهادی، پس از گفتگو و تأمل اولیه، بدین گونه سامان یافته است؛ پنجره نقض و ابرام و کاهش و افزایش، به روی دیدگاه‌های کارشناسی صاحب نظران گشوده است. نگارنده آمادگی دارد دیدگاه‌های استادان محترم، مدیران گرامی و طلبه‌های ارجمند را در این زمینه بشنود تا کاستی‌های کار مشخص شود و با ضریب خطای کمتر به سمت تغییر و تحول گام برداریم. این آمادگی، فراتر از تعارف‌های متعارف، یک ضرورت اخلاقی برای پختگی و سنجیدگی کار و مدیون نشدن نسبت به سرنوشت و گوهر عمر استادان گرامی و طلبه‌های ارجمند است. در نصاب پیشنهادی جدید، نکته‌های زیر شایسته یادآوری است:

۱. برخی مضمون‌ها در پایه‌های مختلف، سر جای خود باقی مانده‌اند؛



۲. در برخی محورها، تنها متن درسی جدید پیشنهاد شده است؛

۳. در برخی محورها، به جای تفسیر، مبانی، قواعد و روش‌های مرتبط با تفسیر و فهم حدیث معرفی شده‌اند تا از این طریق هم‌روند اجتهاد هموارتر شود و هم محتوای تبلیغات دینی غنا بیابد.

۴. مواردی، در جهت افزایش دانش و مهارت‌های طلبه‌ها در ارتباط با مخاطبان و شناخت روحیات ایشان و تعامل مناسب با مردم معطوف شده است: (روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، روش‌های تدریس)؛

۵. در برخی مضمون‌ها تبیین درست از دین و پاسخ به شبهات مطمح نظر بوده است (کلام قدیم و جدید، کلام و فقه مقارن، قرآن و مستشرقان و...)

۶. برخی مضمون‌ها برای افزایش مهارت‌های طلبگی افزوده شده است. (زبان عربی، انگلیسی، کامپیوتر و...)

ردیف	ع.م.	مضمون کنونی	مضمون پیشنهادی	واحد	ملاحظات
۱	۱	روان خوانی و تجوید		۴	
۲	۱	۵۰ درس عقاید - مکارم	معارف و عقاید. سبحانی - برنجکار	۴	به روزتر بودن، مستند به متون دینی و مستدل بودن
۳	۱	اخلاق ۱ و ۲	سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت (ع) داودی - حسینی زاده	۲	کاربردی تر بودن و پوشش دادن مباحث اخلاقی
۴	۲	عقاید ۱ و ۲ شیروانی	آموزش کلام اسلامی ۱ و ۲ سعیدی مهر	۴	ضابطه مندی و غنای بیشتر
۵	۴-۲	-	مکالمه عربی و متون عربی معاصر	۹	
۶	۲	اخلاق ۳ و ۴	انسان شناسی - محمود رجبی	۲	تبیین نگاه دین نسبت به انسان و نقد انسان شناسی غیردینی
۷	۲	اخلاق ۵ و ۶	روان شناسی عمومی حمزه گنجی یا متن مناسب دیگر	۳	شناخت اجمالی از ذهن و رفتار انسان
۸	۳	-	آشنایی با کامپیوتر، تایپ، ورد، پاورپوینت و نرم افزارهای ضروری	۱	
۸	۳	-	اصول نویسندگی، بهتر بنویسیم، رضا بابایی	۲	درست نویسی، ساده نویسی و زیبانویسی، برای یک طلبه از ضروریات است
۹	۵-۴	-	زبان انگلیسی عمومی	۶	
۱۰	۴	-	فن سخنرانی	۱	
۱۱	۴	اخلاق ۷ و ۸	روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه	۳	درک درست از رفتار فرد در اجتماع و تأثیر اجتماع بر فرد
۱۱	۴	تفسیر ترتیبی ج ۱۸ نمونه	مبانی و قواعد تفسیر -	۳	افزایش مهارت طلبه برای ورود به تفسیر با رویکرد آشنا شدن طلبه ها با منابع تفسیری





مختلف					
شناخت درست از نهادهای اجتماعی و ارتباط نهادها باهم	۲	مبانی جامعه‌شناسی	-	۵	۱۲
درک درست از روش‌ها و گرایش‌های موجود در تفسیر	۳	روش‌های و گرایش‌های تفسیری	تفسیر ترتیبی ۲، نمونه ۱۹	۵	۱۳
الگوی حکومت اسلامی در عصر غیبت	۲	اندیشه سیاسی اسلام	-	۵	
	۲	خانواده در اسلام	-	۵	۱۴
	۲	تاریخ ادیان	تاریخ ادیان	۶	
بدون منطق فهم حدیث، کار عالم دین ناتمام است	۳	روش‌شناسی فهم حدیث- کتابی با همین نام از عبدالهادی مسعودی	تفسیر ترتیبی ۳، ج ۲۰، نمونه	۶	۱۵
	۲	تاریخ معاصر افغانستان	-	۶	۱۶
آشنایی با کلام قدیم اهل سنت	۵	شرح المقاصد تفتازانی بخش خداشناسی	محاضرات فی الالهیات	۶	۱۷

ش	پ	مضمون کنونی	مضمون پیشنهادی	واحد	ملاحظات
۱۸	۷	بداية الحکمه طباطبائی	آموزش فلسفه- مصباح یزدی	۱۰	مزایای آموزش فلسفه: فارسی بودن، تقریر روشن از مباحث معرفت‌شناختی و فلسفه‌های مضاف، نقد شبهات فلاسفه شکاک غربی و...
۱۹	۷	روش تحقیق دهنوی	روش تحقیق، طوقی / افصلی	۲	حذف برخی زوائد و افزایش اصول و فنون جدیدتر در متون جدید
۲۰	۸	تفسیر ترتیبی ج ۱ المیزان	مستشرقان و قرآن- زمانی	۳	شناخت ریشه‌های شبهات و آمادگی برای پاسخگویی
۲۱	۸	حدیث، نامه ۵۳ نهج	جامعه و تاریخ در قرآن- مصباح یزدی	۲	همراه با مراجعه به نهج البلاغه و تجزیه تحلیل عهدنامه مالک اشتر
۲۲	۸	-	علوم قرآن- معرفت	۳	با مراجعه به الاتقان سیوطی

۲۳	۸	-	آشنایی با متون حدیثی	۲	با تأکید بیشتر بر نهج البلاغه
۲۴	۹	-	تاریخ فقه و فقها - گرجی	۳	آشنایی با روند تطور اجتهاد
۲۵	۹	-	فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی - نگاه دوباره به تربیت اسلامی - خسرو باقری	۴	تکمیل و غنی سازی مباحث با استفاده از فلسفه تعلیم و تربیت در اسلام، زیر نظر آیت الله مصباح یزدی
۲۶	۹	-	فرق و مذاهب اسلامی - برنجکار	۳	
۲۷	۱۰	حدیث ۲، نامه نهج ۳۱	کلام جدید - هادی صادقی / حسن یوسفیان	۳	مسائل جدید کلامی، نیاز شدید است، طلبه بدون آن، از پس حل شبهات بر نمی آید.
۲۸	۱۰	کلیات فی علم الرجال - سبجانی	علم رجال، مجید کافی	۳	
	۱۰	-	آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی - علی امینی نژاد	۲	
۲۹	۱۰	درایه الحدیث	درایه الحدیث	۳	
۳۰	۱۱	علم الرجال ۲	روان شناسی و تبلیغات - محمد کاویانی	۳	رجال ۲ با رجال ۱، در پایه ۱۰ خوانده شود و به دلیل اهمیت مسئله تبلیغ، این محور افزوده شود
۳۱	۱۱	تفسیر تریبی ۴	بهداشت روانی با نگرش به منابع اسلامی - سالاری فرو...	۳	مسائل مهمی که در زندگی فردی و اجتماعی، سلامت روان افراد را تهدید می کند، مورد شناسایی قرار گرفته، با استناد به آموزه های اسلامی، درمان شود.
۳۲	۱۱	-	اصول فقه مقارن	۴	
۳۳	۱۲	-	روش های نوین تدریس	۲	ضرورت آشنایی با روش ها بر کسی پوشیده نیست. بخش عمده مشکلات استادان کنونی، از نا آشنایی ایشان با این مقوله برمی خیزد
۳۴	۱۲	-	فلسفه اخلاق - مجتبی مصباح	۳	
۳۵	۱۲	-	علم و دین - علم	۳	روابط علم و دین در سده های اخیر، پرفراز و فرود





دینی، گلشنی		بوده است و نیازمند آشنایی با این تطورات است			
جریان‌های کلامی معاصر جهان اسلام	۳	شناخت درست از ریشه‌ها و رویش‌های فکری معاصر با تأکید بر سلفیت و نو معتزلی	۳۶	۱۳	-
علم النفس فلسفی-فیاضی	۲	با ارجاع به کتاب‌های فلسفه ذهن	۳۷	۱۳	تفسیر موضوعی ۲
کتاب الحجّه اصول کافی	۲	آشنایی با تنظیم و تبیین متون حدیثی قدیم و شناخت محتوای معارف اسلامی در باب امامت.	۳۸	۱۳	تفسیر موضوعی ۳ مکارم ج ۱۰
فقه مقارن	۳			۱۳	فقه مقارن
درس‌نامه مهدویت- خدا مراد سلیمیان	۳	در نصاب کنونی مهدویت به صورت مستقل مورد توجه نبوده است. حجم وسیعی از شبهات علیه تفکر شیعی در این زمینه تولید شده است.	۳۹	۱۴	-
آیات الاحکام	۲		۴۰	۱۴	-
قانون مدنی افغانستان	۲	توانایی طلبه در راهنمایی مردم	۴۱	۱۴	-
قانون جزایی افغانستان	۲	" " " "	۴۲	۱۴	-
مدیریت فرهنگی	۲	آشنایی طلبه با کلیات مدیریت و برنامه‌ریزی			-
تنظیم صورت دعوا، تشکیل پرونده و ارائه گزارش کاری	فوق برنامه ۵				-

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

۱. براساس اهداف شکل‌گیری حوزه، تغییر زمانه و جریان شتابنده تحولات اجتماعی، تغییر و تحول در برنامه‌های درسی و روند آموزشی حوزه یک ضرورت است.
۲. مهم‌ترین زمینه نیازمند تحول، نصاب و مفردات درسی، در ارتباط با تعامل طلبه با خود و محیط فرهنگی و تمدنی است.
۳. دور ماندن حوزه از تحول، حوزه را از اثرگذاری دورنگه می‌دارد.
۴. اصالت و کارآمدی، دو ویژگی بی‌بدیل در هر برنامه آموزشی و فرهنگی است؛ بدون اصالت، برنامه‌ها گرفتار ابتذال و بدون کارآمدی، به یک مجموعه مفاهیم و اصطلاحات انتزاعی بدل می‌شود. هم در مقام برنامه‌ریزی هم در مقام اجرا، توجه به اصالت و کارآمدی، یک اصل خلل‌ناپذیر است.



۵. پیشنهاد می‌شود تحول، افزون بر بخش‌های فرعی، درس‌های اصلی نیز مورد دقت قرار گیرد. مهر و موم‌های اختصاص یافته به دوره سطح، به جد نیازمند بازنگری است. چنان‌که مفردات و متون درسی نیز نیازمند تأمل است.

۶. در مواردی که فقط عنوان اصلی درس مشخص شده، به این دلیل است که مفردات و متون درسی پس از تأمل و پیشنهاد استادان و محققان گرامی تعیین شود. متن‌های تعیین شده نیز در حد یک پیشنهاد ابتدایی است. ۷. بار دیگر یادآوری می‌شود که این نوشتار، تنها در قامت درآمدی بر تغییر و تحول در نصاب درسی حوزه‌های علمیه سامان یافته است که پس از دریافت دیدگاه‌های صاحب‌نظران گرامی، به توفیق الهی، تکمیل، تنظیم و عملیاتی خواهد شد.

زیارت در آیات و روایات

سید عبدالله حسینی

چکیده

یکی از رسم‌های مذهبی در همه ادیان و از جمله در بین مسلمانان، زیارت قبور مردگان و نیز پیشوایان دینی و افراد مقدس است؛ اما سلفیه، زیارت قبور و حتی زیارت قبر نبی مکرم اسلام (ص) و تبرک به آن را نه تنها جایز نمی‌دانند؛ بلکه آن را حرام و شرک، می‌شمارند و براساس آن دیگر مسلمانان را مشرک می‌خوانند. این مسئله از مسائل اصلی مورد اختلاف بین ابن تیمیه و پیروانش با دیگر مسلمانان است. این که حقیقت زیارت و اهداف آن چیست؟ چه دیدگاه‌های درباره آن وجود دارد؟ موافقان و مخالفان زیارت چه استدلال‌های برای دیدگاه خود دارند؟ مهم‌ترین سؤالات مطرح در این موضوع است که در این مقاله بررسی شده است. این نوشتار در پاسخ به این پرسش‌ها و با روش کتابخانه‌ای در مقام گردآوری و روش تفسیری تبیینی در مقام پردازش، تنظیم شده است. نتایج این بررسی نشان می‌دهد که براساس، آیات، روایات و سیره دوام‌دار نبوی، امامان اهل بیت، صحابه، تابعان و دیدگاه فقهای مذاهب اهل سنت و شیعه، زیارت قبور مردگان به عنوان عبرت‌گیری و نیز سلام و دعا و طلب استغفار از خداوند برای آنان مستحب است و در زیارت قبور انبیا و اولیای الهی علاوه بر استحباب سلام و دعا، طلب حاجت و شفاعت در آنجا از خداوند، هم مباح و مورد عمل بوده است و حرام بودن زیارت از قرن هشتم توسط ابن تیمیه مطرح شده و سپس توسط وهابیان گسترش داده شده است.

کلیدواژه: زیارت، قبور، انبیاء، اولیاء، استحباب، اباحه، حرمت، شرک.

مقدمه

زیارت رفتار عقلایی و اخلاقی مرسوم در همه ملل و ادیان است هم نسبت به زنده‌ها و هم نسبت به مردگان؛ البته برخی از انواع زیارت مردگان به علت نیت و هدف غیراخلاقی و غیرشرعی، از نظر عقلانی ناموجه و از نظر شرعی حرام و حتی ممکن است شرک باشد؛ اما برخی دیگر از انواع زیارت، از نظر عقلانی موجه و از نظر شرعی مباح و برخی حتی مستحب هم هست. به همین جهت شایسته است که مفهوم، انواع و حکم هر نوع زیارت براساس مبانی عقلانی، اخلاقی و شرعی مورد ارزیابی قرار گیرد که این نوشتار به همین هدف و تنظیم شده است.

مفهوم شناسی زیارت

واژه زیارت کلمه عربی از ماده «زور» به معنای دیدار و ملاقات با کسی است. «زُرْتُ فلاناً: تلقّيته؛ فلانی را زیارت کردم؛ یعنی ملاقات کردم.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص: ۳۸۶) برخی زیارت را به دیدار از روی احترام معنا کرده‌اند. «زَارَهُ يَزُورُهُ زَوْراً وَ زِيَارَةً وَ مَزَاراً: قَصَدَ لِقَاءَهُ إِكْرَاماً لَهُ.» (فیومی، بی تا ج ۴ ص ۲۶۰) مشتقات این ماده فقط یک‌بار به همین معنای دیدار در آیه «حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ؛ تا آنجا که قبرها را ملاقات کردید» (تکاثّر: ۲) آمده است. در استعمالات امروزی زبان عربی و حتی فارسی هم زیارت به معنای دیدار و ملاقات است.

عمل زیارت یا دیدار، چه دیدار با افراد زنده و چه دیدار محل دفن مردگان، به‌عنوان رفتار اخلاقی، انجام می‌شود. هدف زیارت، گفتگو، تفریح، محبت، احترام، تقدیر و یا یاد از کسی است که با او دیدار می‌شود؛ بنابراین زیارت رفتاری با اهداف عقلانی و اخلاقی و حتی دینی است و به همین جهت رفتار پسندیده و مطلوب است. انسان فطرتاً، محبت، احترام و تقدیر و یاد از دیگران را تحسین می‌کند و زیارت رفتار اخلاقی اجتماعی، براساس این درک و رفتار فطری است.





انواع زیارت

چنانکه گفته شد، زیارت گاهی دیدار با افراد زنده است و گاهی زیارت اهل قبور است. زیارت اهل قبور دو گونه است؛ یکم زیارت قبور افراد عادی که به قصد عبرت گرفتن، ابراز محبت، احترام، یادآوری و تقدیر سلام و دعا، انجام می‌شود و دوم زیارت قبور پیشوایان دینی که افزون بر محبت و احترام و یاد و تقدیر و سلام و دعا، برای حاجت گرفتن و استشفاع از خداوند هم انجام می‌شود. در زیارت افراد زنده اختلاف نیست؛ اما زیارت اهل قبور، بسته به نیت زیارت مورد اختلاف است.

یکم: زیارت قبور افراد عادی

فقه‌های مذاهب اسلامی، زیارت قبور افراد عادی از مؤمنین و قبور مؤمنین را مستحب شمرده شده‌اند. چنانکه در کتاب «الفقه علی المذاهب الأربعة»، آمده است: زیارت قبور برای عبرت گرفتن و یاد آخرت، خصوصاً در روز جمعه مستحب است و شایسته است که زائر به دعا و زاری و عبرت گرفتن از مردگان و خواندن قرآن برای مرده که بنا بر قول صحیح به مرده فایده دارد، بپردازد. (جزیری، ۱۹۲۸، ج ۱ ص ۵۴۰) وی معتقد است که سفر برای زیارت مردگان خصوصاً قبر افراد صالح مستحب است؛ البته حنا بله گفته‌اند که اگر قبر دور باشد، سفر مباح است و نه مستحب. (همان) برای آشنایی بیشتر با دیدگاه علمای اهل سنت درباره جواز دعا و قرائت قرآن بر قبر ر. ک به: (من أقوال فقهاء المذاهب فی مسألة القراءة عند القبر - منار الإسلام (islamanar.com) از نظر فقه شیعه هم زیارت اهل قبور مستحب است. برخی مثل مجلسی، ادعای اجماع مسلمانان بر استحباب زیارت قبر کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۰ ص ۴۴۲) استحباب زیارت اهل قبور از برخی از آیات، روایات نبوی، هم استفاده می‌شود که در ادامه خواهد آمد. در عصر صحابه، تابعان و فقه‌های بعد از تابعان تا قرن هشتم، زیارت اهل قبور مخالف جدی نداشته است؛ اما در قرن هشتم قمری ابن تیمیه زیارت اهل قبور را حرام اعلام کرد و پس از او محمد بن عبدالوهاب و امروز سلفی‌ها با شدت بیشتری بر آن تأکید دارد.

ادله سلفیه بر حرمت زیارت قبور

مهم‌ترین دلیل سلفی‌ها بر حرمت زیارت قبور، این آیه است: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى؛ و این که نیست برای انسان جز آنچه را با کوشش به دست آورده است.» (نجم: ۱۳) (ابن کثیر، ۱۴۰۹ ج ۳ ص ۳۲۹). از نظر آنان، قرائت فاتحه برای اموات و نیز سوگواری، اطعام و خیرات و قرائت قرآن برای اموات بدعت و حرام است و هیچ سودی به حال مرده ندارد. (صالح بن فوزان، ۱۹۹۹، ص ۳۳۶) از نظر آنان حتی ثواب صدقه از طرف اموات به آنان نمی‌رسد. (بخاری قنوجی، ۱۴۲۱، ص ۱۳۸)، بن باز در این باره فتوا داده است: «وقتی به زیارت میت رفتی فقط سلام کن و بگو خدا ترا مغفرت کند و قرائت و فاتحه بدعت است و نخوان.» (حکم قراءة الفاتحة على الميت عند قبره (binbaz.org.sa)

آنچه از آیه: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى نجم: ۱۳» استفاده می‌شود این است که در قیامت هیچ چیزی برای انسان نیست، مگر حاصل تلاش خود انسان در دنیا؛ اما زیارت قبور مردگان یا برای احترام و یاد آنان است که امر اخلاقی و کار پسندیده و دارای ثواب برای زیارت کننده است و برای اموات در قیامت سودی ندارد و یا برای عبرت گرفتن از مردگان است که باز فایده‌اش برای زیارت کننده است و برای مردگان سودی ندارد، بنابراین با آیه مذکور ناسازگاری ندارد. البته یکی از اهداف زیارت قبور، دعا برای مردگان است که این دعا سبب شادی روح آنان در برزخ می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸ ق ج ۳ ص ۲۳). چنانکه در روایتی از رسول الله (ص) آمده است: «اذا دخلتم المقابر فاقرؤوا الفاتحة والمعوذتين.» (ابن حنبل، ج ۸ ص ۱۰۵) بنابراین سود، دعا بر میت در قبر و عالم برزخ است و نه قیامت و به همین جه با آیه مذکور منافاتی ندارد.

دلیل دوم مبنایی است که ابن تیمیه وضع کرده است که «ولو كان خيراً لسبقونا إليه؛ اگر کاری خوب می‌بود، پیامبر (ص)، صحابه و تابعان به آن عمل می‌کردند.» (الجمعية السعودية للسنة وعلومها. ما ينتفع به الميت بعد موته المتدى العالمى للوسطية (wasatyea.net) و چون صحابه و تابعان عمل نکرده است، پس کار خیر و خوب نیست.





این عبارت نه آیه است و نه حدیث؛ بلکه کبرای یک استدلال است. هر چند ابن تیمیه این کبرا را مسلم گرفته است؛ لکن این کبرا خود ثابت شده نیست؛ چون خیر بر واجب و مستحب و مباح اطلاق می شود. اگر کاری واجب باشد، حتماً رسول الله (ص) انجام می داده است؛ چون ترک واجب با عصمت و عدالت ناسازگار است؛ اما ترک کار مستحب بر پیامبر، اشکالی ندارد هم چنین ترک امر مباح. در مورد صحابه این کبرا حتی در موارد واجب، جای تأمل دارد. به بیان دیگر این کبرا فقط در نفی وجوب کافی است که اگر زیارت واجب می بود، باید پیامبر انجام می داد؛ چون انجام نداده، پس واجب نیست؛ اما در نفی استحباب و خصوصاً اباحه این کبرا نتیجه ندارد؛ چون ممکن است چیزی مستحب و یا مباح بوده باشد؛ ولی پیامبر (ص) و صحابه انجام نداده باشد. افزون بر این که پیامبر زیارت اهل قبور را به طور مکرر انجام داده و توصیه هم کرده است و شواهدی زیادی بر این امر وجود دارد که خواهد آمد. نکته مهم در نقد این استدلال این است که در قرآن این استدلال از سوی مشرکان بیان شده. مشرکان به مؤمنان می گفتند، اگر ایمان به قرآن و پیامبر کار خوبی می بود، کسی بر ما سبقت نمی گرفت. (احقاف ۱۱)

ادله مذاهب اسلامی بر جواز زیارت اهل قبور

از نظر مذاهب اسلامی به غیر از وهابیت، زیارت اهل قبور جایز و مستحب است و برخی آیات و روایات بر استحباب زیارت قبور دلالت دارد. مثل آیات و روایات زیر:

۱. نهی از زیارت و دعا بر قبر منافق

مهم ترین دلیل قرآنی بر جواز زیارت قبور و سودمندی آن در برزخ آیه ۸۴ سوره توبه است. سوره توبه از آخرین سوره های قرآن است و اولین آیه آن اعلان برائت از مشرکان است که در سال نهم هجری قمری بوده است و بنابراین بقیه آیات آن هم در سال نهم و دهم نازل شده است. در آیه ۸۴ سوره توبه خداوند پیامبرش را از نماز خواندن بر منافقان و ایستادن بر قبر آنان منع می کند. به این جهت که آنان به خدا و پیامبر کفر ورزیدند و فاسق شده اند:



و لَا تَصِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَ لَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَاتُوا وَ هُمْ فَاسِقُونَ (توبه ۸۴)؛ بر هیچ‌یک از آن‌ها که بمیرد، نماز نخوان و بر کنار قبرش ابرای دعا و طلب آمرزش نایست؛ چراکه آن‌ها به خدا و رسولش کافر شدند و درحالی‌که فاسق بودند از دنیا رفتند. (ترجمه گروهی).

در این آیه از نماز بر جنازه منافق و از ایستادن بر قبر منافق نهی شده است. ایستادن بر قبر بعد از دفن است و قبل از دفن ایستادن بر قبر معنا ندارد و ایستادن بر قبر بعد از دفن، در آیه نسبت به منافق نهی شده است؛ پس مفهوم آیه این است که نماز و دعا برای مؤمن جایز است. اگر زیارت اهل قبور مؤمنین و دعای برای آنان هم جایز نمی‌بودی، اختصاص آن به منافق و تعلیل به این‌که آنان به خداوند کفر ورزیده و فاسق شده‌اند، در آیه لغو و بلکه گمراه‌کننده است. فهم بسیاری از مفسران از آیه هم همین است:

«لَا تَقِفْ عِنْدَ قَبْرِهِ لِلدَّفْنِ أَوْ الزِّيَارَةِ؛ بر سر قبر منافقان - خواه برای دفن و خواه برای زیارت - توقف نکن» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳ ص ۹۲)؛ (سیوطی، ۱۴۰۴ ج ۳ ص ۲۶۶؛ آلوسی ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۳۴۱)؛ (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲ ص ۱۰۰)

طباطبایی آیه را دلیل می‌داند که پیامبر (ص) بر قبر مؤمنان می‌ایستاده و دعا می‌کرده است؛ چون خداوند از نماز و زیارت و دعای برای منافق نهی کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۶۰)

۲. طلب بخشش مؤمنان برای مؤمنان پیش از خود

آیه دیگری که بر جواز زیارت اهل قبور اهل دلالت دارد، آیه ۱۰ سوره حشر است: و الَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ؛ کسانی که بعد از آن‌ها می‌آیند، می‌گویند: پروردگارا بخش ما را و برادران ما را که در ایمان بر ما پیشی گرفتند. [الحشر/۱۰]

هرچند در آیه به‌طور مستقیم بحث زیارت مطرح نشده است؛ ولی نقل عمل مؤمنین و نقد نکردن آن، درواقع تحسین کار آنان است که مشروعیت دعا و زیارت برای دعا را ثابت می‌کند. قرطبی معتقد است که براساس آیه دعای مؤمن بعد از مرگ برای مؤمنان نفع دارد.



(قرطبی [بی تا] ج ۳ ص ۱۸) اگر دعا دیگران برای میت، فایده ندارد، قرآن باید آن را منع می کرد و یا حداقل نقل نمی کرد.

۳. نافع بودن دعای فرزند صالح بعد از موت

در روایات هم بر این که مردگان بعد از مرگ از صدقه، جاریه، علم نافع و دعای فرزند صالح بهره مند هستند، تأکید شده است.

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا فِي ثَلَاثَ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ؛ وقتی انسان می میرد، عملش تمام می شود، مگر در سه چیز، صدقه جاریه، علم نافع فرزند صالحی که برای او دعا کند. (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۸۶؛ ابن خزیمه، ۱۹۷۰ م، ج ۲، ص ۱۲۲)

براساس این روایت نبوی، پس از مرگ انسان از این سه چیز برای انسان ثواب می رسد که از جمله آن ها دعای فرزند است و زیارت قبور والدین از مصادیق دعای فرزند صالح است؛ زیرا زیارت قبر همراه با فاتحه و طلب استغفار بر صالح قبر است.

۴. صحیح بودن صدقه از طرف میت

هم چنین روایت صحیح بر رسیدن ثواب صدقه به میت وجود دارد. مثل روایت زیر:
أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أُمَّيْ افْتُلِتَتْ نَفْسُهَا، وَأُظْنِيهَا لَوْ تَكَلَّمَتْ تَصَدَّقْتُ، فَبَلَّ لَهَا أَجْرٌ إِنْ تَصَدَّقْتُ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. مردی به پیامبر (ص) گفت: مادر من مرگ ناگهانی کرده است. گمان می کنم اگر [می توانست] سخن بگوید، صدقه می داد، آیا برای پاداشی هست که من از طرف او صدقه بدهم؟ پیامبر (ص) گفت: بله. (بخاری، ج ۱۳۸۸ و مسلم ج ۱۰۰۴) گفته شده که آن مرد، سعد بن عبادۀ رضی الله عنه بوده است. (محمد الخطیب الشربینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۶۹)

زیارت قبور اگر با خیرات همراه باشد و نیز اطعام و خیرات برای میت براساس این روایت مشروع است و ثواب آن به میت می رسد. هرچند در این روایت بیان نشده است که این اجر برای زمان برزخ است یا قیامت؟ ولی نسبت به برزخ قطعی است.

۵. توصیه رسول الله (ص) به زیارت اهل قبور

در سنت و سیره نبوی هم موارد شواهدی متعددی بر به زیارت وجود دارد که دلیل بر استحباب زیارت اهل قبور است. از جمله روایات زیر:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَدْ كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ فَرُورُوهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ؛ مَنْ شَمَارَا مِنْ زِيَارَتِ قُبُورِ نَهَى كَرْدَه بُوْدَم، پَس بَه مُحَمَّد دَر زِيَارَتِ قَبْرِ مَادَرَش اِجَازَه دَاده شْدَه اسْت، پَس قَبْرَهَا زِيَارَت كَنْد كِه آن يَادَاوَر آخِرْت اسْت.

این روایت با الفاظ نزدیک از ابن ابوسعید، ابن مسعود، انس، ابوهریره، ام مسلمه و بُریده، در صحیح مسلم، ترمذی، سنن ابن ماجه، سنن ابو داود، نسایی و مستدرک حاکم نقل شده است. مبارک فوری شارح صحیح ترمذی در شرح این حدیث گفته است:

سخن پیامبر (فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ) دلیل است بر جواز زیارت بستگان نزدیک که مسلمان هم نبوده باشد، عبارت (فَرُورُوهَا) امر است برای رخصت یا استحباب که جمهور بر استحباب آن است و برخی ادعای اجماع کرده‌اند. ابن عبدالبر از برخی ادعای واجب بودن زیارت را نقل کرده‌اند. (عبدالرحمن مبارکفوری، ۱۹۹۰، ج ۴ ص ۱۳۷)

نهی از زیارت قبور به احتمال زیاد به روایاتی اشاره دارد که زنان زائر قبور لعنت شده است. «لعن الله زائرات القبور» (ترمذی، ۱۹۹۶ ج ۲ ص ۱۳۶) چون غیر آن از آن روایتی در نهی از زیارت نقل نشده است. علت نهی از زیارت قبور توسط زنان احتمالاً به این دلیل بوده که در دوران جاهلیت به اهل قبور تفاخر می‌کردند و برای این که سنت به مسلمانان انتقال پیدا نکند، از آن نهی شده و بعد از این که این سنت جاهلی در بین مسلمانان از بین رفت، حکم منع زیارت، نسخ شده است. برخی گفته‌اند که مقصود از تحریم درجایی است که رفتن زنان به زیارت همراه بر گناه باشد. (محمد عبدالرحمن مبارکفوری، ۱۹۹۰، ج ۴ ص ۱۳۷؛ سید حسن طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۴) روایت فوق تصریح به نسخ حکم منع زیارت دارد. براساس همین روایت، علمای اصول فقه اهل سنت، نسخ نهی از زیارت را از مصادیق نسخ احکام بیان کرده‌اند. (محمد سرخسی، ۱۴۰۵، ج ۲ ص ۷۷؛ جصاص رازی، [بی‌تا] ج ۲ ص ۲۹۱؛ علی اندلسی، ۱۹۸۲، ج ۴ ص ۸۴) در روایت دیگری از نبی مکرم (ص) توصیه شده است که بر مردگان سلام کنید و صلوات بفرستید که [زیارت آنان] برای شما عبرت است:





أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ أَخْبَنَا بْنُ جَرِيحٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو أَبِي مَلِيكَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: ائْتُوا مَوْتَائِمَ فَسَلِّمُوا عَلَيْهِمْ وَصَلُّوا عَلَيْهِمْ فَإِنَّ لَكُمْ فِيهِمْ عِبْرَةً (الصنعاني، مصنف عبدالرزاق، ج ۳، ص ۵۷۰).

در روایات امامان اهل بیت علیهم السلام هم زیارت قبور تشویق و مستحب بیان شده است. محمد بن مسلم از امام صادق (ع) و ایشان از حضرت علی (ع) نقل می کند که: به زیارت مردهای خود بروید که آن ها از زیارت شما شاد می شود. (کلینی، ۱۳۸۸ ق ج ۳ ص ۲۳).

در روایت دیگری آمده است:

عبدالله ابن سنان می گوید: به امام صادق (ع) گفتم: سلام کردن بر مردهای گورستان رواست؟ گفت: آری. به این صورت که می گویی: سلام بر خفتگان این مکان از مسلمانان و مؤمنان. شما پیشگام قافله ما بودید و ما هم به شما ملحق می شویم. (کلینی، ۱۳۸۸ ق ج ۳ ص ۲۲۹)

۶. سیره عملی رسول الله (ص) در زیارت قبور

افزون بر روایاتی که توصیه به زیارت است، روایات متعددی وجود دارد که پیامبر (ص) خود به زیارت قبر مرده ها رفته است. مثل موارد زیر:

الف: زیارت پیامبر (ص) از قبر مادرش: براساس منابع رجالی و تاریخی، وقتی پیامبر از فتح مکه به سوی مدینه باز می گشت، به زیارت قبر مادرش آینه رفت و فرمود: این قبر مادر من است. از خداوند زیارت او را خواسته بودم که برایم چنین تقدیر کرد. (ابن شبه، ۱۳۹۹ ق ص ۱۱۸؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱ ص ۹۴)

ب: زیارت اهل قبور بقیع توسط پیامبر (ص)

در صحیح مسلم، روایتی از ام المؤمنین عایشه نقل شده است که پیامبر (ص) در آخرین بخشی از شب، خانه را به مقصد بقیع ترک می کرد و وقتی وارد بقیع می شد، با خفتگان در بقیع چنین سخن می گفت:

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَأَتَاكُمْ مَا تُوْعَدُونَ غَدًا مُؤَجَّلُونَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَهْلِ بَقِيعِ الْعَرْقَدِ؛ درود بر شما ای ساکنان دیار باایمان! آنچه به وقوع آن در آینده وعده داده می شدید، سراغ شما آمد (و شما میان مرگ و روز

رستاخیز به سر می‌برید.) ما نیز به شما خواهیم پیوست. پروردگارا! اهل بقیع غرقد را بیمارزا! (صحیح مسلم، بی تا ج ۳، ص ۶۳)

در روایت دیگری آمده است که پیامبر (ص) به همسرش ام سلمه بر مردگان را تعلیم داده است:

السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ وَيَرْحَمُ اللَّهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لِلْحَقُّونَ؛ درود بر ساکنان مؤمن و مسلمان این سرزمین! خداوند همه مؤمنان را؛ چه آن‌ها که در گذشته‌اند و چه آن‌ها که خواهند مرد، رحمت کند. ما نیز به خواست خدا به شما خواهیم پیوست. (صحیح مسلم، بی تا ج ۳، ص ۶۳)

ج: زیارت قبور شهدای احد: در روایت دیگری از عقبه بن عامر رضی الله نقل شده است که:

رسول الله صلی الله علیه و سلم به احد رفت و پس از گذشت هشت سال از جریان احد برای کشته‌های اُحُد دعا کرد؛ مانند کسی که از زنده‌ها و مرده‌ها خداحافظی می‌کند. (ابو داوود، بی تا. کتاب المناسک باب زیارة القبور)

در این حدیث تصریح شده است که زیارت پیامبر (ص) از احد هشت سال پس از واقعه احد بود. جنگ احد در سال سوم واقع شد؛ پس رفتن پیامبر (ص) به احد در سال یازدهم قمری و آخرین روزهای عمر پیامبر (ص) بوده است؛ چون آن حضرت در صفر یا ربیع سال یازدهم؛ یعنی ماه دوم و یا سوم سال یازدهم وفات کردند؛ بنابراین در آخرین روزهای حیات به زیارت شهدای احد رفته است و برای آنان دعا نموده است و بعد به مدینه برگشته و به مسلمانان هشدار داده است که از این که مشرک شوید نمی‌ترسم؛ ولی از رقابت‌های منجر به هلاکت شود می‌ترسم. این حدیث از نظر سند در نزد اهل صحیح و متفق علیه است.

روایت دیگری در تاریخ طبر از ابی مویهبة غلام رسول الله (ص) نقل شده است که رسول الله (ص) در دل شب مرا خواست و گفت:





ای ابا مویهبه من مأمور شده‌ام که برای خفتگان در بقیع طلب بخشش کنم. با من بیا با او رفتم و چون به برابر خفتگان در بقیع رسید گفت: سلام بر شما ای ساکنان گورها! خوش باد شمارا در این حالی که هستید! و از حالی که دیگران در آن‌اند در امان هستید! فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار روی آورده است که یکی پس از دیگری و بدتر از اولی می‌آید. سپس رو به من کرد و گفت: ای ابا مویهبه! به من کلید گنج دنیا و جاودانگی و بهشت بعدازآن داده شد و بین آن و دیدار پروردگار و بهشت مرا مخیر کرد و من و دیدار پروردگار و بهشت را برگزیدم. گفتم: پدرم و مادرم فدایت باد کلید گنج‌های دنیا و جاودانگی در آن و بهشت بعدازآن را بگیر. گفت: نه به خدا ای ابا مویهبه! من دیدار پروردگار و بهشت را برگزیدم پس از آن برای ساکنان بقیع طلب بخشش نمود و برگشتم. (ابن جریر طبری، ۱۹۶۷ ج ۲ ص ۴۳۲).

هم‌چنین روایت شده است که حضرت فاطمه (ص) به زیارت قبور شهدای احد می‌رفتند و بر سر قبر حمزه سیدالشهدا برای او طلب رحمت می‌کرد. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱ ص ۱۸؛ بیهقی، ۱۴۱۴ ق ج ۴ ص ۱۳۱) در روایت دیگری آمده است که این زیارت هر جمعه بوده است:

«عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: كانت فاطمة بنت رسول الله ﷺ تزور قبر حمزة كل جمعة» (صنعانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۵۷۲).

ام‌المؤمنین عایشه هم به زیارت قبر بردارشان می‌رفته است.

عبدالله بن ابی ملیکه می‌گوید: روزی ام‌المؤمنین عایشه از قبرستان می‌آمد، به او گفتم: ای ام‌المؤمنین، از کجا می‌آیی؟ گفت از کنار قبر برداردم، عبدالرحمن. به او گفتم: آیا رسول‌الله از زیارت قبور نهی نکرده بود؟ گفت: آری پیامبر از زیارت قبول نهی کرده بود؛ ولی پس از آن به آن دستور داد. (حاکم نیشابور، ۱۴۰۶، ج ۱ ص ۵۳۲).

دوم: زیارت قبر نبی و ولی

مسئله دوم زیارت قبر نبی و ولی برای حاجت خواستن و شفاعت خواستن است. هرچند در قرآن و نیز روایات نبوی حاجت‌خواهی و شفاعت‌خواهی از نبی و ولی منع و یا توصیه نشده است؛ ولی از زمان صحابه و تابعان، زیارت قبر نبی و اولیای الهی برای حاجت‌خواهی و شفاعت‌خواهی، به‌عنوان یک امر مباح و نه واجب و یا مستحب، مرسوم

بوده است. تا این که در قرن هشتم، ابن تیمیه سفر برای زیارت قبر نبی (ص) را حرام و شرک اعلام کرد. این مسئله واکنش شدیدی علمای حنفی، مالکی و شافعی شد و آنان بر سر این موضوع و نیز برخی از عقاید دیگر ابن تیمیه او را تکفیر و حکومت آن وقت او را زندانی نمود. البته ابن تیمیه پس از مدتی از برخی از عقایدش توبه نمود و آزاد شد. پس از مرگ ابن تیمیه، نظر او چندان طرفداری نداشت تا این که در قرن دوازدهم، محمد ابن عبدالوهاب، تفکر ابن تیمیه را زنده کرده و زیارت قبور حتی زیارت قبر پیامبر (ص) را شرک اعلام کرده و در مقابل آن به شدت موضوع گرفت و همه مسلمانان غیر از خود و اتباعش را به علت زیارت قبر نبی (ص) تکفیر و مسلمانان زیادی را به عنوان کافر کشت و قتل عام نمود. پس از آن مسئله زیارت یکی از اصلی ترین محورهای مجادله محمد بن عبدالوهاب و طرفدارانش که خود را سلفی می نامند با دیگر مسلمانان است. صاحب کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، زیارت قبر پیامبر را مستحب و نوعی سپاس و قدردانی از فداکاری او و اعلام برای نسل حاضر می داند. (ابن جزیری، ۱۹۲۸، ج ۱ ص ۵۴۰) برخی مثل مجلسی، ادعای اجماع مسلمانان بر استحباب زیارت قبر نبی (ص) کرده اند و ترک زیارت قبر پیامبر (ص) برای حاجی را جفا بر پیامبر دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰ ص ۴۴۲)

ادله ابن تیمیه بر شرک بودن زیارت قبر نبی و ولی

ابن تیمیه و پیروانش دو دلیل بر حرکت زیارت دارند:

۱. عبادت بودن زیارت

ابن تیمیه زیارت را مشترک لفظی بین معنای شرعی (سلام دعا برای میت و عبرت گیری) و بدعتی (حاجت خواهی) می داند و معتقد است که معنای دوم در عصر صحابه نبود است. ابن تیمیه، ۲۰۰۴، ج ۲۷، ص ۱۱۹. ابن تیمیه در کتاب "الرد علی الخنائی" نوشته است:

هرگاه کسی به قصد زیارت و توسل به زیارت قبر پیامبر مسافرت کند و علت اصلی او رفتن به مسجد حضرت، توسل و زیارت و طلب حاجتی از وی باشد، مشرک و از شریعت اسلام خارج است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۴ ص ۱۸)





ابن تیمیه و وهابی‌ها، درخواست بخشش از ولی خدا را در حال حیات صحیح می‌دانند؛ ولی درخواست از ولی خدا پس از مرگش را شرک می‌دانند.

لو جاء إنسان إلى سریر المیت یدعوه من دون الله و یتستغیث به کان هذا شرکاً محرماً بإجماع المسلمین و لو ندبه و ناح لکان أيضاً محرماً و هو دون الأول (ابن تیمیه، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۴۵)

دلیل حرمت زیارت قبر پیامبر (ص) از نظر سلفی‌ها، این است که زیارت عبادت است و عبادت غیر خداوند شرک است، پس زیارت قبر نبی و ولی هم شرک است این استدلال مبتنی بر عبادت بودن زیارت است. اگر زیارت عبادت، باشد، استدلال سلفی صحیح است و اگر عبادت نباشد، استدلال سلفی‌ها باطل است؛ ولی این مبنا صحیح نیست؛ چون در عبادت، اعتقاد به خدایی شرط است. بدون اعتقاد به خدایی عبادت محقق نمی‌شود. به دلیل سجده فرشتگان بر آدم و سجده حضرت یعقوب و فرزندان او به یوسف که چون با اعتقاد به خدایی آدم و یوسف نبود، شرک محسوب نمی‌شود. اگر کسی به قصد این که صاحب قبر خدا است به زیارتش برود، این شرک است یا حتی اگر به اعتقاد این که صاحب قبر به صورت مستقل می‌تواند گناه را ببخشد و یا حاجت را برآورده کند، باز هم شرک است؛ چون بخشندگی و حاجت دهی استقلالی کار خداوند است و اگر به کسی نسبت داده شود و درواقع کار خدایی به او نسبت داده شده و این نوعی شرک خفی است؛ ولی از مسلمانان کسی صاحب هیچ قبری را خدا نمی‌دانند و زیارت را برای عبادت و جلب رضایت صاحب قبر انجام نمی‌دهد. هم چنانکه صاحب قبر را مستقل در بخشیدن گناه و برآوردن حاجت نمی‌دانند. درخواست بخشش و حاجت از کسی به عنوان این که او واسطه در نزد خداوند است و بخشنده و حاجت دهنده خداوند است، شرک نیست، چه در حال حیات یا پس از موت.

۲. نهی از زیارت غیر از سه مسجد

دلیل و استدلال دوم ابن تیمیه و پیروانش بر حرمت زیارت، حدیث زیر است:
لا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ، مسجدی هذا و مسجد الحرام و المسجد الاقصى؛ بار سفر بسته نمی‌شود مگر به سوی سه مسجد، مسجد من، مسجد الحرام،

مسجدالاقصی، است. (مسلم بن الحجاج، بی تا ج ۴، ص ۱۲۶، کتاب الحج)؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۳۲۸

برفرض صحت حدیث از نظر سند، از نظر فقه الحدیث در روایت، مستثنا منه ذکر نشده است و در آن دو احتمال است: یکم: مستثنا منه مکان و جمله کامل چنین باشد «لا تشدوا الرحال الی مکان إلا ثلاثه مساجد» در این صورت هرچند شامل سفر افراد برای زیارت قبور را هم شامل می شود؛ اما منع سفر شامل سفر تجارتي، علمی، تفریحی، امور خیریه و سیاحت هم مشود؛ چون تعبیر مکان شامل همه این موارد می شود و هیچ فقیهی چنین معنای از حدیث ارائه نکرده است؛ پس این احتمال قطعاً مردود است.

دوم: مستثنا منه مسجد باشد؛ یعنی جمله این طوری باشد «لا تشدوا الرحال الی مسجد إلا ثلاثه مساجد» در این صورت، اولاً شامل قبور نمی شود و ثانیاً منع از سفر برای غیر آن سه مسجد، به معنای حرمت نیست تا چه رسد که شرک باشد؛ بلکه به معنای ثواب نداشتن سفر برای نماز در غیر از این سه مسجد است. به دلیل این که جمله به صورت نفی آمده است. لا تشد؛ یعنی بار سفر نمی بندد و نه به صورت نهی؛ یعنی، بار سفر نبندید. بسیاری از فقها چنین فهمی از حدیث داشته اند. ابن قدامه فقیه حنبلی می گوید: «لا تشد الرحال...» حمل بر نفی فضیلت می شود و نه حرمت. (ابن قدامه، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۱۰۴) شوکانی هم معتقد است که احتمال دارد مقصودان ثواب نداشتن سفر برای عبادت در غیر این سه مسجد، باشد. (شوکانی، بی تا ج، ۵، ۱۹۶) در شرح نووی بر صحیح مسلم، آمده است که: آنچه نزد اصحاب و اهل تحقیق صحیح دانسته می شود، این است که سفر به سایر مساجد نه حرام و نه مکروه است و مراد حدیث، بیان فضیلت کامل در سفر به سه مسجد است. (نووی، بی تا ج ۹، ص ۹۰؛ سبکی، ۱۴۱۹، ص ۱۲۱) آیت الله سبحانی هم همین معنا را ترجیح داده است. (سبحانی، ۱۳۸۰، ش، ص ۱۴۲) افزون بر آن روایت دیگری وجود دارد که در آن، این معنا؛ یعنی فضیلت نداشتن سفر به این سه مسجد، تصریح شده است.

«عن عائشة رض، قال رسول الله (ص): أنا خاتم الأنبياء ومسجدي خاتم مساجد الأنبياء، أحق المساجد أن يزار وتشد إليه الرواحل المسجد الحرام و





مسجدي، صلاه في مسجدي افضل من الف صلاه فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام». عایشه می‌گوید: پیامبر (صلی‌الله علیه و آله و سلم) فرمود: من خاتم انبیا هستم و مسجد من خاتم مساجد انبیا و سزاوارترین مساجد برای زیارت و سفر به آن، مسجد الحرام و مسجد من است. نماز در مسجد بالاتر از هزار نماز در مساجد غیر از آن است، مگر مسجد الحرام. (الهندي، بی‌تا ج ۱۲، ص ۲۷۰؛ السیوطی، ۱۴۱۴ ج ۲، ص ۳۸۷)

اشکال دیگر این است که پیامبر خود روزهای شنبه پیاده و گاه سواره به مسجد قبا در ۱۲ کیلومتری مدینه می‌رفت و در آن دو رکعت نماز می‌خواند. (بخاری، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۷۲)

ادله مذاهب اسلامی بر استحباب زیارت قبور اولیا

معتقدان به جواز زیارت قبور اولیای الهی معتقدند که در آیات قرآن زیارت قبور اولیا نه به صور صریح و نه به صورت اشاره، نهی نشده است؛ بلکه شواهدی بر جواز توسل به انبیا و اولیا وجود دارد. این شواهد عبارت‌اند از:

۱. تأیید و توصیه استغفار پیامبر برای گناهکاران

در قرآن توصیه شده است که اگر گناهکاران از خداوند طلب استغفار کنند و پیامبر هم برای آنان از خداوند طلب استغفار کند، خداوند را بخشنده خواهند یافت:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا؛ اگر آنان که بر خویش ستم کرده‌اند و نزد تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر نیز برای آنان آمرزش می‌خواست، خدا را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند. (نساء ۶)

در این آیه هرچند به صورت صریح سخن از توصیه به تقاضای استغفار از پیامبر نیست؛ ولی وقتی خداوند تصریح می‌کند که اگر گناه کار استغفار کند و پیامبر هم برای گناه کار استغفار کند، خداوند را بخشنده خواهد یافت، تأیید جواز و بلکه مطلوبیت طالب استغفار از پیامبر (ص) است که گناه کار از پیامبر بخواهد که نزد خداوند برای او استغفار کند. شیخ نظام‌الدین بلخی در الفتاوی الهندیة در کتاب المناسک باب: خاتمة فی زیارة قبر النبی



صلی الله علیه و سلم، بعد ذکر کیفیت و آداب زیارة قبر الرسول صلی الله علیه و سلم و دعاهاى که زائر مى خواند توصیه مى کند که چنین دعا کند:

ثم يقف (أى الزائر) عند رأسه صلى الله عليه و سلم كالأول ويقول: اللهم إنك قلت وقولك الحق: وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ... الآية، وقد جئناك سامعين قولك طائعين أمرك، مستشفعين بنبيك إليك؛ پس از آن زائر، نزد سر پیامبر (ص) مى ایستد و مى گوید: خدایا تو خودت گفته‌ای و گفته‌ات حق است: اگر آنان هنگامی که ظلمی کردند، به نزد تو آمدند، ... اکنون ما سخن تو را شنیدیم و دستور تو را اطاعت کردیم، در حالی شفاعت خواه هستیم به نزد پیامبرت به‌سوی تو آمده‌ایم... (شیخ نظام‌الدین بلخی، ۲۰۰۰، ج ۱ ص ۲۶۶)

۲. طلب استغفار فرزندان حضرت یعقوب از پدر

شاهد دوم نقل طلب استغفار فرزندان حضرت یعقوب از وی به درگاه خداوند و وعده حضرت یعقوب به طلب استغفار برای آنان در نزد خداوند است.

قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ؛ (فرزندان) گفتند: ای پدر! برای گناهانمان (از خداوند) طلب آمرزش کن که به‌راستی ما خطاکار بودیم. قَالَ سَوْفَ اسْتَغْفِرُ لَكُمْ؛ به‌زودی برای شما طلب مغفرت می‌کنم (یوسف ۹۷)

اینکه خداوند این مسئله را در قرآن نقل کرده و رد نکرده است، شاهد استوار و دلیل محکم بر جواز طلب استغفار از ولی مقرب خداوند در حال حیات است. وقتی در حال حیات استغفار جایز باشد، دلیلی بر عدم جواز پس از موت نیست؛ چون دلیل پذیرش استغفار نبی در حال حیات، جایگاه او در نزد خداوند است و نه حیات و قدرت بخشندگی نبی و پس از مرگ، جایگاه نبی و ولی در نزد خداوند، کم نمی‌شود. طلب حاجت هم مثل طلب استغفار است. هم چنانکه پیامبر و ولی واسطه بخشش است، واسطه برآورده شدن حاجت هم می‌تواند باشد، بخشنده و حاجت برآورده‌گر خداوند است و پیامبر واسطه و فرقی نمی‌کند که در حال حیات باشد یا بعد از وفات؛ چون آبرو و حرمت پیامبر و ولی نزد خداوند، در حال حیات و ممات فرقی ندارد و پیامبر (ص) خود که در بخشش و برآوردن حاجت نقشی ندارد که گفته شود، بعد از مرگ کاری نمی‌تواند.



۳. توصیه به زیارت قبر نبی در روایات

هم‌چنین روایات متعددی موجود است که زیارت قبر پیامبر را توصیه نموده است. چنانکه در روایتی از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده است:

هنگامی که حج کردید، آهنگ [زیارت] رسول خدا کنید که ترک آن جفا است و به آن امر شده‌اید. به زیارت قبوری که حق ساکنان و زائران آن بر شما لازم است، بشتابید و رزق در آنجا طلب کنید که آنان با زیارت شما شاد می‌شود. یک مرد بایسته است که حاجتش را در نزد قبر و مادرش و بعد از دعای بر آن‌ها طلب کند. (ابن شعبه، ۱۴۰۴ ص ۱۰۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴ ص ۳۲۵)

۴. سیره صحابه در زیارت قبر نبی و اهل بیت

زیارت قبر پیامبر (ص) در زمان صحابه و تابعان رسم و مورد تأکید بوده است. البته چون امر عادی و تکراری بوده در گزارش‌های تاریخی زیاد نیامده است؛ چون در گزارش‌ها حوادث و اتفاقات مهم و غیرتکراری می‌آید. درعین حال گزارش‌ها و روایات متعددی از زیارت قبر پیامبر در زمان صحابه و تابعان که حاوی نکته‌ای خاصی بوده در منابع نقل شده است. این گزارش‌ها و روایات به خاطر آن نکته خاص نقل نشده و نه به خاطر اصل زیارت؛ چون اصل زیارت امر عادی بوده است مثل نماز و روزه و حج مردم و ... که نیاز به ذکر در آن در منابع تاریخی و رجالی و حدیثی نیست. بخشی از موارد زیارت قبر پیامبر (ص) در عصر چنین است:

۱. زرقانی از علمای اهل سنت می‌نویسد: زیارت قبر پیامبر (ص) مطلوب است؛ چون تعظیم و تکریم ایشان است و در زمان صحابه مشهور و معروف بوده است. چنانکه عمر هنگامی که با مردم به بیت المقدس مصالحه کرد و کعب الاحبار مسلمان شد، از کعب درخواست که با او به زیارت قبر پیامبر (ص) به مدینه بیاید و از زیارت ایشان بهره‌مند شود و کعب هم پذیرفت. (زرقانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲ ص ۱۸۳)

۲. یکی از کسانی که به زیارت قبر پیامبر (ص) اهتمام داشته است، عبدالله بن عمر است. براساس گزارشی مردی از نافع پرسید: آیا عمر بر قبر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) سلام می‌نمود؟ جواب داد: «آری، به تحقیق دیدم او را صد مرتبه یا بیشتر که می‌آمد نزد قبر، می‌ایستاد و می‌گفت: السّلام علی النّبی (صلی الله علیه و آله)، السّلام علی اُبی بکر،



السّلام علی اَبی.» (سمهودی، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۱۳۵۸) مالک بن انس، از عبدالله بن دینار نقل می‌کند که ابن عمر نزد قبر پیغمبر می‌ایستاد و بر آن حضرت صلوات می‌فرستاد و برای ابوبکر و عمر دعا می‌کرد. (مالک بن انس، ۱۴۰۶ ق ج ۱، ص ۱۶۶). بیهقی نیز با سندی از عبدالله بن دینار نقل کرده است که گفت: دیدم عبدالله بن عمر را که بر قبر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) ایستاده و بر پیغمبر سلام کرده و دعا می‌کند، بعد برای ابوبکر و عمر دعا کرد. (بیهقی، بی تا ج ۵، ص ۲۴۵).

۳. در روایتی از ز سفر بلال از شام برای زیارت قبر پیامبر (ص) یادشده است. (عسقلانی، ۱۳۵۸ ق ج ۱ ص ۲۰۸).

۴. هم چنین نقل کرده‌اند که روزی (احتمالاً در زمان معاویه) مروان که حاکم مدینه بود، وارد مسجد شد و دید مردی صورتش را بر قبر پیامبر (ص) نهاده است. از آن مرد سؤال کرد، می‌دانی چه می‌کنی؟ آن مرد که ابو ایوب انصاری رض بود، صورتش را برداشت و گفت: بله [می‌دانم که چه می‌کنم]. به نزد رسول الله (ص) آمده‌ام (و برای سنگ نیامدم). (مسند احمد). این روایت بیانگر دو مطلب است؛ اول این که صحابه بزرگواری مثل ابو ایوب به زیارت قبر نبی آمده است و دوم این که مروان و بنی امیه با زیارت قبر مخالف بودند؛ چون آن‌ها دشمنان پیامبر بودند. به نظر می‌رسد یکی از ریشه‌های مخالفت سلفی‌ها با زیارت قبر نبی مکرم (ص) پیروی سلفیه از بنی امیه است. بخش عمده اهل حدیث و نیز ابن تیمیه و پیروان سلفی وی، به شدت گرایش عثمانی و اموی دارد.

۵. براساس روایتی هنگامی که ابوجعفر منصور خلیفه عباسی به مدینه آمد، همراه با امام مالک فقیه تابعی به زیارت قبر پیامبر (ص) رفت و از امام مالک سؤال کرد که روبه‌قبله دعا کنم یا رو به رسول الله (ص)؟ امام مالک به او گفت: از پیامبر رو نگردان. او وسیله تو و وسیله آدم (ع) پدر تو در قیامت است؛ بلکه رو به قبر پیامبر کن و از او شفاعت بخواه که برای تو شفاعت کند. (قسطلانی، ۱۴۲۵، ج ۴ ص ۵۸۰؛ الزرقانی شارح المواهب ۱۴۱۷ ق ج ۸ ص ۳۰۴) این قصه به دلیل سؤال منصور از امام مالک گزارش شده است وگرنه مسئله زیارت قبر نبی (ص) توسط امرا و علما و عامه مردم مرسوم بوده است.



علاوه بر زیارت قبر پیامبر (ص) در دوره صحابه و تابعان و نیز قرن‌های بعدی، زیارت و تبرک به قبر حمزه سیدالشهدا (رض) در منطقه احد، (نووی، ۱۳۴۴، ج ۱ ص ۱۶۹) امام حسین بن علی (ع) در کربلا، امام موسی بن جعفر (ع) در بغداد، امام علی بن موسی الرضا (ع) در طوس، سیده نفیسه از احفاد امام حسن (ع) که ذهبی درباره آن می‌گوید: قبر سیده نفیسه در مصر مزار مستجاب الدعوه بوده و مردم برای تبرک به آن مراجعه می‌کرده است. (ذهبی، ۱۹۹۰، ج ۱۰ ص ۱۰۷). عمر بن عبدالعزیز در حمص (ذهبی، ۱۹۹۰، ج ۲ ص ۱۷) قبر امام ابوحنیفه، در بغداد که خطیب گفته است که شافعی آن را زیارت می‌کرده و در آن دو رکعت نماز می‌خوانده و از خداوند حاجت می‌خواسته است. (خطیب بغدادی، ج ۱ ص ۴۴۵). عمرو بن قیس کوفی، (ذهبی، ۱۹۹۰، ج ۳ ص ۹۴۵). شقیق بلخی، (ذهبی، ۱۹۹۰، ج ۴ ص ۱۱۲۷) معروف کرخی، (ذهبی، ۱۹۹۰، ج ۴ ص ۱۲۱۳)، مزار مورد زیارت بوده‌اند.

هم‌چنین صوفیه به زیارت قبور و شب ماندن در آن برای سیر و سلوک توجه داشته‌اند. جامی در کتاب نفحات الانس قبور صوفیانی از اهل سنت را که زیارت گاه بوده‌اند و مردم برای تبرک به آن رجوع می‌کردند معرفی می‌کند. مثل قبر معروف کرخی، در بغداد و خواجه عبدالله در هرات، هجویری در لاهور و ... براساس همین سنت زیارت، مزارهای در نقاط مختلف جهان اسلام شکل گرفته و برخی از علما کتاب‌های در معرفی این مزارات نوشته است. برخی از مالکی‌ها حکم به کفر منکران مانع زیارت قبر نبی (ص) حکم کرده‌اند. (نبهانی، ۱۹۷۳، ص ۱۴۳)

آداب زیارت و پرهیز از محرمات

زیارت قبور امری مستحب است؛ اما توسل جستن، شفاعت کردن و تبرک، استحباب ندارد، فقط مباح است. البته لازم است که زیارت، توسل، تبرک و استشفاع نباید، به‌گونه‌ای باشد که با توحید ربوبیت و توحید در عبودیت و عبادت منافات داشته باشد. مثل سجده و طواف که برای غیر خداوند جایز نیست. چنانکه در روایتی از طواف بر قبر نهی شده است: **بَابُ اسْتِحْبَابِ الدُّعَاءِ بِالْمَأْثُورِ عِنْدَ زِيَارَةِ الْقُبُورِ وَ عَدَمِ جَوَازِ الطَّوَّافِ بِالْقَبْرِ** (حر عاملی ۱۴۱۴ ج ۳؛ ص ۲۲۸)

در روایت امامان اهل بیت آدابی برای زیارت پیامبر (ص) بیان شده است. مثل این که هنگام زیارت باید بر پیامبر (ص) سلام کرد و به ابلاغ پیام توسط ایشان گواهی داد و دعا نمود و بعد از خداوند حاجت طلب شود.

عَلِي بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ ع قَالَ: كَانَ أَبِي عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ ع يَقِفُ عَلَى قَبْرِ النَّبِيِّ ص فَيَسَلُّمُ عَلَيْهِ وَ يَشْهَدُ لَهُ بِالْبَلَاغِ وَ يَدْعُو بِمَا حَضَرَهُ ثُمَّ يَسْأَلُ ظَهْرَهُ إِلَى الْمَرْوَةِ الْخَضْرَاءِ وَ الدَّقِيقَةَ الْعَرْضِ مِمَّا يَلِي الْقَبْرَ وَ يَلْتَزِقُ بِالْقَبْرِ وَ يَسْأَلُ ظَهْرَهُ إِلَى الْقَبْرِ وَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ فَيَقُولُ اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَلْجَأْتُ ظَهْرِي وَ إِلَى قَبْرِ مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَ رَسُولِكَ أَسْنَدْتُ ظَهْرِي وَ الْقِبْلَةَ الَّتِي رَضِيتَ لِمُحَمَّدٍ ص اسْتَقْبَلْتُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي خَيْرَ مَا أَرْجُو وَ لَا أَدْفَعُ عَنْهَا شَرَّ مَا أَحْذَرُ عَلَيْهَا وَ أَصْبَحْتُ الْأُمُورَ بِيَدِكَ فَلَا فَقِيرَ أَفْقَرُ مِنِّي إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ؛ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ بَرَادِرِشِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (ع) وَ أَوْ مِنْ بَرَادِرِشِ إِمَامٍ صَادِقٍ (ع) نَقَلَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ جَدَّ جَدِّهِ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) بَرَّ قَبْرِ پیامبر (ص) می ایستاد و بر او سلام می کرد و بر ابلاغ وحی الهی توسط ایشان گواهی می داد و به حاضران دعا می کرد و خود را به قبر می چسباند و روبه قبله می کرد و می گفت: خدایا رو به تو کرده ام و بر کنار قبر پیامبرت روبه قبله ای که برای او رضایت دادی کرده ام. خدایا در حالی هستم که مالک خیری که برای خود امید دارم، نیستم و قادر بر دفع شری که از آن می ترسم، نیستم و همه امور در دستان توست. هیچ فقیری مثل من فقیر نیست. من به آنچه از خیر نازل می کنی، فقیر هستم (علی بن جعفر، ۱۴۰۹ ق؛ ص ۳۱۸)

در روایتی از امام صادق (ع) توصیه شده است که زیارت قبر اما حسین (ع) چنین انجام شود.

وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْخَبَرِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ زِيَارَةُ الْحُسَيْنِ ع فِي حَالِ التَّقِيَّةِ فَقَالَ إِذَا أَتَيْتَ الْفُرَاتَ فَاعْتَزِلْ ثُمَّ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ الطَّاهِرَيْنِ ثُمَّ تَمَرُّ بِالْقَبْرِ فَقُلْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ قَدْ تَمَّتْ زِيَارَتُكَ؛ گفتم: برای زیارت حسین (ع) در حال تقیه چگونه است؟ گفت: وقتی رفتی، در فرات غسل کن سپس لباس پاک بپوش و بر قبر گذر کن و بگو: درود خدا با برت و ای اباعبدالله! زیارت تمام شد. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴ ص ۴۵۷)





در مسند ابی حنیفه از ابن عمر است که گفت: از سنت است که از طرف قبله، به سمت مرقد پیامبر بروی، پشت خود را به سمت قبله قرار دهی و رو به قبر نمایی؛ یعنی قبر را مقابل خود قرار دهی، بعد بگویی سلام بر تو ای پیغمبر و رحمت خدا و برکات او بر تو باد. (مسند ابی حنیفه، ص ۲۰۱)

دمیاطی از علمای اهل سنت در آداب زیارت قبر نبی (ص) توصیه می‌کند: پس از زیارت شیخین برای سلام به بی بی فاطمه رضی الله عنه برو که بقولی در خانه‌اش همین‌جا در داخل مقصوره دفن شده است... پس بگو: سلام بر تو ای دختر مصطفی و به او به پدرش متوسل شو. سپس برگرد به جای اول روبه‌روی صورت شریف و بگو: ستایش پروردگار عالمیان را. خدایا! بر سرور ما محمد. درود بفرست. سلام بر تو ای آقای ما! ای رسول خدا! خداوند کتاب راستی بر تو نازل کرده و در آن گفته است که اگر آنان هنگامی که به خود ظلم کردند، آمدند و از خداوند طلب استغفار کردند و رسول هم برای آنان طلب بخشش نمود، حتماً خداوند را توبه پذیر مهربان خواهند یافت. من در حال استغفار از گناهانم به نزد تو آمده‌ام درحالی که از تو شفاعت خواه به نزد پروردگارم هستم. (دمیاطی، ۱۳۰۰ ق، ج ۲، ۳۵۷).

جمع‌بندی

با توجه به مباحث گذشته می‌توان گفت که زیارت اهل قبور براساس نیت و هدف زائر می‌تواند حکم مختلف داشته باشد. اهداف متعدد و متفاوتی برای زیارت اهل قبور متصور است. این اهداف یا نیت‌ها، ماهیت زیارت را تعیین می‌کند. هدف و نیت عقلایی و اخلاقی در زیارت، مبنای مشروع بودن و حتی مطلوب بودن زیارت است؛ اما هدف و نیت غیر عقلایی و اخلاقی و شرعی، مبنای ناموجه و نامشروع بودن زیارت خاص است. براساس اهداف و نیت‌های متصور برای زیارت اهل قبول، می‌توان زیارت را به پنج گونه تقسیم کرد که عبارت‌اند از:

یکم: زیارت اهل قبور به قصد عبرت

گاهی زیارت قبور مردگان برای عبرت گرفتن از آن‌ها است. کسانی که در دنیا جوان، قوی، زیبا، مشهور و ثروتمند و قدرتمند، یا بسیار خوب و یا بسیار بد بودند؛ ولی همه، همه‌چیز را ازدست‌داده در زیرخاک آرمیده‌اند و حال‌وروز آن‌ها در انتظار همه است. این هدف در زیارت هر قبری می‌تواند مدنظر باشد. زیارت به این نیت و هدف به اجماع جایز

است و اختصاص به قبر بستگان یا اولیا ندارد و زیارت قبر هرکسی چه مسلمان و چه کافر به این نیت مطلوب است و روایاتی هم در توصیه به آن وجود دارد.

دوم زیارت اهل قبور به قصد ابراز محبت و احترام

زیارت به انگیزه و نیت ابراز محبت و احترام به صاحب قبر، رفتار عقلانی و اخلاقی است. معمولاً این انگیزه در زیارت زنده‌ها بیشتر است. دیدار با بستگان، دوستان و افراد مشهور افراد واجب الاحترام مثل استاد، رهبران دینی، اجتماعی و سیاسی و نیز کسانی که خدمت مهمی انجام داده‌اند، چه در حالت زنده و چه زیارت قبرشان، رفتار عقلایی و به‌عنوان تشکر و سپاس رفتار اخلاقی است و اگر همراه با رفتار غیر عقلایی، غیراخلاقی و غیرشرعی نباشد، از نظر شرعی هم مباح است. چنانکه رسول اکرم (ص) قبر مادرش آمنه را زیارت کرد و بر آن گریه کرد. این رفتار از باب محبت و احترام بوده است. براساس این روایات، زیارت به این نیت، مصداق رفتار اخلاقی و عمل صالح است که می‌تواند ثواب هم داشته باشد.

سوم زیارت اهل قبور به قصد دعا و یاد و شادی روح صاحب مزار

زیارت به قصد یاد کردن مرده و شاد کردن روح او با سلام جایز است و تقریباً انگیزه و نیت غالب در زیارت اهل قبور از این نوع است. مردم برای یادآوری مردگان و شادی روح آن‌ها به زیارت قبرشان می‌روند و به خفگان در گورها سلامی می‌کنند و برای شادی روحشان دعا می‌کنند و فاتحه می‌خوانند و یا صدقه می‌دهند. چنین کاری هم عقلایی و اخلاقی است. زیارت به این نیت رفتار اخلاقی مورد تأیید شرع است و می‌تواند ثواب هم داشته باشد.

چهارم زیارت به قصد توسل و استشفاع به روح صاحب مزار به نزد خداوند

گاهی زیارت علاوه بر ادای محبت و احترام و دعا، برای حاجت خواستن و شفاعت خواستن از خداوند نزد صاحب قبر است که در زیارت قبر انبیا و اولیای الهی و بندگان صالح خداوند جل جلاله متصور است. در چنین مواردی، صاحب قبر، آبرومند نزد خداوند دانسته می‌شود و نزد قبر او از خداوند حاجت خواسته می‌شود. این گونه از زیارت شرک نیست؛ چون فرد زیارت شونده نه خدا دانسته می‌شود و نه کار خدایی به او نسبت داده





می‌شود، او به خاطر آبرویی که نزد خداوند دارد، واسطه قرار داده می‌شود، چنین کاری نه شرک جلی است؛ چون همراه با اعتقاد به خدایی صاحب قبر نیست و نه شرک خفی، چون معیار شرک خفی، یعنی نسبت دادن کار خدایی به غیر خداوند هم در این نوع زیارت وجود ندارد. در این نوع زیارت، زائر، صاحب مزار را خداوند نمی‌داند و کار خدایی هم از او نمی‌خواهد. زائر مقام و جایگاه صاحب مزار را نزد خداوند واسطه می‌کند و از خداوند حاجت می‌خواهد که دعای توسل مرسوم از این نوع است.

پنجم زیارت به قصد طلب دعا از روح صاحب مزار

نوع پنجم زیارت این است که زائر از روح صاحب مزار، می‌خواهد که به درگاه خداوند برای برآورده شدن حاجت دعا کند؛ این نوع از زیارت مبتنی بر اعتقاد به زنده‌بودن روح صاحب مزار و شنوایی وی نسبت به درخواست زائر است که با توجه به مبانی قرآنی و روایی در زنده‌بودن ارواح در برزخ و توانایی شنیدن آن‌ها، این نوع از زیارت هم اشکالی ندارد و در سیره صحابه و تابعان بوده است. معجزات انبیا و کرامات اولیا، از این دو قسم است؛ یعنی از قسم چهارم و پنجم که نبی و ولی به درگاه خداوند دعا می‌کردند و دعای آن‌ها مستجاب می‌شد. این نوع از زیارت به استغاثه معروف است؛ چون زائر نام صاحب مزار را می‌برد و از او کمک می‌خواهد. یا علی مدد و یا غوث الاعظم مدد، اگر با این نیت گفته شود، اشکالی ندارد؛ چون اعتقاد بر این است که روح نبی و ولی واسطه اجابت دعای گنه‌کار است.

ششم: زیارت قبر نبی و ولی با اعتقاد به تفویض

نوع ششم زیارت این است که زائر با اعتقاد به این که خداوند به صاحب مزار؛ یعنی نبی و ولی توانایی برآوردن حاجت داده است. این نوع از زیارت هم به استغاثه معروف است؛ چون زائر نام صاحب مزار را می‌برد و از او کمک می‌خواهد. این نوع از زیارت و دعا مبتنی بر عقیده تفویضی است. تفویض این است که خداوند جهان را خلق کرده و مدیریت جهان را به پیامبر و امامان واگذار کرده است و آن‌ها کارگزاران خداوند در جهان هستند و می‌توانند حاجت برآورده کنند. این نوع از زیارت و اعتقاد عامیانه بین عوام شیعه و صوفیه است. اصل اعتقاد به تفویض عقیده غالیان در صفات است و جایی تأمل و درنگ دارد؛ ولی شرک جلی هم نیست؛ چون به اعتقاد به خدایی صاحب مزار نیست؛ ولی در این که شرک خفی

هست یا نیست، جای درنگ هست؛ چون از سوی صاحب مزار را مستقل از خداوند نمی‌داند و کار او را مأذون از جانب خداوند می‌داند که با این اعتقاد شرک نیست، چنانکه خداوند به حضرت عیسی قدرت زنده کردن و شفای کور مادرزاد و... داده بود؛ ولی در عین حال این که خداوند همه امور مخلوقات را به پیامبر و امام تفویض کرده باشد، با توجه به سیره پیامبر (ص) و امامان که از این اختیار و قدرت در زندگی استفاده نکرده‌اند و شاهد آن، مشکلات و رنج‌های است که پیامبران و امامان کشیده‌اند و از سوی این نوع زیارت در قرآن و در روایات توصیه نشده است. هم چنین در عصر پیامبر (ص) و ائمه مرسوم هم نبوده است؛ بنابراین احتیاط در ترکان است و بهتر است زائر درر توسلات به نوع چهارم و پنجم عمل کند.

هفتم زیارت برای برآوردن شدن حاجت با اعتقاد به قدرت صاحب قبر

گاهی هدف از زیارت، حاجت خواستن از صاحب قبر با اعتقاد به قدرت روحی صاحب قبر در برآوردن حاجت‌ها است. معمولاً این کار توسط کسانی انجام می‌شود که به زنده بودن ارواح مردگان و توانایی آنان به کمک انجام می‌شود. در آیات و روایات هیچ شاهی بر تأیید این اعتقاد وجودند آرد. روح پرستی یا اعتقاد به توانایی ارواح به کمک، از باورهای خرافی و شرک‌آمیز است که در بین برخی از ملل در گذشته وجود داشته است و شکل تضعیف شده آن ممکن است در باور برخی از مناطق مسلمان نشین هم وجود داشته باشد. از نظر اسلام، روح هر چند پس از مرگ در عالم برزخ زنده است؛ اما هیچ نقشی در عالم در دنیا ندارد. اعتقاد به نقش و تأثیر ارواح در امور افراد زنده، ته‌مانده باورهای روح پرستی است که از قبل از اسلام وجود داشته است و از نظر عقلی و عقلایی هم قابل توجیه و تبیین نیست و از نظر اخلاقی هم خرافی، ناپسند و ناموجه است. از نظر شرعی اگر اعتقاد به خدایی یا استقلال ارواح از خداوند باشد، شرک جلی است و اگر با اعتقاد به خدایی ارواح هم نباشد، هر چند شرک جلی نیست؛ اما چون نسبت کار خدایی به غیر خداوند است، نوعی شرک خفی است.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة أصحاب الجحیم، بیروت، دار عالم الکتب، چ هفتم، ۱۹۹۹ م
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، مدینه، وزارت شئون اسلامی، ۲۰۰۴ م
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، رسالة فی إهداء الثواب للنبی صلی الله علیه وسلم، ریاض، دار اضواء السلف للنشر و التوزیع.
۴. ابن تیمیه، الجواب الباهر فی زوار المقابر، بیروت، دار الجیل للنشر و التوزیع، ۱۹۹۷ م
۵. ابن تیمیه، الرد علی الخنائی ریاض، انتشارات الرئاسة العامة لادارت البحوث العلمیه چاپ ۱۴۰۴ ق
۶. ابن جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الاسلامیه، مصر، وزارت اوقاف مصر، ۱۹۲۸ م
۷. ابن حبان، محمد بن حبان بستی، صحیح ابن حبان، بیروت، موسسه الرساله، چ ۲، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۳ م.
۸. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، الاحکام الی اصول الاحکام، [بی جا] دار الآفاق الجدیده اول ۱۹۸۲ م
۹. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل بیروت، دارالفکر،
۱۰. ابن خزیمه، محمد بن إسحاق نيسابوری، صحیح ابن خزیمه، بیروت، المكتب الإسلامی، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م.
۱۱. ابن دقیق العید، محمد بن علی تقی الدین، الاقتراح فی بیان الاصطلاح، عمان، چ دوم، ۲۰۰۷ م
۱۲. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م
۱۳. ابن عساکر، أبی القاسم علی بن الحسن، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دارالفکر چاپ ۱۴۱۵ ق
۱۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. ابن قدامة، مقدسی، عبدالله بن احمد المغنی فی فقه الإمام احمد بن حنبل الشیبانی، بیروت، دارالفکر، ط ۱، ۱۴۰۵ ق
۱۶. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف، المطبعة المبارکة المرتضویه، بی تا.
۱۷. ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، دارالفکر،

۱۹. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزه ۱۴۰۵ ق
۲۰. ابو داود، سلیمان بن الاشعث، سنن أبی داود، تحقیق محمد محی‌الدین، بیروت، مکتبة العصرية، بی‌تا.
۲۱. اصبحی، مالک بن انس، الموطأ، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶ ق
۲۲. اصفهانی، ابو نعیم، مسند الامام ابی حنیفه، ریاض، مکتبة کوثر، چ اول بی‌تا
۲۳. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. بحرانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق
۲۵. بخاری قنوجی، أبو الطیب محمد صدیق خان بن حسن، قطف الثمر فی بیان عقیده أهل الأثر، عربستان، وزاره الشؤون الإسلامیه والأوقاف والدعوه والإرشاد، چ ۱، ۱۴۲۱ ق.
۲۶. بخاری، محمد بن إسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار ابن کثیر، ط ۳، ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م.
۲۷. بلخی، شیخ نظام‌الدین، الفتاوی الهندیه بی‌جا، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۰ م
۲۸. ابن فوزان، صالح بن عبدالله، الإرشاد إلى صحیح الاعتقاد والرد علی أهل الشک والإلحاد، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹ م.
۲۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ: ۱، ۴۱۸ ق
۳۰. بیهقی، احمد بن حسین بن علی، السنن الکبری، دارالفکر، بیروت بی‌تا
۳۱. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، بیروت دار احیاء التراث العربی، بی‌تا
۳۲. جصاص، ابوبکر، الفصول فی الاصول، تحقیق: دکتر عجیل جاسم النمشی، الأولى، ۱۴۰۵ ش.
۳۳. جمعیة السعودیة للسنة وعلومها. ما ینتفعُ به المیتُ بعد موته المنتدی العالمی للوسطیة (wasatyea.net)
۳۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت اول، ۱۴۱۰ ق
۳۵. حاج سید جوادی، دایرة المعارف تشیع، بنیاد خیریه فرهنگی شط، تهران ۱۳۷۱.
۳۶. حاکم نیشابوری، محمد بن احمد، المستدرک علی الصحیحین، دارالمعرفة، بیروت ۱۴۰۶ ق.
۳۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، آل البيت، ۱۴۱۴ ق.
۳۸. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث اول، ۱۴۱۳ ق،
۳۹. حنفی، محمد بن علی، الدر المختار فی شرح تنویر الأبصار، د.م، مطبعة الفتح الکریم، ۱۳۰۲ ق.
۴۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد ابن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۴۱. خواریزمی، محمد، جامع مسانید ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق





۴۲. دمیاطی، عثمان بن شطی البکری، اعانة الطالبین، قاهره، دار احیا الکتب العربی، ۱۳۰۰ ق
۴۳. ذهبی، ابو عبدالله شمس الدین محمد، تاریخ الاسلام و وفیات الاعیان والمشاهیر، بیروت، دار الکتب العربی چاپ اول ۱۹۹۰
۴۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، چاپ: اول: ۱۴۱۲ ق
۴۵. زرقانی، ابو عبدالله محمد بن عبد الباقي، شرح المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، [بی جا] دارالکتب العلمیة ۱۴۱۷ ق
۴۶. سبحانی تبریزی، جعفر، زیارة فی کتاب و السنه، تهران، مشعر، ۱۴۱۶ ق
۴۷. سبکی، علی بن عبدالکافی، شفاء السقام فی زیارة خیر الانام، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیة، ۱۴۱۹ ق.
۴۸. سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت، دار المعرفه [بی تا]
۴۹. سمهودی، وفاء الوفا باخبار دار المصطفی، مدینه، دارالکتب العلمیة ۲۰۰۱ م
۵۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) قم، چاپ: ۱، ۱۴۰۴ ه.ق.
۵۱. صدوق، محمد بن علی، شیخ صدوق، الخصال، قم: جامعه مدرّسین ۱۳۶۲ ش
۵۲. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ط ۲، ۱۴۱۳ ه.
۵۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، مصنف عبدالرزاق، بیروت، المکتب الإسلامی، ط ۲، ۱۴۰۳ ق
۵۴. طاهری خرمآبادی، سید حسن، توحید و زیارت، قم، بوستان کتاب، اول ۱۳۸۵ ش.
۵۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ: ۲، ۱۳۹۰ ه.ق.
۵۶. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دار التراث چاپ دوم ۱۹۶۷.
۵۷. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۲۷ ق.
۵۸. عسکری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویة، قم، انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۱۲
۵۹. علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث چاپ اول ۱۴۰۹ ق
۶۰. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، مکتبه العلمیة الاسلامیة، تهران، چاپ: ۱، ۱۳۸۰ ه.ق.
۶۱. غزالی، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بیروت، دار المعرفة.
۶۲. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۲۱ ق ۲۰۰۰ م؛

۶۳. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، منشورات دار الرضی، ط ۱، د.ت.
۶۴. قاسمی، جمال الدین، تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۸ ه.ق.
۶۵. قرطبی انصاری، ابی عبدالله محمد بن احمد، الجامع الاحکام القرآن، بیروت، دار الشعب، [بی تا]
۶۶. قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، [بی جا]، المکتب الاسلامی، ۲۰۰۴ م
۶۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ ق
۶۸. مالکی، محمد بن عبد الباقي، شرح المواهب، مصر، المطبعة الأزهریة المصریة، ط ۱، ۱۳۰۲ ق
۶۹. مبارک فوری، تحفة الاحویذی، بیروت دارالکتب العلمیة - چاپ اول ۱۴۱۰ - ۱۹۹۰ م
۷۰. متقی الہندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۹۸۹ م.
۷۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۷۲. محسن قرائتی، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۳ ش، چاپ یازدهم
۷۳. محمد الخطیب الشربینی، مغنی المحتاج إلى معرفه معانی ألفاظ المنهاج، بیروت، دارالفکر.
۷۴. مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۷۵. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۱۶ ق.
۷۶. مناقب، سید مصطفی، توسل به اهل بیت از نگاه قرآن و سنت، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰
۷۷. موسوی بجنوردی کاظم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، موسسه فرهنگی حیان، ۱۳۷۵ ش.
۷۸. نبهانی، یوسف، شواهد الحق فی الاستغاثة بسید الخلق، ناشر، [د. د. ن.]، اول ۱۹۷۳ م:
۷۹. نسایی، احمد بن شعيب، سنن کبرا، بیروت، دارالفکر ۱۳۴۸ ق.
۸۰. نمیری، ابن شہ، تاریخ المدینة المنورة، تحقیق فہیم محمد شلتوت، جدّة، بی نا، ۱۳۹۹ ق.
۸۱. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۸۲ ق.
۸۲. نووی، محیی الدین، المجموع، دارالفکر، بیروت، بی تا
۸۳. نووی، محیی الدین، شرح مسلم دار الکتب العربی بیروت. بی تا
۸۴. نووی، تہذیب الاسماء و اللغات، قاہرہ، ادارة الطباعة المنیریة، ۱۳۴۴ ق
۸۵. وہبہ زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنہج، بیروت و دمشق، دارالفکر المعاصر چاپ دوم ۱۴۱۸ ق.



آشنایی با صحیفه سجادیه

سید هاشم علوی

چکیده

صحیفه سجادیه، دعا و نیایش مشهور است که امام سجاد (ع) املا کرده و حضرت امام محمدباقر (ع) و برادرش زید بن علی آن را در دو نسخه نوشته‌اند. اندیشمندان و پژوهشگران هرکدام به سهم خود ابعاد مختلف این مناجات‌نامه تربیتی سیاسی را به بررسی گرفته، کتاب‌ها و مقاله‌ها در این زمینه نوشته‌اند. در این نوشتار، نخست اسناد صحیفه سجادیه بررسی می‌شود و سپس تعداد دعای مشهور و غیر مشهور، عناوین، مضامین، شروع آن معرفی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: امام سجاد، صحیفه سجادیه، مناجات‌نامه.

مقدمه

ائمه معصومین (ع) که رهبران واقعی جامعه بشری هستند و برای هدایت ملت‌های جهان از جانب خداوند وظیفه دارند، همواره تلاش کرده‌اند که با در نظر داشت شرایط و مقتضیات زمان، جامعه را هدایت و رهبری نمایند و موضع‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی‌شان را براساس نیازمندی‌های مردم هر عصر اتخاذ کنند.

در میان امامان معصوم (ع)، حضرت امام سجاد (ع) در شرایط خاصی قرارگرفته بود، زیرا بعد از حادثه المناک کربلا قدرت و حاکمیت نظامی در دست خاندان اهل بیت به‌ویژه امام چهارم قرار نداشت و زمینه هیچ نوع انقلاب نیز فراهم نبود، بلکه اموی‌ها به‌خصوص مروانی‌ها بر تمام مقدرات مسلمانان آن روز حاکم بودند. با در نظر داشت فضای اختناق و سختگیری‌های مروانی‌ها بر خاندان اهل بیت، امام سجاد (ع) در قالب دعا و مناجات با خداوند، وضعیت موجود از نارسایی‌ها انتقاد کرده و مردم را به‌سوی آگاهی و بیداری سوق می‌داد.

صحیفه سجادیه فقط دعا نیست، بلکه سیاست است، تربیت است و روانکاوی و روانشناسی است، تحقیق روحیه فردی و ملت‌ها است، عرفان است، آرامش است، اعتمادبه‌نفس می‌آورد، آزادی از زندان نفس می‌آورد، ارتباط گروه‌ها و اقشار مردم را گوشزد می‌کند. خدمات متقابل آن‌ها را نسبت به هم نیز اشاره می‌کند. امام سجاد (ع) صحیفه سجادیه را به امام باقر و زید برادرش املا کرد و این گنجینه گران سگ و بحر بیکران معارف الهی را جاویدان و ماندگار ساخت تا رهنمودی برای رهپویان حقیقت و خط‌مشی برای سالکان و عارفان و نیز دستورالعملی برای حاکمان و زمامداران و سیاستگران در آینده باشد.

اسناد صحیفه سجادیه

علمای مذاهب اسلامی انتساب صحیفه سجادیه به حضرت امام زین‌العابدین (ع) را تأیید نموده و بسیاری از بزرگان ادعای تواتر اسناد صحیفه سجادیه را کرده‌اند، از جمله مرحوم محدث آقابزرگ تهرانی در کتاب الذریعة می‌گوید: صحیفه سجادیه نخست این‌که سند آن به زین‌العابدین علی بن الحسین به‌صورت متواتر می‌رسد و از آن به آخت





القرآن، انجیل اهل بیت، زبور آل محمد و گاهی به صحیفه کامله یاد می‌شود و اصحاب ما اهتمام کاملی به روایت و نقل آن داشته، در اجازات خود از آن به نحو ویژه یاد می‌کردند. از حیث سند از متواترات است زیرا در هر عصری و در هر طبقه و قشری به شکل ویژه مورد اجازه و روایت بوده (مجلسی، ج، ۱۰۷، ۱۴۰۳ ق)

و همچنین بزرگان دیگری مانند مجلسی اول که معتقد است اسناد آن به قدری زیاد است که به عدد بزرگ ۵۶۱۰۰ می‌رسد «و یرتقی الأسانید المذكورة هنا الی ستة و خمسين ألف اسناد او مائة اسناد (تهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵، ص ۱۸). البته ممکن است این تواتر در بخشی از سند روایت باشد نه در تمام آن. ولی به هر حال دلیل بر این است که بزرگان علم حدیث و فقه، اهتمام فوق العاده‌ای به این کتاب شریف داشته‌اند و همچون پروانگانی برگرد شمع آن گردش می‌کردند. این ادعای تواتر به اضافه شهرتی که در کلمات جمعی از بزرگان آمده است می‌تواند از قرائن و ثبوت به این مجموعه باشد.

هرچند اسنادی در رابطه با صحیفه سجادیه از سوی علمای علم حدیث ذکر شده است، اما این کتاب گران سنگ که در اعلی درجه از فصاحت و بلاغت قرار دارد و قطعاً از معصوم صادر شده است در حقیقت به بررسی سند نیاز ندارد، چون بسیاری از علما ادعای تواتر آن را کرده‌اند، از مطالعه اجازاتی که برای نقل صحیفه سجادیه به ثبت رسیده است چنان برمی‌آید که این کتاب به بررسی سندی نیاز ندارد و متواتر است مرحوم سید صدر می‌فرماید صحیفه کامله سجادیه که موصوف به زبور آل محمد است از متواترات می‌باشد و به مثابه قرآن در نزد تمامی فرقه‌های اسلام است و جمیع آن‌ها به «صحیفه» افتخار می‌کنند (صدر، امام شناسی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۵، ص ۴۷).

تعداد دعاهای مشهور و غیر مشهور صحیفه سجادیه

چنانکه در حدیث «صحیفه کامله سجادیه» بنا بر روایت «جعفر بن محمد حسنی» آمده است، تعداد ادعیه این کتاب شریف «هفتاد و پنج» دعا می‌باشد و راوی آن «متوکل بن هارون» می‌گوید: از من یازده دعا ساقط شده است و مقدار شصت و چهار (نیف و ستین) دعا را روایت می‌کنم و لکن در روایت «محمد بن احمد بن مسلم مطهری» که تعداد و اسامی ادعیه را ذکر می‌نماید، فقط «پنجاه و چهار» دعا چنانچه امروزه هم در صحیفه



میایم، موجود می‌باشد. بنابراین از اصل صحیفه «بیست و یک» دعا افتاده است. از این رو «صحیفه کامله سجاده» اصل، مشتمل بر ۷۵ دعا می‌باشد و «صحیفه» روایت شده توسط «متوکل بن هارون» مشتمل بر ۶۴ و صحیفه‌های موجود مشتمل بر ۵۴ دعا از آن ادعیه است. بنابراین ما فعلاً تنها آنچه به صورت قطع می‌توانیم از «صحیفه کامله» بدانیم همین ۵۴ دعاست؛ و در یکی از نسخه‌های به دست آمده از «صحیفه» که در «مضجع شریف رضوی» در زمان طاغوت «محمد رضا پهلوی»، کشف شده است، فقط ۴۰ دعا آمده که از صحیفه اصلیه ۳۵ دعا کم دارد. (صدر، امام شناسی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۵، ص ۵۳ و ۱۰۱)

عناوین مهم دعا‌های صحیفه سجاده

صحیفه سجاده مشتمل بر ۵۴ دعا است که فهرست عناوین آن به ترتیب ذیل هست:

- ۱ - حمد الهی ۲ - درود بر پیامبر ۳ - فرشتگان مُقَرَّب ۴ - پیروان پیامبران ۵ خویشتن و دوستان ۶ - صبح و شام ۷ - بلا و سختی ۸ - اخلاق ناپسند ۹ - طلب آمرزش ۱۰ - پناه بردن به خدا ۱۱ - عاقبت به خیری ۱۲ - اعتراف و توبه ۱۳ - طلب حاجت ۱۴ - دادخواهی از ستم ۱۵ - هنگام بیماری ۱۶ - طلب آمرزش ۱۷ - شر شیطان ۱۸ - دفع بلا ۱۹ - طلب باران ۲۰ - مکارم الاخلاق ۲۱ - اندوه از خطا ۲۲ - هنگام سختی ۲۳ - تندرستی ۲۴ - پدر و مادر ۲۵ - فرزندان ۲۶ - همسایگان و دوستان ۲۷ - مرزداران ۲۸ - پناه بردن به خدا ۲۹ - روزی ۳۰ - پرداخت بدهی ۳۱ - توبه ۳۲ - دعا در نماز شب ۳۳ - درخواست خیر ۳۴ - گرفتاری به گناه ۳۵ - رضا به قضای الهی ۳۶ - هنگام رعد و برق ۳۷ - کوتاهی در شکرگزاری ۳۸ - پوزش از ستم ۳۹ - طلب عفو و رحمت ۴۰ - یاد مرگ ۴۱ - پرده پوشی از گناه ۴۲ - ختم قرآن ۴۳ - رؤیت هلال ۴۴ - ورود به رمضان ۴۵ - وداع با رمضان ۴۶ - عید فطر و جمعه ۴۷ - دعای عرفه ۴۸ . عید قربان و جمعه ۴۹ - دفع حيله دشمنان ۵۰ - خوف از خدا ۵۱ - فروتنی در برابر خدا ۵۲ - پافشاری در دعا ۵۳ - فروتنی در برابر خدا ۵۴ زدودن اندوه‌ها. (خلجی، ۱۳۸۲ ش، صص ۴۲۴)



شرح بر صحیفه سجادیه

بر "صحیفه سجادیه" شرح‌های بسیاری نوشته شده که مشهورترین آن‌ها ریاض السالکین، نوشته سید علیخان شیرازی است و نیز صحیفه به سیزده زبان از جمله فارسی، انگلیسی و فرانسوی و... ترجمه شده است. بهترین ترجمه فارسی آن از عبدالمحمد آیتی و بهترین ترجمه انگلیسی آن با عنوان The Psalms Of Islam از ویلیام چیتیک، عارف مسلمان آمریکایی، است. (دامغانی، ۱۳۹۹، ۲۰۷۷ صص)

یکم: شرح فارسی

۱- تحفة الرضویة فی شرح الصحیفۃ السجادیة قاضی بن کاشف الدین محمد اردکانی یزدی (بعد از ۱۰۵۷ ق) (نویسنده ابتدا قصد داشت شرحی مفصل به زبان عربی بنگارد، اما پس از شرح دو دعا تصمیم می‌گیرد برای نفع عموم مردم از دقایق و اسرار آن، منتخبی از شرح عربی خود را به فارسی برگرداند؛ اما ظاهراً هر دو شرح او ناتمام مانده و از شرح فارسی فقط ۱۱ دعا نگاشته شده است.

۲- ریاض العابدین فی شرح صحیفۃ زین العابدین بدیع الزمان قهپائی هرنندی قرن ۱۱ (ه ش) شرح و ترجمه مزجی مختصری بر صحیفه سجادیه است.

۳- ریاض المؤمنین و حدائق المتقین و فقه الصالحین محمدتقی مجلسی (۱۰۷۰ ق) مجلسی ابتدا مقدمه‌ای مفصل در ۱۲ لمعه مشتمل بر معنی دعا و فضل و کیفیت آن و طرز استجابت دعا و فضیلت علم و عالمان بر آن ترتیب داد، اما متأسفانه پس از این مقدمه، کار را ادامه نداد و این شرح ناتمام رها شد.

۴- تبیان اللغه میرزا محمدعلی بن محمد نصیر گیلانی چهارده (۱۳۳۴ ه ق).

۵- شرح دعای "یا من تحل به عقد المکاره" مشخص ترجمه و شرح مختصری از دعای هفتم صحیفه سجادیه است

۶- شرح صحیفه سجادیه میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (قرن ۱۳ و ۱۴)

۷- شرح الصحیفۃ السجادیة سید عبدالله بن علی بن خلیفه سلطان حسینی اصفهانی (قرن ۱۲ ه ق) دوم: شرح دعای صباح و مساء است.



۸ - شرح صحیفه سجادیه قطب‌الدین محمد بن علی شریف لاهیجی قبل از (۱۰۹۵هـ)

۹ - شرح صحیفه سجادیه نامشخص (۱۰۵۹هـ ق) ترجمه و شرحی از مزجی بر صحیفه سجادیه که بعد از ذکر هر فقره، نکات و دقایق صرفی و نحوی و موارد ادبی آن‌ها را مشخص می‌سازد و از جمله ممیزات و مختصات آن، نقل اضافات و کاستی‌های نسخ دیگر از جمله نسخه‌های شهیدین و ابن ادریس و کفعمی و در دو مورد از شیخ بهایی است.

۱۰ - شفاء الصدور فی شرح الزبور، سید عبدالرحیم بن محمد حسینی موسوی شهرستانی قرن (۱۱ هـ. ق) این شرح، از شروح مفصل توضیحی بر صحیفه سجادیه به زبان فارسی است. روش مؤلف بدین ترتیب است که ابتدا فقره‌ای از دعا را نقل و آنگاه ذیل عناوین «بدآن‌که - تحقیق» توضیحات لازمه را در چند مقاله یا مطلب بیان نموده و در انتها در عنوان «مؤلف گوید» نظر خویش را متذکر شده است. وی این کتاب را به نام شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۳۵-۱۱۰۵ ق) معنون داشته است. جلد اول آن شامل شرح ادعیه «تحمید حق تعالی، الصلوة علی رسول الله، الصلوة علی حمله العرش، فی ذکر آل محمد، الصلوة علی اتباع الرسل، الصلوة علی آدم و دعاؤه لنفسه» می‌باشد که به تاریخ رجب ۱۱۱۵ ق) تحریر شده است و جلد دوم از ادامه ادعیه یعنی «دعای صباح آغاز و تا دعاؤه یوَلَدَه» ادامه می‌یابد که در ۱۱۱۷ ق) نگاشته شده است.

۱۱ - تفسیر و شرح صحیفه سجادیه حسین انصاریان (۱۳۸۹) کتابی به زبان فارسی است که تمامی دعا‌های صحیفه امام سجاد (ع) را شرح کرده است. این اثر پیش‌ازاین با عنوان دیار عاشقان چاپ شده بود. مؤلف در این اثر به شرح مفاهیم اخلاقی، تربیتی و عرفانی دعا‌های صحیفه سجادیه پرداخته و از اشعار و حکایات بهره جسته است

۱۲ - شهود و شناخت حسن ممدوحی کرمانشاهی در ۴ جلد به همراه مقدمه‌ای از آیت الله جوادی آملی، از سوی انتشارات بوستان کتاب وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم منتشر شده است.

۱۳ - اسرار خاموشان محمدتقی خلجی در ۴ جلد که از سوی انتشارات پرتو خورشید منتشر شده است.



۱۴ - دیار عاشقان حسین انصاریان

۱۵ - فرهنگ‌نامه موضوعی فارسی صحیفه سجادیه سید احمد سجادی با همکاری جمعی از محققان مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان در ۳ مجلد در پایان جلد سوم این مجموعه نیز ترجمه روان صحیفه سجادیه آورده شده است

۱۶ - ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه سید علی نقی فیض الاسلام چاپ مرکز نشر آثار فیض الاسلام

۱۷ - ترجمه و شرح و توضیح صحیفه سجادیه واحد مطالعات و تحقیقات اسلامی سازمان اوقاف (۱۳۸۱ ه ش) انتشارات اسوه.

۱۸ - الدلیل الی موضوعات الصحیفۃ السجادیة محمدحسین مظفر این کتاب به نوعی دسته‌بندی موضوعات صحیفه است و توسط علی شیروانی با عنوان راهنمای موضوعی صحیفه سجادیه به فارسی ترجمه شده است.

۱۹ - ترجمه و شرح صحیفه سجادیه محمدرضا آشتیانی و محمدجعفر امامی.

۲۰ - شرح دعای مکارم الاخلاق آیت الله صالح غفاری.

۲۱ - شرح صحیفه سجادیه میرزا محمدعلی مدرسی.

۲۲ - شرح صحیفه سجادی ابراهیم سبزواری.

۲۳ - شرح دعای توبه سید محمد ضیاءآبادی.

۲۴ - شرح دعای عرفه سید احمد سجادی.

۲۵ - شرح دعای مکارم الاخلاق محمدتقی فلسفی.

۲۶ - شرح صحیفه سجادیه سید احمد فهری.

۲۷ - شرح دعای مکارم الاخلاق سید روح الله خاتمی

۲۷ شرح ۲۰ دعای صحیفه سجادیه سعادت ملوک تابش هروی - به شکل سخنرانی

دوم: شروح عربی

۱ - آمال العارفین فی شرح صحیفۃ سید الساجدین میرزا عبدالوهاب بن محمد صالح برغانی قزوینی (۱۲۴۹ ه ق) شرح مزجی بسیار مفصلی است بر صحیفه سجادیه که با در نظر گرفتن مطالب و نظرات سید علی خان کبیر در کتاب ریاض السالکین و نقل احادیث و



روایات و آوردن گفته‌های فلاسفه و عرفای معروف و گفتگو در آن‌ها و سعی در پیوند دادن مبانی فلسفی با اعتقادات دینی تنظیم شده است

۲ - اسفار الداعین علی شرح صحیفه سید العابدین محمد بن علی بن احمد شامی قرن (۱۲ ق)

۳ - التحفة الرضویة فی شرح الصحیفة السجادیة قاضی بن کاشف الدین محمد اردکانی یزدی بعد از (۱۰۵۷ ق) شرح مبسوطی که به نام شاه عباس دوم صفوی نگاشته شده است و از آن فقط دو دعای اول صحیفه شرح شد

۴ - تبیان اللغة میرزا محمدعلی بن محمد نصیر گیلانی چهاردهیم (۱۳۳۴ ق)

۵ - الحدیقة الهلالیة بهاءالدین محمد بن حسین عاملی، شیخ بهایی (۱۰۳۰ ق) شرح مزجی مهمی است بر دعای چهل و سوم صحیفه سجادیه که حضرت امام سجاد علیه السلام آن را به هنگام دیدن هلال ماه می خوانده است. شیخ بهایی در این شرح به توضیح نکات نحوی، دقایق لغوی و مسائل نجومی دعا پرداخته است. این کتاب بخشی از شرح کاملی است بر صحیفه با نام «حذائق الصالحین» که شیخ بهایی در دست تألیف داشته و شرح هر یک از دعاها را در حدیقه‌ای با نام خاصی قرار داده است همچون: الحدیقة الاخلاقیة (شرح دعای مکارم الاخلاق) والحدیقة التحمیدیة (شرح دعای اول صحیفه).

۶ - حذائق الصالحین غلامرضا بن عبدالعظیم کاشانی قرن (۱۲ ق) شرح عرفانی مفصلی بر صحیفه سجادیه است که هریک از ادعیه را در «حدیقه» ای شرح کرده است. مؤلف پس از دیباچه کتاب ۵ فائده در مورد صحیفه سجادیه آورده و سپس حدیقه‌ها را آغاز نموده و گویا موفق نشده بیش از ۱۱ حدیقه آن را تألیف کند.

۷ - حل لغات الصحیفة السجادیة محمدباقر بن محمد شفیع حسینی منجم بعد از (۱۱۲۰ ق) شرحی است متوسط با عناوین «قوله قوله» بر صحیفه سجادیه که به توضیحات بعضی موارد شامل نکته‌های دقیق و لطیفی است.

۸ - ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین سید صدرالدین علی خان بن احمد مدنی شیرازی (۱۱۱۸ ق) شرح مفصل و مهمی است بر صحیفه سجادیه در ۵۴



روضه (به تعداد ادعیه صحیفه) و هر روضه مصدر به خطبه‌ای بلیغ و دیباچه‌ای متناسب با موضوع دعا است

۹ - ریاض العارفين فی شرح صحیفه سید الساجدین شاه محمد بن محمد دارابی شیرازی اوایل قرن (۱۲ ق) شرح مفصل و مزجی است بر صحیفه کامله و مشتمل بر نکات نحوی و دقت در جنبه‌های ادبی و لغو که شرح هر دعا را ضمن یک روضه آورده و به اختلاف نسخ نیز اهتمامی ویژه داشته و از نسخ پدر شیخ بهایی، ابن ادریس و شهیدین به مناسبت نقل می‌کند.

۱۰ - شرح دعاء الاستسقاء محمدرضا بن محمد رشید نائینی قرن (۱۲ ق) این شرح دعا‌های استسقاء (دعای نوزدهم صحیفه) است.

۱۱ - شرح دعای افتتاح ماه رمضان میرزا محمدحسن بن محمدحسین بن عبدالمطلب بن فتح الله بن علی محمد بن جلیل سردودی قرن (۱۴ ق) شرح دعای افتتاح ماه رمضان از صحیفه سجادیه است

۱۲ - شرح دعاء السجاد محمدتقی بن حسین علی هروی اصفهانی (۱۲۹۹ ق)
۱۳ - شرح دعاء الصباح و المساء محمد صادق بن زین العابدین قرن (۱۱ ق) این شرح ادبی است بر دعای ششم صحیفه سجادیه

۱۴ - شرح الصحیفه السجادیة ملا رضا علی طالقانی قرن (۱۱ ق) شرح مزجی و مختصری است بر صحیفه سجادیه که بیشتر به حاشیه و تعلیقه می‌ماند با عناوین «قوله قوله». این شرح ناتمام مانده و تا انتها دعای ۴۷ به رشته تحریر درآمده است؛ که بقیه را محمد صالح روغنی قزوینی به اتمام رسانده است

۱۵ - شرح الصحیفه السجادیة علی بن زین الدین بن محمد بن حسن صاحب معالم عاملی، معروف به شیخ علی صغیر (۱۱۰۳ ق)

۱۷ - شرح الصحیفه السجادیة سید قوام الدین بن نصیرالدین مرعشی (۱۱۴۰ ق) شرح الصحیفه السجادیة بهاءالدین محمد بن محمدباقر حسینی مختاری نائینی حدود (۱۱۴۰ ق)



۱۸ - شرح الصحيفة السجادية ميرزا محمد بن محمدرضا بن اسماعیل مشهدی قمی
قرن (۱۲ ق)

۱۹ - شرح الصحيفة السجادية محمدتقی بن مقصود علی مجلسی قرن (۱۲ ق)

۲۰ - شرح الصحيفة السجادية ملا محمد سلیم رازی قرن (۱۱ ق)

۲۱ - شرح الصحيفة السجادية محمد صالح بن محمدباقر روغنی قزوینی (۱۱۱۶ ق)

۲۲ - شرح الصحيفة السجادية سید نعمت الله بن عبدالله موسوی جزائری (۱۱۱۲ ق) شرح مفصلی است که جزائری در عنفوان جوانی بر صحیفه نگاشته و بعدها شرح دیگر خود «نورالانوار» را از آن گزینش کرده است.

۲۳ - شرح الصحيفة السجادية مجهول بعد از (۱۰۴۲ ق) شرح ادبی، توضیحی، عرفانی و کلامی مفصلی بر صحیفه است که مسلماً بعد از سال ۱۰۴۲ ق نگاشته شده، زیرا شارح ذیل دعای چهل و یکم (فی طلب الستر) در توضیح عبارت «لا تحمل علی میزان الانصاب عملی» می‌نگارد: «قد الف بعض اصحابنا المتأخرین فی هذا المعنی رسالة جيدة سماها میزان الاخرة استوفی الکلام فیها» که مصنف کتاب ملامحسن فیض کاشانی است و در سال ۱۰۴۲ ق آن را تألیف کرده است. همچنین شارح مطالب بسیاری را از شیخ بهایی نقل می‌کند. مؤلف این شرح شناخته نشد، اما در عطف نسخه درزمینه کاغذ ترنجی شکل واقف (سید کاظم عصار) نوشته است: «شرح صحیفه میرزا حسن لاهیجی»؛ که دلیلی برای رد یا تأیید آن یافت نشد؛ اما برخی اظهار داشته‌اند که چون لاهیجی در آثار خود به نقل صریح و ذکر اسامی دیگران نمی‌پردازد و در این شرح نیز از همین شیوه پیروی شده است ظاهراً شکی باقی نمی‌ماند که نسخه معرفی شده یکی از مجلدات شرح میرزا حسن لاهیجی است.

۲۴ - شرح الصحيفة السجادية مجهول میان مهر و موم‌های (۱۰۵۵ ق) و (۱۱۲۸ ق)

گزیده‌ای است از شروح میرداماد و علامه محمدتقی مجلسی و فیض کاشانی و حاج ابو تراب و محمدعلی فاضل استرآبادی و گفتار خود گزیننده که (سال تحریر نسخه شرح حاضر) تألیف شده است.



۲۵ - شرح یکی از کلمات حضرت سجاد علیه السلام محمد بن عبدالله بن علی بحرانی زنده در (۱۱۷۰ ق) شرحی است بر عبارت «اللهم ان عادتک الاحسان و عادتی الاساءة فلا تغیر عادتک بتغیر عادتی» از دعای حضرت سجاد علیه السلام در روز عید فطر بعد از فراغ از نماز (دعای چهل و ششم صحیفه سجادیه).

۲۶ - المواهب السنية فی شرح الصحیفة الکاملة عبد الواسع بن علامی تونی در (۱۱۱۹ ق) شرحی است بر صحیفه سجادیه که از کم و کیف آن اطلاعی نداریم و تاکنون فقط شرح جمله «لک یا الهی وحدانیة العدد، از دعای بیست و هشتم صحیفه از آن شناسایی شده است. مؤلف آن نیز از علمای قرن دوازدهم هجری و فاضل و شاعر و منشی بوده و بیشتر کتب و رسالات خود را به نام شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۳۵ ه) تألیف کرده است.

۲۷ - المواهب الشریفة فی شرح دعاء التوبة من الصحیفة میرزا محمد محسن بن عبداللطیف قرن (۱۲ ق) مؤلف بعد از آن که در ماه رمضان سال (۱۱۷۸ ق) به تدریس دعای سی و یکم صحیفه سجادیه در توبه پرداخت؛ به التماس بعضی از دوستان در سال بعد به نگارش آن‌ها مشغول شد و موفق گردید که آن را در صبح چهارشنبه ۱۱ ذیحجه ۱۱۷۹ ق به انجام برساند.

۲۸ - نهاية المقال فی شرح دعاء الهلال میرزا محمد حسن بن محمد حسین بن عبدالمطلب بن فتح الله بن علی محمد بن جلیل سردرودی قرن (۱۴ ق) شرحی است بر دعای هلال صحیفه سجادیه که در قریه سردرود، روز دوشنبه ۱۰ رمضان ۱۳۲۶ ق به پایان رسیده است.

۲۹ - نور الانوار فی شرح کلام خیر الاخیار سید نعمت الله بن عبدالله موسوی جزائری (۱۱۱۲ ق) شرح مزجی مختصری است با عناوین «قوله - قوله» بر صحیفه سجادیه و ملحقات آن و در حقیقت مختصر شرح کبیر وی است. تاریخ ختم شرح سال ۱۰۷۸ ق در بلده خرم آباد اوائل بازگشت از زیارت مشهد مقدس و شرح ملحقات عصر شنبه ۹ جمادی الاول ۱۱۰۲ ق در شوشتر است.

تعلیقات و حواشی

- تعلیقات علی الصحیفة السجادیة ملأ محسن بن مرتضی فیض کاشانی سال (۱۰۵۵ ق)
۲- حاشیة الصحیفة السجادیة سید محمدباقر بن محمدحسینی استرآبادی، میرداماد (۱۰۴۱ ق)
۳- حاشیة علی الصحیفة الکاملة ابو جعفر محمد بن منصور بن احمد ابن ادريس حلی (۵۹۸ ق)
۴- الفرائد الطریفة فی شرح الصحیفة الشریفة علامه محمدباقر بن محمدتقی مجلسی (۱۱۱۱ ق)
۵- الفوائد الشریفة فی شرح الصحیفة تقی الدین ابراهیم بن علی کفعمی (۹۰۵ ق) ۶
۷- لوامع الانوار العرشیة فی شرح الصحیفة السجادیة سیدمحمدباقر بن محمد ملاباشی موسوی شیرازی (۱۲۴۰ ق) (تهرانی، ۱۳۹۰، ماهنامه ماه دین، شماره‌های ۴۹ تا ۵۲)

فصاحت و بلاغت در کلام

صحیفه افزون بر محتوای عالی، از نظر ادبی هم بسیار برجسته و سخن بسیار فاخر و فصاحت و بلاغت تمام است. در تمام اجزای دعا و نه تنها در دعای اول بلکه در همه دعا‌های صحیفه کلمه‌ها و عبارت‌ها، پی‌درپی با انسجامی سالم و نیکو و بی‌آن‌که واژه‌ای معیوب و ناهماهنگ بامعنی و مقصود در آن‌ها باشد، بانظم و نسقی زیبا آمده است. نسبت جملات در ترکیب و تعاطف با یکدیگر چنان است که گویی عبارت پیشین اجمال و مجال عبارت پسین و عبارت پسین ایضاح و کمال عبارت پیشین است. پیوند میان عبارات چنان دارای استحکام و انضباط لفظی و معنوی است که به نظر می‌رسد هر عبارتی به‌طور طبیعی عبارت پس از خود را ایجاب می‌کند. کلامش همچون آب جاری است که در قالبی آسان و روان با الفاظی نغز و پرمعنی و ترکیباتی سالم و شیوا سرازیر شده است و در بستری هموار به جان‌های پاک می‌ریزد و دل‌ها را با زلال خود جلا می‌بخشد. حسن نسق و استحکام و





پیوستگی معنوی با همراهی انواع صنایع بلاغی هیچ‌گاه در کلام امام از باب تصنع و تکلف نبوده است بلکه نشأت گرفته از ملکه فصاحت و بلاغت و ضمیر پاک و متعالی اوست. در تمام دعا‌های امام (ع) علاوه بر حسن ابتدا و حسن نسق، حسن ختام بسیار دلپذیر و مناسبی به چشم می‌خورد که در آراستگی و پختگی و تاثیرگذاری، آن را در حد اعلای سخن قرار داده است، بویژه با عنایت به این‌که معمولاً آخرین بخش از کلام، بیشتر از دیگر اجزای آن در گوش برجای می‌ماند و گاهی فقط همان بخش در ذهن جای می‌گیرد و لذت آن در نفس جایگزین می‌گردد. (فصلنامه مشکوة، زمستان ۱۳۷۵ - شماره ۵۳)

جمع بندی

از مجموع آنچه ذکر شد استفاده می‌شود که صحیفه سجادیه از نظر سند دارای اعتبار بالایی است، زیرا اولاً: محتوای آن چنان محتوای فصیح و بلیغ و ژرف و دقیقی است که صدور آن از غیر امام معصومی که با عالم غیب مرتبط است بسیار بعید به نظر می‌رسد و همان گونه که دیدیم جمعی از علمای بزرگ نیز بر همین موضوع تکیه کرده‌اند. ثانیاً: بسیاری از بزرگان علما در اجازات روایی خود به آن اشاره کرده و آن را ستوده‌اند که عدد آن بالغ بر هزاران نفر می‌شود.

ثالثاً: بعضی از فقهای بزرگ در مسائل فقهی به بعضی مضامین آن که جنبه فقهی دارد استناد کرده‌اند.

رابعاً: اهتمام عمومی شیعیان به قرائت و تلاوت دعا‌های صحیفه قرینه دیگری بر صحت اسناد آن به امام بزرگوار، امام علی بن الحسین (علیهما السلام) می‌باشد و یکی از نشانه‌های این اهتمام، نوشتن شروح متعددی توسط جمعی از بزرگان و دانشمندان بر این دعاهاست.

خامساً: رؤیای صادق‌های که مرحوم مجلسی پدر در کتاب روضة المتقین، شرح من لا یحضره الفقیه در جلد چهاردهم آورده است می‌تواند قرینه خوبی باشد.

همچنین معلوم شد که این کتاب بزرگ و یادگار جاویدان امام چهارم (ع) از نگاه انسجام و چینش کلمات، ادبیات، فصاحت و بلاغت و مضامین و مفاهیم؛ بعد از قرآن و

نهج البلاغه نذیر ندارد و در تمام عرصه‌های زندگی برای علما و دانشمندان و همچنین عامه مسلمانان می‌تواند هادی و راهگشا باشد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، مصحح: جمعی از محققان، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ج ۱۰۷، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- ۳- حکیم، محمدحسین، الصحیفه السجادیه الکامله، ترجمه: احمد مهدوی دامغانی، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۹۹ ش.
- ۴- کریمی، غلام رضا، فصل نامه مشکوة، زیر نظر هیئت علمی دانشگاه اهواز، زمستان ۱۳۷۵ - شماره ۵۳.
- ۵- تهرانی، حکیم سید محمدحسین، ماه‌نامه ماه دین، اصفهان، خانه کتاب، شماره‌های ۴۹ تا ۵۲، "مقاله کتاب شناسی تفصیلی صحیفه سجادیه" ۱۳۹۰ ش.
- ۶- تهرانی، شیخ آقابزرگ، الذریعه، بیروت، ج ۱۵، ص ۱۸، ۱۴۰۳ ق.
- ۷- خلجی، محمدتقی، صحیفه کامله سجادیه، قم، پیام مهدی، چاپ اول، ۴۲۴ ص، ۱۳۸۲ ش.
- ۸- صدر، سید حسن، امام شناسی، ج ۱۵، ص ۴۷ (به نقل از تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام) ص ۲۷۲، ۱۲۷۲-۱۳۵۴ ق.
- ۹- نهج البلاغه، ترجمه: فیض الاسلام، تهران، موسسه تالیفات فیض الاسلام، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ ش.



دعا در آثار آیت‌الله محسنی (ره)

محمد جاوید سروری

چکیده

دعا ارتباط بین بندگان و خداوند است. انسان از طریق دعا به مبدأ فیاض متصل می‌شود. دعا تنها حاجت خواستن نیست؛ بلکه یکی از انواع عبادت‌ها است به همین خاطر در آیات و روایات اسلامی دعاهای زیادی وجود دارد. دانشمندان اسلامی نیز به این موضوع مهم از ابعاد مختلف توجه نموده. یکی از علمای برجسته معاصر که آثار علمی زیادی دارد، آیت‌الله‌العظمی محسنی (ره) است. این‌که ایشان درباره دعا و نیایش و سؤالات و شبهات پیرامون دعا، چه دیدگاهی دارد؟ سؤال اصلی این تحقیق است. بررسی آثار کتبی ایشان، نشان می‌دهد که ایشان شرایط اجابت دعا براساس روایات معتبر اصول کافی و بحارالانوار را ده مورد بیان کرده است. از نظر ایشان رعایت این شرایط رجحان دارد و علت تامه قبولی دعا نیست و استجاب دعا به عوامل و علل متعدد وابسته است و دعا نقش مقتضی را دارد که با فراهم بودن همه شروط و نبود موانع دعا به اجابت می‌رسد و گاه بعض دعاها به خاطر بعض مصالح مهم اجابت آن به تأخیر واقع می‌شود.

کلیدواژه: آیت‌الله محسنی، دعا، شرایط دعا، موانع استجاب دعا.

دعا، یکی از عبادت‌های در همه ادیان، به‌ویژه اسلام است. اهمیت دعا با تعبیرهای گوناگون در آیات و روایاتی بیان شده است. یکی از آن آیات، در آخر سوره مبارکه فرقان است که خدای متعال می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْبُوهُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرق، ۷۷) بگو: اگر دعا‌های شما نباشد، پروردگارم به شما اعتنا نخواهد کرد. آیت‌الله محسنی (ره) اندیشمند و حدیث‌شناس برجسته‌ای است که حدود ۱۶۰ اثر علمی دارد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹: ۴۸۵) در موضوعات گوناگون علمی بحث‌های دقیق ارائه نموده است. یکی از موضوعاتی که در آثار ایشان مطرح شده است، دعا است. ایشان در بحث دعا، مسائلی مثل اهمیت دعا، شرایط استجاب دعاها، علت عدم قبول و یا تأخیر بعضی از ادعیه را مطابق احادیث با اسناد معتبر بررسی کرده است. مباحث ایشان درباره دعا افزون بر کتاب‌های حدیثی در کتاب دین و زندگانی، مسیر پرثمر روش جدید اخلاق اسلامی بررسی شده است.

مفهوم دعا

دعا از ریشه (د ع و) گرفته شده و در لغت به معنای ندا، خواندن، خواستن و طلبیدن است. در اصطلاح نیز دعا را نیایش و طلب کردن حاجت از خداوند معنا کرده‌اند. همچنین به کلماتی که در مقام استغاثه از خداوند و طلب آمرزش یا درخواست خیر و برکت و برآورده شدن حاجت به کار می‌رود، دعا گفته می‌شود. (عمید، ۱۳۷۲: واژه دعا) در فرهنگ اسلامی، مفهوم «دعا» با «عبادت»، «نیایش»، «راز و نیاز با خدا» و «تضرع و زاری» ارتباط و هم‌پوشی بسیار نزدیکی دارد. این واژه‌ها گاه به‌جای هم و به یک معنا به کار می‌روند. (حلی، ۱۳۸۱: ۱۷)

فلسفه دعا

دعا یکی از مهم‌ترین پل‌های ارتباطی بین انسان و خالق هستی است و می‌توان آن را بزرگراهی به سوی خداوند دانست. دعا و نیایش، یکی از موارد بسیار مهمی است که در همه ادیان، به‌ویژه اسلام وجود داشته است. دعا کردن در پیشگاه خداوند برای رفع





مشکلات و برآوردن حاجات، از نظر روانی، روح آدمی را راحت می‌گرداند. درد دل کردن با دوستان بار سنگین را از روح آدمی حداقل تخفیف می‌دهد و خداوند بهترین مرجع باصلاحیت درد دل کردن و توقع داشتن از وی می‌باشد. علم و قدرت بی‌پایان او و رحمت و وسعتش امیدواری عبد را زیاد می‌کند و حداقل موجب سبکی روح و تسکین موقت ذهن پریشان‌حال می‌گردد، دعا چه قبول شود و چه به خاطر مانعی قبول نشود، برای دعاکننده ثواب دارد و امید را در او زنده می‌کند و چه‌بسا که به‌روشنی باطن خود از آلودگی‌های اخلاقی به دور رود و ارتباط او با خداوند بیشتر شود که مسلماً شر او در این صورت کمتر به دیگران می‌رسد. تداوم در دعا، فروتنی و تواضع دعاکننده را بیشتر می‌کند و این خود در تلطیف امور اجتماعی مؤثر است. (محسنی، ۱۳۸۵: ص ۶۸)

اقسام دعا از جهت هدف

باید توجه داشت که دعا فقط حاجت خواستن نیست؛ دعا یعنی گفت‌وگو و انس و ارتباط با خدا. دعا چه به‌صورت آنچه در منابع دینی آمده است و چه به‌صورت آنچه بین مؤمنان متداول است، پنج گونه است:

دعا برای ارتباط با خداوند

اولین و مهم‌ترین قسم دعا، دعا برای ارتباط با خداوند است که نوعی عبادت شمرده می‌شود. در منابع این نوع دعا بسیار توصیه شده است. در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، دعا برترین عبادت دانسته شده است:

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الدُّعَاءُ: فَإِذَا أَدِنَ اللَّهُ لِلْعَبْدِ فِي الدُّعَاءِ فَتَحَ لَهُ بَابَ الرَّحْمَةِ، إِنَّهُ لَنْ يَهْلِكَ مَعَ الدُّعَاءِ أَحَدٌ. دعا برترین عبادت است. هرگاه خداوند به بنده اذن (و توفیق) دعا دهد، در رحمت را به روی او گشوده است. بی‌گمان هیچ‌کس با دعا کردن هلاک نمی‌شود. (ورام،

بی‌تا: ج ۲، ص ۲۳۷)

مقصود از دعایی که برترین عبادت است، دعای برای ارتباط با خداوند است. در روایتی دیگری از حضرت علی (ع) نقل آمده است:

أَحِبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي الْأَرْضِ الدُّعَاءُ؛ محبوب‌ترین کارها در روی زمین برای خدای عزوجل، دعاست. (همان، ج ۹۰، ص ۲۹۷).

آیت‌الله محسنی در نبین مسئله دعا معتقد است:

عبادت به معنای تذلل به سوی حق و دعا مصداق بارز تذلل و اقرار به عجز بنده و اقرار به عظمت خداست؛ زیرا هر وقت ما دعا می‌کنیم معنایش این است که خدایا ما عاجزیم. اگر پول داریم، اگر ثروت داریم، اگر موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی داریم، اگر مقامات علمی داریم، هر چیزی که داریم، بازهم به تو محتاجیم. (محسنی، بی‌تا: ص ۳۸-۳۹).

دعا برای طلب آمرزش

گونه دوم دعا، دعا برای طلب آمرزش است. انسان موجودی در معرض گناه است و راه بازگشت به خداوند توبه و دعا است. با توبه و دعا، انسان می‌تواند به خداوند نزدیک شود. این نوع از دعا به استغفار مشهور است و آیات و روایات زیادی در این باره وجود دارد؛ مانند استغفار حضرت یعقوب برای فرزندانش و دعا برای آمرزش آنان؛ فرزندان گفتند ای پدر ما! برای ما از پروردگارمان آمرزش بخواه که ما گناه کاریم. یعقوب گفت: به زودی برایتان از پروردگارم آمرزش می‌جویم که خدای من بسیار آمرزنده و مهربان است. (یوسف، ۹۷-۹۸)

دعا برای برآوردن شدن حاجت و دفع خطر

گونه سوم دعا، دعا برای برآوردن شدن حاجت است. انسان موجود نیازمند است و در برآوردن حاجت‌ها هرچند باید از راه اسباب طبیعی بهره گرفت؛ اما در بسا موارد، انسان در رسیدن به اسباب طبیعی ناتوان و اسباب طبیعی ناتوان از برآوردن حاجت‌ها است. از آنجاکه خداوند سبب‌ساز و فعال مایشا است، انسان باید همیشه برای برآوردن حاجت، متوجه خداوند باشد چون او سبب‌ساز است، حتی اگر اسباب و علل طبیعی فراهم باشد، موحد واقعی باید، متوجه خدای متعال باشد و حاجت خود را از او بخواهد. چنانکه در روایتی از پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله نقل شده است که:





إِفْرَعُوا إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي حَوَائِجِكُمْ وَالْجُنُودِ إِلَيْهِ فِي مُلِمَاتِكُمْ وَتَصَرَّعُوا إِلَيْهِ، وَادْعُوهُ فَإِنَّ الدُّعَاءَ مُخَّ الْعِبَادَةِ؛ در نیازهای خود و هنگام بروز مشکلات از خداوند مدد بطلبید و در سختی‌ها به او پناه ببرید و در پیشگاه او تضرع و دعا کنید؛ زیرا دعا، روح و مغز عبادت است. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۹۳، ص ۳۰۰)

در روایتی از حضرت علی (ع) نقل شده است که:

إِعْلَمَنَّ أَنَّ الدُّنْيَ بِيَدِهِ خَزَائِنُ مَلَكُوتِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ قَدْ أَذِنَ لِدُعَائِكَ وَتَكْفَّلَ لِإِجَابَتِكَ وَ أَمَرَكَ أَنْ تَسْأَلَهُ لِيُعْطِيكَ وَهُوَ رَحِيمٌ كَرِيمٌ لَمْ يَجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ مَنْ يَحْجُبُكَ عَنْهُ، وَ لَمْ يُلْجَأْكَ إِلَى مَنْ يَشْفَعُ لَكَ إِلَيْهِ... ثُمَّ جَعَلَ فِي يَدِكَ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِهِ بِمَا أَذِنَ فِيهِ مِنْ مَسْأَلَتِهِ، فَمَتَى شِئْتَ اسْتَفْتَحْتَ بِالدُّعَاءِ أَبْوَابَ خَزَائِنِهِ...؛ بدان آن خدایی که گنجینه‌های ملکوت دنیا و آخرت در دست اوست، به تو اجازه دعا کردن داده و ضامن پذیرفته شدن آن گشته است و فرموده که از او بخواهی تا ببخشد، درحالی که او مهربان و بخشنده است و بین تو و خود کسی را نگذاشته که او را از تو بپوشاند و تو را ناچار نگردانیده که نزد او شفیع و میانجی ببری... و کلیدهای گنجینه‌هایش را در دست تو نهاده، به دلیل آنکه به تو اجازه داد تا از او بخواهی، پس هرگاه بخواهی، با دعا درهای گنجینه‌هایش را می‌گشایی. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۷۴، ص ۲۰۵)

در روایت دیگری از حضرت علی (ع) آمده است:

«الدُّعَاءُ مِفْتَاحُ الرَّحْمَةِ، وَ مِصْبَاحُ الظُّلْمَةِ؛ دعا کلید رحمت و چراغ تاریکی‌هاست». (همان، ج ۹۰، ص ۲۹۷)

دعا برای دفع خطرها

گونه چهارم دعا، دعا برای دفع خطرها است. زندگی انسان پیچیده درخطرها است. هرچند انسان باید برای دفع خطرها از اسباب باید بهره بگیرد؛ اما گاهی اسباب طبیعی در دست رس نیست و یا کارآمد نیست و از سویی دیگر چون اسباب طبعی در قدرت خداوند است، دعا برای دفع خطرها هم سبب‌ساز است و هم درجایی که سبب کارآمد نباشد، می‌تواند مفید باشد. به همین جهت دعا برای رفع خطرها در آموزه‌های اسلامی توصیه شده است. در روایت دیگری از حضرت علی (ع) نقل شده است که:

إِدْفَعُوا أَمْوَاجَ الْبَلَاءِ عَنْكُمْ بِالْدُّعَاءِ قَبْلَ وُرُودِ الْبَلَاءِ؛ امواج بلا را به وسیله دعا قبل از وقوع حادثه از خود دور کنید. (همان، ص ۲۸۹)

در روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل شده است که:
 «مَنْ تَخَوَّفَ بَلَاءً يُصِيبُهُ فَتَقَدَّمَ فِي الدَّعَاءِ لَمْ يَرِهِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ذَلِكَ الْبَلَاءُ أَبَدًا؛ کسی که از پیشامد ناگواری نگران است و قبل از آن به دعا پردازد، خداوند هرگز آن بلا را به وی ننماید». (همان، ص ۲۹۷)

دعا برای شفا

گونه پنجم دعا، دعا برای شفا است. بیماری‌های زیادی زندگی آدمی را تهدید می‌کند؛ هرچند خدای متعال به طور طبیعی برای مقابله با بیماری‌ها به بدن انسان توانایی داده است و نیز راه درمان طبیعی برای بیماری‌ها وجود دارد که باید انسان از آن‌ها استفاده کند؛ اما گاهی نه بدن توانایی مقابله با بیماری را دارد و نه درمان مؤثر است، در چنین جایی باید دعا کرد. افزون بر آن خداوند خالق بدن و بیماری و درمان‌ها و سبب‌ساز است به همین جهت دعا در هر بیماری می‌تواند مؤثر باشد. به همین جهت در روایات تأکید شده است که در بیماری باید دعا نمود. روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که:

عَلَيْكَ بِالْدُّعَاءِ فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ؛ بر تو باد به دعا کردن؛ زیرا در آن شفای هر دردی است. (طبرسی، ۱۴۱۴ ه. ق: ج ۲، ص ۱۲)

در روایت دیگری محمد بن مسلم از امام باقر (ع) دعا را درمان هر دردی معرفی کرده است:

محمد بن مسلم می‌گوید: که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «فِي هَذِهِ الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ؟». فَقَالَ: «نَعَمْ». ثُمَّ قَالَ: «أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَا فِيهِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَسَامٍ؟» قُلْتُ: «بَلَى»، قَالَ: «الدُّعَاءُ؛ در این دانه سیاه‌رنگ، درمان همه دردها به جز مرگ است؟» گفتم: آری. سپس امام باقر (ع) فرمود: «می‌خواهی تو را از چیزی خبر دهم که در آن درمان همه دردها، حتی مرگ است؟» گفتم: آری. فرمود: «آن دعاست». (مجلسی، ۱۳۷۲، ج ۹۰، ص ۲۹۹)





روش‌های دعا کردن در روایات

در روایات روش‌های متعددی برای دعا بیان شده است. مثل دعا به صورت تضرع، ابتهال، رغبت، رهبت، تعوذ و استعاذه که شناخت این روش‌ها برای دعا کردن بسیار مهم است. بیشتر روش‌های توصیه شده در روایات حالت‌های ظاهری و باطنی و قلبی دعاکننده را لحاظ نموده که با توجه به روایات زیر تضرع و ابتهال و مانند آن در روایات دعا؛ بیانگر حالت و وضعیت ظاهری و قلبی دعاکننده است که به حالت زاری و خواری و دست‌ها را چگونه بلند کند و کدام انگشت را بجنباند که در روایات زیر به آن اشاره شده است.

تضرع

یکی از روش‌ها تضرع است. تضرع؛ تضرع از ضرع گرفته شده به معنای میل کردن به چیزی و قرب و نزدیکی به آن است؛ بنابراین تضرع کردن به معنای مایل شدن به خدا و برطرف کردن حجاب‌ها و نزدیک شدن به اوست. (طوسی، ۱۳۸۹: ج ۴، ۴۲۴) تضرع حالت زاری و خواری نزد پروردگار است که با چنین حالتی شایسته است دعا شود. محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر (ع) راجع به این قول خداوند: «فَمَا اسْتَكْنُوا لِرَبِّهِمْ وَ مَا يَتَضَرَّعُونَ» (مؤمنون، ۷۶) سؤال کردم فرمود: استکانت همان خضوع است و تضرع بلند کردن دودست و زاری کردن به آن‌ها است. (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۴۷۹)

ابتهال

دومین روش دعا کردن ابتهال است. ابتهال مشتق از «بَهَل» و بهل دارای معانی مختلفی از جمله دعا و تضرع در پیشگاه خداوند است. (ابن منظور، ۱۳۷۵: ج ۸، ۵۴) در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که: [رغبت] این است که هر دودست را بگشایی و درون آن‌ها را ظاهرسازی، [رهبت] این است که دودست را بگشای و پشت آندورا ظاهرسازی، [تضرع] آن است که انگشت سبابه راست را به راست و چپ بجنبانی، [تبتل یا بریدگی و انقطاع] حرکت دادن انگشت سبابه چپ است که آن را به آرامی به سوی آسمان بالا ببری و پائین آوری [ابتهال] آن است که دست‌ها و ذراع‌ها را به سوی آسمان بگشای و ابتهال وقتی است که اسباب گریه فراهم شده باشد. (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۳۱)

تَعَوُّذٌ

سومین روش دعا تعوذ است. تعوذ و استعاذه از ریشه (عَوَذَ) گرفته شده ابن منظور گوید که تعوذ و استعاذه از عَاذَ يَعُوْذُ عَاذَ بِهِ عَوْذًا، عِيَاذًا و معاذًا از آن است یعنی به او پناه برد و ملتجئ شد و متمسک گردید. (ابن منظور، همان)

از امام صادق (ع) نقل شده که: فی جواب السؤال عن الدعاء ورفع اليدين، فقال: علی اربعة اوجه: اما التعوذ فتستقبل القبلة بباطن کفیک و اما الدعاء فی الرزق فتبسط کفیک و تفضی بباطنهما الی السماء و اما التبتل فایماء باصبعک السبابة و اما الابتهاال فرفع یدیک تجاوز بهما رأسک و دعاء التضرع ان تحرک اصبعک السبابة مما یلی وجهک و هو دعاء الخفیه؛ ابو بصیر گوید: از حضرت صادق (ع) از دعا کردن و بلند کردن دست ها پرسیدم فرمود: بر چهار گونه است: اما برای پناه بردن به خدا (از شر دشمنان) درون دست های خود را به طرف قبله کنی و اما در دعای برای روزی دست های خود را باز کنی و درون آندورا به سوی آسمان بداری و اما تبتل پس آن اشاره کردن با انگشت سبابه است و اما ابتهاال: بلند کردن دست ها است به طوری که از سرت بگذرد و دعای تضرع این است که انگشت سبابه را در برابر رویت بجنبانی و آن دعای خیفه (و هراس) است. (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۲۲۹-۲۳۲)

آنچه از اقسام دعا در این سه روایت ذکر شد: تضرع، رغبت، رهبت، تبتل، ابتهاال، تعوذ، استعاذه و دعا برای رزق می باشد. (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۲-۳۲۳)

شرایط دعا

مرحوم محسنی با توجه به آیات و روایات معتبر وارد در خصوص آداب و شرایط دعا به ذکر ده مورد از شرایط دعا می پردازد. از نظر ایشان آنچه از نصوص معتبر به دست می آید دعا دارای شرایطی می باشد:

۱. توجه داشتن و جدیت به آنچه می خواهد، حضرت پیامبر یک بار از خدا باران خواست نبارید، بار دوم دعا کرد باران آمد، وقتی از علت این امر از آن حضرت سؤال شد فرمود:





۲. «انی دعوت و لیس لی فی ذلک نیه! ثم دعوت ولی فی ذلک نیه» (همان، ص ۲۲۳) بار اول تصمیم نداشتم سپس که دعا کردم قصد و تصمیم داشتم.
۳. سابقه داشتن در دعا و تداوم بر آن حتی در زمان‌های غیر مصیبت و احتیاج. چنانچه از امام صادق (ع) به نقل پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که اگر کسی فقط هنگام سختی دعا کند به او گفته می‌شود تا حالا کجا بودی. (حر عاملی، ۱۳۸۹: ج ۷، ۳۱)
۴. پافشاری و اصرار در دعا و اکتفا نکردن به دو سه مرتبه دعا کردن. دلیل این شرط روایاتی است که در کتاب اصول کافی ذکر شده است: ففی الصحيح عن الصادق علیه السلام: ان العبد اذا عجل فقام لحاجته يقول الله تبارک و تعالی: اما يعلم عبدیانی انا الله الذی اقضى الحوائج؛ چون بنده در دعا شتاب کند و به دنبال کار برود خدای تبارک و تعالی فرماید آیا بنده من نمی‌داند که من خدائی هستم که حاجات را برمی‌آورم. (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۲۳)
- رقت و نرمی دل. یکی از شرایط اجابت دعا رقت و نرم دلی است و البته نرم دلی زمان ایجاد می‌شود که اخلاص در کار باشد. چنانچه در روایتی از حضرت امام صادق (ع) نقل شده که: اذا رق احدکم فلیدع فان القلب لایرق حتی یخلص؛ وقتی دل شما رقت کرد دعا کنید زیرا تا دل خالص نشود رقت نکند. (همان، ص ۲۲۷)
- مدح و ثنای خداوند که قبل از دعا باید به جا آورده شود و در آن مدح و صفات و افعال او را فی الجملة بیان دارد. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که: هر دعایی که پیش از آن حمد و ستایش خداوند نباشد آن ناتمام و پی بریده است. (همان، ج ۲، ۵۰۴)
- ذکر صلوات بر حضرت پیامبر (ص) و آل او چنانکه در حدیث زیر آمده است: از امام صادق (ع) نقل شده است که: هر کس که دعا می‌کند اول صلوات بفرستد زیرا صلوات قبول می‌شود و خدا این کار را نمی‌کند که بعضی از دعا را قبول کند و بعضی را قبول نکند و به خاطر قبولی صلوات دعای شمارا قبول می‌کند. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۹۴، ص ۵۳)
- اقرار به گناهان خصوصاً در دعای که برای توبه و یا استغفار است. اعتبار این سه شرط از روایات مثل دعای دوازدهم صحیفه سجاده و نیز باب الدعای بحار الانوار جلد ۹۳ استفاده می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۴)



دعا برای مؤمنین. در هنگام دعا برای مؤمنان پشت سر آنها دعا کند. چنانکه در حدیث زیر آمده است: موسی بن جعفر (ع) به جناب عبدالله بن جندب فرمود: کسی که برای برادرش در پشت سر او دعا کند از جانب عرش به او ندا می‌شود که برای تو صد هزار بار (آن دعا) است. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۹۴، ص ۲۷۳) در روایت دیگری آمده است که امام کاظم (ع) صفوان گفت: کسی که برای برادران مؤمن خود دعا کند خداوند به عوض هر مؤمنی که برای آن دعا کرده ملکی را موکل کند که برای او دعا کند. (همان، ج ۹۰، ۳۸۷)

در صحیح صفوان از امام کاظم (ع) نقل شده است که: «ما من مؤمن یدعو للمؤمنین و المؤمنات و المسلمین و المسلمات الاحیاء منهم و الاموات الا رد الله علیه من کل مؤمن و مؤمنة حسنة منذ بعث الله آدم الیان تقوم الساعة» هیچ مؤمنی نیست که درباره برادران و خواهران مؤمن یا مسلمان خود چه زنده باشد یا از دنیا رفته باشد دعا کند مگر اینکه خداوند در برابر هریک آنان از روزی که آدم (ع) را برانگیخته تا روز قیامت حسنه‌ای در نامه‌ای عمل او بنویسد. (همان، ۳۸۶)

درباره دعا برای مؤمنین ثواب‌های زیادی وارد شده است که مرحوم مجلسی آن روایات را در بحار خود نقل نموده است. (همان، ج ۹۳، ص ۳۸۶)

حسن ظن داشتن به خدا که دعا را اجابت می‌فرماید. در وایتی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که: هنگامی که خدا را می‌خوانید یقین به اجابت داشته باشید. (همان، ۳۱۳)

به طور عام و برای همه دعا کردن که زودتر قبول می‌شود. قال رسول الله (ص) «اذا دعا احدکم فلیعم فانه اوجب للدعاء» هرگاه یکی از شما خواست دعا کند، آن را تعمیم بدهد (و برای دیگران نیز دعا کند) این عمل در دعا شایسته است. (همان)

آیت الله محسنی معتقد است که اشتراط امور گذشته به این معنی نیست که دعا بدون همه یا بعضی از آنها اصلاً قبول نمی‌شود و دعا کردن در فرض مهیا نبودن شرایط مذکور بهتر و مفید نیست، دعا بهر حال عبادت است و راجح و احتمال اجابت آن از طرف خداوند قدیم الاحسان و دائم الفضل همیشه وجود دارد. رحمت ارحم الراحمین حد و اندازه خاصی ندارد. ناامیدی از مطلق رحمت خدا از گناهان کبیره است. (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۲-۳۲۵) ولی شرایط مذکور دعا را بیشتر در معرض اجابت قرا می‌دهد؛ و



قبولی او را نزدیک می‌گرداند، لذا بسیار مناسب است که دعاکننده برای رسیدن به هدف خود آن‌ها را مراعات کند.

جملات و حالات مؤثر در قبولی دعا از نظر آیت‌الله محسنی

مرحوم آیت‌الله محسنی، بعضی از جملات یا حالاتی که باعث قبولی دعا می‌شود و روایات آن نزد، نزد مرحوم محسنی معتبر دانسته شده؛ ولی حالات و جملات در قبولی دعا مؤثر است که در روایات معتبر ثابت شده است که قرار شرح ذیل است:

۱. ده بار یا الله یا الله گفتن: اگر کسی ده یا الله را تکرار کند، به او گفته می‌شود لبیک چه حاجتی داری. (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۲۸۷)

۲. ده بار یا رب یا رب گفتن که اگر کسی چنین کند، به او گفته می‌شود لبیک حاجت چیست. (همان، ص ۴۱۴)

۳. هرکس بگوید یا رب یا الله یا رب یا الله تا نفس او قطع شود، قیل له لبیک ما حاجت؟ به او گفته می‌شود لبیک حاجت چیست؟ (همان، ۲۸۸) پ

۴. هرکس پس از دعا بگوید: «ماشاءالله لاحول ولا قوة الا بالله» خدا بفرماید بنده من دل به من نهاده و تسلیم امر من گردیده حاجتش را برآورده کنيد. (همان، ۲۸۹)

۵. در اوقات مخصوص؛ مثلاً اگر قبل از طلوع خورشید و قبل از غروب آن ساعت اجابت دعا می‌باشد. (همان، ۲۹۱)

۶. جبرئیل به یوسف (ع) در زندان گفت این: دعا را پس از نماز بخوان: «الهم اجعل لی فرجا ومخرجا و ارزقنی من حیث احتسب و من حیث لا احتسب». (همان، ۲۳۹)

۷. هر که بعد از نماز فریضه سه مرتبه بگوید: «یا من یفعل ما یشاء و لا یفعل ما یشاء احد غیره» بعد از خداوند سؤال کند به او آنچه سؤال نموده داده می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۶)

۸. دست به آسمان دراز کند و حالت زاری و تضرع گرفتن، در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که: اذا نزلت برجل نازلة او شديدة او کره او فلیکشف عن ركبته و ذراعیه و لیلصقهما بالارض و لیلزق جوؤه بالارض هم لیدع بحاجته و هو ساجد (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۳۳۸)



۹. هرگاه حادثه‌ای یا سختی پیش آید یا امری مرد را ناراحت کند دوزانو را با دست‌های خود تا مرفق برهنه کرده بر زمین بچسپاند و سینه خود را به زمین گذارد و باین حال در سجده برای حاجت خود دعا کند.

۱۰. گریه کردن چنانکه در روایتی از امام سجاد (ع) آمده است: ما من قطرة احب الی الله عزوجل من قطرتین. قطرة دم فی سبیل الله و قطرة دمة فی سواد اللیل لا یرید بها عبد الا الله عزوجل. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۹۳، ص ۳۲۹) هیچ قطره‌ای در نزد خدا از این دو قطره محبوب‌تر نیست؛ قطره خونی که در راه خدا در راه خدا ریخته شود و قطره اشکی که در دل شب از خوف خدا بریزد.

۱۱. دعا در مواقع خاص مثل هنگام خواندن قرآن و هنگام اذان و وقت باریدن باران و ملاقات کردن دو صف (جهاد) برای شهادت و وقت دعای مظلوم «فانها لیس لها حجاب دون العرش» (همان)

۱۲. فقط از خداوند خواستن چنانکه در روایت معتبر از پیامبر اکرم (ص) رسیده است که ابراهیم (ع) در موقع افتادن میان آتش در جواب پیشنهاد کمک جبرئیل گفت: «اما الیک فلا وقال: یا الله یا احد یا صمد یا من لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد نجنی من النار برحمتک فإوحی الله تعالی الی النار: کونی بردا و سلاما علی ابراهیم.» (همان، ج ۹۵، ص ۱۸۹)

۱۳. حضرت ابراهیم (ع) فرمود اما به تو حاجتی ندارم؛ و فرمود: یا الله یا صمد و ای کسی که نزادی و زاده نشدی و کسی مانند تو نیست مرا از آتش به رحمت نجات بده خداوند به آتش وحی نمود که آی آتش به ابراهیم سرد و سلامت باش.

دعای مقبول

در روایات دعای مقبول و مردود هم معرفی شده است که مرحوم آیت الله محسنی در بخش قبولی دعا روایات زیر را نقل کرده است.

۱. دعای حاجی، مجاهد و مریض. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که: دعوت سه دسته مستجاب است: حاجی، مجاهد سبیل الله و مریض. (همان، ص ۲۷۲)



۲. آه مظلوم؛ در موثقه سماعه در از امام صادق (ص) آمده است: پدرم می‌گفت: از ظلم بیرهزید زیرا دعای مظلوم به‌سوی آسمان بالا می‌رود. (همان، ص ۲۷۳)

۳. دعای امام عادل، دعای فرزند صالح برای والدین و دعای پدر صالح و مؤمن، روزه دارد، حاجی در عمره. در روایت غیر معتبر دعای امام عادل و بچه صالح و پدر صالح و مؤمن در غیاب برادرش و روزه‌دار و بجا آورنده عمره نیز به‌عنوان دعای مقبول ذکر شده است. (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۸)

دعای مردود

هم‌چنین روایاتی درباره دعای مردود یا پذیرفته‌نشده وجود دارد که علائم آن را بیان کرده است. مهم این دعا عبارت‌اند از:

۱. کسی که خدا به او مالی داده و او آن را در غیر مورد صحیح مصرف کند و بعد بگوید خدایا به من مال بده دعایش قبول نمی‌شود؛ و به او گفته می‌شود: آیا ترا به اقتصاد و میانه‌روی امر نکرده بودم.

۲. ردی که زنش را نفرین کند و از خدا بخواهد که او را از آن زن راحت گرداند درحالی‌که خداوند کار طلاق آن زن را به او موکول کرده است.

۳. کسی که همسایه‌اش را نفرین کند درحالی‌که خداوند راهی برای او قرار داده است که فروش منزل و رفتن از همسایگی او باشد.

۴. مردی که به خانه‌اش نشسته و از خدا روزی می‌خواهد به او گفته می‌شود مگر ترا بطلب رزق امر نکرده‌ام؟

۵. مردی که مال دارد و بدون دو شاهد قرض (نسیه) بدهد (و طرف آن را انکار کند) به او گفته می‌شود آیا ترا به گرفتن شاهد امر نکرده بودم. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۹۳، ص ۲۷۴-۲۷۵)

۶. آیت‌الله محسنی در شرحی این روایات آورده است که: در اینجا نیز ظاهراً مراد این نیست که دعای این افراد حتماً و قطعاً قبول نمی‌شوند و دعای آنان کالعدم است و این روایات را به منزله مخصوص و مقید عمومات و مطلقات وارده در ترغیب دعا بدانیم که گمان نمی‌رود هیچ دانشمندی به آن راضی گردد مسلماً احتمال قبولی دعا در این موارد مثل

سایر موارد می‌رود هرچند که این احتمال تا حدودی مرجوح و ضعیف باشد.
(محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۹)

علت قبول نشدن دعا

۱. گاهی یا غالباً دعای بعضی و یا اکثر دعاکنندگان مورد قبول خداوند واقع نمی‌شود که باعث دل سردی و ناامیدی و بالأخره منجر به ترک دعا می‌شود؛ ولی نصوص دینی با این ناامیدی مبارزه می‌کند و مردم را به ادامه دعا و الحاح تشویق می‌کند چه ممکن است گاهی اجابت مطلب بر تکرار دعا موقوف باشد گذشته از اینکه نفس دعا عبادت و بندگی خداوند و اظهار مسکنت و بیچارگی به درگاه غنی مهربان که عالم و قادر است، می‌باشد و لذا مانند نماز - در بعضی از روایات معرفی شده است که بسیار شایان توجه است.

۲. و اما اینکه سؤال می‌شود که چرا دعا قبول نمی‌شود درحالی که خداوند وعده فرموده است که دعا بندگان را استجاب می‌کنم باید متوجه بود که دعا علت تامه قبول و اجابت نیست، بلکه مقتضی قبول است که اگر شرط یا شرایط آن به وجود آمد، بلکه مقتضی قبول است که اگر شرط یا شرایط آن به وجود آمد و مانعی در کار نبود خداوند آن را می‌پذیرد بنابراین در مردود شدن دعا نه خلف وعده است و نه کم‌لطفی خداوند. گاهی امر مطلوب و مورد درخواست به ضرر شخص دعاکننده است و او نادانسته چیزی را می‌طلبد که به زیانش است گاهی برای شخص او مضر نیست ولی برای دیگران و یا برای نظام کلی ضرر دارد و گاهی دعا در سلسله علت آنتی مدخلیت ندارد و اسباب در مسببات خود به اذن پروردگار تأثیر می‌کند و قهراً دعا بی‌اثر می‌شود.

۳. ممکن است در اصل تشریع دعا این سؤال برای خواننده پیدا شود که خواستن مقصود از خداوند گذشته از اینکه رجحان نداشته باشد لغو و بیهوده باشد، زیرا مقصود دعاکننده اگر دارای مصلحت باشد خدای حکیم آن را بدون دعا انجام می‌دهد؛ و اگر دارای مصلحت نباشد با الحاح و دعا هم انجام آن قبیح و مخالف حکمت است که سزاوار خداوند متعال نیست.





۴. و به عبارت دیگر معنای آیات و روایاتی که بر استجابت دعا دلالت دارد این می شود که ای بندگان من دعا کنید و از من بخواهید تا آنچه را که مصلحت دارد به شما بدهم در حالی که واضح است که خداوند حکیم علی الاطلاق بدون دعا نیز ترک مصلحت نمی کند.

۵. جواب این سؤال آن است که از نصوص دینی، به دست می آید که دعا و زاری بنده خود جزء علت و یا علت تامه مصلحت و مفسده است، مثلاً ممکن است آنچه را می خواهد دارای مفسده باشد لذا خداوند آن را به او نمی دهد اما دعا آن مفسده را زایل و رسیدن نعمت به او را دارای مصلحت بنماید که پس از آن مصلحت، خداوند حکیم آن نعمت را به او ارزانی می فرماید. این ایراد نیز وارد نمی شود که تمام امور عالم مورد قدر و قضاء الهی است لذا دعا چه تأثیر و فایده ای دارد؟ چون ممکن است قضا به موردی که تعلق گرفته به شرط دعا کردن باشد و هیچ مشروطی بدون شرط محقق نمی شود. (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۳۰-۳۳۲)

علل تأخیر اجابت دعا

۱. گاهی اثر دعا دیرتر ظاهر می شود و دعاکننده خیال می کند دعایش قبول نشده است. امام صادق (ع) در صحیح هشام می فرماید: بین قول خداوند قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا دعای شما دو تن (موسی و هارون) اجابت شد و بین گرفتن فرعون و عذاب او چهل سال طول کشید. (کلینی، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۴۵)

۲. گاهی برای حصول شرایط مطلوب است و گاهی برای اینکه خداوند دوست دارد دعا و زاری و گریه بنده مؤمن را بیشتر بشنود بقول الباقر (ع) ان المؤمن یسأل الله عزوجل حاجة فیؤخر عنه تعجیل اجابته حبا لصوته و استماع نحیبه (همان، ص ۲۴۳) صحیح عبدالله عن غیر واحد عن الصادق (ع) و فی آخره: «انه تعالی یامر بقضاء حاجة عدوه فانه یکره ان یسمع ندائه و صوته» (همان، ص ۲۴۶)

۳. او به حضرت رضا (ع) عرض می کند: قربانت شوم چند سال است که از خدا حاجتی درخواست کرده ام و از تأخیر اجابتش در دلم نگرانی پیدا شده است، فرمود: ای احمد مبادا شیطان بر تو راه یابد تا ترا ناامید سازد، همانا حضرت باقر (ع) می فرمود: هرآینه



مؤمن حاجتی از خدا بخواهد ولی اجابت آن پس افتد برای خوشی صدایش و شنیدن گریه‌اش می‌باشد بعد فرمود: به خدا سوگند آنچه خدای عزوجل برای مؤمنین از آنچه خواهند پس اندازد بهتر است برای ایشان از آنچه زود به آن‌ها عطا فرماید. (همان، ص ۲۴۳)

۴. امام باقر (ع) می‌فرمود: سزاوار است برای مؤمن که دعایش در حال آسایش همانند دعای او در حال سختی باشد؛ و چون به او داده شد (هر آنچه درخواست کرد از دعا) سست نشود، پس تو از دعا خسته نشو زیرا دعا نزد خدای عزوجل منزلتی دارد (بس بزرگ) و بر تو باد به شکیبایی و دنبال روزی حلال رفتن و صلہ رحم کردن و مبادا با مردم اظهار دشمنی کنی زیرا که ما خاندانی هستیم که پیوند کنیم با هر که از ما ببرد و نیکی کنیم با هر که به ما بدی کند پس به خدا سوگند که در این کار سرانجام نیکویی می‌بینم (چه در دنیا و چه در آخرت) همانا کسی که در این دنیا دارای نعمت است اگر هرگاه درخواست (چیزی از خدا) کند به او داده شود (حرص او زیاد گردد) و جز آن را نیز بخواهد و (در نتیجه) نعمت خدا در چشم او کوچک و خوار گردد؛ و از هیچ چیز سیر نشود و چون نعمت فراوان شود مسلمان از این راه به خطر افتد (و این خطر) به خاطر آن حقوقی (است) که بر او واجب شود؛ و به خاطر آن چیزی است که بیم آن رود به واسطه این حقوق در فتنه و آزمایش افتد (و در ادای آن‌ها کوتاهی کند) بگو بدانم که اگر من چیزی به تو گفتم بدان وثوق و اعتماد داری؟ عرض کردم: فدایت گردم اگر من به گفته شما اعتماد نکنم پس به گفتار چه کسی اعتماد کنم با اینکه شما حجت خداوند بر خلق او هستید؟ فرمود: پس اعتمادت به خدا (و وعده‌ها و گفتارهای او) بیشتر باشد زیرا خداوند به تو وعده اجابت داده است (اینکه اجابت دعای تو به موعدی واگذار شده است) آیا خدای عزوجل نمی‌فرماید: «و هرگاه بپرسند بندگان من از من پس همانا من نزدیکم و اجابت کنم دعای آنکه مرا خواند» و فرموده است: «ناامید نباشید از رحمت خدا» و نیز فرموده است: و خدا نویدتان دهد به آمرزش و فضل پس تو به خدای عزوجل اعتمادت تو بیشتر باشد از دیگران و در دل خود جز خوبی راه نده که شما آمرزیده‌اید. (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۳۳-۳۳۴)



۵. در صحیح جمیل آمده است که مردی به حضرت صادق (ع) عرض کرد: قربانت شوم خداوند فرموده است «دعا کنید استجابت می‌کنم برای شما» ما دعا می‌کنیم و استجابت نمی‌شود؟ حضرت فرمود: برای آنکه شما به عهد خدا وفا نکردید درحالی‌که خداوند می‌فرماید: **أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ**؛ به خدا سوگند اگر شما برای خدا وفا می‌کردید خدا هم برای شما وفا می‌کرد. (مجلسی، ۱۳۷۲: ج ۹۳، ص ۳۶۸)

نتیجه

به‌طورکلی از تحقیق که در آثار مرحوم آیت الله محسنی صورت گرفت نتایج زیر درباره دعا و نیایش به دست می‌آید:

۱. از دیدگاه مرحوم محسنی دعا در همه حال خوب است و همیشه انسان توجه به خالق متعال داشته باشد.

۲. وی با استفاده از روایات معتبر حالت‌های (رغبت، رهبت، تضرع، ابتهال، تعوذ و استعاذه) دعا را بیان نموده که ایشان می‌فرماید همه این حالت‌ها در روایات درباره درخواست رزق آمده است.

۳. با آنکه شرایط اجابت دعا در کتب دیگران زیاد و مختلف آمده، ایشان با استفاده از احادیث معتبر ده مورد از شرایط دعا را ذکر نموده که می‌فرماید این شرایط ده‌گانه در قبولی و رجحان دعا اعتبار شده و به معنی آن نیست که اصلاً دعا بدون در نظر گرفتن این شرایط قبول نشود؛ بلکه رعایت این شرایط رجحان دارد و به حال دعاکننده مفید است.

۴. مرحوم محسنی در قبولی و یا رد دعا بعض روایات معتبر را انتخاب کرده‌اند که دعای بعض مردم قبول و بعضی دیگر رد می‌شود و به‌طورکلی عدم قبولی بعض دعاها را فراهم نبودن شرایط و یا علل و عوامل دیگر می‌داند زیرا از دیدگاه او دعا علت تامه قبول نیست؛ بلکه به‌عنوان مقتضی است که در صورت نبودن مانع اجابت دعا قبول می‌شود و علت تأخیر اجابت بعض دعاها را طبق بعض روایات معتبر مصالح که خداوند برای بنده‌اش لحاظ نموده مثل محبت و تضرع و زاری بندگان ذکر نموده است.



منابع

۱. قرآن.
 ۲. نهج البلاغه.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۳۷۵.
 ۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۹.
 ۵. حلی، ابن فهد، آداب راز و نیاز به درگاه بی نیاز، ترجمه: حسین نائینی، تهران، کیا، ۱۳۸۱.
 ۶. جمعی از نویسندگان، نخستین ویژه نامه آیت نیک، کابل، نشر واژه، ۱۳۹۹.
 ۷. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ه. ق.
 ۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی التفسیر القرآن، قم، آل البيت، ۱۳۸۹.
 ۹. عمید، حسن، فرهنگ فارسی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
 ۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، انتشارات قائم آل محمد، تهران، ۱۳۸۵.
 ۱۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
 ۱۲. محسنی، محمد آصف، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل، مؤسسه علمی فرهنگی خاتم النبیین، ۱۳۸۷.
 ۱۳. ———، دین و زندگانی، کابل، مطبعه بلخ، ۱۳۸۵.
 ۱۴. ———، مسیر پرثمر، کابل، حوزه خاتم النبیین، بی تا.
- ورام، ابی الحسن، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر، بیروت، دار التعارف، بی تا. ۹ - نهج البلاغه، ترجمه: فیض الاسلام، تهران، مؤسسه تالیفات فیض الاسلام، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ ش.

نقش محبت در تعلیم و تربیت کودک

عبد الرحمن بصیرت

چکیده

یکی از موضوعات بسیار مهم در نظام تربیتی محبت ورزی است که تا چه حدی در تربیت کودک نقش دارد؟ این مسئله از زوایای مختلف قابل بررسی است، یکی از این زوایا، اهمیت محبت ورزی از نظر آیات و روایات است که در آیات و روایات، نقش محبت در تربیت کودک، چگونه بیان شده است؟ این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی توصیفی به شیوه کتاب خانه ای اهمیت محبت در تربیت کودک مورد بحث و بررسی قرار داده شده است. یافته‌های این نوشتار بیانگر این است که محبت از نظر آیات و روایات از اهمیت بالایی برخوردار است و نقش محبت و مهر ورزی در تربیت خصوصاً تربیت کودک بس مهم و سازنده است و نبود محبت زمینه ساز اخلال در تربیت کودک بوده و نقش منفی و مخرب دارد.

کلید واژه: محبت، نقش، تربیت، کودک، تعلیم.

مقدمه

از جمله عوامل پیشرفت جوامع بشری، تعلیم و تربیت سالم است؛ لذا تربیت کودک در جوامع بشری یگ امر ضروری است. در تربیت سالم کودک عوامل مختلف نقش دارد. یکی از این عوامل محبت و مهر ورزی است. اینکه از نظر آیات و روایات محبت در تربیت کودک چه نقشی دارد؟ و نبود محبت چه تأثیرات منفی دارد؟ موضوع این نوشتار است. هرچند نقش محبت در تربیت سالم کودک، مورد توجه پژوهش گران بوده است؛ اما این موضوع از نظر آیات و روایات مورد توجه کمتری بوده است و تا هنوز به درستی انجام نشده در این نوشتار کوشش شده که این موضوع از منظر آیات و روایات مورد بررسی قرار گیرد.

مفاهیم

قبل از پرداختن به اصل موضوع، تحقیق، لازم است که مفاهیم و واژه‌های کلیدی این موضوع بررسی شود تا ابهامات موجود برطرف شود. مهم‌ترین اصطلاحات کلیدی این موضوع عبارت‌اند از:

۱- تربیت

تربیت در لغت به معنی پروریدن و پروراندن، آداب و اخلاق به کسی یاد دادن. (محمد بهشتی، ۱۳۷۱ ص ۲۷۰) و در اصطلاح اسلامی به فعلیت رساندن قوا و استعداد های انسان و ایجاد تعادل و هماهنگی در آن‌ها در جهت رسیدن به کمال مطلوب؛ یعنی قرب به خدا است و به تعبیر دیگر تربیت متخلق شدن به اخلاق الهی و مؤدب شدن به آداب الله است و باتوجه به تعریف انجام شده، تربیت شامل تعلیم نیز می‌شود و تعلیم بخشی از تربیت به شمار می‌آید؛ زیرا تعلیم به فعلیت رساندن نیروی فکری و عقلانی بشر است تا راه را برای شکوفای قوا و استعداد های دیگر باز کند البته کیفیت تربیت از راه غرض و هدف مربی و نحوه دید آن نسبت به انسان تعیین می‌شود. (محمد رضا امیرزاده [بی تا] ص ۹)

۲- تعلیم

تعلیم در لغت به معنای علم یا هنر را به کسی یاد دادن، کسی را چیز آموختن و آموزش است. (محمد بهشتی، ۱۳۷۱ ص ۲۸۶) در اصطلاح تعلیم ایجاد دگرگونی در متعلم و





متحول ساختن او از حالت جهل است به حالتی که موجب رشد عقلی و استقلال فکری شود. (محمدرضا امیرزاده [بی تا] ص ۷)

۴- نقش

نقش در لغت به معنای عملکرد، کارکرد است، به عنوان مثال فلان کس در موفقیت من نقش بزرگی داشت اما در این جا منظور تأثیر گذاشتن آن نسبت به تربیت است. (حسن عمید، {۱۳۶۴} ص ۱۱۶۷)

۵- محبت

محبت به معنای دوستی، میل طبع به سوی چیز لذت دار. (محمدبهشتی، {۱۳۷۱} ص ۹۶۱)؛ در عرف عام، محبت به معنای ابراز و بیان دوستی به کسی است. در اصطلاح تصوف عبارت است از غلیان دل در مقام اشتیاق به لقاء محبوب. امام ابولقاسم قشیری گوید محبت محو محب است به صفاتش و اثبات محبوب است به ذات؛ که تمام صفات خود را در طلب محبوب نفی کند. (علی اکبر دهخدا [بی تا] [بی صف]) مقصود از محبت در این نوشتار، معنای عرفی آن است؛ یعنی نقش اظهار و ابراز محبت در تعلیم و تربیت.

اهمیت محبت از دید آیات

از منظر قرآن محبت ورزیدن انسان ها به همدیگر خصوصاً در امور تربیتی بسیار حائز اهمیت است:

فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضون من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم؛ به سبب رحمت خداست که تو با آنها این چنین خوش خوی و مهربان هستی اگر تند خو و سخت دل می بودی از دور تو پراکنده می شدند پس بر آنها ببخشای و برایشان آمرزش بخواه. (آل عمران آیه ۱۵۹)

بر اساس این آیت محبت و مهر ورزی پیامبر سبب موفقیت پیامبر در تربیت جامعه اسلامی شد به این بیان که در جنگ احد مسلمانان در باره بستگانشان که کشته شده بودند می گفتند که اگر نزد ما مانده بودند نمی مردند و کشته نمی شدند یعنی اگر از پیامبر دوری می کردند کشته نمی شدند که این سخنان هماهنگ شدن با کفار بود و عذاب خداوند را



در پی داشت و پیامبر با محبت و مهر ورزی اش مؤمنین را نهی از هما هنگی با کفار کرد پس محبت در تربیت نقش مثبت و سازنده دارد خصوصاً در تربیت اطفال چون اطفال بیشتر نیاز به محبت دارد.

از نظر علامه طباطبای: خلاصه آیت نهی مؤمنین است از اینکه مثل کافران باشند و در باره کسانی که در بیرون شهر یا در غیاب بستگان و یا در جنگ از دنیا بروند بگویند اگر نزد ما مانده بودند نمی مردند و کشته نمی شدند برای اینکه این سخن آدمی را بسوی عذابی قلبی و شکنجه ای الهی که همان حسرت باشد گرفتار می کند علاوه بر اینکه سخنی است ناشی از جهل برای اینکه دوری فلان شخص از خانواده و بستگانش نه او را زنده می کند و نه می میراند و اصولاً احیا و اماته از شئون مختص به خدای تعالی است خدای وحده که شریکی برای او نیست پس زنهار که شما مسلماً نان مثل آن کفار نباشید که خدا بدانچه می کنید بصیر و بینا است. (سید محمدحسین طباطبای ۱۳۶۷ ج ۴ ص ۸۴)

کتاب ربکم علی نفسه الرحمة؛ پرور دگارتان مهر و محبت را بر خود مقرر کرده است. (انعام آیه ۵۴)

براساس این آیت خداوند محبت و مهر ورزی را بر خود مقرر ساخته تا بر همه موجودات محبت ورزد چون اساسی هستی را بر مهر و محبت بنا نهاده تا مخلوقات خود را با محبت به کمال رساند بخاطر که محبت مؤثرترین روش در تربیت است.

وما ارسلناک الا رحمة للعالمین؛ و ما تو را جز رحمت برای جهانیان نفرستادیم (انبیاء آیه ۱۰۷).

براساس این آیت خداوند پیامبر را به عنوان رحمت و محبت بر جهانیان فرستاده که بیان گر نهایت مهربانی و احسان خداوند است نسبت به بندگان و تابندگان در سایه ای مهر و محبت پرور دگار به درجه کمال رسد و تربیت یابد چون هدف از خلقت انسان بلکه تمام موجودات رسیدن به کمال است و هر که با روش محبت تربیت یابد و به کمال رسد به عالی ترین درجه کمال دست یافته.

نظر علامه طباطبای: خداوند به پیامبر فرمود تو رحمتی هستی که بسوی همه جماعت های بشری فرستاده شده ای دلیل بر اینکه گفتیم که تمام جماعت ها جمع با الف و



لام است علاوه بر اینکه مقتضای رسالت هم همین است و اما اینکه چطور رحمت برای همه اهل دنیا است جهتش این است که دین آورده که در اخذ به آن سعادت اهل دنیا در دنیا و آخرتشان تأمین است آری آن جناب (ص) رحمت برای اهل دنیا است از جهت آثار حسنه ای که از قیام او بدعوت حقه اش در مجتمعات بشری به راه افتاد که اگر وضع زندگی بشر آن روز را قبل از اینکه آن جناب مبعوث شود در نظر بگیریم و با وضعی که پس از قیام او به خود گرفت مقایسه کنیم کاملاً روشن می شود، (سید محمدحسین طباطبائی، ۱۳۶۷ ج ۱۴ ص ۴۶۶)

که از این آیات فوق به دست می آید که جهان آفرینش براساس رحمت و محبت سامان یافته و به آن کمال می یابد و پیامبر اکرم (ص) جلوه تام رحمت و محبت الهی بوده و روش تربیتش بر رحمت و محبت استوار بوده و مردم را با محبت از رذایل دور ساخت و به فضایل آراست.

اهمیت محبت از دید روایات

محبت و مهر ورزی در روایات از اهمیت بالایی برخوردار است که در برخی از روایات ائمه صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین جامعه اسلامی را دستور داده به محبت و مهر ورزی از جمله در امور تربیتی:

در روایتی از رسول الله (ص) آمده است:

اکرمو اولادکم و احسنو آدابهم؛ فرزندان خود را گرامی بدارید و خوب تربیتشان کنید. (ابو القاسم پاینده، ۱۳۸۵، ص ۲۳۹)

طبق این روایت والدین امر به اکرام اولاد و تربیت نیکو شده یعنی اولادتان را در ضمن تربیت نیکو گرامی بدارید چون گرامی داشتن اولاد سبب بهتر تربیت شدن او می شود.

در روایت دیگری از رسول الله (ص) آمده است: احبوا الصبیان و ارحمهم و اذا وعدتموهم شیئاً فقولهم فانهم لایدرون الا انکم ترزقونهم؛ کودکان را دوست بدارید و به آنان مهربانی کنید و زمانی که وعده دادید وفا کنید زیرا آن ها شمارا روزی دهنده خود می دانند. (محمدباقر مجلسی ۱۳۶۰ ج ۱۰۴ ص ۹۵)



رسول گرامی اسلام امر به دوست داشتن اطفال و مرحمت به ایشان و وفای به وعده به اطفال نموده است تا اطفال با محبت و وفای به عهد تربیت شود و الا اگر محروم از محبت باشد و یا بر وعده ای که بر اطفال داده شده وفا نشود بد تربیتی را بدنبال دارد که یکی از تبعات منفی آن برای اطفال بی مهری و عهد شکنی است.

روایت دیگر از پیامبر (ص) آمده: ان فی الجنة دارالفرح لایدخلها الا من فرح الصبیان؛ دربشت خانه ای است که به آن خانه شادی گفته می شود جز کسی که کودکان را شاد کرده باشد وارد آن خانه نمی شود. (محمد محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳)

براساس این روایت به کسانی که کودکان را شاد می کند یا داش داده می شود که عبارت از خانه شادی دربشت باشد و شادی اطفال با محبت و مهر ورزی به دست می آید و شاد کردن اطفال تنها با داش اخروی ندارد بلکه اثر تربیتی نیز دارد و در تربیت سالم کودک مؤثر است زیرا غمگین بودن اطفال سبب بغض و عداوت اطفال می شود و بغض و عداوت اثر مخرب در تربیت دارد.

روایت دیگر از رسول الله (ص) آمده: من قبل ولده كتب الله عز و جل له حسنة و من فرحه فرحه الله يوم القيامة و من علمه القرآن دعی بالابوين فیکسیان حلتین یضئ من نورهما وجوه اهل الجنة؛ هرکس فرزندش را ببوسد خداوند عز و جل برای او ثواب می نویسد و هرکسی که او را شاد کند خداوند روز قیامت او را شاد خواهد کرد و هرکس قرآن به او بیا موزد پدر و مادرش دعوت می شوند و دو لباس بر آنان پوشانده می شود که از نور آنها چهره های بهشتیان نورانی می گردد. (امید امیدی [بی تا] [بی صف])

این روایت اشاره دارد به اینکه شاد کردن اطفال و محبت به اطفال آثار تربیتی دارد که از جمله ای آن آثار آموزش محبت ورزی به کودک است که از جمله «من قبل ولده» به دست می آید زیرا بوسیدن طبیعتاً از روی محبت است و محبت به اطفال در حقیقت آموختن محبت به او است لذا هر که فرزندش را از روی محبت ببوسد و یا شاد کند خداوند در روز قیامت به او پاداش می دهد که عبارت از ثواب و شاد کردن او باشد.



در روایت از امام علی (ع) آمده که از رسول خدا (ص) سؤال کردم درباره روش وسنت او حضرت فرمود: والحب اساسی؛ محبت بنیاد و اساس روش وسنت من است. (امید امیدی [بی تا] [بی صف])

براساس این روایت روش تربیت و هدایت پیامبر محبت است و این خود بیانگر اهمیت محبت است در تربیت زیرا هیچ تربیت مؤثر تر از تربیت نمودن پیامبر نبوده و این اثر بخاطر محبت ورزی او بوده.

در روایتی از امام صادق (ع) آمده که: ان الله لیرحم العبد لشدّة حبه لولده؛ بدون تردید خداوند بر بنده خود بخاطر شدت محبت به فرزندش رحم می کند. (امید امیدی [بی تا] [بی صف])

براساس این روایت هرکسی که به فرزندش محبت و مهر ورزد مستحق پاداش پروردگار است که عبارت باشد از رحم بر او زیرا که محبت و مهر ورزی به اطفال سبب رشد فکری می شود و در تربیت کودکان نقش سازنده و مثبت دارد.

در روایت از امام صادق (ع) آمده: ان الله عز وجل ادب نبيه علی محبته؛ خداوند عزوجل پیامبرش را به محبت خود تربیت کرد. (محمد صالح مازندرانی ۱۹۲۹ ج ۶ ص ۵۳)

براساس این روایت خداوند پیامبرش را با محبت تربیت کرد که بیانگری اهمیت محبت در تربیت است زیرا تربیت کننده خداوند متعال و تربیت شده پیامبر که نظیر در عالم ندارد و هیچ کسی به اندازه او موفق نبوده اگر اساس تربیتش محبت است بر اهمیت محبت در تربیت تردید نباید کرد.

از مجموع این روایات در یافت می شود که محبت در تمام شئون زندگی بشر یگ امر ضروری است از جمله در امر تربیت کودکان زیرا سائر روش ها بدون محبت نتیجه مطلوب ندارد بلکه می شود گفت محبت اساس تربیت است.

اما در رابطه با اهمیت محبت در برخی از مقالات و برخی از کتب که در این نوشتار مورد مطالعه قرار گرفته مطالب بیان شده که عبارت اند از:



الف: اساس تربیت پیامبر (ص) محبت است. توضیح آن اینکه گاهی کاری بزور بر بچه تحمیل می‌شود و گاهی بچه به کاری تشویق می‌شود که در اولی از روی ترس و در دومی از روی شوق و طمع انجام می‌دهد و گاهی هم از روی محبت انجام می‌دهد که اگر تربیت از روی محبت باشد ماندگارتر است چون رشته ای محبت خیلی قوی است و سریع آدم رابه مقصود می‌رساند. (حبیب الله فرحزاد ۱۳۹۵ ص ۶۳ و ۶۴)

ب: یکی از احتیاجات اساسی و روانی افراد برخورداری از محبت دیگران است هرچند این نیاز در انسان‌های بزرگ شدید اما در کودک شدید تر است. (مهديه رضای ۱۳۹۳ ص ۱۳۶)

ج: محبت یکی از نیکوترین و اساسی‌ترین روش‌های تربیت است که بشتر تناسب با فطرت و سرشت انسانی دارد. (راضیه علی اکبری ۱۴۴۴ ص ۱)

د: یکی از اصولی‌ترین و کار بردی‌ترین نقش‌ها در تعلیم و تربیت کودک تأثیر محبت ورزی در تربیت کودک است در واقع انسان از بدو تولد تادم مرگ نیازمند محبت است. (معصومه راهی ۱۳۹۹ ص ۲)

ه: اساس تربیت در مهروموم‌های اولیه تولد بر روی محبت است کودک باید به وسیله محبت چنان با والدین خود خو بگیرد که هر آنچه مورد نظر والدین است انجام دهد اما باید توجه داشت که سخت گیری و خشم هم در طریق تربیت لازم است ولی نباید بشتر از حد اعتدال و بشتر از محبت باشد. (زهره کمیجانی ۱۳۹۸ ص ۹)

و: هیچ روش چون محبت در تربیت آدمی مؤثر نیست و مفیدترین روش‌های تربیت به نیروی محبت کارای پیدامی کند نیروی محبت از نظر تربیتی نیروی عظیم و کار ساز است و بهترین تربیت آن است که بدین روش تحقق یابد خدای سبحان پیامبر گرامی‌اش را به روش محبت آراسته بود و آن حضرت با چنین روشی در تربیت مردمان توفیق یافت. (مصطفی دلشاد تهرانی ۱۳۷۷ ص ۲۵۵)

ز: محبت به فرزندان امری درونی و عاطفی است که خداوند آن را در دل پدر و مادر به و دیعت نهاده است در این میان آنچه مهم است و آثار تربیتی در پی دارد ابراز محبت است که امر اختیاری به شمار می‌آید و پدر و مادر در پرتو آن می‌توانند زمینه تربیت صحیح



را فراهم آورند باید دانست که محبت زمانی سازنده و تأثیر گذار خواهد بود که فرد برخورد دار از محبت از آن آگاهی یابد و محبت ابراز شود. (همزه کریم خانی ۱۳۸۲ ص ۴۳)

اما در حقیقت محبت مهم ترین نقش را در تربیت سالم کودک دارد و می توان گفت محبت اساس و پایه و تهداب تربیت سالم است به این بیان که هیچ عامل از عوامل تربیت بدون محبت نتیجه مطلوب و دلخواه ندارد به عنوان نمونه وعظ و نصیحت که یکی از عوامل تربیت است اگر توأم با محبت باشد اثرش به مراتب بشتر است از آنکه بدون محبت باشد زیرا طبیعتاً انسان چه بزرگ چه کوچک بحرف کسی گوش می دهد و اهمیت می دهد که دوستش دارد نه کسیکه از او نفرت دارد و هم چنان در الگودهی برای کودک و یا الگو گیری خود کودک که یگ روش مؤثر دیگر برای تربیت است بدون محبت نتیجه مطلوب ندارد زیرا الگو باید کسی باشد که کودک او را دوست دارد و از شخصیت او خوشش می آید تا بکوشد گفتار و رفتار و عمل کرد خویش را مثل او سازد و الا اگر او را دوست ندارد و از او نفرت دارد و یا حد اقل هیچ حسی نسبت به او ندارد این الگودهی و یا الگو گیری ثمره دلخواه نخواهد داشت و هم چنان سائر عوامل تربیت بدون محبت نتیجه دلخواه ندارد لذاست که در متون اسلامی نسبت به مهر ورزی و محبت به همدیگر خصوصاً اطفال تأکید فراوان شده که قبلاً بیان شد.

راه های ابراز محبت

اما ابراز محبت از چه راهی ممکن است؟ که راه های ابراز محبت عبارت اند از:

الف - بازی با کودک

والدین خود را در سطح هم بازی آگاه تر قرار دهد نه بصورت یگفرد بزرگ و آگاه که با کودک سنخیت نداشته باشد و با کودک بازی کنند و در ضمن بازی آداب زندگی را به او یاد دهد در حقیقت بازی موجب می شود بچه ها وارد حوزه فعالیت های بزرگ ترها شوند و در شکل کود کانه واقعیت ها و هنجارهای زندگی واقعی را تجربه کنند زیرا همانند سازی الگو گیری و بسیار از آموزش ها و پرورش های غیر مستقیم از راه بازی فرا گرفته می شود اگر بچه ها فرصت کافی برای بازی نداشته باشد ممکن است گرفتار عقده های جبران نا پذیر شوند.

ب - تشویق کودکان

که تشویق یکی از دو بعد و ظایف پیامبران است که رهبر دینی به وسیله آن مردم را در تمام جنبه‌های دینی به حرکت و تکاپو وا می‌دارد چنانکه قرآن کریم به این امر مهم چنین اشاره کرده: یا ایها النبی حرض المؤمنین علی القتال...؛ ای رسول مؤمنان را به جنگ ترغیب کن. (انفال آیه ۶۵)

در تربیت انسان اصل بر تشویق و ترغیب است نه بر تنبیه و مجازات در روایت از امام علی (ع) آمده: ضادوالشر بالخير؛ بوسیله خوبی بادی بستیزید. (شرح درر الکلم ص ۱۱۷)

آثار مثبت محبت در تربیت

محبت در تربیت آثار مثبت و سازنده دارد که عبارت‌اند از:

۱- زمینه ساز رشد عاطفی و شکوفای استعداد است محبت والدین به فرزندان زمینه رشد عواطف و روان فرزندان را فراهم می‌کند و منظور از رشد عاطفه احیا و شکوفای استعدادها رشد طبیعی و تدریجی و هماهنگ آن شناخت و شکوفای قابلیت‌های فطری است.

۲- جلوگیری از رذایل اخلاقی و احساس حقارت برای تربیت انسان باید در او عشق آفرید که از تمام غریزه‌ها نیرومند تر باشد و در او نیروی باشد که تمام زنجیر هارا با خود بر دارد و الا اگر عشق و محبت نباشد انسان در برابر نا ملائیمات مقاوم نیست.

۳- انگیزه سازی یکی از اثرات محبت انگیزه سازی است اگر والدین عمل خوبی بچه هارا بامهربانی بستانند این امر سبب می‌شود که آن‌ها در رفتار مثبت خود تداوم بخشند و انگیزه مثبت برای آن‌ها برای انجام خوبی‌ها ایجاد شود. (راضیه علی اکبری ۱۴۴۴ ص ۲ و ۳)

۴- کودک مسئولیت پذیر می‌شود متأسفانه بسیار از کودکان بدلیل بی محبتی و بی‌مهری و پر خاشگیری والدین سعی می‌کنند از زیر بار مسئولیت شانه خالی کنند اما اگر تربیت آن‌ها با مهر و ورزی و محبت همراه باشد آن‌ها سعی می‌کنند نهایت تلاش خود را برای رضایت والدین بکار گیرند فرض کنید از کودک خود چیزی می‌خواهید یگبار بامحبت و





بار دیگر با پر خاشگری امتحان کنید نتیجه آن را خواهد دید به مرور زمان کودک به وظایف خود آشنا می شود و دیگر نیاز نیست مسئولیت او را مدام گوش زد کنید.

۵- بالا رفتن اعتماد بنفس کودک به تجربه ثابت شده کودکان که با محبت و در فضای پر از صمیمیت و آرا مش تربیت شده در و رود به اجتماع از اعتماد بنفس ب آلا و عزت نفس بشتر بر خور دار است نسبت به کودکان که در فضای ناهنجار و پر تنش و بدور از مهر و محبت تربیت شده.

۶- اطاعت و فرمان بر داری کودک با لا می رود کودک که بامهر و محبت والدین تربیت شده قلبش مطمئن و آرام و نفسش پاک و آکنده از خشم و نفرت و کینه است و هر دستور که از دیگران به او داده شود بدون کدام مشکل اطاعت می کند.

۷- افزایش نشاط و شادابی کودک مسلماً کودک که در یگ خانواده ای پر از مهر و محبت و صمیمیت و آرام رشد کند با کودک که دریگ خانواده ای پر تنش و خشونت پر ورش یافته از لحاظ نشاط و شادابی از زمین تا آسمان تفاوت دارد و اصلاً قابل مقایسه نیست و این شادابی در تمام مراحل زند گی کودک نقش داشته و در واقع پایه های موفقیت او از همین جا و با این روحیه بالای او شکل می گیرد.

۸- راه و رسم محبت کردن را می آموزد وقت والدین با کودک بر خورد محبت آمیز داشته باشند کودک نیز با تأسی از ایشان محبت ورزی را می آموزد و در وجودش نهاد ینه می سازد و حتی با انگیزه انتقال آن به نسل بعد از خود محبت را بخش از ارزش های زند گی اش قرار می دهد.

۹- با لا رفتن در زند گی محبت موجب می شود که کودک در تمام عرصه های زند گی اش اوج گیرد چه در تحصیل چه در مسائل اجتماعی چه در مسائل خانواد گی و سائر عرصه های زند گی.

۱۰- با لا رفتن اطمنان محبت باعث با لا رفتن اعتماد بنفس کودک می شود زیرا کودک خوب و بد را تشخیص می دهد نگاه های از سر محبت و یا نا راحتی را به خوبی درک می کند و از آنجا که اعتماد بنفس و اطمنان به کسی در زند گی فردی شکل گرفته از محبت است و



این مورد در کودک نیز فطری است اگر می‌خواهید کودکتان به شما اطمینان کند به او محبت کنید.

۱۱- ترس و اضطراب از کودک دور می‌شود بی‌مهری و بی‌توجهی به اطفال سبب می‌شود که اطفال ترس و اضطراب را بخود راه دهد و از ارتباط برقرار کردن با همسالان و اجتماع محروم‌اند (معصومه راهی ۱۳۹۹ ص ۳ و ۴).

اما افراط در محبت نشود زیرا افراط در محبت موجب می‌شود که کودک بجای اینکه از محبت دیگران انرژی مثبت بگیرد انرژی منفی بگیرد و نتیجه برعکس شود *

آثار منفی نبود محبت در تربیت کودک

نبود محبت در تربیت کودک نقش منفی دارد خصوصاً اگر توأم با خشونت باشد لذا بحث کوتاه در باره خشونت از دیدگاه آیات و روایات مطرح می‌شود.

اما قبل از آن خشونت تعریف شود و بعد بحث خشونت مطرح شود.

خشونت در لغت تند خوی و درشت خوی. (محمد معین ۱۳۶۲ ج ۱ ص ۱۴۲۵)

(درشت خوی تندخوی مقابل نرمی. (حسن عمید ۱۳۶۴ ص ۸۶۳)

اما در اصطلاح خشونت به معنای کار برد نیروی فیزیکی و تهدید ناشی از کار برد نیروی فیزیکی که می‌تواند لطمه‌های جسمی یا معنوی بر شخص و یا اشخاص بگذارد.

(اصغر افتخاری ۱۳۸۵ ص ۲۴)

مذمت خشونت از دید آیات

خشونت از نظر قرآن یگ امر نکوهش شده و نا پسند است و آیات که برنا پسند بودن آن اشاره دارند عبارت‌اند از:

لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم؛ خدا داد زدن و فریاد بر آوردن به بد گفتاری را دوست ندارد مگر کسی که به او ستم شده. (نساء آیه ۱۴۸)

ازاین آیت به دست می‌آید که خشونت نا پسند است و کسی حق داد زدن و فریاد بر آوردن بر دیگران را ندارد چه اولادش با شد چه غیر اولادش پس داد و فریاد زدن بر اطفال ناپسند است و با کار نا پسند تربیت سالم ممکن نیست و باید در تربیت اطفال از ملایمت و نرمی کار گرفت نه خشونت.



علامه طباطبای اینکه فرمود خدا سخن زشت به جهر گفتن را دوست ندارد کنایه است از اینکه در شریعتی که تشریع فرموده این عمل را نکوهیده شمرده حال چه نکوهیده به حد حرمت و چه اینکه زشتی آن به حد حرمت نرسد و از حد کراهت و اعانه تجاوز نکند و جمله (الا من ظلم) استثنای منقطع است و معنایش با معنای کلمه (لکن) یکی است پس در حقیقت فرموده لکن من ظلم لا بأس بان یجهر بالسوء من القول فیمن ظلمه ومن حیث الظلم، خدا دوست نمی‌دارد سخن زشت با صدای بلند گفتن را لیکن کسی که مورد ظلم شخصی یا اشخاصی قرار گرفته می‌تواند در مورد خصوص آن شخص و یا اشخاص و در مورد خصوص ظلمی که به وی رفته سخن زشت و با صدای بلند بگوید و همین خود قرینه است بر اینکه چنین کسی نمی‌تواند هرچه از دهان بیرون آید به او نسبت دهد و حتی آیت شریفه دلالت ندارد بر اینکه بدی‌های دیگر او را که ربطی به ظلمش ندارد به زبان بیاورد بلکه می‌تواند با صدای بلند ظلم کردنش را بگوید. (محمدحسین طباطبای ۱۳۶۷ ج ۵ ص ۲۰۲)

رعایت نزاکت در آهنگ صدا که باید آرام و ملایم بوده و از داد و فریاد زدن بر سر مردم خود داری کرد چه رسد به اینکه داد و فریادها توأم به رد و بدل کردن سخنان زشت و فحاشی باشد مگر موقع که شخصی مظلوم واقع شود که در این صورت مجاز است زیرا اسلام سکوت در برابر ظلم را شدیداً محکوم کرده است و برای مقابله بمثل می‌تواند از خود رفع ظلم کند. (سید احمد طیبی شبستری ۱۳۸۴ ص ۴۳)

والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس واللّه یحب المحسنین؛ و نیز پرهیز گاران هستند که فرو برند گان خشم شدید و در گذرند گان از مردم اند (چنین مردمی نیکو کارند) خدا نیکو کاران را دوست دارد. (آل عمران آیه ۱۳۴)

که این آیت برای فرو بردن گان خشم شدید امتیاز قائل شده و از جمله نیکو کاران قرار داده پس کسانی که خشمش را ابراز می‌کنند از جمله بدکاران اند و نکوهش می‌شوند و با بدی و بد رفتاری تربیت سالم به دست نمی‌آید بلکه بد رفتاری بد تربیتی را بدنبال دارد.

علامه در رابطه به اینکه معنی احسان و محسنین چیست بیا نات کرده که بحث مفصل است که از ذکر آن خود داری می‌شود اما در الدر المنصور ج ۲ ص ۷۳ بیهقی در تفسیر آیه

(والکاظمین الغیظ ۰۰۰) ازعلی بن الحسین روایت آورده که راوی گفت کنیزی از آن جناب آب بدستش می‌ریخت تا برای نماز آماده شود ناگهان آفتابه از دستش بیفتاد و صورت آن جناب را پاره کرد حضرت سر بلند کرد و به او نگاه کرد کنیزک گفت خدای تعالی می‌فرماید (والکاظمین الغیظ) حضرت فرمود کظمت غیظی کنیزک دنباله آیه را خواند و گفت، والعافین عن الناس، حضرت فرمود قدعفا لله عنک کنیزک آخر آیه را خواند (والله يحب المحسنين) آن جناب فرمود اذهبی فانت حرة مؤلف می‌گوید از طریق شیعه در مجمع البیان ج ۱ ص ۵۰۵ نیز نقل شده و از ظاهر آن برمی‌آید که آن جناب کلمه محسنین را بگونه‌ای معنا کرده که زاید بر کظم غیظ و عفو است چون کظم غیظ و عفو این است که شخص مافوق صد مه بزیر دست مقصر خود وارد نیاورد ولی احسان این است که علاوه بر آن خوبی هم بکند. (محمدحسین طباطبای ۱۳۶۷ ج ۴ ص ۴۵۳)

مذمت خشونت از دید روایات

روایات که بر نکوهش خشونت آمده عبارت‌اند از:

روایت از پیامبر گرامی اسلام (ص) آمده: ما تجرع عبد جرعة افضل عند الله من جرعة غیظ کظمها ابتغاء وجه الله؛ انسان هیچ جرعه ننوشید که نزد خدا از جرعه خشمی که برای رضای خدا فرو خورد بهتر باشد. (ابوالقاسم پاینده ۱۳۸۵ ص ۶۹۷ ح ۲۶۲۸)

براساس این روایت فرو بردن خشم برای رضای خدا بهتر است در نزد خدا از هر نوشیدنی دیگر و همینکه در فرو بردن خشم امتیاز است بیانگر نا پسند بودن آن است و با کار نا پسند قطعاً تربیت نمی‌شود.

در روایت دیگر از رسول گرامی اسلام (ص) آمده: الا ان خیر الرجال من کان بطيء الغضب سریع الرضا؛ بدانید که بهترین مردها کسانی هستند که دیر بخشم آیند و زود راضی شوند. (ابوالقاسم پاینده ۱۳۸۵ ص ۲۴۳ ح ۴۶۹)

که این روایت به کسانی که دیر بخشم می‌آیند و زود راضی می‌شوند عنوان بهترین مرد هارا داده پس معلوم است که خشم کار نا پسند است و الا چنین عنوانی به آنها داده نمی‌شد لذا تربیت کردن با آن اثر منفی دارد و نباید در تربیت از خشم کار گرفت.





در روایت دیگر از رسول الله (ص) آمده: الرفق یمن والخرق شوم؛ نرمی میمنت دارد خشونت نحوست دارد. (امید امیدی [بی تا] [بی صف])

که این روایت صراحت دارد بر نا پسندی خشونت و تربیت با امر ناپسند ممکن نیست.

در روایت از اما علی (ع) آمده که: لا ادب مع غضب؛ با خشم تربیت ممکن نیست. (آمدی عبدالواحد بن محمد ۱۳۳۷ ص ۸۳۴)

این روایت صراحت دارد بر اینکه تربیت با خشونت ممکن نیست.

در روایت دیگر از امام علی (ع) آمده که: بنس القرین الغضب یدعی المعائب و یدنی الشر ویباعد الخیر؛ خشم هم نشین بسیار بدی است عیب هارا آشکار بدی هارا نزدیک و خوبی هارا دور می کند. (آمدی عبدالواحد بن محمد ۱۳۳۷ ص ۳۴۲)

در این روایت از خشم به عنوان بدترین همسایه و هم نشین تعبیر شده و هم نشین بد عرفا، عقلا، و شرعا ناپسند است و در تربیت تبعات منفی در پی دارد.

در روایت از امام صادق (ع) آمده: مامن عبد کظم غیظا الا زاده الله عزوجل عزا فی الدنيا والآخرة، هیچ بنده ای خشم خود را فرو نخورد مگر اینکه خداوند عز و جل بر عزت او در دنیا و آخره افزود. (امید امیدی [بی تا] [بی صف])

طبق این روایت فرو برندگان خشم را خداوند در دنیا و آخره عزت می دهد که بهترین پاداش است پس اظهار کردن خشم قطعاً عمل نا پسند است و با عمل نا پسند تربیت امکان ندارد.

مرحوم آیه الله محسنی درباره نکوهش خشم و غضب فرموده است مرحوم مجلسی در بهار الانوار ۳۴ روایت در مذمت غضب نقل کرده است که در سه تایی آن ها آمده: «الغضب مفتاح کل شر» غضب کلید تمام بدی هاست که بیان گر این است که در تربیت غضب نه تنها اثر مثبت ندارد بلکه اثر منفی دارد. (محمد آصف محسنی ۱۳۶۴ ص ۲۵۸) و در ادامه آیه الله محسنی می فرماید که امام صادق (ع) در صحیح ابن سنان فرموده سه چیز در هر کس باشد خداوند حور العین را بزنی او در می آورد:

۱: فرو بردن خشم.

۲: صبر بر شمشیرها برای خداوند عز وجل *

۳: مرد که بر مال حرام دست یابد و برای خدا ترک کند *

و در ادامه حضرت آیه الله می فرماید در صحیح الثمالی از امام صادق (ع) از رسول الله (ص) سزاوارترین مردم به عفو کسی است که بشتر از دیگران خشمش را فرو برد که بر نا پسند بودن خشم دلا لت دارد و با کار ناپسند تر بیت ممکن نیست. (محمد آصف محسنی ۱۳۶۴ ص ۲۵۹)

نتیجه

در این نوشتار طبق بررسی که انجام شده است خلاصه و نتیجه بحث این است که محبت از منظر آیات و روایات بسیار حائز اهمیت است و در آیات و روایات محبت رابعنوان اساس نظام هستی مطرح کرده و در تربیت کودک نقش مهم و سازنده دارد و به عنوان اساس و پایه تربیت جایگاهش ثابت است و سائر عوامل و روش های تربیتی دیگر به اندازه محبت در تربیت سالم کودک نتیجه مطلوب ندارد و نبود محبت از منظر آیات و روایات خیلی نا پسند و نکوهش شده است و در تربیت کودک نقش مخرب و منفی دارد خصوصاً اگر توام با خشونت باشد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. امیدی، امید، نور، اندروید اسلامی [بی نا] [بی تا]
۳. امیرزاده، محمدرضا، فرهنگ تعلیم و تربیت اسلامی [بی نا] [بی تا]
۴. آمدی، عبد الواهد بن محمد، غرر الحکم ترجمة انصاری قمی، تهران، ۱۳۳۷
۵. بهشتی، محمد، فرهنگ فارسی صبا، انتشارات صبا [بی نا] ۱۳۷۱
۶. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، انتشارات بدرقه جاویدان، چا پخانه سعدی [بی نا] ۱۳۸۵
۷. تربتی نژاد، حسن، اسلام خشونت یا صلابت، صداوسیما [بی نا] ۱۳۸۵
۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، سیردر تربیت اسلامی، موسسه نشر و تحقیقات ذکر [بی نا] ۱۳۷۷
۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، برنامه نویس مسعود داداشی، [بی نا] [بی تا]
۱۰. راهی، معصومه تاثیر محبت در تربیت و نشاط کودکان [بی نا] ۱۳۹۹
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین، ترجمة تفسیر المیزان، ترجمة ناصر مکارم، تهران، ۱۳۶۷
۱۲. طیبی شبستری، سیداحمد، اخلاق قرآن [بی نام] ۱۳۸۴
۱۳. علی اکبری، راضیه، نقش محبت در تربیت فرزندان، قم، ۱۴۴۴
۱۴. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران امیر کبیر، ۱۳۶۴
۱۵. فرحزاد، حبیب الله، تربیت فرزند، قم نشر عطش، ۱۳۹۵
۱۶. کریم خانی، همزه، نوجوانان و آموزه های اخلاقی درسیره امام حسین (ع)، قم، ۱۳۸۲
۱۷. کمیجانی، زهره، نقش محبت در تربیت کودک [بی نا] ۱۳۹۸
۱۸. مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول کافی، بیروت لبنان، ۱۹۲۹





۱۹. مجلسی، محمد باقر، بهار الانوار، تهران، ۱۳۶۰
۲۰. محسنی، محمد آصف، روش جدید اخلاق اسلامی، قم، ۱۳۶۴
۲۱. محمدی ری شهری، محمد، حکمت نامه کودک، قم، ۱۳۸۵
۲۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران امیرکبیر، ۱۳۶۲

پیشینه آموزش‌های دینی شیعی در افغانستان پیش از قرن چهاردهم (با تأکید بر ولایت غزنی)

غلام حیدر مصباح

چکیده

آموزش از ارکان مهم رشد و ترقی یک جامعه محسوب می‌گردد، تاریخ آموزش همگام با تاریخ بشر است در این میان آموزش علوم دینی به گونه‌های مختلف صورت می‌گرفته است، زیرا با پیشرفت علوم و دانش‌های بشری تحول در روش‌های آموزش و پرورش نیز ایجاد گردید زمانی از روش‌های سنتی مکتب‌خانه‌ای کار گرفته می‌شد این روش گفته می‌شود که در سراسر کشورهای اسلامی بوده است و زمان هم با محوریت استاد حلقه‌های درسی ایجاد می‌گردید، افغانستان که یک کشور اسلامی است نیز از آن متأثر بوده است، اما مناطق شیعی این کشور سال‌ها در سایه جبر و استبدادهای داخلی بسر برده‌اند بیشتر از روش‌های سنتی استفاده نموده‌اند و از جمله مهم‌ترین راه سواد و انتقال فرهنگ از نسل به نسل به دیگر از این طریق صورت می‌گرفته است که در این نوشتار مختصر به آن اشاره شده است که به صورت میدانی از طریق پرسش و گفتگو با اشخاص صاحب معلومات به دست آمده است

کلیدواژه: شیعیان، افغانستان، آموزش، مدرسه، مدرسه علمیه

از آنجای که دستورات اکید برای آموزش قرآن کریم و کسب علم و دانش از سوی رسول اکرم (ص) و ائمه معصومین رسیده است همچون روایت انس بن مالک که وی از رسول خدا روایت می‌کند که فرمود: من علم آیه فی کتاب الله تعالی کان له اجرها ماتلית (نوری، ۱۴۰۸ ق، ص ۲۳۵) کسی که یک آیه از قرآن کریم را بیاموزد مادام که آن آیه تلاوت می‌شود پاداش و اجرش برای این شخص محاسبه می‌شود. براساس این دستورات جدی و فوق‌العاده که سیستم آموزشی سنتی در جوامع اسلامی شکل گرفت که عمدتاً شامل مکتب‌خانه و مدرسه بوده است. مکتب‌خانه برای آموزش ابتدایی قرآن و علوم حدیثی و تفسیری بوده و مدرسه برای آموزشی سطوح بالاتر؛ اما مدرسه معمولاً در برخی از شهرها بوده است و نه در همه‌جا و همچنان مکتب‌خانه‌ها همه‌جا نبوده است.

مکتب‌خانه و مدرسه استاد محور بوده و نه مرکز محور به این شکل که هر جا که استاد می‌رفت شاگردان نیز به خاطر فراگیری علم و دانش با استاد یکجا می‌رفتند این را آقای عادل ناهوری که حدود ۷۵ - ۸۰ سال عمر دارد نیز در گفتگوی که با نگارنده داشت اظهار داشت که ما چهار نفر بودیم می‌خواستیم نزد حاج شیخ خان علی خواتی درس بخوانیم وی در حسینیه شهر خوات وظیفه داشت و ما نزد ایشان مدت چهار ماه تلمذ می‌کردیم، تذکر این نکته نیز بی‌جا نخواهد بود که در کنار مکتب‌خانه‌ها مراکز نیز بودند به تعلیم و تربیت شاگردان می‌پرداختند به شکل دولتی نبودند اما در طول مکتب‌خانه‌ها بودند هیچ‌گاه در تعارض با مکتب‌خانه قرار نگرفتند بلکه هر وقت که از مکتب‌خانه‌ها فارغ می‌شدند شامل این مراکز می‌گردیدند این مراکز، مدارس کوچک گلی بودند که توسط خود مردم در برخی مناطق ساخته شده بودند این مدارس خود سرآغاز نهضت فرهنگی دینی شمرده می‌شود در افغانستان مکتب‌خانه‌ها از رونق خوب برخوردار بوده است چون دولت خود برنامه‌های فرهنگی را کمتر و در بسا موارد هیچ جز برنامه‌های خود نداشتند سواد تنها از طریق مکتب‌خانه و مدرسه‌ها سرمنشأ می‌گرفت، در این قسمت شیعیان نیز استفاده خوبی داشتند و مورد مخالفت در اکثر موارد قرار نمی‌گرفتند.





مفاهیم

واژه‌های کلیدی و مفاهیم اصلی این نوشته عبارت از دو واژه مدرسه و حوزه علمیه است که در اینجا مورد تعریف و تبیین قرار می‌گیرد تا منظور اصلی از آن‌ها در این نوشتار واضح گردد.

مدرسه

مدرسه اسم است برای نهاد آموزشی و تربیتی اجتماعی، به‌عنوان اصلی‌ترین رکن است برای تعلیم و تربیت در ابعاد دینی، اخلاقی، علمی، آموزشی در جهت کشف استعدادها و هدایت و رشد روحی و معنوی و جسمانی، محصلین علوم دینی که البته در جوامع شیعی افغانستان تابع دستورالعمل‌های وزارت معارف و یا تحصیلات عالی نبوده است، از آن تعریف‌های زیاد صورت گرفته است که به آن‌ها اشاره می‌گردد.

مدرسه اسم مکان است از ماده درس به معنای محل خواندن، محل خواندن قرآن، در فرهنگ یهود واژه مدارس به معنای خواندن به‌کاررفته است، خواندن کتاب برای حفظ کردن، معنی دیگری است که در ذیل کلمه مدرسه آمده است ابن قتیبه در کتاب النهایه فی غریب الحدیث، مدرسه را به معنی خانه که قرآن در آن خوانده می‌شود می‌داند و درس را به معنی خواندن قرآن می‌داند (ابن قتیبه، ۱۳۶۴، ص ۱۲۳) به باور بسیاری از نویسندگان تاریخ آموزش در اسلام، مدرسه به‌عنوان مرکز آموزش عالی محسوب بوده است، ازاین‌رو است که نویسندگانی چون احمد شلبی و عبدالرحیم غنیمه آغازگر نهضت تأسیس مدارس علمیه را نظام الملک طوسی در قرن پنجم گفته‌اند، این بدان معنی نیست که قبل از آن مدارس وجود نداشته بلکه مدارس فاطمی در مصر و مدارس زنگی در سوریه و شامات هم سنگ نظامیه بوده‌اند (حسینی، ۱۳۹۵، ص ۴۶). مدرسه علمیه یک اصطلاح بسیار کهن است به مکان اطلاق می‌شود که دروس متداول دینی در آن ارائه می‌شود (حسینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳). از دیدگاه نویسندگان که در زمینه تعلیم و تربیت تحقیق کرده‌اند مدرسه را مرکز آموزش عالی به حساب آورده‌اند (غنیمه، ص ۱۱۶) تا زمان که دانشگاه‌ها در کشورهای اسلامی تأسیس نشده بود مدرسه جای بود که تمام دانش‌ها و علوم رایج آن زمان در آن



تدریس می‌شد، مانند طب، هندسه، ریاضی، تاریخ، فقه، اصول کیمیا و فیزیک...، از این رو بنیان تمدن‌ها از مدرسه ساخته شده است.

حوزه علمیه

در فرهنگ لغات حوزه به معنی قلمرو است (ابن منظور، ص ۳۴۲)، همچنان در اصطلاح عرب به معنای ناحیه، مجتمع نیز آمده است حوزه الاسلام به معنی حدود و ثغور و نواحی اسلامی است (دایره المعارف تشیع، ص ۵۴۹). در میان مسلمانان خصوصاً بین شیعیان به مرکز تحصیل علوم دینی، حوزه اطلاق می‌شود در اصطلاح دانشگاهی است برای آموزش و یادگیری علوم دینی و قدیمی که از خاندان نبوت و عترت طاهره به عنوان یک گنجینه ارزشمند در زمینه‌های مختلف در دانش، فرهنگ، اخلاق و سیاست به جامانده است (دایره المعارف تشیع، ص ۵۴۹).

اصطلاح حوزه در معنای کلی به همه مدارس، مراکز و مؤسساتی می‌گویند که دروس و علوم دینی را آموزش می‌دهند، به احتمال زیاد واژه حوزه به این معنی تنها مال شیعیان است، نویسندگان غیر شیعی واژه حوزه را به این منظور استفاده به کار نبرده‌اند، در خصوص افغانستان به جای حوزه علمیه بیشتر مدرسه علمیه و یا مدرسه علوم دینی می‌گویند.

سیر تاریخی مدارس دینی شیعیان

با آنکه حوزه‌های علمیه در طول تاریخ اسلام کارنامه‌های درخشان داشته است ولی شیوه آموزش علوم دینی شیعی در جهان همیشه به یک شیوه نبوده است بلکه حلقه‌های درسی در طول تاریخ گونه‌های متفاوت به خود اختصاص داده است، گاهی در مساجد و گاهی در خانه‌های استادان و همچنان گاهی در رباط‌ها و مهمان‌خانه‌ها نظر به شرایط سیاسی و اجتماعی با فراز و فرودهای همراه بوده است، آنچه قدر مسلم این است که علما با کمترین امکانات و بیشتر در منازل شخصی‌شان معارف اسلامی را برای علاقه‌مندان آموزش می‌دادند، این گونه مراکز برای آموزش علوم و معارف اسلامی را نمی‌توان مدرسه و یا حوزه گفت بلکه حلقه‌های درسی بوده که به یک نحوی وظایف خود را انجام می‌داده است.



اما مدارس دینی ادامه حرکت حضرت رسول مکرم اسلام است حضرت محمد (ص) طی بیست و سه سال از این طریق دعوت خود را انجام داد و تحول بزرگ در جهان ایجاد کرد، گذشته از ابعاد دیگر دعوت رسول مکرم اسلام بعد علمی و فکری دین اسلام دارای رونق بیشتر است زیرا؛ حضرت امام علی (ع) در کنار تلاش برای اصلاح وضعیت سیاسی و اجتماعی دولت و امت اسلامی بعد علمی دین اسلام را رونق داد، از این رو حضرت امام علی (ع) را پایه‌گذار علوم اسلامی دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵)، ابن ابی الحدید معتقد است که علوم: نحو، تفسیر قرآن، فقه و کلام توسط امام علی (ع) پایه‌گذاری شد. شهرهای مهم اسلام همانند مدینه، مکه، بصره و از همه مهم‌تر کوفه به مراکز و مرکز مهم علمی تبدیل شد، کشورگشایی در این دوران نبود بلکه تبلیغ به سوی اسلام از طریق علم و فرهنگ صورت می‌گرفت، در این زمان بود که برخی از صحابه به نقل و نشر حدیث و تفسیر قرآن روی آوردند، این روند در زمان اموی رو به عقب‌گرد کرد، سیاست کشورگشایی را در پیش گرفتند و تنها سلطه سیاسی برای سردمداران مهم بود نه علم و فرهنگ، شام مرکز حکمرایی اموی‌ها بود و کوفه مرکز امام علی (ع) (اولی هیچ رونق علمی نیافت و دومی از نگاه علم و فکر پر رونق بود (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵).

دستور منع نشر و نگارش حدیث سال‌ها دوام کرد تا اینکه در سال ۱۰۰ هـ ق با ظهور اختلافات سیاسی و ضعف حکومت اموی و روی کار آمدن عمر بن عبدالعزیز این دستور لغو شد بار دیگر زمینه گسترش نهضت علمی فراهم شد، در نیمه اول قرن دوم امام باقر و امام صادق (ع) نقش مهمی در گسترش علوم اسلامی داشتند که از اغلب سرزمین‌های اسلامی از جمله خراسان آن روز و افغانستان امروز برای به دست آوردن حدیث و فراگیری فقه و تفسیر بخصوص در ایام حج به محضر این دو امام (ع) می‌رسیدند و از دانش آن‌ها می‌اندوختند، این فرصت هم اندک بود، زیرا بنی‌امیه از دهه اول و دوم قرن دوم علاقه‌مندان به اهل بیت (ع) را تحت شدیدترین فشارهای امنیتی قرار می‌داد و هم بنی‌عباس از دهه پنجم قرن دوم به بعد با شیعیان و پیروان امام صادق (ع) عین این کار می‌کردند و از همه مهم‌تر اینکه مانع فعالیت‌های دو امام همام صادقین (ع) می‌شدند (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵).

این فرصت اندک دهه سوم قرن دوم را در برمی گیرد که در این زمان بنی امیه گرفتار جنگ با مخالفان خود در تمام سرزمین ها بود و دهه چهارم قرن دوم در برمی گیرد که بنی عباس پایه های قدرت خود را هنوز محکم نکرده بودند، بار دیگر شرایط بسیار سخت و دشوار برای فعالیت های ائمه وضع گردید این در زمان است که بنی عباس سیطره دارد در نیمه دوم قرن دوم با میزان بالای دشمنی با ائمه شیعه تا حد که شاگردان ائمه هم تحت تعقیب قرار داشتند، میزان شدت مشکلات شیعیان را باید از این دانست که تا قرن سوم مساجد هم محل نماز جمعه و جماعات بود و هم تنها محل تعلیم و تربیت و تدریس بود این هم در حال که مساجد هم مستقیماً زیر نظر حکومت قرار داشتند و شیعیان فرصت بهره گیری از آن ها را نداشتند (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۵)،

گفته می توانیم تا قرن چهارم هجری زمینه رشد مدارس شیعی نبوده بلکه مدرسه وجود نداشت هر آن چه بود از برکت مساجد بود که ائمه هریکی از آن برای ترویج و توسعه آموزش های اسلامی استفاده می کردند اما در قرن چهارم زمینه های به وجود آمد شرایط به نفع شیعیان تغییر کرد با ظهور حکومت های شیعی آل بویه (۳۲۰-۴۴۸ ه ق) در ایران و عراق، آل حمدان در شام و فاطمی ها در مصر، مدارس متعدد شیعی در عراق، مصر، از جمله الازهر مصر، تأسیس شد (حسینی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷) در افغانستان خراسان آن روز مراکز و حلقه های علمی بسیار مهمی به وجود آمد و این سرزمین به مهد علم و کانون درس و تعلیم تبدیل گردید.

شیوه های آموزش ابتدایی علوم دینی شیعی در افغانستان

شیوه های تعلیمی و تربیتی با توجه به امکانات و شرایط و ظرفیت های موجود به صورت ساده و از نقطه کوچک آغاز یافته است طور که از خانه ها و منازل شخصی افراد شروع گردیده است کم کم توسعه یافته و مکان های خاص به امور آموزش و تربیت اطفال مسلمانان اختصاص یافته اند، این مکان متفاوت است از مسجد، خانقاه، حسینیه، تکیه خانه، مدرسه و ... کارشان تنها آموزش و تربیت اطفال بوده است.



مکتب‌خانه‌ها

مکتب‌خانه اسم است برای محل تعلیم و تربیت اطلاق می‌شود که به شیوه بومی برای کودکان و نوجوانان در افغانستان و سایر کشورهای اسلامی صورت می‌گرفت دارای پیشینه تاریخی زیاد است به عبارت دیگر این نهاد سنتی از لحظه‌های آغازین ظهور اسلام در افغانستان، در این کشور نقش محوری خود را در عرصه تعلیم و تربیت داشته است، در مکتب‌خانه‌ای آموزش به صورت حضوری، فردی و مستقیم انجام می‌شده است مکتب‌خانه در کل تاریخ آموزش در جهان اسلام به عنوان مرکز آموزش ابتدایی مورد استفاده بوده است (علی زاده، ۱۳۹۸، ص ۱۵۹).

گاهی این مکتب‌خانه‌ها به شکل خصوصی بوده است طور که سرمایه‌داران آنان که از لحاظ اقتصادی بهتر تر از دیگران بوده‌اند معلم خانگی استخدام می‌نمودند آنان نیز همانند ملیان محل در مکتب‌خانه، قرآن، معارف اسلامی، احکام، اخلاقیات و هنر خط را به کودکان تعلیم می‌دادند، به طور مثال: متوکل خلیفه عباسی برای دو فرزندش معتز و موید، معلم خصوصی به نام ابن سکیت استخدام کرده بود که از شیعیان بود روزی متوکل بر او وارد شد دید دو پسرش نزد وی نشسته‌اند از وی پرسید آیا این دو پسر من افضل است نزد وی یا حسن و حسین (ع) ابن سکیت شروع کرد به بیان فضایل امام حسن و امام حسین (ع) و گفت به خدا قسم! قبر غلام علی (ع) نزد من از تو و دو فرزندت بهتر است، متوکل غضب کرد به غلامان ترکش امر نمود تا ابن سکیت را زیر پا لگدکوب نمایند و بعد از آنکه زبانش را از پشت سرش کشیدند شکمش را پاره نموده و به شهادت رساندند (مجلسی، ۱۰۴، ص ۱-۲)

گزارش‌ها حاکی از این است که در کشور ما مکتب‌خانه‌ها سابقه بسیار طولانی دارد به اواخر قرن اول هجری برمی‌گردد اولین کسی که مکتب‌خانه را تأسیس نموده و از این طریق به تعلیم و تربیت اطفال همت گماشته ابوالقاسم ضحاک بن مزاحم بلخی یکی از شاگردان امام سجاد (ع) بوده است، شاید این اولین مکتب‌خانه در جهان اسلام باشد.





ناصری داودی نوشته است: "برابر گزارش‌های تاریخی، افغانستان در تأسیس مکتب‌خانه نیز در میان کشورهای مختلف اسلامی پیشگام بوده است و نخستین مکتب‌خانه جهت آموزش کودکان و نوجوانان در بلخ توسط یکی از شاگردان سید الساجدین امام زین‌العابدین (ع) در آن خطه بنا گردید، ابوالقاسم ضحاک بن مزاحم بلخی که از دانشمندان و مفسران امامیه به شمار می‌رود پس از آنکه در بلخ و سپس بخارا، مرو، سمرقند، ری و سرانجام مدینه به تحصیل علم و کسب حدیث و تفسیر پرداخت به زادگاهش بلخ برگشت و در شهر "بروقان" از توابع بلخ ساکن شد او اولین کس بود که برای کودکان و نوجوانان مدرسه تأسیس کرد که از آن به‌عنوان مکتب‌خانه یاد می‌کنیم. او بنا به گزارش‌های تاریخی افزون بر تعلیم و تربیت در مکتب‌خانه‌های مزبور به روستاهای مختلف رفته فرزندان مردم را آموزش می‌داد و در صورت عدم امکان ساختن مکتب‌خانه آنان را به مدارس ساخته‌شده جذب می‌نمود شاگردان که او به این ترتیب تربیت نموده و آموزش داد در حدود سه هزار پسر و هفتصد دختر ثبت نموده‌اند" (ناصری داودی، ۱۳۸۶، ص ۹۹).

سهل بلخی نیز یکی دیگر از معلمان مکتب‌خانه در افغانستان است که در قرن سوم می‌زیسته است و در روستایی به نام "عربنکی" در نزدیک نه‌ری به همان نام زندگی می‌کرده به تعلیم و تربیت اطفال اشتغال داشته فرزند وی به نام احمد بن سهل معروف به ابوزید بلخی (۳۲۲-۲۳۵) یکی از ادبا و فیلسوفان معروف بلخ در آغاز به شغل مقدس ملای مکتبی و آموزش اطفال اشتغال داشته و شاگردان فراوان را تربیت نموده است (ناصری داودی، ۱۳۸۶، ص ۱۲).

در حوزه غرب و جنوب غرب افغانستان فعلی و شهرهای وابسته به هرات نیز مکتب‌خانه رونق خاص داشته خواجه عبدالله انصاری خود از دانش‌آموختگان مکتب‌خانه است در عصر سلجوقی‌ها و غوریان که آغاز تأسیس مدارس به‌طور رسمی بود، مکتب‌خانه‌ها رواج بسیار داشته است در زمان سلاطین غور به تعداد ۳۰۰ باب مدرسه و مکتب‌خانه گزارش شده است (احسانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). در تاریخ معاصر کشور ما نیز



تا قبل از پدید آمدن مکاتب جدید همچنان تا مدت‌ها بعد از روی کار آمدن مکاتب جدید مکتب‌خانه در توسعه علم و معارف نقش برجسته داشت.

با عنایت به این‌که این آموزش‌ها به خاطر شرایط سیاسی و اجتماعی با فراز و فرودهای همراه بوده است معمولاً علما با کمترین امکانات و بیشتر در منازل شخصی، مهمان‌خانه‌ها، مساجد، حسینیه‌ها به تعلیم و تربیت جویندگان معارف اسلامی می‌پرداختند، این نوع مراکز را نمی‌توان مدرسه یا حوزه نامید بلکه حوزه‌های درسی بوده که وظایف حوزه را انجام می‌داده است طور که استاد محمد اکبری که خاستگاه ایشان ولسوالی ورس ولایت بامیان است از زمان تحصیل خویش که ظاهراً به مهر و موم‌های ۴۰ و ۴۱ هـ ش برمی‌گردد از وضعیت آن زمان چنین می‌نویسد: در آن زمان تنها یک مدرسه کوه بیرون بود در سایر مناطق مردم در فصل زمستان و تابستان مدرسین را از مناطق دور و نزدیک دعوت می‌کردند تا در مساجد و حسینیه‌ها برای طلاب تدریس کنند و طلاب علوم دینی خودشان مصارفشان را به هر صورت تهیه می‌کردند و خانواده‌های متدین نزدیک مسجد و حسینیه عهده‌دار پختن نان یک یا چند طلبه می‌شدند. (اکبری، ۱۴۰۲، ص ۲۴). به‌طور نمونه در غزنی موارد وجود داشته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. حسینیه قریه قارچه

کس که این معلومات را راجع به این مرکز علمی در ولایت غزنی برای نگارنده ارائه کرده است وی هم با واسطه صحبت می‌کرد ایشان استاد عادل ناهوری است که خود در حدود ۸۰ سال عمر دارد و عمر شریفش را در راه تربیت شاگردان در عرصه علوم دینی به آخر رسانده و اکنون نیز مشغول تدریس است این شخص بابرکت شاگردان زیاد را تربیت و به‌جامعه تحویل داده است که هرکدام از شخصیت‌های تأثیرگذار و مصدر خدمت می‌باشند درباره خودش و شاگردانش در مقالات بعدی قابل اشاره خواهد شد اما آنچه راجع به این مرکز درسی و شخص آیت‌الله غزنوی در این مقال می‌آید از زبان ایشان است: در این حسینیه اولین بار حلقه درسی آیت‌الله شیخ عزیز الله غزنوی تشکیل شده است، آیت‌الله عزیز الله غزنوی (۱۳۱۹-۱۳۸۳ هـ ق مطابق ۱۲۸۰-۱۳۴۲ هـ ش) در کابل متولد



شد، به عمر نه‌ساله پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی مادرش به تحصیل ادبیات فارسی و عربی پرداخت.

ایشان ساکن اصلی ولایت غزنی می‌باشد که از ولسوالی قره‌باغ قریه قارچه بوده کابلی هم به ایشان می‌گفتند تولدش در کابل شده بود پدرش علی جان نام داشت وی از منطقه آبایی خود کوچ نموده ساکن کابل گردیده بود، شغل اولی ایشان معلمی بوده در یکی از مکاتب در شهر کابل در آن زمان همزمان با حکومت عبدالرحمن بوده است (عادل ناهوری، ۱۴۰۲).

چون در آن زمان امیر حبیب‌الله خان در افغانستان حکومت داشت کم‌کم به مکاتب و آموزشگاه‌ها رو آورده بودند بار اول آیت‌الله غزنوی شغل معلمی داشته است و نزد علمای اهل سنت به تحصیل کتاب‌های درسی پرداخت، زیرا در آن زمان مشکلات سیاسی، مذهبی و تعصبات نژادی آن روز نتوانست از استادان شیعه استفاده کند تا زمان‌که شیخ محمدرضا کابلی و تعداد دیگر از علمای تشیع توانستند به کابل بیایند و حوزه درسی هرچند کوچک و خصوصی تشکیل دهند، ایشان به خدمت آنان رفته و به تحصیل علوم اسلامی و برخی علوم غریبه پرداخت.

طور که نقل شده است ایشان در اثر فقر اقتصادی که دامن‌گیرش گردیده بود، مجبور به ترک وطن و رهسپار دیار غربت گردیده در نجف اشرف مقیم شده به ادامه تحصیلات علوم دینی نزد حضرات آیات عظام پرداخت از محضر آیات عظام همچون سید ابوالحسن اصفهانی، آقا ضیا عراقی، آقا محمدحسین اصفهانی کمپانی حدود ده سال بهره برد و به درجه اجتهاد نائل گردید، اجازه‌نامه‌های از حضرات یادشده و شیخ موسی خوانساری و شیخ محمدعلی کاظمینی دریافت کرد.

پس از کسب مدارج علمی و اجتهاد در نجف اشرف به خاطر عشق به وطن به زادگاهش برگشت، در یکی از مناطق روستایی قره‌باغ غزنی قریه قارچه از توابع ولسوالی قره‌باغ است، ساکن گردیده به تبلیغ و ارشاد مردم در کنار تدریس علوم اسلامی پرداخت که شخصیت‌های علمی زیاد را به‌جامعه تقدیم نمود از آن جمله آیت‌الله محمدرضا اوحدی و شهید سید محمدحسین مصباح قابل‌ذکر است.



در همان قارچه قره‌باغ مسجد بود نسبتاً بزرگ که در آن ایشان از طرف زمستان‌ها مشغول به تدریس بود، کدام ساختمان برای مدرسه نبود درس در مسجد برگزار می‌گردید، تعداد طلبه‌ها نیز زیاد بود که استراحت و بود و باش آنان در مسجد صورت می‌گرفت و نان غذای آنان را مردم پخته می‌کردند.

اما تابستان‌ها حضرت آیت‌الله غزنوی در بهسود می‌رفت در قریه سرخ دیوال که در آنجا زمین هم خریده بود (عادل ناهوری، ۱۴۰۲)، همراه طلبه‌های که در زمستان‌ها در حسینیه قارچه نزد ایشان مشغول تحصیل بودند تابستان در حسینیه سرخ دیوال هم می‌رفتند و به تحصیلشان ادامه می‌دادند.

این حلقه درسی در ولایت غزنی بسیار معروف بوده از همه نقاط غزنی در آن علاقه‌مندان می‌آمدند و شرکت داشتند، از ولسوالیهای جاغوری، مالستان، ناهور و جغتو، همچنان خارج از ولایت غزنی هم طلبه‌های بودند که در آنجا درس می‌خواندند، آقای عادل از علمای نام‌آور ولسوالی ناهور است ایشان اظهار داشتند که: من دروس ابتدایی را نزد شیخ ناصر فرزند شیخ محسن علاءالدینی آغاز کردم وی دروس ابتدایی‌اش را نزد پدرش شیخ محسن که ایشان هم از تحصیل یافتگان نجف اشرف بود در مساجد بیشتر در قریه خود درس می‌داده است، فراگرفته و بعد از شاگردان آیت‌الله شیخ عزیز الله غزنوی بود و درس‌هایش را نزد وی فراگرفته بود، سپس برای ادامه تحصیل به مشهد رفته در مدرسه عباس قلی خان دروسش را تکمیل نموده بود، ولی زمان که ایشان از سفرهای مشهد و نجف برگشته بود آمد در قریه سوخته علاءالدینی مدرسه تأسیس کرد. زمان تأسیس مدرسه مطابق است با مهر و موم‌های (۱۳۳۱-۱۳۳۰ ه. ش). درس‌های شیخ عزیز الله غزنوی آوازه زیاد داشته است.

۲. حلقه درسی شیخ حاجی خان علی نجفی خواتی قریه "نوجوی"

نگارنده متأسفانه موفق نشد که درباره این عالم بزرگوار معلومات بیشتر از زندگی‌نامه‌اش جمع‌آوری نماید اما محمدعلی فهیمی از علمای منطقه ملاً امام مسجد امام محمدباقر در کابل معلومات که خود داشت برای این قلم چنین بیان داشت که بدون



تصرف در آن در اینجا آورده شده است: وی از سبز آب خوات از توابع ولسوالی ناهور است که اکثر عمرشان در نجف اشرف سپری شده است، از جمله شاگردان ممتاز آیت الله شاهرودی و آیت الله خویی و هم دوره آیت الله محمد سرور واعظ و هم درسشان بوده به دستور آیت الله حکیم همراه آیت الله واعظ برای ارائه خدمات دینی وارد افغانستان شدند آیت الله واعظ در کابل مقیم شد و مدرسه تپه سلام را تأسیس کرد، آیت الله شیخ خان علی برای چند سال در مزار شریف مشغول تدریس گردید.

بعد به درخواست اقوام خوات در قریه نوجوی سبز آب مردم برایش یک خانه درست کردند، وی در اطراف خانه خود تابستان ها خیمه می زد و مشغول تدریس علوم دینی بود، وی شاگردان ممتاز زیاد تقدیم جامعه نمود، مانند شیخ سلطان کربلایی، شیخ حاجی محمد، شیخ رستم و شاگردان دیگری از مناطق مختلف که از محضر ایشان استفاده می کردند و مدت به دستور آیت الله واعظ در مدرسه ایشان در کجاب تدریس می کرد، در آنجا هم شاگردان زیادی تربیت نمود.

محمد علی فهیمی از علمای خوات ناهور در گفتگوی با نگارنده درباره ایشان اضافه نمود که؛ شیخ حاجی خان علی خدمات ارزنده هم در عرصه علمی و هم در عرصه اجتماعی انجام داده است، در آن عصر که مظالم و مالیات سنگین که از طرف حکومت بالای مردم وضع شده بود شخصاً اقدام کرد، بنا به روایت های که از مردم نقل شده است وی شخصاً در حضور پادشاه وقت ظاهر شاه رفته و مالیات را که به نام عشر با همه اقسامش بود از بالای مرد کم کرد.

مبارزه با رشوه ستانی که از سوی عمال دولت و حکومت وقت صورت می گرفت و یا از سوی اربابان منطقه انجام می شد از سوی وی شدیداً صورت می گرفت تا جای که اربابان محل علیه ایشان توطئه های را به راه انداختند، به وی تهمت جاسوسی زدند، اما نتوانستند که عزم شیخ حاجی خان علی را برگردانند؛ اما چون طرح ترور وی را ریختند در اثر آن شیخ حاجی خان علی مجبور به ترک منطقه گردیده و در مشهد مقیم شد در آنجا در یک منطقه خارج از شهر مشهد شهرک را درست کرد، در آنجا مسجد و مدرسه تأسیس کرد، افراد کثیر



از مهاجرین افغانی را در آن شهرک جابه‌جا کرد، در همان‌جا بدرود حیات گفت، در صحن مدرسه و مسجد خودشان دفن خاک شد (فهیمی، ۱۴۰۱).

آقای عادل ناهوری از شاگردان شیخ خان علی خواتی چنین اظهار داشت؛ "ما پیش شیخ خان علی رفتیم با ایشان قرارداد کردیم که تا تیرماه در اینجا درس بخوانیم تیرماه ایشان به طرف ترکستان رفت و ما پس به خانه آمدیم، ایشان در مسجد شهر خوات زندگی می‌کرد که ایشان گفت من با مردم شهر خوات بگویم که اگر شما خرج و مصرف می‌دهید در مسجد جای می‌دهید و طلبه‌ها را نانشان را پخته می‌کنید من در همین‌جا می‌مانم اگر نه من در مدرسه آقای واعظ می‌روم، مردم توافق کردند ما هم همان‌جا ماندیم، تیرماه در مزار می‌روم زمستان در مزار هستم تیرماه رفت به طرف ترکستان، چون حاجی خان علی هم در نجف درس خوانده بوده ایشان هم بسیار قوی ملاً بود هم درس و هم بحث آقای واعظ بوده که ایشان ما را هم گفت که اگر شما در کابل می‌روید من به آیت‌الله واعظ می‌گویم که طلبه‌های من می‌آید شما بپذیرید" (عادل ناهوری، ۱۴۰۲).

۳. حسینیہ چاده (حلقه درس شاه علی‌رضا)

سید محمد در سفر زیارتی در کربلا مشرف گردید بعد از آن در نجف ساکن گردیده است، سید شاه رضا متولد نجف است و تحصیل خود را نیز در نجف به اتمام رسانیده است. تقریباً در حدود ۸۰ نفر از طلبه‌های علوم دینی در نزد ایشان به تحصیل می‌پرداختند، سید شاه رضا در سال ۱۳۳۴ ه. ش، از دنیا رفته است، از مردم اهل تسنن نیز شاگردان زیاد داشتند، مولوی جمال‌الدین از اهل تسنن از شاگردان سید شاه رضا آقا بوده است (نقل قول از سادات چاده در حسینیہ آن منطقه ۱۴۰۲).

دکتر ناصری داودی در ذیل احوال آیت‌الله سید ابوالقاسم میر، اشاره به مسلک اخباری‌ها در غزنی نموده آن را محصول سید شاه علی‌رضا در جغتوی غزنی می‌داند، طبق نظر ایشان خوانین در آن زمان از نفوذ اجتماعی بیشتر برخوردار بودند، به آن اندیشه رجوع می‌نمودند از آن مسلک در برابر اصولیان پیروی کرده تقلید را بدعت و اعمال اصولیان را باطل می‌دانستند، در این رابطه از محمد اسحاق اخلاقی چنین نقل قول نموده است: "در

آن زمان مسلک اخباری گری در جیغگوی غزنی توسط سید محمد نام (احتمالاً سید محمد نام پدر سید شاه علی رضا است)، رو به فراگیری و شیوع بوده است، آن‌ها با تقلید مخالف بودند و پیروی از اصول را بدعت و اعمال اصولی‌ها را باطل می‌خواندند، او با طرز کار و راه پیشرفت خوب آشنا بوده نماز جمعه و عیدین را واجب دانسته و آن را به طرز خاص که عامل برانگیختن احساسات عوام بود، انجام می‌داد. مثلاً روز جمعه که برای ادای نماز جمعه بیرون می‌شد مخصوصاً در تابستان در صحرا و فضای آزاد و در حال که شمشیر را حمایل نموده و با کروفر بر اسب سوار شده به طرف محل موردنظر حرکت می‌نمود. هم‌چنین پیروان او نیز با اسلحه شمشیر مجهز می‌شدند و اسب‌ها را به جولان درمی‌آوردند. توجیه ایشان این بود که روز جمعه روز ظهور امام زمان (عج) هست و زمان آن معین نیست ممکن است در این روز که ما روبه ادای نماز جمعه هستیم، امام ظهور کند و از ما کمک بخواهد لذا باید آمادگی داشته باشیم، دیگر آنکه شیعیان باید اهل انتظار باشند و شرایط انتظار آن است که خود را آماده نشان دهند، پیادگان با پای پیاده و پابرهنه و تهلیل گویان رو به مصلا می‌شدند.

طبیعی است که این وضع و شرایط بر روحیه مردم عوام که تابع احساسات هستند خیلی مؤثر هست و سبب ترویج نامبرده می‌شد و بسیاری افراد از مناطق دیگر نیز گرایش به این مسلک پیدا کرده بودند و مبلغان او به‌طور خفیه در هر قریه مشغول گردیدند حتی در جاغوری نیز نفوذ نموده بعضی از علمای آن عصر را جلب کرده بودند. (ناصری داودی، ۱۳۹۷، ص ۷۵).

گفته می‌شود که بین سید شاه علی رضا و حضرت آیت‌الله میرعلی احمد حجت گفتگوی صورت گرفته است که در این گفتگو؛ میرعلی احمد حجت ایشان را ثقه الاسلام نام می‌دهد ولی وی میرعلی احمد حجت را حجت الاسلام نام می‌گذارد کتاب توضیح المقال محصول گفتگوهای این دو بزرگوار بوده است که اکنون من نتوانستم این کتاب را به دست بیاورم فقط در حد یک صحبت با برخی از علمای منطقه این معلومات را به دست آوردم (حسینی، ملاً امام قریه کوتل، ۱۴۰۲).



۴. مزار شاه گرماب

حلقه درسی سید شاه میرزا آقا، در مزار شاه گرماب قرار داشته است که تعداد زیاد از جویندگان علوم دینی نزد ایشان به تحصیل می پرداختند، شاه گرماب در دره گرماب از توابع ولسوالی ناهور قرار دارد این نقطه دارای آب گرم است که در هر فصل از سال سرد نمی شود گفته می شود که در مهر و موم های قبل درجه حرارت آن شدیدتر از این زمان بوده است، این مرکز درس و تعلیم را نمی توان به نام مصطلح مدرسه یادکرد، زیرا؛ آنجا درواقع یک مسجد بوده و یک قبر هم در حومه آن دیده می شود که تاریخ آن برای نگارنده مشخص نیست، حلقه درسی در آن مسجد بوده و بود و باش طلبه ها بیشتر در زیر درختان و خیمه بوده است که این جریان در آنجا برای مدت های بسیار طولانی ادامه داشته و دارای سابقه زیاد می باشد.

طلبه ها از مناطق مختلف هزاره نشین در آنجا می آمدند از شهرستان و ورس و اطراف همه می آمده چون مردم گرماب زمین دار بودند، از نظر جای و خوراک این طلبه ها مشکل نداشتند. هر طلبه که می خواست برای تحصیل در آنجا بیاید پیشاپیش همین حاجی آقا برایش خانه را مشخص می ساخت تا تکلیف تهیه غذا برای وی را قبول نماید، مردم لباس های طلبه ها را می شستند، جای و نان هم می دادند، حضور طلبه ها را در خانه خود برکت می دانستند، در همان زمان مرکز شاه گرماب دارای جنب و جوش خاص بوده مثل سخنرانی و روضه خوانی بوده است (احمدی، ۱۴۰۱ ه. ش.).

حاجی آقا سید میرزا حسین پسر سید علی شفا که شاعر هم بوده از سادات گوله بود، ایشان هر جای که وظیفه ملا امامی می گرفت در کنار مسجد یا حسینیه یک خیمه می زد برای تدریس، در آنجا مشغول تدریس می شد، یک خیابان (مجموعه از درختان غیرمثمر به شکل حلقه و مدور) که در شاه گرماب بود آن خیابان را او با کمک مردم شانده بود بعدها برکت شد برای مردم شاگردان از آن استفاده می کردند برای مطالعه و مباحثه، گفته می شود که تحصیل آن حاجی آقا هم تا حدود رسایل بوده آست، ایشان هم پیش سید شاه عبدالعظیم که ساکن منطقه بنام "اوجی" واقع در سرخکبوم از توابع خوات بوده درس خوانده





و هم می خوانده است گاه گاهی که وقت پیدا می کرد نزد ایشان می رفت و مدت را به درس مشغول می شد.

حاجی آقای سید میرزا حسین بنا به صحبت های که این قلم با آقای احمدی داشت، ایشان اظهار داشت که در حدود مهر و موم های ۱۳۲۰ ه ش حلقه های درسی وی در حسینه شاه گرماب دایر بوده است، چون پدر آقای احمدی هم نزد سید شاه میرزا حسین درس خوانده است و ایشان در سال ۱۳۳۵ ه ش به کربلا مشرف شده است و تحصیلاتش در شاه گرماب نزد سید نامبرده قبل از آن بوده است، در آن زمان تنها مرکز تدریس در ساحات شیعه نشین ناهور همچون مناطق جرغی، برجگی و شهرستان همین مرکز بوده است.

از شاگردان دیگر سید میرزا حسین مشهور به حاجی آقا، پدر شیخ محمد امین احمدی است، احمدی در گفتگوی با نگارنده اظهار داشت که: "پدرم هم پیش آقای سید شاه میرزا آقا خوانده است، در سال ۱۳۳۱ ه ش من متولد شده ام پدرم که پیش ایشان درس می خوانده است، نظرم می شود که مهر و موم های ۱۳۰۰ ه ش، بوده که پدرم در کوچکی خود صرف و نحو را در نزد ایشان فرا گرفته است از شاگردان دیگر از جمله ناصری، شیخ حاجی علی نگاه کرم رده (نام محل است در ولسوالی ناهور که در آن از قوم جرغی ساکن اند)، شیخ محمد حسین لیگانی، سید احمد کربلایی در سال ۸۱ از دنیا رفته است".

اما حاصل گفتگوی این قلم با این دو عالم منطقه اینست که حلقه درسی حسینه شاه گرماب قدامت زیاد دارد که آن هم از سنه ۱۳۱۶ ه ش، پیش تر نبوده است و به جدیت نمی توان گفت که در مهر و موم های ۱۳۰۰ و یا قبل از آن بوده باشد (احمدی سرابی، ۱۴۰۱).

۵. شیخ محمد افضل ارزگانی (۱۲۹۰ - ۱۳۵۰ ه ق)

حجت الاسلام والمسلمین محمد افضل بن وطن داد در نیمه دوم قرن سیزدهم قمری در یک خانواده زابلی از طایفه جیرغی باتور به دنیا آمد، تحصیلات ابتدایی را در مکتب خانه های منطقه آغاز کرد و بعد از آن به تدریس علوم دینی در منطقه پرداخت، وی اصالتاً از قوم جاغوری است "ملاً افضل ارزگانی زابلی ظاهراً در مهر و موم های اول حمله



سپاه عبدالرحمن به هزاره‌جات، در وطن مألوف خویش بوده است و ظلم و بیداد سپاه را از نزدیک مشاهده کرده است و بعد از سقوط و تخریب هزاره‌جات به‌سوی ایران و عراق هجرت کرده و ستم شاه افغان را به گوش علمای ایران و عراق رسانده است" (ناصری داودی، ۱۳۹۷، ص ۹۸)

ایشان از مورخان این کشور به شمار می‌رود او که زادگاهش را ترک نمود با تحمل مشقت‌های زیاد راه پاکستان، ایران و عراق شد و بار مظلومیت‌های شیعیان را در افغانستان، به ایران و عراق نزد مراجع عظام تقلید برد از آنان یاری طلبید، در اثر آن میرزای شیرازی طی نامه‌ای از وزارت خارجه ایران خواست تا از نماینده انگلیس در هند بریتانوی بخواهد تا از نوکران حلقه به‌گوش خود در افغانستان بخواهند که جلو شیعه کشی در آنجا گرفته شود (احمدی، ۱۳۹۶، ص ۳۶۵).

در نتیجه زحمات ایشان علمای حوزه علمیه مشهد به کمک آوارگان شتافته و آنان را مورد کمک‌های مادی و معنوی خود قرار دادند و در حوزه علمیه عراق در آن زمان مرجع بزرگ عصر مرحوم میرزا حسن شیرازی معروف به میرزای بزرگ قرار داشتند که طی نامه به وزارت خارجه ایران انگلیس را عامل اصلی شیعه کشی در افغانستان دانست خواستار شد تا از حکومت هند بخواهد جلو جنایت مزدورشان عبدالرحمن را در افغانستان بگیرد.

شیخ محمد افضل ارزگانی در حوزه علمیه نجف به تحصیل آغاز کرد در کنار درس‌های فقه و اصول به تحقیق و مطالعه در حوزه تاریخ پرداخت، تاریخ غمبار شیعیان افغانستان را که خود به چشم دیده بود و یا از شاهدان عینی شنیده بود به‌صورت مستند به نگارش درآورد، پس از مرگ عبدالرحمن جابر، ایشان راهی وطن شد و در شهر کویته مدت را اقامت کرد در این زمان چون در افغانستان هنوز زمینه خوبی برای چاپ و نشر آثار نبود در کویته دست به انتشار تألیف خویش تحت عنوان "المختصر المنقول در تاریخ هزاره و مغول" زد و به چاپ رساند (ناصری داودی، ۱۳۹۷، ص ۹۸).

ایشان در افغانستان وارد جاغوری و در منطقه داوود ساکن شد، مورد استقبال زیاد از سوی مردم ناوه‌گری قرار گرفت و به او یک دهنه کاریز دادند و در آنجا برایش مدرسه بنا کردند، وی به تربیت طلاب علوم دینی پرداختند به تدریس مشغول بود شاگردان زیاد از



فضلا را به جامعه تقدیم داشتند، ناصری داودی سرانجام این مرد بزرگ را چنین نوشته است: "وی دو عامل نفاق داخلی و جهل و بی‌سوادی مردم را علت اصلی شکست مردم در تهاجم انگلیس و عبدالرحمن می‌دانست او برای رفع این نقیصه به منطقه جاغوری اکتفا نکرد و به نقاط دور و نزدیک نیز سفر می‌نمود تا مردم را به وحدت و کسب آگاهی از معارف اسلامی دعوت نماید گویا در یکی از این مسافرت‌ها بود که به‌صورت گمنام و غریبانه دعوت حق را لبیک گفت و به دیار حق شتافت." (ناصری داودی، ۱۳۹۷، ص ۹۸).

۶. علامه فیض محمد کاتب (۱۲۹۸ - ۱۳۴۹ ق)

علامه فیض محمد معروف به کاتب که در ولسوالی قره‌باغ ولایت غزنی چشم به جهان گشود، وی از تاریخ‌نگاران معاصر و مشهور زمان خود بوده است، اما کار وی تنها تاریخی نگاری نبوده است بلکه تدریس جز کارهای ایشان بوده بلکه عمده‌ترین دغدغه‌اش را تشکیل می‌داده تا جای که فرصت برایش میسر می‌شده به تدریس پرداخته است، کاتب شاهد سیاه‌ترین دوران تاریخ افغانستان که عبارت از قتل‌عام‌های غارتگری عبدالرحمن بود، او هرچه را با چشم دیده با قلم خود ثبت تاریخ کرده است.

کاتب با تاریخ‌نگاری خویش این حقیقت را روشن کرد که علت فجایع غیرانسانی عقب‌ماندگی کشور، خردستیزی و دانش‌ستیزی حاکمان و سوءاستفاده‌های از دین آست، وی پی برده بود که زمینه افشاگری مستقیم وجود ندارد، لذا بعد از نفوذ در دربار به‌صورت غیرمستقیم و ماندگار چهره حکام جور و فاشیسم زمان را به معرفی گرفت، اما فتوای روحانیون متحجر و جیره‌خوار، عمده‌ترین چالش از نظر وی در سیاست استبداد رایانه حاکم جور زمان بوده است (احمدی شاری، ۱۳۹۶، ص ۳۶۶).

زمان که کمی فضای اختناق برچیده شد و امید آزادی برای مردم خلق شد کاتب از جمله مؤسسين مهم جنبش اصلاحی و مشروطه‌خواه بود، در تاریخ کشور نخستین جنبش اصلاحی به حساب می‌آید، هرچند این جنبش به نتیجه نرسید و اعضای آن برخی اعدام و برخی هم زندانی گردیدند ولی کاتب در این راه موفق بود، او مسیر اصلاحی سید جمال‌الدین افغان را تعقیب نمود و در این راه گام برداشت، باآنکه وی در دور دوم جنبش



مشروطه‌خواهی از عناصر بارز آن بود، عطش ترقی‌خواهی علامه کاتب وی را وادار ساخت تا در کنار تألیفات تاریخی‌اش کتاب ارزشمند "اتحاد نظر مجتهدین" را درباره تقریب مذاهب به رشته تحریر درآورد، در لویه جرگه پغمان تنها صدای که برای به رسمیت شناختن مذهب تشیع سر داده شد از سوی وی بود، همچنان ایشان مخالف جدای دین از سیاست بود و از کارهای افراطی شاه امان‌الله خان در قسمت تقلید از غرب به شدت انتقاد می‌کرد (احمدی شاری، ۱۳۹۶، ص ۳۶۶).

از کاتب آثار مکتوب زیاد باقی‌مانده است آثار کتبی وی نشان می‌دهد که نه تنها در بخش تاریخ‌نویسی قلم توانای داشته بلکه در زمینه‌های مختلف علوم دست بالای داشته است، کتاب "تاریخ حکمای متقدم" طبع سال ۱۳۰۲ ش، "فقرات شرعیه" طبع ۱۳۰۰ هـ ش، این دو کتاب جزء متون درسی مدارس دولتی بوده است، اما مهم‌ترین اثر وی کتاب پرآوازه وی "سراج التواریخ" می‌باشد که در باب جنایات‌های هولناک امیر ظالم افغانستان درباره هزاره‌های این کشور روا داشته‌اند نوشته شده است، "تحفه الحبيب، ۱۳۳۵ ش" و "تاریخ حکما، ۱۳۰۲ هـ ش" همچنان نژاد نامه افغان، "فیضی از فیوضات"، "تاریخ عصر امانیه"، "تذکره الانقلاب" از جمله آثار مکتوب علامه فیض محمد کاتب می‌باشد (احمدی شاری، ۱۳۹۶، ص ۳۶۶).

۷. کربلایی عبدالعلی (کربلای کلان)

کربلایی عبدالعلی معروف به کربلایی کلان "لعلچک" از مدرسین پرآوازه زمان خود در ولسوالی مالستان بوده است، بیشترین زمان را ایشان برای تدریس در زمستان‌ها می‌گذاشته است، در فصل بهار ایشان بیشتر وقت خود را در مسافرت می‌گذرانده است اما در زمره نخستین مدرسین قرار دارد اگرچند مطابق نوشته مؤلف نامه اعمال اولین مدرسه را ایشان در مالستان بنیان‌گذاری نموده است پیش از مدرسه ایشان مدرسه دیگری در مالستان نامبرده نشده است (علی زاده مالستانی، ۱۴۰۰ هـ ش، ص ۳۱۳).

دروس ابتدایی‌اش را هم ایشان نزد والد گرامی‌اش ملا علی‌رضا فرا گرفته است، در سال ۱۲۷۵ ایشان عازم مشهد مقدس گردید و چهار سال را در آنجا سپری نموده و بعد از آن در



سال ۱۲۷۹ به وطن بازگشته بعد از دو سال خدمت بازهم عازم نجف اشرف گردیده دو سال مشغول به تحصیل بوده در آنجا و سپس به زادگاهش برگشته مشغول تدریس و تربیت طلاب علوم دینی گشته است مطابق نوشته صاحب نامه اعمال ایشان در سال ۱۲۹۸ مدرسه تأسیس کرد و به تعلیم و تربیت مشغول شد شاگردان زیاد را تربیت کرد که هرکدام مصدر خدمات در جامعه مالستان شدند از جمله شاگردان ایشان ملا برات علی شیرداغ، حضرت آیت الله فیاض، ابوی جناب استاد علی زاده و ... بوده است.

۸. شیخ محمد سرور فلسفی (۱۲۹۰ - ۱۳۵۳ ه. ش)

شیخ محمد سرور فلسفی بود، از علمای مشهور مالستان متولد ۱۰ حمل ۱۲۹۸ ه. ش، (فیاض، ۱۳۹۹، ص ۱۵۵). در قریه گودال میرادینه مالستان، ادبیات عرب، منطق، فقه و اصول را در مدرسه، عبدالعلی کربلایی لعل چک فراگرفت.

وی برای ادامه تحصیل در سال ۱۳۲۵ ه. ش، رهسپار عتبات عالیات شد، در حوزه علمیه نجف اشرف علوم اسلامی را نزد علمای معروف آن حوزه فراگرفت، وی از شاگردان شیخ محمد حسین آل کاشف الغطا بوده و از هم‌صنفان آیت الله شیخ عزیزالله غزنوی که از ولسوالی قره‌باغ است، بوده است. (علی زاده مالستانی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۲).

ایشان با داشتن حافظه قوی که داشت و سعی وافر که از خود به خرج می‌دادند؛ در رشته‌های فقه، اصول، فلسفه، تاریخ و عرفان با زحمت و جدیت به مرحله عالی دانش و معرفت دست‌یافت.

در سال ۱۳۵۵ ق وقت تحصیلاتش را به پایان رساند به مقصد وطنش کشور عراق را ترک گفت، گفته می‌شود که در مسیر راه شیخ عزیزالله غزنوی نیز با وی همراه گشته هنگام که آن دو شخصیت علمی به شهر قندهار رسیدند برای ادای نماز ظهر و عصر به یکی از مساجد شهر شتافتند و با آنکه نماز جماعت برادران اهل سنت در آن منعقد شده بود آنان به جماعت نپیوست ندو به صورت انفرادی نماز خواندند، آنان توجه نمازگزاران را به خود جلب کردند در آن زمان به دلیل سیاست تعصب در کشور اهل سنت از عقاید شیعه بی‌خبر



بودند و معلومات چندانی نداشتند، در این وقت سؤال‌های زیاد مطرح گردید که به تدریج به گوش امام جماعت و برخی علمای شهر و مسئولان قضایی رسید.

قاضی شهر با دعوت از دوعالم یادشده به ساختمان قضایی مجلس مناظره و مباحثه بین المذاهب برگزار کرد و مرحوم فلسفی بامهارتی که در علوم اسلامی داشت و با کمک حافظه نیرومند خویش توانست جواب‌های قانع‌کننده‌ای از کتاب‌های فقهی و حدیثی و تفسیری اهل سنت در پاسخ به شبهات و انکارهای علمای حاضر بدهد و موفق و پیروزمندانه از آن مناظره بیرون بیاید؛ در نتیجه قاضی هدایای را به ایشان و هم‌سفرش مرحوم غزنوی تقدیم کرد.

پس از آن که فلسفی به زادگاهش قریه گودال آمد مسجد گودال را به حیث مدرسه استفاده کرده در آنجا به تعلیم و پرورش شاگردان پرداخت به تدریس همه کتاب‌های حوزوی از ادبیات عرب تا سطوح عالی، حافظه قوی، جرئت، حاضرالذهن در پاسخ‌دهی، راز و نیاز شبانه از خصوصیات برجسته وی بوده است. شعرهای زیاد از مولانا و دیگر اشعار عرفانی و اخلاقی را از حفظ داشت، آنچه را که وی تشخیص می‌داد که حق است فوراً آن را اظهار می‌داشت باربار شده است که وی با قاضی و یا مقامات دیگری دولتی آن وقت مواجه می‌شد، بحث صورت می‌گرفت وی بدون در نظر گرفتن مقام آنان با جسارت جواب آن‌ها را داده و متوجه اشتباهش می‌کرد که دلیل برداشتن جسارت و جرئت وی است.

۹. آخوند بزرگ شیرداغ ملا برات علی (۱۲۷۴-۱۳۴۹ ش)

حجت الاسلام والمسلمین ملا برات علی آخوند بزرگ شیرداغ از شاگردان کربلایی عبدالعلی لعلچک، در سال ۱۲۷۴ هـ ش، در سبز چوب جاغوری چشم به جهان گشود. تحصیلات مقدماتی را در مکتب‌خانه‌های محلی فراگرفت. پس از آن در اوتقول جاغوری از محضر شیخ الاسلام عالم بزرگ آن منطقه استفاده نمود و پس از مدتی در محضر کربلای عبدالعلی لعلچک تلمذ نمود. (فضیحی و شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۳)

ایشان مدتی در منطقه حسینی ارزگان ملا امام بوده و مکتب داشته است. وقتی موسفیدان و بزرگان مردم شیرداغ، از شهرت علمی و تقوایی آخوند، خبر شدند، با اصرار،

آخوند و خانواده‌اش را به شیرداغ منتقل کردند. ایشان اتاقی در خانه‌اش برای طلاب مناطق دیگر اختصاص دادند. طلاب زیادی از مالستان و ارزگان در مدرسه ایشان تحصیل نموده است که بسیاری از آن‌ها از علمای منطقه و شخصیت‌های برجسته شدند. مرحوم آخوند در اثر تدریس و مطالعه آوازه‌اش در همه‌جا و با علمای اهل سنت تعاملات زیاد داشت تا حد که از ولایات هم‌جوار برای بحث و پرسش‌های علمی نزد وی می‌آمدند، ایشان توهین به مذهب اهل سنت را روا نمی‌داشت درواقع ایشان از منادیان راستین تقریب بین مذاهب اسلامی در منطقه بود، سرانجام این شخص بزرگ در هفدهم جدی سال ۱۳۴۹ ه. ش، در سن هفتادسالگی دیده از جهان پوشید و به دار باقی شتافت. (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۷)



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن قتیبه، عبدالله، النهایه فی غریب الحدیث، احمد صقر، قاهره، ۳۹۳.
۳. ابن منظور، جمال‌الدین ابی الفضل محمد ابن مکرم، لسان العرب، بیروت، لبنان، موسسه اعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۴. احسانی، محمد، مجموعه مقالات همایش عالمان دینی افغانستان ره‌آوردها و راه بردها، نقش مراکز آموزشی هرات در گسترش فرهنگ اسلامی، انتشارات مرکز جهانی اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶.
۵. احمدی، محمد زکی، عالمان رسالت دینی و مسئولیت اجتماعی، مجموعه مقالات کنگره علمی علامه مدرس افغانی، کابل، ستاد مرکزی کنگره آیت لله علامه مدرس افغانی و مجمع علما و طلاب جاغوری، ۱۳۹۶.
۶. اکبری، محمد، خاطرات یک مجاهد، انتشارات فرهنگ، کابل: ۱۴۰۲.
۷. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم؛ مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، بی‌تا.
۸. حسینی، سید آقا حسن، بررسی برنامه درسی حوزه‌های علمیه شیعه افغانستان در دوران معاصر، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم: ۱۳۹۵.
۹. حسینی، سید عبدالله، مدارس دینی در افغانستان؛ مشکلات و راهکارهای، مجموعه مقالات کنگره یک صدمین سال تولد حضرت آیت الله وحیدی، ستاد برگزاری کنگره، کابل: ۱۳۹۸ ه. ش.
۱۰. علی زاده مالستانی، عزیزالله، نامه اعمال، بنیاد اندیشه، کابل: ۱۴۰۰ ه. ش.
۱۱. علی زاده، احمدعلی، مکتب‌خانه‌ها، پیدایش، سیر تحول، قوت‌ها و ظرفیت‌ها، مجموعه مقالات یک صدمین سال تولد حضرت آیت الله وحیدی، ستاد برگزاری کنگره، کابل: ۱۳۹۸.
۱۲. فصیحی، قربانعلی و علی مدد، شریفی، عالمان شیعه غزنی، موسسه عرفان، تهران: ۱۳۹۳.
۱۳. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، لبنان، موسسه الوفا، چاپ دوم ۱۴۰۲ ق.
۱۴. ناصری داودی، عبدالمجید، سیمای جاغوری نخبگان معاصر، به نقل از محمد اسحاق اخلاقی، خاطرات ۱۳۹۷.
۱۵. ناصری داودی، عبدالمجید، فصلنامه علمی، فرهنگی جنبش فرهنگی افغانستان طرح نو شماره ۴، ۱۳۸۴.
۱۶. ناصری داودی، عبدالمجید، مجموعه مقالات همایش عالمان دینی افغانستان ره‌آوردها و راه بردها، مقاله: نظام آموزش سنتی افغانستان ظرفیت‌ها و چالش‌ها، انتشارات مرکز جهانی اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶.

بخش مصاحبه‌ها

- ۱۷ احمدی، ضامن علی، در گفتگو با نگارنده درباره سید میرزا حسین در دفتر دارالقرآن کابل زمستان سال ۱۴۰۱ ه. ش.
- ۱۸ عادل، در گفتگو با نگارنده شاگرد باواسطه آیت الله غزنوی در خانه ایشان قریه ورقلخ محرم سال ۱۴۴۴ ه. ق مطابق ۱/ ۵ / ۱۴۰۲ ه. ش.
- ۱۹ فهیمی، محمدعلی، در گفتگو با نگارنده درباره شیخ خان علی خواتی در مسجد امام باقر (ع) در کابل. زمستان ۱۴۰۱



حق نفقه زن در فقه جعفری، حنفی و حقوق افغانستان

شبانہ شہامت

چکیده

پرداخت نفقه از سوی مرد به زوجه، یکی از آثار ازدواج در جامعه اسلامی محسوب می‌گردد. تأمین و پرداخت نفقه زن از سوی شوهر، به نسبت اهمیت فوق‌العاده آن جهت نظم دهی و حفظ چارچوب قانون خانواده و رعایت حقوق و تکالیف زوجین ازجمله مواردی است که دین اسلام به جامعه اسلامی آن را عرضه داشته است. بحث نفقه زن از دیرباز در اسلام همواره بحث مهم از مباحث «نفقات» بوده است. در این نوشتار با توجه به گسترش و تحول روابط اجتماعی و عرف جامعه همواره دچار تحول بوده. پرسش این است که نفقه زن شامل چه چیزها می‌شود؟ و در فقه تشیع و تسنن کدام موارد را تحت قلمرو نفقه زن قرار داده و با چه ظرافتی به این موضوع پرداخته است؟ مقاله پیش رو به روش توصیفی-تحلیلی تحریر گردیده است. چیستی نفقه زن و قلمرو آن در فقه اسلامی و قانون موضوعه افغانستان و نیز تفاوت‌های نظری پیرامون موضوع آن مهم‌ترین هدف و مبنای این تحقیق بوده است. نتایج به دست آمده در این تحقیق نشان می‌دهد که در حقوق اسلامی و کشور افغانستان، نفقه زوجه و تأمین هزینه کلیه مخارج شخصی وی در ازدواج دائم بر عهده شوهر بوده و امتناع از پرداخت این تکلیف، شوهر مدیون است و ضمانت اجرای حقوقی و کیفری به دنبال دارد.

کلیدواژه‌ها: نفقه زن، نشوز، تمکین، فقه اسلامی، قانون، زوجیت

براساس اهمیت ازدواج، دین مقدس اسلام یک سلسله حقوق و تکالیفی را برای طرفین ازدواج در نظر گرفته است که با شناخت و رعایت هر یک از حقوق و مسئولیت‌ها، چهارچوب منظم قانون خانواده شکل گرفته و جهت ادامه زندگی بر پایه محبت، وارد یک زندگی مشترک می‌شوند. با آغاز زندگی مشترک دو فرد، آثار حقوقی نیز در طرفین ازدواج پدید می‌آید. پرداخت نفقه زن از سوی مرد از جمله آثار ازدواج می‌باشد. از آنجایی که دین اسلام چنین حقی را برای زن در نظر گرفته و شوهر را مکلف به پرداخت آن نموده است، عده زوج‌ها از ماهیت و چگونگی این امر مهم آگاه نیستند. در کشور ما به دلیل عدم شناخت و آگاهی کافی این موضوع در برخی از خانواده‌ها، کشمکش‌های خانوادگی که منجر به حق تلفی و بی‌عدالتی، تفریق و فروپاشی نظام خانواده می‌گردد، تأسف بار است. اگر تمام موارد و شرایط، در پرداخت نفقه از سوی زوج طرفین رعایت گردد، طبیعی است جامعه به سمت آرامش در پرتو عدالت الهی در حرکت است. این نوشتار به صورت کتابخانه‌ای نگاشته شده و ما در این نگاه؛ به چستی نفقه زن، شرایط، میزان آن در قانون احوال شخصیه افغانستان و مصادیق آن در قانون مدنی این کشور می‌پردازیم، سپس به اینکه نفقه زن شامل چه چیزها می‌گردد، بررسی می‌نماییم و به دنبال آن به بیان چگونگی اوصاف و ویژگی‌های نفقه زن، نفقه وی پس از انحلال ازدواج و اسباب سقوط آن از دیدگاه فقه تشیع و احناف، استناد بر مواد قانون در حقوق افغانستان خواهیم پرداخت. آشنایی با مفهوم نفقه زن و احکام مرتبط به آن در منابع فقهی و در فضای تقنینی حقوق افغانستان، مهم‌ترین هدف این تحقیق می‌باشد.

مفهوم شناسی حق

«حق» در اصل واژه عربی جمع حقوق است و در لغت به معنای راست، درست، ضد باطل، ثابت و واجب، عدل، مال، نصیب و بهره از چیزی و یکی از نام‌های خداوند (ج) است. (عمید، ۱۳۷۷، ۵۶۸) حق به معنای امتیاز، سلطه، سهم، حصه و قدرتی که به موجب قانون به شخصی داده شده و دیگران ملزم به رعایت آن هستند؛ مانند حق حیات،





حق آزادی، حق مالکیت، حق انتخاب، حق تحصیل و مشارکت در امور مختلف و... (دانش پژوه، ۵، ۱۴۰۱)

حقوق به مجموعه قواعدی است که به تنظیم روابط اجتماعی افراد جهت بهبود نظم در اجتماع وضع گردیده و برای هر کس امتیازهای در برابر دیگران می‌شناساند و توان خاصی به او می‌بخشد. این امتیاز و توانایی را «حق» می‌نامند مثل حق حیات، حق مالکیت، حق آزادی شغل، حق زوجیت و امثالهم. (کاتوزیان، ۱۳۹۳، ۹۶، ۱۴) این حقوق است که برای تنظیم روابط مردم و حفظ نظم جامعه قواعد و مقرراتی وضع گردد که اجتماع با آشوب و زورگویی منجر به بی‌عدالتی نگردد. گاه مقصود از حقوق همان علم حقوق است که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر و تحول زندگی آن می‌پردازد مانند نظام حقوقی اسلام، حقوق اساسی کشورها و... (همان) حقوق معانی دیگر نیز دارد، هرچند بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، ولی وجوه تمایز آن‌ها موجب می‌شود آن کلمه در خصوص همان معانی، مشترک لفظی به شمار آیند. به خاطر دور شدن از اصل موضوع به ذکر همین معانی بسنده می‌نمایم.

مراد ما از واژه حقوق در این تحقیق، همان مفهوم نخست حقوق؛ یعنی امری که عقل انسان، مستقل و جدای از احکام شرعی، بر آن حکم می‌کند و چندان بدیهی است که بجای هیچ تردیدی در دست آن باقی نمی‌ماند؛ مانند لزوم پرداختن دین، حرمت ظلم و مانند این‌ها که در فقه امامیه از آن به‌عنوان «مستقلات عقلیه» یاد می‌شود و یکی از مراحل در مبنای مکاتب حقوقی بشمار می‌رود. (همان، ۲۲)

احوال شخصیه

احوال در لغت به دو معنا به کار می‌رود: یک، به معنای سال‌ها و دیگر به معنای حال‌ها که امروزه در معنای دوم رایج است. شخصیه مصدر جعلی «شخص» است و شخص عضو اجتماعی است که بتواند در جامعه صاحب حق و تکلیف شود؛ و نیز شخصیت نیز به شایستگی شخص جهت دارا شدن حق و تکلیف اطلاق می‌گردد. در فقه اسلامی از شخص به مکلف تعبیر می‌شود؛ و هرچند غیر از مکلف کسانی هستند که دارای حق شده اما تکلیف ندارند؛ اما احوال شخصیه در حقوق؛ به مجموعه صفات انسان‌که به اعتبار



آن‌ها یک شخص در اجتماع دارای حق و حقوق شده و آن را اعمال و اجرا کند، گفته می‌شود.

احکام و معارف اسلامی از آنجاکه برای تأمین سعادت فرد و جامعه در راستای زندگی مادی و معنوی انسان فرو فرستاده شده، در مجموع از یک نظام عام برخوردار است که در درون خویش مجموعه‌های کوچک‌تری را در بردارد. نظام حقوقی زن در واقع یکی از همان زیرمجموعه‌های کوچک است که باید به درستی شناخته شود. حقوق زن نیز شامل خرده‌های دیگری همچون حق تحصیل علم، حق ازدواج و انتخاب همسر، حق مهریه، حق نفقه و سایر حقوقی که خداوند متعال در دین مقدس اسلام آن را بیان کرده است، در برمی‌گیرد. به هر حال شناخت و معرفی نفقه زن در اسلام امروزه حائز اهمیت بوده و این پرسش مطرح شده است که ماهیت نفقه زن در اسلام به چه چیزها گفته می‌شود و حقوق افغانستان، نفقه زن را تا چه معیاری بیان کرده است که در این راستا، ابتدا به ماهیت نفقه زن می‌پردازیم.

نشوز

«نشوز» در لغت به معنای بلندی و ارتفاع است و زن ناشزه در اصطلاح، به زنی گفته می‌شود که خود را در برابر همسرش در موضع بالا ببیند و تن به او ندهد؛ به عبارت دیگر، نشوز خودداری زن از حق استمتاع شوهر؛ حقی که زن هنگام ازدواج بدان پایبند شده است. (صدر، ۱۳۹۱، ۷۳۰) نشوز عبارت است از تمرد زن نسبت به شوهرش به صورت انجام ندادن حقوق او یا انجام دادن کارهای که موجب نفرت از او می‌شود اگرچه مثل دشنام دادن یا سرزنش کردن باشد. (همان، ۳۱۱) آنچه از صاحب جواهر درباره تعریف لغوی نشوز به دست می‌آید چنین است: «نشوز زن، عبارت است از هرگونه سرکشی و تنفر و نشوز مرد عبارت است از زدن و دوری کردن در بستر، ولی این خلاف معنایی است که در شرع مطرح شده که عبارت است از خودداری از انجام خصوص حق واجب هر یک نسبت به دیگری؛ از همین رو گفته‌اند: بدزبانی زن نشوز نیست؛ اگرچه سزاوار سرزنش و تأدیب باشد. هم‌چنین خودداری از خدمت همسر و برآوردن نیازهای که ربطی به بهره‌مندی



جنسی ندارد، جزء مصادیق نشوز نیست، زیرا هیچ‌یک از این کارها بر زن واجب نمی‌باشد.» (نجفی، ۱۴۴۳، ۳۱، ۲۰)

امام خمینی^(ره) می‌گوید: «نشوز در مورد زن عبارت است از: اطاعت نکردن از همسر در جایی که واجب است بر او؛ مثل تمکین نکردن، نپیراستن خود از چیزهایی که تنفرآمیز است و با بهره‌وری و لذت بردن از او ناسازگار باشد، نیز نظافت نکردن و آرایش نکردن در صورتی که شوهر خواستار آن باشد و هم‌چنین بیرون رفتن از منزل او بدون اجازه شوهر و مانند این‌ها، اما با اطاعت نکردن تنها، در صورتی که واجب نباشد، نشوز تحقق پیدا نمی‌کند؛ بنابراین اگر از انجام دادن کارهای خانه سر باز زند یا نیازهای مرد را که ارتباطی با بهره جنسی ندارد؛ مثل جارو کردن، خیاطی، آشپزی و... برآورده نسازد، نشوز صدق نمی‌کند.» (خمینی، ۱۳۹۴، ۳، ۵۴۲) چنانچه در عبارت‌های بالا بیان گردید، نشوز زن، سر باز زدن او از اطاعت شوهر است؛ بنابراین اگر زن از اطاعت شوهر در محدوده‌اش امتناع ورزد، باعث اسقاط نفقه وی از سوی زوج می‌گردد.

تمکین

«تمکین» عبارت است از این که زن خود را در اختیار مرد قرار دهد تا هرگونه استمتاع برای او ممکن باشد. (صدر، ۱۳۹۱، ۳۱۲) در تعریف دیگری تمکین را چنین بیان نموده است: «تمکین کامل، عبارت است از خود را در اختیار شوهر قرار دادن به گونه‌ای که عدم نشوز تحقق یابد، آن عدم نشوزش که به اتفاق شرط وجوب نفقه است؛ بلکه مسئله اجتماعی است، بنابراین اگر زن به گونه‌ای که گفته شد تمکین کرد، به گونه‌ای که محل خاص یا وقت خاصی را از جای‌ها و زمان‌های مناسب بهره‌گیری جنسی تعیین نکند، بر مرد اتفاق واجب است وگرنه واجب نیست.» (نجفی، ۱۴۴۳، ۳۱۳) بنابراین نشوز وقتی صورت می‌گیرد که زن تمکین نکند و تن به تمتعات مرد ندهد، اما اگر تمکین کرد، در این صورت ناشزه شمرده نمی‌شود، اگرچه از جهات دیگر مقصر باشد.

ماهیت نفقه زن

«نفقه» اسم مصدر «انفاق» در لغت به معنای آن چیزی است که انفاق می‌شود و انفاق مال به معنای بذل و صرف آن است؛ و در برخی از کتاب‌های لغت به معنای مرگ و



هلاکت نیز آمده است. در اصطلاح فقها، نفقه مالی را گویند که انسان برای اهل و عیال خود مصرف می‌کند. به همین دلیل نفقه را می‌گویند که مال هلاک شده است و از بین می‌رود. (رسولی، ۱۳۳۱، ۱۷۰) مفهوم نفقه زن در این نوشتار اینکه؛ در عقد دائم، زن مسئولیت‌های را مانند بارداری و حضانت از فرزند، رسیدگی و انجام امور شخصی و تمکین در برابر شوهر در طول زندگی مشترک خود به عهده دارد که توان جسمی او را می‌طلبد و فرصتی را از او می‌گیرد. نفقه حق و امتیاز او قرار داده شده است.

در فقه اسلامی

اسلام همواره به نظام خانوادگی نگریسته و از جمله نفقه زن و احکام آن را مطرح نموده است تا بتواند با مراجعه در منابع حقوق اسلامی با توجه به تعهدات عرفی طرفین حدود مرزی را مشخص کنند و زندگی خویش را سروسامان بخشند و نیز با استفاده از منابع اسلامی به حل مشکلات بپردازند. مسئله نفقه زن از جمله مباحث مهم حقوقی است که اسلام برای زنان تعیین کرده و پرداخت آن را بر عهده همسران آنها قرار داده است. به محض انعقاد عقد نکاح دائم، بین زوجین، تکالیف حقوقی بر آنها بار می‌شود که شوهر مکلف به پرداخت نفقه به همسرش می‌شود. از همین رو در منابع اسلامی دلایل بسیاری درباره وجوب نفقه زن وجود دارد. در آیات قرآن کریم چنین بیان گردیده است: «و الوالدان يُرضعن اولادَهُنَّ حَولینَ کَامِلینَ لَمَن ارَادَ اَنْ یُتِمَّ الرِّضَاعَ و علی المولود له رزقهنَّ کسوتهنَّ بالمعروف؛ و مادران، دو سال کامل فرزندان خود را شیر دهند، آن کسی که می‌خواهند فرزند را شیر دهد و به و عهده صاحب فرزند [پدر] است که خوراک و پوشاک مادر را به حد متعارف و پسندیده بدهد.» (بقره/۲۳۳)

در جای می‌فرماید: «الرجال قَوَامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا مِن اموالهم؛ مردان عهده دار و سرپرست زنان هستند به آن دلیل خداوند بعضی را به بعضی برتری داده آن‌که مردان از مال خود به زنان نفقه می‌دهند.» (نساء/۳۴) در آیه دیگر روی این نکته اشاره نموده که مرد باید به اندازه دارایی خودش در حق همسرش نفقه بپردازد: «أَسْكِنُوهُنَّ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وَّجَدِكُمْ... لِيَنفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ و مَن قُدِّرَ عَلَیْهِ رِزْقُهُ



فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ؛ آن‌ها را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید... آنان که امکانات وسیعی دارند، باید از امکانات وسیع خود اتفاق کنند و آن‌ها که تنگدست هستند، آر آنچه خدا به آن‌ها داده اتفاق نمایند.» (طلاق/۶) آیه فوق بیانگر این است که نفقه نوعی اتفاق است که مرد در حق همسرش انجام می‌دهد. آری، دین مقدس اسلام جهت تنظیم روابط افراد هر یک را مسئول قرار داده است و مردان را نیز مسئول پرداخت نفقه همسرش مکلف دانسته است. احادیث فراوانی از معصومین (ع) روایت شده که نکات مهمی درباره نفقه زنان بیان نموده‌اند. پیامبر اکرم (ص) در آخرین سفر حج بیت‌الله شریف نکات مهمی را یادآوری نمود و ضمن خطبه مفصل در میان جمعیت کثیری مردان را خطاب قرار داده و فرمودند: «درباره حقوق زنان از خدا پروا کنید؛ زیرا شما آن‌ها را به‌عنوان امانت الهی در اختیار گرفته‌اید و کام‌جویی از آن‌ها را با کلمه الهی (عقد و نکاح) بر خودتان حلال کرده‌اید، تأمین شایسته خوراک و پوشاک آن‌ها بر عهده شماست.» در جای فرمودند: «مردی که در راه رفع نیازهای همسر و فرزندان خویش سعی و تلاش می‌کند و او با این تلاش در زمانی که فرزندان کوچک هستند، عفت و پاک‌دامنی را به آن‌ها آموزش می‌دهد و از خدا به‌وسیله او همسر و فرزندانش را بی‌نیاز می‌کند، چنین شخصی مستحق اجر و ثواب بسیاری خواهد بود.» (صدوق، ۴، ۱۴۱۳)

در علم حقوق

«نفقه» در اصطلاح حقوق؛ به نیازمندی‌های متعارف زندگی گفته می‌شود؛ و البته نفقه زن در زمینه ازدواج دائم مطرح می‌شود؛ یعنی در زمینه‌ای که زن در طول زندگی مشترک خود ملزم به رعایت حقوقی گردیده که ازدواج دائم بر او الزام کرده است. در روایات به‌شرط دائم بودن ازدواج تصریح شده و ازدواج موقت از آن استثنا می‌باشد و مورد اتفاق تمام فقها می‌باشد.

ماده - ۱۶۱- قانون احوال شخصیه افغانستان نفقه را چنین بیان کرده است: «نفقه نیازمندی‌های متعارف زندگی است که انسان به آن ضرورت دارد؛ مانند خوراک پوشاک، اثاث منزل، تداوی و امثال آن.» برخی موضوع نفقه را نوعی جیره‌خواری زن و مزدوری وی تصور کرده‌اند. «اگر کسی بگوید نفقه زن در غرب تا قرن نوزدهم چیزی جز جیره‌خواری و

نشانه بردگی زن نبوده راست گفته است، زیرا وقتی که زن موظف باشد مجانی داخل زندگی مرد را اداره کند و حق مالکیت نداشته باشد، نفقه‌ای که به او داده می‌شود، از نوع جیره است که به اسیر، یا علوفه‌ای است که به حیوانات بارکش می‌دهند، اما اگر قانون خاصی در جهان پیدا شود که اداره داخل زندگی مرد را به عنوان یک وظیفه لازم از دوش زن بردارد و به او حق تحصیل ثروت و استقلال کامل اقتصادی بدهد، درعین حال او را از شرکت در بودجه خانوادگی معاف کند، ناچار فلسفه دیگری در نظر گرفته و باید در اطراف آن فلسفه تأمل کرد.» (مطهری، ۱۳۹۸، ۲۴۰)

اما قانون مدنی افغانستان نفقه را تعریف نکرده؛ بلکه مصادیق آن را در ماده (۱۱۰۷) چنین بیان کرده است: نفقه شامل مسکن، البسه، غذا، اثاث البیت که به طور متعارف با وضعیت زن متناسب باشد و همچنین در صورت عادت زن به داشتن خادم جهت احتیاج او به واسطهٔ مرض یا نقصان اعضا می‌باشد؛ اما پنج مورد انحصار نفقه نمی‌توانست نیازهای متعارف زن را تأمین نماید و مواد قانون نیاز به اصلاح داشت.

بعد از اصلاح آن بیان می‌دارد که؛ «نفقه عبارت است از تمام نیازمندی‌های متعارف و متناسب با وضعیت زن از مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل، هزینه‌های درمانی و بهداشتی و خادم در صورت عادت زن به داشتن آن». (ماده ۱۱۰۷ ق.م)

مادهٔ فوق کیفیت نفقه را بر عهدهٔ شوهر دانسته، نفقه زن برای زندگی اوست. (کمانگر، ۱۳۵۳، ۱۷۱)

بنابراین؛ نفقه قبل از زمان احتیاج در اختیار وی قرار گیرد تا در وقت ضرورت زن بتواند از آن استفاده نماید. (رسولی، ۱۳۳۱، ۱۰۷) حال سؤالی مطرح می‌گردد که آیا زن آنچه را که شوهر به عنوان نفقه به او می‌دهد مالک می‌شود یا فقط در انتفاع به زن داده شده است و او می‌تواند تنها از آن استفاده نماید؟ یعنی آیا زن می‌تواند اموالی که نزد اوست به دیگری هبه کند؟

قبل از پاسخ به سؤال فوق راه‌های تملک حق را مختصراً بیان می‌کنیم. از آنجایی که حق امتیازی است که تنها به شخص داده می‌شود، گاه قانون به دلیل موقعیت خاص شخص این





امتیاز را به طور مستقیم برای او به وجود می آورد، اینکه به زن حق داده تا نفقه اش را از شوهر مطالبه کند. (کاتوزیان، ۱۳۹۳، ۳۰۰) اما در بسیاری موارد، حتی را که شخص به دست آورده از دیگری به او انتقال داده شده، یعنی به عنوان طرف قرارداد (ازدواج) آن را تملک کرده است. به طور معمول حق در حقوق دینی و غیر مالی حق به وجود می آید. (همان، ۳۰۱)

در جواب سؤال باید گفت؛ اگر زن مالک چیزی باشد که به عنوان نفقه دریافت کرده و تصرف نیز داشته باشد، چنانچه می تواند آن را بفروشد یا ببخشد؛ اما اگر در انتفاع به او داده شده، بدون اجازه صاحب مال (شوهر) حق این گونه تصرفات را ندارد. برای تشخیص طبیعت حق زن بر نفقه، باید اراده شوهر، عرف و عادات و فقه اسلامی را بررسی کرد.

برای تشخیص طبیعت حق زن بر نفقه باید بین اموال مصرف شدنی که با انتفاع از آنها عین نابود می شود و اموال دیگری که مصرف شدنی نیست، فرق گذاشت. اموال مصرف شدنی مانند □ خوراک عطریات و امثال این ها که با توجه به اراده شوهر و عرف و عقیده فقهای امامیه، زن می تواند مالک آنها باشد و او را به دیگری انتقال داده می تواند. ولی اگر زن صرفه جویی کرده و هرگونه تصرفی در آن داشته باشد و اموال غیر مصرف شدنی مانند □ مسکن اثاثیه منزل، لباس و... اموال را که با انتفاع از آنها عین نابود نمی شود، از نظر عرف و عادات و اراده شوهر یکسان نیستند. (شیروی ۸۹، ۱۳۹۵)، به طور معمول شوهر تنها اجازه انتفاع از مسکن را به زن می دهد؛ یعنی مقصود آن امتناع است نه تملک. پس این اموال به مالکیت زن در نمی آید؛ زیرا شوهر هر لحظه می تواند آن را بفروشد یا به دیگری تبدیل کند. (رسولی، ۱۳۳۱ ۱۴۷)

حکم نفقه

پرداخت نفقه زن از سوی شوهرش واجب است؛ و نیز در میان فقهای اسلام، وجوب نفقه زن یک امر اتفاقی می باشد. روایات بسیاری از معصومین (ع) نقل شده که دلالت بر وجوب نفقه دارد که برای نمونه یک روایت ذکر می شود.

شیخ صدوق در خصال با سند خود از حریر نقل می کند که به امام صادق (ع) عرض کردم: «آن کسی که مجبور بدان می شوم و نفقه او بر من لازم می شود کیست؟»

حضرت فرمود: «والدین (پدر و مادر)، فرزند و همسر.» (صدوق، ۱۳۶۲، ۲۹۴)

شرایط نفقه

یک زن، زمانی دارای حق نفقه بر مرد می‌گردد که دارای دو شرایط ذیل باشد:

الف- ازدواج دائم

نفقه در زمینه ازدواج دائم مطرح می‌شود؛ یعنی در زمینه ای که زن در طول زندگی مشترک خود ملزم به رعایت حقوقی گردیده که ازدواج دائم بر او الزام کرده است و ازدواج موقت از آن استثناء می‌شود.

ب- اطاعت و عدم نشوز

اطاعت و عدم نشوز یکی دیگر از شرایط وجوب نفقه است که مفهوم نشوز قبلاً بیان گردید. فقها دیدگاه‌های نسبتاً مختلفی را مطرح کرده‌اند، یک دیدگاه اطاعت و پذیرش را به معنای تمکین کامل زن در برابر استمتاعات جنسی در هر زمان و مکان می‌دانند و برخی دیگر، پذیرش استمتاعات جنسی و عدم خروج از خانه بدون اجازه همسر گفته است؛ اما برخی دیگر از فقها، از جمله امام خمینی (ره) در تحقق عدم نشوز برای خارج نشدن از خانه بدون اجازه شوهر موضوعیت قائل شده‌اند:

«نشوز زن با خارج شدن او از اطاعت همسر صورت می‌گیرد؛ آن طاعتی که بر او واجب است. خارج شدن از اطاعت؛ یعنی عدم تمکین و برطرف نکردن آنچه دل‌زدگی همسر را به بار می‌آورد و با تمتع و التذاذ نمی‌سازد، بلکه ترک نظافت و آرایش نیز از این شمار است که همسر او اقتضای چنین اموری را داشته باشد؛ و هم چنین خارج شدن زن از خانه بدون اجازه همسر و غیر این‌ها؛ و نشوز با ترک اطاعت در آنچه بر زن واجب نیست، تحقق نمی‌یابد. پس اگر زن از کارهای خانه و حوائج همسرش مانند شستن یا آشپزی کردن یا غیر این‌ها حتی آب ریختن برای او و آماده کردن رخت خواب امتناع کند، نشوز تحقق نمی‌یابد.» (خمینی، ۱۳۹۴، ۳، ۳۲۰)

در یکی دیگر از دیدگاه‌ها، اطاعت در برابر اموری است که با شئون همسری و امور خانواده ارتباط دارد. از همین جهت، علامه طباطبائی در تفسیر آیه «فأصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله» (نساء/۳۴) می‌نویسد: «قیومیت و سرپرستی مرد به آن حد





نیست که برای همسر خود در دارایی‌هایش اراده و تصرف او اجازه ندهد و نگذارد زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی خود و دفاع از آن‌ها و کسب مقدماتی که برای رسیدن بدان لازم است، مستقل باشد. معنای آیه این است جان مرد از مال درازای استمتاع نفقه می‌دهد پس بر زن است که از مرد در هر آنچه به استمتاع و مباشرت مربوط می‌شود، در وقت حضور او اطاعت کند و این‌که در غیاب او حافظ مرد باشد، به این معنا که در زمان غیاب او به او خیانت نرزد.» (طباطبائی، ۱۴۲۱، ۳۶۱)

میزان نفقه

نظرات فقها در درزمینه میزان و مقدار نفقه زن متفاوت است. فقهای پیشین در کتاب‌هایشان موارد نفقه و استثنائات آن را یادآوری نموده‌اند. برای اینکه میزان نفقه زن را به‌طور دقیق آشنا شویم، نخست به میزان نفقه زن از دیدگاه فقه امامیه و فقیه حنفی و سپس در مواد قانون افغانستان (قانون مدنی و قانون احوال شخصیه) مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

نفقه در فقه امامیه

براساس تعالیم اسلام مخارج اقتصادی زن، بر عهده مرد است. (محسنی و همکاران، ۱۳۸۲، ۳۱۹ و ۳۲۳) این مخارج شامل محل سکونت، خوراک و پوشاک و سایر امور وابسته به آن‌ها مانند تحصیلات است، باید با توجه به زندگی زن و شرایط اجتماعی او باشد. (عاملی، ۱۹۹۱، ۱۵، ۲۳۷) مرحوم نجفی می‌نویسد: «اگر مدرک و دلیل در مقدار نفقه معاشرت به نحو پسندیده و معروف و اطلاق دلیل انفاق باشد، صحیح این است که پرداخت هزینه تمامی موارد [حتی هزینه دارو و معالجه و اجرت حمام و حجامت] واجب باشد و بلکه چیزهای دیگری که محدود و محصور نیست. پس صحیح این است که همه موارد نفقه را به شأن همسرش و انفاق شوهران به زنانشان مربوط دانست که به‌طور معمول صورت می‌گیرد و هرگز به‌شدت دوست داشتن همسر و مواردی این‌چنینی ربط ندارد. هرگز فرقی نیست بین آن مواردی از نفقه که ذکر کرده‌اند و آن مواردی که ذکر نکرده‌اند. این امر با مراعات شأن زن و مکان و زمان و مانند آن صورت می‌پذیرد؛ و در صورت اختلاف و نزاع، آنچه حاکم شرع برای رفع خصومت تعیین می‌کند، پذیرفته خواهد بود؛ و الاً برای آنچه از



فقه‌های پیشین شنیده‌ام نه اثباتاً و نه نفیاً دلیل خاصی که بتوان به آن اعتنا نمود، وجود ندارد.» (نجفی، ۱۴۴۳، ۳۱، ۲۶۶) مشهور فقهای امامیه، میزان نفقه زن را وضعیت زن معیار قرار داده است؛ یعنی نفقه زن باید مطابق شأن وی تهیه گردد؛ اما تعداد اندک آنان وضعیت شوهر را ملاک می‌دانند.

نفقه در فقه حنفی

- در فقه حنفی بر تعیین میزان نفقه زن سه نظر مطرح گردیده است:
- در تعیین نفقه زن تنها وضعیت شوهر معیار است نه شأن زوجه.
 - در تعیین نفقه زوجه؛ تنها شأن زوجه معیار می‌باشد.
 - در تعیین نفقه زوجه وضعیت زن و شوهر هر دو در نظر گرفته شود. (رسولی، ۱۳۳۱، ۱۷۳)

در قانون مدنی

براساس قانون مدنی؛ «نفقه مشتمل است بر طعام، لباس، مسکن و تداوی مناسب به توان مالی شوهر». (م. ۱۱۸) قانون مدنی توان مالی شوهر را معیار دانسته است، مشروط بر اینکه از حداقل کفاف زوجه کم نباشد. ماده ۱۲۳، نیز بیان می‌دارد که؛ «نفقه زن مطابق به توان مالی زوج تأمین می‌گردد، به شرطی که نفقه از حداقل کفاف زوجه کم نباشد».

در قانون احوال شخصیه

براساس بند دوم ماده ۱۶۴. ق.آ.ش.آ؛ در تعیین مسکن زوجه، شأن زوجه معیار است. «زوجه می‌تواند با نظر داشت شأن خود یا مقتضیات عرف و عادت از اقامت در منزل مشترک با والدین زوج یا شخص دیگر امتناع ورزد». همچنان بند یک ماده ۱۶۷- در مورد سایر مصادیق نفقه، شأن زن و توان مالی شوهر باهم در نظر گرفته می‌شود. معیار تعیین کیفیت و کمیت نفقه اقارب، با در نظر داشت عرف و استطاعت نفقه دهنده بوده ولی در نفقه زوجه شأن او و استطاعت زوج ملاک است. (داماد، ۱۳۷۴، ۱۳۸)

قلمرو نفقه زن

در این بخش به حیطة و قلمرو نفقه زن می‌پردازیم که فقه اسلامی تا چه اندازه حدود مرزی برای تأمین و پرداخت نفقه زن، مرد را مکلف دانسته است. مرحوم شیخ طوسی درباره حق گرفتن خدمتکار برای زن می‌گوید: «اما درباره واجب بودن گرفتن خدمتکار و تأمین مخارج او: اگر زنان مانند او (هم‌سطح او) خدمتکار دارند، بر مرد است که برای او خدمتکار بگیرد و نفقه خدمتکار نیز به عهده مرد است. به دلیل گفته خدای تعالی: «عاشروهن بالمعروف؛ با زنان به گونه پسندیده معروف معاشرت کنید.» این امر نیز متعارف و معروف است.» (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۶، ۴، ۱۳۹) ایشان ضمن اینکه زن در حالتی بیماری قرار دارد که نیاز به خدمتکار دارد چنین می‌گوید: «اما اگر زن مریض شود و احتیاج به خدمتکار داشته باشد به عهده مرد است که برای او خدمتکار بگیرد. اگرچه زنان مانند او در حالت سلامتی خدمتکار نداشته باشد؛ زیرا در تمامی این موارد آنچه معتبر است عرف می‌باشد و در نظر عرف شخص مریض این چنین به خدمتکار احتیاج دارد.» (همان)، هم چنین تأمین آنچه مرد برای نظافت و آرایش به آن ضرورت دارد و به آن اعتنا می‌کند، به عهده مرد است.

محقق حلی، در همین مطلب ضابطه‌ای کلی را مطرح کرده است: «اما ضابطه در اندازه نفقه تأمین آن چیزی است که زن به آن احتیاج دارد مانند غذا، لباس، مسکن، خدمتکار، وسیله روغن (آرایش) که در این موارد از آنچه در زنان مانند او رد میان اهالی متداول است، تبعیت می‌شود.» بنابراین نفقه مالی است که مرد برای همسر خود خرج می‌کند و آنچه به اندازه کفایت و به‌طور متعارف مورد نیاز است تأمین آن بر مرد الزامی است.

براساس ماده ۱۱۸-ق.م؛ نفقه زن شامل خوراک، پوشاک، مسکن و تداوی می‌شود. از نظر قانون احوال شخصیه، نفقه زن محدود نبوده؛ بلکه تابع عرف جامعه می‌باشد. ماده ۱۶۱-ق.آ.ش چنین می‌گوید: «نفقه نیازمندی‌های متعارف زندگی است که انسان به‌طور متعارف به آن ضرورت دارد، مانند خوراک، پوشاک، مسکن، تداوی و امثال





این‌ها». پس نفقه براساس نیازهای روز نیز قابل‌تغییر بوده و شوهر مکلف است تا آن را تهیه نماید.

ویژگی‌های نفقه زن

با توجه به نفقه زن در جامعه اسلامی، قانون مدنی کشور نیز به مقایسه و در نظر گرفتن یک

سلسله اوصاف و ویژگی‌های نفقه زن نسبت به نفقه اقارب، امتیازات و ویژگی‌های ذیل را در نظر گرفته است:

۱- نفقه زن مقدم بر نفقه اقارب است؛ (ماده-۱۲۰۳) اگر کسی توان مالی نداشته باشد که هم نفقه زن و هم نفقه اقاربش را پردازد، در این صورت نفقه زن بر نفقه دیگران مقدم‌تر است.

۲- زن می‌تواند نفقه گذشته خود را از شوهر مطالبه نماید؛ و برای وصول آن در دادگاه اقامه دعوا کند، درحالی‌که اقارب فقط نسبت به آتیه می‌توانند مطالبه نفقه نمایند. (ماده-۱۲۰۶)

۳- نفقه زن مشروط بر فقر او یا تمکن از مرد نیست. زن اگرچه ثروتمند باشد می‌تواند از شوهر نفقه بخواهد، در صورت خودداری شوهر از پرداخت نفقه و عدم امکان الزام او به انفاق؛ قانون به خود حق می‌دهد که از دادگاه تقاضای طلاق نماید. (ماده-۱۱۲۹)

اما در نفقه اقارب فقر یک‌طرف و تمکن طرف دیگر شرط است. (ماده-۱۱۹۷) در مقدار نفقه زن، وضعیت اقتصادی منفق می‌گردد و تکلیف به انفاق تا حدی است که نفقه دهنده در وضع معیشت دچار مضیقه نشود. (ماده-۱۱۹۸)

۴- طلب زن بابت نفقه طلب ممتاز است، در صورت ورشکستگی یا فوت شوهر و عدم کفایت اموال وی برای پرداخت دیون، بر سایر بدیهی‌ها مقدم خواهد شد؛ اما نفقه اقارب دارای چنین خصوصیات نمی‌باشد. (امامی و صفایی، ۱۳۸۷، ۱۴۷)



۵- دارای ضمانت اجرای مدنی؛ زن می‌تواند در صورت استتکاف شوهر از دادن نفقه به محکمه رجوع کند، در این صورت میزان نفقه را معین و شوهر را به پرداخت آن محکوم خواهد کرد. (ماده ۱۱۱۱-ق.م)

۶- هرگاه اجرای حکم دادگاه و الزام شوهر به دادن نفقه به علت سرسختی او و عدم دسترسی به اموالش و یا به علت عجز از شوهر از دادن نفقه باشد، زن حق طلاق دارد. (م. ۱۱۱۲ و ۱۱۲۹)

بنابراین ضمانت اجرای مدنی نفقه، یکی از الزامات شوهر به انفاق از طریق قضاء و دیگر در صورت عدم امکان الزام به تأدیه نفقه است. همه موارد فوق برتری و اولویت در تأمین و پرداخت نفقه زن بر نفقه سایر افراد را نشان می‌دهد.

نفقه زن پس از انحلال ازدواج

در اثر تفریق و جدایی بین دو زوج که با عوامل مختلفی به وجود می‌آید، پس از انحلال ازدواج

حکم جدیدی در نفقه زن شکل می‌گیرد. مرحوم کلینی با سند خود از سعد بن ابی خلف روایت می‌کند که از امام موسی کاظم (ع) درباره طلاق پرسیدم.

فرمود: «وقتی مرد زنش را طلاق بدهد که در آن حق رجوع نداشته باشد، زن از لحظه وقوع طلاق از او جدا و در امر خود مختار می‌شود و مرد بر او سلطه و حقی ندارد و زن هر جا که بخواهد عده نگه می‌دارد و حق نفقه ندارد.» حال سؤالی مطرح می‌گردد؛ که نفقه زن پس از انحلال ازدواج دارای چه حالاتی می‌توان باشد؟

برای پاسخ به این سؤال، لازم است با انواع طلاق و آثار آن در چگونگی نفقه زن آشنا شویم.

نفقه مطلقه رجعیه

طلاق رجعی، آن است که بعد از طلاق تا مدت معینی که زن در عده است، مرد می‌تواند به او رجوع کند؛ یعنی بدون خواندن عقد مجدد می‌تواند او را به همسری قبول کند. (فلاح زاده، ۱۳۹۱، ۳۲۸) در بحث نفقه مطلقه رجعیه چنین آمده است: «نفقه مطلقه رجعیه در زمان عده بر عهده شوهر است؛ مگر اینکه طلاق در حال نشوز واقع شده



باشد». دلیل استحقاق نفقه در این مورد آن است که پس از طلاق رجعی رابطه زوجیت کاملاً قطع نمی‌گردد و در ایام عده آثار نکاح تا حدی باقی می‌ماند و آن در حکم زوجه تلقی می‌گردد.

نفقه زن در طلاق بائن و داشتن حمل

طلاق بائن آن است که بعد از طلاق مرد حق ندارد دین خواندن عقد نکاح جدید به او رجوع کند. (همان، ۳۲۸) طلاق بائن، یعنی بدون خواندن عقد دوباره او را به همسری قبول ننماید. (توضیح المسائل، م. ۲۶۷۰)

قانون مدنی دربند اول، ماده (۱۱۰۹-) می‌گوید □ «اگر عده از جهت فسخ باشد، زن حق نفقه ندارد. مگر در صورتی که حمل از شوهر خود که تا زمان وضع حملش حق نفقه خواهد داشت».

نفقه زن باردار در عده وفات

زن بعد از فوت شوهرش به نص قرآن کریم؛ مدت چهار ماه و ده روز عده نگه می‌دارد. حق ازدواج مجدد را ندارد. (فلاح زاده، ۶، ۱۳۹۳، ۳۳۰) این حکم مورد اتفاق تمام مذاهب اسلامی می‌باشد؛ اما مدت عده وفات زن باردار به نظر فقهای شیعه ممکن است بیش از این زمان باشد؛ زیرا اگر دوران بارداری بیش از این مدت می‌بایست تا هنگام وضع حمل عده نگه دارد، پس چه بسا عده وفات پیش از نه ماه نیز به درازا بکشد اما هیچ‌گاه کمتر از چهار ماه و ده روز نخواهد بود. چون وضع حمل زودتر از این مدت واقع می‌گردد؛ زن می‌بایست تا پایان این مدت عده نگه دارد. (خمینی، ۱۳۶۲، ۳۳۱) از این حکم در فقه شیعه تعبیر (ابعدالاجلین) می‌شود. ماده ۱۱۰۱-ق.م می‌گوید که؛ «نفقه زن در عده وفات در فرض مطالبه او بر عهده اقارب وی می‌باشد». همچنان گروهی از فقیهان به اسناد برخی از روایات، نفقه زن باردار در عده وفات را از سهم ارث جنین او تا هنگام وضع حمل می‌دانند.

اسباب سقوط نفقه زن

در مورد اینکه چه زمانی و با چه شرایطی زن از حق نفقه که بالای شوهرش دارد، سلب می‌گردد؛ در اصطلاح در فقه و حقوق از آن به نام سقوط نفقه یاد می‌کنند که به صورت ذیل به آن می‌پردازیم.

ماده ۱۲۲- ق.م.چنین بیان می‌دارد: «خروج زوجه از منزل شوهر چند صورت دارد که برخی موارد سبب سقوط نفقه شده و برخی موارد باعث سقوط آن نمی‌گردد».

الف- خروج زوجه با اجازه شوهر؛

ب- خروج زوجه بدون اجازه شوهر، اما برای مقاصد مشروع و ضروری؛

ج- خروج زوجه بدون اجازه شوهر و برای مقاصد غیر جایز؛ در صورت اول نفقه ساقط نمی‌شود؛ زیرا شوهر اجازه داده است. در صورت دوم اگرچه زوجه بدون اجازه شوهر از منزل خارج شده، اما برای امر ضروری و مقصد جایز خارج گردیده است. پس سبب سقوط نفقه نمی‌شود. (خمینی، ۱۳۶۷، ۴۵۶)

تنها در صورتی که باعث سقوط نفقه زن می‌گردد، مورد سوم (خروج زن بدون اجازه شوهر و برای مقاصد غیر جایز) است. (رسولی ۱۳۳۱، ۱۷۴)

قانون مدنی در مورد سقوط نفقه چنین نیز بیان کرده است: «هر نوع تفریقی که از جانب زوج واقع می‌گردد، خواه طلاق باشد و یا فسخ، موجب اسقاط نفقه عده زوجه نمی‌گردد، گرچه زوج قصوری در آن نداشته باشد». (م. ۲۱۲)

نفقه زنان زیر اگر در عده باشند، بر زوج لازم است:

۱. معتده لعان، ایلا و خلع؛ مگر اینکه از نفقه خود ابراء داده باشد.
۲. معتده ای که تفریق وی به سبب امتناع زوج از قبول اسلام صورت گرفته باشد.
۳. معتده طلاق رجعی که بائن صغیره و کبیره، خواه زوجه حامله باشد یا نه.
۴. معتده ای که زوج عقد نکاح را به سبب خیار بلوغ و افاقه، فسخ نموده باشد.
۵. معتده ای که تفریق وی باعث مرتد شدن زوج یا به اثر ارتکاب فعلی که موجب حرمت ازدواج می‌گردد، صورت گرفته باشد.



۶. نفقه معتده ایکه عقد نکاح را به سبب خیار بلوغ، نقصان مهر یا معیوب بودن زوج فسخ نموده باشد، ساقط نمی‌گردد. مشروط بر اینکه معتده در مورد فوق قصوری نداشته باشد. (م. ۲۱۳)

۷. هرگونه تفریقی که به سبب قصور زوج و مطالبه وی واقع شده باشد، موجب اسقاط نفقه عده نمی‌گردد. (م. ۲۱۴)

۸. در صورت وفات زوج، زوجة مستحق نفقه نمی‌گردد. خواه زوجة حامله باشد یا نه. (م. ۲۱۵)

۹. هرگاه نفقه معتده از طرف زوجة تعیین نگردیده و معتده نیز مطالبه آن را تا ختم عده نکرده باشد، نفقه عده ساقط می‌گردد. (م. ۲۱۶) همچنین زن هنگامی که به نکاح مردی درمی‌آید، دارای مالکیت حقوقی مالی مثل نفقه می‌شود. زن در صورتی که در مقابل شوهر تمکین نکند (در کنار او زندگی نکرده و نیازهای مشروع او را برآورده نسازد)، مستحق دریافت نفقه نمی‌باشد. (مؤسسه حقوقی عدالت‌جو)

نتیجه

یکی از آثار عقد ازدواج، نفقه زن است که زوج مکلف به پرداخت آن می‌باشد. در ماهیت نفقه دیدگاه‌های مختلف مطرح است که هر یک با تفاوتی همراه می‌باشد. در این مقاله به بیان میزان، قلمرو نفقه زن و چگونگی آن در انحلال ازدواج و اسباب سقوط نفقه از نظر فقه اهل تشیع و تسنن و همچنین حقوق افغانستان که قانون مدنی و قانون احوال شخصیه مصدر و منبع حقوق افراد در کشور می‌باشد.

نفقه به تمام نیازمندی‌های متعارف زندگی که انسان به آن ضرورت دارد، گفته می‌شود. قانون مدنی مصادیق نفقه را چنین بیان می‌دارد؛ نفقه عبارت از تمام نیازمندی‌های متعارف و متناسب با وضعیت زن از مسکن البسه غذا اثاث منزل هزینه درمانی و بهداشتی و خادم در صورتی که عادت زن. در مورد چگونگی میزان نفقه زن، قانون مدنی توان مالی شوهر را معیار دانسته مشروط بر اینکه نفقه از حداقل کفاف کم نباشد. ولی قانون احوال شخصیه در تعیین مسکن شأن زوجة را ملاک قرار داده است. از نظر فقه شیعه شأن زوجة معیار است.



در فقه حنفی سه نظر متفاوت در این زمینه ارائه شده؛ (وضعیت شوهر، وضعیت زن و برخی هم نظر بینابینی دارند).

نفقة زوجه مشتمل است بر طعام، لباس، مسکن، تداوی مناسب به توان مالی زوج، مشروط بر این که از حداقل کفاف زوجه کم نباشد. از نظر قانون احوال شخصیه نفقه محدود نبوده؛ بل تابع عرف جامعه می باشد.

پرداخت نفقه زن نسبت به نفقه سایر خویشاوندان نسبی در اولویت قرار داشته و از جمله ویژگی های خاصی نفقه زن محسوب می گردد. همچنان نفقه زن در زمان عده از جهت فسخ نکاح یا طلاق بائن بر عهده شوهر نبوده مگر در صورتی که زن باردار باشد تا هنگام وضع حمل زن حق نفقه خواهد داشت.

هرگاه زن بدون اجازه شوهرش برای مقاصد غیر جایز از منزل خارج شود، باعث سقوط نفقه وی می گردد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم

۱. احمد، کمانگر، اصول قضایی، تهران، انتشارات جاویدان تهران، چاپ هفتم، ۱۳۵۳ ش.
۲. امامی، دکتر اسدالله و دکتر سید حسین صفایی، مختصر حقوق خانواده، تهران، انتشارات میزان، ۱۳۸۷ ش.
۳. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۳۶۲ ش.
۴. خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، جلد (۳)، نجف، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی ره، چاپ چهارم، ۱۳۹۴ ش.
۵. دانش پژوه، مصطفی، مقدمه علم حقوق، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهاردهم، ۱۴۰۱ ق.
۶. رسولی، عبدالحسین، حقوق خانواده (ازدواج، طلاق و فرزندان)، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۳۳ ش.
۷. شیروی، دکتر عبدالحسین، حقوق خانواده (ازدواج، طلاق و فرزندان)، تهران، انتشارات دادگستر، ۱۳۹۵ ش.
۸. صدر، سید موسی، زن و خانواده در افق وحی (تنبیه بدنی زن در نگاه های گوناگون)، قم، انتشارات مؤسسه کتاب بوستان (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۹۱ ش.



۹. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، جلد (۴) چاپ سوم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق
۱۰. صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی التفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ ق.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، جلد (۴)، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. عاملی، محمد بن حسین، وسایل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۱ م.
۱۴. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ۱۳، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. فلاح زاده، محمدحسین، آموزش فقه، چاپ ششم، ۱۳۹۳ ش.
۱۶. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق، تهران، چاپ ۹۶، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. محسنی، منوچهری و ابوالقاسم پور رضا انور، ازدواج و خانواده در ایران، تهران، انتشارات آرون، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. مطهری، شهید مرتضی، نظام خانوادگی اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۸ ش.
۱۹. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، (جلد ۳۱)، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۴۴۳ ق.
۲۰. قانون احوال شخصیه افغانستان
۲۱. قانون مدنی افغانستان ۱۳۸۴ ش.

بررسی تطبیقی شرایط قاضی در فقه جعفری و حنفی

سخی "مهدوی"

چکیده

با توجه به اهمیت قاضی و قضاوت در جامعه، بررسی تطبیقی شرایط قاضی از دیدگاه فقه جعفری و حنفی امر ضروری است. اینکه قاضی چه شرایطی را در هنگام قضاوت و داوری دارا باشد، فقهای اسلامی تا ده شرط را برای قاضی برشمرده‌اند که در مورد بعضی شرایط، میان فقهای اسلامی اتفاق نظر وجود دارد و بعضی آن‌ها میان علمای اسلامی اختلافی‌اند. عقل، بلوغ، کمال، عدالت، توانایی علمی و اجتهاد از جمله شرایطی است که تقریباً در میان فقهای اسلامی اختلافی نیستند، اما بصیرت، کتابت، ذکوریت، طهارت مولد، حریت و آزادگی از جمله شرایطی است که بعضی فقها آن را برای قاضی شرط می‌دانند و بعضی علما آن را شرط نمی‌دانند. هرکدام برای ادعای خود دلایلی دارد که در این تحقیق به آن‌ها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: قاضی، شرایط قاضی، فقه جعفری، فقه حنفی.



در فقه اسلامی برای قاضی شرایط و اوصافی در نظر گرفته شده است که باید قاضی اسلامی دارای چنین اوصاف و ویژگی‌ها باشد. عمده این شرایط در مذاهب اسلامی مورد توافق است؛ ولی در برخی از این شرایط اختلاف است. در این تحقیق تلاش بر آن است که شرایط اتفاقی و اختلافی قاضی را از دیدگاه فقه جعفری و حنفی همراه با ادله و مدارک طرفین توضیح داده شود.

قضاوت

قضاء واژه‌ای عربی اصل است. در لغت: به معانی متعددی چون حکم، حتم، امر، خلق، فعل، اتمام، فراغ و صنع و ... اطلاق شده و برخی بیش از ده معنا برای آن شمرده‌اند و برای هر کدام مصدایقی نیز بیان کرده‌اند (ابن منظور، ج ۱۵، ص ۱۸۶؛ نجفی، ج ۴۰، ص ۷). در اصطلاح فقها، قضاء یعنی ولایت شرعیه بر حکم در مصالح عامه از طرف امام (شهید اول، ۱۶۸) قضاء یعنی حکم نمودن بین مردم (شهید ثانی، ۳، ۶۱). میرزا محمد حسن آشتیانی: نیز همانند شهید ثانی و صاحب جواهر الکلام تعریف قضا را به «الحکم بین الناس» بهتر از سایر تعاریف دانسته است (آشتیانی، ۲). قضاء یعنی حکم نمودن بین مردم و رفع کردن نزاع از بین مردم (خمینی، ۲، ۵۳۵). شماری از فقیهان ماهیت قضاوت را «ولایت» دانسته‌اند و آن را از مفاهیم اصلی قضاوت به حساب آورده‌اند. شهید اول نیز در تعریف قضاوت چنین گفته‌اند: «عبارت است از ولایت شرعی بر حکم و مصالح عمومی از جانب امام» (شهید اول، ج ۲، ص ۶۵). البته مهم‌ترین ایراد به این گونه تعریف‌ها آن است که اگر قضاوت به معنای ولایت شرعی بر حکم دادن باشد، یک امر اعتباری و وصفی خواهد بود، نه اینکه از قبیل فعل باشد. در حالی که فقها قضاوت را گاهی واجب، گاهی مستحب و گاهی هم حرام می‌دانند و ماهیت یک عمل است که به واجب، مستحب و حرام توصیف پذیر است، نه ولایت که صرفاً یک امر وصفی و اعتباری است (یزدی طباطبایی، ج ۲، ص ۲)

احتمال دیگر درباره مفهوم و ماهیت قضاوت این است که قضاوت، عبارت است از فصل خصومات و قطع منازعات احتمال سوم درباره مفهوم قضاوت این است که قضاوت،



فصل خصومت از جانب حاکم منصوب است. بهترین تعریف از مفهوم و ماهیت قضاوت آن است که بگوییم، قضاوت عبارت است از حکم میان مردم در هنگام نزاع و رفع خصومت و فصل امر میان آن‌ها، از ناحیه افراد واجد شرایط و دارای اذن. اساس تحقق سعادت هر جامعه ای، بدون فراگیری قسط و عدالت، امکان پذیر نیست و ناگفته پیداست که فراگیری قسط و عدالت در تمام نهادهای یک جامعه، تنها در گرو وجود دادگستریها و دادگاه‌های عادل در آن جامعه است.

ب: مفهوم‌شناسی شرط

شرط در لغت به معنای علامت (اصفهانی، ۲۵۸) عهد، پیمان و تعلیق چیزی به چیز دیگر را گویند (تهانوی، ۳، ۷۵۳) و همچنین در معنای شرط آمده است: إلزام الشیء و التزامه فی البیع (شرطونی، ۱، ۵۸۳) إلزام کردن به چیزی و ملتزم شدن به آن را در بیع گویند. در اصطلاح نحویین: عبارت است از آنچه که ادوات شرط بر آن داخل می‌شود. مثل إن دخلت الدار فأنت طالق (سنگلجی، ۳۵) در اصطلاح منطقیین: ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده الوجود - شرط عبارت است از آنچه که از نبود آن، نبود مشروط لازم می‌آید ولی از وجود آن وجود مشروط لازم نمی‌آید (شهید اول، ج ۱، ص ۲۵۵؛ شیخ مرتضی انصاری، ج ۲، ص ۳۹۰) این معنی در مقابل معنی سبب است چرا که در تعریف سبب آمده ما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم لذاته یعنی: آنچه که از وجودش وجود مشروط لازم می‌آید و از عدم آن عدم مشروط. پس از ناحیه وجود بین شرط و سبب فرق هست زیرا که در سبب از وجودش وجود مشروط لازم و ضروری است در حالی که در شرط اینگونه نیست (شهید اول، ج ۱، ص ۲۵۵) به بیان دیگر، سبب مستلزم وجوب مسبب می‌شود ولی شرط مستلزم وجوب مشروط نیست اما در شرط از عدم آن عدم مشروط لازم می‌آید و از وجود آن نه وجود مشروط لازم می‌آید و نه عدم مشروط و ممکن است گفته شود که مسبب در وجود خود مربوط است و مشروط در عدم خود به شرط وابسته است.

شرایط قاضی در فقه جعفری و حنفی

شرط اول بلوغ

اولین ویژگی برای قاضی، بلوغ است و اکثر فقها یکی از شرایط قاضی را بلوغ می‌دانند و در کلامشان به این شرط تصریح نموده و نسبت به چنین شرطی ادعای اجماع کرده‌اند؛ البته در کلام اکثر متقدمان از فقها، این شرط وجود ندارد، بلکه آن‌چه آن‌ها بدان تصریح نموده‌اند عبارت از کمال است؛ لذا اگر بگوییم که مراد آن‌ها از کمال، بلوغ و رشد است در این صورت تمام فقها (متقدمان و متاخران) در این ویژگی متفق القول هستند و این شرط برای قاضی مسلم می‌گردد.

ادله اعتبار بلوغ

الف) کتاب: خداوند متعال می‌فرماید: «و لما بلغ اشدّه اتیناه حکما و علما...» (یوسف، ۲۲)؛ چون یوسف به سن رشد و کمال رسید، او را مسند حکم فرمائی و دانش عطا کردیم. تعبیر خداوند در آیه مذکور به بلوغ رشد، به معنای سنینی از عمر انسان است که در آن سنین قوای بدنی رفته رفته بیشتر شده و بتدریج آثار کودکی زایل می‌شود. با توجه به آیه مذکور که اعطای حکم و علم و تصرف در اموال را مشروط به بلوغ رشد دانسته است، رسیدن به منصب قضا و ولایت و سلطه داشتن بر جان و مال مردم، میسر نمی‌گردد مگر اینکه شخص به حد بلوغ رشد رسیده باشد.

ب) سنت: پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» می‌فرمایند: ارفع القلم عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی ینتبه: تکلیف از سه کس برداشته شده است: از کودک تا به بلوغ برسد و از مجنون تا به حال عادی برگردد و از شخص خواب تا آنکه بیدار شود. (بیهقی، ج ۶، ص ۵۷) بنا بر این چون زمان تکلیف و برقراری قلم تشریع در احکام، بلوغ است و تصدی مقام قضا که از مناصب عظیم و جلیل است، لزوم و حکم تکلیفی آن زمانی می‌آید که فرد، علاوه بر سایر شرایط، بالغ هم باشد. شهید ثانی در این باره می‌گوید: یکی از شرایط قضاوت، بلوغ است زیرا صبی هیچ گونه ولایتی بر خودش و بر غیر خودش ندارد و قول صبی بر خودش و غیرش نافذ نیست قضا،





ولایت بر حکم است شرعاً برای کسی که اهلیت فتوا دارد و حال آنکه صبی هیچ گونه ولایتی ندارد (شهید ثانی، ۲۳ ج) اجماع: سومین دلیل، نسبت به اعتبار شرط بلوغ در قاضی، اجماع فقهاست. اکثر فقها با عبارات مختلف، ادعای اجماع کرده‌اند؛ البته قدما تصریح به بلوغ نکرده‌اند بلکه سه شرط را برای قاضی لازم دانسته‌اند که عبارت است از علم، عقل و کمال که ظاهراً مقصود آن‌ها از "کمال" همان بلوغ است.

شرط دوم عقل

دومین ویژگی مسلم برای قاضی، عقل است که تمام فقها آن را برای قاضی لازم و ضروری می‌دانند؛ در نتیجه حکم دیوانه صحیح و نافذ نیست. در اصل مسئله هیچ گونه اختلافی وجود ندارد، اما در مورد افرادی که گاه در حالت صحت و سلامتی بسر می‌برند و گاه در حالت جنون (مجنون ادواری) اختلاف نظر وجود دارد. عده ای قضاوت این افراد را در حالت صحت و سلامتی، نافذ و صحیح می‌دانند؛ اما عده ای دیگر از فقها قضاوت این افراد را - چه در حالت صحت و سلامتی و چه در حالت جنون صحیح و نافذ نمی‌دانند.

ادله اعتبار عقل

: الف) سنت: امام علی «علیه السلام» فرمودند: اما علمتان القلم یرفع عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی یرقیظ؛ آیا نمی‌دانی که قلم (تکلیف) از سه گروه برداشته شده است، از کودک تا به بلوغ برسد و از مجنون تا به حال عادی برگردد و از شخص خواب تا بیدار شود. (عاملی، ج ۱، ص ۳۲) پس دیوانگان به دلیل حدیث رفع قلم، صلاحیت برای خطابات شرعی ندارند و یقیناً صلاحیت برای منصب قضا نخواهند داشت؛ زیرا از شرایط ضروری برای قاضی عقل است. ب) اجماع: عمده دلیل فقها نسبت به اعتبار عقل در قاضی، اجماعی است که نقل کرده‌اند؛ زیرا تمام فقها اعم از قدما و متاخران، این شرط را لازم و ضروری دانسته و به آن تصریح کرده‌اند. علاوه بر اجماع، بنای عقلا بر اعتبار این شرط دلالت دارد؛ زیرا عقلای تمام جوامع بشری اعتباری برای اعمال و اقوال دیوانگان قائل نیستند تا چه رسد به منصب قضاوت که منصبی جلیل و عظیم است.

شرط سوم ایمان:

یکی دیگر از ویژگیهای قاضی، ایمان است. بدین معنا که قاضی باید دوازده امامی باشد؛ در نتیجه قضاوت کافر و فاسق نافذ نیست. فقها برای اثبات چنین شرطی در قاضی به دلایلی استناد کرده‌اند که آن‌ها را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ادله اعتبار ایمان

الف) کتاب: قول خداوند متعال: خداوند هرگز برای تسلط کافران بر اهل ایمان، راهی قرار نداده است. (نساء، ۱۴۱) اشتراط ایمان در قاضی، قیدی است که کافر و فاسق را خارج می‌کند. از آن‌جا که تعزیر و اجرای حدود و فصل خصومت، راهی است برای اعمال ولایت و چنین راهی را خداوند برای غیر مؤمن قرار نداده است. ب) سنت: کلام امام «علیه السلام»: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله؛ و اما درباره مسائلی که پیش خواهد آمد به کلام راویان احادیث ما مراجعه کنید و از آن‌ها سؤال کنید، زیرا آن‌ها حجت من هستند و من حجت خداوند (عاملی، ج ۱۸، باب ۱۱، ح ۹، ص ۱۰۱) این کلام امام دلالت بر اعتبار شرط ایمان در قاضی دارد؛ زیرا اعطای حجت، سزاوار فاسق نیست بلکه مستفاد از آن ایمان است.

ج) اجماع: در کتب فقها عباراتی مانند موضع وفاق، لاریب فیه، بلا خلاف اجده فی شیء منها، به چشم می‌خورد که مستفاد از آن‌ها، اتفاق و اجماع فقها، نسبت به اعتبار ایمان در قاضی است. شهید ثانی می‌گوید: اگر منظور از ایمان اسلام باشد، پس اشتراط ایمان در قاضی بسیار واضح است؛ زیرا کافر صلاحیت برای حکم دادن و فصل خصومت ندارد و مسلمانان نمی‌توانند از او تقلید کنند و حکمش را اجرا کنند. (شهید ثانی)، و اگر منظور از ایمان، معنای اخص باشد (همان معنایی که نزد ما شیعیان معروف است) پس چون غیر مؤمن، اهلیت و صلاحیت برای حکم دادن ندارد و حکمش قابل اجرا نیست و مؤمن نمی‌تواند در اجرای حکم از او تقلید کند، نمی‌تواند قضاوت کند. فاسق، بدلیل اینکه صلاحیت برای شهادت ندارد، بطریق اولی صلاحیت برای قضاوت ندارد.





شرط چهارم عدالت:

یکی از شرایط قاضی، عدالت است و اکثر قریب به اتفاق فقها، متذکر این شرط شده‌اند. برای اثبات شرط عدالت در قاضی، فقها به برخی از روایات و اجماع استناد کرده‌اند که ما بطور اجمال آن‌ها را مورد بررسی قرار خواهیم داد. ادله اعتبار عدالت: الف) سنت: روایت سلیمان بن خالد از امام صادق «علیه السلام» که می‌فرماید: اتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی او وصی نبی (عاملی، ج ۱۸، باب ۳، ح ۳، ص ۸) مستفاد از روایت فوق این است که منصب و کرسی قضاوت، محل جلوس پیامبر و اوصیای او ائمه معصومین «علیهم السلام» و حکومت و ولایت از مناصب مختصه آنان است. بدیهی است که این منصب به کسانی واگذار می‌شود که واجد شرایط قضاوت باشند و اهلیت برای قضاوت داشته باشند. ائمه معصومین به کسانی اجازه قضاوت می‌دهند که واجد شرایط قضا باشند یعنی عالم و عادل و... باشند. ب) اجماع: دومین دلیل نسبت به شرط عدالت در قاضی، اجماع است. شیخ طوسی می‌گوید دلیلنا اجماع الفرقه بل اجماع الامة... در این عبارت شیخ طوسی، نسبت به شرط عدالت در قاضی، ادعای اجماع کرده است. (طوسی، ج ۳، ص ۲۲۷).

شرط پنجم طهارت مولد:

طهارت مولد، در اصطلاح فقه و در میان فقها به همان معنایی است که اهل لغت در کتب لغت ذکر کرده‌اند؛ یعنی حلال زاده باشد. تنها دلیلی که دلالت بر اشتراط طهارت مولد، در قاضی می‌کند و فقها به آن استناد کرده‌اند، اجماع است. البته اعتبار این شرط در قاضی، در میان فقهای متأخر شهرت یافته است، اما قدما به چنین شرطی تصریح نکرده‌اند. به همین جهت صاحب جواهر معتقد است که به مقتضای عمومات ادله، آن‌ها نیز (فرزندان نامشروع) داخل این عمومات است.

پس از بررسی کلام فقهای متأخر این نتیجه به دست می‌آید که در میان آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد. عده ای این شرط را از شرایط صحت و نفوذ حکم قاضی نمی‌دانند بلکه

قضاوت فاقد این شرط را، لازم و نافذ می‌دانند؛ اما در مقابل عده ای دیگر از فقها قضاوت چنین شخصی (فرزند نامشروع) را صحیح و نافذ نمی‌دانند و دلیل آن‌ها سبب به این شرط، اجماعی است که ادعا کرده‌اند. ولی بنظر می‌رسد که این دلیل از دلایل معتبر نباشد؛ زیرا در کلام متقدمان چنین شرطی وجود ندارد. این شرط فقط در میان عده ای از متاخران شهرت یافته است.

شرط ششم علم (اجتهاد):

یکی دیگر از شرایط قاضی، علم است و مراد فقها از علم، اجتهاد است همانطور که بعضی از فقها به آن تصریح نموده‌اند؛ برای اعتبار شرط اجتهاد در قاضی ادله متعددی از آیات و روایات وجود دارد که ما در این مقاله به یک آیه و روایت بسنده می‌کنیم.

ادله اعتبار اجتهاد

الف) کتاب: قال الله تعالی: «و من لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون»؛ (مائده، ۴۷) هرکس به آنچه، نازل شده، حکم نکند، فاسق است. مستفاد از آیه فوق این است که برای صحت حکم و قضاوت، علم قاضی شرط است. هر کس به آنچه نازل شده حکم نکند فاسق است؛ پس از این آیه بخوبی معلوم می‌گردد که حاکم برای پرهیز از کفر و فسق و ظلم، باید عالم به "ما انزل الله" باشد تا بتواند براساس آن، حکم کند. پس علم به احکام الهی، شرط حکومت و قضاوت است.

ب) سنت: بعد از قرآن کریم، مهم‌ترین منبع استنباط احکام فرعی در فقه امامیه، روایاتی است که از طریق پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» و ائمه طاهرین «علیهم السلام» به دستمان رسیده است. ما در اینجا به بررسی یک روایت می‌پردازیم.

قال الصادق «علیه السلام»: "القضاء اربعة، ثلاثة فی النار و واحد فی الجنة: رجل قضی بجور و هو یعلم، فهو فی النار و رجل قضی بجور و هو لا یعلم انه قضی بجور فهو فی النار و رجل قضی بالحق و هو لا یعلم فهو فی النار و رجل قضی بالحق و هو یعلم فهو فی الجنة." (عاملی، باب ۴، ح ۶، ص ۱۱) روایت فوق، قضات را به چهار دسته تقسیم کرده است که سه گروه آنان در آتش و یک دسته در بهشت هستند:





دسته اول: قضاتی هستند که به جور و ستم حکم می‌کنند درحالی که می‌دانند در آتش هستند.

دسته دوم: این گروه نیز به جور و ستم حکم می‌کنند، درحالی که نمی‌دانند پس در آتش هستند.

دسته سوم: قضاتی که به حق حکم می‌کنند ولی نمی‌دانند و براساس علم، قضاوت نمی‌کنند؛ این گروه نیز در آتش هستند،

گر چه به حق قضاوت کنند ولی نه براساس علم، بلکه از روی جهل حکم می‌کنند. دسته چهارم: این گروه قضاتی هستند که به حق حکم می‌کنند درحالی که می‌دانند در بهشت هستند. مستفاد از روایت فوق این است که کرسی قضاوت، محل جلوس کسانی است که براساس علم، حکم می‌کنند؛ کسانی که احکام الهی را می‌دانند و بر طبق آن‌ها، قضاوت می‌کنند.

علم قاضی، شرط نافذ بودن حکم است و جهل او به حکم عذر موجه نیست؛ در نتیجه تمام فقها (متاخران) علم را در قاضی معتبر دانسته‌اند و مراد آن‌ها از علم، اجتهاد است. اگرچه در نوع اجتهاد قاضی، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد و عده ای معتقدند که قاضی باید مجتهد مطلق باشد و عده ای قضاوت مجتهد متجزی را نیز نافذ می‌دانند. صاحب جواهر می‌گوید: (نجفی، ج ۴۰، ص ۱۵) آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود، این است که قضاوت براساس علم و آگاهی، صحیح و نافذ است و کسی که عالم به مسائل قضاوت است و براساس آن‌ها حکم می‌دهد، مصداق روایات خواهد بود، چه از طریق اجتهاد، این علوم را فرا گرفته باشد و چه از طریق تقلید عالم شده باشد؛ زیرا هیچ کدام از نصوص، شرط اجتهاد را نمی‌رسانند. بلکه نصوص، دال بر اعتبار علم و آگاهی به احکام و قوانین و ضوابط قضاست.

اجماع: سومین دلیل از دلایل اعتبار اجتهاد در قاضی، اجماع است. شهید ثانی (شهید ثانی، ۲۴) نسبت به شرط اجتهاد در قاضی، ادعای اجماع علما را می‌کند و در ادامه می‌فرماید: "قاضی باید مجتهد مطلق باشد تا بتواند منصب قضا را اشغال و فصل



خصوصت کند. "فقهایی مانند شهید ثانی، صاحب ریاض و آشتیانی معتقدند که علاوه بر آیات و روایات، اجماع نیز، دال بر اعتبار اجتهاد در قاضی است.

شرط هفتم ذکوریت

هفتمین شرط، از شرایط قاضی، ذکوریت است. معنای ذکوریت، در اصطلاح فقه و در میان فقها به معنای مرد بودن است؛ بنابراین اعتبار شرط ذکوریت در قاضی، به این معناست که قاضی زن نباشد بلکه مرد باشد. این شرط نیز به مانند بعضی دیگر از شرایط در میان متاخران شهرت یافته است؛ اما عده ای از متقدمان چنین شرطی را ذکر نکرده اند.

ادله اعتبار ذکوریت

الف) سنت: از جمله ادله ای که برخی از فقها از جمله صاحب جواهر به آن استناد کرده اند، روایت پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» است که فرمودند: لیس علی النساء جمعة ولا جماعة ولا اذان ولا اقامة ولا عیادة مریض - الیان قال - ولا تولی القضاء... (عاملی، باب ۲، ج ۱۸، ح ۱، ص ۶) صاحب جواهر و برخی از فقها با تمسک به این روایت، شرط ذکوریت در قاضی را اثبات کرده اند و معتقدند که بر زنان سزاوار نیست که در مجالس مردان حضور بهم رسانند و در میان آن‌ها قضاوت کنند.

البته در ضعیف بودن سند روایت، شکی وجود ندارد، همانطور که برخی از فقها ضعیف آن را قبول داشته و به آن تصریح کرده اند، لکن معتقدند که با عمل اصحاب جبر ضعیف می شود؛ اما شایان ذکر است که قدما به این روایت عمل نکرده اند و اساساً عده ای از آن‌ها چنین شرطی را جزو شرایط قاضی، ذکر نکرده اند، بلکه تنها به سه شرط تصریح نموده اند که عبارت است از: عقل، علم و کمال و ما در مباحث بعد، کلام برخی از آن‌ها را نقل خواهیم کرد. با تأمل در مضمون روایت و آنچه که در صدر آن به چشم می خورد، درمی یابیم که ظاهراً روایت مذکور، نفی الزام از زنان می کند و این منافات با اباحه ندارد. بدین معنا که قضاوت بر زنان واجب و لازم نیست؛ زیرا منصب قضا بر کسانی که هلیت برای چنین منصبی دارند، واجب کفایی است؛ و لذا چنین حکمی (وجوب کفایی) از زنان نفی



شده است. دلیل ما بر این مدعی، صدر کلام ایشان است که می‌فرماید: لیس علی النساء جمعة ولا جماعة ولا اذان ولا اقامة ولا عیادة مریض - الیان قال - ولا تولی القضاء... (صدوق، ج ۴، ص ۲۶۳) با مراجعه به کلمات فقها دانسته می‌شود که عده ای از آن‌ها، در بحث نماز جمعه، فتوا به وجوب آن بر تمام مسلمین می‌دهند مگر چهار گروه که عبارت‌اند از: عبد مملوک، زنان، کودکان و اشخاص مریض؛ و نیز در مورد جواز نماز جمعه بر زنان می‌فرمایند: يجوز للمرأة الدخول فی صلاة الجمعة و تصح منها و تجزئها عن الظهر... (خمینی، ج ۱، ص ۲۳۷) همچنین در مورد استحباب اذان و اقامه می‌فرمایند: اشکالی در تأکید رجحان اذان و اقامه در فرایض یومیه، وجود ندارد، اعم از اینکه ادا باشد یا قضا، جماعت باشد یا فردی، در حال سفر باشد یا حضر، از مردان صادر شود یا از زنان (سید، ج ۱، ص ۶۰۱) نماز جمعه، جماعت، اذان، اقامه و... در روایت مذکور، با کلمه "لیس" و "لا" از زنان نفی شده است، لکن فقها حکم به جواز و استحباب آن‌ها داده‌اند و آثار صحت بر آن‌ها مترتب است؛ در نتیجه جمله "ولا تولی القضاء" در سیاق روایت، عطف بما قبل، می‌شود و همان حکم بر آن نیز ثابت است. مستفاد از روایت مذکور، نفی الزام و وجوب قضاوت، از زنان است و در نتیجه دلالت بر اشتراط ذکوریت در قاضی نداشته و ظاهراً منافاتی با جواز قضاوت برای زنان ندارد. به نظر می‌رسد که نفی نماز جمعه، اذان و اقامه و قضاوت از زنان، تخفیفی است که پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» برای زنان قائل شده است؛ زیرا هر کدام از این اعمال، مستلزم مشقاتی است که شارع مقدس، زنان را از انجام آن اعمال معاف کرده است و حکم تکلیف (وجوب) را از آن‌ها برداشته است لکن این معافیت دلالت بر عدم نفوذ و حرمت اعمال مذکور (در روایت) برای زنان ندارد و نیز مقام قضا و دادرسی میان مردم، چون از اموری بسیار حساس و خطیر است و از عظمت خاصی برخوردار است، همانطور که روایات اهمیت و عظمت آن را بیان داشته است، مشقات فراوانی نیز دارد به همین جهت بهتر است که زنان این منصب خطیر را به عهده نگیرند.

ب) اجماع: عمده دلیل فقها نسبت به شرط ذکوریت در قاضی بعد از روایت، اجماعی است که نقل کرده‌اند. اکثر متأخران نسبت به اشتراط ذکوریت در قاضی ادعای اجماع کرده‌اند. لکن به نظر می‌رسد که این دلیل از دلایل معتبر نباشد؛ زیرا اجماع در صورتی که



کاشف از رأی معصوم «علیه السلام» باشد حجت و معتبر است و چون اکثر متقدمان چنین شرطی را برای قاضی ذکر نکرده‌اند بلکه این شرط در میان متاخران از فقها مطرح شده است، قابل تأمل است.

اعتبار ذکوریت در کلام فقها: ر کتب فقهی، پیرامون اعتبار شرط ذکوریت در قاضی مباحثی مطرح شده است؛ ولی عده ای دیگر از فقها (متقدمان)، در مبحث شرایط صفات قاضی، این شرط را ذکر نکرده‌اند؛ از جمله: ۱- شیخ مفید: "... و لیس یثق احد بذلک من نفسه حتی یکون عاقلاً کاملاً عالماً بالکتاب و ناسخه..." (مفید، ۳۴) ۲- ابن ادریس حلی: "... و لیس یثق احد بذلک من نفسه حتی یکون عاقلاً کاملاً عالماً بالکتاب و ناسخه..." (حلی، ج ۲، ص ۱۵۲) ۳- ابن حمزه: "... و لا ینعقد الا بثلاثة شروط: العلم و العدالة و الکمال..." (صدوق، ۲۳) از کلام این بزرگواران استفاده می‌شود که فقهای نامبرده و عده ای دیگر از قدما، فقط سه شرط عقل، کمال و علم را عده ای عدالت را نیز ذکر کرده‌اند در قاضی معتبر دانسته‌اند و به شرایط دیگر، از جمله ذکوریت، اشاره ای ننموده‌اند.

اما عده ای دیگر از فقها در کتب خود و در مبحث شرایط و صفات قاضی، شرط ذکوریت را معتبر دانسته‌اند و حکم به عدم نفوذ قضاوت زنان داده‌اند. از جمله:

۱- شهید ثانی بعد از نقل شرایط قاضی و ادعای اجماع می‌فرماید: و اما اشتراط ذکوریت در قاضی، به این دلیل است که زنان، اهلیت برای چنین منصبی ندارند؛ زیرا بر زنان سزاوار نیست که در مجلس مردان شرکت کنند و صدای خود را در میان آن‌ها بلند کنند. (شهید ثانی، ج ۲، ص ۱۱۶)

۲ - صاحب جواهر در شرح کلام صاحب شرایع می‌فرماید: (نجفی، ج ۴۰، ص) "و اما اعتبار شرط ذکوریت در قاضی به این دلیل است که: ۱- اجماع بر این شرط، قائم است ۲- وصیت (۵۱) پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» به علی «علیه السلام» که روایت "لیس علی النساء جمعة ولا جماعة..." می‌باشد. ۳- از سیاق بعضی از نصوص (صدوق، ج ۴، ص ۲۶۳) و تصریح بعضی دیگر از آن‌ها به رجل به دست می‌آید که زنان اهلیت برای قضاوت و فصل خصومت ندارند، در نتیجه ذکوریت در قاضی معتبر است.



روایاتی که بعضی از فقها از جمله صاحب جواهر ذکر کرده‌اند قابل دقت و بررسی است. از جمله روایت پیامبر اکرم «صلی الله علیه وآله» که فرمودند: «لیس علی النساء جمعة ولا جماعة ولا اذان ولا اقامة ولا عیادة مریض - الیان قال - ولا تولی القضاء... همانطور که قبلاً گذشت، کلمه "لیس" و "لا" در کلام پیامبر «صلی الله علیه وآله» به معنای نفی صحت و عدم نفوذ جمعه، جماعت، اذان، اقامه و... نیست؛ بلکه کلام ایشان به معنای نفی الزام و وجوب است و نیز دلالت بر تخفیف و معاف کردن زنان از این اعمال دارد؛ بدین معنا که جمعه، جماعت، قضاوت و بر زنان واجب و لازم نیست. اما اجماعی که متاخران ادعا کرده‌اند، ظاهراً حجت نیست؛ زیرا بر وفق اجماع کنندگان مدارکی وجود دارد که مستند اجماع خویش قرار داده‌اند و به چنین اجماعی در اصطلاح "اجماع مدرکی" گفته می‌شود.

و اما تصریح بعضی از نصوص به رجل، نمی‌تواند مثبت مدعای ایشان باشد؛ زیرا مقتضای قاعده اشتراک این دلیل را نفی می‌کند. بسیاری از احکام در شرع مقدس، بر زنان و مردان واجب شده است و حال آنکه مخاطب مردان هستند، مانند احکام مربوط به شکیات نماز و...؛ و شاید این کلام امام «علیه السلام» که فرمودند: "... انظروا الی رجل..." نیز از مواردی است که "رجل" موضوعیت ندارد بلکه حکم روی طبیعت مکلفان رفته است. بنا بر این شرط ذکوریت در قاضی از جمله مسائلی است اختلافی میان مذهب امامیه و مذهب حنفی است که فقه حنفی مطلقاً ذکوریت را شرط نمی‌دانند در قاضی ولی امامیه اختلاف است بینشان بعضی‌ها قریب به اکثر ذکوریت را شرط می‌داند اما ادله شان خالی از مناقشه نیست.

شرط هشتم کتابت

کتابت، یعنی قاضی قادر به ثبت و نوشتن دعاوی و قضایای طرح شده باشد؛ و عمده دلیل فقها برای اعتبار شرط کتابت در قاضی، اجماع است. صاحب جواهر سبب به اعتبار چنین شرطی در قاضی اعتراض می‌کند و می‌فرماید: "اطلاق دلیل نصب، اقتضای عدم اعتبار چنین شرطی را دارد؛ زیرا قاضی با قرار دادن فردی عادل بعنوان کاتب بی نیاز از کتابت است و فرد کاتب که در کنار قاضی حضور دارد، شرح ماوقع را نگارش می‌کند و



دلایل طرفین دعوی را می نویسد. بلکه طرق دیگری غیر از کتابت وجود دارد که بوسیله آن‌ها دلایل طرفین دعوی و سایر مسائل، ضبط می گردد و دیگر نیازی به کتابت نیست. (جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۲۰)

شرط نهم حریت

شرط دیگر حریت است، یعنی قاضی عبد و برده نباشد؛ زیرا قضاوت از مناصب عظیم است و بر چنین منصبی تنها کسی می تواند بنشیند که آزاد و صاحب اختیار باشد. البته عده ای از فقها شرط حریت را برای قاضی معتبر ندانسته اند و معتقدند که: اولاً اطلاق دلیل نصب، اقتضای عدم اعتبار حریت در قاضی را می کند.

ثانیاً در صورت اذن مولی برای امر قضا، عبد نیز می تواند اوقات خود را برای حل و فصل خصومات بگذراند. بنابراین، دلیلی بر منع عبد از قضاوت وجود ندارد؛ زیرا در صورت تحقق شرایط قضاوت در او وجود اذن و اجازه از طرف مولی، دیگر مانعی وجود ندارد.

شرط دهم بصر

شرط دیگر بصر است؛ بدین معنا که قاضی نابینا نباشد بلکه از نیروی بینایی برخوردار باشد؛ زیرا مشاهده طرفین دعوی برای قاضی ضروری است تا بتواند بین آن‌ها حکم کند. عمده دلیل فقها نسبت به اشتراط بصر در قاضی اجماع است. فقهایی مانند شهید اول، شهید ثانی، صاحب ریاض و دیگران ادعای اجماع کرده اند. صاحب جواهر در این باره می فرماید: "اعتبار بسیاری از این شرایط برای قاضی، مشهور بین متاخران است. شرایطی مانند بصر، نطق، سمع و غیره از شرایطی است که در کلام اصحاب یافت نمی شود؛ و دلیل ما بر عدم اعتبار شرط بصر این است که در بعضی موارد، می توان برای تشخیص و تمییز متخاصمان از طرق دیگری غیر از بصر استفاده نموده و در نتیجه با وضع ممیز، بی نیاز از بینایی قاضی خواهیم بود؛ زیرا طرق تمییز و تشخیص متخاصمین و طرفین دعوی، منحصر در بصر نیست (همان، ۲۲) در کلیه دعاوی، شرط بصر یک شرط لازم و ضروری برای



قاضی به شمار نمی‌آید، زیرا بعضی از دعاوی و قضایا هستند که اولاً نیازی به بصر ندارد بلکه از طرق دیگر قضاوت انجام می‌گیرد. ثانیاً برفرض لزوم بصر، می‌توان از ممیزات دیگر مانند گماردن دو شاهد عادل برای شناسایی طرفین دعوی، استفاده کرد. در نتیجه شرط بصر منحصر در مواردی است که حل و فصل دعوی فقط از طریق بصر انجام می‌گیرد. پس شرط مذکور مانند برخی دیگر از شرایط، اولاً مشهور بین فقهای متأخر است و ثانیاً میان آنها (متاخران) نیز اختلاف نظر وجود دارد. در نتیجه باید این بحث را مطرح کرد که بسیاری از این شرایط معتبر در قاضی - که آنها را در مباحث گذشته مورد بررسی قرار دادیم اولاً اصحاب آنها را ذکر نکرده‌اند و ثانیاً ادله‌ای که شاهد بر اعتبار چنین شرایطی باشد، وجود ندارد. پس در خاتمه به این نتیجه می‌رسیم که بعضی از شرایط قاضی، شرط صحت و نفوذ حکم قاضی است؛ مانند علم، عقل و عدالت و بدون این شرایط حکم او صحیح نخواهد بود. برخی دیگر از شرایط، شرایط صحت و نفوذ حکم قاضی نیست بلکه بدون آن شرایط نیز قضاوت و حکمش نافذ است؛ مانند کتابت، بصر، سمع، حریت و...

شرایط قاضی در فقه حنفی

از منظر فقه حنفی معیار جواز قضا، همان معیارهایی است که در قبول شهادت مطرح است؛ یعنی شرایط جواز قضاوت، عیناً شرایط جواز شهادت می‌باشد. به این توضیح که هر شرطی که در قبول شهادت مطرح است، عین همان شرایط در قضاوت کردن نیز مطرح است. در کتاب البحر الرائق شرح کنزالدقائق یکی از کتب معتبر فقه حنفی در مورد شرایط قاضی چنین گفته شده، "أهله أهل الشهادة (أی أهل القضاء)" (شرایط اهل قضا، همان شرایط اهل شهادت است). به این معنی کسانی که اهلیت شهادت را دارند، همان اشخاص اهلیت قضاء را نیز دارند. هم‌چنان صاحب کتاب عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقایة در زمینه چنین می‌گوید، "فكل من كان أهلاً للشهادة يكون أهلاً للقضاء وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء" (آن کسانی که اهل شهادت‌اند، ایشان اهل قضا هم هستند و معیارهایی که برای شاهد شدن شرط است، همان معیارها برای قاضی شدن نیز شرط است). به این توضیح که شهادت هر شخصی که قابل قبول باشد، قضاوت وی نیز قابل قبول است؛ بنابراین هیچ فرقی بین شرایط شهادت و شرایط قضاوت از نظر فقه



حنفی وجود ندارد. از طرف دیگر نسبت به شروط شهادت که عبارت باشد از ۱- عدالت ۲- بلوغ ۳- عقل ۴- السلام وایمان ۵- طهارت مولد ۶- انتفای تهمت و. مذهب امامیه وحنفیه اختلاف نیست.

شرایط قضاء را در کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع که شرایط قاضی را بیان کند: "وَأَمَّا بَيَانُ مَنْ يَصْلُحُ لِلْقَضَاءِ فَنَقُولُ: الصَّلَاحِيَّةُ لِلْقَضَاءِ لَهَا شَرَايِطُ (مِنْهَا): الْعَقْلُ، (وَمِنْهَا) الْبُلُوغُ، (وَمِنْهَا): الْإِسْلَامُ، (وَمِنْهَا): الْحُرِّيَّةُ، (وَمِنْهَا): الْبَصَرُ (وَمِنْهَا): التُّطْقُ، (وَمِنْهَا): السَّلَامَةُ عَنْ حَدِّ الْقَذْفِ؛ لِمَا قُلْنَا فِي الشَّهَادَةِ، فَلَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ الْمَجْنُونِ وَالصَّبِيِّ، وَالْكَافِرِ وَالْعَبْدِ، وَالْأَعْمَى وَالْأَخْرَسِ، وَالْمَحْدُودِ فِي الْقَذْفِ..." (در رابطه به اینکه کدام شخص صلاحیت قضاء را دارا است چنین می‌گوییم؛ که برای قاضی شدن شرایطی است از جمله ۱ عقل ۲- بلوغ ۳- اسلام ۴- حریت وازادی ۵- بینا باشد ۶- نطق یعنی گنگ ولال نباشد ۷- حد قذف بران جاری نشده باشد. این صفاتی است که مطابق مذهب حنفی برای یک قاضی حتمی است.) (الکسانی، ۳، ۳۴) از شرط مرد بودن در هیچ کتاب مذهب حنفی ذکر نگردیده و مطابق مذهب حنفی جنسیت، به جز در قضایای حدود و قصاص، هیچ اعتباری در شرایط قاضی شدن ندارد. صاحب کتاب بدائع الصنائع برای توضیح بیش‌تر در زمینه چنین می‌گوید، "وَأَمَّا الذُّكُورَةُ فَلَيْسَتْ مِنْ شَرْطِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ فِي الْجُمْلَةِ؛ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَاتِ فِي الْجُمْلَةِ، إِلَّا أَنَّهَا لَا تَقْضِي بِالْحُدُودِ وَالْقَصَاصِ؛ لِأَنَّهُ لَا شَهَادَةَ لَهَا فِي ذَلِكَ، وَأَهْلِيَّةُ الْقَضَاءِ تَدُورُ مَعَ أَهْلِيَّةِ الشَّهَادَةِ." (اما مرد بودن در قضاء به هیچ وجه شرط جواز قضا نیست، به خاطری که زن اهل شهادت در تمام قضایا، به استثنای قضایایی چون حدود و قصاص می‌باشد؛ بنابراین زن صلاحیت قضاوت را در تمام موارد دارد، به استثنای قضایای حدود و قصاص، به دلیل که زنان از نظر فقه حنفی صلاحیت شهادت در این امور را ندارند.) هم‌چنان، در لسان‌الحکام در زمینه جواز قضاوت زن چنین آمده است: "وَصَحَّ قَضَاءُ الْمَرْأَةِ فِي غَيْرِ حَدِّ وَقُودٍ اِعْتِبَارًا بِشَهَادَتِهَا" قضاوت زن در تمام قضایا به جز قضایای حدود و قصاص صحیح است، به خاطری که شهادت ایشان در حدود و قصاص جواز ندارد.



براساس منابع فوق‌الذکر و تمام کتب معتبر در مذهب حنفی، قضاوت زن در تمام قضایای که مجازات آن بر اساس تعزیر است کدام ممانعت شرعی ندارد.

نتیجه

برای قاضی تا ده شرایط را فقهای اسلام شماریده است که اکثر از شرایط بین فقهای مذهب جعفری و حنفی متفق القول است؛ شرایط قاضی از دیدگاه فقه حنفی مثل شرایط شهادت است که در شرایط شهادت جعفری با حنفی‌ها تفاوت ندارد. در بعضی شرایط باهم اختلاف دارد از جمله این شرایط اختلافی ذکریت است که میان مذهب جعفری و حنفی که بعضی از فقهای امامیه شرط می‌دانند ولی مذهب حنفیان را شرط نمی‌دانند. و تصریح کردن به عدم شرط آن نموده است.

شرط دوم: علم است که فقه حنفی تصریح به آن نکرده است، ولی مذهب امامیه شرط می‌دانند.

شرط سوم: سلامت از حد قذف است که مذهب حنفی شرط می‌دانند ولی امامیه شرط نمی‌دانند و تصریح به آن نکرده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نجفی، محمد، جواهر الکلام، بیروت - لبنان، چاپ: هفتم، ۱۳۶۲ ش،
۳. شهید اول، محمد بن مکی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ۳ جلد، قم، دارالتفسیر، چاپ: دوازدهم، ۱۳۸۵.
۴. خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ: چهارم، ۱۳۹۲.
۵. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن هذلی، شرایع الاسلام، قم، اسماعیلیان، چاپ: دوم، ۱۴۰۸ ق،
۶. شهید الثانی، زین الدین بن النور الدین، مسالک الافهام، کتاب القضاء، چاپخانه بهمن، چاپ: سنگی، ۱۴۱۳ ق.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ۳۰ جلد، قم، آل البیت، چاپ: اول ۱۴۱۴ ق.
۸. شهید الثانی، زین النورالدین، روضة البهیة، ۳ جلد، قم، دارالتفسیر، چاپ: دوازدهم، ۱۳۹۱ ه. ش.
۹. انصاری، مرتضی، مکاسب، ۴ جلد، قم، دارالحکمه (علامه)، چاپ: نهم، ۱۴۳۷ ه. ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی حسین بن موسی، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، قم، مؤسسه انتشارات السلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. الکاسانی، علاء الدین، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ۷ جلد، لبنان - بیروت، دارالفکر، چاپ: اول، ۱۳ سده.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، سنن الکبری، ۱۱ جلد، لبنان - بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.



حقوق اطفال از نظر فقه، اخلاق و قانون

محمد عارف رحیمی^۱

چکیده

حقوق اطفال از دیدگاه اسلام، اخلاق و قوانین ملی و اسناد بین‌الملل و نیز معیارهای سنی طفل در قوانین مختلف جهان و مذاهب اسلامی در این نوشته مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق، این است که حقوق اطفال در قوانین افغانستان برگرفته از فقه و آموزه‌های دین مقدس اسلام بوده قوانین و اسناد بین‌الملل در مورد حقوق اطفال اکثراً همخوانی داشته و در کل می‌توان گفت وضعیت حقوقی اطفال در کشورها و مخصوصاً در کشور افغانستان، نه تنها خوب به نظر نمی‌رسد؛ بلکه از اطفال سوء استفاده صورت گرفته است. برای نمونه کارهای شاقه به عهده اطفال گذاشته شده و همواره مورد خشونت و توهین و تحقیر قرار گرفته‌اند و در افغانستان اطفال مخصوصاً دختران از حق تعلیم محروم‌اند. به نظر می‌رسد که قوانین افغانستان و اسناد بین‌المللی، در رابطه به تأمین حقوق اطفال در جامعه‌ای افغانی و جوامع بین‌المللی، مورد توجه قرار نگرفته در بسیاری از موارد نقض شده است

کلیدواژه‌ها: طفل، اطفال، قوانین ملی، آموزه‌های اسلام، بین‌الملل.

^۱ - ماستری رشته حقوق جزاء و جرم‌شناسی و دانش آموخته مقطع علوم دینی خارج فقه و اصول به رهنمایی دکتر

مقدمه

از نظر قوانین ملی و بین‌المللی اطفال در جوامع مختلف دارای حقوق و امتیازات می‌باشند و از این دیدگاه دولت‌ها مکلف به رعایت این حقوق بوده و نیز دین مقدس اسلام در مورد حقوق اطفال آموزه‌های دارد که در چوکات اسلام نسبت به طفل باید اولیاء، مربیان و مخصوصاً والدین آن آموزه‌ها را در نظر گرفته و به اطفال رسیدگی خاص نمایند. اطفال همواره مورد خشونت و استفاده ابراری قرار گرفته‌اند مخصوصاً در افغانستان که فقر دامنه اکثر خانواده‌ها را گرفته است، کارهای شاقه بدوش اطفال گذاشته می‌شود.

در این مقاله حقوق اطفال از دیدگاه فقه اسلامی، اخلاق و قوانین به هدف روشن ساختن حقوق اطفال و بررسی وضعیت اطفال در افغانستان تحقیق و بررسی با اتکاء به قوانین ملی و بین‌المللی و آموزه‌های اسلام از روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است.

مفاهیم

در ابتداء لازم است اصطلاحات و مفاهیم واژه‌های که در مورد اطفال در فقه و قوانین به کار رفته است بیان گردد که از آن جمله به موارد ذیل اشاره می‌گردد.

طفل

در مصباح المنیر آمده است: فرزند صغیر انسان را طفل می‌نامند که این لفظ بر فرزند پسر و دختر و نیز جمع آن‌ها اطلاق می‌شود و تا زمانی که به سن تمیز نرسیده است، او را طفل صغیر می‌نامند (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۲۹).

مراحل مختلفی در مورد یک طفل ذکر شده است از جمله:

الف) جنین

این مرحله از زمان انعقاد نطفه تا لحظه تولد را شامل می‌گردد. (رسولی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۳).





ب) نوزاد

لحظه‌ای که طفل چشم به جهان می‌گشاید، نوزاد گفته می‌شود (قانون رسیدگی به تخلفات اطفال، ماده ۴). طفل بعد از تولد در مرحله شیرخوارگی «رضیع» نام دارد و رضیع الصبی (شیرخور) در زبان عربی به طفلی گفته می‌شود که شیر مادر را از پستان او می‌خورد (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۳۰).

ج) طفل غیر ممیز

طفلی که در مرحله پایین‌تر از سن هفت سالگی قرار داشته باشد، یعنی سن هفت سالگی را تکمیل نکرده باشد (قانون رسیدگی به تخلفات اطفال، فقره اول، ماده ۴).

د) طفل ممیز

شخصی که سن دوازده سالگی را تکمیل نکرده باشد، ولی باید سن هفت سالگی را تکمیل کرده باشد (همان، فقره دوم). کلمه ممیز از ماده تمیز گرفته شده و به معنای جدایی اشیا از یکدیگر است و در جای به کار می‌رود که چند چیز با یکدیگر مشتبه شده باشند و فرد یا افرادی آن‌ها را مشخص و از یکدیگر جدا سازد. پس می‌توان گفت: تمیز قوه‌ای است در مغز انسان که به او توانایی می‌دهد تا معانی و مفاهیم را از یکدیگر جدا ساخته و مشخص نماید (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۳۰).

ه) نوجوان

از سن دوازده عدول کرده، ولی سن هیجده سالگی را تکمیل نکرده باشد، به آن نوجوان می‌گویند (قانون رسیدگی به تخلفات اطفال، فقره سوم).

ی) همراه

مراهم به طفلی گفته می‌شود که در شرف بلوغ بوده و به احتلام نزدیک باشد، فرقی نمی‌کند که پسر باشد یا دختر. در لسان العرب آمده است: طفل ده الی یازده ساله را همراه می‌گویند. (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۳۰).

زمانی که از طفل نام برده می‌شود، تمام این مراحل را شامل می‌گردد.



تعریف طفل از لحاظ فقهی

در اصطلاح فقهی، طفل به کسی گفته می‌شود که به حد بلوغ نرسیده باشد. سوالی که مطرح می‌شود این است که بالغ به چه کسی گفته می‌شود؟

در جواب این پرسش می‌توان گفت: بالغ کسی است که دوره صغر را پشت سر گذاشته و قوای جسمی و غریزه جنسی او رشد و نمو کافی یافته و آماده توالد و تناسل می‌باشد.

فقه‌های اسلامی نشانه‌های برای بلوغ ذکر کرده‌اند که برخی از آن‌ها طبیعی و فیزیولوژیکی و برخی دیگر آن، شرعی و قانونی است. سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است که از لحاظ سنی چگونه می‌توان سن بلوغ را در طفلان شناسایی کرد؟ و کدام سن را برای پسر و کدام سن را برای دختران به عنوان سن بلوغ در نظر گرفت؟

در پاسخ پرسش فوق می‌توان گفت که در فقه اهل سنت، در مورد سن بلوغ اتفاق نظر به چشم نمی‌خورد؛ چون شافعیان سن بلوغ را در دختر و پسر ۱۵ سال تمام قمری می‌دانند، حنفیان سن بلوغ را برای پسران ۱۸ سال و برای دختران ۱۷ سال می‌دانند. امام ابوحنیفه (ره) به استناد یک روایت، ۱۷ سال را در دختر و ۱۸ سال را در پسر و به استناد روایت دیگر، ۱۹ سال را برای پسران در نظر گرفته است. همچنین از حنفیان نقل شده که پایین‌ترین حد بلوغ در پسران ۱۲ سال و در دختران ۹ سال است. دیدگاه امام مالک با دیدگاه امام ابوحنیفه (ره) یکسان است؛ زیرا اصحاب امام مالک (ره) سن بلوغ را ۱۸ سال می‌دانند و بعضی از آنان نیز براین عقیده‌اند که سن بلوغ ۱۹ سال است (رسولی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵).

مشهور فقه‌های امامیه، امام شافعی، اوزاعی فقیه حنبلی، «ابویوسف» فقیه حنفی، جمع از فقه‌های مالکی و ابن وهب، اکمال پانزده سال قمری را برای طفل مذکر بلوغ می‌دانند. شهید ثانی، فقیه امامیه می‌گوید: طفل مذکر پس از اکمال پانزده سال قمری، بالغ می‌گردد و ورود به سال پانزدهم کافی نیست.

صاحب کاشف الغطاء، فقیه امامیه می‌گوید: اکمال پانزده سال قمری برای اطفال مذکر علامت شرعی بلوغ است. سوالی دیگری که در این جا مطرح می‌شود این است که فقه‌های اسلامی روی چه استدلالی اکمال سن پانزده سال قمری را برای اطفال مذکر در نظر گرفته‌اند؟



در جواب می‌توان گفت: فقهای اسلامی استدلال‌ات ذیل را مطرح کرده‌اند:

الف) اکثر مصادر فقهی مسلمین، این معیار را پذیرفته‌اند.

ب) روایات فراوانی از طریق فریقین وارد شده است.

روایتی در نزد مذهب امامیه ذکر شده است که حمزه بن حرمان از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده است: پرسیدم طفل چه وقت بالغ می‌شود تا حدود شرعی را رعایت کند؟ فرمودند: هرگاه از یتیمی خارج شود و بالغ گردد. عرض کردم: آیا برای آن حدی وجود دارد؟ فرمودند: بلی، هرگاه محتمل گردد یا پانزده سال را کامل کند.

همچنین، ابن عمر روایت می‌کند: در جنگ احد، از پیامبر اسلام (ص) خواستم تا اجازه شرکت در جهاد را برایم بدهد، به دلیل چهارده ساله بودنم اجازه ندادند، ولی در جنگ خندق چون پانزده سال داشتم، اجازه شرکت برایم دادند (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۲۲ و ۲۳).

در سوره مبارکه نور، کلمه طفل، به معنی طفل استعمال شده است. چنانکه می‌فرماید: «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا» (نور، آیه ۵۹) اطفال در این آیه به طفلان تفسیر شده است.

طفل در اسلام، شامل سه دوره سنی هفت ساله می‌شود، در این رابطه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: (الولد السید سبع سنین و عبد سبع سنین و وزیر سبعة سنین) (مکارم الاخلاق، ص ۲۲۲ گرفته شده از مقاله سید عبدالوهاب رحمانی، (۱۳۸۷)،

درحقیقت این تعریفی است که از طفل صورت گرفته است و بدین معنی است که مفهوم طفولیت به صورت قطعی، شامل در مرحله اول و دوم می‌شود؛ یعنی تا ۱۴ سالگی صد درصد مفهوم طفولیت صادق است و از ۱۵ تا ۲۱ که طفل کم کم تدریجاً به رشد می‌رسد که نظریات و مشوره‌هایش موردتوجه قرار می‌گیرد؛ اما به تناسب اماکن و شرایط مختلف رشد عقلی، جسمی و فکری، به سن رشد می‌رسد و به همین دلیل سن رشد طفل در قوانین عربی از ۱۵ الی ۲۱ متفاوت است.



تعریف طفل در نظام حقوقی

اکنون می‌پردازیم به نظام‌های مختلف حقوقی در رابطه به اطفال:

الف) طفل در نظام حقوقی روم

در قوانین روم، دیده می‌شود که در سال ۱۳۰ قبل از میلاد، تشخیص قوه تمیز به‌عنوان معیار تعیین سن طفل، در نظر گرفته شده است. به‌طوریکه طفل کمتر از هفت سال، غیرمسئول پنداشته شده ولی در صورت وارد کردن ضرر، پدر و مادر طفل مسئول جبران خسارت فرزندشان می‌باشند، نه خود طفل.

در نظام مزبور، سن طفل غیر ممیز نابالغ ۷-۹ برای دختران و ۷ الی ۱۰ سال برای پسران تعیین گردیده است و در صورتی که ثابت می‌شد طفل با مکر و حيله مرتکب جرم شده است، مجازات می‌شد، اما مجازاتشان کمتر از بزرگسالان بود.

طفل ممیز نابالغ برای دختران ۹ تا ۱۲ سال و برای پسران ۱۰ تا ۱۴ سال بود. در صورت ارتکاب جرم، با سوء نیت تلقی شده، دارای مسئولیت جزایی و مدنی می‌شدند؛ اما مجازات ۱۴ الی ۲۵ سال، عین مجازات بزرگسالان بود و در موارد استثنائی، می‌توانست خفیف‌تر از بزرگسالان باشد. این طبقه بندی، با اندک تغییراتی، در قوانین اکثریت کشورها پذیرفته شده است (رسولی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵).

ب) طفل در کنوانسیون حقوق طفل

مهم‌ترین اسناد بین‌المللی در باره کودکان، کنوانسیون حقوق طفل است. این کنوانسیون که مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد است، طفل را تعریف و نقص اعلامیه جهانی حقوق طفل سال ۱۹۵۹ را که در مورد تعریف حقوق طفل به تصویب همین مجمع رسیده بود، برطرف نموده است. (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۳۳). این کنوانسیون در ماده اول خود از طفل این‌گونه تعریف ارائه کرده است: منظور از طفل، هر انسانی دارای کمتر از ۱۸ سال سن است؛ مگر اینکه طبق قانون قابل اعمال در مورد طفل، سن قانونی کمتری تعیین شده باشد؛ اما زمانی که به حقوق اسلامی نگاه می‌اندازیم، درمی‌یابیم که چنین هم دارای حقوقی شناخته شده است، از همین ناحیه می‌توان به نقد این تعریف پرداخت، زیرا این تعریف از نوزاد پایین‌تر (جنین) را شامل نمی‌شود (رسولی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶).



در مورد کنوانسیون یاد شده چند نکته قابل ذکر است:

یک) از دیدگاه کنوانسیون، هیجده سالگی مرز طفلی و بزرگسالی است.

دو) خود ماده مورد اشاره، دارای برخی نواقص است، چرا مشخص نکرده است که آیا از ابتدای تولد یا پیش از آن، کودکان مشمول حمایت کنوانسیون قرار می‌گیرند یا خیر؟ امری که تصریح به آن می‌توانست بسیار راهگشا باشد و مانع تفاسیر گوناگون و متعارض گردد. این که در ماده ۱، تنها به پایان دوران طفلی تصریح شده و درباره شروع آن بحثی نشده است این سکوت خود می‌تواند بیانگر دو معنی باشد:

به این معنا که بگوئیم شروع طفلی از زمانی است که طفل متولد می‌شود و این موضوع بدیهی است و نیاز به بیان ندارد.

معنای دیگر این که در زمان تدوین کنوانسیون حقوق طفل، پیشنهادها و بحث‌های مختلفی درباره زمان شروع طفلی مطرح بود، پیشنهاد بعضی کشورها این بود که شروع طفلی به عنوان انسان، از لحظه تولد (جنین) است.

سه) اگر به ادامه ماده (۱) نگاه کنیم، نوع ظرافت نگاه را درمی‌یابیم که با ظرافت، نگاه برخی از قانون‌گذاران کشورها را در نظر گرفته است. چنانکه ادامه می‌دهد: مگر این که طبق قانون اجرایی در باره طفل، سن بلوغ، کمتر تشخیص داده شود. این جمله بدین مفهوم است که علاوه بر این که سن مشخصی برای پایان دوران طفلی در کنوانسیون تعیین شده است؛ به این نکته نیز توجه دارد که ممکن است پایان دوران طفلی در برخی قوانین داخلی کشورها، متفاوت و مشخصاً کمتر از ۱۸ سال باشد. برای نمونه، در ایران، سن بلوغ برای دختران ۹ سال و برای پسران ۱۵ سال کامل قمری در نظر گرفته شده است. در افغانستان مطابق ماده ۷۰ قانون مدنی، سن اهلیت ازدواج برای پسر ۱۸ سال و برای دختر، ۱۶ سال شمسی در نظر گرفته شده است (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۳۴).

ج) طفل در قوانین افغانستان

قانون‌گذار افغانستان نیز با توجه به کنوانسیون حقوق طفل، معیار طفولیت را همان سن کمتر از هیجده سال قرار داده است. چنانکه در قانون رسیدگی به تخلفات اطفال فقره اول، ماده ۴ صراحت دارد: طفل شخصی است که سن هیجده سالگی را تکمیل نکرده باشد.



اکنون می‌پردازیم به بررسی مراحل طفل در قانون رسیدگی به تخلفات اطفال: قانون رسیدگی به تخلفات اطفال چند دوره را برای طفل در نظر گرفته است که می‌تواند قابل نقد نیز باشد، اکنون به آن اشاره می‌کنیم:

اول) نوزاد: لحظه‌ای که طفل چشم به جهان می‌گشاید نوزاد گفته می‌شود (همان، ماده ۴).

دوم) طفل غیر ممیز: شخصی است که سن هفت سالگی را تکمیل نکرده باشد (همان).

سوم) طفل ممیز: شخصی که سن هفت سالگی را تکمیل، اما سن دوازده سالگی را تکمیل نکرده باشد (همان، فقره دوم).

طفل نوجوان: شخصی است که سن دوازده سالگی را تکمیل، ولی سن شانزده سالگی را تکمیل نکرده باشد (همان، فقره سوم).

اما زمانی که به تعریف شریعت اسلامی توجه می‌کنیم، می‌بینیم که معیار سن طفولیت در شریعت، کمتر از شانزده سال می‌باشد. پس می‌توان گفت که شریعت اسلامی معیار اساسی را قدرت تمیز، تشخیص، درک و به‌صورت کلی رشد فکری می‌داند که این می‌تواند، در سنین مختلف برای اطفال رخ دهد. البته در این امر می‌تواند عوامل مختلف مانند وراثت، محیط و تغذیه مناسب و سالم، تأثیرگذار باشد. پس از همین روزنه می‌توان بر تعریف فوق نقد را وارد کرد که تعریف فوق، مخالف تعریف شریعت اسلامی در رابطه به طفل می‌باشد (رسولی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶ - ۱۲۷).

در مجموع می‌توان گفت که در مورد تعریف طفل، با توجه به رشته‌های مختلف علمی، توافق وجود ندارد. همین‌گونه در نظام‌های حقوقی دنیا نیز دیدگاه واحدی دیده نمی‌شود؛ به این معنی که تعریف طفل و تعیین حد سنی او در قوانین کشورهای مختلف جهان، از دیرباز تاکنون متغیر بوده است.

حقوق اطفال

حقوق اطفال را می‌توان از سه جهت اخلاقی، فقهی و قانونی مورد بررسی قرار داد که موارد اخلاقی بر گرفته از آموزه‌های اسلام است در دین مقدس اسلام از اهمیت خاصی



برخوردار چنانچه منظور از فقه همان آموزه‌های اسلام است که به اساس دستورات اسلام، موارد خاصی به عنوان حقوق طفل در شریعت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است بر اولیای طفل و حکومت اسلامی لازم است طبق آن دستورات به اطفال رسیدگی نمایند.

۱- حقوق اخلاقی طفل از دیدگاه فقه اسلام

بعضی موارد که از دیدگاه اسلام بر آن تأکید شده است ممکن است مربوط قبل از تولد و بعد از آن شود به عنوان آداب اسلامی مطرح شده است که اینجا تحت عنوان حقوق اخلاقی طفل ذکر می‌نمایم

الف) حق انتخاب مادر نیک

یکی از حقوق اولاد بالای پدرش اینست که پدر باید برای فرزندش مادری خوبی را انتخاب کرده باشد زیرا که انتخاب مادر خوب در تربیه اولاد نقش مهم و سازنده دارد. پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «تَخَيَّرُوا لِنُطْفِئُكُمْ فَإِنَّ النِّسَاءَ يِلْدَنَ أَشْبَاهَ إِخْوَانِهِنَّ وَ أَخَوَاتِهِنَّ»

ترجمه: برای اولادتان مادران خوب اختیار نمایید؛ زیرا که مادران شبیه برادران و خواهران خویش اولاد می‌آورند؛ یعنی برای اولادتان مادران خوب اختیار نمایید؛ زیرا که اولاد شبیه ماما و یا خاله می‌باشند.

در جای دیگر پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «تَخَيَّرُوا لِنُطْفِئُكُمْ فَاَنْكَحُوا الْاَكْفَاءَ وَانْكَحُوا الْيَتَامَ»

اختیار خوب نمایید مادران اولادتان را و به نکاح بگیرید اکفاء یعنی هم برابر و هم سیالتان را و به نکاح بدهید به اکفاء یعنی به هم برابر.

یکی از حقوق مشروع اولاد ثبوت نسب آن‌ها از پدر و مادرش می‌باشد گرچه جنین در شکم مادرش باشد و تا هنوز تولد هم نشده باشد، هیچ کسی این حق را سلب کرده نمی‌تواند و از آن انکار هم کرده نمی‌تواند.

ب) حق نام نیک

فرهنگ نام گذاری فرزندان همزاد بشریت است از روایات برمی‌آید که حضرت آدم (ع) فرزندان را بعد از تولد نام گذاری کرد در ذیل آیات ۲۷ تا ۳۱ سوره مائده به برخی اسامی



تعداد فرزندان حضرت آدم (ع) تصریح شده و این مسئله نشان می‌دهد که فرهنگ نام گذاری فرزندان از زمان نخست مولود انسان بر روی زمین سابقه داشته است. با ظهور اسلام این فرهنگ به عنوان یک حق طبیعی شناخته شد پیامبر اسلام (ص) فرموده‌اند: "حق فرزند بر پدر اینست که نام نیک و زیبا برای او انتخاب کند." (طبرسی، ص ۲۲۰)

در نام گذاری فرزند طبق احکام شرع، پدر بدلیل قیمومیت، سرپرستی و همین طور مالکیت، مقدم بر مادر است اما بعد از پدر نخستین کسی که صلاحیت این کار را دارد، مادر است و بعد از او نوبت به دیگران از قبیل وصی، قیم، امین، اشخاصی که قانوناً نگهداری فرزند را به عهده دارند و... می‌رسد. در قرآن کریم آیت وجود دارد که مبنای بسیاری از حقوق خانواده است؛ آیت ۲۳۳ سوره بقره از پدر با عبارت "عَلَى الْمَوْلُودِ؛ کسی که فرزند برای اوست" تعبیر شده است از این تعبیر فهمیده می‌شود که پدر ولی فرزند است طبق قاعده کلی ولایت در حقوق اسلام، ولی موظف است که مصالح آن چه را بر آن ولایت دارد، تأمین کند و نام یکی از مصالح اساسی کودک است که باید آن تأمین کند. در مورد نام گذاری فرزندان روایت‌های زیادی از معصومین (ع) وجود دارد. از جمله پیامبر اسلام (ص) فرموده‌اند:

- ۱- "حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ أَنْ يُحْسِنَ اسْمَهُ..." حق فرزند بر پدرش اینست که نام نیک بر او بگذارد. (محمدری شهری، بی تا ص ۲۶۶)
- ۲- "إِنَّ أَوَّلَ مَا يَنْحَلُ أَحَدُكُمْ وَلَدَهُ الْإِسْمُ الْحَسَنُ، فَلْيُحَسِّنْ أَحَدُكُمْ اسْمَ وَلَدِهِ" پیامبر اسلام (ص) فرموده‌اند: نخستین چیزی که هر یک از شما به فرزندش پیشکش می‌کند، نام نیکوست. بنابراین هر کدام از شما نام نیکو بر فرزند خویش نهد. (محمدری شهری، ج ۷، بی تا ص ۲۴۴)

۳- سَمُّوْا أَوْلَادَكُمْ قَبْلَ أَنْ يُؤَلَّدُوْا فَإِنْ لَمْ تَدْرُوْا أَمْ ذَكَرْ أَمْ أَنْثَى فَسَمُّوْهُمْ بِالْأَسْمَاءِ الَّتِي تُكُونُ لِلذَّكَرِ وَ الْأُنْثَى؛ فَإِنَّ اسْقَاطَكُمْ إِذَا لَقَوْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ تَسَمُّوْهُمْ يَقُولُ السَّقَطُ لِأَيِّهِ أَلَّا سَمَّيْتَنِي؟ وَ قَدْ سَمَّيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ مُحْسِنًا قَبْلَ أَنْ يُؤَلَّدَ. "امام علی (ع) فرموده‌اند: بر فرزندانان پیش از آن‌که زاده شوند، نام بگذارید و اگر نمی‌دانید پسر اند یا دختر آنان را به نام‌های که



هم برای پسر است و هم برای دختر، بنامید؛ چرا که فرزندان سقط شده شما وقتی روز قیامت با شما ملاقات کنند درحالی که نام بر آن‌ها نگذاشته‌اید، به پدر خود می‌گوید: چرا بر من نام ننهادی؟ و پیامبر خدا (ص) محسن فرزند سقط شده زهرا (س) را پیش از آن که به دنیا بیاید نام نهاد. (محمدری شهری، بی تا ص ۱۰۶)

حضرت علی (ع) فرمود: "زیاده روی در ملامت آتش لجاجت را شعله ور می‌کند، حق فرزند بر پدر اینست که: پدر برای او نام نیک انتخاب کند، تربیت او را به نیکی انجام دهد و قرآن به او بیاموزد" (نوری، ۱۴۰۸ ه ق، ص ۱۶۹)

در دین اسلام حقوق و وظایف متقابل میان پدر و فرزند می‌باشد که هر یک از پدر و فرزند موظف‌اند به وظایف و حقوقی که به عهده دارند به بهترین وجه عمل نمایند.

حضرت علی (ع) در نهج البلاغه فرموده است: "بدرستی که فرزند بر پدر حقی دارد و پدر نیز بر فرزند حقی دارد حق پدر بر فرزند این است که در همه چیز جز در معصیت خدا او را اطاعت کند و حق فرزند بر پدر آنکه برای او نام نیک انتخاب کند، تربیتش را نیکو قرار دهد و قرآن به او بیاموزد." (نوری، ۱۴۰۸ ه ق، ص ۱۶۹)

دین اسلام نیز بر انتخاب نام نیکو برای فرزندان تأکید نموده است که از رسول گرامی اسلام روایت شده است: "از حقوق فرزند بر پدر سه چیز است اسم نیکو و زیبا، تربیت و زمانیکه بالغ شد همسری برای او بگیرد." در حدیث دیگر از پیامبر اسلام روایت شده است: ۱- خداوند رحمت کند بنده ای را که فرزندش را بر نیکی و سعادتش یاری کند، به اینکه به او احسان نماید و با او انس بگیرد و به آموزش و پرورش او پردازد.

۲- فرزندان را بر سه خصلت تربیت کنید: محبت پیامبر (ص)، محبت اهل بیت پیامبر (ص) و قرائت قرآن.

۴- از رحمت خدا دور باد آن پدر و مادری که با رفتار و گفتار نادرستشان موجبات بد کاری فرزندان خود و نا رضایتی خویشان را از وی فراهم آورند. (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶)

ج) حق محبت و احسان

تمام تأکیدات اسلام در رابطه با طفلان بر محور اکرام، احسان، ارحام و ... می چرخد، چنانکه پیامبر اسلام (ص) می فرماید: «اکرموا اولادکم و احسنوا آدابهم» فرزندان را اکرام کنید و ادبشان را نیکو بسازید؛ و هم چنین جای دیگر می فرماید: (وفروا کبارکم و ارحمو صغارکم) دیده می شود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله و سلم) با توجه به گرمی داشتن طفل و کرامت انسانی او و احسان و نیکی و نیکوسازی ادب و شیوه های رفتاری او که مستلزم ملایمت و پرهیز از خشونت است؛ و هم چنین، رحم بر طفلان و شفقت ورزیدن و رفق و مدارا بر آن ها، اصول اولیه تربیت اولاد می باشد که تمامی آن ها با رحم و مروت و نیکوکاری و عاطفه انسانی در ارتباط است، و آن ها تنبیه، خشونت و طفل آزاری را نفی می کند. (رحمانی، ۱۳۸۷، ش ۷۱، ص ۶ و ۷)

۲- حقوق طفل از دیدگاه فقه اسلام

اسلام به عنوان کامل ترین دین الهی، در باره حقوق اطفال ارشادات و راهنمایی های فراوانی ارائه نموده است. براساس بینش اسلامی، اطفال با یک سلسله حقوقی به دنیا می آیند که تعداد از افراد جامعه مانند پدر، مادر و مسئولین دولتی، ناگزیرند که این حقوق را در روشنائی شریعت و قانون تأمین کنند. اولاد در مجتمع اسلامی دارای حقوقی می باشد که چشم پوشی از آن گناه بوده و مورد پرسش الهی در روز رستاخیز قرار می گیرد، به طور فشرده می توان حقوق اولاد را در موارد ذیل بیان نمود:

حق حیات

یکی از مهم ترین حق طفل، حق حیات است که در قوانین داخلی و بین المللی و اعلامیه حقوق بشر نیز تذکر یافته است از جمله در ماده سیزدهم قانون حمایت طفل در مورد حق حیات طفل تصریح شده است:

- ۱- طفلی که زنده تولد می گردد، از حق طبیعی حیات به عنوان موهبت الهی برخوردار بوده و مطابق احکام این قانون و اسناد تقنینی مورد حمایت قرار می گیرد.





۲- وزارت ها و ادارات دولتی و غیر دولتی ذیربط مکلف اند به منظور تأمین حق حیات و رشد سالم طفل تدابیر لازم را اتخاذ نمایند.

چنانچه در ماده هفتم اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است:

"هر طفلی از زمان تولد حق برگردن والدین خویش و جامعه و دولت در محافظت دوران طفولیت و تربیت نمودن و تأمین مادی و بهداشتی و ادبی دارد. در ضمن باید از جنین مادر نگهداری شود و مراقبت های ویژه نسبت به آن ها مبذول شود." در شریعت اسلامی حق حیات را یکی از حقوق مهم انسان ها دانسته ازین بردن نفس یعنی جان انسان از بزرگ ترین گناهان شمرده شده است چنانچه قرآن می فرماید: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا" در مورد حیات طفل حتی در حالت جنین تأکید بر مراقبت و نگهداری جنین مادران نموده است.

تحنیک

یکی از حقوق طفل بالای والدینش تحنیک می باشد، پس از اذان و اقامه و قبل از شیر دادن رُطَب و خُرما جویده شود و با بطن انگشت ابهام در کام طفل مالیده شود و تحنیک مستحب و سنت می باشد؛ زیرا پیامبر (ص) اطفال صحابه را تحنیک می کرد.

اذان و اقامه

نخستین حقوق طفل پس از ولادت بالای والدینش اذان و اقامه است. یک طفل مسلمان قبل از اینکه چیزهای دیگری بگوشش برسد باید ندای الله اکبر در گوش هایش طنین انداز شود. اذان در گوش راست و اقامه در گوش چپ گفته شود. پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «مَنْ وُلِدَ لَهُ فَأَذَنْ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَ أَقَامَ فِي أُذُنِهِ الْيُسْرَى لَمْ تَضُرَّهُ أُمُّ الصَّبِيَانِ» ترجمه: برای کسی که فرزندی بیاید، پس اذان بگوید بگوش راست وی و اقامه بگوید بگوش چپ وی، هرگز ضرر نرساند به او مادر شیاطین.

حق تابعیت

معمولاً مردم که باشندگان اصلی یک کشور هستند تابعیت آن کشور را دارند اما آنچه که قابل توجه است معیارهای اخذ تابعیت می باشد در بعضی کشورها مانند کشورهای



شرقی معیار تابعیت خونی است به این معنا که هرگاه پدر و مادر تابع یک کشور باشند اولاد به تابعیت پدر و مادر تابعیت آن کشور را اخذ می‌کند اما در بعضی کشورها مانند کشورهای غربی معیار تابعیت خاک است به این معنا اگر شخص در یک مدت خاص در آن کشور ساکن باشد با شرایطی که در قوانین آن کشورها ذکر شده است، تابع آن کشور می‌شود

حق تأمین عدالت

یکی از حقوق اطفال تأمین عدالت در میان آنان است؛ زیرا در محیطی که عدالت وجود داشته باشد، طفل به تلاش و کوشش فراوان می‌پردازد و توقع اطفال هم همین است که پدر و مادر و بزرگان، در برابرشان اصل مساوات و عدالت را به کار گیرند و محیط زندگی آنان را نیز عادلانه بسازند.

یگانه وسیله آرامش روحی و روانی طفل، رفتار عادلانه است. چون عدالت و رفتار عادلانه، صفتی از صفات الهی است. چنانکه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «اعدلوا بین اولادکم کما تحبون ان یعدلوا بینکم فی آلبر و اللطف»، میان فرزندانان در پنهانی و ظاهر، مساوات برقرار کنید، همان‌طوری که دوست دارید در خوبی‌ها و نیکی‌ها با شما به عدالت رفتار گردد.

عدالت و مساوات در تمام مراحل زندگی جایگاه خاصی دارد؛ از نظر اسلام حتی در بوسه کردن بچه‌ها باید عدالت رعایت گردد. چنانکه از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است که نظر مبارک آن جناب به مردی افتاد که دو پسر داشت که به‌صورت یکی از آن دو پسر بوسه محبت و مهربانی زد و به طفل دومی اعتنایی نکرد، آن حضرت فرمودند: چرا میان پسرانت عدالت و مساوات را رعایت نکردی؟

این روایت نشان‌دهنده توجه اسلام به حقوق اطفال و فرزندان است که هم پدر و مادر و هم مسئولین دولتی، لازم است به آن توجه کنند. دیده می‌شود که پدر و مادر از نظر شریعت، وظیفه دارند که در بین اولاد ذکور و اناث خویش فرق و امتیاز قائل نشوند و در مورد نفقه و لباس و تربیت آنان عادلانه رفتار نمایند تا باعث ایجاد عقده و کینه نگردد.



چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «اعدلوا هو اقرب للتقوی» (مائده، آیه ۸)؛ و نیز در حدیثی به صراحت آمده است: «اعدلوا بین ابنائکم» (هروی، ۱۳۸۲، ص ۲۶)، عدالت و مساوات را بین فرزندان خود رعایت کنید؛ بنابراین، لازم است که در تربیت اطفال از عادات و رسوم جاهلیت خود داری شود و میان پسر و دختر تفاوت قائل نشود. در جامعه جاهلیت فرزند دختر را مایه ننگ می‌دانستند، چنانکه قرآن کریم تصویر روشنی از این قضیه ارائه می‌دهد و می‌فرماید: «و اذا بشر احدکم بالانثی ظل وجهه مسوداً و هو کظیم» (نحل، آیه ۵۸) هرگاه به یکی از آن‌ها به تولد دختر مژده داده می‌شد، چهره‌شان سیاه شده و پر از قهر و غضب می‌شدند که این خصلت گناه آلودشان نمایانگر ضعف عقیده و عدم قدرت فکری آنان بود (هروی، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

تأمین عدالت در میان اطفال وسیله آرامش روحی و روانی طفل می‌گردد و اطفال نیز از والدین توقع رفتار عادلانه را دارند در محیطی که عدالت وجود داشته باشد زمینه تلاش و رشد استعداد فرزندان بیشتر است چنانچه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: "اعدلوا بین اولادکم کما تحبون ان یعدلوا بینکم فی ألبر و اللطف" عدالت را بین فرزندان در پنهانی و ظاهر برقرار کنید همانطوریکه دوست دارید در خوبی‌ها و نیکی‌ها با شما به عدالت رفتار گردد. قرآن کریم نیز می‌فرماید: "اعدلوا هو اقرب للتقوا" (مائده آیت ۸) عدالت را برقرار کنید که نزدیک به تقوا و پرهیزگاری است. از نظر اسلام حتی در بوسه کردن فرزندان باید عدالت رعایت گردد. از پیامبر اسلام (ص) روایت شده است که نظر مبارک ایشان به مردی افتاد که دو پسر داشت به صورت یکی از آن دو پسر بوسه زد و با او مهربانی و محبت رفتار نمود اما به دیگری اعتنای نکرد آن حضرت (ص) فرمود: چرا میان پسرانت عدالت و مساوات را رعایت نکرد؟ این خود نشان دهنده حق عدالت در میان فرزندان از دیدگاه اسلام است.

حق نفقه

از جمله حقوق فرزند بر عهده پدر و مادر نفقه ای اوست که به دو بخش می‌باشد:
یک: نفقه کودک از بدو تولد بر عهده پدر است که در قرآن تأمین شیر برای طفل شیر خوار تصریح کرده است. "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَلَلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ"

الرِّضَاعَةَ" مادران فرزندان خود را دو سال تمام شیر می دهند این برای کسی است که بخواهد دوران شیر خواری را تکمیل کند. (بقره / ۲۲۳)

مادران زنان که طلاق گرفته اند را نیز شامل می شود در فراز بعدی آیه خداوند ج نفقه را بر دوش "الْمَوْلِدِ لَهُ" قرار داده یعنی کسی که فرزند از او متولد شده که همان پدر واقعی فرزند است پس نفقه ای کودک بر عهده پدر اوست یا باید مادر او را برای شیر دادن راضی کند یا برای کودک دایه بگیرد. نفقه فرزند در صورتیکه فرزند بالغ شود و قادر به تهیه نفقه ای خود نباشد و والدین قادر به انفاق باشند نیز بر عهده پدر است.

دو: حق نفقه مادر طفل است در زمان شیردهی که بر عهده پدر می باشد. "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ" و اگر برای شما (فرزند را) شیر می دهند، پاداش آن ها را بپردازید و (در باره فرزندان کارها را) با مشوره شایسته انجام دهید. (طلاق / ۶)

حق تعلیم و تربیت

از آموزه های اسلام استفاده می شود که طفل دارای سه مرحله سنی می باشد و در هر مرحله نسبت به طفل رسیدگی صورت گیرد پیامبر اسلام (ص) می فرماید: الولد السید سبع سنين و عبد سبع سنين و وزیر سبع سنين (طبرسی، ص ۲۲۲) فرزند در هفت سال اول باید آزاد باشد و در هفت سال دوم تحت تربیت قرار گیرد اما بعد از اینکه ۱۴ سال را تمام کرد از او در امور مشوره گرفته شود. در حقیقت هر مرحله از سنی تدابیر خاصی برای تربیت اطفال باید در نظر گرفته شود رسول گرامی اسلام (ص) فرموده است:

"خداوند رحمت کند بنده ای را که فرزندش را بر نیکی و سعادتش یاری کند به اینکه به او احسان نماید و با او انس بگیرد و به آموزش و پرورش او بی پر دازد. نیز رسول گرامی اسلام (ص) فرموده است: فرزندان را بر سه خصلت تربیت کنید محبت پیامبر (ص)، محبت اهل بیت (ع) و قرائت قرآن از رحمت خدا دور باد آن پدر و مادری که با رفتار و گفتار نادرستان موجب بدکاری فرزندان خود و نارضایتی خویشان را از وی فراهم آورند" (شعیری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶)





حضرت علی (ع) فرمود: "زیاده روی در ملامت آتش لجاجت را شعله ور می‌کند، حق فرزند بر پدر اینست که: پدر برای او نام نیک انتخاب کند، تربیت او را به نیکی انجام دهد و قرآن به او بیاموزد" (نوری، ۱۴۰۸ ه ق، ص ۱۶۹)

حضرت علی (ع) فرمود: "هنگامیکه جوان نرسی را به سبب گناہانی که مرتکب شده است نکوهش می‌کنی، مراقب باش که قسمتی از لغزش‌هایش را نادیده بگیری و از تمام جهت مورد اعتراض و توبیخ قرار ندهی تا جوان به عکس العمل وادار نشود و نخواهد از راه عناد و لجاجت بر شما پیروز گردد" (نوری، ۱۴۰۸ ه ق، ص ۱۶۹)

ه) حق میراث

هرگاه طفل در شکم مادرش تشکیل شکل گیرد شرعاً برایش میراث از ترکه اقاربش مانند هر شخص دیگر ثابت می‌گردد، برابر است که پسر باشد یا دختر هیچ کسی نمی‌تواند که وی را از حق میراث محروم نماید ولو که ضعیف و ناتوان باشد. خداوند متعال می‌فرماید: «يُصِيبُكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» ترجمه: وصیت می‌کند شما را خداوند (ج) در اولاد شما که مرد را هست مانند حصه دوزن. از لحاظ اخلاقی موارد دیگر مانند حق دفاع از طفل و حق مشوره نیز ذکر شده است که باید رعایت شود.

۳- حقوق طفل در قوانین

حقوق طفل گرچه در قوانین کشورهای اسلامی براساس دستورات شریعت و دین مقدس اسلام می‌باشد اما در این مقاله قوانین ملی و بین‌المللی نیز در مورد حقوق اطفال مورد بررسی قرار گرفته است که ذیلاً بیان می‌گردد:

الف) حق نام و ثبت تولد

اولین حق طفل از ابتدای تولد عبارت از داشتن نام، سبج و تابعیت می‌باشد
قانون حمایت طفل در ماده چهاردهم در باره حق داشتن نام تصریح دارد:

۱. طفل از بدو تولد دارای حق داشتن نام مناسب می‌باشد.



۲. والدین، اولیاء یا سرپرست قانونی طفل مکلف است بعد از تولد طفل برای وی نام مناسب انتخاب و هویت آن را مطابق احکام قانون در دفاتر مربوطه ثبت نماید.

۳. اسم طفل نباید دارای محتوای تحقیر آمیز یا توهین به کرامت وی یا مغایر با عقاید دینی باشد.

۴. هرگاه طفلی به نامی که از جانب والدین، اولیاء یا سرپرست قانونی او برایش انتخاب گردیده، رضایت نداشته باشد می تواند طبق احکام قانون نام خود را تغییر دهد.

در کنوانسیون حقوق طفل در مواد هفتم و هشتم نیز آمده است: "یک طفل بعد از تولد فوراً باید سجل شود حق دارد از بدو تولد نامی داشته باشد صاحب هویت ملی گردد و تا جای ممکن حق شناخت والدین خود را و مراقبت از جانب آنان را دارد. دول طرف کنوانسیون باید اجرای این حقوق را مطابق به قوانین ملی و در چارچوب اسناد بین المللی مربوط در این زمینه تضمین کنند به خصوص اگر عکس قضیه منجر به بی هویتی طفل شود. در ماده هشتم این کنوانسیون در مورد نام و نسب و فرزند آمده است: "دول طرف کنوانسیون متعهد می شوند که بدون مداخله رنج آور حق طفل را در هویتش به شمول تابعیت، نام و نسب فامیلی آنطور که قانون مشخص می کند، احترام بگذارند در جای که یک طفل به صورت غیر قانونی از بعض یا تمام عناصر هویتش محروم می شود دول طرف کنوانسیون باید کمک ها و حمایت های لازم را به منظور اعاده هرچه زودتر هویت وی تدارک ببینند.

ب) حق حیات در قوانین

یکی از مهم ترین حق طفل، حق حیات است که در قوانین داخلی و بین المللی و اعلامیه حقوق بشر تذکر یافته است از جمله در ماده سیزدهم قانون حمایت طفل در مورد حق حیات طفل تصریح شده است:

طفلی که زنده تولد می گردد، از حق طبیعی حیات به عنوان موهبت الهی برخوردار بوده و مطابق احکام این قانون و اسناد تقنینی مورد حمایت قرار می گیرد. وزارت ها و ادارات



دولتی و غیر دولتی ذیربط مکلف‌اند به منظور تأمین حق حیات و رشد سالم طفل تدابیر لازم را اتخاذ نمایند. در بند الف ماده دوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است:

الف) زندگی موهبتی است الهی و حقّی است که برای هر انسان تضمین شده است و بر همه افراد، جوامع و حکومت‌ها واجب است که از این حقوق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند و کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی جایز نیست. نیز در ماده سوم اعلامیه حقوق بشر آمده است: "هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد"

و نیز در ماده هفتم اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است:

هر طفلی از زمان تولد حقّی برگردن والدین خویش و جامعه و دولت در محافظت دوران طفولیت و تربیت نمودن و تأمین مادی و بهداشتی و ادبی دارد. در ضمن باید از چنین مادر نگهداری شود و مراقبت‌های ویژه نسبت به آن‌ها مبذول شود. پدران و کسانی که از نظر قانون و شرع به منزله پدر اند حق انتخاب نوعی تربیتی را که برای فرزندان خود می‌خواهند با مراعات منافع و آینده آنان در پرتوی ارزش‌های اخلاقی و احکام شرعی دارند.

ج) حق حفظ هویت و نسب

یکی از حقوق اولیه طفل حفظ هویت و نسب وی می‌باشد که باید در هنگام تولد هویت و نسب وی حفظ گردد. هویت عبارت از مجموعه اوصاف ذاتی و مدنی شخص که معیار تفکیک اشخاص را تشکیل می‌دهد، می‌باشد مانند نام، نام پدر، نام پدر کلان، نام مادر، پسر، دختر و... در ماده سوم بند بیست یکم قانون حمایت طفل هویت را چنین تعریف نموده است: "شهرت مکمل شخص است که شامل اسم، تخلص، اسم پدر، اسم پدر کلان، تاریخ تولد به تفکیک روز، ماه و سال، محل تولد، سکونت اصلی و سکونت فعلی می‌باشد." در قانون در مورد نسب در بند بیست ماده سوم قانون حمایت طفل نسب را عبارت از پیوند صلبی و بطنی با والدین دانسته است.

نتیجه گیری

از مطالب فوق به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه واحد در مورد تعریف طفل، با توجه به رشته‌های مختلف علمی، توافق وجود ندارد. همین گونه در نظام‌های حقوقی دنیا نیز دیدگاه واحدی دیده نمی‌شود؛ به این معنی که تعریف طفل و تعیین حد سنی او در قوانین کشورهای مختلف جهان، از دیرباز تاکنون متغییر بوده است. مشهور فقهای امامیه، امام شافعی، اوزاعی فقیه حنبلی، «ابویوسف» فقیه حنفی، جمع از فقهای مالکی و ابن وهب، اکمال پانزده سال قمری را برای طفل مذکر بلوغ می‌دانند. شهید ثانی، فقیه امامیه می‌گوید: طفل مذکر پس از اکمال پانزده سال قمری، بالغ می‌گردد و ورود به سال پانزدهم کافی نیست. پایان دوران طفلی در برخی قوانین داخلی کشورها، متفاوت و مشخصاً کمتر از ۱۸ سال باشد. برای نمونه، در ایران، سن بلوغ برای دختران ۹ سال و برای پسران ۱۵ سال کامل قمری در نظر گرفته شده است. در افغانستان مطابق ماده ۷۰ قانون مدنی، سن اهلیت ازدواج برای پسر ۱۸ سال و برای دختر، ۱۶ سال شمسی در نظر گرفته شده است. در مورد حقوق اطفال آنچه که از مجموع دیدگاه‌ها و آموزه‌های اسلام به دست می‌آید اولین مکلفیت والدین و سرپرست قانونی طفل انتخاب نام نیکو برای طفل است نام که توهین به کرامت وی نباشد انتخاب کرده و در دفتر تابعیت ملی ثبت نماید. حقوق از قبیل حق نام، حق حیات، حق حفظ هویت و نسب، حق ثبت تولد از جمله حقوقی‌اند که هم اسلام و هم قوانین روی آن تأکید کرده است و از دیدگاه اسلام مواردی را به عنوان حقوق اخلاقی برای طفل می‌توان تلقی کرد مانند اختیار مادر نیک، نام نیکو، محبت، احسان و به‌طور عموم تأمین عدالت در بین فرزندان از جمله نکاتی‌اند که قابل توجه می‌باشند. در اکثر جوامع مخصوصاً افغانستان نقض قوانین نسبت به اطفال وجود دارد به دلایل فقر، ناامنی و رسم و رواج‌های قومی و خانوادگی که از اطفال بگونه ابزاری استفاده صورت می‌گیرد به باور من در نخست توجه سازمان ملل در عموم و خانواده‌ها و حکومت‌ها طور خاص نقش مهم و سازنده در سرنوشت اطفال دارند که خانواده‌ها با درک مسئولیت به جای اینکه اطفال را وسیله درآمد پول و سرمایه قرار دهند باید خود در تلاش زمینه سازی تعلیم و تربیه سالم





اولادشان اقدام نمایند و حکومت‌ها نیز در مورد اطفال با اتکاء به قوانین ملی و بین‌المللی توجه خاصی نسبت به اطفال نمایند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

الف) کتب

- ۱- برهانی، غلام حضرت، حمایت کیفری خاص از تمامیت روانی اطفال و نوجوانان در حقوق ایران و افغانستان، ماهنامه عدالت، سال بیستم، شماره ۱۹۴، ارگان نشراتی، وزارت عدلیه، کابل افغانستان، ۱۳۹۸.
- ۲- حبیبی، خادم حسین، پیامدهای اجتماعی حسادت در بین طفلان، فصلنامه تخصصی گفتمان نو، سال پنجم، شماره ۱۸ و ۱۹ مرکز مطالعات و تحقیقات راهبردی افغانستان، ۱۳۸۷.
- ۳- حسینی حنیف، سید احمد، مکانیسم حمایتی حقوق اسلامی از صغیر، ماه نامه عدالت، تخصصی حقوقی فرهنگی، سال دهم، شماره ۷۱، وزارت عدلیه، کابل، افغانستان، ۱۳۸۷.
- ۴- رسولی، محمد یاسین، نقش خانواده در تخلفات اطفال، فصلنامه علمی تخصصی مطالعات حقوق اسلامی، سال اول، شماره دوم، جامعه المصطفی واحد کابل، ۱۳۹۴.
- ۵- شعیری، شیخ تاج الدین محمد، جامع الاخبار، قم: انتشارت رضی، ۱۳۶۳.
- ۶- طبرسی، حسین بن فضل، مکارم الاخلاق، قم: شریف رضی، بی تا.
- ۷- فهیم، علی جان، بزهکاری طفلان و نوجوانان و قانون اصلاح و تربیت، فصلنامه علمی تخصصی مطالعات حقوق اسلامی، سال دوم، شماره چهارم و پنجم، جامعه المصطفی، واحد کابل، ۱۳۹۵.
- ۸- محمدی ری شهری، محمد، حکمت نامه کودک، ج ۱.
- ۹- محمدی ری شهری، محمد، حکمت نامه پیامبر اعظم (ع)، ج ۷.
- ۱۰- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم: آل البيت لاحیاء التراث ۱۴۰۸ ه.ق.
- ۱۱- هروی، مولوی سید محمد صمیم، تربیت اولاد از دیدگاه اسلام، چ ۳، خزان ناشر، بنگاه انتشارات میوند، کتابخانه سبا، کابل، افغانستان، ۱۳۸۲.

ب) قوانین:

- ۱۲- قانون اساسی، ناشر: کمیسیون مستقل نظارت بر تطبیق قانون اساسی، سال نشر: کابل، افغانستان.
- ۱۳- قانون مدنی افغانستان، یک جلدی، صارم، محمد اشرف، چ اول، ناشر: انتشارات قدس، چ سپهر قم، ۱۳۸۴.
- ۱۴- قانون رسیدگی به تخلفات اطفال افغانستان، مصوب (۱۳۸۳/۱۲/۱۹) شماره مسلسل ۸۴۶.
- ۱۵- کنوانسیون حقوق طفلان، مصوب مجمع سازمان ملل متحد، ۲۰ نوامبر ۱۹۸۹، ویژه اسناد بین‌المللی حقوق بشر، نشرات کمیسیون مستقل حقوق بشر افغانستان، ۱۳۸۳.
- ۱۶- کود جزا، مصوب (۲۵ ثور ۱۳۹۶) ناشر: انتشارات فرهنگ، اول، چ کابل، مطبعه کاروان، کابل، افغانستان، زمستان ۱۳۹۷.
- ۱۷- رحمانی، سید عبدالوهاب، حدود تنبیه طفل توسط والدین، ماهنامه عدالت، تخصصی حقوقی فرهنگی، سال دهم، شماره ۷۱، وزارت عدلیه، کابل، افغانستان، ۱۳۸۷.
- ۱۸- اعلامیه جهانی حقوق طفل، مصوب ۱۹۵۹.
- ۱۹- نت، سایت پایگاه اطلاع رسانی حوزه



مصاحبه با استاد فرهنگ

فصل نامه قلم بنا دارد در هر شماره، با یکی از استادان برجسته حوزه، مصاحبه داشته باشد تا هم معرفی و قدرشناسی از استادان حوزه باشد و هم تجربیات استادان در اختیار نسل جدید قرار گیرد. در این شماره در خدمت استاد حجت الاسلام والمسلمین، جناب آقای احمد شکیب فرهنگ، عضو شورای عالی نظارت و معاون مجمع مشورتی مدیران و عضو ارشد هیئت علمی شورای عالی نظارت، هستیم.





سؤال اول: استاد شکیب، ضمن معرفی خود، بفرمائید تحصیلات در کجا بوده است؟
 بنده احمد شکیب فرهنگ متولد سال ۱۳۵۵ هجری شمی در کابل و اصلاً از ولایت غزنی می‌باشم. دوره متوسطه را در مکتب دولتی کابل گذرانده‌ام و در سال ۱۳۶۸ طلبه شده‌ام و تحصیلات طلبگی را در افغانستان شروع و سطوح عالیه را در تهران و قم به اتمام رسانده‌ام و مدتی در درس خارج اصول آیت‌الله العظمی وحید خراسانی و درس خارج فقه مرحوم حضرت آیت‌الله فاضل لنکرانی شرکت داشته‌ام و در درس فلسفه استاد غلام‌رضا فیاضی و استاد مسجد جامعی و استاد حسن‌زاده آملی و درس تفسیر استاد جوادی آملی هم حضور داشته‌ام.

سؤال دوم: در نزد چه استادانی تحصیل نموده‌اید؟
 استادان بنده همان‌های است که نام بردم. البته دوره سطح را نزد استاد وجدانی فخر، استاد مصطفی اعتمادی، استاد علی محمدی تلمذ نموده‌ام. یکی از خاطراتم این است که در مدرسه امیرالمؤمنین تهران شب‌ها بعد از نماز مغرب و عشا برای عموم طلاب برنامه مباحثه درس‌ها الزامی بود و در یک‌شب هم بحث من حضور نداشت و مرحوم حاج‌آقای کرباسی رضوان‌الله علیه که مرد مهذب و پاک‌باخته‌ای بود، آمدند و مرا گفتند که چرا سر شما بی‌کلاه مانده است؟ و نشستند باکمال بزرگواری با بنده مباحثه کردند و بنده را بسیار تشویق و نوازش نمودند.

سؤال سوم: در دوران تحصیلات با چه مشکلاتی مواجه بودید و شرایط آن دوران با دوره فعلی چه تفاوت‌های دارد؟

در آن دوران فقر و حرمان و با مشکلات ساختن ویژگی عام طلاب و طلبگی بود و امکانات کنونی به‌هیچ‌وجه در آن دوره میسر نبود.

سؤال چهارم: چه مدتی تدریس داشته‌اید و چه مضامینی را تدریس کرده‌اید؟
 بنده تقریباً بیست سال است که تدریس دارم و مضامین فقه و اصول فلسفه، عرفان، ادبیات و منطق را تدریس نموده‌ام.

سؤال پنجم: وضعیت فعلی حوزه‌ها و طلاب نسبت به گذشته چه تفاوت‌های پیدا کرده است؟



امکانات و فرصت‌های مادی و معنوی که اکنون در اختیار حوزه‌ها و طلاب است درگذشته به هیچ وجه میسر نبود؛ ولی متأسفانه آن سخت کوشی و پیرانگی و هدفمندی که درگذشته در طلاب وجود داشت، ظاهراً در وضعیت کنونی کم‌رنگ به نظر می‌رسد.

سؤال ششم: چون حضرت‌عالی، به عنوان عضو شورای عالی نظارت و معاونت مجمع مشورتی شورای مدیران، مشغول فعالیت هستید، تشکیلات فعلی شورای نظارت و مدیران را معرفی بفرمایید.

شورای نظارت متشکل از بخش‌های گوناگون علمی و اداری می‌باشد. در ذیل شورای نظارت، هیئت علمی، کمیسیون خواهران، بخش پژوهش، بخش امور قرآنی، بخش اداری طلاب و بخش اداری ائمه جماعات و مبلغین می‌باشند و هم چنان یک بخش مجمع مشورتی مدیران می‌باشد که هر بخش به امور مربوط به خود می‌رسد و می‌پردازد. فلسفه وجودی این تشکیلات هم تفکیک وظایف و تقسیم کار به منظور حسن انجام کارها می‌باشد.

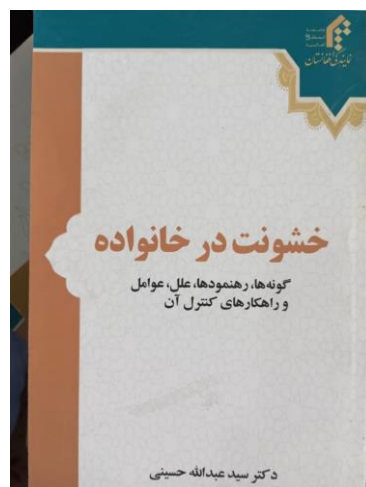
سؤال هفتم: مهم‌ترین تحولات دو سال اخیر در مدیریت حوزه‌های چه بوده است؟ مهم‌ترین تحول، آمدن نظم و انضباط و تشکلاتی شدن و تخصصی شدن تصمیم گیرهای و فعالیت‌ها می‌باشد.

سؤال هشتم: از نظر حضرت‌عالی مهم‌ترین کاستی‌ها و مشکلات در سیستم آموزشی واداری حوزه‌ها چیست؟ البته کاستی و مشکل جدی و نگران‌کننده، وجود ندارد؛ ولی یگانه مشکل ناهماهنگی مدارس دینی با همدیگر و عدم حاکمیت سیستم واحد تربیتی آموزشی در کل مدارس می‌باشد.

سؤال نهم: چه توصیه‌های برای طلاب داریم؟ مهم‌ترین پیشنهاد به طلاب عزیز این است که خود و جایگاه واقعی خود را بیش از پیش توجه و التفات داشته باشند؛ زیرا این وظیفه پیامبرانه را دارند. علمای عامل ورثه انبیا می‌باشند و همت خود را عالی نگهدارند و در مسیر هیچ‌گاه از سخت کوشی و تقوا و تهذیب نفس غافل نمانند.

سؤال دهم: در پایان اگر نکته خاصی هست، بفرماید.
گفته‌های لازم الذکر گفته آمد.

معرفی کتاب خشونت در خانواده



خشونت یک پدیده جهانی و یک آسیب اجتماعی فراگیر است که در طول تاریخ حیات بشر و در همه جوامع بشری و البته با نسبت‌های متفاوتی، رایج بوده و هست. نمی‌توان جامعه‌ای را یافت که در آن هیچ نوع خشونت نباشد و البته جوامعی هم وجود دارد که در آن خشونت بسیار گسترده است. همان‌طور که خشونت یک پدیده جهانی است، تلاش برای جلوگیری، کنترل و کاهش خشونت هم یک وظیفه اخلاقی، دینی و انسانی است که در طول تاریخ و در همه فرهنگ‌ها و جوامع کم‌وبیش و با درجات متفاوتی موردتوجه بوده است. در عصر حاضر، هم پدیده خشونت ابعاد گسترده‌تری پیدا کرده و هم مبارزه برای کنترل آن به یک تلاش فراگیر جهانی مبدل شده است. با توجه به رشد فرهنگ عمومی و تلاش جمعی بشر در همه زمینه‌ها برای بهبود وضعیت زندگی، مبارزه با پدیده خشونت از اهمیت بیشتری برخوردار شده است. درواقع مبارزه برای رفع خشونت یکی از مظاهر تلاش جمعی بشر برای بهبود وضعیت زندگی عمومی است. در چند دهه اخیر، هم تبلیغات وسیعی در رسانه‌های عمومی برای مبارزه با پدیده خشونت انجام‌شده، هم پژوهش‌های گوناگونی در حوزه‌های مختلف علوم بشری درباره خشونت صورت گرفته و هم تلاش‌های سیاسی و اجتماعی در این راستا انجام‌شده است. لکن در گفتمان خشونت، جای مباحث نظری و مبنایی خالی است. مباحث مربوط به خشونت، بیشتر مباحث رسانه‌ای و سیاسی بوده و روی مصادیق





خاصی و با نگرش جدلی متمرکز است و پدیده خشونت به صورت علمی و تحلیلی کمتر مورد بحث واقع شده است. خصوصاً در جامعه افغانستان که مسئله خشونت در چند سال اخیر یکی از مهم‌ترین محورهای فعالیت رسانه‌ها و نیز گروه‌های فعال اجتماعی مثل کمیسیون مستقل حقوق بشر، جامعه مدنی و... است. از سوی دیگر برخورد تهاجمی برخی از طیف‌ها در مسئله خشونت خانگی، نگاه یک‌سویه و احساسی نسبت به آن و استفاده ابزاری و سیاسی از آن، منجر به شکل‌گیری یک جبهه‌گیری، نامرئی و غیرعلنی در برابر این تلاش‌ها شده است. در این جبهه‌گیری هم غرض‌ورزی‌ها و نیز سوءتعبیر و تفسیر برخی از مدعیان مبارزه با خشونت و هم سوء فهم برخی از مخالفان مبارزه با خشونت، دخیل است. در نتیجه، برخی از طیف‌های سنتی در جامعه افغانستان نه تنها در مبارزه علیه خشونت خانگی رغبت نشان نمی‌دهند؛ بلکه به نوعی دیدگاه‌های فکری، فرهنگی و منافع اجتماعی و سیاسی خود را در تضاد با آن می‌بینند و به همین جهت چه به صورت صریح و یا غیر آشکارا با طرح مباحث مبارزه با خشونت خانگی مخالف هستند. برای جلوگیری از سوءاستفاده از مسئله خشونت و نیز رفع سوء فهم و سوءتفاهم در مسئله خشونت لازم است که ابعاد و زوایای مسئله خشونت با دقت بیشتری بررسی شود.

خشونت پدیده کثیرالاضلاعی است که از زاویه‌های مختلف و در دانش‌های مختلف مورد مطالعه و بررسی است. اصطلاح خشونت در روانشناسی، جامعه‌شناسی، مباحث حقوقی، مجادلات سیاسی و رسانه‌ای تبلیغی و... کاربرد گسترده‌ای دارد. در روانشناسی با نگاه علمی، علل و عوامل رفتار خشونت‌آمیز فردی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در جامعه‌شناسی علل و عوامل خشونت‌های جمعی، در جوامع مورد توجه است؛ اما در فضای رسانه‌ای و مجادلات سیاسی تبلیغی، بحث‌ها معطوف به خشونت به عنوان آسیب و معضل اجتماعی است. البته اهداف و انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی هم مدنظر است. در مباحث حقوقی مبارزه با جرائم خشونت‌آمیز در جامعه و کاهش و کنترل آن مدنظر است. پدیده خشونت از ابعاد و زاویه‌های دیگری هم قابل مطالعه است؛ از جمله به کارگیری خشونت از منظر دینی؛ آیات و روایات و عقل سلیم و نیز علوم اسلامی مثل اخلاق، فقه هم شایسته بررسی است. موضوع این تحقیق بررسی مسئله خشونت خانگی از منظر دینی است که در چهار فصل تنظیم شده است.

فصل اول چپستی، انواع و نمودهای خشونت که در چهار گفتار بیان شده است. در گفتار اول درباره مفهوم و گونه شناسی خشونت است که ضمن تعریف انواع خشونت، خشونت موجه و غیرموجه، معیارهای خشونت موجه و غیرموجه، بسترهای تحقق و اشکال خشونت و در گفتار دوم نمودها یا مصادیق خشونت مورد بررسی قرار گرفته است. برخی از مباحث این فصل مثل خشونت موجه و غیرموجه و معیارهای خشونت موجه و غیرموجه تا جایی که نویسنده این سطور اطلاع دارد، مسبق به سابقه نیست. همچنین در گفتمان خشونت چه در گفتمان علمی و پژوهشی مراکز تحقیقی و دانشگاهی و چه در گفتمان سیاسی و ژورنالیستی، دسته‌بندی‌هایی از خشونت وجود دارد که ضابطه‌مند و معیاری نیست. در فصل اول این تحقیق، خشونت به گونه خشونت جسمی و روحی دسته‌بندی شده است؛ چون خشونت به‌عنوان، آسیب وارده بر شخص، یا آسیب جسمی (حداقل درد جسمی) است و یا آسیب روحی (حداقل رنج درد درونی و روحی) و بر این اساس خشونت به دو گونه خشونت روانی و خشونت جسمی دسته‌بندی شده، خشونت روانی به دو بخش خشونت روانی کلامی و روانی غیرکلامی تقسیم شده و حبس، محدودیت‌های مالی (خشونت اقتصادی)، محدودیت‌های ساختاری (خشونت ساختاری) و سوءاستفاده جنسی (خشونت جنسی) زیرمجموعه خشونت روانی غیرکلامی دسته‌بندی شده است؛ زیرا آسیب این رفتارها بر روح و روان انسان است. افزون بر آن، مصادیق هرکدام تعریف و حکم آن‌ها از نظر دینی (اخلاقی و فقهی) و همچنین موارد موجه متصور آن بررسی شده است.

عنوان فصل دوم، خشونت در خانواده است. گونه‌ها و نمودهای آن در چهار گفتار بیان شده است. گفتار اول درباره خشونت خانگی و پیامدهای آن، گفتار دوم گونه‌های متصور خشونت خانگی که در پنج گونه خشونت علیه زن، خشونت علیه شوهر، خشونت علیه کودکان، خشونت علیه سالمندان و خشونت علیه خدمه بیان شده که از نظر فراوانی و نیز از نظر آموزه‌های دینی بررسی شده است. یکی از کاستی‌ها در بحث خشونت در خانواده، تمرکز بر خشونت علیه زنان و غفلت از انواع دیگری از خشونت است که در خانواده امکان بروز دارد. از نوآوری‌های این تحقیق، بررسی انواع دیگر خشونت متصور در خانواده است. در گفتار سوم درباره نمودها و مصادیق خشونت در خانواده و در گفتار چهارم رابطه مدیریت خانواده با تنبیه و خشونت بررسی شده است.





این تحقیق، تمایز بین علل خشونت‌ورزی و عوامل مؤثر بر خشونت است. از آنجاکه رفتار اختیاری انسان از نفس به‌عنوان فرمانده وجود آدمی نشئت می‌گیرد، صفات نفسانی منشأ و علت رفتارهای انسان و ازجمله خشونت است. در گفتار اول فصل سوم، ویژگی‌های نفسانی که منشأ رفتارهای خشن است، به‌عنوان علل خشونت‌ورزی و در گفتار دوم عوامل مختلف زیستی، روان‌شناختی، اجتماعی، فرهنگی و تربیتی که از طریق تأثیر بر ویژگی‌ها و صفات نفسانی، در خشونت‌ورزی نقش دارد، به‌عنوان عوامل مؤثر بر خشونت بررسی شده است.

فصل چهارم اهداف و راهکارهای متصور برای کنترل و کاهش خشونت‌ورزی، در دو گفتار است. گفتار نخست درباره اهداف و پیشینه مبارزه علیه خشونت و مسئولیت ما درباره خشونت در خانواده و گفتار دوم درباره راهکارهای مبارزه علیه خشونت خانواده، است.

نشست‌های علمی فقه معاصر بررسی مبانی فقهی عزاداری با محوریت قرآن و حدیث

نشست علمی بررسی مبانی فقهی عزاداری در روز پنجم ۱۴۰۲/۵/۲۶ در سالن شورای مدیریت برگزار گردید.

کارشناسان این نشست حجة الاسلام والمسلمین سید عبدالحکیم مدقق موسوی بود. مجری برنامه آقای محمد رضا مظفری بود. برنامه با تلاوت قرآن کریم توسط قاری سید اکبر رضوی آغاز گردید و پس از آن سید ذکر مصیبت توسط سید جهانگیر انجام گردید.

سؤال اول: مبنای فقهی عزاداری چیست؟

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که می‌شود از آن‌ها با عناوین خاص، ممدوحیت عزادار را استفاده کرده است. این عناوین عبارت‌اند از:

تعظیم شعائر الهی

اولین آیه که می‌توان از آن جواز و مطلوبیت عزاداری برای امام حسین ع را استفاده کرد، آیه تعظیم شعایر است «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ؛ این است (دستورات خداوند درباره حج) و هر کس شعائر خدا را گرامی بدارد، پس این از تقوای دل‌هاست. حج: ۲۲»

فخر رازی در معنای شعایر می‌گوید: شعایر علائم و نشانه‌های چیزی است. ابن عاشورا قید واضح بودن را هم اضافه کرده است که براساس آن شعایر علائم و نشانه‌های واضح یک چیز است. براساس این آیه بزرگداشت علائم و نشان‌های دین مطلوب توصیف شده است. شعایر الهی شامل هر چیزی است که نماد دین باشد و هرچه آن نماد بزرگ‌تر باشد، تعظیم آن مهم‌تر است. اولیای الهی از شعایر دین است و عزاداری هم تعظیم آن‌ها است. شهید در القواعد و الفوائد، می‌گوید که اگر در زمانی و مکانی سبک خاصی از احترام به مردم رواج پیدا کند، این از نظر اسلام مطلوب است؛ چون مؤمن از شعایر الهی است و تعظیم آن مطلوب است. بر همین اساس بعضی فقها گفته‌اند که مشاهد مشرفه حکم مسجد دارد از باب این‌که شعایر الهی است. آیت‌الله شیخ جواد تبریزی تمام نمادهای عزاداری را از شعایر الهی می‌داند.

مودت قربی

عنوان دوم ابراز محبت به عترت نبی است. که در آیه ۲۳ شورا بیان شده است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» مودت فی القربی با عمل صالح انجام می‌شود. براساس این آیه شریفه، محبت عترت به عنوان مزد رسالت واجب است، چنان‌که امام شافعی می‌گوید که حب شما به عنوان فرض الهی در قرآن نازل شده است. عزاداری نوعی ابرازی محبت و هم موجب افزایش محبت است. عزاداری مصداقی از ابراز مودت فی القربی است.

تأسی و تبعیت از نبی مکرم (ص)

در آیات متعددی اسوه گرفتن پیامبر و الگوگیری آن حضرت توصیه شده است و روایات متعددی در گریه و عزاداری نبی مکرم برای امام حسین ع نقل شده است و عزاداری ما هم مصداقی از تبعیت از بنی مکرم اسلام است و عمل به حکم قرآن.





زنده نگاه داشتن یاد اولیای الهی

همچنین قرآن نگاه داشت یاد اولیای الهی توصیه می‌کند و عزاداری برای شهیدان کربلا، مهم‌ترین روش زنده نگهداشت یاد شهیدان کربلا است و از همین رو یک مطلوب دینی است.

مطلوبیت جذع و بی‌قراری در سیره حضرت یعقوب

در قرآن حکایت اندوه حضرت یعقوب برای یوسف و گریه بسیارش که موجب آسیب چشمی هم شد، نقل شده است و این نشان می‌دهد که اشک و گریه برای عزیز مفقود شده نه تنها جایز بلکه مطلوب هم هست و همچنین دلیل جواز مطلوبیت عزاداری برای امام حسین ع هست

کارشناس نشست در پاسخ سؤال مطلوبیت عزاداری در سنت، گفتند:

سنت در تعریف عام، قول و فعل و تقریر معصوم است که به این معنا مورد تسالم است. عزاداری در سنت ائمه از ضروریات مذهب است. اصل غم اندوه که کم‌ترین درجه عزاداری است مورد تسالم است، اما حد اعلای آن که حالت جذع باشد، هرچند روایاتی در منع آن وجود دارد؛ ولی روایات وجود دارد که جذع درباره اولیای الهی از جمله امام حسین ع را جایز و بلکه تشویق کرده است. هرچند برخی از این روایات از نظر سند مورد اشکال واقع شده است؛ اما روایات صحیح هم در بین آن وجود دارد. این روایات مخصوص روایات عام در نهی از جذع است. بر همین اساس صاحب جواهر گریه بر امام حسین ع را از مصادیق تخصیص خورده از حکم عام نهی از جذع بیان کرده است. از نظر ایشان هرچند اصل جذع مکروه است؛ اما جذع برای امام حسین (ع) مستثنا از حکم عام نهی از جذع است. البته آیت‌الله خویی روایات نهی از جذع را، از نظر زیر سؤال می‌برد و معتقد است که بر فرض صحت این روایات، جذع بر امام حسین ع استثنا شده است. آیت‌الله جواد تبریزی هم معتقد است که اصل مکروهیت پوشیدن روایات ثابت نیست، هرچند روایاتی بر آن وجود دارد؛ ولی ز نظر سند ضعیف است. بر فرض صحت این روایات، کراهیت لباس سیاه به معنای ثواب کمتر است و پوشیدن لباس در مصیبت امام حسین ع ثوابی دارد که آن کمی ثواب لباس سیاه را جبران می‌کند.

اما از نظر اهل سنت، اصل مطلوبیت گریه در مصیبت در روایات اهل سنت تواتر اجمالی دارد. در صحیح بخاری ج ۲ ص ۸۵ کتاب الجنایز ش ۷۳۷۷ و صحیح مسلم باب بکا علی المیت روایتی نقل شده است که یکی از نواده‌های عبدالمطلب در حال جان دادن بود که حضرت تشریف آرد و او را در آغوش گرفت و اشک‌هایش جاری شد. سعد گفت: این چیست؟ پیامبر گفت: هذه رحمت جعله الله فی قلوب عباده. براساس این حدیث، گریه در مصیبت یک اصل عقلایی است که بعد از فوت عزیز ناخودآگاه اشک جاری می‌شود. این حدیث دلالت دارد که اشک بر هر عزیزی و از جمله اولیای الهی، مطلوبیت دارد.

روایت دوم سخن معروف نبی مکرم ص در ماجرای شهادت حضرت حمزه است که پیامبر فرمود: «ان الحمزة لابواکی له» که پس از آن زنان انصار برای او گریه کردند و این تبدیل به یک‌رویه شد. مسند ج ۲ ص ۴۰

گریه بر امام حسین در کودکی. روایاتی زیادی وجود دارد. از جمله روایت ام الفضل که در مستدرک حاکم ج ۳ ص ۱۷۶ و روایت دیگری که پیامبر ص در منبر روی حالش به هم خوردند، گفتند: چه شده پیامبر گفت: جبرئیل خبر کشته شدن حسین را به من داد.

سؤال: عزاداری پیامبر برای امام حسین ع در حال حیات چگونه قابل تبیین است؟
گفتم که این روایات در کتاب‌های اهل سنت فراوان و در حد استفاده است از جمله روایت مستدرک حاکم نیشابوری که نقل از ام الفضل است. که امام حسین را در آغوش حضرت قرار دادم که اشکش جاری شد گفتم چرا گریه می‌کنم، گفت که جبریل من خبر داده است که اتمم او را می‌کشد.

مؤلفه‌ها و شاخصه‌های عزاداری مطلوب چیست؟

با توجه به عناوین مطرح در قرآن و حدیث شاخصه‌های مطلوب عزاداری عبارت‌اند از:

۱. عزاداری مصداق تعظیم شعایر الهی باشد و از هرچه منجر به وهن مذهب و وهن شعایر باشد، پرهیز باشد؛

۲. عزاداری از لحاظ عرفی ابراز حزن و اندوه محسوب شود؛





۳. آن قالب عزاداری مشروعیتش از نظر فقهی ثابت باشد. راهکار عملی این است که اگر در قالب خاصی تفاوت نظر و فتوا باشد، باید احتیاط کنیم. البته اختلاف در فتوا به صورت اختلاف در وجوب و حرمت نیست که مشکل ایجاد شود. معمولاً اختلاف در جواز و عدم جواز است که در این صورت از نظر علمی با احتیاط مشکل حل خواهد شد.

۴. زمینه سوءاستفاده مخالفان نشود و دست‌آویز برای دشمن نباشد. چنانکه قرآن مسلمانان از گفتن «راعنا» نهی می‌کند تا زمینه سوءاستفاده یهود نشود. مرحوم نائینی، در فتوای فرموده است: اشکالی در بیرون آمدن در خیابان‌ها نیست؛ ولی باید از غنا و استعمال لهو و لعب و مزاحمت همدیگر پرهیز شود. سینه زدن اگر در حد سیاهی بر بدن منجر شود، اشکال ندارد. آیت‌الله حکیم هم، سخن نائینی را تأیید می‌کند و می‌گوید: باید عزاداری از آنچه دست‌آویز مخالفین شده پاک شود.

برخی شبهه بدعت‌گذاری درباره نمادهای عزاداری را مطرح کرده‌اند، جواب شما چیست؟

جواب: شبهه بدعت اختصاص به عزاداری نیست و در موارد دیگر هم مطرح است. بدعت در لغت رفتار جدید و بی‌پیشینه است. مهم معنای اصطلاحی است که در آن دو دیدگاه است. دیدگاه اول بدعت را رفتاری که اصلی در شریعت نداشته باشد، هرچه از نظر لغت بدعت باشد، تعریف کرده‌اند این دیدگاه ابن رجب حنبلی، ابن حجر صاحب فتح الباری است. بر این اساس اگر چیزی، از نظر لغوی، بدعت باشد، اما در شریعت اصلی داشته باشد که مبنای آن باشد، بدعت اصطلاح شرعی نیست. علامه سید مرتضی و مجلسی هم همین تعریف را انتخاب کرده‌اند. مجلسی بدعت را رفتاری که وارد شریعت شود و در قالب دلیل خاص و عام نگنجد، تعریف کرده‌اند. مثال ایشان این است که در دین ذکر گفتن مستحب است. اگر کسی برنامه‌ای بگذارد که من هر روز هفتاد مرتبه فلان ذکر را بگویم، اگر خاصیت خاصی را به آن نسبت دهیم، این بدعت است و اگر نه بدعت نیست. بر همین اساس دعای توسل در شب چهارشنبه را اگر به دین نسبت ندهیم، بدعت نیست، ولی اگر به دین نسبت دهیم، بدعت است. در عزاداری هم اگر سینه‌زنی و زنجیرزنی به سبک کابلی را به دین نسبت دهیم، بدعت است؛ ولی اگر به دین نسبت ندهیم، بدعت

نیست. چون اصل توسل و عزاداری از نظر دین مطلوب است و این قالب خاص به عنوان قالب خاص که به دین نسبت نمی دهیم، انجام می شود البته باید آن قالب از نظر عرفی مصداق آن کلی؛ یعنی عزاداری داری باشد و ثانیاً از نظر فقهی مشروع باشد که در این صورت نه تنها بدعت نیست؛ بلکه سنت حسنه است. این جواب در شبهه بدعت در همه موارد قابل تطبیق است. مثلاً حسینی، تکیه و.. مصداق سنت حسنه است و نه بدعت؛ چون دستور کلی تعظیم شعائر دینی را داریم و این موارد مصداق عرفی آن دستور کلی است و نه قالب خاص با دستور خاص دینی. این برداشت مورد قبول بین شیعه و اکثر اهل سنت است.

دکتر احمدی: شما حکم کلی را بیان کردید، ولی مهم مصادیق است. مثلاً در قمه زنی، چگونه رفتار کنیم؟ هم چنین در بحث بدعت ها، قالب های عزاداری با قصد قربت انجام می دهد و قصد قربت دستور می خواهد.

جواب مدقق: مطالب لازم به طور کلی بیان شد. وقتی گفتیم راه حل عملی احتیاط است، مطلب روشن است که احتیاط در ترک است. البته فتوا نیست. در بحث قربت الی الله همان اصل کلی در قربت کافی است. در موضوعات شرعی، شرع باید ورود کند، در موضوعات عرفی، شرع حکم کلی را بیان می کند و مصادیق به عرف واگذار است. مثلاً در باب عقود شارع می گوید، اوفوا بالعقود که شامل عقود جدید هم می شود. قربة الی الله با همان حکم کلی هم صحیح است.





مجری و کارشناسان





گزارش جلسه تجلیل از اساتید

گزارش تجلیل از اساتید حوزه‌های علمیه کابل به مناسبت روز معلم و میلاد رسول اکرم (ص) و امام صادق علیه السلام و هفته وحدت با حضور حجت الاسلام والمسلمین دکتر فلاح نژاد و حجت الاسلام والمسلمین آقای سید حسن صالحی جلسه در ساعت ۷ صبح با خوش آمد گوی و خیر مقدم از مهمانان آغاز شد و بدین صورت توسط مجری برنامه جناب آقای زکی اعلام گردید

قرائت قرآن کریم توسط آقای فیضی حافظ و قاری قرآن کریم

مداحی توسط مداح اهل بیت عصمت و طهارت جناب آقای مزمل بیات

گزارشی از فعالیت‌های شورای نظارت بر حوزه‌های علمیه کابل و هزاره جات توسط دکتر صالحی

قرائت منشور وحدت در کلام و بیان رهبری توسط آقای زکی مسئول بخش پژوهش شورای نظارت

سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین آقای فرهنگ از اساتید حوزه‌های علمیه و عضو شورای نظارت





سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین آقای رضوانی از اساتید و حوزه و عضو عالی شورای نظارت

اهدای لوح جوایز به اساتید پیشکسوت حوزه‌های علمیه

دعای آخر جلسه توسط حجت الاسلام والمسلمین استاد اکبری عضو شورای نظارت برحوزه‌های علمیه

بعد از قرائت قرآن کریم و و مداحی توسط قاری محترم و مداح اهل بیت، جناب آقای دکتر سید حسن صالحی به مناسبت برگزاری جلسه که عبارت بود از میلاد رسول مهربانی اسلام و امام جعفر صادق و هفته وحدت و بزرگداشت روز استاد و معلم، رسول مکرم اسلام را معلم نمونه و جایگاه رفیع معلم را جایگاه بسیار بزرگ و ستودنی تعریف نمودند ایشان سپس گزارش از فعالیت‌های شورا را که تحت نظارت و هدایت‌های جناب آقای فلاح نژاد نماینده مقام معظم رهبری در افغانستان صورت گرفته را در ۴ بخش تشریح نمود.

الف- بخش قرآنی

ایجاد بخش قرآنی در حدود ۹۰ مدرسه و آموزش قرآنی برای اساتید و طلاب یاد آور شد که برنامه‌های مختلفی انجام شده است و اساتید زیاد تحت پوشش شورا قرار گرفته و هیئت بخش قرآنی به مدارس علمیه جهت ارزیابی اساتید و طلاب مسافرت و ارزیابی‌های از آنان بعد از تشکیل پرونده قرآنی در شورا انجام شده است.

ب- بخش آموزش

در بخش آموزش نیز ارزیابی اساتید در دستور کار قرار گرفته که ارزیابان محترم اساتید را در سطوح مختلف سطح بندی نموده که این اساتید در مدارس و حوزات علمیه کابل فعلاً مشغول تدریس هستند.

ج - بخش مبلغین و ائمه جماعات

ائمه جماعات نیز مورد ارزیابی و تعلیم قرار گرفته است که در سطح کابل در مساجد منابر و حسینیه‌ها مشغول فعالیت‌های تبلیغی می‌باشند.



د- بخش پژوهش

در این بخش نیز انتشارات ۳ شماره از نشریه قلم و تشکیل پرونده پژوهشی در شورا برای طلاب و نظامنامه جامع پژوهشی و تعلیم برخی روش‌های تحقیق و پژوهش و آماده‌سازی جزوه‌های روشی پژوهش را یاد آور شد.

پس از صحبت‌های آقای دکتر صالحی استاد حوزه علمیه و عضو عالی شورای نظارت بر امورات حوزه جناب آقای فرهنگ سخترانی نمودند ایشان در خصوص رسالت و برنامه‌های تذکیه و تکامل بشریت با تکیه به اسوه بودن پیامبر مکرم اسلام و تأسی از سیره و روش ایشان صحبت‌های ارائه نمودند و یاد آور شدند که استاد حوزه با استاد دانشگاه فرق‌های اساسی و ماهوی دارند و بنا به سیره رسول اکرم که اسم ایشان نیز عبدالله است خلیفه خدا در روی زمین‌اند و برای متعلم جان و روح و روانشان را پالایش می‌کنند برخلاف استاد دانشگاه که مشتی از کلمات را حامل‌اند و برای دانشجویان بازگو می‌کنند اما سرکار استاد حوزه بر دو عنصر تعلیم و تذکیه استوار است. ایشان از تلاش‌های جناب آقای فلاح نژاد و آقای صالحی تشکر کردند و مواردی را در بخش‌های مختلف برشمردند که ایجاد شورای نظام مشورتی حوزه ایجاد نظام آموزشی بخش برادران و خواهران تدوین نظام آموزشی بخش هزاره جات و... را یاد آور شدند

پس از سخترانی آقای فرهنگ جناب آقای رضوانی از اساتید حوزه و عضو عالی شورا نظارت مطالبی را در رابطه با وظایف اساتید که خالصانه زحمت می‌کشند و همچنین از حمایت‌های علما و مراجع خصوصاً حضرات آیات العظمی خامنه‌ای مدظله و آیت العظمی سیستانی و آیت‌الله العظمی فیاض و سایر مراجع یاد آور شدند آن را مغتنم شمردند و برنامه‌های قرآنی که برای مدارس و حوزه‌های علمیه راه اندازی شده است تشکر کردند و خواستار فعالیت بیشتر حوزات علمیه در بخش قرآنی و حدیثی شدند.

در پایان بعد از قرائت متن لوح توسط دکتر صالحی برای سه نفر از اساتید نمونه و پیشکسوت آیات عظام صالحی مدرس، آیت‌الله حجت و آیت‌الله واعظ زاده که نمایندگانشان حضور داشتند تحویل شد و در آخر، جلسه با دعای استاد اکبری معاون شورای علمای شیعه افغانستان به پایان رسید.

و آخر دعویٰنا ان الحمد لله رب العالمین





گزارش امتحانات سالانه حوزه‌های علمیه کابل

به مدد و کمک خداوند متعال (جل جلاله) و استعانت حضرت بقیة الله الاعظم حضرت ولی عصر (عج الله تعالی فرجه شریف) امتحانات سالانه حوزه‌های علمیه کابل به همت و تلاش شورای مدیریت نظارت برحوزه‌های علمیه کابل و هزارجات به مدت دو روز صبح و عصر در حوزه علمیه خاتم النبیین و مدرسه مدینة العلم با شرکت بیش از ۱۵۰۰ نفر در سطح درس خارج و سطوح عالی و طلاب جدید الشمول (پذیرشی) در روزهای دو شنبه و سه شنبه ۱۵ و ۱۶ عقرب (آبان) ۱۴۰۲ هجری شمسی برابر با ۲۱ و ۲۲ ربیع الثانی ۱۴۴۵ هجری قمری برگزار گردید.

امتحان مذکور، سالانه طبق برنامه شورای نظارت برحوزه‌های علمیه کابل و هزارجات به منظور ارتقای طلاب از یک پایه به پایه بالاتر طراحی شده است؛ که طلاب محترم علاوه بر امتحانات داخلی مدارس و حوزه‌ها، هر سال بایستی به امتحانات عمومی سالانه شورای مدیریت حوزه‌های علمیه نیز شرکت نمایند، همچنین افراد جدید الشمول که متقاضی





پذیرش در سطوح عالی می‌باشند و هنوز از طرف شورای مدیریت شهریه دریافت نمی‌کنند نیز ملزم است که از طریق آزمون ورودی موفق به کسب نمره لازم برای پذیرش و دریافت شهریه از طرف شورای شهریه شوند.

گزارش تفصیلی

صبح روز دوشنبه مورخ ۱۵ عقرب (آبان) ۱۴۰۲ هجری شمسی مصادف با ۲۱ ربیع الثانی ۱۴۴۵ هجری قمری اولین امتحان شورای مدیریت حوزه‌های علمیه کابل در مدرسه خاتم النبیین با حضور اعضای شورای علمی و شورای نظارت و دست اندرکاران اجرایی امتحانات، رأس ساعت ۹ برگزار گردید، جلسه امتحان با قرائت قرآن کریم توسط آقای فیضی شروع و سپس حضرت آیت‌الله صادقی دبیر شورای مدیران و عضو شورای نظارت و اعضای هیئت علمی شورا ادامه یافت، ایشان ضمن خیر و مقدم برای اعضای شورای علمی و دست اندرکاران اجرایی از شورای علمی و اعضای شورای نظارت و دست اندرکاران اجرایی تقدیر تشکر کرده و همچنین برای طلاب شرکت کننده طلب موفقیت و در حقشان دعا نمودند. سپس جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای صالحی مسئول اجرای شورای نظارت بر حوزه‌های علمیه کابل و عضو شورای نظارت ضمن تقدیر و تشکر از شورای علمی و اساتید ناظر بر امتحانات و اعضای اجرائی شورا و مدیریت حوزه علمیه خاتم النبیین، هدایت‌های لازم را برای دست اندرکاران اجرایی نسبت به حسن اجرای امتحانات و شیوه برگزاری مطالبی را بیان داشتند، ایشان هم چنین با توجه به جدید بودن امتحانات تستی ۴ گزینه ای در حوزه‌های علمیه کابل، انتقال هریک از آزمون‌ها به پاسخنامه‌ها برای طلاب شرکت کننده توضیحات لازم را ارائه نمودند. امتحان صبح روز دوشنبه با شرکت ۱۷۱ نفر در پایه ششم و ۱۹۲ نفر در پایه هفتم و مجموع شرکت کننده به تعداد ۳۳۸ به مدت دوساعت خاتمه یافت.

عصر روز دوشنبه مورخ ۱۵ عقرب (آبان) ۱۴۰۲ هجری شمسی نیز جلسه امتحانی شورای مدیریت با تلاوت آیاتی از کلام الله مجید توسط جناب آقای فیضی و ارائه خیر و مقدم به اعضای هیئت علمی و شورای نظارت و مهمانان و توضیحات لازم در رابطه با امتحانات و

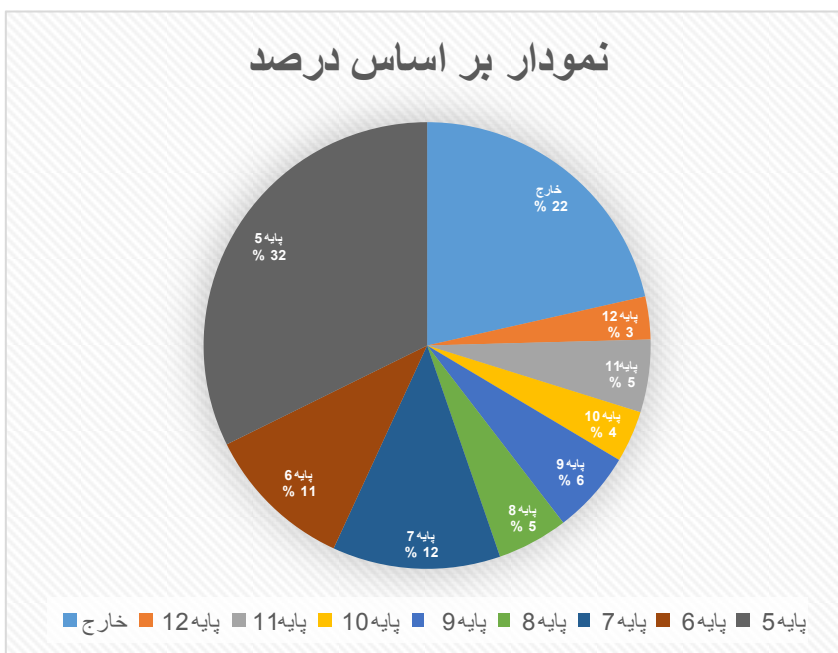
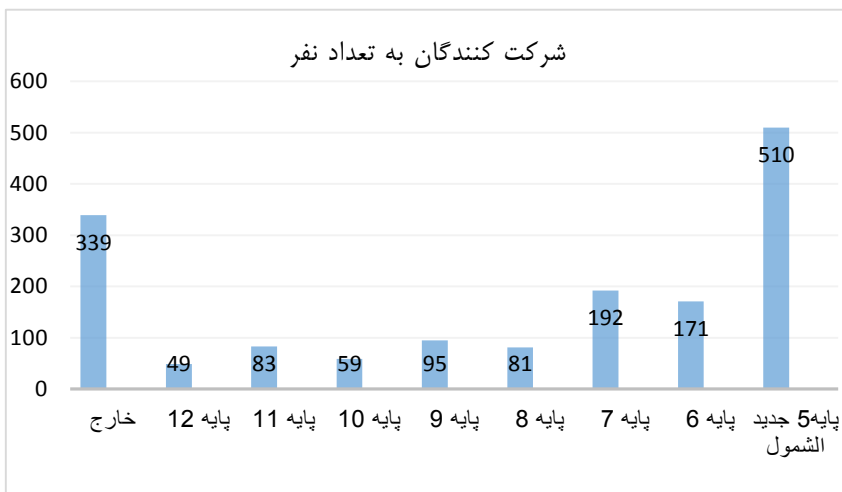


تذکرات برای شرکت کنندگان توسط آقای دکتر صالحی، ساعت ۲ عصر در پایه‌های ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ برگزار گردید که مجموع شرکت کنندگان ۴ پایه بالا به تعداد ۳۶۷ نفر بالغ می‌شد و در ساعت ۴ بعد از ظهر به پایان رسید.

صبح روز سه شنبه مورخ ۱۶ عقرب (آبان) ۱۴۰۲ هجری شمسی برابر با ۲۲ ربیع الثانی دومین روز امتحانات حوزه علمیه کابل در مدرسه علمیه مدینه العلم واقع در سرکاریز با شرکت کنندگان درس خارج فقه و اصول به تعداد ۳۳۹ نفر برگزار گردید. طبق روال جلسه با حضور آیت‌الله صالحی مدرس و استاد رضوانی بامیانی و همراهان ایشان شروع گردید، بعد از آن حجت الاسلام والمسلمین دکتر صالحی به حاضرین عرض خیر و مقدم گفته هدایت‌های لازم را برای شورای علمی و دست اندرکاران اجرای ارائه نمود جلسه در ساعت ۹ شروع و به دلیل اینکه امتحانات دوروس فقه و اصول حوزه به صورت تشریحی برگزار شده بود به مدت ۳ ساعت با موفقیت در ساعت ۱۲ بجه قبل از ظهر به پایان رسید.

عصر روز سه شنبه مورخ ۱۶ عقرب (آبان) ۱۴۰۲ هجری شمسی به دلیل تعداد زیاد شرکت کنندگان طلاب جدید الشمول (پذیرشی) در دو طبقه از مدرسه مدینه العلم با حضور اعضای شورای علمی و نظارت حضرت و حضور حجت الاسلام والمسلمین عالمی بلخی مسئول مجمع محبان اهل بیت علیهم السلام و برخی مدیران مدارس و ناظرین محترم با شرکت بیش از ۵۰۰ نفر طلاب متقاضی در ساعت ۲ برگزار گردید و امتحان با موفقیت و به نحو احسن در ساعت ۴ خاتمه پیدا کرد.

نمودار شرکت کنندگان امتحانات پایان سال ۱۴۰۲ حوزه‌های علمیه کابل



برگزاری امتحان به روایت تصویر





گزارش تجلیل از طلاب برتر در امتحانات ۱۴۰۲

در تاریخ ۱۴۰۲/۹/۶ مراسم تقدیر از زحمات شورای علمی و دست اندرکاران اجرایی امتحانات در ساختمان شورای نظارت بر حوزه های علمیه کابل و هزاره جات باحضور مدیران مدارس و حوزه های علمیه و اهدای لوح تقدیر به طلاب برتر در امتحانات سالانه ۱۴۰۲ برگزار گردید بعد از تلاوت آیاتی از کلام الله مجید توسط آقای فیضی حضرت آیت الله صادقی رئیس شورای علمی و عضو شورای نظارت بر حوزه های علمیه روند طرح سوالات و برگزاری آن و همچنین آماری از طلاب شرکت کننده، قبول شده گان، مشروطین و مردودین و کسانی که نمرات بالاتر از ۱۸ را گرفته بودند ارائه نمود.

ایشان ضمن تقدیر و تشکر از دست اندرکاران برگزاری امتحانات به صورت موفق از رئیس اجرای شورای نظارت جناب آقای دکتر سید حسن صالحی تشکر نمودند و برای مدیران مدارس آرزوی توفیق و سلامتی نموده و کار مدیران مدارس را کار سخت و با عظمت و طاقت فرسا دانستند.

در پایان به طلاب که نمرات بالای ۱۸ آورده بودند لوح تقدیر و هدیه ای از طرف شورا نظارت بر حوزه های علمیه اهدا شدند.

اسامی طلاب که مشمول اخذ لوح تقدیر و هدیه شدند در جدول ذیل درج شده اند.

ردیف	نام و نام خانوادگی	پایه	معدل
۱.	محمد رسولی	۷	۱۸
۲.	محمد رضایی	۷	۱۸
۳.	علی خان رضایی	۷	۱۸/۴۰
۴.	محمد جمعه حسینی	خارج	۱۸/۲۵
۵.	حبیب الله علیزاده	۷	۱۸/۴۰
۶.	محمد زمان حسینی	۷	۱۸
۷.	محمد نبی عادل	خارج	۱۸/۵۰
۸.	نجیب الله احسانی	خارج	۱۸/۵۰
۹.	نثار احمد واعظی	خارج	۱۸
۱۰.	جواد صادقی	خارج	۱۸/۲۵
۱۱.	سید محمد عیسی سجادی	۱۰	۱۹
۱۲.	محمد باقر رفیعی	۱۰	۱۸
۱۳.	سید رضا ذاکری	۷	۱۸/۸۰
۱۴.	محمد یاسین حسینی	خارج	۱۹/۵۰
۱۵.	یاور حسین رحیمی	خارج	۱۸
۱۶.	محمد فاضلی	خارج	۱۸
۱۷.	محمد اکبری	خارج	۱۸
۱۸.	سعید رضایی	خارج	۱۸/۵۰
۱۹.	محمد زمان احمدی	خارج	۱۹/۲۵
۲۰.	ظاهر احسانی	خارج	۱۸
۲۱.	رضا صفری	۱۲	۱۸/۸۰
۲۲.	حیدر صدر	۱۰	۱۸/۵۰
۲۳.	علیجان مصباح	خارج	۱۸/۲۵





۲۴.	علی ابراهیمی	۱۸/۳	۱۸/۳
۲۵.	علی رحیمی	خارج	۱۸
۲۶.	نادر یوسفی	خارج	۱۸/۲۵



لوح تقدیر

اَطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ (پیامبر اکرم ص)

طلبه فاضل جناب آقای (.....)

حال که با استعانت از درگاه خداوند متعال و در پرتو تعلیمات
ارزنده استادان و تلاش و کوشش خود، موفق به کسب رتبه عالی
در امتحانات سالانه شورای مدیریت حوزه های علمیه کابل گردیده
اید این پیروزی را به شما تبریک می گوئیم

امید است با یاری جستن از الطاف الهی، در راستای رسیدن به
اهداف علمی، شاهد شکوفایی روزافزون شما در تمامی عرصه
های علمی برای سیراب کردن تشنه گان معارف الهی در پرتو
عناایات حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) باشیم
و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین

شورای نظارت بر صوزه ها و علمیه کابل
۱۵ قوسر ۱۴۰۲ هجری شمسی



