



Examining the Jurisprudential Foundations of the Ruling on the Obligation to Wear the Hijab in the Islamic Government

Hossein Sultan Mohammadi^{1*}

1- PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Mofid University of Qom

Abstract:

At the forefront of the many duties and responsibilities that the Islamic government has in governing society is the cultural and moral educational duty. The philosophy of religion and religious government is to guide and lead people to spiritual perfection and to lead people to the origin and creator of the world and absolute perfection. This is only possible in the light of the practice and implementation of the commands of the beloved religion and Islamic law. In the meantime, the issue of hijab and chastity is one of the most important issues related to culture, morality, and the mental and psychological health of individuals in society. The importance of this issue can be clearly seen in the teachings and jurisprudential rulings that are included in various chapters of jurisprudence, the discussion of women's clothing and observing the privacy between mahram and non-mahram. The strong philosophy and logic that is stated in Islam for the obligation of hijab and chastity in the Quran and Sunnah is also a strong argument for hijab and indicates the status and importance of this issue. In this article, we have attempted to prove the necessity of hijab in society by citing jurisprudential evidence found in various chapters of Shiite jurisprudence.

Review History:

Received: 1404/2/30

Revised: 1404/3/12

Accepted: 1404/8/1

Available Online: 1404/10/1

Keywords:

Hijab

Islam

Obligation

Jurisprudence

Government

How To Cite This Article:

Sultan Mohammadi, H. (2025). Examining the Jurisprudential Foundations of the Ruling on the Obligation to Wear the Hijab in the Islamic Government. *Strategic Studies of Women, Defense and Peace*, 2(6) 31-42 (In Persian)



*Corresponding author's email: Hosinsoltan@yahoo.com



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to Green Wave Pub. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License. For more information, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



بررسی مبانی فقهی حکم الزام به حجاب در حکومت اسلامی

حسین سلطان محمدی^{۱*}

۱- دکتری تخصصی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مفید قم

چکیده:

تاریخچه داوری:

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۳۰

بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۱۲

پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱

ارائه آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱

کلمات کلیدی:

حجاب

اسلام

الزام

فقه

حکومت

در رأس وظایف و مسئولیت‌های متعددی که حکومت اسلامی در اداره‌ی جامعه دارد، وظیفه‌ی فرهنگی، تربیتی اخلاقی است. فلسفه‌ی دین و حکومت دینی ارشاد و ایصال مردم به کمال معنوی و رساندن مردم به مبدأ و آفریدگار جهان و کمال مطلق است. این امر فقط در سایه عمل و اجرای دستورات دین و شریعت اسلام عزیز میسر می‌گردد. در این میان مسئله حجاب و عفاف از مهم‌ترین مسائلی است که ارتباط با فرهنگ، اخلاق و سلامت روحی و روانی افراد جامعه دارد. اهمیت این موضوع را به‌وضوح در تعالیم و احکام فقهی‌ای که در ابواب مختلف فقه، بحث پوشش زنان و رعایت حریم بین محرم و نامحرم آمده، می‌توان مشاهده کرد. فلسفه و منطق قوی‌ای که در اسلام برای وجوب حجاب و عفاف در قرآن و سنت آمده هم دلیل محکمی بر حجاب و بیانگر جایگاه و اهمیت این موضوع است. در این نوشتار سعی شده است با دلایل فقهی‌ای که در ابواب مختلف فقه شیعه آمده است با استناد به ادله فقهی الزامی بودن حجاب در جامعه به اثبات برسانیم.

برای ارجاع به این مقاله از عبارت زیر استفاده کنید:

Sultan Mohammadi, H. (2025). – Examining the Jurisprudential Foundations of the Ruling on the Obligation to Wear the Hijab in the Islamic Government. *Strategic Studies of Women, Defense and Peace*, 2(6) 31-42 (In Persian)



مقدمه

از مسائل بحث‌برانگیز پیرامون مسئله حجاب، چگونگی مواجهه حکومت با این امر است. لذا تحلیل دقیق و صحیح فریضه‌ی حجاب مانند سایر فرایض الهی نیازمند نگاهی جامع به همه جنبه‌های آن می‌باشد، چراکه این مقوله اگرچه از یک‌سو جنبه شخصی دارد اما نمی‌توان آثار و پیامدهای اجتماعی آن را نیز نادیده انگاشت؛ بنابراین شخصی قلمداد نمودن حجاب و تشبیه آن به واجباتی مثل نماز و روزه صحیح نمی‌باشد، علاوه بر اینکه که بسیاری از واجبات فردی مثل روزه نیز ممکن است در برخی موارد جنبه اجتماعی پیدا کنند مثلاً در فقه اسلامی این مسئله وجود دارد که شخصی که روزه‌خواری علنی می‌کند باید تعزیر شود. پرواضح است که علت این سختگیری در نقض واجبی همچون روزه، که کاملاً جنبه فردی دارد، حریم اجتماعی این فریضه الهی است که با ارتکاب روزه‌خواری در علن، شکسته می‌شود.

در این مقاله نگارنده معتقد است همان‌طور که حجاب فردی به‌عنوان یکی از واجبات الهی وظیفه قطعی هر مکلفی است حجاب اجتماعی نیز به‌عنوان یک قانون الهی ریشه در منابع دینی دارد که به استناد آن‌ها تنها حکومت دینی اجازه الزام حجاب و تبدیل آن به قانون را دارد بلکه وظیفه حاکم دینی این است که همه هنجارهای دینی را در گستره جامعه نهادینه کند و زمینه‌های هنجارشکنی‌های دینی را از بین ببرد و قهراً یکی از آن هنجارها حفظ حریم حیا و عفاف است که حجاب به‌عنوان یکی از راهکارهای حفظ این حریم از جایگاه مهمی برخوردار می‌باشد. لازم به ذکر است که در این مقاله ادله فقهی بر «حکم اولی» این فریضه اقامه می‌شود و «حکم ثانوی» - که احراز موضوع آن به دست ولیّ امر است - از نظر نگارنده مغفول نمانده ولی بررسی حکم ثانوی از موضوع این مقاله خارج است لذا مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

مفهوم شناسی

فقه در لغت و اصطلاح

فقه در لغت

فقه در لغت به معنای فهم، علم و زیرکی به‌کاررفته است. (فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۷۰)

فقه در اصطلاح

فقه در اصطلاح به معنای علم به احکام جزئی شرعی یا به دست آوردن و شناخت وظیفه عملی مکلف از منابع و ادله شرعی است. (مشکینی، ۱۴۱۶، ص ۱۸۰)

حجاب در لغت و اصطلاح

حجاب در لغت

کلمه «حجاب» مصدر از ریشه (ح ج ب) است که اهل لغت تعاریف مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند. برخی گفته‌اند: «الحجاب ما حجب به شیء عن شیء» (فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۸۶) بنابراین تعریف حجاب آن چیزی است که به واسطه آن چیزی از چیزی در حجاب قرار گیرد. روشن است که نباید در تعریف چیزی از خود آن امر یا مشتقات آن استفاده کرد تا مصادره به مطلوب رخ ندهد؛ اما در اینجا برای روشن شدن معنای حجاب از فعل آن (ح ج ب) استفاده شده است.

لذا بهتر آن است که گفته شود: «الحجاب کل ما حال بین شیئین» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴) هرآن چه میان دو چیز حائل شود، حجاب است.

برخی نیز این واژه را کمی دقیق‌تر، تعریف کرده‌اند: «الحجاب هو الحائل الحاجز المانع عن تلاقی شیئین أو أثرهما، سواء كانا مادیین أو معنویین أو مختلفین، و سواء كان الحاجب ماد یا أو معنویا» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۶۷) از

این منظر حجاب، حائل میان دو چیز است که مانع تلاقی آن دو یا اثرگذاری آن دو بر هم می‌شود. حال این دو چیز می‌توانند مادی باشند یا معنوی، یا اینکه یکی مادی و دیگری معنوی. آن مانع هم می‌تواند مادی باشد یا معنوی.

تا اینجا به نظر می‌رسد که هر آنچه دو چیز را از هم جدا کند و فاصله اندازد، از مصادیق حجاب خواهد بود (از هر جنس و نوعی که باشد). اما تعاریف دیگری نیز به چشم می‌خورد که در آن‌ها نوع این حائل و مانع مشخص شده و آمده است: «الحجاب الستر» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۸) و یا به صورتی دقیق‌تر گفته‌اند: «اصل الحجاب الستر الحائل بین الرائی و المرئی» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴) مطابق این دسته از تعاریف حجاب پرده‌ای است که میان بیننده و آنچه می‌بیند، حائل می‌شود. البته لغت دانان «ستر» را هم به معنای پرده و هم پوشش آورده‌اند (آذرنوش، ۱۳۸۲، ص ۲۷۷).

حاصل آنکه جستجو در کتب لغت و تأمل در تعاریف واژه حجاب حاکی از آن است که در معنای لغوی حجاب دو مفهوم قابل تمایز از هم وجود دارد؛ مفهوم اول، جدا کردن دو چیز، مرز گذاشتن میان آن‌ها و فاصله انداختن بین دو امر می‌باشد که این معنا از واژه‌های حائل، مانع و حاجز مستفاد است.

مفهوم دوم، پنهان کردن، پوشش‌اندن و از مقابل دیده افراد خارج کردن است که این معنا از کلمه «ستر» و مانند آن قابل استفاده می‌باشد.

حجاب در اصطلاح

استعمال کلمه حجاب در مورد پوشش زن یک اصطلاح نسبتاً جدید است. در قدیم و مخصوصاً در اصطلاح فقها کلمه "ستر" که به معنی پوشش است به کار رفته است. فقها چه در کتاب الصلوه و چه در کتاب النکاح که متعرض این مطلب شده‌اند کلمه "ستر" را به کار برده‌اند نه کلمه حجاب را. بهتر این بود که این کلمه عوض نمی‌شد و ما همیشه همان کلمه "پوشش" را به کار می‌بردیم. زیرا چنانکه گفتیم معنی شایع لغت حجاب پرده است، و اگر در مورد پوشش به کار برده می‌شود به اعتبار پشت پرده واقع شدن زن است و همین امر موجب شده که عده زیادی گمان کنند که اسلام خواسته است زن همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشد و بیرون نرود. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۳۱)

حکومت در لغت و اصطلاح

حکومت در لغت

برای فهم دقیق واژه «حکومت» (Government) باید در آغاز، مفهوم واژه «حکم» را روشن ساخت. حکم و حکومت در اصل، به معنای منع کردن و جلوگیری از فساد است و از حَکْمَةُ اللَّجَام گرفته شده که به قسمتی از افسار اسب و مانند آن می‌گویند که بر دهان و چانه‌اش احاطه دارد و سوارکار با آن اسب را در اختیار می‌گیرد. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۰۲) راغب این واژه را به معنای منع کردن به قصد اصلاح دانسته است. (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸) اگر «حکم» با «فی» متعدی شود، به معنای حکومت و سرپرستی جامعه است و «احکام»، به معنای اتقان و استحکام در کارهاست. (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹۰۲) حاکم نیز به معنای قاضی (صادرکننده حکم) (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۸) و اجراکننده احکام است. (فیروزآبادی، ۱۴۰۷، ص ۱۴۱۵)

از تعبیر به کاررفته در منابع فوق و همچنین منابع دینی، می‌توان دریافت که منظور از «حاکم»، کسی نیست که فقط به قضاوت و اظهارنظر پردازد، بلکه کسی است که احکام را نیز اجرا کند. بنابراین، واژه‌های حکم و حاکم و حکومت، به‌ویژه در تعبیرات اسلامی، در ولایت عامه و رهبری تمام شئون جامعه اسلامی ظهور دارد. (نجفی، ۱۹۱۸، ج ۲۱، ص ۳۹۵)

حکومت در اصطلاح

حکومت، در اصطلاح عبارت است از فرایند اجرای منظم سیاست‌ها و تصمیمات مقامات اداری درون یک دستگاه سیاسی در قلمرو معین، و اقتدار آن به‌وسیله یک نظام حقوقی و با استفاده از زور در اجرای سیاست‌هایش حفظ می‌گردد. (گیدنز، ۱۳۷۷، ص ۳۲۴)

ارتباط حکومت و الزام

اقتضای حکومت بر الزام اتباع خود، مقوله‌ای کاملاً آشکار و بدیهی است. بدهت آن از صرف تصور معنای حکومت به دست خواهد آمد؛ به عبارت دیگر برای اثبات اقتضای الزام نیازی به ارائه استدلال نیست تا تصدیق شود؛ بلکه معنای حکومت حامل مفهوم الزام است. نمی‌توان حاکمیتی را تصور نمود که شهروندانش هیچ‌گونه الزامی نسبت به احکام و خواسته‌های آن احساس نکنند. در حکومت حکم و فرمان به فعل یا ترک فعل از سوی تمام یا بعضی از اتباع حکومت است. هر جا حکم و فرمان باشد، اقتضای لزوم تبعیت از آن نیز وجود دارد. پاداش یا کیفر شهروندان نیز توسط زمامداران حکومت به دلیل ثبوت چنین اقتضایی است. اگر حکومت اقتضای الزام را نمی‌داشت، پاداش و کیفر به ذهن تبادر نمی‌شد. این مقوله را می‌توان از سخن اندیشمندان اسلامی و غربی به‌وضوح اصطیاد نمود.

یکی از مباحث دانش اصول فقه در باب دلالت اوامر آن است که میان حکومت، سلطه و اقتدار با مفهوم امر و فرمان ارتباط وثیقی برقرار است. امر و فرمان درجایی متصور است که اتکا بر حکومت و اقتدار موجود باشد. اگر شخص فرمان دهنده بر دیگران اعتلا و منزلت حکومتی نداشته باشد، از اوامر او برداشت الزام‌آوری نمی‌شود. امرونی کردن چنین فردی، خواسته و تقاضا تلقی می‌شود و نه فرمان. پس باید حکومت مقتضی الزام باشد که در شرایط فقدان آن برداشت الزام نمی‌شود (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۶۳) (خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳۹).

در مدینه فاضله فارابی احکام الزام‌آور وجود دارد و اساساً چون نظام مدینه فاضله بر مبنای سلسله‌مراتب اعضا در کمالات وجودی تنظیم شده است، هر مرتبه پایین ملزم به تبعیت و پیروی از مرتبه بالاست تا برسد به رئیس اول که به دلیل برتری کمال او نسبت به دیگران، باید همه افراد مدینه فاضله در افعال و کارهای خود با رعایت ترتیب او پیروی کنند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۴).

خواجه نصیرالدین طوسی همچون معلم ثانی (فارابی) نظام سیاسی مدینه فاضله را بر مبنای قوه عقل، سلسله مراتبی دیده است که اقتضای این سلسله‌مراتب عقلانی آن است که صدر سلسله فرماندهی کند و مراتب میانه فرمان برد و ذیل سلسله «اهلیت هیچ ریاست نبود و خدم مطلق باشند». این چنین نظامی «اقتدا بود به سنت الهی که حکمت مطلق است» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۲۸۴).

«ژان بُودن» فرانسوی نیز همان مسلک فیلسوفان مسلمان پیموده است و بر حاکمیت مطلق تأکید دارد. در این نوع حاکمیت، هیچ الزامی بر حاکم نیست و اتباع ملزم به اجرای فرمان حاکم می‌باشند؛ زیرا حاکم برای اتباع خود قوانین را وضع یا فسخ می‌کند. پس باید او فوق قانون باشد تا چنین کند و در غیر این صورت، همواره تابع قانون دیگری خواهد بود. به این دلیل است که قانون می‌گوید قدرت قوانین بر شه‌ریار تسری ندارد (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹). به‌زعم «ژان ژاک روسو»، قرارداد اجتماعی که نتیجه اراده عمومی است و حاکمیت هم از آن او است، برای مردم الزام‌آور است. مردم با تبعیت از قرارداد اجتماعی خود را ملزم به چیزی می‌کنند که خود ضامن آن هستند (همان، ص ۱۶۵).

«توماس هابز»، خصیصه قوانین مدنی را در الزام‌آور بودن آن دانسته است. چنانکه قوانین مدنی را «قوانینی که آدمیان ملزم به رعایت آن‌ها می‌باشند»، تعریف کرده است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۵۳). بر این اساس، عمل مجرمانه عملی است که قانون مدنی،

اتباع حاکمیت را به انجام خلاف آن عمل ملزم کرده است. به عبارت دیگر هرگاه قانون شخص را به انجام دادن یا ترک فعلی ملزم کرده باشد و شخص خلاف آن را انجام دهد، این عمل مجرمانه به شمار می‌آید و هر جرمی در نظر توماس هابز گناه تلقی می‌شود. بنابراین، جرم درجایی است که الزام باشد و این الزام هم از ناحیه قانون مدنی پدید می‌آید (همان، ص ۲۷۲). بررسی اجمالی دیدگاه اندیشمندان مسلمان و غربی معلوم می‌سازد که حکومت بر مفهوم الزام دلالت دارد و نمی‌توان حاکمیت را بدون الزام تصور کرد.

قلمروی الزام حکومت

اکنون پرسش از قلمرو الزام حکومتی پیش می‌آید. آیا قلمرو الزام برابر با قلمرو اختیارات حکومت است یا آنکه محدودتر است؟ به عبارتی دیگر آیا می‌توان جایی را فرض کرد که جزء اختیارات حکومتی باشد، ولی متعلق الزام نظام حاکم نباشد؟ پاسخ آن است که چنین فرضی ناممکن است. نمی‌توان تصور کرد که دامنه اختیارات حکومتی گسترده‌تر از دامنه الزام آن حکومت باشد. مثلاً از سویی کارگزار حکومت موظف به اخذ مالیات از مردم باشد و از سوی دیگر الزام مردم به پرداخت مالیات ممنوع باشد؛ زیرا گفته شد که حکومت بر مفهوم الزام دلالت ذاتی دارد. حتی اگر دلالتش از نوع التزامی باشد (نه از نوع دلالت مطابق یا تضمینی)، مفهوم الزام همیشه و همه‌جا همراه با حکومت است. بنابراین، قلمرو الزام برابر با دامنه اختیارات حکومتی است. نمی‌توان کارگزار حکومتی را به انجام کاری تکلیف کرد که حق الزام دیگران برای تحقق تکلیف حکومتی را نداشته باشد. دامنه اختیارات حکومت تا هر جا پیش رود، الزام حکومتی تا آنجا نیز پیش می‌رود. بنابراین، مخالفت صحیح با الزام حکومتی عبارت از مخالفت با اصل اختیارات حکومتی است نه با خود الزام. اگر با الزام حکومتی به موضوعی خاص مخالف هستیم، نمی‌توان ضمن پذیرش اختیارات حکومت در آن موضوع خاص، مخالف الزام حکومتی باشیم، بلکه باید از اساس با چنین اختیاراتی مخالف بود.

مبانی فقهی الزام بر حجاب

ادله‌ی متعددی از کتاب، سنت و عقل بر لزوم نهادینه کردن حجاب در جامعه اسلامی توسط حاکم و الزامی بودن آن در عرصه‌ی عمومی و اجتماعی می‌توان اقامه نمود که برخی از آن‌ها به اختصار اشاره می‌گردد:

دلیل اول: کتاب

آیه اول:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴)

تقریب استدلال: در این آیه امر شده به اینکه باید از بین مسلمانان گروهی باشند که امر به معروف و نهی از منکر نمایند گروهی از مفسران عمل به این آیه شریفه را از شئون حکومتی دانسته‌اند (تفسیر نمونه، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴) و امت را به معنای جماعتی که جنبه وحدتی در میان آن‌ها باشد تعریف کرده‌اند خواه وحدت از نظر زمان یا از نظر مکان و یا از نظر هدف و مرام باشد، بنابراین به اشخاص متفرق و پراکنده «امت» گفته نمی‌شود.

بنابراین از این آیه شریفه استفاده می‌شود که گروهی از مردم جامعه وظیفه دارند که برای امر به معروف و نهی از منکر قیام کنند و به تعبیر صاحب المیزان فرقی بین اینکه «من» تبعیضیه باشد تا وجوب کفایی از آن استفاده شود یا اینکه «بیانیه» باشد وجود ندارد و در هر دو صورت بر گروهی از مسلمانان لازم است که این فریضه را انجام دهند. (المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۷۳)

آنچه که از این آیه شریفه لازم می‌آید این است که در جامعه، منکر باید ترک شود در نتیجه بی‌حجابی که یکی از مصادیق منکر است اگر در جامعه‌ای رخ‌نمود گروهی از مسلمانان به‌صورت تشکیلاتی وظیفه‌دارند با آن مبارزه کنند و واضح است که نظم و انتظام دادن به این گروه جز از راه اعمال قانون و نظارت از طرف حاکمیت و نهادهای عمومی و اجتماعی میسر نیست پس این آیه شریفه به «دلالالت التزام» ثابت می‌کند که وظیفه حاکم اسلامی زمینه‌سازی شرایط امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد.

آیه دوم:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید، ۲۵)

تقریب استدلال: در آیه شریفه خدای متعال هدف از بعثت انبیاء و ارسال رسل و نزول کتاب‌های آسمانی را اقامه قسط و عدل معرفی فرموده است یعنی وظیفه انبیاء و به تبع آن حاکمان دینی این است که به‌گونه‌ای در جامعه سیاست‌گذاری کنند و مردم را به آن سمت پیش ببرند که جامعه در جهت اقامه قسط و عدل قرار بگیرد از این‌رو وظیفه حاکم است که با هر پدیده‌ای که مانع رسیدن به این هدف است مبارزه کند و از آن جلوگیری نماید و پرواضح است که «بی‌حجابی زنان» در جامعه از آنجاکه هم آرامش اخلاقی جامعه را هدف قرار می‌دهد و هم جامعه زنان را در معرض آسیب‌های جدی قرار می‌دهد و همچنین سبب تحریک جنسی مردان جامعه می‌شود و مشکلات متعدد خانوادگی و اجتماعی را تشدید می‌کند در نقطه مقابل قسط قرار دارد و باید با آن مبارزه نمود.

دلیل دوم: سنت

طائفه اول: روایات دال بر مراتب عالیّه امر به معروف و نهی از منکر

با مراجعه به باب امر به معروف و نهی از منکر از کتب حدیث می‌توان استفاده کرد که امر به معروف و نهی از منکر مراتب متعدد دارد که مرتبه پائین آن انزجار قلبی و مرتبه بعد از آن تذکر لسانی است که این دو مرحله شامل همه افراد مکلفین می‌شود اما امر به معروف و نهی از منکر «مراتب بالاتری» نیز دارد که غالباً به اقدام‌های فیزیکی منجر می‌شود به‌گونه‌ای که بسیاری از آن موارد از قدرت و تمکن عموم مردم خارج است و غالباً این، فقط حکومت‌ها هستند که با «قوه قهریه» می‌توانند آن مراحل از امر به معروف و نهی از منکر را عملیاتی نمایند حال وقتی چنین روایاتی صادر شده است منتفی دانستن استفاده حاکم اسلامی از قهوه قهریه در امر به معروف و نهی از منکر به‌منزله لغویت این روایات نسبت به مراتب بالاتر امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد به همین دلیل باید گفت وادار کردن مردم به انجام واجبات و بازداشتن مردم از منکرات و گناهان وظیفه حاکم دین است و از آنجاکه طبق برخی از زیارات مأثوره که می‌فرماید: «المعروف ما أمرتم به و المنکر ما نهیتم عنه» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۹۴) منکر هر چیزی است که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام از آن نهی کرده‌اند قهراً بی‌حجابی «منکر» است همان‌طور که رعایت حجاب اسلامی مصداق «معروف» می‌باشد.

برخی از روایاتی که در این زمینه وارد شده‌اند بدین قرار است:

روایت اول

«عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَأَنْكِرُوا بِقُلُوبِكُمْ وَ الْفِطْرُوا بِالسِّنَتِكُمْ وَ صُكُّوا بِهَا جِبَاهَهُمْ وَ لَا تَخَافُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمٍ فَإِنْ اتَّعَطُوا وَ إِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ إِلَّا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَطْلُمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ هُنَالِكَ فَجَاهِدُوهُمْ بِأَيْدَانِكُمْ وَ ابْغِضُوهُمْ بِقُلُوبِكُمْ غَيْرَ طَالِبِينَ سُلْطَاناً وَ لَا بَاغِينَ مَالاً وَ لَا مُرِيدِينَ بِالظُّلْمِ ظُفْراً حَتَّى يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَ يَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۱۳۱)

همان‌طور که مشاهده می‌شود در این روایت امام علیه‌السلام ابتدا می‌فرماید گناهان را با قلوب خود انکار کنید که اولین مرحله از نهی از منکر است و در مرحله دوم می‌فرماید با زبان از گناه جلوگیری نمائید و در مرحله سوم می‌فرماید با سلی زدن بر صورت گناهکاران آن‌ها را از گناه بازدارید و در ادامه نیز می‌فرماید با بدن‌هایتان با این افراد جهاد کنید تا به امر خدا بازگردند. و از آنجاکه به نحو ملازمه غالبیه جهاد در مقابل گناهکاران و نهی عملی از آن‌ها بدون وجود قوه قهریه و تشکیلات حکومتی امکان ندارد به همین دلیل می‌توان از این روایت شریف استفاده کرد که امر «صکوا جباهم» و «جاهدوهم بآبدانکم» متوجه حاکم دینی می‌باشد.

روایت دوم

«عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى الْقَفِيهِ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ يَوْمَ لَقَيْنَا أَهْلَ الشَّامِ أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ إِنَّهُ مَنْ رَأَى عَدُوًّا يُعْمَلُ بِهِ وَ مُنْكَرًا يَدْعَى إِلَيْهِ فَأَنْكَرَهُ بِقَلْبِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَ بَرِئَ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِلِسَانِهِ فَقَدْ أَجَرَ وَ هُوَ أَفْضَلُ مِنْ صَاحِبِهِ وَ مَنْ أَنْكَرَهُ بِالسَّيْفِ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ الْعُلْيَا وَ كَلِمَةُ الظَّالِمِينَ السُّفْلَى فَذَلِكَ الَّذِي أَصَابَ سَبِيلَ الْهُدَى وَ قَامَ عَلَى الطَّرِيقِ وَ نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۱۳۱)

در این روایت نیز مرحله سوم نهی از منکر «انکار بالسیف» یعنی مرحله بازدارندگی عملی به‌عنوان راه هدایت و مسیر صحیح معرفی شده است که لازمه تحقق آن حمایت حکومت دینی از آن می‌باشد.

روایت سوم

روایت دیگری که از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام نقل شده است حدیث مفصلی است که رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله در آن می‌فرماید خدای متعال به جبرئیل دستور داد که شهری را که در آن کفار و گناهکاران بودند نابود کند جبرئیل سؤال کرد که آیا فلان زاهدی که در بین آن‌ها زندگی می‌کند را هم عذاب کنم؟ خدای متعال جواب داد که آن زاهد را قبل از دیگران عذاب کن وقتی جبرئیل از علت این امر سؤال کرد خدای متعال در پاسخ فرمود چون من به او قدرت داده بودم اما او امر به معروف و نهی از منکر نکرد باید عذاب شود، سپس پیامبر فرمود هر کس منکری ببیند باید آن را با دستانش انکار نماید اگر امکان نداشت با زبانش آن را انکار نماید و اگر با زبان نیز قدرت بر انکار نداشت در قلبش از آن گناه منزجر و متنفر باشد.

در این حدیث شریف از یک‌طرف یکی از امکانات، قدرت بر امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده است و از طرف دیگر در صورت امکان بالاترین مرحله آن که انکار با «ید» است - که کنایه از اعمال قوه قهریه است - در صورتی که مورد غفلت قرار بگیرد و ترک شود منجر به عذاب الهی می‌گردد که خود دلالت بر وجوب اعمال قوه قهریه در صورت امکان دارد.

«ثُمَّ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكَرْ بِيَدِهِ إِنْ اسْتَطَاعَ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ فَحَسْبُهُ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِهِ أَنَّهُ لِذَلِكَ كَارِهٌ» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۱۳۵)

طائفه دوم: روایات داله بر لزوم امتثال و انتهاء در امر به معروف و نهی از منکر

از مجموعه روایات استفاده می‌شود که غرض از تشریع امر به معروف و نهی از منکر این است که اوامر خدای متعال امتثال شود و از گناهان و معاصی اجتناب گردد از این‌رو مادامی که واجبی ترک شده و یا منکری در حال وقوع است فریضه امر به معروف و نهی از منکر نیز بر واجدین شرایط آن ثابت است در نتیجه همان‌طور که آحاد مردم وظیفه‌دارند در صورت امکان تارکین به معروف را ملزم به انجام واجبات کنند و مرتکبین حرام را به صورت عملی از حرام بازدارند حکومت دینی و حاکم جامعه اسلامی که از مکنّت و قدرت بیشتری برخوردار است به «طریق اولی» وظیفه دارد این غرض شرعی را که تحقق واجبات و محو محرمات است محقق کند و تحقق آن از طریق قانون‌گذاری، اعمال قانون و نظارت بر اجرای آن می‌باشد که قهرا در بسیاری موارد به دلیل عدم تمکین عده‌ای به اوامر و نواهی شارع مقدس استفاده از قوه قهریه نیز امری اجتناب‌ناپذیر است.

روایت اول

ظاهر روایت جابر که در طائفه قبل ذکر شد این است که غرض امر به معروف و نهی از منکر انجام واجب و ترک منکر است چون می‌فرماید: «فَإِنْ اتَّعَظُوا وَ إِلَى الْحَقِّ رَجَعُوا فَلَا سَبِيلَ عَلَيْهِمْ إِلَّا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ ج ۱۶، ص ۱۳۱) و در ادامه نیز می‌فرماید امر به معروف و نهی از منکر کنید تا گناهکاران به فرمان خدا در آیند: «حَتَّى يَفِئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَ يَمْضُوا عَلَى طَاعَتِهِ».

در این صورت در مواردی که ترک گناه و انجام واجبات جز با استفاده از قوه قهریه امکان‌پذیر نباشد لازم است حاکم اسلامی در صورت امکان - برای تحصیل غرض شارع که همان تحقق مطلوبات خدای متعال و محو معاصی و گناهان است از قوه قهریه و الزام اجتماعی استفاده نماید.

روایت دوم

روایات دیگری که دلالت می‌کند بر اینکه لازم است به هر صورت ممکنی فاعل منکر از گناه و معصیت بازداشته شود روایاتی است که صاحب وسائل «ره» آن‌ها را در باب هفتم کتاب امر به معروف و نهی از منکر تحت عنوان «بَابُ وَجُوبِ هَجْرِ فَاعِلِ الْمُنْكَرِ وَ التَّوَصُّلِ إِلَى إِزَالَتِهِ بِكُلِّ وَجْهِ مُمَكِّنٍ» جمع‌آوری کرده است. (حر عاملی، ۱۴۱۴ ج ۱۶، ص ۱۴۴)

او در این باب ۵ روایت را نقل می‌کند که یکی از آن روایات در اینجا ذکر می‌گردد؛ «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع لِقَوْمٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِنَّهُ قَدْ حَقَّ لِي أَنْ أَخَذَ الْبَرِيءَ مِنْكُمْ بِالسَّقِيمِ وَ كَيْفَ لَا يَحِقُّ لِي ذَلِكَ وَ أَنْتُمْ يَبْلُغُكُمْ عَنِ الرَّجُلِ مِنْكُمْ الْقَبِيحُ فَلَا تُنْكِرُونَ عَلَيْهِ وَ لَا تَهْجُرُونَهُ وَ لَا تُؤْذُونَهُ حَتَّى يَتْرَكَ». (حر عاملی، ۱۴۱۴ ج ۱۶، ص ۱۴۵)

دلیل سوم: دلیل عقل

یکی از ادله عقلی که برخی از علمای کلام در مواضع متعدد به آن استدلال می‌کنند «قاعده لطف» است علامه حلی در توضیح این جمله خواجه نصیرالدین طوسی «ره» که می‌گوید: «اللطف واجب لتحصيل الغرض به» می‌گوید: «اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة و ابعد من فعل المعصية و لم يكن له حظ في التمكين و لم يبلغ حد الاجاء» (علامه حلی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۴)

توضیح تفصیلی پیرامون این قاعده در علم کلام باید صورت بگیرد لذا در اینجا به عنوان «اصل موضوعی» از این قاعده استفاده می‌شود بنابراین این دلیل اختصاص به کسانی دارد که قاعده لطف را پذیرفته‌اند اگرچه طبق نظر برخی از فقها که این قاعده را تام نمی‌دانند نمی‌توان از این دلیل استفاده کرد.

تقریب استدلال: به مقتضای قاعده لطف بر شارع لازم است هر کاری که بندگان را به بهشت نزدیک می‌کند و از عذاب و آتش جهنم دور می‌کند انجام دهد از این رو لازم است قوانینی را تشریع نماید که زمینه هدایت انسان‌ها را فراهم کند و آن‌ها را از تباهی دور نماید و از آنجاکه ناهنجاری‌های معنوی و اخلاقی در جامعه زمینه سعادت و معنویت را از بین می‌برد بر شارع مقدس لازم است که بر حاکمان جامعه تکلیف نماید تا آن هنجارها را در جامعه نهادینه کنند یکی از این هنجارهای اجتماعی حفظ حریم حیا و عفت عمومی است که از رهگذر امور مختلفی که حجاب و پوشش زن و مرد یکی از آنهاست به دست می‌آید به گونه‌ای که پدیده بی‌حجابی در جامعه اسلامی به دلیل تحریکات جنسی حریم عفاف و حیا عمومی جامعه را از بین می‌برد و زمینه‌های گناه و آلودگی‌های اخلاقی را در جامعه بیش از پیش فراهم می‌کند در نتیجه به منظور اینکه موانع سعادت و اطاعت آزادانه جامعه انسانی برداشته شود لازم است حکومت دینی هنجارهای اخلاقی و الهی را از طرق مختلف که یکی از آن‌ها استفاده از قوه قهریه و مجازات متخلفان است اعمال نماید.

پس نه تنها شارع مقدس لازم است این مجوز را به حاکم دینی بدهد بلکه حاکم دینی را باید موظف به اجرای شریعت و بسترسازی اجرای احکام سعادت بخش توحیدی در جامعه بنماید.

در مقابل این نظر گروهی معتقدند که حکومت دینی صرفاً موظف به تأمین سعادت دنیوی افراد است و سعادت اخروی آنان در دست خودشان است؟ به زعم آنان حکومت دینی هیچ گونه مسئولیتی نسبت به تأمین سعادت اخروی افراد ندارد. همان قدر که حکومت اسلامی رفاه دنیوی مسلمانان را تأمین نماید، به فرجام کار خود رسیده است. البته این عده، برداشت خود را به هیچ یک از ادله نقلی مستند نکرده اند؛ بلکه نهایت توجیه آنان بیان عقلانی است که مخدوش است و طبق آن حکومت اسلامی ممکن است کار خود را مستند به قدرت، به ویژه از نوع قدرت توجیه دینی نماید تا مردم را به زور وارد بهشت کند. حال آنکه این گونه استفاده حکومت دینی از قدرت خشونت بار است و چهره جاذبه انگیز معنویت را مخدوش می سازد.

متأسفانه در این گونه برداشت های ناروا از حکومت دینی، بزنگاه های مباحث در هاله ای از ابهام باقی مانده است و هیچ گاه اقدامی برای روشنگری و ابهام زدایی انجام نمی شود. مسلماً هر گونه استفاده از قدرت نمی تواند خشونت آمیز باشد. تلقی مطلق از خشونت آمیز بودن استفاده از قدرت، برداشتی کاملاً آناارشیستی و هرج و مرج طلبانه است. استفاده مشروع از قدرت، حتی اگر تلقی خشونت آمیز از آن شود، مجاز است و این یکی از بزنگاه هاست که بدون توضیح باقی می ماند. مسلماً هر گونه توجیه دینی نشانه جانب داری از کارهای خشونت آمیز نیست. چه اینکه هر گونه توجیه دموکراتیک نشانه حمایت از کارهای مردم سالارانه و غیر خشونت آمیز نیست. در عصر حاضر برای امپریالیسم جهانی به سرکردگی آمریکا هیچ توجیهی به اندازه دموکراسی خواهی نتیجه بخش نیست. پس باید این بزنگاه را خوب روشن کرد که توجیه دینی با چه شرایط و ویژگی هایی نشانه توجیه کارهای خشونت آمیز است. چنانکه باید روشن کرد توجیه دموکراتیک با چه شرایط و ویژگی هایی نشانه توجیه اعمال جنایت بار و خشونت آمیز نیست.

به راستی چرا استفاده از قدرت در راه تأمین سعادت دنیوی را نباید حمل بر کاره ای خشونت آمیز کرد، ولی چنین برداشتی در راه تأمین سعادت اخروی را روا می داریم. چرا الزام حکومت به بستن کمر بند ایمنی به هنگام رانندگی حمل بر عمل خشونت بار نمی شود؛ لیکن اگر حکومت مردم را برای تأمین سعادت اخروی به انجام تکالیف شرعی الزام کند، خشونت بار تلقی می شود. اگر الزام حکومتی برای تأمین سعادت دنیوی می تواند مشروع باشد، برای تأمین سعادت اخروی به طریق اولی چنین ظرفیتی را دارد. زیرا سعادت اخروی مهم تر از سعادت دنیوی است: «...قل متاع الدنيا قليل و الآخرة خير لمن اتقى...» (نساء، ۷۷).

به راستی هیچ گونه توجیه معقولی برای این گونه «ترجیحات بلا مرجح» وجود ندارد. اساساً حاکم و کارگزار اسلامی در انجام وظایف حکومتی نمی تواند به توجیه غیردینی استناد نماید. لذا آنچه موجب تمایز جوهری میان این دو نوع حکومت (دینی و غیردینی) می شود، توجه به سعادت اخروی است. اگر در این موضوع (سعادت اخروی) میان حکومت دینی و حکومت سکولار تمایزی نباشد، اختلاف ذاتی با یکدیگر نخواهند داشت.

نتیجه گیری

مقوله حجاب یکی از هنجارهایی است که از منابع مختلف شریعت اسلام استنباط می شود و این مأموریت را متوجه زمامداران حکومت دینی می نماید که باید تمامی هنجارهای مذهبی توسط حاکم دینی در صورت امکان در جامعه دینی نهادینه شود پس همان گونه که بازداشتن از شرب خمر علنی و روزه خواری علنی از وظایف حاکم اسلامی است ممانعت از بی حجابی در عرصه عمومی جامعه نیز از وظایف و تکالیف او می باشد. علاوه بر این موضوع، مطالبی به شرح ذیل از این پژوهش استفاده می گردد:

- (۱) از نظر اندیشمندان مسلمان و غربی، دلالت حکومت بر الزام امری بدهی و مسلم است.
- (۲) هر حکومتی مقتضی الزام است. هیچ حکومتی نیست که چنین اقتضایی را نداشته باشد.
- (۳) تأمین سعادت اخروی جامعه اسلامی غایت اساسی حکومت اسلامی است.
- (۴) تمایز ذاتی و جوهری حکومت دینی با حکومت غیردینی در همین غایت (سعادت اخروی) است.

منابع:

۱. اسپکتور، سلین، قدرت و حاکمیت در اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشرنی، چ ۱، ۱۳۸۲.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
۳. الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، مؤسسة الرسالة، بیروت، چ ۲، ۱۴۰۷.
۴. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر، عربی - فارسی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷.
۶. حرعاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۴.
۷. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه، علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۳.
۸. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، چ ۱، ۱۴۰۹.
۹. خمینی، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۳۷۳.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات خوارزمی، چ ۳، ۱۳۶۴.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۱۳. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، بی جا، دارالنعمان، ۱۳۸۶ ق.
۱۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۲، ۱۳۶۱.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵.
۱۷. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، منوچهر صبوری، تهران، نی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷.
۱۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، چ ۱۹، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۰. مشکینی، میرزا علی، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، قم، نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۴۱۶.
۲۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیا التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۹۱۸.
۲۳. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی، چ ۱، ۱۳۸۰.

منابع:

1. Spector, C. (2003). Power and sovereignty in Western thought (A. Bagheri, Trans.). Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
2. Ibn Manzur, M. b. M. (1993 AH). Lisan al-‘Arab. Beirut: Dar Sader. (In Arabic)
3. Al-Fayruzabadi, M. b. Ya‘qub. (1987 AH). Al-Qamus al-Muhit (2nd ed.). Beirut: Al-Risalah Institute. (In Arabic)
4. Azarnoush, A. (2003). Contemporary Arabic-Persian Dictionary. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)

5. Jawhari, I. b. H. (1987 AH). Al-Sihah (A. A. Attar, Ed.). Beirut: Dar al-‘Ilm lil-Malayin. (In Arabic)
6. Al-Hurr al-Amili, M. b. H. (1993 AH). Wasa’il al-Shi‘ah. Qom: Al al-Bayt Institute. (In Arabic)
7. Hilli, H. b. Y. (2004). Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I‘tiqad (A. Shirvani, Trans.). Qom: Dar al-‘Elm. (In Arabic)
8. Khorasani, M. K. (1989 AH). Kifayat al-Usul (1st ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. (In Arabic)
9. Khomeini, R. (1994). Manahij al-Usul ila ‘Ilm al-Usul (1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works. (In Arabic)
10. Ragheb Esfahani, H. b. M. (1991 AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur’an. Beirut: Dar al-‘Ilm. (In Arabic)
11. Tusi, Kh. N. (1985). Naseri Ethics (3rd ed.). Tehran: Kharazmi Publishing. (In Persian)
12. Tabatabaei, M. H. (1996 AH ≈ 1997 AD). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an (5th ed.). Qom: Society of Seminary Teachers Publications. (In Arabic)
13. Tabrasi, A. b. A. (1986 AH). Al-Ihtijaj ‘ala Ahl al-Lijaj. n.p.: Dar al-Nu‘man. (In Arabic)
14. Tarihi, F. (1996). Majma‘ al-Bahrain. Tehran: Maktabat al-Murtazawiyah. (In Arabic)
15. Farabi, A. N. (1982). Ideas of the People of the Virtuous City (S. J. Sajadi, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Tahoori Library. (In Persian)
16. Farahidi, Kh. b. A. (1985 AH). Kitab al-‘Ayn. Qom: Dar al-Hijrah. (In Arabic)
17. Giddens, A. (1998). Sociology (M. Sabouri, Trans.; 4th ed.). Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
18. Motahhari, M. (1999). Collected Works of Martyr Motahhari (Vol. 19). Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
19. Makarem Shirazi, N. (1995). Tafsir-e Nemooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian)
20. Meshkini, M. A. (1996 AH). Istilahāt al-Usul wa Mu‘zam Abhathiha (6th ed.). Qom: Al-Hadi Publishing. (In Arabic)
21. Mostafavi, H. (1981). Investigation into the Words of the Holy Qur’an. Tehran: Book Translation and Publishing Agency. (In Persian)
22. Najafi, M. H. (1918). Jawahir al-Kalam. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi (7th ed.). (In Arabic)
23. Hobbes, T. (2001). Leviathan (H. Bashirieh, Trans.). Tehran: Ney Publishing. (In Persian)