

همنشینی و جانشینی مردم و حاکمیت در تربیت *

□ سید نقی موسوی **

چکیده

قدرت سیاسی حاکمیت‌ها در گسترش «اقتدار تربیتی» خود و یا سهم‌خواهی خانواده‌ها، در تکرور تربیتی و یا جانشینی دولت، بجای خانواده و یا جانشینی خانواده، بجای دولت و یا دیگر صور، «انحصارخواهی در تربیت» و «جانشینی در تربیت» را دامن می‌زند و در مقابل، ایده «همنشینی در تربیت»، در تلاش است تا تربیت را، امری مشارکتی و یا شراکتی تعبیر نماید. نوشتار حاضر، با توجه به لزوم توسعه ادبیات تربیت اسلامی و به خصوص ادبیات حدیث‌پژوهی در تربیت، در تلاش است همنشینی مردم (اعم از خانواده، نخبگان و مردم) و حاکمیت یا جانشینی را با مطالعه حدیث «رسالة الحقوق»، مورد بررسی قرار دهد. روش پژوهش، توصیفی استنباطی است. مؤلف در ابتدا، این حدیث را از نظر سندی، اعتبارسنجی نموده است و در ادامه با نمایه‌زنی و کدگذاری و سپس طبقه‌بندی مفاهیم و مدالیل، مجموعه دلالت‌های «رسالة الحقوق» را گردآوری و حقوق و تکالیف تربیتی حاکمیت، خانواده، مردم و نخبگان را در چهار محور تبیین نموده و در ادامه ضمن تأیید همنشینی میان مکلفان تربیت، تبیینی از نوع همنشینی و الگوی آن ارائه کرده است.

واژگان کلیدی: حق بر تربیت، ولایت تربیتی، حکمرانی تربیتی، تربیت مردمی.

بیان مسأله

توسعه مطالعات اسلامی در تربیت و نیز، توسعه ادبیات تخصصی تربیت اسلامی با اتکاء به مبانی و روش‌شناسی بومی و اسلامی ضرورت دارد و در این میان، توسعه مطالعات حدیثی در

* تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۹/۲۸؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰.

** گروه علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران (snmosavi⁵⁷@cfu.ac.ir).

تربیت و بسط حدیث پژوهی تربیتی، در موازات توسعه مطالعات سیره تربیتی معصومان علیهم السلام، از اهمیت مضاعفی برخوردار است.

گستره «حدیث تربیتی»، شامل قلمروهایی چون تدوین معاجم لفظی و معنایی حدیث تربیتی، تدوین فرهنگ و دانشنامه حدیثی درباره مفاهیم تربیتی، مطالعات اصول فهم حدیث تربیتی (روش شناسی فهم حدیث تربیتی)، شرح نویسی تربیتی و مانند آن می‌شود، تا از این رهگذر، «استنباط معارف تربیتی حدیثی» قوت یابد. در این میان، برخی از احادیث، ظرفیت بالایی برای شرح نویسی و مطالعات تربیتی دارند؛ مانند نامه سی و یک نهج البلاغه و یا حدیث «رسالة الحقوق»، از امام سجاد علیه السلام.

«رسالة الحقوق» امام سجاد علیه السلام، در مطالعات حدیثی تربیتی از حیث دیگری نیز، دارای اهمیت است؛ چنین مطالعه‌ای به توسعه ادبیات «حقوق تربیتی»، کمک خواهند رساند؛ چراکه این حدیث، نظامی از حقوق و تکالیف را، ترسیم می‌نماید. همچنین از زاویه‌ای دیگر، به بسط ادبیات «فقه تربیتی»، که ارتباط تنگاتنگی با «حقوق تربیتی» دارد، یاری خواهد رساند که اکنون مجال شرح بیشتری برای آن نیست. (ر.ک: موسوی، ۹۵ ب)

از سوی دیگر، در قلمرو مطالعات اسلامی و حدیثی در حوزه تعلیم و تربیت، تمرکز بر «مطالعات نهادی در تربیت» و تعیین حدود و ثغور حقوق و تکالیف نهادهای تربیتی، همچون خانواده، حاکمیت و مردم، از آن جهت که به توسعه ادبیات بومی و اسلامی «حکمرانی تربیتی» کمک می‌کند، دارای ضرورت است.

با این توضیحات، نوشتار حاضر در صدد است تا با نگاهی تربیتی به حدیث «رسالة الحقوق»، تعیین قلمرو حقوق و تکالیف تربیتی خانواده، حاکمیت، مردم و نخبگان و نقش نهادهای اجتماعی در تربیت را، انجام دهد. به عبارتی دیگر، قوت یافتن تسلط اقتدار سیاسی حاکمیت‌ها، تمایل به ترک تازی در نقش آفرینی و تصدی در «اقتدار تربیتی» را، بیشتر می‌کند. از سویی دیگر، تربیت به مثابه «حقوق طبیعی» والدین، این تمایل را برای تکروی خانواده در تربیت ایجاد خواهد کرد و «قس علی هذا» در مورد دیگر نهادهای تربیتی و بازیگران و عوامل. به عبارت دیگر، جانشینی دولت بجای خانواده و یا جانشینی خانواده، بجای دولت و یا جانشینی و

جایگزینی دیگر نهادها و بازیگران در تربیت، از ایده‌هایی است که یک‌جانبه‌گرایی و انحصارخواهی در تربیت و تسهیم نقش‌های تربیتی را، برجسته می‌نماید و در مقابل، دیدگاه «همنشینی و تعاضد»، در تلاش است تربیت را، امری مشارکتی و یا شراکتی تعبیر نماید.

نوشتار حاضر با تمرکز بر شرح و دلالت‌شناسی از حدیث «رسالة الحقوق» امام سجاد علیه السلام، درصدد است تا همنشینی و یا جانشینی عوامل تربیتی را، در آینه این حدیث جستجو نماید و معانی، آموزه‌ها و دلالت‌های معتبر آن را در این ارتباط، استنباط کند. پیش از بررسی دلالت‌های این حدیث، مانند هر تلاش فقیهانه و اجتهادی دیگر، اعتبارسنجی سندی و رجالی، درباره سند حدیث لازم است.

بنابراین، سؤالات پژوهش حاضر به قرار زیر است: ۱. سند حدیث «رسالة الحقوق»، از نظر ضوابط رجالی، چقدر اعتبار دارد؟ ۲. پاسخ «رسالة الحقوق» درباره تعیین قلمرو حقوق و تکالیف حاکمیت، خانواده و مردم در تربیت و الگوی همنشینی و یا جانشینی آن‌ها چیست؟

روش تحقیق در نوشتار حاضر، توصیفی و استنباطی است. در بخش اول، مؤلف تلاش خواهد کرد، براساس ضوابط علم رجال، سند این حدیث را اعتبارسنجی نماید و در بخش دوم، به تفسیر حدیث و دلالت‌شناسی از آن پردازد و از این منظر، در شمار تفسیر موضوعی متون دینی قرار می‌گیرد. توضیح آنکه، تفسیر متون دینی در یک تقسیم، به دو دسته تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی تقسیم می‌شود. موضوعات تفسیر شده در قرآن و یا پژوهش حدیثی، دستکم به دو گونه است: «موضوعات منصوص» و «موضوعات غیرمنصوص» (که به متن دینی عرضه می‌شوند)؛ در گونه دوم، موضوعاتی خارج از متن دینی، به آن عرضه می‌شود و شهید صدر آنرا «تفسیر استنطاقی» می‌خواند (صدر، ۱۴۲۱: ۳۴). نوشتار حاضر، از یک سو، ذیل مطالعات هرمنوتیک و تفسیری طبقه‌بندی می‌شود و در آن، تفسیر یک حدیث آن‌هم بصورت استنطاقی، مدنظر است. به این صورت که مؤلف بدون آنکه بخواهد به شرح و تفسیر متن حدیث اکتفا نماید، با یک پرسش و مسأله (یعنی همنشینی و جانشینی نهادهای تربیتی)، سراغ متن حدیث خواهد رفت. پژوهشگر در ابتدا تلاش می‌کند با مرور چندباره فقرات مرتبط را گردآوری، کدگذاری و طبقه‌بندی نماید و براساس قواعد فهم متن، به دلالت‌شناسی و تفسیر حدیث

«رسالة الحقوق» پردازد که در این بخش از پژوهش، وامدار دانش اصول فقه و ضوابط کشف دلالت‌های لفظی و لُبی و دلالات مطابقی، تضمینی و التزامی متن در این باره و روش‌شناسی فقه تربیتی است. (ر.ک: موسوی، ۱۳۹۵ الف)

در مورد پیشینه پژوهش، باید یادآور شد که شرح و ترجمه «رسالة الحقوق»، از دیرباز مورد توجه بوده است و حبیبی و شمس‌الدینی (۱۳۹۴) به تفصیل به کتاب‌شناسی این موضوع در شروع، ترجمه‌ها و پایان نامه پرداخته‌اند؛ اما هیچ‌یک از منابع مذکور، به شرح تربیتی و استخراج دلالت‌های آن در تربیت و عرضه این مسأله تربیتی (یعنی هم‌نشینی یا جانشینی نهادهای تربیتی از حیث حقوق و تکالیف تربیتی) نپرداخته‌اند. از سوی دیگر و فارغ از تمرکز بر شرح و دلالت‌یابی از یک حدیث («رسالة الحقوق») در مورد تعیین حدود حقوق و تکالیف تربیتی نهادها از منظر اسلامی نیز، پیشینه‌چندانی به چشم نمی‌خورد؛ مگر مواردی؛ مانند علم الهدی (۱۳۸۸) که مسأله پژوهش نویسنده، مناسبات تربیتی خانواده و دولت است؛ اما تمرکزی بر «رسالة الحقوق» نداشته و صادق‌زاده (۱۳۷۹) و سروش محلاتی (۱۳۸۶) که مسأله‌شان صرفاً مسئولیت تربیتی حکومت بوده است. البته باید متذکر شد که بحث حاضر به بحث «حق بر تربیت» مرتبط است و در این زمینه پیشینه‌هایی وجود دارد؛ البته پیشینه برای پژوهش حاضر تلقی نمی‌شوند.

بررسی سندی

درباره نسخه‌شناسی این حدیث، باید گفت قدیمی‌ترین نسخه این حدیث را ابن‌شُعبه حرانی مؤلف کتاب تحف العقول، (متوفی ۳۸۱) (ابن شعبه، ۱۴۰۳: ۲۵۶)، نقل کرده است. همچنین شیخ صدوق این حدیث را در کتاب خصال، (۱۴۰۳: ۵۶۴-۵۷۰) و کتاب أمالی، (۱۳۷۶: ۳۶۸) و نیز، در کتاب من لایحضره الفقیه (۱۴۱۳: ۶۱۹-۶۲۶) نقل کرده است. همچنین مرحوم طبرسی نیز، در قرن ششم در کتاب مکارم الأخلاق، (۱۴۱۲: ۴۱۹) این حدیث را نقل کرده است.

در بررسی سند این حدیث، باید توجه داشت که نقل کتاب تحف العقول، با تقطیع سند همراه بوده و سند کتاب أمالی هم، همان سند کتاب من لایحضره الفقیه است؛ اما سند این حدیث، در نقل خصال و من لایحضره، با هم متفاوت است. پس لازم است این دو زنجیره سندی، بررسی شود.

در زنجیره سندی کتاب خصال، سه راوی یعنی «خیران بن داهر»، «احمد بن علی بن سلیمان» و «علی بن سلیمان»، مجهول‌اند و «علی بن احمد بن موسی» نیز، مورد اشکال است؛ هرچند شیخ صدوق در مورد وی ترصّی کرده؛ اما بنا بر یک نظر، ترصّی نسبت به راوی، موجب توثیق مشایخ صدوق نخواهد بود.

روای این حدیث، در کتاب من لایحضره الفقیه، اسماعیل بن فضل از ابوحمزه ثمالی است که شیخ صدوق در مشیخه کتاب من لایحضر، دو طریق به کتاب اسماعیل به فضل ذکر نموده است: طریق اول به صورت عمومی از آن نقل روایت کرده و در طریق دوم به صورت اختصاصی این حدیث را نقل کرده است. با بررسی دقیق‌تر روشن می‌شود که هیچ یک از این دو طریق صدوق، به کتاب اسماعیل، صحیح نیست؛ چراکه در راه اول (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴ ص ۵۰۵) همه راویان زنجیره سند، دارای توثیق خاص هستند؛ مگر فضل بن اسماعیل بن فضل و جعفر بن محمد بن مسرور که مجهول‌اند. مرحوم وحید بهبهانی، جعفر بن محمد بن مسرور را، همان جعفر بن محمد بن قولویه که موثق است می‌داند؛ اما مرحوم خویی، این احتمال را مردود می‌خواند (۱۴۱۰، ج ۴ ص ۱۲۱). مگر آنکه به ترصّی شیخ صدوق از جعفر، استناد کنیم. خلاصه اینکه، طریق اول صاحب من لایحضر، دستکم بخاطر فضل بن اسماعیل بن فضل، اعتبار رجالی ندارد. در طریق دوم شیخ صدوق به کتاب اسماعیل بن فضل نیز، (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۱۲) اکثر روای دارای توثیق خاص هستند؛ اما عبد الله بن احمد مجهول است و نیز، علی بن احمد بن موسی، توصیف ندارد؛ هرچند مورد ترصّی شیخ صدوق است. پس این طریق نیز، دستکم بخاطر عبدالله بن احمد اعتبار ندارد.

ملاحظه شد که تلاش برای تصحیح سند حدیث «رسالة الحقوق» بی‌نتیجه بوده است؛ اما روزنه امیدی دیگر نیز، وجود دارد. توضیح آنکه نجاشی در رجال خود، ذیل توصیف ابوحمزه ثمالی که راوی این حدیث، از امام سجاد علیه السلام است، یک زنجیره سندی ذکر کرده که به قرار زیر است: «... عن أبي حمزة به و له «رسالة الحقوق» عن علي بن الحسين عليه (عليهما) السلام أخبرنا أحمد بن علي قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن الفضيل عن أبي حمزة عن علي بن الحسين عليه السلام. (۱۴۰۷: ۱۱۶)

در نقل نجاشی، همه روایت دارای توثیق هستند؛ مگر دو راوی. ۱. ابراهیم بن هاشم که هرچند توثیق خاصه ندارد؛ اما از طریق اعتبار رجال «کامل الزیارات» و یا رجال «تفسیر علی بن ابراهیم» و نیز، «قاعده اجلاء»، ۱ قابل تصحیح است. ۲. راوی دوم که نیاز به بررسی بیشتری دارد، محمد بن فضیل صیرفی است. ایشان متهم به غلو (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۶۵) و دارای تضعیف است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۳). برای تصحیح این راوی، چندین دیدگاه مطرح است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۷ صص ۱۴۷-۱۴۸): ۱. تصحیح وی از طریق رجال کتاب کامل الزیارات؛ ۲. تأیید وی توسط شیخ مفید؛ این دیدگاه، با تضعیف وی توسط شیخ طوسی، در تعارض است؛ ۳. این راوی، (محمد بن فضیل) همان «محمد بن قاسم بن فضیل بن یسار» است که ثقه است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۲)؛ زیرا محمد بن فضیل، از امام رضا علیه السلام هم نقل روایات کرده و با محمد بن قاسم بن فضیل، معاصر بوده است. این دیدگاه، به مرحوم اردبیلی و علامه مجلسی منسوب است. مرحوم خویی در مناقشه درباره این دیدگاه، براین باور است که محمد بن فضیل، شخصی معروف و دارای کتاب بوده و نام بردن این راوی بنام جدش (یعنی محمد بن قاسم بن فضیل)، بدون قرینه، مرسوم نیست و مردود است؛ ۴. دیدگاه چهارم از سید تقریشی است که می‌گوید روایات صدوق از محمد بن فضیل و ابی صباح کثیر است؛ اما شیخ در مشیخه من لایحضر، طریق خود را به کتاب محمد بن فضیل ذکر نکرده؛ ولی طریق خود را به محمد بن قاسم بن فضیل، بیان کرده است. پس محمد بن فضیل، همان جدش (محمد بن قاسم بن فضیل) است که توثیق دارد. مرحوم خویی این استدلال را نیز، مخدوش می‌داند؛ زیرا نام نبردن شیخ در مشیخه از یک راوی، مصادیق دیگری هم دارد و دلیل این‌همانی این‌دو راوی، نیست. ۵. مرحوم خویی در جمع‌بندی هرچند طریق شیخ، به کتاب محمد بن فضیل را، صحیح می‌داند (۱۴۱۰، ج ۱۷ ص ۱۴۸)؛ اما راهی برای تصحیح این راوی و معارضه با تضعیف این راوی توسط شیخ طوسی، نمی‌یابد و در نتیجه، محمد بن فضیل را دارای تضعیف می‌داند. در مقام داوری در مورد دیدگاه‌های فوق باید گفت که دیدگاه یک و نیز، سه و چهار مردوداند؛ اما دیدگاه شماره دو و عبارات تمجیدی شیخ مفید از این راوی، باید مورد مذاقه قرار گیرد.

۱. «قاعده اجلاء» می‌گوید روایت مشهور که مدح و قدحی در موردشان نقل نشده، معتبراند.

عبارت شیخ مفید اینگونه است: «و قد عد الشيخ المفيد في رسالته العددية محمد بن الفضيل، من الفقهاء والرؤساء الأعلام، الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، ولا يطعن عليهم بشيء، ولا طريق لدم واحد منهم» (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱۷ ص ۱۴۷)

تعارض تضعیف شیخ طوسی و تمجید شیخ مفید را می‌توان براساس شواهد زیر، به نفع تمجید شیخ مفید تقویت کرد و در نتیجه راوی مورد بحث (یعنی محمد بن فضیل) را تصحیح نمود. اولاً اوصافی که شیخ مفید بیان کرده، بسیار بلند است و او را از فقهای بزرگ می‌داند که تضعیفی، بر وی وارد نیست و در ضمن شیخ مفید (متوفای ۴۱۲) او اقدم از شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰) و نیز، استاد وی بوده است؛ ثانیاً باید در کلام شیخ طوسی دقت کرد؛ ایشان راوی مورد بحث (یعنی محمد بن فضیل) را یکجا با یک کلمه «ضعیف» وصف کرده و در موضعی دیگر گفته است که او توسط دیگران رمی به غلو شده (یرمی بالغلو) نه اینکه غلو و انحراف عقیدتی وی محرز باشد. این تعبیر متزلزل شیخ طوسی، در مقابل تعبیر بلند و اوصاف جامعی که شیخ مفید داشته و از این راوی، نفی طعن و ذم کرده، قابل رقابت نیست. این سخن تأیید می‌شود وقتی بدانیم که علیرغم شهرت این راوی و کثرت روایاتش، نجاشی و کشی هیچ قدح و مذمتی برای وی نقل نکرده‌اند؛ رابعاً با مبنای وثوق خبری هم باید گفت که محتوای حدیث «رسالة الحقوق» همگی مطابق با قواعد شریعت و قرآن کریم است. خلاصه آنکه تمجید شیخ مفید بر تضعیف شیخ طوسی نسبت به محمد بن فضیل مقدم است و با اطمینانی شخصی می‌توان این راوی را تصحیح کرد و در نتیجه سند نجاشی از حدیث «رسالة الحقوق» معتبر خواهد شد.

اشکال و پاسخ

ملاحظه شد که سند منقول نجاشی، معتبر شد؛ اما این نتیجه گیری، با چالشی دیگر روبروست و آن اینکه، نجاشی متن «رسالة الحقوق» را نقل نکرده و تنها سند را نقل کرده است. بنابراین، نمی‌توان گفت سند نجاشی (که تصحیح شد) مربوط به همان متن حدیثی است که در تحف و من لایحضر نقل شده و اکنون در دست ماست. پس این تلاش هم نتیجه‌ای مثبت دربر نداشته، پس باید باید به نتیجه عدم اعتبار سند «رسالة الحقوق» در من لایحضر» باید بازگردیم و تمکین نماییم.

در پاسخ به این اشکال از محدث نوری، کمک می‌گیریم. ایشان می‌گوید این حدیث، در میان محدثان بسیار معروف بوده و نسخه موجود این حدیث هم، اختلاف زیادی با یکدیگر ندارد و اگر حدیث «رسالة الحقوق» نقل‌های متعددی می‌داشته حتماً نجاشی بدان تذکر می‌داده است؛ همانطور که در موارد مشابه تذکر داده است. (۱۴۰۹: ۱۶۹). بنابراین با نوعی اطمینان می‌توان گفت سند معتبر نجاشی، متعلق به متن حدیثی است که شیخ صدوق و دیگران نقل کرده‌اند.

خلاصه آنکه حدیث «رسالة الحقوق» دارای سند معتبر است.

بررسی دلالی

در این مجال، تلاش می‌شود براساس نسخه من لایحضر، این حدیث بلند و طولانی، مورد کاوش قرار گیرد. این حدیث، در یک گفتمان نظامند، ساختاری از نظام حقوق و تکالیف را ارائه می‌کند و پنجاه و یک حق را در هفت دسته (حق خداوند، حق نفس و اعضای بدن، حق افعال عبادی، حق فرمانروایان و رعایا، حق خویشاوندان) صورت‌بندی می‌کند. محقق، با مرور چندین باره این حدیث، تلاش کرده مواضع و فرازهایی که در مورد حقوق و تکالیف تربیتی، در این حدیث مطرح شده را، گردآوری نماید و آنها را از حیث مُکَلَّف و ذی الحق (و عوامل و بازیگران تربیت) دسته‌بندی نماید. بطور خلاصه، این نتیجه حاصل شد که تربیت وظیفه چهار دسته از نهادها و عوامل تربیتی (و حق متریبان) است. در ادامه، فرازهای موردنظر، به تفصیل مورد بررسی دلالی قرار می‌گیرد.

حاکمیت

در یک فراز روایت، حق مردم و تکلیف حاکمیت اینگونه ترسیم شد: «وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ فَإِنَّ تَعَلَّمَ أَنَّهُمْ صَارُوا رَعِيَّتَكَ لِصَغْفِهِمْ وَفُؤْتِكَ فَيَجِبُ أَنْ تَعْدِلَ فِيهِمْ وَتَكُونَ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ وَتَغْفِرَ لَهُمْ وَتَعْاجِلَهُمْ بِالْعُقُوبَةِ وَتَشْكُرَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى مَا آتَاكَ مِنَ الْقُوَّةِ عَلَيْهِمْ». (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۱)

ملاحظه می‌شود که در فراز اول، چند حق برای مردم و در مقابل چند تکلیف، برای حاکمیت

برشمرده شده است؛ از جمله اصلاح نگرش نسبت به مردم و لزوم عدالت‌ورزی با مردم و داشتن نگرش پدری نسبت به مردم و بخشیدن نادانی آنان و عدم تعجیل در مجازات آنان و شکر خداوند نسبت به قدرت و حاکمیت.

به عبارت فنی‌تر، در این فراز، ابتدا دو نگرش و انگاره را از حاکمان اصلاح می‌نماید و سپس استلزامات آن را، بعنوان تکلیف حاکمان نسبت به مردم برمی‌شمارد: ۱. اصلاح نگرش نسبت به قدرت و اقتدار. طبق این فراز، حاکم باید نگرش خود را این‌چنین اصلاح نماید که مردم بخاطر ضعف خود و قوت حاکمان، در جایگاه رعیت قرار گرفته‌اند، بنابراین باید با عدالت با آنان برخورد شود. ۲. اصلاح نگرش نسبت به رابطه حاکم و رعیت، با انگاره «پدر مهربان» (الوالد الرحیم). بنابر چنین مدیریتی در نگرش و بینش حاکمان، در تعامل با مردم باید با رحمت و نرمی با آنان برخورد شود و بر حاکم است که نادانی مردم را ببخشد و در عقوبت مردم، تعجیل ننماید. محل استشهاد عبارت «فیجب... ان تكون لهم كالوالد الرحيم»، است. در مورد معنای وجوب در عبارت «فیجب»، دو احتمال وجوب و استحباب مطرح است. ممکن است گفته شود، مجاورت فیجب با حق «حق رعیتک... فیجب...» ظهور ماده وجوب را، بر مدخول آن (یعنی عدالت و کالوالد الرحیم بودن)، تقویت می‌کند؛ اما در پاسخ می‌توان گفت: اولاً؛ ماده وجوب در ادبیات روایی، به معنای ثبوت و لزوم هم بکار رفته که بر استحباب و تاکید معصومان دلالت دارد؛ مانند این کاربرد: «سألته عن الغسل يوم الجمعة، فقال: واجب علي كل ذكرٍ وأُثني من عبدٍ أو حرٍّ». ثانياً؛ حق در این حدیث، در متعلق‌های غیرالزامی هم بکار رفته و نمی‌تواند ظهور عبارت «لیجب» بر وجوب را تقویت کند. پس تا این مجال می‌توان گفت که وجوب والدِ رحیم بودن نسبت به مردم، امری راجح و مستحب است. این نتیجه‌گیری با اشکالی مواجه می‌شود به این صورت که او عطف دو جمله «فیجب أن تعدلَ فیهم و تكونَ لهم كالوالدِ الرَّحیم» مقتضی آن است که مدخول وجوب در هر دو (عدالت و والدِ رحیم بودن) به یک معنا باشد؛ یعنی وقتی عدالت واجب است، پس والدِ رحیم بودن نیز، واجب است. در بررسی این تقریر باید گفت: اولاً؛ استعمال لفظ در اکثر از معنا از جهت مبنایی، ایرادی ندارد و لازم نیست وجوب عدالت و وجوب کالوالدِ الرحیم بودن، به یک معنا باشد و مناسبت حکم و موضوع نیز،

قرینیت دارد مانند «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» که واژه اطیعوا به یک معنا نیست؛ یعنی یکی امری ارشادی و یکی مولوی است. با این تمثیل، به این دفع دخل مقدر هم پاسخ داده شد که ممکن است گفته شود وجوب عدالت، به دلیل حکم عقل مستقل، امری ارشادی است و وجوب (ثبوت) کالوالد الرحیم بودن، امری مولوی.

اکنون که استحباب والد رحیم بودن نسبت به مردم، نتیجه گرفته شد، در مورد معنای «کالوالد الرحیم» و دلالت آن بر بحث حاضر (وظایف تربیتی) دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول اینکه بنابر اصاله الموضوعیه مدلول‌های التزامیه والد رحیم بودن یعنی محبت پدری و مسئولیت‌های مراقبت و حضانت و تربیت نیز، پذیرفته شود؛ اما این احتمال ضعیف است؛ زیرا کاف تشبیه با مُشعریت (ونه موضوعیت) والد رحیم، مناسب‌تر است. بنابراین احتمال دوم این است که این وصف، موضوعیت ندارد و این تعبیر یک تشبیه است و مراد از آن، در جملات بعدی معنا شده؛ یعنی غفران جهل و عدم تعجیل در عقوبت و شکر خدا. به نظر می‌رسد احتمال دوم قوی‌تر است. حال باید معنای غفران جهل و عدم تعجیل در عقوبت را معنا کرد «و تَغْفِرَ لَهُمْ جَهْلَهُمْ وَ لَا تُعَاجِلَهُمْ بِالْعُقُوبَةِ». چشم‌پوشی از جهل و نادانی مردم یک معنای ظاهری و سطحی دارد که به معنای بخشیدن است؛ اما به قرینه عدم تعجیل در عقوبت و به قرینه مناسبت حکم و موضوع و دلالت اقتضاء بر اقدامات آموزشی و جهل‌زدا و آگاهی‌بخش و اقدامات پرورشی و تربیتی جهت اصلاح رفتار (که موجب عقوبت نشود) دلالت دارد.

نکته بعدی فاء در «فَیَجِبُ أَنْ تَعْدَلَ فِیْهِمْ وَ تَكُونَ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِیْمِ» است که فاء تفریع است. در مورد نسبت فراز قبل از آن و بعدش دستکم دو احتمال، به منزله علت و یا حکمت وجود دارد. توضیح آنکه وجوب عدل و «والد رحیم بودن» یا معلل به وجود ضعف در مردم و برتری سلطان بر دیگران است و یا اینکه این امر، حکمت آن است. به نظر می‌رسد، احتمال تعلیل تقدم دارد؛ زیرا، یک امر تشریحی (وجوب عدالت) به یک امر تکوینی (واقعیات اجتماعی در یکسان نبودن انسانها بلحاظ ضعف و قوت) تفریع شده که بنابر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، احتمال «به منزله تعلیل بودن» تقدم دارد.

نتیجه آنکه این فراز وظیفه تربیتی «راجح» را برای حاکم اثبات می‌کند.

خانواده

در این روایت، تربیت در خانواده و تکالیف تربیتی والدین این چنین تبیین شده است: «وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَإِنَّ تَعْلَمَ أَنَّهُ مِنْكَ وَ مُصَافٍ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بِخَيْرِهِمْ وَ شَرِّهِمْ وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وَلِيَّتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ عَلَى رَبِّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الْمَعُونَةِ عَلَى طَاعَتِهِ فَأَعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلًا مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ مُثَابَّ عَلَى الْإِحْسَانِ إِلَيْهِ مُعَاقَبٌ عَلَى الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۲).

ملاحظه می‌شود که اصلاح نگرش در مورد فرزند و انتساب وی به تو، مسئولیت در مورد تحسین آداب وی، راهنمایی نسبت به خداوند و یاری‌رسانی به او در بندگی در شمار حقوق فرزندان (و تکالیف تربیتی والدین) جای داده شده است. به عبارت دیگر، علاوه بر اصلاح نگرش تربیتی سه مسئولیت در حوزه تربیت اجتماعی (حُسن الادب)، تربیت اعتقادی (الدلاله علی ربّه) و تربیت عبادی (المعونه علی طاعته) برعهده والدین نهاده شده است.

در مورد حکم مُستفاد از این فراز، به نظر می‌رسد هرچند واژه حق در این روایت، در مورد غیرالزامیات هم بکار رفته؛ اما به قرینه «وَأَنَّكَ مَسْئُولٌ عَمَّا وَلِيَّتَهُ» و دلالت واژه مسؤل بر الزام و نیز، جملات پایانی این فراز که از عقوبت در عدم ادای این حقوق سخن می‌گوید «مُعَاقَبٌ عَلَى الْإِسَاءَةِ إِلَيْهِ»^۱ و همچنین مناسبات حکم و موضوع، دلالت این فراز بر وجوب راهنمایی به سوی خدا و کمک در بندگی و تحسین الادب قابل دفاع است.

در مورد متعلق تکلیف (یعنی تادیب، دلالت و معونت) نیز، گفت که این واژگان به درستی بر تربیت دلالت دارند و تادیب آداب و راهنمایی به سوی خداوند و یاری‌رسانی در بندگی کردن معنای تربیت اجتماعی و اعتقادی و عبادی را تحمّل می‌کند.

خلاصه آنکه به درستی بر وجوب تربیت فرزندان، دستکم در این سه ساحت و وظیفه‌مندی والدین و حق فرزندان دلالت دارد.

مردم

در فرازی دیگر از این حدیث، وظیفه تربیتی مردم نسبت به دیگران و همکیشان این‌گونه

۱. ممکن است این قرینیت اینگونه مخدوش شود که عقوبت در مورد اِسَاءه و بدی و ظلم است نه عدم ادای این حقوق. در این صورت، بازهم جمع‌بندی فوق تغییر نخواهد کرد.

تصویرگری شد: «و حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ إِضْمَارُ السَّلَامَةِ وَ الرَّحْمَةِ لَهُمْ وَ الرَّفْقُ بِمُسِيئِهِمْ وَ تَأْلُفُهُمْ وَ اسْتِصْلَاحُهُمْ وَ شُكْرُ مُحْسِنِهِمْ وَ كَفُّ الْأَذَى عَنْهُمْ وَ تَحِبُّ لَهُمْ مَا تَحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ أَنْ يَكُونَ شُيُوحُهُمْ بِمَنْزِلَةِ أَبِيكَ وَ شُبَّانُهُمْ بِمَنْزِلَةِ إِخْوَتِكَ وَ عَجَائِزُهُمْ بِمَنْزِلَةِ أُمَّكَ وَ الصِّغَارُ بِمَنْزِلَةِ أَوْلَادِكَ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۵).

ملاحظه می‌شود که در این فراز همکیشان (اهل المله) دارای حقوقی هستند و دیگران تکالیف زیر را برعهده دارند: داشتن نیت سلامت آنان (إضمار السلامه)، رحمت، رفق، انس (تألف)، استصلاح، تشکر از نیکوکار، عدم اذیت، قاعده طلایی «آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند» و اصلاح نگرش/رفتار نسبت به دیگران به نحوی که پیرمردان و پیرزنان را پدر و مادر خود و جوانان را برادر و کودکان را، فرزند خود بدانید.

ممکن است گفته شود که این عبارات‌ها نشانگر وظایف اخلاقی است نه تربیتی. در پاسخ باید گفت هرچند اکثر این تعابیر مربوط به خودسازی (اخلاق) است؛ اما محل استشهاد عبارت «استصلاح» است که ناظر به دگرسازی (تربیت) می‌باشد.

صلاح در لغت، نقیض فساد و استصلاح، ضد استفساد است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۷) و از لوازم «فساد» خراب بودن، مریض بودن، ناقص بودن، بی‌فایده بودن و مضر بودن است، و از لوازم «صلاح» سالم بودن، صحیح بودن، کامل بودن، تام بودن، مفید بودن و خیر بودن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۹). صلاح در قرآن گاهی در مقابل فساد قرار گرفته (مانند «و لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف: ۵۶)) و گاهی در برابر بدی (مانند خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا توبه: ۱۰۲)) و «عمل صالح» به معنای مطابقت عمل با موازین شرع است. نتیجه آنکه استصلاح به معنای صلاح خواهی (اصلاح و فسادستیزی و رفع و دفع کجی و نقصان) برای دیگران است. همچنین به نظر می‌رسد با توجه به قرائن داخلی و مناسبت حکم و موضوع استصلاح در این فراز صرفاً به معنای تمنای صلاح در دیگران نیست و حاوی معنای اصلاح (معنای باب افعال) نیز، می‌باشد. بنابراین استصلاح همکیشان در این روایت، به معنای تلاش برای اصلاح فساد در دیگران است که یکی از بارزترین مصادیقش تعلیم و تربیت دیگران

است. مرحوم مجلسی نیز، در شرح خود استصلاح را به معنای امر به معروف و نهی از منکر و مانند آن تفسیر کرده است. (۱۴۰۶: ۵۲۶)

نکته بعدی در مورد صلاح عرفی و شرعی در واژه استصلاح است. به تعبیر دقیقتر، پرسش این است که آیا تنها صلاح و فساد شرعی مدنظر است یا اینکه صلاح و فساد عرفی (که اعم است از صلاح و فساد شرعی و در چهارچوب مقررات شرع و طاعت و معصیت معنا می‌شود) مدنظر است؟ نسبت میان صلاح عرفی و شرعی، عموم و خصوص من وجه است و به قرینه مناسبات حکم و موضوع، منظور حضرت علیه السلام، صلاح شرعی و آن چیزی است که به عنوان خیر و مصلحت مورد تأیید شارع است که در نقطه اشتراک، اعم از صلاح عرفی تأیید شده است. همچنین در مورد حکم مُستفاد از این فراز، باید توجه داشت که از یک سو، تعبیر حق بر وجوب و الزام اشعار دارد و از سوی دیگر، صلاح طیف وسیعی از خیر و خوبی و مصلحت‌ها از الزامی و غیرالزامی (مستحب و واجب) را شامل می‌شود؛ در نتیجه ممکن است نوعی تعارض بدوی شکل گیرد که وجوب استصلاح، در مورد غیرالزامیات معقول نیست. در بررسی این تعارض باید گفت: اولاً، واژه حق ممکن است به قرینه لغوی و کاربردی، بر مسئولیت الزامی دلالت نماید؛ اما دستکم در همین «رسالة الحقوق»، در مورد امور غیرالزامی (حقوق مستحب) هم بکار رفته است؛ ثانیاً، در همین فراز مورد بحث هم، ممکن است بگوییم که «کف الاذی» واجب است؛ اما در مورد «إضمار السلامه»، «رحمت»، «رفق» و «شکر» حکم به وجوب، آسان نیست. بنابراین، رجحان استصلاح و رجحان اقدامات آموزشی و تربیتی در مورد همکیشان از این فراز استفاده می‌شود.^۱

دومین محل استشهاد در این فراز، عبارت ذیل این فراز است می‌فرماید: «حق اهل ملتک ... وَ أَنْ يَكُونَ ... الصَّغَارُ بِمَنْزِلَةِ أَوْلَادِكَ». جالب است که تعبیر اصلاح نگرش، در مورد کودکان همکیشان و لزوم نگاه پدروار در مورد حاکم هم بوده که در صفحات قبلی گفته شد «وَ

۱. استصلاح و تربیت مردم وظیفه الزامی حاکمیت است و این معنا، در عهد مالک اشتر نیز وجود دارد آنجا که می‌گوید: هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَشْترِي فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلَّاهُ مَضَرَ جَبَايَةَ خَرَاجَهَا وَ جِهَادَ عَدُوَّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا» (سید رضی، ۱۴۱۴، نامه ۵۳)

أَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ ... وَ تَكُونُ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ».

در مورد دلالت این تعبیر باید گفت که در باره لزوم نگاه پدرواره به کودکان همکیشان همان دو احتمالی که در پیش تر، در مورد تعبیر «وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ ... وَ تَكُونُ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ» گفتیم، در اینجا هم صادق است و با توجه به مناسبات حکم و موضوع، این تعبیر تأیید وظیفه رجحانی و یا استحبابی استصلاح و اقدامات آموزشی و تربیتی نسبت به کودکان همکیشان است.

در «رسالة الحقوق» فراز دیگری هم در مورد وظیفه همگان نسبت به کودکان جامعه وجود دارد و حقوق کودکان را اینگونه می فرماید: «وَحَقُّ الصَّغِيرِ رَحْمَتُهُ فِي تَعْلِيمِهِ وَالْعَفْوُ عَنْهُ وَالسَّخَرُ عَلَيْهِ وَالرَّفْقُ بِهِ وَالْمَعُونَةُ لَهُ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۵) ملاحظه می شود رحمت و محبت در تعلیم و آموزش کودکان، در شمار حقوق آنان شمرده شده و اینکه در رفتار با کودکان عفو، ستر، رفق و اعانه داشته باشید.

در مورد دلالت این فراز بر مسئولیت تربیتی همگانی، می توان چنین خدشه کرد که این فراز دستورات عامی مبنی بر ملاحظت با کودکان (عفو، ستر، رفق، معونت) داده است و دستوری مبنی بر تعلیم نداده؛ بلکه گفته «در تعلیم، محبت بورزید!» نه اینکه تعلیم لازم و واجب است؛ بلکه مراد این است که اگر قرار است آموزش دهید، در تعلیم مانند هر نوع ارتباط با کودکان، ملاحظت داشته باشید. به تعبیر دقیق تر آنچه جزء حقوق کودکان (و در مقابل تکلیف بزرگسالان) دانسته شده، رحمت است نه تعلیم.

نخبگان و عالمان

تا این مجال در مورد تکالیف تربیتی سه ضلع حاکمیت، خانواده و مردم سخن گفتیم. فرازهایی از «رسالة الحقوق» بازیگر چهارم و مکلفان دیگری را در عرصه تعلیم و تربیت مشخص می کند که از یک سو در شمار مردم اند و از سوی دیگر به دلیل تخصصی بودن عملکردشان، می توان آنان را دسته چهارم قلمداد کرد. در «رسالة الحقوق» از حقوق دانش آموزان (و تکالیف معلمان) و نیز، حقوق نصیحت خواهان (و تکالیف نصیحت کنندگان) و حقوق مشورت گیرندگان (و تکالیف مشورت دهندگان) سخن به میان آمده است.

در یک فراز در مورد حقوق دانش‌آموزان و تکالیف معلمان، چنین آمده است: «وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا جَعَلَكَ فِيمَا لَهُمْ فِيمَا آتَاكَ مِنَ الْعِلْمِ وَفَتَحَ لَكَ مِنْ خَزَائِنِهِ فَإِنْ أَحْسَنْتَ فِي تَعْلِيمِ النَّاسِ وَ لَمْ تَخْرُقْ بِهِمْ وَ لَمْ تَضَجِرْ عَلَيْهِمْ زَادَكَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ إِنْ أَنْتَ مَنَعْتَ النَّاسَ عِلْمَكَ أَوْ خَرَفْتَ بِهِمْ عِنْدَ طَلِبِهِمُ الْعِلْمَ مِنْكَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَسْلُبَكَ الْعِلْمَ وَ بَهَاءَهُ وَ يُسْقِطَ مِنَ الْقُلُوبِ مَحَلَّكَ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۱).

امام سجاد علیه السلام در فرازی دیگر، در مورد حقوق مستشیر و مستنصح و تکالیف مقابل آن چنین می‌فرماید: «أَمَّا حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ فَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ رَأْيًا حَسَنًا أَشْرْتَ عَلَيْهِ وَ إِنْ لَمْ تَعْلَمْ لَهُ أَرْسَدْتَهُ إِلَى مَنْ يَعْلَمُ وَ حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ فِيمَا لَا يُؤَافِقُكَ مِنْ رَأْيِهِ وَ إِنْ وَافَقَكَ حَمِدْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَ حَقُّ الْمُسْتَنْصَحِ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَيْهِ التَّصِيحَةَ وَ لِيَكُنْ مَذْهَبُكَ الرَّحْمَةَ لَهُ وَ الرَّفْقَ بِهِ وَ حَقُّ النَّاصِحِ أَنْ تَلِينَ لَهُ جَنَاحَكَ وَ تُصْغِيَ إِلَيْهِ بِسَمْعِكَ فَإِنْ أَتَى بِالصَّوَابِ حَمِدْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَ إِنْ لَمْ يُوَافِقْ رَحْمَتَهُ وَ لَمْ تَتَّهَمَهُ وَ عَلِمْتَ أَنَّهُ أَخْطَأَ وَ لَمْ تُؤَاخِذْهُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُسْتَحِقًّا لِلتَّهْمَةِ فَلَا تَعْبَأْ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى حَالٍ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۴).

در مورد دلالت این فرازها بر مدعا (وظیفه‌مندی عالمان و نخبگان در تربیت دیگران - و نصیحت و مشاوره) ممکن است چنین مناقشه صورت گیرد که فراز «وَحَقُّ الصَّغِيرِ رَحْمَتُهُ فِي تَعْلِيمِهِ» نیز، بر اصل حکم دلالتی ندارند و در مقام بیان کیفیت تعلیم و مشاوره و نصیحت است. در بررسی این مناقشه باید گفت این فراز به دلالت اقتضاء، که نوعی دلالت التزامی است بر وظیفه‌بودن تعلیم، نصیحت و مشورت دلالت دارد؛ برخلاف فراز «وَحَقُّ الصَّغِيرِ رَحْمَتُهُ فِي تَعْلِيمِهِ» که صحت کلام، منوط به مفروض بودن تکلیف به تعلیم نیست. به تعبیر دقیق‌تر در فرازهای مورد بحث، معلم و ناصح و مُشیر (از حیث عالم و آگاه بودن) به دلالت التزامی، مکلف به تعلیم دیگران، نصیحت و مشورت جویندگان آن هستند.

بنابراین در این فراز هم، نخبگان و عالمان جامعه مکلف به وظایف تربیتی هستند؛ هرچند این فرازها بر وجوب و استحباب دلالت ندارد و حکم رجحانی قابل برداشت است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دانستیم که سند «رسالة الحقوق» قابل تصحیح و معتبر است. پرسش دوم پژوهش حاضر

این بود که از منظر «رسالة الحقوق»، نهادهای تربیتی چه حقوق و تکالیفی برعهده دارند و کدامیک از الگوی همنشینی یا جانشینی نهادهای تربیتی تأیید می‌شود. بطور خلاصه باید گفت که ایده همنشینی تأیید می‌شود که در ادامه تبیین می‌شود.

۱. از منظر این حدیث، کودکان دارای «حق تربیت و هدایت» هستند و والدین، حاکمان، عالمان و مردم مکلف به تربیت اند؛ یعنی الف) تربیت فرزندان بر والدین واجب است (و جوب تربیت خانوادگی)؛ ب. تربیت مردم (کودکان و بزرگسالان جامعه) بر حاکمیت مستحب است. (استحباب تربیت حکومتی/دولتی)؛ ج. تربیت مردم (کودکان و بزرگسالان جامعه) در قالب وظایف الزامی و غیرالزامی ای چون هدایت، ارشاد، امر به معروف، دعوت به خیر، نصیحت و مشورت برعهده عموم مکلفان و عالمان است. (تربیت مردمی).

۲. علاوه بر «حق بر تربیت (شدن)» کودکان، که با تکلیف بر تربیت (کردن) عوامل و بازیگران (یعنی حاکمیت، خانواده، نخبگان-مشاور، معلم و مانند آن- و خانواده) ملازم است؛ همچنین باید توجه داشت که مسئولیت‌های تربیتی آن مکلفان و عوامل تربیتی، ملازم با «حق بر تربیت (کردن)» است که باید توسط دیگر عوامل، رعایت شود.

۳. از «رسالة الحقوق» الگویی از وظیفه‌مندی خانواده، حاکمیت، مردم و نخبگان درباره تربیت قابل برداشت است که با کمک مباحثی که در کتابهای فقهی درباره ولایت و یا طبقات الارث و موارد مشابه وجود دارد، می‌توان شبکه‌ای طولی و عرضی از حقوق و تکالیف تربیتی را برای مریبان و متریبان و الگویی از شبکه حکمرانی تربیتی و ولاء/ولایت تربیتی، از سلطان تا همکیش تا پدر ترسیم کرد و همنشینی نهاد اَبَوْت و اُخوت و سلطنت در مورد تربیت کودکان را به نمایش گذاشت.

۴. در این الگو «انگاره پدری» به مثابه یکی از محوری‌ترین مفاهیم است و علاوه بر اینکه پدر زیستی، نسبت به فرزند خود، وظیفه تربیتی (حَقُّ وَلَدِكَ ... تَحْسِينُ الْاَدَبِ وَ الدَّلَالَةِ ... وَ المعونه) برعهده دارد، مردم نیز، نسبت به کودکان همکیشان باید همچون پدر باشند (وَ الصَّغَارُ بِمَنْزِلَةِ اَوْلَادِكَ) و نیز، حاکمان هم باید بعنوان «پدری مهربان» (وَ تَكُونْ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ) با مردم برخورد نماید. روشن است که واژه پدر، به قرینه معنای لغوی و مناسبات حکم و موضوع ناظر به وظیفه‌مندی تربیتی می‌تواند باشد.

۵. در پاسخ به سوال از «همنشینی یا جانشینی در تربیت» در مقام جمع‌بندی دلالت‌های استنباط‌شده از «رسالة الحقوق» و البته بهره‌گیری از مفاهیم، مبانی و ادبیات فقهی چند نکته بیان می‌شود:

۵-۱) تکلیف عینی تربیت؛ به لحاظ فقهی تکلیف خانواده به تربیت، واجبی عینی، تعیینی و مباشری/تسبیبی است. همچنین تکلیف حاکمیت به تربیت نیز، واجبی عینی، تعیینی و مباشری/تسبیبی است. همین‌طور، وجوب و استحباب تربیت که بر عهده مردم و عالمان است نیز، این‌گونه است.

۵-۲) استحباب عینی تعاون و اعانه^۱ بر تربیت؛ بر همه این عوامل تربیتی (یعنی والد، حاکم، عالم و مردم) مستحب است تا در کار نیک (اعم از واجب و مستحب) و از جمله تربیت، اعانه و تعاون داشته باشند. به عبارت دیگر، کمک و مشارکت در امثال «وظیفه تربیتی دیگر مکلفان» بر هر مکلفی مستحب است. (استحباب مشارکت و مشارکت جویی در تربیت). از سوی دیگر، پذیرش اعانه و تعاون نیز، مستحب است. (استحباب همکاری و مشارکت‌پذیری).

۵-۳) رهبری در مشارکت در تربیت؛ با توجه به نکته پیش‌گفته، می‌توان گفت مشارکت دانش‌آموزان، خانواده، مردم، عالمان و نهادهای مردمی در تربیت خواهند داشت نیازمند «رهبری در مشارکت» است که براساس شرط قدرت (که یکی از شروط عامه تکلیف در فقه است) و بسط ید حکومت، برعهده حکومت می‌تواند باشد. به عبارت دیگر، اگر مشارکت در تربیت را عاملی برای سهم‌بندی در تعاون و اعانه بدانیم، پرسش‌های عمیق بعدی رخ می‌نماید و باید به ادبیات «حکمرانی تربیتی» وارد شد و از چگونگی «تسهیم اقتدار تربیتی» پرسش نمود و این سؤال را جستجو کرد که الگوی استنباط شده از فقه تربیتی، چه دلالت‌هایی برای حکمرانی تربیتی دارد و با الگوهای حکمرانی هر می، شبکه‌ای و بازاری چه تمایزهایی دارد؟

۵-۴) وظیفه فوقانی حاکمیت در تربیت؛ نکته مهم دیگر وظیفه تربیتی و استصلاحی حاکمیت هم نسبت به متربیان و هم مریبان است. یعنی هرچند اگر حاکمیت در تربیت متربیان

۱. توضیح: اعانه به معنای کمک و یاری‌رسانی است نسبت به فعل دیگران؛ اما تعاون به معنای انجام یک فعل توسط چند فاعل. این حکم مستند به آیه شریفه تعاونوا علی البر و التقوی است.

(کودکان واجب‌التعلیم) هم‌عرض و هم‌نشین خانواده، عالمان و مردم است؛ (تکلیف عَرَضی تربیت در سپهر جامعه اسلامی)؛ اما حاکمیت وظیفه‌ای نسبت به عالمان، مردم و خانواده (از آن نظر که مربی هستند) دارد؛ چراکه آنان بخشی از مردم هستند. پس حاکمیت نسبت به آموزش، آگاهی بخشی، فرهنگ سازی و زمینه سازی برای مردم، عالمان و خانواده (بماهم مربیون) تکلیف وجوبی و استحبابی دارد (حسب مورد خود).

۵-۵. اشتراط قدرت در تربیت (مُکَلَّفٌ بِهِ یَکْسَانُ)؛ نکته دیگر عبارت است از اشتراط قدرت در امثال تکالیف؛ براین باوریم که تربیت در عصر حاضر دستکم در مراحل بالاتر - تربیت رسمی عمومی - امری ماهیتاً سازمانی، دولتی و حتی جهانی است و به دلیل قدرت و بسط ید حاکمیت، منحصرراً از حکومت ساخته است و نه غیر حاکمیت.

روشن است که اقدام به تربیت توسط یکی از عوامل/مکلفان/بازیگران تربیتی، تکلیف را از دیگران ساقط نمی‌کند و اقدام حاکمیت به تربیت رسمی (مثلاً از پیش‌دبستانی)، تکلیف تربیت خانوادگی یا تربیت مردمی یا تربیت نخبگانی (تربیت برعهده عالمان) را ساقط نمی‌کند؛ مگر اینکه «از باب سقوط تکلیف به سقوط موضوعش» باشد که توسط مکلفی دیگر امثال شده باشد و موضوع تکلیف محقق شده باشد. توضیح آنکه، واجب عینی در مقابل واجب کفایی (که بصورت «لا علی التَّعیین» بر مکلفان واجب است) به دو گونه است: ۱. واجباتی که با انجام دیگران (اعم از مکلف یا مُتَبَرِّع - داوطلب برای رضای خدا-) ساقط نمی‌شود؛ مانند نمازهای یومیّه؛ ۲. واجباتی که با انجام دیگران (اعم از مکلف یا متبرع)، بدلیل تحقق واجب یا از میان برداشته شدن موضوع (سالبه به انتفاء موضوع) از دیگران ساقط می‌شود؛ مانند وجوبِ سَتر یا وجوبِ اِسکان یا وجوبِ رضاعِ کودک. به نظر می‌رسد فعل تربیت با همه پیچیدگی‌ها و لایه‌مندی‌اش در تحقق و امثال، از گونه دوم باشد.

۵-۶. اشتراط تربیت به احتمال تأثیر: احتمال تأثیر، شرطی لَبّی و عقلایی است که فقها در باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به آن تصریح کرده‌اند که با انتفاء شرط احتمال تأثیر، وجوب امر و نهی منتفی خواهد شد؛ هرچند با ثبوت حکمی دیگر، مانند استحباب امر و نهی و یا جواز آن منافاتی ندارد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۳: ۲۱۶). طبق بررسی‌های

مفصل باید گفت که این شرط، در مورد تربیت نیز، جاری است و تنجّز و جوب تربیت مشروط به احتمال تأثیر است. این نکته تأییدی است بر اینکه در مقام تنجّز تکلیف تربیت، باید به احتمال اثربخشی اقدامات آموزشی و تربیتی توسط بازیگران تربیت، توجه داشت.

در پایان ضمن اذعان به ظرفیت بالای «رسالة الحقوق» برای استنباط احکام تربیتی، باید گفت که سخن از همنشینی عوامل تربیتی (مکلفان به تربیت) به این مجال منحصر نمی‌شود و باید بررسی‌های جامع و اجتهادی (و مراجعه به همه ادله قرآنی و روایی و طی فرایندهای استفراغ وُسع) درباره الگوی حکمرانی تربیتی از منظر فقه تربیتی دست زد و پرسش از مشارکت‌جویی، مشارکت‌پذیری، برون‌سپاری، خصوصی‌سازی، شراکت یا مشارکت در تربیت رسمی و نیز، ترسیم نظام اولویت‌ها (و اصطلاحاً تعیین وضعیت هریک از مکلفان از باب تعارض و تراحم) را به محک فقه تربیتی گذاشت.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲. جمعی از نویسندگان، *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت*، ج ۱۷، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۳ق.
۳. حبیبی، سلمان، و شمس الدینی، مختار، *کتاب شناسی امام سجاد* علیه السلام *صحیفه سجادیه و رساله الحقوق*، تهران: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۴.
۴. حرانی، حسن بن شعبه، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ق.
۵. خویی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ق.
۶. راغب اصفهانی، حسین، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت و دمشق: دار القلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۷. سیدرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغة*، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۸. سروش محلاتی محمد، «مسئولیت حکومت اسلامی در آموزش و پرورش رسمی»، تربیت اسلامی، شماره ۵، صص ۵۵-۸۰، ۱۳۸۶.
۹. شورای عالی انقلاب فرهنگی (الف). *مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران (مصوب و مورد تأیید شورای عالی انقلاب فرهنگی)*، ۱۳۹۰.
۱۰. شورای عالی انقلاب فرهنگی (ب). *سند تحول بنیادین آموزش و پرورش (مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی)*، ۱۳۹۰.
۱۱. صادق زاده قمصری، علی رضا، «جستاری در حدود مسئولیت تربیتی دولت اسلامی در دوران معاصر بر اساس کلام و سیره امام علی علیه السلام»، مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، شماره ۴، صص ۲۷-۵۸، ۱۳۷۹.
۱۲. صدر، سیدمحمدباقر، *المدرسة القرآنیة (موسوعة الشهيد الصدر ج ۱۹)*، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، اول، ۱۴۲۱ق.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *من لایحضره الفقیه*، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۱۴. -----، *الخصال*، ج ۲، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۳ق.

۱۵. -----، الامالی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۱۶. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق..
۱۷. علم الهدی، جمیله، «مناسبات تربیتی خانواده و دولت»، خانواده پژوهی، شماره ۱۷، صص ۹۳-۱۱۹، ۱۳۸۸.
۱۸. مجلسی محمدباقر، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۵، قم: کوشانبور، دوم، ۱۴۰۶.
۱۹. موسوی، سیدنقی (الف)؛ «دلالت شناسی از گزاره‌های فقه تربیتی»؛ مطالعات فقه تربیتی؛ شماره ۵، ۱۳۹۵.
۲۰. موسوی، سیدنقی، (ب) «درآمدی بر فلسفه فقه تربیتی، پژوهشی در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی»، شماره ۳۰، ۱۳۹۵.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۷ق.
۲۲. نوری، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.