

The Role of Parents Regarding the Prayer of the Child with Emphasis on the Evidence of Beating for Prayer

Hojjatollah Dehghani

Institute of Islamic Jurisprudence, Qom, Iran. hojjatollahdehghani@chmail.ir

Abstract

The aim of the present study is to examine the role of parents regarding the child's prayer with emphasis on the evidence of beating for prayer. The research method is descriptive-analytical and, by referring to Qur'anic and hadith sources, addresses the role of parents in the child's devotional upbringing (particularly prayer). The findings of the study indicate that in Qur'anic texts, there is no evidence for the legitimacy of corporal punishment of the child by parents for neglecting prayer. In hadith sources, five narrations are found that, in terms of indication, though they suggest the obligation of parents to beat the child in case of abandoning prayer, from the perspective of isnād (chain of transmission), they face serious challenges. The first four narrations are all mursal (with disconnected chains) and lack a connected and reliable isnād. The fifth narration appears in four hadith sources with three different chains, yet all of them end with 'Abdullāh b. Faḍālāh, who, according to rijāl studies, is considered a weak narrator. Given the weakness of these isnāds and the absence of other reliable evidence, it can be concluded that reliance on these traditions to prove the obligation, recommendation, or permissibility of beating the child for prayer by parents is subject to serious doubt.

Keywords: Educational Jurisprudence, Devotional Upbringing, Prayer, Parents, Child, Beating, Corporal Punishment.

Received: 2024/09/20 ; **Revision:** 2024/12/04 ; **Accepted:** 2025/01/01 ; **Published online:** 2025/04/09

Cite this article: Dehghani, H. (2025). The Role of Parents Regarding the Prayer of the Child with Emphasis on the Evidence of Beating for Prayer. *Journal of transcendental education*, 4(1), p. 97-116.

Publisher: Teacher-Propagator Training Center of Seminaries
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

Article type: Research Article
<https://tarbiatmotali.ismc.ir/>



نقش والدین در قبال نماز فرزند با تأکید بر ادله ضرب برای نماز

حجت‌اله دهقانی

پژوهشگاه فقه نظام، قم، ایران. hojjatollahdehghani@chmail.ir

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی نقش والدین در قبال نماز فرزند با تأکید بر ادله ضرب برای نماز است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده و با مراجعه به منابع قرآنی و روایی، به نقش والدین در تربیت عبادی فرزند (بویژه نماز) پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در متون قرآنی هیچ دلیلی بر مشروعیت تنبیه بدنی فرزند برای ترک نماز برای والدین وجود ندارد. در منابع روایی پنج روایات یافت که از حیث دلالت، اگرچه بر وجوب ضرب فرزند توسط والدین در صورت ترک نماز دلالت دارند، اما از جهت سند با چالش‌های جدی مواجه هستند. چهار روایت اول همه مرسل و فاقد سند متصل و قابل اعتماد هستند. روایت پنجم در چهار منبع روایی، با سه سند مختلف آمده است، اما همگی به عبدالله بن فضاله منتهی می‌شوند که طبق بررسی‌های رجالی، راوی ضعیف محسوب می‌شود. با توجه به ضعف سندی این روایات و نبود ادله معتبر دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که استناد به این احادیث برای اثبات وجوب، استحباب یا جواز ضرب فرزند جهت نماز برای والدین با تردیدهای جدی مواجه است.

کلیدواژه‌ها: فقه تربیتی، تربیت عبادی، نماز، والدین، فرزند، ضرب، تنبیه بدنی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

استناد به این مقاله: دهقانی، حجت‌اله (۱۴۰۴). نقش والدین در قبال نماز فرزند با تأکید بر ادله ضرب برای نماز. *تربیت متعالی*، ۴(۱)، ص ۹۷-۱۱۶.

<https://tarbiatmotali.ismc.ir/>

نوع مقاله: پژوهشی

ناشر: مرکز تربیت معلم مبلّغ

۱۴۰۴/©/نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



۱. مقدمه

نماز به عنوان ستون دین و مهم‌ترین فریضه عبادی در اسلام، جایگاه ویژه‌ای در تربیت دینی فرزندان دارد. در این میان، نقش والدین به عنوان مسئول اصلی تربیت دینی خانواده در متون اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل در این زمینه، بررسی حدود و ثغور مسئولیت والدین در قبال نماز فرزند و مشروعیت استفاده از روش‌های تنبیهی مانند ضرب است. این مطالعه با هدف بررسی «نقش والدین در قبال نماز فرزند با تأکید بر ادله ضرب» انجام شده و در مقام پاسخ‌گویی به این سؤال است که آیا والدین نسبت به نماز فرزند وظیفه زدن دارند؟ ادله قرآنی و روایی که برای والدین، نقش زدن را مشخص کرده است، چیست؟ آیا روایاتی که این نقش را برای والدین مشخص کرده‌اند، از جهت سندی اعتبار دارند؟ این پژوهش درصدد است با روشی توصیفی-تحلیلی، ادله موجود در این زمینه را مورد واکاوی قرار دهد. اهمیت این تحقیق از آنجا ناشی می‌شود که از یک سو، به یکی از حساس‌ترین مسائل تربیتی در خانواده‌های مسلمان می‌پردازد و از سوی دیگر، با توجه به یافته‌های علوم تربیتی معاصر درباره پیامدهای تنبیه بدنی، ضرورت بازخوانی ادله سنتی را آشکار می‌سازد. نتایج این مطالعه می‌تواند مبنای مناسبی برای ارائه الگوی تربیتی سازگار با موازین شرعی و یافته‌های روان‌شناختی معاصر باشد. بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی با رویکرد اجتهادی و با تمرکز ویژه بر ادله فقهی ناظر به نقش در قبال نماز فرزند، به‌ویژه در ارتباط با مسئله «ضرب»، صورت نگرفته است. هرچند موضوعاتی همچون تربیت دینی، جایگاه والدین در تربیت عبادی فرزندان و نیز بحث تنبیه بدنی کودک در برخی پژوهش‌ها و مقالات مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ اما این مباحث، غالباً به صورت کلی و در چارچوبی عمومی طرح شده‌اند و از تحلیل اختصاصی و روشمند نسبت به نقش پدر در تربیت عبادی فرزند، به‌ویژه با رویکرد اجتهادی غفلت شده است. برای نمونه، کریمیان (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز»، مفهوم «ضرب» را در روایات بررسی کرده و ابعاد لغوی و روایی آن را تبیین کرده است. سلطانی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر روایات اهل بیت (ع)»، روایات مربوط به این موضوع را گردآوری و از حیث جواز فقهی تحلیل کرده است. همچنین، قاسمیان و رجائی‌پور (۱۳۹۶) در مقاله «تنبیه کودک از منظر آیات، روایات و فقه»، این مسئله را از جنبه‌های قرآنی، روایی و فقهی بررسی کرده‌اند. افزون‌بر این، محمدی و کاویانی (۱۴۰۱) در مقاله «مشروعیت تنبیه بدنی کودکان از منظر فقه اسلامی»، به تحلیل مبانی مشروعیت یا عدم مشروعیت این مسئله پرداخته‌اند. با وجود این تلاش‌ها، همچنان خلأهایی جدی در این حوزه باقی است؛ از جمله فقدان پژوهشی مستقل که نقش پدر در تربیت عبادی فرزند را به صورت اختصاصی بررسی کند و نیز کمبود

تحلیل‌هایی که با روش‌شناسی اجتهادی به بررسی سندی و دلالتی ادله بپردازند. از این‌رو، ضرورت انجام پژوهشی جامع و روشمند در این زمینه آشکار می‌شود؛ پژوهشی که بتواند به پرسش‌های بنیادینی پاسخ دهد، از جمله اینکه آیا والدین مجازاند (جواز بالمعنی الأعم) برای واداشتن فرزند به نماز، او را مورد ضرب قرار دهند؟ ادله نقلی موجود در این زمینه کدام‌اند و از حیث سندی، چه میزان اعتبار دارند؟ و در نهایت، آیا این ادله از نظر دلالتی به‌روشنی بر جواز ضرب فرزند دلالت دارند یا خیر؟

۲. مفاهیم پژوهش

در این بخش، سه مفهوم بنیادین که نقش محوری در مسئله پژوهش دارند، تبیین می‌شوند: تربیت، فقه تربیتی و ضرب.

۲-۱. تربیت

بررسی ریشه‌شناختی واژه «تربیت» نشان می‌دهد که این کلمه از ریشه ثلاثی «ربو» یا «رب» و از باب تفعیل در صرف عربی مشتق شده است. در قواعد صرفی، هنگامی که کلمه‌ای ناقص به باب تفعیل منتقل می‌گردد، مصدر آن بر وزن «تفعله» صرف می‌شود که نمونه‌هایی مانند «تربیه»، «تزکیه» و «تحلیه» گواه این قاعده هستند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۷۱). در بررسی ویژگی‌های باب تفعیل، باید اشاره کرد که این باب در علم صرف دارای معانی متعددی است. از جمله مهم‌ترین این معانی می‌توان به تعدیه (متعدی کردن)، تکثیر، سلب، تدریج و گاه معنای مقابل باب افعال اشاره نمود (همان). در خصوص واژه «تربیت»، با توجه به شواهد و قرائن، به نظر می‌رسد معنای تعدیه از تناسب بیشتری برخوردار است. این انتخاب دو دلیل عمده دارد:

۱) معنای تعدیه به‌عنوان معنای غالب در باب تفعیل شناخته می‌شود.

۲) ماهیت فرآیند تربیت، مستلزم وجود طرف مقابل (متربی) است که این ویژگی با مفهوم تعدیه در دستور زبان عربی همخوانی کامل دارد.

تربیت در اصطلاح عبارت است از: «فرآیند یاری‌رسانی به متربی برای ایجاد تغییر تدریجی در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی یا رفتاری، که توسط عامل انسانی دیگری به‌منظور دستیابی وی به کمال انسانی، شکوفاسازی استعدادهایش یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهایش صورت می‌گیرد» (اعرافی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۰).

۲-۲. فقه تربیتی

«فقه تربیتی، دانشی است که رفتارهای اختیاری صادرشده از مربیان و متریان در مقام تربیت را از

لحاظ اتصاف آنها به یکی از احکام پنج‌گانه بررسی نموده و برای هر رفتاری، حکمی را از ادله آن استنباط می‌کند» (همان، ج ۱، ص ۳۶۷).

۳-۲. ضرب

اهل لغت معتقدند ماده «ضرب» در استعمالات مختلف، معانی گوناگونی دارد که با توجه به قرائن همراه آن مشخص می‌شود. فیومی (۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹) اشاره می‌کند وقتی «ضرب» با حرف جر «فی» به کار رود، به معنای مسافرت است (ضَرَبْتُ فِي الْأَرْضِ سَافَرْتُ) و هنگامی که با «مثل» همراه شود، به معنای بیان و توصیف است (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا وَصَفَهُ وَبَيَّنَّهُ)؛ و وقتی با «عن» همراه شود، به معنای اعراض و رویگردانی است (ضَرَبْتُ عَنِ الْأَمْرِ وَأَضْرَبْتُ ... أَعْرَضْتُ) و هنگامی که با «علی» همراه شود، به معنای «جعل» است (ضَرَبَ عَلَيْهِ خَرَجًا إِذَا جَعَلْتَهُ وَظِيفَةً). همچنین، مدنی شیرازی (۱۳۸۴، ج ۸، ص ۱۳۸) ذکر می‌کند که در ترکیب با «بین» به معنای مانع و حجاب است. در قرآن کریم که ماده «ضرب» ۵۷ بار در آن به کار رفته، این معانی با توجه به قرائن مختلف ظهور یافته است. برای نمونه، در آیه ۱۰۱ سوره نساء (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ «فی» به قرینه «فی» به معنای مسافرت است. در آیات «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (ابراهیم، ۲۵؛ نور، ۳۵) به قرینه همراهی با «مثل» به معنای بیان و توصیف آمده است. همچنین، در آیه ۱۳ سوره حدید «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ» به قرینه «بین» به معنای حجاب و مانع است. در آیه ۵ سوره زخرف «أَفَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا» به قرینه «عن» به معنای اعراض و رویگردانی به کار رفته است. در آیه ۱۱ سوره کهف «فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ» به معنای جعل خواب بر اهل کهف است. در آیات «ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ» (بقره، ۶۱؛ آل عمران، ۱۱۲) به معنای جعل ذلت و مسکنت است. بحرانی (۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۷) ضرب ذلت را به «جعل شرعی» تفسیر کرده است.

توجه به این نکته نیز ضروری است که جعل، اعم از جعل تکوینی (مانند جعل مسکنت و فقر) و جعل شرعی (مانند جعل ذلت به معنای جزیه و خراج) است. در بررسی استعمالات ترکیب «ضرب» با «علی» در متون روایی، مشاهده می‌شود که این ترکیب همواره به معنای جعل به کار نرفته؛ بلکه در موارد متعددی با معانی دیگری مانند تنبیه بدنی و منع نیز استفاده شده است. به عنوان نمونه، در روایت «مَنْ ضَرَبَ عَلَى فَخْذِهِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حِطَّ أَجْرُهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۱)، این ترکیب به وضوح در معنای تنبیه بدنی به کار رفته است. همچنین، در عبارت «يَا أَبَا حَمْرَةَ، مَا مِنْ أَرْضٍ تَفْتَحُ وَلَا خُمُسٍ يُخْمَسُ فَيَضْرَبُ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ إِلَّا كَانَ حَرَامًا عَلَى مَنْ يُصِيبُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۸۶) معنای نگهداری از آن استفاده می‌شود. در بررسی روایات مربوط به ضرب فرزندان برای نماز، اگر فرض را بر این بگذاریم که

«ضرب» به معنای جعل است، لازم است مجرور «علی» به فرزند اشاره داشته باشد، تا عبارت معنا پیدا کند؛ چراکه اگر مجرور «علی» نماز باشد، به معنای «جعل وجوب بر نماز» خواهد بود که کاملاً بی معنا است. اما با بررسی دقیق روایات، مشاهده می شود که در بعضی روایات، مفعول اول به صراحت، خود فرزند ذکر شده است: «وَاضْرِبُوهُمْ عَلَىٰ تَرْكِهَا»، «وَاضْرِبُوهُمْ» و «وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا». از سوی دیگر، در برخی روایات مانند «أَدَبُ صِغَارِ أَهْلِ بَيْتِكَ ... عَلَى الصَّلَاةِ ... فَاضْرِبْ» با توجه به قرینه «عَلَى الصَّلَاةِ» مشخص می شود که مجرور «علی» در واقع نماز است. همچنین، در روایاتی مانند «أَمْرٌ بِالصَّلَاةِ وَضَرْبِ عَلَيْهَا» ضمیر مؤنث «ها» به نماز اشاره دارد، نه به فرزند؛ چراکه برای اشاره به فرزند باید ضمیر مذکر به کار می رفت. این ناهماهنگی ها در ساختار نحوی روایات، تفسیر «ضرب» به معنای جعل را با چالش جدی مواجه می سازد.

۳. ادله

در قرآن کریم، دلیلی بر اینکه والدین نسبت به نماز فرزند جواز ضرب داشته باشد، وجود ندارد. در منابع روایی شیعی پنج روایت بر نقش ضرب داشتن والدین در قبال نماز فرزند دلالت دارند.

✦ **روایت اول:** اولین روایتی که بر ضرب فرزند برای نماز دلالت دارد، روایتی است که در کتاب دعائم الاسلام آمده است. «وَرَوَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى: مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعَ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَىٰ تَرْكِهَا إِذَا بَلَغُوا تِسْعًا وَفَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَصَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرًا» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۹۴). امام باقر(ع) از قول پدرش امام سجاد(ع) و او از پدرانش نقل کرده است که رسول خدا(ص) فرمودند: «فرزندانتان را امر به نماز کنید زمانی که هفت ساله شدند، و آنها را بر ترک نماز بزنید، وقتی که نه ساله شدند، و بین آنها در محل خواب جدایی بیندازید، زمانی که ده ساله شدند». از جهت سندی، روایت مرسل است و ارسال آن موجب ضعف روایت می شود (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۱۸۵). از جهت دلالت، فقره ای که بر نقش داشتن والدین نسبت به نماز فرزند دلالت دارد «وَاضْرِبُوهُمْ عَلَىٰ تَرْكِهَا إِذَا بَلَغُوا تِسْعًا» است. کیفیت دلالت این فقره بر نقش داشتن والدین نسبت به نماز فرزند بر تحلیل چهار سطحی استوار است:

نخست: «اضربوا» فعل امر بوده و ظهور فعل امر در وجوب است.

دوم: مخاطب به «اضربوا» به قرینه «هم» - که به «صبیانکم» رجوع می کند- هرکسی است که فرزند برای او است و شکی نیست که فرزند برای والدین است. به همین جهت، والدین مکلف به تکلیف ضرب است (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۵).

سوم: «علی ترکها» متعلق است. «ضرب علی ترکها» متعلق است، «صبیانکم» متعلق المتعلق است. **مقدمه چهارم:** «زدن» به دلالت مطابقی، دلالت بر دعوت فرزند به نماز دارد، نه به دلالت التزامی؛ زیرا فرزند در خارج یا فاعل نماز است یا تارک. اگر فاعل، نماز باشد نه امر لازم است و نه زدن؛ چون تحصیل حاصل است. «امر» و «زدن/ضرب» در فرضی بر والدین لازم می‌شوند که فرزند، نماز را ترک کند یا قصد ترک نماز را داشته باشد. تنها تفاوت در این است که روش «امر» برای بازه زمانی هفت سال است؛ و روش «زدن/ضرب» برای بازه زمانی نه سال است. اما فرض هر دو روش، مربوط به جایی است که فرزند، نماز را ترک کرده است یا قصد بر ترک نماز دارد.

نتیجه: والدین نسبت به ترک نماز فرزند وظیفه ضرب و زدن و تیه بدنی را دارند. نه تنها این عمل برای والدین جائز است؛ بلکه شارع، والدین را نسبت به ضرب فرزند در صورت ترک نماز امر کرده است.

✦ **روایت دوم:** دومین روایتی که بر ضرب فرزند برای نماز دلالت دارد، روایتی است که در کتاب «عوالی اللئالی» وجود دارد. «وَقَالَ ع مُحَاطِبًا لِأَوْلِيَاءِ الْأَطْفَالِ مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَ هُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ وَ اضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَ هُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۲۸)؛ حضرت، اولیاء بچه‌ها را مخاطب قرار دادند و فرمودند: «فرزندانتان را در سن هفت سالگی امر به نماز کنید و در سن ده سالگی آنها را برای نماز بزنید». سند این روایت به جهت اینکه ارسال دارد، ضعیف محسوب می‌شود و دلالت آن بر وظیفه‌مندی والدین نسبت به ضرب فرزند برای نماز در روایت اول گذشت.

✦ **روایت سوم:** سومین روایتی که بر ضرب فرزند برای نماز دلالت دارد، روایتی است که در کتاب «نواد راوندی» به نقل از کتاب «بحار الانوار» نقل شده است. «نَوَادِرُ الرَّوَانِدِيِّ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَمُّوا صَبِيَّانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ سَبْعٍ سِنِينَ وَ اضْرِبُوهُمْ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ تِسْعٍ سِنِينَ»، «وقتی فرزندانتان هفت ساله شدند، آنها را به نماز امر کنید و وقتی نه ساله شدند آنان را (به سبب ترك نماز) بزنید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۵، ص ۱۳۲). همین روایت را صاحب «مستدرک الوسائل» با اندک اختلافی از «نواد راوندی» نقل کرده است: «السَّيِّدُ فَضْلُ اللَّهِ الرَّوَانِدِيُّ فِي نَوَادِرِهِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَمُّوا صَبِيَّانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ سَبْعٍ سِنِينَ وَ اضْرِبُوهُمْ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ تِسْعٍ سِنِينَ وَ فَرَّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ عَشْرِ سِنِينَ»، «وقتی فرزندانتان شش ساله شدند، آنها را به نماز امر کنید و وقتی هفت ساله شدند می‌توانید آنان را (به سبب ترك نماز) بزنید و در ده سالگی، رختخواب آنان را جدا کنید» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۸). این روایت، ضعیف سندی دارد؛ چون سند قطب راوندی به حضرت موسی بن جعفر (ع) مشخص نیست و دلالت آن بر وجوب ضرب فرزند برای نماز توسط والدین مانند روایت اول است.

✦ **روایت چهارم:** چهارمین روایتی که بر ضرب فرزند برای نماز دلالت دارد، روایتی است که در کتاب «مجموعه ورام» وجود دارد. «وَعَنْهُ عَ أَذْبَ صِغَارَ أَهْلِ بَيْتِكَ بِلِسَانِكَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالطَّهْوَرِ فَإِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ فَأَضْرِبْ وَلَا تَجَاوِزْ ثَلَاثًا» (ورام بن ابی فرس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۵)، «فرزندان خردسال خود را با زبان به نماز و طهارت تربیت کن و زمانی که به سن ده سالگی رسیدند، آنها را (به سبب ترک نماز) بزن، اما از سه ضربه تجاوز نکن». اثبات وظیفه تنبیه داشتن والدین در قبال نماز فرزند، متفرع بر بررسی سندی و دلالتی روایت است.

بررسی سندی: کتاب «مجموعه ورام» (معروف به «تنبیه الخواطر و نزهة النواظر») اثر ورام بن ابی فراس است. درباره ایشان گفته شده است «او عالمی فقیه [و مردی صالح] بود ... ولی در آن، مطالب سست و محکم (غث و سمین) یافت می شود» (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۲۰۸). به همین جهت، باید تک تک روایات مورد بررسی قرار گرفته و روایت مورد نظر به جهت ارسال، دارای ضعف است.

بررسی دلالت روایت: دلالت روایت بر وظیفه مندی والدین نسبت به نماز فرزند، متشکل از تحلیل سه سطحی است:

نخست: مخاطب و مکلف به این تکلیف، کسی است که «اهل بیت» برای او است (ضمیر «کاف» در «اهل بیت» نشان دهنده این است که مخاطب این خطاب، شخصی است که اهل بیت برای او است)؛ و بدون شک فرزندان، اهل بیت والدین محسوب می شوند.

دوم: «أضرب» فعل امر است و دلالت بر وجوب ضرب (تنبیه بدنی) دارد.

سوم: متعلق «أضرب» در روایت به صورت صریح ذکر نشده است؛ اما به قرینه عبارت «عَلَى الصَّلَاةِ وَالطَّهْوَرِ» که در جمله پیشین آمده است، «صلاه و طهور» یا حداقل «صلاه» (نماز) می باشد.

✦ **روایت پنجم:** پنجمین روایتی که بر ضرب فرزند برای نماز دلالت دارد، روایت «عبدالله بن فضاله» است: «إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ يُقَالُ لَهُ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ ثُمَّ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ ثَلَاثَ سِنِينَ وَ سَبْعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرُونَ يَوْمًا فَيُقَالُ لَهُ قُلْ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ أَرْبَعُ سِنِينَ ثُمَّ يُقَالُ لَهُ قُلْ سَبْعَ مَرَّاتٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ - ثُمَّ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ خَمْسُ سِنِينَ ثُمَّ يُقَالُ لَهُ أَيُّهُمَا يَمِينُكَ وَ أَيُّهُمَا شِمَالُكَ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ حَوَّلَ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ وَ يُقَالُ لَهُ اسْجُدْ ثُمَّ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّ لَهُ سَبْعُ سِنِينَ قِيلَ لَهُ اغْسِلْ وَجْهَكَ وَ كَفْيَكَ فَإِذَا غَسَلَهُمَا قِيلَ لَهُ صَلِّ ثُمَّ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ تِسْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عِلْمُ الْوُضُوءِ وَ ضَرْبِ عَلَيْهِ وَ أَمْرٌ بِالصَّلَاةِ وَ ضَرْبٌ عَلَيْهَا فَإِذَا تَعَلَّمَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ غَفَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۱)، «چون غلام به سه سالگی رسید، به او گفته می شود: هفت مرتبه بگو «لا إله إلا الله». سپس رها می شود تا سه سال و هفت ماه و بیست روز او کامل شود. سپس به او گفته

می‌شود: هفت مرتبه بگو «محمّد رسول الله»؛ و او را رها کنند تا چهار سال او تمام شود. آنگاه به او گفته می‌شود: هفت مرتبه بگو «صلی الله علی محمد و آله». سپس رها می‌شود تا پنج سال او تمام شود. آنگاه از او پرسند: دست چپ و راست کدام است؟ اگر شناخت، صورتش به سمت قبله برگردانده می‌شود و به او گفته می‌شود: سجده کن. سپس، رهایش کنند تا هفت سال او تمام شود. پس وقتی هفت سال او تمام شد، باید به او گفته شود: صورت و دو دست را بشوی؛ وقتی آن دو را شست، باید به او گفته شود: نماز بخوان. سپس، رهایش کنند تا نه سال او تمام شود. وقتی تمام شد، وضو به او یاد داده شود و بر [ترك] آن، تنبیه گردد و به نماز، امر شود و بر [ترك] آن، تنبیه گردد. وقتی وضو و نماز را فراگرفت، خداوند، او و پدر و مادرش را می‌آمرزد؛ إن شاء الله!»

چهار منبع برای روایت: این روایت در چهار منبع حدیثی با سه سند مختلف نقل شده است که به شرح زیر است:

● **منبع اول:** «کتاب من لایحضره الفقیه»: نخستین نقل این روایت در کتاب «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه» اثر شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق) آمده است: «وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِي جَعْفَرٍ (عليهما السلام) قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۱).

بررسی سند منبع اول: شیخ صدوق در بخش مشیخه کتاب، سند خود به عبدالله بن فضاله را این‌گونه ذکر می‌کند: «و ما کان فیہ عن عبد الله بن فضالة، فقد رویته عن محمد بن موسى بن المتوکل -رضی الله عنه- عن علی بن الحسین السعدآبادی، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن بشار بن حماد، عن عبد الله بن فضالة» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ص ۴۵۴).

تحلیل سند: در این سند، شش راوی بین شیخ صدوق و عبدالله بن فضاله قرار گرفته‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. محمد بن موسی بن متوکل
۲. علی بن الحسین سعدآبادی
۳. احمد بن محمد بن خالد
۴. محمد بن خالد (پدر راوی پیشین)
۵. احمد بن سنان
۶. بشار بن حماد

اعتبار سند این روایت منوط به بررسی دقیق وضعیت تمام راویان در سلسله سند است، که شامل موارد

ذیل می‌باشد:

۱. شیخ صدوق (ابتدای سند)

۲. شش راوی میانجی بین شیخ صدوق و عبدالله بن فضاله

۳. عبدالله بن فضاله (منتهی الیه سند)

به منظور ارزیابی دقیق، هشت راوی موجود در سند به تفکیک مورد تحلیل قرار می‌گیرد:

۱. **محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی:** «محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی» همان شیخ صدوق است. در وصف او کلماتی مانند «شیخنا»، «فقیهنا»، «وجه الطائفة بخراسان» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۹)، «جلیلا»، «حافظا للأحادیث»، «بصیرا بالرجال»، «ناقدنا للأخبار»، «لم یر فی القمیین مثله، فی حفظه و کثرة علمه» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴۲) گفته شده است. اگرچه در توصیف او تصریح به وثاقت نشده است؛ اما این توصیفات مانند «وجه الطائفة» یا «لم یر فی القمیین مثله» از وثاقت بالاتر است (مرعی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۷).

۲. **محمد بن موسی بن المتوکل:** نام «محمد بن موسی بن المتوکل» در اصولی اولیه رجالیه برده نشده و فقط در رجالی طوسی از او نام برده شده است؛ اما جرح و تعدیلی نسبت به او صورت نگرفته است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۷). علامه حلی در کتاب رجالش تصریح به وثاقت محمد بن موسی المتوکل کرده است (حلی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۴۹)؛ به همین جهت، شکی در وثاقت او وجود ندارد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۳۰۰).

۳. **علی بن الحسین السعدآبادی:** نام ایشان در کتب رجال مطرح شده؛ ولی مورد توثیق و تضعیف واقع نشده است. شیخ طوسی درباره ایشان می‌گوید: «علی بن الحسین السعد آبادی (السعدآبادی) روی عنه الكلینی و روی عنه الزراری و كان معلمه» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۳). ظاهراً شیخ طوسی از اینکه می‌گوید، هم کلینی از او نقل روایت کرده و هم معلم زراری بوده، غرضی داشته و غرضش این بوده که ایشان مورد تأیید اصحاب بوده و روایاتش مورد قبول واقع می‌شده است (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۳۰، ص ۴۲۷). اما شیخ طوسی تصریح به وثاقتش نکرده است. البته اسم ایشان در اسناد «کامل الزیارات» وجود دارد (ابن قولویه، ۱۳۵۶، النص، ۱۰۹). طبق مبنای کسانی که همه روایات موجود در اسناد «کامل الزیارات» را ثقة می‌دانند، ایشان ثقة خواهد بود.

۴. **أحمد بن محمد بن خالد:** احمد بن محمد بن خالد، همان احمد بن محمد بن خالد برقی است. نجاشی در مورد او می‌گوید: «وكان ثقة فی نفسه، یروی عن الضعفاء و اعتمد المراسیل». ایشان ثقة است اما از ضعفاء نقل روایت می‌کند و به روایت مرسل اعتماد می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۶). شیخ طوسی هم او را ثقة می‌داند (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱). ابن غضائری در مورد او می‌گوید: «قمی‌ها به او طعن

وارد می‌کردند، اما طعن مربوط به خود او نبود، بلکه طعن مربوط به کسانی بود که احمد بن محمد بن خالد از آنها نقل روایت می‌کرده؛ زیرا ایشان از هرکسی نقل روایت می‌کرده است. احمد بن محمد بن عیسی او را از قم تبعید می‌کند؛ اما بعد او را به قم برمی‌گرداند و از او عذرخواهی می‌کند» (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹).

۵. **أیه:** منظور از «ایه»، «محمد بن خالد برقی» است. نجاشی در مورد او می‌گوید: «و کان محمد ضعیفاً فی الحدیث، و کان أدیباً حسن المعرفة بالأخبار و علوم العرب» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۵). شیخ طوسی او را ثقة می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۳). محقق خویی قائل است که بین عبارت نجاشی و شیخ طوسی تعارضی نیست تا نیاز به تقدیم یکی بر دیگری بوده باشد؛ به جهت اینکه عبارت شیخ طوسی صراحت در توثیق محمد بن خالد دارد. اما عبارت نجاشی ظهوری در ضعف محمد بن خالد ندارد؛ بلکه تضعیف نجاشی به حدیث محمد بن خالد برگشت می‌کند. به جهت اینکه محمد بن خالد از ضعفاء نقل روایت می‌کند و به روایات مرسل اعتماد می‌کند؛ همان‌طوری که ابن غضائری تصریح به این مطلب کرده است (غضائری). به همین جهت، توثیق شیخ طوسی بدون معارض باقی می‌ماند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۷۳).

۶. **محمد بن سنان:** محمد بن سنان از اشخاصی است که به شدت در مورد او اختلاف وجود دارد. نجاشی در مورد او می‌گوید: «و هو رجل ضعیف جداً لا یعول علیه و لا یلتفت إلی ما تقرّد به» (نجاشی، ۱۳۶، ص ۳۲۸). محمد بن سنان جداً ضعیف است و به روایاتی که تنها او آنها را نقل کرده، اعتناء نمی‌شود. مجلسی اول در «روضه المتقین» قائل به وثاقت محمد بن سنان می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۹-۳۴). در تعارض بین توثیق و تضعیف محمد بن سنان بعضی فقهاء قائل به وثاقت او شده‌اند و ادله تضعیف را اینگونه جواب داده‌اند: «منشأ تضعیف ابن سنان مربوط به وثاقت او نیست؛ بلکه به این جهت بوده است که او روایاتی را که قابل هضم برای عموم مردم نبوده دنبال می‌کرده، و در ترجمه او «یتبع المعضلات» آمده است. به همین جهت، عده‌ای او را به غلو نسبت داده‌اند و از طرفی، غلات نیز از موقعیت او سوءاستفاده نموده و طایفه‌ای از روایات جعلی و غیرواقعی خود را به او نسبت داده‌اند. همان‌طور که شیخ بهایی، شخص بسیار عجیب و فوق‌العاده‌ای بوده است و بسیاری از کارهای خارق‌العاده را انجام می‌داده است و همین امر، باعث شده که خیلی از کارهای کذب و غیرواقعی را بدون هیچ‌گونه اساس و مدرکی به او نسبت بدهند. یکی از شواهد مهم بر وثاقت او این است که حساس‌ترین شخصیت امامی مذهب در مقابل غلات، احمد بن محمد بن عیسی بوده که افراد را به خاطر غلویشان از شهر بیرون می‌کرده است؛ اما محمد بن سنان را جزء یکی از مشایخ عمده خود قرار داده و احادیث زیادی را از او نقل

کرده است. این خود دلیل بر این است که ابن سنان غالی و غیرتفه نیست» (شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۴۷۲۰).

۷. **بندار بن حماد:** از «بندار بن حماد» اسمی در کتب رجالی نیامده، به همین جهت، مهمل است (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۷۷).

۸. **عبدالله بن فضاله:** اسم عبدالله بن فضاله در کتب رجالی ذکر نشده و مهمل است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۸۶). البته بعضی قائل شده‌اند که عبدالله بن فضاله مجهول است (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۱)؛ اما عبارت مهمل درباره ایشان درست‌تر است. به جهت اینکه مجهول در علم رجال مربوط به کسی است که اسمش در کتب رجالی ذکر شده، اما جرح و تعدیلی نسبت به او صورت نگرفته است؛ و نام عبدالله بن فضاله در کتب رجالی ذکر نشده است، نه اینکه اسمش ذکر شده باشد و توثیق و تضعیف نشده باشد.

نتیجه: سند منبع اول قابل اعتماد نیست، به جهت «بندار بن حماد» و «عبدالله بن فضاله».

● **منبع دوم:** دومین منبع نقل این روایت در کتاب امالی اثر شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ق) آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ الْبَغْدَادِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ بُنْدَارٍ بْنِ حَمَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۹۱).

تحلیل سند: در این سند، شش راوی بین شیخ صدوق و عبدالله بن فضاله قرار گرفته‌اند که به ترتیب عبارتند از:

(۱) محمد بن علی ماجیلویه

(۲) محمد بن یحیی العطار

(۳) محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری

(۴) موسی بن جعفر البغدادی

(۵) علی بن معبد

(۶) بندار بن حماد

اعتبار سند این روایت منوط به بررسی دقیق وضعیت تمام هشت راوی در سلسله سند است، که شامل موارد ذیل می‌باشد:

۱. شیخ صدوق (ابتدای سند)

۲. شش راوی میانجی بین شیخ صدوق و عبدالله بن فضاله

۳. عبدالله بن فضاله (متنهی الیه سند).

به منظور ارزیابی دقیق، فقط پنج راوی موجود در سند از هشت راوی، به تفکیک مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ چون سه راوی با سند منبع اول مشترک هستند که در سند منبع اول مورد بررسی شده‌اند. راویان مورد بررسی عبارتند از:

۱. محمد بن علی ماجیلویه: اسم ایشان در کتاب رجال آمده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۷)؛ اما

تصریح به وثاقتش نشده است. با این حال، دو دلیل برای وثاقت ایشان وجود دارد:

دلیل اول: شیخ صدوق در مشیخه در ۵۱ مورد که طریقش را به اصحاب کتاب ذکر می‌کند، در طریقش محمد بن علی ماجیلویه وجود دارد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۵۸). با توجه به این نکته که هدف از نوشتن مشیخه این بوده است که پستوانه کتاب بوده باشد و کتاب از ارسال بیرون بیاید و کتاب، اعتبار پیدا کند. حال با توجه به اهمیت مشیخه دیده می‌شود که صدوق در ۵۱ مورد، محمد بن علی ماجیلویه را در مشیخه در سند می‌آورد. از این کار صدوق استفاده می‌شود که به این شخص اعتماد دارد؛ پس این کار او به نوعی شهادت عملی ایشان بر ثقه بودن این شخصیت است.

دلیل دوم: ترضی شیخ صدوق به صورت مکرر برای او: اگر شیخ صدوق برای استادش به صورت مکرر

«رضی الله عنه» بگوید، به گونه‌ای که ملتزم باشد هر وقت اسم استادش را ذکر می‌کند، عبارت «رضی الله عنه» را بگوید؛ ممکن است گفته شود دلالت بر توثیق دارد. اما با یک مرتبه، دلالت بر وثاقت روشن نیست، بلکه یک مرتبه «رضی الله عنه» گفتن، ممکن است به این جهت بوده باشد که ایشان استادش بوده و حق را بر خود احساس کرده و از این رو، برایش دعا نموده و از خدا خواسته رضوانش را شامل او کند؛ ولو اینکه ثقه نباشد یا حالش برای او مجهول باشد. اما اینکه شیخ صدوق خود را ملتزم می‌داند که هر وقت اسم استادش می‌آید، عبارت «رضی الله عنه» را برای او به کار بگیرد، نشانه این است که شیخ صدوق به او اعتماد داشته و او را ثقه می‌دانسته است (شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۲، جلسه ۴۴).

۲. محمد بن یحیی العطار: ایشان توثیق شده و در وصف او عباراتی چون «شیخ أصحابنا فی زمانه»،

«ثقه»، «عین»، «کثیر الحدیث» گفته شده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۳).

۳. محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری: کنیه ایشان «ابوجعفر» بوده و در کتب رجالی توثیق

شده است. نسبت به ایشان گفته شده که از ضعفاء روایت می‌کند و به روایت مرسل اعتماد می‌کند و توجهی به اینکه از چه کسی روایت می‌کند، ندارد؛ اما اینها باعث ضعف او نمی‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵،

ص ۳۴۸).

۴. **موسی بن جعفر البغدادی:** ایشان توثیق خاص ندارند. در مورد او گفته شده است «له کتاب»؛ اما تصریح به وثاقت او نشده است (طوسی، ۱۴۲۰ق، النص ۴۵۳). البته اسم ایشان در اسناد «کامل الزیارات» وجود دارد (ابن قولویه، ۱۳۵۶، النص ۲۰۹) و طبق مبنای کسانی که همه روایات موجود در اسناد «کامل الزیارات» را ثقه می‌دانند، ایشان ثقه خواهد بود.

۵. **علی بن معبد:** اسم ایشان در کتب رجالی آمده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۷۴؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، النص ۲۶۵)؛ اما نسبت به ایشان توثیقی وجود ندارد. به همین جهت، او مجهول شمرده می‌شود. اما «ابراهیم بن هاشم» ۲۴ مرتبه از ایشان نقل روایت کرده و این کثرت نقل نشان می‌دهد که ابراهیم بن هاشم به این شخص اعتماد دارد. پس، این کار ابراهیم بن هاشم، نوعی شهادت عملی است بر اینکه این شخص ثقه است. البته این بیان، متفرع بر این است که عدد ۲۴ کثرت محسوب شود و اینکه نقل کثیر جلیل واحد از کسی، نشانه وثاقت باشد.

نتیجه: این روایت به چهار جهت ضعف دارد: موسی بن جعفر البغدادی، علی بن معبد، بندار بن حماد، عبدالله بن فضاله.

• **منبع سوم:** سومین منبع نقل این روایت در کتاب «امالی» اثر **شیخ طوسی** (متوفای ۴۶۰ ق) آمده است: «و بِالْإِسْنَادِ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيَّ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عَمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ الْبَغْدَادِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ بُنْدَارَ بْنِ حَمَادٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَضَالَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ)، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، النص ۴۳۳). فاعل «قال» شیخ صدوق است. شیخ طوسی در ابتدا باب ۱۵ (المجلس الخامس عشر) می‌گوید: «فيه أحاديث أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي» (طوسی، ۱۴۱۴ق، النص ۴۲۱)؛ یعنی هرچه در این باب می‌آید احادیث شیخ صدوق است. با توجه به اینکه شیخ طوسی روایت را از شیخ صدوق نقل می‌کند، سند امالی طوسی سند جدیدی نیست و نیازی به بررسی مجدد سند وجود نداشته و تمامی تحلیل‌های انجام‌شده دربارهٔ راویان سند در منبع دوم، ارزیابی‌های صورت‌گرفته دربارهٔ وثاقت یا ضعف راویان و نتیجه‌گیری‌های سندی قبلی، به‌طور کامل برای این سند نیز قابل تعمیم است.

• **منبع چهارم:** چهارمین منبع نقل این روایت در کتاب «مکارم الاخلاق» حسن بن فضل طبرسی فرزند صاحب مجمع‌البیان (متوفای قرن ۶) آمده است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَضَالَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ سِنِينَ...» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۲). استناد کتاب «مکارم الاخلاق» به حسن بن فضل طبرسی جای تردید ندارد و چون از زمان تألیف، مورد توجه علما و محدثان

قرار گرفته و از مصادر و مأخذ حدیثی شیعه به‌شمار می‌آمده، نسخه‌های خطی آن فراوان بوده و هست (استادی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۳-۲۱۱). روایت، مرسل است و طبرسی سندش را به عبدالله بن فضاله نقل نکرده است و دانسته نمی‌شود که آیا ایشان سندی غیر از سند شیخ صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» و امالی صدوق و طوسی به عبدالله بن فضاله داشته است یا اینکه سند او همان سند است. ظاهر، این است که سند او به عبدالله بن فضاله، یکی از دو سند شیخ صدوق به عبدالله بن فضاله است که به‌جهت اختصار حذف کرده و بعید است که طبرسی به سندی دسترسی پیدا کرده باشد که به دست شیخ صدوق و شیخ طوسی نرسیده باشد.

نتیجه: این سند هم ضعیف است. به همین دلیل نمی‌توان به روایت تمسک کرد؛ زیرا شرط حجیت دلالت این است که از معصوم صادر شده باشد و فرض این است که صدور این روایت از معصوم معلوم نیست.

تحلیل تخلص از اشکال ضعف سندی: استناد به تعدد طرق نقل و استفاضه روایت: این روایت با سه یا چهار طریق مختلف نقل شده است که براساس اصطلاحات حدیثی، چنین روایتی مستفیض محسوب می‌شود. از دیدگاه علمای حدیث، خبر مستفیض - حتی اگر برخی از طرق یا همه آنها ضعیف باشد - به دلیل کثرت طرق نقل، معتبر است. وجه اعتبار خبر مستفیض سیره عقلاء است. عقلای عالم به خبر مستفیض عمل می‌کنند؛ همان‌گونه که به خبر ثقه اعتماد می‌نمایند. این رویکرد، مبتنی بر اصل عقلایی است که احتمال تبانی چندین ناقل مختلف بر جعل یا تحریف روایت را مستبعد می‌داند و شرع نیز از این سیره ردع نکرده است. در نتیجه، می‌توان از اشکال ضعف سندی چشم‌پوشی کرد و به اعتبار محتوایی روایت حکم نمود.

تحلیل نهایی: ناکارآمدی تخلص از ضعف سندی: تلاش برای تخلص از ضعف سندی این روایت از طریق استناد به تعدد طرق (استفاضه) با دو اشکال اساسی مواجه است:

اشکال اول: عدم تحقق استفاضه واقعی: استفاضه زمانی محقق می‌شود که طرق نقل، کاملاً مستقل از یکدیگر باشند. در حالی که سند منبع دوم (شیخ صدوق) با سند منبع سوم (شیخ طوسی) که در نهایت به عبدالله بن فضاله می‌رسند، روایانش یکی هستند و سند «مکارم الأخلاق» نیز به‌صورت مرسل نقل شده و عدم استقلال آن از دو سند قبلی محتمل است. در نتیجه، تنها دو طریق مستقل احراز می‌شود که برای تحقق استفاضه کافی نیست.

تبصره: تنها در صورتی که ثابت شود صاحب «مکارم الأخلاق» طریق دیگری غیر از طرق شیخ صدوق و شیخ طوسی به عبدالله بن فضاله داشته باشد، می‌توان ادعای استفاضه را ثابت دانست.

اشکال دوم: عدم رفع مشکل راوی ضعیف: بر فرض که تعدد نقل وجود داشته باشد، تعدد نقل‌ها نسبت به عبدالله بن فضاله وجود دارد، نه نسبت به معصوم (ع). با تعدد نقل از عبدالله بن فضاله، ضعف عبدالله بن فضاله رفع نمی‌شود. بلکه اگر عبدالله بن فضاله ثقة بود، تعدد نقل از او موجب تقویت اعتبار خبر می‌شد. در حالی که او ضعیف است، تعدد نقل از یک راوی ضعیف هیچ ارزش حدیثی ندارد. مثلاً اگر چند نفر از یک شخص غیر موثق (مثلاً یک کذاب) مطلبی را نقل کنند، این تعدد صرفاً ثابت می‌کند که آن چند نفر، خبر را از غیر موثق شنیده‌اند؛ اما دلالت نمی‌کند که غیر موثق در اخبارش به آنها وثاقت داشته است.

در نتیجه: این روایت از نظر سندی ضعیف باقی می‌ماند.

بررسی دلالت روایت: فقره‌ای که دلالت بر وظیفه‌مندی والدین نسبت به نماز فرزند دارد «وَأْمُرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرْبَ عَلَيْهَا» می‌باشد.

دلالت این فقره بر وظیفه‌مندی والدین نسبت به زدن فرزند برای نماز از تحلیل چهار سطحی تشکیل شده است:

نخست، در صدر روایت، متولی امور تربیتی مشخص نشده است؛ بلکه از عبارت مجهول «يقال» استفاده شده که به غلام برگشت داشته، گفته می‌شود. اما اینکه چه کسی متولی این امور است، مشخص نشده است. با این حال، در ذیل روایت، عبارتی است که دلالت می‌کند متولی و مکلف به این امور، والدین هستند؛ آن عبارت «غفرالله عزوجل له و للوالديه» است. به این تقریب که جزاء در روایت، غفران و بخشش الهی برای پدر و مادر است. پس، به تناسب جزاء، فاعل شرط (فاعل تعلیم) والدین هستند. اینکه گفته شود جزاء برای والدین باشد، اما شرط مربوط به جایی باشد که غلام فی نفسه وضو و نماز را یاد گرفته باشد یا توسط کسی غیر از والدین، اینها را آموزش دیده باشد، خلاف ظاهر است. ظاهر روایت این است که غفران، اثر تعلیم است، نه اینکه یک اثر تکوینی باشد که بر یادگیری غلام بار شده باشد به اینکه که اگر غلام وضو و نماز را از هر راهی یاد گرفت- حتی اگر پدر و مادر یا یکی مخالف بودند- این اثر بار می‌شود. پس، ظاهر روایت این است که اثر غفران برای تعلیم است و چون غفران برای والدین ثابت شده است، کشف می‌شود که این تعلیم هم، توسط والدین صورت گرفته است.

دوم، همان‌طور که به قرینه جزاء در جمله شرطیه دوم، فاعل شرط مشخص شد؛ به قرینه جزاء فاعل جمله شرطیه اول «عَلَّمَ الْوُضُوءَ وَضُرِبَ عَلَيْهِ وَأُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرِبَ عَلَيْهَا» مشخص می‌شود. همان‌طور که به قرینه جزاء، فاعل «تَعَلَّمَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ» مشخص شد، به قرینه جزاء، فاعل «عَلَّمَ الْوُضُوءَ وَضُرِبَ عَلَيْهِ وَأُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرِبَ عَلَيْهَا» مشخص می‌شود. وجه اینکه حضرت ابتدا می‌گوید وضو و نماز به بچه یاد داده می‌شود (توسط والدین) و بعد می‌گوید بچه وضو و نماز را یاد می‌گیرد، این است که ممکن است پدر

و مادر یاد بدهند، اما فرزند یاد نگیرد. به همین جهت، حضرت می‌گوید اگر پدر و مادر یاد بدهند و بچه یاد بگیرد، بعد از تعلم و یادگیری، اثر غفران بار می‌شود، نه اینکه به صرف تعلیم و یاد دادن، اثر غفران بار شود؛ چون گاهی پدر و مادر زحمت تعلیم را به خود می‌دهند، اما متعلم چیزی را یاد نمی‌گیرد.

سوم، مراد از «غلام»، مطلق نیست؛ بلکه «غلامی است که فرزند باشد». قرینه‌ای که بر این مدعا دلالت دارد، جزاء است. به قرینه والدین کشف می‌شود که متعلم، فرزند است.

چهارم، فقره «وَأُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرِبَ عَلَيْهَا» اگرچه جمله خبریه است و جمله خبریه دلالت بر الزام ندارد؛ اما این فقره، جمله اخباریه‌ای است که در مقام انشاء است. حضرت می‌فرماید: «وقتی که فرزند به سن نه‌سالگی رسید، امر به نماز می‌شود و در صورتی که نماز را در این سن ترک کرد، باید او را تنبیه بدنی نمود»؛ نه اینکه برای والدین صرفاً اباحه زدن فرزند بر ترک نماز باشد. همان‌طور که امر کردن به نماز در سن نه‌سالگی اباحه ندارد، بلکه امر واجب است؛ زدن فرزند برای فرزند نه ساله در صورت ترک نماز واجب است.

نتیجه: روایت، دلالت دارد که بر والدین واجب است فرزندشان را در صورت ترک نماز تنبیه کنند. پس، والدین در قبال نماز فرزند، وظیفه تنبیه بدنی و ضرب را دارند.

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین نقش والدین در تربیت عبادی فرزند (خصوص نماز) با تمرکز بر ادله مرتبط با «ضرب» انجام شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ادله دال بر این موضوع به پنج دلیل تقسیم می‌شوند:

۱. دلیل اول، روایت «دعائم الاسلام» است. از نظر سندی به جهت ارسال، ضعیف محسوب می‌شود؛ اما از لحاظ دلالتی بر وجوب تنبیه بدنی در صورت ترک نماز توسط والدین دلالت دارد.
۲. دلیل دوم، روایت «عوالی اللئالی» است. این روایت هم، از نظر سندی به جهت ارسال، ضعیف محسوب می‌شود؛ اما از لحاظ دلالتی بر وجوب تنبیه بدنی در صورت ترک نماز توسط والدین دلالت دارد.
۳. دلیل سوم، روایت «نواد راوندی» است. این روایت هم، از نظر سندی به جهت ارسال، ضعیف محسوب می‌شود؛ اما از لحاظ دلالتی بر وجوب تنبیه بدنی در صورت ترک نماز توسط والدین دلالت دارد.
۴. دلیل چهارم، روایت «مجموعه ورام» است. این روایت نیز، از نظر سندی به جهت ارسال، ضعیف محسوب می‌شود؛ اما از لحاظ دلالتی بر وجوب تنبیه بدنی در صورت ترک نماز توسط والدین دلالت دارد.
۵. دلیل پنجم، روایت «عبدالله بن فضاله» است. این روایت در چهار منبع با سه سند ذکر شده؛ اما همگی به عبدالله بن فضاله منتهی می‌شوند که طبق بررسی‌های رجالی، راوی ضعیف محسوب می‌شود.

از لحاظ دلالتی، هرچند فاعل «ضرب» مشخص نشده است؛ اما به قرینه «والدین» که در ذیل روایت آمده، کشف می‌شود که فاعل ضرب، والدین هستند.

با توجه به عدم وجود دلیل معتبر دیگر در منابع قرآنی و روایی، می‌توان نتیجه گرفت که استناد به این روایات برای اثبات جواز یا وجوب تنبیه بدنی فرزند برای ترک نماز از پایه استواری برخوردار نیست. این یافته‌ها لزوم بازنگری در برخی الگوهای تربیتی رایج و توجه به روش‌های جایگزین مبتنی بر آموزه‌های تربیتی اسلام را نشان می‌دهد.

— منابع —

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۴.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة. قم: دار سید الشهداء للنشر، ج ۱.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی، چاپ ششم، ج ۱، ۴.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ج ۱.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق). الرجال (ابن الغضائری). قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر، ج ۱.
- ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). کامل الزیارات. نجف: دار المرتضویة.
- استادی، رضا (۱۳۷۷). تحریف مکارم الاخلاق و عکس العمل فقهای شیعه. علوم حدیث، شماره ۸، ص ۱۹۳-۲۱۱.
- اعرافی، علیرضا (۱۳۸۸). فقه تربیتی. قم: مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان، ج ۱.
- اعرجی کاظمی، محسن بن حسن (۱۴۱۵ق). عدة الرجال. قم: اسماعیلیان، ج ۲.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: بی نا، ج ۱.
- حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت، ج ۳۰، چاپ سوم.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی، ج ۱، چاپ دوم.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة). قم: مؤسسه آل البيت، ج ۴.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة. بی نا، چاپ پنجم، ج ۲۰، ۱۸-۱۷، ۴.
- سلطانی، یوسف علی (۱۳۹۷). جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر روایات اهل بیت (ع). تأمل، شماره ۵، ص ۷-۲۶.
- شب‌زنده‌دار، محمد مهدی (۱۳۹۲)، جلسه ۴۴.
- شبییری زنجان، سید موسی (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ج ۱۴.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتاب.
- طباطبایی، محمدرضا (۱۳۸۵). صرف ساده. قم: موسسه انتشارات دار العلم.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق). مکارم الاخلاق. قم: شریف الرضی، چاپ چهارم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). رجال الطوسی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الأمالی. قم: دارالثقافة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و اصولهم. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ج ۱.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: دارالهجرة، چاپ دوم، ج ۲.
- قاسمیان، سید محمدرضا؛ رجائی‌پور، مصطفی (۱۳۹۶). تنبیه کودک از منظر آیات، روایات و فقه. دانشنامه علوم قرآن و حدیث، شماره ۸، ص ۱۲۷-۱۵۶.

- کریمیان، علی (۱۳۹۵). واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز. علوم حدیث، شماره ۸۲، ص ۸۶-۱۱۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۸.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال (ط - الحدیثه). قم: مؤسسه آل البيت، ج ۱.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دو، ج ۸۵.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه (ط - القدیمة). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، چاپ دوم، ج ۱۴.
- محمّدی، فاطمه؛ کاویانی، سید محمود (۱۴۰۱). مشروعیت تنبیه بدنی کودکان از منظر فقه اسلامی. پژوهش های فقهی زنان و خانواده، شماره ۸، ص ۸۱-۹۰.
- مدنی شیرازی، سید علی (۱۳۸۴). الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول. مشهد: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ج ۴.
- مرعی، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). منتهی المقال فی الدراية و الرجال. بیروت: مؤسسه العروة الوثقی، ج ۱.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۱، چاپ ششم.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ج ۳.
- ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق). مجموعه ورام. قم: مکتبه فقیه.