

Legitimizing the Government Interventions in the Religious Education of Citizens ¹

Hassan Mahdavi


Graduated Student & Instructor of Advanced Level Studies of Qom Seminary;
Qom- Iran; mahdaviss32@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0251-6716>

Receiving Date: 2022-07-02; Approval Date: 2022-11-15

Abstract

After the Islamic Revolution, there were many questions presented about the way of Islamic governance and how such a government deals with social norms and anomalies, even now these questions continue. One of these basic questions is what is the role of the Islamic government in the religious education of the society and does the government have the competence to educate the people of the society and to interfere in the education

1. Mahdavi-H; (2023); "Legitimizing the Government Interventions in the Religious Education of Citizens " ;*Jostar_ Hay Fiqhi va Usuli*; Vol: 9 ; No: 30 ; Page: 63-101 ; 10.22034/JRJ.2022.64337.2510

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

of its citizens or not? Using the library method, and based on Shī‘ah *ijtihād* and the jurisprudential approach, this study first states the evidence of the government’s lack of competence in the matter of religious education and responds to them. Then various rational and scriptural evidence that have been presented to prove the validity of this matter are stated and after that, these evidences are confirmed or criticized. The general result of this study concludes that based on the frameworks and conventional rules in jurisprudential inference, the evidence of incompetence is not sufficient, but on the other hand, there are many proofs and pieces of evidence for competence. Although some of them are not acceptable, many of them are complete and convincing. Thus, it is possible to rule the intellectual and religious competence of the government for the religious education of the citizens. Of course, this ruling is only in terms of the primary ruling. By considering the secondary titles and special conditions that may exist in society, it can be ruled that it is not permissible.

Keywords: Religious Education, Religious Training, Religious Upbringing, Education of Citizens.

مشروعیت مداخلات حکومت در تربیت دینی شهروندان^۱

حسن مهدوی

دانش آموخته حوزه علمیه قم، پژوهشگر مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم. قم - ایران.
رایانامه: mahdaviss32@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۴.

مشروعیت مداخلات
حکومت در تربیت
دینی شهروندان

۶۵

چکیده

پس از انقلاب اسلامی، همواره پرسش‌های فراوانی درباره شیوه حکومت‌داری اسلامی و برخورد چنین حکومتی با هنجارها و ناهنجارهای اجتماعی وجود داشت و اکنون نیز همچنان این پرسش‌ها ادامه دارد. یکی از این پرسش‌های اساسی، آن است که نقش حکومت اسلامی در تربیت دینی افراد جامعه چه مقدار است و آیا حکومت شایستگی تربیت افراد جامعه را دارد و می‌تواند در تربیت شهروندان خود دخالت کند یا نه؟ در این نوشتار با استفاده از روش کتابخانه‌ای و بر اساس شیوه اجتهادی شیعه و با رویکرد فقهی، ابتدا ادله عدم صلاحیت حکومت در امر تربیت دینی بیان گردیده و به آن‌ها پاسخ داده شده است. سپس ادله عقلی و نقلی گوناگونی برای اثبات صلاحیت، مطرح گردیده و مورد تأیید یا نقد قرار گرفته است.

۱. مهدوی، حسن. (۱۴۰۲). «مشروعیت مداخلات حکومت در تربیت دینی شهروندان». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۹ (۳۰). صص: ۶۳-۱۰۱. <https://orcid.org/0000-0003-0251-6716>

برآیند کلی این تحقیق این است که بر اساس چارچوبها و قواعد مرسوم در استنباط فقهی، ادله عدم صلاحیت کافی نیست. در مقابل، ادله و مؤیدهای متعددی برای صلاحیت وجود دارد که هرچند برخی از آنها پذیرفتنی نیستند اما بسیاری از آنها تمام و قانع کننده‌اند. از این رو، می‌توان به شایستگی عقلی و شرعی حکومت برای امر تربیت دینی شهروندان حکم کرد. البته این حکم فقط از حیث حکم اولی است ولی با در نظر گرفتن عناوین ثانوی و شرایط خاصی که ممکن است در جامعه وجود داشته باشد، می‌توان به عدم جواز آن حکم نمود.

کلیدواژه‌ها: تربیت دینی، آموزش و پرورش دینی، تربیت حکومتی، تربیت شهروندان.

مقدمه

تعیین حیطه اختیارات و حوزه نفوذ اوامر و نواهی حکمرانان، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. یکی از مسائل مربوط به این حوزه، مسئله وظایف و اختیارات حکومت در عرصه تربیت دینی است که باید از نگاه فقهی بررسی شود؛ چرا که پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی و نقش پررنگ فقه در ساختار اصلی و تدوین قوانین فرعی آن، ضرورت ایجاد می‌کند که حیطه اختیارات و وظایف حاکم - که در این نظام همان ولی فقیه است و توسط بازوهای اجرایی او از قبیل دولت و ... انجام می‌شود - به درستی تبیین گردد.

در این میان ممکن است برخی قائل به عدم مشروعیت دخالت حکومت در امر تربیت شوند و پیامدهایی که دخالت حکومت در این امر به دنبال دارد را به عنوان دلیل بر مدّعی خود بیان کنند. برخی دیگر، اصل مشروعیت دخالت را بپذیرند ولی وجوب آن را قبول نکنند و به دیده یک امر راجح به آن بنگرند. برخی دیگر هم نه تنها مشروعیت آن، بلکه وجوب را نیز ثابت بدانند.

از این رو، پرسش اصلی که باید به آن پاسخ داده شود این است که: حکم فقهی مداخله حکومت در امر تربیت دینی شهروندان خود چیست؟ آیا وظیفه یا حق دارد به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که شهروندان او به یک تفکر خاص گرایش پیدا کنند؟ آیا وظیفه دارد که زمینه را برای گسترش تفکر توحیدی و نمادهای آن - مانند اقامه

نماز، زکات، امر به معروف و ... - فراهم نماید و برای تربیت شهروندان در راستای این امور، زمینه‌سازی نماید؟

پیشینه تحقیق

نوع فقها چندان به وظایف حکومت در قبال تربیت شهروندان ورود نکرده‌اند بلکه فقط در قالب مفاهیمی همچون «اجرای حدود»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «تعزیر بر فعل حرام و ترک واجب» و مانند آن‌ها به مسئله تربیت حکومتی پرداخته‌اند. مثلاً شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) در المقنعه می‌نویسد:

«... اگر یکی از فقیهان امکانش را داشته باشد، باید حدود الهی را در مورد فرزندان و غلامان خود اجرا کند، به شرط این که از اضرار حکومت جور، بیم نداشته باشد و اگر از ستمگران بر نفس خویش و یا بر دین اسلام بترسد، نباید اقامه کند. همچنین اگر فقیهی امکانش را داشته باشد، باید حدود را در میان قوم و ملت خود اجرا نماید. پس اگر از ممانعت و مزاحمت ستمگران در امان باشد، اقامه حدود بر فقیه لازم و واجب می‌شود و باید در میان قوم خود، دست دزد را ببرد و زناکاران را تازیانه بزند، قاتلان را قصاص کرده و به قتل برساند. این، واجب عینی است بر هرکسی در میان قوم خود غلبه و حکومت یافته و به خلافت و امارت برسد و واجب عینی است بر هرکسی که انجام این امور از طرف شخص یاد شده به او محول شده باشد؛ یعنی باید اقامه حدود کند و احکام شرع را به اجرا درآورد و امر به معروف و نهی از منکر نماید و با کفار و دیگر فاجران و مستحقین جنگ، بجنگد و جهاد کند. بر برادران مؤمن نیز یاری‌دادن او واجب است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ۸۱۰).

همچنین ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳ ق، ۴۱۶)، شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ ق، ۶۹/۸)، سید ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۷ ق، ۴۳۵)، ابن ادریس حلی (حلی، ۱۴۱۰ ق، ۵۳۴/۳)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ۹۴۸/۴)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ۵۴۸/۳؛ ۱۴۲۰ ق، ۲۳۷/۲)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۰ ق، ۲۱۰)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۰ ق، ۱۹۳/۹)، شیخ بهایی (شیخ بهایی، ۱۴۲۹ ق، ۹۳۲)، محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ۲۲۴/۲۷)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ۷۹/۱)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ۴۴۸/۴۱).

میرزا حبیب‌الله کاشانی (کاشانی، ۱۴۰۴ ق، ۱۶)، محقق خوبی (خوئی، ۱۴۲۲ ق، ۴۰۸) و امام خمینی (امام خمینی، بی‌تا، ۴۷۷/۲)، از جمله فقیهانی هستند که این وظیفه را برای حاکم جامعه اسلامی ثابت می‌دانند.

اما در مقابل، برخی از اهل قلم در سال‌های پس از انقلاب به این عرصه ورود کرده‌اند و مقالات و سخنرانی‌هایی را در نقد دخالت دولت در امر تربیت، ارائه کرده‌اند. از جمله مقاله سروش در مجله کیان (سروش، ۱۳۷۳، صص ۳۷۰-۳۷۳) و سخنرانی کدیور در دانشگاه تهران (۱۳۹۷، ۲۱ اسفند) و مقاله صادق‌زاده قمصری درباره مسئولیت تربیتی دولت اسلامی (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۷۹، صص ۲۷-۵۸).

در سال‌های اخیر نیز برخی از بزرگان حوزه، فقه تربیتی را به‌عنوان سرفصل درس‌های خارج خود قرار داده و آثار خوبی را در این زمینه تولید کرده‌اند (از جمله رک: کتاب «فقه تربیتی» اثر آیت‌الله عارفی). همچنین رساله «نقش حکومت اسلامی در تربیت دینی انسان» (محمدنبی عارفی، جامعه المصطفی، تاریخ دفاع: ۱۳۹۷)، رساله «نقش و راهکارهای حکومت در تربیت دینی مردم از دیدگاه امام علی (علیه السلام)» (طیبه راهی، دانشکده الهیات دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، تاریخ دفاع: ۱۳۹۰)، مقاله «نقش حکومت در تربیت؛ بررسی مقایسه‌ای دیدگاه افلاطون و امام خمینی (رحمته‌الله علیه السلام)» (یحیی فوزی و مسعود کریمی بیرانوند، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۱۳۹۰، شماره ۵، ۱۳۳-۱۶۲)، مقاله «حکومت دینی و آسیب‌شناسی کارآمدی آن در عرصه تربیت اخلاقی جامعه» (حسین دیا، حکومت اسلامی، ۱۳۹۲، شماره ۶۷، صص ۶۱-۸۲)، مقاله «تعلیم و تربیت هدف اصلی حکومت امام علی (علیه السلام)» (محمدحسین پژوهنده، ۱۳۸۰، اندیشه حوزه، شماره ۲۷)، مقاله «بررسی رابطه حکومت و تربیت از دیدگاه امام علی (علیه السلام)» (رحمت‌الله مرزوقی، تربیت اسلامی، ۱۳۷۹، شماره ۴، ۵۹-۶۸) و مقاله «نقش جامعه نبوی و حکومت اسلامی در تعلیم و تربیت اسلامی» (ولی‌الله ملکوتی‌فر و فریدی، ۱۳۹۲، مهندسی فرهنگی، شماره ۵، صص ۵۰-۶۴)، از آثاری هستند که کم‌وبیش به این موضوع پرداخته‌اند.

باین حال، آثار و منابع قدیمی صریحی در این بحث وجود ندارد و در آثار جدید نیز جز اشاره‌های مختصر، تبیین دقیقی از موضوع و ادله موافقان و مخالفان انجام نشده است. از این رو، ما ابتدا به تبیین مفاهیم بحث و سپس به تأسیس اصل

می‌پردازیم. آنگاه ادله کسانی را که مداخله حکومت در تربیت را - به صورت سلب کلی - مشروع نمی‌دانند، بیان کرده و آنها را نقد می‌کنیم و سپس ادله مشروعیت این مداخله را بیان و مؤیدهایی را برای آن ذکر خواهیم کرد. در پایان نیز نکته‌های مهمی را یادآوری می‌کنیم تا نتیجه مطلوب - یعنی مشروعیت مداخله حکومت در امر تربیت به صورت موجبه جزئیه - ثابت گردد.

مفهوم‌شناسی

۱. تربیت

واژه تربیت در زبان فارسی به معنای پروردن، آموختن آداب و اخلاق به کار رفته و از کاربردهای آن در زبان عربی نیز به دست می‌آید که معنای کلی‌اش این است که یک شیء را آن قدر پرورش دهیم تا به کمال مطلوب برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۳۳۶؛ مصطفوی، ۱۴۰۲، ق، ۱۷/۴).

در اصطلاح نیز برخی آن را پرورش استعدادها بالقوه درونی و به فعلیت رساندن آن دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۹۷، ۶). برخی دیگر نیز در تعریف آن نوشته‌اند: «تربیت، فرایند یاری‌رساندن به مرتبی برای ایجاد تغییر تدریجی در گستره زمان، در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری اوست که به واسطه عامل انسانی دیگر، به منظور دستیابی وی به کمال انسانی و شکوفاسازی استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهای اوست» (اعرافی، ۱۳۸۸، ۲۸).

به نظر می‌رسد تنها مشکل تعریف اخیر، آن است که تربیت را محدود به عامل انسانی کرده است، درحالی که تربیت می‌تواند توسط هر موجودی انجام شود. از این روست که خداوند متعال، «رب» نامیده می‌شود. البته مقصود ما در این نوشتار، فقط تربیت دینی است که بر اساس آموزه‌های اسلامی و با هدف تربیت انسانی دین‌مدار انجام می‌شود، به گونه‌ای که در ابعاد اعتقادی، اخلاقی و مناسکی، التزام قلبی و عملی به اسلام داشته باشد.

پس آنچه از واژه «تربیت» به ذهن خطور می‌کند، تقریباً همان معنایی است که از واژگانی همچون «تأدیب»، «تزکیه» و «اصلاح» به ذهن می‌رسد و در بحث ما

معنای آن‌ها را به ذهن متبادر می‌کند.

۲. حکومت

واژه «حکومت» از ریشه عربی «حکم» گرفته شده و مصدر دوم برای «حکم، یحکم، حکماً» شمرده می‌شود. این واژه گاهی به معنای داوری کردن و فصل خصومت می‌آید (ابن اثیر جزری، بی‌تا، ۴۱۹/۱-۴۲۰) و گاهی به معنای اداره کردن شئون بلاد و برطرف کردن ظلم و اقامه عدل استعمال می‌گردد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۴۱/۱۲). در اصطلاح نیز حکومت، نهادی است که در زیرمجموعه آن، یک کشور یا یک اجتماع، اداره می‌شود و سیاست‌گذار و تعیین‌کننده راهبردهای پیش روی آن کشور یا اجتماع است و در زمان حاضر، معمولاً از سه بخش مقننه، مجریه و قضائیه تشکیل می‌شود (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳، ۱۱۵).

منظور از حکومت در این مقاله نیز مجموعه‌ای است که قدرت در دست اوست و می‌تواند در تربیت و فرهنگ مردم تأثیرگذار باشد، خواه این توانایی در همه حکومت یا فقط در بخشی از آن - مثلاً دولت - وجود داشته باشد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۰
بهار ۱۴۰۲
۷۰

تأسیس اصل

اگر دلیلی بر مشروعیت دخالت وجود نداشت، مقتضای قاعده اولی، مشروعیت یا عدم مشروعیت را اقتضا می‌کند؟ همچنین اگر اصل مشروعیت را پذیرفتیم ولی دلیلی بر وجوب دخالت نیافتیم، قاعده اولی چه اقتضایی دارد؟ به نظر می‌رسد در باب مشروعیت، اگر دلیلی بر حرمت نیز وجود نداشته باشد، اصل بر جواز دخالت حکومت در امر تربیت است و اصل برائت از حرمت جاری می‌شود. همچنین در مورد وجوب نیز اصل برائت جاری می‌شود و وجوب را نفی می‌کند. در نتیجه در فرض یاد شده، دخالت حکومتی در امر تربیت، نه واجب است و نه حرام؛ بلکه امر مباحی است که حکومت می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای حفظ خود، از آن استفاده کند.

البته این در صورتی است که این تربیت، به اعمال ولایت بر شهروندان و محدود

کردن آن‌ها نینجامد و گرنه با توجه به اصل عدم ولایت، حقّ چنین کاری را نخواهد داشت و اگر اعمال ولایت کند، نافذ نخواهد بود.

توضیح آن‌که: اصل عدم ولایت از اصول و قواعد معروف فقهی و عقلایی است که بر اساس آن، هیچ انسانی بر جان و مال و ناموس انسان دیگر ولایت و سلطنت ندارد و اگر بدون دلیل شرعی، بر کسی اعمال ولایت کند، ولایت او نافذ نیست. با توجه به جستجوهای انجام شده، این اصل مخالفی ندارد و بسیار هم بعید است کسی با آن مخالفت کرده باشد (برای نمونه: ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۱۴۴/۶؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ۵۴۶/۳؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۲۵۳/۶؛ امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ۵۹۲/۴).

پس اگر قرار باشد هر نوع ولایتی را برای کسی نسبت به شخص دیگری ثابت بدانیم، باید دلیل مناسبی اقامه کنیم و هرگاه دلیل مناسبی پیدا شد، باید برای تشخیص گستره ولایتی که با آن دلیل ثابت می‌شود، به عموم یا اطلاق آن دلیل مراجعه کرد. پس چه بسا یک دلیل بر ثبوت ولایت دلالت کند ولی گستره آن بسیار محدود و در اموری خاص باشد.

بنابراین دخالت حکومت در امر تربیت شهروندان، بر اساس اصل اولی، از نظر تکلیفی نه واجب است و نه حرام و از نظر حکم وضعی نیز اگر به اعمال ولایت از جانب حکومت بینجامد، نافذ نیست.

مشروعیت مداخلات
حکومت در تربیت
دینی شهروندان
۷۱

مشروعیت تربیت حکومتی

نقش حکومت‌ها در عرصه پرورش فکری و فرهنگی شهروندان خود و تربیت دینی یا غیردینی آن‌ها قابل انکار نیست و بسیار روشن است که حکومت‌ها می‌توانند با فراهم کردن زمینه‌های لازم، رشد و هدایت و تربیت صحیح یا ناصحیحی را در شهروندان خود ایجاد کنند. مثلاً در جهان امروز، حکومت‌های غربی با تبلیغات فریبنده و بسیار گسترده برای القای آموزه‌های غلط خود به جوامع بشری، تلاش کرده و تا حدودی هم موفق بوده‌اند. در قرآن نیز در آیات متعددی - مانند آیه ﴿وَأَصْلَ فرعون قومَه و ما هدی﴾ (طه/ ۷۹) - به نقش حاکم در گمراهی یا هدایت شهروندان اشاره شده است.

با این حال، از نظر فلسفی، کلامی و فقهی این بحث همچنان وجود دارد که آیا حکومت در این زمینه وظیفه‌ای دارد تا حقی نسبت به آن ایجاد شود یا نه؟ در این زمینه چند دیدگاه وجود دارد:

یک. برخی از نظریه‌پردازان معتقدند که اصولاً حکومت حقی در تربیت مردم ندارد و تنها وظیفه‌اش برآوردن شماری از خواسته‌های اجتماعی و سیاسی مردم است، نه تعیین زندگی خوب برای آنان (سروش، ۱۳۷۳، ۳۷۰-۳۷۳؛ بوردو، ۱۳۷۸، ۱۶۶).

دو. برخی دیگر از صاحب‌نظران برای حکومت در تربیت مردم نقش و بلکه وظیفه قائلند؛ اما آن را معطوف به ساختن جامعه‌ای آباد و آزاد می‌دانند و فراتر از آن مدّ نظر آن‌ها نیست؛ یعنی دولت باید افراد را برای تحقّق کامل اهداف سیاسی و اجتماعی و کارآمدی نظام تربیت کند ولی این تربیت فقط تا جایی است که شهروند خوبی را تربیت کند و اطلاعات برای زندگی خوب را به او بدهد اما قرار دادن او در فضای معنوی و اخلاقی به معنای خاصّ الهی، لازم نیست (ابوالحمد، ۱۳۸۴، ۵۵۸ و ۵۶۱).

سه. گروه سوم نیز کسانی‌اند که نقش حکومت در تربیت مردم را پذیرفته‌اند ولی معتقدند جهت‌گیری فرآیند تربیت و هدایت مردم و جامعه باید به سمت و سویی فراتر از برآوردن نیازهای اولی باشد. دانشمندانی همچون افلاطون، ارسطو و فقهای بزرگی مانند امام خمینی و بسیاری دیگر از اندیشمندان در این طیف قرار می‌گیرند. اگرچه نظریات آنان دربارهٔ محدوده و روش‌های این موضوع، تفاوت‌های زیادی دارد که منشأ آن نوع نگاه آن‌ها به هستی و انسان است (افلاطون، ۱۳۹۶، ۳۸۵-۳۸۹؛ فراهانی، ۱۳۸۷، ۴۴-۴۶؛ صادق‌زادهٔ قمصری، ۱۳۷۹، ۲۷-۵۸).

در این مقاله به جزئیات این نظریات از نگاه برون دینی نمی‌پردازیم بلکه فقط ادله را از نگاه کسانی که متشرّع به دین اسلام هستند، مطرح می‌کنیم.

ادلهٔ عدم مشروعیت

دلیل اول: هیچ دلیلی برای نقش حکومت در تربیت دینی وجود ندارد؛ چرا که بیشتر متون مربوطه از لحاظ سند یا دلالت ضعیف‌اند (صادق‌زادهٔ قمصری، ۱۳۷۹، ۴۴).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰

بهار ۱۴۰۲

۷۲

بطلان این دلیل، در آینده با بررسی ادله موافقان روشن خواهد شد.

دلیل دوم: دخالت حکومت‌ها در امر تربیت، پیامدهای مخربی دارد و چه بسا نتایج معکوسی - مانند شکل‌گیری مقاومت در برابر آن و نافرمانی مدنی، دل‌زدگی از مفاهیم دینی، ترسیم چهره‌ای عبوس از دولت اسلامی و... - را به دنبال بیاورد (سخنرانی محسن کدیور، ۱۳۹۷)

نقد دلیل دوم

اولاً: پیامدها، عناوین عارضی هستند که ممکن است گاهی وجود داشته باشند و گاهی وجود نداشته باشند. پس این عناوین در صورت اثبات، نهایتاً می‌توانند وجوب تربیت را در برخی از موارد و از باب حکم ثانوی نفی کنند نه در همه موارد. پس این دلیل، اخص از مدعاست.

ثانیاً: قرار نیست که صرفاً با توجه به فواید احتمالی تربیت برای تقویت نظام حکومتی، به دخالت حکومت در امر تربیت معنوی مردم حکم شود تا احتمال مفسده، مطرح گردد بلکه تا وقتی که دلیل قطعی عقلی یا شرعی بر آن پیدا نشود، چنین حکمی ثابت نخواهد شد.

ثالثاً: همان‌گونه که احتمال دارد تربیت دینی مردم نتیجه عکس داشته باشد، احتمال موفقیت هم وجود دارد. پس نمی‌توان به صرف احتمال مخالف، از این مصلحت بزرگ چشم‌پوشی کرد، بلکه باید به دنبال مرجح بود.

رابعاً: اصل این روش که بر اساس مصلحت‌سنجی به کشف حکم شرعی پردازیم، به قیاس و استحسان و مصالح مرسله‌ای می‌انجامد که در مذهب تشیع، باطل است (ر.ک: محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، ۵۴/۱).

دلیل سوم: دولت‌ها در صدر اسلام، چه در زمان امام علی علیه السلام و چه در سده‌های بعدی، هرگز مسئولیت تعلیم و تربیت رسمی را برعهده نداشته‌اند. از این رو، انجام وظیفه تربیتی دولت اسلامی را باید در مواردی همچون آموزش عمومی احکام و معارف و اخلاق الهی، در قالب ایراد خطبه، تعلیم عملی آداب و اخلاق اسلامی در معاشرت با مردم، امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود الهی و... جستجو نمود (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۷۹، ۴۴)

نقد دلیل سوم

اولاً: این دلیل نهایتاً ثابت می‌کند که در زمان معصومین علیهم‌السلام، شیوه مناسب برای تربیت مردم، ایراد خطبه، امر به معروف و ... بوده است اما ثابت نمی‌کند که دولت در عصر حاضر، که انجام تربیت درگروی به کارگیری شیوه‌های دیگر است، چنین مسئولیتی ندارد. پس اگر با ادله کافی ثابت شد که حکومت اسلامی در امر تربیت شهروندان جامعه مسئولیت دارد، باید این مسئولیت را با هر شیوه مشروعی که در توان دارد، انجام دهد.

ثانیاً: برخی از شواهد وجود دارد که نشان می‌دهد امیرالمؤمنین علیه‌السلام نمی‌توانستند به همه وظایف تربیتی خود عمل کنند. مقدار این موارد به حدی بوده که علامه مجلسی آن‌ها را تحت بابی با عنوان «علیه عدم تغییر امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعض البدع فی زمانه» آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳، اق، ۱۶۷/۳۴).

دلیل چهارم: در برخی روایات (نهج البلاغه: حکمت/۳۹۹)، مسئولیت تربیت فرزندان بر عهده پدران گذاشته شده است نه دولت‌ها (صادق‌زاده قمصری، ۱۳۷۹، ۴۴).

نقد دلیل چهارم

اولاً: چنانچه دلیلی بر مسئولیت دولت در مورد تربیت دلالت کند، این دلیل، نمی‌تواند آن را رد کند.

ثانیاً: این دلیل، توضیح نداده است که چرا از نصوص مربوط به والدین، (مسئولیت مستقیم والدین) برداشت می‌شود، اما از نصوص مربوط به حاکمان، (مسئولیت مستقیم دولتمردان) برداشت نمی‌شود؟ (سروش، ۱۳۸۶، ۶۰).

ثالثاً: بحث ما فقط درباره تربیت کودک نیست تا آن را بر عهده والدین بدانیم.

ادله مشروعیت

برای مشروعیت و بلکه وجوب دخالت حکومت در امر تربیت دینی شهروندان، ادله گوناگونی وجود دارد، هرچند برخی از فقهای بزرگوار - مانند امام خمینی - که بیش از دیگران تعلیم و تربیت را از این زاویه مورد توجه قرار داده‌اند، بدون ورود تفصیلی به این ادله، به صورت اجمالی به آن‌ها اشاره کرده‌اند (امام خمینی، بی‌تا، ۶۲۰/۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰

بهار ۱۴۰۲

۷۴

این ادله دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها مخصوص حاکم بما هو حاکم هستند و برخی دیگر، ادله و قواعدی کلی هستند که مخصوص حکمرانان نیستند بلکه عناوین دیگری مانند مکلف بودن، عالم بودن، مبلغ دین بودن در آن ادله مورد نظر است، ولی چون حاکم، عناوین یادشده را هم دارد، مشمول آن ادله و قواعد قرار می‌گیرد. همچنین با توجه به این که حاکم حتماً باید شرایطی مانند عقل، بلوغ، علم و... را داشته باشد، طبعاً از نظر مصداق خارجی، هرگاه تکلیفی برای این عناوین ثابت شود، برای حاکم نیز ثابت خواهد شد. در نتیجه غالباً از نظر عملی هم تفاوتی ندارد که حاکم از باب حکومتش مردم را تربیت کند یا از باب عالم یا مبلغی که امکانات بهتری دارد.

به علاوه در بسیاری از موارد می‌توان از باب تنقیح مناط، حکم را برای حاکم بما هو حاکم نیز ثابت نمود. مثلاً اگر ثابت شود که وجوب تربیت دیگران بر عهده علما ثابت است پس به طریق اولی برای حاکم مشروع، به عنوان شخصی که قدرت و امکانات تبلیغی بیشتری دارد نیز واجب می‌شود.

به هر حال، در این نوشتار تلاش شده است که هر مدرک یا دلیلی که احتمال استفاده از آن برای اثبات مشروعیت تربیت حکومتی وجود دارد، بیان گردد اما با توجه به ضعف یا نقصان موجود در برخی از این ادله، آن‌ها را به دو بخش تقسیم می‌کنیم؛ در بخش اول، ادله قوی‌تر و در بخش دوم، ادله ضعیف‌تر به عنوان مؤید ذکر می‌شود.

دلیل اول: آیه ۴۱ سوره حج

﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾؛ همان کسانی که هرگاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.

علامه طباطبایی درباره این آیه می‌فرماید: «مراد از تمکین آنان در زمین، توانا کردن آنان بر انتخاب روش زندگی است، بدون این که مانعی جلوی آن‌ها را بگیرد و یا مزاحمی برای ایشان مزاحمت ایجاد کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۳۸۶/۱۴).

با این حال، سه دیدگاه درباره معنای تمکین، قابل تصوّر است:

دیدگاه اوّل: منظور از تمکین، مطلق تمکّن است؛ یعنی برخی از افراد، هرگاه توانایی انجام تکالیف را پیدا کنند، نماز و زکات و امر به معروف و نهی از منکر را انجام می دهند. پس این آیه یکی از شرایط تکلیف یعنی قدرت بر امتثال را بیان می کند.

نقد: اولاً: طبق این معنا، آیه برای بیان یک مطلب بدیهی عقلی است که نیازی به گفتن ندارد؛ ثانیاً: ظاهر روایاتی که مصداق این آیه را اهل بیت علیهم السلام معرفی کرده اند، این است که معنای تمکین، چیزی فراتر از تمکّن های شخصی است؛ ثالثاً: این معنا با کلمه «فی الأرض» سازگار نیست؛ چون ظاهر این کلمه آن است که نوعی قدرت و توانمندی اجتماعی برای شخص ایجاد می شود و نه صرفاً یک توانمندی شخصی.

دیدگاه دوم: منظور از تمکین، سلطنت و حکومت در زمین است.

نقد: حمل آیه بر این معنای محدود هم بی دلیل است؛ چون کلمه «مکناهم» معنای وسیع تری از حکومت و سلطنت دارد.

دیدگاه سوم: منظور از تمکّن در زمین، نه مطلق تمکّن است که شامل تمکّن های شخصی باشد و نه آن قدر محدود است که به معنای تشکیل حکومت باشد بلکه به معنای نوعی توانمندی اجتماعی است که یکی از مصادیق آن تشکیل حکومت و مصداق دیگر آن، توانمندی اجتماعی بدون حکومت است (اعرافی، ۱۳۹۲، جلسه ششم اسفند).

بر اساس این دیدگاه، قطعاً منظور از اقامه نماز و ایتای زکات و... جنبه فردی آنها نیست؛ زیرا روشن است که اقامه نماز و... متوقّف بر توانمندی اجتماعی نیست. همچنین به معنای اقامه نماز صحیح و کامل هم نیست؛ زیرا کامل و صحیح خواندن نماز و ادا کردن زکات کامل، منوط به تمکّن اجتماعی در زمین نیست بلکه شاید برخی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر منوط به تمکّن اجتماعی باشد.

در نتیجه دو احتمال در مورد معنای اقامه نماز و ایتای زکات و... باقی می ماند:

یک. منظور جنبهٔ مجموعی چهار عمل (نماز، زکات، امر به معروف و نهی از منکر) است؛ یعنی ویژگی این افراد این است که تا وقتی مکنت ندارند، ممکن است برخی از این اعمال را انجام دهند و برخی را ترک کنند ولی بعد از مکنت اجتماعی، همهٔ آن‌ها را انجام می‌دهند (اعرافی، ۱۳۹۲، جلسهٔ ششم اسفند).

دو. منظور جنبهٔ اجتماعی و تربیتی این چهار عمل است؛ یعنی این افراد، جامعه را به سمت وسوی انجام این امور هدایت و تربیت می‌کنند و زمینه را برای اقامه شدن نماز و پرداخت شدن زکات فراهم می‌کنند.

از میان این دو احتمال، احتمال اول صحیح نیست؛ چون اولاً: ارادهٔ چنین معنایی مؤونهٔ زیادی می‌طلبد، زیرا همان‌گونه که قائل این قول هم اعتراف کرده، ظاهر اولی چنین بیانی، استغراقی بودن آن است و مجموعی بودن آن دلیل می‌خواهد؛ ثانیاً: بدون مکنت اجتماعی نیز انجام مجموع این امور ممکن است. پس انجام این امور برای متمکنان، امتیاز ویژه‌ای شمرده نمی‌شود، درحالی که ظاهر آیه بیان یک امتیاز ویژه برای آنان است.

مشروعیت مداخلات
حکومت در تربیت
دینی شهروندان
۷۷

پس بهترین احتمال، احتمال دوم است؛ یعنی منظور این است که این افراد، وقتی به یک جایگاه اجتماعی و قدرت یا سلطنت حکومتی می‌رسند، زمینه را برای این چهار عمل فراهم می‌کنند و مردم را به آن‌ها ترغیب و ایشان را برای این امور تربیت می‌کنند.

البته منظور این نیست که ایشان با استفاده از یک قدرت فرازمینی و ملکوتی این کار را انجام می‌دهند بلکه منظور این است که با همان روش‌های معمولی و برداشتن موانع و ترغیب و تشویق مردم، زمینهٔ اقامه نماز کامل را در تمام عالم فراهم می‌کنند. در نتیجه، وظیفهٔ حاکم این است که اقامهٔ نماز و پرداخت زکات را به یک فرایند جمعی تبدیل کند و ضمن امر به معروف و نهی از منکر افراد جامعه، آنان را بر اساس همین دو اصل، تربیت نماید؛ زیرا با توجه به این که در این آیه شریفه، این وظیفه را به حالت تمکّن مقید کرده است، معلوم می‌شود که در مقام بیان وظیفهٔ کسی است که تمکّن کافی در اجتماع دارد، نه بیان وظایف فردی مسلمانان، وگرنه نیازی نبود که آن را مقید به حالت تمکّن کند.

دلیل دوم: آیه ۱۴۲ سوره اعراف

﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾؛ و موسی به برادرش هارون گفت: «جانشین من در میان قومم باش و [آنان را] اصلاح کن و از روش مفسدان، پیروی منما».

در این آیه، حضرت موسی علیه السلام به برادرش دستور می دهد که قوم خود را اصلاح کند، درحالی که تربیت مردم بر اساس تعالیم وحیانی و جلوگیری از گمراهی آنان، اگر خود این اصلاح نباشد، دست کم یکی از مصادیق اصلاح است. پس تربیت بنی اسرائیل، یکی از کارهایی است که بر حضرت هارون علیه السلام واجب شده بود. شاهد بر این معنا آیات ۹۲ و ۹۳ سوره طه است که واژه اصلاح را تفسیر می نماید:

﴿قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا * أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾؛ [موسی] گفت: ای هارون، چرا هنگامی که دیدی آن ها گمراه شدند * از من پیروی نکردی؟! آیا فرمان مرا عصیان نمودی!؟

به هر حال، حضرت موسی علیه السلام علاوه بر داشتن مقام رسالت، حاکم بر بنی اسرائیل نیز بود و حضرت هارون علیه السلام را هم در دو ساحت مقام تبلیغ و مقام حکمرانی، جانشین خود قرار داده بود. پس می توان حکم آن را به همه حکمرانان سرایت داد. چه بسا گفته شود: جلوگیری از اضلال، وظیفه انبیاست و ربطی به حاکم بودن یا نبودن ندارد. پس باید ثابت کرد که در دوران غیبت، جلوگیری از اضلال تنها با حکومت اتفاق می افتد؛ چون می توان فرض کرد که هدایت و جلوگیری از اضلال، وظیفه روحانیت و مرجعیت و مبلغان است و حکومت وظیفه ای ندارد.

در پاسخ می گوئیم:

اولاً: این که آیا باید برای جلوگیری از اضلال مردم، حکومت تشکیل داد یا نه، بحث دیگری است که باید جداگانه بررسی شود. بحث ما فعلاً در فرض بعد از تشکیل حکومت است؛ یعنی اگر حکومتی اسلامی تشکیل شد، آیا نسبت به تربیت مردم وظیفه ای دارد یا نه؟ داستان بنی اسرائیل نشان می دهد که بعد از تشکیل حکومت، حاکم نسبت به هدایت مردم وظیفه داشته است.

ثانیاً: در حکومت اسلامی، حاکم قطعاً خودش باید عالم باشد. پس حداقل

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰

بهار ۱۴۰۲

۷۸

به‌عنوان عالم بودنش وظیفه تبلیغ و هدایت را دارد. به‌بیان‌دیگر، در خصوص حکومت اسلامی، میان این دو عنوان، تلازم وجود دارد.

ثالثاً: در مورد این که آیا حضرت هارون علیه السلام از جهت پیامبر بودنش وظیفه داشته یا از جهت حاکم بودنش، به نظر می‌رسد که هر دو صحیح است و حاکم تا جایی که می‌تواند باید به‌عنوان یک مبلغ، مردم را به دین دعوت کند و آنگاه که تبلیغ به‌تنهایی کافی نبود، از امکانات حکومتی استفاده کند؛ زیرا خود داستان گوساله‌پرست شدن بنی‌اسرائیل نشان می‌دهد که تبلیغ انبیا نیز به‌تنهایی مانع از اضلال مردم نمی‌شود چه رسد به تبلیغ روحانیت و مرجعیت و...؛ چون حضرت هارون علیه السلام وظیفه تبلیغی خود را انجام داد و به مردم فرمود: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَاطِيعُوا أَمْرِي﴾ (طه/۹۰)؛ ولی چون مردم از او تمرد کردند و حکومت او را نپذیرفتند و قدرت حکومتی‌اش توسط مردم محدود شده بود ﴿إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي﴾ (اعراف/۱۵۰)، نتوانست جلوی سامری بایستد.

حال اگر ایشان به‌عنوان حاکم بودنش وظیفه‌ای نداشت، فقط کافی بود که به حضرت موسی علیه السلام بگوید: «من به آن‌ها تذکر دادم و آن‌ها گوش نداند» و دیگر لازم نبود که سخن از استضعاف و تهدید آنان را مطرح کند. به‌علاوه، گویا حضرت هارون علیه السلام در مقابل بنی‌اسرائیل تلاش کرده است که از امکانات حکومتی استفاده کند و‌گرنه اصلاً لازم نبود بنی‌اسرائیل ایشان را تهدید و استضعاف کنند.

دلیل سوم: وجوب اهتمام به امور مسلمین

احادیثی با این مضمون وجود دارد که «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۶۳/۲) سند برخی از این احادیث، موثق و قابل اعتماد است و می‌توان اطمینان یافت که چنین مضمونی از معصوم علیه السلام صادر شده است. ملاصالح مازندرانی در شرح کافی می‌نویسد: «مقصود از "لا یهتم" این است که عزم بر قیام به امور مسلمین نداشته باشد و با این که قدرت دارد، در پی انجام آن نباشد. "فلیس بمسلم" یعنی اسلام او کامل نیست و ارزشی ندارد. مراد از امور مسلمانان نیز اعم از امور دنیوی و آخروی است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۲۸/۹).

علامه مجلسی نیز برداشتی شبیه همین مضمون را از این روایات، دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۱/۹).

پس می‌توان گفت: از آنجا که تربیت دینی یکی از مهم‌ترین امور فردی و اجتماعی مسلمانان است که سعادت دنیوی و اخروی ایشان بستگی به آن دارد و بدون تربیت صحیح، رسیدن به سعادت و رهایی از شقاوت ناممکن است، بر هر مسلمانی واجب است که نسبت به این امر اهتمام داشته باشد و تا حد امکان به تربیت خود و سایر مسلمانان بپردازد. البته برخی از مراتب تربیت، به قدرت و امکاناتی نیاز دارد که فقط در اختیار دولت و حکومت جامعه است و از این رو حاکم باید عهده‌دار این امر خطیر شود؛ چراکه واژه «من» در این روایات، اطلاق دارد و هم شامل افراد حقیقی مسلمان می‌شود و هم شامل شخصیت‌های حقوقی. پس مقید کردن این اطلاق به افراد حقیقی، دلیل می‌خواهد که ظاهراً دلیلی وجود ندارد.

همچنین اگر از وجوب، چشم‌پوشی کنیم و فقط بخواهیم اصل مشروعیت یا استحباب تربیت دینی را ثابت کنیم، این کار بسیار ساده‌تر خواهد بود؛ زیرا احادیث بسیار دیگری هم وجود دارد که بر نفع رساندن به مردم و برآورده کردن نیازهای ایشان دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۶۴/۲). روشن است که تربیت صحیح دینی مردم یکی از مصادیق روشن نفع رساندن به ایشان است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۰
بهار ۱۴۰۲

۸۰

دلیل چهارم: عهدنامه مالک اشتر

در عهدنامه امیرالمؤمنین علیه السلام خطاب به مالک اشتر آمده است:

«هَذَا مَا أَمَر بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيٌّ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَشْثَرِ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلَّاهُ مِصْرَ جَبْوَةَ خَرَاجِهَا وَجِهَادَ عَدُوِّهَا وَاسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا...»؛ این فرمان بنده خدا علی امیر مؤمنان، به مالک اشتر پسر حارث است، در عهدی که با او دارد، هنگامی که او را به فرمانداری مصر برمی‌گزینند تا خراج آن دیار را جمع آورد و با دشمنانش نبرد کند، مردم را اصلاح و شهرهای مصر را آباد سازد (نهج البلاغه: نامه ۵۳). علاوه بر سندی که ابوبکر دینوری (دینوری، ۱۴۱۹ ق، ۳/۳۵۹-۳۶۰) و ابن عساکر (ابن عساکر، ۱۴۱۵-۱۴۱۹ ق، ۵۱۶/۴۲) از اهل سنت برای عهدنامه آورده‌اند، نجاشی و

شیخ طوسی نیز سندهایی را برای این عهدنامه ذکر کرده‌اند که تصحیح آن‌ها ممکن است، گرچه در این مختصر، امکان بررسی تفصیلی آن‌ها وجود ندارد (طوسی، بی‌تا، ۳۷-۳۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۸).

جمله «استصلاح أهلها» به معنای صالح‌سازی و صالح‌ساختن اهل مصر است؛ اما صالح کردن مردم، مفهومی مطلق است که امور دنیوی و آخرتی را در برمی‌گیرد. در دنیای امروز هم بعید نیست مهم‌ترین صلاح بشر در تربیت فرهنگی و اجتماعی باشد؛ چرا که عقب‌ماندگی جامعه در این امور، آن را از حیث قدرت و امنیت، پیشرفت، نظم اجتماعی، اقتصاد... تحت تأثیر شدید قرار می‌دهد. پس حکومت در قبال فرهنگ جامعه خود مسئول است (مشیرآبادی، ۱۳۹۲، ۸۳).

این دستور امیرالمؤمنین علیه السلام ظهور در وجوب دارد؛ زیرا طبق قول صحیح، ماده و صیغه امر (أمر)، ظاهر در وجوب است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۶۳ و ۷۰).
چه بسا گفته شود: تربیت و امور معنوی، خلاف ظاهر و سیاق «استصلاح أهلها» و «عمارَه بلادها» است.

مشروعیت مداخلات
حکومت در تربیت
دینی شهروندان
۸۱

در پاسخ می‌گوییم: همان‌طور که توضیح داده شد، این عبارت کاملاً مطلق است و هم اصلاح امور دنیایی را در برمی‌گیرد و هم امور معنوی و آخرتی را. اما برفرض که فقط امور دنیوی را شامل شود، اصولاً اصلاح امور دنیوی جز با تربیت صحیح شهروندان جامعه ممکن نیست. آیات قرآن و تاریخ، به روشنی به این قضیه شهادت می‌دهد؛ چرا که همیشه بدبختی و شقاوت و سختی‌هایی که ملل مختلف در طول تاریخ متحمل شده‌اند، همگی به خاطر رفتارهای غلط و نسنجیده خودشان بوده است ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ (نساء/۷۹). پس دست کم می‌توان گفت: استصلاح، مقدمه‌ای دارد که عبارت از «تربیت دینی مردم» است.

دلیل پنجم: قاعده عدالت اجتماعی

یکی از واجبات حکومتی، اقامه عدل و تأمین عدالت است و حاکم باید عدالت را در جامعه تأمین کند. این وجوب، ادله قرآنی و غیر قرآنی متعددی دارد، مانند ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ﴾ (مائده/۴۲)، ﴿وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُم﴾ (شوری/۱۵)،

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل/ ۹۰)، ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (مائده/ ۸) و

برای اثبات وجوب تربیت دینی با تمسک به این قاعده، دو شیوه وجود دارد:
شیوه اول: یکی از مقدمات اجرای عدالت، تربیت مردم بر اساس آموزه‌های دینی است وگرنه ایشان عدالت واقعی را بر نمی‌تابند؛ یعنی مردم بدون تربیت دینی صحیح نمی‌توانند عدالت واقعی را تحمل کنند. همان‌گونه که بعد از به حکومت رسیدن امیرالمؤمنین علیه السلام نتوانستند تحمل کنند؛ چراکه تربیت دینی ایشان در طول سی سال، تغییر کرده بود. از این رو، ضرورت دارد که حاکم، فرهنگ مردم را به گونه‌ای هدایت کند که قابلیت اجرای عدالت در جامعه ایجاد شود. پس وجوب تربیت مردم از باب مقدمه واجب، ثابت می‌شود.

البته در اینجا نیازی نیست که وجوب شرعی مقدمه واجب را ثابت کنیم؛ زیرا وجوب آن، چه عقلی باشد و چه شرعی، ما را به مطلوب می‌رساند.

شیوه دوم: تربیت مردم، حقی بر عهده حاکم است که ترک آن، ظلم شمرده می‌شود. در این روش، ابتدا باید حق بودن تربیت و سپس ثبوت آن بر عهده حاکم را ثابت کنیم، چون در غیر این صورت، نه انجام آن مصداق عدالت است و نه ترک آن مصداق ظلم.

اما درباره حق بودن تربیت، حتی با قطع نظر از ادله نقلی نیز چنین حقی قابل اثبات است؛ زیرا با نگاه فلسفی و کلامی، همه استعداد‌های طبیعی موجود در بشر، می‌توانند مبنای یک «حق طبیعی» برای انسان باشند. پس استعداد آموزش و پرورش در انسان، برای او حقی را ایجاد می‌کند که محروم کردنش از این حق، ظلم است. محقق نراقی و شهید مطهری کلماتی در تأیید این نگاه دارند (نراقی، ۱۴۱۷ ق، ۹۴/۱؛ مطهری، ۱۳۸۰، ۱۵۸/۱۹).

همچنین با در نظر گرفتن ادله نقلی نیز شاید بتوان حق بودن هر چیزی را که در حل مشکلات و تأمین زندگی سعادت‌مندان مسلمانان نقش دارد، ثابت کرد. مثلاً از روایات «مَنْ لَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۶۳/۲) استفاده می‌شود که تربیت یک حق است که خداوند بر عهده هر مسلمانی - از جمله حاکم - نهاده است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۰
بهار ۱۴۰۲

۸۲

مؤید این معنا، آیات و روایاتی است که انسان را به خیرخواهی برای مؤمنان تحریک کرده‌اند، مانند: ﴿أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۵) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (نحل/ ۹۰).

حال از آنجا که از مهم‌ترین وظایف حاکم، حفظ منافع مردم و رسیدگی به حقوق ایشان است و بدین منظور منصوب شده، بعید است که نسبت به یکی از مهم‌ترین اصول زندگی ایشان - یعنی تربیت دینی - مسئولیتی نداشته باشد، به‌ویژه تربیت‌هایی که با زندگی دنیایی ایشان نیز ارتباط دارد. به‌علاوه، با توجه به امکاناتی که در اختیار اوست، چه‌بسا انجام برخی از مراتب تربیت فقط بر او متعین باشد.

دلیل ششم: قاعده وجوب حفظ نظام اسلامی

یکی از قواعدی که فقها به صورت مستقل درباره آن بحث نکرده‌اند ولی در فقه به صورت یک قاعده مسلم درآمده، قاعده «وجوب حفظ نظام» است. در کلمات فقها، نظام در سه معنا به کار رفته است:

۱. گاهی مراد از آن، سامان داشتن امور معیشتی مردم و جریان داشتن امور مردم در وضعیتی طبیعی و بدون بحران؛ یعنی مقصود از حفظ نظام، رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اختلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد. در مقابل این معنا، «اختلال نظام» قرار دارد.

در بیشتر موارد، منظور از نظام در قاعده «وجوب حفظ نظام» همین معناست و در فقه، بارها به‌صراحت این معنا تکرار شده است و فقها بر اساس این قاعده، هر موضوعی را که موجب اختلال نظام شود، حرام دانسته و به وجوب حفظ نظام فتوا داده‌اند (انصاری، ۱۴۲۸ ق، ۳/۳۵۰؛ خوئی، ۱۴۱۶ ق، ۱/۵۵۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۲ ق، ۳/۵۱۰).

با در نظر گرفتن این معنا برای قاعده «وجوب حفظ نظام»، نمی‌توان وظیفه تربیت دینی مردم را بر عهده حکومت ثابت کرد؛ زیرا حفظ نظام یک جامعه، مبتنی بر تربیت دینی افراد آن جامعه نیست بلکه ممکن است شهروندان تربیت دینی نداشته باشند ولی در حفظ نظم اجتماعی کوشا باشند. شاهد آن که در طول تاریخ، بیشتر حکومت‌ها غیردینی بوده‌اند و افراد جائر بر جوامع بشری تسلط داشته‌اند ولی اختلالی

مشروعیت مداخلات
حکومت در تربیت
دینی شهروندان
۸۳

در نظام آن‌ها به وجود نیامده است، برخلاف «عدالت اجتماعی» که هیچ‌گاه بدون تربیت دینی محقق نشده است.

۲. گاهی مقصود از نظام، حکومت یا همان نظام سیاسی خاصی است که تحت اصول و چارچوب‌های دین اسلام اداره می‌شود و به آن، «نظام اسلامی» می‌گویند. این معنا از نظام، در محاورات معاصر بیشتر به کار می‌رود و منظور از آن، حفظ نظام جمهوری اسلامی است که ادلهٔ مختلفی بر وجوب آن دلالت می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۲ ق، ۵۱۰/۳؛ سبحانی، ۱۴۲۳ ق، ۴۲۹/۳؛ منتظری، ۱۴۰۹ ق، ۵۴۹/۲ و ۵۶۸).

ما اکنون به بررسی این ادله نمی‌پردازیم و آن را به‌عنوان یک اصل موضوعی می‌پذیریم ولی برای تطبیق این قاعده بر بحث وجوب تربیت، می‌گوییم: بی‌تردید حکومتی که می‌خواهد یک نظام اجتماعی مبتنی بر دین را در جامعه نهادینه کند، باید تربیت دینی شهروندان را به‌عنوان مقدمه‌ای برای حفظ این نظام، سرلوحهٔ کار خود قرار دهد؛ زیرا با توجه به لوازم و محدودیت‌هایی که یک حکومت دینی به‌دنبال می‌آورد، باید آستانهٔ تحمل شهروندان جامعه را برای پذیرفتن این محدودیت‌ها و لوازم آن تقویت کرد و قلب و جان و اندیشهٔ ایشان را برای پذیرفتن ساختارهای حکومت دینی آماده ساخت.

مثلاً در جامعه‌ای که مردم آن بر اساس تعالیم دینی، تربیت نشده‌اند، هرگز عدالت واقعی را بر نمی‌تابند و محدودیت‌های دینی را در حوزهٔ خوراک، پوشش و... قبول نمی‌کنند و آن‌ها را منافی با آزادی خود می‌پندارند. چنین مردمی، لذت‌های مادی را بر هر چیز دیگری ترجیح می‌دهند و با ترویج لذت‌گرایی به‌سوی هرج و مرج شهوانی و بی‌تفاوت شدن نسبت به ارزش‌های انسانی پیش می‌روند. این روند در نهایت موجب یأس و دل‌زدگی نسبت به حکومت دینی و ضعف و اضمحلال نظام اسلامی می‌شود؛ چرا که اصولاً هرگاه نوع تربیت مردم، با ساختار حکومتی که بر آنان حکمرانی می‌کند، سازگاری کافی نداشته باشد، قطعاً زمانی فرا خواهد رسید که آن حکومت دچار آشفتگی و هرج و مرج و اختلال می‌شود و عمر آن به پایان می‌رسد. از این رو، حتی در نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی که سهم بیشتری را برای خانواده، در تعلیم و تربیت فرزندان خود می‌پذیرند، دولت‌ها حاضر نیستند از حق خود

در سیاست گذاری برای آموزش و پرورش، عقب نشینی کنند؛ زیرا این عقب نشینی را مستلزم بحران اجتماعی، فرهنگی و حتی امنیتی می دانند. مثلاً در انگلستان که وزارت آموزش و پرورش، نه صاحب مدرسه‌های است و نه معلمی را به شغل معلمی منصوب می کند و انجمن‌های محلی از بیشترین اختیارات برخوردارند، در عین حال، حکومت مرکزی تعیین خط‌مشی کلی و سیاست کلی امور آموزش و تربیتی را بر عهده دارد (پور مقدس، ۱۳۵۶، ۹۱؛ توما، ۱۳۷۴، ۲۸).

بنابراین، می توان گفت: یکی از مهم ترین وظایف حاکم برای حفظ اصل نظام اسلامی، این است که مردم را بر اساس تعالیم این دین تربیت کند تا آنجا که نهایت سازگاری میان خواسته‌ها و تمایلات مردم با ساختارهای حکومت دینی ایجاد شود و از این طریق، زمینه‌های حفظ و پایداری نظام اسلامی - که موجب حفظ اصل اسلام و کیان مسلمانان و حفظ عزت آنان و... است - فراهم گردد.

۳. گاهی حفظ نظام به معنای حفظ کشور اسلامی و مسلمین از هجوم دشمنان و حفظ موجودیت اسلام و مسلمانان در برابر کفار است.^۱ بر کسی پوشیده نیست که آمادگی برای دفاع در مقابل دشمن یک واجب عقلی است که شرع نیز در آیه شریفه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (انفال/۶۰) آن را تأیید کرده است و فقهای مسلمان نیز آن را بر بسیاری از احکام دیگر ترجیح داده‌اند (عاملی، ۱۴۱۹ ق، ۴۰/۱۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ۴۰/۴؛ قزوینی، ۱۴۲۴ ق، ۳۱۸/۲).

از این رو، حتی در زمان صلح و عدم وجود خطر نیز نباید این آمادگی را از دست داد و این مسئله در مورد رابطه مسلمانان و کفار روشن تر است؛ چرا که به فرموده قرآن، آنان هیچ گاه دوستان واقعی نخواهند بود (بقره/۱۲۰).

بر این اساس، از آنجا که مسئله تربیت، ارتباط مستقیم با قدرت یافتن جامعه اسلامی و بیمه شدن آن در مقابل خطرات احتمالی و هجمه‌های دشمنان اسلام دارد، یکی از ابزارهای دفاعی جامعه اسلامی در برابر دشمنان، تربیت دینی افراد جامعه است؛

۱. برای یافتن برخی از تحقیقات مربوط به این بخش، از مقاله «ضرورت حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن در فقه امامیه» (محمد جواد باقی زاده و همکاران، شیعه شناسی، ۱۳۹۳، شماره ۴۷، صص ۱۶۷-۲۰۰) استفاده فراوان شده است.

چراکه مضمون روایات^۱ و برخی تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهد که از بین رفتن فرهنگ و تربیت اسلامی در جامعه، زمینه‌ساز نفوذ گسترده و تضعیف بنیان‌های اجتماعی و نابود کردن جوامع اسلامی است و گسترش شهوات و بی‌بندوباری، توان روحی و جسمی مردم را برای دفاع از اسلام نابود می‌کند. در مقابل، گسترش تربیت دینی، به‌خوبی می‌تواند جلوی این هجوم‌ها و خطرات را بگیرد. پس بر حاکم اسلامی واجب است زمینه تربیت دینی شهروندان را فراهم کند تا از این رهگذر، جامعه اسلامی در مقابل هجوم‌ها از قدرت و استحکام بیشتری برخوردار باشد.

﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (انفال/۶۰) نیز بر همین مطلب دلالت دارد؛ زیرا این‌گونه نیست که دفاع فقط به‌عنوان عملیات جنگی واجب باشد بلکه آمادگی تقویت بنیه دفاعی از هر جهت برای جلوگیری از هجوم دشمن لازم است و یکی از جلوه‌های آن، آمادگی‌های معنوی است که دامنه وسیعی از حیث نوع علوم و تربیت‌ها دارد و یکی از پیش‌نیازهای امنیت فراگیر، به‌شمار می‌رود. برخی از مفسران به این معنا اشاره کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵)

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰

بهار ۱۴۰۲

۸۶

دلیل هفتم: قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

قاعده دیگری که می‌توان از آن وجوب تربیت دینی مردم و یاد دست کم مشروعیت آن را استفاده کرد، قاعده «وجوب دفع ضرر» است که زیر بنای وجوب تحقیق درباره اصول دین و اعتقادات را تشکیل می‌دهد. این قاعده یک قاعده عقلی است که در کلام فقها نیز به‌عنوان یک قاعده مسلم مطرح شده است.

البته این قاعده فقط شامل دفع ضرر از خود انسان نمی‌شود بلکه شامل دفع ضرر از سایر مسلمانان - بلکه سایر انسان‌ها - نیز می‌شود؛ یعنی بر مسلمان واجب است که ضررهای احتمالی را از سایر مسلمانان دفع نماید. این معنا را می‌توان از روایات

۱. مثلاً در داستان بلعم باعورا آمده است که او بعد از این که دنیا و آخرت خود را نابود شده دید، برای شکست لشکر حضرت موسی علیه السلام به حيله متوسل شد و دستور داد عده‌ای از زنان خود را آرایش کرده و به میان سپاه حضرت موسی علیه السلام برونند. برخی از لشکریان از شهوات خود پیروی کردند و با این زنان درآمیختند و در نتیجه بالای طاعون بر آنان مسلط شد و نزدیک بود همه آنان نابود شوند. این داستان نشان می‌دهد که ضعف تربیت دینی، چه مشکلاتی را برای جامعه به وجود می‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۱۳/۳۷۳ - ۳۷۴).

و جوب اهتمام به امور مسلمین برداشت کرد. همچنین روایت سکونی که در آن آمده است: «مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۶۴/۲) نیز می‌تواند از راه ملازمه بر وجوب پیشگیری از ضررهای احتمالی دلالت کند؛ زیرا بسیار بعید است که منظور این روایات فقط دفع ضرر فعلی باشد و شامل پیشگیری از ضرر نشوند بلکه مناسبت‌های عرفی اقتضا دارد که هم دفع ضرر فعلی واجب باشد و هم پیشگیری از ضررهای احتمالی.

سید مرتضی نیز درباره دفع ضرر از مسلمانان می‌نویسد:

دفع ضرر از مصالح مسلمین واجب است، همان‌گونه دفع ضرر از انسان‌ها واجب است (سید مرتضی، ۱۴۱۵ ق، ۴۵۸).

علامه حلی دفع ضرر از مسلمانان را در شمار واجبات کفایی نام می‌برد (علامه حلی، ۱۳۸۸ ق، ۸/۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ۴۷۷/۱).

بر اساس این قاعده می‌توان گفت: روشن است با توجه به مناسباتی که در روابط امروزی انسان‌ها و دولت‌ها در عرصه بین‌الملل وجود دارد، اگر حاکم، تربیت شهروندان بر اساس تعالیم اسلامی را ترک کند، مصالح مسلمین به خطر می‌افتد و موجب ضرر رسیدن به آنان و ایجاد گرفتاری در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و بلکه نظامی خواهد شد. پس او وظیفه دارد به‌عنوان کسی که ولی جامعه است و سرپرستی آنان را به عهده دارد، جلوی این ضرر را بگیرد و برای مقابله با این خطرهای بزرگ، آنان را بر اساس شیوه دینی صحیح، تربیت نماید.

افزون بر این، حتی اگر به‌صورت قطعی ترتب ضرر ثابت نباشد، همان‌طور که از عنوان قاعده پیداست، صرف احتمال ضرر نیز برای وجوب دفع آن کفایت می‌کند، به‌ویژه آن که ترک مقوله‌ای مانند تربیت، هم می‌تواند ضررهای دنیوی و مادی به دنبال داشته باشد و هم ضررهای معنوی و آخرتی، و قطعاً کسی نمی‌تواند دفع ضرر محتمل آخرتی را واجب نداند.

مؤیدهای مشروعیت

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، برخی از ادله‌ای که برای اثبات وجوب تربیت حکومتی ممکن است ارائه شود، با چالش‌هایی روبه‌رو هستند که استدلال به آن‌ها

را مشکل می کند. ما این موارد را به عنوان مؤید ذکر می کنیم.

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در وصیت خود به معاذ بن جبل برای حکمرانی بر یمن فرمودند: «ای معاذ، قرآن را به ایشان بیاموز و به خوبی تربیت آنان را بر اساس اخلاق شایسته قرار ده... سپس معلّم‌هایی را در میانشان پراکنده کن...» (حزائی، ۱۴۰۴ ق، ۲۵). این روایت به صورت خاص، سند صحیحی ندارد، ولی چه بسا برخی از افراد، با توجه به این که کتاب تحف العقول و نویسنده آن قابل اعتماد است، این روایت را بپذیرند.

۲. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه خود بعد از جنگ جمل، خطاب به مردم فرمود: «حقّ شما بر من آن است که... وسایل آموزشتان را فراهم سازم تا در تاریکی جهل نمایانید و شما را تأدیب (تربیت) کنم تا بدانید».

این روایت در منابع مختلفی (مانند: ثقفی، ۱۴۱۰ ق، ۲۱/۱-۲۴؛ نهج البلاغه: خطبه/ ۳۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ۳/۳۵۰؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ ق، ۱۷۱ و...) نقل شده است ولی فقط در نقل الغارات (ثقفی، ۱۴۱۰ ق، ۲۱/۱-۲۴)، برای آن سند ضعیفی آمده است که تقریباً همه افراد موجود در آن یا مجهول یا مهمل هستند.

۳. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: کسی که رهبری مردم را می پذیرد باید پیش از آن که به تعلیم و تربیت دیگران بپردازد، به تربیت خود همت گمارد و باید تربیت عملی او پیش از تربیت زبانی او باشد. کسی که معلّم و مربّی خویش باشد، به احترام و تکریم سزاوارتر است از کسی که معلّم و مربّی دیگران است. (نهج البلاغه: حکمت / ۷۰).

از این روایت استفاده می شود که مشروعیت تربیت و تأدیب مردم توسط حاکم، یک مسئله مفروغ عنه است، هرچند حاکم باید قبل از تربیت مردم به تأدیب خود بپردازد.

۴. طبق برخی از نقل‌ها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نامه‌ای به عمرو بن حزم نوشتند: این عهدی است از رسول خدا برای عمرو بن حزم هنگامی که او را به سوی یمن فرستاد. او را به تقوای الهی در همه کارهایش امر کرد... و نیز مردم را به خیر بشارت دهد و آنان را به خیر امر کند و مردم را قرآن بیاموزد و آنان را در قرآن فقیه گرداند... .

(بلاذری، ۱۴۱۲ ق، ۸۱: بیهقی، ۱۴۰۵ ق، ۴۱۳/۵؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ۲/۴۷۳).

فارغ از ضعف سند، می‌توان حداقل مشروعیت دعوت کردن مردم را به سوی خیر و خوبی برداشت کرد.

۵. از آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مانده ۲) استفاده می‌شود که همکاری کردن یا کمک کردن به دیگران در راه خیر، اگر واجب نباشد، دست کم مستحب است. در بحث ما نیز تربیت کردن دیگران بر اساس تعالیم دینی، هم می‌تواند مصداق همکاری در انجام خوبی‌ها و هم مصداق یاری‌رساندن در خوبی‌ها باشد.

۷. قاعده «لا ضرر» نیز می‌تواند بر مسئله تربیت حکومتی تطبیق پیدا کند؛ زیرا در داستان سمره بن جندب (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۹۲/۵)، آنچه موجب ضرر رسیدن بر مرد انصاری می‌شد، ترک اجازه گرفتن بود که به همین جهت، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آن نهی کردند. پس اگر تربیت نشدن شهروندان نیز موجب ضرر رسیدن افراد جامعه و گرفتاری در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی شود، بر حاکم جامعه اسلامی به عنوان سرپرست جامعه، ترک آن جایز نیست؛ چرا که قاعده «لا ضرر» همان گونه که ترک اجازه گرفتن برای ورود به منزل مسلمان را حرام می‌کند، ترک تربیت را نیز حرام می‌کند.

البته استفاده از قاعده «لا ضرر» در بحث تربیت، تا حدودی بستگی به این دارد که ما این قاعده را شامل ضررهای اعتباری هم بدانیم که به نظر می‌رسد شامل است (صدر، ۱۴۰۵ ق، ۴۸۵/۵ - ۴۸۶).

۸. بر اساس قاعده «نفی سبیل»، ترک کارهایی که موجب تسلط کفار بر مسلمانان می‌شود و مسلمانان را در برابر آن‌ها خوار و ذلیل می‌کند، جایز نیست و تجربه علمی و تاریخی نشان می‌دهد که تربیت نشدن مردم بر اساس آموزه‌های دینی، موجب تسلط کفار بر آنان می‌شود. پس با توجه به امکانات و اختیاراتی که حاکم

۱. مثلاً ابن خلدون می‌نویسد: «و هذا الكتاب وقع في السير مروياً و اعتمده الفقهاء في الاستدلالات و فيه مأخذ كثيرة للأحكام الفقهية». او در این کلام تصریح می‌کند که فقها اهل سنت در استدلال‌های خود به این نامه اعتماد می‌کرده‌اند.

دارد، بر او متعین می‌شود که با تربیت کردن شهروندان جامعه، زمینه تسلط کفار بر مسلمانان را از بین ببرد.

یادآوری چند نکتهٔ جانبی

نکتهٔ اول: دو مؤید اخیر، وجوب تربیت را از باب حکم ثانوی و در حالتی که ترک تربیت، موجب تسلط کفار یا موجب ضرر مسلمانان شود، ثابت می‌کنند ولی اگر ترک تربیت چنین پیامدهایی را به دنبال نداشته باشد، وجوب آن با این دو دلیل، تأیید نخواهد شد.

نکتهٔ دوم: از برخی ادله‌ای که گذشت، علاوه بر اصل مشروعیت، وجوب تربیت حکومتی برداشت می‌شود.

نکتهٔ سوم: گویا مشهور بین فقها آن است که اشخاص حقوقی نمی‌توانند مورد خطاب تکلیف قرار بگیرند. بنابراین، باید این نکته را توضیح دهیم که اگر تربیت را بر حکومت واجب بدانیم، مقصود از «مکلف بودن حکومت» چیست؟

در پاسخ باید به این نکته توجه کرد که توجه خطاب به اشخاص حقیقی به دو گونه است: گاهی شخص از جهت انسان بالغ عالم قادر بودنش مورد خطاب قرار می‌گیرد و گاهی از جهت یک عنوان خاص، مانند پیامبر بودن، حاکم بودن، عالم بودن، پدر بودن و... دارد. خود این عناوین خاص نیز گاهی با هم تداخل می‌کنند. هرگاه شخص از جهت عنوان خاص، مورد خطاب قرار می‌گیرد، شخصیت حقوقی او مورد خطاب است. پس مقصود از مکلف بودن حکومت، مکلف بودن شخصیت حقوقی مسئولان حکومت از جهت عنوان حاکم بودنشان است؛ یعنی ما دربارهٔ تکلیف اشخاصی سخن می‌گوییم که عنوان خاص ایشان (حاکم بودن) مدنظر است، نه شخصیت حقیقی آنها از حیث شرایط عام تکلیف، مانند: بلوغ، علم، قدرت و... .

نکتهٔ چهارم: وجوب تربیت، یک وجوب کفایی است. پس چنانچه افراد دیگری غیر از حکومت، به تربیت صحیح شهروندان پردازند، از عهدهٔ حکومت ساقط خواهد شد. یادآوری این نکته از آن جهت لازم بود که از برخی مقالات برمی‌آید که

گویا «وجوب تربیت به عنوان یک واجب عینی» را با «وجوب تربیت به عنوان یک واجب کفایی» خلط شده است.^۱

نکته پنجم: آنچه گفته شد، با صرف نظر از تعهدات و قراردادهایی است که ممکن است حاکم قبل از پذیرفتن مسئولیت، آن‌ها را پذیرفته باشد. مثلاً چه بسا از نظر قانون اساسی، دولت اسلامی موظف شده باشد که زمینه تربیت دینی شهروندان و اعتلای فرهنگی و اخلاقی آنان را فراهم کند. در اینجا علاوه بر وظیفه دینی و وجوبی که از اهتمام روایات برداشت می‌شود، مقتضای عمل به قانون و قرارداد و تعهد یادشده نیز همین است.

نکته ششم: روشن است که منظور نگارنده از مداخله دولت در امر تربیت، شیوه‌ها و فرایندهایی است که ممکن است حاکمیت جامعه برای تغییر یا تثبیت ذائقه فرهنگی و تربیتی شهروندان خود بر اساس دستورات و لوازم دینی به کار گیرد. این تربیت، ممکن است همسان با تربیت خانوادگی و محیطی افراد و گاهی هم برخلاف آن باشد و آن در صورتی است که تربیت خانوادگی و محیطی او در راستای آموزه‌های دین نباشد. این سخن، بدین معنا نیست که تربیت حکومتی می‌تواند در همه عرصه‌ها جایگزین تربیت خانوادگی و محیطی افراد باشد بلکه با وجود مداخله دولت‌ها در امر تربیت، همچنان تربیت‌های خانوادگی، مدرسه‌ای و محیطی می‌تواند در رتبه‌های نخست تأثیرگذاری قرار بگیرند. در نتیجه روشن است که نباید با اعتماد بر تربیت حکومتی، از تربیت‌های یادشده غافل شد.

مشروعیت مداخلات
حکومت در تربیت
دینی شهروندان
۹۱

نتیجه‌گیری

بر اساس ادله و تحلیل‌هایی که گذشت، دانستیم ادله‌ای که ممکن است برای عدم مشروعیت دخالت حاکم اسلامی در امر تربیت شهروندان ارائه شود، چندان موجه نیست. در مقابل، ادله و مؤیدهایی که برای مشروعیت بیان شد، نه تنها

۱. ر.ک: صادق‌زاده قمصری، علیرضا. ۱۳۷۹. «جستاری در حدود مسئولیت تربیتی دولت اسلامی...». پژوهش‌های تربیت اسلامی. (شماره ۴): ۲۷-۵۸.

می‌توانند مشروعیت تربیت حکومتی را ثابت کنند بلکه بسیاری از آن‌ها وجوب این وظیفه بر عهده حکمران جامعه اسلامی را نیز ثابت می‌کنند. پس بر حاکم جامعه اسلامی، واجب است که شهروندان جامعه را - به صورت رسمی و با تشکیل سازمان آموزش و پرورش و یا به صورت غیررسمی - بر اساس چارچوب‌های دینی، تربیت نماید و نباید نسبت به پرورش مذهبی آنان بی‌تفاوت باشد.

منابع

• قرآن کریم

• نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). قم: مؤسسه نهج البلاغه.

۱. آقابخش، علی. افشاری راد، مینو. (۱۳۸۳ش). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (بی‌تا). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*. قم: اسماعیلیان.
۳. ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر.
۴. ابن زهره، حلبی. (۱۴۱۷ق). *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). *تاریخ ابن خلدون*. بیروت: دار الفکر.
۶. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن دمشقی. (۱۴۱۵ - ۱۴۱۹ق). *تاریخ مدینه دمشق*. بیروت: دارالفکر.
۷. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم. (۱۴۱۰ق). *الإمامه و السیاسه (تاریخ الخلفاء)*. بیروت: دار الاضواء.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب (چاپ سوم)*. بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۹. ابوالحمد، عبد الحمید. (۱۳۸۴). *مبانی سیاست (چاپ دهم)*. تهران: توس.
۱۰. اعرافی، علیرضا. (۱۳۸۸). *فقه تربیتی: کلیات (چاپ سوم)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۲، اسفند). *مدرسه فقاہت*. درس‌های خارج فقه آیت‌الله علیرضا اعرافی، بازیابی از:

<http://eshia.ir/feqh/archive/text/araf/tarbiat/92/921206/Default.htm>

جستارهای
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰
بهار ۱۴۰۲

۹۲

۱۲. افلاطون. (۱۳۹۶). **جمهور**. (ترجمه: فواد روحانی) تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۸ق). **الاجتهاد و التقليد (تنقيح الأصول)**. مقرر: حسین تقوی اشتهاردی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۲ق). **استفتائات**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). **تحریر الوسيله**. قم: دار العلم.
۱۶. امام خمینی، سید روح الله. (بی تا). **کتاب البيع**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). **فرائد الأصول**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۸. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). **المکاسب**. محقق و مصحح: گروه پژوهش در کنگره، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۹. باقی زاده، محمد جواد و امید فرد. «ضرورت حفظ نظام و جلوگیری از اختلال در آن در فقه امامیه»، **شعبه شناسی**، ۱۳۹۳، شماره ۴۷: صص ۱۶۹ - ۲۰۰.
۲۰. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق). **القواعد الفقهيّه**. محقق و مصحح: مهدی مهریزی و محمد حسن درایتی، قم: نشر الهادي ع.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۲ق). **فتوح البلدان**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. بوردو، ژرژ. (۱۳۷۸ش). **لیبراليسم**. (مترجم: احمدی) تهران: نشر نی.
۲۳. بیهقی، ابوالفضل. (۱۴۰۵ق). **دلایل النبوه و احوال الصحاب الشریعه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. بهایی، محمد بن عزالدین. (۱۴۲۹ق). **جامع عباسی و تکمیل آن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. پور مقدس، علی. (۱۳۵۶). **آموزش و پرورش تطبیقی**. اصفهان: مشعل.
۲۶. توما، ژان. (۱۳۷۴ش). **مسائل بزرگ آموزش و پرورش در جهان**. (مترجم: صفی نیا) تهران: صفی نیا.
۲۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ق). **الغارات**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. جوهری، اسماعیل. (۱۴۱۰ق). **الصاح - تاج اللغة و صحاح العربیه**. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۹. حرّانی، ابن شعبه. (۱۴۰۴ق). **تحف العقول عن آل الرسول ع**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. حلّی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۱. محقق حلی، مجم الدین جعفر بن حسن حلی. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. قم: اسماعیلیان.

۳۲. علامه حلی، حسن بن یوسف حلی. (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت.

۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف حلی. (۱۴۲۰ق). تحریر الأحكام. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف حلی. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحكام. قم: دفتر نشر اسلامی.

۳۵. خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت.

۳۶. حلبی، ابوالصالح. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

۳۷. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). صراط النجاه. قم: مکتب نشر المنتخب.

۳۸. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.

۳۹. دینوری مالکی، احمد بن مروان. (۱۴۱۹ق). المجالسه و جواهر العلم. بیروت: دار ابن حزم.

۴۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. لبنان - سوریه: دار العلم - دار الشامیه.

۴۱. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق). الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۴۲. سبزواری، سید عبد الاعلی. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار.

۴۳. سروش، عبدالکریم. «مدارا و مدیریت مؤمنان». کیان. مهر و شهریور ۱۳۷۳ (شماره ۲۱): صص ۳۷۰ - ۳۷۳. بازیابی از: <http://ensani.ir/fa/article/283715>

۴۴. سروش، محمد. «مسئولیت حکومت اسلامی در آموزش و پرورش رسمی». تربیت اسلامی. ۱۳۸۶ (شماره ۵): صص ۵۵ تا ۸۰. بازیابی از:

www.noormags.ir/view/fa/articlepage/487228

۴۵. سید مرتضی، علم الهدی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۶. صادق زاده قمصری، علیرضا. «جستاری در حدود مسئولیت تربیتی دولت اسلامی در دوران معاصر بر اساس کلام و سیره امام علی علیه السلام». پژوهش های تربیت اسلامی. ۱۳۷۹ (شماره ۴): صص ۲۷ تا ۵۸. بازیابی از:

<http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/101259>

جستارهای
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰
بهار ۱۴۰۲

۹۴

۴۷. صانعی، مهدی. (۱۳۸۰). پژوهشی در تعلیم و تربیت اسلامی (چاپ سوم). مشهد: نشر سناباد.
۴۸. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۵ق). بحوث في علم الأصول. (تقریر هاشمی شاهرودی) قم: مجمع علمی للشهید الصدر.
۴۹. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان في تفسير القرآن. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۰. طوسی، محمد. (بی تا). الفهرست. نجف: المكتبة الرضویة.
۵۱. طوسی، محمد. (۱۳۸۷ق). المبسوط في فقه الإمامیه. محقق و مصحح: محمدباقر بهبودی، تهران: المكتبة المرتضویة لآیاء الآثار الجعفریة.
۵۲. عاملی جبعی، زین الدین، «شهید ثانی». (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۵۳. عاملی جبعی، زین الدین، «شهید ثانی» (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة. قم: مكتبة داوری.
۵۴. عاملی نبطی، محمد بن مکی، «شهید اول». (۱۴۱۰ق). اللمعة الدمشقیة في فقه الامامیه. بیروت: دار التراث.
۵۵. عاملی، سید محمد جواد حسینی. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۶. فراهانی، مجتبی. (۱۳۸۷). تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵۷. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: منشورات دار الرضی.
۵۸. قزوینی، سید علی موسوی. (۱۴۲۴ق). ینایع الأحكام في معرفه الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۹. کاشانی، حبیب الله. (۱۴۰۴ق). تسهیل المسالك إلى المدارک. قم: المطبعة العلمیة.
۶۰. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). كشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۱. کدیور، محسن. «سخنرانی مجازی به دعوت جمعی از دانشجویان در تهران». ۱۳۹۷، ۲۱ اسفند. بازیابی از: [kadivar: https://kadivar.com/16793](https://kadivar.com/16793)
۶۲. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۶۳. مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی. تهران: المكتبة الاسلامیة.

۶۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۶۵. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۶۶. مشیرآبادی، صمدسعید. «بررسی نقش حکومت اسلامی در تربیت دینی با تأکید بر عهدنامه مالک اشتر». فقه تربیتی، ۱۳۹۲ (شماره ۱): صص ۷۹ - ۱۱۰.
۶۷. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقيق في كلمات قرآن الکریم. تهران: مرکز کتاب للترجمه و النشر.
۶۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). تعلیم و تربیت در اسلام (چاپ نود و یکم). قم: انتشارات صدرا.
۶۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری. قم: انتشارات صدرا.
۷۰. مفید، محمد بن بن محمد نعمان، «شیخ مفید». (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر. «آمادگی دفاعی؛ ضرورت دینی و واجب عقلی». روزنامه کیهان. ۳ مهرماه ۱۳۹۵.
۷۲. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلاميه. قم: نشر تفکر.
۷۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. (س. شبیری زنجانی، تدوین) قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷۴. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۵. نراقی، محمدمهدی. (۱۴۱۷ق). جامع السعادات. قم: دار التفسیر.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۰
بهار ۱۴۰۲

۹۶

References

The Holy Qur'an

Nahj al-Balāghah. 1993/1414. Qom: Mu'assisat Nahj al-Balāghah.

1. Abū al-Ḥamd, 'Abd al-Ḥamīd. 2005/1384. *Mabānī-yi Sīyāsāt*. 10th. Tehran: Intishārāt Tūs.
2. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1994/1415. *Al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmīyah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
3. al-'Āmilī, Bhā' al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā'ī). 2008/1429. *Jāmi' 'Abāsī wa Taknīl-e Ān*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
4. al-'Āmilī, Ḥassan Ibn Zayn al-Dīn (Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām 'ilā Tanqīḥ Sharāyi' al-Islām*. Qum: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
5. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1989/1410. *al-Lum'at al-Dimashqīyya fī Fiqh al-Imāmīyya*. Beirut: Dār al-Turāth al-Islāmīyah.
6. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1989/1410. *al-Rawḍat al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum'at al-Dimashqīyya*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
7. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Makāsib*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Ḍhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
8. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
9. Al-Bīḥaqī. Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī. 1985/1405. *Da'īl al-Nubuwwat wa Aḥwāl al-Ṣāhib al-Sharī'at*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
10. al-Dīnāwarī al-Mālikī, Abū Bakr Aḥmad ibn Marwān. 1998/1419. *al-Mujālisat wa Jawāhir al-'Ilm*. Beirut: Dār ibn Ḥazm.
11. Al-Fayyūmī, Abul'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munūr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'ī*. Qom: Manshūrāt Dār al-Raḍī.
12. al-Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn Ibn Najm al-Dīn. 1982/1403. *al-Kāfi fī al-Fiqh. Edited by Riḍā al-'Uṣṭādī*. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī.
13. al-Ḥarrānī, Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Shu'ba. 1983/1404. *Tuḥaf al-'Uqūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
14. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1968/1388. *Tadhkirat al-Fuqahā'*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ḥyā' al-Turāth.
15. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1992/1413. *Qawā'id al-Aḥkām fī*

Ma'rifat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

16. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 1999/1420. *Tahrīr al-Aḥkām al-Shar‘īyya ‘alā Maḍḥhab al-Imāmīyya*. Qom: Mu'assasat al-Imām al Ṣādiq.
17. al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja‘far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1987/1408. *Sharḥ ‘i‘ al-Islām fī Masā‘il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 2nd. Edited by ‘Abd al-Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Baqqāl. Qom: Mu'assasat Ismā‘īlīyān.
18. al-Ḥusaynī al-‘Amilī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2004/1419. *Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qwā‘id al-‘Allāma*. 1st. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
19. al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, Ḥamzat ibn ‘Alī (Ibn Zuhra). 1996/1417. *Ghunyāt al-Nuzū‘ ilā ‘Ilm al-Uṣūl wa al-Furū‘*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
20. al-Janājī al-Ḥillī al-Najafī, Ja‘far ibn Khidr ibn Yaḥyā (Kāshif al-Ghiṭā’). 2011/1422. *Kashf al-Ghiṭā’ ‘an Mubḥamāt al-sharī‘at al-gharrā’*. Qum: Boustan-i Kitab.
21. al-Jawharī, Ismā‘il Ibn Ḥammād. 1991/1410. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughāt wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyyah*. 1st. Edited by Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭār. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
22. al-Kāshānī, Mullā Ḥabībullah. 1983/1404. *Tashīl al-Masālik ‘lā al-Madārik*. Qom: al-Maṭba‘at al-‘Ilmīyah.
23. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1989/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā‘ al-Turāth.
24. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *al-Kāfī*. 14th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
25. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-‘Allāma al-Majlisī). 1982/1403. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li Durar Akhbār al-‘Imma al-Aṭḥār*. 2nd. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
26. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-‘Allāma al-Majlisī). 1984/1404. *Mirāt al-Uqūl fī Sharḥ Akhbār al-Rasūl*. 2nd. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
27. al-Māzandarānī, Mullā Ṣāliḥ. 1962/1382. *Sharḥ al-Kāfī*. Tehrān: Maktabat al-Islāmīyah.
28. Al-Muntazirī, Ḥusayn ‘Alī. 1988/1409. *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawlat al-Islāmīyah*. Qom: Nashr Tafakkur.
29. al-Mūsawī al-Khu‘ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2001/1422. *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qom: Mu'assasat Iḥyā‘ Āṭḥār al-Imām al-Khu‘ī.
30. al-Mūsawī al-Khu‘ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1995/1416. *Ṣirāt al-Nijāt*. Qom: Maktab Nashr al-Muntakhab.

31. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1997/1418. *al-Ijtihād wa al-Taqlīd, Tanqīḥ al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
32. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2003/1422. *Isṭift'āt*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
33. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *Tahrīr al-Wasīlah*. Qom. Dār al-'Ilm.
34. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Mūsawī al-Qazwīnī, al-Sayyid 'Alī. 2003/1424. *Yanābī' al-Aḥkām fī Ma'rīfat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
36. Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. 1981/1402. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm*. Tehran: Markaz al-Kitāb lil Tarjumat wa al-Nashr.
37. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1362. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
38. al-Najjāshī, Aḥmad Ibn 'Alī. 1986/1407. *Rijāl al-Najjāshī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
39. al-Narāqī, Muḥammad Mahdī (al-Muḥaqiq al-Narāqī). n.d. *Jāmi' al-Sa'ādāt*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li al-Maṭbū'āt.
40. Al-Rāghīb al-Iṣfahānī, Husayn ibn Muḥammad ibn Mufaḍḍal. 1991/1412. *Mufradat Alfāz al-Qur'an*. Beirut: Dār al-'Ilm- Dār al-Shāmīyah.
41. al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-'Alā. 1992/1413. *Muḥadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 4th. Qom: Mu'assasat al-Manār.
42. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1984/1405 *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taqrīr (written by) Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. Qom: al-Majma' al-'Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
43. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 1992/1413. *Al-Inṣāf fī Mas'āl Dām fīḥā al-Khilāf*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
44. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 1996/1417. *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'an*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1967/1387. *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Imāmīyya*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya li 'Iḥyā' al-Āthār al-Ja'farīyah.
46. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *al-Fihriṣṭ*. Najaf: al-Maktabat al-Raḍawīyah.

47. Āqā-Bakhsī, ‘Alī Akbar; Afshārī-Rād, Mīnū. 2004/1384. *Farhang-i ‘Ulūm-i Sīyāsī*. Tehran: Nashr Chāpār.
48. A‘rāfi, ‘Alīrezā. 2009/1388. *Fiqh Tarbiyati: Kuliyāt*. 3rd. Qom: Pazhūhishgāh-i Hawzih va Dānishgāh.
49. A‘rāfi, ‘Alīrezā. 2013/1392. *Dars al-Khārij al-Fiqh* published in <http://eshia.ir/feqh/archive/text/arafi/tarbiat/92/921206/Default.htm>
50. Balādhārī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir. 1991/1412. *Futūḥ al-Buldān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
51. Burdeau, Georges. 1996/1378. *Liberalism*. Translated by Aḥmadī, ‘Abd al-Wahhāb. Tehran: Nashr Ney.
52. Farāhānī, Muḥtabā. 2008/1387. *Ta‘līm wa Tarbiyat az Dīdgāh-i Imām Khumaynī*. Tehran: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
53. <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/101259>
54. Ibn ‘Asākīr Shāfi‘ī, Abul Qāsim ‘Alī ibn Ḥasan. 1994/1415. *Tārīkh Madīnat Dimishq*. Beirut: Dār al-Fīkr.
55. Ibn Athīr, Mubārak Ibn Muḥammad. 1965/1385. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Miršād.
56. Ibn Athīr, Mubārak Ibn Muḥammad. n.d. *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Mu’assasat Isma‘īliyan.
57. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sarā‘ir al-Ḥāwī li Tahḥrīr al-Fatāwī*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
58. Ibn Khaldūn, Abū Zayd ‘Abd al-Raḥman ibn Muḥammad ibn Khaldūn. 1987/1408. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fīkr.
59. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. 1993/1414. *Lisān al-‘Arab*. 3rd. Beirut: Dār al-Fīkr.
60. Ibn Nu‘mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). 1992/1413. *al-Muqni‘a*. Qom: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
61. Ibn Qutaybah, ‘Abdullāh ibn Muslim. 1989/1410. *al-Imāmat wa al-Sīyāsat* (Tārīkh al-Khulafā‘). Beirut: Dār al-Aḍwā‘.
62. Kadīwar, Muḥsin. 2018/1397. *Virtual speech by invitation of a group of students in Tehran. Extracted from: kadivar: <https://kadivar.com/16793>*.
63. Makārim Shīrāzi, Nāshir. 2016/1395. *Āmādigī Difā‘ī; Ḍarūrat-i Dīnī wa Wājib-i ‘Aqlī*. Keyhān Newspaper.
64. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 1980/1401. *Qavā‘id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-Hādī.
65. Mushīr Ābādī, Ṣamad. 2013/1392. *Barrasī-yi Naqsh-i Ḥukūmat-i Islāmī dar*

- Tarbīyat-i Dīnī bā Ta'kīd bar 'Ahd Nāmih-yi Mālik Ashtar*. Fiqh-i Tarbīyatī, 79-110.
66. Mutahharī, Murtaḍā. 2001/1380. *Majmū'ih Āthār-i Uṣṭād Shahīd Mutahharī, Murtaḍā*. Qom: Intishārāt Ṣadrā.
67. Mutahharī, Murtaḍā. 2018/1397. *Ta'līm wa Tarbīyat dar Islām*. 91st. Qom: Intishārāt Ṣadrā.
68. Plato. 2017/1396. *Jumhūr*. Translated by Fu'ād Ruḥānī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī Farhanqī.
69. Pūr Muqaddas, 'A. 1975/1356. *Āmūzish wa Parwarish-i Taṭbīqī*. Isfahan: Nashr Mash'al.
70. Ṣādiq-Zādiḥ Qmaṣarī, 'Alī-Rizā. 2000/1379. *Juṣṭarī dar Ḥudūd-i Mas'ūliyat-i Tarbīyat-i Dawlat-i Islāmī dar Dawrān-i Mu'āṣir bar Asās-i Kalām wa Sirih-yi Imām 'Alī ('A)*. Pāzhūhish-hāyi Tarbīyat-i Islāmī, 27-58. extracted from: <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/101259>.
71. Ṣāni'ī, M. 2001/1380. *Pāzhūhishī dar Ta'līm wa Tarbīyat-i Islāmī*. 3rd. Mashhad: Nashr Sanābād.
72. Surūsh, 'Abd al-Karīm. 1994/1373. *Midār wa Mudīrīyat-i Mu'minān*. Kīyān, 370-373. Extracted from; <http://ensani.ir/fa/article/283715>
73. Surūsh, Muḥammad. 2007/1386. *Mas'ūliyat-i Ḥukūmat-i Islāmī dar Āmūzish wa Parwarish-i Rasmī*. Tarbīyat-i Islāmī, 55-80. extracted from: www.noormags.ir/view/fa/articlepage/487228.
74. Thaqafī al-Kūfī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Muḥammad. 1989/1410. *al-Ghārāt*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
75. Thomas, Jean. 1995/1374. *Masā'il-i Buzurq-i Āmūzish wa Parwarish dar Jahān*. Translated by Ṣafī Nīyā. Tehran: Ishraqīyih.