

جواز «آموزش درباره ادیان» از منظر فقه تربیتی

علیرضا اعرافی

سیدنقی موسوی^۱

چکیده:

چند دهه است که در مقام نظر و عمل در جوامع چندفرهنگی و سکولار، «آموزش درباره ادیان» بجای «آموزش دین» در تربیت دینی مطرح شده است. نوشتار حاضر درصدد است تا این ایده را به محک فقه تربیتی بنهد و ادله جواز آن را ابداع و ارزیابی نماید. بر این اساس، هشت دلیل برای دفاع از جواز این ایده مطرح شد و در نهایت این نتیجه حاصل شد که «آموزش دیگر ادیان» به متربی مسلمان ذیل «تربیت اسلامی» به عنوان اولی مستحب و در مواردی واجب است.

واژگان کلیدی:

آموزش دین، آموزش درباره ادیان، تربیت دینی، فقه تربیتی، تربیت سکولار، تربیت اسلامی.

مقدمه

«آموزش دین» به معنای انتقال باورها و عقاید مربیان به متربیان قدمتی به قدمت ادیان دارد و در جوامع دینی مرسوم بوده است. در دهه‌های اخیر در جوامع چندفرهنگی و سکولار یا لیبرال تحولی در تربیت مدرسه‌ای و حضور دین در مدارس رخ داد و بجای «آموزش عقاید دینی»^۲، عبارت «آموزش درباره عقاید دینی»^۳ توصیه شد (هرست، ۱۹۷۹) از ایده «آموزش درباره ادیان» بجای «آموزش دین»؛ گاهی به «آموزش سوپرمارکتی ادیان» نیز یاد می‌شود. برخی تصریح کردند که تاکید بر آموزه‌های اخلاقی دین خاص در مدرسه با اصل تربیت در تضاد است؛ زیرا ما در تربیت به دنبال بارورسازی عقلانیت متربی برای انتخابهای آگاهانه هستیم در حالی که با عرضه آموزشهای دینی به دنبال ایجاد نوعی سرسپردگی به مبانی دین خاص هستیم (هرست، ۱۹۴۷)

^۱. دکتری فقه تربیتی. (snmosavi57@gmail.com)

^۲. Teaching of religious beliefs

^۳. Teaching about religious beliefs

کتاب راهنمای کالیفرنیا، اصطلاحات «آموزش درباره‌ی»^۱ و «آموزش در»^۲ را چنین تبیین می‌نماید: آموزش درباره دین، غیر از آموزش در دین است. آموزش درباره‌ی دین، مطالعه ادیان گوناگون و درک ماهیت و تنوع تجربه دینی از نظر تاریخی را دربرمی‌گیرد. در مقابل، آموزش در دین، تلاشی است برای پذیرش و تعهد نسبت به یک دین خاص که عقیده غیردینی مانند سکولاریزم را نیز شامل می‌شود. آزادی آموزش در دین، بخش ارزنده میراث آمریکایی است و آموزش دین در خانه و کلیسا انجام می‌شود (بیرنس، ۱۹۷۵: ۷۴)

استدلالات‌های موافقان «آموزش درباره ادیان» برخی از سر دفاع از تربیت دینی و برخی دیگر با نگاه سکولاریستی یا لیبرالیستی بوده است که در مجال دیگر به آن پرداخته شده است (موسوی، ۱۳۹۵) در تحلیلی کلان می‌توان گفت «فیلسوفان تربیت دینی» با تفکیک «تربیت دینی اقراری»/ «تربیت دینی غیراقراری» و «تربیت علمی»/ «تربیت دینی» و «تربیت عقلانی»/ «تربیت القایی» و یا با طرح شبهه «تشریف، فهم و تربیت» (هاند، ۱۳۹۳) تلاش کردند حضور دین در مدارس و برنامه درسی را کاهش دهند و یا در آمریکا و کانادا حذف نمایند.

به دلیل فرایندهای جهانی شدن، اندیشه‌های پست مدرن و تحولات تکنولوژی‌های ارتباطی، این مساله در دهه آینده می‌تواند مورد ابتلای جوامع اسلامی نیز باشد و لازم است فقه شیعه پیش‌دستانه به آن بپردازد و روایی و ناروایی این تجویز تربیتی را به آزمون بنهد.

نوشتار حاضر بر مبنای مواجهه انتقادی مفهومی و فلسفی که در مجال دیگر داشته (موسوی، ۱۳۹۵) در این مقاله بر آن است تا ضمن عرضه ایده «آموزش درباره ادیان» به فقه، ادله جواز آن را بررسی نماید. روش تحقیق در این نوشتار، روش فقهی و اجتهادی و بر اساس روش‌شناسی فقه تربیتی است. (اعرافی، ۱۳۹۱ ب)

در باب بی‌سابقه بودن پژوهش حاضر در فقه اسلامی باید گفت که صرف‌نظر از ورود تخصصی و مفصل فقه به تربیت دینی و «آموزش دین / ادیان» که تقریباً سابقه‌ای ندارد، برخی از مباحث در فقه اسلامی با مساله حاضر ارتباط دارد و پیشینه عام یا اعم آن تلقی می‌شود؛ مانند بحث حفظ و اقتناء کتب ضلال و یا مقابله با اهل بدعت و یا بحث ارتداد؛ اما بیشتر به صورت سلبی، این موضوع مورد توجه بوده و ادله و شواهد ایجابی مبنی بر اینکه در فضای تربیت دینی، معلم دینی به چه میزان و به چه روشی باید به آموزش دین و دیگر ادیان بپردازد، از محدوده‌ی بحث فقیهان خارج بوده است.

در جهت تنقیح بیشتر مساله نوشتار حاضر باید گفت در یک نگاه کلان، مجموعه استدلال‌ها و اهداف ذکر شده برای دفاع از «آموزش درباره ادیان» را می‌توان در دو سطح دسته‌بندی نمود: الف) «آموزش درباره ادیان» به مثابه بدیل «آموزش دین» است به دلیل اشکالات منطقی و یا تربیتی^۳ که در الگوی «آموزش دین خاص»

^۱. Teaching about

^۲ Instructing in

^۳. برخی از این ادله و مبنای فکری آن در مجال دیگر تبیین شده است (موسوی، ۱۳۹۵)

وجود دارد. این دیدگاه بر پلورالیزم معرفتی و پلورالیزم دینی مبتنی است. ب) اما گاهی «آموزش درباره ادیان» با هدف آموزش صلح و رواداری و افزایش انسجام اجتماعی تجویز می‌شود. این دیدگاه بر پلورالیزم اجتماعی مبتنی است.

از آنجا که دیدگاه دوم بیشتر بر نوعی «تربیت اجتماعی» برای زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان دیگر ادیان مبتنی است و در واقع «آموزش درباره ادیان» را بدیل و جایگزین «آموزش دین/اسلام» نمی‌داند، از محل بحث نوشتار حاضر خارج است و مساله نوشتار حاضر به دیدگاه الف اختصاص می‌یابد. در ادامه هشت استدلال که برای دفاع از جواز «آموزش درباره ادیان» از منظر فقه مطرح و بررسی می‌شود.

دلیل ۱: رجحان مطلق علم‌آموزی

در پژوهشی دیگر، به این نتیجه رسیدیم که «تحصیل در همه دانش‌ها به عنوان اولی، استحباب مولوی نفسی عینی توصلی تعیینی دارد» (اعرافی، ۱۳۹۱: ۱۰۰) و این استحباب، شامل «تعلیم دیگر ادیان» نیز می‌شود و به تبع تعلیم آن نیز استحباب می‌یابد. البته در ادله دیگر باید قیود این اطلاق را جستجو کرد.

دلیل ۲: وجوب پی‌جویی و انتخاب دین

دومین استدلال برای جواز «آموزش درباره ادیان» چنین تقریر می‌شود: پی‌جویی دین و مطالعه دیگر ادیان، واجب است و «آموزش درباره ادیان»، نیز نوعی اعانه به متریبان برای امتثال این حکم است. در نتیجه «آموزش درباره ادیان» جایز است. بررسی این استدلال در چند نکته بیان می‌شود:

نکته ۱: در مجالی دیگر در مورد پی‌جویی دین (جستجوی پایه‌ای و بنیادین و کاوش‌های اولیه برون‌دینی قبل از ورود به درگاه دین) این نتیجه حاصل شد که بنابر دلیل عقلی وجوب دفع ضرر محتمل، پی‌جویی دین و تلاش برای شناخت خداوند و دستوراتش لازم و ضروری و بر اساس قاعده ملازمه حکم عقل در سلسله علل، شرعاً واجب است. (همان، ۱۲۶)

نکته ۲: «وجوب عقلی و شرعی پی‌جویی دین» شامل تعلیم و مطالعه دیگر ادیان هم می‌شود. به عبارت دیگر، ملاک حکم عقل گریختن از ضررهای محتمل ناشی از جهل و بی‌اعتنایی به پرسش‌های اصلی در باب مبدا و معاد و چیستی هستی و زندگی و ... است و انسان حقیقت‌جو برای کشف حقیقت هستی و آفریدگار و مدبر نمی‌تواند جستجوهای عقلانی خود را محدود به دینی خاص نماید. اساساً پیش از آنکه حجیت و سندیت یک دین خاص (مثلاً اسلام) اثبات شود، منطقاً نمی‌تواند به آموزه‌های درون‌دینی و لفظی آن تمسک نماید. خلاصه آنکه مطابق این استدلال، متریبان می‌توانند

دیگر مکاتب و ادیان و نظامات اندیشه‌ای را در جستجوی حقیقت بیاموزند و برنامه «آموزش درباره ادیان» نیز می‌تواند کمکی در این زمینه باشد.

نکته ۳: «وجوب مولوی پی‌جویی دین»، مشروط به دستیابی به درک «حقانیت اسلام» نیست؛ چراکه حکم عقل به جزئیات و صغریات، نظر ندارد و این مطلب با توجه به مبانی شیعی مبنی بر مَثاب بودن مُخطیء و تفکیک میان جاهلِ قاصر و مقصر نیز قابل دفاع است. هرچند آثار تکوینی خطای در تشخیصِ مصداقِ دین حق و وصول به حقیقت، انکار ناشدنی است. به عبارت دیگر، این استدلال «آزادی اندیشه» و «آزادی عقیده» را برای متریبان محترم می‌شمارد.^۱

نکته ۴: «وجوب پی‌جویی دین» مشروط به توان متربی و تراز تحول‌شناختی وی است و به همین دلیل، «آموزش همه ادیان» برای همه سنین و همه متریبان قابل توصیه نیست.

نکته ۵: باید توجه داشت که برفرض که «پی‌جویی دین» و مطالعه دیگر ادیان، بر متریبان واجب باشد، «آموزش درباره ادیان» استحباب خواهد داشت؛ چراکه اعانه بر واجب، واجب نیست؛ بلکه مستحب است. (اعرافی، ۱۳۹۳: ۲۸۷-۲۸۸)

نکته ۶: هرچند اگر «آموزش درباره ادیان» مصداق «وقایه» (تحریم ۶) و دیگر واجبات تربیتی قرار گیرد، واجب خواهد بود.

خلاصه آنکه، بنابر این دلیل، «آموزش ادیان و مکاتب» از باب اعانه بر پی‌جویی متریبان دارای توان شناختی و عقلی برای جستجوهای بنیادین برای خدا و دین، به عنوان اولی مستحب است و در صورت صدقِ وقایه و دیگر واجبات تربیتی، واجب است.

دلیل ۳: تقدم معرفت بر ایمان در تربیت دینی

سومین استدلال بر جواز «آموزش درباره ادیان» این‌گونه تقریر می‌شود:
در نزاع میان جایگاه معرفت و ایمان^۲، فهم و معرفت بر ایمان، مقدم است و «آموزش درباره ادیان» نیز یکی از مصادیق و یا مقدماتِ بسترسازی برای فهم و معرفتِ ماقبلِ حصولِ ایمان در تربیت دینی است و جایز است.

^۱ . مطلب فوق به معنای عبارتِ مغالطه‌آمیز «حق بر ناحق بودن» و «حق انتخاب باطل» نیست.
^۲ . نزاع عقل و ایمان در کلام مسیحی مطرح بوده و به تبع در «فلسفه تربیت دینی» نیز این شبهه مطرح شده که آیا تربیت به مثابه فضایی برای دانش‌اندوزی و عقلانیت می‌تواند نسبتی با ایمان، اقرار و تدین داشته باشد؟ آیا «تربیت دینی» منطقاً ممکن است یا خیر؟ آیا اساساً تربیت دینی غیراقراری ممکن است یا خیر؟ آیا تربیت دینی باید بر فهم دینی مبتنی باشد یا بر باور دینی؟ (ر.ک: هاند، ۱۳۹۳). اساساً در جوامع اروپایی، مقدمه تشرّف، اعتراف و اقرار به یک دین، شناخت و فهم و انتخاب است و از «تربیت دینی غیراقراری» دفاع می‌شود. (ویتولد تولاسیویچ و جو-پی‌تو، ۱۳۹۲: ۳۳)

تفاوت این دلیل با دلیل پیشین، این است که در دلیل قبل بر پی‌جویی دین و مقدمات رسیدن به ایمان تأکید می‌شد؛ اما دلیل حاضر در مورد ایمان و شیوه حصول و یا زمینه‌سازی برای ایجاد ایمان و اعتقاد در مرتبه سخن می‌گوید.

در مقام بررسی این استدلال چند نکته بیان می‌شود:

نکته ۱: نوشتار حاضر بر مبنای پژوهشی دیگر (موسی، ۱۳۹۰) بر این باور است که ایمان در اسلام، مقوله‌ای صرفاً معرفتی و یا عملی نیست؛ بلکه ایمان «سازه‌ای روانی» است که بر شناخت استوار می‌شود و با گرایش و عواطف^۱ عجین می‌شود و در عمل بروز می‌کند و این تلقی از ایمان، با تلقی منسوب به مسیحیت مبنی بر تخالف ایمان با معرفت و استدلال و عقلانیت، بسیار متفاوت است.

نکته ۲: از منظر نوشتار حاضر در تربیت دینی، فهم و معرفت، تقدم رتبی بر ایمان دارد (البته منکر آن نیستیم که ممکن است ایمان در ابتدا با یک تحول انگیزشی آغاز شود؛ اما تثبیت و ارتقاء آن به معرفت نیازمند است) و تربیت دینی غیراقراری و فهم‌محور، مطلوبیت دارد؛ اما باید توجه داشت که پذیرش «تربیت دینی فهم‌محور و غیراقراری» به معنای نفی و جایگزینی آن برای «تربیت دینی اقراری و ایمان‌مدار» و «مومن‌ساز» نیست و ایمان اسلامی بر معرفت و شناخت استوار است و بر مبنای تربیت دینی اقراری، نیز می‌توان برای تعمیق معرفت و ایمان اسلامی، «آموزش ادیان» را تجویز نمود؛ البته مادامی که مقدمیت یا مصداقیت «آموزش درباره ادیان» -صغرای استدلال پیش‌رو- را بپذیریم.

نکته ۳: در مورد صغرای استدلال پیش‌رو می‌توان خدشه کرد به این صورت که میان تقدم معرفت بر ایمان و تقدم تربیت دینی معرفت‌بخش (یا تربیت دینی غیراقراری) بر تربیت دینی ایمان‌بخش (یا تربیت دینی اقراری) و سویه دیگر بحث یعنی «آموزش درباره ادیان» تلازم عقلی و عرفی وجود ندارد و تربیت دینی می‌تواند غیراقراری و معرفت‌بخش باشد؛ اما در قالب آموزش یک دین خاص مثل اسلام.

خلاصه آنکه تنها در صورت منحصره بودن راه ایمان در کسب معرفت و نیز در صورت توقف ایجاد و تثبیت ایمان اسلامی بر مطالعه و آشنایی با دیگر ادیان، مطالعه دیگر ادیان از باب مقدمه واجب، بر مکلفان (متریان)، وجوب دارد و «آموزش درباره ادیان» با هدف ایجاد و تثبیت ایمان اسلامی، از باب وظیفه وقایه، از باب مقدمه واجب (وجوب وقایه متریان) بر والدین واجب است.

۱. والذین آمنوا اشد حبا لله (بقره ۱۶۵)؛ «...عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُبِّ وَالْبُغْضِ أَمْ مِنَ الْإِيمَانِ هُوَ فَقَالَ وَهَلِ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ وَالْبُغْضُ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۲۵)

دلیل ۴: وجوب معرفت استدلالی در پذیرش اصول دین

چهارمین استدلال برای جواز «آموزش درباره ادیان» را می‌توان اینگونه تقریر نمود:

تقلید در اصول دین جایز نیست و پذیرش تحقیقی و استدلالی اصول دین، واجب است و در نتیجه برای انتخاب دین، باید تحقیق و جستجو نمود و معلمان نیز باید با «آموزش درباره ادیان» به پذیرش تحقیقی (و انتخاب‌گری) متریان کمک نمایند.

برای تشریح تفاوت این استدلال با دو استدلال قبل باید گفت که استدلال دوم، بر پی‌جویی‌های پیش از ورود به دین تاکید داشت و استدلال سوم بر تقدم معرفت بر ایمان؛ اما استدلال حاضر، بر خصوصیتی در کسب معرفت دینی، تاکید دارد و اینکه معرفت لازم برای حصول ایمان، معرفتی تحقیقی است. بررسی این استدلال در چند نکته بیان می‌شود:

نکته ۱: کبرای این استدلال مورد پذیرش است. توضیح آنکه در مجالی دیگر به این نتیجه رسیدیم که معرفت استدلالی در تحصیل اصول بنیادی عقاید، واجب است؛ هرچند در فروعات و تفصیل عقاید، غیراستدلالی (و تقلید) جایز است (موسوی، ۱۳۹۱: ۷۸) و آموزش اصول بنیادی عقاید، به صورت غیراستدلالی نوعی اعانه بر اثم و حرام است؛ اما برای آموزش تفصیل عقاید و دیگر معارف، روشهای غیراستدلالی و تقلیدی هم کافی است و آموزش استدلالی در این محتواها، مستحب است. (موسوی، ۱۳۹۱: ۷۹)

نکته ۲: صغرای استدلال مخدوش است و میان آموزش تحقیقی و استدلالی اصول دین، با «آموزش درباره ادیان» ملازمه‌ای نیست و نمی‌توان از «وجوب پذیرش استدلالی و تحقیقی اصول دین» و «وجوب آموزش استدلالی این محتواها بر مریبان» به «جواز آموزش درباره ادیان» رسید؛ چراکه مفاد ادله، اصول عقاید اسلامی را شامل می‌شود.

نکته ۳: ممکن است نکته پیشین را اینگونه بازسازی نمود مبنی بر اینکه مفهوم «تحقیق» در تعبیر «پذیرش تحقیقی» را به دیگر ادیان نیز توسعه دهیم که در این صورت، این استدلال، مطالعه و آموزش دیگر ادیان را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر، با دو پرسش بنیادین مواجه هستیم: الف) بحث در این است که دایره انتخاب‌گری و پذیرش استدلالی و فعال اصول دین (توحید، نبوت و معاد) تا کجاست؟ آیا متریان تنها در دایره خوانش قرآن و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) اجازه تحقیق و بررسی و انتخاب را دارند یا اینکه می‌توانند به صورت منصفانه و غیرپیشداورانه خوانش دیگر ادیان و مکاتب در مورد توحید، نبوت و معاد را مطالعه و بررسی استدلالی نمایند؟ ب) پرسش مهم دیگر آنکه آیا وجوب مطالعه تحقیقی و استدلالی و تحصیل معرفت استدلالی در باب اصول عقاید، مشروط به یافتن «حقانیت اسلام» است؟ با مجازات مرتد چگونه قابل جمع است؟ در

پاسخ به سوال الف باید گفت که به نظر می‌رسد با توجه به مناسبات حکم و موضوع، مطالعه دیگر ادیان اگر در راستای پذیرش تحقیقی اصول دین (توحید، نبوت و معاد) و برای آگاهی از تلقی دیگر ادیان از توحید، نبوت و معاد و انتخاب گزینش بهترین نگرش در باب مبدا و معاد باشد، اگر هم لفظاً مشمول ادله جواز نباشد، منطقیاً مشمول خواهد بود و در پاسخ به سوال به نیز باید گفت: وصول به حقانیت اسلام، شرط نیست و بنابر دیدگاه مختار، مادامی که آزادی اندیشه‌ورزی و آزادی عقیده، آزادی‌های دیگران را مخدوش ننماید و شخصی که به عدم حقانیت اسلام یا برخی از آموزه‌های آن در مورد مبدا و معاد رسیده است، به تبلیغ و زیرپا نهادن «آزادی دینی دیگر مسلمانان» اقدام نکند، مورد مجازات قرار نمی‌گیرد و احکام مرتد بر وی جاری نمی‌شود.

نکته ۴: باید توجه داشت که اعانه به واجبات دیگران، مستحب است نه واجب؛ البته این یاری‌رسانی اگر میان ولد و والد و مربی و متربی باشد تحت عناوین تربیتی نیز جای می‌گیرد و در این صورت، دست‌کم از باب وقایه (تحریم ۶) و دیگر وظایف الزامی تربیتی، یاری‌رسانی به انجام یک واجب توسط ولد و متربی (پذیرش استدلالی و تحقیقی اصول دین) بر والدین و مربیان واجب خواهد بود.

خلاصه آنکه اگر مطالعه دیگر ادیان، مقدمه و یا مصداق «معرفت استدلالی و تحقیقی» در تحصیل اصول دین باشد، «آموزش درباره ادیان» در همان محدوده واجب (یعنی تلقی دیگر ادیان از توحید و نبوت و معاد) جایز و مستحب و اگر مصداق وقایه و دیگر واجبات تربیتی باشد، واجب خواهد بود.

دلیل ۵: مطلوبیت ایجاد فرصت انتخاب دین در تربیت دینی

پنجمین استدلال بر جواز «آموزش درباره ادیان» را می‌توان چنین تقریر نمود: خداوند در دین اکراه نکرده (تکویناً غیرممکن و تشریحاً ممنوع است) و فرصت انتخاب باقی نهاده است و مربیان نیز باید اینگونه عمل کنند. در نتیجه «آموزش درباره ادیان» (با هدف ایجاد فرصت انتخاب دین) جایز است.

این استدلال بر چند مقدمه مبتنی است که باید به دقت بررسی شود:

الف) اکراه در انتخاب، پذیرش و التزام قلبی به دین، تکویناً غیرممکن و تشریحاً ممنوع است.

ب) آموزش اکراهی در تربیت دینی جایز نیست و فراهم‌سازی فرصت انتخاب دین برای مربیان، مطلوب (واجب/مستحب) است.

ج) «آموزش درباره ادیان» با هدف زمینه‌سازی برای انتخاب‌گری مربیان (در برابر آموزش یک دین با رویکرد تربیت دینی اقراری) مصداق و یا مقدمه «آموزش غیراکراهی در تربیت دینی» است و جایز می‌باشد.

ملاحظه می‌شود که مقدمه الف و ب، کبرای استدلال و مقدمه ج صغرای استدلال را تشکیل می‌دهند.

بررسی کبروی:

در مورد مقدمه الف و در باب ایمان و پذیرش دین و تبلیغ یا تحمیل دین و ایمان، با چند طایفه آیات مواجه هستیم:

طایفه اول) برخی آیات به اراده، اختیار و خواست انسان (کهف ۲۹، فرقان ۵۷) برای پذیرش ایمان و یا کفر اشاره دارند.

طایفه دوم) شماری دیگر می‌گویند: اساساً مشیّت الهی بر «ایمان آوردن مردم به صورت اجباری» تعلق نگرفته است (انعام ۱۴۹ و ۱۰۷، یونس ۹۹ و نیز رک: شعراء ۳ و ۴) و در نتیجه اکراه بر ایمان، منهیّ و نامطلوب شارع است.

طایفه سوم) برخی دیگر، انبیاء (هود ۲۸ و ۵۷) و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و علیهم) و جانشینان (و دیگر مصلحان و مربیان) را تنها بلاغ (آل عمران ۲۰ و نیز رک: رعد ۴ و شوری ۴ و مائده ۹۹)، بلاغ مبین (مائده ۹۲ و نیز رک: نور ۵۴ و عنکبوت ۱۸ و تغابن ۱۲)، منذر، نذیر، مبشر (انعام ۴۸ و نیز رک: هود ۱۲ و اسراء ۱۰۵ و کهف ۵۶ و فرقان ۵۶) و ... می‌دانند و تصریح می‌کنند که ایشان وکیل و حفیظ (انعام ۶۶ و ۱۰۴ و ۱۰۷ و نیز رک: نساء ۸۰، یونس ۱۰۸) ایمان آوردن مردم و جبار (ق ۴۵) و مسلط (غاشیه ۲۱ و ۲۲) بر مردم برای ایمان آوردن، نیستند و تنها وظیفه ابلاغ برعهده دارند.

طایفه چهارم) در شماری دیگر با صراحت از اکراه بر ایمان و تحمیل دین، نهی شده است و آیه ۹۹ سوره یونس از عدم اراده تکوینی خداوند بر «ایمان آوردن همه مردم» خبر می‌دهد و اکراه مردم برای ایمان آوردن را توبیخ می‌کند (أفأنت تکره الناس حتّٰی یكونوا مؤمنین) که دال بر نهی است و آیه ۲۵۶ بقره (لا اکراه فی الدین) با اشاره به آشکار بودن راه حق و باطل (رشد و غی)، هرگونه اکراه، تحمیل و اجبار را در ایمان و پذیرش دین، نفی می‌کند و بنابر مبنای مختار، این اخبار، مبنایی برای انشاء و نهی از اجبار و اکراه بر ایمان است.

مفاد نهایی این چهار طایفه، اخبار از عدم امکان اکراه و تحمیل ایمان و التزام قلبی به دین و نهی شرعی از آن است. هرچند قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، اسلام را غالب بر دیگر ادیان (توبه ۳۳، فتح ۲۸، صف ۸ و ۹) و ناسخ ادیان گذشته می‌داند و می‌گوید که خداوند غیر اسلام را نمی‌پذیرد (آل عمران ۱۹ و ۸۵) و اسلام مورد رضایت خداوند است. (مائده ۳)

در مورد مقدمه ب سوال این است که مفاد ادله آزادی عقیده و آزادی انتخاب دین، عدم جواز اکراه و اجبار در پذیرش و التزام قلبی است و نهایتاً آموزش اکراهی را نیز شامل می‌شود؛ اما مطلوبیت (وجوب/

استحباب) فراهم‌سازی فرصت انتخاب دین چگونه از این ادله برداشت می‌شود؟ در پاسخ باید گفت که اطلاعات تربیت و تکالیفی چون وقایه از فرزند (تحریم^۶)، چنین فرصت‌سازی‌هایی را نیز شامل می‌شود و مربیان مکلف‌اند فضا را برای پذیرش و التزام قلبی به دین و از روی اختیار و آگاهی برای متربی فراهم سازند. به عبارت دیگر، اگرهم ایجاد فرصت انتخاب‌گری و گزینش معقول و آگاهانه در دایره مدالیل لفظی و لبی ادله آزادی عقیده قرار نگیرد، تحت اطلاعات تربیت خواهد بود.

نکته دیگر که می‌تواند چالشی در مقابل مقدمه ب باشد اینکه، نسبت ادله آزادی عقیده و وظیفه زمینه‌سازی برای گزینش‌گری و انتخاب و مطالعه دین، با ادله تربیت اعتقادی چیست؟ ادله‌ای که تربیت دینی را از سنین کودکی تجویز می‌نماید و به مربیان دستور می‌دهد که حقانیت اسلام و آموزه‌های آن را بر اساس عادت و تلقین به مربیان منتقل نماید. در پاسخ باید گفت که اطلاق «لااکراه فی الدین» پیش از بلوغ و دوران کودکی متربی را نیز شامل می‌شود و اساساً پرورش ایمان زوری و اجباری جایز نیست و در اقدامات تربیتی پیش از بلوغ نیز باید نیازها و خواست و اراده متربی در نظر گرفته شود؛ اقدامات عادت‌سازانه و یا تلقین‌گرانه^۱ و پرورش متربی با آداب و سنن و آموزه‌های اسلام، الزاماً به صورت اجباری و اکراهی نیست. در ضمن در تربیت اسلامی، به محض اینکه متربی به سن تکلیف می‌رسد به تحقیق و مطالعه در اصول دین مکلف می‌شود به نحوی تقلید در اصول دین بر وی حرام است و حتی اگر در تحقیقاتش به حقانیت اسلام و توحید دست نیافت ولی دست به اظهار و اعلان و تجاوز به حقوق دیگران نرزد، مجازات نخواهد شد.

به عبارت دیگر، آزادی دینی بر آزادی اندیشه مبتنی است و نمی‌توان گفت هر عقیده و اندیشه‌ای محترم است؛ بلکه اندیشه‌ای که از روی مطالعه باشد، مورد احترام است. البته تکلیف احکام اجتماعی اسلام و رعایت آنان توسط چنین شخصی، بحثی دیگر است.

خلاصه آنکه کبرای استدلال پیش‌رو (مقدمه الف و ب) مورد قبول است.

بررسی صغروی

صغرای این استدلال «آموزش درباره ادیان» را با هدف زمینه‌سازی برای انتخاب‌گری متربیان (در برابر آموزش یک دین با رویکرد تربیت دینی اقراری) مصداق و یا مقدمه «آموزش غیراکراهی در تربیت دینی» دانسته و تجویز کرده است.

در این باره نیز باید گفت که مصداقیت و مقدمیت «آموزش درباره ادیان» برای «آموزش غیراکراهی» چندان واضح نیست؛ چراکه تربیت دینی اقراری و آموزش اسلام نیز می‌تواند به صورت نرم و محبت‌آمیز و استدلالی باشد؛ مگر آنکه مصداقیت یا مقدمیت «آموزش درباره ادیان» برای «ایجاد فرصت انتخاب و گزینش» مدنظر

^۱. در مجالی دیگر در مورد تلقین در تربیت دینی و اقسام آن سخن گفتیم و گفتیم که تربیت دینی و اعتقادی در دوران پیش از بلوغ می‌تواند «تلقین مذموم» نباشد! و اینگونه نیست که تلقین (آموزش غیراستدلالی)، مطلقاً زشت و ممنوع باشد (موسوی، ۱۳۹۲)

باشد که در این صورت، مادامی که چنین مصداقیت و یا مقدمیتی وجود داشته باشد، این صغرا قابل پذیرش است و در نتیجه «آموزش درباره ادیان» از این طریق و با این هدف، جایز خواهد بود.

هرچند باید گفت که چنین تجویزاتی (مطلوبیت فراهم سازی فرصت برای گزینش و انتخاب آگاهانه دین و ایمان قلبی به آن) خود مقید به اطلاعاتی چون عدم اضلال و عدم اضرار است. اساساً باید پای بحثی کلی تر را به میان کشید و آن اینکه نسبت ادله آزادی عقیده و آزادی انتخاب دین و ادله عدم اکراه در پذیرش و التزام قلبی با ادله حرمت اضلال روشن است و ناسازگاری ای در میان نیست و در واقع ایندو معاضد یکدیگرند؛ زیرا، حرمت اضلال نیز برای پاسداری از همان آزادی عقیده و آزادی دین است تا اینکه کسی به حق توحید و فطرت خداجوی، تجاوز نکند؛ اما موضوع مهم، آنجاست که مقدمه ب در استدلال پیش رو، از ادله آزادی دینی، وظیفه ای برای مریبان استنتاج نموده است مبنی بر فراهم سازی فرصت انتخاب دین و پذیرش غیراکراهی دین. به نظر می رسد حکم حرمت اضلال دیگران، حاکم بر این حکم باشد! بر این اساس، اقدامات فرصت سازانه مریبان نباید به اضلال مریبان منجر شود و در واقع، آزادی اندیشه، عقیده و آزادی دینی آنان را محدود نماید.

نقد دیگر آنکه، بر فرض پذیرش مقدمیت، تنها مقدمه واجب، واجب است.

خلاصه آنکه، اگر آموزش دیگر ادیان (و نه آموزش درباره ادیان) مصداق و یا مقدمه فرصت سازی برای مریبان جهت انتخاب آگاهانه دین و ایمان قلبی، باشد و منجر به اضلال و اضرار نشود، دارای استحباب خواهد بود.

دلیل ۶: إسماع و إستماع اقوال

نهمین استدلال برای جواز «آموزش درباره ادیان» را می توان این گونه تقریر نمود:
استماع اقوال و گفتگوی بینادینانی برای حقیقت جویی و آموزش آن مطلوب است و اگر «آموزش درباره ادیان» این هدف را تامین نمایند، به عنوان مقدمه و یا مصداق این مطلوب، راجح است.
باید خاطر نشان کرد که منظور از گفتگوی بینادینانی، گفتگوی حقیقت جویانه و برای استماع اقوال است. مهمترین دلیل رجحان «استماع اقوال و گفتگوی بینادینانی» آیه ۱۸ سوره زمر است. موید این آیه، اطلاعات بهره گیری از اندیشه و مشورت دیگران و نیز جستجوی اقوال و آراء مختلف و آزاداندیشی و گزینش از میان آراء^۱ و نیز سیره مناظراتی و گفتگوی بینادینانی سیره معصومان (علیهم السلام) (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۵۴ و ۱۹۲) است که برای رعایت اختصار از نقل و بررسی آنها خودداری می شود و تنها آیات سوره زمر بررسی می شود.

۱. مانند: الامام علی (علیه السلام): اضربوا بعض الرأی ببعض یتولد منه الصواب و عنه (علیه السلام): امخضوا الرأی مخض السقاء و عنه (علیه السلام): إتهموا عقولکم فإنه من الثقه بها یكون فی الخطاء (آمدی، ۱۴۱۰: ۱۵۸)

وَ الَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطُّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ (۱۷) الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (۱۸) أَمْ مَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ (۱۹)

این آیات می‌فرماید: بندگان مرا مژده ده: آنان که به گفتار گوش فرا می‌دهند و سپس از نیکوترین آن پیروی می‌کنند، اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است، و اینان خردمندانند.

وجه استدلال به این صورت است که قرآن کریم در این آیات، استماع اقوال و انتخاب و اتباع بهترین نظر را مدح نموده است و از آنجا که سیاق آیه در راه حق و باطل و عبادت الله و شرک است این آیه، به خوبی بر گفتگوی بینادپانی حتی میان موحدان و مشرکان، برای راه‌یابی به حقیقت دلالت دارد. برای بررسی این استدلال و تبیین دقیق‌تر از مدلول این کریمه، مطالبی ارائه می‌شود:

مطلب ۱: در مفهوم استماع باید دقت نمود. ماده سمع در معنای مجرد آن (سماع) گاهی به معنای «به گوش رسیدن» است که هیچ توجه و یا اراده‌ای برای گوش دادن نیست و در معنای ثلاثی مزید و باب افتعال (استماع) به معنای توجه و اراده گوش دادن است. با این توضیح، «الذین یستمعون القول» به نوعی «برنامه‌ریزی و قصد شنیدن اقوال» اشاره دارد.

مطلب ۲: واژه قول در لغت به معنای اصوات و الفاظ خارج شده از حنجره که دارای معانی است گفته می‌شود و گاهی نیز به معنایی عام‌تر به کار می‌رود که محتواها و دیدگاه‌ها و آراء را افاده می‌کند. به قرینه حکم و موضوع، معنای دوم مدنظر است و به قرینه سیاق، عقاید و باورها و آراء در باب توحید و شرک و راه حق و باطل منظور است. همچنین الف و لام واژه قول می‌تواند به معنای عهد ذکری و یا ذهنی و یا ال و لام جنس باشد که همین احتمال راجح است و دلیلی ندارد که القول به قرآن اختصاص داشته باشد، مخصوصاً اینکه سیاق در مورد تشویق افراد به شنیدن راه حق و باطل و توحید و شرک است که در این فضا، توصیه به شنیدن آیات قرآن و انتخاب نیکوترین آن معنا ندارد. بنابراین تا این مجال، این آیه به خوبی شنیدن دیدگاه‌های حق و باطل در مورد توحید و شرک و دیگر مسائل بنیادین را توصیه می‌نماید.

مطلب ۳: ظاهر اتباع در «فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»، پیروی عملی است؛ اما روشن است که پیروی شناختی و عقیدتی مقدم و بنیاد اتباع رفتاری است. بنابراین طبق این آیه، قرآن کریم از کسانی تمجید می‌کند که اقوال متعدد در توحید و شرک و دیگر مسائل بنیادین را می‌شنوند و بر اساس سنجش‌های عقلی و عقلایی که فطرتاً مجهز به آن هستند، برترین را برمی‌گزینند و به آن معتقد می‌شوند و مبنای اعمال خود قرار می‌دهند.

مطلب ۴: مساله مهم که این کریمه که وجه استدلال به این آیه را بر بحث حاضر، روشن‌تر می‌نماید آن است که آنچه مورد توصیه این آیات است آیا مجموعه‌ی استماع اقوال و انتخاب و اتباع احسن است؟ ظاهر آیه چنین است؛ اما با اندکی تأمل و با توجه به قرائن لَبَّی می‌توان گفت که آنچه موضوعیت دارد، انتخاب و اتباع بهترین اقوال درباره توحید و شرک است و استماع اقوال خصوصیتی ندارد. شاهدش الف)

مواردی است که فردی بدون استماع اقوال، به حقیقت و «اتباع احسن الاقوال» دست می‌یابد و یا ب) اساساً تردید و تحیری ندارد تا نیازمند مراجعه به اقوال و برگزیدن قول برتر باشد و یا ج) در مواردی استماع اقوال، نه تنها مقدمیت و موصلیتی برای انتخاب و اتباع احسن ندارد؛ بلکه مغلّب به روند حقیقت‌جویی و اتباع احسن است و به دلیل ضعف توان ادراکی متربی و یا دیگر عوامل، استماع اقوال، به انتخاب و اتباع احسن، منجر نمی‌شود.

مطلب ۵: در مورد حکم استماع اقوال و اتباع احسن و یا به تعبیر دقیق‌تر، حکم اتباع احسن الاقوال، می‌توان گفت که به قرینه حصر ذیل آیه (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ) که از هدایت و ضلالت (أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنقِذُ مَنْ فِي النَّارِ) سخن گفته‌اند و نیز به قرینه مناسبات حکم و موضوع و اهمیت موضوع انتخاب و اتباع راه حق و باطل و طریق توحید و شرک و به قرینه اخبار در مقام إنشاء بودن «الذین یستعمون...» می‌توان گفت که مطابق این کریمه «اتباع احسن الاقوال» شرعاً راجح، مستحب و حتی در مواردی واجب است. البته ممکن است گفته شود که مولویت در آستانه انتخاب دین، در این حکم معنا ندارد و همانطور که آیه «اطیعوا الله» نمی‌توان مولوی باشد، این آیه نیز ارشاد است. در پاسخ ضمن پذیرش این نکته باید گفت که اطلاق القول، جستجوهای پس از ورود به دین و تفصیل توحید و معاد و فروع دین را نیز شامل می‌شود و با این توجیه، این حکم می‌توان نسبت به استماع و انتخاب بهترین در این محتواها، مولوی باشد.

نقد و بررسی

استدلال نهم برای جواز «آموزش درباره ادیان» با نقدها و نکاتی مواجه است:

نکته ۱: مهم‌ترین دلیل بر رجحان استماع اقوال و گفتگوی بینادیانی، آیه سوره زمر است. گفته شد که اطلاق واژه «القول» و سیاق آیات، شامل گفتگوی بینادیانی برای حقیقت‌جویی و راه‌یابی به راه توحید است و نیز گفته شد که به خوبی این آیه بر استحباب و حتی در مواردی (گفتگو برای یافتن حقیقت توحید و شرک و مسائل بنیادی در باب مبدا و معاد) واجب است؛ اما مهمترین چالش تمسک به این آیه در بحث حاضر این بود که استماع اقوال مقدمیت داشته و خصوصیتی در حکم ندارد و آنچه برای شارع موضوعیت دارد، عبارت است از انتخاب و اتباع احسن الاقوال. بر این اساس، همانطور که «آموزش دیگر ادیان» نیز مقدمیت دارد و نه موضوعیت، استماع اقوال و نیز اسماع اقوال نیز موضوعیتی ندارد. این چالش، دلالت آیه را بر مدعا (جواز آموزش درباره ادیان) مخدوش می‌سازد.

نکته ۲: مطابق این آیه استماع اقوال و اتباع احسن، برای مکلفان (متربی) رجحان دارد؛ اما چگونه اسماع اقوال و زمینه‌سازی اتباع احسن توسط مربی، نیز رجحان دارد؟ در پاسخ باید گفت که آموزش محتواهای

واجب التعلّم و مستحب التعلّم، بر معلم مستحب است و آنجا که استماع و اتباع احسن واجب یا مستحب باشد، اسماع مستحب خواهد بود. از سوی دیگر والدین و مربیان از باب وظایف واجب تربیتی (مانند وظیفه وقایه) مکلف به زمینه‌چینی برای انتخاب و اتباع احسن متربیان و فرزندان هستند.

نکته ۳: درباره شرایط سنی و شناختی مرتبی باید گفت که سیاق آیه سوره زمر در مورد تردیدهای بنیادین در میانه توحید و شرک است و روشن است که هدف اصلی و متعلق بعث شارع، راه‌یابی به احسن الاقوال (که طبق معرفی خود قرآن عبارت است از توحید) است بنابراین، اگر مرتبی به لحاظ شرایط سنی و یا ادراکی، در دوراهی انتخاب شرک و توحید قرار نگرفته است، لزومی ندارد تا اسماع اقوال در این زمینه شود.

خلاصه آنکه طبق این استدلال، «آموزش درباره ادیان» مادامی که راهی صحیح و مصاب برای استماع اقوال و انتخاب و اتباع برترین دین و یا برگزیدن برترین رای در مسائل بنیادین مبدا و معاد باشد، تنها برای متربسانی که دچار تردید شده‌اند و بر دوراهی شرک و توحید مانده‌اند، جایز است؛ مشروط به آنکه به انتخاب و اتباع احسن یاری رساند نه آنکه موجب تحیر و یا نسبی‌گرایی مرتبی شود.

دلیل ۷: جواز مطالعه و آموزش ادیان

برای ششمین استدلال، می‌توان به روایاتی اشاره نمود که به «علم الادیان» توصیه کرده‌اند و یا از «میراث انبیاء سابق» تمجید کرده و علما را میراث‌دار انبیاء سابق معرفی کرده است و یا می‌توان به نقل آموزه‌های ادیان سابقه در قرآن و احادیث برای اثبات جواز «آموزش درباره ادیان» تمسک نمود.

در ادامه به نقل و بررسی این روایات می‌پردازیم:

الف) روایات علم الادیان

وَقَالَ ص: الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمٌ فِي الْقَلْبِ فَذَاكَ الْعِلْمُ النَّافِعُ وَعِلْمٌ عَلَى اللِّسَانِ فَذَاكَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ
وَالْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْأَبْدَانِ وَعِلْمُ الْأَدْيَانِ. (کراجکی، ۱۳۵۳: ۲۵)

وَقَالَ ع الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ الْفِقْهُ لِلْأَدْيَانِ وَالطَّبُّ لِلْأَبْدَانِ وَالنَّحْوُ لِللِّسَانِ. (حرانی، ۱۴۰۴: ۲۰۸)
وَقَالَ ع: الْعُلُومُ أَرْبَعَةٌ الْفِقْهُ لِلْأَدْيَانِ وَالطَّبُّ لِلْأَبْدَانِ وَالنَّحْوُ لِللِّسَانِ وَالنُّجُومُ لِمَعْرِفَةِ الْأَزْمَانِ. (کراجکی، ۱۳۵۳: ۴۰)

ملاحظه می‌شود که همه این روایات مرسله هستند. از منظر دلالتی چند نکته قابل ذکر است:

نکته ۱. این روایات، هیچ‌یک در مقام احصای همه علوم نیستند؛ زیرا اولاً عدد مفهوم ندارد و ثانیاً به قرینه روایات دیگر که از اقسام سه‌گانه و چهارگانه نیز سخن گفته است، حضرت در مقام بیان همه

علوم نیستند و از باب « **الْعِلْمُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى فَخُذْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْسَنَهُ** » (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۱۹) شعب احسن و برگزیده و ارکان اصلی علوم را برشمردند.

نکته ۲. از نکته پیشین می توان نتیجه گرفت که شناختِ ادیان و حتی شناخت عمیق آنها (الفقه للادیان) مطلوب است و دست کم بر استحباب دلالت دارد. البته ممکن است گفته شود که جمع بودن واژه «ادیان» خصوصیتی ندارد و در واقع، دین مراد است که در قرآن کریم، دین مورد رضایت خداوند در زمان پیامبر خاتم، اسلام معرفی شده است (مانده ۳) و یا اینکه ادعای انصراف به اسلام مطرح شود؛ اما این احتمال خلاف ظاهر است؛ در عین اینکه می توانست مانند واژه لسان مفرد و اسم جنس بیان شود.

نکته ۳. سلمنا، که علم به همه ادیان، مراد باشد؛ اما به قرائن لَبَّیْهِ و قرائنِ منفصله می دانیم که اطلاق «الادیان» (چه ادیان توحیدی و یا غیر توحیدی، منسوخ نزد اسلام و غیر منسوخ، مُحَرَّف و غیر مُحَرَّف، آموزه های سازگار و ناسازگار با اسلام، و ...) منظور نیست و شارع چنین توصیه ای نمی کند و مراد (و یا انصراف) ادیان توحیدی و آن بخش از آموزه های شرایع سابقه است که مورد تایید اسلام است و البته مقید به قیودی چون علم نافع و یا عدم اضلال است که در استدلال شماره یک بیان شد.

نکته ۴: البته در مورد حجیت شرایع سابقه و نسخ تمام یا بعض آن چند دیدگاه وجود دارد و بنابر نظر مقبول، آنچه از آموزه های شرایع سابقه که مورد تایید (و نه صرف عدم سازگاری) اسلام قرار گرفته (مانند آنکه در قرآن و یا احادیث معتبر نقل شده باشد) برای مسلمانان حجت است و استصحاب حجیت شرایع سابقه، مقبول نیست.

نکته ۵: روشن است که اگر طبق این استدلال و استدلال شماره یک (رجحان مطلق علم آموزی) اگر تعلم دیگر ادیان، مستحب نبود، به معنای کراهت و یا حرمت آن نیست و این احکام نیازمند دلیل است و حکم آن اباحه خواهد بود که جواز بالمعنی العام تلقی خواهد شد.

نکته ۶. روشن است در آن محدوده ای که تعلم ادیان مستحب باشد، تعلیم آن بر عالمان، مستحب خواهد.

خلاصه آنکه در صورت اعتبار سند، مدلول این روایات، تعلم و تعلیم ادیان و آموزه های مورد تایید در اسلام را مستحب می شمارد.

ب) روایات ترغیب به «میراث انبیاء سابق»

در شماری از روایاتی، از میراث انبیاء سابق تمجید و به تعلم آن ترغیب و علماء، وارثان انبیاء (سابق) دانسته شده است که در ادامه بررسی می شوند:

مَحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ

ابى عبد الله، عليه السلام، قال: إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يورثُوا دَرَهَمًا وَ لَا دِينَارًا وَ إِنَّمَا أورثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَأَفْرَأَ فَانظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُولًا يُفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَ اتَّحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ. (كليني، ١٤٠٧، ج: ١، ٣٢)

این سند بخاطر ضعف محمد بن خالد برقی و وهب بن وهب قرشی مکنی به ابوالبحتری (نجاشی، ١٤٠٧: ٤٣٠) نامعتبر است.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: ... وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يورثُوا دِينَارًا وَ لَا دَرَهَمًا وَ لَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ» (كليني، ١٤٠٧، ج: ١، ٣٥)

این روایت دارای «تحویل» است و از سه طریق نقل شده که هیچ یک معتبر نیستند. (اعرافى، ١٣٩١: ٩١)

این مضمون در مجامع روایی اهل سنت نیز دیده می‌شود:

عن النبي، صلى الله عليه و آله: «اكرموا العلماء فانهم ورثة الانبياء فمن اكرمهم فقد اكرم الله و رسوله» (المتقى الهندي، ١٤٠٤: ١٥٠)

از منظر دلالتی، مضمون هر سه مشابه و روایت اول، کامل تر است.

وجه استدلال به این صورت است که در این روایات، علماء، وارثان انبیاء خوانده شده‌اند و روشن است که هر علمی را نمی‌توان ارث انبیاء دانست و به قرینه حکم و موضوع و قرائن داخلی (علمی که در طریق بهشت و موجب خضوع فرشتگان و استغفار است) علمی که در مسیر انبیاء الهی و در جهت تبیین و تشیید خط هدایت انبیاء باشند، ارث انبیاء دانسته شده‌اند همانطور که در تعلیل به احادیث و آموزه‌های انبیاء گذشته اشاره شده است و از آنجا که فضای این روایات تمجید از چنین علمایی است در نتیجه تجید از «تعلیم ادیان انبیاء سابقه» نیز برداشت می‌شود.

در مقام بررسی این روایات علاوه بر ضعف سندی، نکاتی مطرح می‌شود:

نکته ١: ممکن است گفته شود که اطلاق «فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا» همه آموزه‌های ادیان سابقه را شامل می‌شود؛ اما قرائن داخلی این اطلاق را نمی‌پذیرند. برای مثال در ذیل روایت اول، از تحریف آموزه‌های دینی و لزوم دریافت آن از منابع اصلی وحی و پاسداران حریم آن یعنی اهل بیت (علیهم السلام) سخن به میان آمده و نسبت به انتحال، سرقت، تحریف و تاویل در آموزه‌های دینی هشدار داده شده است (فَانظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ عُدُولًا

يُنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ وَ اَنْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَ تَاْوِيلَ الْجَاهِلِينَ) و به این قرینه، همه آموزه‌های انبیاء سابق اعم از محرّف و غیرمحرّف و... مراد نیست.

نکته ۲: باید در واژه انبیاء دقت نمود و همین قید، تنها ادیان وحیانی و آسمانی (از منظر اسلام: یهودیت، مسیحیت و مجوس) را شامل است.

خلاصه آنکه در صورت اعتبار سند این روایات، می‌توان استحبابِ تعلمِ آموزه‌های ادیان وحیانی سابق را در قلمرو آموزه‌های مورد تایید اسلام، و استحبابِ تعلیمِ آنها را برداشت نمود.

ج) نقل آموزه‌های ادیان سابقه در قرآن و احادیث

در آیات و روایات متعددی از حضرت موسی و عیسی (علیهما السلام) و دیگر انبیاء الهی آموزه‌های و داستان‌هایی نقل شده است که برای رعایت اختصار از نقل آنها خودداری می‌شود.

در مقام بررسی نهایی استدلال پیش‌رو برای اثبات جواز «آموزش درباره ادیان» باید گفت که این دلیل اخص از مدعاست؛ چراکه با تجمیع این روایات غیرمعتبر، تنها آن بخش از آموزه‌های ادیان وحیانی گذشته که مورد تایید اسلام قرار گرفته، مشمول استحبابِ تعلم و تعلیم ادیان گذشته خواهد بود.

دلیل ۸: جواز تعلم از کافر، مشرک و اهل باطل

در شماری از روایات به علم‌آموزی از کفار و مشرکان و اهل باطل توصیه شده است و که لفظاً، «آموزش ادیان غیرآسمانی» و یا مناطاً یا به طریق فحوا، «آموزش ادیان آسمانی غیرمحرّف» را شامل می‌شود. در ادامه به این روایات اشاره می‌شود:

۱. [موثقه سکونی] ^۱ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): غَرِيبَاتٍ فَاحْتَمَلُوهُمَا كَلِمَةً حُكْمٍ مِنْ سَفِيهِ فَاقْبَلُوها وَ كَلِمَةً سَفَهٍ مِنْ حَكِيمٍ فَاعْفِرُوها (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۳).

۱. هرچند در مورد نوفلی و سکونی بحثهایی وجود دارد، ولی در مجموع مورد قبول‌اند.

۲. یکی از معانی غفر، ستر است.

۲. [روایت زراره] ^۱ ابن یزید عن ابن ابی عمیر عن ابن اذینه عن زرارة عن ابی جعفر (ع) قال قال المسیح (ع):
مَعَشَرَ الْحَوَارِيِّينَ لَمْ يَضُرُّكُمْ مِنْ تَنَنِ الْقَطِرَانِ إِذَا أَصَابَتْكُمْ سِرَاجُهُ خُذُوا الْعِلْمَ مِنْ عِنْدِهِ وَلا تَنْتَظِرُوا إِلَيَّ عَمَلِهِ. (مجلسی،
۱۴۰۳، ج ۲: ۹۷)

۳. [روایت سیف] ^۲ حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ
بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سُئِلَ
أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَنْ أَعْلَمِ النَّاسِ؛ قَالَ: مَنْ جَمَعَ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ. (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱: ۵)

۴. [مرفوعه علی بن سیف] وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ قَالَ قَالَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع): خُذُوا الْحِكْمَةَ وَلا مِنْ أَهْلِ
الْمُشْرِكِينَ. (همان)

۵. [روایت معمر] ^۳ الأما لى للشيخ الطوسى عن المفيد عن إبراهيم بن الحسن بن جمهور عن أبي بكر المفيد
الجزرائي عن المعمر أبي الدنيا عن أمير المؤمنين (ع) قال قال رسول الله (ص): كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَةٌ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ
وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۹۹)

۶. [حدیث نبوی]. وَقَالَ (ص): الْحِكْمَةُ ضَالَةٌ الْمُؤْمِنِ يَأْخُذُهَا حَيْثُ وَجَدَهَا. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۸۱)

۷. [مرفوعه میسری] عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَيْسَى الْقَاسَانِيِّ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ الْمَيْسَرِيِّ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ الْمَسِيحُ (ع): خُذُوا
الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَاطِلِ وَلا تَأْخُذُوا الْبَاطِلَ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ. كُونُوا نِقَادَ الْكَلَامِ فَكَمْ مِنْ ضَلَالَةٍ زُخِرَتْ بِأَيِّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ
كَمَا زُخِرَ الدَّرْهَمُ مِنْ نَحَاسٍ بِالْفِضَّةِ الْمُمَوَّهَةِ النَّظَرُ إِلَى ذَلِكَ سَوَاءٌ وَالبَصْرَاءُ بِهِ خُبْرَاءُ. (برقی، ۱۳۶۲: ۲۲۹)

۸. روایات علم آموزی از چین: در شماری از روایات به طلب علم حتی از چین دستور داده شده است:

قال علی ع اطلبوا العلم ولو بالصين و هو علم معرفة النفس و فيه معرفة الرب عز و جل (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۲: ۲)؛ قَالَ ص
اطلبوا العلم و لو بالصين (همان، ج ۱: ۱۷۷)؛ قَالَ النَّبِيُّ ص اطلبوا العلم و لو بالصين فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ.
(همان، ج ۱: ۱۸۰)

۹. [روایات علم آموزی از منافق] در شماری از روایات به گرفتن دانش حتی از منافق هم دستور داده

شده است: وَقَالَ (ع): خُذِ الْحِكْمَةَ أَنَّى كَانَتْ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجُلُجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ
فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ (امام علی ع، ۱۴۱۴: ۴۷۹)؛ وَقَالَ (ع): الْحِكْمَةُ ضَالَةٌ الْمُؤْمِنِ فَخُذِ الْحِكْمَةَ وَلا مِنْ
أَهْلِ النِّفَاقِ. (همان: ۴۸۱)

^۱ هر چند زنجیره راویان این روایت معتبر است؛ اما در مورد طریق به کتاب محاسن برقی دیدگاه‌هایی وجود دارد. بنابر دیدگاه مقبول، نقل
مرحوم صدوق و کلینی از محاسن برقی اشکالی ندارد؛ برخلاف نقل مرحوم حر عاملی و مجلسی. (ر.ک: محسنی، ۱۴۳۲: ۴۲۵) نتیجه آنکه
سند این روایت معتبر نیست.

^۲ این زنجیره سند به خاطر احمد بن محمد (که مشترک بین ثقه و ضعیف است) و عدم توثیق حسین بن سیف، نامعتبر است.

^۳ این سند اعتبار ندارد؛ زیرا راویان آن توصیفی ندارند و در منابع رجالی ذکری از آنان نشده است.

نقد و بررسی:

در بررسی استدلال فوق، نکاتی مطرح می‌شود.

نکته ۱: تنها موثقه سکونی معتبرالسند است که آنهم اولاً در مورد حکمت است و ثانیاً در مورد اخذ از سفیه است نه تعلم از دیگر ادیان و اگر هم بگوییم واژه حکم و حکمت، آموزه‌های حکمی دیگر ادیان را شامل می‌شود، اخذ از سفیه مشمول بحث حاضر نیست.

نکته ۲: بقیه روایات ضعیف‌السند، برخی در مورد علم‌آموزی است و شماری دیگر در مورد حکمت‌آموزی است. در مجاللی دیگر (اعرافی، ۱۳۹۱: ۱۴۱) پس از نقل و نقد اقوال در مفهوم‌شناسی حکمت در آیات و روایات، گفتیم که حکمت سازه‌ای روانی و مفهومی انتزاعی است مبتنی بر سلامت روانی، باورها و قضایای حقه و عواطف پسندیده و اختصاص این واژه، تنها به جنبه شناختی، آن هم به معارف معقول و معلومات عقلی و حق، صحیح نیست.

نکته ۳: بر اساس قرائن داخلی‌ه مراد از علم، خداشناسی (روایت ۸) و سخن حق (روایت ۷) است و در نکته پیشین نیز گفتیم که این واژه، اطلاق ندارد و همه شاخه‌ها از معارف و آموزه‌ها را شامل نمی‌شود. نتیجه آنکه، گرچه اطلاق این روایات - با فرض اعتبار سند - علم‌آموزی از کفار و اهل باطل را نیز شامل می‌شود؛ اما همه معارف آنان را شامل نمی‌شود.

خلاصه آنکه می‌توان ضعف اسناد را با نوعی تواتر اجمالی و استفاضه (قاعده ضم احادیث ضعیف (ری: همان: ۶۵)) جبران نمود و به مضمون مشترک این روایات (جواز و استحباب علم‌آموزی از دیگر ادیان و مکاتب در معارف حکمی، توحیدی و سخنان حق) اطمینان حاصل کرد و این استحباب برای «آموزش درباره ادیان» نیز در همان محتواهای مذکور، ثابت خواهد بود.

بحث و نتیجه‌گیری

مساله نوشتار حاضر بررسی ادله جواز «آموزش درباره ادیان» از منظر فقه تربیتی بود. از میان ادله بالا، تنها دلیل ۷ را تمام ندانستیم و در جمع‌بندی نتایج ادله فوق می‌توان گفت:

تعلم دیگر ادیان و تعلیم آن، به عنوان اولی، مستحب (دلیل ۱) و از باب وقایه، تعلیم آن واجب خواهد بود (دلیل ۲). همچنین اگر تعلم دیگر ادیان، مقدمه منحصره برای ایجاد و تثبیت ایمان اسلامی باشد، آموزش ادیان از باب وقایه واجب (دلیل ۳) و اگر تعلم، مقدمه یا مصداق «معرفت استدلالی و تحقیقی» در اصول دین باشد، آموزش آن مستحب خواهد بود. (دلیل ۵). این جواز، مقید به عدم اضلال و عدم اضرار به تربی است (دلیل ۵).

برای تکمیل این نتیجه‌گیری ذکر چند نکته لازم است:

نکته ۱: جواز «آموزش ادیان» از حیث توان تربی: ذیل دلیل ۲ گفته شد که حکم «وجوب پی جویی دین» مشروط به توان تربی و تراز تحول شناختی وی است و به همین دلیل، «آموزش درباره ادیان» برای همه سنین و همه متربیان قابل توصیه نیست. همچنین در دلیل ۶ جواز گفت شد که «آموزش دیگر ادیان» از باب «استماع اقوال و اتباع احسن» تنها در متربانی است که به لحاظ شرایط سنی و یا ادراکی، در دوراهی انتخاب شرک و توحید قرار دارند و هنوز به انتخاب توحید و غیر آن واصل نشده‌اند و تردید و تحیر آنان با مراجعه به اقوال و ادیان مرتفع می‌شود و اساساً استماع اقوال (و تعلم و تعلیم دیگر ادیان) تنها مقدمیت و موصلیت دارد. به عبارت دیگر، قدرت و توان تربی علاوه بر اینکه یکی از شرایط عامه تکلیف در شریعت اسلام است، در تربیت اسلامی نیز مدنظر است و تمام تجویزات تربیتی مشروط به شرایط ادراکی و عاطفی و رفتاری متربیان است.

نکته ۲: جواز «آموزش ادیان» در پارادایم تربیت اسلامی: برخی از طرفداران «آموزش درباره ادیان» با دفاع از «تربیت دینی سکولار» آن را جایگزین «آموزش دین» می‌دانند. (هاند، ۱۳۹۳: ۱۶ و ۳۲) به تعبیر برخی جایگزینی آموزش درباره ادیان برای آموزش دین، «واکنشی عقلانی به مقتضیات آموزشی پرورشی جوامع تکثرگرای معاصر بود» (ویتولد تولاسیویچ و چو-بی تو، ۱۳۹۲: ۱۶) که در جوامع چندفرهنگی اروپایی و آمریکایی مطرح شد؛ اما تعمیم آن به صورت مطلق به نظریه تربیت اسلامی و کشورهای اسلامی ناصحیح است و باید متذکر شد که نوشتار حاضر هرچند به استحباب و یا وجوب «آموزش دیگر ادیان» به تربی مسلمان رسیده است؛ اما باید گفت که «آموزش درباره دیگر ادیان» به عنوان بدیلی برای «آموزش دین/اسلام» مورد پذیرش نیست و در پارادایم تربیت اسلامی، این تجویز صورت گرفته است.

نکته ۳: شبهه تشرف، فهم و تربیت: نوشتار حاضر بر این باور است که دوگانه‌ی «تربیت دینی اقراری» و «تربیت دینی غیراقراری» و نشان دادن تقابل میان این دو در «فلسفه تربیت دینی» (ر.ک: هاند، ۱۳۹۳) صحیح نیست. اساساً نباید میان تشرف و الحاق مسلمان‌زاده به اسلام و میان تربیت دینی فهم‌محور و استدلالی و تحقیقی، ناسازگاری تلقی کرد. برای توضیح این مدعا، باید به سه آموزه در «تربیت اسلامی» توجه نمود: الف) از یک سو، نوزاد مسلمان‌زاده، به اسلام ملحق می‌شود و به اسلام تشرف می‌یابد بدون آنکه لازم باشد شهادتین را بر زبان جاری کند و یا اقدامی دیگر صورت دهد. ب) این تربی ملحق به اسلام، در زمان بلوغ، باید اصول دین را به صورت تحقیقی و استدلالی فراگیرد و بپذیرد و تقلید در اصول دین بر وی حرام است. ج) بر والدین (و مربیان) واجب است تا برای پذیرش تحقیقی اصول دین به متربیان یاری رسانند و از راه صحیح و مُصیب، اقدامات آموزشی و پرورشی خویش را سامان بخشند.

نکته ۴: تربیت دینی اقراری استدلالی؛ تئوری تربیت اسلامی: در دلیل ۴ گفتیم که در تربیت اسلامی، آموزش استدلالی و غیراستدلالی دین در مواردی واجب و مستحب و مواردی حرام، مکروه و یا

مباح است (موسوی، ۱۳۹۱)؛ اما پرسش آن است که در آموزش اسلام، کدامیک از روش استدلالی و غیراستدلالی، اولویت و ترجیح دارد. در پاسخ باید گفت: در نظام پنج‌ارزشی فقه، واجبات از مستحبات اولویت و ترجیح بیشتری دارند و در مواردی که آموزش استدلالی عقاید واجب باشد، آموزش تلقینی اولویتی ندارد و یا برعکس و یا در میان دو حکم حرام و یا مستحب.

به عنوان پاسخی دیگر و از منظر فرافقه تربیتی باید گفت: با توجه به تحلیلی که از تلقین در مجالی دیگر ارائه کردیم (موسوی، ۱۳۹۲)، مبنی بر اینکه تقلید و تلقین می‌تواند بر استدلالی کلان و برهان عام مبتنی باشد، در نگاهی کلی، آموزش اسلام می‌تواند - حتی در موارد آموزش غیراستدلالی - استدلالی تلقی شود. بر این اساس، «در آموزش اسلام، آموزش استدلالی اصل و قاعده است».

نکته ۵: جواز «آموزش درباره ادیان» و رویکرد تمدنی در «تربیت اسلامی»: جواز «آموزش

درباره ادیان» در تربیت اسلامی را می‌توان از منظری دیگر مورد توجه قرار داد و آن عبارت است از رویکرد تمدنی در اسلام. نوشتار حاضر مبنائاً از وجود رویکرد بین‌المللی، جهانی و تمدنی در آموزه‌های اسلام دفاع می‌کند و بر این باور است که یکی از زوایای تربیت اسلامی، عبارت است از تربیت تمدنی، تربیت جهانی (ویا در نگاه شیعی، تربیت مهدوی). در این سه تعبیر، مضاف‌الیه، در واقع هدف تربیت است یعنی تربیت برای وضعیت جهانی یا تمدن‌سازانه یا انتظار برای ظهور موعود و جامعه مهدوی.

توضیح آنکه فقه شیعه با توجه به لایه‌های جامعه محلی، شهری، ملی، منطقه‌ای، قاره‌ای و جهانی و نیز با توجه به دفاع تربیت اسلامی از آموزش اسلام (برای مخاطبان مسلمان)، تربیت دینی به معنای آموزش مشترکات ادیان (برای موحدان)، تربیت اخلاقی و معنوی (برای غیر متدینان)، برخلاف انحصارگرایی در علم کلام (و پلورالیزم نجات)، رویکردی هم‌گرا با دیگر ادیان و تمدن‌ها دارد. در هر صورت نگاه تمدنی در «تربیت اسلامی» از مواضعی است که مورد غفلت اندیشمندان قرار گرفته و معمولاً انحصارگرایی در نجات، موجب غفلت از پلورالیزم اجتماعی شده است و جواز «آموزش درباره ادیان» یکی از پرتوهای اندیشه تمدنی در تربیت اسلامی است.

همچنین نکته فوق، تربیت حوزوی (به معنای تربیت طلبه مطلوب) را نیز به نحو اتم شامل است و لازم است حوزه‌های علمیه از این رویکرد (و نیز رویکرد تربیت تمدنی و تربیت جهانی) غفلت نمایند.

منابع

۱. امام علی (ع) (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، گردآورنده: سید رضی، مصحح: صبحی صالح، قم: دار الهجرة.
۲. آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتب الإسلامی.

۳. ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌الدین (۱۴۰۵ق)، *عوالی‌اللثالی*، ج ۸، قم: دار‌سیدالشهداء‌للنشر.
۴. اعرافی‌علیرضا (۱۳۹۱)، *فقه‌تربیتی*، ج ۲، تحقیق و نگارش: سیدنقی‌موسوی، قم: اشراق و عرفان.
۵. ----- (۱۳۹۳)، *قواعد‌فقهیه*، تقریر: احمد‌عابدین‌زاده و دیگران، قم: اشراق و عرفان.
۶. ----- (۱۳۹۱ب)، *فقه‌تربیتی*، ج ۱، تحقیق و نگارش: سیدنقی‌موسوی، قم: اشراق و عرفان.
۷. برقی، احمد بن محمد (۱۳۶۲ش)، *المحاسن*، ج ۱، قم: دارالکتب‌الاسلامیه.
۸. حرانی‌حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق)، *تحف‌العقول عن آل الرسول (ص)*، قم: جامعه مدرسین.
۹. کراچکی، محمد بن علی (۱۳۵۳)، *معدن‌الجواهر و ریاضه‌الخواطر*، تهران: المکتبه‌المرتضویه.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
۱۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون‌اخبار‌الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان.
۱۲. ----- (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
۱۳. المتقی‌الهندی‌علاء‌الدین (۱۴۰۴ق)، *کنز‌العمال فی سنین‌الاقوال و الافعال*، ج ۱۰، بیروت: موسسه‌الرساله.
۱۴. مجلسی‌محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار‌الأنوار*، بیروت: دار‌احیاء‌التراث‌العربی.
۱۵. محسنی‌محمدآصف (۱۴۳۲ق)، *بحوث فی علم‌الرجال*، قم: مرکز‌المصطفی.
۱۶. موسوی، سیدنقی (۱۳۹۵)، *تبیین و ارزیابی آموزش مقایسه‌ای ادیان در تربیت دینی*، مطالعات فقه‌تربیتی، ش ۶ صص ۳۷-۶۴.
۱۷. ----- (۱۳۹۰)، *بررسی فقهی تلقین در تربیت دینی*، پایان‌نامه ارشد علوم تربیتی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۱۸. ----- (۱۳۹۱)، *بررسی وجوب آموزش استدلالی در تربیت اعتقادی*، فصلنامه پژوهشی در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ش ۱۵، صص ۷۳-۱۰۰.
۱۹. ----- (۱۳۹۲)، *تحلیل مفهوم تلقین در تربیت دینی*، نوآوری‌های آموزشی، ش ۴۷، صص ۴۴-۶۶.
۲۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *رجال‌النجاشی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۱. هاند، میثابیل (۱۳۹۳)، *پژوهشی فلسفی درباره امکان تربیت دینی*، ترجمه سیدمهدی سجادی، تهران: امیرکبیر.
۲۲. ویتولد‌تولاسیویچ و چو-یی‌تو (۱۳۹۲)، *آموزش و پرورش در ادیان و آیین‌های جهانی*، ترجمه: محمدرضا امین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

23. Byrnes, Lawrence (1975). *Religious and Pubic Education*. New York: Harper and Row.

- 24.Hirst. Poul (1979). Education and The Nature of Knowledge. The Philosophy of Education. Oxford University Press.
- 25.Hirst, poul (1974). Moral Education in a Secular Society. London: University of London Press Ltd.