

# فقه و اجتهاد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی  
سال یازدهم، شماره بیست و دوم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)



صاحب امتیاز:

مرکز فقهی ائمه اطهار

مدیر مسئول:

آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی

سر دبیر:

علی نهانوندی

دبیر تحریریه:

محمد رضا محمودی

دبیر اجرایی:

مهدی مقدادی داودی

ویراستار:

محمد شیرینکار موحد

مترجم انگلیسی:

علی رشیدآبادی

مترجم عربی:

علی فراهانی

طراح:

حمیدرضا پورحسین

صفحه آرا:

صفر علی اخلاقی

هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا

- جعفر بستان (نجفی) (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- سید جواد حسینی گرگانی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه)

- محمدجعفر طبسی (مدرس دانشگاه و استاد حوزه علمیه قم)

- سید علی علوی قزوینی (دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

- محمدجواد فاضل لنکرانی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- محمدرضا فاضل کاشانی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- محمد قائینی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- سید محمد نجفی یزدی (استادیار جامعة المصطفی العالمیه)

- علی نهانوندی (استاد خارج حوزه علمیه قم)

- سعید واعظی (استاد خارج حوزه علمیه قم)

دوفصلنامه فقه و اجتهاد بر اساس نامه شماره ۱۲۱۲۳  
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای شورای عالی حوزه‌های  
علمیه در جلسه مورخ ۱۴۰۱/۶/۱ از شماره دهم به رتبه  
علمی - پژوهشی ارتقا یافته است.

نمایه شده در پایگاه‌های:

Magiran (بانک اطلاعات نشریات کشور)

Noormags (پایگاه مجلات تخصصی نور)

نشانی: قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار

معاونت پژوهش، دفتر فصلنامه فقه و اجتهاد

تلفن: ۳۷۷۴۹۴۹۴ - ۲۵

دورنگار: ۳۷۷۳۰۵۸۸ - ۲۵

سامانه فصلنامه: www.mags.markafeqhi.com

پست الکترونیکی: mags@markazfeqhi.com

قیمت: ۱۴۰۰۰۰۰ ریال

## Jurisprudential Analysis of Legitimacy of Government Compulsion for Religious Education

Hassan Mahdavi<sup>1</sup>

### Abstract

One of the fundamental questions about Islamic government is the extent of its authority in religious education of society members; meaning that if we assume the government has the competency to educate society members, what is the extent of its authority and can it use compulsory methods for their education? In this writing, using descriptive-analytical method and library data, first the evidence for illegitimacy of compulsion has been stated and responded to, and then various rational and transmitted evidence for proving the legitimacy of compulsion has been presented and either confirmed or criticized. The overall outcome of this research concludes that based on the frameworks and conventional rules in jurisprudential derivation, the evidence for illegitimacy is insufficient; however, there are multiple evidences and confirmations for legitimacy. Therefore, one can rule on the permissibility and even obligation of compelling citizens in the process of religious education by the society's ruler. Of course, this ruling is only from the perspective of primary ruling, and considering secondary titles and special conditions that might exist in society, one must rule on the impermissibility of compulsion.

**Keywords:** Religious Education, Compulsion, Government, Government Obligation, Ta'zir

فقه و اجتهاد / Vol. 11 No. 22 Autumn and Winter 2024

1. Researcher at the Imams Educational-Research Complex; mahdaviss32@gmail.com

# فقه و اجتهاد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی  
سال یازدهم، شماره بیستم و دوم (پاییز و زمستان ۱۴۰۳)  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۶  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴

## واکاوی فقهی مشروعیت اجبار حکومتی در تربیت دینی

حسن مهدوی<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی درباره حکومت اسلامی، محدوده اختیارات آن در تربیت دینی افراد جامعه است؛ بدین معنا که اگر فرض کنیم حکومت، شایستگی تربیت افراد جامعه را دارد، گستره صلاحیت او تا کجاست و آیا می‌تواند برای تربیت آنان از روش‌های اجباری استفاده کند؟ در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای، ابتدا ادله عدم مشروعیت اجبار بیان گردیده و به آنها پاسخ داده شده است و سپس ادله عقلی و نقلی گوناگونی برای اثبات مشروعیت اجبار، مطرح گردیده و مورد تأیید یا نقد قرار گرفته است. براینک کلی این تحقیق به این نتیجه می‌رسد که بر اساس چارچوب‌ها و قواعد مرسوم در استنباط فقهی، ادله عدم مشروعیت کافی نیست؛ ولی در مقابل، ادله و مؤیدهای متعددی برای مشروعیت وجود دارد. ازاین رو، می‌توان به جواز و بلکه وجوب اجبار شهروندان در فرایند تربیت دینی توسط حاکم جامعه، حکم کرد. البته این حکم فقط از حیث حکم اولی است و با در نظر گرفتن عناوین ثانوی و شرایط خاصی که ممکن است در جامعه وجود داشته باشد، باید حکم به عدم جواز اجبار نمود.

واژگان کلیدی: تربیت دینی، اجبار، حکومت، الزام حکومتی، تعزیر.

## مقدمه

یکی از پرسش‌های اساسی در حوزه فقه تربیتی، گستره اختیارات حکومت در حوزه تربیت افراد جامعه است و این که آیا حکومت می‌تواند با استفاده از عنصر الزام، مردم را به سوی تربیت دینی سوق دهد یا نه؟ البته تربیت ذاتاً الزام بردار نیست. از این رو مقصود از الزام، فراهم کردن زمینه تربیت از راه الزام است، مانند ممنوع کردن رسانه‌هایی که با ایجاد شبهات، دین‌داری جامعه را تضعیف می‌کنند یا الزام کردن مردم به رعایت حجاب و...؛ بنابراین، محور اصلی بحث ما درباره فراهم کردن زمینه تربیت دینی از راه الزام است، نه انجام خود تربیت. شوربختانه در سال‌های متمادی، دستگاه‌های علمی و فرهنگی کشور، کمتر به این موضوع پرداختند و در مورد تبیین این موضوع در مجامع علمی و در میان توده‌های مردم کوتاهی شد؛ بنابراین، اینک که مصادیق گوناگونی مانند اجبار در عرصه حجاب، محدودیت‌های رسانه‌ای و اینترنتی، فیلترینگ نرم‌افزارها و پیام‌رسان‌های اجتماعی و... برای این مسئله پیدا شده است، پرداختن بیشتر به این موضوع از اهمیتی مضاعف برخوردار است.

از جمله پژوهش‌های اخیر که در این باره انجام شده‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مقاله «نقش حکومت در تربیت؛ بررسی مقایسه‌ای دیدگاه افلاطون و امام خمینی (ع)»، اثر آقایان فوزی و کریمی بیرانوند (اسلام و پژوهش‌های تربیتی، بهار و تابستان ۱۳۹۰ش، شماره ۵). در این مقاله، افلاطون و امام خمینی (ع) به عنوان دو متفکر و فیلسوف عرصه سیاست و تربیت معرفی شده‌اند که هر دو برای حکومت، نقش فعالی در تربیت قائل‌اند؛ اما از لحاظ روشی، مدل افلاطون تربیت، خطی و مدل امام خمینی (ع) تکاملی است. همچنین از لحاظ محتوایی، افلاطون به احکام عقلی بسنده می‌کند، ولی امام (ع) به حس، عقل، قلب و وحی استناد می‌کند. در صحنه عمل نیز افلاطون حاکم دانا را متصدی اصلی تربیت می‌داند؛ در حالی که امام (ع) عوامل فردی، مدنی و حکومتی را در ذیل اراده الهی مؤثر می‌داند. در این مقاله سخنی

درباره جواز یا عدم جواز استفاده از روش‌های اجباری در عرصه تربیت به میان نیامده است و همین وجه تمایز این مقاله با پژوهش ماست.

۲. مقاله «جستاری در حدود مسئولیت تربیتی دولت اسلامی در دوران معاصر بر اساس کلام و سیره امام علی (ع)»، اثر صمد سعید صادق‌زاده قمصری (دو فصلنامه تخصصی فقه تربیتی، سال اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ش، شماره ۱، صص ۷۹ تا ۱۱۰). در این مقاله بر این نکته تأکید شده است که باتوجه به وظایف دولت اسلامی در عرصه تربیت، باید وظایف آن در عرصه سیاست‌گذاری، مدیریت، برنامه‌ریزی، نظارت و کنترل در شکل رسمی و غیر رسمی آموزش و پرورش تبیین شود؛ اما برای پرهیز از کلی‌گویی، برخی از مباحث را به نحوه ارتباط دولت جمهوری اسلامی ایران - به‌عنوان یکی از مصادیق دولت اسلامی در دوران معاصر - با فرایند آموزش و پرورش، اختصاص داده است. نویسنده تلاش کرده است شیوه‌های کلان در عرصه آموزش و پرورش را مورد بازنگری قرار دهد، اما اشاره‌ای به مسئله اجبار نکرده و مشروعیت آن از نظر فقهی را مورد ارزیابی قرار نداده است.

۳. مقاله «حکومت دینی و آسیب‌شناسی کارآمدی آن در عرصه تربیت اخلاقی جامعه»، اثر آقای حسین دیبا (حکومت اسلامی، بهار ۱۳۹۲ش، شماره ۶۷، صص ۶۱ - ۸۲). نویسنده این مقاله، شیوه‌های کلامی و مستقیم تربیتی را که در کشور ما مرسوم است، نقد و آسیب‌های دخالت حکومت در عرصه تربیت را بررسی می‌کند و آن را از لحاظ نظری و عملی مورد ارزیابی قرار می‌دهد. برخی از گزاره‌های این پژوهش به‌صورت عام، شامل بحث اجبار در امر تربیت می‌شوند، ولی نویسنده به‌صورت خاص، مشروعیت فقهی آن را بررسی نکرده است و همین وجه تمایز این مقاله با پژوهش ما شمرده می‌شود.

۴. مقاله «تعلیم و تربیت هدف اصلی حکومت امام علی (ع)» اثر آقای محمدحسین پژوهنده (پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰ش، شماره ۲۷، صص ۲۱۳ - ۲۲۹). این مقاله بیشتر به اهمیت تعلیم و تربیت در سیره حکومتی امیرالمؤمنین (ع) می‌پردازد و از این جهت، هرچند ناظر به مشروعیت دخالت حکومت در عرصه تربیت است، اما مقوله اجبار را بررسی نمی‌کند.

خلاصه اینکه: در هیچ یک از آثار پیش گفته، به صورت مستقل و دقیق، به محور اصلی این مقاله (اجبار در امر تربیت) نپرداخته‌اند، بلکه بیشتر مباحث کلی تربیت حکومتی را مدنظر قرار داده‌اند و به شیوه‌های مشروع و نامشروع آن ورود نکرده‌اند. مثلاً در برخی از آنها مسئولیت‌های حکومت اسلامی در قبال تربیت دینی و سوق دادن جامعه به سمت سعادت اخروی تبیین گردیده است و در برخی دیگر، آسیب‌های تربیت حکومتی و دخالت حکومت در تربیت و راهکارهای مقابله با آنها مطرح شده است؛ اما هیچ کدام از آنها به منابع مشروعیت یا عدم مشروعیت استفاده از روش‌های اجباری در امر تربیت، ورود نکرده‌اند.

از این رو، نوآوری تازه‌ای که در نوشته پیش رو وجود دارد، تمرکز بر یکی از شیوه‌های تربیت - یعنی شیوه اجبار و الزام حکومتی - و بررسی ادله مشروعیت و عدم مشروعیت آن از حیث حکم اولی و ثانوی است؛ یعنی پرسش اصلی در این پژوهش، آن است که حکم فقهی اولی الزام حکومتی در تربیت دینی شهروندان چیست؟

البته در این نوشتار فرض را بر وظیفه داشتن حکومت اسلامی در مورد اصل تربیت دینی شهروندان قرار می‌دهیم و بحث را فقط در بحث اجبار و عدم اجبار متمرکز می‌کنیم و فرضیه ما در این پژوهش، مشروعیت و بلکه وجوب استفاده از الزام حکومتی در تربیت شهروندان است.

اینک ابتدا به تبیین مفاهیم و بیان قاعده اولی می‌پردازیم و سپس بحث اصلی را در ضمن دو بخش الزام و اجبار حکومتی از جهت حکم اولی و سپس الزام حکومتی از جهت حکم ثانوی پی می‌گیریم.

## ۱. تبیین مفاهیم

### ۱-۱. اجبار

اجبار از ماده «جبر» است که درباره معنای آن گفته‌اند: «جبر آن است که انسانی را به چیزی که نمی‌خواهد ناگزیر نمایند و او را به کاری که ناخوش دارد، وادار کنند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۱۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۹۷).

راغب نیز در این باره معنایی را برای اجبار بیان کرده است که با موضوع بحث ما سازگاری دارد:

اصل جبر، اصلاح شیء با شیوه قهری است. [مثلاً] گفته می‌شود: «جَبَرْتُهُ فَأَنْجَبَرَّ وَ اجْتَبَرَّ»، و نیز گفته می‌شود: «جَبَرْتُهُ فَجَبَرَّ»، ... و این قول بیشتر اهل لغت است... برخی هم گفته‌اند: «جبر» گاهی در اصلاح مجرد (بدون زور) به کار می‌رود، مانند قول علی رضی‌الله‌عنه: «یا جَابِرَ کُلِّ کَسِیر، و یا مَسْهَلِ کُلِّ عَسِیر» ... و گاهی هم در قهر مجرد (بدون اصلاح) به کار می‌رود، مانند حدیث: «لا جَبْرَ و لا تَفْوِیضَ». جبر در حساب نیز به معنای افزودن شیء به حساب است برای اصلاح آن چیزی که انسان می‌خواهد آن را اصلاح کند، و این که سلطان، جبر نامیده شده است (مانند قول شاعر که می‌گوید: و أَنْعَمَ صَبَاحاً أَيْهَا الْجَبَر)، یا به‌خاطر این است که مردم را به کاری وادار می‌کند که می‌خواهد و یا به‌خاطر این است که امور آنان را اصلاح می‌کند. و اجبار در اصل، وادار کردن دیگران است، ولی استعمال آن در اکراه مجرد نیز متعارف شده است. مثلاً گفته می‌شود: «أَجَبَرْتُهُ عَلَى کَذَا» و این، مانند آن است که بگویی: «اُکْرَهْتُهُ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۳).

براین اساس، در ماده «جبر» آمیخته‌ای از قهر و اصلاح وجود دارد و به اصلاح قهری، جبر گفته می‌شود، هرچند گاهی هم در اصلاح بدون زور و گاهی هم در زور بدون اصلاح استعمال می‌گردد. پس مفهوم اجبار، ارتباط زیادی با اصلاح دارد و از این رو با بحث ما ارتباط بیشتری پیدا می‌کند؛ چراکه بحث ما نیز درباره اصلاح و تربیت مردم با استفاده از روش‌های قهرآمیز است.

همچنین استعمال اجبار در اکراه نیز شایع است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۳) پس اگر موضوع بحث را اعم از اجبار و اکراه قرار دهیم، بیراه نیست؛ زیرا اجبار حقیقی و فلسفی، بدین معناست که اراده و اختیار از شخص مقابل گرفته شود و او کاملاً قدرت خود را از دست بدهد؛ ولی اکراه بدین معناست که شخص مقابل، از انجام فعل راضی نباشد، ولی بر اساس مصلحتی که در انجام آن و یا دشواری‌ای که در ترک آن می‌بیند، آن را انجام می‌دهد؛ بنابراین در اجبار، شخص مجبور نه اراده دارد و نه رضایت؛ اما در اکراه، شخص مکره رضایت ندارد، ولی اختیار خود را از

دست نمی‌دهد. در بحث ما مقصود از اجبار، اعم از این دو معناست و هر دو را شامل می‌شود.

اجبار به معنای اعم، می‌تواند به دو صورت تکوینی و تشریعی تصوّر شود که مقصود از اجبار تکوینی این است که شخص مجبور کننده، به صورتی فیزیکی، شخص مجبور شونده را وادار به انجام کاری کند یا او را از کاری منع و یا چیزی را از دسترس او خارج نماید. مثلاً با دست خود لباسی را بر تن او بپوشاند، یا با فیلترکردن جلوی دسترسی او به برخی رسانه‌ها را بگیرد، یا کتاب‌های خاصی را از بازار جمع‌آوری کند و...؛ اما اجبار تشریعی به این معناست که شخص مجبور کننده، انجام کاری را از مجبور شونده بخواهد و با جعل قوانین، کاری کند که اطاعت نکردن برای او دشوار شود، هرچند اختیار او سلب نگردد.

البته ممکن است در قوانین مذکور، مجازات‌هایی از قبیل قتل، شکنجه، مصادره اموال، جریمه نقدی و... استفاده شود. گاهی هم ممکن است پاداش‌هایی در قانون برای طرف مقابل در نظر گرفته شود که چشم‌پوشی از آن پاداش برای او مقدور نباشد.

بنابراین، گاهی فرض این است که شخص مجبور کننده - که در بحث ما حاکم است - مسیر انجام گناه را می‌بندد و شهروندان ناچار به ترک گناه می‌شوند، و گاهی هم فرض این است که او مسیر انجام گناه را باز می‌گذارد، اما برای کسانی که مرتکب گناه می‌شوند، مجازات‌هایی را در نظر می‌گیرد تا انجام گناه برای آنان مشکل شود و آن را ترک کنند. براین اساس، مجازات‌هایی که اسلام برای بسیاری از گناهان در نظر گرفته است، همگی می‌توانند مصادیق گوناگونی برای اجبار تشریعی باشند.

البته در برخی از امور اجتماعی و فرهنگی، بیشتر اجبار تکوینی و در برخی از آنها بیشتر بحث اجبار تشریعی مطرح است. مثلاً در مسئله حجاب، ممکن است اجبار تکوینی معنا نداشته باشد؛ اما مسائلی مانند فیلترینگ و ممیزی‌ها می‌توانند مصادیقی برای اجبار تکوینی باشند.



## ۲-۱. 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 آن‌قدر پرورش دهیم تا به کمال مطلوب برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۷).

در اصطلاح نیز برخی آن را پرورش استعدادهای درونی بالقوه و به فعلیت رساندن آن دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۹۷ش، ص ۶) و برخی دیگر نیز در تعریف آن نوشته‌اند: تربیت، فرایند یاری رساندن به متربی 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 و یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهای اوست (اعرافی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۸).

به نظر می‌رسد که تنها مشکل تعریف اخیر، آن است که تربیت را محدود به عامل انسانی کرده است، درحالی‌که تربیت می‌تواند توسط هر موجودی انجام شود. ازاین‌رو است 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، به‌گونه‌ای 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»، «تذکیه» و «اصلاح» به ذهن می‌رسد.

## ۳-۱. 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 (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۴۱۹ - ۴۲۰) و گاهی به معنای اداره کردن شئون بلاد و برطرف کردن ظلم و اقامه عدل می‌آید (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱).

در اصطلاح نیز حکومت، نهادی است که در زیر مجموعه 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 افشاری راد، ۱۳۸۳ش، ص ۱۱۵).

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

## ۲. مقتضای قاعده با قطع نظر از ادله خاص

پیش از ورود به ادله بحث، باید دید با قطع نظر از ادله خاص، حکم اجبار حکومتی در امر تربیت چیست؟ تشخیص این قاعده و اصل، از آن جهت مهم است که اگر هیچ دلیلی بر مشروعیت یا عدم مشروعیت نیافتیم، بتوانیم حکم مسئله را در مقام عمل تشخیص دهیم.

به نظر می‌رسد در باب مشروعیت، اگر دلیلی بر حرمت اجبار حکومتی در امر تربیت وجود نداشته باشد، اصل بر جواز آن است و اصل برائت از حرمت جاری می‌شود. همچنین اگر دلیلی بر وجوب اجبار وجود نداشته باشد، در مورد وجوب آن نیز اصل برائت جاری می‌شود و وجوب را نفی می‌کند؛ بنابراین در فرض یادشده، اجبار حکومتی در امر تربیت، نه واجب است و نه حرام؛ بلکه امر مباحی است که حکومت می‌تواند از آن استفاده کند.

البته این در صورتی است که این تربیت، به اعمال ولایت بر شهروندان و محدود کردن آنها نینجامد، وگرنه با توجه به اصل عدم ولایت، حق چنین کاری را نخواهد داشت و اگر اعمال ولایت کند، نافذ نخواهد بود؛ زیرا 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. تا آنجا که حقیر جستجو کردم، این اصل مخالفی ندارد و بسیار هم بعید است کسی با آن مخالفت کرده باشد (برای نمونه: ر.ک:

شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۱۴۴؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۴۶؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۵۳؛ امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۹۲).

پس اگر قرار باشد هر نوعی ولایتی را برای کسی نسبت به شخص دیگری ثابت بدانیم، باید دلیل مناسبی را 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.

### ۳. الزام حکومتی از جهت حکم اولی

بحث درباره الزام حکومتی، گاهی از جهت حکم اولی - یعنی بدون در نظر گرفتن عناوین ثانوی مانند خطا، نسیان، اضطرار، اکراه، جهل، ناتوانی، شک، عسر، حرج، ضرر، تقیّه، شک و جهل مکلف - و گاهی از جهت حکم ثانوی - یعنی با در نظر گرفتن عناوین یادشده - است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

ما در گفتار اول، حکم اولی اجبار و ادله عدم مشروعیت و سپس ادله مشروعیت آن را بررسی می‌کنیم و در گفتار دوم، به حکم ثانوی آن می‌پردازیم.

#### ۳-۱. ادله عدم مشروعیت اجبار

دلیل اول: شارع نمی‌خواهد بندگان با هر شیوه‌ای هدایت و تربیت شوند؛ بلکه می‌خواهد این هدایت و تربیت، به اراده خودشان باشد. مثلاً طبق آیاتی همچون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۵۵) هیچ اکراه و اجباری در دین وجود ندارد. از این رو، کسی حق ندارد دیگران را به رعایت موازین شرعی مجبور نماید.

به نظر می‌رسد استدلال به این آیات صحیح نیست؛ زیرا مفاد آنها مربوط به اصل اعتقاد به اسلام است؛ یعنی هیچ کس را نمی‌توان به پذیرفتن دین اسلام مجبور کرد؛

چراکه این کار فایده‌ای ندارد و کسی که فقط با زبان و از روی ترس مسلمان شود، در مسلمانی او خیری نیست. اما اگر کسی به اختیار خود مسلمان شد، این آیات دلالتی ندارند که مجبور کردن او به رعایت موازین شرعی جایز نیست؛ چراکه اسلام مانند کشوری است که اجباری در وارد شدن به آن نیست، ولی اگر کسی به آن وارد شد، باید قوانین آن را بپذیرد.

این معنا با شأن نزول آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» نیز سازگاری بیشتری دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۷).

**دلیل دوم:** در سیره معصومین علیهم‌السلام گزارشی مبنی بر اجبار مردم در امور تربیتی نرسیده است و حتی در دورانی که معصومین علیهم‌السلام بسط ید داشتند، هرگز چنین نکردند یا حجّتی که بر آن دلالت کند، به ما نرسیده است.

این استدلال نیز از جهات مختلفی مخدوش است؛ زیرا فراهم بودن شرایط معصومین علیهم‌السلام در این که مردم را نسبت به امور شرعی مجبور کنند، حتی در زمان بسط ید نیز چندان روشن و قطعی نیست؛ چراکه حتی شخص نبی مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم نیز گاهی شرایط لازم را در اعلام برخی از امور فراهم نمی‌دیدند و از بیان آنها واهمه داشتند؛ چراکه ممکن بود مردم از تحمّل آن سرباز می‌زدند و اساس اسلام با مشکل روبه‌رو می‌شد، چه رسد به اجبار مردم به آنها.<sup>۱</sup>

مثلاً هرچند در زمان ایشان حکم برخی از امور مانند شرب خمر، وجوب حجاب و... صادر گردید، ولی هنوز زمینه کافی برای اجبار کردن زنان و مردان جامعه به این امر فراهم نبوده است. از این رو، این احتمال وجود دارد که عملی کردن آن را بر عهده جانشینان خود نهاده باشند. این احتمال را بزرگانی همچون شیخ انصاری رحمته‌الله حتی در مورد اطلاقات و عمومات لفظی کلام معصومان متقدّم نیز پذیرفته‌اند و معتقدند که باتوجه به این که گاهی مصلحت در مخفی کردن مخصّص‌ها و مقیدها بوده است، آشکار کردن آنها بر عهده ائمه متأخّر نهاده شده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۴ ص ۹۵ - ۹۶).

۱. بهترین شاهد بر این ادّعا آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» است؛ زیرا این که خداوند به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم وعده می‌دهد که تو را از مردم حفظ می‌کنیم، نشانه این است که حضرت گاهی برای اعلام برخی امور در محذور بوده‌اند.

بنابراین، اگر معصومان متقدم در زمان خود از این اختیار استفاده نکرده‌اند، دلیلی بر عدم مشروعیت آن نمی‌شود، به‌ویژه آنکه در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام بسیاری از بدعت‌ها و انحرافات، در اذهان مردم رسوخ کرده و مبارزه با آنها گاهی بسیار دشوار بود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸ ص ۶۲ - ۶۳).

افزون بر این، در بسیاری از موارد، شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا امیرالمؤمنین علیه السلام حدود و تعزیرات الهی را در منظر مردم اجرا می‌کردند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۱ و ج ۲۸، ص ۳۶۶) و روشن است که میان تعزیر و اجبار، ملازمه عرفی وجود دارد.

**دلیل سوم:** در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران آمده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ...»؛ «به رحمت الهی، در برابر آنان نرم شدی و اگر خشن و سنگ‌دل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آمرزش بطلب...».

از این آیه برداشت می‌شود که استفاده از غلظت و اجبار، در راه تبلیغ دین و تربیت دینی، خلاف مقصود را نتیجه می‌دهد و مردم را از شریعت دور می‌سازد. به نظر می‌رسد چنین برداشتی از این آیه صحیح نیست؛ زیرا این آیه ناظر به جذب قلوب مردم به اصل دین و بیان کلیات آن است که قطعاً بدون نرم‌خویی و اخلاق کریمانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ممکن نبود؛ اما هر آیینی ضوابط مخصوصی دارد که پس از پذیرفتن آن دین، باید به آنها ملتزم شد و کسی که از آنها سرپیچی کند، سزاوار جریمه است و این هیچ منافاتی با مهربانی رهبر آن دین ندارد. از این روست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به اجرای حدود و قوانین اسلام از قبیل حدّ زنا و شراب و ... اقدام می‌کردند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸ ص ۳۱ و ج ۲۸ ص ۳۶۶).

**دلیل چهارم:** عبّاد بن صهیب می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: نگاه‌کردن به سرهای اهل تهامه، عرب‌های بیابانی، اهل کشتزارهای اطراف و علوج‌ها (غیرعرب‌های بی‌سواد) اشکالی ندارد؛ زیرا اگر ایشان نهی شوند، گوش نمی‌دهند. [و نیز] فرمود: نگاه‌کردن به مو و جسد زن دیوانه و زنی که عقلش را از دست داده، اگر عمدی نباشد، اشکالی ندارد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰ ص ۲۰۶، ح ۱).

این ملاک نه تنها می تواند شامل همه زنانی که دلشان نمی خواهد حجاب را رعایت کنند بشود، بلکه شامل هر واجب یا حرام دیگری که مردم نمی خواهند آنها را مراعات کنند نیز می شود.

اما این دلیل نیز پذیرفتنی نیست؛ چراکه اولاً: سند این روایت به خاطر عبّاد بن صهیب ضعیف است؛ زیرا گرچه نجاشی رحمته الله علیه او را توثیق کرده، (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹۳) ولی محقق حلی رحمته الله علیه درباره او می گوید: به چیزهایی که فقط او نقل کرده است، عمل نمی شود. (محقق حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲ ص ۲۴۷) ثانیاً: نمی توان حکم زنانی را که در روایت ذکر شده اند، به سایر زنان سرایت داد؛ چون تعدی از مورد روایت فقط در صورتی ممکن است که تنقیح مناط قطعی ممکن باشد و ما هرگز احتمال وجود تفاوت میان این زنان و سایر زن ها و یا احتمال تفاوت میان بدحجابی و سایر گناهان را ندهیم، درحالی که احتمال وجود تفاوت بسیار زیاد است؛ چون احتمال دارد زنان بادیه نشین به خاطر جذّابیت کمتر و ویژگی های ظاهری خاصی که دارند، کمتر موجب فساد جامعه باشند.

## ۳-۲. ادله مشروعیت

دانستیم که ادله عدم مشروعیت، از مبانی محکمی برخوردار نیستند؛ اما در مقابل، ادله گوناگونی وجود دارند که بر مشروعیت اجبار دلالت می کنند:

### ۳-۲-۱. ادله امر به معروف و نهی از منکر

ادله امر به معروف و نهی از منکر، چند مرحله را برای امر به معروف و نهی از منکر بیان می کنند که نخستین آنها انکار با «قلب» و دومین آنها نهی با «لسان» و سومین مرحله، نهی با «ید» است.

جناب کلینی از علی از پدرش از ابن ابی عمیر از یحیی طویل از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: «خداوند چنین نکرده است که زبان را باز بگذارد و دست را ببندد؛ بلکه یا هر دوی آنها را باز گذاشته و یا هر دو را بسته است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱، ح ۲).

یا حدیثی که در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل

شده است که فرمودند: «کسی از شما که منکری را ببیند، اگر می‌تواند باید با دست آن را انکار کند و اگر نمی‌تواند با زبانش و اگر نمی‌تواند با قلبش. در این صورت، همین که خداوند می‌داند او قلباً آن منکر را دوست ندارد، کافی است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۵، ح ۱۲).

یا در حدیثی دیگر آمده است که اگر گناهکاران، پند شما را نپذیرفتند، با بدن‌های خود با ایشان جهاد کنید و با قلب‌هایتان از آنان بیزار باشید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵ - ۵۶، ح ۱).

علامه قطب‌الدین راوندی رحمته‌الله (متوفی ۵۷۳ ق) در این باره می‌نویسد: «اگر کسی پرسد که آیا در نهی از منکر دست بردن به اسلحه نیز واجب است؟ ما جواب می‌دهیم: بلی، هرگاه به آن نیاز افتاد واجب می‌شود که در حد توانایی و امکان تهیّه و حمل شود...» (۱۴۰۵ق، ج ۲ ص ۱۳۸ و ج ۲، ص ۱۴۲).

محقق حلّی رحمته‌الله نیز در این باره می‌نویسد: «هر کسی که بتواند آن را با زبان و دست و قلب انجام دهد باید این کار را بکند و هر کسی که نمی‌تواند، با هر کدام که می‌تواند انجام دهد». (محقق حلّی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۳)

علامه حلّی رحمته‌الله نیز در تحریر *الأحكام* می‌فرماید: «انکار [منکر] سه مرحله دارد: انکار با قلب، انکار با زبان و انکار با دست... اگر هیچ‌کدام از موعظه‌ها مفید نبود و نیازمند استفاده از دست - مانند زدن و شبه آن - شد، جایز است که از آن استفاده کند...» (علامه حلّی، ۱۴۲۰ق، ج ۲ ص ۲۴۱).

بنابراین، انسان گاهی باید برای نهی از منکر از اجبار و زور استفاده کند. پس در زمان حاضر که حکومت اسلامی وجود دارد و مردم عادی نمی‌توانند کسی را اجبار کنند، حکومت باید این کار را انجام دهد.

## ۲-۳. روایات «مَنْ خَالَفَ الشَّرْعَ فَعَلِيهِ حَدٌّ أَوْ تَعْزِيرٌ»

عموم برخی از روایات، بر مشروعیت به‌کارگیری اجبار در امور دینی دلالت دارند؛ زیرا این روایات بر مشروعیت تعزیر افرادی که واجبات را ترک و گناهان را انجام می‌دهند، دلالت دارد و جواز تعزیر با جواز اجبار، تلازم عرفی دارد.

در وسائل الشیعه این روایات در بابی با عنوان: «بابُ أَنْ كُلَّ مَنْ خَالَفَ الشَّرْعَ فَعَلَيْهِ حَدٌّ أَوْ تَعْزِيرٌ» آمده‌اند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸ ص ۱۴) روشن است که حد و تعزیر افراد در دین اسلام، فقط برای انتقام و تشفّی خاطر و اهدافی ازاین قبیل نیست؛ بلکه این احکام، بیشتر برای تربیت یافتن خود شخص مُجرم یا کسانی که ناظر جرمه شدن او هستند، تشریع شده است.

حدیث اول: محمد بن یعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید عن فضالة بن أيوب عن داود بن فرقد عن امام صادق از رسول خدا نقل می‌کند که ایشان در پاسخ سعد بن عبادہ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا»؛ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸ ص ۱۴، ح ۱) یعنی خداوند برای هر چیزی حدّی قرار داده و برای کسی که از آن حد تجاوز کند نیز حد قرار داده است.

شیخ طوسی<sup>(ع)</sup> این حدیث را با اسنادش از حسین بن سعید (۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۳، ح ۵) و شیخ صدوق<sup>(ع)</sup> نیز آن را با اسنادش از فضالة بن أيوب نقل کرده است (۱۴۱۳ق، ج ۴ ص ۲۴ ح ۴۹۹۲) که هر دو صحیح‌اند. (ر.ک: علامه حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۳۶؛ قهپائی، ۱۴۰۳، ج ۷ ص ۲۱۱) همچنین سند آن در کافی نیز صحیح است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳ ص ۲۶۵).

حدیث دوم: و عنهم عن أحمد بن محمد بن خالد عن عمرو بن عثمان عن علی بن الحسن بن علی بن رباط عن أبي عبد الله<sup>(ع)</sup> قال: قال رسول الله<sup>(ص)</sup>: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ حَدًّا وَ جَعَلَ مَادُونَ الْأَرْبَعَةِ الشُّهَدَاءِ مَسْتَوْرًا عَلَى الْمُسْلِمِينَ». (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸ ص ۱۵، ح ۲).

خداوند عزوجل برای هر چیزی حدّی قرار داده است و برای هر کسی از حدود خداوند تجاوز کند، حد قرار داده است و کمتر از چهار شاهد را از مسلمانان پوشیده داشته است.

علامه مجلسی<sup>(ع)</sup> این حدیث را در مرآة العقول صحیح دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۲۶۴).



باتوجه به اینکه برخی از این روایات، صحیح و موثق‌اند، اجمالاً می‌توان به صدور چنین مضمونی از معصومین: اطمینان پیدا کرد و در نتیجه به حجیت آن حکم کرد.

براین اساس این روایات، هر چیزی که در این جهان مورد ابتلای انسان باشد، دارای حکم و حدی است و اگر کسی از آن حد تجاوز کند، حاکم جامعه می‌تواند او را به گونه‌ای مجازات نماید. این همان معنای مشروعیت اجبار بر امور دینی است. علامه مجلسی رحمه الله در شرح جمله «وَجَعَلَ لَهُ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا»، بر همین معنا تأکید می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۳).

### ۳-۲-۳. قاعده عدالت اجتماعی

یکی از واجبات حکومتی، اقامه عدل و تأمین عدالت است. این وجوب، مستندات قرآنی و غیر قرآنی فراوانی دارد که جای بررسی آنها در این نوشتار کوتاه نیست؛ اما با فرض پذیرفتن آن، می‌توان برای اثبات مشروعیت اجبار در امر تربیت دینی، با دو روش به آن استناد کرد:

**وجوب مقدمی:** یکی از مقدمات به وجود آوردن عدالت واقعی در جامعه، تربیت دینی افراد جامعه است؛ زیرا برای اجرای عدالت در جامعه توسط حاکمان، باید مردم را تربیت نمود تا رفتار عادلانه‌ای داشته باشند. البته مشروعیت اجبار نیز با این روش ثابت می‌شود؛ زیرا بدیهی است که همیشه در جامعه افرادی هستند که در مقابل اجرای عدالت، موضع‌گیری می‌کنند و جز با روش‌های اجباری نمی‌توان آنان را در مقابل عدالت و مقدمات آن، خاضع کرد. پس استفاده از اجبار برای اجرای عدالت در جامعه، مشروع است و حاکم می‌تواند برای اجرای عدالت از روش‌های اجباری استفاده کند.

**وجوب نفسی:** تربیت یکی از مصادیق عدالت است؛ زیرا تربیت، حقی است که شهروندان بر ذمه حاکم دارند و او باید این حق را پرداخت کند. این نکته علاوه بر این که از رابطه میان حاکم و مردم و مسئولیتی که او در قبال رفاه و سعادت دنیوی و اخروی ایشان دارد، فهمیده می‌شود، مفاد برخی از روایات نیز هست. مثلاً امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «ثُمَّ جَعَلَ سَبْحَانَهُ مِنْ حَقِّهِ افْتَرَضَهَا لِبَعْضِ

الناس على بعض... و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالى على الرعية و حق الرعية على الوالى، فريضة فرضها الله سبحانه لكل على كل، فجعلها نظاماً لالفتهم و عزاً لدينهم» (نهج البلاغة، خطبه ۲۱۶).

حضرت در این روایت، حقوق متقابل مردم و حاکم را از جمله حقوق خدا قرار داده و بر فريضة واجب بودن آن از سوى خداوند، تأکید کرده است. پس معلوم می‌شود که نمی‌توان این حقوق متقابل را اسقاط نمود و حق خداوند که می‌خواهد انسان‌ها با عبودیت در مقابل او در کمال سعادت زندگی کنند، ساقط نمی‌شود؛ لذا تکلیف و مسئولیت دولت اسلامی در مقابل مردم - که شامل تربیت مردمان نیز می‌شود - امری است که هم «حق الناس» است و هم «حق الله» و متصدیان دولت اسلامی، از این جهت هم در قبال قاطبه مردم «پاسخ‌گو» هستند و هم در پیشگاه خداوند «مورد محاسبه» (ر.م: قمصری، ۱۳۷۹، ص ۲۷).

بر اساس این روش نیز مشروعیت اجبار ثابت می‌شود؛ زیرا شأن حقوقی که میان مردم و حکومت وجود دارد، مانند «قراردادهای اجتماعی» بین عقلاً نیست که قابل اسقاط باشد. پس اعراض مردم از این حق موجب سقوط آن نمی‌شود.

به علاوه، برخی از حقوق ممکن است به گونه‌ای باشند که دریافت نکردن آنها موجب تضییع حق دیگران باشد، مانند حق حضانت کودک. اسقاط حق تربیت نیز می‌تواند موجب ضربات سنگینی به مجموع جامعه مسلمانان شود. شاید از این مطلب بتوان استفاده کرد که حق بودن تربیت، به خودی خود، بر جواز اجبار در تربیت نیز دلالت می‌کند؛ زیرا همان گونه که قاضی می‌تواند گاهی والدین کودک را به حضانت از او وادار کند، حاکم نیز می‌تواند شهروندان را به خاطر آثاری که بر تربیت صحیح آنان مترتب می‌شود، به پذیرفتن این حق وادار نماید و آنان را بر اساس یک شیوه خاص، تربیت نماید.

#### ۴-۲-۳. قاعده وجوب حفظ نظام

لازمه حفظ یک نظام حکومتی، این است که تربیت شهروندان آن حکومت با ساختارهای آن حکومت سازگار باشد؛ زیرا ممکن است همسو نبودن فکر و تربیت شهروندان به تقابل با نظام حاکم بینجامد و پایه‌های آن را سست کند و صرف همین

احتمال، برای دوراندیشی و جلوگیری از خطر احتمالی کفایت می‌کند. از این روست که در جهان امروز با استفاده از ظرفیت رسانه‌ها تلاش برای تغییر فرهنگ جوامع، تلاش گسترده‌ای می‌شود. پس حفظ نظام اسلامی نیز مستلزم این است که مردم جامعه بر اساس تعالیم دینی تربیت شوند تا زمینه حفظ و پایداری نظام اسلامی فراهم گردد. حال به نظر می‌رسد که باتوجه به اهمیت مسئله حفظ نظام و حاکم بودن آن بر سایر ادله اولی، این قاعده می‌تواند اصل عدم ولایت را محدود کند و اجبار حکومتی را در این مسئله ثابت کند.

### ۵-۲-۳. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، یکی از قواعد مهم است که زیر بنای وجوب تحقیق درباره اصول دین و اعتقادات را تشکیل می‌دهد. این قاعده فقط شامل دفع ضرر از خود انسان نمی‌شود؛ بلکه بر مسلمان واجب است که ضررهای احتمالی را از سایر مسلمانان دفع نماید. این معنا را می‌توان از روایات وجوب اهتمام به امور مسلمین و برطرف کردن نیازهایشان برداشت کرد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۳) این روایات از راه ملازمه بر وجوب پیشگیری از ضررهای احتمالی دلالت می‌کنند؛ زیرا مناسبت‌های عرفی اقتضا دارد که هم دفع ضرر فعلی واجب باشد و هم پیشگیری از ضررهای احتمالی.

سید مرتضی<sup>علیه السلام</sup> نیز درباره دفع ضرر از مسلمانان می‌نویسد: «دفع ضرر از مصالح مسلمین واجب است، همان‌گونه دفع ضرر از انسان‌ها واجب است». (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵۸) علامه حلی<sup>علیه السلام</sup> نیز در شمار واجبات کفایی، دفع ضرر از مسلمانان را نیز نام می‌برد (علامه حلی، ۱۳۸۸ش، ج ۹ ص ۸؛ ۱۴۱۳ق، ج ۱ ص ۴۷۷).

بر اساس این قاعده می‌توان گفت: اگر حاکم تشخیص دهد که تربیت نکردن شهروندان بر اساس تعالیم اسلامی، مصالح مسلمین را به خطر می‌اندازد و موجب ضرر رسیدن به آنان و ایجاد گرفتاری در عرصه‌های مختلف - مانند سلطه بیگانگان بر ایشان - می‌شود، او وظیفه دارد به عنوان کسی که ولی جامعه است، جلوی این ضرر را بگیرد.

از جهت مشروعیت اجبار نیز می‌توان گفت: این قاعده یک قاعده عقلی است و تخصیص آن به غیر موارد اجبار ممکن نیست؛ بلکه دفع ضرر در هر حالتی واجب است، مگر این‌که حاکم احساس کند استفاده از اجبار در امور تربیتی مستلزم ضرری بزرگ‌تر است.

آنچه این مسئله را تأکید می‌کند، آن است که در بسیاری از موارد، ترک تربیت افراد جامعه، موجب ضرر رسیدن به عموم جامعه می‌شود و این ضرر نیز از نوع آخری است. پس باتوجه به این‌که دفع ضررهای عمومی و آخری قطعاً به حکم عقل واجب است، می‌توان گفت: این قاعده، دست‌کم به صورت موجبۀ جزئی، وجوب تربیت را در مواردی که ترک آن احتمال ضررهای عمومی برای جامعه یا ضررهای آخری را به دنبال می‌آورد، ثابت می‌کند.

به علاوه، در مواردی که ترک تربیت موجب احتمال سلطه کفار می‌شود، قاعده نفی سبیل نیز به کمک قاعده دفع ضرر محتمل می‌آید.

### ۶-۲-۳. مؤیدات

شماری دیگر از ادله نیز وجود دارند که به خاطر نقصان‌هایی که در سند یا دلالت آنها وجود دارد، تنها می‌توانند مؤید مشروعیت اجبار باشند، مانند: یک. آیات مربوط به قصاص و حدود.

دو. نامه رسول خدا ﷺ به معاذ بن جبل که فرمود: «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...». (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵) باتوجه به اطلاقی که در کلام پیامبر اکرم ﷺ نسبت به روش‌های تأدیب وجود دارد، حاکم از هر راهی می‌تواند برای تربیت مردم خود استفاده کند، هرچند این روش‌ها مستلزم استفاده از اجبار و شیوه‌های قهرآمیز باشد.

سه. روایت امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمود: «أَدَّبْتُكُمْ بِسُوطِي؛ من شما را با تازیانه تربیت کردم» (نهج البلاغة، خطبه ۱۸۱).

چهار. در فرمان پیامبر اکرم ﷺ به عمرو بن حزم آمده است: «و او را امر کرد که حق را بگیرد همان‌گونه که به او امر شده است، 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 گردانند...» (بلاذری، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۱۳).

پنج. در روایتی آمده است: «زنان را برای یادگرفتن خوبی‌ها بزنید» (کوفی، بی‌تا، ص ۹۴).

شش. وجوب استیفای حق خداوند بر حاکم.

هفت. وجوب جلوگیری از آزار مؤمن.

هشت. وجوب آمادگی روحی و تربیتی برای دفاع در برابر دشمنان و حفظ امنیت و ... .

#### ۴. الزام حکومتی از جهت حکم ثانوی

احکام ثانوی، احکامی هستند که برای حالت خطا، نسیان، اضطرار، اکراه، جهل، ناتوانی، شک، عسر، حرج، ضرر، تقیه و حالت‌هایی از این دست، جعل شده‌اند. برای تصویر عناوین ثانوی در بحث ما می‌توان از مثال‌های گوناگون استفاده کرد:

یک. ممکن است مجبور کردن شهروندان، موجب وارد آمدن ضرر به خود ایشان یا به حاکم (حکومت اسلامی) شود. مثلاً اجبار یک شهروند به نماز خواندن در ابتدای وقت، موجب تلف شدن اموال بسیاری از او شود یا وادار کردن یک زن به رعایت فلان حجاب، موجب ایجاد ناراحتی جسمی شدید برای او گردد.

دو. اجبار مردم بسیار سخت و دشوار باشد، به گونه‌ای حاکم نتواند این وظیفه را انجام دهد و مصداق «ما لا یطیقون» یا مصداق «عسر و حرج» گردد.

سه. استفاده از روش‌های اجباری، موجب تضعیف شدن نظام اسلامی در عرصه بین الملل شود یا بر خلاف معاهدات بین المللی باشد، به گونه‌ای که استفاده از آنها زمینه تهدید دشمنان را فراهم کند و در نتیجه، مصداق قاعده «نفی سبیل» یا «عزت اسلامی» یا «دفاع از مسلمین» یا مسائلی از این قبیل گردد.

چهار. اجبار شهروندان، جلوه‌ای خشن و زشت را از اسلام به مردم دنیا نشان دهد و چهره اسلام را تخریب کند و از این رو حکومت، مجبور به تقیه کردن شود.

با توجه دقیق به این چند مثال، مسئله حکم ثانوی به درستی تصویر می‌شود،

هرچند علاوه بر نمونه‌های فوق، شاید بتوان مثال‌های متعدّد دیگری را هم مطرح کرد.

چنانچه از ادله مشروعیّت اجبار، فقط جواز آن را استفاده کنیم، طبعاً در حالت‌های ثانوی می‌تواند از این اختیار استفاده نکند؛ ولی اگر وجوب تربیت اجباری را استفاده نماییم، باید هر یک از ادله وجوب را با نگاه به حکم ثانوی بررسی کرد:

۱-۴. **ادله امر به معروف و نهی از منکر:** جاری نشدن این ادله در مواردی که عناوین ثانوی وجود دارد، روشن‌تر از سایر ادله است؛ چراکه این ادله، خود به خود، مخصوص جایی هستند که ضرر و حرجی در کار نباشد. پس طبیعتاً در مواردی که حاکم، احتمال تأثیر نمی‌دهد و یا در اجبار شهروندان به رعایت امور شرعی، احتمال ضرر وجود دارد و یا مستلزم عسر و حرج است، اصلاً امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست تا بخواهیم عموم آن را به وسیله ادله ثانوی تخصیص بزنیم.

۲-۴. **روایات «مَنْ خَالَفَ الشَّرْعَ فَعَلَيْهِ حَدٌّ أَوْ تَعْزِيرٌ»:** لسان ادله ثانوی کاملاً بر این گونه روایات حکومت دارد و موضوع آن را مضیق کرده و به جایی اختصاص می‌دهد که حد یا تعزیر، موجب ضرر (ضررهای نامتناسب با حد و تعزیر)، حرج و... نشود.

۳-۴. **قاعده تأمین عدالت اجتماعی:** از آن‌جا که مسئله عدالت اجتماعی از بالاترین جایگاه نسبت به سایر عناوین برخوردار است، هیچ‌گاه یک عنوان ثانوی دیگر نمی‌تواند تأثیر آن را از بین ببرد، مگر این‌که عنوان ثانوی یادشده، خود همین عدالت اجتماعی باشد.

به بیان دیگر، فقط در صورتی می‌توان اجبار در امور تربیتی را ترک کرد که خود این اجبار، موجب بی‌عدالتی شود. البته در این موارد نیز حقیقت، آن است که تغییر حکم از باب تغییر موضوع است، نه از باب حکومت عنوان ثانوی؛ زیرا مثلاً تا قبل از آن، فرض این بود که با مجبور کردن شهروندان به امور دینی، عدالت اجتماعی حفظ می‌شود و پس از مدّتی حاکم به این نتیجه می‌رسد که برعکس، اجبار موجب نابودشدن عدالت اجتماعی می‌شود. پس در واقع موضوع حکم تغییر کرده و در نتیجه حکم مترتب بر آن نیز عوض شده است.

بنابراین، حتی اگر اجبار شهروندان به رعایت حدود شرعی، موجب ضرر رسیدن به آنان یا حاکم شود یا مستلزم عسرو حرج برای حاکم یا شهروندان باشد، باز مشروعیت خود را از دست نمی‌دهد؛ زیرا ادله‌ای که بر وجوب عدالت و مانند آن دلالت می‌کنند، قابل تقیید نیستند و هرگز نمی‌توان آنها را در برخی از حالت‌ها واجب و در برخی از حالت‌ها غیر واجب دانست.

**۴-۴. وجوب حفظ نظام اسلامی:** به نظر می‌رسد که حفظ نظام نیز - همچون عدالت اجتماعی - از چنان جایگاهی برخوردار است که هرگز با صرف عارض شدن عناوین ثانوی دیگر مانند ضرر، نمی‌توان از آن چشم پوشی کرد. این مطلب از توضیحاتی که در ذیل مسئله عدالت اجتماعی داده شد، روشن می‌شود.

**۴-۵. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل:** اگر ما برای دفع ضرر از مسلمانان، اجبار در امور تربیتی را مشروع بدانیم، در جایی که خود اجبار نیز موجب ضرر بر مسلمانان باشد، قاعده دفع ضرر وجوب آن را بر می‌دارد. در نتیجه دلیل این قاعده دچار تعارض داخلی می‌گردد؛ زیرا گاهی ممکن است هم اجبار، موجب ضرر باشد و هم ترک اجبار. مثلاً ممکن است اجبار آنها موجب بدبینی مردم به دین اسلام و عدم اجبار آنها موجب عقب‌ماندگی فرهنگی و محرومیت از حقوقشان گردد. پس در این موارد، اگر هر دو ضرر مساوی باشند، باید دلیل قاعده را کنار بگذاریم و سراغ دلیل اولی یا ادله ثانوی دیگر برویم و اگر مساوی نباشند، باید میان انواع ضرر از حیث شدت و ضعف، گستردگی و تنوع، شخصی بودن و نوعی بودن و سایر جهات فرق بگذاریم و هر کدام از آنها که ضرر کمتری دارد، انتخاب کنیم.

### نتیجه‌گیری

۱. نه تنها تربیت شهروندان جامعه به عنوان یک واجب کفایی، بر عهده حکومت اسلامی واجب است، بلکه هدف اصلی از تشکیل حکومت، فراهم کردن زمینه تربیتی در مردم برای رسیدن به مقام عبودیت است. همچنین استفاده از روش‌های اجباری در امر تربیت دینی شهروندان جامعه، مباح و بلکه در برخی از موارد، واجب است.
۲. نفی مشروعیت اجبار در امور تربیتی به صورت کلی، یا حاصل از عدم تعمق

در ادله شرعی و عقلی موجود است و یا حاصل ذوب شدن در هیاهوی رسانه‌ای غرب است که به بهانه نفی خشونت، کار را به جایی رسانده‌اند که برخی از جرائم روشن به صورت علنی انجام می‌شود.

۳. حکومت در امر تربیت اخلاقی و دینی جامعه، نقشی بسیار مهم‌تر از یک راهنما و مرشد را دارد و در بسیاری از موارد، جهت صیانت از کیان جامعه و انسجام و امنیت روانی و فرهنگی آن، لازم است از مقوله اجبار و تعزیر استفاده کند؛ اما این مشروعیت فقط به عنوان حکم اولی ثابت است و چه بسا در بسیاری از موارد، با عروض عناوین ثانوی تغییر کند و به عدم مشروعیت تبدیل گردد.

۴. موارد لزوم استفاده از اجبار، بسیار اندک است و حکومت اسلامی تا جایی که می‌تواند، باید با رعایت اصل مدارا و رفاقت و نیز با انجام کار فرهنگی تمیز، تبلیغات رسانه‌ای دقیق و به‌کارگیری تمام ظرفیت‌های اجتماعی و اقتصادی و با مشورت جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، دین‌شناسان و سایر متخصصان، به اقناع مردم بپردازد و ذهن ایشان را برای پذیرفتن این اجبار آماده کند. بدین منظور باید آثار مکتوب، نمایشی و تجسمی متعدد و متنوعی تولید گردد و اقناع مردم نسبت به وظیفه تربیتی حکومت، به یکی از سیاست‌های اصلی فرهنگی کشور تبدیل گردد؛ چراکه این موضوع، زیر بنای بسیاری از ریزموضوعات فرهنگی و دینی در گستره حکمرانی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## فهرست منابع

- قرآن کریم  
- امام علی بن ابی طالب علیه السلام (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. گردآور: سید رضی، محمد بن حسین موسوی. قم: مؤسسه نهج البلاغه.
۱. آقابخشی، علی، افشاری راد، مینو، (۱۳۸۳ش). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.
  ۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: اسماعیلیان.
  ۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۰۸ق). تاریخ ابن خلدون. بیروت: دار الفکر.
  ۴. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
  ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
  ۶. اسماعیل بن حماد جوهری، (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین.
  ۷. اعرافی، علی رضا، (۱۳۸۸ش). فقه تربیتی: کلیات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
  ۸. انصاری، مرتضی بن محمدامین، (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
  ۹. انصاری، مرتضی بن محمدامین، (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
  ۱۰. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیة. قم: نشر الهادی علیه السلام.
  ۱۱. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۲ق). فتوح البلدان. بیروت: دار الکتب العلمیة.
  ۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة و احوال الصحاب الشریعة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
  ۱۳. حسینی شیرازی، سید محمد، (بی تا). الأسئلة و الأجوبة - اثنا عشر رسالة، بی جا: بی نا.
  ۱۴. حرّعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
  ۱۵. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۲۰ق). تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
  ۱۶. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۳۸۸ش). تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت.
  ۱۷. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۳۸۱ق). خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال. نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
  ۱۸. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۹. حلی، محقق، جعفر بن حسن (۱۴۱۲ق). نکت النهایة - النهایة و نکتها. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. حلی، محقق، جعفر بن حسن، (۱۴۱۳ق). الرسائل التسع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۱. خمینی، امام، سید روح الله، (۱۴۱۸ق). الاجتهاد و التقليد (تنقیح الأصول). مقرر: حسین تقوی اشتهاردی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
۲۲. \_\_\_\_\_ (بی تا). کتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی رحمته الله.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة.
۲۵. راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۶. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، (۱۴۱۵ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. شهید ثانی، عاملی جبعی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۲۸. صاحب بن عباد، کافی الکفاة و اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الكتاب.
۲۹. صادق زاده قمصری، علی رضا، (۱۳۷۹ش). «جستاری در حدود مسئولیت تربیتی دولت اسلامی در دوران معاصر بر اساس کلام و سیره امام علی علیه السلام»، پژوهش های تربیت اسلامی، زمستان ۱۳۷۹ - شماره ۴، صص ۲۷ تا ۵۸.
۳۰. صدوق، شیخ، محمد بن علی ابن بابویه، (۱۳۷۷ش). متن و ترجمه معانی الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. صدوق، شیخ، محمد بن علی ابن بابویه، (۱۴۱۳ق). کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۳. طوسی، شیخ، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام، محقق: خرسان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۴. طوسی، شیخ، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة.
۳۵. طوسی، شیخ، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الكتاب العربي.

۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۳۷. قُهبائی، عنایت الله بن علی، (۱۴۰۳ق). مجمع الرجال. قم: مؤسّسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳۸. کلینی، محمّد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیّة.
۳۹. کوفی، محمّد بن محمّد اشعث، (بی تا). الجعفریات - الأشعثیات، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه.
۴۰. مجلسی، محمّدباقر بن محمّدتقی، (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ، تهران: دار الکتب الإسلامیّة.
۴۱. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹ش). فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۲. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.
۴۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۷ش). تعلیم و تربیت در اسلام، قم: انتشارات صدرا.
۴۴. مفید، شیخ، محمّد بن محمّد، (۱۴۱۳ق). المقنّعه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید ﷺ.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۴ق). کتاب النکاح، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیّه السلام.
۴۶. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۳ش). رساله استفتائات. قم: نشر سایه.
۴۷. مهدوی، حسن، (۱۳۹۹ش). واکاوی فقهی الزام حکومتی در تربیت دینی شهروندان. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۸. نجاشی، أبو العباس احمد بن علی، (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسّسه نشر اسلامی.
۴۹. نجفی، محمّدحسن بن باقر، معروف به «صاحب جواهر»، (۱۳۶۲ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی