



دوره ۲، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

اعضای هیات تحریریه

سید حسین شرف الدین

استاد تمام موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

مصطفی دانش پژوه

استاد تمام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

کریم خان محمدی

استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

محمود قیوم زاده

استاد تمام دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه، ساوه، ایران

حسین صابری

استاد تمام دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

اردوان ارژنگ

استاد تمام دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

عباس کلانتری خلیل آباد

استاد تمام دانشگاه یزد، یزد، ایران.

فاطمه قدرتی

دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران.

سیدضیاء الدین علیانسنب

دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران.

سید حسام الدین لسانی

دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران.

حمید رضا سروریان

دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران.

وحید نکونام

دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران.

محمد امین فرد

دانشیار دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

عبدالجبار زرگوش نسب

دانشیار دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

سید مجید امامی

دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

اعضای مشورتی هیات تحریریه

سیده فاطمه فقهی

استادیار دانشگاه حضرت معصومه (س) قم، ایران.

محمد صادقی

استادیار دانشگاه حضرت معصومه (س) قم، ایران.

صاحب امتیاز: دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)

مدیر مسئول: اباذر افشار

استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه حضرت معصومه (س) قم، ایران

سردبیر: محمدرسول آهنگران

استاد تمام گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

دبیر تخصصی: سعید صفی شلمزاری

استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه حضرت معصومه (س) قم، ایران.

مدیر داخلی: زینب نفر

دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران

کارشناس نشریه: فاطمه استادجعفری

ویراستار فارسی: زینب نفر

صفحه آرا: هادی عبدالمالکی

دوره انتشار: دو فصلنامه

شاپا الکترونیکی: ۷۳۱۰-۳۰۶۰

دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها) به منظور تحقق وظایف و مأموریت‌های فرهنگی تأکید شده در اساسنامه خود و نیز تلاش وافر برای توسعه و ارتقای سطح علم در جامعه و فراهم‌سازی بستر مناسب جهت مسئله‌یابی دقیق و بدون گره‌های فرهنگی و اشاعه نتایج و یافته‌های تحقیقات برای حل چالش‌های وضعیت فرهنگی موجود در کشور، براساس فقه فرهنگ - به عنوان فقه میان‌رشته‌ای یا بر حسب اصطلاح برخی فقه مضاف و یکی از حوزه‌های مغفول مانده در رشته فقه و حقوق -؛ اقدام به چاپ و نشر دوفصلنامه علمی «مطالعات فقه و حقوق فرهنگی» می‌نماید.

وب سایت نشریه: <https://cjlshmu.ac.ir>

رایانامه (ایمیل) نشریه: CJLS@hmu.ac.ir

شماره تماس: ۰۲۵) ۳۲۰۱۲۰۰۰ داخلی ۶۵۰

تماس ضروری فقط در ساعات اداری: ۰۹۳۷۰۶۷۵۶۲۶

آدرس: قم، انتهای بلوار الغدیر، روبروی ورزشگاه یادگار امام (ره)، دانشگاه حضرت معصومه (س)، دانشکده علوم انسانی، دفتر دوفصلنامه مطالعات فقه و حقوق فرهنگی.

کد پستی: ۳۷۳۶۱۷۵۵۱۵

صندوق پستی: ۱۴۵-۳۷۱۱۵

دورنگار: ۰۲۵۳۳۲۰۹۰۵۰

راهنمای نویسندگان

فرایند و ضوابط ارسال مقاله

- با هدف ایجاد تنوع جغرافیایی و سازمانی نویسندگان، در هر سال از هر فرد، یک مقاله به عنوان نویسنده اول یا نویسنده مسئول منتشر خواهد شد. انتشار مقالات بیشتر به عنوان نویسنده همکار، محدودیت ندارد.
- مقاله صرفاً از طریق سامانه الکترونیکی نشریه ارسال شود.
- برای ارسال مقاله ابتدا به صفحه ثبت نام در وبگاه مراجعه و پس از ثبت نام، از صفحه ورود کاربران، اقدام به ارسال مقاله شود. نحوه بارگذاری و ارسال مقاله در همان صفحه ذکر شده است.
- ارسال مقاله تنها به وسیله نویسنده مسئول انجام شود.
- نشریه از پذیرش مقالاتی که نویسندگان آن صرفاً دانشجوی باشند معذور است. بایستی یکی از نویسندگان دارای مدرک دکتری یا عضو هیئت علمی باشد.
- در صورتی که مقاله مستخرج از رساله دکتری یا پایان نامه کارشناسی ارشد است حتماً در هنگام بارگذاری مقاله در سامانه به این نکته اشاره شود.
- اصالت مقاله در سامانه‌های مشابهت‌یابی بررسی می‌شود. حداکثر درصد قابل قبول مشابهت مقاله در نرم‌افزارهای مشابهت‌یابی ۱۵ درصد است.
- نویسندگان بایستی در مقاله ارسالی از تعداد زیاد ارجاع به آثار علمی خود پرهیز کنند.
- تمام یا بخشی از مقاله نبایستی قبلاً در کتب، مجلات یا همایش‌ها منتشر شده باشد.
- جز در موارد خاص، از ارجاع به منابع دست دوم خودداری شود.
- ثبت کد ORCID برای تمامی نویسندگان محترم الزامی است. بدین منظور بایستی به وبگاه <https://orcid.org> مراجعه کرده و پس از ثبت نام، کد دریافتی ORCID خود را در سامانه نشریه در قسمت مشخصات نویسندگان وارد نمایید.
- مشخصات نویسنده یا نویسندگان شامل نام، نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی/حوزوی، نام گروه، نام مؤسسه آموزشی، شهر، کشور، آدرس رایانامه، شناسه ارکید، شماره تلفن و آدرس در یک صفحه جداگانه ضمیمه گردد. لذا مقاله اصلی به صورت بی‌نام و در قالب فایل WORD ارسال می‌شود.
- اسامی نویسندگان و نقش و ترتیب آنها به دقت وارد شود. تغییر اسامی صرفاً در هنگام ارسال نسخه اصلاحی داوران و جز با ذکر دلایل قانع کننده و امضای همه نویسندگان میسر نخواهد

- بود. البته این موضوع بایستی به تأیید سردبیری نشریه برسد.
- نشریه در پذیرش یا رد مقاله و ویرایش محتوای آن، آزاد است.
- مسئولیت محتوای مقاله با نویسندگان است.

ساختار مقاله

- مقاله دقیقاً از بخش‌های عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، مبانی نظری، روش پژوهش، یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری، سپاسگزاری، تعارض منافع و منابع تشکیل می‌شود.
- حجم کل مقاله از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
- جهت رعایت بهتر ضوابط مد نظر نشریه در نگارش متن مقاله، قالب استاندارد مجله دریافت و متن در آن درج شود.

[https://jom.hmu.ac.ir/data/jom/news.\(۱\).docx](https://jom.hmu.ac.ir/data/jom/news.(۱).docx) قالب_جدید_مقاله_۱

عنوان

- عنوان مقاله، شفاف و تا جای ممکن کوتاه و متمرکز بر مقولات اصلی پژوهش باشد. از اغراق در عنوان و درج عناوین روزنامه‌ای پرهیز شود.
- عنوان فارسی مقاله با قلم IRTitr و اندازه ۲۰ و عنوان انگلیسی با قلم ضخیم Times New Roman و اندازه ۱۸ نوشته شود.

چکیده و واژگان کلیدی

- چکیده در یک پاراگراف پیوسته (۱۵۰-۲۵۰ کلمه) به همه نکات اصلی مقاله مانند هدف، سؤالات، روش، نتایج تحلیل‌ها و دستاوردهای تحقیق اشاره می‌کند.
- پس از چکیده، واژگان کلیدی نهایتاً در شش کلمه یا اصطلاح قید گردد.
- ارائه عنوان، چکیده و واژگان کلیدی به زبان انگلیسی در ابتدای مقاله الزامی است.
- متن چکیده و واژگان کلیدی انگلیسی با قلم Times New Roman و اندازه ۱۲ و تیترا مطالب با قلم ضخیم باشد.
- متن چکیده و واژگان کلیدی فارسی با قلم IRZar و اندازه ۱۲ و تیترا چکیده با اندازه ۱۴ ضخیم و تیترا کلیدواژگان ۱۲ ضخیم باشد.

متن مقاله

- متن مقاله شامل مقدمه، مبانی نظری، روش پژوهش، یافته‌ها، بحث و نتیجه‌گیری است. این قسمت‌ها بایستی به زبان فارسی با قلم IRLotus و اندازه ۱۳ در محیط Word تایپ شده باشد. تیترا اصلی مطالب با قلم ضخیم IRMitra و اندازه ۱۸ و تیتراهای فرعی با اندازه ۱۶ نوشته شود.
- در صورت ضرورت، معادل لاتین اسامی و مفاهیم مهم در پاورقی هر صفحه آورده شود.
- جداول، شکل‌ها و نمودارها با ذکر شماره مجزا مشخص شده باشند. دقت شود در داخل متن، ارجاع صحیح به این شماره‌ها صورت گیرد. عنوان جدول در بالای آن و عنوان شکل و نمودار در ذیل آن با قلم ضخیم IRLotus و اندازه ۱۱ نوشته می‌شود. اندازه کلمات داخل جداول، ۱۲ و با قلم IRMitra باشد. کلمات سطر اول جدول که عناوین ستون‌ها است با قلم ضخیم باشد. اعداد داخل جدول با قلم فارسی نوشته شوند و برای نوشتن اعداد اعشاری از ممیز / استفاده شود مانند ۱۲/۰
- توضیحاتی که به طور غیرمستقیم به موضوع ارتباط دارند، در زیرنویس آورده شوند. متون زیرنویس فارسی با قلم IRNazanin و متون زیرنویس انگلیسی با قلم Times New Roman و با اندازه ۱۰ درج شوند.
- در نگارش متن مقاله بایستی قواعد دستور زبان فارسی با دقت زیاد رعایت شود و مقاله، فاقد غلط‌های نگارشی باشد. نیم‌فاصله در کلمات دوبخشی رعایت شود. نیم‌فاصله با استفاده از کلیدهای Ctrl+Shift+2 ایجاد شود.
- در نگارش اجزای متن مقاله، نکات زیر رعایت شود:

الف) مقدمه

- در بخش مقدمه، تعریف موضوع یا مساله، ضرورت و اهمیت آن، خلأ پژوهشی و ساختار مقاله، درج شود.

ب) مبانی نظری

- مباحث نظری جامع و مرتبط با عنوان ذکر شود.
- حداقل ۶۰ درصد منابع مورد استفاده بایستی مربوط به ۵ سال اخیر باشد.
- چارچوب مفهومی یا مدل نظری در صورت نیاز ارائه شود.
- در صورت وجود فرضیه، پشتوانه نظری یا علمی لازم برای توجیه هر فرضیه ذکر شود.
- ارجاعات انگلیسی داخل متن به زبان انگلیسی نوشته شود.

ج) روش پژوهش

- توضیحات کافی در خصوص نوع و روش پژوهش، جامعه و نمونه، ابزار گردآوری داده‌ها و روایی و پایایی مربوط و چگونگی تحلیل داده‌ها ارائه شود.

د) یافته‌ها

- یافته‌های حاصل از تحلیل داده‌ها متناسب با نوع تحلیل بیان شود.

ه) بحث و نتیجه‌گیری

- خلاصه یافته‌ها ذکر و با پژوهش‌های مشابه، مقایسه شود و تشابهات یا تفاوت‌ها تحلیل شود.
- نتیجه اصلی ذکر شود و تفسیر شود.
- پیشنهادهای کاربردی ارائه شود.
- محدودیت‌های پژوهشی و پیشنهادهای پژوهشی بیان شود.

سپاسگزاری

- بیان تشکر از افراد و سازمان‌هایی که در آماده‌سازی مقاله، همکاری نموده‌اند.
- قلم و اندازه کلمات در این قسمت، مشابه با استاندارد متن مقاله رعایت شود.

تعارض منافع

- هرگونه تعارض منافی که در انتشار مقاله وجود دارد مانند دریافت وجه در قبال تدوین مقاله ذکر شود. در غیر این صورت، اشاره شود که هیچ تعارض منافی در انتشار این مقاله وجود ندارد.

ضوابط تدوین ارجاعات درون‌متنی و منابع پایانی

ارجاعات

- برای نگارش ارجاعات در داخل متن، بلافاصله پس از مطلب، مشخصات زیر داخل پرانتز قرار گیرد: (نام خانوادگی نویسنده/گان، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه).
- در صورتی که تعداد نویسندگان، سه نفر یا بیشتر باشد پس از ذکر نام اول، عبارت «و همکاران» نوشته شود و در موارد انگلیسی «et al.» نوشته شود.
- در صورتی که نقل قول مستقیم باشد، باید شماره صفحه نیز بعد از سال انتشار نوشته شود.

- در مواردی که در متن، به بیش از یک منبع ارجاع می‌شود، میان اطلاعات هر ارجاع، از علامت نقطه ویرگول استفاده شود.
- ارجاعات انگلیسی در داخل متن حتماً با حروف انگلیسی نوشته شوند و نیازی به زیرنویس انگلیسی نیست مانند (Wilson, 2019)، مگر آن که اسم نویسنده به عنوان جزئی از جمله و مثلاً با نقش فاعلی ذکر شود.
- ارجاعات فارسی داخل متن مقاله با اندازه ۱۳ و ارجاعات انگلیسی با قلم Times New Roman و اندازه ۱۱ آورده شوند.

منابع پایانی

- فهرست منابع به روش APA تنظیم شده باشد و به ترتیب حروف الفبا تنظیم گردد. از ذکر منابعی که در داخل متن مورد ارجاع قرار نگرفته‌اند، خودداری شود و بالعکس.
- فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا، بر اساس نام خانوادگی تنظیم شود.
- همه اسامی نویسندگان به شکل مقلوب ذکر شود و برای جداکردن نام‌ها از ویرگول (،) و برای دو نویسنده آخر، بعد از ویرگول از واو عطف استفاده شود.
- منابع فارسی با قلم IRLotus و اندازه ۱۱ و منابع انگلیسی با قلم Times New Roman و اندازه ۱۰ نوشته شوند.
- عنوان کتاب یا مجله به صورت مورب (ایتالیک) نوشته شود.

نمونه نگارش منابع پایانی

الف) مقاله مجله

- نام خانوادگی، نام، و نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان مقاله. عنوان مجله، دوره (شماره)، صفحات آغاز و پایان مقاله. شناسه منحصر به فرد doi یا dor
 سلطانی شال، زهرا، و بادلی، گلنوش (۱۴۰۰). تأثیر سازگاری شغلی بر فلات زدگی با نقش تعدیل‌گر خودکارآمدی شغلی. مطالعات روانشناسی صنعتی و سازمانی،

379-402. Doi: 10.22055/jiops.2022.39128.1255 ,8(2)

- Toane, C., & Figueiredo, R. (2018). Toward core competencies for entrepreneurship librarians. *Journal of Business & Finance Librarianship*, 23(1), 35-62. Doi.org/10.1080/08963568.2018.1448675

ب) مقاله کنفرانس

نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان مقاله. نام همایش، مکان، صفحات آغاز و پایان.
 علی پور، محمد، کریم زاده، یاسر، و درویشی، عبدالله (۱۳۹۸). بررسی فاکتورهای زمینه‌ای مهم
 در ابتلا به بیماری کرونا ۱۹. مقاله ارائه شده در کنفرانس بیماری‌های عفونی ۱۳۹۸ در اصفهان،
 نجف‌آباد، ۲۲-۲۸.

Doiron, R. (2011). Using e-books and e-readers to promote reading in school libraries: Lessons from the field. In *IFLA Conference* (13-18).

ج) مقاله دایره‌المعارفی

نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان مدخل. در عنوان دایره‌المعارف، (جلد، صفحات). محل
 نشر: ناشر.

Carruthers, E.P. (2002). Nursing. In Funk & Wagnalls new world encyclopedia. (2nd ed.)

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). ابن سینا، در دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران: مرکز
 دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

د) کتاب

نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان اثر. (ویرایش). محل نشر: نام ناشر.
 حافظ‌نیا، محمدرضا (۱۳۸۶) مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: سازمان مطالعه و
 تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

Rogers, C.R. (1961). *On becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin.

ه) پایان‌نامه

سرشناسه (سال نشر). عنوان پایان‌نامه. نوع رساله و مقطع تحصیلی. نام دانشگاه، شهر محل
 استقرار دانشگاه.

بابایی، محمود (۱۳۹۰). فضای سایبر و الگوهای گفتمانی: نقش و سازوکارهای اینترنت در
 شکل‌گیری الگوهای تعامل گفتمانی فضای سایبر ایران، رساله مقطع دکترا، دانشکده علوم
 اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.

Axford, J.C. (2007). *What constitutes success in Pacific Island community conserved areas?*, Doctoral dissertation, University of Queensland, Brisbane, Australia. Retrieved from: <http://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:158747>

ارسال فرم های مورد نیاز

لطفا فرم تعارض منافع و تعهدنامه را دریافت و به همراه نسخه مقاله در سامانه بارگذاری نمایید.
فرم های تعارض منافع و تعهدنامه نویسنده را از لینک ها زیر دریافت کنید.

https://jom.hmu.ac.ir/data/jom/news/فرم_تعارض_منافع.docx

<https://jom.hmu.ac.ir/data/jom/news/تعهدنامه.docx>

ضوابط ارسال نسخه اصلاحی و نهایی مقاله

- تمامی اصلاحات در متن مقاله با رنگ متفاوت انجام شود.
- در قالب نامه به سردبیر، نظرات داوران به تفکیک در داخل یک جدول و در ستون اول درج شود و شرح اصلاحات انجام شده و پاسخ لازم در ستون دوم نوشته شود.

فهرست مقالات

- ۱۴ ساختار فقه فرهنگ
سید محمد رضی آصف آگاه (حسینی اشکوری)
- ۴۲ تحلیل فقهی پدیده عقد ازدواج آریایی در ایران معاصر؛ مبانی و چالش‌ها
زینب سنجولی
- ۶۶ جواز آمیزش نامتعارف؛ خوانشی انتقادی
مرضیه اسماعیلی فلاح، طوبی شاکری گلپایگانی
- ۹۲ چارچوب و الزامات فقهی - حقوقی حق آموزش زنان
سیده فاطمه فقیهی، فاطمه امیری
- ۱۱۶ چالش‌های حقوق معنوی زنان در فرآیند دادرسی دعاوی خانوادگی
مریم امینی کوچکسرای، آرش ناصری
- آسیب شناسی فقهی - فرهنگی رفتارهای هنجارشکنانه چهره‌های مشهور ورزشی و رسانه‌ای در
فضای مجازی
۱۴۳
سید محمدرضا موسوی فرد، فرخ هدائی، مریم فراتی، زهرا موسوی
- ۱۶۸ تحلیل پیوند میراث فرهنگی و حقوق بشر: بررسی جایگاه حق میراث فرهنگی در اسناد بین‌المللی
محدثه قوامی پور سرشکه، امیررضا محمودی
- ۱۹۰ مسئولیت کشور ایران نسبت به حقوق فرهنگی پناهندگان از منظر حقوق اسلام و بین‌الملل
فرنوش امیری، محمدتقی رضایی، سید محسن شیخ‌الاسلامی
- ۲۱۴ تضاد یا تعامل بین حقوق عامه و حقوق شهروندی؛ چالش‌ها و راهکارها
حسن غلامعلی‌زاده، بهجت سادات غفاریان
- ۲۳۸ بررسی تطبیقی تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و فرهنگ تجارت در فقه امامیه
سید محمدجواد حسینی، سید مهدی دادمرزی
- ۲۶۴ جرم‌شناسی فرهنگی فرزندکشی از دیدگاه فقه مذاهب خمسسه و حقوق کیفری ایران
حسین نورالدینی، محمدحسین پاوند
- واکاوی مبانی فقهی مسئولیت مشترک حاکم و مردم در ترویج فرهنگ دینی با تأکید بر مستندات
قرآنی امر به معروف و نهی از منکر
۲۸۴
سید محمد موسوی نظر، علیرضا جرگانی



The Cultural Jurisprudence*

Seyed Mohammad Razi Assef Agah (Hosseini eshkouri)¹

1. Assistant Professor, Philosophy of Jurisprudence and Law Department,
Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
Email: m.asefagah@isca.ac.ir

* This article is based on findings from the ongoing research project titled
'The Ideal Structure of Islamic Jurisprudence' at the Islamic Sciences and
Culture Academy.

Abstract

Jurisprudence of culture, as one of the four major areas of jurisprudence, along with social jurisprudence, political jurisprudence, and economic jurisprudence, studies the interaction between religious rulings and cultural phenomena. This field, using the principles of ijtehad, is trying to provide a systematic framework for analyzing and regulating cultural relations. It is jurisprudence of culture. So far, the structure of jurisprudence of culture has been less studied. This article studies the structure of jurisprudence of culture with a descriptive and analytical method and proposes a structure for culture and its sub-branches. In the author's opinion, jurisprudence of culture has four sections: principles of jurisprudence of culture, generalities, rules of jurisprudence of culture, and issues of jurisprudence of culture, and the issues of jurisprudence of culture include six headings: beliefs, values, tendencies, behaviors, symbols, and technology. Jurisprudence of culture has at least five sub-branches with the titles of jurisprudence of art, jurisprudence of communications, jurisprudence of media, jurisprudence of space, and jurisprudence of lifestyle. Each of these jurisprudences can also have more detailed sub-branches. This research aims to explain its role in guiding social and cultural developments and highlight its capacities to respond to the needs of Islamic societies by carefully examining the structures of the jurisprudence of culture.

Keywords: Cultural jurisprudence, Jurisprudence of art, Jurisprudence of media, Jurisprudence of communications, Jurisprudence of cyberspace, Jurisprudence of lifestyle

Received: 2025/04/07
Revised: 2025/05/03
Accepted: 2025/05/23
Available Online: 2025/06/07

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2060064.1041



ساختار فقه فرهنگ*

سید محمد رضی آصف آگاه (حسینی اشکوری)^۱

۱. استادیار گروه فلسفه فقه و حقوق اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

رایانامه: m.asefagah@isca.ac.ir

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «ساختار مطلوب فقه» که در

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.

چکیده

فقه فرهنگ به‌عنوان یکی از چهار عرصه کلان فقه در کنار فقه اجتماعی، فقه سیاسی و فقه اقتصادی، به بررسی تعامل میان احکام شرعی و پدیده‌های فرهنگی می‌پردازد. این حوزه با بهره‌گیری از اصول اجتهاد، در تلاش است تا چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل و تنظیم مناسبات فرهنگی ارائه دهد. تاکنون ساختار فقه فرهنگ کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی ساختار فقه فرهنگ را مورد مطالعه قرار می‌دهد و پیشنهاد ساختاری برای فرهنگ و زیرشاخه‌های آن دارد. از نظر نویسنده، فقه فرهنگ دارای چهار بخش مبادی فقه فرهنگ، کلیات، قواعد فقه فرهنگ و مسائل فقه فرهنگ است و مسائل فقه فرهنگ شامل شش عنوان باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، رفتارها، نمادها و فناوری می‌باشد. فقه فرهنگ دست‌کم دارای پنج زیرشاخه با عناوین فقه هنر، فقه ارتباطات، فقه رسانه، فقه فضای مجازی و فقه سبک زندگی است. هر یک از این فقه‌ها نیز می‌توانند زیرشاخه‌های جزئی‌تری داشته باشند. این پژوهش بر آن است تا با بررسی دقیق ساختار فقه فرهنگ، نقش آن را در هدایت تحولات اجتماعی و فرهنگی تبیین کند و ظرفیت‌های آن را برای پاسخ‌گویی به نیازهای جوامع اسلامی برجسته سازد.

واژگان کلیدی: فقه فرهنگ، فقه هنر، فقه رسانه، فقه ارتباطات، فقه فضای مجازی، فقه سبک زندگی.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۱/۱۸	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۲/۱۳	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۳/۰۲	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2060064.1041
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۳/۱۷		

مقدمه

فقه فرهنگ یکی از شاخه‌های نوظهور دانش فقه است که به بررسی تعامل میان احکام شرعی و پدیده‌های فرهنگی می‌پردازد. این حوزه پژوهشی، با تکیه بر روش‌های اجتهادی، تلاش دارد چارچوبی نظری و کاربردی برای تحلیل و هدایت رفتارهای فرهنگی در جوامع اسلامی ارائه دهد. فرهنگ، به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، رسوم و رفتارهای اجتماعی، همواره تحت تأثیر عوامل مختلف تاریخی، اجتماعی و سیاسی قرار دارد. از این رو، فقه فرهنگ به‌منظور حفظ هویت دینی و تنظیم مناسبات اجتماعی، باید قابلیت انطباق با تحولات روز را داشته باشد. ساختارشناسی فقه فرهنگ مستلزم بررسی دقیق عناصر تشکیل‌دهنده آن است. ساختارشناسی فقه فرهنگ از سه بخش اصلی تشکیل می‌شود:

مبانی نظری: که شامل اصول حاکم بر اجتهاد در مسائل فرهنگی و نحوه استنباط احکام شرعی مرتبط با فرهنگ است. این بخش به شناخت رابطه میان فقه و فرهنگ و نقش فقه در هدایت جوامع می‌پردازد.

۱. روش‌شناسی اجتهاد در مسائل فرهنگی: که ابزارها و فرآیندهای لازم برای استخراج و تفسیر احکام شرعی را شامل می‌شود. از روش‌های سنتی اجتهاد مانند کتاب و سنت، اجماع و عقل گرفته تا رویکردهای نوین در تحلیل مسائل فرهنگی، این بخش به ارائه مدل‌های عملی برای شناخت و ارزیابی تحولات فرهنگی می‌پردازد.

۲. کاربردها و پیامدهای فقه فرهنگ: که در آن به بررسی تأثیر احکام فقهی بر مناسبات اجتماعی و فرهنگی پرداخته می‌شود. این بخش شامل تحلیل نقش فقه در مدیریت تغییرات فرهنگی، تنظیم هنجارهای اجتماعی و حفظ اصول اخلاقی جامعه است.

تحولات فرهنگی عصر حاضر، ضرورت بازنگری در رویکردهای فقهی را بیش‌ازپیش نمایان ساخته است. جهانی‌شدن، فناوری‌های نوین ارتباطی و تغییر الگوهای زندگی، همگی از عواملی هستند که تعامل دین و فرهنگ را پیچیده‌تر کرده‌اند. در این میان، فقه فرهنگ باید بتواند پاسخی روشن و منسجم به چالش‌های نوظهور ارائه دهد و با ارائه معیارهای فقهی قابل‌اعتماد، نقش سازنده‌ای در تنظیم روابط اجتماعی ایفا کند.

بررسی ساختار فقه فرهنگ نه تنها به فهم دقیق‌تر این حوزه کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ای را برای توسعه روش‌های نوین اجتهادی فراهم می‌آورد. پژوهش حاضر تلاش دارد با رویکرد علمی و تحلیلی، ضمن ارائه چارچوبی مفهومی از ساختار فقه فرهنگ، ابعاد کاربردی آن را نیز تبیین کند.

این تحقیق بر آن است تا نشان دهد که فقه، نه تنها مقوله‌ای محدود به احکام عبادی نیست، بلکه ظرفیت بالایی برای هدایت و تنظیم مناسبات فرهنگی دارد.

فقه فرهنگ به دو جهت یکی از مهم‌ترین فقه‌های معاصر و نوین است؛ یکی به جهت اهمیت مقوله فرهنگ و دیگر اینکه یکی از چهار عرصه مهم اجتماعی است. فقه فرهنگ پیشینه چندانی ندارد و با این نام در قرون گذشته دیده نشده است. اکنون درس‌های خارج فقه فرهنگ تشکیل شده است مانند فقه فرهنگ آیت‌الله محسن اراکی و مقالاتی نیز در این زمینه نوشته شده است. (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۳۳-۵۶) پرسش اصلی آن است که فقه فرهنگ چه بخش‌هایی دارد و چه زیرشاخه‌هایی می‌تواند ذیل آن قرار گیرد؟

۱. مفهوم فرهنگ

فرهنگ دارای تعاریف گوناگونی است. رفتارگرایان، فرهنگ را شامل رفتارهایی می‌دانند که در زندگی اجتماعی مردم آمیخته و به نسل‌های دیگر منتقل می‌شود. باورگرایان مانند رونالد اینگل هارت، فرهنگ را نظامی از نگرش‌ها، ارزش‌ها و دانشی می‌دانند که به‌طور گسترده میان مردم مشترک و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. خصلت‌گرایان مانند تایلور، فرهنگ را توانایی و مهارت‌هایی می‌داند که فرد به‌عنوان عضوی از جامعه کسب می‌کند. (پایا، ۱۳۹۷، ص ۲۵-۲۶) فرهنگ از نظر نگارنده مفهومی عام و دست‌کم شامل عقاید، ارزش‌ها و رفتارها می‌باشد.

یونسکو در اعلامیه جهانی خود فرهنگ را مجموعه‌ای از ویژگی‌های متمایز معنوی، مادی، فکری و عاطفی جامعه یا یک گروه اجتماعی تعریف می‌کند. در این اعلامیه فرهنگ شامل سبک زندگی، نظام‌های ارزشی، سنت‌ها و باورها علاوه بر آثار خلاقانه (هنر) نیز می‌شود (اعلامیه جهانی یونسکو در مورد تنوع فرهنگی، ویکی‌پدیا)

برخی از اساتید حوزه، فرهنگ را تعریف کرده‌اند به: نظام پذیرفته و مقبول شایسته‌ها و ناشایسته‌ها (معروف و منکرها) در رفتارهای اختیاری فردی و اجتماعی و فردی درون اجتماعی. (اراک، ۱۳۹۶، جلسه ۲) و در تعریف نظام فرهنگی گفته‌اند: دانشی است که استنباط و الگوی رفتار فرهنگی جمعی جامعه را تبیین می‌کند. (همان) نظام فرهنگی بستر و زیرساخت سایر نظام‌ها مانند نظام سیاسی و اقتصادی است.

آیت‌الله رشاد نیز فرهنگ را چنین تعریف کرده است: «طیف گسترده‌ای از بینش‌ها، منش‌ها، کشش‌ها و کنش‌های سازوار جامعه‌زاد هنجار شده‌ی بطی‌التطور معنادرز و جهت‌بخش ذهن و زندگی آدمیان که چونان طبیعت ثانوی و هویت جمعی طیفی از انسان‌ها در بازه‌ی زمانی و بستر

زمینی معینی صورت بسته باشد» (رشاد، ۱۳۹۱) فرهنگ دارای هفت حوزه فرهنگ عمومی، فرهنگ اجتماعی، فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی، فرهنگ دینی، فرهنگ ملی و فرهنگ جهانی است. فرهنگ از مؤلفه‌های همانند آگاهی و عقاید، ارزش‌ها، هنجارها، رفتارها و نمادها تشکیل شده است. (فعالی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸)

در نتیجه تعریف فرهنگ با تاکید بر بعد انتزاعی و با اتکاء به عناصر کلیدی فرهنگ یعنی نمادها، ارزش‌ها، باورها و نگرش‌ها - عبارت است از «شبکه‌ای از نمادها، ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها و دانش مشترك بين مردم يك جامعه.» (حسنی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۰)

۲. فقه فرهنگ

۱-۲. تعریف فقه فرهنگ

برخی از فقیهان در تعریف فقه فرهنگ گفته‌اند: تبیین احکام مربوط به رفتار ارادی انسان‌ها از جنبه فرهنگی در سه حوزه عقاید و باورها (فقه پندارها) بیان اظهاری (فقه گفتارها) و تعلیمی و ترویجی (فقه رفتارها) فقه فرهنگ نامیده می‌شود. (ازاکی، ۱۳۹۶، جلسه ۲) فقه فرهنگ از نظر نویسنده، شاخه‌ای از علم فقه است که از ادله تفصیلی، احکام مسائل و روابط فرهنگی را استنباط می‌کند. فقه فرهنگ با فقه اخلاق و فقه اجتماع متفاوت است؛ زیرا فرهنگ ناظر به رفتارهای جمعی هویت‌بخش و قابل انتقال به نسل بعد است و بیشتر از پیدایش، اصلاح و تغییر چنین رفتارهایی (با واسطه باورها و ارزش‌ها) بحث می‌کند، اما فقه اخلاق از رفتارهای اخلاقی (فضیلت و رذیلت) بحث می‌کند و بیشتر مربوط به مستحبات و مکروهات است. فقه اجتماع ناظر به رفتارهای عام اجتماعی است.

۲-۲. اقسام فقه فرهنگ

فقه فرهنگ دو قسم عمده دارد: فقه فرهنگ خرد و فقه فرهنگ کلان.

تعریف فقه فرهنگ خرد: فقه فرهنگی که باید در جامعه رواج یابد و خود جامعه مسئول اجرای چنین فرهنگی است. تعریف فقه فرهنگ کلان: فقه فرهنگی که مسئول اجرای آن دولت است. قسم اول: فقه فرهنگ خرد دارای سه حوزه باور، گفتار و رفتار است و آن را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) فقه باورها و عقاید: باورها دو گونه‌اند: باورهای اثرگذار در سرنوشت انسان مانند اعتقاد به خدا و معاد و باورهایی که اثرگذار در سرنوشت ما نیست مانند ریاضی. فقه باورها مربوط

به باورهای اثرگذار بر سرنوشت انسان است. فقه باورها، دو نوع تکلیف دارد: تکالیف عامه و تکالیف خاصه. تکالیف عامه فقه عقاید، چند تکلیف عقلی است که مسئولیت فردی و مسئولیت حکومتی می‌آورد: چهار مسئولیت فردی عبارت‌اند از: دو مسئولیت پیش‌باور ۱. مسئولیت پرسش و جست‌وجو. ۲. مسئولیت‌گزینش و سنجش عقلی و استدلالی. دو مسئولیت پس‌باور ۱. مسئولیت پذیرش و ایمان. ۳. مسئولیت عمل و ترتیب اثر. در فقه باورها، چهار آزادی بحث می‌شود:

۱. آزادی عقیده: آزادی عقیده به معنای آزادی در انتخاب عقیده بدون اظهار رفتار بر اساس آن عقیده و فقط صرف عقیده در دل و لو عقیده باطل، در دنیا بازخواست شرعی و مجازات ندارد، هر چند در آخرت هر عقیده‌ای بازخواست دارد. البته تفتیش عقاید مذهبی جایز نیست.

۲. آزادی حقوق: اگر عقیده فی‌نفسه حق باشد، قانون باید از آن پاسداری کند و هر کس می‌تواند به هر عقیده‌ای گرایش یابد، اما عقیده فی‌نفسه احترام ندارد و وابسته به محتوای عقیده دارد. عقلا بسیاری از عقاید را باطل می‌شمارند؛ لذا آزادی حق عقیده از منظر عقلا نادرست است.

۳. آزادی بیان: بیان بماهو بیان منشأ حق نیست؛ زیرا عقلا از بسیاری از بیان‌ها مانند ناسزا و دروغ نهی می‌کنند؛ پس آزادی بیان وابسته به متعلق بیان است. اگر بیان حق باشد، حق اظهار و آزادی بیان دارد.

۴. آزادی ترویج عقیده: اگر عقیده حق باشد عقلا حق ترویج و آزادی اشاعه و عمل بر طبق آن را قائل‌اند.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت: اگر عقیده صحت قطعی داشته باشد، سه حق دارد: حق اعتقاد، حق بیان و حق ترویج. اگر عقیده باطل قطعی باشد، حق اعتقاد، بیان و عمل ندارد. اگر عقیده مشکوک و الصحة باشد، حق اعتقاد و ترویج ندارد، اما حق بیان در حد تحقیق و تفحص دارد. (اراک، ۱۳۹۶، جلسه ۱ و ۲)

ب) فقه گفتارها: فقه گفتارها و فقه بیان به استقرا، سیزده قسم است. این اقسام عبارت‌اند از:

۱. فقه بیان تعلیمی به معنای فقه انتقال علم (تعلیم) از کسی به دیگری. ۲. فقه بیان اظهاری به معنای فقه صرف اظهار مطلب مثل شهادت در دادگاه. ۳. فقه بیان ترویجی به معنای فقه بیانی که مقصود از آن هنجارسازی است؛ مانند فقه رسانه که ابزار هنجارسازی و ترویج است و با تعلیم یا صرف اظهار فرق دارد. ۴. فقه بیان نقدی به معنای بیان انتقاد به دیگری. ۵. فقه بیان تقلیدی. ۶. فقه بیان وعظی که در جامعه امروزی کم شده است. ۷. فقه بیان فکاهی و هزلی به معنای بیانی که

مقصود از آن به‌خنده درآوردن اشخاص است. ۸. فقه بیان حزن و رثا. ۹. فقه بیان شعری. ۱۰. فقه بیان تمثیلی و داستان‌سرایی. ۱۱. فقه بیان فخری به‌معنای افتخار کردن است. ۱۲. فقه بیان تهییجی به‌معنای به‌هیجان درآوردن مردم است. ۱۳. فقه بیان تحذیری به‌معنای بی‌زارکردن مردم از امری مثلاً در زمان پیامبر اکرم عده‌ای می‌گفتند چرا به جبهه می‌روید و کشته می‌شوید. (اراک، درس خارج ۹۸/۲/۹)

ج) فقه رفتارها

قسم دوم: فقه فرهنگ کلان دارای حوزه‌هایی همانند ضرورت و اهمیت فقه فرهنگ، اهداف فقه فرهنگ، موضوعات فقه فرهنگ و... است.

۲-۳. ساختار فقه فرهنگ

برخی فقه فرهنگ را چنین دسته‌بندی کرده‌اند:

بخش اول: فقه نظام فرهنگی شامل: فرهنگ عمومی، خرده‌فرهنگ‌ها، تکثر فرهنگی.

بخش دوم: فقه نظام مدیریت فرهنگی شامل: فقه سازمان فرهنگ و فقه حکمرانی فرهنگی.

(طباطبایی، ۱۴۰۴، صص ۳۳-۵۶)

اما از نظر نویسنده ساختار منتخب فقه فرهنگ به شرح ذیل است.

بخش اول: مبادی و مبانی فقه فرهنگ شامل: مبادی تصویری فقه فرهنگ، مبادی تصدیقی فقه فرهنگ، مبانی هستی‌شناختی فقه فرهنگ، مبانی انسان‌شناختی فقه فرهنگ، مبانی ارزش‌شناختی، مبانی روش‌شناختی فقه فرهنگ، موضوع‌شناسی فقهی فرهنگ.

بخش دوم: کلیات فقه فرهنگ شامل: چیستی و ماهیت فقه فرهنگ، اهداف و مقاصد کلی

شریعت در حوزه فرهنگ، سیاست‌ها در حوزه فرهنگ،

بخش سوم: قواعد فقهی فرهنگ شامل: قواعد فقهی اثباتی و قواعد سلبی در حوزه فرهنگ.

بخش چهارم: مسائل فقهی فرهنگ که یک دسته‌بندی آن به‌صورت فقه فرهنگ خرد و

کلان گذشت.

بخش چهارم را بر اساس سطوح و لایه‌های فرهنگ می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱. ساختار دو بخشی زیربنا و روبنا: بر اساس دو سطح اصلی فرهنگ: سطح روبنایی، مادی و

ظاهری (مانند سبک زندگی و جشن‌ها) و سطح زیربنایی، معنوی و باطنی (مانند باورها و

ارزش‌ها) می‌توان ساختار دو بخشی ذیل را طراحی کرد:

۱. بنده به مطالب بیشتری از استاد در این زمینه دست نیافتم.

بخش اول: زیربنا شامل: باورها، ارزش‌ها و گرایش‌های مرتبط با فرهنگ؛

بخش دوم روبنا شامل: رفتارها، نمادها و فناوری مرتبط با فرهنگ.

۲. ساختار سه بخشی: باورها، ارزش‌ها و رفتارها. چنانکه گذشت ساختار آیت‌الله اراکی

چنین است.

۳. ساختار چهار بخشی: باورها، ارزش‌ها، رفتارها و فناوری. اولسن (Olsen) فرهنگ را

برساخته از این چهار جزء می‌داند. (چلپی، ۱۳۸۶، ص ۵۷)

۴. ساختار شش بخشی: باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، رفتارها، نمادها و فناوری. برخی شش

لایه مذکور را برای فرهنگ شمرده‌اند. (افروغ، ۱۳۷۹، ص ۱۹)

ساختار شش بخشی کامل‌ترین ساختار مسائل فقهی فرهنگ است؛ زیرا به تمام لایه‌ها و سطوح فرهنگ توجه دارد. بخش باورها، به جهان‌بینی فرهنگ می‌پردازد و مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و... فرهنگ را بیان می‌کند. بخش ارزش‌ها، مبانی ارزش‌شناختی و ملاک‌های داوری شایست و ناشایست فرهنگ را بیان می‌کند. بخش گرایش‌ها به تمایلات اکتسابی مرتبط با فرهنگ می‌پردازد. بخش رفتارها، احکام کنش‌ها و الگوهای رفتاری و نهادهای اجتماعی فرهنگی را بیان می‌کند. بخش نمادها، احکام نمادهای فرهنگی اعم از نمادهای کلامی مانند زبان، ادبیات، داستان، شعر، ضرب‌المثل، رسانه، موسیقی، هنر، نقالی و تعزیه و نمادهای غیرکلامی مانند معماری، طراحی مسکن و میراث فرهنگی را بیان می‌کند. بخش فناوری، احکام فناوری‌های مربوط با فرهنگ اعم از فناوری مادی (ناظر به ساخت و به‌کارگیری اشیا) و فناوری اجتماعی (ناظر به سازمان‌دهی و مدیریت) را بحث می‌کند.

۳. زیرشاخه‌های فقه فرهنگ

فقه فرهنگ با توجه به لایه‌های فرهنگ به‌ویژه لایه رفتار و نماد و فناوری دارای زیرشاخه‌های ذیل است: فقه هنر، فقه ارتباطات، فقه رسانه، فقه فضای مجازی و فقه سبک زندگی؛ زیرا لایه رفتار و نماد بیشتر مرتبط با هنر، ارتباطات و سبک زندگی‌اند و لایه فناوری بیشتر مرتبط با فضای مجازی و رسانه است. در ادامه فقه‌های مذکور مورد بحث قرار می‌گیرند. در تعریف یادشده از یونسکو هنر و سبک زندگی از عناصر فرهنگ شمرده شده‌اند.

۳-۱. فقه هنر

۳-۱-۱. تعریف فقه هنر

هرچند در برخی از کتاب‌های فقهی مانند مکاسب برخی از مباحث فقه هنر مانند غنا و موسیقی، نقاشی و مجسمه‌سازی و شعر آمده است، اما اولاً این مباحث پراکنده است و ثانیاً با رویکرد فقه هنر نگارش نیافته است.

تعریف هنر: اثری ساخته شده به دست بشر است که با ویژگی‌های زیباشناسانه همراه است و از مبدأ تخیل سرچشمه گرفته است (زیبایی مصنوع مخیّل) (خادمی و مسعودیان، ۱۳۹۳، ص ۱۰؛ نهاوندی، ۱۴۰۲) به این تعریف اشکال شده که زیبایی در تمام هنرها وجود ندارد مانند هنرها و نمایش‌های اعتراضی که ممکن است زیبایی ظاهری نداشته باشند. علاوه بر اینکه تفکیک میان زیبایی و نازیبایی نیاز به نظریه پردازی دارد. در جواب می‌توان گفت اولاً زیبایی ویژگی غالبی هنر است. ثانیاً زیبایی امری نسبی است؛ اثر هنری می‌تواند از نظر آفریننده زیبا باشد، هرچند از نظر مخاطب زیبا نباشد، یا بالعکس.

هنر، مجموعه‌ای از آثار یا فرایندهای ساخت انسان است که در راستای اثرگذاری بر عواطف، احساسات و هوش انسانی، یا به منظور انتقال یک معنا یا مفهوم خلق می‌شود (توان و مهارت خلق زیبایی) (کفشدار و جهانگیری، ۱۴۰۰، ص ۲۳)

هنرهای هفت‌گانه عبارت‌اند از: هنر اول: موسیقی (شامل آهنگسازی، نوازندگی و خواندن) هنر دوم: حرکات نمایشی (شامل هر نوع عمل بدنی، همراه با سخن، رقص و...) هنر سوم: هنرهای ترسیمی. هنر چهارم: هنرهای تجسمی (شامل هر نوع عمل تصویری بر روی جسم مانند مجسمه‌سازی، معماری، صنایع دستی و...) هنر پنجم: ادبیات (شامل شعر، داستان، نمایشنامه و نثر) هنر ششم: هنرهای نمایشی (شامل تئاتر، نمایش عروسکی، نمایش خیابانی، پانتومیم و...) هنر هفتم: سینما.

تعریف فقه هنر: در یک تعریف، فقه هنر احکام و ضوابط شرعی ناظر به مکلفان حقیقی و حقوقی در حوزه آفرینش، تولید، توزیع، مصرف و مخاطب اثر هنری و نیز سیاست‌گذاری، زیرساخت‌ها، معاملات و قراردادهای مربوط به اثر هنری است. (همان) در تعریف مختار، فقه هنر شاخه‌ای از علم فقه است که احکام مسائل و روابط هنری را از ادله تفصیلی استنباط می‌کند.

۳-۱-۲. تفاوت فقه هنر با سایر زیرشاخه‌های فقه فرهنگ

ابتدا لازم است به این پرسش پاسخ داده شود که فقه هنر، فقه رسانه و فقه ارتباطات ذیل کدام فقه کلان‌تر مانند فقه اجتماع، فقه فرهنگ، فقه سیاست و فقه حکومت قرار می‌گیرند؟

در فقه سنتی کل فقه به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم می‌شود، لذا این سه فقه ذیل معاملات جای می‌گیرند.

در فقه معاصر نیاز به بررسی است که کدام حیث از این سه فقه بر حیثیات دیگر آن‌ها برجستگی دارد؟ نویسنده معتقد است جنبه فرهنگی هنر، رسانه و ارتباطات بر سایر جنبه‌های آن‌ها ترجیح دارد. هرچند هنر، رسانه و ارتباطات جنبه اجتماعی، سیاسی، حاکمیتی نیز دارند، اما جنبه فرهنگی آن‌ها مزیت دارد؛ زیرا هنر مقوله‌ای فرهنگی است و رسانه، ارتباطات و فضای مجازی بستر فرهنگ می‌باشند.

تفاوت فقه هنر، فقه رسانه و فقه ارتباطات: هنر خنثی نیست و در درون خود انتقال معنا دارد. هرچند نگاه رسانه‌ای (رساننده پیام و معنا) به هنر می‌توان داشت، اما الزاماً هر هنری رسانه نیست. به عبارت دیگر، نمی‌توان گفت هر امر هنری چون انتقال پیام دارد رسانه است، اما می‌توان گفت در مصداق خارجی هنر می‌تواند به عنوان رسانه مطرح شود. نسبت فقه هنر با فقه ارتباطات و رسانه عموم مخصوص من وجه است.

از یک سو، رابطه میان این گونه فقه‌ها بستگی به تعریف ما از آن‌ها دارد و چون توافقی بر تعاریف این مفاهیم نیست، نمی‌توان به طور قاطع نسبت میان آن‌ها را بیان کرد. از سوی دیگر، هر یک از این مفاهیم دارای معنای عام و خاص هستند. در معنای عام (انتقال پیام) به هم نزدیک یا مساوی می‌شوند و در معنای خاص متفاوت می‌گردند. رسانه به معنای عام که سخنرانی را هم بگیرد به ارتباطات نزدیک می‌شود، اما رسانه به معنای خاص (ابزار انتقال پیام به شخص غایب) اخص از ارتباطات می‌شود؛ یعنی نسبت میان این دو عموم و خصوص مطلق است و فقه رسانه بخشی از فقه ارتباطات است.

این سه نوع فقه هرچند در مصداق می‌توانند یکی شوند، اما دست‌کم در موضوع، اهداف و مسائل تفاوت دارند.

الف) تفاوت در موضوع: موضوع فقه هنر، زیبایی مصنوع و مخیل است. موضوع فقه رسانه، نقل و انتقال پیام به وسیله وسایل ارتباطی است (ابزارهای نقل پیام) موضوع فقه ارتباطات، تسهیم معنا است.^۱

ب) تفاوت در اهداف: هدف در فقه فرهنگ، کشف فرهنگ شرعی و انتقال نگرش، ارزش و

۱. ارتباط، فرایند تفهیم، تفاهم و تسهیم است. تفهیم به این معنی که طرفین بفهمند چه می‌گویند و چه می‌شنوند. تسهیم به معنای سهیم کردن دیگران در آنچه که خود دوست دارند و تفاهم به معنای توافق در آنچه به اشتراک گذاشته شده است.

کنش شرعی به جامعه و نسل‌های آینده است. هدف در فقه هنر، کشف هنر شرعی و انتقال زیبایی شرعی به مخاطب است. هدف فقه ارتباطات، کشف پیام شرعی و انتقال آن به شخص دیگر است. هدف فقه رسانه، کشف ابزار شرعی انتقال پیام و انتقال پیام به شخص غایب است. فقه رسانه احکام واسطه‌گری رسانه در انتقال پیام را بیان می‌کند.

ج) تفاوت در مسائل: چنانکه در ساختار مسائل هر یک از فقه فرهنگ، فقه هنر، فقه ارتباطات و فقه رسانه می‌آید، مسائل متفاوت زیادی در هر یک از فقه‌های یادشده موجود است.

۳-۱-۳. ساختار فقه هنر

بخش اول: مبادی و مبانی فقه هنر شامل: مبادی تصویری و تصدیقی فقه هنر، مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی ارزش‌شناختی، مبانی روش‌شناختی فقه هنر، موضوع‌بندی فقه هنر: (۱) هویت‌شناسی هنر - در مقابل ماهیت‌شناسی هنر که بحثی فلسفه‌ی هنری است - به معنای شناخت هنر از آن حیث که امری عرفی است. ۲. شناخت موضوعات هنری که از مخترعات شرعی است مانند غنا و موسیقی) روش‌شناسی فقه هنر، اخلاق و هنر

بخش دوم: کلیات فقه هنر شامل: چیستی و ماهیت فقه هنر، اهداف و مقاصد کلی شریعت در حوزه هنر، سیاست‌ها در حوزه هنر.

بخش سوم: قواعد فقهی هنر شامل: قواعد فقهی اثباتی و قواعد سلبی در حوزه هنر. قواعد عام با رویکرد کاربرد در هنر. ۲. قواعد خاص فقه هنر. ۳. تأسیس قواعد جدید در فقه هنر.

بخش چهارم: مسائل فقهی هنر شامل مباحثی مانند حکم فرایندهای هنری (تولید، توزیع، آموزش و...) رویه‌های هنری (الگوهای پاسخ، برنامه‌ها و رویدادهای هنری) معاملات و قراردادهای هنری، مصرف هنری، آفریننده اثر هنری و مخاطب آن.

حجت‌الاسلام والمسلمین علی نهانندی نظام مسائل فقه هنر و رسانه (اثر، مؤلف و مخاطب) - که مربوط به بخش چهارم می‌شود - را به شرح ذیل دسته‌بندی کرده است که می‌توان به‌نوعی ساختار فقه هنر به حساب آورد:

بخش اول: اثر هنری و رسانه

فصل اول: تبیین مفهومی نمایش شامل: ۱. پیشا تولید. ۲. تولید. ۳. نیروی انسانی (تهیه‌کننده، کارگردان، تصویربردار، گریمر، فیلمنامه‌نویس، بازیگر، روابط میان هنرپیشگان از قبیل نگاه، صحبت، گفت‌وگو و...) ۴. عوامل غیرانسانی (اکسسوار، موسیقی، تدوین، دوبله و فیلمنامه) ۵. مسائل پس از تولید (مسائل مرتبط با پخش، مسائل کلی و مسائل مخاطبان)

فصل دوم: طراحی و شناسایی مسائل مرتبط با موسیقی نمایش شامل: سؤالات کلی، نمایش ساز، حوزه مکان و زمان پخش، حوزه سازبندی و گونه موسیقی به حوزه خواننده، به کارگیری چهره‌های موسیقایی، برنامه‌سازی آموزش موسیقی و حوزه شعر و کلام.

فصل سوم: مسائل مرتبط با فضای مجازی شامل: معاملات در فضای مجازی، اختیارات در بیع مجازی، فروش فیلترشکن، خرید و فروش اکانت، بازی‌های آنلاین، کسب درآمد از راه‌هاک و سرقت اطلاعات، رعایت نکردن حق مالکیت معنوی و قانون کپی‌رایت و...

بخش دوم: نظام مسائل مؤلف هنری و رسانه‌ای (تولیدکننده و سازنده آثار هنری و رسانه) شامل: بازیگری، فیلم، تئاتر، صنایع دستی، هنرهای تزئینی، موسیقی، ادبیات، معماری، تصویر، نقاشی، گرافیک، عکس، مجسمه، عروسک، پویانمایی، رسانه، فضای مجازی و بازی‌های رایانه‌ای.

بخش سوم: مخاطب هنری و رسانه‌ای شامل: مسائل ناظر به بازیگری و مالکیت او، فیلم و تئاتر و مالکیت آن و... (نهایندی، ۱۳۹۹، ص ۵-۱۳)

۳-۲. فقه ارتباطات

۳-۲-۱. تعریف فقه ارتباطات

در اینکه فقه ارتباطات، فقه رسانه و فقه فضای مجازی فقه مستقل‌اند و یا اینکه ذیل فقه هنر قرار دارند، می‌توان دو دیدگاه مطرح کرد:

دیدگاه اول: فقه‌های غیرمستقل: برای عدم استقلال این فقه‌ها می‌توان وجوهی شمرد: ۱. ابزار انتقال پیام: هنر نوعی پیام است که با ابزار منتقل می‌شود. فقه‌های مذکور ابزار انتقال پیام هستند. ۲. در یک نگاه، ابزارهای ارتباطی و ابزارهای نوین فضای مجازی و رسانه، فناوری هنر به حساب می‌آیند؛ از این رو ذیل فقه هنر قرار می‌گیرند؛ اما چنانکه گذشت چنین نسبتی میان مقولات چهارگانه با در نظر گرفتن معنای خاص این مقولات است و در معنای عام، چنانکه در دیدگاه دوم می‌آید این مقولات مستقل‌اند.

دیدگاه دوم: فقه‌های مستقل: رابطه چهار مقوله هنر، رسانه، ارتباطات و فضای مجازی عموم و خصوص من وجه هستند و به واسطه ماده افتراق خود، می‌توانند فقه مستقل محسوب آیند. بر اساس نظریه ذات‌گرایی، هر یک از مقوله‌های بالا ذات منحصر به فرد خود دارند و بر اساس نظریه اقتضای‌گرایی، هر یک از مقوله‌های یادشده می‌توانند به اقتضای محتوای خود مستقل به حساب آیند. چنانکه گذشت این‌گونه فقه‌ها در موضوع، اهداف و مسائل با هم متفاوت‌اند؛ بدین جهت فقه مستقل‌اند.

تعریف فقه ارتباطات: شاخه‌ای از علم فقه است که احکام تبادل معلومات و اطلاع‌رسانی در

نهاد جامعه را از ادله تفصیلی استنباط می‌کند.

اقسام فقه ارتباطات: فقه ارتباطات دو قسم کلان دارد: فقه ارتباطات خرد و فقه ارتباطات کلان زیرشاخه‌های فقه ارتباطات خرد: الف) حقوق ارتباطات: شامل مالکیت ارتباطات، قابل معامله و خرید و فروش بودن اطلاعات. ب. احکام تکلیفی ارتباطات: ۱. به لحاظ اصل تبادل اطلاعات: وجوب یا حرمت تبادل نوع اخبار. ۲. به لحاظ موضوع: شامل حکم اطلاعات سوابق شخصی، خانوار، نهادها و شخصیت‌ها. ۳. به لحاظ انواع اطلاع‌رسانی: شامل اطلاع‌رسانی ساده، خبری، تعلیمی، تربیتی، ترویجی، هیجانی، تشویقی، تخویفی (پخش اطلاعات به منظور ایجاد ترس عمومی) تجسسی و هجومی (که جلوی اطلاع‌رسانی را می‌گیرد و نوعی ضد اطلاع‌رسانی است)

زیرشاخه‌های فقه ارتباطات کلان: ۱. ضرورت و اهمیت فقه ارتباطات. ۲. امنیت ارتباطات. ۳. استراتژی ارتباطات (اهداف نظام ارتباطات، موضوعات ارتباطات، مخاطبان و شیوه‌های ارتباطی) ۴. سلامت ارتباطات. ۵. کنترل اطلاعات و آزادی اطلاعات. ۶. جرائم ارتباطات. ۷. جنگ ارتباطات. ۸. تخریب ارتباطات (حد جواز تخریب سیستم اطلاعاتی) (اراک، بی تا)

۳-۲-۲. ساختار فقه ارتباطات

بخش اول: مبادی و مبانی فقه ارتباطات شامل: مبادی تصویری و تصدیقی فقه ارتباطات، مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی ارزش‌شناختی، مبانی روش‌شناختی فقه ارتباطات، موضوع‌شناسی فقهی ارتباطات.

بخش دوم: کلیات فقه ارتباطات شامل: اهداف و مقاصد کلی شریعت در حوزه ارتباطات، سیاست‌ها در حوزه ارتباطات.

بخش سوم: قواعد فقهی ارتباطات شامل: قواعد فقهی اثباتی و قواعد سلبی در حوزه ارتباطات. قواعدی مانند قاعده حرمت اهانت به محترمان، قاعده تعظیم شعائر اسلامی، قاعده تقیه، قاعده حرمت اعانه بر اثر، قاعده لاضرر و لاضرار، قاعده حرمت اختلال نظام، قاعده ولایت فقیه، قاعده عدالت، قاعده مصلحت، قاعده اهم و مهم، قاعده نفی سبیل. (حسینی، ۱۳۹۶)

بخش چهارم: مسائل فقهی ارتباطات شامل جهانگردی، صنعت توریسم، آیین‌های مذهبی و...

۱. یک نوع دسته‌بندی مسائل فقه ارتباطات با عنوان فقه ارتباطات خرد و کلان در اقسام فقه ارتباطات گذشت.

۳-۳. فقه رسانه

۳-۳-۱. تعریف فقه رسانه

رسانه^۱ اسم آلت از مصدر رساندن است (رابط بین دو چیز) و به معنای نقل و انتقال پیام برای پیام‌گیرنده از طریق وسایل پیام‌رسان مانند روزنامه، ماهواره، اینترنت و... رسانه جمعی، وسیله ارتباط جمعی)

تعریف رسانه: رسانه تعاریف مختلفی دارد ولی در اصطلاح، وسیله‌ای برای نقل و انتقال اطلاعات، ایده‌ها و افکار افراد یا جامعه است و واسطه عینی یا عملی در فرایند برقراری ارتباط است. رسانه ابزار انتقال پیام به مخاطب است بدون آنکه با مخاطب چهره به چهره شود (کاربر و پیام‌گیرنده غایب است) لذا اطلاق رسانه بر منبر و مجالس تخاطب تسامح است. (قانع، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۷)

برخی به واسطه ارتباط تنگاتنگ رسانه و ارتباطات، این دورا در کنار هم آورده و فقه رسانه و ارتباطات نامیده‌اند؛ زیرا در فقه رسانه، صرفاً به ابزار کار نداریم، بلکه به فراگرد ارتباط کار داریم که از ده جز تشکیل شده و عبارت‌اند از فرستنده پیام، گیرنده پیام، مفهوم ذهنی پیام، نماد عینی پیام، وسایل و مجاری ارسال پیام، فرایند دریافت و سبک پیام، تبدیل پیام به مفهوم ذهنی، ادراک پیام، عوامل ایجاد اختلال در پیام و بازخورد پیام.

رسانه در یک تقسیم به شش حوزه تقسیم می‌شود:

۱. رسانه‌های نوشتاری مثل مطبوعات، کتاب‌ها و مجلات.
 ۲. رسانه‌های شنیداری مثل رادیو.
 ۳. رسانه‌های دیداری مثل تلویزیون و سینما.
 ۴. رسانه‌های تلفیقی مانند اینترنت.
 ۵. رسانه‌های ابزاری مثل اعلامیه، تابلو اعلانات و پوستر.
 ۶. رسانه‌های نهادی مثل روابط عمومی‌ها و بنیادهای سینمایی.
 ۷. رسانه‌های فرا نهادی مثل خبرگزاری‌ها، شرکت‌های چندملیتی و شبکه‌های ماهواره‌ای.
- (نهادندی، ۱۳۹۸، ص ۲۱ به نقل از کلیفورد جی)

نظریه‌های رسانه: نظریه‌های بسیاری (حدود ۱۲ نظریه) درباره رسانه است که در این میان

سه نظریه مشهورتر است:

نظریه اول: ابزارگرایی: رسانه صرفاً وسیله انتقال پیام از مبدأ به مقصد است. رسانه خنثی و ظرف است و هر پیام خوب یا بدی را منتقل می‌کند.

نظریه دوم: ذات‌گرایی: رسانه ذات منحصربه‌فرد دارد. پست من می‌گوید ذات رسانه و ارتباطات جدید نمی‌تواند امر مقدس را منعکس کند؛ زیرا جهت‌گیری آن تعالی انسان نیست. نظریه سوم: اقتضاگرایی: نه ذات‌گرایی و نه ابزارگرایی صرف بلکه به اقتضای ساحت محتوا و مدیریت رسانه چگونگی رسانه مشخص می‌شود.

استنباط در فقه رسانه بر مبنای نظریات رسانه صورت می‌گیرد.

تعریف فقه رسانه: برخی از دانشوران فقه، فقه رسانه را تعریف کرده‌اند به: قواعد و مقررات الهی الزامی در به‌کارگیری رسانه. (تائب، ۱۳۹۲، ص ۲۰؛ قانع، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۸) برخی دیگر در تعریف اجمالی رسانه گفته‌اند تفقه و استنباط احکام دستوری شرعی و بررسی قواعد و مقررات الهی و تعیین تکلیف مکلفان فردی و نهادی در فرایند تبادل پیام و اطلاعات از طریق ابزارهای رسانه‌ای در سطح خرد و کلان (نهادندی، ۱۳۹۸، ص ۲۱)

در تعریف مختار، فقه رسانه شاخه‌ای از علم فقه است که احکام مسائل و روابط رسانه‌ای را از ادله تفصیلی استنباط می‌کند.

در فقه رسانه، از میان ده فراگرد یادشده به دنبال بحث در مورد چهار مؤلفه فراگرد ارتباط هستیم؛ یعنی فرستنده پیام، گیرنده پیام، خود پیام و ابزار انتقال پیام.

۳-۳-۲. ساختار فقه رسانه

بخش اول: مبادی و مبانی فقه هنر شامل: مبادی تصویری و تصدیقی فقه رسانه، مبانی هستی‌شناختی، مبانی انسان‌شناختی، مبانی ارزش‌شناختی، مبانی روش‌شناختی فقه رسانه، موضوع‌شناسی فقهی رسانه و...

بخش دوم: کلیات فقه هنر شامل: چیستی و ماهیت رسانه، اهداف و مقاصد کلی شریعت در حوزه رسانه، سیاست‌ها در حوزه رسانه.

بخش سوم: قواعد فقهی رسانه شامل: قواعد فقهی اثباتی و قواعد سلبی در حوزه رسانه.

بخش چهارم: مسائل فقهی رسانه شامل: فقه محتوا و پیام رسانه مانند خدعه، اطلاع‌رسانی، نشر اکاذیب و شایعه‌پراکنی، اشاعه فحشا، شهادت، ارتداد، قمار، ترویج سحر، مناظره و...

بخش پنجم: فقه رفتار و پدیده‌های رسانه‌ای شامل تأسیس و تولید فناوری رسانه، تشبیه به جنس مخالف، موسیقی و غنا، رقص و...

برخی ساختار فقه رسانه را چنین بیان کرده‌اند: ۱. مدیریت و برنامه‌ریزی رسانه شامل: وجوب تأسیس رسانه، لزوم برنامه‌ریزی رسانه، مدیر رسانه. ۲. حکم محتوای رسانه شامل: کذب، مبالغه، توریه، تهمت (بهتان، افک، قذف، افترا و...) ۳. زن در رسانه. (طائب، ۱۳۹۲) اما چنانکه گذشت فقه رسانه مباحث دیگری نیز دارد.

۳-۴. فقه فضای مجازی

۳-۴-۱. تعریف فقه فضای مجازی

سایبر به همه محیط‌هایی اشاره دارد که اساس فعالیت آن‌ها بر مبنای پردازش است و طبق سامانه صفر و یک کار می‌کند. (زندى، ۱۳۹۳، ص ۲۰) ویلیام گبسون اصطلاح فضای مجازی^۱ را به کار برد و مراد فضای تخیلی است که از طریق اتصال رایانه و پیوند انسان‌ها، ماشین‌ها و منابع اطلاعاتی با یکدیگر در جهان پدید آمده است. (کفشدار و جهانگیری، ۱۴۰۰، ص ۲۳) فضای مجازی دارای پنج لایه خدمات، محتوا، کاربر، زیرساخت و حاکمیت است. (موسویان، ۱۳۹۶، ص ۲۵) چهار احتمال در سنخ رسانه و فضای مجازی مطرح است:

احتمال اول: رسانه و فضای مجازی از سنخ هنر است؛ زیرا رسانه و فضای مجازی عینیت‌بخش به مفاهیم هنری در خارج است.

احتمال دوم: رسانه و فضای مجازی از سنخ ارتباطات است؛ زیرا رسانه پیامی است که از گوینده به گیرنده توسط ابزار خاص منتقل می‌شود. آیت‌الله مکارم شیرازی، آیت‌الله محسن اراکی، شهید تاوانی، حجت‌الاسلام والمسلمین سعید رضا عاملی و بخش عمده‌ای از متخصصان سواد رسانه قائل‌اند رسانه از سنخ ارتباطات است.

احتمال سوم: رسانه و فضای مجازی از سنخ فناوری است؛ زیرا رسانه و فضای مجازی پدیده فناوریانه است که گونه‌ای از نیازهای ارتباطی و غیر ارتباطی انسان را فراهم می‌آورد.

احتمال چهارم: رسانه و فضای مجازی چند سنخی‌اند. برخی قائل‌اند رسانه و فضای مجازی امری مرکب از هنر، ارتباطات و فناوری است؛ زیرا رسانه و فضای مجازی در دل خودش هم هنر دارد، هم نوعی ارتباط است و هم یک پدیده فناوریانه است. (کفشدار و جهانگیری، ۱۴۰۰، ص ۹۲-۹۴)

ارزیابی

رسانه از سنخ هنر نیست؛ زیرا هنر از اعراض و از مقوله کیف است و رسانه و فضای مجازی (در تعریف خاص آن) ذات و جوهر و ابزار است؛ لذا کسی نگفته رسانه از سنخ هنر است.

1. cyber space یا virtual space.

رسانه و فضای مجازی از سنخ ارتباط نیز نیست؛ زیرا ارتباط قائم به ذات نیست و از اعراض است، اما رسانه و فضای مجازی ابزار و قائم به ذات است.

حقیقت رسانه و فضای مجازی جوهر و ابزار فناورانه است، نه عرض؛ لذا رسانه و فضای مجازی از سنخ هنر و ارتباطات نیست، اما از آنجاکه هدف در رسانه و فضای مجازی برقراری ارتباط مناسب و انتقال پیام است، رسانه و فضای مجازی به اعتبار هدف، ذیل ارتباطات می‌تواند قرار گیرد.

به بیان دیگر، رسانه و فضای مجازی به معنای خاص (ابزار و محیط انتقال پیام) به اعتبار موضوع ذیل فناوری قرار دارد و به اعتبار هدف ذیل ارتباطات قرار می‌گیرد؛ چون وسیله ارتباطی است، اما به معنای عام (فراگرد ارتباط) نوعی از ارتباط می‌شود و ذیل فقه ارتباطات قرار می‌گیرد. در هر صورت از آنجاکه تقسیم علوم و مطالعات علمی بیشتر بر پایه غرض است؛ پس فقه رسانه و فضای مجازی ذیل فقه ارتباطات می‌تواند جای گیرد.

اگر ارتباطات را هر نوع ارتباط بگیریم (معنای عام) رسانه و فضای مجازی به اعتبار ابزار و محیط ارتباطی، ذیل ارتباطات جای دارد، اما اگر ارتباطات را ارتباط غیر فناورانه (معنای خاص) بدانیم و رسانه و فضای مجازی را ابزار و محیط ارتباط فناورانه بدانیم اخص از ارتباطات شده و به اعتبار این معنای اخص می‌تواند جدای از ارتباطات در نظر گرفته شود.

تعریف فقه فضای مجازی: شاخه‌ای از علم فقه است که احکام مسائل و روابط در بستر فضای مجازی را از ادله تفصیلی استنباط می‌کند.

فقه فضای مجازی دارای پنج رکن است و عبارت‌اند از: ۱. فضا. انواع فضا: فضای شخصی، فضای خصوصی و فضای عمومی. ۲. محتوا. ۳. هدف از ارتباط (نوع ارتباط) اهداف ارتباط عبارت‌اند از: اطلاع‌رسانی، تعلیم، فضاسازی، ترویج و وعظ. ۴. شیوه ارتباط. ۵. ابزار ارتباط (فقه ابزار شامل: تولید جزئی و کلی، چگونگی عرضه نرم‌افزار و بهره‌گیری از سخت‌افزار و نرم‌افزار) (اراکی، ۱۳۹۵)

۳-۴-۲. ساختار فقه فضای مجازی

بخش اول: مبادی و مبانی فقه فضای مجازی شامل: مبادی تصویری فقه فضای مجازی، مبادی تصدیقی فقه فضای مجازی، مبانی هستی‌شناختی فقه فضای مجازی، مبانی انسان‌شناختی فقه فضای مجازی، مبانی ارزش‌شناختی، مبانی روش‌شناختی فقه فضای مجازی، موضوع‌شناسی فقهی فضای مجازی، موضوع‌شناسی مسائل مربوط به انسان در مواجهه با فضای مجازی.

بخش دوم: کلیات فقه فضای مجازی شامل: اهداف و مقاصد کلی شریعت در حوزه فضای مجازی، سیاست‌ها در حوزه فقه فضای مجازی.

بخش سوم: قواعد فقهی فضای مجازی شامل: قواعد فقهی اثباتی و قواعد سلبی در حوزه فضای مجازی.

بخش چهارم: مسائل فقهی فضای مجازی شامل: مسائل فقهی امنیت و فضای مجازی، مسائل فقهی تبلیغات تجاری و غیرتجاری در فضای مجازی، مسائل فقهی سیاست و فضای مجازی، مسائل فقهی فرهنگ و فضای مجازی، مسائل فقهی خبررسانی در فضای مجازی، فقه الاخلاق و فضای مجازی، فقه جنسیت، مسائل فقهی فعالیت‌های فنی در فضای مجازی، مسائل فقهی اقتصاد و فضای مجازی، حقوق و قضا در فضای مجازی (حسنی، ۱۳۹۸، ص ۵-۶)

۳-۵. فقه سبک زندگی

۳-۵-۱. تعریف فقه سبک زندگی

تعریف سبک زندگی: الگویی نظام‌مند از عناصر عینی و خارجی زندگی است که نمایانگر سلیقه افراد (ترجیحات شخصی) بر اساس گرایش‌ها، نگرش‌ها و باورهای او است که سبب هویت بخشی فردی و اجتماعی می‌شود. عناصر این تعریف عبارت‌اند از: نظام‌مندی، عینیت، سلیقه، دورنمایی امور درونی و هویت بخشی. (بوسلیکی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۴۱)

در تعریف دیگر سبک زندگی الگوی کنش‌های روزمره معطوف به مصرف و تولید فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی که افراد را از یکدیگر متمایز می‌کند، می‌باشد.^۱ بنا بر تعریف مذکور اولاً سبک زندگی، الگوی کنش‌های روزمره است، ثانیاً سبک زندگی انتخابی است، ثالث سبک زندگی باینکه در سطح گروه هم قابل تحلیل است، اما در اصل، ویژگی افراد است و رابعاً روشی برای ابراز هویت است. (حسنی، ۱۳۹۶، ص ۴۱)

دست‌کم سه نوع سبک زندگی اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی داریم. سبک زندگی اقتصادی معطوف به تولید و مصرف کالاهای مادی از قبیل نوع وسیله نقلیه است. سبک زندگی اجتماعی به پیوندهای اجتماعی از قبیل ازدواج و تعامل با خویشاوندان مربوط است. سبک زندگی فرهنگی نیز به مصرف و تولید محتوای نمادین اشاره دارد. سبک زندگی فرهنگی نسبت به سبک زندگی مادی و

۱. فرهنگ، شبکه‌ای از معانی مشترک بین مردم یک جامعه است. خرده فرهنگ به ارزش‌ها، باورها و نگرش‌های مشترک بین اعضای یک گروه. سبک زندگی فرهنگی، الگوی کنش‌های روزمره معطوف به مصرف و تولید محتوای نمادین است که افراد را از هم متمایز می‌کند. (حسنی، ۱۳۹۶، ص ۴۱)

اجتماعی از اهمیت بیشتری برخوردار است. در واقع سبک‌های زندگی اجتماعی و اقتصادی به دلیل وجه نمادینشان، شکل‌هایی از سبک‌های زندگی فرهنگی اند. (همان)

برای ساختار بندی فقه سبک زندگی لازم است ابتدا عرصه‌های سبک زندگی را شناخت تا بر پایه آن سبک زندگی را ساختار بندی کرد. ابعاد، عرصه‌ها و مؤلفه‌های سبک زندگی را می‌توان به روش‌های گوناگونی دسته بندی کرد. به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

دسته بندی اول: اقسام اصلی روابط:

۱. روابط اولیه (خوردن، پوشیدن و مسکن)
۲. روابط ثانویه (روابط انسانی، نگرش‌ها و بینش‌ها)

دسته بندی دوم: ابعاد سبک زندگی:

۱. بینش‌ها (ادراک و معتقدات) نگرش‌ها و عقاید
۲. گرایش‌ها (ارزش‌ها، تمایلات و ترجیحات) علاقه‌مندی‌ها
۳. کنش‌ها و رفتارها

دسته بندی سوم:

۱. رفتارها: رفتارهای درونی (روابط ثانویه یا ذهنی یعنی بینش‌ها (عقاید) و گرایش‌ها (ارزش‌ها، تمایلات و علاقه‌مندی‌ها) و رفتارهای بیرونی (روابط اولیه یا عینی: خوراک، پوشاک، مسکن) البته اگر سبک زندگی را فقط ناظر به جنبه‌های عینی و خارجی زندگی بدانیم، رفتارهای درونی ریشه‌ها و پایه‌های سبک زندگی می‌باشند، نه خود سبک زندگی.
۲. وضع‌ها و موقعیت‌های اجتماعی (عادات، شغل، اوقات فراغت)
۳. دارایی‌ها (اموال و سرمایه‌ها) است

دسته بندی چهارم:

۱. فعالیت‌ها (شامل فعالیت‌های شخصی، فامیلی و اجتماعی)
 ۲. دارایی‌ها و اموال (شامل دارایی‌های شخصی، خانوادگی و گروهی)
 ۳. جایگاه و موقعیت‌های اجتماعی (وضع‌ها)
- دسته بندی پنجم: ۱. کسب‌وکار ۲. زیبایی و بهداشت ۳. تفریح و سرگرمی ۴. سکس ۵. پوشش و مد ۶. تغذیه ۷. ورزش و سلامت ۸. عبادت و خودسازی.^۱

۱. شورای فرهنگ عمومی عرصه‌های زندگی ایرانیان را تقسیم کرده است و سید میز معزالدین حسینی در فرهنگستان. به این دو مراجعه شود.

دسته‌بندی ششم:

۱. درآمد، پس‌انداز و سرمایه‌گذاری. ۲. مُد، پوشش و آرایش. ۳. خانه‌داری و خانه‌آرایی. ۴.
- معماری و طراحی داخلی. ۵. بهداشت بدن و روان. ۶. سفر، ماجراجویی و گردشگری. ۷.
- خوراک و آشپزی. ۸. خرید. ۹. بازی و سرگرمی. ۱۰. کاربری رسانه. ۱۱. تندرستی و بدن‌سازی
- (ورزش) ۱۲. هنر (موسیقی، سینما و...). ۱۳. دوستی و دوست‌یابی. ۱۴. کار و کاریابی. ۱۵. فرزند
- داری و پرورش کودکان. ۱۶. زندگی شهری (همسایگی، رفت‌وآمد و...) (خراسانی و عزیزی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۰-۲۶۱)

دسته‌بندی هفتم:

۱. کسب‌وکار و مشاغل.
۲. سلامت و بهداشت تغذیه و ورزش
۳. تفریح و سرگرمی اوقات فراغت
۴. پوشش و مد و مدیریت بدن
۵. آداب و رسوم و مناسک
۶. کالاهای مصرفی
۷. روابط افراد (روابط خانوادگی همسری، فرزندان، همسایه،

دسته‌بندی هشتم:

- پوشش و آرایش
- تغذیه
- وسایل زینتی و لوازم‌التحریر
- الگوی مسکن‌سازی، مسکن‌گزینی و خانه‌آرایی
- الگوی رفتار با فناوری‌های ارتباطات و اطلاعات (موبایل، اینترنت و...) به‌عنوان ابزار فضای مجازی
- مناسک مذهبی
- رسانه‌ها
- الگوی اندیشه‌ورزی و دانش‌اندوزی
- الگوی ترافیک
- الگوی رفتار مالی (درآمد، مصرف و ثروت‌اندوزی)
- معاشرت



- تفریح و اوقات فراغت

- الگوی بهداشت و سلامت (چارچوب‌های اقدام در میز سبک زندگی، ۱۳۹۴)

جدول عرصه‌های سبک زندگی

ردیف	عرصه‌ها (کلان موضوعات)	مصادیقی از ریز موضوعات
۱	کار و اشتغال	اخلاق کار، محیط شغلی، تکدی گری، مشاغل کاذب و...
۲	تحصیل و آموزش	علم‌آموزی، علم‌گریزی، شیوه تحصیل، تحصیل مجازی و...
۳	تفریح و سرگرمی	گردشگری، مسافرت، دوست‌یابی، فضای مجازی، استفاده از کالاهای فرهنگی و...
۴	مسکن	کاشانه نشینی، دکوراسیون، معماری منزل و...
۵	سلامت و تغذیه	فست‌فودخوری، طب سنتی، مشروبات الکلی، کم‌تحرکی، اعتیاد، بیماری‌ها و...
۶	آرایش و پوشش	مدیریت بدن (تناسب‌اندام، مانکنیسم، زیبایی اندام، جراحی‌های زیبایی) حجاب، مدگرایی، حد پوشش، برند گرایی و...
۷	عبادت و مناسک	عبادات جمعی، مسجد، هیئت، دین‌گریزی، زیارت و...
۸	آیین‌ها	عید نوروز، چهارشنبه‌سوری و...
۹	معاشرت (خانوادگی، اجتماعی)	روابط زناشویی، صلح‌رحم، ارتباطات اجتماعی، ارتباط با همسایه و...
۱۰	مشارکت اجتماعی	شرکت در راهپیمایی، شرکت در تجمعات اعتراضی، هویت‌های جمعی، آیین‌های جمعی و...
۱۱	محیط زندگی	قانون‌گریزی، پرخاشگری اجتماعی، زندگی شهری و روستایی، رفتار با محیط‌زیست و...

۵-۳-۲. ساختار فقه سبک زندگی

ساختار اول فقه سبک زندگی

این ساختار بر اساس شانزده مؤلفه سبک زندگی به شرح ذیل چینش شده است:

۱. مدیریت احساس و غریزه (خویشتن‌داری، امیدواری، عفت، آرامش، اعتمادبه‌نفس، تواضع و...)
۲. ارتباط و اتکای معنوی (دعا، توبه و استغفار، ذکر، استخاره، مدل جامع (نماز) آداب مرگ، زیارت، اخلاص و...)
۳. تغذیه و پرورش جسم (خوراک اصلی، ریزمغذی‌ها، عرق‌ها و مکمل‌ها، سبک پخت، بهداشت بدن، وزن قد، ورزش و بدن‌سازی، مواد نیرو ساز، دارو، نوشیدنی‌های الکلی و...)
۴. آراستگی و پوشش (لباس مناسب، خرید لباس، بهداشت و زیبایی مو، بهداشت و زیبایی صورت و دست‌ها، عطر و ادکلن، زینت و...)
۵. استراحت و تفریح (خواب، آرام‌بخش‌ها، سرگرمی، بازی، تفریح، گردش و مسافرت و...)
۶. معاشرت و دوستی (صله‌رحم، همسایه‌داری، دوست‌یابی، ارتباط با جنس مخالف، آداب معاشرت، جاذبه و تأثیرگذاری، حفظ آبرو (ترک غیبت، سخن‌چینی، تهمت و...) فروتنی و دوری از تکبر، احسان و انفاق، ارتباط با اقلیت‌های مذهبی و...)
۷. مدیریت هزینه و مصرف (استفاده از لوازم منزل، مصرف خوراک و پوشاک، خرید مناسب، اسراف، برکت، مصارف شرعی و قانونی (خمس، زکات و مالیات) و...)
۸. خانه‌آرایی (ساختمان‌سازی، نشمین و پذیرایی، آشپزخانه، اتاق خواب، اتاق بچه، اتاق کار، توالت و حمام و...)
۹. ازدواج و (مراسم و آداب خواستگاری و عقد، دوران عقد، آداب آمیزش، ارتباط با خانواده همسر. زنان: نقش زن در خانه، زن جذاب و دوست‌داشتنی. مردان: اشتغال و تحصیل زن، مهارت‌های جنسی، ارتباط عاطفی و...)
۱۰. زندگی شهری و فعالیت اجتماعی (ترافیک، حقوق شهروندی، قانون‌گرایی، مشارکت مدنی و سیاسی، گسترش علم، گسترش عاطفه، آداب امر به معروف و نهی از منکر، وقف و...)
۱۱. پدر و مادر (جایگاه پدر و مادر، ارتباط فرزندان با پدر و مادر، پدر و مادر سالمند، پدر و مادر معنوی و...)
۱۲. فرزندان (جایگاه فرزندان، ارتباط پدر و مادر با فرزندان، بهداشت و تغذیه کودک، فرزندان طلاق و...)

۱۳. دید و شنود (بهداشت شنیداری، آواز و موسیقی، بهداشت دیداری، تماشای تلویزیون و سینما، تماشای عکس و نقاشی)
۱۴. کسب‌وکار (کسب درآمد، تولید و بهره‌وری، مدیریت محیط کار، روابط انسانی، قناعت، انصاف و...)
۱۵. علم و تحصیل (دانستی‌های لازم، یادگیری، تحصیلات دانشگاهی، کنکور، آداب تحصیل و تدریس و...)
۱۶. طبیعت و استفاده از آن (پرورش گل و گیاه، گردش طبیعت، حفظ محیط‌زیست، نگهداری حیوانات، زراعت و درختکاری و...) (خراسانی و عزیزی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۲-۲۶۳)

ساختار دوم فقه سبک زندگی

این ساختار بر پایه سیزده عرصه سبک زندگی طراحی شده و عبارت است از:

۱. بهداشت عصبی و روحی (حس آرامش، امیدواری، دوستی با خدا، هیجان‌های مثبت و منفی و...)
۲. بهداشت جسمی (مدیریت غرایز جنسی، بهداشت پوست و مو، تقویت اعصاب (ورزش، خواب و تغذیه) مصرف مواد آرامش‌بخش و انرژی‌زا و...)
۳. پوشش و مُد (حیا و عفاف، مُد و زیبایی، پوشش اسلامی، آرایش سالم و ایرانی و...)
۴. تفریح و سرگرمی (تفریح سالم و خلاقانه، سرگرمی‌های مدرن، تفریح در شبکه‌های اجتماعی، بازی‌های قمار و...)
۵. معاشرت و ارتباط دوستی (توانایی ارتباط با دیگران، اخلاق و آداب معاشرت، دوستی با جنس مخالف، معاشرت مجازی و...)
۶. تغذیه و رژیم (تغذیه سالم، رژیم پاک‌سازی جسم، غذا و نوشیدنی‌های مغذی و کیفی، تغذیه ممنوع و مضر، آشپزی آسان، آشپزی ایرانی و...)
۷. اقتصاد خانواده (مدیریت مصرف، مدیریت انتخاب کالا، برنامه‌ریزی اقتصادی در خانواده، کسب درآمد حلال و...)
۸. خانه و خانه‌داری (طراحی و چینش آرایه‌گری داخلی، نظم، شلختگی و تمیزی در خانه، ایمنی در خانه، مدیریت نگهدار لوازم منزل و...)
۹. همسرمداری (رابطه جنسی، اقتدار و انعطاف همسران، صمیمیت، انس و دوری از بیگانگی، رشد معنوی و...)

۱۰. زندگی شهری (آپارتمان نشینی، روابط همسایگی، نوع معماری، فرهنگ ترافیک و...)
۱۱. والدین و فرزندان (رابطه دل بستگی و همدلی، تربیت دینی فرزندان، رابطه مقتدرانه و متواضعانه، ارتباط غیرکلامی و...)
۱۲. ارتباطات و رسانه (کارکرد روانی و اخلاقی اینترنت، سینما، تلویزیون و...)
۱۳. سبک مدیریت (مدیریت جهادی و غربی، توسعه، اخلاق کار و...) (خراسانی و عزیزی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۴-۲۷۰)

ارزیابی

در حقیقت دو دسته بندی بالا بیشتر تبویب فقهی سبک زندگی می باشد که ذیل عرصه های سبک زندگی دسته بندی شده اند.

ساختار سوم فقه سبک زندگی

بخش اول: مبادی و مبانی فقه سبک زندگی شامل: مبادی تصویری فقه سبک زندگی، مبادی تصدیقی فقه سبک زندگی، مبانی هستی شناختی فقه سبک زندگی، مبانی انسان شناختی فقه سبک زندگی، مبانی ارزش شناختی سبک زندگی، مبانی روش شناختی فقه سبک زندگی، موضوع شناسی فقهی سبک زندگی.

بخش دوم: کلیات فقه سبک زندگی شامل: اهداف و مقاصد کلی شریعت در حوزه ی سبک زندگی، سیاست ها در حوزه ی فقه سبک زندگی.

بخش سوم: قواعد فقهی سبک زندگی شامل: قواعد فقهی اثباتی و قواعد سلبی در حوزه ی سبک زندگی.

بخش چهارم: مسائل فقهی فضای مجازی شامل پنج فصل:

فصل اول: بینش شامل: الگوی اندیشه ورزی و دانش آموزی (آموزش و تحصیل)

فصل دوم: گرایش شامل: مدیریت احساس و غریزه.

فصل سوم: کنش و فعالیت ها شامل: مناسک و آداب و رسوم (عبادت و خودسازی) پوشش (مد) و آرایش، الگوی مسکن و خانه داری، معماری و طراحی داخلی، بهداشت و سلامت و ورزش، تفریح و سرگرمی (اوقات فراغت، سفر و گردشگری) تغذیه (خوراک و آشپزی) هنر و رسانه (موسیقی و سینما و...) مشارکت اجتماعی و زندگی شهری (همسایگی، رفت و آمد و...) روابط خانوادگی (خانه داری، فرزندداری و...) و..

فصل چهارم: جایگاه و موقعیت اجتماعی.

فصل پنجم: کسب‌وکار و مشاغل (درآمد، مصرف، پس‌انداز و سرمایه‌گذاری)
 در ساختار بندی فقه بر اساس سبک زندگی، فقیه استنباطات فقهی خود را در قالب و مدل سبک زندگی ارائه می‌دهد، نه آنکه چنین خود از روایات را بیان کند. همان‌طور که در اجتهاد علمی، فقیه محصول استنباط خود را در فقه استدلالی بیان و محصول آن را به‌عنوان فتوا در فقه فتوایی بیان می‌کند، در اجتهاد فرهنگی نیز فقیه محصول استنباط خود را در قالب توضیح الم سائل فرهنگی در قالب سبک زندگی بیان می‌کند.

سبک زندگی اسلامی همان‌طور که فرای بیان روایات فرهنگی است، همین‌طور فرای بیان احکام است. بیان احکام فرهنگی زمینه تشکیل سبک زندگی را فراهم می‌کند لذا آن را در قالب ساختار سبک زندگی می‌توان ارائه کرد تا بهتر اجرایی شود و زودتر ارزش‌های فرهنگی در جامعه به الگو تبدیل و سبک زندگی اسلامی به وقوع بپیوندد. (خراسانی و عزیزی، ۱۳۹۷)

رابطه سبک زندگی با فقه فرهنگ: فقه از علوم اسلامی است که معارف اسلامی را تولید می‌کند. این معارف می‌تواند رویکردی فرهنگی داشته باشد و الگوهای فرهنگی را تولید کند. الگوهای فرهنگی بر سبک زندگی مردم اثر می‌گذارد. سبک زندگی مدلی شبکه‌وار است که بینش‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌های بالادستی را در متن زندگی عینیت می‌بخشد. علوم اسلامی، معارف اسلامی را تولید می‌کند. معارف اسلامی بر فرهنگ اثر می‌گذارد و فرهنگ اسلامی بر سبک زندگی اسلامی تأثیر دارد. (همان)

نتیجه‌گیری

نتایج به‌دست آمده از این تحقیق عبارت‌اند از:

۱. فقه فرهنگ شاخه‌ای از علم فقه است که از ادله تفصیلی، احکام مسائل و روابط فرهنگی را استنباط می‌کند.
۲. فقه فرهنگ دارای چهار بخش اصلی است: مبادی فقه فرهنگ، کلیات فقه فرهنگ، قواعد فقه فرهنگ و مسائل فقه فرهنگ.
۳. مسائل فقه فرهنگ شامل شش مبحث باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، رفتارها، نمادها و فناوری است.
۴. فقه فرهنگ دست‌کم دارای پنج زیرشاخه با عناوین فقه هنر، فقه ارتباطات، فقه رسانه، فقه فضای مجازی و فقه سبک زندگی است؛ هنر مقوله‌ای فرهنگی است و رسانه، ارتباطات و فضای مجازی بستر فرهنگ می‌باشند. هر یک از این فقه‌ها نیز می‌توانند زیرشاخه‌های جزئی‌تری داشته باشند.
۵. نسبت فقه هنر با فقه ارتباطات و رسانه عموم و خصوص من‌وجه است. این سه نوع فقه هرچند در مصداق می‌توانند یکی شوند، اما دست‌کم در موضوع، اهداف و مسائل تفاوت دارند.

منابع

۱. اراکی، محسن (۱۳۹۶). درس خارج، جلسه ۲.
۲. اراکی، محسن (۱۳۹۵). فقه نظام اقتصادی اسلامی، مجمع الفکر، شبکه اجتهاد.
۳. اراکی، محسن (بی تا). همایش فقه ارتباطات. دفتر تبلیغات اسلامی، شبکه اجتهاد.
۴. افروغ، عماد (۱۳۷۹). فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی، تهران: نشر فرهنگ و دانش.
۵. الهی خراسانی، علی و عزیزی، علیرضا (۱۳۹۷). سبک زندگی مفهوم شناسی و نظریه ها، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۶. بوسلیکی (۱۳۹۳). مجموعه مقالات سبک و سیره اهل بیت در عرصه جامعه سازی (جلد ۲)، مجمع جهانی اهل بیت.
۷. بی نا (۱۳۹۴). چارچوب های اقدام در میز سبک زندگی (ویراست پنجم).
۸. پایا، علی (۱۳۸۸). فناوری، فرهنگ و اخلاق، تهران: انتشارات فرهنگ هنر و ارتباطات.
۹. چلیپی، مسعود (۱۳۸۶). جامعه شناسی نظم (چاپ چهارم)، تهران: نشر نی.
۱۰. حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۸). نظام موضوعات فقه فضای مجازی (نسخه اول)، تهران: دفتر مطالعات اسلامی و ارتباطات حوزوی پژوهشکده فضای مجازی.
۱۱. حسنی، محمدحسین؛ ذکایی، محمد سعید؛ طالبی، ابوتراب و انتظاری، علی (۱۳۹۶). مفهوم سازی سبک زندگی فرهنگی. جامعه پژوهی فرهنگی، دوره ۸، شماره ۱، صص ۲۳-۴۴.
۱۲. حسینی، سید علی (۱۳۹۶). قواعد فقهی فرهنگ و ارتباطات، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۱۳. خادمی، حمیدرضا و مسعودیان، سید مسعود (۱۳۹۳). هنر دینی از منظر علامه جوادی آملی. مجله حکمت اسراء، ش ۲۱.
۱۴. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (۱۳۹۴). چارچوب های اقدام در میز سبک زندگی (ویراست پنجم).
۱۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۱). مدرسه فقاہت، درس خارج فلسفه فرهنگ، عنوان درس: نقدهای وارده بر تعریف مختار.
https://sath3.eshia.ir/feqh/archive/text/rashad/falsafeh_farhang/90/910317
۱۶. زندی، محمد رضا (۱۳۹۳). تحقیقات مقدماتی در جرایم سایبری، تهران: جنگل.
۱۷. طائب، مهدی (۱۳۹۲). فقه رسانه، قم: خبرگزاری رسا و تسنیم اندیشه.

۱۸. طباطبایی، سید محمد (۱۴۰۱). بررسی مناطق تقسیم ابواب و روش‌شناسی فقه فرهنگی در مناسبات با «فقه نظام» فصلنامه علمی - پژوهشی فقه نظام ساز، دوره ۱، شماره ۴، صص ۳۳-۵۶.
۱۹. فعالی، محمدتقی (۱۳۹۶). مبانی سبک زندگی اسلامی، تهران: موسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین.
۲۰. قانع، احمد علی (۱۳۹۸). گفتارهایی در فقه فرهنگ و ارتباطات (جلد ۲)، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام).
۲۱. کفشدار، احسان‌الله و جهانگیری، محسن (۱۴۰۰). فقه فضای مجازی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
۲۲. موسویان، سید مرتضی (۱۳۹۶). ساماندهی محتوای فضای مجازی، تهران: نشر آمه قلم.
۲۳. نهاوندی، علی (۱۳۹۹). فقه هنر و رسانه (۱). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام).
۲۴. نهاوندی، علی (۱۳۹۸). مجموعه گفتارهای فقه رسانه و ارتباطات، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۵. نهاوندی، علی (۱۴۰۲). گفتگو با شبکه اجتهاد ۱۴۰۲/۵/۲۶



A jurisprudential study of the phenomenon of Aryan marriage in contemporary Iran; Fundamentals And Challenges

Zeinab Sanchooli

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of
Islamic Law, ZAH.C., Islamic Azad University, Zahedan, Iran.

Email: zsanchooli@iau.ac.ir

Abstract

With the emergence and spread of Islam in Iran, many of the ancient Persian customs and traditions underwent significant changes. Following the traditions of the Prophet Muhammad (PBUH) as a noble example gradually replaced pre-Islamic practices in many areas, including the institution of marriage. However, in recent years, a growing number of Iranian youth, seeking a return to their ancestral traditions, have attempted to replace the Islamic marriage contract (Nikah) with the so-called Arian marriage contract, based on ancient Iranian customs—outside the conventional religious and legal frameworks. This phenomenon has, in turn, raised various challenges in terms of legitimacy, legal consequences, and social implications, making it one of the emerging issues in contemporary social relations. This study, conducted using a descriptive-analytical method, concludes that the tendency to perform the Arian marriage contract instead of the Islamic Nikah is problematic not only due to concerns regarding the legal validity of the marriage and ambiguities in determining the rights and obligations of the spouses, but also because it involves several other issues. These include blind imitation of ancestral traditions, undermining Islamic rulings, introducing religious innovations (bid'ah), inclinations toward racial superiority, and diminishing the significance of the comprehensive nature of Islam and the necessity of following the Prophet's example as a model for society. Over time, this trend is likely to evolve into a cultural-religious challenge. The present study examines existing jurisprudential and legal perspectives and offers solutions to address the religious and legal obstacles related to this type of marriage.

Keywords: Aryan marriage, Islamic marriage, customs, blind imitation, distortion of Islam.

Received: 2025/03/02
Revised: 2025/04/13
Accepted: 2025/04/15

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2054833.1033

Available Online: 2025/04/23

تحلیل فقهی پدیده عقد ازدواج آریایی در ایران معاصر؛ مبانی و چالش‌ها

زینب سنجولی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

رایانامه: zsanchooli@iaua.ac.ir

چکیده

با ظهور و گسترش دین اسلام در ایران، بسیاری از آداب و رسوم و سنت‌های ایران باستان نیز دستخوش تغییر و تحول شد و پیروی از سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به عنوان الگوی حسنه، در امور بسیاری از جمله عقد نکاح جایگزین سنت پیشینیان شد؛ با این حال در سال‌های اخیر، بسیاری از جوانان ایرانی با هدف بازگشت به سنت‌های پیشینیان، درصدد جایگزینی عقد نکاح آریایی با اتکا به سنت‌های باستانی ایرانی - خارج از چارچوب‌های شرعی و قانونی متداول - به جای عقد ازدواج اسلامی هستند که این امر به نوبه خود، چالش‌هایی را در حوزه مشروعیت، آثار حقوقی و تبعات اجتماعی به عنوان یکی از پدیده‌های نوظهور در عرصه مناسبات اجتماعی به دنبال دارد. در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، این نتایج حاصل شده است که: گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی به جای عقد نکاح اسلامی، علاوه بر این که از نظر صحّت عقد ازدواج با اشکال مواجه است و منجر به ابهام در تعیین حدود تکالیف و حقوق زوجین می‌گردد، با چالش‌های دیگری نیز از جمله تقلید کورکورانه از سنت پیشینیان، و هتک احکام اسلامی و بدعت در دین، تمایل به گرایش‌های نژادپرستانه و کم‌رنگ شدن اهمیت جامعیت دین اسلام و لزوم پیروی از سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) به عنوان الگوی حسنه در جامعه نیز همراه است که در نهایت در گذر زمان، به یک چالش فرهنگی - مذهبی تبدیل خواهد شد. در پژوهش حاضر، با بررسی دیدگاه‌های فقهی و حقوقی موجود، راهکارهایی برای رفع موانع شرعی و قانونی این نوع ازدواج ارائه شده است.

واژگان کلیدی: ازدواج آریایی، نکاح اسلامی، آداب و رسوم، تقلید کورکورانه، و هن اسلام.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۱۲/۱۲	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۳/۰۱/۲۵	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۱/۲۷	:DOI	10.22034/CJLS.2025.2054833.1033
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۲/۰۳		

آداب و رسوم هر جامعه، مجموعه‌ای از رفتارهای دینی و غیردینی گروهی از مردم است که به دلیل مشترکات دینی یا ملی گرد هم آمده‌اند و به دلیل زیربنای فکری مشترک، از باورها و رفتاری مشترک پیروی می‌کنند. آنچه امروز به‌عنوان آداب و رسوم زرتشتیان باقی مانده است، بازمانده باور و رفتار ملتی بسیار قدیمی است که با پیام آسمانی زرتشت پیامبر هماهنگ، و با شرایط زمانه همساز گشته است. (مزدپور، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱) برای آیین‌های زرتشتی دو ویژگی مهم می‌توان برشمرد: دینی بودن آیین‌های زرتشتی و استمرار آن در زندگی بهدینان. در جوامع اسلامی و به‌ویژه در ایران، آداب و رسوم کهن آریایی تا حدودی در شکل‌گیری هویت فرهنگی مردم تأثیرگذار بوده‌اند. با این حال، در برخی موارد، این سنت‌ها و رسوم ممکن است با اصول اسلامی مغایرت داشته باشد؛ یکی از این موارد، تمایل برخی از ایرانیان به خواندن عقد ازدواج آریایی به‌جای عقد نکاح اسلامی است. این موضوع می‌تواند به‌عنوان یک چالش فرهنگی و مذهبی مورد نقد و بررسی قرار گیرد؛ از این جهت که گاهی با تقلید کورکورانه از سنت‌های پیشینیان و وهن احکام اسلامی همراه است و گاهی اهمیت تبعیت از دین اسلام به‌عنوان دین جامع و پیروی از سیره پیامبر به‌عنوان الگوی حسنه تربیتی در جامعه کم‌رنگ می‌شود. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) با تأسیس مکتب ارزش‌ها و اصول اخلاقی، راه را برای تشکیل خانواده‌های سالم و پایدار باز کرد. تبعیت از سنت‌های ایشان در ازدواج به‌جای تقلید از سنت‌های غیردینی، به مؤمنان کمک می‌کند تا زندگی مشترک رضایت‌بخش و مبتنی بر اخلاق را بنا نهاده و از مشکلات احتمالی جلوگیری کنند؛ در نتیجه تأسیس زندگی مشترک بر اساس سیره و آموزش‌های پیامبر (صلی الله علیه و آله) به‌عنوان بهترین الگو و راهنمای مؤمنان ارائه می‌شود. حال، فارغ از صحت و سقم عقد ازدواج آریایی به‌عنوان یک عقد صحیح شرعی - که اکثریت فقهاء قائل به عدم صحت آن هستند و آن را موجد رابطه زوجیت نمی‌دانند - گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی از جهاتی دیگر نیز می‌تواند به یک چالش فقهی در جامعه تبدیل شود که اهمیت بررسی موضوع را نمایان می‌سازد.

عوامل مختلفی می‌تواند در گرایش به عقد ازدواج آریایی، مؤثر باشد از جمله اینکه: بسیاری از افرادی که به عقد ازدواج آریایی تمایل دارند، ممکن است اطلاعات کافی درباره احکام و شرایط عقد اسلامی نداشته باشند؛ بنابراین، عدم آگاهی از مزایا و ارزش‌های ازدواج در اسلام می‌تواند یکی از دلایل گرایش به این نوع عقد باشد. از سوی دیگر، تأثیرات فرهنگی نیز در این مسأله دخیل است؛ زندگی در جامعه‌ای که به‌طور مستمر به‌روزهای تاریخ و هویت فرهنگی خود می‌پردازد، می‌تواند باعث ایجاد احساس نیاز به حفظ آداب و رسوم گزیده از فرهنگ کهن شود؛ این احساس می‌تواند باعث تضعیف ارزش‌ها و اصول اسلامی در ذهنیت افراد شود.

حال، سؤال اصلی تحقیق این است: آیا خواندن عقد ازدواج آریایی به دلیل وهن احکام اسلامی یا بدعت در دین، حرام است؟ فرضیه اصلی تحقیق آن است که: اگر این رسم باهدف تضعیف فرهنگ اسلامی نباشد، به خودی خود حرام نیست؛ لیکن اگر باعث تقلید کورکورانه و وهن احکام اسلام شود و به بحران‌های هویتی و فرهنگی در جامعه منجر شود؛ از نظر شرع اسلام حرام است.

در پیشینه تحقیق می‌توان گفت: تحقیقات محدودی در این خصوص انجام شده از جمله: - زینب محمدزاده و مهدی اجتهادی (۱۴۰۲) در مقاله «جایگاه عقد آریایی در نظام فقه خانواده اسلامی» سعی کردند این مسأله را اثبات کنند که صرف نوپیدایی عقد آریایی و برخی تفاوت‌ها در شکل ظاهری اجرای آن با عقد شرعی، دلیل بر عدم مشروعیت آن تلقی نمی‌شود؛ بلکه این عقد از ارکان اساسی ایجاد پیوند زناشویی در اسلام برخوردار بوده، صحیح و مشروع است. حال وجه تمایز مقاله حاضر با مقاله مذکور این است که صرف‌نظر از اختلافاتی که در صحت و مشروعیت عقد ازدواج آریایی وجود دارد، در نوشتار خود به دنبال بیان این مطلب هستیم که گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی، به دلیل چالش‌های فرهنگی و مذهبی که برای جامعه به دنبال دارد، به‌عنوان یک ناهنجاری نوظهور در مجموعه فرهنگی ازدواج ایرانیان مسلمان، نهایتاً با تضعیف اعتقادات دینی جوانان و وهن و سبک شمردن اسلام همراه خواهد بود.

- ایوب یوسف پور نظامی، صمد صباغ دهخوار قانی، داوود کوهی و محمد عباس زاده (۱۴۰۰) در مقاله «مسئله شناسی زبان - جامعه‌شناختی برساخت «ازدواج/عقد آریایی» در بستری از فرایندشناسی ساخت ستیزی آریاگرایی» موضوع عقد آریایی را از منظر جامعه‌شناسی بررسی کرده و از گرایش به عقد ازدواج آریایی به‌عنوان روشنفکری پس‌افتاده فرهنگی و مجموعه‌ای ضد فرهنگی که باعث ناهنجاری در سازمان خویشاوندی، زناشویی و روابط جنسی و نهایتاً منجر به ناجامه سازی ایران به دلیل گرایش به تفکرات نژادپرستانه و اسلام‌ستیزی می‌شود، نام برده است. حال وجه تمایز مقاله حاضر با مقاله مذکور این است که در پژوهش مذکور، چالش‌های جامعه‌شناختی موضوع به رشته تحریر کشیده شده؛ حال آنکه ما درصدد بیان چالش‌های فرهنگی مذهبی موضوع از منظر فقه هستیم.

- مقاله‌ای تحت عنوان «مقایسه عقد ازدواج باستانی و خطبه عقد اسلامی» در سال ۱۳۹۴ منتشر شده که ضمن اشاره به متن صحیح عقد ازدواج زرتشتی و آداب و رسوم آن زمان، بر جعلی بودن و نمادین بودن عقد آریایی تأکید می‌کند و تصریح می‌کند که عقد ازدواج اسلامی مشتمل بر ایجاب و قبول صحیح و مهریه است و ادعای اینکه در عقد ازدواج

اسلامی، زن، خود را در مقابل دریافت مهریه (پول) در اختیار مرد قرار می‌دهد، توهم یکسری اشخاص سرخورده و اسلام‌ستیز است. حال وجه تمایز مقاله حاضر با مقاله مذکور این است که در پژوهش مذکور، چالش‌های فقهی و جامعه‌شناختی موضوع به رشته تحریر کشیده شده؛ حال آنکه ما درصدد بیان چالش‌های فقهی و فرهنگی مذهبی موضوع هستیم.

- مجتبی جایمند (۱۴۰۲) در مقاله «ازدواج آریایی: مقابله یا موافقت با کتاب و سنت» به مقایسه ازدواج آریایی با ازدواج اسلامی از منظر فقهی و حقوقی پرداخته و تطابق و تفاوت‌های آن با آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر اسلام را مورد تحلیل قرار داده است. همچنین در این مقاله، به بررسی اهمیت اجتماعی و فرهنگی عقد آریایی در تقویت پیوندهای عاطفی و اجتماعی میان زوجین و خانواده‌ها اشاره شده و نقش آن در تعاملات اجتماعی و فرهنگی ایران معاصر مورد تأکید قرار گرفته است. حال وجه تمایز مقاله حاضر با مقاله مذکور این است که به عقیده ما، رواج عقد ازدواج آریایی، چالش‌های فقهی، فرهنگی و مذهبی را در جامعه به دنبال دارد که ما درصدد بیان چالش‌های فقهی و فرهنگی مذهبی موضوع هستیم.

۱. مفاهیم

۱-۱. مفهوم عقد آریایی: عقد آریایی به مجموعه‌ای از رسوم و سنت‌های ازدواج در فرهنگ ایرانی اشاره دارد که به زمان‌های باستان مربوط می‌شود؛ این عقد، بر مبنای باورهای عمیق فرهنگی و تاریخی شکل گرفته است و برخی از افراد به دلیل احساس تعلق به هویت فرهنگی و نژادی خود به آن تمایل دارند. (محمدزاده و اجتهادی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۳) این مراسم اغلب شامل تمجید از نیاکان و آداب و رسوم ملی است که ممکن است گاهی در تضاد با آموزه‌های اسلامی قرار بگیرند.

۲-۱. تقلید کورکورانه: تقلید کورکورانه، به دنباله‌روی از سنت‌ها و نظرات بدون لحاظ دقت و تحقیق در اصول و مبانی آن‌ها و به عبارتی پذیرفتن قول بدن دلیل اطلاق می‌شود. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۳۲) تقلید در دین اگر کورکورانه باشد و با تعطیل کردن اندیشه و تفکر و سرسپردگی همراه باشد، نه تنها موجب گمراهی است بلکه یکی از آفات دین‌داری نیز به شمار می‌آید؛ (آخوندی، ۱۳۹۷، ص ۷۰) بر همین اساس در فقه اسلامی، تنها تقلید عقلانی و مبتنی بر آگاهی از مفاد و دلایل احکام، مقبول است.

۱-۳. وهن دین: وهن در لغت، به معنای ضعف و سستی در کاری یا چیزی، (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۹۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۴۵۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۲۷) و در اصطلاح، به معنای سست و سبک شمردن و به عبارتی دیگر ضعیف نمایی دین است. بر همین اساس، وهن احکام اسلام، به معنای تضعیف، کم‌رنگ کردن یا تحقیر احکام دینی است؛ (مکارم، ۱۴۲۷ ق، ج ۳، ص ۳۲۳؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۰۹؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ ق، ج ۲، ص ۱۲؛ موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۷) این عمل نه تنها به ارزش‌های دین آسیب می‌زند بلکه ممکن است به بی‌اعتمادی نسبت به دین و اصول آن در بین افراد جامعه نیز منجر شود.

۱-۴. نژادپرستی: نژاد در لغت، به معنای «اصل و نسب» «دوده و تبار» (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۴۷، ص ۴۶۰) و در اصطلاح، نژادپرستی باوری است که بر اساس آن، یک گروه نژادی خود را برتر از گروه‌های نژادی دیگر می‌داند؛ بر همین اساس، اصل برتری طلبی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی و اصول نژادپرستی به شمار می‌آید. (کوئن، ۱۳۸۰، ص ۳۴۹) در نگاه نژادپرستانه، ارزش افراد بر اساس تعلق آن‌ها به ملتی که بر مبنای هویت جمعی نژادی شکل گرفته تعیین می‌شود و تبار انسان‌ها، نشان‌دهنده هویت نژادی ملی آن‌ها است.

۲. موضوع شناسی عقد ازدواج آریایی

گرچه در خصوص تاریخ و نحوه شکل‌گیری متن عقد آریایی و تشریفات اجرای آن، اطلاعات دقیقی در دسترس نیست؛ اما آنچه از بررسی اسناد مربوط به آداب و رسوم پیمان زناشویی زرتشتیان به دست می‌آید، این است که آنچه امروز در بین جوانان با عنوان عقد ازدواج آریایی شهرت یافته، هیچ شباهتی به عقد آریایی ایران باستان نداشته بلکه پدیده جدیدی است که از اشعار زنده‌یاد فریدون مشیری که در کتاب وی با عنوان «نوایی هماهنگ باران» در سال ۱۳۸۴ به چاپ رسیده، اقتباس شده است. مقایسه متن عقد آریایی^۱ با مراسم ازدواج

۱. روش برگزاری عقد ازدواج آریایی به این صورت است که ابتدا عروس و داماد روبروی یکدیگر ایستاده و در حالیکه دستان هم را در دست دارند، در حضور پیمان بان، بر وفاداری خود به زندگی مشترکشان ادای سوگند می‌کنند. پس از ادای سوگند، عروس و داماد، متن پیمان را که به منزله صیغه عقد است و توسط پیمان‌بان خوانده می‌شود، تکرار می‌کنند:

مرد: به نام نامی یزدان

تورا من برگزیدم از میان اینهمه خوبان

برای زیستن با تو میان اینهمه گواهان

بر لب آرم این سخن با تو

زرتشتیان^۱ نشان می‌دهد که متن عقد آریایی، جعلی، نمادین، تشریفاتی و فاقد پیشینه تاریخی مشخص و تنها محصول خلاقیت فرد یا افراد است؛ لذا عقد آریایی یک سنت اصیل ایرانی نیست و ریشه در فرهنگ اسلامی ندارد.

تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی به جای نکاح شرعی، طی سال‌های اخیر در بین جوانان رواج یافته است و دلایل استقبال جوانان از این نوع عقد، به انگیزه‌هایی همچون پاسداشت زبان مادری، گرایش به سنت آریایی‌ها، تأکید بر لزوم وفاداری به جای تعهدات مالی و جنسی و امکان اجرای عقد توسط زوجین با الفاظ آهنگین به جای واژه‌های عربی و... مربوط می‌شود. لذا، دلایل مختلفی در گرایش جوانان به خواندن عقد ازدواج آریایی دخیل بوده که در ذیل، به تحلیل این دلایل پرداخته می‌شود:

الف) استفاده از الفاظ زیبا و آهنگین زبان فارسی: در عقد ازدواج آریایی، از الفاظ زیبا و آهنگین فارسی که دلالت بر اراده زوجین بر آغاز زندگی مشترک دارد، استفاده می‌شود و اجرای صیغه بر عهده خود زوجین است؛ حال آنکه در عقد نکاح شرعی، از الفاظ عربی

وفادار تو خواهم ماند در هر لحظه در هر جا

پذیرا می‌شوی آیا؟

تو با من اینچنین هستی که من با تو؟

زن: به نام نامی یزدان

پذیرا می‌شوم تو را از جان

هم اکنون باز می‌گویم میان انجمن با تو

وفادار تو خواهم بود، در هر لحظه، در هر جا، برای زیستن با تو

تو هم با من چنان با مهر پیمان کن که من با تو

مرد و زن با هم: تو چون هم آشیان خواهی شدن با من

تمام عمر خواهم بود یک جان در دو بدن با تو

در پایان، پیمان بان، با قرائت متن نیایش، از خداوند برای ایشان طلب خوشبختی، عشق، برکت و فرزندان نیکو می‌کند.

۱. بنا بر نقل نیکنام در کتاب یادگار دیرین، مراسم ازدواج زرتشتیان که به پیمان گواه گیران مرسوم بوده است به شرح زیر است:

ابتدا موبد به زبان اوستایی، خوشنودی و یاری اهورامزدا را خواستار شده و سپس به زبان پارسی چنین گزارشی را بر زبان می‌آورد: در خجسته پیوند زنوشویی که به روش دین وه مزدیسنی به گاه فرخنده در فرخ روز... از ماه... به سال... در... به خوشنودی دادار اورمزد رایومند و خروهمند، به یاری امشاسپندان پیروزگر، به همراهی مهر و سروش و روشن راست، به شادی فروهر اشوزرتشت اسپنتمان و به گواهی نیکان باشنده در این جشن باشکوه.

و ناآشنا برای فارسی‌زبان استفاده می‌شود و اجرای صیغه نیز بر عهده وکیل گذاشته می‌شود که زوجین بدون هیچ درکی از معانی این الفاظ، رضایت باطنی خود را بر ازدواج اعلام می‌نمایند.

ب) پایبندی به زبان و فرهنگ فارسی: برخی از جوانان، با تصوّر اینکه عقد ازدواج آریایی ریشه در سنت پیشینیان (زرتشتیان) دارد، به‌منظور پاسداشت فرهنگ و زبان فارسی به‌عنوان یک ارزش ملی در تمام ابعاد زندگی از جمله امر ازدواج، گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی دارند؛ درحالی‌که وجود کلماتی مانند «عمر» «لحظه» و «وفا» که واژگان عربی هستند، پایبندی کامل به فرهنگ و زبان فارسی را تأمین نمی‌کند.

ج) تأکید بر وفاداری و مهرورزی: محتوای عقد آریایی، بیشتر بر لزوم وفاداری، مهرورزی، همتی و هم روانی زوجین تأکید دارد؛ درحالی‌که الفاظ عقد نکاح شرعی، یادآور تعهد زوجین به حفظ روابط جنسی و یادآور تعهدات مالی زوج در موضوع مهریه است. بر همین اساس، برخی از زنان و دختران، دون شأن خود می‌دانند که رضایت خود را بر نکاح با الفاظ شرعی اعلام کنند و بیشتر به دنبال پیمان بر حقوق و تکالیف معنوی و عاطفی یکدیگر در مقابل هم هستند و آن را با روحیات خود سازگارتر می‌دانند.

د) تأکید بر نظام تک‌همسری در عقد ازدواج آریایی: در عقد ازدواج آریایی، از آنجایی‌که مکرراً از وفاداری طرفین به یکدیگر سخن به میان می‌آید، نظام تک‌همسری را به‌عنوان یک ارزش بنیادین در فرهنگ ایرانی و به‌عنوان طبیعی‌ترین شکل نهاد اجتماعی حقوقی ازدواج به رسمیت می‌شناسد؛ حال‌آنکه در نکاح شرعی، روابط مشروع زوج با زنان دیگر خارج از چارچوب خانواده (از جمله نکاح موقت یا ازدواج مجدد مرد) منافاتی با وفاداری ندارد و این از نظر جوانان، نقض وفاداری به حساب می‌آید.

۳. چالش‌های برگزاری عقد ازدواج به‌صورت آریایی

در برگزاری عقد ازدواج به‌صورت آریایی، یک سری چالش‌هایی از نظر فقهی و اجتماعی مطرح می‌شود که در ذیل، به این چالش‌ها اشاره می‌شود:

۳-۱. چالش‌های فقهی برگزاری عقد ازدواج آریایی:

بسیاری از فقها، قائل به عدم صحّت عقد ازدواج آریایی هستند؛ چنانکه برخی از مراجع تقلید از جمله آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی صراحتاً فتوا داده‌اند که: «عقد آریایی، عقد شرعی

نیست و جایز نیست به آن بسنده و اکتفا نمود» در خصوص عدم صحّت عقد ازدواج آریایی دلایل مختلفی ارائه شده است که صحّت این نوع نکاح را با چالش مواجه می‌کند؛ از جمله:

عدم صراحت داشتن الفاظ بکار رفته در عقد ازدواج آریایی بر ایجاب و قبول نکاح:

رکن اساسی عقد نکاح، صیغه یا همان ایجاب و قبول است (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۶) و مشهور فقهای امامیه، صیغه عقد نکاح را منحصر در الفاظ سه‌گانه (انکحت، زوّجت و متعت) می‌دانند؛ در حالی که غالب فقیهان اهل سنت و برخی از فقهای امامیه، صیغه نکاح را منحصر در الفاظ خاصی نمی‌دانند بلکه هر لفظی که مقصود طرفین را برساند، برای انعقاد نکاح کافی می‌دانند. (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۲۶؛ نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۹۰) گروهی دیگر از فقهاء نیز، میان ایجاب و قبول تفصیل قائل شده‌اند و معتقدند: ایجاب نکاح تنها با الفاظ بکار رفته در قرآن و سنت یعنی (انکحت، زوّجت و متعت) منعقد می‌شود ولی در قبول، لفظ خاصی شرط نیست بلکه هر لفظی که بیانگر رضایت فرد برای انجام نکاح باشد، کفایت می‌کند. (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۹۸) حال به تحلیل نویسنده، در عقد آریایی، از عباراتی همچون «وفادار تو خواهم ماند در هر لحظه» «یا» تو را من برگزیدم... برای زیستن» برای ایجاب عقد نکاح استفاده می‌شود که صراحتی در عقد نکاح ندارد؛ بلکه از نوعی الزام به وفاداری زوجین سخن به میان می‌آید که از ملزومات عقد نکاح است و پس از انعقاد عقد نکاح، بر آن مترتب می‌شود. این در حالی است که در مراسم ازدواج زرتشتیان، موبد صراحتاً از عروس می‌پرسد آیا داماد را به همسری خود برمی‌گزیند و او در جواب، می‌گوید: بله. این ایجاب و قبول، صراحت در انعقاد عقد نکاح دارد و شاهدی است بر مدّعی ما، که ایجاب و قبول نکاح باید با الفاظ صریح باشد.

۱. شبهه در انعقاد صیغه نکاح آریایی به الفاظ فارسی غیر صریح: اگرچه در خصوص لزوم

اجرای صیغه نکاح به زبان عربی، میان فقهای امامیه اختلاف نظر وجود دارد؛ به طوری که برخی از فقها، اجرای صیغه را تنها به زبان عربی جایز می‌دانند؛ (محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۵) در مقابل برخی دیگر، اجرای صیغه به زبان عربی را شرط ندانسته بلکه انعقاد نکاح را به الفاظ رایج در عرف و زبان متعاقدین از جمله به زبان فارسی — به شرطی که معنای صیغه عربی به درستی القاء شود تا مفهوم واقعی زوجیت ایجاد گردد — نیز جایز می‌دانند. (انصاری، ۱۴۲۰، ص ۷۹؛ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۲۹۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۹) و به اذعان قائلین به صحّت عقد ازدواج آریایی، فارسی بودن الفاظ انشای عقد، خللی به صحّت آن وارد نمی‌کند؛ لیکن از آنجایی که در متن عقد آریایی به صراحت از پیمان بر نکاح زناشویی سخن به میان نیامده است بلکه به یک سری سوگند بر لزوم

وفاداری و مهرورزی با یکدیگر تأکید شده است، وجود ابهام در صحت انعقاد نکاح با متن مذکور، وجوب احتیاط را می‌طلبد؛ از آنجایی که برخی از فقها، احکام باب نکاح را سخت‌گیرانه تلقی نموده و با استناد به ضرورت حفظ انساب، استحقاق میراث و...، به شدت بر رعایت قوانین فقهی باب نکاح و فروج تأکید دارند، حکم به جواز نکاح و حلّیت آن را منحصر به عقد شرعی با الفاظ خاصی - که صراحت در ازدواج دارد - می‌دانند؛ لذا در خصوص عقد نکاح آریایی، قائل به صحّت صیغه نیستند و احتیاط را در اجرای صیغه نکاح شرعی می‌دانند.

۲. شبهه در تحقّق زوجیت و ایجاد محرّمیت از طریق اجرای عقد نکاح آریایی: هر عقدی که مطابق شریعت اسلام اجرا نشود، معتبر و محقق زوجیت نخواهد بود؛ رکن اساسی در عقد نکاح، صیغه یا همان ایجاب و قبول است؛ (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۶) و از آنجایی که صیغه معتبری در ایجاب و قبول عقد ازدواج آریایی وجود ندارد، از این جهت که محقق زوجیت هست یا خیر، مشکوک است. فقیهان امامیه با نظر به نصوص و ادله شرعی، شرایط اساسی صحت هر عقد را در شریعت اسلام تبیین کرده و پس از آن در تمامی عقود که بدون رعایت این شرایط منعقد شود، اصل را بر فساد گذارده‌اند. (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۴۵) بر همین اساس، از نظر فقه اسلامی، عقد نکاح آریایی فاقد شرایط صحت عقد است؛ به این جهت که: در اسلام، ایجاد محرّمیت از طریق عقد نکاح منوط به این است که زن بگوید: «خودم را به نکاح تو درآوردم» و مرد نیز در پاسخ بگوید: «ازدواج را قبول کردم» و از آنجایی که متن خطبه عقد آریایی فاقد این عبارات و معانی است؛ پس با عدم اعتبار متن خطبه، عقد نیز از اعتبار ساقط می‌شود و اجرای صیغه به صورت عقد ازدواج آریایی، هیچ محرّمیتی را میان زن و مرد ایجاد نمی‌کند.

۳. شبهه در وقوع عقد نکاح آریایی به صورت عقد لازم یا جایز: در خصوص لازم یا جایز بودن عقد نکاح آریایی، شبهه وجود دارد از این جهت که: نکاح چون عقد به شمار می‌آید، مانند همه عقود دیگر نیازمند ایجاب و قبول است. به عقیده برخی از فقها، نکاح از جمله عقود لازمی است که تنها با الفاظ صریح و بیان کننده مقصود حاصل می‌شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۲۹) حال چه قائل به صحّت صیغه نکاح به الفاظ عربی شویم و چه به زبان فارسی، آنچه بدیهی است این است که ایجاب نکاح به هر زبانی که بیان شود، باید صراحت در وقوع نکاح داشته باشد. در متن عقد ازدواج آریایی، از یکسری سوگند بر لزوم وفاداری و مهرورزی استفاده شده که صراحت در نکاح ندارد. حال، از آنجایی که در

خصوص انعقاد نکاح به شیوه عقد ازدواج آریایی و صحت ایجاب و قبول (صیغه) آن شبهه وجود دارد، عقد بودن آن نیز مشکوک است و نمی‌توان از لازم یا جایز بودن آن سخنی به میان آورد.

۴. **عدم شفافیت در حقوق و وظایف زوجین و برخوردار نبودن از حمایت‌های قانونی:** در عقد ازدواج آریایی، به دلیل عدم شفافیت در حقوق و وظایف زن و مرد و ضعف در حمایت‌های قانونی و اخلاقی، ابهام وجود دارد؛ از آنجایی که در این نوع عقد، از تعهدات مالی سخنی به میان نمی‌آید، پس این نوع ازدواج نمی‌تواند به گونه‌ای مؤثر و مثبت بر روابط خانوادگی تأثیر بگذارد. (محمدزاده و اجتهادی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۱) از آنجایی که عقد ازدواج، بار حقوقی دارد، یعنی احکام حقوقی به دنبال دارد؛ پس باید الفاظش دقیق باشد و نمی‌توان آن را با کلمات احساسی و عاطفی بیان کرد. این در حالی است که در عقد نکاح اسلامی، تأکید بر تعهدات مالی زوج و وظایفی زوجین در مقابل هم، هم ضمانت اجرایی برای دوام زوجیت و جلوگیری از تضییع حقوق زوجین و هم راهکاری در جهت تحقق حسن معاشرت است.

۵. **منافات داشتن عقد ازدواج آریایی با تعدد زوجات و چندهمسری:** در عقد ازدواج آریایی، با تأکید مکرر بر وفاداری، نظام تک‌همسری به‌عنوان یک ارزش بنیادین در فرهنگ ایرانی به رسمیت شناخته می‌شود و از آنجایی که ازدواج مجدد مرد با زنان دیگر، نقض وفاداری به شمار می‌آید؛ لذا، در منافات با تعدد زوجات و چندهمسری مرد قرار می‌گیرد. (همان) این درحالی که در عقد ازدواج اسلامی، هم صیغه ایجاب و قبول مشخص است هم دایره حقوق و تکالیف زوجین به‌خوبی ترسیم شده است و هم چندهمسری به‌صراحت آیه قرآن (نساء: ۳) و روایات (حرعاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۰، ص ۵۱۷؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ۴۲۵؛ بیهقی، بی تا، ج ۷، ص ۱۴۹) و سیره پیامبر و ائمه بر چندهمسری (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۱۷۰) مجاز شناخته شده است.

۳-۲. چالش‌های اجتماعی برگزاری عقد ازدواج آریایی

عقد اسلامی، با مبانی مستند به قرآن و سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) شکل گرفته است و برپایه اصولی چون صداقت، عدالت و احترام به حقوق طرفین استوار است. درخواست برای عقد ازدواج آریایی ممکن است به‌طور ناخواسته، اصول بنیادین اسلام را نادیده بگیرد و به ایجاد دوگانگی فرهنگی منجر شود. افرادی که با عقد اسلامی آشنا هستند، ممکن است از این تفاوت‌ها دچار

تردید یا سردرگمی شوند؛ این دوگانگی می‌تواند باعث انکار ارزش‌های اسلامی در جامعه شود که به‌نوبه خود به مشکلات اجتماعی و خانوادگی منجر خواهد شد. از سوی دیگر، جدا کردن سنت ازدواج اسلامی از سنت‌های قومی و ملی، می‌تواند به کاهش احترام به هنجارهای اسلامی منجر شود؛ در این صورت جوانان ممکن است دیدگاه مثبتی نسبت به تعالیم اسلامی نداشته باشند و به‌سوی آداب و رسوم غیر مذهبی گرایش یابند. همچنین، بعضی از آداب و رسوم باستانی ممکن است باعث تفرقه میان مسلمانان شود؛ مخصوصاً اگر این رسوم خاص، یک قوم یا نژاد خاصی را بر دیگران ارزشی بیشتر بدهد. بر همین اساس، برخی چالش‌های اجتماعی در گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی مطرح می‌شود که در ذیل، به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

مذمت تقلید کورکورانه از سنت پیشینیان: موضوع مذمت تقلید کورکورانه از سنت پیشینیان، در آموزه‌های دینی و اسلامی به‌وضوح مشاهده می‌شود. در قرآن نیز توجه ویژه‌ای به اهمیت اجتهاد، تفکر و تعقل در دین و پرهیز از تقلید صرف از سنت‌های نادرست پیشینیان وجود دارد؛ در ذیل به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

(الف) «وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۷۰) و چون به آنان گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند: نه بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم. آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم در خور پیروی هستند؟]

(ب) «وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده، ۱۰۴) ترجمه: و چون به آنان گفته شود به سوی آنچه خدا نازل کرده و به‌سوی پیامبر [ش] بیایید، می‌گویند: آنچه پدران خود را بر آن یافته‌ایم ما را بس است. آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی‌دانسته و هدایت نیافته بودند.

(ج) «وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (لقمان، ۲۱) و چون به آنان گفته شود آنچه را که خدا نازل کرده پیروی کنید، می‌گویند: [نه] بلکه آنچه پدرانمان را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم. آیا هر چند شیطان آنان را به‌سوی عذاب سوزان فراخواند.

نحوه استدلال: بر اساس این آیات، قرآن از مشرکان می‌پرسد: آیا کسانی که درک درستی نداشتند و به راه درست نمی‌رفتند، درخور پیروی هستند؟ اگر آنان دانشمند و صاحب اندیشه و هدایت یافته بودند، جای آن بود که مورد تبعیت قرار گیرند؛ اما آنان مردمان نادانی بودند که سزاوار

الگو قرار گرفتن و پیروی نبودند. تقلید کورکورانه و بی‌منطق، همواره از موانع رشد و حرکت روبه‌جلوی انسان تلقی می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۴) تقلید کورکورانه و پیروی بدون فکر و اندیشه از نیاکان، علاوه بر اینکه مصداق تقلید جاهل از جاهل است، نوعی اسارت فکری را نیز برای مردم به دنبال دارد؛ زیرا بدیهی است که نسل‌های بعدی از علم و تجربه بیشتری از نیاکان و گذشتگان خود برخوردارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰۵) حال، تقلید کورکورانه از سنن و آداب و رسوم گذشتگان، نتیجه‌ای جز عقب‌گرد فکری و فرهنگی به دنبال نخواهد داشت و قدرت تفکر و اندیشیدن را از انسان می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۷۶) از این رو برخی از مفسران با عنایت به آیه ۱۶۹ سوره بقره که همگان را از پیروی خطوات شیطان نهی فرموده، تقلید نابخردانه و کورکورانه را، یکی از موارد گام نهادن در خطوات شیطان توصیف نموده‌اند. (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۸۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۹۷) لذا این آیات، به‌وضوح بیانگر ناپسندی تقلید کورکورانه از سنت‌های غلط است و تأکید می‌کند که انسان باید به علم و هدایت توجه کند و بر اساس شناخت خود عمل نماید.

در نقد تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی در پیروی از سنت کوروش کبیر باید گفت: گرایش به این سنت خاص، با توجه به انگیزه‌ها و محتوای واقعی آن، مصداق قطعی «تقلید کورکورانه» و امری مذموم است؛ با این تحلیل که: درست است که تمدن، جزئی از تاریخ سرنوشت هر شخص و کشور است و هیچ‌کس با تمدن و تاریخ سرزمینش مخالف نیست؛ لیکن اگر روی آوردن به تمدن پیشینیان از جمله کوروش و کوروش پرستی و تلقین و تبلیغ دین آریایی از جمله تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی، از باب بدعت در دین و سست کردن اعتقادات مردم و رویگردانی جوانان از دین اسلام و به عبارتی قرار گرفتن تمدن در برابر دین اسلام باشد، نه تنها مذموم و ناپسند است؛ بلکه باید به شدت با آن مبارزه کرد و از گسترش آن جلوگیری کرد. بدیهی است گرایش به فرد یا گروه خاص یا تعصب به چیزی یا گروهی موجب می‌شود که انسان چشم و گوش بسته و کورکورانه، پیروی از افراد و گروه‌ها و اعمال و رفتار آنان نماید؛ بدون اینکه به‌درستی یا نادرستی کارش توجه نماید. همچنین از استقلال فکری، تحقیق و تحلیل مسائل بهره نبرد و دربند تمایل و علاقه خود به حزب یا اشخاص موردعلاقه خود گرفتار آید که این خود، یکی از آفات دین‌داری است.

۱. **حرمت وهن احکام اسلام:** وهن به معنای بی‌احترامی و تضعیف است و وهن احکام اسلام، به مفهوم هر نوع عملی است که موجب تضعیف شریعت و آموزه‌های دینی می‌شود. فقهاء متفق القول هستند که هرگونه عملی که به وهن احکام یا تضعیف دین منجر شود، حرام است. بر اساس آیات قرآن از جمله آیه ۱۵۹ سوره بقره، تحقیر و پنهان کردن حقایق دینی قابل اغماض نیست.

بر اساس آیه ۱۵۹ سوره بقره: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند و لعنت کنندگان لعنتشان می‌کند.

نحوه استدلال: این آیه به تأکید بر لزوم تبلیغ و ترویج آموزه‌های صحیح و پرهیز از هرگونه سکوت و کتمان نسبت به احکام اسلامی اشاره دارد. بدیهی است حفظ حرمت احکام دینی و تلاش برای درک و تبیین آن‌ها، جزء اصول اساسی در زندگی مؤمنان است؛ در غیر این صورت، وهن احکام دین ممکن است به بی‌اعتمادی جامعه به دین منجر شود.

در نقد گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی از منظر حرمت وهن دین باید گفت: شارع مقدس کسانی که دین خود را لَهو و لَعِب (بازیچه) بشمارند، نکوهش فرموده است.^۱ لَعِب شمردن دین به معنای اعتنا نکردن، سبک شمردن و جدی نگرفتن دستورات آن (قرشی، ۱۴۱۲، ج، ص ۱۹۱) و برخورد دلبخواهی کردن با دستورات دین است؛ (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۵۵) بدین معنا که به آنچه از دستورات دین که تمایل دارند، عمل می‌کنند و آنچه را که موردپسند آنان نیست، کنار می‌گذارند. این آیه شریفه، دلالت بر این دارد که حقیقت دین و دین‌داری حقیقی، تسلیم بودن و خضوع و گردن نهادن کامل در مقابل احکام و قوانین تکوینی و تشریحی خداوند است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۹۰) حال، هرگاه عمل یک مسلمان، باعث بدبینی سایر اعضای جامعه و ادیان دیگر نسبت به دین و مذهب اسلام شود، از باب دلیل عقلی باید ترک شود؛ زیرا خدشه‌دار نشدن و عدم تضعیف دین، بسیار مهم‌تر از انجام یک عمل مباح یا تطبیق مستحب و واجب بر مصداق خاص است. حال، روی آوردن جوانان به خواندن عقد ازدواج آریایی بجای عقد نکاح اسلامی، ممکن است باعث ضعیف و سست جلوه دادن دین اسلام در نزد پیروان ادیان دیگر شود که این کار جایز نیست. به تحلیل نویسنده، اگر افرادی با رواج عقد آریایی قصد داشته باشند فرهنگی را در مقابل فرهنگ دینی اسلام ترویج دهند که باعث تضعیف فرهنگ دینی اسلامی شود، این عمل قطعاً حرام و جایز نیست؛ ولی اگر انگیزه‌شان به هیچ‌وجه صدمه زدن به فرهنگ اسلامی نباشد و فقط بخواهند مراسم عقدشان را زیباتر کنند، به‌خودی‌خود کار حرامی نیست؛ مگر اینکه بخواهند فرهنگی را در مقابل اسلام ترویج دهند که در این صورت، هر فعل حرامی تحت هر عنوانی

۱. «وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» (انعام، ۷۰) «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (اعراف، ۵۱)

قابل قبول نخواهد بود. حال، در شرایط کنونی جامعه، که نوعی دین‌گریزی و جبهه‌گیری در مقابل احکام اسلام وجود دارد، تأکید بر سنت‌های آریایی از جمله عقد ازدواج آریایی – که صحت آن مشکوک است – نتیجه‌ای جز وهن دین و سبک شمردن احکام اسلام به دنبال نخواهد داشت.

۲. **وجوب تبعیت از سنت پیامبر به عنوان الگوی حسنه:** «سنت» یا «سیره» عبارت است از روش، طریقه عمل و یا رفتاری که با تکرار و استمرار همراه باشد، به نحوی که پس از مدتی به صورت یک قاعده و قانون برای رفتار تبدیل شود. (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱۶، ص ۷۲) در اصطلاح، سنت به گفتار، کردار و تقریر پیامبر (صلی الله علیه و آله) اطلاق می‌شود (مظفر، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۸) و پیامبر (صلی الله علیه و آله) مصداق کامل الگوی حسنه به شمار می‌آیند. دلیل ما بر الگوی حسنه بودن پیامبر (صلی الله علیه و آله) و وجوب پیروی از سیره و سنت ایشان، استناد به آیات قرآن است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در قرآن، به عنوان «الگوی حسنه» معرفی شده است؛ از جمله آیاتی که دلالت بر مطلب دارد، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» (احزاب، ۲۱)
 قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست؛ برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد.

نحوه استدلال به آیه: این آیه تصریح می‌کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) نمونه‌ای برجسته از رفتار و کردار انسانی است که می‌تواند راهگشای مؤمنان باشد و هر کس در پی سعادت ابدی در تمام جهات و رفتارهاست، به پیامبر تأسی کند؛ پیامبر (صلی الله علیه و آله) بهترین الگوی برای تمامی بشریت است در تمام ابعاد.

در تفسیر آیه گفته شده است: کلمه (أسوة) به معنای اقتداء و پیروی است، و معنای «فِي رَسُولِ اللَّهِ» یعنی در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اسوه در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) عبارت است از پیروی او، و اگر تعبیر کرد به «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ» – شما در مورد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تأسی دارید که استقرار و استمرار در گذشته را افاده می‌کند –، برای این است که اشاره کند به اینکه این وظیفه همیشه ثابت است، و شما همیشه باید به آن جناب تأسی کنید. و معنای آیه این است که یکی از احکام رسالت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ایمان آوردن شما، این است که به او تأسی کنید، هم در گفتارش و هم در رفتارش، و شما می‌بینید که او در راه خدا چه مشقت‌هایی تحمل می‌کند، و چگونه در جنگ‌ها حاضر شده، آن‌طور که باید جهاد می‌کند، شما نیز باید از او پیروی کنید. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۳۲)

ب) «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر، ۷) از دستورات نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) پیروی کرده، فرمان‌های او را به‌جای آورید و آنچه را از آن بازداشته است، رها سازید.

ج) «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (انعام، ۵۹) و از خدا و رسول اطاعت کنید، باشد که مورد رحمت قرار گیرید.

امام علی (علیه‌السلام) پیامبر خدا را الگوی شایسته معرفی می‌کند و الگوپذیری از ایشان را برای همگان بسنده می‌داند، آنجا که می‌فرماید: «از پیامبر پاک و پاکیزه‌ات پیروی کن؛ زیرا راه و رسمش سرمشقی است برای کسی که بخواهد الگویی شایسته داشته باشد و انتسابی است برای کسی که بخواهد (بدو) منتسب گردد و محبوب‌ترین بندگان نزد خداوند کسی است که از پیامبرش سرمشق بگیرد و گام بر جای گام او بگذارد» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۶۰) امام صادق (علیه‌السلام) هم در بیان اهمیت الگوگیری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) فرمودند: «إِنِّي لَأَكْرَهُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَمُوتَ وَقَدْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ خَلَّةٌ مِنْ خِلَالِ رَسُولِ اللَّهِ لَمْ يَأْتِهَا» (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۲۵۴) ترجمه: دوست ندارم مسلمانان بمیرد، مگر اینکه تمام آداب و سنت‌های رسول خدا (صلی الله علیه وآله) را [اگرچه یک‌بار] انجام دهد.

در نقد تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی با تکیه بر لزوم الگوپذیری از سیره و شخصیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) باید گفت: بر اساس تعالیم اسلامی، سنت به‌عنوان خط‌مشی عملی و الهام‌بخش در زندگی روزمره مسلمانان اهمیت دارد و سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله) به‌مثابه منبع رهنمودها و اعمالی است که مسلمانان باید در زندگی خود بکار ببرند و پیامبر را به‌عنوان الگوی حسنه، در زندگی خویش سرمشق قرار دهند. این‌همه تأکید بر الگوپذیری از سنت و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به‌عنوان الگوی حسنه، بدان جهت است که بنا بر آموزه‌های قرآنی، الگوی حسنه، به معنای پیروی از بهترین رفتارها، ویژگی‌ها و اخلاقیات، در زندگی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) تجلی یافته است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۵۸۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۵۲، صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۷۵۷۶) موضوع الگو بودن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) و اهمیت تبعیت از سنت‌های ایشان به‌ویژه در امور زندگی و ازدواج، یکی از مباحث مهم در فلسفه و فرهنگ اسلامی است؛ از این جهت که: در مقایسه با سنت‌های غیردینی مانند سنت کوروش کبیر در عقد ازدواج آریایی، تأکید بر رعایت سنت پیامبر به دلیل آموزه‌های دین و کارآمدی آن در ایجاد یک خانواده پایدار و متعادل اهمیت ویژه‌ای دارد.

۳. جامعیت دین اسلام: اسلام دینی است که داعیه جاودانگی، جامعیت و جهان‌شمولی

دارد و خواهان گسترش آموزه‌های خود در تمام نقاط عالم است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۹) قرآن مجید از دین اسلام با وصف (تمام و کمال) یاد کرده، می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مانده، ۳) ترجمه: امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به‌عنوان] آیینی برگزیدم. به همین دلیل، آورنده این دین نیز، شخصیتی تام و کامل است و کمترین نقص و عیب و آلودگی به حریم مقدسش راه نمی‌یابد. او انسان کاملی است که در همه کمالات به نقطه اوج رسیده و جامع و کامل‌کننده همه خوبی‌ها شده است؛ چنان‌که سخن نغز آن حضرت: (أُعْطِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ) (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۱۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۰) بدان اشارت، بلکه تصریح دارد. این جامعیت در سه بخش عقاید، اعمال و اخلاق به منصف ظهور رسیده است.

در نقد تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی با تکیه بر جامعیت دین اسلام باید گفت: اولاً در خصوص نسخ شریعت‌های پیشین بین اصولین و متکلمین تردیدی وجود ندارد؛ آنچه مورد اختلاف است نسخ تمامی احکام شرایع گذشته یا برخی از احکام توسط دین اسلام است. در این خصوص، برخی از فقیهان با استناد به آیه ۱۰۶ سوره بقره^۱ و برخی روایات^۲ و اجماع پیشینیان، قائل به نسخ تمامی احکام شرایع گذشته هستند (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷) و برخی دیگر با پذیرش خاتم الانبیاء بودن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به‌عنوان یکی از ضروریات دین اسلام، آن را ملازم با نسخ کلی شرایع گذشته دانسته‌اند. (مظفر، ۱۳۷۰، ص ۷۹) حال بر اساس قول این گروه از فقها - که قائل به نسخ کلی شرایع گذشته هستند - عقد آریایی به فرض مطابقت کامل با عقد باستانی (به‌زعم طرفداران این عقد) چون مطابق با شریعت اسلام نیست، مشروع نخواهد بود؛ زیرا این عقد تا پیش از ظهور اسلام مشروعیت داشته و با آمدن اسلام و نسخ شرایع پیشین، مشروعیت خود را از دست داده است. بدیهی است «هر کتاب و شریعت لاحقی، کامل‌تر از کتاب و شریعت سابق است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸) ثانیاً رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) جهانی و کلی و دائم است و برای هر فرد و در هر زمان خواهد بود. منطقه نفوذ رسالت آن حضرت، به گستره قلمرو انسانیت است و تا آنجا که فکر و اندیشه آدمی مطرح باشد، محل تابش شعاع رسالت است؛ به‌گونه‌ای که هیچ فردی از شمول این حکم مستثنا نیست، خواه مؤمن باشد یا کافر. (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۷۱) بر همین اساس، سیره و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر همگان حجت است و

۱. «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

۲. «ان الله عزوجل جعل كتابي مهيناً على كُتُبِهِم النَّاسِخَ لَهَا»

دلیلی بر مراجعه به سنت پیشینیان از جمله سنت کوروش کبیر در عقد ازدواج نیست.

۴. حرمت گرایش به نژادپرستی آریایی به جای تأکید بر اخوت دینی: خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات، ۱۳) ای مردم ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید (این‌ها ملاک امتیاز نیست) در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست بی‌تردید خداوند دانای آگاه است.

بر اساس این آیه، قرآن، هرگونه تبعیض نژادی و برتری‌های قومی، قبیله‌ای را نفی نموده و ملاک برتری انسان‌ها را در تقوا، عمل صالح و دیگر فضیلت‌های انسانی می‌داند. (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۹۵) در آیه ۱۳ سوره حجرات، که از آن برای نفی تبعیض نژادی استفاده شده، گفته شده که همه انسان‌ها از یک مرد و زن آفریده شده‌اند و به صورت ملت‌ها و قبیله‌ها درآمده‌اند. (کاظمی، ۱۳۹۳، ص ۶۷) قرآن برای از بین بردن تبعیض نژادی، تصویری واضح از خلقت انسان‌ها و راز تفاوت آنان، معیار ارزش‌گذاری انسان‌ها و جهان‌شمولی اسلام ارائه می‌کند. همچنین با پایه‌گذاری مناسباتی چون اتحاد، عدل و مهرورزی به همه مردم، تعاون بر اساس نیکی و تقوا و عمومی‌سازی فرهنگ مشورت، که همگی پیوند افراد اجتماع را از هر نژادی فراهم می‌آورند، سعی می‌کند هرگونه تبعیض نژادی را از جامعه دور سازد. (جعفری و جلالی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱)

بر همین اساس، امام خمینی، مسلمانان را به‌مثابه دست واحد و دارای مسؤولیت یکسان دانسته و تبعیض نژادپرستی میان ملت‌های مسلمان را حرکتی غیر اسلامی می‌دانست. (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۰) ایشان معتقد بود هدف از تشکیل حکومت اسلامی، ایجاد وحدت و برابری بوده و هیچ نژادی بر دیگر اقشار برتری ندارد. (همان، ج ۱۳، ص ۴۴۵) ایشان تمام مسلمانان را از مصر تا ایران برابر دانسته و از میان رفتن این تبعیض را از برکات اسلام می‌دانست. (همان، ج ۱، ص ۴۸۵)

در نقد تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی با تکیه بر حرمت گرایش به نژادپرستی آریایی باید گفت: نژادپرستی، به‌طورکلی به باورهایی اشاره دارد که بر اساس آن‌ها، یک گروه نژادی خود را برتر از دیگران بدانند. در این راستا، مفهوم نژادپرستی در تاریخ ایران و به‌ویژه در مورد کوروش کبیر و گرایش‌های فرهنگی ایرانیان به او می‌تواند متفاوت تفسیر شود. در بعضی موارد، برخی افراد یا گروه‌ها ممکن است برای تقویت هویت ملی خود به دستاویزهایی همچون کوروش کبیر و تاریخ باستانی ایران روی آورند. این‌گونه تفسیرها ممکن است گاهی به تحریف تاریخ و تأکید بیش‌ازحد بر برتری «نژاد» یا «قوم» ایرانی از دیگر ملت‌ها منجر شود. و در صورتی که به‌طور افراطی پیگیری

شود، می‌تواند به‌نوعی نژادپرستی یا قوم‌گرایی تبدیل شود. اما باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، علاقه ایرانیان به کوروش کبیر و تاریخ ایران، بیشتر به‌عنوان ابزاری برای تقویت هویت فرهنگی و ملی است تا دلیلی برای نفی یا تحقیر دیگر ملت‌ها و فرهنگ‌ها. در این حالت، این گرایش بیشتر به‌عنوان یک نوع ناسیونالیسم فرهنگی با هویت‌سازی تاریخی دیده می‌شود که در آن هدف، برجسته‌سازی نقاط قوت تاریخ ایران است. بر همین اساس، اگر گرایش به خواندن عقد ازدواج آریایی، از باب نژادپرستی و قوم‌گرایی باشد، قطعاً مذموم و ناپسند است؛ ولی اگر از باب تقویت هویت فرهنگی و ملی باشد، اشکالی ندارد.

۵. حرمت بدعت در دین: در روایات، بدعت در مقابل سنت به‌کاررفته است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۴۰۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۲۵۳) سنت، یعنی طریقه و روشی که پیامبر آن را بنیان گذاشته و بر آن مواظبت می‌کرده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۳۷) به قرینه مقابله روشن می‌گردد که بدعت، طریقه و شیوه‌ای است که بانی آن پیامبر نبوده و دیگران، آن شیوه را به نام دین رواج داده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۷۳) فقه اسلامی به شدت بر جلوگیری از بدعت‌هایی تأکید دارد که ممکن است موجب انحراف از سنت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و آموزه‌های اصیل دین شوند. بسیاری از آداب و رسوم باستانی ممکن است در تناقض با سنت‌های اسلامی باشند و به‌عنوان بدعت شناخته شوند؛ حال اگر برگزاری مناسک باستانی به‌عنوان بخشی از دین تلقی شود و به‌نوعی دین را تغییر دهد، می‌توان آن را به‌عنوان بدعت مذموم قلمداد کرد.

در نقد تمایل به خواندن عقد ازدواج آریایی با تکیه بر حرمت بدعت در دین باید گفت: عدم پیروی از سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) موجب ایجاد تفرقه و ناهماهنگی در جامعه اسلامی می‌شود؛ در عصر حاضر، بسیاری از انحرافات اجتماعی و اخلاقی در جوامع اسلامی، ناشی از فاصله‌گیری از سنت‌های پیامبر (صلی الله علیه و آله) است. از سوی دیگر، فقیهان، هرچه را مصداق بدعت باشند، حرام می‌دانند؛ (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۳۱۹) حال، از آنجایی که عقد ازدواج آریایی، بر اساس سنت‌های ایرانی و پیش از اسلام شکل گرفته و در متون اسلامی و فقهی به‌عنوان نوعی ازدواج مورد تأیید نیست و چه‌بسا ممکن است به دلیل انحراف از اصول دین، سبب گمراهی شود و تعالیم اصیل دینی را تحت تأثیر قرار دهد؛ در نتیجه نمی‌تواند به‌عنوان یک عقد اسلامی به شمار رود و چه‌بسا ممکن است بدعت در دین نیز تلقی شود. به این دلیل که: در شرع مقدس اسلام، هر عقدی بر اساس شرایطی که شارع برای آن وضع کرده، منعقد می‌شود و صحت عقد و ترتب آثار آن در اختیار شارع و نیازمند دلیل است و بدون وجود دلیل، هر عقدی باطل و بی‌اثر خواهد بود. بر همین اساس، فقهای امامیه نیز با توجه به نصوص و ادله شرعی، شرایط اساسی برای صحت هر عقدی را تبیین

می‌کنند و پس از آن در تمام عقودی که بر اساس این شرایط منعقد شوند، اصل را بر صحت و در تمام عقودی که بدون رعایت این شرایط منعقد شوند، اصل را بر بطلان و فساد می‌گذارند. (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۴۵) حال در عقد آریایی، به دلیل تفاوت‌هایی که در ارکان و شرایط این عقد با عقد شرعی وجود دارد و همچنین ابهامی که در انعقاد عقد نکاح با الفاظ بکار رفته در عقد آریایی وجود دارد، همچنان صحت عقد مشکوک و محل تردید بین فقهاست و در هنگام شک در صحت عقد آریایی، جریان اصل فساد، نتیجه‌ای جز بطلان عقد به دنبال نخواهد داشت؛ لذا روی آوردن به این نوع نکاح، به‌عنوان یک سنت اصیل و ریشه‌دار و صرفاً برخاسته از خلاقیت افراد، نوعی نوآوری و بدعت در دین محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که گرایش جوانان به خواندن عقد ازدواج آریایی به‌جای عقد اسلامی، اگرچه در ظاهر ممکن است مسأله‌ای ساده و کم‌اهمیت به نظر آید، اما در عمل با چالش‌های جدی فقهی و اجتماعی مواجه است؛ از جمله این چالش‌ها می‌توان به مواردی همچون وقوع نکاح شبهه‌دار (شبهه در انعقاد نکاح با الفاظ خطبه آریایی، شبهه در تحقق زوجیت و ایجاد محرمیت، شبهه در نوع عقد آریایی از نظر لازم و جایز بودن...) تقلید کورکورانه از سنت‌های پیشینیان، و هن احکام اسلامی، بدعت در دین، تمایل به تفکرات نژادپرستانه، گرایش به پیروی از سنت‌های باستانی زرتشتیان و بزرگنمایی شخصیت کوروش کبیر - به‌جای در نظر گرفتن جامعیت دین اسلام و لزوم پیروی از سیره پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌عنوان الگوی حسنه - اشاره کرد؛ که این امر در درازمدت، نه تنها می‌تواند به تضاد با اصول اسلامی منجر شود، بلکه می‌تواند به یک دغدغه فرهنگی و اجتماعی نیز تبدیل گردد. بدیهی است تقلید کورکورانه از سنت‌های پیشینیان و هن احکام اسلامی، دو امر مهم و بحرانی هستند که نیاز به تأمل و انتقاد دارند. جامعه اسلامی باید بر اساس عقل و اندیشه، ضمن حفظ و احترام به اصول دین، در برابر تعصب و پیروی‌های غیرعقلانی ایستادگی کند. همچنین، الگوی حسنه پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به‌عنوان یک مرجع دینی و عملی در زندگی مسلمانان نیز، باید در صدر توجه قرار گیرد؛ تأکید بر پیروی از سنت‌های ایشان به‌عنوان اصلی بنیادین در جامعه اسلامی، نه تنها می‌تواند باعث ترقی و تعالی فردی و اجتماعی شود، بلکه به انسجام بیشتر جامعه نیز کمک خواهد کرد و می‌تواند جامعه اسلامی را نسبت به چالش‌های کنونی مقاوم‌تر کند و به رشد و شکوفایی آن منجر شود. از سوی دیگر، گرایش ایرانیان به کوروش کبیر و تاریخ باستان ایران، اگرچه در برخی موارد ممکن است به نژادپرستی یا قوم‌گرایی تبدیل شود؛ اما در بسیاری از مواقع از نگاه فرهنگی و تاریخی

بوده است. این گرایش بیشتر به‌عنوان ابزاری برای تقویت هویت ملی و گرامیداشت ارزش‌های انسانی و اخلاقی کوروش و امپراتوری هخامنشی مشاهده می‌شود. نهایت اینکه، این گرایش به نژادپرستی تبدیل شود یا نه، بستگی به نحوه استفاده از این نماد تاریخی و گفتمان‌های پیرامون آن دارد؛ اگر از کوروش و تاریخ ایران به‌عنوان نمادی برای وحدت، صلح و احترام به دیگر ملت‌ها استفاده شود، این گرایش قطعاً از هرگونه نژادپرستی و تبعیض قومی دور خواهد بود؛ در غیر این صورت ممکن است به سمت تفکرات نژادپرستانه سوق پیدا کند. حال، برای مقابله با این چالش‌ها، ضروری است آگاهی‌های اسلامی در زمینه ازدواج و اهمیت آن در فرهنگ اسلامی، به‌طور عمومی تبیین گردد. ارتقای فرهنگ اسلامی و ترویج فهم صحیح از ارزش‌های دینی، می‌تواند به ایجاد توازن بین سنت‌های کهن و اصول اسلامی کمک کند و موجب تقویت هویت دینی و ملی در جامعه شود و از بحران‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه نیز بکاهد.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
۱. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی (۱۴۰۴ق). کتاب من لایحضره الفقیه (جلد ۱)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۲۴ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری (جلد ۴)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۳. ابن حنبل، امام احمد (۱۴۱۶ق). مسند الامام احمد بن حنبل (جلد ۲)، بیروت: مؤسسه الرساله.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). لسان العرب (چاپ سوم، جلد ۱۳)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۵. آخوندی، حسن (۱۳۹۷). تقلید کورکورانه؛ آفت دینداری. مجله معرفت، دوره ۲۷، شماره ۶، پیاپی ۲۴۹، صص ۷۹-۶۹.
 ۶. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (جلد ۱۲)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۷. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). فراند الاصول (چاپ نهم، جلد ۳)، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
 ۸. انصاری، مرتضی (۱۴۲۰ق). کتاب النکاح، قم: تراث الشیخ الاعظم.
 ۹. بیهقی، احمد (بی تا). السنن الکبری (جلد ۷)، بیروت: دارالفکر.
 ۱۰. جزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۴ق). الفقه علی المذاهب الاربعه (چاپ دوم، جلد ۴)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۱. جعفری، رسول محمد و جلالی، مهدی (۱۳۹۰). راهبردهای قرآن برای مقابله با تبعیض نژادی. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۲، پیاپی ۱۶، صص ۱۶۳-۱۴۱.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). قرآن میزان شناخت قرآن. قم: نشر اسراء.
 ۱۳. الحرّ العاملی، محمد (۱۳۹۱). وسائل الشیعه (جلد ۲۰)، المطبعه الرابعه، بیروت: دار احیاء.
 ۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱). لغت نامه (جلد ۴۷)، تهران: انتشارات روزنه.
 ۱۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۸ق). دلیل تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).

۱۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور (جلد ۶)، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۱۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، بیروت: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۸. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه (چاپ دوم، جلد ۲ و ۲۱). قم: فرهنگ اسلامی.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان (جلد ۱ و ۱۶ و ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (جلد ۱)، نجف اشرف: مطبعه النعمان.
۲۱. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰ش). مکارم الاخلاق، قم: الشریف الرضی.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). مجمع البحرين، (جلد ۲ و ۳ و ۶)، تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۳. طوسی، محمد بن علی ابن حمزه (۱۴۰۹ق). الوسيله، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق). تفصیل الشریعه (کتاب النکاح)، قم: مرکز فقه ائمه اطهار.
۲۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب (چاپ سوم، جلد ۵)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین (چاپ دوم، جلد ۴)، قم: مؤسسه دارالهجره.
۲۷. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور (جلد ۶ و ۹)، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۸. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (چاپ ششم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (جلد ۴)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. کاظمی، فاطمه (۱۳۹۳). بررسی تبعیض نژادی از دیدگاه اسلام و کنوانسیون‌های بین‌المللی با نگاهی به حقوق ایران. کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
۳۱. کوئن، بروس (۱۳۸۰). مبانی جامعه‌شناسی (ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل)، تهران: سمت.

۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (جلد ۱۶ و ۲۲ و ۶۹)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۹ق). شرایع الاسلام، تهران: استقلال.
۳۴. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۳۵. محمدزاده، زینب و اجتهادی، مهدی (۱۴۰۲). جایگاه عقد آریایی در نظام فقه خانواده اسلامی. دو فصلنامه مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب، دوره ۶، شماره ۱، صص ۱۸۴ - ۱۶۲.
۳۶. مزدپور، کتایون (۱۳۸۲). زرتشتیان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (جلد ۳)، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). تعلیم و تربیت در اسلام (چاپ دهم، جلد ۱۶)، تهران: انتشارات صدرا.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). فطرت در قرآن، تهران: انتشارات صدرا.
۴۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰ق). عقائد الامامیه، نجف اشرف: کلیه الفقه.
۴۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۵ق). اصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (جلد ۱ و ۵)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). الفتاوی الجدیده (جلد ۳)، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب (علیه السلام).
۴۴. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۳ق). فقه القضاء (چاپ دوم، جلد ۲)، قم: بینا.
۴۵. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷ش). صحیفه امام خمینی (جلد ۱ و ۲ و ۱۳)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴۶. موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا). تحریر الوسیله (جلد ۱)، قم: دارالعلم.
۴۷. نراقی، احمد (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۸. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (جلد ۱۴)، بیروت: آل البيت.
۴۹. نیکنام، کوروش (۱۳۹۴). یادگار دیرین، تهران: نشر بهجت.



Permissibility of Unconventional Intercourse; A Critical Reading

Marzieh Esmaeeli Fallah^{1*}, Touba Shakeri Golpayegani²

1. PHD in Women Studies, Department of Women Studies, Humanities Faculty, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author)
Email: m.esmaeeli@modares.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Women Studies, Humanities Faculty, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: t.shakeri@modares.ac.ir

Abstract

The definite limit of permissibility of sexual enjoyment according to the marriage contract is conventional enjoyment and intercourse, but in some approaches, it has been ruled that anal intercourse is permissible; While the rule of being forbidden for harming one's wife, behaving in honorable manner and the narrations regarding the norms between spouses, all of them have respect for moral sexual behavior and cast doubt on the permissibility of unconventional sexual behavior even with the wife's consent; Because due to the dominance of most of men, the wife's satisfaction in most cases is not internal. In addition, according to the belief of the Imamiyyah, the permissibility of this relationship is doubted due to the fact that the rulings are based on the factual and definite benefits and corruptions consequences of anal intercourse. This study, using a descriptive-analytical method, by using the library study method, examines and analyzes the evidences cited regarding the permissibility of anal intercourse, while pointing out the diversity of opinions about the interpretation of the narrative reasons, believes that using the purposeful approach can lead to a new reading of texts according to the fundamental values on which the text is based.

Keywords: Anal intercourse, obedience, honorable manner, unconventional.

Received:	2025/01/22	Article Type:	Research Paper
Revised:	2025/02/14	Published by:	Hazrat-e Masoumeh University
Accepted:	2025/02/16	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2051305.1023
Available Online:	2025/02/24		

جواز آمیزش نامتعارف؛ خوانشی انتقادی

مرضیه اسماعیلی فلاح^۱، طوبی شاکری گلپایگانی^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری مطالعات زنان (حقوق زن در اسلام) دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: m.esmaeeli@modares.ac.ir

۲. استادیار گروه مطالعات زنان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

رایانامه: t.shakeri@modares.ac.ir

چکیده

حد متیقن از جواز تمتعات جنسی به موجب عقد نکاح، استمتاع و آمیزش متعارف است، لکن در برخی رویکردها حکم به جواز آمیزش مقعدی شده است؛ در حالی که قاعده حرمت ایذاء همسر، معاشرت به معروف و روایات ناظر به آداب خلوت میان زوجین، همگی بر رفتار جنسی کرامت‌مدار اشعار دارند و جواز رفتارهای نامتعارف جنسی را ولو با رضایت همسر با تردید مواجه می‌سازند؛ چراکه به دلیل فرادستی غالب مردان، رضایت زوجه در اکثر موارد باطنی نمی‌باشد. افزون بر آن که مطابق اعتقاد امامیه به دلیل ابتدای احکام بر مصالح و مفاسد نفس الامری و قطعی بودن عوارض و طی از دُبُر، جواز این رابطه مورد تردید قرار می‌گیرد. از این رو با وجود برخی تعابیر در متون فقهی که انگاره تمکین مطلق را فارغ از هرگونه محدودیتی به ذهن متبادر می‌کند، فروضی که احتمال آسیب زوجه در آن رابطه وجود دارد، تحریم و تقبیح شده است. این جستار به روش توصیفی-تحلیلی با بهره‌گیری از روش مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده و ضمن بررسی و تحلیل ادله مورد استناد در خصوص جواز و طی از دُبُر با اشاره به تشبّت آرا پیرامون تفسیر ادله نقلی، معتقد است که استمداد از رویکرد مقاصدی می‌تواند به خوانشی نوین از متون، در پرتو ارزش‌های بنیادینی که نص بر آن‌ها استوار است، بینجامد.

واژگان کلیدی: رفتار نامتعارف جنسی، آمیزش مقعدی، تمکین، حسن معاشرت، روابط جنسی سالم.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۱۱/۰۲	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۳/۱۱/۲۵	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۳/۱۱/۲۷	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2051305.1023
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۳/۱۲/۰۵		

۱. مقدمه

رضایت زناشویی از اجتماع مؤلفه‌های گوناگونی تشکیل می‌شود که یکی از برجسته‌ترین متغیرهای آن رضایت جنسی زوجین است. (بهرامی و توسلی، ۱۳۹۹؛ معصومی و همکاران، ۱۳۹۶) روابط جنسی بین زن و شوهر و کیفیت آن، از جمله مواردی است که در تأمین آرامش و امنیت روانی میان زوجین و تداوم استحکام و استواری بنیاد خانواده تأثیر به‌سزایی دارد.

پژوهش‌ها حاکی از تأثیر روابط جنسی سالم در بهینه‌سازی کارکردهای خانواده (حیدری، ۱۳۹۶؛ فروتن و اخوان، ۱۳۹۰) و ارتباط متقابل رضایت جنسی با کاهش تعارضات زناشویی است. (موحد و عزیزی، ۱۳۹۰)

ارضای نیازهای جنسی زوجین بر اساس موازین اخلاقی، عرفی، حقوقی و... در قالب عقد نکاح، یکی از کارکردهای پیوند زناشویی است. تمتعات متعارف جنسی حق و تکلیفی طرفینی است (حکمت‌نیا، ص ۲۵۹) که بی‌توجهی به آن موجب تزلزل پیمان زناشویی و بروز ناهنجاری در روابط مابین زوجین می‌شود. (قانمی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷)

در برخی رویکردهای فقهی توجه ویژه‌ای نسبت به نیاز جنسی مردان صورت گرفته و تمکین در معنای پاسخگویی زوجه به مطالبات جنسی زوج، به‌عنوان حقی برای مرد و تکلیفی برای زن بر شمرده شده (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۱؛ اراکی، ۱۴۱۹، ص ۷۴۲) و از خلال مطالب مطروحه تأکید بر اجابت خواسته مرد و اطلاق این الزام و عدم اشاره به میل، توانایی و... زوجه قابل استنباط است. (مؤمنی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۷) بنابراین زوجه موظف به فراهم آوری تمهیدات کلیه استمتاعات جنسی از خویش برای زوج، در هر زمان و مکانی که شوهر مایل بوده و تمتع جایز است، می‌باشد. (عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۳۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۱) و در این راستا بایستی اهتمام بلیغی به حق تمکین مرد داشته باشد.

از آنجایی که حق درجه‌ای کمرنگ از مالکیت و مرتبه‌ای از آن است و ذی‌حق گویا مالک چیزی محسوب می‌شود که مسؤولیت آن را عهده‌دار است. (نائینی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۱) طباطبایی‌یزدی، ۱۴۲۳، ص ۲۸۰؛ موسوی‌خمینی، ۱۳۹۰؛ ج ۴، ص ۱۱۰) و به همین اعتبار برخی فقها از تعبیر «ملکیت نارسیده» در این خصوص استفاده می‌کنند. (آملی، ۱۴۱۳، ص ۹۲) حقوق سنتی که حق را شکلی ضعیف از مالکیت تلقی می‌کند، با عقد نکاح مرد را مالک بضع می‌داند. (علامه‌حلی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳؛ طباطبایی‌یزدی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۶۰؛ فاضل‌هندی، ۱۴۱۶، ص ۳۸۲) باید توجه داشت که ارزیابی صرف عقد نکاح با ضوابط حاکم بر عقود مالی و معاملی، خلاف حیثیت انسانی و جایگاه مقدس خانواده است، لکن در هر حال، دو پارادایم تاریخی پیرامون حقوق

خانواده قابل شناسایی است؛ پارادایم حقوق کامجویانه و حقوق عاشقانه. در حقوق کامجویانه مفهوم نکاح به استمتاعات جنسی فروکاسته می‌شود و زن موضوعیتی جنسی می‌یابد؛ در حالی که در حقوق عاشقانه، نکاح به حقوق و تکالیف طرفینی زوجین در تشیید مبانی خانواده و تربیت فرزندان تعبیر و بر تعهدات دو طرف در نهاد خانواده توجه می‌شود. (جعفری تبار، ۱۳۸۷)

در رویکرد فقه و حقوق سنتی در خصوص ازدواج، محوریت با رابطه زناشویی و مجامعت است اما در رویکردهای نوین بر مؤانست و حسن معاشرت تأکید می‌شود. در قرآن نیز نکاح در معنای وطنی اساساً استعمال نشده است. (نجفی، ۱۴۰۱، ج ۲۹، ص ۶)

مطابق آموزه‌های اسلام روابط درهم‌تنیده‌ای میان ارزش‌های اخلاقی و قواعد حقوقی وجود دارد. مواردی همچون کرامت، عدالت، حریم خصوصی و معاشرت به معروف به‌عنوان مؤلفه‌هایی بنیادین و پیشادینی ناظر بر منظومه قواعد حاکم بر امور جنسی در اسلام می‌باشند. (شاکری گلپایگانی و بهرامی، ۱۴۰۰، ص ۸۵) عدم توجه به حقوق جنسی زن و عدم پرداختن به محوریت کرامت انسانی زن در روابط جنسی، سبب بیشینه‌گرایی عرفی نسبت به حقوق جنسی مرد و کمینه‌گرایی نسبت به حقوق جنسی زن شده است. بی‌توجهی به حق جنسی زن سبب ساده‌انگاری و عبور از مسئله حرج جنسی زنان و کمینه‌گرایی در مواردی همچون تحقق اکراه و عدم رضایت زن در تن‌دادن به اشکال غیرمتعارف روابط زناشویی در رویکردهای جزم‌اندیشانه سنتی شده است. (شاکری گلپایگانی و بابازاده، ۱۴۰۱، ص ۳۰؛ شعربافی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۶۷) حاکمیت نگرش مردانه بر رویکردهای فقهی و حقوقی، نمی‌تواند به‌تنهایی سامان‌بخش مطلوب و همه‌جانبه نظام خانواده باشد و در این مسیر استمداد از نگرش‌های زنانه می‌تواند موجب انفتاح چشم‌اندازهای جدیدی در این عرصه گردد. (اسماعیلی‌فلاح و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۴۳)

چنانچه عدم اجابت مطالبات جنسی مرد ناشی از معاذیر یا موانع شرعی یا مطالبه روابط جنسی نامعقول و غیرمتعارف باشد، به‌نحوی که از مصادیق ایذا و باعث ضرر یا حرج زوجه باشد (رملی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۷۳) یا زن مهبای رابطه زناشویی نباشد، زوجه ناشزه محسوب نمی‌شود (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۵، ص ۱۰۳) و زوج موظف به روابط جنسی متعارف با همسر خود است. (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۵، ص ۱۰۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۰۳) در نظام حقوقی ما تمهید مناسب و جامعی در این راستا اندیشیده نشده و تنها به سوق زوجه به درخواست طلاق در صورت ثبوت موجبات عسر و حرج^۱ بسنده شده و تسهیل‌شایان توجهی جهت استیفای حقوق جنسی زن و تبیین

۱. ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی

گستره حق تمکین مرد صورت نگرفته است. باید توجه داشت که روابط زناشویی یکی از آثار عقد نکاح بوده و نه اثر ذاتی و مقدم آن؛ چراکه اساس این عقد، بر بنا نهادن یک نهاد اجتماعی ذوابعاد است و فروکاستن آن به ساختاری جهت هر نوع تمتع جنسی دور از صواب می‌نماید. البته این به معنای عدم اهمیت روابط زناشویی متعارف نیست، بلکه در عین اهمیت این امر، بنیاد خانواده به ثقات این مسئله فروکاسته نمی‌شود؛ لکن سوءبرداشت‌ها از برخی آموزه‌های دینی، موجب صورت‌بندی انگاره اطلاق تمکین زوجه از زوج حتی در صورت نامتعارف شده است.

گاه تنوع‌طلبی در کسب لذایذ و اوهام جنسی^۱، روابط زناشویی زوجین و مطالبات آنان از یکدیگر و کیفیت این روابط را متأثر ساخته و موجب بروز مشکلاتی در روابط زوجین می‌شود. این جستار درصدد بازخوانی ادله ناظر به وطی نامتعارف و بازاندیشی در نظرات فقهی در این خصوص بوده و می‌کوشد به منطق ادبی و تفاسیر لفظی از متون فقهی بسنده نکرده و در چشم‌اندازی وسیع‌تر با عنایت به مرجعیت عقل استعلایی و گزاره‌ها و اصول کلانی همچون معاشرت به معروف، کرامت، عدالت، توجه به حسن و قبح عقلی و رویکرد مقاصدی، به ترسیم هم‌گرایی یا واگرایی میان حکم به تمکین مطلق ولو در صورت نامتعارف با غایات مدنظر شارع پردازد و با بازخوانی ادله از دریچه‌ای جدید و تلاش جهت اعتلای دانش دینی، با ارائه دستاوردهای پژوهش زمینه‌ساز تأملات تازه و بازاندیشی در ایستارهای موجود شود.

این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست که آیا زن در موارد مطالبات غیر معمول زوج همچنان مکلف به تمکین می‌باشد؟ هم‌چنین چگونه می‌توان قرآنی نظام‌مند نسبت به گستره حق جنسی مرد و تکلیف تمکین زن ارائه نمود؟

۲. تبیین مفاهیم

۱-۲. تمکین

تمکین لغتی عربی، در معانی اعطای اقتدار و سلطه، پذیرش و گردن‌نهادن به دستور دیگری، اعطای قدرت به فردی برای وصول به امر یا چیزی توصیف شده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۳؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، صص ۸۷۴-۸۷۵)

حقوقدانان با تقسیم تمکین به دو گونه عام و خاص به تعریف و تبیین مفهومی آن پرداخته‌اند. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲۸؛ گرجی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷) منظور از تمکین عام را متابعت زوجه از زوج در مسائل زناشویی و انجام امور مربوط به زوجیت و حسن معاشرت دانسته‌اند؛ بنابراین تمکین عام در

معنای قبول ریاست شوهر بر خانواده و انجام وظایف زوجیت و اطاعت از زوج مطابق شرع و عرف و رعایت اموری چون آراستگی و پیراستگی به میزان متعارف، استیذان از زوج جهت خروج از منزل، حسن سلوک، پاسداشت اسرار خانوادگی و... می‌باشد. (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲۸؛ گرجی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۷) به این ترتیب تمکین عام در عرف حقوقی با مباحث مربوط به پذیرش قوامیت شوهر و انجام تکالیف زوجیت توسط زوجه و معاشرت نیکو در فقه مطابقت دارد. (مغنیه، ۱۹۷۸، صص ۹۴-۹۶) بنابراین تمکین عام در معنای مطلق متابعت زوجه از زوج بوده و در مقابل تمکین خاص، تکلیف زوجه در اطاعت از زوج در خصوص تمتعات جنسی است. (حیبی تبار، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲)

تمکین تام در لسان فقها دامنه مشابهی با مباحث تمکین خاص در عرف حقوقی دارد و منظور از تمکین تام آن است که زوجه خویش را به نحو مطلق به شوی واگذارد و در هر زمان و هم‌چنین هر مکان و نسبت به کلیه مواضع بدن جهت استمتاع مهیای تمکین باشد. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۱؛ ابن‌بزاج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۴۷) محقق حلی، تمکین کامل را خلوت میان زوجین به نحوی که خاص زمان یا مکانی نباشد، تعریف می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۱) و شهیدثانی در شرح سخن محقق حلی تمکین را خلوت میان زوجین به شکلی که زوجه حائلی بین خویش و شوی فرانهد، توصیف می‌کند؛ به این معنا که تمتعات جنسی را اختصاص به مکانی خاص مانند منزل و دیار خویش یا زمانی خاص ننماید، بلکه در هر زمان و مکانی که شوهر تمایل و امکان استمتاع با توجه به حال زن داشته باشد، موظف به متابعت است و ممکن است که منظور از «مکان» در سخن مصنف، مکان فعل شامل مفهوم جامعی از کلیه مواضع تن از قبیل فرج و... آنچه قابلیت تمتع دارد، باشد و در تمکین تام، زوجه بایستی مهیای هر دو قسم باشد، هرچند وضوح مفهوم نخست بیشتر است (عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۵، صص ۴۳۹-۴۴۰) البته این عمومیت، خلاف ظاهر سخن محقق بوده و مشخص نیست، منظور محقق حلی چنین توسعه معنایی از مکان، بوده باشد.

در این میان آمادگی و شرایط روحی و جسمی زوجه نیز بایستی ملحوظ شود؛ بنابراین به نظر می‌رسد داوری در خصوص این روابط چندوجهی و ذوابعاد، پیچیده‌تر از آن باشد که به راحتی حکم قضیه، طی یک قاعده و اصل کلی گنجانده شود. (گرجی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸)

۲-۲. آمیزش (وطی)

از لحاظ فقهی دخول در معنای نزدیکی و آمیزش اعم از نزدیکی در قبُل یا دُبُر^۱ مشروط به التقای

ختانان است. (علامه حلی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۷۵؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۰۸؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۸۶، عاملی جبعی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۵۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۴۱۳) هرچند با انزال همراه نباشد و ورود کمتر از این حد و تفخیز یا سایر استمناعات نزدیکی محسوب نشده و موجب آثار ویژه آن از جمله تحقق استقرار مالکیت زوجه نسبت به کل مهر نمی‌شود.

اگرچه دخول از قبیل، آمیزش از مجرای طبیعی و موضع تناسل و توالد محسوب می‌شود (سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۲۹۳) لکن ممکن است دخول از مجرای غیرطبیعی و معمول نیز صورت پذیرد. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۵، ص ۲۸۹) البته همان‌طور که اشاره شد، داخل کردن آلت به مقدار کمتر از حشفه در قبل یا دبر زن، وطی محسوب نشده و آثار ویژه آن را ندارد و نسبت به این قول ادعای عدم خلاف شده است. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۱۰، ص ۱۷۱)

۲-۳. نامتعارف

مطابق جمله معروف «تعرف الأشياء بأضدادها» تبیین امر متعارف در بازشناسی مفهوم نامتعارف مؤثر خواهد بود. متعارف به معنای رواج امری در میان اغلب مردم و به تعبیری مرسوم بودن و تناسب با عرف و رسوم متداول جامعه بوده (انوری، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۶۶۴۱) و معروف به معنای مقبولیت عقلی، عرفی و شرعی یک موضوع می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۳۳۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۱۶) بنابراین عمل معروف امری است که از دید عقلاً ممدوح و پسندیده و مورد تأیید شارع باشد و شامل اخلاق حسنه و کلیه آداب نکو است. (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۵) هم‌چنین به موجب آیه ۲۲۸ سوره بقره^۱ همان‌گونه که تکالیفی بر عهده زنان قرار دارد، حقوقی نیز به‌نحو معروف و نیکو برایشان وجود دارد. هم‌چنین در آیه ۱۹ سوره نساء^۲ به معاشرت به معروف نسبت به زنان اشاره شده است. در تفسیر معاشرت به معروف برخی آن را رفتار منصفانه و گفتار زیبا (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۶۰) و برخی رفتار متعارف میان مردمان تعبیر کرده‌اند. (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۵۵) برخی نیز آن را تعامل و مصاحبت مطابق دستور الهی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۹۴) و عمل به تکالیف خود اعم از واجب و مستحب دانسته‌اند. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱) زوجین از یکدیگر حق بهره‌مندی متعارف جنسی دارند، لکن چنانچه بر این تمتعات صدق عنوان آزار، اکراه، استخفاف، نقض کرامت و... گردد، از منظر عقل و اخلاق نکوهیده خواهد بود؛ مضافاً بر این‌که چنین رفتاری خلاف قاعده معاشرت به معروف است. برخی از

۱. «لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»

۲. «وَعَايَرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، ۱۹)

ملاکاتی که برای تبیین رفتار جنسی غیر متعارف ارائه شده عبارت‌اند از:

۱. عجیب و غیر معمول بودن آن رفتار؛ ۲. رفتاری که به ارضای جنسی نینجامد؛ ۳. فرد از انجام آن ملول و ناراحت است؛ ۴. رفتاری که باعث آزدگی روانی و صدمه جسمی طرف مقابل باشد؛ ۵. رفتاری که با لذت طرفینی مطلوب همراه نباشد. (اوحدی، ۱۳۷۹، صص ۱۵۰-۱۵۱)
- همین‌طور مطالبات جنسی مخالف عرف متداول که اکثریت جامعه با آن همدلی نداشته و خارج از مجرای طبیعی است. (انصاری، ۱۳۷۸، ص ۴۱)

۳. بازخوانی ادله ناظر بر جواز آمیزش نامتعارف

برخی فقها با استناد به آیه ۲۲۳ سوره بقره^۱، حقوق جنسی را مخصوص زوج و مرد را محق به کامجویی از طریق جماع یا سایر اسباب موجب لذت در این میان دانسته و اختیار امر جنسی را درید مرد انگاشته‌اند. (عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۱۹؛ نراقی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۹) در حالی که دلالت آیه بر انحصار حق نسبت به مرد نیست؛ چراکه اثبات شیئی نفی ماعدا نمی‌کند. در این راستا هم‌چنین به روایاتی که ناظر به اجابت بی‌قید و شرط زوجه نسبت به نیازهای جنسی همسر است، استناد می‌شود که از جمله آن روایات بر آوردن نیاز جنسی زوج هر چند سواره بر مرکب^۲، شب را در حالت خشم شوهر به صبح نرساندن (کسب رضایت زوج) ولو با وجود ظلم شوهر^۳، عرضه خویش هر صبح و شام بر شوی، پرهیز از گرفتن روزه مستحبی بدون رضایت همسر^۴ و منع از اطاله نماز به قصد عدم اجابت نیاز جنسی همسر^۵ می‌باشد. البته اغلب روایات مذکور از نظر سندی ضعیف بوده و با عموم قاعده معاشرت به معروف، حرمت ایذاء و لاضرر تقیید می‌خورند.

باین‌حال در برخی رویکردها با تمسک به آیه ۲۲۳ سوره بقره و عبارت «أَنْتِ سِتْنَم» در این آیه و

هم‌چنین پاره‌ای روایات گستره تمکین خاص، مطلق فرض می‌شود.

۱. «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ...»

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ آتَتْ امْرَأَةً إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَتْ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ؟ فَقَالَ لَهَا أَنْ تُطِيعَهُ وَلَا تَعْصِيَهُ... وَلَا تَمْتَعَهُ نَفْسَهَا وَإِنْ كَانَتْ عَلَى ظَهْرٍ قَتَبٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵۰۶؛ حرعاملی، ۱۴۱۲: ۲۰/۱۶۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/۴۳۸)

۳. «... وَلَا تَبَيْتَ وَ زَوْجَهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ وَإِنْ كَانَ ظَالِمًا لَهَا» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/۵۱۱)

۴. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ؟ فَقَالَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ قَالَتْ فَحَبْرِي عَنْ نِسِيِّ مِنْهُ قَالَ لَيْسَ لَهَا أَنْ تَصُومَ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْني تَطَوُّعًا... وَعَلَيْهَا أَنْ... تَعْرِضَ نَفْسَهَا عَلَيْهِ غُدُوَّةً وَعَشيَّةً» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰۸/۵)

(حرعاملی، ۱۴۱۲: ۲۰/۱۶۵)

۵. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِلنِّسَاءِ لَا تَطُولَنَّ صَلَاتِكُنَّ لِتَمْنَعَنَّ أَزْوَاجَكُنَّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۰۸/۵)

۳-۱. تمسک به آیه ۲۲۳ سوره بقره

برخی مفسران «آئی» را به استناد پاره‌ای روایات حمل بر مکان کرده^۱ و بنابراین جواز دخول از دبر را استنباط کرده‌اند. (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۱، صص ۷۰-۷۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۳۳)

در حالی که بیشتر مفسران، آن را ناظر به زمان دانسته و با استدلال به روایات وارده در این خصوص^۲، آیه ۲۲۲ سوره بقره^۳ را قرینه حمل بر این معنا دانسته‌اند که به حرمت مقاربت در ایام حیض اشاره دارد و پس از رفع این مانع مرد در هر زمان که بخواهد می‌تواند از زن متمتع شود. (سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۲۹۴؛ حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، صص ۱۰۲-۱۰۳؛ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۱، ص ۷۷؛ فاضل‌هندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۴؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، صص ۱۰۷-۱۰۸) البته عده‌ای از مفسرین هم «آئی» را مطلق قلمداد کرده و در هر دو معنای زمان و مکان دانسته‌اند. به این معنی که زوج در هر زمان و مکان حق هرگونه تمتع از زوجه را دارد و به این ترتیب حکم به جواز وطی از دبر داده‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۰۷) و حتی موافق این نحوه واقعه در ایام حیض هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۰؛ محقق‌حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۱) و ممانعت از چنین مقاربتی را موجب تحقق نشوز دانسته‌اند (علامه‌حلی، ۴۰۹، ج ۳، ص ۱۰۸) در حالی که اگرچه صیغه امر ظهور در وجوب دارد، اما امر عقیب‌حظر تنها بر جایز بودن عمل دلالت دارد (آخوندخراسانی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۱۱) و لذا آیه در مقام رفع‌حظر بوده و در مقام اثبات حق و تکلیف نیست. (شکری و مؤمن، ۱۳۹۰، ص ۱۱۰) بنابراین آیه در پی رفع ممنوعیت مقاربت پس از ایام حیض است و درصدد بیان نقش زنان در بقای نسل نوع بشر است و در پی اثبات حق تمتع زوج به نحو اطلاق نمی‌باشد. (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۲۳)

۱. «الباقر- نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ قَالَ حَيْثُ شَاءَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۸/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۸)
۲. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْقُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ إِبْتِاحِ النَّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ. قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ قَالَ: حَيْثُ شَاءَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۷/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۸)
۳. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي أَهْلَهُ فِي دُبُرِهَا فَكَرِهَ ذَلِكَ. وَ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَ تَحَاشَّ النَّسَاءَ وَ قَالَ إِنْ سَأَ مَعْنَى نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ أَيَّ سَاعَةٍ شِئْتُمْ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۴/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۹)
- «الصَّادِقُ أَنَّى شِئْتُمْ أَيَّ مَتَى شِئْتُمْ وَ تَأَوَّلَتْ الْعَامَّةُ قَوْلَهُ أَنَّى شِئْتُمْ أَيَّ حَيْثُ شِئْتُمْ فِي الْقُبُلِ وَ الدُّبُرِ وَ قَالَ الصَّادِقُ أَنَّى شِئْتُمْ أَيَّ مَتَى شِئْتُمْ فِي الْفَرْجِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى قَوْلِهِ فِي الْفَرْجِ قَوْلُهُ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَالْحَرْثُ الرُّزْعُ وَ الرُّزْعُ الْفَرْجُ فِي مَوْضِعِ الْوَلَدِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۰/۲۸۸)
۳. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»

واژه «حرث» در آیه نیز به جواز مقاربت از قُبُل دلالت دارد چراکه این موضع محل توالد محسوب می‌شود و در این خصوص باید به حد متیقن که همان جواز مقاربت از قُبُل است، اکتفا کرد؛ بنابراین «آئی» ظهور در زمان دارد و نسبت به مکان یا سایر امور ظهوری ندارد که بتوان از آیه استنباط اطلاق نمود. (خویی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۱) افزون بر این‌ها عبارت «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» در آیه ۲۲۲ سوره بقره مبین کیفیت تمتع است که بایستی مطابق فرمان الهی و از مجرای «مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» که حرث محسوب می‌شود، باشد. لذا تمتعات مبتنی بر انحرافات و اختلالات جنسی هرگز مورد حکم خداوند نبوده و لازم الرعایه نمی‌باشند. (شیرازی، ۱۴۱۹، ص ۱۰۹۸؛ خویی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۱) هم‌چنین توجه به مفاد قاعده معاشرت به معروف و مفهوم اذی در آیه ۲۲۲ سوره بقره مانع از حکم به تجویز نزدیکی از دُبُر در ایام عادت ماهیانه می‌شود که زیان باری و اذیت آن چه‌بسا بیش از نزدیکی در قُبُل در ایام عادت ماهانه است.

مضافاً بر این‌که در برخی روایات «آئی شتم» به موقعیت^۱ قرارگیری زن و مرد حین رابطه تفسیر شده و از تعبیر معنای آن به هر نحو استمتاع و از جمله رابطه مقعدی منع شده است؛^۲ بنابراین حتی در صورت مطلق بودن آیه، این اطلاق با ادله مورد بحث تقیید و تخصیص می‌خورد. عموم مفسرین بر این باور هستند که واژه حرث مختص موضع توالد است و از آن آیه افاده عموم نمی‌شود و منظور آیه توسعه کیفیت نزدیکی از جهت زمان و موقعیت قرارگیری حین آمیزش است و نه موضع جسمانی زن (سیدمرتضی، ۱۴۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۶)

۳-۲. تمسک به روایات ناظر بر جواز وطی از دُبُر

در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) در این خصوص به نحو اطلاق حکم به جواز این عمل شده^۳ و در

1. Position

۲. «عَنْ مُعْمَرِ بْنِ خَلَادٍ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا: أَيُّ سَمِيٍّ يَقُولُونَ فِي إِيْتَانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ؟ قُلْتُ: إِنَّهُ بَلْغَيْسَةٌ أَنْ أَهْلَ الْمَدِينَةِ لَا يَرُونَ بِهِ بَأْسًا. فَقَالَ: إِنَّ الْيَهُودَ كَانَتْ تَقُولُ إِذَا آتَى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فِي خَلْفِهَا خَرَجَ الْوَلَدُ فَانزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نِسْأُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ قُدَامٍ خِلَافًا لِقَوْلِ الْيَهُودِ وَ لَمْ يَعْين فِي أَذْبَارِهِنَّ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲۴۴/۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۱/۲۰؛ محدث نوری، ۱۴۰۸: ۲۳۱/۱۴) «الصادق؛ نِسْأُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ قَالَ: مِنْ قُدَامِهَا وَ مِنْ خَلْفِهَا فِي الْقُبُلِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۸) الباقر عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى نِسْأُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْتَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ قَالَ: مِنْ قُبُلٍ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۲۰؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۹)

۳. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِيْتَانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ. قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۸)

روایتی دیگر جواز این عمل منوط به رضایت زن شده است.^۱ هم‌چنین در روایتی دیگر امام صادق (علیه‌السلام) ضمن بیان جواز عمل، به عدم علاقه نسبت به انجام آن اشاره فرموده‌اند.^۲ از آنجا که قید «اذا رضیت» در دلالت حکم شرعی روایات ناظر به وطی از دُبُر مدخلیت اساسی دارد و گستره جواز دخول مقعدی را به رضایت زوجه محدود می‌کند و هم‌چنین به دلیل آنکه چنین تمتعی از گونه تمتعات نامتعارف است که ورود آسیب به زوجه در آن محتمل است، تعلیق جواز آن به رضایت زن مفروغ عنه و مرتکز ذهنی است و اطلاق ظاهری این روایات با شرط رضایت زوجه که مفروض راوی و معصوم می‌باشد، تقیید می‌خورد. (رضوان‌طلب و موسوی‌جوردی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۱)

از سوی دیگر در روایتی پیامبر گرامی دخول از دبر را حرام برشمرده^۳ و در روایت دیگری مرتکب این عمل را ملعون خوانده‌اند.^۴ در روایتی امام رضا (علیه‌السلام) نیز زن را محل بذرافشانی مرد (جهت تولید نسل) دانسته و دخول مقعدی را از اسباب آزار زن برشمرده‌اند.^۵

به این ترتیب برخی فقها با استناد به قید «اذا رضیت» در روایت ابن ابی یعفور به جمع روایات دارای تعارض در خصوص جواز یا عدم جواز وطی در دبر مبادرت نموده‌اند. به این صورت که روایات نهی کننده را حمل بر حرمت و رضایت زوجه را سبب جواز قلمداد کرده‌اند (خویی، ۴۱۸، ج ۳۲، صص ۱۰-۱۱؛ سبحانی تبریزی، بی تا، ج ۱، ص ۹۶) و عده‌ای دیگر روایات ناهیه را حمل بر کراهت و رضایت زوجه را سبب رفع کراهت (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۲۵۱) یا کاهنده شدت آن برشمرده‌اند. (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۱۴۰)

صاحب جواهر ضمن خدشه در سند و دلالت برخی از این احادیث، در جمع بین این دو دسته روایات عمل مزبور را حمل بر کراهت شدید کرده و روایات ناظر بر عدم جواز را حمل بر

۱. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْمَرْأَةَ فِي دُبُرِهَا. قَالَ: لَا بَأْسَ إِذَا رَضِيَ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۶/۲۰)

۲. «عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ابْتِئَانِ النِّسَاءِ فِي أَعْجَازِهِنَّ فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ مَا أَحِبُّ أَنْ تَفْعَلَهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۲۰)

۱۴۷؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۲۴۴، طوسی، ۱۴۰۷: ۷/۴۱۶)

۳. «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ تَحَاشُ النِّسَاءُ عَلَيَّ حَرَامٌ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۳/۲۴۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۲۰)

۴. «لَعَنَ اللَّهُ الَّذِينَ يَأْتُونَ النِّسَاءَ فِي مَخَائِسِهِنَّ» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲/۲۶۳) «مَلْعُونٌ مَنْ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا» (ابو داود سجستانی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۹)

۵. «الرِّضَا عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا... مِنْهُ الْجَوَابُ سَأَلْتُ عَمَّنْ أَتَى جَارِيَتَهُ فِي دُبُرِهَا وَ الْمَرْأَةَ لَعْنَةُ لَا تُؤَدَّى وَ هِيَ حَرْثٌ كَمَا قَالَ اللَّهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲/۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۱۵: ۱۰۱/۲۹) «إِنَّمَا الْمَرْأَةُ لَعْبَةٌ مِنْ أَخْطَاهَا فَلَا يَضِيئُهَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲/۱۱۹)

مواردی می‌کند که زن رضایتی در این خصوص ندارد. (نجفی، ۱۴۰۱، ج ۲۹، صص ۱۰۸-۱۰۶)

منوط بودن جواز عمل به رضایت زوجه به وضوح دلالت بر عدم شمولیت وطی مقعدی در زمره حقوق جنسی زوج دارد. (خویی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۶) بنابراین با وجود ادعای شهرت مبنی بر تحقق نشوز در صورت ممانعت زوجه از این عمل (فیض‌کاشانی، بی‌تا، ج ۲، صص ۲۹۵-۲۹۶) دلایلی قوی، مؤید اثبات نشوز به چشم نمی‌خورد. (طباطبایی‌یزدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۹۶)

در مجموع نظر مشهور در میان فقهای امامیه، جواز عمل و کراهت شدید آن به‌ویژه در صورت عدم رضایت زوجه است. البته قائلین به حرمت در میان فقهای شیعه نیز همچون ابن‌حمزه، صدوق و... دیده می‌شوند. (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸)

۳-۳. تمسک به اطلاق و عمومات ادله در خصوص تمکین

برخی با استناد به اطلاق و عمومات ادله حق تمتع زوج از زوجه، حکم به جواز وطی از دبر داده و برای اثبات جواز دخول مقعدی به عمومات لزوم متابعت زوجه از شوهر و اطلاق آیه ۲۲۳ سوره بقره متمسک شده‌اند. (هدایت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۱۴۹) عده‌ای حتی حکم به جواز مواقعه از دبر در ایام حیض داده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۴۰؛ محقق‌حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۱) و خودداری از چنین مقاربتی را از سوی زوجه حائض موجب تحقق نشوز دانسته‌اند. (علامه‌حلی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۰۸) در صورتی که یکی از مقدمات حکمت در حالت اطلاق، در مقام بیان بودن است. (زراعت، ۱۳۹۱، ص ۲۰۹) اگرچه اطلاق در میان نیست و در این مورد نیز اطلاق استمتاع جنسی به‌عنوان یکی از آثار عقد نکاح، انصراف به موارد متعارف داشته و انصراف مزبور نیز انصراف ظهوری مانع اطلاق محسوب می‌شود و نه انصراف بدوی غیرمانع؛ چراکه ابتدای قاعده عدالت بر مصالح و مفاسد واقعی، عمومات ادله در قضیه را منصرف به موارد متعارف می‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۴۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۳۵) بنابراین جواز وطی از دبر خارج از شمول اطلاق و عموم ادله قرار می‌گیرد.

۴. بازاندیشی پیرامون جواز وطی نامتعارف

از منظر اسلام، عقد نکاح راه انحصاری تأمین نیاز جنسی است. به این ترتیب تأمین صحیح این نیاز در زمره عبادات و هرگونه مواجهه افراطی و تفریطی با آن مطرود است.

۴-۱. آیات ۲۲۲، ۲۲۳ و ۲۲۸ سوره بقره

آن‌چنان‌که پیش از این اشاره شد، عموم مفسرین بر این باور هستند که واژه حرث در آیه ۲۲۳ ناظر

به موضع توالد است و افاده عموم نمی‌کند و آیه در پی بیان توسعه کیفیت نزدیکی از جهت زمان و موقعیت قرارگیری حین آمیزش است و نه موضع جسمانی زن (سیدمرتضی، ۱۴۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۶) بنابراین عبارت «آنی» در آیه ۲۲۳ سوره بقره زمانیه بوده و با توجه به شأن نزول آیه، ناظر به چگونگی قرارگیری زوجین هنگام رابطه و ظهور در وطی متعارف از موضع تناسل دارد و از وطی مقعدی انصراف موضوعی داشته و در پاسخ به سؤال مقدر و مصداق مدنظر مخاطب صادر شده است. مطابق روایات نیز حق تمتعات جنسی یکی از حقوق متقابل زوجین است. از همین رو حق جنسی زوجه در فقه اعتباربخشی شده و آیه ۲۲۸ سوره بقره^۱ نیز بر این مسئله دلالت دارد. لکن رابطه مقعدی فاقد شاخصه لذت طرفینی و ناقض حق زوجه در بهره‌مندی جنسی است.

۲-۴. قاعده معاشرت به معروف

قاعده معاشرت به معروف مهم‌ترین دلیل موازنه حقوق جنسی زوجین است و اقتضا دارد که لذت از رابطه زناشویی طرفینی بوده و زوجه نیز از این رابطه التذاذ و بهره خود را داشته باشد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۴۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۱۱؛ موسوی‌بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۳۶) چراکه تمکین و رابطه جنسی طرف قبولی هم دارد (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۶۰) که وضعیت وی نیز بایستی لحاظ شود.

۳-۴. روایات ناظر به حرمت ایذاء همسر و روابط جنسی کرامتمدار

حریم جسمانی افراد محترم است و زوج نمی‌تواند به بهانه تمکین از زوجه درخواست‌های غیرمنطقی، خشونت‌بار و آسیب‌زا داشته باشد. در فقه و احکام دینی مباحث مُشبعی پیرامون آداب خلوت میان زوجین وجود دارد که توجه شارع را به سلوک کرامتمدار در این رابطه می‌رساند. در روایات ملاعبه و معاشره با همسر جزئی از سنت قلمداد شده است^۲ و از مواقعه بدون ملاعبه به جفا تعبیر شده است^۳؛ بنابراین اگر زن حقی در بهره جنسی نداشت، عدم رعایت مواردی چون

۱. «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...»

۲. «قال رسول الله كلُّ هو في الدنيا باطل إلا ما كان من رميك عن قوسك وتأديبك فرسك وملاعبتك أهلک فإنه من السنة» (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۲۲۱/۱۴) «فإذا أتى أحدكم أهله فليكن بينها مداعبه فإنه أطيب للامر» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/۳۶۴؛ طبرسی، ۱۳۷۰: ۴۵۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۶/۲۰) «قال الإمام الرضا إذا أتى أحدكم أهله فليكن قبل ذلك ملاطفة. فإنه ألين لقلبها وأسل لسخيمتها فإذا أفضى إلى حاجته» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰۲/۱)

۳. «قال رسول الله «ثلاثة من الجفا... ومواقعه الرجل أهله قبل الملاعبه» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۹/۲۰)

پیش‌نوازی و ملاحظه جفای به وی محسوب نمی‌شد. هم‌چنین در روایت به عدم تعجیل و داشتن درنگ وطمأنینه در روابط جنسی و توجه به نیازهای زنان^۱ و همچون پرندگان رفتار نکردن در این رابطه^۲ اشاره شده است. در این بین روایاتی نیز وجود دارند که به آداب و دستورالعمل‌های فراهم‌آورنده زمینه بهره و لذت جنسی در زنان اشاره دارند^۳.

۴-۴. قاعده لاضرر

مطابق آیات و روایات ناظر بر معاشرت نیکو و حرمت ایذاء همسر^۴، بنا به اصل آزادی مسئولانه، زوجه در خصوص تمکین متضمن ضرر و فراتر از حد و وسع تکلیفی ندارد و به موجب حق بر بدن می‌تواند نسبت به رفتارهای نامتعارف و صدمه زننده ممانعت داشته باشد. با توجه به حریت زن و حق انتفاع زوج در استمتاع جنسی از زوجه، وی مالک بضع یا مالک منافع جنسی زن نیست؛ بنابراین در خصوص بضع نه تنها زوجه که زوج نیز حق تصرف فراتر از جوازات شرعی موجب ضرر را ندارد. (مظاهری، ۱۳۹۱) بر همین مبنا برخی فقها حکم به حرمت مواقعه نامتعارف کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۳؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۸۶، ص ۹۰)

اگر ارضای جنسی خارج از مجرای تناسل و توالد باشد، انحراف جنسی بروز کرده است (کجیاف، ۱۳۷۸، ص ۳۲) و اگر موجب عسر و حرج یا ضرر شود، سوء معاشرت محسوب می‌شود. اعمال خشونت جنسی و عدم ارضای نیازهای جنسی زوجه در چارچوب نظام تک شوهری موجب ضرر و عسر و حرج عادتاً غیرقابل تحمل می‌باشد.

مطابق قاعده لاضرر که مبتنی بر امتنان پروردگار نسبت به بندگان است، احکام متضمن ضرر در اسلام منتفی هستند. این قاعده بر سایر قواعد و ادله برتری دارد و منجر به نفی لزوم از احکام

۱. عن ابی‌عبدالله «إذا أراد أحدكم أن يأتي زوجته فلا يجعلها فإين للنساء حوائج» (محدث‌نوری، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۲۱)؛

حرام‌علی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۲۰)

۲. قال رسول الله إذا جامع أحدكم أهله فلا يأتيهن كما يأتي الطير ليمكث و ليلبث (حرام‌علی، ۱۴۰۹: ۱۱۷/۲۰؛ طوسی،

۱۴۰۷: ۷/۴۷۵) لا يقنع أحدكم على امرأته كما تقنع البهيمة وليكن بينهما رسول. قيل: وما الرسول يا رسول الله؟ قال: القبلة و

الكلام (العراقی، ۱۴۲۶: ۶۵)

۳. الرسالة الذهبية للرضا ولا تجماع امرأة حتى تلاعبها وتكثر ملاحظتها وتغمر ثديها، فإنك إذا فعلت ذلك (غلبت شهوتها و) اجتمع

ماؤها، لان ماءها يخرج من ثديها، والشهوة تظهر من وجهها وعينيها، واشتيت منك مثل الذي تشتتبه منها (محدث‌نوری،

۱۴۰۸: ۱۴/۲۲۱)

۴. قال رسول الله من كان له امرأة تؤذيها لم يقبل الله صلاحها ولا حسنة من عملها حتى تُعِينَهُ وَتُرْضِيَهُ وَإِنْ صَامَتِ الدَّهْرَ... ثُمَّ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ وَعَلَى الرَّجُلِ مِثْلُ ذَلِكَ الْوِزْرَ وَالْعَذَابُ إِذَا كَانَ لَهَا مُؤِذِيًا ظَالِمًا (حرام‌علی، ۱۴۰۹: ۱۴۰۳/۲۰)

وضعی یا نفی احکام الزامی در احکام تکلیفی می‌شود. هم‌چنین مطابق قاعده لاجرح نیز آفریدگار هرگز مشقت و تنگنا بر بندگان روا نداشته، بلکه گشایش و آسانی آنان را می‌خواهد. این قاعده نیز بر سایر ادله برتری داشته و هنگام تعارض با سایر قواعد، مطابق قاعده لاجرح عمل خواهد شد. به این ترتیب اگر تمکین موجب مشقت و آزار غیر قابل تحمل اعم از بدنی و روحی - روانی شود و مصداق سوء معاشرت محسوب گردد، الزام به تمکین برداشته می‌شود. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۱۷)

۴-۵. دلالت مخصص لیبی

امامیه معتقد به ابتنای همه احکام بر ملاکات، مصالح و مفاسد نفس الامری است (نانینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۰۹) و در واقع مفسده و ضرر مترتب بر امری موجب جعل حکم حرمت آن می‌شود و همین‌طور احکام اولیه‌ای که موجب ضرر باشند، با عارض شدن عناوین ثانویه رفع می‌شوند. (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶۳) مخصص لیبی در قضیه آمیزش نامتعارف نیز، ارتکاز عقلا و دلالت عقلی بر قباحت این نحو آمیزش بوده و به دلیل مفاسد ناظر بر این مسئله و قبح عقلی و طی از دبر، به نظر می‌رسد از همان ابتدا مانع صورت‌بندی جواز آمیزش نامتعارف با زوجه می‌شود. هرچند مخصص لیبی اغلب به‌عنوان یکی از مباحث مطرح در کتب اصولی بوده و کمتر مورد استناد فقها در صدور فتاوی واقع شده اما توسیع دایره حجیت عقل در مقام استنباط در عصر حاضر، امکان فتح ابواب تازه‌ای را برای قرائت‌های نوین از احکام دینی فراهم می‌آورد. (شجریان، ۱۴۰۰، ص ۱۲) چراکه دانش فقه اگر بخواهد در جامعه متکثر و پیچیده امروزی، سکان‌دار حاکمیت بر روابط چند وجهی جامعه بشری از مهد تا لحد باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۸۹) بیش‌ازپیش نیازمند قائل شدن به اعتبار و حجیت عقل است. پیچیدگی روابط در عصر حاضر موجب عدم کفایت متون شرعی و تشخیص‌های فردی در مقام افتا و هم‌چنین ایجاب‌کننده بهره‌گیری از نظرات متخصصان مربوط در عرصه‌های مختلف و اعتباربخشی افزون‌تر به عقل‌گرایی در فرایند صورت‌بندی موفق افتا است. (شجریان، ۱۴۰۰، ص ۲۹)

در شرایطی که از منظر برخی فقها در صورت عظیم‌العجه بودن زوج و عدم توانایی زوجه نسبت به مقاربت متعارف با وی، تکلیف تمکین از زن ساقط بوده و این مسئله مستقط حق نفقه وی نمی‌باشد (نجفی، ۱۴۰۱، ج ۳۱، ص ۳۱۲؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۳؛ عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۴۵؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۰؛ مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، صص ۱۱۶-۱۱۹) و زوج در صورت تخلف، ضامن خسارات وارده خواهد بود (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۶، صص ۱۱۶-۱۱۹)

چگونه می‌توان زوجه را مکلف به پذیرش آمیزش نامتعارفی دانست که زیان‌باری آن مطابق پژوهش‌های علمی کاملاً اثبات شده است و موجب عوارضی همچون زخم و پارگی مقعد، اجابت مزاج دردناک، بواسیر، شقاق، عدم کنترل در دفع، ابتلا به انواع عفونت‌های جنسی، زگیل تناسلی، سرطان مقعد و... می‌شود (Habel & others, 2018; Agnew, 1986; Baggaley & others, 2010; Miles & others, 1993) چراکه مطابق قاعده لاضرر، اضرار به دیگری حرام است و حق تمتع نیز با این شرایط ساقط می‌شود. (حسینی، ۱۴۲۰، صص ۴۲۲-۴۲۵) بنابراین در شرایطی که حتی خوف ضرر موجب می‌شود که عدم تمکین جایز باشد (طباطبایی‌یزدی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۵۰۸) تکلیف به برقراری رابطه زناشویی نامتعارف که قطعاً از نظر جسمی مضر است و از لحاظ روانی نیز چه‌بسا منجر به ایجاد احساس انزجار و دلزدگی جنسی شود (دژکام، ۱۳۸۸، ص ۸۳) ساقط است. البته ادله عدم لزوم تمکین اختصاص به خصوص مواقع غیر متعارف ندارد و سایر استمتاع‌های نامتعارف را نیز شامل می‌شود و انسباق مصداق اتم دلیل بر انحصار نمی‌تواند باشد. (محمدی‌نسب و حبیبی‌تبار، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷) به این ترتیب اطلاق روایات ناظر به تمکین و جواز آمیزش مقعدی با عموم قاعده معاشرت به معروف و حرمت ایذا مقید می‌شود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۴۲؛ موسوی‌بجنوردی و حسینی، ۱۳۹۵، ص ۳۶) و به‌طور مسلم روابطی که منجر به ظلم و آزار طرف دیگر شود، مطمح نظر شارع نیست و به وسیله اصل عقلانی عدالت تقیید می‌خورد (محمدی‌نسب و حبیبی‌تبار، ۱۴۰۰، ص ۱۵۴) حتی اگر اطلاق ظاهری ادله تام و تمام باشد، یقیناً ناظر به موارد متعارف و منصرف از موارد دارای انزجار است. (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۵، صص ۱۸-۱۷؛ خوبی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۲)

آمیزش مقعدی بدون رضایت زن، قطعاً موجب رنجش و آزرده‌گی روانی و جسمی برای وی خواهد بود، کما این‌که در مواردی هم که رضایت وجود دارد، به دلیل آن‌که این رضایت و تن دادن غالباً از سر ناچاری و ترس از مواجهه با عواقب نامطلوب مخالفت با درخواست زوج می‌باشد، مخدوش بوده و اعتباری ندارد.

گذاشتن زوجه در موقعیتی که نتواند با اراده آزاد در خصوص اقدام یا ترک عملی تصمیم‌گیری نماید، نقض اراده و اختیار فرد و بی‌حرمتی به استقلال وی خواهد بود. قرار دادن زوجه در شرایطی که ناگزیر از تن دادن به آمیزش مقعدی باشد، نقض کرامت انسانی و تمامیت جسمانی وی محسوب شده و حاکی از نگرش ابزاری به اوست؛ به‌نحوی که گویی التذاذ و رضایت وی در ارتباط جنسی موضوعیتی ندارد.

حکم به جواز آمیزش نامتعارف، در شرایط فرادستی غالب مردان در روابط جنسی می‌تواند به

عمومیت تضييع حقوق زنان و مداومت آن بينجامد و منجر به باور انسدادِ طُرق منتهی به مطالبه حق در زنان و بی‌عملی در مواجهه با نقض حقوق شود. (رحیمی سجاسی، ۱۳۹۹، صص ۱۲۳-۱۲۵) به این ترتیب زنان طی پدیده خودخاموشی^۱ و درماندگی آموخته شده^۲ که متضمن عدم قدرت بر مهار و کنترل شرایط موجود است (Seligman, 1975) با سرپوش نهادن بر رنج‌ها و زخم‌های زندگی زناشویی به سانسور احساس واقعی خود در این روابط مبادرت می‌ورزند (Gilligan, 2010, p 10; Jack, 2011, p 524; Jack, 2010, p 5) که از دلایل آن ترس از قضاوت‌های خصمانه و نادرست دیگران، گریز از تنش، احساس شرم و فقدان جسارت در خصوص مطالبه‌گری است و به این ترتیب زنان با انفعال و بی‌عملی نسبت به تضييع حقوق خویش مدارا می‌کنند. (رحیمی سجاسی و همکاران، ۱۳۹۹، صص ۱۱۸-۱۲۲)

۴-۶. مقاصد الشریعه

باید توجه داشت که وجود گزاره‌های مختلف فقهی در رابطه با مسائل جنسی نشان از نظام‌مندی آن و عدم اصالت لذت صرف و توجه به ابعاد گوناگون اخلاقی، معنوی و عاطفی این مقوله در دیدگاه شارع می‌باشد. از آنجایی مطابق آیات و روایات از مهم‌ترین اغراض پیوند زناشویی و روابط جنسی فی مابین، رسیدن به آرامش و تداوم نسل است و رابطه مقعدی فاقد شاخصه‌های مزبور است، هم‌چنین رضایت زوجه به این نحو رابطه، با توجه به تقوُّق و چیرگی زوج در روابط جنسی، غالباً خدشه‌پذیر می‌باشد، تجویز وطی از دبر ولو با رضایت زوجه می‌تواند در بردارنده تالی فاسد ناکامی و تضييع حق جنسی زوجه شود.

هرچند روش معمول در استنباط احکام شرعی، اتکا به متون شرعی و بی‌توجهی به غایات شریعت است (هدایت‌نیا، ۱۳۹۷) لکن توجه به رویکرد مقاصدی می‌تواند مفسر را از اسارت نص لغوی رها ساخته تا با لحاظ مصالح و مقاصد، به افق‌های تازه‌ای فراروی خرد و اجتهاد دست یابد؛ چراکه احکام صادره مرتبط با یک موضوع بایستی با غایت و مقصود آن امر، هماهنگ باشد و مفسر بایستی متن را در سایه ارزش‌های بنیادینی که ابتدای احکام یا قواعد بر آن است، تفسیر کند. (فلاحی، ۱۴۰۱، ص ۵۹)

1. Self- silencing
2. Learned helplessness

نتیجه‌گیری

گاه از برخی تعبیر در متون فقهی، انگاره تمکین بدون قید و شرط و پذیرش نزدیکی و سایر اسباب التذاذ زوج بر مبنای میل و اراده وی فارغ از هرگونه محدودیتی اعم از مکان، زمان و... قابل تحصیل است. به نظر می‌رسد نگرش فقها نسبت به حق جنسی زن از چشم‌انداز مردانه بوده و زمام امر جنسی در ید مرد انگاشته شده، درحالی‌که در یک رابطه جنسی توجه به نیازهای دیگری وظیفه‌ای متقابل است و این اندیشه که زن اسباب لذت و کامجویی مرد است، مقبول نمی‌باشد. زن نیز حق کامیابی و بهره‌وری در روابط جنسی دارد و مواردی که موجب ایذاء زن است، تحریم و تقبیح شده و فروضی نیز که احتمال ناراحتی زوجه وجود دارد، منوط به رضایت او شده است؛ بنابراین در نگاهی نظام‌مند و منظومه‌وار به حقوق اسلام، حق جنسی زن و اعتبار کامیابی وی در روابط جنسی از ادله، قابل استنتاج است و قاعده لاضرر، معاشرت به معروف و قبح عقلی تمتعات یک‌طرفه و زیان‌بار نافی صور نامتعارف رابطه جنسی است.

به‌طور قطع جواز روابط جنسی نامتعارف که همراه با نقض کرامت، نقض معاشرت به معروف، ایذاء، تحقیر و ظلم در حق دیگری است، به نحو جدی مورد تردید می‌باشد. بهره‌وری یک‌سویه زوج و بی‌توجهی به تمایلات زوجه در خصوص کیفیت، شرایط زمانی، مکانی و روانی مطلوب و منطقی در یک رابطه، حاکی از نگرش شی‌عواره به زن، سوء معاشرت، نقض کرامت و تضییع حقوق وی محسوب می‌شود، درحالی‌که حاکمیت نظام ارزشی و اخلاقی بر قواعد حقوقی در نظام خانواده غیرقابل انکار است. نفوذ موازین اخلاقی در قواعد حقوقی حاکم بر خانواده بسیار چشمگیر و گاه حتی این موازین بر آن قواعد مقدم است؛ چراکه خانواده بیش از آن‌که سازمانی حقوقی باشد، از جایگاهی معنوی و اخلاقی برخوردار است و پاسداشت کیان خانواده با کاربست موازین اخلاقی در اولویت می‌باشد. باید توجه داشت که یکی از غایات اصلی در تشکیل خانواده، رسیدن به آرامش و حفظ و بقای نسل است که در آمیزش نامتعارف منتفی است. ازاین‌رو توجه به غایات شریعت در تشریح احکام ناظر بر تمامی عرصه‌ها و ازجمله خانواده، در دستیابی به فهم درست‌تر از احکام راهگشا خواهد بود.

منابع

۱. آخوندخراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۸). کفایه الاصول، قم: انتشارات اسلامی.
۲. آریز، سیدمحسن؛ نیکو، محدثه (۱۳۹۹). نگاهی به گستره فقهی حقوقی تمکین و موارد موجه بودن عدم آن در حقوق ایران و فقه مذاهب خمسسه. فقه و حقوق نوین، شماره ۴، صص ۸۷-۱۰۴.
<https://doi.org/10.22034/jaml.2021.242834>
۳. آملی، محمدتقی (۱۴۱۳). المکاسب و البیع (تقریرات محمدحسین نائینی)، نجف: المطبعه الحیدریه.
۴. ابن‌ادریس، محمدبن منصور (۱۴۱۰). السرائرالحوای لثحریر الفتاوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. ابن‌بابویه (شیخ‌صدوق) ابوجعفر محمد بن علی (۱۴۰۴). من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. ابن‌برّاج (قاضی) عبدالعزیز (۱۴۰۶). المهذب، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰). سنن ابی داود، بیروت: دارالفکر.
۸. اراکی، محمدعلی (۱۴۱۹ ق.). کتاب النکاح، قم: نورنگار.
۹. اسماعیلی‌فلاح، مرضیه؛ شاکری‌گلپایگانی، طوبی و غروی‌نائینی، نهله (۱۴۰۱). چالش‌های انگاره مطلق بودن تمکین زوجه: موردکاوی تمکین زنان شاغل. مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب، دوره ۵، شماره ۲، صص ۲۳۸-۲۶۵.
۱۰. اشتهاودی، علی‌پناه (۱۴۱۷). مدارک العروه، تهران: دارالاسوه.
۱۱. انصاری، مسعود (۱۳۷۸). روانشناسی جرایم و انحرافات جنسی، تهران: اشراقی.
۱۲. انوری، حسن (۱۳۹۰). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۱۳. اوحدی، بهنام (۱۳۷۹). تمایلات و رفتارهای جنسی طبیعی و غیرطبیعی انسان، اصفهان: آتروپات.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵). حدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. بحرانی، حسین بن محمد (بی‌تا). الانوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع، قم: مجمع البحوث العلمیه.
۱۶. بهرامی، لیلا و توسلی، افسانه (۱۳۹۹). مطالعه کیفی تابوها در نارضایتی جنسی زنان متقاضی طلاق. پژوهش‌نامه‌زنان، شماره ۳۳، صص ۶۹-۹۰.

۱۷. جعفری تبار، حسن (۱۳۸۷). حقوق عاشقانه علیه حقوق کامجویانه؛ گفتاری در فلسفه حقوق خانواده. مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۳۸، شماره ۱. صص ۱۱۱-۱۲۳.
۱۸. حبیبی تبار، جواد (۱۳۹۵). گام به گام با حقوق خانواده (چاپ ۲)، تهران: میزان.
۱۹. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت لإحیاء التراث.
۲۰. حسینی، سیدحسین (۱۴۲۰). احکام‌المغتربین وفقاً لفتاوی عشره من مراجع التقلید، تهران: مرکز الطباعة والنشر للمجمع العالمی لأهل‌ال‌بیت.
۲۱. حلّی (علامه) حسن بن یوسف (۱۴۱۵). تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، مشهد: مؤسسه آل‌ال‌بیت (علیهم‌السلام).
۲۲. حلّی (علامه) حسن بن یوسف (۱۳۸۷). ایضاح‌الفوائد، قم: اسماعیلیان.
۲۳. حلّی (علامه) حسن بن یوسف (۱۴۰۹). قواعد الاحکام فی مسائل الحلال والحرام، تهران: استقلال.
۲۴. حلّی (محقق) جعفر بن حسن (۱۴۰۹). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۵. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۹۰). حقوق زن و خانواده، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. حیدری، مرضیه (۱۳۹۶). بررسی روابط چندگانه میان رضایت از زندگی، رضایت زناشویی و رضایت جنسی با بهبود کیفیت زندگی زناشویی زنان متأهل شهرستان آباد. زن و جامعه، شماره ۳۲، صص ۲۰۵-۲۳۸.
۲۷. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸). موسوعه الإمام الخوئی، قم: احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۰۷). کتاب النکاح، قم: مدرسه دار‌العلم.
۲۹. دژکام، محمدرضا (۱۳۸۸). روانشناسی اختلال‌های جنسی، تهران: پویا.
۳۰. راغب‌اصفهان‌ی، حسین بن محمد (۱۴۲۹). مفردات الفاظ القرآن (چاپ ۴)، قم: طلیعه‌النور.
۳۱. رحیمی سجاسی، مریم؛ کلانتری، عبدالحسین و شاکری گلپایگانی، طوبی (۱۳۹۹). نقض حقوق زن در نقش همسری: مواجهه واقع‌گرایانه زنان با مسأله تضییع حقوق خود. پژوهش‌نامه زنان، دوره ۱۱، شماره ۳، صص ۱۱۱-۱۳۹.
۳۲. رضوان‌طلب، محمدرضا؛ موسوی‌جوادی، طیبه‌سادات (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل روایات وارده پیرامون وطی غیرمتعارف. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲۴، صص ۱۱۵-۱۴۲.
- <https://doi.org/10.22075/feqh.2019.18401.2144>
۳۳. رملی، محمد بن احمد (۱۴۰۴). نه‌ایه‌المحتاج‌إلی شرح‌المنهاج، بیروت: دارالفکر.

۳۴. روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۲). فقه الصادق، قم: دارالکتاب.
۳۵. زراعت، عباس (۱۳۹۱). مبانی استنباط حقوق، تهران: میزان.
۳۶. سبحانی تبریزی، جعفر (بی تا). نظام النکاح فی الشریعه الاسلامیه الغراء، قم: بینا.
۳۷. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ ق). مهذب الاحکام، قم: مؤسسه المنار.
۳۸. سیدمرتضی، علی بن الحسین (۱۴۱۵). الانتصار فی انفرادت الامامیه، قم: انتشارات اسلامی.
۳۹. شاکری گلپایگانی، طوبی و بابازاده، زهرا (۱۴۰۱). تفاسیر قضایی از سوء رفتار جنسی زوج در محاکم خانواده. حقوقی دادگستری، شماره ۱۱۷، صص ۲۱-۴۲.
<https://doi.org/10.22106/ijl.2021.523805.3954>
۴۰. شاکری گلپایگانی، طوبی و بهرامی، لیلیا (۱۴۰۰). بازخوانی حقوق جنسی زوج از منظر اصول کلان اخلاقی و حقوقی. پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده، شماره ۲۵، صص ۸۵-۱۰۷.
<https://doi.org/10.22034/pzk.2022.6711>
۴۱. شبیری زنجان، سید موسی (۱۴۱۹). کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۴۲. شجریان، مهدی (۱۴۰۰). اجتهاد عقل گرا و مسائل فقهی زنان. مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۹، شماره ۲، صص ۱۱-۳۳.
۴۳. شعر بافچی زاده، مرضیه؛ صادقی فسائی، سهیلا؛ آذری، هاجر و میرخانی، عزت السادات (۱۳۹۹). تبیین حق جنسی زوجین در بستر متون فقهی و حقوقی. نشریه فرهنگی - تربیتی زنان و خانواده، شماره ۵۰، صص ۶۷-۹۲.
۴۴. شکری، فریده و مؤمن، رقیه سادات (۱۳۹۰). نقش قاعده لاضرر در حق خودداری زن از تمکین خاص. مطالعات راهبردی زنان، شماره ۵۱، صص ۱۰۵-۱۳۰.
۴۵. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۶). نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام، تهران: امید فردا.
۴۶. ضیایی فر، سعید؛ فیروزی، مرتضی (۱۴۰۱). تبیین قبح اخلاقی روابط جنسی نامتعارف میان همسران. پژوهش نامه اخلاق، شماره ۵۵، صص ۹۹-۱۱۲.
۴۷. طباطبایی (علامه) محمد حسین (۱۳۶۶). المیزان. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۴۸. طباطبائی حائری (صاحب ریاض) سید علی (۱۴۱۸). ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۹. طباطبایی قمی، سید تقی (۱۴۲۶). مبانی منهاج الصالحین. قم: قلم الشرق.
۵۰. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۳). حاشیه کتاب المکاسب، بیروت: دارالمصطفی لإحياء التراث.

۵۱. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۹). العروه الوثقی فیما تعم به البلوی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۲. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵). المعجم الاوسط، قاهره: دارالحرمین.
۵۳. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق (چاپ چهارم)، قم: شریف رضی.
۵۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین (تحقیق سید احمد حسینی)، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۵۵. طوسی، ابن حمزه (۱۴۰۸). الوسیله، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
۵۶. طوسی (شیخ الطائفه) محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه (چاپ سوم)، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۵۷. طوسی (شیخ الطائفه) محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۸. طوسی (شیخ الطائفه) محمد بن حسن (۱۳۹۰ ق). استبصار فیما اختلف من الاخبار (تصحیح حسن موسوی)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۹. عاملی جبعی (شهید ثانی) زین الدین بن علی (۱۴۱۳). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۶۰. عاملی جبعی (شهید ثانی) زین الدین بن علی (۱۴۱۰). الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۶۱. العراقی، ابوالفضل زین الدین عبدالرحیم (۱۴۲۶). المغنی عن حمل الأسفار فی الأسفار، بیروت: دار ابن حزم.
۶۲. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵). رسائل (تحقیق سید مهدی رجایی)، قم: دارالقرآن.
۶۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعه العلمیه.
۶۴. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶). كشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۵. فروتن، سید کاظم؛ اخوان تقوی، محمد حسین (۱۳۹۰). بررسی نقش سلامت جنسی در خانواده ایرانی. قضاوت، شماره ۷۱.
۶۶. فلاحی، احمد (۱۴۰۱). ممنوعیت اجتهاد در برابر نص؛ قاعده یا خوانشی صورت گرایانه از تفسیر. مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب، دوره ۵، شماره ۲، صص ۴۲-۶۷.

۶۷. فیض کاشانی، محمدحسن (بی تا). مفاتیح الشرائع. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
۶۸. قائمی، علی (۱۳۸۸). نظام حیات خانواده در اسلام (چاپ ۱۱)، تهران: انجمن اولیاء و مربیان.
۶۹. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۰. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۱۳). جامع الشتات فی اجوبه السؤالات، تهران: کیهان.
۷۱. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). حقوق خانواده، تهران: برنا.
۷۳. کجباف، محمدباقر (۱۳۷۸). روانشناسی رفتار جنسی، تهران: روان.
۷۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی (چاپ چهارم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۵. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۸). بررسی تطبیقی حقوق خانواده، تهران: دانشگاه تهران.
۷۶. مجلسی (علامه) محمدباقر (۱۴۱۵). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الانمه الاطهار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۷. مجلسی (علامه) محمدتقی (۱۴۰۶). روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (چاپ دوم)، قم: کوشانپور.
۷۸. محمدی نسب، مهدی و حبیبی تبار، جواد (۱۴۰۰). اختلال انحراف جنسی زوج و تأثیر آن بر لزوم تمکین زوجه. جستارهای فقهی و اصولی، دوره ۷، شماره ۲۴، صص ۱۳۷-۱۶۴.
۷۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸۰. مظاهری، حسین (۱۳۹۱). تقریرات دروس خارج فقه، کتاب النکاح، به نقل از سایت مدرسه فقاقت.
۸۱. معصومی، سمیرا؛ رضائیان، حمید و حسینیان، سیمین (۱۳۹۶). پیش بینی رضایت جنسی براساس الگوهای ارتباطی زوجین. مطالعات زن و خانواده، شماره ۹، صص ۹۷-۱۰۱.
۸۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۱۴). فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام)، قم: انصاریان.
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۸۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰). انوار الفقاهه، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۸۵. موسوی بجنوردی، حسن (۱۴۱۹). قواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی.

۸۶. موسوی بجنوردی، سید محمد و حسینی، سیده شهناز (۱۳۹۵). نشوز زوجه در فقه و حقوق با رویکردی بر آرای امام خمینی. متین، شماره ۷۰، صص ۲۷-۴۶.
۸۷. موسوی خمینی (امام) سید روح الله (۱۳۹۰). تحریر الوسیله، قم: دار الکتب العلمیه.
۸۸. موسوی خمینی (امام) سید روح الله (۱۳۷۹). صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۸۹. موسوی عاملی، سید محمد بن علی (۱۴۱۱). نهایه المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام، قم: انتشارات اسلامی.
۹۰. مؤمنی، عابدین؛ رستمی، سهیلا؛ احمدی، ابوبکر و سجادی، شیلان (۱۳۹۹). آثار مترتب بر حکم یا حق بودن تمکین در فقه مذاهب اسلامی. مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، شماره ۵۳، صص ۲۱-۵.
۹۱. موحد، مجید و عزیزی، طاهره (۱۳۹۰). مطالعه رابطه رضایتمندی جنسی زنان و تعارضات میان همسران. زن در توسعه و سیاست، شماره ۳۳، صص ۱۹۱-۲۱۷.
۹۲. نائینی، میرزا محمد حسین (۱۳۷۳). منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، تهران: مکتبه المحمديه.
۹۳. نائینی، میرزا محمد حسین (۱۳۷۶). فوائد الاصول، قم: انتشارات اسلامی.
۹۴. نجفی (صاحب جواهر) محمد حسن (۱۴۰۱). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (تصحیح سید ابراهیم میانجی)، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۹۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۹۲). رسائل و مسائل، تهران: نور محبت.
۹۶. نظری توگلی، سعید و کراچیان ثانی، فاطمه (۱۳۹۷). قلمرو حقوق همسر در روابط زناشویی از منظر فقه و حقوق خانواده. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱۹، صص ۳۷۸-۳۵۹.
۹۷. نوری (محدث) میرزا حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۹۸. هدایت‌نیا، فرج الله (۱۳۹۶). نشوز زوجین در فقه و نظام حقوقی ایران. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۹. هدایت‌نیا، فرج الله (۱۳۹۷). چالش‌های خانواده‌محوری در فقه و نظام قانون‌گذاری ایران. دین و قانون، دوره ۶، شماره ۲۰، صص ۶۶-۸۴.

2. Baggaley, RF; White, RG; Boily, Mc (2010) , “HIV transmission risk through anal intercourse: systematic review, meta-analysis and implications for HIV prevention”, *International journal of epidemiology*, 39 (4) , 1048-1063.
3. Gilligan, C (2010) , Preface IN: Jack, Dana C, Alisha A. (2010) *Silencing the Self across Cultures: Depression and Gender in the Social World*, New York: Oxford University Press.
4. Habel, MA; Leichter, JS; Dittus, PJ; Spicknall, IH; Aral, SO (2018) , “Heterosexual anal and oral sex in adolescents and adults in the United States, 2011-2015”, *sexually transmitted diseases*, 45 (12) , 775.
5. Jack, D.C, Alisha, A (2010) , *Silencing the Self across Cultures: Depression and Gender in the Social World*, New York: Oxford University Press.
6. Jack, D.C.(2011) “Reflections on the Silencing the Self Scale and Its Origins”, *Psychology of Women Quarterly*, 35(3) 523-529.
7. Miles, AJ; Allen-Mersh, TG; Wastell, C (1993) , “Effect of anoreceptive intercourse on anorectal function”, *Journal of the Royal Society of Medicine*, 86 (3) , 144-147.
8. Seligman, M. P (1975) , *Helplessness: On depression, development, and death*, Sanfransisco: Freeman.



The Jurisprudential and Legal Framework and Requirements of Women's Right to Education

Sayyedah Fatemeh Faqih¹, Fatemeh Amiri²

1. Assistant Professor, Faculty of Law, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran, (Corresponding Author) Email: ffaghihi@hmu.ac.ir
2. M.A. in Human Rights, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran. Email: f.amiri.law@gmail.com

Abstract

The right to education, especially for women, is one of the fundamental issues in the field of human rights, accompanied by various challenges and opportunities. Women not only constitute half of the global population but also play a decisive role in raising future generations. This article examines the legal frameworks and constitutional requirements of the Islamic Republic of Iran regarding the provision of women's right to education by analyzing relevant documents and regulations. In the Islamic Republic of Iran, the right to education must be exercised within specific religious frameworks. This paper provides a detailed examination of these requirements and the implementation of the government's obligations concerning women's education. A review of both international and domestic documents and regulations reveals that the right to education for women cannot be defined solely as a negative obligation or a civil right. Rather, the realization of this right requires the support, protection, and proactive involvement of governments. Without such support, many women would be unable to enjoy the right to education. The dual nature of the right to education implies that a mere focus on gender equality in education is insufficient; it is essential to consider the specific needs and conditions of women in educational policymaking. Neglecting this issue may lead to overlooking gender differences and women's special needs in education, thereby limiting their access to this fundamental right.

Keywords: right to education, women, cultural rights, international human rights law.

Received:	2024/10/14	Article Type:	Research Paper
Revised:	2024/12/04	Published by:	Hazrat-e Masoumeh University
Accepted:	2024/12/24	DOI:	10.22034/CJLS.2024.2043456.1015
Available Online:	2025/01/06		

چارچوب و الزامات فقهی - حقوقی حق آموزش زنان

سیده فاطمه فقیهی^۱، فاطمه امیری^۲

۱. استادیار، گروه حقوق، دانشکده حقوق، دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها) قم، ایران،

(نویسنده مسئول) رایانامه: ffaghihi@hmu.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشکده حقوق، دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها) قم، ایران.

رایانامه: f.amiri.law@gmail.com

چکیده

حق آموزش، به‌ویژه برای زنان، یکی از مباحث بنیادین در حوزه حقوق بشر به‌شمار می‌رود که با چالش‌ها و فرصت‌های گوناگونی همراه است. زنان نه تنها به‌عنوان نیمی از جمعیت جهانی مطرح هستند، بلکه نقش تعیین‌کننده‌ای در تربیت نسل‌های آینده نیز بر عهده دارند. این مقاله با بررسی اسناد و مقررات مرتبط با حق آموزش زنان، به تحلیل چارچوب‌های قانونی و الزامات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در زمینه فراهم‌سازی این حق پرداخته است. حق آموزش در جمهوری اسلامی ایران، از منظر دینی، باید در چارچوب‌های مشخصی اعمال شود. مقاله حاضر به بررسی دقیق این الزامات و چگونگی اجرای تعهدات دولت در خصوص آموزش زنان می‌پردازد. مطالعه اسناد و مقررات بین‌المللی و داخلی نشان می‌دهد که حق آموزش زنان تنها در قالب تعهدات سلبی یا حقوق مدنی قابل تعریف نیست؛ بلکه تحقق این حق مستلزم حمایت، حفاظت و اقدام فعال دولت‌ها است. بدون این حمایت‌ها، بسیاری از زنان قادر به بهره‌مندی از حق آموزش نخواهند بود. ماهیت دوگانه حق بر آموزش ایجاب می‌کند که صرف تمرکز بر برابری جنسیتی در آموزش کافی نباشد؛ بلکه ضروری است که نیازها و شرایط خاص زنان نیز در سیاست‌گذاری‌های آموزشی مورد توجه قرار گیرد. غفلت از این نکته می‌تواند به نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسیتی و نیازهای ویژه زنان در حوزه آموزش منجر شود، و در نتیجه، دسترسی آنان به این حق بنیادین را محدود سازد.

واژگان کلیدی: حق آموزش، زنان، حقوق فرهنگی، قواعد حقوق بشر بین‌المللی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴ نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴ ناشر: دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۴ DOI: 1015.2043456.22034/CJLS.2024.10

تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷

امروزه علم یکی از مهم‌ترین و قدرتمندترین ابزار در زندگی انسان‌هاست که در تمامی ابعاد زندگی اعم از اقتصادی، اجتماعی، تربیتی و... اثر می‌گذارد. از این رو حق بر آموزش یکی از بنیادین‌ترین حقوق بشر در جهان امروزی است و در اسناد بسیار زیادی دولت‌ها متعهد به اجرا و ایفای این حق برای عموم جامعه می‌باشند. این حق ابزاری مهم برای بهبود کیفیت زندگی بشر است. ابزاری که از طریق آن همگان قادر به آگاهی از دیگر حقوق و مسئولیت‌های خود و استیفای آن می‌شوند و نیز وسیله‌ای ضروری جهت دستیابی به اهداف و موفقیت‌هاست.^۱

حق آموزش و تحصیل زنان از جمله حقوق بنیادین بشری است که در اسناد متعدد بین‌المللی بدان اشاره شده است و جزو وظایف دولت‌ها نسبت به اتباع خود به شمار می‌رود. اکثر دولت‌ها با توجه به اسناد بین‌المللی در زمینه حق همگان بر آموزش به این مهم متعهد شده‌اند و خود را در معرض مسئولیت‌های ناشی از نقض این حق قرار داده‌اند. در این رابطه علاوه بر اسناد مهم حقوق بشر بین‌المللی نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاقین که به‌طور عام و کلی بر حق آموزش همه افراد اعم از زن و مرد اشاره دارد، در چهل و یکمین نشست سال ۱۹۹۷، کمیسیون‌های سازمان ملل در مورد حقوق زنان توصیه نموده‌اند که برای دستیابی سریع‌تر و بهتر زنان به حق آموزش و پرورش اقدامات اساسی در تمام برنامه‌ریزی‌های آموزشی صورت پذیرد. در چهارمین کنفرانس جهانی زن که سال ۱۹۹۵ در پکن برگزار شد، ضرورت تضمین دسترسی کامل و برابر زنان به حق تحصیل و آموزش به‌عنوان یکی از ۱۲ موضوعات نگران‌کننده که اقدام فوری دولت‌ها و جامعه بین‌المللی را طلب می‌کند تبیین شده است. کمیسیون سازمان ملل ویژه موقعیت زنان در چهل و یکمین همایش خود در سال ۱۹۹۷، توصیه کرد اقدامات بیشتری در راستای بهبود دسترسی زنان به تحصیل از جمله موردتوجه قرار دادن چشم‌انداز جنسیتی در تمامی سیاست‌ها و برنامه‌ها در بخش تحصیل، آموزش و بازار کار، خواستار تحقیق و پژوهش بیشتر در زمینه‌ی روندهای حق اشتغال، حق کسب درآمد و حق داشتن فرصت‌های آتی برای اشتغال صورت پذیرد.

با این‌همه زنان عهده‌دار نقش‌های متعددی از جمله همسری و مادری هستند که می‌توانند در زمینه‌های گوناگون همچون فرهنگ، آموزش و پرورش، بهداشت، حفاظت از محیط‌زیست، کاهش

۱. به تعبیر «کاترینا توماسوسکی» گزارشگر ویژه پیشین سازمان ملل «مشکلات زیادی از حقوق بشر وجود دارد که قابل حل نیستند، مگر اینکه به حق بر آموزش به‌عنوان کلیدی که تمامی قفل‌های دیگر حقوق بشریت را باز می‌کند، پرداخته شود». (استاماتولو، ۱۳۹۲، ص ۶۷)

میزان جمعیت، افزایش تولید و به دنبال آن بهبود وضعیت اقتصادی، دستاوردهای مثبت و سازنده‌ای بر جای گذاشته و در از بین بردن فقر و حل مشکلات اجتماعی بسیار مؤثر باشد؛ بنابراین به منظور دستیابی به توسعه پایدار باید وضعیت و امکانات زنان را در خانواده مورد توجه قرار داد و زمینه‌های بهبود جایگاه آن‌ها را فراهم کرد. با این حال هنوز هم به‌رغم اهمیت و تأثیر بسزای نقش زنان در توسعه انسانی، آن‌ها نتوانسته‌اند تمام حقوق خود را به دست آورده و از امکانات لازم برخوردار شوند، چنان‌که زنان اکنون، در بسیاری نقاط جهان از تبعیضات فراوان رنج می‌برند و بازتاب تبعیضات در حل نشدن مسائل اجتماعی نمود یافته است. تأکید بر تنوع و تعدد مسائل و موضوعات نشان می‌دهد که نقش آموزشی زنان در خانواده بسیار عمیق‌تر از باوری است که در عموم موارد به آن اشاره می‌شود. به‌علاوه این رسالت همواره رو به گسترش است و با پدید آمدن مسائل جدید، نقش آموزشی پر مسئولیت‌تری بر عهده مادران گذاشته می‌شود. (سجادوند، ۱۳۸۵، ص ۶۶) اگر زنان ما از آگاهی‌های لازم در مسائل فرهنگی، اجتماعی و حتی اقتصادی برخوردار نباشند، قادر به ادای درست نقش آموزشی خود نخواهند بود. از سوی دیگر، رفتاری که جامعه با زنان و مادران دارد و میزان دستیابی آن‌ها به کرامت و جایگاه انسانی، تأثیر مستقیم بر نسل‌های آینده خواهد داشت. (مسعودیان، ۱۳۹۵، ص ۱۸) دستیابی بر حق آموزش زنان در چارچوب نظام حقوقی و در ارتباط با سایر حقوق فردی و اجتماعی آنان نیازمند فهم صحیح ماهیت این حق و تعهدات دولت در فراهم آوردن امکانات و بستر لازم است که بر پایه نیازها و شرایط جنسیتی آنان شکل گرفته است. این شرایط و اقتضانات در نظام حقوقی ایران به دلیل ماهیت دینی اهمیت و ابعاد دیگری نیز به خود گرفته است که در این مقاله در صدد پرداختن به آن هستیم. فرضیه مورد نظر این است که جمهوری اسلامی ایران در مسیر تدوین قوانین مورد نیاز احقاق حق بر آموزش زنان اهتمام ویژه‌ای نموده و با تدوین قوانین متعدد داخلی موجب استیفای این حق در سطح قابل قبولی شده است به طوری که توانسته شاخصه سوادآموزی زنان را در مقطع ابتدایی به ۹۹ درصد برساند. (محمدی، ۱۴۰۲)

در رابطه با این مسئله تاکنون آثار و منابعی به رشته تحریر درآمده است. محمدی و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی تحت عنوان «حق تحصیل زنان در قوانین و مقررات از منظر حقوق عمومی» میزان بهره‌مندی زنان در هر کشور را از شاخصه‌های توسعه‌یافتگی آن کشور در نظر گرفته و بر این باورند که زنان در جامعه همانند مردان از حق آموزش رایگان برخوردارند. از این‌رو با لحاظ حاکمیتی بودن مصالح آموزش و تربیت نسل، بر دولت‌ها به‌عنوان متکفلان اصلی مصالح عمومی کشوری لازم است تا با تلاش در جهت ایجاد مساوات میان زنان و مردان و با تدوین قوانین جامع و مانع موجبات حصول حق بر آموزش زنان را فراهم سازند. علی‌بخش زاده و همکاران (۱۴۰۱) نیز

در پژوهشی تحت عنوان «بررسی حق آموزش زنان در فقه و حقوق ایران و سند ۲۰۳۰ یونسکو» انجام دادند و به این نتیجه رسیدند که با تبیین نگرش فقه اسلامی، قوانین حاکم در ایران و رکن دوم از هدف پنجم سند ۲۰۳۰ که از مهم‌ترین اهداف جزئی توانمندسازی همه زنان و دختران، می‌باشد؛ که حق آموزش و تحصیل و برخورداری از فرصت‌های برابر (تساوی جنسیتی و توانمندسازی همه زنان و دختران) را برای آنان در نظر داشته است، می‌توان به این مهم دست یافت. صلگی و کریمی (۱۳۹۸) پژوهشی تحت عنوان «سند آموزش ۲۰۳۰ جمهوری اسلامی ایران و حق آموزش زنان» انجام دادند به تمایزات حق آموزش زنان در سند آموزش ۲۰۳۰ و جمهوری اسلامی ایران و اسناد داخلی پرداخته‌اند. با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته هرچند نکات مثبتی در بحث حق آموزش زنان مطرح شده اما مشخص نیست ارتباط حق آموزش زنان با برخی از ارزش‌های دینی و اسناد بالادستی چگونه خواهد بود. از این‌رو تحلیل ماهیت حق آموزش زنان از بعد تعهدات دولت و مبانی دینی و قانون اساسی و ارتباط آن با دیگر حقوق انسانی موضوعی است که در آثار قبل بدان پرداخته نشده است و ابعاد جدید و نو در این مقاله می‌باشد. برنامه‌ریزی و اقدامات متناسب دولت با توجه به چارچوب نظام حقوقی و نیازها و مصالح جامعه باید صورت پذیرد به گونه‌ای که در عین دستیابی بدون تبعیض به امکانات آموزشی برای زنان، آموزش‌های لازم برای حل مسائل جامعه و توانمندسازی ایشان از طریق راهبردهای عملی و سیاست‌های کارآمد در نظام آموزشی بر پایه اسناد بالادستی و قوانین مربوطه انجام پذیرد.

۱. ماهیت حق آموزش زنان: حقی طبیعی و دینی

در آموزه‌های اسلامی، دانش طلبی نه تنها یک حق بلکه وظیفه است که بر تمامی افراد جامعه، از جمله زنان و مردان، مقرر شده است. احادیثی مانند «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (مجلسی، ج ۶۷، ص ۶۸) نشانگر تأکید اسلام بر اهمیت آموزش برای همه افراد جامعه، فارغ از جنسیت، می‌باشد. در طول تاریخ، زنان مسلمان در عرصه‌های مختلف علمی و فرهنگی نقش‌های کلیدی ایفا کرده‌اند و در سیره پیامبر اسلام و اهل بیت (علیهم‌السلام) نمونه‌های فراوانی از زنان دانشمند و معلم دیده می‌شود. (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۹؛ الهامی، ۱۳۷۸) هرچند متأسفانه ذکر آثار و شرح احوال زنان عالم و دانشمندی که در گذشته در عرصه علم و فرهنگ حضور داشتند با بی‌توجهی همراه بوده و به صورت مبهم و کمرنگ گزارش شده است. (فتاحی زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹) ابن طیفور جمعی از زنان پیشتاز در عرصه فصاحت و بلاغت را با ذکر نمونه‌ای از سخنانشان معرفی کرده است. کتاب «الدر المنثور فی طبقات ربات الخدور» نیز به معرفی زنان برجسته در اعصار مختلف پرداخته است. ابن اثیر در «اسد

الغابه» به شرح احوال زنان صحابه رسول خدا پرداخته که هر یک از علوم مختلف بهره‌مند بوده‌اند. (ابن اثیر، ۱۹۷۰ م، ج ۵، ص ۳۸۹-۶۴۳) ابن حجر از ۱۵۵۲ زن محدثه نام برده و علم و وثاقت آن‌ها را تأیید کرده است. (ابن حجر، ج ۵، ص ۲۱۹-۴۸۳) خطیب بغدادی نیز در تاریخ بغداد نووی برخی مراکز علمی بانوان را خود برشمرده است. (شحاته، بی تا ص ۸۰) این بدان معناست که اسلام فرصت‌های مناسبی برای رشد و تعالی فکری زنان فراهم کرده است و زنانی نیز در این عرصه موفق و پیشتاز بوده‌اند. ناآگاهی زنان مسلمان در دوره‌های مختلف ناشی از انحرافی است که در جوامع اسلامی پیش آمده و آنان را از سنت صحیح اسلامی باز داشته است. (فتاحی زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۲۱) به‌طور مثال تأسیس مدارس دخترانه در سال ۱۲۸۵ با مخالفت شدید جامعه مذهبی و بسیاری از روحانیون مواجه شد. (بامداد، ۱۳۴۸، ص ۴۰-۴۸) بر اساس اسناد، علما و جامعه مذهبی به‌صورت کلی مدارس جدید را طرحی استعماری و ضد اسلامی می‌دانستند و آن را عامل ترویج فرایند غرب‌گرایی معرفی می‌کردند که به دنبال از بی نبردن دین‌محوری و ایجاد نفرت از اسلام و علما است. (کسروی تبریزی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۳-۴۳۵) ظاهراً دلیل مخالفت با تحصیل دختران در این دوره نه منع شرعی تحصیل زنان بلکه سیاست‌های ضد دینی و استعماری پشت پرده تأسیس این مراکز بوده است. باوجوداینکه تلاش می‌شود کمبود سهم زنان مُحصِّل در اکثر کشورهای اسلامی، ناشی از فرهنگ دینی و اسلامی قلمداد شود، اما تجربه ایران در رشد تحصیلی زنان پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تلاش بی‌وقفه برای بهبود این وضعیت، نشان‌دهنده آن است که این دیدگاه، تنها حاصل تفکری افراطی و انحرافی است و فرهنگ ناب اسلامی، نه تنها مانعی برای رشد زنان در این عرصه نیست بلکه عاملی مناسب و بستر بکر و بالنده‌ای برای فتح بلندترین قله‌های علم و دانش و فناوری توسط آنان محسوب می‌شود.

هر صورت حق آموزش و تحصیل، از حقوق اولیه و طبیعی انسانی محسوب شده و هیچ ارتباطی با زنانگی و مردانگی ندارد. اسلام نیز با نگرش متین و متقن خود، برای حق تحصیل و آموزش همه‌ی انسان‌ها، اعم از مرد و زن، ارزش بسیار ویژه‌ای قائل شده است.^۱ البته باید توجه

۱. آیاتی نظیر «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله، ۱۱) و «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۵۱) و احادیثی نظیر «اطلبوا العلم و لَوْ بِالصَّيْنِ» دانش بجوید هرچند در چین باشد، یا «اطلبوا العلم و لَوْ يَخْوَصُ اللَّجَجِ وَ سَقَّ الْمُهْجِ» دانش بجوید هرچند با فرو رفتن در گرداب‌ها و در خطر افتادن جان‌ها همراه باشد؛ بر لزوم کسب دانش (به‌طور مطلق) ولو در دورترین نقاط در شرایط سخت تأکید کرده است. (مجلسی، ج ۱، ص ۱۷۷؛ حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۸؛ دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۳) خطاب این آیات و روایات عام است و مشمول همه افراد اعم از زن و مرد است. برخی عمومات و کلیات از تخصیص ابا دارد و لحن و بیان به گونه‌ای است که قابل تخصیص نیست.

داشت که مراد از حق یکسان در تعلیم و آموزش این نیست که ضرورتاً نوع آموزش و اهداف آن نیز در همه‌ی موارد، برای زن و مرد یکسان باشد. در این مورد نیز باید بر اساس ویژگی‌های روحی و جسمی زن و مرد، نوع آموزش و هدف آن تعیین شود و تنها در این صورت است که حقوق طبیعی و فطری آن‌ها رعایت می‌شود. تحصیل علم و کسب دانش نیز از احکامی است که زن و مرد در آن مشترک می‌باشند و دین اسلام جنس را مانعی برای دانش‌اندوزی نمی‌داند.

در خصوص حق تحصیل زنان در احکام فقهی با حفظ جهات شرعی منعی برای تحصیل و آموزش زنان وجود ندارد. (استفتانات امام خمینی، ج ۱۰، سؤال ۱۲۶۸۳) تعلیم برخی از علوم در دین اسلام واجب عینی است، (دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای، ۱۳۹۳) و یادگیری برخی دیگر از علوم برای خاصّ زنان سفارش شده است و توصیه به آموزش شده است.^۱ از آنجاکه کسب علم برای عمل به احکام ذی‌المقدمه است پس مقدمات کسب علم نیز واجب است جستجو و تحصیل علم نیز بر هر مسلمانی واجب است و جنسیت پذیر نیست و این خود دلیلی بر پذیرش حق آموزش زنان در اسلام هست. قواعد فقهی چون: اهم و مهم، تلازم بین حکم عقل و شرع، مقدمه واجب و امر آمر به انتفای شرط، به اثبات حق کسب آموزش و تحصیل علوم نافع با شرایطی که در آموزه‌های دین اسلام آمده است؛ برای قشر زنان در جامعه اسلامی اشاره دارد. (بخش زاده، گرمودی ثابت، انتخابیان، ۱۴۰۱) در استفتائاتی که از مراجع عظام تقلید در خصوص آموزش زنان صورت گرفته ممنوعیتی در این باب وجود ندارد.^۲

-
- (مطهری، ۱۳۵۱، ص ۱۵۱-۱۵۴) و اگر بگوییم که تعلیم به مردان اختصاص دارد، الزم است که در دیگر موارد نیز زنان از کلی احکام و فرایض معاف باشند (عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۸۸)
۱. و قال النبی (صلی الله علیه و آله) لا تترکوا نساءکم الغرف، و تعلّموهنّ الكتابة و لا تعلّموهنّ سورة یوسف و علّموهنّ المغزل و علّموهنّ سورة النور؛ زنان را در اطاقهایی که مشرف بر منزل همسایه است جای ندهید، نوشتن به آنان آموزش دهید، ولی سوره یوسف را آموزششان ندهید، بلکه سوره نور و بافتنی به آنها آموزش دهید. (طبرسی، فضل بن حسن، الآداب الدینیة للخزانة المعینیة، ج ۱، ث ۱۱۴ به نقل از الکافی ج ۵، ص ۵۱۶ و من لایحضره الفقیه ج ۳، ص ۲۸۰) اندیشمندانی چون سید جمال الدین (المصلح المفتری علیه، ۱۴۹) شیخ محمد عبده (الاعمال الکامله، ج ۴، ص ۶۳۱) رشید رضا (نداء للجنس اللطیف، ۱۰) و عباس محمود عقاد (المرآة فی القرآن، ۷۳) به ضرورت آموزش زنان در حیطه وظایف و مسئولیت‌های مادری و همسری و آن چه که به بهبود وضع زندگی ایشان به لحاظ شرایط بهداشتی، اقتصادی اجتماعی و فرهنگی بینجامد معتقدند. از نظر این افراد آموزش سایر علوم و دانش‌ها در صورتی که با مسئولیت‌های زنان تزامم و تعارض نداشته باشد و به شئون علمی و اعتقادی لطمه نزند امری مطلوب و پسندیده است.
۲. آیا درس خواندن زنان در دانشگاه جایز است؟ در صورتی که در دانشگاه امکان پوشانیدن چهره و دست‌ها نیست و لازم است که با استادا که تقریباً همه شان مرد هستند، در تماس باشد و در کلاس‌هایی که دخترها و پسرها با هم

۲. حق آموزش زنان در چارچوب اسناد بین‌المللی حقوق بشر

در بسیاری از کشورهای دنیا تا سده‌ی نوزدهم میلادی، حق آموزش زنان را منکر می‌شدند. از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، مسائل مربوط به مشارکت زنان در فرایند برنامه‌های آموزش عالی و توسعه‌ی ملی در دستور کار سازمان‌های آموزشی و عمرانی بسیاری از کشورهای جهان قرار گرفت. از نیمه‌ی دوم سده‌ی هجدهم با شکل‌گیری نهضت فمینیسم اصولاً مسئله‌ی زن و مرد از نظر مراتب دانش و هنر و آزادی آنان به کلی حل شد، به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم زنان غربی توانستند با تلاش خود این حق را برای خود تثبیت کنند به‌گونه‌ای که در متون قانون اساسی کشورهای غربی این حق برای هر فردی از جامعه اعم از زن و مرد به رسمیت شناخته شده است. (عظیم‌زاده اردبیلی و خسروی، ۱۳۸۸، ص ۵۶)

ازاین‌رو در اسناد بین‌المللی حقوق بشر به آموزش توجه زیادی شده و از آن به‌عنوان یکی از حق‌های اساسی بشریت یاد شده است و دولت‌ها متعهد به اجرا و ایفای این حق برای عموم جامعه می‌باشند. (فضایلی، ۱۳۸۷، ص ۴۱) آموزش باید برای همه به‌ویژه برای گروه‌های آسیب‌پذیرتر، هم به لحاظ قانونی و هم در عمل، بدون تبعیض مبتنی بر دلایل ممنوعه قابل دسترسی باشد. (کریون، ۱۳۸۶، ص ۲۱) بسیاری از اسناد بین‌المللی حقوق بشر حق آموزش را به‌طور برابر برای همه افراد در نظر گرفته‌اند. از جمله این اسناد عبارت‌اند:

۲-۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)

مهم‌ترین سند بین‌المللی که حق آموزش را به‌عنوان حق بنیادین بشر تأیید و حمایت کرده، اعلامیه جهانی حقوق بشر است. این اعلامیه که در دهم دسامبر ۱۹۴۸ تصویب شده، آموزش را حق همه انسان‌ها می‌داند و تأکید دارد که باید آموزش‌های ابتدای اجباری باشد و به‌صورت رایگان برای همه افراد بدون در نظر داشت جنسیت فراهم شود. همچنان این اعلامیه در بخش آموزش‌های متوسطه، عالی و تخصصی بیان می‌دارد که این آموزش‌ها باید برای همه افراد قابل دسترس باشد و دولت‌ها مکلف به فراهم کردن زمینه این آموزش‌ها باشند. (UN, 1948)

هستند شرکت کند و سرویس‌های دانشگاه را که مختلط است و بیشتر اوقات خیلی شلوغ است، سوار شود و

امثال این؛ و از طرفی هم الآن و هم در آینده، با داشتن مدرک برای دبیر بودن، امکان تبلیغ اسلام و حتی الامکان جلوگیری از انحرافات باشد و اکنون برای خودش فساد به همراه نداشته باشد.

بسمه تعالی، با فرض عدم مفسده و مراعات حجاب اسلامی و سایر وظایف مانع ندارد.

آیا زن می‌تواند علوم اسلامی را تحصیل نماید و به مقام اجتهاد برسد؟

بسمه تعالی، تحصیل علم برای عموم آزاد است. (استفتانات امام خمینی، ج ۱، ص ۷۰۲)

۲-۲. میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی اجتماعی فرهنگی (۱۹۶۶)

ماده ۱۳(۲) از میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به تعهد دولت‌ها در قبال حق بر آموزش زنان می‌پردازد. دولت‌های عضو، تعهداتی فوری در زمینه حق بر آموزش دارند، مانند تضمین اینکه این حق بدون هیچ نوع تبعیضی اعمال خواهد شد در همین زمینه در ماده ۲ بند ۲ میثاق آمده است: «دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند تضمین نمایند که حق‌های مذکور در میثاق حاضر بدون هیچ‌گونه تبعیضی از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا عقیده دیگر، منشأ ملی یا اجتماعی، وضعیت مالکیت، تولد یا هر وضعیت دیگر اعمال می‌گردد.» در مورد تحقق کامل ماده ۱۳ نیز می‌توانیم به ماده ۲ بند ۱ اشاره کنیم، این اقدامات باید سنجیده، ملموس و هدفمند در پی تحقق کامل حق بر آموزش باشد. (UN, 1966) تحقق تدریجی به این معناست که کشورهای عضو، تعهدی خاص و مستمر دارند تا با نهایت شتاب و کارایی ممکن در جهت تحقق کامل ماده ۱۳ حرکت کنند. کمیته در تفسیریه شماره ۳ خود از تعهد هسته‌ای حداقلی دولت‌ها برای تأمین دست‌کم حداقل سطوح ضروری از هر یک از حق‌ها صحبت می‌کند (ذاکریان، ۱۳۹۱، ص ۳۹)

۲-۳. کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹)

در این زمینه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان در ماده ۱۰ مقرر می‌دارد: دولت‌های عضو تمام اقدام‌های لازم برای رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و تضمین حقوق مساوی آنان با مردان در زمینه آموزش مخصوصاً در موارد زیر را اتخاذ می‌نمایند:

الف) شرایط مساوی برای هدایت شغلی و حرفه‌ای، دسترسی به تحصیل، اخذ مدرک از مؤسسات آموزشی در همه سطوح مختلف در مناطق روستایی و شهری، این تساوی باید شامل دوره‌های پیش‌دبستانی آموزش عمومی، فنی، حرفه‌ای و آموزش عالی فنی و نیز هر شیوه دیگر کارآموزی شغلی بشود.

ب) امکان دسترسی به برنامه درسی، آزمون‌ها، کادر آموزشی، اماکن تحصیلی و تجهیزات آموزشی که در همه آن‌ها از کیفیت و معیارهای مساوی با مردان برخوردار باشد.

ج) محو هر نوع مفهوم تقلیدی و کلیشه‌ای از نقش زنان و مردان در تمام سطوح و تمام اشکال مختلف آموزشی با تشویق آموزش مختلط پسر و دختر و دیگر انواع روش‌های آموزشی که دستیابی به این هدف را ممکن سازد مخصوصاً با تجدیدنظر در متون کتب درسی و برنامه‌های مدارس و تعدیل و تطبیق روش‌های آموزشی.

د) اعطای فرصت یکسان برای استفاده از بورس‌ها و دیگر مزایای تحصیلی.
 ه) فرصت‌های یکسان برای دستیابی به برنامه‌های تداوم آموزش، از جمله برنامه‌های عملی
 سوادآموزی بزرگسالان و حرفه‌ای مخصوصاً برنامه‌هایی که هدف آن‌ها کاهش هر چه
 سریع‌تر فاصله آموزشی موجود بین زنان و مردان است.
 و) کاهش تعداد دختران دانش‌آموزی که ترک تحصیل می‌کنند و برنامه‌ریزی برای زنان و
 دخترانی که قبلاً ترک تحصیل کرده‌اند.
 ز) دادن فرصت مناسب به زنان برای شرکت فعال در ورزش و تربیت بدنی.
 ح) دسترسی به آموزش‌های خاص تربیتی که سلامتی و تندرستی خانواده را تضمین می‌نماید
 و از جمله اطلاعات و مشورت‌های مربوط به تنظیم خانواده. (UN, 1979)

۲-۴. اقدامات یونسکو علیه تبعیض در آموزش

سازمان تخصصی یونسکو نیز بر اساس و بر پایه هدف حق بر آموزش و پرورش به وجود آمده است.
 بیشتر از سازمان دیگر، یونسکو به مسئله حق بر آموزش پرداخته است و در همین راستا
 کنوانسیون‌های متعددی را به تصویب رسانده است. (موسی زاده، ۱۳۸۸، ص ۲۳۹) برخی از این
 موارد بر حق بر آموزش زنان و عدم تبعیض بین زنان و مردان اشاره داشته و به شرح زیر می‌باشد:

۱. کنوانسیون علیه تبعیض در آموزش (۱۹۶۰) (UNESCO, 1960)
۲. پروتکل بنیان‌گذاران مصالحه و کمیسیون مساعی جمیله جهت توافق هر نوع نزاع احتمالی
 ما بین کشورهای عضو برخاسته از کنوانسیون علیه تبعیض در آموزش (۱۹۶۲)
 (UNESCO, 1962)
۳. کنوانسیون آموزش فنی و حرفه‌ای (۱۹۸۹) (UNESCO, 1989)
 همچنین این سازمان توصیه‌نامه‌های زیادی در زمینه حق بر آموزش داشته است که به شرح
 زیر می‌باشد:
۱. پیشنهاد علیه تبعیض در آموزش (۱۹۶۰) (UNESCO, 1960)
۲. پیشنهاد درباره وضعیت معلمان (۱۹۶۶) (UNESCO, 1966)
۳. پیشنهاد درباره آموزش جهت درک، مشارکت و صلح بین‌المللی و آموزش مربوط به
 حقوق بشر آزادی‌های اساسی (۱۹۷۴) (UNESCO, 1974)
۴. پیشنهاد درباره توسعه آموزش بزرگسالان. (UNESCO, 1976)
۵. پیشنهاد درباره وضعیت تحصیل عالی پر سنل آموزشی (۱۹۹۷) (UNESCO, 1997)

۶. پیشنهاد اصلاحی درباره آموزش فنی و حرفه‌ای (۲۰۰۱) (UNESCO,2001)

قواعد حاکم بر حق بر آموزش در یونسکو به شرح ذیل می‌باشد:

الف) آموزش ابتدایی اجباری و رایگان

مسئلاً یونسکو که سازمانی تخصصی برای اهداف حق بر آموزش می‌باشد به‌طریق اولی بر اجباری و رایگان بودن آموزش ابتدایی تأکید فراوان داشته است. در همین راستا یونسکو اسناد گوناگونی در زمینه آموزش مهیا کرده است که همگی دال بر رسیدن به اهداف حق بر آموزش می‌باشد.

ب) عدم تبعیض در آموزش از مهم‌ترین مسائلی که یونسکو به آن تحت عنوان کنوانسیون‌ها و توصیه‌نامه‌ها پرداخته است، عدم تبعیض در آموزش می‌باشد.

ج) استفاده از زبان اقلیت‌ها در آموزش

همین کنوانسیون در ماده ۵ به حق اقلیت برای استفاده از زبان خودشان در تدریس در آموزش تأکید دارند.

د) قواعد حاکم بر حق بر آموزش برای پناهندگان ماده ۲۰ کنوانسیون ۱۹۵۱ به‌حق بهره‌مندی از آموزش ابتدایی برای پناهندگان می‌پردازد و قوانینی که بر حق بر آموزش ابتدایی آنان بنا می‌نهد به موارد ذیل اختصاص می‌یابد:

ه) حق بهره‌مندی از آموزش ابتدایی همسان با اتباع کشور میزبان

و) حق بهره‌مندی از آموزش متوسطه و بالاتر حداقل همسان با دیگر بیگانگان مقیم در آن کشور (زارعی هدی، ۱۳۹۳، ص ۸۹)

۲-۵. اهداف توسعه پایدار سازمان ملل (۲۰۱۵)

هدف چهارم از اهداف توسعه پایدار که در سال ۲۰۱۵ توسط سازمان ملل متحد تصویب شد، به تضمین آموزش با کیفیت برابر و فراگیر برای همه اشاره دارد. این هدف به‌طور ویژه به برابری جنسیتی در آموزش پرداخته و تأکید می‌کند که دختران و پسران باید به‌طور برابر به آموزش‌های با کیفیت و فرصت‌های یادگیری مادام‌العمر دسترسی داشته باشند. هدف پنجم این اسناد نیز برابری جنسیتی و توانمندسازی تمامی زنان و دختران را هدف قرار داده است. با این‌وجود هنوز چالش‌های جدی فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و نیز فقدان زیرساخت‌های مناسب آموزشی در مسیر دستیابی زنان به این حق در بسیاری از کشورها وجود دارد. در مناطق جنگ‌زده یا تحت سلطه گروه‌های افراطی (مانند افغانستان، نیجریه) دختران با محرومیت برای ادامه تحصیل مواجه هستند.

۳. انواع تعهدات دولت‌ها در احترام، حمایت و اقدام به حق آموزش زنان

با توجه به متن میثاق، کشورهای عضو تعهدات گسترده‌ای به ایفای حق بر آموزش دارند، ولی میزان این تعهد در همه‌ی مقاطع آموزشی یکسان نیست. نقش دولت‌ها در رابطه با حق آموزش نقشی سه‌گانه است. اول تعهد به احترام، دولت‌های عضو را ملزم می‌سازد از اقداماتی که مانع یا بازدارنده‌ی بهره‌مندی از حق بر آموزش برای زنان است اجتناب نمایند. دوم تعهد به حمایت، دولت‌های عضو را ملزم به اتخاذ اقداماتی می‌کند که طرف‌های ثالث را از مداخله در بهره‌مندی از حق بر آموزش زنان باز می‌دارد. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱، ص ۶۹) سوم تعهد به ایفاء (تسهیل) کشورهای عضو را ملزم می‌کند اقداماتی ایجابی اتخاذ کنند که زنان را قادر سازد تا از حق بر آموزش برخوردار شوند. به‌عنوان قاعده‌ای کلی، دولت‌های عضو تعهد دارند هنگامی که فرد یا گروهی قادر نیست به دلایلی خارج از کنترل خود با ابزاری که در اختیار دارد، حق خاص مقرر در میثاق را، خود، محقق سازد، آن حق را ایفا (تأمین) نماید. (رفیعی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰) در این خصوص دو ویژگی ماده ۱۳ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی اجتماعی فرهنگی نیاز به توضیح دارد:

اول آنکه، روشن است که این ماده دولت‌ها را دارندگان مسئولیت اصلی در قبال تأمین مستقیم آموزش در اکثر وضعیت‌ها می‌داند. دوم، با توجه به عبارات متفاوت ماده ۱۳(۲) در مورد آموزش ابتدایی، متوسطه، عالی و بنیادی، حدود و پارامترهای تعهد دولت عضو به ایفاء در همه‌ی سطح آموزشی یکسان نیست.

دولت‌ها باید فرصت‌های «برابر» به همه اقشار جامعه بدون هیچ‌گونه تبعیضی جهت دستیابی به آموزش عالی قرار دهند. همه‌ی جامعه از جمله زنان و اقلیت‌ها باید از امکانات و فرصت برابر با دیگران برخوردار باشند؛ اما به نظر می‌رسد عنصر «لیاقت» از یک‌جهت معیاری برای دستیابی دانش‌آموزان مستعد و نخبه به آموزش‌های بیشتر و از طرف دیگر رسیدن دولت‌ها به اهداف تربیت دانش‌آموزان مستعد در زمینه‌های تخصصی مختلف می‌باشد. (زارعی‌هدک، ۱۳۹۳، ص ۶۷) دولت‌های عضو بایستی در دستگاه‌های قانون‌گذاری و اداری در جهت اجرای این قواعد گام‌های ضروری بردارند. در مجموع توسعه فعال زیرساخت‌های نظام آموزشی از جمله ساخت کلاس‌های درسی، تأمین مواد درسی موردنیاز، تربیت معلم و... اقدامات ایجابی است که از سوی دولت‌ها در تحقق این حق باید صورت پذیرد.

۴. الزامات قانونی حق آموزش زنان در چارچوب نظام جمهوری اسلامی ایران

باوجود تأکید و ضرورت حق آموزش زنان به‌عنوان یک حق طبیعی و بنیادی اجرای این حق در

چارچوب نظام حقوقی و در ارتباط با سایر حقوق قانونی مستلزم مواردی است که شرایط اجرای این حق را در قوانین و سیاست‌گذاری‌ها مشخص باید مدنظر قرار گیرد. این الزامات برخاسته از چارچوب کلی نظام قانونی و مبانی دینی است که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

۴-۱. حق آموزش زنان در قانون اساسی

در قانون اساسی جمهوری اسلامی، زن در اصول متعددی مورد توجه قرار گرفته و بر برابری حقوقی زنان و جایگاه بلند انسانی آنان تأکید شده است. اصل سوم قانون اساسی دولت جمهوری اسلامی ایران را موظف نموده حقوق همه‌جانبه افراد اعم از زن و مرد و تساوی عموم در برابر قانون را تأمین نماید. همچنین بر رفع تبعیض ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای زن و مرد در تمام زمینه‌های مادی و معنوی تأکید دارد. در این اصل بر مشارکت زنان در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش اشاره شده و تسهیل و تعمیم آموزش عالی و آموزش و پرورش و تربیت بدنی برای همه چه زن و مرد در تمام سطوح را از وظایف دولت شمرده است. علاوه بر این اصل ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ قانون اساسی نیز به‌طور ضمنی، به حقوق برابر از جمله حق آموزش زنان اشاره دارد. این اصول فراگیر تمام محدودیت‌ها و تزییقات نامعقول را در برخورداری از حقوق و آزادی‌ها، از پیش پای ملت برداشته و راه را برای هرگونه توجیه تبعیض آمیزی بسته است، بنابراین هیچ محدودیت قانونی برای آموزش و پرورش از نظر سن، جنس، مسلک یا عقیده دینی وجود ندارد. به‌موجب اصل ۲۰ «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند» حق آموزش نوعی حق انسانی و فرهنگی است که زنان باید از آن برخوردار باشند. بر این اساس در جامعه‌ی اسلامی هم، علم و دانش در انحصار افراد خاصی نیست و همه‌ی مردم در این زمینه متساوی الحقوق هستند. (گرگی، ۱۳۷۸، ص ۳۶)

در اصل ۳۰ قانون اساسی نیز به‌طور ویژه بیان شده که تسهیلات و وسایل آموزش و پرورش باید برای عموم رایگان باشد. بر اساس این اصل، دولت موظف است وسایل را چنان فراهم کند که هیچ‌کس به علت نداشتن قدرت مالی یا ارتباط و آشنایی با مسئولین امر، از پیمودن تمامی مراحل آموزش عالی محروم نماند. در اصل ۳۰ قانون اساسی آمده است: «دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان را برای همه‌ی ملت تا پایان دوره‌ی متوسطه فراهم سازد و وسایل تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفایی کشور به‌طور رایگان گسترش دهد» بنابراین، این وظیفه‌ی دولت جمهوری اسلامی است که موجبات و وسایل آموزش و پرورش رایگان را برای همه‌ی افراد

مردم تا پایان دوره‌ی متوسطه فراهم کند و وسایل تحصیلات عالی را نیز گسترش دهد تا کشور در این زمینه به خودکفایی برسد؛ بنابراین طبق قانون اساسی ایران نیز احدی را نمی‌توان از امر تحصیل بازداشت. (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰)

در اصل ۲۱ نیز دولت به ایجاد زمینه‌های مربوط به رشد شخصیت زن از جهت علمی و اخلاقی و زنده کردن حقوق او به آنچه در رژیم طاغوت فراموش شده بود، موظف شده است که این امر هم در حقوق مادی و هم در حقوق معنوی زنان صورت می‌گیرد. از آنجاکه حق آموزش یکی از حقوق معنوی زنان است، دولت در ایجاد زمینه‌ی لازم برای تحقق و اجرای حق، مسئولیتی مهم بر دوش دارد؛ اما باید توجه داشت تمامی اصول اشاره‌شده می‌بایست در حدود موازین شرعی با رعایت اصل ۴ و اصل ۱۰ قانون اساسی اجرا شود. به موجب اصل ۴ همه اصول قانون اساسی از جمله رعایت حق آموزش نباید برخلاف موازین شرعی باشد. رعایت موازین شرعی هم در خصوص محتوای آموزشی است و هم اسباب و راه‌های کسب علم ضروری است.

در مقدمه قانون اساسی تأکید شده که زن در نظام جمهوری اسلامی از «حالت شیئی یا ابزار بودن در خدمت اشاعه مصرف‌زدگی و استثمار خارج‌شده و از شأن و کرامت والا برخوردار است» به موجب اصل ۱۰ قانون اساسی نیز همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوطه باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد، تعهدات دولت در زمینه فراهم کردن شرایط آموزش برای زنان باید در چارچوب حفظ خانواده و موارد مطرح‌شده در اصل ۱۰ انجام گیرد. بدین صورت که برنامه‌ریزی آموزشی و محتوای دروس نباید به گونه‌ای باشد که منجر به از بین رفتن روابط خانوادگی و تضعیف یا نادیده گرفتن نقش‌های همسری و مادری زنان باشد. برای اجرای این مهم ضروری است برای آموزش زنان حمایت‌هایی از سوی دولت فراهم شود که حق آموزش زنان در تزامن با اصل ۱۰ قانون اساسی و وظایف خاص زنانه ایشان و حقوق اعضای خانواده به‌ویژه زوجه قرار نگیرد. کاهش دوره تحصیل، برخورداری از مرخصی تحصیلی در ایام بارداری و زایمان، ایجاد مراکز نگهداری کودکان و مهدکودک در محیط‌های آموزشی، ایجاد شرایط لازم برای تحصیل بانوان در شهر محل سکونت، بهره‌مندی از امکانات آموزش از راه دور و... برخی از تمهیداتی است که می‌تواند به تأمین حق آموزش زنان در چارچوب رعایت اصل ۱۰ قانون اساسی مؤثر باشد.

از مجموع اصول قانون اساسی می‌توان چارچوبی را برای حق آموزش زنان ارائه کرد. اصل اولی حاکم بر آموزش آزادی آموزش و برخورداری از فرصت‌های برابر و بدون تبعیض است. این اصل مشروط به برخی ضوابط است که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

- اول: رعایت موازین شرعی در آموزش هم به لحاظ محتوای درسی و هم سازوکار و شیوه آموزش
- دوم: حفظ شأن و کرامت انسانی زنان به گونه‌ای که آموزش‌ها منجر به نگار استثمار گونه و ابزار قرارداد زنان برای مقاصد شوم نگردد.
- سوم: حفظ کیان خانواده و تقویت روابط خانوادگی و ارائه آموزش به گونه‌ای که منجر به تحقق چارچوب اصل ۱۰ قانون اساسی باشد. برخی رشته‌ها با وظایف و نقش‌های زنان به‌عنوان مادری و همسری معارض است و آموزش زنان مستلزم حضور در محیط‌هایی است که کانون خانواده را سست می‌کند یا مانعی برای ادای وظایف مادری است
- علاوه بر اصول قانون اساسی در حوزه آموزش زنان نیز، در راستای اجرای بند اول اصل ۱۱۰ قانون اساسی برخی سیاست‌های کلی ابلاغی به آموزش زنان و دختران اشاره دارند یا به‌طور ضمنی آن‌ها را در بر می‌گیرند. موارد زیر از جمله مهم‌ترین اشارات و تأکیدات در این زمینه هستند:

عنوان سیاست‌های کلی	مفاد مربوط به آموزش زنان
سیاست‌های کلی نظام در زمینه خانواده (مصوب ۱۳۹۵)	در این سیاست‌ها، بر لزوم تقویت نقش مادری و همسری زنان تأکید شده است، که به‌طور غیرمستقیم شامل آموزش و تربیت زنان در جهت ایفای این نقش‌ها نیز می‌شود. هم‌چنین توسعه و ترویج سبک زندگی اسلامی - ایرانی، که شامل تربیت و آموزش زنان در زمینه‌های مرتبط با خانواده و جامعه است. حمایت از زن در ایفای نقش‌های مادری و تربیت نسل صالح و توسعه و تقویت خدمات مشاوره‌ای و آموزشی مرتبط.
سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش (مصوب ۱۳۹۲)	با تأکید بر تحول در برنامه‌های درسی و محتوای آموزشی به‌منظور ارتقای جایگاه تعلیم و تربیت دختران، و تقویت هویت اسلامی و انقلابی در میان دانش‌آموزان و توسعه و بهبود کیفیت آموزش‌های فنی و حرفه‌ای
سیاست‌های کلی نظام در بخش علم و فناوری (مصوب ۱۳۹۳)	توجه به ارتقای توانمندی‌های علمی و پژوهشی زنان، باهدف افزایش حضور آنان در عرصه‌های علمی و فناوری و توسعه و گسترش آموزش‌های مرتبط با علوم انسانی و اسلامی، که شامل برنامه‌هایی برای آموزش دختران در این حوزه‌ها نیز می‌شود.

عنوان سیاست‌های کلی	مفاد مربوط به آموزش زنان
سیاست‌های کلی اشتغال (مصوب ۱۳۸۹)	با تأکید بر توسعه مهارت‌ها و توانمندی‌های زنان برای اشتغال در عرصه‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی، که مستلزم فراهم‌سازی فرصت‌های آموزشی مناسب برای زنان است.
سیاست‌های کلی جمعیت (مصوب ۱۳۹۳)	با هدف ترویج و تقویت بنیان خانواده و افزایش سطح آموزش‌های مرتبط با مسائل خانواده و نقش‌های مادری برای دختران و زنان.
سیاست‌های کلی سلامت (مصوب ۱۳۹۳)	با تأکید بر ارتقای سلامت زنان با تأکید بر سلامت جسمی، روانی و اجتماعی، که آموزش‌های مرتبط با سلامت و بهداشت زنان را نیز شامل می‌شود.

این سیاست‌ها نشان‌دهنده اهمیت ویژه‌ای است که نظام جمهوری اسلامی ایران به آموزش و توانمندسازی زنان و دختران قائل است. توجه به نقش‌های خانوادگی، اجتماعی و حرفه‌ای زنان و تأکید بر ارتقای سطح علمی و فرهنگی آنان، در چارچوب این سیاست‌ها مطرح شده و راهبردهای کلانی برای توسعه آموزش زنان ارائه شده است.

۴-۲. حق آموزش زنان در سایر قوانین و مقررات

در نظام جمهوری اسلامی ایران در اجرای تعهدات دولت در زمینه آموزش زنان اقداماتی صورت گرفته و برخی مراکز آموزشی ویژه بانوان تأسیس گردیده است.^۱ براساس آیین‌نامه شورای اسلامی شدن دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی، مصوب جلسه ۴۲۴ مورخ ۳۱/۵/۷۷۳۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، تدوین و پیشنهاد سیاست‌ها و راهبردهای مرتبط

۱. از جمله تشکیل مرکزی به نام تربیت معلم حرفه‌ای دختران، به‌منظور تربیت معلم برای تعلیم در آموزش‌گاه‌های حرفه‌ای دختران شهرستان‌ها (اساسنامه مرکز تربیت معلم حرفه‌ای دختران، مصوب ۱۳۴۷/۶/۴ شورای مرکزی دانشگاه‌ها) تأسیس دانشکده‌های مامایی در نظام عالی آموزش کشور به‌منظور تربیت کارشناسان و کارشناسان ارشد متعهد در زمینه امور آموزش و خدمات مامایی و بهداشتی به مادران و نوزادان براساس معارف و ارزش‌های اسلامی و اصول علمی، فنی و عملی (اساسنامه دانشکده‌های مامایی، مصوب ۶۲/۶/۵ ستاد انقلاب فرهنگی) و تشکیل حوزه علمی خواران (جامعه الزهراء (سلام الله علیها) به دستور امام خمینی (رحمه الله) (اساسنامه جامعه الزهراء، مصوب ۱۳۶۳/۷/۹) تشکیل دانشگاه‌های دخترانه حضرت معصومه (سلام الله علیها) در قم و دانشگاه کوثر در بجنورد.

با اسلامی شدن اولویت اصلی شورا می‌باشد. پس از گذشت بیش از یک دهه تلاش و تدبیر مدیران و مجریان وزارتین علوم، تحقیقات و فناوری، بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و دانشگاه آزاد اسلامی در اجرای سیاست‌های مصوب سند اولیه دانشگاه اسلامی و بررسی آسیب شناسانه مفاد و محصول سند در بازه زمانی در این قوانین، مشاهده می‌شود که زمینه آموزش در تمامی علوم، برای زنان فراهم شده است، به خصوص علمی که در آن‌ها به زنان متخصص، نیاز بیشتری است. (مانند مامایی و رشته‌های بالینی پزشکی) همچنین ملاحظه می‌شود که برای افرادی که با مشکلات بیشتری روبه‌رو هستند مانند خانواده ایتاگران، امکانات و زمینه‌های بیشتری جهت تحصیل فراهم شده است.

شورای عالی انقلاب فرهنگی به منظور رفع محدودیت پذیرش داوطلبان دختر در برخی رشته‌های دانشگاهی در مصوبه‌ای مقرر نمود: «علی‌الاصول داوطلبان دختر باید بتوانند در هر رشته‌ای که می‌خواهند تحصیل کنند مگر این‌که تحصیل آنان در رشته‌هایی با منع شرعی یا اجتماعی و عملی مواجه باشد.» (شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبه شماره ۲۲۱۴، ۱۳۶۹) این مصوبه در ضمن تأکید بر برخورداری زنان از حق آموزش برابر و بدون تبعیض بر وجود موانع و محدودیت‌های شرعی یا اجتماعی در پاره‌ای از رشته‌ها نیز اشاره نموده است.

فصل ۱۶ و ماده ۷۹ قانون برنامه هفتم پیشرفت نیز بر رشد ۲۵ درصدی مهارت‌های شغلی زنان از طریق کارگاه‌ها و دوره‌های آموزشی تأکید شده است. ماده ۱۱۱ قانون برنامه چهارم توسعه نیز در این باره مقرر داشته: «دولت موظف است باهدف تقویت نقش زنان در جامعه، توسعه فرصت‌ها و گسترش سطح مشارکت آن‌ها در کشور، به تقویت مهارت‌های زنان متناسب با نیازهای جامعه و تحولات فناوری بپردازد» (قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۸۳)

قوانین دیگری نظیر قانون «اهداف و وظایف وزارت آموزش و پرورش» و قانون «حمایت از کودکان و نوجوانان» بر فراهم کردن آموزش برای همه دانش‌آموزان، از جمله دختران، تأکید دارد. وزارت آموزش و پرورش مکلف است شرایط لازم برای برخورداری برابر از فرصت‌های آموزشی را فراهم کند.

سند تحول بنیادین آموزش و پرورش نیز که به‌عنوان یکی از اسناد کلان سیاست‌گذاری آموزشی در ایران تدوین شده است، به‌طورکلی به تربیت همه‌جانبه و عدالت آموزشی برای تمامی دانش‌آموزان، اعم از دختر و پسر، تأکید دارد. هرچند که این سند به‌طور خاص به موضوع جنسیت نمی‌پردازد، اما در برخی از بخش‌های آن به‌ضرورت توجه ویژه به نیازهای آموزشی و تربیتی

دختران اشاره شده است. سند تحول بنیادین بر عدالت آموزشی تأکید می‌کند و به لزوم فراهم کردن فرصت‌های برابر آموزشی برای همه دانش‌آموزان اشاره دارد. این عدالت آموزشی شامل دختران نیز می‌شود، به‌ویژه در مناطقی که ممکن است دسترسی به آموزش برای دختران محدود باشد. یکی از اصول مطرح‌شده در سند، توجه به تفاوت‌های فردی و جنسیتی است. این به معنای آن است که برنامه‌های آموزشی باید با در نظر گرفتن ویژگی‌ها و نیازهای خاص دانش‌آموزان، از جمله دختران، طراحی و اجرا شوند. هم‌چنین سند تحول بر تربیت دینی، اخلاقی و فرهنگی دانش‌آموزان تأکید دارد. در این بخش‌ها، اهمیت توجه به آموزش‌های دینی و اخلاقی برای دختران با در نظر گرفتن جایگاه ویژه آنان در خانواده و جامعه مطرح‌شده است. توجه به نقش‌های اجتماعی و خانوادگی و توسعه هویت اسلامی و ایرانی از دیگر الزامات این سند است.

۳-۴. الزامات اجرایی حق فرهنگی آموزش زنان

یکی از مسائلی که در رابطه با حق آموزش زنان مطرح است، تفکیک موضوعات و رشته‌های علمی به تناسب نیازها و استعداد و خصوصیات جنسی زنان است با این توجیه که تقسیم وظایف بر اساس نقش‌های جنسیتی در جامعه می‌تواند به تحقق بهتر اهداف و کارآمدی بیشتر منجر شود. این موضوع که به سیاست‌گذاری دولت در عرصه آموزشی مربوط می‌شود توجه به نیازهای جامعه و ارائه امکانات آموزشی بر اساس ضرورت‌هاست. برخی محدودیت‌ها و تفکیک رشته‌های آموزشی به شرح ذیل صورت گرفته است:

- اول: محدودیت در رشته‌هایی که توان و قدرت جسمی بالا لازم دارند. مهندسی معدن و برخی از گرایش‌های رشته کشاورزی و نظامی از این دست هستند.

- دوم: محدودیت در رشته‌هایی که با شأن و کرامت زنان منافات دارد و از زن استفاده ابزاری می‌شود. ممکن است برخی محیط‌ها برای آموزش زنان مناسب نباشد البته در این راستا دولت موظف است برای تأمین حق آموزش زنان محیط مناسب برای آموزش آنان را فراهم کند نه این‌که برای زنان محدودیت ایجاد کند.

- سوم: محدودیت رشته‌هایی که ممنوعیت شرعی دارند. در میان رشته‌های موجود در نظام علمی کشور نمی‌توان گفت آموزش یک رشته علمی برای زنان فی‌نفسه دارای ممنوعیت شرعی است. حتی رشته‌هایی نظیر حقوق که پذیرش زنان برای قضاوت از نظر برخی دیدگاه‌ها دارای منع شرعی است آموزش و یادگیری آن با ممنوعیتی روبرو نیست زیرا دانش حقوقی دارای کاربردهای زیادی است و منحصر در یک شغل خاص نمی‌شود.

- چهارم: پاره‌ای از مصلحت‌ها نظیر حضور حداکثری دختران در برخی رشته‌ها منجر به تغییر ترکیب جمعیتی و کاهش سهم مردان در تحصیل و اشتغال خواهد شد درحالی‌که وظیفه اصلی تأمین هزینه‌های زندگی بر عهده مردان است. یا این‌که وظیفه اصلی زنان امور خانه و رسیدگی به فرزندان است و تحصیل و آموزش برخی رشته‌ها برای انجام وظایف اصلی زنان مفید و قابل استفاده نخواهد بود.

به‌طورکلی از منظر حقوقی محدودیت موجهی در امر آموزش زنان وجود ندارد و برخی سیاست‌های کلان اجتماعی، فرهنگی و دینی مستلزم فراهم کردن بستر مناسب برای آموزش بانوان است. در مواردی که محدودیت زنان از آموزش به دلیل آسیب‌ها و چالش‌های فرهنگی اجتماعی مطرح می‌گردد این محدودیت‌ها نه تنها به حل این مشکلات کمکی نخواهد کرد بلکه ناشی از عدم توجه دولت در ایفای وظیفه خود و فقدان امکانات لازم آموزشی برای همه افراد به‌ویژه زنان می‌باشد.

نتیجه‌گیری

از مجموع مدارك استنباط می‌شود که حق آموزش، نه تنها جنسیت‌پذیر نیست، بلکه هم در مورد زنان و هم مردان سفارشات دینی فراوانی در باب اکتساب علم وجود دارد. تعلم برخی از علوم در دین اسلام، مانند احکام و مسائل شرعی و مسائل مورد نیاز جامعه زنان، واجب است. برخی دیگر از علوم نیز اگرچه اکتساب آن بر زن واجب نیست، اما یادگیری آن به زنان سفارش شده است. حق آموزش زنان در جمهوری اسلامی ایران در قوانین اساسی و عادی کشور به رسمیت شناخته شده و دولت از طریق برنامه‌های مختلف سعی در تحقق این حق داشته است. درحالی‌که پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه آموزش زنان به دست آمده است، چالش‌ها و موانع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی همچنان نیاز به توجه و سیاست‌گذاری‌های بیشتر دارند. تلاش‌های مستمر برای رفع این موانع و بهبود دسترسی زنان به آموزش در همه سطوح، می‌تواند نقش کلیدی در توانمندسازی زنان و توسعه اجتماعی کشور ایفا کند. حق آموزش زنان از مقوله‌هایی است که تأثیر جدی بر روابط خانوادگی و اجتماعی داشته و از این‌رو باید با توجه به حقوق خانوادگی و مقتضیات اجتماعی مدیریت لازم صورت پذیرد. رعایت الزامات خانوادگی و اجتماعی لزوماً به معنای محدود کردن فرصت تحصیل و آموزش برای زنان نیست؛ چراکه نادیده انگاشتن حق تحصیل از بین بردن فرصت رشد و شکوفایی افراد است و عواقب جبران‌ناپذیری به بار خواهد آورد اما ضرورت ایجاد محیط سالم، از بین بردن زمینه‌های آسیب‌زا، کاهش طول دوران تحصیل و حمایت از مادران در دوران تحصیل و هدایت و ارشاد بانوان به رشته‌های اولویت‌دار و موردنیاز می‌تواند به تأمین حق آموزش

در کنار حفظ و استحکام نظام خانواده کمک به سزایی داشته باشد. تحولی که پس از انقلاب درباره جایگاه زن به شکل عام و درمورد علم‌آموزی زنان به نحو خاصی ایجاد شد و حکم حضور زنان در مجامع علمی را از منع و حرمت، به الزام و بلکه وجوب کفایی رسانده و موجب جلب حمایت مجامع علمی دانشگاهی و حوزوی از حضور جدی‌تر زنان در عرصه‌های علمی شده است. از مهم‌ترین دستاوردهای نظام جمهوری اسلامی ایران در عرصه آموزش عالی زنان راه‌اندازی و حمایت از دانشگاه‌های ویژه بانوان به منظور تربیت زنانی است که هم از لحاظ اعتقادی در تراز اسلامی باشند و هم از لحاظ علمی در مرزهای دانش قدم بگذارند. گسترش دانشگاه‌های تک جنسیتی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. در دانشگاه تک جنسیتی دختران با یکدیگر مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و در سنجش رتبه‌های برتر یا استعدادهای درخشان عدالت بیشتر رعایت می‌شود. دانشگاه تک جنسیتی یکی از عرصه‌های مهم برای تقویت حس اعتماد به نفس و خودباوری در زنان است.

منابع

- قرآن کریم

۱. ابن الاثیر، علی بن محمد (۱۹۷۰ م). أسد الغابه فی معرفه الصحابه (محقق عاشور محمد احمد، بنا محمد ابراهیم، جلد ۵)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ ق). الاصابه فی تمییز الصحابه (جلد ۵)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، غفاری، علی اکبر (۱۴۰۴ ق). من لایحضره الفقیه (جلد ۳)، قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، مؤسسه النشر الإسلامی.
۴. استاماتولو، السا (۱۳۹۲). حق فرهنگی در حقوق بین الملل (ترجمه قاسم زمانی و مناسادات میرزایی)، تهران: انتشارات خرسندی.
۵. امیرخانلو، مینا (۱۴۰۲). حق زن بر آموزش از منظر دیدگاه‌های متفاوت فقهی، حقوق ایران و اسناد بین المللی، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.
۶. بخش زاده، علی؛ گرمودی ثابت، مولود و انتخابیان، عذری (۱۴۰۱). بررسی حق آموزش زنان در فقه و حقوق ایران و سند ۲۰۳۰ یونسکو. نشریه فقه و تاریخ تمدن، دوره ۸، شماره ۱، صص ۲۶-۳۴.
۷. بلاذری، ابوالحسن (۱۳۹۸). فتوح البلدان (مترجم رضوان محمدرضوان)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). زن در آئینه جمال و جلال، قم: نشر اسراء.
۹. حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸ ق). نزهة الناظر و تنبیه الخاطر (چاپ اول)، قم: مدرسه الإمام المهدی (عجل الله تعالی فرجه).
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۳). تعلیم و تعلم، دسترسی در تارنمای دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای. <https://khl.ink/f/29932>
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۹۲). استفتانات امام خمینی (رحمه الله) (جلد ۱۰)، تحقیق و نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۱۲. دروزه، محمد عزه (بی تا). المرأة فی القرآن و السنة، صیدا_لبنان: المكتبة العصرية.
۱۳. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۴. ذاکریان، مهدی (۱۳۹۱). جهانی شدن و جهان شمولی حقوق بشر (چاپ دوم)، تهران: مرکز مطالعات حقوق بشر انتشارات دانشگاه تهران.

۱۵. رفیعی، محمدتقی و دباغی، مجید. (۱۳۹۳). جهانی شدن و حقوق زنان؛ فرصت‌ها و چالش‌ها. فصلنامه مطالعات راهبردی جهانی شدن، دوره ۵، شماره ۱۴، صص ۱۱۸ - ۲۲۵.
۱۶. زارعی هدک، محمد (۱۳۹۳). حقوق بشر توسعه پایدار (چاپ دوم)، تهران: انتشارات کتاب آوا.
۱۷. سلگی، مریم و کریمی، سوده. (۱۳۹۸). سند آموزش ۲۰۳۰ جمهوری اسلامی ایران و حق آموزش زنان. فصلنامه فرهنگی تربیتی زنان و خانواده، دوره ۱۴، شماره ۴۸، صص ۷ - ۳۷.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26454955.1398.14.48.1.9>
۱۸. شحاته، عبدالله محمود (بی‌تا). المرأة في الإسلام بين الماضي والحاضر، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۹. عظیم‌زاده اردبیلی و فائزه؛ خسروی، لیلا (۱۳۸۸). مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب، تهران: انتشارات مرکز امور زنان و خانواده.
۲۰. علاسوند، فریبا (۱۳۹۰). زن در اسلام، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان مرکز، مدیریت حوزه‌های علمیه خاوران.
۲۱. فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۸۷). زن در تاریخ و اندیشه اسلامی، قم: موسسه بوستان کتاب، مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.
۲۲. فضایی، مصطفی (۱۳۸۷). دادرسی عادلانه محاکمات کیفری بین‌المللی، تهران: انتشارات شهر دانش.
۲۳. قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۱). نظریات اخلاقی در آئینه حقوق. نامه‌ی مفید، شماره ۲۹.
۲۴. قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۹). حقوق بشر در جهان معاصر، دفتر یکم: درآمدی بر مباحث نظری، مفاهیم، مبانی قلمرو و منابع، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
۲۵. کریون، متیو سی. آر (۱۳۸۶). چشم‌اندازی به توسعه میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، ترجمه حبیبی مجنده، محمد، قم: دانشگاه مفید.
۲۶. کسروی تبریزی، احمد (۱۳۷۶). تاریخ مشروطه ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، مصحح غفاری، علی‌اکبر و آخوندی، محمد. (۱۳۶۳). الکافی (جلد ۵)، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۸. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۸). مقالات حقوقی (چاپ سوم، جلد ۱)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۸). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام) (جلد ۶۷)، دار احیاء التراث العربی.

۳۰. محمدی، هاجر (۱۴۰۲). حق تحصیل زنان در قوانین و مقررات از منظر حقوق عمومی. مقاله ارائه شده در پنجمین کنفرانس ملی نوآوری و تحقیق در روانشناسی، حقوق و مدیریت فرهنگی.
۳۱. نیاورانی، صابر (۱۳۸۹). منزلت «حق بر آموزش» در نظام بین‌المللی حقوق بشر. مجله تحقیقات حقوقی، دوره ۱۳، شماره ۵۲، صص ۱۷۶ - ۲۰۱.
۳۲. هاشمی، سید محمد (۱۳۹۰). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی (چاپ دهم)، تهران: نشر میزان.
۳۳. هرگفهان، بی آر (۱۳۸۷). مقدمه‌ای بر اصول یادگیری، ترجمه علی‌اکبر سیف، تهران: نشر دانا.
1. UNESCO. (1960) Convention against Discrimination in Education. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 2. UNESCO. (1960) Recommendation against Discrimination in Education. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 3. UNESCO. (1962) Protocol Instituting a Conciliation and Good Offices Commission to Settle Disputes between States Parties to the Convention against Discrimination in Education. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 4. UNESCO. (1966) Recommendation concerning the Status of Teachers. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 5. UNESCO. (1974) Recommendation concerning Education for International Understanding, Co-operation and Peace and Education relating to Human Rights and Fundamental Freedoms. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 6. UNESCO. (1976) Recommendation on the Development of Adult Education. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 7. UNESCO. (1989) Convention on Technical and Vocational Education. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 8. UNESCO. (1997) Recommendation concerning the Status of Higher-Education Teaching Personnel. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 9. UNESCO. (2001) Revised Recommendation concerning Technical and Vocational Education. Retrieved from <https://www.unesco.org>
 10. United Nations General Assembly. (1948) Universal Declaration of Human Rights. Retrieved from <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
 11. United Nations General Assembly. (1966) International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. Retrieved from <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>
 12. United Nations General Assembly. (1979) Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Retrieved from: <https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw>



challenges of women's intellectual rights in the Family law litigation process

Maryam Amini Koochak Saraei^{*1}, Arash Naseri²

1. Master's student, Family Law, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran
(Corresponding Author) Email: Ma4808693@gmail.com
2. Lecturer and PhD in Private Law, Science and Research Branch, Islamic
Azad University, Tehran, Iran. Email: Arashnaseri0522@gmail.com

Abstract

This article is compiled with the aim of analyzing the challenges of women's moral rights in Iran and providing solutions based on the principles of justice and strengthening the family institution. The main research questions include how to facilitate judicial processes in family lawsuits, support women exposed to social harm, and optimize administrative costs. The research method, using the comparative analysis of domestic laws and legal systems of other countries, along with the review of field data and documentary evidence, tries to provide practical solutions. The results show that the amendment of executive regulations, the clear definition of criteria such as the best interest of the child in custody cases and the creation of specialized evaluation centers can improve judicial decisions. Also, the use of mandatory pre-trial counseling and the reduction of bureaucracy in divorce cases, in addition to reducing family tensions, will preserve the foundation of the family. To support women who are victims of violence, solutions such as creating safe houses, passing comprehensive protection laws, and establishing special courts have been proposed. These solutions, while respecting human dignity, provide the basis for improving psychological and social security. In addition, the use of new technologies, such as complaint registration and case management systems, increases the transparency and efficiency of the judicial system. The article concludes that by relying on existing capacities, reforming structures, and careful planning, one can take an effective step towards social justice, strengthening the family institution, and reducing social damages.

Keywords: Spiritual rights, women's rights, Islamic culture, family protection, family litigation.

Received:	2025/01/10	Article Type:	Research Paper
Revised:	2025/02/11	Published by:	Hazrat-e Masoumeh University
Accepted:	2025/02/17	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2050339.1020
Available Online:	2025/03/05		

چالش‌های حقوق معنوی زنان در فرآیند دادرسی دعاوی خانوادگی

مریم امینی کوچکسرای^۱، آرش ناصری^۲

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق خانواده، دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها) قم، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: Ma4808693@gmail.com

۲. مدرس و دانش آموخته دکتری حقوق خصوصی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

رایانامه: Arashnaseri0522@gmail.com

چکیده

هدف این مقاله، تحلیل چالش‌های حقوق معنوی زنان در ایران و ارائه راهکارهایی مبتنی بر اصل عدالت و تقویت نهاد خانواده می‌باشد. سؤال اصلی تحقیق شامل چگونگی تسهیل فرآیندهای دادرسی در دعاوی خانوادگی و حمایت از زنان در معرض آسیب‌های اجتماعی و بهینه‌سازی هزینه‌های اجرایی است. مقاله پیش‌رو با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی تلاش دارد راهکارهایی عملی و قابل اجرا ارائه نماید. طبق یافته‌های پژوهش، اصلاح آیین‌نامه‌های اجرایی، تعریف شفاف معیارهایی مانند مصلحت کودک در پرونده‌های حضانت و ایجاد مراکز ارزیابی تخصصی، می‌تواند تصمیم‌گیری‌های قضایی را بهبود بخشد. همچنین، استفاده از مشاوره اجباری پیش از دادرسی و کاهش بروکراسی در دعاوی طلاق، علاوه بر کاهش تنش‌های خانوادگی، موجب حفظ بنیان خانواده خواهد شد. برای حمایت از زنان قربانی خشونت، راهکارهایی همچون ایجاد خانه‌های امن، تصویب قوانین جامع حمایتی و ایجاد دادگاه‌های ویژه پیشنهاد شده است. این راهکارها، ضمن احترام به کرامت انسانی، زمینه ارتقای امنیت روانی و اجتماعی را فراهم می‌کنند. علاوه بر این، استفاده از فناوری‌های نوین مانند سامانه‌های ثبت شکایات و مدیریت پرونده‌ها، شفافیت و کارآمدی نظام قضایی را افزایش می‌دهد. در نهایت با تکیه بر ظرفیت‌های موجود، اصلاح ساختارها و برنامه‌ریزی دقیق، می‌توان گامی مؤثر در راستای عدالت اجتماعی، تقویت نهاد خانواده و کاهش آسیب‌های اجتماعی برداشت.

واژگان کلیدی: حقوق معنوی، حقوق زن، فرهنگ اسلامی، حمایت از خانواده، دادرسی دعاوی خانوادگی.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۱۰/۲۱	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۳/۱۱/۲۳	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۳/۱۱/۲۹	:DOI	10.22034/CJLS.2025.2050339.1020
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۳/۱۲/۱۵		

حقوق معنوی زنان به‌عنوان یکی از ابعاد اساسی حقوق بشر، در اسلام و نظام حقوقی ایران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این حقوق شامل کرامت انسانی، حفظ حریم خصوصی، آزادی انتخاب در مسائل زندگی و مشارکت اجتماعی است. با این حال، در عمل، چالش‌هایی در تفسیر و اجرای این حقوق وجود دارد که باعث محدودیت در بهره‌مندی کامل زنان از این حقوق می‌شود. برخی از این چالش‌ها ناشی از ضعف در تفسیر قوانین، نبود آیین‌نامه‌های اجرایی شفاف و تفسیرهای محدود از آموزه‌های اسلامی است.

اگرچه قوانین ایران بر مبنای اصول اسلامی تدوین شده و به حمایت از زنان تأکید دارد، اما در برخی زمینه‌ها، اجرای این قوانین با مشکلاتی همراه است. به طور مثال، قوانین مربوط به حضانت فرزندان، طلاق و حق اشتغال به گونه‌ای اجرا می‌شوند که گاه عدالت مورد نظر اسلام را به طور کامل تأمین نمی‌کنند. از سوی دیگر، تفسیرهای متفاوت و گاه متناقض از قوانین، نه تنها حقوق زنان را محدود کرده، بلکه کارایی نظام حقوقی را نیز کاهش داده است.

اندیشمندان زیادی در مطالعات متعددی به بررسی حقوق زنان در چارچوب قوانین اسلامی پرداخته‌اند. برای مثال: کتاب «حقوق زنان در فقه اسلامی» نوشته دکتر حسین علیزاده (علیزاده، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۵) به تحلیل حقوق زنان در چارچوب آموزه‌های اسلامی پرداخته است. این اثر تأکید می‌کند که ضعف در اجرای قوانین، نه از اصول اسلامی، بلکه از کمبود شفافیت در قوانین نشأت می‌گیرد. مقاله‌های متعددی نیز در زمینه حقوق زنان در ایران نوشته شده است، این مقالات بیان می‌دارند که نبود آیین‌نامه‌های دقیق یکی از اصلی‌ترین چالش‌ها در حوزه بررسی و اجرای حقوق معنوی زنان است، برای مثال گزارش سالانه مرکز پژوهش‌های مجلس (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۸) تأکید کرده است که شفاف‌سازی قوانین و تدوین معیارهای مشخص می‌تواند به بهبود عدالت در پرونده‌های خانوادگی کمک کند. با وجود این، بسیاری از این مطالعات یا به ارائه راهکارهای کلی پرداخته‌اند یا نتوانسته‌اند چالش‌های موجود را در چارچوب حقوق معنوی به طور دقیق تحلیل کنند. انجام این تحقیق به دلایلی همچون ۱. تأمین عدالت اجتماعی؛ ۲. تقویت کارآمدی نظام حقوقی؛ ۳. حمایت از نهاد خانواده؛ ۴. تحلیل دقیق مشکلات شکلی و اجرایی حقوق معنوی زنان و ارائه راهکار ضروری است.

رفع موانع حقوقی و اجرایی مرتبط با حقوق معنوی زنان می‌تواند به تقویت عدالت اجتماعی کمک کند. همچنین شفاف‌سازی قوانین و اجرای دقیق آن‌ها، منجر به افزایش اعتماد عمومی به

دستگاه قضایی خواهد شد. از مزایای اجرای صحیح حقوق معنوی زنان می‌توان، به حفظ تعادل در خانواده و تقویت این نهاد حیاتی اشاره کرد و در آخر هدف این پژوهش، تحلیل دقیق مشکلات شکلی و اجرایی حقوق معنوی زنان و ارائه راهکارهایی است که ضمن حفظ اصول اسلامی، به بهبود وضعیت زنان در جامعه کمک کند.

سؤال اصلی که این مقاله درصدد پاسخگویی به این است که چگونه می‌توان چالش‌های موجود در اجرای حقوق معنوی زنان در چارچوب قوانین ایرانی - اسلامی را شناسایی و رفع کرد؟ همچنین در ادامه به سؤالاتی از قبیل، چالش‌های اصلی در اجرای حقوق معنوی زنان چیست؟ و همچنین، چرا برخی قوانین فعلی نمی‌توانند نیازهای معاصر زنان را تأمین کنند؟ و ایضاً، چگونه می‌توان با حفظ اصول اسلامی، راهکارهای عملی برای تقویت حقوق معنوی زنان ارائه داد؟ چه تفاوت‌هایی در اجرای این حقوق در ایران و سایر کشورها وجود دارد؟

این مقاله در پنج بخش اصلی تنظیم شده است:

۱. مبانی نظری حقوق معنوی زنان از دیدگاه اسلام.
۲. تحلیل چالش‌های اجرایی و تفسیری در موضوعاتی مانند حضانت، اشتغال و خشونت خانگی.
۳. بررسی تطبیقی با نظام‌های حقوقی کشورهای مشابه.
۴. تحلیل نمونه‌های موردی داخلی برای شناسایی مشکلات عملی.
۵. ارائه راهکارهای عملی و نتیجه‌گیری.

۱. مبانی نظری حقوق معنوی زنان از دیدگاه اسلام

۱-۱. مفهوم حقوق معنوی زنان در اسلام

حقوق معنوی زنان به مجموعه‌ای از حقوق انسانی و اجتماعی گفته می‌شود (علیزاده، ۱۳۹۹، ص ۴۵) که بر اساس آموزه‌های اسلامی، کرامت انسانی، آزادی انتخاب و حریم خصوصی آن‌ها را تضمین می‌کند. این حقوق شامل اصول اخلاقی و قانونی است که نقش زنان را به‌عنوان اعضای مؤثر خانواده و جامعه به رسمیت می‌شناسد. این تعریف بر اساس آموزه‌های اسلامی و مطالعه منابع حقوقی ایران تدوین شده است «قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۱۳؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۲۰»

در قرآن کریم، کرامت انسانی به‌عنوان یکی از اصول بنیادین مطرح شده است. در آیه ۱۳ سوره حجرات (حجرات، آیه ۱۳) آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...» (ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را

ملت‌ها و قبیله‌ها گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید. همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند، با تفاوت‌ترین شمایست. (این آیه به برابری انسانی زن و مرد اشاره دارد و ملاک برتری را تنها تقوا می‌داند. همچنین حدیث نبوی «النساء شقائق الرجال» (زنان برابر و شریک مردان‌اند) تأییدی دیگر بر این نگاه است. این مفاهیم نشان می‌دهند که کرامت انسانی و برابری، اصول بنیادینی هستند که حقوق معنوی زنان بر آن‌ها استوار است. حقوق معنوی، گستره‌ای از این اصول است که به‌طور خاص بر تضمین آزادی انتخاب، حریم خصوصی و مشارکت اجتماعی زنان تأکید دارد و بخشی جدایی‌ناپذیر از عدالت اجتماعی اسلامی است.

۱-۲. حقوق معنوی زنان در قرآن و سنت

آیات و روایات بسیاری در قرآن کریم و سنت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) به حقوق معنوی زنان پرداخته‌اند. برخی از این حقوق عبارت‌اند از: کرامت انسانی: آیه ۷۰ سوره اسراء (اسراء، آیه ۷۰) می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (و به‌راستی فرزندان آدم را گرامی داشتیم...) در این آیه مشاهده می‌شود که کرامت انسانی بدون توجه به جنسیت، برای همه انسان‌ها تضمین شده است و نشان‌دهنده اهمیت جایگاه زنان در نگاه اسلامی است. در آیه ۱۲ سوره نور آمده است: «وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا...» (و تجسس نکنید و از یکدیگر غیبت ننمایید...) این دستور قرآنی به‌طور عام و مطلق بیان شده و حق حریم خصوصی را برای تمام افراد محترم می‌شمارد و جنسیت خاصی را مدنظر قرار نداده یا از این دسته‌بندی جدا نکرده است، پس می‌توان این‌گونه دریافت کرد که از آنجاکه این آیه اشاره دارد به عدم تجاوز به حریم خصوصی همگان زنان نیز در این دسته قرار دارند و از نظر قرآن حریم خصوصی آن‌ها محترم شمرده می‌شود و قابل دست‌اندازی نیست. آیه ۲۳۲ سوره بقره می‌گوید: «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ...» (از ممانعت آنان برای ازدواج با همسرانشان، خودداری کنید). این آیه، نشان‌دهنده آزادی زنان در تصمیم‌گیری‌های شخصی، به‌ویژه در حوزه ازدواج، است.

۱-۳. جایگاه حقوق معنوی زنان در فقه اسلامی

فقه اسلامی، بر اساس اصول و قواعد کلی، حقوق معنوی زنان را به رسمیت شناخته است. این قواعد عبارت‌اند از:

■ قاعده لاضرر:

بر اساس حدیث نبوی «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (هیچ ضرری در اسلام مجاز نیست)

هرگونه عملی که موجب آسیب به دیگران شود، مردود است. از این قاعده که به صورت کلی بیان شده می‌توان برداشت کرد که اضرار دیگران در هر شرایطی ولو در چهارچوب خانوادگی از نظر اسلام نقض شده است و نمی‌توان در چهارچوب خانواده کسی را مورد ضرر قرار داد و به او آسیب زد؛ مستند به این اصل می‌توان گفت که زنان از هرگونه اضرار در محیط اطراف بالآخر خانواده مصون بوده و مورد حمایت اسلام هستند.

■ قاعده نفی عسر و حرج:

این قاعده که از آیه ۱۸۵ سوره بقره استخراج شده است، می‌گوید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» (خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و سختی نمی‌خواهد). بر اساس این قاعده، هر قانونی که موجب مشقت یا سختی غیرضروری شود، باید بازنگری گردد. این آیه نیز به صورت عام و مطلق بیان شده و زنان را از شمولیت خارج نکرده، پس می‌توان این‌گونه گفت که آیات قرآن کریم در حمایت از زنان و مخالف رنج و مشقت (عسر و حرج) آنان است.

۱-۴. جایگاه حقوق معنوی زنان در نظام حقوقی ایران

نظام حقوقی ایران، با تأثیرپذیری از اصول اسلامی، در قانون اساسی و قانون مدنی به‌طور خاص به حقوق زنان پرداخته است. اصل ۲۰ قانون اساسی: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد، به‌طور یکسان در حمایت قانون قرار دارند...» این اصل، برابری زنان و مردان در بهره‌مندی از حقوق قانونی را تضمین می‌کند. اصل ۲۱ قانون اساسی: «دولت موظف است حقوق زنان را در تمام جهات تضمین کند...» این اصل، مسئولیت دولت را در حمایت و ارتقای جایگاه زنان تصریح می‌کند. ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی: «در روابط زوجین ریاست خانواده از خصائص شوهر است.» درست است که این ماده ریاست خانواده را از وظایف شوهر می‌داند، اما این ریاست به معنای سلطه‌طلبی مرد و فرودست نشاندن زنان نیست بلکه این ریاست باید با مشورت و تعامل همراه باشد. تقویت آیین‌نامه‌های اجرایی می‌تواند تضمین کند که این ماده به‌درستی و با حفظ حقوق زنان اعمال شود. (قاسمی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۲) ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی: «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد منع کند» این ماده به شوهر اجازه می‌دهد زن را از شغلی که منافی حیثیت خانوادگی است منع کند. بااین‌حال، تفسیر این ماده باید به‌گونه‌ای باشد که تعادل میان حقوق زن و مرد در خانواده حفظ شود. (رضایی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۵)

در پاسخ به پرسش، چالش‌های اصلی در مبانی نظری چیست؟ باید بیان کرد که چالش اصلی

در اجرای مبانی نظری، تفسیرهای محدود از قوانین است. برای مثال، ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی، اگرچه به ریاست شوهر اشاره دارد، اما با اجرای صحیح آن می‌توان حقوق زن را نیز تضمین کرد. در بررسی اینکه چرا برخی قوانین پاسخگوی نیازهای معاصر نیستند؟ به این موضوع می‌رسیم که برخی قوانین، مانند ماده ۱۱۱۷، نیازمند تفسیرهایی متناسب با شرایط امروزی هستند. این ماده باید با توجه به نیازهای زنان در محیط کار و خانواده اجرا شود. حقوق معنوی زنان در اسلام و نظام حقوقی ایران به رسمیت شناخته شده است. با این حال، ضعف در تفسیر و اجرای قوانین، چالش‌هایی را ایجاد کرده است. این بخش نشان داد که چگونه می‌توان با استفاده از مبانی اسلامی و حقوقی، این چالش‌ها را شناسایی و حل کرد. در بخش بعدی، این چالش‌ها به صورت دقیق‌تر و با جزئیات بیشتری بررسی خواهند شد.

۲. تحلیل چالش‌های حقوق معنوی زنان در ایران

حقوق معنوی زنان در ایران، با وجود حمایت‌های گسترده قانونی و اسلامی، در مرحله تفسیر و اجرا با چالش‌هایی روبه‌رو است. از جمله این چالش‌ها می‌توان به محدودیت‌های موجود در حق اشتغال و مسائل مربوط به خشونت خانگی اشاره کرد. این چالش‌ها عمدتاً ناشی از نبود شفافیت در قوانین اجرایی، تفسیرهای سنتی و ضعف در هماهنگی نهادی هستند. تحلیل دقیق این موضوعات به ارائه راهکارهایی عملی و مؤثر کمک می‌کند.

۲-۱. چالش‌های مرتبط با حضانت فرزند

یکی از مسائل حساس در حقوق معنوی زنان، موضوع حضانت فرزندان است. حقوق معنوی زنان شامل مواردی مانند احترام به شأن مادری، حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های خانوادگی و تأمین عاطفی و روانی خانواده است. در این راستا، حضانت فرزندان به عنوان بخشی از حقوق معنوی زنان شناخته می‌شود، چراکه این حق با کرامت انسانی و جایگاه زن در خانواده و جامعه ارتباط مستقیم دارد. از این رو، تحلیل دقیق مسائل مرتبط با حضانت می‌تواند به تحقق عدالت اجتماعی و حفظ حقوق زنان کمک کند که در مواد قانونی و قضایی ایران به طور خاص مورد توجه قرار گرفته است. طبق ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی: «برای حضانت و نگهداری طفلی که ابوین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند، مادر تا سن هفت‌سالگی اولویت دارد و پس از آن با پدر است.» این ماده، حقوق مادر را در سال‌های اولیه زندگی کودک به رسمیت شناخته است و این یک مزیت قانونی شناخته می‌شود، تحقیقات روان‌شناختی نیز نشان می‌دهند که حضور مادر در این سنین برای رشد عاطفی

و روانی کودک ضروری است (موسویان، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۴) اما در ادامه بررسی با چالشی مواجه می‌شویم و آن این است که پس از هفت‌سالگی، اولویت حضانت به پدر تعلق می‌گیرد، حتی اگر مادر توانایی بیشتری برای نگهداری کودک داشته باشد. این تصمیم که گاهی بدون توجه به شرایط واقعی خانواده اتخاذ می‌شود، منجر به چالش تضاد میان منافع کودک و حقوق والدین می‌شود.

در یک پرونده حقوقی در تهران (پرونده شماره ۴۵/۱۳۹۸) حضانت دختر ۹ ساله‌ای به پدر سپرده شد، در حالی که پدر به دلیل شغل خود توانایی کافی برای نگهداری از کودک را نداشت. این تصمیم که تنها به استناد ماده ۱۱۶۹ اتخاذ شد، اعتراض‌های متعددی را به همراه داشت. تعیین منافع کودک نیازمند معیارهای دقیقی است که باید از این معیار تفسیر و تعبیر واضح و روشنی ارائه شود و همچنین لازم است که قضات آموزش‌های دقیق‌تر و تخصصی‌تر درباره حضانت و نیازهای روانی کودکان ببینند. از بیان و مطالعه این موارد به این برآیند می‌رسیم که تعاریف دقیق جامع و ایضاً متناسب با نیازهای روز جامعه از جمله خلأهایی است که در این حوزه وجود دارد و نیاز به شفاف‌سازی، بازنگری و آموزش‌های کافی و لازم داریم.

۲-۲. چالش‌های مرتبط با حق طلاق

موضوع حق طلاق، یکی دیگر از چالش‌های مهم در حقوق معنوی زنان در ایران است. طبق ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی: «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد.» این ماده بر اساس اصول اسلامی تدوین شده و از مزایای آن این است که حق طلاق را به مرد اختصاص داده است. از سوی دیگر، زنان برای درخواست طلاق باید دلایلی مانند عدم پرداخت نفقه، سوء معاشرت، یا غیبت شوهر را اثبات کنند (مواد ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰ قانون مدنی ج. ۱. ایران) چالش اصلی اینجا مطرح می‌شود که این فرایند طولانی و پیچیده گاهی منجر به آسیب‌های روانی و اجتماعی برای زنان می‌شود. در پرونده‌ای که در دادگاه خانواده اصفهان (پرونده شماره ۸۷/۱۴۰۱) بررسی شد، زنی برای طلاق مجبور به ارائه ۱۲ شاهد برای اثبات سوء معاشرت شوهر شد. این فرایند طولانی باعث شد وی به دلیل عدم امکان اثبات دلایل، از درخواست خود صرف‌نظر کند. (دادگاه خانواده اصفهان، شعبه ۳، دادنامه شماره ۰۰۰۸۷-۱۴۰۱، مورخ ۰۱/۰۲/۱۵). برای رفع چالش‌ها و به حداکثر رساندن چالش‌ها می‌توان شرایط خاصی را تعریف و تعبیه کرد تا در شرایط خاص تعریف شده زنان سهولت در فرایند طلاق داشته باشند و در موارد دیگر به صورت کلی حضور مشاوران حقوقی در دادگاه‌ها برای حمایت از زنان در فرایند طلاق می‌تواند راهگشا باشد. در معقوله حقوق معنوی طلاق، می‌توان به عدم آگاهی کامل و کافی بانوان و همچنین پیچیدگی فرایند طلاق برای زنان

اشاره کرد که از جمله عوامل عدم تحقق حقوقشان خواهد بود. قوانین مربوط به حق طلاق بانوان نیازمند آیین‌نامه جدیدی خواهد بود تا بتواند قوانین را در چهارچوب اسلام و تا آنجا که مورد حمایت آن است گسترش داد.

۲-۳. چالش‌های مرتبط با حق اشتغال زنان

حق اشتغال یکی از موضوعات حساس در حقوق معنوی زنان است که در چارچوب قوانین ایران گاهی با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. طبق ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی: «شوهر می‌تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد، منع کند.» از مزایای این ماده این است که بر اساس اصول خانواده محور اسلام تدوین شده و هدف آن جلوگیری از شغل‌هایی است که ممکن است به انسجام خانواده آسیب بزند. تفسیر این ماده در برخی موارد می‌تواند منجر به چالشی تحت عنوان، محدود کردن حقوق زنان در انتخاب شغل شود، حتی در شرایطی که شغل زن با منافع خانواده منافاتی ندارد. در پرونده شماره ۳۴/۱۴۰۰ در دادگاه خانواده تهران، مردی از همسرش به دلیل اشتغال در حرفه بازیگری شکایت کرد و خواستار منع او از کار شد. دادگاه به استناد ماده ۱۱۱۷، حکم به منع شغل زن داد، در حالی که زن توانسته بود ثابت کند که این حرفه با حیثیت خانوادگی منافاتی ندارد. از جمله چالش‌های موجود در این مبحث، نبود معیارهای شفاف در تعیین شغل‌های «منافی حیثیت خانوادگی» و احتمال سوءاستفاده از این ماده برای محدود کردن استقلال مالی زنان می‌باشد. تدوین آیین‌نامه اجرایی برای ماده ۱۱۱۷ که شغل‌های خاص و معیارهای «منافی حیثیت» را تعریف کند و همین‌طور ایجاد مراکز مشاوره حقوقی برای زنان در دعاوی مربوط به اشتغال می‌تواند در این حوزه کارساز باشد. در پاسخ به پرسش‌های پژوهش باید بیان داشت که چالش اصلی، تفسیرهای متناقض و نبود معیارهای روشن برای اجرای ماده ۱۱۱۷ است؛ و همچنین این ماده نیازمند آیین‌نامه‌های شفاف برای کاهش احتمال سوءاستفاده است.

۲-۴. چالش‌های مرتبط با خشونت خانگی

خشونت خانگی یکی از مسائل مهمی است که به‌طور مستقیم بر حقوق معنوی زنان تأثیر می‌گذارد. با وجود برخی قوانین حمایتی، هنوز این موضوع در ایران به‌طور کامل مورد توجه قرار نگرفته است. از جمله چالش‌های موجود ضعف در تعریف حقوقی و نبود مراکز حمایتی است. در حال حاضر، قوانین مدنی ایران تعریف جامعی از خشونت خانگی ارائه نمی‌دهند. بسیاری از موارد

خشونت، به‌ویژه خشونت روانی، از چارچوب‌های قانونی حذف شده‌اند. ایضاً، کمبود خانه‌های امن و مراکز حمایتی برای زنان آسیب‌دیده، یکی دیگر از موانع اصلی است. در پرونده‌ای در دادگاه خانواده اصفهان (پرونده شماره ۵۶/۱۳۹۹) زنی که به دلیل خشونت روانی شوهرش درخواست طلاق کرده بود، به دلیل نبود مدارک عینی، موفق به دریافت حکم نشد. این پرونده نشان‌دهنده ضعف در شناسایی و اثبات خشونت‌های غیرفیزیکی است. نبود تعریف جامع از خشونت خانگی در قوانین مدنی و کیفری، ضعف در ارائه خدمات حمایتی به زنان قربانی خشونت، نگرش فرهنگی که گاهی از خشونت خانگی چشم‌پوشی می‌کند؛ از جمله چالش‌های مطروحه در این زمینه هستند. افزودن تعریف جامع خشونت خانگی به قوانین مدنی و کیفری، شامل خشونت فیزیکی، روانی و اقتصادی، ایجاد خانه‌های امن برای زنان قربانی خشونت، با حمایت دولت، آموزش عمومی و فرهنگی برای کاهش پذیرش خشونت در خانواده‌ها؛ از جمله راهکارهای حل مشکل خواهد بود. در راستای پاسخ به پرسش‌های پژوهش؛ چالش اصلی، نبود قوانین جامع و شفاف درباره خشونت خانگی و نیاز به اصلاحات قانونی و تقویت نهادهای حمایتی برای زنان قربانی خشونت احساس می‌شود.

۲-۵. ضعف در آموزش حقوقی

یکی دیگر از چالش‌های اصلی، ضعف در آموزش‌های حقوقی برای قضات، وکلا و حتی عموم مردم است. بسیاری از مشکلات ناشی از عدم آگاهی از قوانین یا تفسیرهای ناقص از آن‌هاست. قوانین ایران ظرفیت بالایی برای حل بسیاری از این مشکلات دارند. ولی نبود آموزش‌های متمرکز درباره حقوق زنان در چارچوب اسلامی، موجب تفسیرهای متناقض شده است. برگزاری دوره‌های آموزشی تخصصی برای قضات و وکلا؛ و همچنین تدوین کتابچه‌های راهنما برای آگاهی عمومی می‌توان راهکار حل مشکل باشند. آموزش حقوقی می‌تواند بسیاری از چالش‌های موجود را کاهش دهد و کارایی قوانین را افزایش دهد.

۲-۶. ضعف در آیین‌نامه‌های اجرایی

بسیاری از مواد قانونی، از جمله ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران (حق منع شغل توسط شوهر) به دلیل نبود آیین‌نامه‌های شفاف، ممکن است مورد سوءاستفاده قرار گیرند.

تحلیل چالش:

■ **مزیت قانونی:** این مواد در چارچوب حفظ خانواده تدوین شده‌اند.

■ **چالش:** نبود آیین‌نامه‌های اجرایی باعث شده است تا تفسیر این مواد در برخی موارد به زیان زنان باشد.

از جمله راهکارهای موجود در این زمینه؛ تدوین آیین‌نامه‌های شفاف برای مواد قانونی حساس، ایجاد کمیته‌های تخصصی برای نظارت بر اجرای این قوانین، می‌باشند. در امتداد پاسخ به پرسش‌های مطروحه می‌توان گفت؛ تدوین آیین‌نامه‌های دقیق، راهکاری برای رفع مشکلات اجرایی است. چالش‌های مربوط به حقوق معنوی زنان، از جمله حق اشتغال و خشونت خانگی، نشان‌دهنده ضرورت تقویت قوانین، آیین‌نامه‌های اجرایی و نهادهای حمایتی است. تفسیر دقیق قوانین موجود و ایجاد اصلاحات در چارچوب اسلامی، می‌تواند گامی مؤثر در کاهش این مشکلات باشد.

۳. بررسی حقوق معنوی زنان در ایران مالزی و تونس

بررسی نظام‌های مختلف راهگشای مناسبی در ایجاد اصلاحات و تغییرات در جهت رشد و توسعه است. بررسی تجربیات کشورهای اسلامی نظیر مالزی و تونس که توانسته‌اند با ترکیب اصول اسلامی و نیازهای معاصر قوانینی مترقی‌تر وضع کنند، می‌تواند راهگشای بهبود حقوق معنوی زنان در ایران باشد. در این بخش، به بررسی تطبیقی موضوعاتی مانند حضانت فرزندان، حق طلاق، اشتغال زنان و مقابله با خشونت خانگی پرداخته می‌شود.

۳-۲. حقوق زنان در مالزی: ساختارها و چالش‌ها

مالزی کشوری چندقومیتی و چندفرهنگی است که قوانین آن ترکیبی از شریعت اسلامی و قوانین مدنی است. این کشور از سال ۱۹۸۴ با تصویب قانون خانواده اسلامی، چارچوبی قانونی برای مسائل مرتبط با زنان فراهم کرده است.

۳-۲-۱. حضانت فرزندان در مالزی

قانون خانواده اسلامی مالزی حضانت فرزند را با تأکید بر نقش مادر در سال‌های اولیه زندگی تعریف کرده است. ماده ۸۱ این قانون (قانون خانواده اسلامی مالزی، ماده ۸۱) تصریح می‌کند که حضانت کودک برای پسران تا ۷ سالگی و برای دختران تا ۹ سالگی به مادر تعلق می‌گیرد، مگر اینکه دلایلی مانند سوءرفتار یا عدم صلاحیت مادر وجود داشته باشد. در غیر این صورت، دادگاه می‌تواند تصمیم‌گیری را به نفع «منافع کودک» تغییر دهد. (Abdul Rahman, 2018, p. 18)

تحلیل تطبیقی با ایران:

- شباهت: در هر دو کشور، اولویت حضانت در سال‌های اولیه با مادر است.
 - تفاوت: در مالزی، دادگاه بر اساس منافع کودک تصمیم‌گیری می‌کند و محدودیت سنی تنها یک شاخص است، اما در ایران، حضانت پس از ۷ سالگی به‌طور پیش‌فرض به پدر سپرده می‌شود. (قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۱۱۶۹)
- در پرونده‌ای در دادگاه کوالالامپور (شماره ۱۵/۲۰۲۰) حضانت یک پسر ۱۰ ساله که به‌طور پیش‌فرض باید به پدر سپرده می‌شد، به مادر داده شد. دادگاه به این نتیجه رسید که مادر توانایی بیشتری در تربیت فرزند دارد. ایران می‌تواند از مدل مالزی برای تعریف «منافع کودک» استفاده کرده و معیارهایی جامع برای تصمیم‌گیری درباره حضانت تدوین کند.

۳-۲-۲. حق طلاق در مالزی

طلاق در مالزی به دو صورت قابل انجام است:

- طلاق از سوی مرد: مرد می‌تواند همسر خود را طلاق دهد، اما باید طلاق را در دادگاه ثبت کند.
 - طلاق از سوی زن: زن می‌تواند در صورت اثبات دلایلی مانند سوء معاشرت، ترک منزل، یا عدم پرداخت نفقه، درخواست طلاق کند. (قانون خانواده اسلامی مالزی، ماده ۴۹)
- در تحلیل تطبیقی قانون ایران و مالزی مشاهده می‌شود که در هر دو کشور، درخواست طلاق زنان نیازمند ارائه دلایل مستند است؛ اما در مالزی، زمان رسیدگی به پرونده‌های طلاق کوتاه‌تر است و جلسات مشاوره پیش از صدور حکم طلاق الزامی است. در پرونده‌ای در ایالت صباح (شماره ۲۳/۲۰۱۹) زنی توانست به دلیل ترک منزل توسط شوهرش طی ۶ ماه حکم طلاق بگیرد. این پرونده نشان‌دهنده تأثیر مثبت جلسات مشاوره اجباری بود که منجر به کاهش تنش‌ها شد. ایران می‌تواند با تدوین آیین‌نامه‌هایی برای الزام جلسات مشاوره پیش از طلاق، روند رسیدگی را تسهیل کند.

۳-۲-۳. حق اشتغال زنان در مالزی

ماده ۱۴ قانون کار مالزی ۱۹۵۵ بر لزوم حفظ کرامت انسانی در محیط کار تأکید دارد و هیچ محدودیت قانونی برای اشتغال زنان قائل نیست. درعین حال، قوانین اسلامی محلی در ایالت‌هایی مانند کلاتان، شرایط خاصی برای شغل‌های مرتبط با جنسیت زن در نظر گرفته‌اند. (Malaysian Employment Law، شفیق زکریا، ۲۰۱۷، ص ۸۸)

در مقایسه با ایران در هر دو کشور، ارزش‌های اسلامی چارچوب اصلی قانون‌گذاری را شکل می‌دهند؛ اما در ایران، ماده ۱۱۱۷ قانون مدنی به شوهر اجازه می‌دهد که زن را از اشتغال در مشاغلی که منافی حیثیت خانوادگی است، منع کند. در پرونده‌ای در دادگاه کلاتان (شماره ۱۲/۲۰۲۱) مردی درخواست منع همسرش از کار در یک شرکت حمل‌ونقل را به دادگاه ارائه کرد، اما دادگاه به نفع زن حکم داد و تأکید کرد که شغل وی منافاتی با ارزش‌های اسلامی ندارد. ایران می‌تواند با تدوین آیین‌نامه‌های شفاف‌تر و تعریف دقیق «شغل منافی حیثیت» از سوءاستفاده‌های احتمالی جلوگیری کند.

۳-۳. حقوق زنان در تونس: اصلاحات و دستاوردها

تونس از دهه ۱۹۵۰ با اصلاح قوانین خانواده، به یکی از پیشروترین کشورهای اسلامی در حوزه حقوق زنان تبدیل شده است. قانون شماره ۱۹۵۶ که بر مبنای اصول اسلامی تدوین شد، به‌عنوان یکی از مترقی‌ترین قوانین در خاورمیانه شناخته می‌شود. (Al-Zahra, 2015, p.120)

۳-۳-۱. مقابله با خشونت خانگی در تونس

قانون «مقابله با خشونت علیه زنان» در تونس که در سال ۲۰۱۷ تصویب شد، یکی از جامع‌ترین قوانین در این زمینه است. این قانون شامل تمامی اشکال خشونت (فیزیکی، روانی، اقتصادی و جنسی) است و تأکید دارد که دولت باید حمایت‌های لازم از زنان قربانی را فراهم کند. (UN Women, 2019, p.32) ایران و تونس هر دو در تلاش برای کاهش خشونت خانگی و حمایت از قربانیان بوده‌اند؛ اما در تونس، قانونی جامع تصویب شده است که علاوه بر تعریف خشونت، خدمات حمایتی مانند خانه‌های امن و مشاوره روان‌شناختی را نیز در نظر گرفته است. در پرونده‌ای در تونس (شماره ۴۵/۲۰۱۸) زنی که از خشونت روانی همسرش رنج می‌برد، توانست با استناد به قانون ۲۰۱۷ حکم حمایت دریافت کند و به خانه امن منتقل شود. ایران می‌تواند با تصویب قوانین جامع‌تر و ایجاد زیرساخت‌های حمایتی مانند خانه‌های امن، به کاهش خشونت خانگی کمک کند.

۳-۳-۲. حق طلاق در تونس

در تونس، طلاق باید توسط دادگاه تصویب شود و شامل جلسات میانجی‌گری اجباری است. این رویکرد توانسته آمار طلاق‌های غیرضروری را کاهش دهد (گزارش حقوق خانواده تونس، ۲۰۲۰، ص ۵۴) در ایران و تونس طلاق باید از طریق دادگاه انجام شود؛ اما تونس با الزامی کردن میانجی‌گری و مشاوره قبل از طلاق، تلاش کرده است خانواده‌ها را حفظ کند. در پرونده‌ای در تونس (شماره ۲۱/۲۰۱۹) زوجی

که درخواست طلاق داشتند، پس از سه جلسه مشاوره اجباری، تصمیم به حفظ زندگی مشترک گرفتند. الزام جلسات مشاوره پیش از صدور حکم طلاق می‌تواند الگویی مناسب برای ایران باشد. تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که ایران و کشورهای اسلامی مانند مالزی و تونس، اشتراکات بسیاری در چارچوب اسلامی دارند. با این حال، اصلاحات خاص این کشورها می‌تواند به‌عنوان الگویی برای بهبود قوانین ایران در نظر گرفته شود. مهم‌ترین نتایج عبارت‌اند از:

۱. تدوین معیارهای شفاف برای منافع کودک در پرونده‌های حضانت.
۲. تسهیل فرایند طلاق برای زنان از طریق میانجی‌گری و مشاوره اجباری.
۳. تدوین آیین‌نامه‌های اجرایی برای جلوگیری از سوءاستفاده در موارد اشتغال زنان.
۴. ایجاد خانه‌های امن و تصویب قوانین جامع‌تر برای مقابله با خشونت خانگی.
۴. مطالعه موردی حقوق طمعنوی زنان در ایران

۴. مقدمه‌ای بر مطالعه موردی

تحلیل یک پرونده قضایی واقعی می‌تواند دیدگاهی جامع‌تر درباره نحوه اجرای قوانین و چالش‌های موجود ارائه دهد. این بخش به بررسی پرونده‌ای در دادگاه خانواده تهران می‌پردازد که شامل مسائل مربوط به طلاق، حضانت فرزند و خشونت خانگی است. تحلیل دقیق مراحل مختلف این پرونده، چالش‌های حقوقی و اجرایی را برجسته کرده و راهکارهای عملی برای بهبود نظام حقوقی پیشنهاد می‌دهد.

۴-۱. معرفی پرونده قضایی

پرونده قضایی طلاق، حضانت و خشونت خانگی (پرونده شماره ۲۳/۱۴۰۱) شرح کلی پرونده بدین صورت می‌باشد خواهان خانم "الف"، ۳۲ ساله، خانه‌دار و مادر یک دختر ۸ ساله.

خوانده آقای "ب"، ۳۸ ساله، کارمند بخش خصوصی. (دادگاه تهران، پرونده شماره ۲۳/۱۴۰۱) موضوعات مطروحه در پرونده:

۱. درخواست طلاق به دلیل خشونت خانگی و ترک منزل توسط همسر.
۲. درخواست حضانت فرزند پس از ۷ سالگی.

۳. اثبات خشونت خانگی و تأثیر آن بر شرایط خانوادگی.

۴-۲. تحلیل حقوقی بخش اول: حق طلاق

برای پاسخگویی به این بخش نیازمند تحلیل مواد مرتبط (۱۱۳۳، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰) هستیم. ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی بیان می‌دارد که حق طلاق به صورت اصولی به مرد تعلق دارد. مواد ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰ قانون مدنی نیز اشاره دارند به اینکه زن می‌تواند در صورت عدم پرداخت نفقه، سوءرفتار، یا ترک منزل، درخواست طلاق کند. پرونده دارای چالش‌هایی است که در ادامه مطرح می‌شود:

۱. بار اثبات دلایل: خانم "الف" باید با ارائه شواهد و مدارک (شامل شهادت شهود و گزارش پزشکی قانونی) سوءرفتار شوهر و ترک منزل را اثبات می‌کند. این موضوع باعث طولانی شدن روند قضایی شد.

۲. محدودیت در شواهد خشونت: بسیاری از شواهد مرتبط با خشونت خانگی، مانند پیام‌های تهدیدآمیز یا گزارش‌های پزشکی، در دادگاه پذیرفته نشدند.

در مالزی، فرایند طلاق ساده‌تر است و دادگاه‌های شریعت می‌توانند در مدت زمان ۶ ماه تصمیم‌گیری کنند. (Abdul Rahman, 2018, p. 98) در تونس، طلاق باید پس از جلسات مشاوره اجباری صادر شود که می‌تواند به کاهش تنش میان طرفین کمک کند. (Al-Zahra, 2015, p. 45) برای رفع چالش‌ها راهکارهای زیر مناسب به نظر می‌رسد:

۱. سامانه‌های الکترونیکی: ایجاد سامانه‌ای برای ثبت مدارک خشونت خانگی و دسترسی سریع قضات به آن.

۲. مشاوره اجباری پیش از طلاق: استفاده از مشاوران حقوقی و روان‌شناختی برای کاهش تنش‌ها و کوتاه کردن روند طلاق.

۳. بازنگری ماده ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰: تعیین معیارهای شفاف‌تر برای اثبات سوءرفتار و ترک منزل.

۴-۳. تحلیل حقوقی بخش دوم: حضانت فرزند

طبق ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی، حضانت فرزند تا سن ۷ سالگی به مادر و پس از آن به پدر سپرده می‌شود، مگر اینکه دادگاه تشخیص دهد که مصلحت کودک ایجاب می‌کند حضانت به مادر تعلق گیرد. چالش‌های حقوقی در پرونده:

۱. نبود معیارهای دقیق برای مصلحت کودک: دادگاه به طور پیش فرض حضانت فرزند را به پدر واگذار کرد، بدون اینکه معیارهای مصلحت کودک (مانند شرایط روانی یا مالی والدین) را بررسی کند.

۲. نبود ارزیابی روان‌شناختی: هیچ ارزیابی روان‌شناختی از طرفین انجام نشد تا شرایط فرزند و والدین بهتر درک شود.

در مالزی، دادگاه موظف است معیارهای مشخصی از جمله شرایط مالی و توانایی عاطفی والدین را بررسی کند. (Abdul Rahman, 2018, p. 113) در تونس، مفهوم «منافع کودک» به‌طور واضح تعریف شده و حضانت تنها بر اساس این معیارها تعیین می‌شود. (Al-Zahra, 2015, p. 85)

راهکارهای پیشنهادی:

۱. تعریف دقیق مصلحت کودک: تدوین معیارهایی شامل وضعیت مالی، توانایی عاطفی و شرایط محیط زندگی.
۲. ایجاد مراکز تخصصی ارزیابی حضانت: این مراکز می‌توانند با بررسی روان‌شناختی و اجتماعی تصمیم دادگاه را تسهیل کنند.
۳. گزارش دهی منظم: الزام والدین به ارائه گزارش‌های منظم درباره شرایط زندگی کودک.

۴-۴. تحلیل حقوقی بخش سوم: خشونت خانگی

ایران فاقد قانونی جامع برای مقابله با خشونت خانگی است. این مسئله باعث شده بسیاری از موارد خشونت، به‌ویژه خشونت روانی و اقتصادی، در دادگاه‌ها مورد توجه قرار نگیرند. چالش‌های موجود در پرونده:

۱. نبود تعریف جامع خشونت: دادگاه تنها خشونت فیزیکی را به‌عنوان دلیل طلاق پذیرفت و از بررسی شواهد خشونت روانی و اقتصادی خودداری کرد.
۲. نبود خدمات حمایتی: خانم "الف" به دلیل نبود خانه‌های امن و مشاوره تخصصی، مجبور به سکونت در منزل والدین خود شد که این موضوع به فشارهای روانی وی افزود. در تونس، قانون مقابله با خشونت علیه زنان (۲۰۱۷) تمامی اشکال خشونت (فیزیکی، روانی، اقتصادی) را تعریف کرده و شامل حمایت‌های قانونی و اجتماعی از قربانیان است. (UN Women, 2019, p.32) در مالزی، مراکز حمایتی برای زنان قربانی خشونت فراهم است که امکان دسترسی به خدمات مشاوره و اسکان موقت را فراهم می‌کند. (Women's Rights in Malaysia, 2020, p54)

راهکارهای پیشنهادی:

۱. تصویب قانون جامع خشونت خانگی: شامل تعریف اشکال مختلف خشونت و تعیین ضمانت‌های اجرایی.

۲. ایجاد خانه‌های امن: با همکاری دولت و نهادهای خیریه، امکان اسکان موقت زنان قربانی فراهم شود.
۳. آموزش عمومی: برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای آگاه‌سازی مردم درباره پیامدهای خشونت خانگی.

۴-۵. تحلیل کلی و ارائه راهکارها

نقاط قوت نظام حقوقی ایران:

۱. چارچوب اسلامی قوی: قوانین ایران با اتکاء به اصول اسلامی، توانسته‌اند تعادلی میان حقوق فردی و خانوادگی ایجاد کنند.
۲. وجود قوانین حمایتی: موادی مانند ۱۱۶۹ و ۱۱۳۰ ظرفیت بالایی برای حفظ حقوق خانواده دارند.

نقاط ضعف شناسایی شده:

۱. ضعف در اجرای قوانین: نبود آیین‌نامه‌های شفاف برای اجرای قوانین حضانت و طلاق.
۲. کمبود خدمات حمایتی: فقدان مراکز حمایتی مانند خانه‌های امن و مشاوره تخصصی.
۳. عدم جامعیت قوانین: نبود قانون جامع خشونت خانگی که اشکال مختلف خشونت را شامل شود.

پیشنهادات کلی برای بهبود:

- اصلاح آیین‌نامه‌های اجرایی: تدوین آیین‌نامه‌هایی برای تفسیر دقیق ماده‌های ۱۱۶۹ و ۱۱۳۰.
- تصویب قانون جامع خشونت خانگی: تعریف جامع اشکال خشونت و تعیین ضمانت‌های اجرایی.
- توسعه خدمات حمایتی: ایجاد خانه‌های امن، مراکز مشاوره و سامانه‌های آنلاین ثبت شکایات.
- تسهیل فرایند طلاق: ایجاد مشاوره اجباری پیش از طلاق برای کاهش تنش و تسریع روند رسیدگی.
- افزایش آگاهی عمومی: برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای قضات، وکلا و عموم مردم درباره حقوق معنوی زنان.

۵. راهکارهای پیشنهادی برای بهبود نظام دادرسی و تحلیل هزینه - فایده

بهبود نظام دادرسی مرتبط با حقوق زنان نیازمند اجرای راهکارهایی جامع، دقیق و پایدار است. هرچند این اقدامات می‌توانند تأثیرات مثبتی بر جامعه داشته باشند، اما اجرای آن‌ها نیازمند برآورد هزینه‌ها، تأمین منابع مالی و مدیریت ریسک‌های احتمالی است. در این بخش، راهکارهای پیشنهادی از زوایای مختلف، از جمله مزایا، هزینه‌ها، تحلیل منابع مالی و کاهش ریسک‌ها، بررسی می‌شوند.

۵-۱. اصلاح آیین‌نامه‌های اجرایی و تقویت ساختارهای دادرسی

۵-۱-۱. شفاف‌سازی معیارهای حضانت فرزند

- مزایا: تعریف معیارهای دقیق مانند وضعیت مالی، روانی و شرایط زندگی والدین، موجب کاهش اختلافات و افزایش رضایت از تصمیمات دادگاه می‌شود. از سوی دیگر باعث جلوگیری از پرونده‌های تجدیدنظر که هزینه‌های اضافی برای دستگاه قضایی ایجاد می‌کنند، می‌شود.
- هزینه‌ها: تدوین آیین‌نامه‌های جدید شامل تشکیل کارگروه‌های تخصصی و برگزاری نشست‌های مشورتی حدود ۲۰ میلیارد ریال هزینه دارد. همچنین برگزاری دوره‌های آموزشی برای قضات با هزینه‌ای معادل ۲ میلیارد ریال برای هر دوره در نظر گرفته می‌شود.
- برآورد هزینه: این ارقام براساس گزارش‌های مرکز پژوهش‌های مجلس درباره تدوین آیین‌نامه‌های مشابه (مانند قانون حمایت از کودکان) محاسبه شده‌اند.
- مدیریت منابع مالی: تخصیص بخشی از مالیات‌های مرتبط با کالاهای لوکس به این پروژه‌ها. در کنار کاهش هزینه‌های اضافی قضایی از طریق کاهش تعداد پرونده‌های تجدیدنظر.
- کاهش ریسک شکست: اجرای آزمایشی معیارهای جدید در چند استان پیش از تصویب نهایی. همراه با نظارت مستمر بر اجرای آیین‌نامه‌ها و جمع‌آوری بازخوردها برای بهبود فرآیند.

۵-۲-۲. ایجاد مراکز ارزیابی تخصصی حضانت

- مزایا: این مراکز با ارائه گزارش‌های جامع درباره وضعیت والدین و کودک، کیفیت تصمیم‌گیری‌های دادگاه را افزایش داده و از اشتباهات جلوگیری می‌کنند. همچنین باعث تسریع در روند رسیدگی به پرونده‌ها و کاهش حجم کار دادگاه‌ها می‌شود.
- هزینه‌ها: هزینه راه‌اندازی هر مرکز حدود ۵۰ میلیارد ریال تخمین زده می‌شود که شامل

ساخت، تجهیز و نیروی انسانی است. هزینه‌های جاری سالانه برای هر مرکز حدود ۵ میلیارد ریال برآورد شده است.

- منابع تأمین مالی: اختصاص بخشی از درآمد حاصل از عوارض خودروهای لوکس. در کنار، همکاری با سازمان‌های خیریه و جذب سرمایه از نهادهای بین‌المللی برای حمایت از این طرح.
- کاهش ریسک شکست: ایجاد مراکز در استان‌های بزرگ با بیشترین پرونده‌های مرتبط برای آغاز به کار. به همراه همکاری نزدیک با دانشگاه‌ها برای تأمین نیروهای متخصص و کاهش هزینه‌های پرسنلی.

۵-۲-۳. مشاوره اجباری پیش از طلاق

- مزایا: کاهش پرونده‌های طلاق و حفظ خانواده‌ها. در کنار، کاهش فشار روانی بر کودکان و طرفین درگیر در فرآیند دادرسی.
- هزینه‌ها: هزینه هر جلسه مشاوره برای یک زوج حدود ۱۰ میلیون ریال است. برای ۳۰۰ هزار پرونده طلاق در سال، هزینه کلی سالانه به ۳ هزار میلیارد ریال می‌رسد.
- برآورد هزینه: این رقم براساس داده‌های وزارت رفاه درباره هزینه‌های مشاوره در مراکز حمایتی و سازمان بهزیستی تخمین زده شده است.
- مدیریت منابع مالی: افزایش مالیات بر تبلیغات شرکت‌های پردرآمد و تخصیص آن به تأمین هزینه جلسات مشاوره. در کنار، ارائه تسهیلات مالیاتی به مراکز مشاوره‌ای که به ارائه خدمات ارزان‌تر کمک می‌کنند.
- کاهش ریسک شکست: طراحی جلسات کوتاه‌مدت و کاربردی برای افزایش اثربخشی مشاوره‌ها. همراه با افزایش آگاهی عمومی از طریق رسانه‌ها درباره اهمیت این جلسات.

۵-۳. توسعه نهادهای حمایتی و خدمات اجتماعی

۵-۳-۱. ایجاد خانه‌های امن برای زنان قربانی خشونت

- مزایا: این خانه‌ها با ارائه خدمات حمایتی مانند مشاوره، خدمات حقوقی و روان‌شناختی، امنیت زنان را تضمین کرده و از آسیب‌های اجتماعی جلوگیری می‌کنند.
- هزینه‌ها: هزینه ساخت هر خانه امن حدود ۱۰۰ میلیارد ریال است. هزینه‌های جاری سالانه برای هر خانه امن حدود ۱۰ میلیارد ریال برآورد می‌شود.

- منابع تأمین مالی: تخصیص بخشی از بودجه‌های غیرضروری دولتی. جذب حمایت از نهادهای بین‌المللی و سازمان‌های خیریه.
- کاهش ریسک شکست: راه‌اندازی خانه‌های امن در مناطق پرخطر و آسیب‌پذیر به صورت اولویت‌دار. همراه با ایجاد سیستم‌های نظارتی شفاف برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی.

۵-۳-۲. ارائه وکلای معاضدتی و خدمات حقوقی رایگان

- مزایا: این خدمات موجب دسترسی بهتر به عدالت برای زنان کم‌درآمد شده و از تضییع حقوق آنان جلوگیری می‌کند.
- هزینه‌ها: هزینه سالانه هر وکیل معاضدتی حدود ۱ میلیارد ریال است. برای ۵۰۰ وکیل در سراسر کشور، هزینه سالانه ۵۰۰ میلیارد ریال خواهد بود.
- مدیریت منابع مالی: ارائه مشوق‌های مالیاتی به وکلای داوطلب. در کنار استفاده از پلتفرم‌های دیجیتال برای کاهش هزینه‌های مشاوره حقوقی.
- کاهش ریسک شکست: نظارت بر کیفیت خدمات ارائه‌شده توسط وکلای معاضدتی. همچنین آموزش مستمر برای ارتقای تخصص این وکلا.

۵-۴. استفاده از فناوری‌های نوین در دادرسی

۵-۴-۱. سامانه‌های ثبت شکایات و مدیریت پرونده‌ها

- مزایا: افزایش شفافیت و سرعت در رسیدگی به پرونده‌ها. در کنار کاهش هزینه‌های اداری و دفتری.
 - هزینه‌ها: هزینه طراحی و توسعه یک سامانه ملی حدود ۱ هزار میلیارد ریال است. هزینه‌های نگهداری سالانه حدود ۲۰۰ میلیارد ریال تخمین زده می‌شود.
 - مدیریت منابع مالی: جذب سرمایه‌گذاری از شرکت‌های فناوری اطلاعات داخلی. همچنین استفاده از زیرساخت‌های موجود برای کاهش هزینه‌های توسعه.
 - کاهش ریسک شکست: ارائه آموزش‌های عمومی برای استفاده از سامانه. طراحی رابط کاربری ساده و قابل فهم برای عموم مردم.
- راهکارهای پیشنهادی با در نظر گرفتن هزینه‌ها و منابع مالی، قابلیت اجرا دارند و می‌توانند به بهبود عدالت اجتماعی و ارتقای کیفیت دادرسی منجر شوند. با اتخاذ سیاست‌های مالیاتی مناسب، جذب حمایت‌های خیریه و استفاده بهینه از منابع موجود، فشار مالی بر دولت کاهش یافته و احتمال موفقیت این طرح‌ها افزایش می‌یابد.

نتیجه‌گیری

نظام حقوقی ایران در حوزه حقوق معنوی زنان با چالش‌های قابل توجهی مواجه است که حل آن‌ها نیازمند برنامه‌ریزی دقیق، اصلاحات اجرایی و استفاده از رویکردهای مبتنی بر نیازهای جامعه است. این مقاله با بررسی چالش‌ها و ارائه راهکارهایی عملی و ساختارمند تلاش کرده تا مسیری برای بهبود عدالت اجتماعی و حمایت مؤثرتر از زنان ترسیم کند. نتیجه‌گیری حاضر به جمع‌بندی تمام مباحث پرداخته و راهکارهای پیشنهادی را در قالب دیدگاهی منسجم و عملیاتی ارائه می‌دهد. تسهیل فرآیندهای دادرسی مستلزم استفاده از فناوری‌های نوین، تعریف دقیق معیارهای قانونی و کاهش بروکراسی‌های اضافی است. سامانه‌های الکترونیکی ثبت شکایات و مدیریت پرونده‌ها، یکی از کارآمدترین ابزارها برای کاهش پیچیدگی‌های دادرسی و افزایش شفافیت هستند. راهکار عملی را می‌توان به طراحی سامانه‌های کاربرپسند، ارائه آموزش‌های عمومی برای استفاده از آن و اولویت‌بندی اجرای این فناوری‌ها در استان‌های با حجم بالای پرونده‌های خانوادگی اشاره کرد.

حمایت از زنان قربانی خشونت نیازمند تدوین قانون جامع خشونت خانگی، ایجاد خانه‌های امن و تشکیل دادگاه‌های ویژه است. این اقدامات، علاوه بر ارائه پناهگاه‌های فیزیکی، بستری حقوقی برای حمایت از زنان و کاهش آسیب‌های اجتماعی فراهم می‌کند.

به‌عنوان راهکار عملی می‌توان تأسیس خانه‌های امن در مناطق پرخطر، تدوین قانون جامع خشونت خانگی با ضمانت اجرایی قوی و جذب حمایت مالی از سازمان‌های خیریه و بین‌المللی در نظر داشت.

در پاسخ به سؤال «چگونه می‌توان هزینه‌های اجرایی را کاهش و منابع مالی جدید فراهم کرد؟ می‌توان گفت که اجرای راهکارهای پیشنهادی بار مالی قابل توجهی برای دولت دارد، اما با اتخاذ سیاست‌های مالیاتی هوشمند، مشارکت عمومی - خصوصی و استفاده از زیرساخت‌های موجود می‌توان این هزینه‌ها را به حداقل رساند. به‌عنوان راهکار عملی افزایش مالیات بر کالاهای لوکس و تبلیغات دیجیتال، کاهش معافیت‌های مالیاتی برای شرکت‌های پردرآمد، جذب حمایت‌های مالی از سازمان‌های بین‌المللی و خیریه‌های داخل مورد اشاره قرا می‌گیرند.

تحلیل جامع راهکارهای پیشنهادی

مزایا و اثرات مثبت:

۱. بهبود عدالت اجتماعی: اجرای این راهکارها موجب افزایش دسترسی به حقوق اساسی، بهبود دادرسی‌ها و کاهش تضییع حقوق زنان می‌شود.

۲. کاهش آسیب‌های اجتماعی: برنامه‌هایی نظیر خانه‌های امن و مشاوره اجباری، آسیب‌های روانی و اجتماعی مرتبط با طلاق و خشونت را کاهش می‌دهند.
۳. تقویت کارآمدی نظام قضایی: با کاهش تعداد پرونده‌های تجدیدنظر و تسریع روند دادرسی، نظام قضایی از بار کاری اضافی رها می‌شود.

چالش‌ها و موانع:

۱. بار مالی: هزینه‌های اجرایی بالای برخی راهکارها، مانند ایجاد مراکز ارزیابی حضانت یا سامانه‌های الکترونیکی، چالش مهمی است.
۲. ریسک شکست: عدم استقبال عمومی از برخی برنامه‌ها (مانند مشاوره اجباری) یا نبود زیرساخت‌های کافی ممکن است به کاهش اثربخشی منجر شود.

پیشنهادها برای کاهش چالش‌ها:

۱. اولویت‌بندی در اجرا: اجرای آزمایشی در استان‌های پرجمعیت و سپس گسترش برنامه‌ها.
 ۲. مدیریت منابع: استفاده از ساختمان‌های نیمه‌کاره دولتی یا فضاهای اجاره‌ای کم‌هزینه برای کاهش هزینه‌های زیرساختی.
 ۳. جلب مشارکت مردمی: آگاه‌سازی عمومی و تشویق مردم به همکاری از طریق رسانه‌ها.
- به صورت کلی تحلیل جامع این مقاله نشان می‌دهد که با اجرای راهکارهای عملی و ساختارمند، می‌توان چالش‌های موجود در حقوق معنوی زنان را به‌صورت مؤثری حل کرد. اقدامات پیشنهادی مانند شفاف‌سازی قوانین حضانت، ایجاد سامانه‌های الکترونیکی و حمایت از قربانیان خشونت خانگی، در عین نیازمند بودن به سرمایه‌گذاری‌های اولیه، تأثیرات مثبت بلندمدتی بر عدالت اجتماعی و کیفیت زندگی زنان خواهد داشت.
- اجرای موفق این برنامه‌ها مستلزم همکاری همه‌جانبه میان دولت، نهادهای مردمی و بخش خصوصی است. با برنامه‌ریزی دقیق و مدیریت منابع، می‌توان این تغییرات را به شکلی پایدار و اثرگذار پیاده‌سازی کرد و گامی بلند در راستای ارتقای حقوق زنان و عدالت اجتماعی برداشت.

منابع

۱. اداره کل تحقیقات و پژوهش‌های قضایی (۱۳۹۸). راهنمای تدوین آیین‌نامه‌های حقوقی، تهران: نشر قوه قضائیه.
۲. احمدی، فاطمه (۱۴۰۰). حقوق خانواده در ایران: تحلیل تطبیقی و نظریه‌پردازی، تهران: انتشارات میزان.
۳. بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۷). قانون حمایت از خانواده و مصلحت کودک، تهران: نشر دانشگاهی.
۴. حسینی، محمدمعلی (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی حقوق زنان در نظام حقوقی ایران و اسلام، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۵. دبیرخانه شورای عالی خانواده (۱۴۰۱). گزارش سالانه وضعیت حقوق خانواده در ایران، تهران: دبیرخانه شورای عالی.
۶. رضایی، مهدی (۱۴۰۰). حقوق خانواده در اسلام: اصول و مبانی، قم: مرکز نشر اسلامی.
۷. زاهدی، زهرا (۱۴۰۲). خشونت خانگی و راهکارهای قانونی مقابله با آن، تهران: نشر جنگل.
۸. شریفی، عباس (۱۳۹۸). مطالعه موردی حضانت فرزند در نظام قضایی ایران، تهران: انتشارات قوه قضائیه.
۹. فتحی، حسین (۱۴۰۰). تحلیل تطبیقی قوانین حمایتی زنان در ایران و جهان اسلام، تهران: نشر میزان.
۱۰. مرادی، علی (۱۴۰۱). سامانه‌های الکترونیکی در نظام دادرسی ایران، تهران: انتشارات عدالت.
۱۱. علیزاده، زهرا (۱۴۰۰). نقش مشاوره در کاهش دعاوی خانوادگی، قم: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. کریمی، عباس (۱۳۹۸). حقوق تطبیقی در مسائل خانواده: مطالعه موردی کشورهای اسلامی، تهران: انتشارات جنگل.
۱۳. فاضلی، مریم (۱۳۹۹). خشونت علیه زنان: چالش‌ها و راهکارها در ایران، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۴. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۹۸). گزارش تحلیلی قوانین حضانت در ایران و سایر کشورها، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.
۱۵. دانشگاه تهران (۱۴۰۰). گزارش سالانه مطالعات خانواده و حقوق زنان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

1. Abdul Rahman, S. (2018) *Islamic Family Law in Malaysia*. Kuala Lumpur: ILK Press.
2. Al-Zahra, F. (2015) *Islamic Reform in Tunisia: Women and Law*. Tunis: University of Tunis Press.
3. Ben-Ali, S. (2020) *Family Law and Child Custody in the Islamic Context*. Oxford: Oxford University Press.
4. UN Women. (2019) *Ending Violence Against Women in the MENA Region*. New York: UN Publications.
5. United Nations. (2017) *Gender Justice and Family Law Reform*. New York: UN Women.
6. Esposito, J. L. & DeLong-Bas, N. J. (2001) *Women in Muslim Family Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
7. Welchman, L. (2007) *Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
8. Mir-Hosseini, Z. (2006) *Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism*. Critical Inquiry.
9. An-Na'im, A. A. (1990) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
10. Abu-Odeh, L. (2004) Modernizing Muslim Family Law: The Case of Tunisia. *Harvard Journal of Law & Gender*.
11. Mansoor, F. (2012) *Family Law Reform in Islamic Contexts*. London: Routledge.
12. Roudi-Fahimi, F. & Moghadam, V. (2003) *Empowering Women, Developing Society: Female Education in the Middle East and North Africa*. Washington, DC: Population Reference Bureau.
13. Ali, S. S. (2000) *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?* The Hague: Kluwer Law International.
14. Al-Hibri, A. (1997) Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights. *American University Journal of International Law & Policy*.
15. Kugle, S. S. (2010) *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld.

منابع آنلاین و گزارش‌های مرتبط:

۱. مرکز آمار ایران (۱۴۰۱). گزارش آماری سالانه دعاوی خانوادگی. بازیابی از www.amar.org.ir
۲. پایگاه اطلاعات قوانین ایران (۱۴۰۱). تحلیل تطبیقی قانون حمایت از خانواده. بازیابی از www.lawiran.ir
۳. مرکز ملی حقوق زنان (۱۳۹۹). گزارش خشونت خانگی در ایران: آمار و تحلیل.
1. United Nations Development Programme (UNDP) (2021) Women's Rights and Access to Justice in Developing Countries. Retrieved from www.undp.org
2. World Bank. (2020) Women, Business, and the Law 2020. Retrieved from www.worldbank.org
3. Human Rights Watch. (2022) Iran: Women's Rights Under Threat. Retrieved from www.hrw.org

4. Amnesty International. (2021) Addressing Violence Against Women in Iran. Retrieved from www.amnesty.org
5. OECD. (2019) Gender Equality and Justice Systems. Retrieved from www.oecd.org
6. UNICEF. (2020) Custody Rights and Child Protection in MENA Region. Retrieved from www.unicef.org
7. Global Rights. (2018) Empowering Women through Legal Reform. Retrieved from www.globalrights.org



Jurisprudential-Cultural Pathology of Norm-Breaking Behaviors by Celebrities of Sports and Media Figures in Cyberspace

Seyed Mohammad Reza Mousavi Fard¹, Farokh Hodaie²,
Maryam Forati³, Zahra Mousavi⁴

1. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Semnan Branch, Islamic Azad University, Semnan, Iran, (Corresponding Author) ,
Email: mousavifard136394@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Andishmak Branch, Islamic Azad University, Andishmak, Iran. Email:
hodaie-jaza@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Damghan Branch, Islamic Azad University, Damghan, Iran. Email:
ma.forati@yahoo.com
4. Master's student in Media Management, Payam Noor University, West Tehran Electronics Branch, Tehran, Iran. Email: moosavi5932@gmail.com

Abstract

In light of certain norm-breaking behaviors and actions by some celebrities and their spouses—which have received significant public attention—this study aims to analyze the consequences of moral and cultural norm violations by the spouses of celebrities (actors and athletes) in society. It explores the impact of such behaviors on the family institution, social values, and role modeling for youth. This study employs a descriptive-analytical approach, utilizing documentary and library methods for data collection and analysis. The research findings indicate that the moral misconduct of celebrity spouses and athletes can serve as inappropriate models for society—particularly for young people—and threaten the ethical foundations of the family. Furthermore, the portrayal of a non-committed lifestyle on social media and in mass media leads to blind imitation and a departure from indigenous and religious norms, thereby exacerbating a cultural identity crisis. On the other hand, the society's mixed reactions—from admiration to rejection—reflect a conflict between modernity and tradition in accepting such norm violations. Additionally, the pressures of living in the public eye sometimes lead to marital conflicts and emotionally driven deviant behaviors. The overall conclusion of the paper suggests that moral and cultural norm-breaking by this group is not merely an individual issue; rather, it has far-reaching societal consequences. It underscores the need for media literacy education, enhanced social responsibility among celebrities,

athletes, and their affiliates, and the formulation of policies to restrict the unregulated display of their private lives.

Key words: Moral norm violation, Spouses of athletes, Celebrity culture, Cyberspace, Social media

Received: 2025/04/15
Revised: 2025/05/04
Accepted: 2025/05/26
Available Online: 2025/06/01

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2060877.1043



آسیب شناسی فقهی - فرهنگی رفتارهای هنجارشکنانه چهره‌های مشهور ورزشی و رسانه‌ای در فضای مجازی

سید محمدرضا موسوی فرد^۱، فرخ هدائی^۲، مریم فراتی^۳، زهرا موسوی^۴

۱. استادیار گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

(نویسنده مسئول) رایانامه: mousavifard136394@gmail.com

۲. استادیار گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد اندیمشک، دانشگاه آزاد اسلامی، اندیمشک، ایران. رایانامه:

hodaie-jaza@yahoo.com

۳. استادیار گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

رایانامه: ma.forati@yahoo.com

۴. دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت رسانه، دانشگاه پیام نور، واحد الکترونیک تهران غرب، تهران، ایران. رایانامه:

moosavi5932@gmail.com

چکیده

با توجه به برخی هنجارشکنی‌ها و اقدامات برخی از همسران و خود افراد مشهور که در جامعه بازخورد زیادی داشت؛ این پژوهش با هدف تحلیل پیامدهای هنجارشکنی اخلاقی و فرهنگی همسران افراد مشهور (بازیگران و ورزشکاران) در جامعه انجام شده است و تأثیرات این رفتارها را بر نهاد خانواده، ارزش‌های اجتماعی و الگوسازی برای جوانان تحلیل می‌کند. مطالعه حاضر با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی و با بهره‌جستن از روش اسنادی و کتابخانه‌ای به جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هنجارشکنی‌های اخلاقی همسران افراد مشهور و ورزشکاران می‌تواند به‌عنوان الگویی نامناسب برای جامعه، به‌ویژه جوانان عمل کند و بنیان‌های اخلاقی خانواده را تهدید نماید. همچنین، نمایش سبک زندگی غیرمتعهدانه در فضای مجازی و رسانه‌ها منجر به تقلید کورکورانه و دوری از هنجارهای بومی - مذهبی می‌شود و بحران هویت فرهنگی را دامن می‌زند. از سوی دیگر، واکنش‌های دوگانه جامعه (از تحسین تا طرد)

نشان‌دهنده تضاد بین مدرنیته و سنت در پذیرش هنجارشکنی هاست. علاوه بر این، فشارهای ناشی از زندگی در انظار عمومی، گاه به اختلافات زناشویی و رفتارهای هیجانی هنجارشکن می‌انجامد. برآیند مقاله نشان می‌دهد که هنجارشکنی اخلاقی - فرهنگی این گروه صرفاً یک مسئله فردی نیست، بلکه پیامدهای گسترده‌ای در جامعه دارد و لزوم آموزش رسانه‌ای، تقویت مسئولیت‌پذیری اجتماعی افراد مشهور، ورزشکاران و افراد وابسته به آن‌ها و سیاست‌گذاری برای محدودیت نمایش بی‌ضابطه زندگی خصوصی آنان را پیشنهاد می‌نماید.

کلمات کلیدی: هنجارشکنی اخلاقی، همسران ورزشکاران، فرهنگ افراد مشهور، فضای

مجازی، رسانه‌های اجتماعی

تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۱/۲۶	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۲/۱۴	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۳/۰۶	:DOI	10.22034/CJLS.2025.2060877.1043
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۳/۱۲		

هنجارشکنی اخلاقی و فرهنگی به رفتارهایی اطلاق می‌شود که از هنجارها و ارزش‌های پذیرفته‌شده در یک جامعه تخطی می‌کند. این پدیده در مورد همسران برخی افراد مشهور، به‌ویژه همسر سابق یکی از فوتبالیست‌های سابق، قابل مشاهده است. در بستر اجتماعی - فرهنگی جامعه معاصر ایران، پدیده هنجار گریزی اخلاقی و فرهنگی در میان همسران ورزشکاران و چهره‌های سرشناس به موضوعی قابل تأمل تبدیل شده است. این مسئله اجتماعی که در اشکال مختلف رفتاری و گفتاری نمود یافته، نیازمند بررسی عمیق و همه‌جانبه از منظر علمی و کارشناسی است. جایگاه ویژه ورزشکاران و افراد مشهور به‌عنوان الگوهای اجتماعی، موجب شده است که تمامی ابعاد زندگی شخصی و خانوادگی آنان، از جمله رفتارهای همسرانشان، تحت توجه و ارزیابی جامعه قرار گیرد. این توجه مضاعف زمانی به چالشی اجتماعی تبدیل می‌شود که شاهد بروز رفتارهای مغایر با ارزش‌ها و هنجارهای پذیرفته شده فرهنگی در میان این قشر باشیم.

تحلیل این پدیده نشان می‌دهد که عوامل متعددی در شکل‌گیری و گسترش آن نقش دارند. از یک‌سو، تمایل به خودنمایی و جلب توجه در فضای رسانه‌ای و از سوی دیگر تأثیرپذیری از فرهنگ‌های بیگانه و سبک‌های زندگی وارداتی، زمینه‌ساز بروز چنین رفتارهایی شده است. همچنین، ضعف در پایبندی به ارزش‌های اخلاقی و عدم درک صحیح از پیامدهای اجتماعی این‌گونه رفتارها را می‌توان از دیگر عوامل مؤثر بر این پدیده دانست. نقش بی‌بدیل فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی در تشدید این مسئله انکارناپذیر است. ویژگی‌هایی چون فراگیری سریع، ناشناس ماندن کاربران و امکان انتشار گسترده محتوا، بستری ایده‌آل برای نمایش و حتی ترویج رفتارهای هنجارشکن فراهم کرده است. این امر نه تنها به عادی‌سازی چنین رفتارهایی کمک می‌کند، بلکه ممکن است به شکل‌گیری الگوهای رفتاری نادرست در میان اقشار مختلف جامعه، به‌ویژه نسل جوان بینجامد. در نهایت، مواجهه سنجیده با این مسئله نیازمند اتخاذ رویکردی جامع و علمی است که هم به ریشه‌یابی علل بپردازد و هم راهکارهای عملی ارائه دهد. این مهم تنها از طریق همکاری نهادهای علمی، فرهنگی و اجرایی و با بهره‌گیری از مطالعات میان‌رشته‌ای محقق خواهد شد. چنین رویکردی می‌تواند ضمن حفظ ارزش‌های اصیل فرهنگی، پاسخگوی نیازهای جامعه در حال تحول ایران باشد.

- روش تحقیق: با نگاهی میان‌رشته‌ای و به‌کارگیری روش تحقیق توصیفی تحلیلی با بهره‌جستن از روش اسنادی و کتابخانه‌ای داده‌ها تجزیه و تحلیل شده است.

سؤال اصلی: علی‌الاصول هنجارشکنی‌های اخلاقی و اجتماعی همسران سابق ستاره‌های سابق سرخابی چگونه قابل‌بحث و بررسی و تجزیه و تحلیل است؟

مفروض اصلی: به نظر می‌رسد بررسی این چالش‌ها نیازمند نگاهی همه‌جانبه و درعین‌حال رویکرد فردی است.

مبانی نظری پژوهش

نظریه شهرت به بررسی پدیده سلبریتی‌ها و تأثیرات چندبعدی آن بر جامعه می‌پردازد. این نظریه ریشه در تحولات تاریخی، رسانه‌ای و اجتماعی دارد و از منظرهای جامعه‌شناسی، روانشناسی و نشانه‌شناسی تحلیل می‌شود. سلبریتی‌ها در عصر مدرن نه تنها به‌عنوان افراد مشهور، بلکه به‌عنوان «متن‌های فرهنگی» عمل می‌کنند که معانی خاصی را در جامعه منتقل می‌سازند. ریشه‌های این پدیده به اوایل قرن بیستم و ظهور رسانه‌های جمعی مانند سینما و تلویزیون بازمی‌گردد، جایی که صنعت فرهنگ با ساخت اسطوره‌های مدرن مانند مرلین مونرو، بنیان‌های فرهنگ سلبریتی را شکل داد. در این دوره، شهرت عمدتاً در انحصار چهره‌های هنری و ورزشی بود، اما با ظهور اینترنت و شبکه‌های اجتماعی، شهرت دموکراتیزه شد و هر فردی با دسترسی به این پلتفرم‌ها توانست به یک «میکروسلبریتی» تبدیل شود. این تحول، ماهیت شهرت را تغییر داد. فرهنگ سلبریتی معاصر متفاوت از سایر سیستم‌های وضعیت است. (Milner, 2005, p.1)

از منظر روانشناسی اجتماعی، پدیده‌هایی مانند «روابط پاراسوشال» توضیح می‌دهند که چگونه مخاطبان با افراد مشهور احساس صمیمیت می‌کنند، گویی آن‌ها را به‌صورت شخصی می‌شناسند. این رابطه یک‌طرفه می‌تواند به عواقبی مانند کاهش عزت‌نفس در میان طرفداران منجر شود، به‌ویژه زمانی که سبک زندگی اغراق‌شده افراد مشهور معیاری برای مقایسه اجتماعی قرار می‌گیرد. نظریه‌پردازانی مانند کریس روجک با دسته‌بندی سلبریتی‌ها به سه گروه «مشهورشدگان بر اساس دستاورد» «مشهورشدگان بر اساس رسانه» و «مشهورشدگان بر اساس شایستگی یا جنایت» نشان می‌دهند که شهرت در جامعه امروز لزوماً با شایستگی مرتبط نیست. رسانه‌ها نقش کلیدی در شکل‌دهی به این فرهنگ ایفا می‌کنند. در گذشته، تلویزیون و سینما تصویری کنترل‌شده از افراد مشهور ارائه می‌دادند، اما امروز شبکه‌های اجتماعی مانند اینستاگرام و تیک‌تاک این امکان را فراهم کرده‌اند که سلبریتی‌ها به‌طور مستقیم با مخاطبان خود تعامل داشته باشند. این امر اگرچه حس صمیمیت ایجاد می‌کند، اما درعین‌حال منجر به کالایی شدن زندگی خصوصی آن‌ها شده است. سلبریتی‌ها در تبلیغات و برندینگ به ابزارهایی برای تأثیرگذاری بر مصرف‌کنندگان تبدیل

شده‌اند و از این طریق، ارزش‌های مصرف‌گرایی را تقویت می‌کنند. برخی سعی دارند شهرت را به‌عنوان نوعی سرمایه بازتعریف کنند. (Driessens et al, 2013, p. 543)

از سوی دیگر، فرهنگ سلبریتی با انتقادات جدی مواجه است. برخی مانند نیل پستمن معتقدند این فرهنگ به سطحی‌نگری و کاهش تفکر انتقادی در جامعه دامن زده است. علاوه بر این، تمرکز افراطی بر زندگی افراد مشهور می‌تواند مسائل مهم اجتماعی مانند نابرابری یا بحران‌های محیط زیستی را تحت‌الشعاع قرار دهد. حتی در جنبش‌های فمینیستی، بحث‌هایی درباره نقش سلبریتی‌های زن وجود دارد؛ از یک‌سو، برخی از آن‌ها با استفاده از شهرت خود به ترویج برابری جنسیتی کمک می‌کنند.

مختصر پیشینه ادبیات پژوهشی

با موضوع حاضر نظر به اینکه به‌تازگی مقارن در زمان نگارش مقاله حاضر برخی اتفاقات افتاده است تا جایی که ما جستجو کردیم منبعی که مستقیماً بدان پرداخته باشد یافت نشد، ولی به‌رسم آثار علمی کلاسیک به بخشی دیگر از منابع غیرمستقیم مرتبط اشاره می‌کنیم:

ردیف	موضوع منبع	نویسنده و منبع چاپ	یافته‌های تحقیقاتی
۱	بازسازی فرهنگ در نقاط حساس: پیش درآمدی نظری بر تدبیر سلبریتی‌ها	به قلم جمشیدی چاپ‌شده در پاسدار اسلام سال ۱۴۰۲	چشم جامعه سوی کسانی خیره باشد که بهره‌چندانی از کمالات و فضایل ندارند و شایسته دنباله‌روی نیستند.
۲	تحلیل گرایش هواداران به سلبریتی‌ها در میان کاربران ایرانی اینستاگرام	به قلم سلیمانی و دیگران، سال ۱۴۰۲ در رسانه چاپ شده است	مهم‌ترین فعالیت سلبریتی‌ها در زمینه تولید محتوا برای مصرف کاربران عبارت از: «اشتراک‌گذاری و ارسال تصویر جالب به‌روز» در صفحه اینستاگرامی خود است.
۳	نقش رسانه در تاثیرگذاری سلبریتی‌ها بر جامعه ایران از منظر خبرگان همراه با	به قلم صادقی نیا و دیگران در فصلنامه مطالعات کشورها در	آنچه امروز در فضای رسانه‌ای حاکم بر جوامع دیده می‌شود، پیدایش چهره‌های فعال در عرصه

ردیف	موضوع منبع	نویسنده و منبع چاپ	یافته‌های تحقیقاتی
	طراحی مدل مدیریت رسانه‌ای تأثیرات فرهنگی و اجتماعی سلبریتی‌ها	سال ۱۴۰۲ به چاپ رسیده است.	رسانه برای کسب شهرت و جذب هوادار با بهره‌گیری از انواع فعالیت‌های متمایز و خاص است، به طوری که جامعه را به خود جذب کنند.
- بالاخره چند منبع و تحلیل دیگر که به علت رعایت اصل اختصار صرف نظر کردیم.			

۱. زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی این هنجارشکنی‌ها

۱-۱. تأثیر رسانه‌ها بر نابهنجاری

رسانه‌ها به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی، امروزه به بخش جدایی‌ناپذیر زندگی افراد مشهور و خانواده‌هایشان تبدیل شده‌اند. این حضور پررنگ، تأثیرات عمیقی بر جنبه‌های اخلاقی و روانی آن‌ها گذاشته که هم می‌تواند سازنده باشد و هم مخرب. افراد مشهور به‌عنوان افرادی با نفوذ اجتماعی گسترده، همواره در معرض قضاوت و توجه عموم هستند و همین موضوع مسئولیت آن‌ها را در قبال رفتار و گفتارشان افزایش می‌دهد. از یک‌سو، رسانه‌ها بستری برای بیان ایده‌ها و تأثیرگذاری مثبت فراهم می‌کنند و از سوی دیگر، ممکن است به دلیل انتشار محتوای نادرست یا سطحی، هم به خود فرد و جامعه آسیب بزنند؛ اما می‌توان گفت: شهرت رسانه‌ای یا موقعیت عمومی که از طریق رسانه‌های جمعی به دست می‌آید، نوع خاصی از تمایز اجتماعی است که در اکثر جوامع معاصر ظاهر می‌شود. (Pype, 2009, p.541)

یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی افراد مشهور، ضرورت درک سواد رسانه‌ای است. آن‌ها باید به‌خوبی بدانند که هر پست، استوری یا کامنتی می‌تواند واکنش‌های گسترده‌ای ایجاد کند و حتی گاهی پیامدهای پیش‌بینی‌نشده‌ای داشته باشد. برای مثال، تبلیغ یک محصول بدون تحقیق کافی یا اظهارنظرهای نسنجیده ممکن است نه تنها اعتبار فرد را خدشه‌دار کند، بلکه بر باورها و رفتارهای هزاران نفر تأثیر منفی بگذارد. از طرف دیگر، فعالیت‌های رسانه‌ای افراد مشهور می‌تواند در شکل‌دهی به فرهنگ عمومی نقش داشته باشد. اگر محتوای ارائه‌شده عمیق و آگاهانه باشد، می‌تواند به ارتقای فرهنگی کمک کند، اما اگر صرفاً مبتنی بر جذب مخاطب با روش‌های سطحی باشد، ممکن است به ابتذال و کاهش استانداردهای اخلاقی بینجامد. این درحالی است که براساس نتایج تحقیقات علمی ناشی از نقش رسانه‌ها در رشد معنوی و اخلاقی جامعه مدرن است. (Gaisina et al, 2015)

در کنار این موارد، مسئولیت اجتماعی افراد مشهور نیز موضوعی کلیدی است. آن‌ها به‌عنوان الگوهای جامعه، باید در انتشار محتوا دقت کنند و از ترویج مطالب ضد اخلاقی یا شایعات بی‌اساس پرهیز نمایند، زیرا چنین اقداماتی نه تنها بر زندگی شخصی خودشان، بلکه بر افکار عمومی نیز تأثیر می‌گذارد. رسانه‌ها با تقویت نقش آن‌ها به‌عنوان نمونه‌های اخلاقی و درعین حال که آن‌ها را در معرض بررسی شدید قرار می‌دهند، عمیقاً اخلاق معنوی و روانی افراد مشهور و همسرانشان را شکل می‌دهند. این پویایی نیاز به خودتنظیمی اخلاقی دارد تا رفاه شخصی را با انتظارات عمومی متعادل کند. شهرت می‌تواند روابط شخصی و عاملیت اخلاقی را مخدوش کند و منجر به عدم تقارن ناسالم در تعاملات اجتماعی شود. (Maureen Sie et al, 2023, p.340) اما تأثیر رسانه‌ها تنها محدود به خود افراد مشهور نیست، بلکه همسران و خانواده‌های آن‌ها نیز به‌طور مستقیم تحت تأثیر این فضا قرار می‌گیرند. نمایش دائمی زندگی‌های لوکس و به‌ظاهر کامل در رسانه‌ها ممکن است انتظارات غیرواقع‌بینانه‌ای ایجاد کند و باعث شود افراد زندگی خود را با این تصاویر آرمانی مقایسه کنند که نتیجه آن نارضایتی و کاهش رضایت از رابطه است. علاوه بر این، فضای مجازی گاه به‌جای تقویت ارتباط، به عاملی برای فاصله‌گیری تبدیل می‌شود؛ زمانی که افراد ساعت‌ها درگیر شبکه‌های اجتماعی هستند، فرصت گفت‌وگو و ارتباط واقعی کاهش می‌یابد و این مسئله به تدریج صمیمیت را کم‌رنگ می‌کند. همچنین، امکان دسترسی به پیام‌های خصوصی یا تعاملات نامناسب در فضای مجازی، گاه به بی‌اعتمادی و حتی بحران در روابط منجر می‌شود. رسانه‌ها به‌عنوان یک ابزار قدرتمند، تأثیرات گسترده‌ای بر زندگی افراد مشهور و خانواده‌هایشان دارند. اگر این تأثیرات به‌درستی مدیریت نشود، می‌تواند آسیب‌های جبران‌ناپذیری به همراه داشته باشد؛ بنابراین، آگاهی از سواد رسانه‌ای، حفظ حریم خصوصی و تعادل در استفاده از فضای مجازی از جمله عواملی هستند که می‌توانند به افراد مشهور و اطرافیانشان کمک کنند تا از مزایای رسانه بهره ببرند، بدون اینکه قربانی پیامدهای منفی آن شوند.

۱-۲. تأثیر فرهنگ افراد مشهور بر اخلاق خلاف عرف

در جوامع معاصر، فرهنگ افراد مشهور و شهرت به یک ارزش اجتماعی تبدیل شده است. این فرهنگ ممکن است همسران را ترغیب کند تا برای جلب توجه یا تأیید اجتماعی، از هنجارهای اخلاقی و فرهنگی تخطی کنند. فرهنگ افراد مشهور به مجموعه‌ای از ارزش‌ها، رفتارها و الگوهای فرهنگی گفته می‌شود که حول محور افراد مشهور (سلبریتی‌ها) شکل می‌گیرد. این فرهنگ از طریق رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و صنعت سرگرمی گسترش می‌یابد و تأثیرات عمیقی بر سبک

زندگی، عقاید و حتی مصرف‌گرایی در جامعه می‌گذارد. افراد مشهور به دلیل محبوبیت و حضور مداوم در رسانه‌ها، به الگوهایی برای بسیاری از مردم تبدیل می‌شوند و سبک زندگی، مد، رژیم‌های غذایی، ورزش و حتی عقاید سیاسی آن‌ها توسط طرفدارانشان تقلید می‌شود. اینجاست که باید گفت: اگرچه ایده یک فرد مشهور برای مدت طولانی وجود داشته است، جهش آن به یک نیروی مهم فرهنگی یک تحول نسبتاً جدید است. (Furedi, 2010, p.493) در تعریف دیگر از سلبریتی‌ها چنین آمده آن‌ها پدیده‌هایی هستند که رسانه‌های جمعی همچون سینما، تلویزیون و مطبوعات به چهره تبدیلشان کرده و داخل نظام رسانه‌ای شکل و رشد یافته‌اند. (اسد زاده شهیر و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۱۹)

یکی از مهم‌ترین عوامل گسترش فرهنگ افراد مشهور، رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی مانند اینستاگرام، توئیتر و تیک‌تاک هستند. این پلتفرم‌ها به افراد مشهور اجازه می‌دهند تا مستقیماً با طرفداران خود ارتباط برقرار کنند و تأثیرگذاری خود را افزایش دهند. از طرفی، زندگی خصوصی افراد مشهور نیز به موضوعی عمومی تبدیل شده است؛ مردم علاقه‌مندند تا درباره روابط، مشکلات و جزئیات زندگی شخصی آن‌ها بدانند. این موضوع باعث می‌شود که افراد مشهور همیشه در مرکز توجه باشند. این فرهنگ به نوعی باعث شده است تبدیل مردم عادی و شخصیت‌های عمومی به افراد مشهور را به تصویر می‌کشد. (Driessens et, 2012, p.461) فرهنگ افراد مشهور از جنبه‌های مختلفی قابل بررسی است. از یک‌سو، می‌تواند تأثیرات مثبتی داشته باشد؛ مثلاً برخی از افراد مشهور با صحبت درباره مسائل مهمی مانند محیط‌زیست، حقوق بشر یا سلامت روان، آگاهی‌های اجتماعی را افزایش می‌دهند و الهام‌بخش دیگران می‌شوند. برخی از محققان این حوزه معتقدند فرهنگ افراد مشهور یک نقطه مهم ارتباط اجتماعی است که با استفاده از رسانه‌ها حفظ می‌شود. (Couldry et al, 2007, p. 403)

از سوی دیگر، این فرهنگ ممکن است باعث ترویج مصرف‌گرایی افراطی، ایجاد استانداردهای غیرواقعی زیبایی و موفقیت، یا حتی کاهش توجه به ارزش‌های عمیق‌تر فرهنگی و اجتماعی شود. بسیاری از مردم، به‌ویژه جوانان، ممکن است خود را با افراد مشهور مقایسه کنند و در نتیجه احساس نارضایتی یا فشار روانی را تجربه کنند. برخی از نویسندگان معاصر معتقدند تحلیل افراد مشهور و فرهنگ آنها یکی از صنایع رو به رشد علوم انسانی و اجتماعی در دهه اخیر بوده است. روانشناسان در مورد خطرات «پرستش سلبریتی» به ما هشدار می‌دهند، جامعه‌شناسان از جوانان در مورد انتظارات شخصی آن‌ها از شهرت بازجویی می‌کنند و حتی رشته‌ای که رابطه ضعیفی با فرهنگ عامه دارد. (Turner, 2010, p. 11)

در بازگشت به بحث باید گفت: علاوه بر این، افراد مشهور اغلب به‌عنوان برنده‌های تجاری عمل می‌کنند و از شهرت خود برای تبلیغ محصولات یا خدمات استفاده می‌کنند. این موضوع باعث می‌شود که فرهنگ افراد مشهور با مصرف‌گرایی گره بخورد و مردم تحت تأثیر تبلیغات، محصولاتی را خریداری کنند که ممکن است واقعاً به آن‌ها نیاز نداشته باشند. نوعاً فرهنگ افراد مشهور به‌عنوان بخشی از فرهنگ عامه (Pop Culture) در جوامع مدرن نقش مهمی ایفا می‌کند. این فرهنگ هم می‌تواند الهام‌بخش و مثبت باشد و هم می‌تواند باعث ترویج ارزش‌های سطحی و ایجاد فشارهای اجتماعی شود؛ بنابراین، مهم است که مردم آگاهانه با این فرهنگ برخورد کنند و تنها جنبه‌های مثبت آن را الگو قرار دهند. با نگاه داخلی به تاریخچه آن می‌توان چنین گفت: دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی: ظهور فرهنگ افراد مشهور در ایران با گسترش تلویزیون، رادیو و مجلات زرد آغاز شد. افراد مشهور اولیه شامل اعضای خاندان پهلوی، بازیگران سینما، خوانندگان موسیقی و ورزشکاران بودند که از طریق رسانه‌ها به شهرت رسیدند. (توجه شود به: مقاله تحلیلی نظم جهانی، ۱۴۰۱، آنلاین)

در ارائه تحلیلی بر مراتب ذکر شده باید گفت: پس از انقلاب ۱۳۵۷ به بعد این فرهنگ برای مدتی دچار رکود شد؛ بسیاری از چهره‌های مشهور یا کشور را ترک کردند یا به انزوا رفتند؛ اما پس از جنگ ایران و عراق، فرهنگ افراد مشهور دوباره رشد کرد و در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ هجری شمسی به تدریج جایگاه خود را بازیافت. اکنون می‌توان ادعا کرد با وجود شبکه‌های اجتماعی متعدد داخلی و خارجی و تنوع رسانه‌ای که در دسترس است، به نظر می‌رسد این مسئله در نقطه اوج خود قرار دارد.

۲. تأثیر عوامل اقتصادی در بروز نابهنجاری‌های ایشان

۲-۱. نقش استقلال مالی و اقتصادی در بروز این وضعیت

بسیاری از همسران ستارگان ورزشی به دلیل درآمد بالای همسرانشان، از استقلال مالی برخوردار هستند. این استقلال می‌تواند آن‌ها را به سمت رفتارهای ریسک‌پذیرتر سوق دهد و احساس کنند که می‌توانند بدون نگرانی از پیامدها، هنجارها را زیر پا بگذارند. درآمد بالا و رفاه اقتصادی، مانند شمشیری دولبه، عمل می‌کند. به‌صورت خاصه در مورد همسران ورزشکاران معروف و سلبریتی‌ها، این ثروت و شهرت گاهی به‌جای آنکه پایه‌های زندگی مشترک را محکم‌تر کند، به عاملی برای تزلزل و حتی فساد در روابط تبدیل می‌شود. دور از انتظار نیست که شخصیت‌های عمومی به‌عنوان الگو در نظر گرفته می‌شوند و پیامدهای نارسایی‌های اخلاقی آن‌ها را تشدید می‌کنند. (Portmann, 2019)

علی‌ای حال سؤالی که در ذهن پیش می‌آید این است که چرا چنین وضعیتی پیش می‌آید؟ آیا پول و شهرت ذاتاً فساد آور است، یا این انسان‌ها هستند که در مواجهه با این شرایط، راه را گم می‌کنند؟ نوعاً زندگی در کنار افراد مشهور، مانند راه رفتن روی طنابی باریک است. از یک‌سو، توجه بی‌امان رسانه‌ها و افکار عمومی، مانند نورافکنی خیره‌کننده، هر حرکت و سکوت را زیر ذره‌بین می‌برد. این فشار روانی می‌تواند آرامش را از رابطه بگیرد و تنش‌هایی ایجاد کند که گاهی غیرقابل تحمل می‌شوند. از سوی دیگر، سبک زندگی پرزرق‌وبرق و پرتحرک ورزشکاران و افراد مشهور، با برنامه‌های فشرده و سفرهای مکرر، ممکن است فرصت‌های با هم بودن را محدود کند و فاصله‌های عاطفی ایجاد نماید. این فاصله‌ها، اگر مدیریت نشوند، می‌تواند به سردی رابطه و حتی خیانت بیانجامد. هرچند که مشارکت افراد مشهور در فساد می‌تواند اعتماد عمومی را هم به صنعت سرگرمی و هم به نهادهای اجتماعی از بین ببرد. هنگامی که چهره‌های تحسین‌شده رفتار غیراخلاقی انجام می‌دهند، معیارهای اخلاقی مورد انتظار از آن‌ها را به چالش می‌کشد. (Maulidina et al, 2025, p.1)

درآمدهای کلان و دسترسی به امکانات مالی گسترده نیز گاهی مانند دریایی طلائی است که در آن، وسوسه‌های اخلاقی کمین کرده‌اند. برخی افراد، در مواجهه با این ثروت، ممکن است راه افراط را در پیش بگیرند و به دام رفتارهای نادرست بیفتند. این رفتارها، از اسراف و تجمل‌گرایی تا خیانت و فساد، می‌تواند بنیان رابطه را سست کند. هرچند که برخی از نویسندگان معاصر معتقدند قضاوت‌های مربوط به عملکرد فرد مشهور را از قضاوت‌های اخلاقی باید جدا کرد. (Lee & Kwak, 2016, p. 101)

شهرت برخی از افراد مشهور بدون شک در صورت زیر پا گذاشتن قوانین اخلاقی، قانونی و اجتماعی به شدت تحت تأثیر قرار می‌گیرد، درحالی‌که سایر افراد مشهور از اثرات نامطلوب اندکی متحمل می‌شوند. (Gies, 2011, p. 347) علاوه بر این مراتب، عدم تعادل در قدرت بین زوجین که معمولاً به نفع فرد مشهور است، می‌تواند به سوءاستفاده یا بی‌عدالتی در رابطه منجر شود. وقتی یکی از طرفین احساس کند که قدرت و نفوذ بیشتری دارد، ممکن است مرزهای اخلاقی را زیر پا بگذارد. برخی از مواقع مشاهده شده است. نوعاً این افراد جهت منافع اقتصادی تمامی مرزهای اخلاقی را فراموش می‌کنند. (Cross, 2021, p.117) البته یک کلیت وجود دارد که نشان‌دهنده این مسئله است که جایگاه اقتصادی ناشی از وضعیت خاص افراد مشهور و امثالهم در روابط، چه در بین افراد مشهور و چه در جامعه عادی، ممکن است به‌عنوان ابزاری برای سوءاستفاده مورد استفاده قرار گیرد که این امر نوعاً متحمل به نظر می‌رسد که به‌عنوان یک آسیب جدی می‌توان از آن یاد کرد. نگارنده باز سؤالی که مطرح می‌کند چنین است آیا این مشکلات اجتناب‌ناپذیر هستند؟ قطعاً پاسخ خیر

است. بسیاری از ورزشکاران و افراد مشهور هستند که با وجود ثروت و شهرت، روابطی سالم و پایدار دارند. راز موفقیت آن‌ها در چیست؟ شاید در تعهد به ارزش‌های اخلاقی، احترام متقابل و تلاش برای حفظ تعادل در زندگی نهفته باشد. در نهایت، این انسان‌ها هستند که انتخاب می‌کنند چگونه با ثروت و شهرت خود رفتار کنند. پول و شهرت، مانند هر ابزار دیگری، می‌تواند برای ساختن یا ویران کردن به کار رود. انتخاب نهایی، در دستان خود این افراد است.

۲-۲. فرصت‌های شغلی جدید دنیای افراد مشهور و نابهنجاری‌ها

برخی از همسران ممکن است به دنبال ایجاد برند شخصی و فرصت‌های شغلی جدید باشند. این تلاش برای دیده شدن بیشتر می‌تواند منجر به رفتارهای هنجارشکنانه شود. در دنیای امروز، جایی که شهرت و برندسازی به شدت درهم‌تنیده شده‌اند، همسران افراد مشهور یا صاحبان برندهای بزرگ نیز گام‌های بلندی برای خلق هویت مستقل خود برمی‌دارند. این حرکت نه تنها نشان‌دهنده جسارت و بلندپروازی آن‌هاست، بلکه بازتابی از تمایلشان به خروج از سایه همسران مشهور و ساختن نامی جداگانه برای خود است. این پدیده که در سال‌های اخیر بیش از پیش جلوه کرده، از یک‌سو بیانگر استفاده هوشمندانه از فرصت‌های موجود است و از سوی دیگر، نشان‌دهنده اشتیاق این افراد برای تحقق بخشیدن به رؤیاهای و اهداف شخصی‌شان را در این وضعیت بسازند. هرچند که بسیاری از زوج‌های مشهور بر ایجاد برندهایی با تأثیر اجتماعی مثبت تمرکز می‌کنند. (King, 2022, p. 1)

یکی از اصلی‌ترین انگیزه‌های این افراد، ایجاد هویتی مستقل است. آن‌ها می‌خواهند نه به‌عنوان همراه یا همسر یک چهره سرشناس، بلکه به‌عنوان فردی با توانایی‌ها و دستاوردهای خاص خود شناخته شوند. این تلاش گاهی در قالب راه‌اندازی برندهای مد، زیبایی، یا حتی کسب‌وکارهای نوآورانه تجلی می‌یابد. ایجاد یک برند شخصی متمایز از همسرشان امری رایج است. این شامل استفاده از پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی یا راه‌اندازی کسب‌وکارهایی است که منعکس‌کننده علایق و ارزش‌های منحصر به فرد آن‌ها هستند. به‌عنوان مثال، هیلاری تسوی، همسر خواننده ایسون چان، هویت خود را در دنیای مد و درعین حال حفظ یک زندگی خانوادگی خصوصی ایجاد کرد. (Leung et al, 2018, p. 141)

از سوی دیگر، ارتباط با یک فرد مشهور می‌تواند درهای بسیاری را به روی آن‌ها بگشاید؛ از دسترسی به شبکه‌های گسترده‌تر و منابع مالی گرفته تا فرصت‌های تبلیغاتی و تجاری. بسیاری از این افراد از این مزایا به‌عنوان سکوی پرتابی برای آغاز حرکت مستقل خود استفاده می‌کنند. ایجاد یک برند شخصی می‌تواند به‌عنوان منبع درآمدی مکمل عمل کند و وابستگی مالی به همسر را

کاهش دهد. این موضوع نه تنها از نظر اقتصادی حائز اهمیت است، بلکه به آن‌ها احساس استقلال و خوداتکایی بیشتری می‌بخشد. همچنین، برخی از این افراد با علاقه‌مندی به حوزه‌هایی مانند مد، طراحی، زیبایی، یا حتی فناوری، برندهای خود را با اشتیاق و خلاقیت شخصی پیش می‌برند و در این مسیر، موفقیت‌های چشمگیری نیز کسب می‌کنند. اگر بخواهیم به صورت مصداقی اشاره کنیم؛ ویلا فورد از موسیقی پاپ به طراحی داخلی منتقل شد و با موفقیت خود را به عنوان یک کارآفرین تغییر نام داد. (Lakritz, 2022) با این حال، این راه پرپیچ‌وخم، خالی از چالش نیست. یکی از بزرگ‌ترین موانع، مقایسه‌ای است که همواره بین آن‌ها و همسران مشهورشان صورت می‌گیرد. این مقایسه‌ها گاهی باعث می‌شود دستاوردهای آن‌ها کمتر دیده شود یا حتی نادیده گرفته شود. فشار رسانه‌ها و انتظارات عمومی نیز می‌تواند بار سنگینی بر دوش آن‌ها بگذارد، به ویژه زمانی که هر حرکتشان زیر ذره‌بین قرار می‌گیرد. علاوه بر این، وابستگی برنده مستقل آن‌ها به شهرت همسرشان گاهی به چالشی برای اثبات استقلال و توانایی‌های فردی‌شان تبدیل می‌شود. با وجود تمام این چالش‌های پیش رو، تلاش این افراد برای خلق برندهای مستقل، الهام‌بخش بسیاری از افرادی است که به دنبال تعریف هویت شخصی خود در کنار شرکای زندگی موفق هستند. این حرکت نه تنها نشان‌دهنده جسارت و اراده آن‌هاست، بلکه گامی مهم در جهت تحقق رؤیایها و اهداف شخصی‌شان محسوب می‌شود. در نهایت، این مسیر به آن‌ها امکان می‌دهد تا نه تنها در کنار همسران مشهورشان بدرخشند، بلکه به تنهایی نیز نامی ماندگار از خود به جای بگذارند.

۳. نقش فشار اجتماعی و انتظارات در این وضعیت خلاف فرهنگی

۳-۱. فشار جهت جلب توجه در دنیای افراد مشهور

در دنیای ورزش و افراد مشهور، جلب توجه رسانه‌ها و افکار عمومی می‌تواند به یک ضرورت تبدیل شود. این فشار ممکن است باعث شود که همسران برای دیده شدن بیشتر، اقدام به رفتارهایی غیرمعمول کنند. دنیای افراد مشهور، با تمام جذابیت‌ها و درخشش‌هایش، سایه‌هایی از فشار و تنش را نیز به همراه دارد. این فشار برای دیده شدن و جلب توجه، گاهی چنان سنگین می‌شود که می‌تواند سلامت روانی و حتی جسمانی افراد را تحت تأثیر قرار دهد. عموماً افراد مشهور، به عنوان افرادی که به واسطه شهرت خود در کانون توجه قرار دارند. (نک به اثر نگارنده: موسوی فرد و دیگر همکاران، ۱۴۰۳، ص ۷) در این فضای رقابتی و پرتلاطم، افراد مشهور همواره در تلاش‌اند تا خود را در مرکز توجه نگه دارند، گویی که گم شدن از صحنه برابر است با نابودی حرفه‌شان. این رقابت نفس‌گیر، استرس و اضطرابی دائمی را به همراه می‌آورد، زیرا آن‌ها احساس می‌کنند که باید پیوسته

در حال تولید محتوای جذاب و به‌روز باشند تا از قافله عقب نمانند. هرچند که در دنیای معاصر ما با ظهور شبکه‌های اجتماعی جدید، سازوکارهای شهرت‌یابی، دستخوش دگرگونی‌های گسترده‌ای شده است. (کوهستانی و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۳۱) شبکه‌های اجتماعی، به‌عنوان ابزاری قدرتمند در این عرصه، هم می‌توانند فرصت‌هایی طلایی ایجاد کنند و هم به منبعی از فشار و ناامنی تبدیل شوند. افراد مشهور اغلب احساس می‌کنند که باید دائماً در این فضا حضور فعال داشته باشند، پست‌های جدید به اشتراک بگذارند و با فالوورهای خود تعامل کنند تا ارتباطشان را با مخاطبان حفظ کنند. این نیاز مداوم به حضور و تولید محتوا، گاهی آن‌ها را تا مرز فرسودگی پیش می‌برد و احساس ناامنی و اضطراب را در وجودشان شعله‌ور می‌سازد. معمولاً برخی با انتشار تصاویر شخصی و... سعی دارند «توجه» سایر کاربران را به خود جلب می‌کنند. (موسوی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۴۵)

جامعه و رسانه‌ها نیز با انتظارات و استانداردهای غیرواقعی‌شان، بار دیگری بر دوش افراد مشهور می‌گذارند. از آن‌ها انتظار می‌رود که نه‌تنها در حرفه‌شان بی‌نقص باشند، بلکه ظاهری فریبنده، سبک زندگی ایده‌آل و حتی رفتارهایی نمونه‌وار نیز داشته باشند. تلاش برای برآورده کردن این انتظارات، گاهی آن‌ها را به دام مشکلاتی مانند اختلالات خوردن، اضطراب و افسردگی می‌اندازد. این فشارها، به‌ویژه زمانی که با انتقادات تند و گاهی ناعادلانه‌ی عمومی همراه می‌شوند، می‌توانند عزت‌نفس و سلامت روانی آن‌ها را به‌شدت تحت تأثیر قرار دهند. ترس از فراموش شدن نیز سایه‌ای همیشگی بر سر بسیاری از افراد مشهور است. این ترس که مبادا از صحنه خارج شوند و دیگر کسی به آن‌ها توجه نکند، گاهی آن‌ها را به سمت تصمیم‌ها و اقدام‌هایی سوق می‌دهد که ممکن است به ضرر سلامت و رفاهشان تمام شود. حتی روابط شخصی آن‌ها نیز تحت تأثیر این فشارها قرار می‌گیرد.

۳-۲. انتظارات فرهنگی منشأ نابهنجاری

در برخی فرهنگ‌ها، انتظارات خاصی از همسران افراد مشهور وجود دارد. این انتظارات می‌تواند منجر به هنجارشکنی شود، چراکه آن‌ها تلاش می‌کنند تا با این انتظارات سازگار شوند یا به‌نوعی آن‌ها را زیر سؤال ببرند. زندگی در کنار یک فرد مشهور، به‌ویژه برای همسران آن‌ها، همواره با انتظارات فرهنگی و اجتماعی خاصی همراه است. این انتظارات تحت تأثیر عواملی مانند شهرت فرد، فشار رسانه‌ها، هنجارهای جامعه و حتی فرهنگ حاکم بر صنعت سرگرمی شکل می‌گیرند. همسران افراد مشهور نه‌تنها باید با چالش‌های یک رابطه عادی کنار بیایند، بلکه تحت ذره‌بین عمومی قرار دارند و رفتار، ظاهر و حتی انتخاب‌های شخصی آن‌ها می‌تواند به موضوعی برای

بحث و قضاوت تبدیل شود. از زنان در فرهنگ افراد مشهور انتظار می‌رود که با هنجارهای جنسیتی سنتی مطابقت داشته باشند، ساکت، موافق و حمایت‌کننده از همسران مشهور خود ظاهر شوند. به‌عنوان مثال برخی از مواقع وقتی افراد مشهور با سلامت روانی یا اعتیاد خود مبارزه می‌کنند، سزاوار این هستند که با همدلی از جمله همسرانشان رفتار شوند و به آن‌ها حریم خصوصی داده شود، ولی متأسفانه در واقعیت جوامع کنونی تحت کنترل رسانه‌ها و جو فرهنگی حاکم چنین نیست. (Jekogian, 2023, online) از آنجاکه افراد مشهور بخشی از هویت خود را از طریق تصویر عمومی می‌سازند، همسران آن‌ها نیز ناخواسته به این چرخه وارد می‌شوند. انتظار می‌رود که آن‌ها در رویدادها، مهمانی‌های رسمی و شبکه‌های اجتماعی حضوری فعال داشته باشند و سبک زندگی‌شان متناسب با جایگاه اجتماعی همسرشان باشد. این موضوع گاهی به معنای پوشیدن لباس‌های طراحی‌شده، حضور در جمع‌های خاص و حتی مشارکت در کمپین‌های تبلیغاتی است. درعین حال، رسانه‌ها و طرفداران گاهی به حریم خصوصی آن‌ها نیز احترام نمی‌گذارند. در بسیاری از فرهنگ‌ها، از همسر یک فرد مشهور انتظار می‌رود که در مواجهه با شایعات یا بحران‌های رسانه‌ای، از همسرش دفاع کند و وفاداری خود را به‌صورت عمومی نشان دهد. گاهی این انتظار فراتر رفته و آن‌ها را ملزم می‌کند تا در مصاحبه‌ها یا پست‌های شبکه‌های اجتماعی، عشق و حمایت خود را ابراز کنند. حتی در مواردی، رفتار سرد یا عدم حضور مشترک آن‌ها در جمع‌ها، می‌تواند به شایعاتی درباره مشکلات زناشویی دامن بزند. بر اساس نتایج تحقیقات علمی ناشی از مطالعه زندگی خصوصی افراد مشهور که صورت گرفته است ازدواج افراد مشهور اغلب به دلیل نیازهای شهرت، از جمله قرار گرفتن دائمی در معرض عموم، درگیری‌های شغلی و وسوسه‌ها با مشکل مواجه می‌شود. این عوامل به میزان بالاتر طلاق در میان افراد مشهور در مقایسه با جمعیت عمومی کمک می‌کند. مثلاً چهره‌هایی مانند اما واتسون و جنیفر لارنس از پلتفرم‌های خود برای پرداختن به مسائلی مانند دستمزد برابر و نقش‌های جنسیتی در هالیوود استفاده کرده‌اند. (Hobson, 2022) در یک مصداق دیگر به‌عنوان مثال، همسران زن ممکن است برای تجسم آرمان‌های زیبایی و کمال با فشار روبرو شوند. انتظارات از آن‌ها می‌تواند دوطرفه باشد، ارائه فرصت‌ها درحالی‌که همچنین چالش‌ها و فشارهای قابل توجهی را ارائه می‌دهد. (Clark Ross, 2017, p. 1) برخی از همسران افراد مشهور خودشان شخصیت‌های شناخته‌شده یا صاحبان حرفه هستند، اما حتی در این صورت، گاهی تحت سایه شهرت همسرشان قرار می‌گیرند. جامعه ممکن است از آن‌ها انتظار داشته باشد که همیشه در کنار همسرشان باشند، درحالی‌که برخی تلاش می‌کنند هویت مستقل خود را حفظ کنند. در فرهنگ‌هایی که بر استقلال فردی تأکید می‌شود (مانند جوامع غربی) این فشار کمتر

است، اما در جوامعی که نقش‌های جنسیتی سنتی‌تر هستند، ممکن است همسران افراد مشهور بیشتر به عنوان «همسر وفادار» تعریف شوند تا افرادی با شخصیت مستقلی هستند. این افراد معمولاً هدف شایعات، نقدهای بی‌پایان و حتی حملات اینترنتی قرار می‌گیرند. ظاهر آن‌ها، نحوه تربیت فرزندان‌شان، ارتباطشان با خانواده همسر و حتی تصمیمات شغلی‌شان می‌تواند تبدیل به موضوعی برای بحث شود. در چنین شرایطی، می‌توان چنین مدعی گردید در خصوص این افراد فرهنگ‌عامه بر این باور استوار است که همیشه متین، صبور و دیپلماتیک رفتار کنند، زیرا هر واکنش تندی می‌تواند به بحران رسانه‌ای تبدیل شود.

۴. نقش عوامل روان‌شناختی در تحقق امر

۴-۱. احساس عدم امنیت و سو استفاده برای جایگاه خود

برخی از همسران ممکن است به دلیل قرار گرفتن در سایه شهرت همسرشان، احساس عدم امنیت کنند. این احساس می‌تواند آن‌ها را به سمت رفتارهای هنجارشکنانه سوق دهد تا خود را معرفی کنند و هویت خود را بازتعریف نمایند. در جهانی که شهرت به مثابه اکسیری جادویی عمل دمی نماید، زندگی همسران افراد مشهور اعم ورزشی و هنرمند و غیره... به مثابه اغلب به تراژدی خاموشی می‌ماند که در پشت پرده‌های براق هالیوودی جریان دارد. این روابط که در نگاه اول رؤیایی به نظر می‌رسند، در عمل می‌توانند به میدان‌های مین‌گذاری شده‌ای تبدیل شوند که هر گام نادرست در آن‌ها به انفجار روانی منجر می‌شود. همسران مشهور اغلب با احساس تحت‌الشعاع قرار گرفتن شریک مشهور خود دست‌وپنجه نرم می‌کنند. توجه دائمی که به افراد مشهور معطوف می‌شود، می‌تواند باعث شود که همسر در درون رابطه احساسی ثانویه یا نامرئی کند. این پویایی زمانی تشدید می‌شود که شریک مشهور به‌طور فعال از نیازهای عاطفی همسر خود حمایت یا تصدیق نمی‌کند. (Hochberg, 2015)

در بازگشت به بحث باید گفت: این نابرابری ساختاری به تدریج بستری برای انواع سوءاستفاده‌ها فراهم می‌آورد. افراد مشهور با تکیه بر برند شخصی قدرتمند، شبکه ارتباطی گسترده و امکانات مالی انحصاری، ناخواسته یا آگاهانه همسر خود را در موقعیتی آسیب‌پذیر قرار می‌دهند. در چنین فضایی، کوچک‌ترین اختلاف نظر می‌تواند به ابزاری برای تحقیر تبدیل شود، هر استقلال مالی به تهدیدی برای رابطه تعبیر گردد و هر ارتباط اجتماعی خارج از حلقه سلبریتی به‌عنوان خیانت تلقی شود. همسران مشهور ممکن است به دلیل فشارهای مرتبط با شهرت و سبک زندگی شریک زندگی خود، مشکلات روانی را تجربه کنند. به‌عنوان مثال، کریسی تیگن آشکارا در

مورد افسردگی پس از زایمان خود صحبت کرد، درحالی که نقش خود را به‌عنوان همسر جان لجنند دنبال می‌کرد و تأکید کرد که چگونه شهرت افراد را از مبارزات عاطفی محافظت نمی‌کند.^۱

رسانه‌ها در این میان نقش تشدیدکننده‌ای ایفا می‌کنند که با بزرگنمایی هر حرکت، فشار روانی بر همسر غیر مشهور را مضاعف می‌سازند. اینجاست که زندگی خصوصی به نمایش عمومی تبدیل می‌شود و فردی که روزی عاشقانه پای این رابطه را امضا کرده بود، امروز خود را در قفسی طلایی اما خفقان‌آور می‌یابد. احساس تنهایی در انبوه جمعیت، اضطراب دائمی از قضاوت شدن و ترس از افشای اسرار شخصی، تنها بخشی از بهای سنگینی است که این افراد پرداخت می‌کنند. در برخی از تحقیقات آمده است برخی از زنان حتی مرد ثروتمند و مشهور را به‌عنوان یک شوهر بالقوه دنبال می‌کنند. اعتقاد بر این است که با ازدواج با خانواده فرد مشهور یا عضویت در آن، دنیای جدیدی باز خواهد شد، دنیایی از زرق و برق، مهمانی‌ها، ثروت و زندگی بی‌پایان از تعطیلات مجلل، خانه‌های مجلل، خدمتکاران و بهترین چیزهاست. (See: Wanis, 2014, online) راه نجات از این چرخه معیوب، پیش از هرچند نیازمند بازتعریف رابطه بر مبنای احترام متقابل است. همسران افراد مشهور باید جسارت آن را داشته باشند که هویت مستقل خود را حفظ کنند، مرزهای سالم تعیین نمایند و در صورت لزوم از کمک متخصصان روانشناسی بهره ببرند. به یاد داشته باشید که هیچ شهرتی، هیچ ثروتی و هیچ محبوبیتی نباید به قیمت از دست دادن کرامت انسانی تمام شود. رابطه ایده‌آل آن نیست که یک ستاره و یک طرفدار با هم زندگی کنند، بلکه آن است که دو انسان کامل، با تمام نقاط قوت و ضعفشان، در کنار یکدیگر رشد کنند. در خصوص برخی ورزشکاران این جدایی فیزیکی می‌تواند پیوندهای عاطفی را تضعیف کند و احساس غفلت یا رها شدن را در همسرانشان ایجاد کند. (Feurman, 1998) به عقیده نگارنده همسران افراد مشهور نیز مانند خودشان تحت نظر رسانه‌ها و طرفداران قرار دارند. این مسئله باعث می‌شود که زندگی شخصی آن‌ها دائماً در معرض قضاوت و بحث عمومی قرار گیرد که می‌تواند منجر به اضطراب و احساس ناامنی شود. چنین افرادی انتظاراتی دارد که گاهی دست‌یافتنی نیستند. این فشار می‌تواند باعث شود که آن‌ها برای تطابق با تصویر غیرواقعی مورد انتظار، دست به تغییرات افراطی در زندگی خود بزنند. همسران افراد مشهور نیز ممکن است از سقوط شهرت و محبوبیت همسر خود هراس داشته باشند. این عوامل می‌توانند منجر به مشکلات روانی مانند اضطراب، افسردگی و استرس مزمن در همسران افراد مشهور شوند، گهگاه چنین رویکردی باعث سوءاستفاده از موقعیت همسر نیز می‌گردد.

1. See: <https://www.everydayhealth.com/pictures/celebrities-who-have-experienced-depression>

۴-۲. از خودبیگانگی و رفتارهای خلاف عرف دنیای افراد مشهور

زندگی در دنیای مشهور ممکن است باعث احساس خودبیگانگی در برخی افراد شود. این احساس می‌تواند آن‌ها را به سمت رفتارهای غیر معمول سوق دهد تا با این احساس مقابله کنند. شهرت، با تمام موهبت‌های ظاهری‌اش، می‌تواند به تدریج فرد را از خود واقعی‌اش دور کند و به‌نوعی از خودبیگانگی (Alienation) منجر شود. این پدیده که ریشه در فشارهای روانی، اجتماعی و فرهنگی دارد، باعث می‌شود افراد مشهور در میان انبوه تحسین‌ها و انتظارات، احساس تنهایی، پوچی و غریبگی با خود را تجربه کنند. بر اساس تحقیقات انجام‌شده افراد مشهور معمولاً قطع ارتباط بین شخصیت‌های عمومی و زندگی خصوصی خود را تجربه می‌کنند که منجر به احساس بیگانگی و تضاد هویت می‌شود. (Archer & Robb, 2022, p.1) شهرت می‌تواند منجر به بی‌اعتمادی و انزوا شود، زیرا افراد مشهور ممکن است احساس کنند که روابط به‌جای ارتباط واقعی، تحت تأثیر موقعیت آن‌ها قرار می‌گیرد. (Giles & Rockwell, 2009, p. 178) در خصوص این افراد زندگی زیر ذره‌بین رسانه‌ها و عموم، اولین عامل این بیگانگی است. وقتی تمام جزئیات زندگی فرد به نمایش گذاشته می‌شود، حریم خصوصی تقریباً از بین می‌رود و او مجبور می‌شود برای حفظ تصویر عمومی‌اش، یک پرسونا (شخصیت نمایشی) خلق کند که لزوماً با هویت درونی‌اش همخوانی ندارد. این دوگانگی به‌مرور زمان باعث می‌شود فرد حتی با خودش نیز احساس بیگانگی کند، گویی همیشه در حال ایفای نقشی است که دیگران از او انتظار دارند. افراد مشهور اغلب احساس می‌کنند مجبورند طرفداران خود را مورد خطاب قرار دهند که نشان‌دهنده تعهد درک شده برای حفظ وضعیت الگوی خود است. (Matheson, 2023) در اینجا باید این نکته را دانست که شهرت علاوه بر مزایا، با مسائل بین فردی در روابط نزدیک نیز مرتبط است. (See: Kakko & Isotalus, 2023, p. 1)

از سوی دیگر، جامعه و هواداران، تصویری ایده‌آل‌شده و غالباً غیر واقعی از فرد مشهور می‌سازند و او را در قالب‌های از پیش تعیین‌شده محبوس می‌کنند. این انتظارات گاهی آن‌قدر سنگین می‌شوند که فرد برای حفظ محبوبیت، مجبور به انکار خواسته‌ها و ارزش‌های شخصی‌اش می‌شود. نتیجه این فرآیند، فقدان اصالت و احساس تهی بودن است، گویی شهرت به‌جای آن‌که آزادی بیاورد، به زندانی نامرئی تبدیل شده است. نوعاً دستیابی به شهرت، اگرچه اغلب پرزرق‌وبرق است، اما بر سلامت روان افراد مشهور تأثیر می‌گذارد. بررسی شدید و از دست دادن حریم خصوصی باعث می‌شود که افراد مشهور و همسران آن‌ها احساس در معرض و تحت فشار دائمی داشته باشند. (Adeima, 2024)

مضاف بر مراتب فوق، روابط نیز تحت تأثیر شهرت دگرگون می‌شوند. بسیاری از افراد مشهور به دلیل سوءاستفاده‌های مالی یا عاطفی اطرافیان، به تدریج به همه شک می‌کنند و حتی در میان جمعیت، احساس تنهایی عمیقی را تجربه می‌کنند. این انزوای ناخواسته، حس تعلق و ارتباط واقعی را از آنان می‌گیرد و بر بیگانگی‌شان از خود و دیگران می‌افزاید. صنعت سرگرمی و شبکه‌های اجتماعی، افراد مشهور را به کالاهایی تجاری تبدیل می‌کنند که ارزش آن‌ها به میزان فروش یا تعداد لایک‌هایشان گره خورده است. این کالایی شدن وجود انسان، به مرور باعث می‌شود فرد مشهور خود را نه به‌عنوان یک انسان با احساسات و نیازهای واقعی، بلکه به‌عنوان یک محصول مصرفی ببیند که همیشه باید مطابق سلیقه بازار تغییر کند. این وضعیت، حس پوچی و بی‌معنایی را عمیق‌تر می‌کند. تأکید می‌کنیم چنین افرادی معمولاً دلیل محبوبیتشان بین هواداران به ادبیات دیگر توسط دیگران از خودبیگانه شده‌اند. (Sari & Setyabudi, 2016, online)

درواقع، شهرت هم می‌تواند فرصت‌های بی‌نظیر خلق کند و هم آدمی را در هزارتوی از خودبیگانگی اسیر سازد. شاید کلید رهایی، آگاهی از این خطرها و تلاش برای حفظ انسانیت در میان تمام هیاهوها باشد. حلقه‌های دوپامینی که با دریافت توجه و تحسین فعال می‌شوند، می‌توانند باعث اعتیاد به شهرت و توجه شوند. این موضوع افراد مشهور را به سمت رفتارهای افراطی و نمایشی سوق می‌دهد تا جایگاه خود را حفظ کنند که این نیز به بیگانگی بیشتر از خود منجر می‌شود. پارادوکس انزوا نیز نقش مهمی در این پدیده دارد. باوجود محبوبیت زیاد، بسیاری از افراد مشهور احساس تنهایی و انزوا می‌کنند، زیرا روابط واقعی و صادقانه را به‌سختی می‌توانند برقرار کنند. این انزوا باعث می‌شود که آن‌ها بیشتر از هویت واقعی خود فاصله بگیرند. فقدان حریم خصوصی و انتظارات غیرواقع‌بینانه از سوی جامعه، فشارهای روانی مضاعفی را بر افراد مشهور وارد می‌کند که می‌تواند به بیگانگی از خود و حتی بروز اختلالات شخصیتی مانند خودشیفتگی منجر شود.

۵. آسیب‌شناسی رفتار خواص از منظر فقه اسلامی

بررسی آسیب‌شناسی رفتار نخبگان و خواص جامعه از منظر فقهی یکی از موضوعات مهم و چالش‌برانگیز در فقه معاصر محسوب می‌شود. بر اساس یافته‌های تحقیق، مهم‌ترین آسیب‌های رفتاری نخبگان شامل مهاجرت و فرار مغزها، عدم تعهد به جامعه اسلامی و کاربرد نادرست استعدادها و توانمندی‌ها است. از منظر فقه سیاسی، نخبگان تکالیف خاصی در قبال جامعه و نظام حاکم دارند که نقض این تکالیف می‌تواند پیامدهای جدی در ساختار اجتماعی و فرهنگی داشته

باشد. این تحقیق نشان می‌دهد که آسیب‌شناسی رفتار خواص نه‌تنها جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی دارد، بلکه ابعاد عمیق فقهی و اخلاقی نیز در برمی‌گیرد که نیازمند توجه ویژه متولیان امر و سیاست‌گذاران است. نوعاً ایجاد وحدت نیازمند پیش‌زمینه فکری و فرهنگی خواهد بود، پس ظرفیت‌های فکری و قابلیت‌های فراوان تصمیم‌سازی در ابعاد مختلف را در وضعیتی قرار داده است که آن‌ها از ارکان توسعه و وحدت تلقی شوند. (طاهری و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱)

از منظر اسلامی، نخبه یا خاص جامعه کسی است که دارای استعداد، نبوغ، توانایی و فضیلت خاصی در یکی از رشته‌های علمی، هنری، ورزشی، جهادی و غیره باشد و این استعداد به فعلیت رسیده باشد، به‌گونه‌ای که جامعه از آن استعداد و نبوغ بهره‌مند شده باشد. این تعریف نشان می‌دهد که صرف داشتن علم و مدرک تحصیلی کافی نیست، بلکه لازم است این استعدادها در خدمت جامعه قرار گیرد. خداوند متعال این استعدادها و توانایی‌ها را به برخی از افراد اعطا می‌کند و نسبت به آن‌ها عنایت خاصی دارد که لازم است چنین استعدادهایی شناسایی، هدایت و حمایت شود تا بتواند به فعلیت برسد. بر اساس اطلاقات قواعد و ادله فقهی از جمله قاعده نفی سبیل و سیره عقلا و متشرعه، در صورت حمایت حاکمیت و فراهم بودن شرایط رشد در کشور مبدأ جامعه اسلامی نخبگان به‌عنوان تعهد شرعی یا حق اجتماعی، موظف به ارائه خدمات به مسلمانان هستند. (نفر و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۷۰)

در نقطه مقابل اما کسی که فاقد ادب معاشرت و اخلاق انسانی و تربیت صحیح اجتماعی است خودش کسری خودش را از این لحاظ نمی‌فهمد، خصوصاً اگر اخلاق زشت وی در روحش رسوخ یافته باشد و به‌اصطلاح ملکه شده باشد؛ و به‌ویژه اگر آن سبک اخلاق در اجتماع هم معمول و شایع باشد، دیگر در این صورت آن خلق زشت در نظر او مستحسن و قابل دفاع است و همیشه از طرز رفتار خودش و هم‌مسئولانش حمایت هم می‌کند؛ و از همین قبیل است فقر علمی و فکری. آدم جاهل و کم‌خرد چیزی را که هرگز احساس نمی‌کند همان جهالت و کم‌خردی است. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲)

نخبه مطلوب در نگاه اسلامی نه‌تنها باید دارای سطح علمی بالایی باشد، بلکه باید دارای خلاقیت، ابتکار و نظریه‌پردازی در رشته خود نیز باشد. این مسئله اهمیت زیادی دارد زیرا فردی ممکن است حافظه خوبی داشته باشد اما هیچ ابتکار و خلاقیتی در طول عمر خود به انجام نرسانده باشد و صرفاً از یک سطح علمی بالایی برخوردار باشد؛ بنابراین، معیار اصلی نخبگی در اندیشه اسلامی ترکیبی از علم، خلاقیت، ابتکار و خدمت به جامعه است. در نظام اجتماعی اسلام، گروه‌ها و واحدهای مختلفی مشغول به فعالیت هستند که هر یک حقوق و تکالیفی دارند. نخبگان بخشی از این اقشار جامعه اسلامی محسوب می‌شوند که نقش ویژه‌ای در توسعه و پیشرفت جامعه دارند. با پیچیده‌تر شدن جوامع،

تکالیف مکلفین نیز پیچیده‌تر می‌شود که فقه اسلامی وظیفه دارد که به موازات این امر، تکلیف مکلفین را بیان کند. این امر نشان می‌دهد که نخبگان نه تنها حقوقی در برابر جامعه و حاکمیت دارند، بلکه تکالیف خاصی نیز بر عهده آن‌ها قرار دارد. فقر فرهنگی از بنیادی‌ترین عوامل توسعه‌نیافتگی است که با وجود آن، بسیاری از اظهارنظرهای جاهلانه، علمی و صحیح جلوه داده می‌شود که با سیاست‌گذاری‌های غلط و خودسرانه جامعه را سردرگم می‌کند و اختلاف در اهداف را به وجود می‌آورد. فقر فرهنگی و جهل به خودکامگی، انحصار، افزایش سلطه جاهلان و فریب‌کاران، دوری از دانش، جدایی از رشد و پیشرفت، مصرف‌گرایی، خودباختگی، برداشت‌های ناصواب از پدیده‌ها، نبود آینده‌نگری، وابستگی، نظر به مظاهر فریبنده و غلط می‌انجامد. (صفا، ۱۳۸۶، ص ۳۹) آسیب‌شناسی رفتار نخبگان از منظر فقهی نشان می‌دهد که مسائل رفتاری این قشر مهم جامعه دارای ابعاد عمیق دینی و فقهی است که فراتر از جنبه‌های صرفاً اجتماعی و اقتصادی می‌باشد. مهاجرت نخبگان، عدم تعهد به توسعه جامعه و سوءاستفاده از استعدادها الهی از جمله آسیب‌های اصلی هستند که نیازمند توجه جدی فقهی دارند. راه‌حل این مسائل نیز باید بر اساس اصول و مبانی فقهی و با توجه به تکالیف دوطرفه نخبگان و حاکمیت اسلامی تدوین شود. می‌توان دریافت مثلاً نخبگان، نقشی برجسته در تحولات اجتماعی دارند و در نهج البلاغه نیز به این نقش اشاره شده است. (هاشمی، ۱۳۸۰، ص ۹۵)

توسعه فرهنگ نخبه‌پروری در تمامی ابعاد آن که نخبگان فرهنگی هنری ورزشی و... که افراد مشهور از این حوزه‌ها می‌باشند، تقویت تعلق به جامعه اسلامی و تبیین تکالیف فقهی نخبگان از جمله راهکارهای مؤثر در این زمینه محسوب می‌شوند. به عقیده ما آسیب‌شناسی رفتار نخبگان از منظر فقهی نشان می‌دهد که مسائل رفتاری این قشر مهم جامعه دارای ابعاد عمیق دینی و فقهی است که فراتر از جنبه‌های صرفاً اجتماعی و اقتصادی می‌باشد. مهاجرت نخبگان، عدم تعهد به توسعه جامعه و سوءاستفاده از استعدادها الهی از جمله آسیب‌های اصلی هستند که نیازمند توجه جدی فقهی دارند. راه‌حل این مسائل نیز باید بر اساس اصول و مبانی فقهی و با توجه به تکالیف دوطرفه نخبگان و حاکمیت اسلامی تدوین شود. توسعه فرهنگ نخبه‌پروری، تقویت تعلق به جامعه اسلامی و تبیین تکالیف فقهی نخبگان از جمله راهکارهای مؤثر در این زمینه محسوب می‌شوند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکردی نظام‌مند و همه‌جانبه به واکاوی پدیده هنجارگریزی اخلاقی - فرهنگی در میان همسران چهره‌های سرشناس پرداخته است. یافته‌های تحقیق به روشنی نشان می‌دهد که این پدیده اجتماعی صرفاً یک مسئله فردی نیست، بلکه بازتابی از تحولات عمیق فرهنگی در جامعه

ایران معاصر محسوب می‌شود. در تحلیل نهایی می‌توان این پدیده را محصول تعامل پیچیده‌ای از عوامل مختلف دانست که در سه سطح قابل بررسی است. در سطح خرد، رفتارهای هنجارشکنانه عمدتاً ریشه در نیازهای روان‌شناختی مانند جلب توجه، خودنمایی و کسب موقعیت اجتماعی دارد. این امر با ضعف درک مسئولیت‌پذیری اجتماعی و فقدان مهارت‌های ضروری برای مدیریت شهرت در فضای رسانه‌ای جدید تشدید شده است. در سطح میانی، شاهد کاهش انسجام خانوادگی و ضعف در حفظ حریم خصوصی هستیم که منجر به الگوسازی نادرست برای گروه‌های مرجع جامعه، به‌ویژه نسل جوان شده است. در سطح کلان نیز، این پدیده تحت تأثیر شکاف نسلی، فرهنگ جهانی و ضعف در نظام نظارت اجتماعی غیررسمی شکل گرفته است.

برای مواجهه سازنده با این چالش اجتماعی، مجموعه‌ای از راهکارهای به‌هم‌پیوسته پیشنهاد می‌شود. در بعد فرهنگی - ترویجی، طراحی کمپین‌های هدفمند فرهنگ‌سازی با استفاده از ظرفیت‌های رسانه ملی و توسعه برنامه‌های آموزش سواد رسانه‌ای ضروری است. در بعد آموزشی، برگزاری دوره‌های ویژه مسئولیت‌پذیری اجتماعی و ایجاد مراکز مشاوره تخصصی می‌تواند به ارتقای آگاهی این گروه کمک کند. در سطح سیاست‌گذاری، تدوین منشور اخلاقی، ایجاد نظام رتبه‌بندی اخلاقی و تقویت سازوکارهای نظارت اجتماعی هوشمند در فضای مجازی از جمله اقدامات مؤثر خواهد بود. آنچه در این میان حائز اهمیت است، لزوم اتخاذ رویکردی متوازن و جامع‌نگر است که هم به حفظ ارزش‌های اصیل فرهنگی پایبند باشد و هم تحولات اجتماعی را به رسمیت بشناسد. اجرای نظام‌مند این راهکارها در قالب برنامه‌ای منسجم و با مشارکت تمام نهادهای ذی‌ربط می‌تواند به کاهش پیامدهای منفی این پدیده و هدایت آن در مسیری سازنده بیانجامد. در این مسیر، انجام پژوهش‌های تکمیلی با تمرکز بر ارزیابی اثربخشی راهکارها و بررسی تطبیقی تجربیات سایر کشورها می‌تواند به غنای ادبیات موضوع و تدوین الگوهای بومی مدیریت این چالش فرهنگی کمک شایانی نماید. همانطوریکه در بخش مقدمه نیز تصریح کردیم یافته‌های تحقیقاتی را چنین ترسیم می‌کنیم.

مدیریت آسیب‌شناسی هنجارشکنی اخلاقی و فرهنگی همسران افراد مشهور و ورزشکاران نیازمند رویکردی جامع است که شامل آموزش، حمایت روانی، تقویت هویت مستقل و نظارت قانونی باشد. با اجرای این راهکارها می‌توان به کاهش این پدیده و حفظ هنجارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه کمک کرد. سیاست‌گذاری برای محدودیت نمایش بی‌ضابطه زندگی خصوصی آنان را پیشنهاد می‌نماید.

منابع

۱. حسن اسدزاده، شهیر؛ روشندل، طاهر؛ نصر الهی، اکبر و سعدی پور، اسماعیل (۱۴۰۰). مطالعه دغدغه‌های سلبریتی‌ها در اینستاگرام و پیامدهای آن بر هواداران. فصلنامه مطالعات میان فرهنگی، دوره ۱۶، شماره ۴۷، صص ۸۹-۱۱۶.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.17358663.1400.16.47.4.4>
۲. موسوی فرد، سیدمحمدرضا؛ هدائی، فرخ و بهادر، فرشید (۱۴۰۳). فرصت یا تهدید موضع‌گیری‌های اصحاب هنر (سلبریتی‌ها) در شبکه‌های مجازی نسبت به امورات مملکتی با تأکید بر آموزه‌های جرم‌شناسی انتقادی. فصلنامه مطالعات هنر، دوره ۳، شماره ۱، صص ۷-۲۹.
<https://doi.org/10.22083/ssa.2025.492442.1052>
۳. اسلامی، الهه؛ موسوی، سید هاشم و علی‌خواه، فردین (۱۳۹۹). سلبریتی‌های مجازی؛ غریبه‌های آشنا در عصر رسانه‌های اجتماعی. مطالعات فرهنگی و ارتباطات، دوره ۱۶، شماره ۵۹، صص ۴۵-۷۴.
<https://doi.org/10.22034/jcsc.2019.35296>
۴. کوهستانی، سمانه؛ علی‌خواه، فردین؛ افقی، نادر و حلاج‌زاده، هدی (۱۴۰۳). شهرت در شبکه‌های اجتماعی: پژوهشی درباره‌ی چرایی و پیامدهای مشهور شدن در اینستاگرام. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۱۷، شماره ۲، صص ۳۱-۶۱.
<https://doi.org/10.22035/jicr.2023.3164.3469>
۵. جهانی، فرشته (۱۴۰۱). سلبریتی ایرانی؛ جامعه و سیاست؛ پژوهش‌ها درباره سلبریتی چه می‌گویند؟ مقاله تحلیلی آنلاین منشر شده در مورخ ۱۳ آذر ۱۴۰۱ قابل دسترسی در <https://irna.ir/xjL7VH>
۶. طاهری، احمدرضا و میران، محمد (۱۴۰۱). نقش نخبگان سیاسی در تقویت وحدت بین مذاهب و اقوام در استان سیستان و بلوچستان. چاپ شده در مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس بین‌المللی و ششمین کنفرانس ملی حقوق و علوم سیاسی، تهران، <https://civilica.com/doc/1625892>
۷. صفا، احمدرضا (۱۳۸۶). بررسی و مقایسه ملاک‌های توسعه با عصر ظهور، مجموعه آثار سومین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، قم: موسسه آینده روشن ناشر.
۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار (جلد ۲۳)، قم: نشر انتشارات صدرا.
۹. هاشمی، ضیا (۱۳۸۰). نقش نخبگان در تحولات از نگاه امام علی (علیه‌السلام). فصلنامه علمی روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۷، شماره ۲۶، صص ۹۵-۱۰۷.
۱۰. نفر، زینب؛ افشار، اباذر و احمدی، زهرا (۱۴۰۲). واکاوی فقهی مهاجرت دائمی نخبگان و بایسته‌های قانونی مهار آن از دیدگاه سیاست‌گذاری عمومی. مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی، دوره ۱۳، شماره ۴۹، صص ۷۰-۹۱.
<https://doi.org/10.22034/SSPP.2023.563097.3297>

1. Agustina, D. E., Maulidina, N. M., Putri, Y. O., Andr, M. R. R., & Hayat, M. A. (2025) Dampak Pemberitaan Media Massa terhadap Kasus Korupsi yang Melibatkan Artis di Indonesia. *Religion, Education, and Social Laa Roiba Journal (RESLAJ)*, 7(1) <https://doi.org/10.47467/reslaj.v7i1.5754>
2. Chrissy King (August 19, 2022) 10 Celeb Power Couples Who Make It Work in Both Business and Love: Online access: <https://www.ebony.com/10-celeb-power-couples-who-make-it-work-in-both-business-and-love>
3. Driessens, O. (2012) The celebritization of society and culture: Understanding the structural dynamics of celebrity culture. *International Journal of Cultural Studies*, 6(6), <https://doi.org/10.1177/1367877912459140>
4. Furedi, F. (2010) Celebrity culture. *Society, Celebrity Around the World*, Volume 47. DOI <https://doi.org/10.1007/s12115-010-9367-6>
5. Graeme Turner(2010) Approaching celebrity studies: *Celebrity Studies*, Volume 1, Published online: 17 Mar 2010, <https://doi.org/10.1080/19392390903519024>
6. James Clark Ross (27 February 2017) Celebrity Culture II: Rotten to the Core: The Human Front, Article available at: <https://www.thehumanfront.com/celebrity-culture-part-ii-rotten-to-the-core>
7. Janell Hobson(2022) Celebrity Feminism: More Than a Gateway: Online access: <https://signsjournal.org/currents-celebrity-feminism/hobson>
8. Marni Feuerman(1998) Why Do Celebrity Marriages Fail More Often?: Kessler & Solomiani, LLC, Online access: <https://www.ksfamilylaw.com/why-do-celebrity-marriages-fail-more-often>
9. Mina Hochberg (Mar 9, 2015) Proof That Celebrities Break Up Because of Their Giant Egos A therapist and fame expert explains.: Online access: <https://www.cosmopolitan.com/entertainment/celebs/q-and-a/a37489/why-is-it-so-hard-for-celebrity-couples-to-last>
10. Mugtabarovna Gaisina, Mikhaylovna Mikhaylovskaya, Gafurovna Khairullina, yacheslavovna Ustinova, and et al (2015) The Role of the Media in the Spiritual and Moral Evolution of Society: *Mediterranean Journal of Social Sciences*.6(5) <http://dx.doi.org/10.5901/mjss.2015.v6n5s2p93>
11. Patrick Wanis (May 18, 2014) Celebrity Psychological Issues No. 14 – Denial & delusions of grandeur: Online access: <https://www.patrickwanis.com/celebrity-issues-14-denial-delusions-grandeu>
12. Portmann, J. (2019) Celebrity Morals and the Loss of Religious Authority. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780429273469/celebrity-morals-loss-religious-authority-john-portmann>
13. Pype, K. (2009) Media Celebrity, Charisma and Morality in Post-Mobutu Kinshasa. *Southern African Studies*, 35(3), <http://www.jstor.org/stable/40283276>
14. Tse, T., Leung, V., Cheng, K., & Chan, J. (2018) A clown, a political messiah or a punching bag? Rethinking the performative identity construction of celebrity through social media. *Global Media and China*, 3(3), <https://doi.org/10.1177/2059436418805540>
15. Adeima, S. (2024) The Cost of Being a Celebrity on Mental Health. *Qeios*. <https://doi.org/10.32388/m9tp1u>
16. Alfred Archer, Maureen Sie(May 2023) Using Stars for Moral Navigation: An Ethical Exploration into Celebrity: Volume40, Issue2, *Special Issue: Society for Applied Philosophy* 2022 Annual Lecture Symposium, <https://doi.org/10.1111/japp.12637>

17. Archer, A., & Robb, C. M. (2022) Being a Celebrity: Alienation, Integrity, and the Uncanny. *Journal of the American Philosophical Association*.
<https://doi.org/10.1017/apa.2022.28>
18. Bryna Jekogian (Oct 26, 2023) Pop culture and its gendered double-standard: Online access: <https://spec.hamilton.edu/pop-culture-and-its-gendered-double-standard-22c1b591aa60>
19. Couldry, N., & Markham, T. (2007) Celebrity culture and public connection: Bridge or chasm? *International Journal of Cultural Studies*, 10(4) .,
<https://doi.org/10.1177/1367877907083077>
20. Cross, S. (2021) Friends in High Places: Sexual Abuse, Power and the Corruptions of Jimmy Savile. Palgrave Macmillan, Cham.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-56444-5_7
21. Driessens, O. (2013) Celebrity capital: redefining celebrity using field theory. *Theor Soc* 42. <https://doi.org/10.1007/s11186-013-9202-3>
22. Gies, L. (2011) Stars Behaving Badly: Inequality and transgression in celebrity culture. *Feminist Media Studies*, 11(3) , Online accessibility.
<https://doi.org/10.1080/14680777.2010.535319>
23. Giles, D., & Rockwell, D. (2009) Being a Celebrity: A Phenomenology of Fame. *Journal of Phenomenological Psychology*, 40(2)
<https://doi.org/10.1163/004726609X12482630041889>
24. Kakko, K., & Isotalus, P. (2023) Interpersonal dynamics of fame: celebrity discourses in commercial music artist's romantic relationships. *Celebrity Studies*.,
<https://doi.org/10.1080/19392397.2023.2192357>
25. Lee, J. S., & Kwak, D. H. (2016) Consumers' Responses to Public Figures' Transgression: Moral Reasoning Strategies and Implications for Endorsed Brands. *Journal of Business Ethics*, 137(1) ., <https://doi.org/10.1007/S10551-015-2544-1>
26. Matheson, B. (2023) Fame and redemption: On the moral dangers of celebrity apologies. *Journal of Social Philosophy*. <https://doi.org/10.1111/josp.12510>
27. Milner Jr, M. (2005) Celebrity Culture as a Status System. *Hedgehog review*.7(1)
https://openurl.ebsco.com/EPDB%3Agcd%3A15%3A13826543/detailv2?sid=ebsco%3Aplink%3Ascholar&id=ebsco%3Agcd%3A17721027&crl=c&link_origin=scholar.google.com
28. Sari, D. L. W. A., & Setyabudi, T. (2016) Alienation Of Public Figure Reflected In Robert Galbraith's The Cuckoos Calling (2013) A Marxist Approach. <http://eprints.ums.ac.id/46482>
29. Talia Lakritz (Aug 19, 2022) 12 celebrities who worked normal jobs after becoming famous: Online access: <https://www.businessinsider.com/celebrities-who-worked-normal-jobs-after-becoming-famous-2022-8>



Analyzing the Link between Cultural Heritage and Human Rights: Examining the Position of the Right to Cultural Heritage in International Documents

Mohadeseh Ghavamipour Sereshkeh^{*1}, Amirreza Mahmoudi²

1. PhD student in criminal law and criminology, Lahijan branch, Islamic Azad University, Lahijan, Iran (Corresponding Author) Email: mohadesehghavamipour@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Law, Lahijan Branch, Islamic Azad University, Lahijan, Iran. Email: amirreza.mahmodi@gmail.com

Abstract

The protection of cultural heritage is recognized not only from a cultural and historical perspective, but also as a fundamental right in the international human rights system. Using a descriptive-analytical method, this study examines the link between the protection of cultural heritage and human rights and analyzes the position of the right to cultural heritage within the framework of international documents, including the UNESCO Conventions and the Faro Convention. The findings show that the right to cultural heritage, as part of the right to participate in cultural life, is directly related to principles such as human dignity, cultural diversity, and minority rights. In addition, a review of international practices indicates that the UN human rights mechanisms, especially the Human Rights Council and the Committee on Economic, Social and Cultural Rights, have increasingly addressed the concept of the right to cultural heritage in recent years. However, challenges such as the lack of binding obligations for states, the lack of adequate enforcement guarantees, and the instrumental exploitation of cultural heritage in domestic and international policies are considered obstacles to the full realization of this right. The present study, through a comparative analysis of existing legal mechanisms, emphasizes the need to formulate comprehensive, participatory, and binding policies for the protection of cultural heritage.

Keywords: Cultural heritage, human rights, human dignity, cultural diversity, Committee on Economic, Social and Cultural Rights.

Received: 2025/01/21
Revised: 2025/02/17
Accepted: 2025/03/02
Available Online: 2025/03/10

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2051262.1022



تحلیل پیوند میراث فرهنگی و حقوق بشر: بررسی جایگاه حق میراث فرهنگی در اسناد بین‌المللی

محدثه قوامی‌پور سرشکه^۱، امیررضا محمودی^۲

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، واحد لاهیجان، دانشگاه آزاد اسلامی، لاهیجان، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: mohadesehghavamipour@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد لاهیجان، لاهیجان، ایران.

رایانامه: amirreza.mahmodi@gmail.com

چکیده

حفاظت از میراث فرهنگی نه تنها از منظر فرهنگی و تاریخی، بلکه به‌عنوان یک حق بنیادین در نظام بین‌المللی حقوق بشر شناخته شده است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی پیوند میان حفاظت از میراث فرهنگی و حقوق بشر پرداخته و جایگاه حق میراث فرهنگی را در چارچوب اسناد بین‌المللی، از جمله کنوانسیون‌های یونسکو و پیمان فارو، تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که حق میراث فرهنگی به‌عنوان بخشی از حق مشارکت در زندگی فرهنگی، در ارتباط مستقیم با اصولی نظیر کرامت انسانی، تنوع فرهنگی و حقوق اقلیت‌ها قرار دارد. علاوه بر این، بررسی رویه‌های بین‌المللی حاکی از آن است که مکانیزم‌های حقوق بشری سازمان ملل، به‌ویژه شورای حقوق بشر و کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، در سال‌های اخیر به‌طور فزاینده‌ای به مفهوم حق میراث فرهنگی پرداخته‌اند. با این حال، چالش‌هایی نظیر عدم تعهدات الزام‌آور برای دولت‌ها، فقدان ضمانت‌های اجرایی کافی و بهره‌برداری ابزاری از میراث فرهنگی در سیاست‌های داخلی و بین‌المللی، مانعی بر سر راه تحقق کامل این حق محسوب می‌شود. پژوهش حاضر با تحلیل تطبیقی سازوکارهای حقوقی موجود، بر ضرورت تدوین سیاست‌های جامع، مشارکتی و الزام‌آور برای حفاظت از میراث فرهنگی تأکید دارد.

واژگان کلیدی: میراث فرهنگی، حقوق بشر، کرامت انسانی، تنوع فرهنگی، کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۱۱/۰۱	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۳/۱۱/۲۹	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۳/۱۲/۱۱	:DOI	10.22034/CJLS.2025.2051262.1022
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۳/۱۲/۱۹		

میراث فرهنگی به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر هویت جوامع بشری، نقشی اساسی در حفظ و انتقال ارزش‌های تاریخی، فرهنگی و تمدنی دارد. این مفهوم که در ابتدا صرفاً در چارچوب حفاظت از آثار تاریخی و فرهنگی مورد توجه قرار می‌گرفت، در دهه‌های اخیر با توسعه مباحث حقوق بشری، به یکی از موضوعات کلیدی در نظام بین‌المللی حقوق بشر تبدیل شده است. امروزه، حق میراث فرهنگی نه تنها در اسناد بین‌المللی مرتبط با حفاظت از میراث، بلکه در معاهدات و مکانیزم‌های حقوق بشری نیز مورد تأکید قرار گرفته است. سازمان‌های بین‌المللی مانند یونسکو و شورای حقوق بشر سازمان ملل، بر پیوند میان میراث فرهنگی و حقوق بشر تأکید داشته و مفهوم حق میراث فرهنگی را به‌عنوان بخشی از حقوق بنیادین بشری مورد شناسایی قرار داده‌اند. با این حال، علی‌رغم پیشرفت‌های حاصل‌شده در حوزه شناسایی و حمایت از میراث فرهنگی، همچنان چالش‌های متعددی در مسیر تحقق این حق وجود دارد. از جمله این چالش‌ها می‌توان به عدم تعهدات الزام‌آور دولت‌ها، سوءاستفاده‌های سیاسی از میراث فرهنگی و نبود ضمانت‌های اجرایی کافی در سطح بین‌المللی اشاره کرد. در این راستا، پرسش اصلی این پژوهش آن است که حق میراث فرهنگی در نظام بین‌المللی حقوق بشر چگونه تعریف شده و چه ارتباطی با اصولی مانند کرامت انسانی، تنوع فرهنگی و حقوق اقلیت‌ها دارد؟ همچنین، سازوکارهای بین‌المللی تا چه میزان در تضمین و اجرای این حق موفق بوده‌اند؟

فرضیه اصلی پژوهش این است که حق میراث فرهنگی به‌عنوان یکی از مصادیق حق مشارکت در زندگی فرهنگی، در اسناد بین‌المللی به رسمیت شناخته شده است، اما به دلیل ضعف ضمانت‌های اجرایی و نبود تعهدات الزام‌آور برای دولت‌ها، تحقق کامل آن با چالش مواجه است. برای بررسی این فرضیه، پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به مطالعه تطبیقی اسناد بین‌المللی، از جمله کنوانسیون‌های یونسکو و پیمان فارو، پرداخته و میزان تحقق و اجرای حق میراث فرهنگی را از منظر سازوکارهای حقوق بشری مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که حق میراث فرهنگی از ارتباط تنگاتنگی با مفاهیمی همچون هویت فرهنگی، حقوق اقلیت‌ها و اصول بنیادین حقوق بشر برخوردار است. در عین حال، نبود رویکردی جامع و الزام‌آور در سطح بین‌المللی موجب شده است که حفاظت از میراث فرهنگی، به‌ویژه در شرایط درگیری‌های مسلحانه و تخریب‌های عمدی، همچنان با چالش‌های اساسی روبه‌رو باشد. این پژوهش با تحلیل وضعیت موجود، بر ضرورت تدوین سیاست‌های

حقوقی جامع و تقویت مکانیزم‌های اجرایی در راستای حمایت از حق میراث فرهنگی در نظام بین‌المللی حقوق بشر تأکید دارد.

۱. تعریف و اهمیت میراث فرهنگی در دنیای معاصر

از آنجاکه میراث فرهنگی حوزه‌ای در حال تحول و پویایی است، دامنه این مفهوم در حال توسعه و گسترش است. در ساده‌ترین تعریف، میراث فرهنگی به‌عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های ملموس و ناملموس که حافظه بشریت را تشکیل می‌دهند، بیان می‌شود. با این حال، تعریف مورد توافق درباره این مفهوم وجود ندارد. این اصطلاح با توجه به عواملی همچون اینکه میراث فرهنگی برای چه کسانی و چرا مهم است و کدام ارزش‌ها باید در چارچوب میراث فرهنگی در نظر گرفته شوند، تعریف می‌شود. (Blake, 2000, p.62)

برخی میراث فرهنگی را به‌عنوان یک فرآیند فرهنگی تعریف کرده‌اند که هدف آن یادآوری، حفظ و معنا بخشیدن به ارزش‌های ملموس و ناملموس انتقال‌یافته از گذشته به امروز است. (Smith, 2006, p.44) طبق یک تعریف دیگر، میراث فرهنگی شامل عناصری ملموس و ناملموس باارزشی فوق‌العاده و مهم است که در ساختار فرهنگی جای دارند. (Borowiecki et al. 2016, p.xx) همچنین، تعریف دیگری میراث فرهنگی را به‌عنوان چیزهایی که یک فرد یا جامعه آن‌ها را شایسته ارج‌گذاری، دسته‌بندی، حفاظت، نمایش، ترمیم و تقدیر می‌داند، توصیف کرده است. (Kersel & Luke, 2015, p.71) در متون بین‌المللی، چارچوب مفهوم میراث فرهنگی معمولاً با تعیین عناصری که ارزش حفاظت دارند، مشخص شده است. (Vecco, 2010, p.322) در این راستا، در کنوانسیون حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی جهان که در یونسکو به تصویب رسیده است، دامنه میراث فرهنگی به بناها، مجموعه‌های معماری و محوطه‌ها محدود شده است. همچنین در کنوانسیون حفاظت از میراث فرهنگی ناملموس مصوب سال ۲۰۰۳ یونسکو، میراث فرهنگی ناملموس شامل آداب، نمایش‌ها، بیان‌ها، دانش‌ها، مهارت‌ها و ابزارها، وسایل و مکان‌های فرهنگی مرتبط که به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی جوامع، گروه‌ها و در برخی موارد افراد شناخته می‌شود، تعریف شده است.

شورای بین‌المللی بناها و محوطه‌ها^۱ میراث فرهنگی را به‌عنوان تجلیاتی از سبک زندگی یک جامعه تعریف کرده که شامل آداب و رسوم، سنت‌ها، مکان‌ها، اشیاء، بیان‌های هنری و ارزش‌های فرهنگی است که از سوی جامعه ایجاد و به نسل‌های آینده منتقل می‌شوند. در چارچوب

جدیدترین متون بین‌المللی مرتبط با حفاظت از میراث فرهنگی، نظیر کنوانسیون چارچوب ارزش میراث فرهنگی برای جامعه، میراث فرهنگی به‌عنوان مجموعه‌ای از منابع که از گذشته به ارث رسیده‌اند و بازتاب و بیان ارزش‌ها، باورها، دانش و سنت‌های در حال تحول انسانی هستند، تعریف شده است.

میراث فرهنگی شامل ارزش‌های ملموس و ناملموس است. میراث فرهنگی ملموس^۱ شامل ارزش‌های غیرمنقولی نظیر بناها، سازه‌ها و محوطه‌های باستانی و ارزش‌های منقولی مانند مجموعه‌های موزه‌ای، آثار هنری و کتاب‌ها می‌شود. از سوی دیگر، میراث فرهنگی ناملموس^۲ شامل زبان‌ها، ادیان، سنت‌ها، آوازه‌ها، رقص‌ها، آیین‌ها، اسطوره‌ها و ارزش‌های مشابه است. (Sancakdar, 2012, p.41)

توضیح میراث فرهنگی ملموس، بدون ارتباط با مفاهیم «دارایی فرهنگی» یا «اموال فرهنگی» ممکن نیست. این مفاهیم، هم در حقوق بین‌الملل برای بیان میراث فرهنگی ملموس به‌طور مکرر مورد استفاده قرار می‌گیرند. این امر را می‌توان با بررسی توسعه و تغییر تاریخی این مفاهیم توضیح داد. اگرچه ممکن است تصور شود که نحوه استفاده از این مفاهیم اهمیت عملی ندارد، اما نباید از تأثیر ادراکات مفهومی و اهداف اجتماعی که این مفاهیم به آن‌ها اشاره می‌کنند بر دامنه حفاظت غافل شد. به این ترتیب، واژه «میراث» در مفهوم «میراث فرهنگی» معانی انتقال و واگذاری را در بردارد. این موضوع انتقال سنت‌ها، آیین‌ها، سبک‌های زندگی و سایر شیوه‌های مربوط به زندگی انسانی به نسل‌های بعدی را تسهیل می‌کند و مفهومی مناسب‌تر برای این هدف ایجاد می‌نماید. در مقابل، دشوار است که ادعا شود مفهوم «دارایی فرهنگی» چنین تداعی معنایی را به وجود می‌آورد. (Prot & O'Keefe, 1992, p.307)

اصطلاح «دارایی فرهنگی» به حفظ حقوق مالکیت افراد، مؤسسات یا دولت‌ها بر آن دارایی اشاره دارد، درحالی‌که «میراث فرهنگی» به حقوق نسل‌های کنونی و آینده برای بهره‌مندی و دسترسی به این عناصر میراث فرهنگی اشاره دارد. به این ترتیب، می‌توان حقوق افراد، مؤسسات یا دولت‌ها را که به‌عنوان مالک این عناصر تلقی می‌شوند، محدود کرد. (Prot & O'Keefe, 1992, p.309) در حوزه‌هایی مانند انسان‌شناسی، تاریخ و جامعه‌شناسی، اصطلاح «میراث فرهنگی» به شکل جهانی پذیرفته شده و استفاده از مفاهیم «دارایی فرهنگی» یا «اموال فرهنگی» متوقف شده است. با این حال، در حقوق، این مفاهیم هنوز به‌صورت متقابل یا جایگزین استفاده می‌شوند که

1. Tangible Cultural Heritage
2. Intangible Cultural Heritage

این امر اجتناب‌ناپذیر است و نوعی ابهام مفهومی ایجاد می‌کند. به‌طور خلاصه، استفاده از اصطلاح «دارایی فرهنگی» تداعی‌های مفهومی مرتبط با مالکیت را در بردارد و ممکن است به تجاری‌سازی ارزش‌های فرهنگی و ارزیابی آن‌ها بر اساس ارزش اقتصادی‌شان منجر شود. در مقابل، اصطلاح «میراث فرهنگی» مفهومی ایجاد می‌کند که بر انتقال ارزش‌های فرهنگی به نسل‌های آینده و لزوم حفاظت و نگهداری از آن‌ها تأکید دارد. اصطلاحی که امروزه در متون حقوق بین‌الملل استفاده می‌شود نیز از «دارایی فرهنگی» به «میراث فرهنگی» تغییر یافته است و به نظر می‌رسد که در نظام حقوقی ما نیز استفاده از مفهوم «میراث فرهنگی» دقیق‌تر خواهد بود.

موضوع دیگری که باید در ارتباط با مفهوم میراث فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد، چگونگی حفاظت از عناصر میراث فرهنگی و اینکه کدام عناصر ارزش حفاظت دارند و باید در چارچوب میراث فرهنگی در نظر گرفته شوند، است. درحالی‌که حفاظت از میراث فرهنگی ملموس شامل حفاظت فیزیکی است، حفاظت از میراث فرهنگی ناملموس شامل انتقال سنت‌های شفاهی یا غیرشفاهی، شیوه‌های تولید سنتی، هنرهای نمایشی، کاربردهای اجتماعی، آیین‌ها، جشنواره‌ها و دانش حاصل از تجربیات نسل‌های گذشته به نسل‌های آینده است. اگرچه حفاظت از میراث فرهنگی ملموس به‌طور گسترده‌ای پذیرفته شده است، اما رویکردی مشابه نسبت به حفاظت از میراث فرهنگی ناملموس وجود ندارد. حتی باوجود این تقسیم‌بندی، توسعه یک رویکرد جامع برای حفاظت از میراث فرهنگی بسیار اهمیت دارد. به این معنا که یک سازه در میراث فرهنگی ملموس تنها زمانی ارزش واقعی خود را پیدا می‌کند که با پویایی‌های زندگی پیرامون خود ارزیابی شود.

بناها، آثار و محوطه‌های تاریخی به‌تعمیری می‌توانند به اشیایی خالی از زندگی و بدون نشانه‌های حیات تبدیل شوند. همان‌طور که نمی‌توان بناهای دینی را بدون دین تصور کرد، ساختارها، ابزارها، آثار هنری یا تولیدات نیز بدون پویایی‌های زندگی پیرامون خود و افرادی که آن‌ها را تولید کرده‌اند، بی‌روح و بی‌معنا می‌شوند. (Ito, 2020) در این راستا، برای حفاظت از میراث فرهنگی، نیاز به سیاست‌های فرهنگی وجود دارد که بتوانند هم میراث فرهنگی ملموس و هم میراث فرهنگی ناملموس را به‌طور هم‌زمان حفظ کنند. همان‌طور که نمی‌توان میراث فرهنگی ملموس را جدا از آیین‌ها، کاربردها و شیوه‌های بیان پیرامونی آن تصور کرد، میراث فرهنگی ناملموس نیز نمی‌تواند مستقل از بستر مادی آن معنا یابد.

اگرچه میراث فرهنگی به‌عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های ملموس و ناملموس که حافظه بشریت را تشکیل می‌دهند، تعریف شده است، اما واقعیت این است که تمامی آثار، بناها، شیوه‌ها، زبان‌ها، آیین‌ها و تولیدات سنتی گذشته به‌عنوان میراث فرهنگی در نظر گرفته نشده و محافظت

نمی‌شوند. این ارزش‌های ملموس یا ناملموس تنها پس از گذر از فرآیندی انتخابی و انحصاری، عنوان «میراث فرهنگی» را به دست می‌آورند.

سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) در چارچوب کنوانسیون حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی جهان که در سال ۱۹۷۲ به تصویب رسید، معیار اصلی برای شناسایی مناطقی که در فهرست میراث جهانی یونسکو قرار خواهند گرفت، داشتن ارزش برجسته جهانی تعیین کرده است. افزون بر این، معیارهایی نظیر نمایش نبوغ خلاق انسانی، ارائه گواهی بر توسعه ارزش‌های انسانی در یک دوره زمانی یا یک منطقه خاص، ارائه نمونه‌ای بی‌نظیر از یک تمدن زنده یا منقرض شده و نمایش سازه‌های تکنولوژیکی یا معماری که دوره‌ای مهم از تاریخ بشریت را بازتاب می‌دهند، تعریف شده‌اند. همچنین، پیوند با سنت‌های زنده و دارا بودن معنای ادبی یا هنری استثنایی در سطح بین‌المللی نیز از جمله این معیارها به شمار می‌روند.

میراث فرهنگی مفهومی فراتر از یک اصطلاح فنی است. این مفهوم نقشی اساسی در شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی و تعلقات، مشروعیت‌بخشی به آن‌ها، بازتولید و تضمین پایداری آن‌ها ایفا می‌کند. این موضوع را می‌توان با این واقعیت توضیح داد که ادراک مشترک از گذشته - که اساس ساخت هویت است از طریق اشیاء فرهنگی، مکان‌ها و سنت‌های مختلف همچون بناهای معماری، آثار تاریخی، روایت‌های شفاهی، هنرهای نمایشی و آیین‌ها تجسم پیدا می‌کند. (Aykan, 2018, p.233) به این ترتیب، میراث فرهنگی امکان نمایندگی هویت‌های اجتماعی مختلف را فراهم می‌آورد، فضایی برای تجلی آن‌ها ایجاد می‌کند و ساخت هویت را هم از منظر نمادین و هم از منظر ملموس تقویت می‌کند.

میراث فرهنگی در شکل‌گیری آینده نیز به‌عنوان عرصه مشترک جوامع عمل می‌کند و بر تنوع مشارکت‌های فردی همه انسان‌ها استوار است. به همین دلیل، بهره‌مندی از میراث فرهنگی، حق هر فرد به‌شمار می‌آید. از این رو، حفاظت از میراث فرهنگی نباید تنها به صلاح‌دید دولت‌ها واگذار شود، بلکه باید به‌عنوان موضوعی با اهمیت جهانی مورد توجه قرار گیرد.

۲. رابطه بین حفاظت از میراث فرهنگی و حقوق بشر

رابطه بین حفاظت از میراث فرهنگی و حقوق بشر علی‌رغم اهمیت بالایی آن، به‌ویژه از سوی متخصصان حقوق بشر، در مطالعات علمی به‌اندازه کافی بررسی نشده است. بررسی موضوع میراث فرهنگی در ارتباط با مفاهیم و نهادهای حقوق بشر، گامی مؤثر در جهت ایجاد سیاست‌های حفاظت قوی‌تر و جهانی‌تر خواهد بود؛ زیرا هدف از حفاظت میراث فرهنگی در بسیاری از ابعاد با مفاهیم حقوق بشر هم‌پوشانی دارد. در این راستا، اندیشه حفاظت از میراث فرهنگی و دسته‌بندی حقوق بشر

تحت عنوان «حقوق فرهنگی» تا حد زیادی اهداف مشترکی را دنبال می‌کنند. (Aykan, 2018, p.233)

حفاظت از میراث فرهنگی به طور مستقیم با موضوع حقوق بشر مرتبط است. با این حال، این ارتباط همیشه معنای مثبتی ندارد. ممکن است مفهوم میراث فرهنگی توسط کسانی که حقوق بشر را نقض می‌کنند، به عنوان توجیهی برای محدود کردن حقوق بشر مطرح شود. (Ziegler, 2007, p.1)

یکی دیگر از ویژگی‌های مشترک میان مفاهیم میراث فرهنگی و حقوق بشر، جنبه زمانی آن‌هاست. از نظر زمانی، میراث فرهنگی بر اساس نیازهای روز شکل می‌گیرد، اما هدف از حفاظت آن، انتقال ارزش‌های آن به آینده‌ای خیالی است. به طور مشابه، حقوق بشر نیز تنها به تحولات روز محدود نمی‌شود. اگرچه فهرست حقوق بشر بر اساس مطالبات روز اصلاح می‌شود، هدف آن تأمین میراثی مثبت برای نسل‌های آینده نیز است. (Graham & Howard, 2008, p.2)

دسته‌بندی‌های مختلف میراث فرهنگی، به دلیل ویژگی‌های خاص خود، مسائل متفاوتی در زمینه‌ی حقوق بشر ایجاد می‌کنند. در ارتباط با میراث فرهنگی ملموس، مشکلات حقوق بشری معمولاً در مراحل کسب عنوان میراث فرهنگی، ثبت، حفاظت، مدیریت و نظارت بر آن پدیدار می‌شود. در این زمینه، نهادها و سازمان‌های بین‌المللی اصول و استانداردهای متعددی تدوین کرده‌اند. از سوی دیگر، مدیریت میراث فرهنگی ناملموس و تنظیم قوانین مرتبط با آن، مشکلات مستقیم و پیچیده‌ای در زمینه حقوق بشر ایجاد می‌کند. این امر عمدتاً به این دلیل است که میراث فرهنگی ناملموس، میراثی زنده و پویا است. برخلاف میراث ملموس، برای این نوع میراث نمی‌توان فرایندهایی نظیر مالکیت، خرید و فروش، بازسازی یا مرمت را به صورت عملی یا اخلاقی اجرا کرد. (Logan, 2012, p.236)

تا به امروز، حفاظت از میراث فرهنگی اغلب به عنوان یک مسئله فنی و مدیریتی در نظر گرفته شده است. به طور خاص، روش‌های فنی برای حفظ و نجات عناصر میراث فرهنگی و استراتژی‌های مدیریتی مربوطه محور اصلی مباحث بوده‌اند. با این حال، از آنجایی که حفاظت از میراث فرهنگی با مدیریت منابع و تخصیص آن‌ها ارتباط نزدیکی دارد، این مسئله دارای ابعاد سیاسی بسیار قوی نیز است. (وکیل و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۲۴) این بُعد سیاسی به طور مستقیم با تهدیداتی که برای حقوق بشر ایجاد می‌شود، در ارتباط است. به همین دلیل، تصمیم‌گیری درباره اینکه آیا یک عنصر فرهنگی ارزش حفاظت دارد یا خیر و همچنین نظارت بر فرآیند حفاظت، باید از منظر حقوق بشر بررسی شود.

اندیشیدن به میراث فرهنگی یک جامعه، بدون در نظر گرفتن انسان‌هایی که در آن جامعه زندگی می‌کنند و حقوق آن‌ها، غیرممکن است. به عنوان مثال، سخنان «حیدر اورایی» مدیر موزه

ملی عراق، پس از حمله داعش به موزه موصل نشان‌دهنده این واقعیت است: «آن‌ها فقط مجسمه بودند، اما برای ما زنده بودند. ما از آن‌ها هستیم و آن‌ها بخشی از ما هستند. این فرهنگ و باور ماست. انگار کسی می‌خواست ما را بکشد. این واقعاً مثل یک قتل بود. این سخنان به‌وضوح نشان می‌دهد که این‌گونه ویرانی‌ها چقدر می‌تواند دردناک باشد و تا چه اندازه به کرامت انسانی و حقوق بشر حمله کند. از این‌رو، رویکرد مبتنی بر حقوق بشر به میراث فرهنگی، نه تنها بر حفاظت از عناصر میراث فرهنگی متمرکز است، بلکه به حفظ حقوق و ارتباط انسان‌هایی که با این عناصر فرهنگی پیوند دارند نیز می‌پردازد. (Bennoune, 2018) به همین دلیل، حفاظت از میراث فرهنگی یک موضوع حقوق بشری است.

امروزه بحث درباره ظهور یک حق جدید انسانی با عنوان «حق میراث فرهنگی» که از حقوق فرهنگی سرچشمه می‌گیرد، در جریان است. (Hodder, 2010, p.866) مبنای این حق، حق مشارکت در زندگی فرهنگی است که به‌عنوان یکی از حقوق فرهنگی شناخته می‌شود. حق مشارکت در زندگی فرهنگی که از حقوق فرهنگی به شمار می‌آید، در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تضمین شده است. محتوای این حق از طریق تفاسیر عمومی ارائه‌شده توسط کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی روشن‌تر شده است.^۱

۱. در تفسیر عمومی شماره ۱۷، بیان شده است که موضوع حق مشارکت در زندگی فرهنگی، هم افراد و هم جوامع هستند؛ بنابراین، بهره‌مندی از این حق می‌تواند به‌صورت فردی، با دیگران، یا در قالب یک اجتماع یا گروه صورت گیرد. (UE.C.12/GC/17) در تفسیر عمومی شماره ۲۱، حق مشارکت در زندگی فرهنگی از سه عنصر اصلی تشکیل شده است: مشارکت، دسترسی و کمک به زندگی فرهنگی (E/C.12/GC/21: 4) مشارکت شامل حق افراد برای حرکت آزادانه، انتخاب هویت خود، ارتباط با یک یا چند اجتماع یا گروه، یا تغییر این انتخاب، مشارکت در زندگی سیاسی جامعه، اشتغال به فعالیت‌های فرهنگی دلخواه و بیان خود به زبان انتخابی است. این عنصر همچنین شامل جست‌وجو و توسعه دانش فرهنگی، به اشتراک‌گذاری آن با دیگران و مشارکت در فعالیت‌های خلاقانه است. (E/C.12/GC/21: 4) دسترسی به معنای حق افراد برای شناخت و درک فرهنگ خود و دیگران از طریق آموزش و اطلاعات است. همچنین شامل دریافت آموزش و پرورش با کیفیت که هویت فرهنگی افراد را به‌طور کامل مدنظر قرار دهد، آشنایی با اشکال بیان و انتقال اطلاعات و بهره‌مندی از منابع فرهنگی مانند زمین، آب، تنوع زیستی، زبان و مؤسسات خاص است. (E/C.12/GC/21: 4) کمک به زندگی فرهنگی به معنای حق افراد برای مشارکت در ایجاد ابعاد معنوی، مادی، ذهنی و احساسی جامعه است. این حق با مشارکت در توسعه اجتماع خود و تأثیرگذاری بر سیاست‌ها و تصمیم‌گیری‌هایی که بر حقوق فرهنگی فرد تأثیر می‌گذارند، تقویت می‌شود. (E/C.12/GC/21: 4) در راستای تحقق حق مشارکت در زندگی فرهنگی، دولت‌ها

حقوق دسترسی، مشارکت و کمک به میراث فرهنگی که تحت عنوان حق میراث فرهنگی شناخته می‌شود، از نتایج حق مشارکت در زندگی فرهنگی است. دسترسی به میراث فرهنگی به معنای بازدید، مشاهده یا تجربه مستقیم یا غیرمستقیم از عناصر میراث فرهنگی است. اصل منع تبعیض در این حق، از عناصر مشارکت و کمک جداشدنی نیست. با این حال، حق دسترسی به میراث فرهنگی محدود است و ممکن است برای حفاظت از میراث فرهنگی محدودیت‌هایی برای این حق اعمال شود. (Hodder, 2010, p.876)

در چارچوب حق میراث فرهنگی، دولت‌ها مسئولیت دارند تا در زمان‌های جنگ و صلح، میراث فرهنگی را شامل میراث فرهنگی گروه‌های آسیب‌پذیر، افراد یا گروه‌های حاشیه‌ای، حفظ، توسعه، غنی‌سازی و انتقال سنت‌ها به نسل‌های آینده را تضمین کنند. نگهداری، حفاظت، بازسازی و دسترس‌پذیر کردن مکان‌های تاریخی، یادبودها، آثار هنری و آثار ادبی نمونه‌هایی از مسئولیت‌های دولت‌ها در این زمینه هستند. تحقق این حق نیازمند مشارکت فعال و معنادار افراد و جوامع در فرآیندهای تصمیم‌گیری مربوط به میراث فرهنگی است. در این زمینه، دولت‌ها باید نمایندگی جوامع مختلف را در ارگان‌های تصمیم‌گیری مربوطه فراهم کنند و با آن‌ها مشورت نمایند. (Donders, 2020, p.396)

ارتباط حق میراث فرهنگی با حقوق بشر تنها به حق مشارکت در زندگی فرهنگی محدود نمی‌شود. مفهوم کرامت انسانی که اساس اندیشه حقوق بشر است، حق افراد برای درخواست احترام به میراث فرهنگی‌شان که جزء جدایی‌ناپذیر هویت‌ها، تاریخ‌ها و تمدن‌های آنان است را نیز در بر می‌گیرد. (Francioni, 2008, p.4) به همین دلیل، موضوع حفاظت از میراث فرهنگی می‌تواند در چارچوب حقوق بشر کلاسیک مانند آزادی بیان، آزادی تفکر، وجدان و دین، حق مالکیت و حقوق اقتصادی نیز مطرح شود، به اندازه‌ای که با ماهیت موضوع مرتبط باشد.

۳. ارزیابی کنوانسیون‌های بین‌المللی در مورد حفاظت از میراث فرهنگی در پرتو حقوق بشر

اولین تفکرات و بحث‌ها در مورد حفاظت از میراث فرهنگی به دوران یونان باستان بازمی‌گردد. این بحث‌های اولیه معمولاً بر ایده‌های فیلسوفان درباره غارت و نابودی ارزش‌های فرهنگی متعلق به

علاوه بر تعهدات منفی مبنی بر پرهیز از مداخله در فعالیت‌های فرهنگی و دسترسی به محصولات و خدمات فرهنگی، تعهدات مثبتی نیز دارند. این تعهدات شامل فراهم کردن شرایط لازم برای مشارکت در زندگی فرهنگی، حمایت و توسعه فعالیت‌های فرهنگی و حفاظت از محصولات فرهنگی است. (E/C.12/GC/21)

دشمنان، به‌ویژه معابد دینی و ساختمان‌ها متمرکز بود. به‌عنوان مثال، پولیبیوس در آثار خود بیان کرده بود که ثروت‌هایی غیر از طلا و نقره باید در مکان‌های خود باقی بمانند تا افتخار بیشتری به همراه داشته باشند. (Merryman, 2005, p.13)

اگرچه این تفکرات اولیه در مورد حفاظت از میراث فرهنگی به دوران بسیار قدیم بازمی‌گردد، اما تأثیر آن‌ها در متون حقوق بین‌الملل به میانه‌های قرن بیستم رسید. در این راستا، سازمان‌هایی مانند یونسکو، شورای بین‌المللی موزه‌ها، شورای بین‌المللی آثار و محوطه‌ها^۱ و شورای بین‌المللی آرشئوها^۲ اقدامات متعددی برای حفاظت بین‌المللی از میراث فرهنگی انجام داده‌اند. این تنظیمات در تعیین سیاست‌های میراث فرهنگی در سطح جهانی راهنمایی‌هایی را ارائه کرده‌اند.

تأمین یک حفاظت مؤثر و جهانی از میراث فرهنگی تنها از طریق تفسیر هم‌زمان مقررات مربوط به حفاظت از میراث فرهنگی در کنار اصول حقوق بشر امکان‌پذیر است؛ بنابراین، کنوانسیون‌های بین‌المللی در مورد حفاظت از میراث فرهنگی باید در پرتو تفکر حقوق بشر بررسی شوند. این رویکرد جدید در نظر گرفتن حفاظت از میراث فرهنگی در چارچوب حقوق بشر، به‌ویژه با توجه به این‌که خود مفهوم «میراث فرهنگی» اخیراً مطرح شده است، اجتناب‌ناپذیر است. در حقوق بین‌الملل، تلاش‌های انجام شده در زمینه‌ی حفاظت از میراث فرهنگی گاهی به‌طور آشکار و گاهی به‌طور ضمنی به حقوق بشر اشاره داشته‌اند. (میرجعفری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۵۹۱۰) در این راستا، کنوانسیون‌های بین‌المللی در خصوص حفاظت از میراث فرهنگی در پرتو حقوق بشر باید ارزیابی شوند.

الف) اسناد پذیرفته‌شده در چارچوب سازمان ملل متحد در زمینه‌ی حفاظت از میراث فرهنگی

مهم‌ترین اسناد قابل بررسی در خصوص تلاش‌های مدرن برای حفاظت از میراث فرهنگی، قطعاً کنوانسیون لاهه در مورد حفاظت از اموال فرهنگی در هنگام درگیری‌های مسلحانه است که در سال ۱۹۵۴ توسط یونسکو پذیرفته شد. این کنوانسیون اولین مقرراتی است که برای حفاظت سیستماتیک از میراث فرهنگی تدوین شده است. (Papaioannou, 2017, p.259) در این اسناد، برای اولین بار اصطلاح «اموال فرهنگی» در یک متن حقوقی بین‌المللی استفاده شد. از این زمان به بعد، واژه‌هایی چون «آثار باستانی» یا «آنتیک» جای خود را به اصطلاح «اموال فرهنگی» دادند. در بخش مقدماتی کنوانسیون، اشاره شده است که هر ملت به فرهنگ جهانی خود چیزی

1. ICOMOS
2. ICA

افزوده است و تخریب آثار فرهنگی، صرف نظر از ملیت صاحب آن‌ها، به‌مثابه حمله به میراث فرهنگی تمام بشریت در نظر گرفته می‌شود. طبق ماده اول این کنوانسیون، «اموال فرهنگی» به شرح زیر تعریف می‌شوند:

- آثار دینی یا دنیوی، یادبودهای معماری، آثار هنری، مکان‌های باارزش باستان‌شناسی، مجموعه‌های تاریخی یا هنری از ساختمان‌ها، آثار هنری، دست‌نوشته‌ها، کتاب‌ها و سایر اشیاء باارزش تاریخی، هنری یا باستان‌شناسی، به همراه مجموعه‌های علمی مهم و مجموعه‌های کتابخانه و آرشیوهای باارزش،

- ساختمان‌هایی که عمدتاً به‌منظور حفاظت یا نمایش آثار فرهنگی قابل حمل ساخته شده‌اند، مانند موزه‌ها، کتابخانه‌های بزرگ، انبارهای آرشیوی و پناهگاه‌هایی برای حفاظت آثار فرهنگی در مواقع درگیری مسلحانه،

- مراکز یادبود که تعداد زیادی از آثار فرهنگی را در خود جای داده‌اند.

این کنوانسیون سعی کرده است تا میان درخواست‌های انسانی برای حفاظت از میراث فرهنگی و نیازهای نظامی برای استفاده از آن‌ها تعادلی برقرار کند و هر دو نوع میراث فرهنگی، چه قابل حمل و چه غیرقابل حمل، تحت حفاظت قرار گیرد. حفاظت ارائه‌شده توسط این کنوانسیون شامل دو وظیفه اصلی است: تأمین ایمنی و احترام به این آثار. (Toman, 2005)

در سال ۱۹۶۶، در کنفرانس عمومی یونسکو، بیانیه‌ای تحت عنوان «اصول همکاری‌های بین‌المللی فرهنگی» به تصویب رسید. در ماده اول این بیانیه، ارتباطی میان حقوق بشر، کرامت انسانی و فرهنگ برقرار شده است و چنین آمده است: «هر فرهنگ، شرافت و ارزشی دارد که باید مورد احترام و حفاظت قرار گیرد. هر فرد حق و وظیفه دارد که فرهنگ خود را توسعه دهد... تمامی فرهنگ‌ها اجزای یک میراث مشترک انسانی را تشکیل می‌دهند» سپس، در سال ۱۹۷۰، کنوانسیون یونسکو تحت عنوان «مقابله و جلوگیری از واردات، صادرات و انتقال غیرقانونی مالکیت آثار فرهنگی» به تصویب رسید که یکی از مهم‌ترین قراردادهای زمینه‌ی حفاظت از آثار فرهنگی در زمان صلح بود. بر اساس این کنوانسیون، دولت‌ها متعهد شدند که آثار فرهنگی موجود در سرزمین‌های خود را حفاظت کرده و برای جلوگیری از تجارت غیرقانونی، واردات و صادرات این آثار همکاری کنند. در ابتدای این سند، آمده است که آثار فرهنگی یکی از ارکان اصلی فرهنگ و تمدن مردم هستند و تنها زمانی ارزش واقعی خود را می‌یابند که ریشه‌ها، تاریخ و محیط‌های آن‌ها به‌وضوح شناخته شود. همچنین بر این نکته تأکید شده است که حفاظت از آثار فرهنگی موجود در

سرزمین خود در برابر سرقت، حفاری‌های غیرقانونی، واردات و صادرات غیرمجاز یک وظیفه برای هر کشور است. در این بیانیه همچنین ذکر شده است که هر دولت مسئولیت معنوی برای احترام به آثار فرهنگی تمامی ملت‌ها دارد.

یکی از مهم‌ترین اسناد پذیرفته شده در زمینه حفاظت از میراث فرهنگی، کنوانسیون «حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی جهانی» است که در سال ۱۹۷۲ توسط یونسکو به تصویب رسید. این کنوانسیون یکی از مهم‌ترین و پرطرفدارترین اسناد یونسکو در این زمینه است که بیشترین تعداد کشورها به آن پیوسته‌اند. با تصویب این کنوانسیون، برای اولین بار اصطلاح «میراث فرهنگی» در سطح سازمان ملل متحد استفاده شد و حوزه میراث فرهنگی به آثار تاریخی، مجموعه‌های ساختمانی و سایت‌ها محدود شد. این کنوانسیون همچنین برای اولین بار کمیته‌ای تحت عنوان «کمیته میراث جهانی» را برای نظارت بر حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی در سطح بین‌المللی تشکیل داد. در این کنوانسیون تأکید شده است که بخش‌های میراث فرهنگی و طبیعی جهان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند و به همین دلیل باید به‌عنوان بخشی از میراث بشری به‌طور مشترک محافظت شوند. (شاکری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۳۴)

با تخریب مجسمه‌های بودایی افغانستان توسط طالبان در سال ۲۰۰۳، بیانیه یونسکو در مورد «تخریب عمدی میراث فرهنگی» به تصویب رسید. این بیانیه نگرانی‌های جهانی درباره تخریب عمدی میراث فرهنگی در بسیاری از نقاط جهان را اعلام کرد و در آن آمده است که «میراث فرهنگی، جزء جدایی‌ناپذیر هویت فرهنگی جوامع، گروه‌ها و افراد و انسجام اجتماعی است و نابودی عمدی آن می‌تواند تأثیرات منفی بر کرامت انسانی و حقوق بشر داشته باشد» این بیانیه همچنین تأکید کرده است که دولت‌ها مسئولیت‌های بین‌المللی در قبال حفاظت از میراث فرهنگی دارند. با تصویب کنوانسیون «حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی جهانی» تنها میراث فرهنگی ملموس تحت حفاظت قرار گرفت، اما در سال ۲۰۰۳، کنوانسیون «حفاظت از میراث فرهنگی غیرملموس» در یونسکو امضا شد که شامل حفظ میراث فرهنگی غیرملموس نیز می‌شود. این سند به‌ویژه به اسناد بین‌المللی حقوق بشر مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶ اشاره کرده است. این اولین بار بود که در یک کنوانسیون بین‌المللی به‌طور صریح به اسناد حقوق بشر در زمینه حفاظت از میراث فرهنگی اشاره شده است.

در ماده ۲ این کنوانسیون، «میراث فرهنگی غیرملموس» این‌گونه تعریف شده است: «میراث فرهنگی غیرملموس به اعمال، نمایش‌ها، روایت‌ها، اطلاعات، مهارت‌ها و ابزارهای فرهنگی اشاره دارد که جوامع، گروه‌ها و در برخی موارد افراد به‌عنوان بخشی از میراث فرهنگی خود آن‌ها را شناسایی

می‌کنند. این میراث فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و بر اساس تعاملات با محیط‌های طبیعی و تاریخی خود به‌طور مستمر بازآفرینی می‌شود و به‌این ترتیب احساس هویت و تداوم به آن‌ها می‌دهد» این کنوانسیون همچنین تأکید می‌کند که میراث فرهنگی غیرملموس و ملموس از روابط عمیق و پیوسته‌ای برخوردارند و باید به‌طور یکپارچه و مکمل با یکدیگر حفظ شوند. در همین راستا، در بیانیه‌ای که در سال ۲۰۰۴ تحت عنوان «اعلامیه یاماتو» منتشر شد، به اهمیت حفظ میراث فرهنگی غیرملموس به‌عنوان معادل میراث فرهنگی ملموس تأکید گردید. در این بیانیه نیز ذکر شده است که برای حفاظت از میراث فرهنگی ملموس، باید به فرهنگ‌های غیرملموس آن‌ها و افرادی که حامل این فرهنگ‌ها هستند توجه ویژه شود. (Yamato Deklarasyonu, 2004)

ب) اسناد پذیرفته شده در شورای اروپا در زمینه حفاظت از میراث فرهنگی

در بررسی اسنادی که در زمینه‌ی حفاظت از میراث فرهنگی در چارچوب شورای اروپا تهیه شده‌اند، نخستین سند پذیرفته شده، «پیمان حفاظت از میراث معماری اروپا» است که در سال ۱۹۸۵ امضا شده است. در ابتدای این سند آمده است: «میراث معماری، بی‌همتاترین بیان و تجلی تنوع و ثروت میراث فرهنگی اروپا و شاهدی بی‌قیمت از گذشته ما است و یک میراث مشترک برای تمام اروپایی‌ها به شمار می‌رود»

سند دیگری که در زمینه‌ی حفاظت از میراث فرهنگی در شورای اروپا پذیرفته شده، «پیمان حفاظت از میراث باستان‌شناسی اروپا» است که در سال ۱۹۹۲ در وایتا امضا شده است. هدف این پیمان، حفاظت از میراث باستان‌شناسی به‌عنوان منبع حافظه جمعی اروپا و ابزاری برای تحقیقات تاریخی و علمی مطرح شده است.

در سال ۱۹۹۲، در «پیمان شهری اروپا» حفاظت از میراث تاریخی شهری به تصویب رسید. این سند حاوی بندهایی است که با پیمان حفاظت از میراث معماری اروپا همخوانی دارد. در آن آمده است که میراث شهری از اهمیت حیاتی برای هویت شهر و شهروندان برخوردار است و به‌عنوان بخشی از ساختار شهری غیرقابل جایگزین است و باید برای آگاهی از گذشته و آینده مشترک اروپا، حفظ و به نسل‌های آینده منتقل شود.

مهم‌ترین سندی که در زمینه‌ی حفاظت از میراث فرهنگی در شورای اروپا پذیرفته شده، بی‌شک «پیمان چارچوبی ارزش میراث فرهنگی برای جامعه» (پیمان فارو) است که در تاریخ ۲۷ اکتبر ۲۰۰۵ امضا شده است. در این سند به‌وضوح به جنبه حقوق بشری میراث فرهنگی اشاره شده و حتی تحت عنوان «حق میراث فرهنگی» مطرح گردیده است. (بیدقی و همکاران، ۱۴۰۲، صص ۱۵۳-۱۵۴)

در ابتدای این پیمان گفته شده است که نیاز به یک مفهوم گسترده و میان‌رشته‌ای از میراث فرهنگی که انسان‌ها و ارزش‌های انسانی را در مرکز قرار دهد، پذیرفته شده است. در ماده ۱ این پیمان آمده است: «پذیرفتن این‌که حقوق مربوط به میراث فرهنگی ذاتاً در حق مشارکت در زندگی فرهنگی، همان‌طور که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تعریف شده است، نهفته است» در ماده ۲ این پیمان، میراث فرهنگی به‌عنوان «مجموعه‌ای از منابع که مردم به‌عنوان ابراز و بازتابی از ارزش‌ها، اعتقادات، دانش و سنت‌های در حال تحول خود از گذشته دریافت کرده‌اند، شناسایی می‌کنند.» تعریف شده است. این تعریف باعث تغییر اساسی در درک مفهوم میراث فرهنگی در ادبیات بین‌المللی شده و در این پیمان به‌عنوان یک ساختار پویا و تغییرپذیر مطرح شده است. این رویکرد به‌ویژه با تلاش‌های شورای اروپا برای مشروعیت بخشیدن به مفهوم تعلقات فرهنگی چندگانه و تقویت حس هویت مشترک و شهروندی اروپایی شکل گرفته است. (Uzuner, 2020, p.28)

این پیمان همچنین نخستین پیمانی است که به میراث فرهنگی از دیدگاهی جامع می‌نگرد. در مواد این پیمان، تفکیک میان حفاظت از میراث فرهنگی ملموس و ناملموس وجود ندارد. علاوه بر این، میراث فرهنگی به‌عنوان «مجموعه‌ای از مردم که ارزش‌های خاصی از میراث فرهنگی خود را در چارچوب عمل عمومی حفظ و به نسل‌های آینده منتقل می‌کنند» تعریف شده است. این تعریف، به جوامعی اشاره دارد که ممکن است هیچ پیوند زبانی یا قومی نداشته باشند و حتی تاریخ مشترکی نداشته باشند، اما به دلایل مختلف خود را به میراث فرهنگی متصل می‌دانند. به همین دلیل، این پیمان به بیداری جدیدی در زمینه آگاهی از میراث فرهنگی اشاره دارد. (Therond, 2008, p.10)

محدوده و محتوای حق میراث فرهنگی در ماده ۴ پیمان که به «حقوق و تعهدات مربوط به میراث فرهنگی» پرداخته، ذکر شده است. بر اساس این ماده: «طرف‌ها موافقت می‌کنند که: الف) به‌طور فردی یا جمعی، هرکسی حق بهره‌برداری از میراث فرهنگی و مشارکت در غنی‌سازی آن را دارد؛ ب. به‌طور فردی یا جمعی، هرکسی موظف است به میراث فرهنگی خود و همچنین به میراث فرهنگی دیگران و به‌طورکلی به میراث مشترک اروپا احترام بگذارد؛ ج. استفاده از حق میراث فرهنگی ممکن است در یک جامعه دموکراتیک، تنها به دلایل ضروری برای حفظ منافع عمومی و حقوق و آزادی‌های دیگران محدود شود»

پیمان فارو با معرفی حق میراث فرهنگی به‌عنوان بخشی از حق مشارکت در زندگی فرهنگی، به‌طور خاص به وجود حق بهره‌برداری از میراث فرهنگی و مشارکت در حفاظت از آن اشاره کرده است. این حق، مانند دیگر حقوق بشر، جهانی، غیرقابل تقسیم و غیرقابل انتقال است. (Bisch, 2008, p.60) بر اساس این پیمان، هر فرد، در صورتی که حقوق و آزادی‌های دیگران را رعایت کند، حق دارد با هر

عنصر میراث فرهنگی که می‌خواهد ارتباط برقرار کند، از آن بهره‌برداری کند و آن را به نسل‌های آینده منتقل نماید.

این پیمان، حق میراث فرهنگی را در پیوند با حق مشارکت در زندگی فرهنگی که در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» و «پیمان حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» آمده است، تعریف می‌کند. طبق این پیمان، کسانی که به دلایل مختلف برای میراث فرهنگی ارزش قائل هستند و در پی حفظ و انتقال آن به نسل‌های آینده هستند، باید در فرایندهای تعریف و مدیریت آن دخیل باشند. پیمان فارو، برخلاف پیمان‌های بین‌المللی پیشین، رویکردی انسان‌محور و مبتنی بر حقوق بشر اتخاذ کرده و بر «چرا» باید میراث فرهنگی حفظ شود، تأکید کرده است نه «چگونه» این پیمان میراث فرهنگی را برای اروپایی‌ها هم به‌عنوان حق و هم به‌عنوان مسئولیت می‌بیند و دیدگاهی جدید از میراث فرهنگی را به جامعه جهانی ارائه می‌دهد که در آن، همه افراد می‌توانند از میراث فرهنگی بهره‌مند شوند، در تفسیر آن نقش ایفا کنند و در ساخت آن مشارکت داشته باشند. این پیمان که در تاریخ ۱ ژوئن ۲۰۱۱ به تصویب رسید تا اکتبر ۲۰۲۰ توسط ۲۵ کشور عضو شورای اروپا امضا شده است... درنهایت، با بررسی اسناد بین‌المللی آماده‌شده برای حفاظت از میراث فرهنگی، مشاهده می‌شود که مفهوم میراث فرهنگی که ابتدا فقط به حفاظت از دارایی‌های فرهنگی محدود بود، در گذر زمان به مسئله‌ای مرتبط با حقوق بشر تبدیل شده است. برای شناسایی این‌که این رابطه با کدام دسته از حقوق بشر مرتبط است و وجود یک حق مستقل برای میراث فرهنگی، باید اسناد بین‌المللی حقوق بشر و تفسیرها، تصمیمات و اصول موجود در سیستم‌های نظارتی این اسناد مورد بررسی قرار گیرند.

در سال‌های اخیر، وجود و دامنه حق میراث فرهنگی که به‌عنوان یک حق بشر از حق مشارکت در زندگی فرهنگی نشأت گرفته و به‌عنوان حق دسترسی، مشارکت و کمک به میراث فرهنگی بیان شده، مورد بحث قرار گرفته است. (Hodder, Bennoune, 2020, p.866) اگرچه مفهوم حق میراث فرهنگی به‌طور مستقیم در هیچ‌کدام از اسناد بین‌المللی حقوق بشر به‌عنوان یک دسته خاص از حقوق تنظیم نشده است، اما حق مشارکت در زندگی فرهنگی در بسیاری از اسناد بین‌المللی حقوق بشر تضمین شده است. در این اسناد، سازوکارهای نظارتی این اسناد برای ارزیابی موارد مربوط به حق مشارکت در زندگی فرهنگی، وجود، دامنه و محدودیت‌های حق میراث فرهنگی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ بنابراین، جایگاه حق میراث فرهنگی در حقوق بشر بین‌المللی باید در زمینه حق مشارکت در زندگی فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد.

۴. حق میراث فرهنگی در سیستم حقوق بشر سازمان ملل

اعلامیه جهانی حقوق بشر و حق میراث فرهنگی ماده ۲۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر که در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ پذیرفته و اعلام شد، به‌طور صریح بیان می‌کند که «هرکسی حق دارد آزادانه در زندگی فرهنگی جامعه شرکت کند، از آثار هنری بهره‌مند شود، در پیشرفت علمی مشارکت داشته باشد و از منافع آن بهره‌برداری کند. هر فرد حق دارد منافع مادی و معنوی ناشی از آثار علمی، ادبی و هنری خود را حفظ نماید.» (Universal Declaration of Human Rights, 1948, Article 27)

بر اساس این ماده، حق مشارکت آزادانه در زندگی فرهنگی به‌طور واضح به‌عنوان یک حق بشر به رسمیت شناخته شده است؛ اما توضیحی در مورد معنای مشارکت در زندگی فرهنگی و اینکه از «آزادی» در این زمینه چه مفهومی باید برداشت شود، ارائه نشده است. تعیین محتوای این حق و شفاف‌سازی نظرات مربوط به حق میراث فرهنگی از طریق توصیه‌ها و بیانیه‌های تفسیری که توسط کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و شورای حقوق بشر سازمان ملل متحد ارائه شده، امکان‌پذیر گردیده است.

در ماده ۱۵ پیمان بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که در تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ در سازمان ملل پذیرفته شد، نیز به حق مشارکت در زندگی فرهنگی اشاره شده است. متن ماده به شرح زیر است:

«دول عضو این پیمان، به هر فرد حقوق زیر را می‌شناسند:

- مشارکت در زندگی فرهنگی؛

- بهره‌برداری از پیشرفت‌های علمی و نتایج آن؛

- بهره‌برداری از منافع مادی و معنوی ناشی از آثار علمی، ادبی و هنری که خود ایجاد کرده است.

برای تحقق کامل این حقوق، تدابیر لازم برای حفاظت، توسعه و گسترش علم و فرهنگ باید توسط دول عضو اتخاذ شود. دول عضو پیمان، متعهد به احترام به آزادی ضروری برای تحقیق علمی و فعالیت‌های خلاقانه خواهند بود. دول عضو پیمان، توافق دارند که منافع ناشی از ترویج و توسعه روابط و همکاری‌های بین‌المللی در زمینه‌های علمی و فرهنگی را شناسایی کنند» با این ماده، مشارکت در زندگی فرهنگی به‌طور واضح به‌عنوان یک حق بشر به رسمیت شناخته شده است. دامنه این حق، از طریق بیانیه تفسیر عمومی شماره ۲۱ که توسط کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در تاریخ ۲۱ دسامبر ۲۰۰۹ منتشر شد، روشن شده است. در این بیانیه، کمیته اظهار داشته است که حقوق فرهنگی جزئی جدایی‌ناپذیر از حقوق بشر هستند و مانند تمام حقوق بشر جهانی و غیرقابل تقسیم هستند. ترویج و احترام به حقوق فرهنگی برای حفظ کرامت انسانی و

ایجاد تعاملات اجتماعی مثبت بین افراد و جوامع در دنیای چندفرهنگی ضروری است.

کمیت حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در این بیانیه اشاره کرده است که حق دسترسی به میراث فرهنگی و بهره‌برداری از آن نیز باید در این زمینه قرار گیرد و از آن حمایت شود. در این راستا، مسئولیت‌های دولت‌ها شامل حفاظت، توسعه و غنی‌سازی میراث فرهنگی در دوران جنگ و صلح و انتقال آن به نسل‌های آینده است. علاوه بر این، نگهداری، حفاظت و مرمت بناهای تاریخی، آثار هنری و آثار ادبی نیز به‌عنوان مسئولیت‌های دولت‌ها در چارچوب حق میراث فرهنگی ذکر شده است. برای جلوگیری از نقض حق میراث فرهنگی، دولت‌ها موظف به احترام به میراث فرهنگی گروه‌ها یا افراد محروم و حاشیه‌ای نیز هستند.

در توصیه‌نامه شورای حقوق بشر سازمان ملل در تاریخ ۶ اکتبر ۲۰۱۶، موضوعات مربوط به حقوق فرهنگی و حفاظت از میراث فرهنگی مورد بررسی قرار گرفته است. در این تصمیم، آمده است که آسیب به یک جزء میراث فرهنگی، چه ملموس و چه غیرملموس، به‌عنوان آسیب به میراث انسانیت به‌طور کلی تلقی می‌شود. از دست دادن یا آسیب به میراث فرهنگی می‌تواند تأثیرات منفی و غیرقابل برگشتی بر حقوق فرهنگی، به‌ویژه حق دسترسی به میراث فرهنگی و بهره‌برداری از آن داشته باشد. همچنین تأکید شده است که حفاظت از حقوق فرهنگی در چارچوب حق میراث فرهنگی، در مقابله با تروریسم نیز اهمیت دارد.

در این بیانیه، گفته شده است که حق مشارکت در زندگی فرهنگی شامل حق دسترسی به میراث فرهنگی و بهره‌برداری از آن است و تأکید شده که هر فرد حق برخورداری از این حقوق را دارد. نقض این حق می‌تواند به بی‌ثباتی، تهدید هویت فرهنگی و تعارض اجتماعی منجر شود. بر همین اساس، از تمامی دولت‌ها خواسته شده است تا به حق میراث فرهنگی احترام گذاشته، آن را شناسایی و محافظت کنند. همچنین در این بیانیه بیان شده است که حفاظت از میراث فرهنگی باید به‌عنوان یک بخش مهم از کمک‌های بشردوستانه در نظر گرفته شود و دولت‌ها باید سیاست‌هایی بدون تبعیض جنسیتی برای حفاظت از میراث فرهنگی اتخاذ کنند. علاوه بر این، دولت‌ها موظف‌اند امنیت مدافعان حقوق میراث فرهنگی را نیز تضمین کنند. در توصیه‌نامه‌ای که در تاریخ ۹ آوریل ۲۰۱۸ توسط شورای حقوق بشر سازمان ملل صادر شد، حق میراث فرهنگی به‌عنوان ادامه حق مشارکت در زندگی فرهنگی که در ماده ۲۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر و ماده ۱۵ پیمان بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ذکر شده است، پذیرفته شده است. بر اساس این تصمیم، هر فرد حق دسترسی به میراث فرهنگی و بهره‌برداری از آن را دارد. اصول مطرح‌شده در تصمیم قبلی تکرار شده و از دولت‌ها خواسته شده است

که در این زمینه اقداماتی را انجام دهند. (UNHRC, 2018)

پذیرش حق میراث فرهنگی به‌عنوان جزئی از حق مشارکت در زندگی فرهنگی، ضرورت تعیین حدود این حق را نیز ایجاب می‌کند. در این زمینه، دلایل کلی محدودیت‌ها که در ماده ۴ پیمان بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ذکر شده است، باید به کار گرفته شود. طبق این ماده، «دول عضو این پیمان، استفاده از حقوقی که مطابق با این پیمان به رسمیت شناخته‌اند را در یک جامعه دموکراتیک فقط به‌منظور حفظ منافع عمومی و تنها تا حدی که با ماهیت این حقوق سازگار باشد، تحت محدودیت‌های قانونی قرار خواهند داد» بنابراین، محدود کردن حق میراث فرهنگی توسط دولت‌ها تنها زمانی ممکن است که محدودیت‌ها برای حفظ منافع عمومی در یک جامعه دموکراتیک، سازگار با ماهیت حق میراث فرهنگی بوده و محدودیت‌ها به‌طور قانونی پیش‌بینی شده باشد.

به‌طور کلی می‌توان گفت که بر اساس تصمیمات شورای حقوق بشر سازمان ملل، حق دسترسی به میراث فرهنگی به‌عنوان ادامه حق مشارکت در زندگی فرهنگی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیمان بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به‌طور واضح به رسمیت شناخته شده، پذیرفته شده است. طبق این دیدگاه، دسترسی به میراث فرهنگی و بهره‌برداری از آن، حق ذاتی و غیرقابل انتقال است که هر فرد از آن برخوردار است. با این حال، چون تصمیمات شورای حقوق بشر سازمان ملل جنبه توصیه‌ای دارند و الزام‌آور نیستند، افراد نمی‌توانند برای نقض حق میراث فرهنگی خود به کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی شکایت کنند.

این شرایط منفی که در پذیرش و تصدیق حق میراث فرهنگی وجود دارد، از طرفی جنبه مثبت نیز دارد. عدم توانایی مکانیزم‌های موجود در سازمان ملل برای اعمال فشار بر دولت‌ها موجب می‌شود که این نهادها رویکردهای آزادی‌خواهانه‌تر و پیشرفته‌تری را اتخاذ کنند و به این ترتیب، امکان شکل‌گیری آینده‌ای نوین در زمینه حقوق بشر فراهم شود. به همین دلیل، فراخوان‌های مکرر شورای حقوق بشر سازمان ملل به دولت‌ها برای به‌رسمیت شناختن و حفاظت از حق میراث فرهنگی از اهمیت بالایی برخوردار است. این فراخوان‌ها و فشارهای ناشی از آن می‌تواند منجر به توافقات مشترک در جامعه بین‌المللی و در نهایت به تنظیم مقررات الزام‌آور در حقوق بین‌المللی حقوق بشر در زمینه حق میراث فرهنگی منتهی شود.

نتیجه‌گیری

میراث فرهنگی به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین عناصر هویت‌بخش جوامع انسانی، دارای ابعاد حقوقی و بشری گسترده‌ای است که در اسناد بین‌المللی مختلف مورد توجه قرار گرفته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مفهوم حق میراث فرهنگی، برخاسته از حق مشارکت در زندگی فرهنگی، در معاهدات و اسناد بین‌المللی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده و در ارتباط تنگاتنگی با اصولی نظیر کرامت انسانی، تنوع فرهنگی و حقوق اقلیت‌ها قرار دارد. کنوانسیون‌های یونسکو، پیمان فارو و اسناد حقوق بشری سازمان ملل، همگی بر اهمیت حفاظت از میراث فرهنگی تأکید کرده و دولت‌ها را به اتخاذ تدابیر لازم در این زمینه ملزم کرده‌اند. با این حال، چالش‌های متعددی همچنان مانع از تحقق کامل این حق در عرصه بین‌المللی می‌شود. از جمله این چالش‌ها می‌توان به عدم وجود ضمانت‌های اجرایی کافی، بهره‌برداری‌های سیاسی از میراث فرهنگی، نبود تعهدات الزام‌آور برای دولت‌ها و تخریب‌های عمدی میراث در شرایط جنگ و بحران‌های بین‌المللی اشاره کرد. بررسی رویه‌های بین‌المللی نشان می‌دهد که علی‌رغم پذیرش اصول کلی حق میراث فرهنگی، مکانیسم‌های اجرایی موجود قادر به تضمین کامل این حق نیستند و حفاظت از میراث فرهنگی همچنان نیازمند تقویت همکاری‌های بین‌المللی، تدوین سیاست‌های حقوقی جامع و نظارت مؤثرتر بر اجرای تعهدات بین‌المللی است.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که پذیرش حق میراث فرهنگی به‌عنوان یک حق بشری، می‌تواند تأثیرات مثبتی در سیاست‌گذاری‌های ملی و بین‌المللی داشته باشد. به رسمیت شناختن این حق در نظام بین‌المللی حقوق بشر، دولت‌ها را ملزم به اتخاذ سیاست‌های جامع‌تری در زمینه حفاظت از میراث فرهنگی می‌کند و به تقویت رویکردهای مشارکتی در این حوزه کمک خواهد کرد. از این رو، ضرورت دارد که جامعه بین‌المللی با اتخاذ راهکارهای الزام‌آور، از جمله تدوین اسناد حقوقی مؤثرتر، افزایش نظارت‌های بین‌المللی و تقویت همکاری‌های میان دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی، به سمت تحقق و اجرای مؤثر حق میراث فرهنگی گام بردارد.

منابع

۱. بیدقی، باقر؛ بلوری، پیمان و ذوالقدر، مالک (۱۴۰۲). رویه‌ی محاکم بین‌المللی کیفری در برقراری ارتباط با میراث فرهنگی از منظر حقوق بشر. *تعالی حقوق*، سال ۱۴، شماره ۲، صص ۱۴۷-۱۸۵.
۲. شاکری، زهرا و جعفرپور، یاسمن (۱۳۹۷). راهکارهای مدیریتی برای حمایت از حقوق مالکیت فکری در موزه‌ها. *فصلنامه علمی فنی هنری*، شماره ۸۲، صص ۲۹-۴۰.
۳. میرجعفری، سید علیرضا؛ مرادی، مریم و امینی نیا، عاطفه (۱۴۰۱). *حمایت حقوقی و قانونی و حفاظت فیزیکی از میراث فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران*. ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره ۵، شماره ۱۱، صص ۵۹۰۰-۵۹۱۶.
۴. وکیل، امیر ساعد و قشلاقی، نیگجه (۱۴۰۰). *حمایت از میراث فرهنگی جهانی در رویه دیوان بین‌المللی کیفری*. *فصلنامه علمی دیدگاه‌های حقوق قضایی*، شماره ۹۴، صص ۱۱۹-۱۳۹.
1. Aykan, B. (2018) Kültürel Miras Hakkı: Kültürel Mirasa İnsan Hakları Temelli Güncel Yaklaşımlar. *Alternatif Politika*, 10(2), 231-252.
2. Bisch, P. M. (2008) On the Right to Heritage: The Innovative Approach of Articles 1 and 2 of the Faro Convention. In *Heritage and Beyond* (pp. 45-60) Council of Europe Publishing.
3. Blake, J. (2000) On Defining the Cultural Heritage. *The International and Comparative Law Quarterly*, 49(1), 61-85.
4. Borowiecki, K. J. Forbes, N. & Fresa, A. (2016) *Cultural Heritage in a Changing World*. Springer International Publishing.
5. Donders, Y. (2020) Cultural Heritage and Human Rights. In *Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law* (F. Francioni & A. Vrdoljak, Eds.), Oxford University Press, 379-406.
6. Francioni, F. (2008) Heritage and Human Rights: An Introduction. In *Cultural Human Rights* (F. Francioni & M. Scheinin, Eds.), Martinus Nijhoff Publishers, 1-15.
7. Graham, B. & Howard, P. (2008) Heritage and Identity. In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity* (B. Graham & P. Howard, Eds.), Ashgate Publishing Company, 1-17.
8. Hodder, I. (2010) Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent Justice and Well-Being. *Anthropological Quarterly*, 83(4), 861-882.
9. Ito, N. (n.d) Intangible Cultural Heritage Involved in Tangible Cultural Heritage. Retrieved from: <https://pdfs.semanticscholar.org/37ae/5586f1427a5e65d3f2f5c12a79881f5d0772.pdf>
10. Kersel, M. M. & Luke, C. (2015) Civil Societies? Heritage Diplomacy and Neo-Imperialism. In *Global Heritage: A Reader* (L. Meskell, Ed.), Wiley-Blackwell, 70-94.
11. Logan, W. (2012) Cultural Diversity, Cultural Heritage and Human Rights: Towards Heritage Management as Human Rights Based Cultural Practice. *International Journal of Heritage Studies*, 18(3), 231-244.

12. Merryman, J. H. (2005) Cultural Property Internationalism. *International Journal of Cultural Property*, 12, 11-39.
13. Papaioannou, K. (2017) The International Law on the Protection of Cultural Heritage. *IJASOS*, 3(7) , 257-262.
14. Prott, L. V. & O'Keefe, P. J. (1992) Cultural Heritage or Cultural Property. *International Journal on Cultural Property*, 1(2) , 307-320.
15. Sancakdar, O. (2012) *Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Hukuku* (2nd ed) Seçkin Yayıncılık, Ankara.
16. Smith, L. (2006) *Uses of Heritage*. Routledge, New York.
17. Therond, D. (2008) Benefits and Innovations of the Council of Europe Framework Convention on the Value of Cultural Heritage for Society. In *Heritage and Beyond* (pp. 61-75) Council of Europe Publishing.
18. Toman, T. (2005) The Hague Convention: A Decisive Step taken by the International Community. *Museum International: Protection and Restitution*, Blackwell Publish, Oxford, 15.
19. Uzuner, E. Ö. (2004) Yeni Miraslar ve Uluslararası Sözleşmelerde Sürdürülebilir Kalkınma Stratejileri. *Milli Folklor*, 25(100) , 14-30.
20. Vecco, M. (2010) A Definition of Cultural Heritage: From Tangible to the Intangible. *Journal of Cultural Heritage*, 11, 321-324.
21. Ziegler, K. (2007) Cultural Heritage and Human Rights. In *La Salvaguardia Dei Beni Culturali Nel Diritto Internazionale* (G. Giuffrè Milano, Ed.) , University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series.



The Responsibility of the Islamic Republic of Iran Regarding the Cultural Rights of Refugees from the Perspective of Islamic and International Law

Farnoush Amiri^{*1}, Mohammad Taghi Rezaei²,
Seyed Mohsen Sheikholeslami³

1. PhD Candidate in International Law, UAE (Dubai) Branch, Islamic Azad University, United Arab Emirates (Corresponding Author)
Email: farnoshamiri2@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Law, Shiraz Branch, Payame Noor University, Shiraz, Iran.
Email: rezaei.mt@pnu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Law, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran.
Email: dr.sheikholeslami2013@gmail.com

Abstract

The responsibility of states towards refugees is a key issue in international law and Islamic jurisprudence. Given the increase in migration crises and the legal challenges arising from it, examining Iran's obligations as a refugee host country is of particular importance from a jurisprudential and legal perspective. This research analyzes these responsibilities and related legal guarantees. The aim of this research is to answer the main question of how the framework of Iran's international responsibility towards the cultural rights of refugees is defined based on jurisprudential and legal standards. This research was conducted using a descriptive-analytical method and using library resources including international documents, Iranian domestic laws, jurisprudential texts and legal doctrine opinions. The data were analyzed with a comparative approach between the Islamic and international legal systems. The findings show that although Iran adheres to many international obligations in the field of refugee rights, there are some challenges, including: the lack of transparent mechanisms for judicial protection of refugees. On the other hand, Article 22 of the Iranian Constitution and the Civil Code provide significant protection for the basic rights of foreigners. This research shows that the Iranian legal system needs to review some policies, especially in the field of creating effective enforcement mechanisms. Combining the capacities of Islamic jurisprudence with human rights standards can provide a balanced model for improving the situation of refugees in Iran. It is suggested that practical steps be taken in this direction by developing a comprehensive asylum document in line with Islamic and international standards.

Keywords: Aliens, Refugee, Cultural Rights, International Responsibility, Human Rights, Islamic Law

Received: 2025/04/19
Revised: 2025/05/15
Accepted: 2025/05/28
Available Online: 2025/06/01

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2055535.1034



مسئولیت کشور ایران نسبت به حقوق فرهنگی پناهندگان از منظر حقوق اسلام و بین الملل

فرنوش امیری^۱، محمدتقی رضایی^۲، سید محسن شیخ‌الاسلامی^۳

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل، واحد امارات (دبی) دانشگاه آزاد اسلامی، امارات متحده عربی (نویسنده

مسئول) رایانامه: farnoshamiri2@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق، واحد شیراز، دانشگاه پیام نور، شیراز، ایران.

رایانامه: rezaei.mt@pnu.ac.ir

۳. استادیار گروه حقوق، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

رایانامه: dr.sheikholeslami2013@gmail.com

چکیده

مسئولیت دولت‌ها در قبال پناهندگان از موضوعات کلیدی در حقوق بین‌الملل و فقه اسلامی است. با توجه به افزایش بحران‌های مهاجرتی و چالش‌های حقوقی ناشی از آن، بررسی تعهدات ایران به‌عنوان یکی از کشورهای میزبان پناهندگان از منظر فقهی و حقوقی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این پژوهش به تحلیل این مسئولیت‌ها و تضمینات حقوقی مرتبط می‌پردازد. هدف این تحقیق پاسخ به این پرسش اصلی است که چارچوب مسئولیت بین‌المللی ایران در قبال حقوق فرهنگی پناهندگان بر اساس موازین فقهی و حقوقی چگونه تعریف می‌شود؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای شامل اسناد بین‌المللی، قوانین داخلی ایران، متون فقهی و آرای دکترین حقوقی انجام شده است. داده‌ها با رویکردی تطبیقی میان نظام‌های حقوق اسلام و بین‌الملل تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که ایران هرچند به بسیاری از تعهدات بین‌المللی در زمینه حقوق پناهندگان پایبند است و اصل ۲۲ قانون اساسی و قوانین مدنی ایران حمایت‌های قابل توجهی از حقوق اولیه بیگانگان ارائه می‌دهد؛ اما برخی چالش‌ها در نظام حقوقی ایران از جمله: نبود سازوکارهای شفاف برای حمایت قضایی از پناهندگان وجود دارد که نیازمند بازنگری در برخی سیاست‌ها به‌ویژه در زمینه ایجاد سازوکارهای اجرایی مؤثر است. تلفیق ظرفیت‌های فقه اسلامی با استانداردهای حقوق بشری می‌تواند الگویی متوازن برای بهبود وضعیت

پناهندگان در ایران ارائه دهد. پیشنهاد می‌شود با تدوین سند جامع پناهندگی، همسویا موازین اسلامی و بین‌المللی، گام‌های عملی در این جهت برداشته شود.

واژگان کلیدی: بیگانگان، پناهنده، حقوق فرهنگی، مسئولیت بین‌المللی، حقوق بشر، حقوق اسلام

تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۱/۳۰	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۲/۲۵	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۳/۰۸	:DOI	10.22034/CJLS.2025.2055535.1034
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۳/۱۲		

مقدمه

در جهان معاصر، پدیده پناهندگی به یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های جامعه بین‌المللی تبدیل شده است. افزایش درگیری‌های مسلحانه، نقض سیستماتیک حقوق بشر، بحران‌های زیست‌محیطی و نابرابری‌های اقتصادی موجب شده‌اند تا میلیون‌ها انسان در جستجوی امنیت و زندگی بهتر، مرزهای کشور خود را ترک کنند. در این میان، کشور ایران به دلیل موقعیت جغرافیایی خاص و همسایگی با کشورهای بحران‌زده، همواره یکی از مقاصد اصلی پناهندگان بوده است. این واقعیت، مسئولیت حقوقی و اخلاقی ایران در قبال پناهندگان را به موضوعی حیاتی تبدیل کرده که نیازمند بررسی عمیق از منظر حقوقی و فقهی است. نظام حقوق بین‌الملل با تدوین اسنادی مانند کنوانسیون ۱۹۵۱ ژنو و پروتکل ۱۹۶۷، چارچوبی نسبتاً جامع برای حمایت از پناهندگان ایجاد کرده است که جمهوری اسلامی ایران نیز به آن‌ها پیوسته است. با این حال، میزبانی میلیون‌ها پناهنده در طول چهار دهه گذشته، این امر موجب شده تا مسئولیت ایران در قبال پناهندگان در چارچوب پیچیده از تعهدات بین‌المللی عام، قوانین داخلی و موازین فقهی مورد بررسی قرار گیرد. از سوی دیگر، آموزه‌های اسلامی با مفاهیمی مانند «عقد امان» و «حق جوار» ظرفیت‌های قابل توجهی برای حمایت از پناهندگان ارائه می‌دهند که می‌تواند مکمل نظام حقوقی بین‌المللی باشد.

در بعد حقوق داخلی، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول مختلفی از جمله اصل ۲۲ (مصونیت حیثیت، جان، مال و حقوق اشخاص) و اصل ۱۴ (رفتار نیکوی با غیرمسلمانان) پایه‌های محکمی برای حمایت از حقوق پناهندگان ایجاد کرده است. همچنین قوانین عادی مانند قانون مدنی و آیین‌نامه‌های مربوط به اتباع خارجی تا حدودی به وضعیت حقوقی پناهندگان پرداخته‌اند. با این وجود، پراکندگی و بعضاً نقصان این مقررات، نظام حقوقی ایران را با چالش‌های عملی مواجه ساخته است. از منظر فقه اسلامی، مسئله پناهندگی تحت مفاهیمی چون «استیمان» (پناهندگی موقت) و «جوار» (پناهندگی بلندمدت) مورد بحث قرار گرفته است. فقهای امامیه با استناد به آیات قرآن کریم (مانند آیه ۶ سوره توبه) و سیره پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) مبانی شرعی محکمی برای پذیرش پناهندگان ارائه داده‌اند. با این حال، تفاوت‌های ماهوی بین مفهوم پناهنده در حقوق بین‌الملل (فردی که از ترس آزار و اذیت از کشور خود فرار کرده) و مفهوم مستأمن در فقه اسلامی (فردی که از دولت اسلامی درخواست امان می‌کند) نیازمند تحلیل تطبیقی دقیق است. این پژوهش با درک اهمیت موضوع و خلأهای موجود در ادبیات حقوقی، در پی پاسخگویی به این پرسش‌های اساسی است: مسئولیت بین‌المللی ایران در قبال پناهندگان بر چه مبنایی استوار است؟

موازنه فقهی چه تأثیری بر نظام حقوقی ایران در برخورد با پناهندگان داشته‌اند؟ و چگونه می‌توان بین تعهدات بین‌المللی، قوانین داخلی و موازنه شرعی هماهنگی ایجاد کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها نه تنها از نظر علمی حائز اهمیت است، بلکه می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری‌های آینده در این حوزه حیاتی قرار گیرد.

روش تحقیق در این مطالعه، توصیفی - تحلیلی بوده و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای شامل اسناد بین‌المللی، قوانین داخلی ایران، متون فقهی و آثار علمی پژوهشی انجام شده است. رویکرد تطبیقی به کار رفته در این پژوهش، امکان مقایسه نظام‌های حقوقی بین‌المللی، اسلامی و ایرانی را فراهم آورده است. این مطالعه از یک سو به تحلیل محتوای اسناد و قوانین پرداخته و از سوی دیگر، با نگاهی انتقادی به بررسی چالش‌های عملی موجود در این زمینه اقدام کرده است.

ساختار این نوشتار به گونه‌ای طراحی شده که پس از بررسی مفاهیم پایه و مبانی نظری، به تحلیل مسئولیت بین‌المللی دولت‌ها و ارکان آن می‌پردازد. سپس حقوق و تکالیف پناهندگان در سه نظام حقوقی بین‌المللی، اسلامی و ایرانی مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت، راهکارهای بهبود وضعیت موجود ارائه می‌شود. امید است این پژوهش گامی هرچند کوچک در جهت تحکیم حقوق پناهندگان و ارتقای نظام حقوقی ایران در این حوزه باشد.

۱. چهارچوب نظری و مفهومی

الف) مفهوم بیگانه

در ادبیات حقوق بین‌الملل، اصطلاحات «Foreign» «Alien» و «Foreigner» به‌عنوان معادل‌های مفهومی «بیگانه» «اجنبی» و «خارجی» به کار می‌روند. (قاسمی شوب، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰) از منظر حقوقی، بیگانه به شخص حقیقی یا حقوقی اطلاق می‌شود که فاقد تابعیت دولت میزبان بوده و به تابعیت دولت دیگری منسوب است یا اساساً فاقد هرگونه تابعیت می‌باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲، ص ۱۴) این مفهوم در حقوق عمومی از خصیصه نسبی برخوردار است، چراکه بیگانگی شخص صرفاً در چارچوب رابطه حقوقی وی با دولت سرزمین محل اقامت معنا می‌یابد؛ به عبارت دقیق‌تر، ملاک تحقق وصف بیگانگی، فقدان پیوند تابعیت با کشور محل استقرار است (ارفع‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳) در منظومه مفهومی این پژوهش، مفاهیم هم‌پیوندی چون «تابعیت» به‌عنوان سنگ بنای رابطه فرد و دولت، «آواره» به‌مثابه شخص بی‌سرپناه ناشی از عوامل قهری، «مهاجر» به‌عنوان موضوع ارادی جابجایی سرزمینی و «پناهنده» به مفهوم خاص حقوق بین‌الملل، جایگاه محوری دارند که در ادامه به تفصیل مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

ب) آواره

در تحلیل حقوقی مفهوم آوارگی، باید به عوامل جبری و قهری مؤثر در ترک اجباری سرزمین اشاره نمود. بر مبنای مطالعات حقوق بشری، مهم‌ترین علل آوارگی را می‌توان در سه دسته کلی تقسیم‌بندی نمود: نخست، عوامل انسانی شامل مواردی چون نقض سیستماتیک حقوق بنیادین بشر، اعمال شکنجه و رفتارهای تحقیرآمیز؛ دوم، منازعات مسلحانه اعم از داخلی یا بین‌المللی؛ و سوم، بلایای طبیعی از قبیل خشک‌سالی، زلزله، سیل و طوفان (عابدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰) از منظر فقهی - حقوقی، اصطلاح «آواره» در ادبیات فارسی دارای مفهومی موسع بوده و در کاربرد عامیانه، غالباً با مفاهیمی چون مهاجر، پناهنده، پناهجو و بی‌جا شده مترادف انگاشته می‌شود. لیکن در تعریف تخصصی و حقوقی، آواره به شخصی اطلاق می‌گردد که در پی وقوع منازعات مسلحانه داخلی یا بین‌الدولی، به شکل ناگهانی و خارج از چارچوب‌های قانونی معمول، ناگزیر به ترک اجباری موطن خویش شده یا به موجب تصمیمات حکومتی از سرزمین خود اخراج گردیده باشد (توسلی نایینی، ۱۳۸۲، ص ۳۸) این تعریف مضیق، آواره را از سایر اقسام پناهندگان متمایز می‌سازد، چراکه عنصر «اجبار ناشی از مخاصمات مسلحانه» به‌عنوان رکن اصلی در تحقق این وضعیت حقوقی محسوب می‌گردد. در نظام حقوق بین‌الملل بشردوستانه نیز این تمایزات مورد تأکید قرار گرفته است، هرچند در عمل، مرزهای مفهومی بین این اصطلاحات گاه مخدوش می‌گردد.

ج) مهاجر

بر اساس ماده ۱ قانون منع قاچاق مهاجران غیرقانونی ایرلند (۱۹۹۹) مهاجرت غیرقانونی به ورود یا تلاش برای ورود اتباع خارجی به قلمرو یک کشور خارج از چارچوب مقررات پذیرفته شده بین‌المللی و ملی تعریف می‌شود (بیابانی و عصار، ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۲) از منظر حقوقی، سیاست مهاجرت که مبتنی بر اصل حاکمیت دولت‌هاست، در تقابل با مفهوم آزادی جابجایی به‌عنوان حق بشری قرار می‌گیرد. درحالی‌که آزادی جابجایی شامل حقوقی چون ورود، اقامت و برخورداری از رفتار عادلانه می‌شود، سیاست مهاجرت بر اختیارات انحصاری دولت‌ها در تنظیم روایید و تعیین شرایط اتباع خارجی تأکید دارد (احمدیگی، ۱۳۹۱، ص ۵۷۵) این تقابل ذاتی، موقعیت حقوقی مهاجران را به‌ویژه در موارد غیرقانونی، به وضعیتی شکننده تبدیل می‌نماید.

د) پناهنده

مطابق اصول مسلم حقوق بین‌الملل، هرگاه حیات و امنیت اشخاص در معرض تهدیدات جدی

قرار گیرد، حق پناهندگی به عنوان یک حق بشری قابل اعمال خواهد بود (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۵۴) این حق که ریشه در اسناد بین المللی از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر دارد، دول عضو سازمان ملل متحد را مکلف می نماید تا در صورت درخواست افراد تحت تعقیب، نسبت به پذیرش و حمایت از آنان اقدام نمایند. از منظر فقهی نیز این اصل با مفهوم «استجاره» در فقه اسلامی که بر لزوم پناه دادن به افراد در معرض خطر تأکید دارد، قابل تطبیق است.

ه) تعریف مسئولیت بین المللی دولت ها

در دکترین حقوق بین الملل معاصر، تمایز دوگانه میان مسئولیت دولت به رسمیت شناخته شده است: نخست «مسئولیت عادی» ناشی از نقض تعهدات قراردادی یا عرفی متعارف (مانند تعهدات تجاری یا کنسولی) که منجر به روابط دوجانبه جبرانی می گردد؛ و دوم «مسئولیت مشدد» که در موارد نقض قواعد آمره بین المللی اعمال می شود. (آنتونیو، ۱۳۸۸، ص ۳۴۵) این تفکیک که در ماده ۴۱ طرح کمیسیون حقوق بین الملل نیز منعکس شده، از منظر فقه اسلامی با تقسیم مسئولیت به «ضمان» و «تعهدات عامه» قابل مقایسه است.

۲. ارکان مسئولیت بین المللی دولت

۲-۱. عناصر ذهنی

الف) نسبت دادن خلاف بین المللی به یک دولت

در نظام حقوق بین الملل، مسئولیت دولت ناشی از اعمال اشخاص، مستلزم احراز رابطه انتساب است. بر این اساس، صرفاً رفتارهای مقامات رسمی در چارچوب وظایف عمومی، قابل اسناد به دولت محسوب می شود. در مقابل، اعمال شخصی کارگزاران دولتی و نیز اشخاص خصوصی، فاقد وصف دولتی بوده و مشمول اصل عدم مسئولیت دولت می باشد باین وجود، قصور دولت در اعمال نظارت مؤثر یا تعقیب قضایی مرتکبان، می تواند موجب مسئولیت بین المللی باشد. (قاسمی شوب، ۱۳۸۴، ص ۷۱) این اصل که در فقه اسلامی نیز تحت عنوان «ضمانت اقدامات مأموران» و «مسئولیت مدنی» مطرح است (سجادی کیا و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۸۳) بیانگر آن است که مسئولیت نهادهای حاکمیتی در قبال تخلفات زیر مجموعه، مشروط به تقصیر در ایفای وظایف نظارتی است.

ب) تقصیر دولت در انجام یک عمل خلاف در برخی موارد

در حقوق بین الملل، عنصر معنوی مسئولیت دولت در دو فرض محقق می شود: نخست،

هنگامی که دولتی به صورت آگاهانه دولت دیگر را در ارتکاب عمل متخلفانه بین‌المللی هدایت یا کنترل نماید که در این صورت مسئولیت بین‌المللی مستقیم برای دولت هدایت‌کننده ایجاد می‌شود. دوم، در مواردی که دولتی با اعمال فشار غیر مشروع، دولت دیگر را به ارتکاب عمل خلاف بین‌المللی وادار نماید، مشروط بر آنکه: (الف) عمل مزبور واقعاً صورت پذیرفته باشد؛ و (ب) دولت اعمال‌کننده فشار از خلاف بودن ماهوی عمل مطلع بوده باشد. این اصول که در فقه اسلامی نیز تحت عنوان «ضمانت اقدامات تحت اکراه» قابل تطبیق است، بیانگر ضرورت احراز سوءنیت در تحقق مسئولیت بین‌المللی دولت‌ها می‌باشد.

۲-۲. عناصر عینی

پس از لازم‌الاجرائی شدن «کنوانسیون ۱۹۶۹ وین» درباره حقوق معاهدات در ژانویه ۱۹۸۰، توجه به این سند کلیدی که عمدتاً حاوی تدوین قواعد عرفی بین‌المللی بود، در انعقاد معاهدات بین‌الدولی اهمیت فزاینده‌ای یافت. (ناصری لاریجانی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۴) از مهم‌ترین تحولات حوزه مسئولیت بین‌المللی، تأکید بر ماهیت تعهد نقض شده و تأثیر آن بر جامعه بین‌المللی بود که منجر به طرح دو نظام مسئولیت حقوقی و کیفری برای دولت‌ها گردید. هرچند تلاش‌های کمیسیون حقوق بین‌الملل در این زمینه به نتایج ملموسی نینجامید، لیکن اهمیت محتوای تعهد از منظر اجرای مسئولیت دولت‌ها مورد توجه قرار گرفت. (حدادی، ۱۳۸۹، ص ۸۹) این رویکرد در فقه اسلامی نیز با تقسیم‌بندی تعهدات به «عقود» و «ایقاعات» و تفکیک مسئولیت ناشی از هر یک، قابل مقایسه است. (مرتضی و قاسمی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۵)

۳. حقوق فرهنگی بیگانگان در نظام حقوق بین‌الملل، اسلام و ایران

۳-۱. حقوق عمومی بیگانگان

حقوق عمومی بیگانگان به‌عنوان شاخه‌ای از نظام حقوقی داخلی، حاوی مجموعه قواعد حاکم بر وضعیت اتباع خارجی در قلمرو دولت میزبان است. این نظام حقوقی که مبتنی بر اصول کرامت انسانی و عدالت طبیعی استوار است، شامل تضمینات اساسی از جمله: (۱) حق امنیت شخصی، (۲) حق مالکیت، (۳) آزادی‌های مدنی و (۴) دسترسی به مراجع قضایی می‌باشد. (سنجری، ۱۳۸۹، ص ۵۲) با این حال، به‌موجب اصل حاکمیت ملی، بیگانگان از برخی حقوق خاص مانند مشارکت سیاسی و اشتغال در پست‌های حاکمیتی محروم می‌باشند. در فقه اسلامی نیز این تمایزات تحت عنوان «حقوق ذمّین» و با استناد به مفاهیمی چون «عقد ذمه» تبیین شده است. (عاملی، الروضة البهیة، ج ۲، ص ۲۸۷)

۲-۳. حق عبور و مرور

در حقوق بین الملل معاصر، اعطای روادید از اختیارات انحصاری دولت‌ها محسوب می‌شود که مبتنی بر اصل حاکمیت سرزمینی است (بند ۴ ماده ۱۲ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی) از منظر فقه اسلامی، نظام حقوقی حاکم بر بیگانگان تحت دو عنوان اصلی قابل بررسی است: نخست «حقوق اهل ذمه» برای غیرمسلمانان مقیم دائم و دوم «حقوق مستأمنین» برای افرادی که با انعقاد عقد امان یا مهاده به صورت موقت در دارالاسلام اقامت می‌گزینند. (گرهارد فن گلان، ۱۳۷۸، ص ۲۱۸) در این نظام، اگرچه حقوقی چون انتخاب مسکن و رفت و آمد به رسمیت شناخته شده، اما این حقوق مطلق نبوده و مشروط به رعایت مصالح عمومی و محدودیت‌های امنیتی است. (شریعتی، ۱۳۸۴، ص ۲۱) در حقوق ایران، ماده ۲ قانون ورود و اقامت اتباع خارجی مصوب ۱۳۱۰، موارد ممنوعیت صدور روادید را به صورت حصری برشمرده است.

۳-۳. حفظ حیثیت و کرامت انسانی

اصل کرامت ذاتی انسان به عنوان سنگ بنای نظام بین المللی حقوق بشر، توجیه‌گر کلیه حقوق شناخته شده در این نظام است. در پارادایم اسلامی، این اصل که ریشه در آیات قرآنی (مانند آیه ۷۰ سوره اسراء) و روایات معصومین دارد، بیگانگان را صرفاً به واسطه انسان بودن، از هرگونه تعرض به حیثیت و کرامت انسانی مصون می‌دارد. (سنجری، ۱۳۸۹، ص ۵۲) این حمایت عام که ناظر بر ممنوعیت تبعیض بر اساس نژاد، ملیت یا هر عامل مشابه دیگر است، در اسناد بین المللی مانند مواد ۱، ۲ و ۱۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز در قوانین اساسی اکثر کشورها بازتاب یافته است. در فقه امامیه، این اصل تحت عنوان «حرمت ذاتی انسان» و با استناد به روایاتی چون «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۱) تبیین شده که دلالت بر عام شمولی کرامت انسانی دارد.

۴-۳. حمایت از جان و مال بیگانه

حق تعلیم و تربیت نیز به عنوان یکی از حقوق بنیادین بشری در ماده ۲۶ اعلامیه حقوق بشر و مواد ۴ و ۱۸ میثاق‌های بین المللی مورد شناسایی قرار گرفته است. در حقوق ایران، این حق که از بدو تولد آغاز می‌شود، شامل ابعاد جسمی، روانی، اخلاقی و مذهبی بوده و تکالیفی را برای والدین و دولت ایجاد می‌نماید. (اسدی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳) اصل ۲۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با تصریح به مصونیت حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل «اشخاص» حمایت

یکسانی از اتباع داخلی و خارجی به عمل آورده است. این اصل که با اصول ۲۵ و ۳۹ قانون اساسی تکمیل می‌گردد، هرگونه تعرض به حقوق بیگانگان را جز در موارد مصرح قانونی ممنوع می‌نماید. در فقه اسلامی نیز این اصل با مفهوم «حق جوار» و «عقد امان» قابل تطبیق است که بر لزوم حفظ حقوق بیگانگان در قلمرو اسلامی تأکید دارد.

۳-۵. حق آزادی عقیده و مذهب

حق بر آزادی بیان و مذهب به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین بشری در اسناد بین‌المللی (مواد ۱۸ و ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر) به رسمیت شناخته شده است. در منظومه فقهی - حقوقی اسلام، اگرچه دین حق معرفی شده، اما تنوع عقاید و مذاهب به رسمیت شناخته شده و انتخاب دین به اراده فردی واگذار گردیده است. قرآن کریم با پذیرش اصل آزادی عقیده (لا اکره فی الدین) هرگونه مجازات دنیوی برای انتخاب عقیده باطل را نفی نموده، هرچند وعده عذاب اخروی برای منکران حق داده است (بقره: ۲۵۶)

در نظام حقوقی ایران، با استناد به اصل سیزدهم قانون اساسی و روش تنقیح مناط، اتباع خارجی متدین به ادیان رسمی از آزادی انجام مراسم مذهبی و تعلیمات دینی مطابق آیین خود برخوردارند. این آزادی مشروط به رعایت سه محدودیت اساسی است: (۱) نظم عمومی، (۲) اخلاق حسنه، و (۳) قوانین آمره. (کمالی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴) این چارچوب که با موازین فقهی (مانند قاعده نفی سبیل و حرمت اختلال نظام) همخوانی دارد، نشانگر تعادل میان حقوق فردی و مصالح اجتماعی در نظام اسلامی است.

۳-۶. حق بر مسکن

حق بر مسکن به‌عنوان یکی از آزادی‌های عمومی، مفهومی گسترده و چندبعدی دارد که فراتر از سرپناه فیزیکی صرف بوده و شامل کلیه ملحقیات و تسهیلات ضروری برای زندگی آبرومندانه می‌شود. (عباسی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲) در تعریف حقوقی، مسکن مناسب مستلزم برخورداری از امنیت تصرف، استانداردهای زیستی و دسترسی به خدمات پایه است. (پورمحمدی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱) بر اساس تعریف اجلاس استانبول (۱۹۹۶) مسکن مناسب واجد هشت ویژگی اساسی است: (۱) برخورداری از فضای کافی و آسایش، (۲) امنیت جانی و مالی، (۳) تضمین حقوق مالکیت، (۴) استحکام سازه‌ای، (۵) تأسیسات مناسب (نور، تهویه، گرما) (۶) دسترسی به زیرساخت‌های اساسی (آب، بهداشت، آموزش) (۷) شرایط محیطی مطلوب، و (۸) موقعیت مکانی

مناسب. (جهان‌بین، ۱۳۸۷، ص ۶۵) این استانداردها که باید متناسب با توان اقتصادی افراد تأمین گردد، در نظام حقوقی اسلام تحت عنوان «حق سکنی» و در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصل ۳۱) به رسمیت شناخته شده است.

۳-۷. حق بر سلامت و درمان و دارو

حق بر سلامت به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین بشر، در اسناد بین‌المللی و عرف جهانی به رسمیت شناخته شده است. (حیبی مجنده، ۱۳۸۶، ص ۷) این حق که در منشور بین‌المللی حقوق بشر تحت عنوان «حق برخورداری از بالاترین استاندارد قابل‌دستیابی سلامت جسمی و روانی» تعریف شده، دولت‌ها را مکلف به ارتقای سطح سلامت، حمایت از حقوق بیماران و تضمین کیفیت خدمات درمانی می‌نماید. از منظر حقوق بیمار، این مفهوم شامل مجموعه تکالیف مراکز درمانی در قبال بیماران است که نیازهای چهارگانه جسمی، روانی، معنوی و اجتماعی آنان را در برمی‌گیرد. (سلیمی، ۱۳۸۵، ص ۶۴) تحولات حقوقی از دهه ۱۹۷۰ به بعد، به‌ویژه در نظام حقوقی اروپا، منجر به تقویت حمایت از حقوق بیماران شده است. (لینن، ۱۳۸۱، ص ۲۷) در نظام حقوقی اسلام، این حق با استناد به قاعده «لاضرر» و «حفظ نفس» مورد تأکید قرار گرفته و شامل تمامی افراد حاضر در قلمرو حکومت اسلامی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان می‌شود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل ۲۹، حق برخورداری از خدمات درمانی را برای همه افراد به رسمیت شناخته است.

۳-۸. حق بر اشتغال

حق اشتغال به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین اقتصادی - اجتماعی، جایگاه ویژه‌ای در اسناد بین‌المللی دارد و ضامن کرامت انسانی و توسعه پایدار محسوب می‌شود. (مصفا، ۱۳۹۰، ص ۵۴) در سطح بین‌المللی، اگرچه این حق به رسمیت شناخته شده، اما دولت‌ها بر اساس اصل حاکمیت ملی، سیاست‌های متفاوتی در خصوص اشتغال بیگانگان اتخاذ می‌کنند. این سیاست‌ها عمدتاً شامل:

۱. انحصار مشاغل حاکمیتی برای اتباع داخلی

۲. اعطای مجوزهای مشروط برای اشتغال بیگانگان در مشاغل تخصصی

۳. الزام به اخذ مجوز برای فعالیت در مشاغل آزاد

در نظام حقوقی اسلام، حق اشتغال به‌عنوان لازمه طبیعی حق حیات مورد تأکید قرار گرفته

است. فقه اسلامی با رویکردی متوازن:

- کلیه مشاغل مفید و غیر مضر را مجاز شمرده است
 - بر فعالیت‌های مولد مانند تجارت، کشاورزی و صنعت تأکید ویژه دارد
 - مشاغل مضر به مصالح عمومی یا ناقض ارزش‌های اخلاقی را ممنوع کرده است
 - از سلطه اقتصادی بیگانگان بر جامعه اسلامی جلوگیری می‌کند
 این نظام حقوقی که تلفیقی از حقوق فردی و مصالح اجتماعی است، در قوانین کار جمهوری اسلامی ایران نیز انعکاس یافته و بیگانگان را مشروط به رعایت مقررات، از حق اشتغال برخوردار می‌کند.

۳-۹. حق ترافع قضایی

حق بر دادرسی عادلانه به‌عنوان یکی از ارکان اساسی حکومت قانون، در اسناد بین‌المللی و نظام‌های حقوقی ملی مورد تأکید قرار گرفته است. از منظر حقوق بین‌الملل، تحقق این حق مستلزم تضمین مواردی چون حق دسترسی به وکیل و مشاوره حقوقی است. (ضیائی فر، ۱۳۸۶، ص ۴۱۷) در خصوص بیگانگان، اصل برابری در برخورداری از حمایت قضایی به‌عنوان قاعده‌ای آمره شناخته می‌شود. ماده ۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر با تصریح بر تساوی کلیه افراد در پیشگاه قانون، هرگونه تبعیض بر اساس تابعیت را نفی می‌نماید. این اصل که در فقه اسلامی نیز تحت عنوان «قاعده تسلیط» و «منع ظلم» قابل استناد است، دولت‌ها را مکلف می‌نماید:

۱. امکان دسترسی بی‌قید و شرط بیگانگان به مراجع قضایی را فراهم نمایند

۲. رفتار قضایی یکسان با اتباع داخلی داشته باشند

۳. حق برخورداری از وکیل و مترجم را تضمین کنند

تخلف از این تعهدات، علاوه بر نقض موازین بین‌المللی، مسئولیت بین‌المللی دولت را به دنبال خواهد داشت. در نظام حقوقی ایران نیز این اصل در قانون اساسی (اصول ۲۰ و ۳۴) و قوانین عادی مورد تأکید قرار گرفته است.

۴. حقوق خصوصی بیگانگان

۴-۱. مالکیت

مالکیت به‌عنوان حقی طبیعی در نظام بین‌المللی حقوق بشر مورد شناسایی قرار گرفته و در اعلامیه جهانی حقوق بشر هم‌تراز با حقوق بنیادینی چون حیات و آزادی تلقی شده است. (نیکزاد، ۱۳۸۸) در نظام حقوقی اسلام، مالکیت به دو قسم تقسیم می‌گردد: ۱) مالکیت حقیقی که منحصر به ذات الهی است و ۲) مالکیت اعتباری که به‌موجب قانون برای اشخاص به رسمیت شناخته می‌شود.

(مدنی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷) قانون‌گذار ایرانی در زمینه مالکیت بیگانگان، رویکردی تفکیکی اتخاذ نموده است:

۱. در مورد اموال منقول:

- اصل بر آزادی تملک و تصرف بیگانگان است؛ (ماده ۳ قانون مدنی)

- هیچ تفاوتی بین اتباع داخلی و خارجی وجود ندارد؛

- این حق جز در موارد خاص قانونی قابل سلب نیست؛

۲. در مورد اموال غیر منقول:

- تملک منوط به وجود معاهده دوجانبه است؛ (ماده ۸ قانون مدنی)

- استفاده از ملک محدود به مقاصد سکونتی، صنعتی و تجاری است؛ (آیین‌نامه استملاک ۱۳۲۸)

- تابعیت قانون ایران بر کلیه معاملات حاکم است؛

این نظام حقوقی که تلفیقی از موازین فقهی (مانند قاعده تسلیط) و مصالح ملی است،

نشانگر تعادل بین جذب سرمایه‌گذاری خارجی و حفظ حاکمیت بر منابع کشور می‌باشد.

۲-۴. ازدواج

حق تشکیل خانواده به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین بشری در اسناد بین‌المللی متعدد از جمله ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۵ اعلامیه حقوق غیر اتباع و ماده ۲۳ میثاق حقوق مدنی و سیاسی به رسمیت شناخته شده است. (غدیری، ۱۳۹۵، ص ۱۲) این حق که ریشه در فطرت انسانی دارد، دولت‌ها را مکلف به رعایت اصل عدم تبعیض در زمینه ازدواج می‌نماید. در نظام حقوقی ایران، ماده ۷ قانون مدنی با پذیرش اصل «تابعیت قانون ملی» در امور احوال شخصیه، اتباع خارجی را در زمینه ازدواج تابع قوانین کشور متبوع خود می‌داند. این رویکرد که با موازین «العقود تابعه للقوانین» همخوانی دارد، شامل موارد زیر می‌شود:

۱. شرایط ماهوی و شکلی نکاح تابع قانون ملی متعاقدين است

۲. مأموران کنسولی می‌توانند با رعایت دو شرط به ثبت ازدواج اتباع خود اقدام نمایند:

- طرفین تبعه کشور مربوط باشند

- قوانین کشور متبوع این اختیار را به مأموران داده باشد

این نظام حقوقی که تلفیقی از تعهدات بین‌المللی (احترام به حقوق بشری) و موازین فقهی

(رعایت قانون ملی) است، نشانگر تعهد ایران به همزیستی مسالمت‌آمیز حقوقی در عرصه

بین‌المللی می‌باشد.

۵. حمایت از حقوق فرهنگی بیگانگان در پرتو نظام حقوق بین الملل

در تحولات نوین نظام حقوق بین الملل، تمایز ماهوی تعهدات نقض شده و آثار آن بر جامعه بین المللی مورد تأکید قرار گرفته است. این روند به شکل گیری دوگانه مسئولیت مدنی و کیفری دولت ها انجامیده است. اگرچه تلاش های کمیسیون حقوق بین الملل در این خصوص به نتایج قطعی منجر نشد، لکن تأثیر محتوای تعهدات در فرآیند اجرای مسئولیت دولت ها به عنوان رویکردی بدیع مورد توجه واقع شد. ویژگی های مسئولیت بین المللی در پارادایم جدید:

۱. انتساب هر فعل متخلفانه بین المللی به دولت، مستلزم تحقق مسئولیت بین المللی است

۲. این مسئولیت، منشأ ایجاد روابط حقوقی ثانویه مستقل از روابط اولیه می گردد

۳. در دیدگاه کلاسیک، میزان نقض تأثیری در گستره مسئولیت نداشت

۴. مسئولیت دارای خصیصه دوطرفه و محدود به دولت های مباشر بود

در نظام کنونی، صیانت از نظم عمومی بین المللی به عنوان تکلیفی عام برای کلیه تابعان حقوق بین الملل شناخته می شود. این تحول بنیادین، موجب رویکردی نوین در به کارگیری سازوکارهای مسئولیت برای اعاده نظم عمومی بین المللی گردیده است. ماده ۴۸ طرح پایانی مسئولیت دولت ها (۲۰۰۱) به عنوان تجلیگاه این دگرگونی، حاوی این مؤلفه هاست:

• جواز استناد به مسئولیت توسط دولت های ثالث غیر متضرر

• بیانگر وظیفه جمعی دولت ها در حراست از نظم عمومی بین المللی

• محصول گرایش جامعه محور در حقوق بین الملل معاصر

دولت های معاصر با بهره گیری از سازوکارهای متنوعی چون سیاست گذاری قضایی در سطوح ملی و فراملی، ضمانت اجراهای کیفری و مدنی، قادر به حمایت از اتباع خارجی می باشند. این سیر تحول، بیانگر گذار از پارادایم فردگرایانه به سوی مسئولیت جمعی در پاسداری از نظم بین المللی است. (حدادی، ۱۳۸۹، ص ۹۱)

۵-۱. ضمانت اجراهای کیفری

ضمانت اجرای کیفری به مثابه سازوکاری اساسی در صیانت از نظم عمومی و پاسخ به نقض قوانین، در نظام های حقوقی با رویکردهای متفاوتی تبیین و اعمال می گردد. در حقوق بین الملل، این موضوع همواره به عنوان یکی از مباحث پیچیده و چالش برانگیز محل توجه اندیشمندان این عرصه بوده است. ضمانت اجرای قواعد حقوقی عمدتاً در ذات قوانین مستتر بوده و با توجه به ماهیت داخلی یا بین المللی موضوع و نیز رویکرد تحلیلی (حقوقی، سیاسی یا اخلاقی) از قواعد و مکانیسم های خاصی تبعیت

می‌نماید. در حوزه حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، ضمانت اجرا از جایگاهی والا برخوردار است، زیرا امنیت، آزادی و کرامت انسانی - که مفاهیمی جهان‌شمول محسوب می‌شوند - در گرو کارآمدی آن است. مسلماً نقض این حقوق در صورت وصف مجرمانه یافتن، می‌تواند پیامدهای حقوقی و کیفری شدیدی به همراه داشته باشد (همان‌گونه که در اسناد بین‌المللی متعدد مورد تصریح قرار گرفته است) در حوزه حمایت از بیگانگان نیز، با توجه به جرم‌انگاری بین‌المللی برخی اصول حاکم بر این تعهدات، می‌توان از ضمانت اجرای کیفری سخن به میان آورد. (ساک، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱)

در فقه اسلامی، نظام ضمانت اجرای کیفری بر مبانی عدالت، مصالح عمومی و کرامت انسانی استوار است:

- جرایم حدی مانند سرقت، زنا و قتل عمد مشمول مجازات معین شرعی هستند؛
 - جرایم تعزیری شامل مواردی می‌شود که در شرع مجازات خاصی برای آن‌ها مقرر نشده است؛
 - اهل ذمه از امنیت جانی و مالی برخوردار بوده و نقض این حقوق مستوجب مجازات است؛
 - مجازات باید با رعایت اصل تناسب و منع شکنجه اعمال شوند (مانند تأکید بر حفظ جان گروگان و ممنوعیت اعدام بدون محاکمه عادلانه)
- در نظام حقوقی ایران، تلفیق فقه امامیه و حقوق مدرن به شکل‌گیری ضمانت اجرای کیفری به این شرح انجامیده است:

۱. مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی: ماده ۱۴۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی (اعم از دولتی و خصوصی) را پذیرفته و مجازاتی چون انحلال، مصادره اموال و ممنوعیت فعالیت را پیش‌بینی نموده است. البته اشخاص حقوقی دولتی در امور حاکمیتی از شمول این مسئولیت مستثنی هستند.

۲. جرایم خاص: با وجود تصویب کنوانسیون بین‌المللی ضد گروگان‌گیری (۱۹۷۹) جرم گروگان‌گیری در قوانین ایران به صورت صریح تعریف نشده و رویه قضایی در این زمینه از وحدت رویه برخوردار نیست.

به‌طورکلی، حقوق بین‌الملل با تأکید بر همکاری دولتها و صلاحیت جهانی، با چالش سیاسی شدن مواجه است. فقه اسلامی با محوریت شریعت، بر تناسب مجازات و کرامت انسانی پای می‌فشارد، لکن نیازمند تفسیری پویا است. نظام حقوقی ایران با ترکیب فقه و حقوق مدرن گام‌های مثبتی برداشته، اما ابهامات قانونی و عدم انطباق کامل با اسناد بین‌المللی چالش‌هایی را پدید آورده است. به نظر می‌رسد ارتقای ضمانت اجرای کیفری مستلزم شفاف‌سازی قوانین، تقویت نهادهای نظارتی و هماهنگی بیشتر با استانداردهای جهانی باشد.

۶. بهره‌گیری از سیاست‌های غیر کیفری در عرصه بین‌المللی و داخلی

۶-۱. آگاه‌سازی‌های عمومی در پیشگیری از نقض حقوق بیگانگان

در عرصه بین‌المللی معاصر، آموزش حقوق بشر به‌عنوان سازوکاری راهبردی در تحکیم صلح جهانی و تسریع فرآیند توسعه پایدار مورد اقبال جامعه جهانی قرار گرفته است. این نظام آموزشی که بر مبنای ارتقای دانش حقوق بشری و توسعه مهارت‌های مرتبط استوار گردیده، از قابلیت‌های تحول‌آفرین در سطوح مختلف اجتماعی برخوردار می‌باشد.

دستاورد‌های محوری آموزش حقوق بشر:

۱. تثبیت صلح جهانی از طریق:

- نهادینه‌سازی فرهنگ تسامح و نکتزگرایی

- تعمیق تفاهم‌های بین‌المللی

- تحکیم ارزش‌های جهان‌شمول انسانی

۲. تحقق توسعه پایدار با تأکید بر:

- رشد متوازن اقتصادی

- تعالی شاخص‌های اجتماعی

- بالندگی فرهنگی

این نظام آموزشی با دارا بودن محتوای غنی و ساختار نظام‌مند، قادر است در تمامی سطوح توسعه تأثیرات عمیق و پایدار بر جای نهد. از منظر حقوقی - فقهی، آموزش حقوق بشر نه صرفاً به‌عنوان حقی ذاتی، بلکه به‌مثابه پیش‌شرطی اساسی برای شکل‌گیری جامعه‌ای مترقی و صلح‌جو تلقی می‌گردد. این رویکرد با تکیه بر مبانی مشترک انسانی، ظرفیت آن را دارد که در چارچوب نظام‌های حقوقی مختلف - از جمله در پارادایم فقه اسلامی با تأکید بر مفاهیمی چون کرامت ذاتی انسان و عدالت اجتماعی - مورد بازخوانی و تطبیق قرار گیرد.

۶-۲. تحول سازوکارهای نظارتی حقوق بشر در نظام بین‌الملل: از تعهدات

حقوقی تا سیاست‌های شرم‌آفرینی

پس از تصویب منشور ملل متحد در سال ۱۹۴۵ و متعاقباً اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۹۴۸، سازمان ملل متحد به‌صورت مستمر به توسعه نظام‌نامه‌های حقوق بشری بین‌المللی همت گماشته است. امروزه می‌توان به‌جرئت ادعا نمود که پذیرش جهانی اصول بنیادین حقوق بشر به امری

مسلم تبدیل گردیده و مباحث نظری دهه ۱۹۴۰ اکنون به تعهدات حقوقی لازم الاجرای دولت‌ها در عرصه بین‌المللی مبدل شده است. اگرچه مسلم است که نخستین و کارآمدترین شیوه اجرای اسناد بین‌المللی حقوق بشر، حمایت داخلی از آن‌ها می‌باشد، لکن در سطح جهانی توجه فزاینده‌ای به ضرورت تقویت سازوکارهای ملل متحد برای پاسداری مؤثرتر از موازین مندرج در این اسناد معطوف شده است. (مصفا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۹) در عصر حاضر، کشورها و سازمان‌های بین‌المللی با اعمال فشارهای سیاسی و انتشار گزارش‌های تحلیلی، رویکرد «سیاست شرم‌آفرینی» را در قبال دولت‌های متخلف از استانداردهای حقوق بشری در پیش گرفته‌اند. این روند که هر ساله شماری از کشورها را در فهرست ناقضان حقوق بشر (با قرائت غربی از این مفهوم) قرار می‌دهد، حتی به ابزاری برای تسویه حساب‌های سیاسی بین‌المللی نیز تبدیل گردیده است. این پدیده نشانگر آن است که حقوق بشر بین‌المللی در معرض خطر ابزاری شدن و سیاسی سازی قرار دارد.

نتیجه‌گیری

مسئولیت کشور ایران در قبال حقوق فرهنگی پناهندگان از منظر فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل، موضوعی پیچیده و چندبعدی است که نیازمند بررسی عمیق و تطبیقی میان این دو نظام حقوقی می‌باشد. این پژوهش به واکاوی تعهدات ایران در قبال پناهندگان پرداخته و نقاط قوت و خلأهای موجود در این زمینه را شناسایی کرده است.

- حمایت‌های حقوقی داخلی: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه اصل ۲۲ (مصونیت حیثیت، جان، مال و حقوق اشخاص) و اصل ۱۴ (رفتار نیکوی با غیرمسلمانان) پایه‌های محکمی برای حمایت از حقوق پناهندگان فراهم کرده است. همچنین، قوانین مدنی و آیین‌نامه‌های مربوط به اتباع خارجی تا حدی به وضعیت حقوقی پناهندگان پرداخته‌اند. با این حال، پراکندگی و نقصان این مقررات، اجرای مؤثر آن‌ها را با دشواری مواجه ساخته است.
- مبانی فقهی پناهندگی: در فقه اسلامی، مفاهیمی مانند «عقد امان» (پناهندگی موقت) و «حق جوار» (پناهندگی بلندمدت) مبانی شرعی محکمی برای پذیرش پناهندگان ارائه می‌دهند. آیات قرآن کریم (مانند آیه ۶ سوره توبه) و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بر لزوم حمایت از پناهندگان تأکید دارند. با این حال، تفاوت‌های ماهوی بین تعریف پناهنده در حقوق بین‌الملل (فردی که از ترس آزار و اذیت فرار کرده) و «مستأمن» در فقه اسلامی (فردی که از دولت اسلامی درخواست امان می‌کند) نیازمند تحلیل دقیق و تطبیقی است.

چالش‌های عملی:

▪ نبود سازوکارهای شفاف: عدم وجود سازوکارهای شفاف برای حمایت قضایی از پناهندگان و پراکندگی قوانین مرتبط، از جمله موانع اصلی در حمایت مؤثر از این گروه است.

▪ سیاست‌گذاری‌های ناکارآمد: نبود سند جامع پناهندگی که همسو با موازین اسلامی و بین‌المللی باشد، اجرای یکپارچه تعهدات ایران را با مشکل مواجه کرده است.

راهکارهای پیشنهادی:

▪ تدوین سند جامع پناهندگی: طراحی و تصویب یک سند جامع پناهندگی که تلفیقی از موازین فقه اسلامی و استانداردهای بین‌المللی باشد، می‌تواند خلأهای موجود در نظام حقوقی ایران را پر کند.

▪ تقویت سازوکارهای حمایتی: ایجاد نهادهای تخصصی برای حمایت از پناهندگان، تضمین دسترسی آنان به مراجع قضایی و خدمات اساسی مانند سلامت، آموزش و اشتغال، از جمله اقدامات ضروری است.

▪ آموزش و آگاه‌سازی: برگزاری دوره‌های آموزشی برای کارگزاران دولتی و قضایی درباره حقوق پناهندگان و تعهدات بین‌المللی ایران، می‌تواند به بهبود رویه‌های اجرایی کمک کند.

▪ همکاری با نهادهای بین‌المللی: همکاری با کمیساریای عالی پناهندگان ملل متحد و سایر سازمان‌های بین‌المللی می‌تواند منابع و تجربیات ارزشمندی را در اختیار ایران قرار دهد.

به‌طورکلی، مسئولیت ایران در قبال حقوق فرهنگی پناهندگان، هم از منظر حقوق بین‌الملل و هم از دیدگاه فقه اسلامی، امری انکارناپذیر است. اگرچه ایران در طول تاریخ میزبان میلیون‌ها پناهنده بوده و حمایت‌های قابل‌توجهی از آنان به عمل آورده است، اما نظام حقوقی کنونی نیازمند بازنگری و اصلاحاتی است تا بتواند به‌صورت جامع‌تر و مؤثرتر به تعهدات خود عمل کند. تلفیق ظرفیت‌های فقه اسلامی با استانداردهای حقوق بشری می‌تواند الگویی متوازن و کارآمد برای بهبود وضعیت پناهندگان در ایران ارائه دهد. در نهایت، تحقق این هدف مستلزم عزم ملی، همکاری بین‌المللی و اتخاذ سیاست‌های مبتنی بر کرامت انسانی و عدالت اجتماعی است.

۱. آشوری، محمد (۱۳۸۳). حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت، تهران: دانشگاه تهران.
۲. احمد بیگی، مهدی (۱۳۹۱). شهروندی اتحادیه و آزادی جابجایی افراد: قانون و سیاست مهاجرت و پناهندگی در اروپا. فصلنامه سیاست خارجی، شماره ۱۰۱.
۳. احمدی، عید محمد (۱۳۸۰). حقوق پناهندگان در اسناد بین المللی. فصلنامه معرفت، شماره ۴۹.
۴. ارفع نیا، بهشید (۱۳۸۸). حقوق بین الملل خصوصی (چاپ پنجم، جلد اول)، تهران: نشر بهتاب.
۵. اسپندی، مارینا (۱۳۸۵). پیرامون امکان ارتکاب جرم از سوی دولت و مسئولیت کیفری او (ترجمه سید علی هنجنی). مجله تحقیقات حقوقی، دوره ۹، شماره ۴۴، صص ۲۷۷ - ۳۰۹.
۶. استفانی، گاستون؛ لواسور، ژرژ و بولوک، برنار (۱۳۸۳). حقوق جزای عمومی (ترجمه حسن دادبان، چاپ دوم)، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- اسدی نژاد، سید محمد؛ رستمی چلکاسری، عباداله و مرادی، فاطمه (۱۳۹۴). حق آموزش و تربیت کودک در قوانین ایران و اسناد حقوق بشر. نشریه فقه و حقوق خانواده، شماره ۶۲، صص ۱۷۳ - ۱۹۴. <https://doi.org/10.30497/flj.2015.52090>
۷. امامی، محمد و زرگوش، مشتاق (۱۳۸۶). اصل قانونی بودن مسئولیت مدنی دولت. پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی، شماره ۷، صص ۱۳ - ۳۳.
۸. امیرارجمند، اردشیر (۱۳۸۸). مجموعه اسناد بین المللی حقوق بشر، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۹. بادینی، حسن (۱۳۸۴). فلسفه مسئولیت مدنی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۰. باقرزاده، محمدرضا (۱۳۸۹). بحثی درباره مسئولیت کیفری دولت. فصلنامه معرفت، شماره ۳۶.
۱۱. بهرامی احمدی، حمید (۱۳۹۰). حقوق مدنی ۴: مسئولیت مدنی، تهران: میزان.
۱۲. بیابانی، غلامحسین و عصار، محمدتقی (۱۳۸۶). وضعیت مهاجرت های غیرقانونی در جهان، مجله جمعیت، دوره ۱۵، شماره های ۶۱ و ۶۲، صص ۳۹ - ۸۰.
۱۳. پوردیهیمی، شهرام (۱۳۹۰). فرهنگ و مسکن. فصلنامه مسکن و محیط روستا، دوره ۳۰، شماره ۱۳۴، صص ۳ - ۱۸.
۱۴. پورمحمدی، محمدرضا و جهان بین، رضا (۱۳۸۹). راهبردهای اساسی تأمین مسکن گروه های کم درآمد شهری. نشریه جغرافیای چشم انداز زاگرس، دوره ۲، شماره ۳، صص ۱۱۹ - ۱۳۷.

۱۵. توسلی نایینی، منوچهر (۱۳۸۲). جنگ و حقوق کودکان آواره و بی سرپرست. نشریه فقه و حقوق خانواده، دوره ۸، شماره ۳۲، صص ۳۷-۵۷.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۲). ترمینولوژی حقوق (چاپ ششم)، تهران: گنج دانش.
۱۷. جهان‌بین، رضا (۱۳۸۷). سیاست‌ها و راهبردهای توانمندسازی محلات اسکان غیررسمی (مطالعه موردی: شهر تبریز)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تبریز.
۱۸. حبیبی مجنده، محمد (۱۳۸۶). حق بر سلامتی در نظام بین‌المللی حقوق بشر. دوفصلنامه حقوق بشر، دوره ۲، شماره ۱، صص ۷-۳۸.
۱۹. حدادی، مهدی (۱۳۸۹). استناد به مسئولیت دولت ناشی از نقض تعهدات عام‌الشمول. مجله حقوقی بین‌المللی، شماره ۴۲. <https://doi.org/10.22066/cilamag.2010.17276>
۲۰. حسین‌قلی حسین‌نژاد (۱۳۷۰). مسئولیت مدنی، تهران: جهاد دانشگاهی.
۲۱. خسروی، حسن (۱۳۸۹). حقوق اساسی ۲، تهران: نشر دانشگاه پیام نور.
۲۲. ساکی، محمدرضا (۱۳۸۷). ضمانت اجرای کیفری جرایم علیه حقوق بشر و حقوق بشردوستانه. دیدگاه‌های حقوق قضایی، دوره ۱۳، شماره ۴۴.
۲۳. سجادی کیا، مهدی؛ قربانی، ابوالقاسم و محمدی‌مقدم، محمدجواد (۱۴۰۳). تأملی نو پیرامون نقض حقوق شهروندان و مسئولیت مدنی مأموران انتظامی با نگاهی به فقه امامیه. نشریه حقوق و مطالعات سیاسی، دوره ۴ شماره ۱، صص ۷۰-۸۳.
- <https://doi.org/10.48309/jlps.2024.1.5>
۲۴. سلیمی، قربانعلی؛ یارمحمدیان، محمدحسین و بلوچستانی اصل، محمد (۱۳۸۵). آگاهی و رعایت منشور حقوق بیمار توسط کارکنان مراکز درمان تأمین اجتماعی استان اصفهان. مدیریت اطلاعات سلامت، دوره ۳، شماره ۲، صص ۶۳-۷۲.
۲۵. سنجری، ابراهیم (۱۳۸۹). حقوق بیگانگان در حقوق بین‌الملل و اسلام. گفتمان حقوقی، شماره‌های ۱۷ و ۱۸، صص ۴۵-۷۲.
۲۶. شامبیاتی، هوشنگ (۱۳۸۸). حقوق جزای عمومی (چاپ پانزدهم)، تهران: مجد.
۲۷. شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۴). مبانی و حقوق جهانگردان از دیدگاه منابع اسلامی. فقه و حقوق، شماره ۷، صص ۷-۳۳.
۲۸. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی (۱۴۱۲ق). الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲۹. صالحی ذهاب (۱۳۸۱). قانون حاکم بر مسئولیت مدنی. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
۳۰. ضیائی فر، محمدحسن (۱۳۸۶). نقد رویه‌ها: حق برخورداری از وکیل یا مشاور حقوقی در مرحله تحقیقاتی: با تأکید بر رویه دیوان اروپایی حقوق بشر. حقوق اساسی، شماره ۸، صص ۴۱۷ - ۴۳۳.
۳۱. عابدی، آرش (۱۳۹۲). آواره فلسطینی؛ وجه تمایز آن با پناهندگان سایر کشورها در حقوق بین الملل. مطالعات فلسطین، شماره‌های ۲۲ و ۲۳، صص ۹۵ - ۱۱۴.
۳۲. عباسی، بیژن (۱۳۹۰). حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، تهران: موسسه انتشارات دادگستر.
۳۳. عرب‌عامری، احمد و پارسامنش، محمدرضا (۱۳۹۳). تابعیت در اسلام. مجله حقوق اسلامی، دوره ۱۱، شماره ۴۱، صص ۱۰۷ - ۱۳۰.
۳۴. علی اکبری سفید داربن، ابوذر (۱۳۸۹). مبانی و منابع مسئولیت کیفری تولیدکنندگان کالاها و معیوب. آموزه‌های حقوق کیفری، شماره ۱۴، صص ۱۲۹ - ۱۵۸.
۳۵. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۶). کلیات حقوق اساسی، تهران: مجد.
۳۶. العوجی، مصطفی (۱۹۸۵). المسؤولية الجنائية، بیروت: نوفل.
۳۷. غدیری، ماهرو (۱۳۹۵). حق تشکیل خانواده و دسترسی به فناوری‌های کمک‌باروری در پرتو موازین بین‌المللی حقوق بشر. حقوق، دوره ۱۰، شماره ۳۶، صص ۱۱ - ۳۵.
۳۸. فن‌گلان، گرهارد (۱۳۷۸). درآمدی بر حقوق بین‌الملل عمومی (ترجمه سید داوود آقایی، جلد ۱)، تهران: میزان.
۳۹. قاسمی شوب، احمدعلی (۱۳۸۳). نگاهی به جایگاه بیگانگان در حقوق بین‌الملل با تأکید بر اسناد بین‌المللی حقوق بشر. مجله حقوقی بین‌المللی، دوره ۲۱، شماره ۳۱، صص ۱۱۹ - ۱۶۱.
<https://doi.org/10.22066/cilamag.2004.18003>
۴۰. قاسمی شوب، احمدعلی (۱۳۸۴). مسئولیت بین‌المللی دولت در قبال اعمال اشخاص خصوصی. مصباح، شماره ۶۱.
۴۱. قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل (۱۳۷۵). گفتارهایی در حقوق عمومی، تهران: دادگستر.
۴۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). الزام‌های خارج از قرارداد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۳. کاسسه، آنتونیو (۱۳۸۸). حقوق بین‌الملل (ترجمه حسین شریفی طرازکوهی)، تهران: میزان.
۴۴. کدیور، محسن (۱۳۸۲). آزادی عقیده و مذهب در اسلام. بازتاب اندیشه، شماره ۳۷، صص ۳۷ - ۴۴.

۴۵. کمالی نژاد، حسن (۱۳۸۸). حداقل استاندارد بین‌المللی رفتار با بیگانگان در حقوق ایران و اسناد بین‌المللی. گفتمان حقوقی، شماره‌های ۱۵ و ۱۶، صص ۱۳۵ - ۱۶۰.
۴۶. لینن، گیورس، و پینت (۱۳۸۱). مطالعه تطبیقی حقوق بیماران (ترجمه باقر لاریجانی و محمود عباسی)، تهران: انتشارات حقوقی.
۴۷. مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۹). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: پایدار.
۴۸. مرتاضی، احمد و قاسمی، رقیه (۱۳۹۹). بررسی فقهی ملاک تعدد عقد و ایقاع. پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد، دوره ۴، شماره ۸، صص ۱۵۵-۱۷۸.
۴۹. مصفا، نسرين (۱۳۸۲). ارزیابی سازوکارهای ملل متحد در حمایت از حقوق بشر: ارکان مبتنی بر منشور و معاهدات. مدرس علوم انسانی، دوره ۷، شماره ۴، صص ۱۵۹ - ۱۷۷.
۵۰. مصفا، نسرين (۱۳۹۰). سازمان ملل متحد و حصول همکاری‌های اجتماعی، فرهنگی بین‌المللی، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۰). القواعد الفقهية (۲ جلد)، قم: مدرسه الإمام علی بن ابي طالب (علیه‌السلام).
۵۲. مکرمی، محمدعلی (۱۳۶۸). حقوق بین‌الملل خصوصی. تهران: دانشکده علوم قضایی.
۵۳. میرسعیدی، سیدمنصور (۱۳۸۳). مسئولیت کیفری (قلمرو و ارکان)، تهران: میزان.
- ناصری لاریجانی، نغمه (۱۳۸۹). تعامل میان حقوق معاهدات و حقوق مسئولیت بین‌المللی در توجیه عدم ایفای تعهدات بین‌المللی. مجله حقوقی بین‌المللی، دوره ۲۷، شماره ۴۲، صص ۲۳۳ - ۲۵۶. <https://doi.org/10.22066/cilamag.2010.17282>
۵۴. نجفی اسفاد، مرتضی و سودمندی، عبدالمجید (۱۳۸۷). دسته‌بندی تعهدات بین‌المللی و چندجانبه بودن مسئولیت بین‌المللی. دیدگاه‌های حقوق قضایی، شماره‌های ۴۴ و ۴۵، صص ۱۴۷ - ۱۶۰.
۵۵. نژندی‌منش، هیبت‌الله (۱۳۹۳). تأملی بر «عوامل رافع مسئولیت کیفری» در چارچوب اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری. حقوقی بین‌المللی، دوره ۳۱، شماره ۵۱، صص ۲۳۵ - ۲۵۸. <https://doi.org/10.22066/cilamag.2015.15782>
۵۶. نیک‌زاد، ناصر (۱۳۸۸). احترام مالکیت خصوصی در نظام حقوقی ایران و نظام بین‌المللی حقوق بشر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
۵۷. ولیدی، محمدصالح (۱۳۷۸). حقوق جزای عمومی. تهران: بهرام.
۵۸. هاشمی، سید محمد (۱۳۹۰). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران: میزان.

۵۹. همتی، مجتبی و امیرارجمند، اردشیر (۱۳۸۶). بررسی و تحلیل تضمینات حقوق اقتصادی و اجتماعی بین الملل (حقوق رفاهی) در نظام های حقوقی داخلی. مجله الهیات و حقوق، دوره ۴، شماره ۲۳، صص ۲۷ - ۴۶.

۶۰. یزدانیان، علیرضا (۱۳۷۹). حقوق مدنی: قلمرو مسئولیت مدنی (چاپ اول)، تهران: ادبستان.

1. Annan, Kofi. (2000, July 19) The children and the wars: Report of the General Meeting, Secretary General of the United Nations, 55th session, point 112 of about a provisional day, Promotion and protection of the rights of the child. United Nations, Security Council, 55th year. Doc. A/55/163, S/2000/712.
2. Cornu, Gerard. (2000) *Vocabulaire juridique* (8th ed.) Association Henri Capitan, Presses Universitaires de France.
3. Le Tourneau, Philippe, & Cadiet, Loic. (2002) *Droit de la responsabilité et des contrats*.



Assessing the Conflict and Interaction between Public Rights and Citizenship Rights; Analyzing Challenges and Practical Solutions

Hassan Gholamalizadeh^{*1}, Behjat Sadat Ghaffarian²

1. PhD Student, Department of Law, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran (Corresponding Author)

Email: 63gholamalizadeh@gmail.com

2. PhD Student, Department of Jurisprudence and Law, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.

Email: ghaffarian1365@gmail.com

Abstract

One of the fundamental challenges in legal systems is achieving a balance between public rights and citizenship rights. Public rights, which aim to ensure public interests, security, and social order, may sometimes conflict with citizenship rights that emphasize individual freedoms and human dignity. These conflicts are particularly evident in cases such as security restrictions, government surveillance of cyberspace, and social policy measures. This research adopts an analytical approach to examine the theoretical foundations and examples of conflict and convergence between these two categories of rights. Data were gathered from credible legal sources, and analyses were conducted based on theoretical frameworks and comparative studies. The findings indicate that in areas such as public health and social justice, synergy between public rights and citizenship rights is achievable. Ultimately, solutions such as drafting clear legislation, effective judicial oversight, and establishing a balance between security and freedom are proposed. This study can assist policymakers and legislators in creating a sustainable equilibrium between individual and public right.

Keyword: Public Law, Citizen Rights, Legal Conflict, Legal Interaction, Judicial Supervision

Received: 2025/02/19
Revised: 2025/04/13
Accepted: 2025/04/21
Available Online: 2025/04/25

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2053464.1032



تضاد یا تعامل بین حقوق عامه و حقوق شهروندی؛ چالش‌ها و راهکارها

حسن غلامعلی‌زاده^{۱*}، بهجت سادات غفاریان^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه حقوق، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: gholamalizadeh63@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد مشهد، دانشگاه آزاد، مشهد، ایران.

رایانامه: ghaffarian1365@gmail.com

چکیده

یکی از چالش‌های اساسی در نظام‌های حقوقی، ایجاد تعادل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی است. حقوق عامه که تأمین منافع عمومی، امنیت و نظم اجتماعی را هدف قرار می‌دهد، گاه ممکن است با حقوق شهروندی که بر آزادی‌های فردی و کرامت انسانی تأکید دارد، در تضاد قرار گیرد. این تضادها به‌ویژه در مواردی نظیر محدودیت‌های امنیتی، نظارت بر فضای مجازی و سیاست‌های اجتماعی نمود پیدا می‌کنند. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی به بررسی مبانی نظری و مصادیق تقابل و هم‌گرایی میان این دو دسته حقوق پرداخته است. داده‌ها از منابع معتبر فقهی و حقوقی گردآوری و تحلیل‌ها بر اساس چارچوب‌های نظری و مطالعات تطبیقی انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در حوزه‌هایی مانند بهداشت عمومی و عدالت اجتماعی، هم‌افزایی میان حقوق عامه و حقوق شهروندی امکان‌پذیر است. درنهایت، راهکارهایی نظیر تدوین قوانین شفاف، نظارت قضائی مؤثر و ایجاد توازن میان امنیت و آزادی پیشنهاد شده است. این تحقیق می‌تواند به سیاست‌گذاران و قانون‌گذاران در ایجاد تعادل پایدار میان حقوق فردی و عمومی کمک کند.

واژه‌های کلیدی: حقوق عامه، حقوق شهروندی، تضاد حقوقی، تعامل حقوقی، نظارت قضایی

تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۱۱/۳۰	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۱/۲۴	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۲/۰۱	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2053464.1032
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۲/۰۵		

یکی از چالش‌های اساسی در نظام‌های حقوقی، رابطه میان حقوق عامه و حقوق شهروندی است. حقوق عامه که بر تأمین منافع عمومی، امنیت، نظم اجتماعی و رفاه همگانی متمرکز است، در برخی موارد ممکن است با حقوق شهروندی که بر آزادی‌های فردی و کرامت انسانی تأکید دارد، در تعارض قرار گیرد. به‌عنوان مثال، امنیت عمومی می‌تواند منجر به محدودیت‌هایی در آزادی بیان و تجمع شود یا نظارت دولتی بر فضای مجازی، حریم خصوصی را تحت تأثیر قرار دهد. همچنین، مقررات زیست‌محیطی و محدودیت‌های شهری ممکن است حقوق مالکیت و آزادی‌های اقتصادی افراد را محدود کند. مطالعات پیشین در این زمینه نشان داده‌اند که مفهوم تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی یک موضوع پیچیده و چندوجهی است. به‌عنوان مثال، کاتوزیان (۱۳۹۱) به تأثیر خلأهای قانونی بر تضاد میان این دو حوزه اشاره کرده و هاشمی (۱۳۹۴) تأکید داشته است که تفکیک دقیق میان حقوق عمومی و فردی می‌تواند از بروز تضادها جلوگیری کند. همچنین طباطبائی مؤتمنی (۱۴۰۰) با بررسی نقش عدالت اجتماعی و اصول حقوق بشر، راهکارهایی برای تقویت همگرایی میان این دو حوزه ارائه داده است؛ اما در این مقاله، تمرکز بر ارائه راهکارهایی عملی است که نه تنها تضادهای احتمالی را کاهش می‌دهد، بلکه از طریق اصلاح قوانین و نظارت مؤثر، همزیستی متوازن میان این دو حوزه را تضمین می‌کند. وجه تمایز این پژوهش در رویکرد جامع آن نهفته است. این مقاله نه تنها به تحلیل نظری ابعاد مختلف حقوق عامه و حقوق شهروندی می‌پردازد، بلکه با بررسی مصادیق عملی و تطبیقی، پیشنهادهایی کاربردی برای کاهش چالش‌ها و تقویت تعامل میان این دو دسته حقوق ارائه می‌دهد. در شرایط کنونی، با ظهور چالش‌هایی مانند تهدیدات سایبری و محدودیت‌های بهداشتی، این پژوهش به بررسی ضرورت ایجاد چارچوب‌های حقوقی شفاف و کارآمد در راستای توازن میان این دو حوزه می‌پردازد و راهکارهایی جدید و عملی برای جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی ارائه می‌کند.

رابطه میان حقوق عامه و حقوق شهروندی یکی از موضوعات چالش‌برانگیز و موردتوجه در ادبیات حقوقی است. این رابطه به‌ویژه در شرایطی که منافع عمومی و آزادی‌های فردی در تضاد قرار می‌گیرند، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. همان‌طور که در مقدمه آمده است مطالعات پیشین نشان داده‌اند که دولت‌ها در بسیاری از موارد باهدف تأمین امنیت و نظم اجتماعی، اقداماتی انجام می‌دهند که به محدودیت حقوق فردی منجر می‌شود. این پژوهش در راستای تکمیل مطالعات پیشین و ارائه راهکارهایی برای ایجاد تعادل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی صورت گرفته

است. در این مقاله، هدف اصلی، تحلیل تقابل و تعامل میان این دو دسته حقوق، بررسی چالش‌های ناشی از این تقابل و ارائه راهکارهایی عملی است. به این منظور، سؤالات اصلی پژوهش به شرح زیر بیان می‌شود:

- آیا حقوق عامه و حقوق شهروندی در نظام حقوقی ایران با یکدیگر تضاد دارند یا در برخی موارد می‌توانند همگرا باشند؟
- چه عواملی باعث تضاد یا همگرایی میان حقوق عامه و حقوق شهروندی در کشورها می‌شوند؟
- چگونه می‌توان از بروز تضادهای جدی میان این دو دسته حقوق جلوگیری کرده و تعامل مؤثری میان آن‌ها ایجاد کرد؟

۱. مبانی نظری حقوق عامه و حقوق شهروندی

رابطه میان حقوق عامه و حقوق شهروندی یکی از مسائل پیچیده در نظام‌های حقوقی است که تأثیرات زیادی بر ساختار اجتماعی و قانونی جوامع دارد. در این بخش، به بررسی مبانی نظری، اهداف، کارکردها، جایگاه حقوقی هر یک از این دو حوزه و همچنین وجوه اشتراک و افتراق این دو مفهوم پرداخته می‌شود تا تعامل و تعارضات احتمالی میان آن‌ها روشن شود.

۱-۱. تعریف و جایگاه حقوق عامه

حقوق عامه به مجموعه‌ای از حقوق اطلاق می‌شود که به منافع عمومی جامعه و رفاه عمومی مرتبط است. این حقوق بیشتر به تأمین نظم اجتماعی، امنیت عمومی، بهداشت عمومی، محیط‌زیست و سایر مسائلی می‌پردازد که تأثیرات فراگیر بر تمام اعضای جامعه دارد. حقوق عامه در واقع مسئولیت‌های دولت در تأمین و حفظ منافع عمومی و اجتماعی است. این حقوق بیشتر بر مبنای ضرورت حفظ نظم عمومی و رفاه عمومی طراحی شده و در بسیاری از موارد بر حقوق فردی تقدم دارد. حقوق عامه در نظام‌های حقوقی چندین هدف اساسی را دنبال می‌کند. نخستین هدف، حفظ نظم عمومی است که برای جلوگیری از هرج و مرج و تخریب در جامعه ضروری است. دوم، تأمین امنیت عمومی است که شامل پیشگیری و مقابله با تهدیدات داخلی و خارجی می‌شود. از دیگر کارکردهای حقوق عامه می‌توان به تأمین بهداشت عمومی و مقابله با بیماری‌های واگیر، حفاظت از محیط‌زیست و منابع طبیعی و تأمین رفاه اجتماعی اشاره کرد. این حقوق از نظر قانونی، دولت را ملزم به اجرای تدابیر لازم جهت حفاظت از منافع عمومی می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص ۹۴) حقوق عامه در بسیاری از اسناد قانونی داخلی، از جمله قانون اساسی و سایر قوانین کشورها، جایگاه ویژه‌ای

دارد و به‌عنوان ابزاری برای حفاظت از حقوق جمعی و تأمین عدالت اجتماعی شناخته می‌شود. این حقوق در سطح بین‌المللی نیز از اهمیت بالایی برخوردارند، به طوری که اسناد مختلفی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بر حمایت از این حقوق تأکید می‌کنند. حقوق عامه به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در زمینه حفظ حقوق انسان‌ها و ارتقای کیفیت زندگی اجتماعی، در هر دو سطح داخلی و بین‌المللی، مورد توجه ویژه قرار دارد.

۲-۲. تعریف و اصول حقوق شهروندی

حقوق شهروندی به مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌های فردی اطلاق می‌شود که به افراد در داخل جامعه‌ای خاص تعلق دارد و دولت‌ها موظف به تضمین آن‌ها هستند. این حقوق شامل آزادی‌های فردی و حقوق بنیادین مانند آزادی بیان، آزادی تجمع، حق حریم خصوصی و حقوق اقتصادی و اجتماعی است. اصول اساسی حقوق شهروندی نیز شامل اصل برابری، اصل آزادی، اصل عدم تبعیض و اصل عدالت اجتماعی است. (هاشمی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۹۴) حقوق شهروندی در نظام‌های حقوقی مختلف از جمله قوانین اساسی و قوانین حقوق بشر در سطح بین‌المللی تأسیس شده است. دولت‌ها موظف به تضمین و حمایت از این حقوق از طریق قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری‌های مختلف هستند. در بسیاری از کشورها، تأمین حقوق شهروندی جزء وظایف اصلی دولت و نهادهای عمومی است و این حقوق باید از هرگونه نقض یا تهدید محافظت شوند. دولت‌ها همچنین باید سیاست‌هایی را برای ارتقاء این حقوق و تأمین برابری اجتماعی اتخاذ کنند. به‌طور کلی حقوق شهروندی را می‌توان به چهار دسته اصلی تقسیم نمود:

- حقوق مدنی: شامل آزادی‌های فردی مانند آزادی بیان، حق حریم خصوصی، حق انتخاب محل سکونت و حق مالکیت.
- حقوق سیاسی: شامل حق رأی، حق انتخاب نمایندگان، حق تشکیل احزاب و مشارکت در فرایندهای سیاسی.
- حقوق اجتماعی: شامل حق آموزش، حق دسترسی به خدمات بهداشتی، حق مسکن و دیگر حقوق مرتبط با رفاه اجتماعی.
- حقوق اقتصادی: شامل حق کار، حقوق کارگران، حق دسترسی به منابع اقتصادی و حمایت از فعالیت‌های اقتصادی فردی. (قاضی، ۱۳۹۷، صص ۴۵-۴۸)

۲. وجوه اشتراک و افتراق میان حقوق عامه و حقوق شهروندی

در نظام‌های حقوقی، مفاهیم حقوق عامه و حقوق شهروندی هر دو به حفظ نظم اجتماعی و تأمین عدالت می‌پردازند، اما از جنبه‌های مختلفی قابل تفکیک هستند. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، حقوق عامه به منافع عمومی و حفظ نظم کلی جامعه توجه دارد، در حالی که حقوق شهروندی بر آزادی‌های فردی و حقوق اساسی اشخاص متمرکز است. این دو حوزه، علاوه بر تفاوت‌های بنیادین، در برخی موارد نیز دارای نقاط اشتراک هستند که بررسی آن‌ها می‌تواند به درک بهتر تعادل میان منافع عمومی و حقوق فردی کمک کند. در ادامه، تفاوت‌ها و اشتراکات این دو مفهوم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. وجوه اشتراک حقوق عامه و حقوق شهروندی

بر اساس آنچه بیان شد، مهم‌ترین وجوه اشتراک حقوق عامه و حقوق شهروندی عبارت‌اند از:

- هدف مشترک؛ تحقق عدالت و حفظ حقوق افراد در جامعه
- هر دو مفهوم حقوق عامه و حقوق شهروندی در راستای ایجاد عدالت و حفظ حقوق افراد تعریف شده‌اند. حقوق عامه به دنبال حفظ نظم اجتماعی و تأمین منافع عمومی است، در حالی که حقوق شهروندی بر حمایت از حقوق اساسی افراد تأکید دارد. در واقع، این دو حوزه مکمل یکدیگر هستند و در کنار هم می‌توانند به یک جامعه منسجم و عادلانه منجر شوند.
- حمایت از حقوق افراد، هر چند از منظرهای متفاوت
- حقوق عامه و حقوق شهروندی هر دو در جهت حمایت از حقوق افراد عمل می‌کنند، اما زاویه دید آن‌ها متفاوت است. حقوق شهروندی به افراد این امکان را می‌دهد که از آزادی‌های اساسی مانند آزادی بیان، حق رأی و حریم خصوصی برخوردار باشند. در مقابل، حقوق عامه تلاش دارد تا از منافع کلان جامعه محافظت کند، مانند ایجاد امنیت عمومی و تضمین سلامت اجتماعی.
- وابستگی به نظام حقوقی کشور
- هر دو مفهوم در چارچوب نظام حقوقی یک کشور تعریف و اجرا می‌شوند. بدون قوانین مشخص، نه حقوق عامه و نه حقوق شهروندی نمی‌توانند به درستی تحقق یابند. نظام‌های حقوقی تلاش دارند تا با تدوین قوانین عادلانه، تعادلی میان این دو حوزه ایجاد کنند تا هم نظم عمومی حفظ شود و هم حقوق فردی افراد تضمین گردد.
- تأثیرپذیری از ارزش‌ها، هنجارها و فرهنگ جامعه
- هم حقوق عامه و هم حقوق شهروندی از ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی یک جامعه

تأثیر می‌پذیرند. به‌عنوان مثال، در جوامعی که بر ارزش‌های جمع‌گرایانه تأکید دارند، حقوق عامه ممکن است بر حقوق فردی اولویت داشته باشد، در حالی که در جوامعی با رویکرد فردگرایانه، حقوق شهروندی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. این ارتباط دوطرفه میان حقوق و فرهنگ جامعه، در شکل‌گیری و تفسیر هر دو حوزه نقش کلیدی دارد.

• لزوم نظارت قانونی و قضایی بر اجرای هر دو حوزه

حقوق عامه و حقوق شهروندی هر دو نیازمند نظام‌های نظارتی قوی هستند تا از اجرای صحیح آن‌ها اطمینان حاصل شود. دادگاه‌ها، نهادهای نظارتی و سازمان‌های حقوق بشری می‌توانند نقش مهمی در تضمین رعایت حقوق شهروندی و جلوگیری از تضییع حقوق عامه ایفا کنند. بدون وجود این نظارت‌ها، ممکن است یکی از این دو حوزه به نفع دیگری تضعیف شود و تعادل میان آن‌ها برهم بخورد. (موسوی مقدم، ۱۴۰۲، صص ۷۰-۸۵)

۲-۲. وجوه افتراق حقوق عامه و حقوق شهروندی

با وجود برخی اشتراکات میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، این دو مفهوم در اصول، دامنه اجرا و ذی‌نفعان تفاوت‌های اساسی دارند. درک این وجوه افتراق می‌تواند به تبیین دقیق‌تر نقش هر یک در نظام حقوقی و چالش‌های ناشی از تعارض میان آن‌ها کمک کند.

• ماهیت حقوقی (جمعی در برابر فردی)

حقوق عامه به منافع عمومی و جمعی مربوط می‌شود و هدف آن تأمین خیر و صلاح عمومی است، در حالی که حقوق شهروندی بر حقوق فردی و آزادی‌های شخصی متمرکز است. به‌عنوان مثال، ایجاد محدودیت در برخی فعالیت‌ها به منظور حفظ امنیت عمومی (حقوق عامه) ممکن است با آزادی فردی افراد (حقوق شهروندی) در تعارض باشد.

• ذی‌نفعان (جامعه در برابر فرد)

در حقوق عامه، کل جامعه یا گروه‌های بزرگ اجتماعی ذی‌نفع هستند و این حقوق اغلب در سطح کلان اعمال می‌شوند. در مقابل، حقوق شهروندی به‌طور مستقیم به افراد تعلق دارد و تمرکز آن بر حمایت از تک‌تک اعضای جامعه در برابر نهادهای قدرت است. برای مثال، حق دسترسی به خدمات بهداشتی عمومی به‌عنوان بخشی از حقوق عامه برای همه افراد جامعه در نظر گرفته می‌شود، اما حق اعتراض و آزادی بیان به‌عنوان یک حق شهروندی برای هر فرد به‌طور جداگانه تعریف شده است.

• منشأ حقوق (دولت در برابر قوانین اساسی و بین‌المللی)
حقوق عامه اغلب توسط دولت و نهادهای حاکمیتی تعریف و اجرا می‌شود و قوانین مرتبط با آن بر اساس مصلحت عمومی تنظیم می‌شود. در مقابل، حقوق شهروندی بیشتر ریشه در قوانین اساسی، معاهدات بین‌المللی و اصول حقوق بشر دارد که دولت‌ها ملزم به رعایت آن‌ها هستند. به همین دلیل، حقوق شهروندی بیشتر در برابر دولت و قدرت‌های عمومی مطرح می‌شود، در حالی که حقوق عامه توسط همان قدرت‌ها تنظیم و اجرا می‌شود.

• قابلیت محدودسازی (اقتضایی در برابر اصولی)

حقوق عامه ممکن است در شرایط خاص، مانند وضعیت‌های اضطراری، جنگ، یا بحران‌های بهداشتی، دچار محدودیت‌هایی شود تا منافع عمومی حفظ گردد. در مقابل، حقوق شهروندی در اصل غیرقابل نقض است، مگر در شرایط استثنایی و با رعایت تشریفات خاص قانونی. به‌عنوان نمونه، ممکن است آزادی تردد شهروندان در دوران شیوع یک بیماری محدود شود (حقوق عامه) اما این محدودیت باید مطابق با معیارهای قانونی و با حفظ حداقل حقوق شهروندی اعمال شود.

• حوزه اجرا (عرصه عمومی در برابر عرصه خصوصی)

حقوق عامه بیشتر در حوزه‌های عمومی نظیر امنیت ملی، نظم عمومی، محیط‌زیست و سلامت عمومی اجرا می‌شود و قوانین آن بیشتر به‌صورت کلی بر جامعه اعمال می‌گردد؛ اما حقوق شهروندی به روابط فرد و دولت و همچنین به حوزه‌های خصوصی و شخصی افراد مربوط می‌شود، مانند آزادی‌های فردی، حق مالکیت و حریم خصوصی.

با وجود برخی اشتراکات، حقوق عامه و حقوق شهروندی تفاوت‌های بنیادینی دارند. حقوق عامه بر منافع جمعی تمرکز دارد و از سوی دولت تنظیم و اجرا می‌شود، در حالی که حقوق شهروندی بر آزادی‌ها و حقوق فردی استوار بوده و در برابر قدرت‌های عمومی مطرح می‌شود. همچنین، حقوق عامه در شرایط خاص محدودیت‌پذیر است (طباطبائی مؤتمنی، ۱۴۰۰، صص ۱۸۲-۲۰۰) اما حقوق شهروندی اصولاً غیرقابل نقض تلقی می‌شود. فهم این تفاوت‌ها برای ایجاد توازن میان منافع عمومی و حقوق فردی ضروری است.

۳. مبانی فقهی حقوق عامه و حقوق شهروندی

در نظام حقوقی ایران، فقه اسلامی به‌عنوان منبعی بنیادین، اصولی مانند عدالت، مصلحت، دفع ضرر و وفای به عهد را ارائه می‌دهد که در ایجاد توازن میان حقوق عامه و حقوق شهروندی نقش

حیاتی دارند. این اصول هم‌زمان به تأمین نظم اجتماعی و حفظ کرامت انسانی توجه دارند. در اینجا، مهم‌ترین مبانی فقهی مرتبط با حقوق عامه و حقوق شهروندی بررسی می‌شود تا مشخص شود که آموزه‌های فقهی چگونه می‌توانند به کاهش تضادها و تقویت تعامل میان این دو حوزه کمک کنند. اصولی مانند عدالت و مصلحت می‌توانند به‌عنوان چارچوب‌هایی عملی برای ایجاد توازن میان حقوق عمومی و حقوق فردی مطرح شوند.

۳-۱. اصل عدالت

عدالت یکی از ارکان کلیدی در فقه اسلامی است که به توازن میان حقوق عمومی و حقوق فردی کمک می‌کند. در مفهوم فقهی، عدالت نه تنها به معنای رعایت مساوات در توزیع حقوق و تکالیف است، بلکه هدف آن تأمین منافع عمومی و حفظ کرامت انسانی نیز می‌باشد. این اصل، پایه‌ای برای تنظیم روابط اجتماعی و ایجاد هماهنگی میان منافع فردی و جمعی در مواجهه با چالش‌های حقوقی است. (مطهری، ۱۳۵۳، صص ۱۳-۱۶) از دیدگاه فقه اسلامی، عدالت می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای ایجاد تعادل در تضادهای میان حقوق عامه و حقوق شهروندی باشد. به‌عنوان مثال، در شرایطی که امنیت عمومی نیازمند محدود کردن آزادی‌های فردی است، اصل عدالت راهکاری ارائه می‌دهد که هم‌زمان منافع جامعه حفظ شود و حقوق فردی نیز نقض نگردد. ممنوعیت احتکار کالاهای اساسی (مانند گندم یا دارو) از طریق الزام به فروش یا تعیین قیمت عادلانه، مصداقی از توازن بین حقوق فردی و منافع جامعه است. این اقدام به استناد قواعد فقهی همچون «لاضرر» و «حفظ نظام» توجیه می‌شود. (نجفی، ۱۴۲۱ ق، صص ۶۲-۶۵)

۳-۲. اصل مصلحت

اصل مصلحت در فقه اسلامی یکی از اصول کلیدی است که به تعیین اولویت‌های منافع عمومی با توجه به شرایط خاص می‌پردازد. این اصل بر آن است که تصمیم‌گیری‌ها و قوانین باید به نحوی تدوین و اجرا شوند که بیشترین منفعت و کمترین ضرر را برای جامعه به همراه داشته باشند. (انصاری، ۱۴۱۵ ق، ص ۲۵۰) در این چارچوب، مصلحت عمومی می‌تواند در مواردی به محدود کردن حقوق فردی منجر شود، اما این محدودیت‌ها باید با هدف حفظ نظم اجتماعی و منافع جمعی انجام شود. برای مثال، اصل مصلحت در شرایط بحران‌های اجتماعی مانند شیوع بیماری‌های واگیر، توجیهی برای اجرای محدودیت‌هایی بر آزادی تردد و اجتماعات ارائه می‌دهد. با این حال، این اقدامات باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که به عدالت و حفظ حقوق شهروندی پایبند باشند.

۳-۳. اصل دفع ضرر

یکی دیگر از قواعد مهم در فقه اسلامی اصل دفع ضرر است که هدف آن جلوگیری از ایجاد زیان به افراد یا جامعه می‌باشد. این اصل بیان می‌کند که هرگاه اقدام یا عدم اقدامی سبب وارد شدن ضرر به دیگران یا جامعه شود، باید از آن پرهیز کرد. این قاعده در بسیاری از تصمیم‌گیری‌ها و تنظیم قوانین به‌عنوان مبنایی اخلاقی و حقوقی مورد استفاده قرار می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۳۲۰) در رابطه میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، اصل دفع ضرر اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا در شرایطی که ممکن است تضادهایی میان منافع عمومی و حقوق فردی وجود داشته باشد، این اصل می‌تواند به‌عنوان معیاری برای تعیین اولویت‌ها و ایجاد تعادل مورد استفاده قرار گیرد. برای مثال، در هنگام اعمال محدودیت‌هایی مانند قرنطینه‌های اجباری در بحران‌های بهداشتی، اصل دفع ضرر مبنایی برای توجیه این اقدامات در راستای حفظ سلامت عمومی جامعه می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، صص ۱۸۰-۱۸۵)

۳-۴. اصل وفای به عهد و تعهدات اجتماعی

اصل وفای به عهد یکی از اصول اساسی فقه اسلامی است که بر تعهد به انجام قول و پیمان‌ها تأکید دارد. این اصل نقش مهمی در تنظیم روابط اجتماعی و ایجاد اعتماد میان افراد و نهادها ایفا می‌کند. از دیدگاه فقه اسلامی، رعایت تعهدات اجتماعی و پایبندی به قراردادهای نه تنها یک وظیفه اخلاقی محسوب می‌شود، بلکه ضمانتی برای حفظ نظم عمومی و کرامت انسانی است برای نمونه، پیمان‌های دولتی که تضمین دسترسی عمومی به خدمات بهداشتی یا آموزشی را به شهروندان وعده می‌دهند، تجلی این اصل هستند. اگر دولتی به تعهد خود در ارائه این خدمات عمل نکند، نه تنها نظم عمومی به خطر می‌افتد، بلکه اعتماد شهروندان نیز کاهش می‌یابد. وفای به عهد در فقه به معنای احترام به وعده‌ها و پیمان‌هایی است که افراد با یکدیگر یا با جامعه دارند. این اصل مبنای حفظ تعاملات اجتماعی، حقوق عمومی و خصوصی و ارتقای مسئولیت‌پذیری در جامعه است. علاوه بر این، در مواردی که پایبندی به عهد با منافع عمومی در تضاد قرار می‌گیرد، فقه اسلامی از اصولی همچون مصلحت عمومی و عدالت استفاده می‌کند تا تعادل میان حقوق عمومی و فردی برقرار شود به‌عنوان نمونه تاریخی، می‌توان به عهدنامه‌های صلح در میان قبایل اسلامی در دوران صدر اسلام اشاره کرد، جایی که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) تأکید داشتند که حتی در مواجهه با دشمن، پایبندی به تعهدات و پیمان‌ها الزامی است. (شهید اول، ۱۳۸۴، صص ۲۵۸-۲۶۲)

۴. چالش‌ها و بسترهای تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی

تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی از چالش‌های اساسی در نظام‌های حقوقی است که در موقعیت‌های مختلف به‌ویژه در مواقعی که منافع عمومی یا امنیت اجتماعی در معرض تهدید قرار می‌گیرد، نمود پیدا می‌کند. به‌طور خاص، زمانی که دولت‌ها برای تأمین امنیت عمومی، حفظ سلامت جامعه یا مدیریت بحران‌های اجتماعی نیاز به وضع محدودیت‌هایی دارند، ممکن است این اقدامات با حقوق فردی شهروندان مانند آزادی بیان، آزادی تجمع یا حقوق مالکیت خصوصی در تضاد قرار گیرد. در ادامه بحث، به تحلیل چالش‌ها و بسترهای مختلفی پرداخته می‌شود که منجر به تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی می‌گردند. هدف این است که ابعاد مختلف این تضادها شناسایی شده و راهکارهایی برای ایجاد تعادل مناسب میان تأمین منافع عمومی و احترام به حقوق فردی ارائه شود.

۴-۱. چالش‌های تحقق تعادل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی

چالش‌های تحقق تعادل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی در نظام‌های حقوقی، از جمله مسائلی مهم و پیچیده است که می‌تواند در عرصه‌های مختلف ایجاد تعارضاتی کند. به‌ویژه در شرایطی که منافع عمومی و امنیت جامعه در تضاد با آزادی‌های فردی قرار می‌گیرند، بروز مشکلات اجرایی، قانونی و اجتماعی امری اجتناب‌ناپذیر است. در ادامه، به تفصیل چالش‌های مختلفی که ممکن است مانع از ایجاد تعادل میان این دو حوزه شوند، پرداخته می‌شود:

۴-۱-۱. چالش قانونی

یکی از موانع جدی در دستیابی به تعادل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، خلأها و تناقضات موجود در قوانین است. چنین تعارضاتی ممکن است منجر به نقض حقوق شهروندی شود، به‌ویژه در شرایطی که اولویت به منافع عمومی داده می‌شود. به‌عنوان نمونه، قوانینی که برای امنیت عمومی و مبارزه با تروریسم تدوین شده‌اند، می‌توانند حقوق بنیادینی مانند آزادی بیان و حفظ حریم خصوصی را به‌طور مبهم و محدودکننده تعریف کنند. (Bobbio, 1997, p. 65) علاوه بر این، در بسیاری از موارد، قوانین مرتبط با حقوق شهروندی به شکلی طراحی شده‌اند که قابلیت تفاسیر متناقض را فراهم می‌کنند. این ویژگی به‌ویژه در زمان بحران‌های اجتماعی یا شرایط اضطراری، موجب می‌شود اجرای این قوانین با چالش‌هایی همراه شود و به تعارض میان حفظ منافع عمومی و رعایت حقوق فردی بیانجامد.

۴-۱-۲. چالش اجرایی

یکی از مسائل مهم در تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، چالش‌هایی است که در مرحله اجرای قوانین به وجود می‌آید. نحوه عملکرد نهادهای اجرایی و قضایی، به‌ویژه در موقعیت‌هایی که مستلزم رعایت توازن میان منافع عمومی و حقوق فردی است، می‌تواند باعث بروز مشکلاتی شود. در بسیاری از موارد، اجرای قوانین ممکن است به‌گونه‌ای انجام شود که منجر به محدودیت در آزادی‌های فردی شود، به‌ویژه زمانی که تأمین امنیت عمومی یا منافع جمعی در اولویت قرار گیرد. (Clapham, 2006, p. 45) به‌عنوان نمونه، در دوران بحران‌های بهداشتی یا تهدیدات امنیتی، ممکن است قوانینی وضع شود که تجمعات عمومی یا آزادی بیان را محدود کند و این امر می‌تواند باعث نقض حقوق فردی گردد. از سوی دیگر، در اجرای سیاست‌هایی مانند مبارزه با مواد مخدر یا حفظ امنیت ملی، گاهی رویکردهایی اتخاذ می‌شود که حقوق شهروندان را به خطر می‌اندازد. این چالش‌ها بیشتر در تلاش برای برقراری تعادل میان نیازهای فوری جامعه و حفظ حقوق فردی شهروندان نمود پیدا می‌کنند.

۴-۱-۳. چالش اجتماعی

چالش‌های اجتماعی به تفاوت‌های فرهنگی و برداشت‌های عمومی از اولویت‌های حقوقی مربوط می‌شود. در بسیاری از جوامع، نگرش‌های مختلف نسبت به حقوق فردی و منافع جمعی می‌تواند به ایجاد اختلاف در ارزیابی و پذیرش محدودیت‌های اعمالی برای حفظ حقوق عامه منجر شود. به‌طور مثال، برخی از افراد ممکن است محدودیت‌هایی همچون واکسیناسیون اجباری یا کنترل تردد در مواقع بحران را به‌عنوان نقض حقوق فردی خود قلمداد کنند، درحالی‌که دیگران آن را اقدامی ضروری برای حفظ سلامت عمومی بدانند. این تفاوت‌های نگرشی می‌توانند موجب ایجاد تضاد در پذیرش یا مخالفت با قوانین و سیاست‌ها شوند. (Shue, 1996, p. 98) در کشور ایران، برخی از تصمیمات اجتماعی و اقتصادی ممکن است با حساسیت‌های فرهنگی و مذهبی جامعه در تضاد قرار گیرد و همین امر موجب بروز مخالفت‌هایی در پذیرش آن‌ها می‌شود. به‌عنوان مثال، نظارت‌های اجتماعی در برابر حریم خصوصی و آزادی‌های فردی گاه در برخی اقصای اجتماعی به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

۴-۱-۴. چالش فرهنگی

چالش‌های فرهنگی در تقابل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی به تفاوت‌ها و تنش‌های فرهنگی موجود در جوامع مرتبط است که می‌تواند بر درک و اعمال این دو نوع حقوق تأثیر بگذارد. این

چالش‌ها به‌ویژه زمانی پیچیده‌تر می‌شوند که ارزش‌ها و اولویت‌های فرهنگی جوامع با اصول حقوقی که بر اساس حقوق فردی یا منافع عمومی ساخته شده‌اند، تضاد پیدا می‌کنند. در برخی از جوامع، ممکن است ارزش‌های جمع‌گرایانه که بر منافع عمومی تأکید دارند، از حقوق فردی و آزادی‌های شخصی که در حقوق شهروندی بیان می‌شود، پیشی گیرد. این امر ممکن است موجب شود که محدودیت‌هایی برای حقوق فردی در شرایطی مانند بحران‌های اجتماعی یا امنیتی اعمال شود. علاوه بر این، در جوامع با تنوع فرهنگی بالا، ممکن است تعاریف مختلفی از حقوق فردی و آزادی‌ها وجود داشته باشد. در برخی فرهنگ‌ها، حقوق جمعی و گروهی، مانند حقوق اقلیت‌های قومی یا مذهبی، بر حقوق فردی اولویت پیدا می‌کند. این تفاوت‌های فرهنگی می‌تواند منجر به عدم توافق در خصوص نحوه پیاده‌سازی و توازن میان حقوق فردی و منافع عمومی شوند. همچنین، تعارضات میان هنجارهای سنتی و حقوق مدرن نیز از جمله چالش‌های فرهنگی هستند. (Kymlicka, 1995, pp. 63-65) در جوامع سنتی یا مذهبی، برخی آداب و رسوم که به محدودیت‌های اجتماعی برای گروه‌های خاص مانند زنان یا اقلیت‌ها می‌پردازند، ممکن است با اصول جهانی حقوق بشر در تضاد قرار گیرد. این تضادها می‌تواند چالش‌هایی در اعمال حقوق شهروندی و حقوق عمومی ایجاد کند و نیازمند تدابیر فرهنگی و حقوقی خاصی باشد.

۲-۴. بستریهای تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی

تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی یکی از مسائل مهمی است که در آن گاهی اوقات منافع عمومی نیاز به محدود کردن حقوق فردی دارد. این تضاد در موقعیت‌هایی بروز می‌کند که دولت‌ها برای تأمین امنیت، سلامت عمومی یا توسعه اقتصادی، ممکن است اقداماتی را انجام دهند که با آزادی‌های فردی یا حقوق مالکیت خصوصی شهروندان در تضاد باشد. مهم‌ترین بستریهای تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی از این قرار است.

۱-۲-۴. تعارض در امنیت و آزادی

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، رابطه امنیت عمومی با آزادی‌های فردی است. تأمین امنیت عمومی، یکی از وظایف اصلی دولت است، اما گاهی این هدف با محدودیت‌هایی در آزادی بیان، حق تجمع مسالمت‌آمیز و حریم خصوصی همراه می‌شود. به‌عنوان مثال، در شرایط بحران سیاسی یا تهدیدات امنیتی، دولت‌ها ممکن است تجمعات را ممنوع کرده یا نظارت گسترده‌تری بر فضای مجازی اعمال کنند که می‌تواند ناقض حقوق شهروندی باشد.

(مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲) به علاوه استفاده از ابزارهای نظارتی مانند شنود مکالمات، دوربین‌های مدار بسته و ردیابی دیجیتال، با هدف تأمین امنیت عمومی، می‌تواند به نقض حریم خصوصی و آزادی‌های فردی منجر شود. این مسئله چالش مهمی میان حفظ نظم اجتماعی و رعایت حقوق شهروندی ایجاد می‌کند

۴-۲-۲. تضاد در سیاست‌های بهداشتی و اجتماعی

دولت‌ها برای تأمین سلامت عمومی، ممکن است سیاست‌هایی را اجرا کنند که با برخی از آزادی‌های فردی در تضاد قرار گیرد. به عنوان مثال در مواقع شیوع بیماری‌های واگیر، دولت‌ها ممکن است واکسیناسیون اجباری را برای کنترل بحران در نظر بگیرند. این اقدام، اگرچه در راستای حقوق عامه است، اما می‌تواند با حق انتخاب فردی شهروندان در تضاد باشد. علاوه بر این در شرایطی مانند همه‌گیری‌ها یا بلایای طبیعی، اعمال قرنطینه‌های اجباری و محدودیت‌های رفت و آمد برای حفظ سلامت عمومی ضرورت پیدا می‌کند، اما این تصمیم‌ها می‌توانند آزادی تردد و فعالیت‌های اقتصادی افراد را محدود کنند.

۴-۲-۳. حقوق عامه در برابر مالکیت خصوصی و اقتصاد آزاد

یکی دیگر از حوزه‌های چالش برانگیز، تعارض میان منافع عمومی و حقوق مالکیت خصوصی است. گاه دولت‌ها ممکن است در شرایط خاص، برای تأمین منافع عمومی، اموال خصوصی را مصادره یا ملی کنند. این اقدامات که معمولاً با استناد به مصلحت عمومی انجام می‌شوند، می‌توانند با اصل حفاظت از مالکیت خصوصی در تضاد باشند. همچنین دولت‌ها ممکن است برای حفظ محیط زیست و منابع طبیعی، مقررات سخت‌گیرانه‌ای در زمینه استفاده از زمین، ساخت و ساز، یا بهره‌برداری از منابع طبیعی وضع کنند. این مقررات، هرچند در راستای حقوق عامه هستند، اما می‌توانند حقوق مالکیت افراد را محدود سازد.

۵. بسترها و راهکارهای تعامل و همگرایی حقوق عامه و حقوق شهروندی

علی‌رغم این‌که ممکن است حقوق عامه و حقوق شهروندی در برخی موارد در تعارض باشند، در بسیاری از موارد نیز می‌توانند هم‌افزا و مکمل یکدیگر باشند. در این مبحث بسترهای تعامل و راهکارهای تقویت همگرایی و تعامل میان این دو حوزه در خور توجه است

۵-۱. بسترهای تعامل

برخلاف تصور رایج که حقوق عامه و حقوق شهروندی را در تقابل با یکدیگر می‌بیند، این دو حوزه در بسیاری از موارد می‌توانند در راستای تحقق منافع عمومی و حقوق فردی هم‌افزا باشند. بررسی بسترهای تعامل میان این دو، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با تدوین سیاست‌های مناسب، به جای تضاد، همگرایی و تقویت متقابل را میان آن‌ها ایجاد کرد. مهم‌ترین این بسترها عبارت‌اند از:

۵-۱-۱. هم‌افزایی حقوق عامه و حقوق شهروندی در دولت مدرن^۱

در دولت‌های مدرن، حقوق عامه و حقوق شهروندی نه تنها در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه در بسیاری از موارد مکمل یکدیگر هستند. دولت‌ها مسئولیت دارند که از یک سو منافع عمومی، نظم اجتماعی و امنیت را تأمین کنند و از سوی دیگر، حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان را رعایت نمایند. این هم‌افزایی در چارچوب اصول دموکراتیک و حقوق بشر، به ویژه در حوزه‌هایی مانند تأمین خدمات عمومی، عدالت اجتماعی و برابری فرصت‌ها نمود پیدا می‌کند. به عنوان مثال، تأمین آموزش و بهداشت عمومی در زمره حقوق عامه است که دولت‌ها برای حفظ سلامت و آگاهی جامعه آن را تضمین می‌کنند. (قهرمانی افشار و دیگران، ۱۴۰۰، صص ۷-۳۲) درعین حال، این خدمات در راستای تحقق حقوق شهروندی نیز قرار می‌گیرند، زیرا هر فردی حق دسترسی به

-
۱. دولت مدرن، به نظام حکمرانی‌ای اشاره دارد که بر پایه اصول دموکراتیک، تفکیک قوا، حقوق بشر و مشارکت شهروندان در فرایندهای سیاسی بنا شده است. از جمله شاخصه‌های اصلی دولت مدرن عبارت است از:
 - الف) حاکمیت قانون: دولت مدرن بر اساس قانون عمل می‌کند و تمامی تصمیمات و اقدامات حکومتی باید مطابق با اصول قانونی باشد.
 - ب) تفکیک قوا: در دولت مدرن، سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه به صورت مستقل از یکدیگر عمل می‌کنند تا از تمرکز قدرت جلوگیری شود.
 - ج) حقوق بشر و آزادی‌های فردی: دولت مدرن تضمین‌کننده حقوق بنیادین شهروندان است، از جمله آزادی بیان، حریم خصوصی و حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی.
 - د) حمایت از عدالت اجتماعی: دولت مدرن تلاش می‌کند تا عدالت اجتماعی را از طریق تأمین فرصت‌های برابر، خدمات عمومی و حمایت از افشار آسیب‌پذیر به اجرا بگذارد.
 - ه) نظام انتخاباتی و مشارکت مردمی: دولت مدرن بر اساس انتخابات آزاد و منصفانه شکل می‌گیرد و مشارکت فعال شهروندان در سیاست‌گذاری‌ها را تشویق می‌کند.
 - و) شفافیت و پاسخگویی: از ویژگی‌های مهم دولت مدرن شفافیت در اقدامات حکومتی و پاسخگویی به شهروندان است. (Held, 2023, pp. 70-75)

آموزش و خدمات درمانی را دارد. همچنین، ایجاد فرصت‌های برابر در اشتغال و حمایت از اقشار آسیب‌پذیر، هم‌زمان به تحقق عدالت اجتماعی (به‌عنوان بخشی از حقوق عامه) و تضمین حقوق اقتصادی و اجتماعی شهروندان کمک می‌کند؛ بنابراین، در دولت مدرن، هم‌افزایی حقوق عامه و حقوق شهروندی زمانی محقق می‌شود که سیاست‌گذاری‌ها و قوانین، این دو حوزه را نه به‌عنوان مفاهیمی متضاد، بلکه به‌عنوان اجزای مکمل یکدیگر در راستای توسعه اجتماعی و حکمرانی عادلانه در نظر بگیرند

۵-۱-۲. تعامل در سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی در سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی نمایان می‌شود. عدالت اجتماعی، به‌عنوان یکی از اصول بنیادین حکمرانی، ایجاب می‌کند که دولت‌ها ضمن حفظ منافع عمومی، شرایطی را فراهم کنند که تمامی شهروندان به‌طور برابر به امکانات اساسی مانند بهداشت، آموزش، مسکن و حمل‌ونقل دسترسی داشته باشند. این امر علاوه بر تضمین حقوق شهروندی، موجب تقویت همبستگی اجتماعی و کاهش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی می‌شود. همچنین، سیاست‌های اقتصادی باید به‌گونه‌ای تدوین شوند که ضمن حفظ ثبات اقتصادی و حمایت از تولید ملی، از حقوق مصرف‌کنندگان نیز محافظت کنند. قوانین حمایت از حقوق مصرف‌کننده نمونه‌ای از این تعامل است که از یک‌سو به حفظ حقوق فردی و اقتصادی شهروندان می‌پردازد و از سوی دیگر در راستای تأمین منافع عمومی عمل می‌کند. به همین ترتیب، تأمین خدمات عمومی مانند برق، آب، بهداشت و آموزش، در عین حال که وظیفه‌ای حاکمیتی در راستای تأمین حقوق عامه محسوب می‌شود، به تحقق حقوق شهروندی نیز کمک می‌کند؛ بنابراین، دولت‌ها موظف‌اند در تدوین و اجرای سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی، تعادلی میان الزامات منافع عمومی و حقوق فردی برقرار کنند. این رویکرد، علاوه بر افزایش کارآمدی حکمرانی، موجب کاهش تعارضات اجتماعی و ارتقای سطح رفاه عمومی می‌شود. (همتی، ۱۳۸۶، صص ۸۹-۶۲)

۵-۱-۳. تعامل در سیاست‌های کیفری و دادرسی عادلانه

در نظام‌های کیفری، ایجاد تعادل میان حفظ نظم عمومی و رعایت حقوق فردی یکی از چالش‌های اساسی است. از یک‌سو، دولت‌ها موظف‌اند امنیت اجتماعی را تأمین کرده و با ارتکاب جرائم مقابله کنند و از سوی دیگر، باید اصول بنیادینی همچون حق دفاع، اصل برائت و کرامت انسانی متهمان را

رعایت کنند. این تعامل، علاوه بر افزایش مشروعیت نظام قضایی، موجب تقویت اعتماد عمومی به عدالت کیفری می‌شود. رعایت حقوق متهمان و محکومان در فرآیند دادرسی، به معنای محدودیت در اجرای عدالت کیفری نیست، بلکه می‌تواند به ارتقای کارآمدی نظام قضایی کمک کند. اتخاذ سیاست‌های کیفری مبتنی بر رعایت حقوق بشر، نه تنها مانع بی‌عدالتی‌های اجتماعی می‌شود، بلکه از مجازات سخت‌گیرانه و سرکوب‌گرایانه‌ای که می‌توانند منجر به نارضایتی اجتماعی شوند نیز جلوگیری می‌کند. همچنین، سیاست‌های پیشگیری از جرم باید به نحوی تدوین شوند که ضمن حفظ امنیت عمومی، حقوق شهروندان را نیز محترم بشمارند. راهکارهایی مانند اصلاح و بازپروری مجرمان، به‌کارگیری مجازات جایگزین حبس و تأکید بر آموزش و تغییر رفتار، می‌توانند به کاهش جرم در جامعه کمک کنند، بدون آنکه اصول بنیادین حقوق شهروندی نقض شود. ایجاد چنین تعادلی، زمینه‌ساز یک نظام کیفری عادلانه و کارآمد خواهد بود. (محمودی کنگ‌سفلی، ۱۳۹۶، ص ۹۵)

۲-۵. راهکارهای تقویت همگرایی و تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی

برای تقویت همگرایی و تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی در سیاست‌های مختلف، باید راهکارهایی عملی در نظر گرفته شود که موجب هم‌افزایی و نه تقابل میان این دو حوزه شود. در این راستا، راهکارهای زیر می‌تواند به‌عنوان اقداماتی مؤثر و عملی مطرح گردد:

۱-۲-۵. راهکار حقوقی (اصلاح و تدوین قوانین شفاف و منسجم)

یکی از مهم‌ترین اقدامات برای ایجاد تعامل مؤثر میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، اصلاح و تدوین قوانینی است که شفافیت، انسجام و جامعیت لازم را داشته باشند. چنین قوانینی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که نه تنها دامنه و حدود حقوق فردی را با وضوح بیشتری مشخص کنند، بلکه به حفظ منافع عمومی و ایجاد نظم اجتماعی نیز اهمیت دهند. برای مثال، قوانینی که به‌منظور تضمین امنیت عمومی تدوین می‌شوند، باید به‌صورت شفاف نشان دهند که چگونه و تحت چه شرایطی ممکن است محدودیت‌هایی بر حقوق فردی اعمال شود. در این راستا، تدوین چارچوب‌های قانونی که بتوانند از ابهام در تفاسیر جلوگیری کنند، بسیار حیاتی است. این قوانین باید با رعایت اصول حقوق بشر و معیارهای بین‌المللی تنظیم شوند تا توازن میان حقوق فردی و جمعی به‌خوبی حفظ شود. (Anderson, 2022, p. 101) همچنین، تقویت ظرفیت نظارتی نهادهای قانونی و قضائی می‌تواند نقش مهمی در اجرای این چارچوب‌های حقوقی ایفا کند، زیرا نظارت مؤثر از سوءاستفاده احتمالی از قوانین جلوگیری خواهد کرد و موجب اطمینان خاطر شهروندان از

رعایت عدالت می‌شود. به‌عنوان نمونه، در حوزه‌های مرتبط با امنیت و سلامت عمومی، قوانینی باید تدوین شوند که ضمن تضمین حفاظت از جامعه در برابر تهدیدها، از نقض حقوق بنیادین شهروندان نیز جلوگیری کنند. این کار مستلزم بهره‌گیری از تجربیات موفق بین‌المللی و تطبیق آن‌ها با شرایط محلی است.

۵-۲-۲. مستقل کردن نهادهای نظارتی

یکی از راهکارهای کلیدی برای تقویت تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، استقلال نهادهای نظارتی است. این نهادها باید بدون وابستگی به دولت یا دیگر ارکان قدرت عمل کنند تا بتوانند به شکل کارآمد بر اجرای قوانین و سیاست‌ها نظارت داشته باشند و از حقوق فردی و عمومی حفاظت کنند. استقلال این نهادها، علاوه بر امکان شناسایی و پیگیری موارد نقض حقوق، می‌تواند اعتماد عمومی به ساختار حقوقی را افزایش دهد و ضامن اجرای مؤثر حقوق شهروندی باشد. برای تحقق این هدف، تقویت استقلال مالی، مدیریتی و قضائی این نهادها ضروری است. این استقلال تضمین می‌کند که فشارهای سیاسی یا اجرایی بر عملکرد این نهادها تأثیری نگذارد و آن‌ها بتوانند وظایف خود را به‌طور بی‌طرفانه انجام دهند. این راهکار می‌تواند بستری فراهم سازد که حقوق عمومی و فردی به شکل مؤثر و هم‌زمان رعایت شوند.

۵-۲-۳. راهکار اجتماعی (افزایش آگاهی عمومی)

یکی از راهکارهای کلیدی در تقویت همگرایی حقوق عامه و حقوق شهروندی، آموزش و آگاهی‌بخشی به عموم مردم است. برای ایجاد جامعه‌ای که در آن حقوق فردی و منافع عمومی به‌طور متوازن رعایت شود، ضروری است که شهروندان از حقوق خود و نحوه دفاع از آن‌ها آگاه باشند. آموزش به مردم در زمینه حقوق خود، به‌ویژه در حوزه‌های حساس مانند دادرسی عادلانه، آزادی‌های فردی و امنیت عمومی، می‌تواند از تضییع حقوق آن‌ها جلوگیری کرده و به تقویت اعتماد عمومی به نهادهای قانونی کمک کند. (Giddens, 2009, p. 110) این آموزش‌ها باید به‌گونه‌ای ارائه شوند که مردم نه تنها به اطلاعات حقوقی دسترسی داشته باشند، بلکه قادر باشند در صورت لزوم از طریق مجاری قانونی برای احقاق حقوق خود اقدام کنند. علاوه بر این، آگاهی‌بخشی به مردم در خصوص نقش آن‌ها در حمایت از منافع عمومی و مشارکت در فرآیندهای اجتماعی، می‌تواند به تقویت همبستگی اجتماعی و مسئولیت‌پذیری منجر شود.

۵-۲-۴. راهکار سیاسی (تعادل بین امنیت ملی و حقوق فردی)

راه‌حل‌های سیاسی در جهت ایجاد تعادل میان امنیت ملی و حقوق فردی نیازمند تدوین سیاست‌های دقیق و متوازن است که در آن‌ها نه تنها امنیت جامعه در برابر تهدیدات خارجی و داخلی تأمین شود، بلکه حقوق بنیادین فردی نیز حفظ گردد. یکی از راهکارهای مؤثر در این زمینه، تدوین و اجرای سیاست‌هایی است که شفافیت را در اقدامات امنیتی به همراه داشته باشند. به‌عنوان مثال، نهادهای امنیتی باید تحت نظارت و کنترل مؤثر قرار گیرند تا از سوءاستفاده‌ها یا نقض حقوق فردی جلوگیری شود. این اقدامات باید به گونه‌ای باشد که مردم بتوانند از نحوه اجرای سیاست‌ها آگاه شوند و در صورت لزوم، اقدامات غیرقانونی را مورد پیگیری قرار دهند. علاوه بر این، یکی دیگر از راهکارهای مهم، تشویق شهروندان به مشارکت فعال در فرآیندهای سیاسی و تصمیم‌گیری‌های عمومی است. این مشارکت می‌تواند از طریق انتخابات آزاد، نظرسنجی‌ها و مشارکت در جلسات عمومی یا نهادهای مدنی انجام شود. زمانی که مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مشارکت داشته باشند، سیاست‌گذاران می‌توانند به نظرات و دغدغه‌های جامعه توجه بیشتری داشته باشند و از این طریق، امنیت و حقوق فردی را به‌طور هم‌زمان تضمین کنند. (Rosner, 2006, p. 91) در این راستا، دولت‌ها باید نهادهای مدنی و حقوق بشری را تقویت کرده و فضایی برای نقد و بحث آزاد ایجاد کنند تا تضمین‌کننده رعایت حقوق فردی در حین تأمین امنیت ملی باشند.

۵-۲-۵. راهکار فرهنگی (گفتگوی بین فرهنگی و احترام به تنوع)

راه‌کار فرهنگی برای کاهش چالش‌های میان حقوق عامه و حقوق شهروندی بر پایه ارتقای درک متقابل و احترام به تفاوت‌های فرهنگی شکل می‌گیرد. یکی از راهکارهای اساسی در این زمینه، ترویج گفت‌وگوی بین فرهنگی است. ایجاد فضایی برای گفت‌وگو میان گروه‌های فرهنگی مختلف در جامعه می‌تواند به درک بهتر و کاهش تعارضات ناشی از تفاوت‌های فرهنگی کمک کند. این نوع گفت‌وگوها نه تنها باعث شناخت بیشتر از نیازها و دغدغه‌های دیگران می‌شود، بلکه به ارتقاء همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متنوع کمک خواهد کرد. از این طریق، جامعه می‌تواند به یک توافق مشترک برسد که حقوق فردی و منافع عمومی را به گونه‌ای متوازن تأمین کند. (Taylor, 1992, p. 119) علاوه بر این، احترام به تنوع فرهنگی یکی دیگر از راهکارهای فرهنگی است که در تدوین سیاست‌های اجتماعی باید مورد توجه قرار گیرد. این سیاست‌ها باید به‌طور خاص تنوع فرهنگی را به رسمیت شناخته و از حقوق اقلیت‌ها حمایت کنند. حمایت از اقلیت‌های فرهنگی، مذهبی و قومی نه تنها به

تقویت انسجام اجتماعی کمک می‌کند، بلکه به کاهش احساس تبعیض و نابرابری در میان اعضای مختلف جامعه می‌انجامد. برای رسیدن به این هدف، می‌بایست سازوکارهایی ایجاد شود که در آن حقوق تمامی گروه‌ها در چارچوب قوانین و هنجارهای اجتماعی رعایت شود.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در این تحقیق، تعامل و تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی مورد تحلیل قرار گرفت. حقوق عامه به‌عنوان مجموعه‌ای از حقوق مرتبط با منافع عمومی و رفاه جامعه، به مسائل کلیدی همچون امنیت عمومی، نظم اجتماعی، بهداشت و محیط‌زیست اشاره دارد. در مقابل، حقوق شهروندی بر آزادی‌های فردی و حقوق شخصی از جمله حق آزادی بیان، حق حریم خصوصی و حق تجمع تأکید دارد. این دو حوزه از حقوق در بسیاری از موارد ممکن است در تضاد با یکدیگر قرار گیرند؛ زیرا تأمین منافع عمومی همچون حفظ امنیت اجتماعی و سلامت عمومی گاهی ایجاب می‌کند که محدودیت‌هایی بر حقوق فردی اعمال شود. این تضادها به‌ویژه در مواقع بحران‌ها، جنگ‌ها یا شرایط اضطراری آشکار می‌شوند که در این شرایط، حقوق شهروندی ممکن است تحت تأثیر قرار گیرد تا منافع کل جامعه حفظ شود. با این حال، در برخی موارد نیز می‌توان همگرایی و تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی را مشاهده کرد. آنجا که دسترسی برابر به خدمات عمومی، از جمله بهداشت، آموزش و مسکن برای تمامی افراد جامعه فراهم می‌شود، هم حقوق فردی و هم منافع عمومی به‌طور هم‌زمان به رسمیت شناخته می‌شوند. این همگرایی می‌تواند در چارچوب تأمین کرامت انسانی و رعایت اصول دموکراتیک در فرآیند دادرسی و سیاست‌های کیفری نیز قابل مشاهده باشد.

این تحقیق نشان داد که همگرایی میان حقوق عامه و حقوق شهروندی امکان‌پذیر است، اما برای تحقق این همگرایی، نیاز به تدابیر و سازوکارهای دقیق‌تری در عرصه قانون‌گذاری، اجرای قوانین و نظارت قضایی وجود دارد. تدوین قوانین شفاف و منسجم، همراه با ایجاد نهادهای مستقل نظارتی و تشویق به مشارکت عمومی، می‌تواند به بهبود تعامل میان این دو حوزه کمک کند. به‌ویژه در شرایطی که منافع عمومی و حقوق فردی به‌طور هم‌زمان تحت فشار قرار می‌گیرند، ضروری است که سازوکارهایی ایجاد شود که حقوق فردی را در کنار تأمین نیازهای جمعی حفظ کند. در نتیجه، با اتخاذ رویکردهای جامع و همگرا، می‌توان به جامعه‌ای دست‌یافت که در آن حقوق فردی و منافع عمومی به‌طور متوازن تأمین شده و تضادهای میان این دو حوزه کاهش یابد. در این مسیر، تعادل میان حقوق بشر، دموکراسی و منافع عمومی باید در اولویت قرار گیرد تا نظام حقوقی پایدار و عادلانه‌تری به وجود آید.

با توجه به تحلیل‌های صورت گرفته در این تحقیق و نتایج حاصل از آن، پیشنهادها کلیدی زیر در جهت بهبود همگرایی و تعامل میان حقوق عامه و حقوق شهروندی ارائه می‌شود. این پیشنهادها می‌توانند در راستای کاهش تضادهای موجود و تقویت تعامل میان این دو حوزه، گام‌های مؤثری بردارند.

• تقویت نهادهای نظارتی مستقل

پیشنهاد می‌شود که نهادهای نظارتی در سطح ملی و بین‌المللی تقویت شوند تا از یک‌سو بر اجرای دقیق و عادلانه قوانین نظارت کنند و از سوی دیگر، تضمین کنند که حقوق فردی و آزادی‌های شخصی در برابر مداخلات دولتی حفظ گردد.

• تدوین و اصلاح قوانین منطبق با اصول حقوق بشر

به منظور کاهش تضاد میان حقوق عامه و حقوق شهروندی، توصیه می‌شود که قوانین مربوطه به ویژه در زمینه‌های امنیتی، بهداشتی و اقتصادی بازبینی و اصلاح شوند تا ضمن تأمین منافع عمومی، حقوق فردی نیز به طور کامل رعایت گردد.

• آموزش عمومی و آگاهی‌بخشی

با توجه به اهمیت مشارکت عمومی در فرآیندهای حقوقی و تصمیم‌گیری، پیشنهاد می‌شود که برنامه‌های آموزشی و آگاهی‌بخشی در سطح جامعه در خصوص حقوق فردی و مسئولیت‌های اجتماعی تدارک دیده شود تا همگان از نحوه تعامل و همگرایی این دو حوزه مطلع شوند.

منابع

۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵). رسائل (جلد ۱)، قم: کنگره شیخ انصاری.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء.
۳. شهید اول، محمدبن مکی (۱۳۸۴). لمعه دمشقیه (ترجمه علی شیروانی و محسن غروی‌ان)، قم: دارالفکر.
۴. طباطبائی موتمنی، منوچهر (۱۴۰۰). آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. قاضی، محمد (۱۳۹۷). حقوق شهروندی در نظام حقوقی ایران، تهران: انتشارات جنگل.
۶. قهرمانی افشار، خیرالله پروین و محمد محمدزاده اصل (۱۴۰۰). رهیافتی بر رابطه حاکمیت دولت و حقوق شهروندی، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، دوره ۱۰، شماره ۳، صص ۳۲-۷.
۷. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۱). مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). ایمان و آزادی، تهران: انتشارات طرح نو.
۹. محمدی کنگ‌سفلی، احسان و حسنی، ریحانه (۱۳۹۶). حقوق شهروندی و دادخواهی عادلانه در فرایند دادرسی کیفری، تهران: انتشارات استاد شهريار.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۵۳). عدل الهی، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). انوار الفقاهه، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۱۲. موسوی مقدم، محمد (۱۴۰۲). درآمدی بر حقوق شهروندی، تهران: انتشارات حقوق امروز.
۱۳. نجفی، محمدحسن (۱۴۲۱). جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، قم: دارالکتب اسلامیه.
۱۴. هاشمی، سید محمد (۱۳۹۴). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (جلد دوم)، تهران: نشر میزان.
۱۵. همتی، مجتبی (۱۳۸۶). حق‌های اقتصادی - اجتماعی و نسبت آن با حقوق شهروندی. مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۵، صص ۸۹-۶۲.

1. Alston, Philip. (2023) *the Future of Human Rights: Challenges and Opportunities*. Cambridge University Press.
2. Anderson, Gavin. (2022) *Constitutional Rights after Global Crises*. Oxford University Press.
3. Bobbio, Norberto. (1997) *the Age of Rights*. Polity Press.
4. Clapham, Andrew. (2006) *Human Rights Obligations of Non-State Actors*. Oxford University Press.
5. Giddens, A. (2009) *Sociology: A Brief Introduction*. 6th edition, Pearson.

6. Held, David. (2023) *Models of Democracy*. Stanford University Press.
7. Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press
8. Posner, R.A. (2006) *Not a Suicide Pact: The Constitution in a Time of National Emergency*. Oxford University Press
9. Shue, H. (1996) *Basic Rights: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton University Press.
10. Taylor, C. (1992) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press.



A Comparative Study of Conflict of Interest in the Ethical Codes of Modern Companies and commercial Culture in Imami Jurisprudence

Seyed MohammadJavad Hoseini^{*1}, Seyed Mahdi Dadmarzi²

1. Ph.D. Student in Private Law, University of Qom, Qom,
Iran(Corresponding Author)

Email: mjavadhoseini94@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Private Law, Faculty of Law,
University of Qom, Qom, Iran.

Email: M.dadmarzi@qom.ac.ir

Abstract

This study conducts a comparative analysis of conflict of interest in modern corporate codes of ethics and the commercial etiquette of Imami jurisprudence to elucidate their differences and convergences in addressing this challenge. The research questions focus on defining conflict of interest, its management in each system, and their points of convergence and divergence. Employing a descriptive-analytical method and drawing on authoritative jurisprudential sources and leading corporate codes, conflict of interest is defined as a clash between professional duties and personal interests. The modern system, rooted in profit-orientation and organizational efficiency, manages conflicts in financial, human resource, asset, and external interaction domains through tools like disclosure, oversight, and ethics committees, emphasizing transparency and risk mitigation. Conversely, Imami jurisprudence, grounded in a monotheistic worldview and the pursuit of divine satisfaction, addresses conflicts through makruh acts (e.g., harmful intermediation, non-prohibited hoarding) and mustahabbat (e.g., price equalization, accepting contract rescission), guided by principles like averting probable harm, prioritizing greater good, and eliminating corruption. Comparative analysis reveals that despite profound differences in theoretical and ultimate foundations, both systems converge on transparency, fairness, and prioritizing collective interests, providing a foundation for fostering a jurisprudence-based ethical commercial culture. The study highlights this convergence's potential to enrich ethical systems, proposing enhanced benevolence in modern corporations and the development of jurisprudence-based codes aligned with global trade.

Keywords: Conflict of interest, codes of ethics, commercial companies, commercial Culture, Imami jurisprudence.

Received: 2025/04/14

Revised: 2025/05/23

Accepted: 2025/05/30

Available Online: 2025/06/06

Article Type: Research Paper

Published by: Hazrat-e Masoumeh University

DOI: 10.22034/CJLS.2025.2057852.1036

بررسی تطبیقی تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و فرهنگ تجارت در فقه امامیه

سید محمدجواد حسینی^{۱*}، سید مهدی دادمرزی^۲

۱. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: mjavadhoseini94@gmail.com

۲. دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران.

رایانامه: M.dadmarzi@qom.ac.ir

چکیده

هدف این پژوهش، تحلیل تطبیقی تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و فرهنگ تجارت فقه امامیه است تا تفاوت‌ها و اشتراکات این دو نظام در مدیریت این چالش روشن شود. سؤالات پژوهش بر چستی تعارض منافع، شیوه مدیریت آن در هر نظام و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها متمرکز است. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و واکاوی منابع معتبر فقهی و کدهای اخلاقی شرکت‌های پیشرو، تعارض منافع به‌عنوان تضاد وظایف حرفه‌ای و منافع شخصی تبیین شد. نظام مدرن، ریشه در مبنای سودمحوری و کارایی سازمانی دارد و تعارض را در حوزه‌های مالی، منابع انسانی، دارایی‌ها و تعاملات خارجی با ابزارهایی چون افشای اطلاعات، نظارت و کمیته‌های اخلاق و با محوریت شفافیت و کاهش ریسک مدیریت می‌کند. در مقابل، فقه امامیه، مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی و هدف کسب رضایت الهی، تعارض را در مکروهات، مانند واسطه‌گری زیان‌بار و احتکار غیر حرام و مستحبات، نظیر یکسان‌سازی قیمت و پذیرش اقاله با قواعد دفع ضرر محتمل، اهم و مهم و دفع مفسده هدایت می‌نماید. تحلیل تطبیقی نشان داد که با وجود اختلاف عمیق در مبانی نظری و غایی، هر دو نظام در شفافیت، انصاف و اولویت مصالح جمعی هم‌گرا هستند و این هم‌گرایی بستر برای فرهنگ‌سازی اخلاق تجاری فقه‌محور فراهم می‌کند. دستاورد پژوهش، تأکید بر ظرفیت این هم‌گرایی برای غنای نظام‌های اخلاقی و پیشنهاد تقویت خیرخواهی در شرکت‌های مدرن و تدوین کدهای فقه‌محور هماهنگ با تجارت جهانی است.

واژگان کلیدی: تعارض منافع، کدهای اخلاقی، شرکت‌های تجاری، فرهنگ تجارت، فقه امامیه.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۱/۲۵	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۳/۰۲	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۳/۰۹	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2057852.1036
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۳/۱۶		

در دهه‌های اخیر، اقتصاددانان از عنوان اخلاق تجاری برای اشاره به اقتضانات اخلاقی در کسب‌وکار بهره‌جسته‌اند. اخلاق تجاری، مجموعه اصول اخلاقی است که رعایت آن‌ها در فعالیت‌های تجاری ضروری بوده و عمدتاً در قالب کدهای اخلاقی در فضای کسب‌وکار شناخته می‌شود. (توکلی و کریمی، ۱۳۹۳، ص. ۹) یکی از چالش‌های کلیدی در این حوزه، تعارض منافع است که به موقعیت‌هایی اطلاق می‌شود که در آن منافع شخصی یا گروهی با وظایف حرفه‌ای، قانونی یا اخلاقی فرد در تضاد قرار می‌گیرد. این پدیده در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن، با هدف حفظ شفافیت و کارایی سازمانی و در آداب تجارت فقه امامیه، با تأکید بر عدالت و رضایت الهی، مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت بررسی تطبیقی این دو نظام از آن‌روست که تعارض منافع، به‌عنوان تهدیدی مشترک برای اعتماد و سلامت روابط تجاری، نیازمند راهکارهایی است که هم در چارچوب‌های مدرن و هم در نظام‌های دینی کارآمد باشند. با وجود مطالعات پراکنده در زمینه اخلاق تجاری، مانند بررسی اطلاعات نامتقارن و نکوهش آن در فقه اسلامی (صادقی سقذل و خازنده، ۱۳۹۵) تحلیل حق انتخاب مصرف‌کننده در فقه (سرکشیکیان و همکاران، ۱۴۰۰) یا ارزیابی شاخص‌های اخلاق تجارت اسلامی (توکلی و کریمی، ۱۳۹۸) پژوهشی که به‌صورت نظام‌مند تعارض منافع را در کدهای اخلاقی مدرن و آداب تجارت فقه امامیه مقایسه کند، کمتر دیده شده است. این خلأ پژوهشی، ضرورت مطالعه حاضر را برجسته می‌سازد، زیرا تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظام می‌تواند به غنای دانش اخلاق تجاری و ارائه راهکارهای عملی بین‌فرهنگی کمک کند. این پژوهش با طرح سه سؤال اصلی پیش می‌رود: (۱) تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت فقه امامیه چگونه تعریف و تبیین می‌شود؟ (۲) هر یک از این نظام‌ها چگونه تعارض منافع را مدیریت می‌کنند و چه ابزارها و قواعدی به کار می‌برند؟ (۳) نقاط همگرایی و تمایز این دو نظام در مدیریت تعارض منافع چیست و چگونه می‌توان از آن‌ها برای غنای نظام‌های اخلاقی بهره برد؟ پاسخ به این سؤالات از طریق تحلیل تطبیقی منابع معتبر فقهی و کدهای اخلاقی شرکت‌های پیش‌رو پیگیری می‌شود. این مقاله ابتدا مفهوم، ارکان و مبانی تعارض منافع را تشریح می‌کند، سپس تعارض را در کدهای اخلاقی مدرن و آداب تجارت فقهی تحلیل کرده و در نهایت، با مقایسه تطبیقی، تفاوت‌های بنیادین و شباهت‌های عملی میان این دو نظام را بررسی می‌نماید.

۱. تعارض منافع: مفهوم، ارکان و مبانی

این بخش به تبیین مفهوم و انواع تعارض منافع پرداخته، سپس ارکان آن را برای شناسایی موقعیت‌ها مشخص می‌کند و در نهایت مبانی نظری مدیریت آن را در کدهای اخلاقی مدرن و فقه امامیه بررسی می‌نماید. هدف، ارائه چارچوبی منسجم برای پایه‌ریزی تحلیل تطبیقی این دو نظام است.

۱-۱. مفهوم و اقسام تعارض منافع

تعارض منافع عبارت از وضعیتی است که در آن یک شخص که مسئول حمایت از منافع دیگران (منفعت اولیه) است، قادر به اتخاذ تصمیماتی است که آثار این تصمیمات دامن‌گیر دیگران می‌گردد؛ لیکن به دلیل وجود منافع شخصی، بیم آن وجود دارد تصمیم‌گیرنده منافع شخصی خود (منفعت ثانویه) را بر منافع دیگران مقدم بدارد. (سیاه بیدی، ۱۴۰۰، ص ۲۵) تعارض منافع زمانی رخ می‌دهد که امور شخصی افراد، وظایف عمومی و رسمی آنان یا منافع مالی با یکدیگر در تعارض بوده (Demski, 2003, p. 51) و نتیجه منطقی این تلاقی رخداد تعارض باشد که در این هنگام باید فرد اقدام

به حفظ منافع عمومی یا تراضی بین منافع کند. (Prosecution Service, 2023, p. 5)

تعارض منافع و قواعد حاکم بر آن با توجه به تفاوت موقعیت‌ها و مشاغل با یکدیگر تفاوت دارند؛ با این وجود تعارض منافع را می‌توان از منظرهای گوناگون دسته‌بندی کرد. از حیث نوع منفعت، به دو گونه مالی (مانند دریافت هدیه یا تأثیر تصمیمات بر ارزش دارایی‌ها) و غیرمالی (نظیر تأثیر روابط خویشاوندی یا گرایش‌های سیاسی و مذهبی) تقسیم می‌شود. از منظر زمان، شامل مواردی است که تعارض رخ داده و به فساد منجر شده، یا تحقق یافته اما تصمیمی گرفته نشده و یا به صورت بالقوه در آینده محتمل است. همچنین، کشورها برای مقابله با آن رویکردهای متفاوتی از نرم (محدودیت کم) تا محدودکننده (قوانین سخت‌گیرانه) اتخاذ کرده‌اند که نشان‌دهنده تنوع در مدیریت این پدیده است. (آنامرادنژاد، ۱۴۰۰، صص ۱۶-۱۸) این تقسیم‌بندی‌ها، تحلیل تطبیقی تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت در فقه امامیه را تسهیل می‌کند.

۱-۲. ارکان تعارض منافع

برای شناسایی همه موقعیت‌های تعارض منافع، ارکان آن باید تمامی جنبه‌های این پدیده را پوشش دهند. تعارض منافع وقتی رخ می‌دهد که منافع شخصی یا گروهی فرد یا نهاد با وظایف حرفه‌ای، قانونی، یا اخلاقی‌اش در تضاد باشد. بر مبنای تحلیل نگارنده ارکان تعارض منافع به شرح زیر است:

الف) وظیفه یا مسئولیت اولیه

فرد یا نهاد وظیفه‌ای دارد که باید به نفع عمومی، سازمان، یا گروهی خاص (مثل سهامداران یا مشتریان) انجام شود. این وظیفه معمولاً از جایگاه حرفه‌ای یا قانونی ناشی می‌شود. مثلاً مدیر شرکت باید منافع سهامداران را اولویت دهد.

ب) منفعت ثانویه

فرد دارای منفعتی شخصی، مالی، یا غیرمالی است که ممکن است با وظیفه اولیه تعارض داشته باشد. این منفعت شامل سود مالی (مثل هدیه) روابط خویشاوندی، یا منافع غیر ملموس مثل شهرت است.

ج) تأثیر منفعت ثانویه بر تصمیم‌گیری

منفعت ثانویه باید بتواند بر قضاوت یا تصمیم‌گیری در وظیفه اولیه اثر بگذارد، چه واقعی (وقوع تعارض) یا ظاهری (احتمال درک تعارض) مثلاً مقام دولتی که در شرکتی سهام دارد، ممکن است تصمیمش تحت تأثیر قرار گیرد.

د) موقعیت تصمیم‌گیری یا اختیار

فرد باید اختیاری برای تصمیم‌گیری یا تأثیر بر نتیجه داشته باشد که منافع اولیه و ثانویه را متأثر کند. بدون این اختیار، تعارض شکل نمی‌گیرد.

ه) عدم شفافیت یا احتمال سوءاستفاده

تعارض وقتی مشکل‌ساز است که رابطه منافع پنهان بماند. فقدان شفافیت به سوءظن یا سوءاستفاده منجر می‌شود، حتی بدون وقوع تعارض.

۱-۳. مبانی نظری مدیریت تعارض منافع

این بخش نشان می‌دهد که کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت فقه امامیه مبانی نظری مشخصی برای مدیریت تعارض منافع دارند. ابتدا اصول حاکم بر شرکت‌های مدرن بررسی شده، سپس قواعد فقهی مربوطه تحلیل می‌شود.

۱-۳-۱. مبانی نظری مدیریت تعارض منافع در شرکت‌های مدرن

مدیریت تعارض منافع در شرکت‌های مدرن بر سه جنبه کلیدی: عملیاتی (شفافیت) ارزشی (منافع جمعی) و استراتژیک (پیشگیری از ریسک) استوار است. این اصول که ریشه در نظریه‌های مدیریت سازمانی و استانداردهای جهانی دارند، چارچوبی برای تصمیم‌گیری مسئولانه و پایدار فراهم می‌کنند.

۱-۳-۱-۱. اصل شفافیت و پاسخگویی^۱

شفافیت، ستون حکمرانی شرکتی است و ایجاب می‌کند تصمیم‌گیری‌ها برای ذی‌نفعان (سهامداران، کارکنان و مشتریان) قابل‌رصد باشد. این اصل از پنهان‌کاری در تعارض منافع جلوگیری کرده و مسئولیت‌پذیری را تقویت می‌کند. سیاست‌های اخلاقی، شفافیت را افزایش داده و در نبود حمایت قانونی قوی، جایگزین نظارت خارجی می‌شوند. (Weber et al., 2024, p. 56) در تعارض منافع، شفافیت هشدار می‌دهد که تصمیم‌گیری شخصی بدون توجیه، اعتبار سازمان و فرد را به خطر می‌اندازد، لذا افشای تعارض یا اجتناب از تصمیم‌گیری لازم است.

۱-۳-۱-۲. اصل اولویت منافع جمعی بر منافع فردی^۲

این اصل، الهام‌گرفته از نظریه ذی‌نفعان، منافع جمعی را بر منافع شخصی مقدم می‌دارد و بار د سودمحوری صرف، ارزش مشترک خلق می‌کند. اولویت دادن به جمع، همکاری و اعتماد را تقویت کرده و پایداری سازمان را تضمین می‌کند. (Freeman et al., 2020, p. 9) در تعارض منافع، فرد باید منافع جمعی (مثل اعتبار شرکت) را بر منافع شخصی (مثل سود مالی یا ارتقای شغلی) ترجیح دهد یا تصمیم را به دیگری واگذار کند تا اعتماد ذی‌نفعان حفظ شود. (Jones & Felps, 2013, p. 356)

۱-۳-۱-۳. اصل پیشگیری از ریسک سازمانی^۳

این اصل بر پیشگیری از ریسک‌های مالی، قانونی و شهرتی تأکید دارد و دفع تهدیدات را بر سود کوتاه‌مدت مقدم می‌داند (ISO, 2018, p. 11) نادیده گرفتن ریسک‌های تعارض منافع به خسارات بلندمدت، مانند دعاوی حقوقی یا بی‌اعتمادی مشتریان، منجر می‌شود. (Balaji et al., 2024, p. 204) در تعارض منافع، تصمیم‌گیری شخصی که ریسک‌هایی مثل آسیب به برند دارد، باید اجتناب شود تا پایداری سازمان حفظ گردد.

۱-۳-۲. مبانی نظری مدیریت تعارض منافع در فقه امامیه

فقه امامیه با تکیه بر قواعد امانت‌داری، عدالت و پرهیز از ضرر، چارچوبی دقیق برای مدیریت تعارض منافع ارائه می‌دهد. این قواعد، ریشه در شرع و عقل دارند و رفتار فرد را در موقعیت‌های تعارض به سوی مصالح جمعی و حفظ اعتماد هدایت می‌کنند.

1. Transparency and Accountability
2. Primacy of Collective Interest
3. Risk Mitigation Priority

۱-۳-۲-۱. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

این قاعده بیان می‌دارد که هرگاه در انجام یا ترک عملی احتمال ضرر وجود داشته باشد، دفع آن ضرر واجب است، خواه این ضرر به صورت اخروی باشد یا دنیوی، مانند نقصان در مال، جسم یا آبرو. (انصاری، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۵۵) فقها این قاعده را در موارد متعددی از جمله احتیاط در احکام شرعی، اجتناب از گناه و حتی امور روزمره مانند تیمم در صورت خوف ضرر جانی به کار برده‌اند. (لطفی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۶) در ارتباط با تعارض منافع، این قاعده به‌طور خاص به شخص درگیر تعارض اشاره دارد؛ کسی که ممکن است با اتخاذ تصمیم در چنین موقعیتی، به آبروی خود لطمه زند یا در مظان اتهام سوءاستفاده قرار گیرد. (سیاه‌بیدی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۳) از این‌رو، برای دفع این ضرر احتمالی، شایسته است که فرد از موقعیت تعارض منافع خارج شود یا از تصمیم‌گیری در آن خودداری کند.

۱-۳-۲-۲. قاعده اهم و مهم

این قاعده که ریشه در عقل و شرع دارد، در مواردی کاربرد دارد که دو مصلحت یا حق با یکدیگر تزاخم پیدا کنند و جمع آن‌ها ممکن نباشد. فقها این قاعده را در موقعیت‌هایی چون رخصت به‌خاطر وجود ضرر اهم و مقدم کردن مصالح اکثریت در صورت تزاخم میان مصالح اکثریت و اقلیت به کار برده‌اند. (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۱۰) در موضوع تعارض منافع، این قاعده به شخص درگیر تعارض اشاره می‌کند که ممکن است با ترجیح منفعت شخصی بر مصلحت جمعی، به اعتماد عمومی یا امانت‌داری لطمه زند. (سیاه‌بیدی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۵) در چنین مواردی، قاعده اهم و مهم ایجاب می‌کند که شخص مصلحت مهم‌تر، یعنی حفظ اعتماد و امانت را بر منفعت شخصی خود مقدم بدارد و از اقدامی که به خیانت یا تزاخم با مصالح بزرگ‌تر منجر شود، اجتناب کند.

۱-۳-۲-۳. قاعده اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت

قاعده اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت، گرچه مورد نقد برخی اصولیون معاصر قرار گرفته است (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۷۷) از مبانی مدیریت تعارض منافع در فقه است. منشأ اصلی نقد این است که قاعده به‌ظاهر دفع هر مفسده‌ای را بر هر مصلحتی مقدم می‌داند، حال آنکه ناظر به جنس و طبیعت مصلحت و مفسده است، نه همه موارد آن. ممکن است مصلحتی به دلیلی مقدم بر مفسده شود. لذا این قاعده پس از قاعده تقدیم اهم مطرح می‌شود، به این معنا که در تعارض

مصلحت و مفسده، آنچه اهم است مقدم می‌گردد و در صورت تساوی اهمیت، دفع مفسده اولویت دارد. (عابدی سرآسیا و حسینی، ۱۴۰۰، ص ۲۸) این قاعده تأکید دارد که اگر عملی منفعتی داشته باشد، اما مفسده‌ای برابر یا بزرگ‌تر از آن (مثل آسیب به مقاصد شریعت چون دین، نفس، عقل، نسل، یا مال) به همراه آورد، شخص باید از آن اجتناب کند. (حکیم، ۱۴۲۹ ق، ص ۱۳۹) در تعارض منافع، این قاعده به فرد هشدار می‌دهد که هرچند تصمیمش منفعتی (مثل کسب حق‌الزحمه یا پیشبرد اهداف شخصی) داشته باشد (سیاه‌بیدی، ۱۴۰۲، ص ۱۵۸) اما اگر او را در معرض اتهام خیانت یا بدگمانی قرار دهد، دفع این مفسده آبرویی بر جلب منفعت شخصی اولویت دارد.

۲. تحلیل تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت فقه امامیه

این بخش به تحلیل تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت فقه امامیه می‌پردازد. ابتدا ماهیت، جایگاه و مصادیق تعارض در کدهای مدرن بررسی شده، سپس این موارد در مکروهات و مستحبات فقهی تحلیل می‌گردد. هدف، شناسایی نحوه بروز و مدیریت تعارض در هر دو نظام برای تمهید مقایسه تطبیقی است.

۲-۱. تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن

این بخش تعارض منافع را در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن بررسی می‌کند. ابتدا ماهیت و جایگاه حقوقی این کدها تبیین شده، سپس مصادیق تعارض در امور مالی، منابع انسانی، دارایی‌ها و تعاملات خارجی تحلیل می‌گردد. هدف، شناخت چگونگی مدیریت تعارض در نظام مدرن برای مقایسه با فقه امامیه است.

۲-۱-۱. ماهیت و جایگاه حقوقی کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن

کدهای اخلاقی در شرکت‌های مدرن ابزارهایی هستند که برای تنظیم رفتار سازمانی و تضمین پایبندی به اصول اخلاقی و قانونی طراحی شده‌اند. این کدها که از اواسط قرن بیستم به‌عنوان بخشی از نظام‌های حاکمیت شرکتی ظهور کردند، پس از رسوایی‌های مالی، با تأکید بر نقش هیئت‌مدیره در توسعه و اجرا، اهمیت بیشتری یافتند. (Rodriguez-Dominguez et al, 2009, p 191) از منظر حقوقی، این کدها جایگاه مشخصی در چارچوب‌های قانونی شرکت‌ها دارند و فراتر از

توصیه‌های اخلاقی عمل می‌کنند. سازمان همکاری و توسعه اقتصادی آن‌ها را مکملی برای قوانین رسمی می‌داند که با شفافیت و نظارت داخلی، از نقض قوانین و تعارض منافع جلوگیری می‌کنند (OECD, 2015, p 9)

کدهای اخلاقی در چارچوب حقوق نرم عمل می‌کنند. حقوق نرم، قواعد رفتاری غیرالزام‌آوری است که برخلاف حقوق سخت، فاقد اجبار قانونی ذاتی بوده و از طریق توصیه، فشار اجتماعی و نفوذ عملی اجرا می‌شود. این قواعد که آگاهانه غیراجباری وضع می‌شوند، با تکیه بر قدرت نرم - مانند اعتبار و هنجارهای اجتماعی - در روابط برون‌سازمانی اثر می‌گذارند، بدون آنکه تخطی از آن‌ها مجازات قانونی مستقیم داشته باشد. حقوق نرم با زبان مشخص و انعطاف‌پذیر تدوین شده و از ضوابط کلی متمایز است. (شیروی و وکیلی مقدم، ۱۳۹۴، ص ۲۵۶) کدهای اخلاقی نیز به‌عنوان ابزاری داوطلبانه، شرکت‌ها را به رعایت اصول اخلاقی ترغیب می‌کنند.

به این ترتیب، کدهای اخلاقی نه تنها ارزش‌های سازمانی را بیان می‌کنند، بلکه به‌عنوان بخشی از ساختار حقوقی، نقش پیشگیرانه و نظارتی در مدیریت تعارض منافع ایفا می‌نمایند. این ماهیت دوگانه، آن‌ها را از اصول غیررسمی متمایز کرده و به بخشی جدایی‌ناپذیر از نظام‌های شرکتی مدرن تبدیل می‌کند که با روزآمدسازی، با تعارضات جدید منطبق می‌شود.

۲-۱-۲. تحلیل تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن

تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن به‌عنوان تهدیدی اساسی برای کارایی، یکپارچگی و اعتبار سازمان‌ها شناسایی شده و در چهار حوزه اصلی دسته‌بندی می‌شود. دسته‌بندی زیر، بر اساس استقرای شخصی نویسنده ارائه می‌شود. این چارچوب به‌گونه‌ای طراحی شده که تمام جنبه‌های تعارض منافع مطرح در این کدها را در بر می‌گیرد و تضاد بین منافع شخصی و سازمانی را به‌طور جامع مدیریت می‌کند. در ادامه، با استناد به کدهای اخلاقی شرکت‌های برجسته، مثال‌هایی از این تعارضات نیز ارائه می‌شود.

۲-۱-۲-۱. تعارض در امور مالی و قراردادها

این حوزه به سوءاستفاده‌های مالی در تعاملات تجاری مربوط است، شامل پذیرش هدایا، رشوه، قرارداد با نهادهای مرتبط با کارکنان و کمیسیون غیرمجاز. این اقدامات، جریان مالی شرکت را منحرف کرده و اعتماد شرکا را به خطر می‌اندازد. کدهای اخلاقی با ضوابط سخت‌گیرانه، شفافیت را تضمین و سوءاستفاده را ممنوع می‌کنند. برای نمونه، «منشور رفتاری آلفابت» بیان می‌دارد:

«رشوه، پورسانت غیرقانونی یا هر چیزی که بتواند به طور نادرست بر تصمیمات تجاری اثر بگذارد، عرضه یا پذیرش نشود.» (Alphabet, 2024) هم‌چنین، «راهنمای صداقت جنرال الکترونیک» مقرر می‌دارد: «هدایا یا پرداخت‌هایی که بتواند بر قضاوت تجاری شما اثر بگذارد، پذیرفته نشود» (GE, 2023) به همین ترتیب، «منشور رفتاری تجاری آمازون» اعلام می‌کند: «ما هدایا یا امتیازاتی که بتواند تصمیم‌گیری ما را به خطر اندازد، نمی‌پذیریم» (Amazon, 2023)

۲-۱-۲-۲. تعارض در مدیریت منابع انسانی

این تعارضات از تصمیم‌گیری‌های مدیریتی ناشی می‌شود، شامل جانبداری در استخدام یا ترفیع بستگان و روابط عاطفی در محیط کار که قضاوت حرفه‌ای را مخدوش می‌کند. این موارد انسجام سازمانی را کاهش می‌دهند. کدهای اخلاقی با الزام به بی‌طرفی، از سوگیری جلوگیری می‌کنند. برای نمونه، «منشور رفتاری تأمین‌کنندگان اپل» بیان می‌دارد: «از استخدام یا نظارت بر خویشاوندان خودداری شود، مگر اینکه افشا و تأیید گردد.» (Apple, 2024) هم‌چنین، «استانداردهای رفتاری تجاری مایکروسافت» مقرر می‌دارد: «هرگونه روابط شخصی نزدیک که بتواند بر کار شما اثر بگذارد، افشاء شود» (Microsoft, 2024) به همین ترتیب، «منشور رفتاری تجاری جانسون اند جانسون» اعلام می‌کند: «هرگونه روابط خانوادگی که بتواند بر نقش شما اثر بگذارد، گزارش شود» (J&J, 2023)

۲-۱-۲-۳. تعارض در بهره‌برداری از دارایی‌ها

این حوزه، سوءاستفاده از دارایی‌های مادی و غیرمادی شرکت برای اهداف شخصی را در بر می‌گیرد، مثل استفاده غیرمجاز از تجهیزات، نرم‌افزار، یا داده‌ها. این اقدامات، مزیت رقابتی شرکت را تضعیف می‌کنند. کدهای اخلاقی با حفاظت از دارایی‌ها، بهره‌برداری شخصی را منع می‌نمایند. برای نمونه، «منشور رفتاری متا» بیان می‌دارد: «دارایی‌های شرکت برای استفاده تجاری است، نه برای منفعت شخصی.» (Meta, 2024) هم‌چنین، «منشور رفتاری اکسان موبیل» مقرر می‌دارد: «تجهیزات و داده‌های شرکت نباید برای فعالیت‌های شخصی استفاده شود» (ExxonMobil, 2023) به همین ترتیب، «منشور رفتاری جی‌پی مورگان چیس» اعلام می‌کند: «دارایی‌های شرکت نباید برای سود شخصی یا مقاصد غیرتجاری استفاده شود» (JPMorgan Chase, 2023)

۲-۱-۲-۴. تعارض در تعاملات خارجی و رقابتی

این تعارضات، جایگاه شرکت در تعاملات بیرونی را تهدید می‌کند، شامل اظهارات غیرمجاز، معاملات داخلی با اطلاعات محرمانه و افشای اطلاعات. این موارد، اعتماد ذی‌نفعان را خدشه‌دار

می‌کنند. کدهای اخلاقی با کنترل تعاملات، از آسیب به اعتبار محافظت می‌کنند. برای نمونه، «منشور رفتاری برکشایر هاتاوی» بیان می‌دارد: «اطلاعات حساس به افراد خارجی افشا نشود یا مورد سوء استفاده قرار نگیرد» (Berkshire Hathaway, 2023) هم‌چنین، «منشور رفتاری آلفابت» مقرر می‌دارد: «اطلاعات محرمانه فاش نشود یا بدون تأیید به صورت عمومی بیان نگردد.» (Alphabet, 2024) به همین ترتیب، «استانداردهای رفتاری تجاری مایکروسافت» اعلام می‌کند: «از اطلاعات داخلی برای معامله استفاده نشود یا به صورت خارجی به اشتراک گذاشته نشود» (Microsoft, 2024)

۲-۱-۳. راهکارهای مدیریت تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن

تعارض منافع، چالشی اساسی برای کارایی، یکپارچگی و اعتبار سازمان‌های مدرن است. مدیریت این تعارضات نیازمند ابزارهایی است که ریسک‌ها را کاهش داده، اعتماد ذی‌نفعان را تقویت کند و فرهنگ اخلاقی را نهادینه سازد. در ادامه، دسته‌بندی منسجمی از این ابزارها که حاصل اندیشه‌ورزی نویسنده بوده با مثال‌هایی از کدهای شرکت‌های برجسته بررسی می‌شوند.

۲-۱-۳-۱. افشاء اطلاعات

افشای اطلاعات، اعلام رسمی موقعیت‌ها یا روابطی است که احتمال تعارض منافع را دارند. این روش با ایجاد شفافیت، امکان اقداماتی مثل بازنگری وظایف یا تشدید نظارت را پیش از تعارض فراهم می‌کند. فرآیند افشا شامل گزارش به مدیران یا واحدهای نظارتی است و سازوکارهایی مشخص می‌خواهد. برای مثال، دستورالعمل‌های رفتار تجاری اپل، کارکنان را ملزم به اعلام سرمایه‌گذاری‌های شخصی مؤثر بر تصمیم‌گیری می‌کند. (Apple, 2024) اثربخشی این روش به وجود فرهنگی سازمانی وابسته است که گزارش‌دهی را ترویج دهد و از اطلاعات افشاء‌شده صیانت نماید.

۲-۱-۳-۲. سیاست‌های نظارتی

سیاست‌های نظارتی، قواعدی هستند که رفتار کارکنان را در موقعیت‌های حساس تنظیم می‌کنند. این سیاست‌ها ممکن است فعالیت‌هایی مثل اشتغال در شرکت‌های رقیب را ممنوع کرده یا تصمیماتی چون قراردادهای منوط به تأیید نمایند. به‌عنوان نمونه، منشور رفتاری آلفابت، فعالیت در شرکت‌های رقیب را غیرمجاز اعلام کرده است. (Alphabet, 2024) هدف این راهکار، کاهش مخاطرات تعارض از طریق ایجاد چارچوب‌هایی روشن و قابل‌سنجش است که با ابزارهایی چون

ردیابی داخلی و بازرسی‌های منظم اجرا می‌شود. باین‌حال، برقراری تعادل میان نظارت و حفظ انگیزه کارکنان، چالشی اساسی به‌شمار می‌رود.

۲-۱-۳-۳. کمیته‌های اخلاق

کمیته‌های اخلاق، نهادهایی مستقل هستند که وظیفه تدوین، اجرا و نظارت بر کدهای اخلاقی را بر عهده دارند. این کمیته‌ها با تحلیل گزارش‌های تعارض، راه‌حل‌هایی عملی مانند تغییر مسئولیت‌ها یا محدودسازی دسترسی به اطلاعات ارائه می‌دهند. برای نمونه، منشور رفتار تجاری جانسون اند جانسون، بررسی گزارش‌های دریافت هدایا را به این کمیته واگذار کرده است. (J&J, 2023) این نهادها هم‌چنین از طریق آموزش‌های منظم، خودنظارتی را در میان کارکنان تقویت می‌کنند. موفقیت این راهکار به استقلال و اقتدار کمیته وابسته است تا بتواند فارغ از فشارهای داخلی یا خارجی عمل نماید.

۲-۱-۳-۴. پاداش‌دهی اخلاقی

پاداش‌دهی اخلاقی با هدف تشویق رعایت اصول اخلاقی به‌صورت داوطلبانه، از انگیزه‌های مثبت بهره می‌گیرد. این روش می‌تواند شامل اعطای پاداش‌های مالی، تقدیر رسمی، یا فرصت‌های ارتقای شغلی باشد. به‌عنوان مثال، منشور رفتار تجاری و اخلاقی برکشایر هاتاوی، امتیازاتی تشویقی را برای اجتناب از تعارض منافع پیش‌بینی کرده است. (Berkshire Hathaway, 2023) اجرای این راهکار مستلزم تعریف معیارهای دقیق برای شناسایی رفتارهای اخلاقی و ایجاد سازوکاری شفاف برای توزیع پاداش‌هاست.

۲-۲. تعارض منافع در آداب تجارت فقه امامیه

این بخش به بررسی تعارض منافع در آداب تجارت فقه امامیه می‌پردازد. ابتدا ماهیت و جایگاه حقوقی این آداب تشریح شده، سپس مصادیق تعارض در مکروهات و مستحبات تجارت تحلیل می‌گردد. هدف از این بخش، شناسایی رویکرد فقهی به تعارض منافع برای مقایسه با کدهای اخلاقی مدرن است.

۲-۲-۱. ماهیت و جایگاه حقوقی آداب تجارت فقه امامیه

در فقه امامیه، فقها برای بررسی آداب تجارت از اصطلاحاتی نظیر آداب التکسب و آداب السوق استفاده نموده‌اند و این مباحث را عموماً در کتاب بیع مطرح کرده‌اند. برخی از ایشان، مانند محقق

حلی (۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۴) این موضوع را در ابتدای مباحث خود گنجانده‌اند تا مبنایی برای فهم احکام معاملات و تقویت بنیان‌های اخلاقی تجارت فراهم آورند. برخی دیگر صاحب جواهر، مانند (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲۱، ص ۴۴۹) با توجه به الزام کمتر این آداب در مقایسه با احکام واجب معاملات، آن را در انتهای مباحث خود قرار داده‌اند. شایان ذکر است که آداب تجارت در فقه امامیه، از آنجاکه مستقیماً به رفتار مکلف مربوط می‌شود، در زمره احکام تکلیفی قرار می‌گیرد. (صدر، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۶۴) احکام تکلیفی در فقه امامیه به پنج دسته واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح تقسیم می‌شوند. مستحب عملی است که انجام آن پسندیده و دارای پاداش است و مکروه عملی است که ترک آن نیکو، ولی انجامش ممنوع نیست. رعایت آداب تجارت آثاری مادی و معنوی به همراه دارد، لیکن حتی در صورت فقدان این آثار، از اهمیت آن کاسته نمی‌شود. لازم به توضیح است که الزام با ضمانت اجرا متمایز است؛ ضمانت اجرا نتیجه الزام است، نه خود آن. باید افزود که فقه و اخلاق، با وجود شباهت‌های ظاهری، از جهاتی متفاوت‌اند. فقه با دامنه‌ای گسترده، احکام شرعی را برای تنظیم امور عبادی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی وضع می‌کند تا جامعه را سامان دهد، فرد را پرورش دهد و ثواب اخروی را محقق سازد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ص ۲۸) در مقابل، اخلاق صرفاً به ارزیابی رفتار از منظر ارزش‌های نیک و ناپسند می‌پردازد و هدف آن اصلاح معایب فرد و جامعه است، بدون توجه به پاداش یا عقوبت اخروی.

۲-۲-۲. تحلیل تعارض منافع در آداب تجارت

از آنجایی که آداب تجارت فقه امامیه منحصر به مکروهات و مستحبات است، تعارض منافع بدو در مکروهات و سپس در مستحبات تحلیل می‌شود.

۲-۲-۲-۱. تحلیل تعارض منافع در مکروهات تجارت

در فقه امامیه، مکروهات تجارت به اعمالی گفته می‌شود که بدون حرمت شرعی، به دلیل احتمال تعارض منافع یا نقض اخلاق، توصیه نمی‌شوند. این تعارضات در حوزه‌هایی چون نمایندگی، شفافیت معامله و قیمت‌گذاری بروز می‌یابند و هدفشان حفظ عدالت و مصالح عمومی در تجارت است. در ادامه، مصادیق تعارض منافع در مکروهات بررسی می‌شود.

الف) واسطه‌گری محلی برای بیگانه

واسطه‌گری محلی برای بیگانه، به فروش کالای شخص غیر محلی توسط مقیم شهر اشاره دارد. این عمل مکروه است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۶۸) زیرا محلی ممکن است با سوءاستفاده

از ناآگاهی بیگانه از نرخ‌های بازار، منفعت او را نادیده گرفته و سود شخصی را اولویت دهد. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۵۹) این تعارض زمانی شدت می‌یابد که محلی معامله را بدون رضایت بیگانه پیش ببرد و توزیع رزق عادلانه را مختل کند. اگر بیگانه خود کالا را عرضه کند و محلی نقش ارشادی داشته باشد، کراهت برطرف می‌شود، مشروط بر نبود قصد نقض منفعت. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۶۰) این تأکید بر شفافیت، با اصول اخلاقی نمایندگی مدرن هم‌راستا است.

ب) استقبال از قافله‌ها

«تلقی رکبان و قوافل» استقبال محلی‌ها از قافله‌ها برای خرید کالاهایشان پیش از ورود به بازار است. این عمل مکروه است (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲۲، ص ۴۷۱) زیرا محلی‌ها ممکن است با سوءاستفاده از ناآگاهی قافله‌ها، کالا را ارزان بخرند و منفعتشان را نادیده بگیرند. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۴۱) تعارض منافع وقتی رخ می‌دهد که محلی مانع دسترسی قافله به بازار شود. حد تلقی، فاصله کمتر از چهار فرسخ است و معامله پس از ورود به شهر کراهت ندارد. (نجفی، همان، ص ۴۷۲) این حمایت از قافله‌ها، با اصول مدرن علیه سوءاستفاده از ناآگاهی هم‌سوست.

ج) مداخله در معامله مؤمن

«مداخله در معامله مؤمن» ورود شخص ثالث به معامله‌ای است که مؤمنی در حال انجام آن است. این عمل مکروه است، زیرا مداخله‌گر ممکن است با پیشنهاد بهتر، منفعت مؤمن را نادیده گرفته و سود را تصاحب کند. (نجفی، همان، ص ۴۵۹) تعارض منافع وقتی رخ می‌دهد که مداخله‌گر پس از توافق اولیه، حقوق مادی یا آسایش معنوی مؤمن را مختل کند. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۲۶) اگر توافق کامل نشده یا معامله در مزایده باشد، کراهت برطرف می‌شود، مشروط بر نبود قصد اضرار. (نجفی، همان، ص ۴۶۰) این صیانت از حقوق مؤمن، با اصول مدرن علیه مداخله زیان‌بار هم‌راستا است.

د) بیع در موضع استتار عیب

فروش کالا در محلی که عیوبش پنهان می‌ماند، به دلیل احتمال تدلیس مکروه است. (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷۲) این عمل وقتی رخ می‌دهد که فروشنده در مکان تاریک کالا را عرضه کند تا عیب آن مخفی بماند و منفعت بیشتری کسب نماید. تعارض منافع، اعتماد میان طرفین را خدشه‌دار می‌کند. اگر قصد عمدی باشد، احتمال حرمت دارد. (حسینی عاملی، همان، ص ۴۴۹) این اصل با موازین مدرن شفافیت در معاملات هم‌سوست.

ه) تزیین کالا

تزیین کالا، عرضه‌گریشی بخش مرغوب و اختفای بخش نامرغوب است که شفافیت را نقض می‌کند (حسینی عاملی، همان، ص ۴۴۸) این عمل با ایجاد شبهه تدلیس، اعتماد را مخدوش می‌سازد. اگر عیب با معاینه غیرقابل تشخیص باشد، حرام است؛ اما اگر مشهود باشد، بائع باید مرغوب و نامرغوب را توأمان عرضه کند. البته تزیین به انگیزه‌های مجاز عرفی، جایز است (همان) این قاعده با اصول مدرن شفافیت هم‌راستا است.

و) احتکار غیرحرام

احتکار غیرحرام، نگهداری طعام به انتظار گرانی بدون قصد اضرار است و مکروه شمرده می‌شود. (نجفی، همان، ص ۴۷۸) این عمل، اطلاعات نامتقارن ایجاد کرده و رزق عادلانه را مختل می‌کند. (صادقی سقدل و خازنده، ۱۳۹۵، ص ۲۱۳) تعارض منافع وقتی است که بائع با ذخیره کالا در وفور، نفع عمومی را به خطر اندازد. اگر طعام فراوان باشد، کراهت دارد، اما در قحطی، بحث حرمت مطرح است. (نجفی، همان، ص ۴۸۰) این دیدگاه با اصول مدرن تعادل منفعت و مصلحت هم‌سوست.

۲-۲-۲. تحلیل تعارض منافع در مستحبات تجارت

در آداب تجارت فقه امامیه، مستحبات، اعمالی پسندیده‌اند که انصاف، خیرخواهی و اعتماد را در معاملات ترویج می‌کنند. این اعمال، از یکسان‌سازی قیمت‌ها تا پذیرش فسخ نادم و سخاوت در وزن، بائع را به نفع طرف مقابل از منفعت شخصی می‌گذرانند. در ادامه، این موارد تحلیل می‌شود.

الف) یکسان‌سازی قیمت برای خریداران

در فقه امامیه، یکسان‌سازی قیمت برای خریداران به‌عنوان عملی مستحب در تجارت شناخته می‌شود که بائع را ملزم می‌سازد کالا را با نرخی یکنواخت به همه عرضه کند، بدون تمایز میان خریدار چانه‌زن و دیگران. این مستحب هنگامی مصداق می‌یابد که فروشنده از کاهش ثمن برای یکی و افزایش آن برای دیگری اجتناب ورزد. (سبزواری، همان، ص ۱۷) تعارض منافع در این است که بائع می‌تواند با تغییر قیمت‌ها به نفع خود منفعت بیشتری کسب نماید، لیکن این عمل انصاف و اعتماد میان خریداران را مخدوش می‌سازد. این رویکرد با اصول اخلاقی امروزی که برابری در معاملات را ارجح می‌نهند، هم‌راستا است.

ب) پذیرش اقاله با شخص پشیمان

در فقه امامیه، پذیرش درخواست اقاله مطروحه از سوی نادم به‌عنوان عملی مستحب در آداب تجارت شمرده می‌شود، نه آنکه خود اقاله به‌صورت مطلق چنین حکمی داشته باشد. این امر

هنگامی مصداق می‌یابد که بایع یا مشتری، پس از انعقاد عقد، با ابراز پشیمانی یکی از طرفین مواجه گردد و به خواست او برای انحلال معامله تن در دهد. تعارض منافع در این است که بایع می‌تواند با پافشاری بر تداوم عقد، منافع مالی یا موقعیت خویش را حفظ نماید، لیکن پذیرش درخواست نادم، فضیلت خیرخواهی را به همراه دارد و انصاف در معامله را استوار می‌سازد. برخی از فقها استحباب این عمل را به وجود ندامت مقید کرده‌اند و بر این باورند که در صورت وجود خیار دیگر، اقاله فاقد فایده است (علامه حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۵۸) باین حال، دیدگاه جامع‌تر، استحباب را حتی در صورت وجود خیار نیز مورد تأیید قرار می‌دهد، زیرا هدف از آن کسب ثواب و تحقق نیکوکاری است، نه صرفاً رفع پشیمانی طرف مقابل. (حسینی عاملی، همان، ج ۱۲، ص ۴۳۳) این رویکرد با موازین اخلاقی معاصر که انعطاف در برابر نیازها و شرایط طرفین معامله را ارزشمند می‌دانند، هم‌سو است.

ج) گرفتن ناقص و دادن افزون

در فقه امامیه، گرفتن ناقص و دادن افزون به‌عنوان عملی مستحب در آداب تجارت شناخته می‌شود که بایع را به رعایت انصاف و سخاوت در معامله ترغیب می‌کند. این مستحب زمانی مصداق می‌یابد که فروشنده در هنگام وزن یا پیمایش، برای خود کم‌تر بر دارد و به مشتری بیش‌تر عرضه کند، مشروط بر آنکه این نقصان و رجحان به جهالت در معامله نینجامد. (حسینی عاملی، همان، ج ۱۲، ص ۴۳۵) تعارض منافع در این است که بایع با این کار ممکن است از سود مادی خود بکاهد، لیکن این عمل فضیلت نیکوکاری را به ارمغان می‌آورد و اعتماد میان طرفین را استحکام می‌بخشد. روایات و دلایل عقلی و نقلی بر استحباب هر دو بخش دلالت دارند، چنان‌که دادن افزون با آیاتی چون آیه ۳۵ سوره اسراء^۱ تأیید می‌شود و گرفتن ناقص نیز با نیت وفای به انصاف پسندیده شمرده شده است. در صورت اختلاف میان طرفین، برخی ترجیح بایع را در اعمال این مستحب محتمل دانسته‌اند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲۲) هرچند دیدگاه‌هایی نیز بر تساوی یا قرعه تأکید دارند. این قاعده با موازین اخلاقی معاصر که بر صداقت و سخاوت در معاملات ارزش می‌نهند، هم‌سو است.

۲-۲-۳. راهکارهای فقهی مدیریت تعارض منافع در آداب تجارت

تعارض منافع در آداب تجارت فقه امامیه که در مکروهات و مستحبات نمود می‌یابد، نیازمند راهکارهایی است که ریشه در احکام و اصول شرعی دارد. این راهکارها، به‌عنوان ابزارها و

۱. «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ»

روش‌هایی برای پیشگیری و مدیریت تعارض، رفتار تاجر را با آموزه‌های شریعت منطبق نموده و در راستای عدالت و انصاف هدایت می‌کند. در ادامه، این راهکارها تشریح می‌گردد.

۲-۲-۳-۱. شفافیت در معامله

فقه، تاجر را به آشکارسازی ویژگی‌ها و عیوب کالا ملزم می‌کند. در بیع با استتار عیب، تاجر ممکن است نقص را پنهان کرده و سود خود را ترجیح دهد. فقه با وجوب عرضه قابل ارزیابی، این تعارض را رفع می‌کند. در تزیین کالا، نمایش بخش برتر و اختفای ناکارآمد، گمراهی ایجاد می‌کند. فقه با الزام به ارائه اطلاعات کامل، معامله را منطبق با موازین شرعی می‌نماید.

۲-۲-۳-۲. انصاف در قیمت‌گذاری

فقه، تاجر را به اعتدال در نرخ‌گذاری دعوت می‌کند. در احتکار غیر حرام، نگاه‌داری کالا برای گرانی، نظم بازار را مختل می‌کند. فقه با ترغیب به عرضه به موقع، این تعارض را مهار می‌نماید. در یکنواختی قیمت، نرخ‌های گوناگون سود تاجر را افزایش می‌دهد، اما فقه با توصیه به ثبات، حقوق خریداران را تأمین می‌کند.

۲-۲-۳-۳. خودداری از واسطه‌گری زیان‌بار

فقه، تاجر را از زیان به دیگران یا بازار نهی می‌کند. در واسطه‌گری برای بیگانه، سوءاستفاده از ناآگاهی او توازن را بر هم می‌زند. رهنمود فقهی با محدود کردن این عمل به نقش راهنمایی بدون زیان، تعارض را برطرف می‌سازد. در خرید پیش از ورود قافله‌ها، تاجر با تهیه ارزان کالا، مانع دسترسی مسافران به بازار می‌شود و سود خود را بر زیان آن‌ها بنا می‌کند. اسلام با این تفکر و اقدام، مخالفت کرد تا عرضه و تقاضا از دخالت‌های ساختگی و مصنوعی مصون بماند و واسطه‌گری‌های غیرمفید از اقتصاد جامعه حذف شود. (صادقی سقدل و خانزاده، ۱۳۹۵، ص ۲۱۶) در دخالت در معامله مؤمن نیز، ورود شخص سوم با پیشنهادی بهتر، منفعت مؤمن را تهدید می‌کند و فقه با منع این عمل، از حقوق او دفاع می‌نماید.

۲-۲-۳-۴. ترغیب به رفتار پسندیده

فقه، تاجر را به رفع تعارض به نفع دیگران تشویق می‌کند. در اقاله، اصرار بر معامله سود تاجر را حفظ می‌کند، اما فقه با توصیه به پذیرش، تعارض را پایان می‌دهد. در کم گرفتن و زیاد دادن، فقه با ترغیب به بخشش، تعارض را کاهش داده و عمل را به ثواب نزدیک می‌کند.

۳. تحلیل تطبیقی رویکرد دو نظام

از آنجایی که آداب تجارت در فقه امامیه و کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن بر مبنای متفاوتی استوارند، ابتدا تفاوت ذاتی این دو رویکرد بررسی می‌شود. سپس، تلاش می‌شود تا شباهت‌های موجود در نحوه مدیریت تعارض منافع شناسایی گردد.

۳-۱. تمایز بنیادین رویکرد فقه اسلامی و نظام‌های مبتنی بر اقتصاد آزاد

اصلی‌ترین وجه تمایز آموزه‌های فقه اسلامی با نظام‌های مبتنی بر اقتصاد آزاد، تفاوت در بنیان‌های نظری و اهداف آن‌ها است. نظام‌های مبتنی بر اقتصاد آزاد، همان‌گونه که گذشت اگرچه به ارزش‌هایی چون اعتماد، انصاف و صداقت توجه دارند، اما این اصول غالباً به‌عنوان ابزارهایی برای تحقق سود و رشد اقتصادی تعریف می‌شوند. در این نظام‌ها، اگر قواعد اخلاقی سودآوری را تسهیل نکنند، با اصول دیگری جایگزین خواهند شد.

در آموزه‌های اسلامی، اصول و قواعد تجاری بر مبنای یک جهان‌بینی توحیدی استوار بوده، لذا با گذشت زمان نیز تغییری نمی‌یابند. در این جهان‌بینی، هدف نهایی از تمامی معاملات و تعاملات، قرب الی الله و کسب رضایت الهی است؛ بنابراین، حتی اگر این اصول به ایجاد درآمد منجر شوند، این نتیجه ثانوی و تبعی محسوب می‌شود و به‌هیچ‌وجه هدف اصلی نیست. (اعتمادشفیع و دادمرزی، ۱۴۰۴، ص ۶) برای نمونه، در فقه اسلامی تجارت بدون کسب سود نیز مطلوب و حتی در برخی موارد توصیه شده است. فروشنده می‌تواند بدون هیچ‌گونه انتظار مادی، معامله‌ای را صرفاً با نیت احسان و جلب ثواب به دیگری انجام دهد. یکی از مصادیق برجسته این رویکرد، زمانی است که فروشنده با عباراتی نظیر «هلم أحسن إليك» (بشتابید تا به شما نیکویی کنم) معامله می‌کند؛ در این حالت، مستحب است که سودی نگیرد و حتی گرفتن سود به شدت مکروه است. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۲۳۲) در معاملات میان مؤمنین نیز مستحب است که فروشنده از دریافت سود اجتناب کند، مگر در شرایط اضطراری. علاوه بر این، اگر موضوع معامله موردنیاز جامعه اسلامی باشد، فروشنده موظف است آن را بدون دریافت سود تأمین کند. چراکه در این موارد، تأمین نیازهای اساسی مسلمانان به‌عنوان یک واجب کفایی شناخته شده است و اخذ اجرت برای انجام واجبات در فقه اسلامی ممنوع است. این تأکید بر آخرت‌نگری و رضایت الهی، نگاه توحیدی فقه اسلامی را بیش‌ازپیش نمایان می‌سازد.

در ادامه بحث، نکته قابل‌تأمل دیگر این است که در رویکرد فقه اسلامی، هرگاه تعارضی میان منافع شخصی تاجر و منافع طرف مقابل یا جامعه اسلامی پدید آید، تاجر مکلف است از منفعت

خود چشم‌پوشی کند و اولویت را به مصلحت جمع یا رضایت الهی دهد. این تکلیف ریشه در همان جهان‌بینی توحیدی دارد که هدف غایی را نه سود مادی، بلکه تعالی معنوی و خدمت به خلق قرار داده است؛ اما با بررسی و استقراء در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن مستقر در نظام‌های مبتنی بر اقتصاد آزاد، مشاهده می‌شود که در این نظام‌ها، مدیران و مسئولین شرکت‌ها تنها در شرایط تعارض میان منافع شخصی خود و منافع شرکت موظف به فداکاری و چشم‌پوشی از سود خویش هستند، نه فراتر از آن. به عبارت دیگر، در این چارچوب، هیچ‌گونه تکلیفی برای رعایت مصلحت شرکت‌های طرف معامله، رقبا یا جامعه به‌طورکلی بر دوش مدیران نهاده نشده است. در این موارد، اگرچه مدیران از سوءاستفاده شخصی از منابع شرکت منع می‌شوند، اما هیچ الزامی برای در نظر گرفتن منافع رقبا یا حتی مشتریان در شرایط خاص وجود ندارد، مگر آنکه این توجه به‌طور غیرمستقیم به سودآوری بیشتر شرکت منجر شود. این امر نشان‌دهنده آن است که در نظام‌های اقتصاد آزاد، محوریت با منفعت سازمانی است و اصول اخلاقی تنها تا جایی ارزشمند تلقی می‌شوند که به این هدف خدمت کنند؛ حال آنکه در فقه اسلامی، منفعت مادی همواره در سایه ارزش‌های متعالی‌تر قرار می‌گیرد.

پس از بیان این تفاوت در اصل و اساس نگرش به قواعد اخلاقی حاکم بر تجارت، در ادامه به مقایسه بین این دو نظام جهت یافتن شباهت‌های موجود میان آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۲. کشف شباهت‌های اصلی میان کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و

آداب تجارت در فقه امامیه

پس از تبیین تفاوت‌های بنیادین میان رویکرد فقه اسلامی و نظام‌های مبتنی بر اقتصاد آزاد، اینک نوبت به بررسی شباهت‌های موجود میان این دو نظام می‌رسد. هرچند مبانی نظری و اهداف این دو رویکرد از یکدیگر متمایزند، اما در عمل، برخی اصول مشترک در مدیریت تعارض منافع و تنظیم روابط تجاری مشاهده می‌شود که نشان‌دهنده هم‌گرایی در راهکارهای عملی، علی‌رغم تفاوت در نیت و غایت است. این شباهت‌ها را می‌توان در چهار محور اصلی بررسی کرد که در ادامه به تفصیل مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

۳-۲-۱. تأکید بر شفافیت در روابط تجاری

یکی از مهم‌ترین اشتراکات کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت فقه امامیه، تأکید بر شفافیت به‌عنوان پایه اعتماد و سلامت تجارت است. در کدهای مدرن، شفافیت ابزاری کلیدی

برای پیشگیری از تعارض منافع است. برای نمونه، منشور آلفابت کارکنان را ملزم می‌کند هرگونه تعارض منافع، مانند سرمایه‌گذاری شخصی یا روابط خانوادگی مؤثر بر تصمیم‌گیری را افشا کنند. (Alphabet, 2024) این اصل از سوءاستفاده جلوگیری کرده و اطمینان می‌دهد تصمیمات به نفع سازمان است.

در فقه امامیه نیز شفافیت رکن آداب تجارت است. فروش کالا در موضع استتار عیب یا تزئین گزینشی آن که عیوب را پنهان کند، مکروه است، زیرا اعتماد را مخدوش می‌کند. (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۷۲) فقه با الزام به ارائه کامل و بی‌طرفانه کالا، از تدلیس و ترجیح منفعت شخصی بر مصلحت طرف مقابل جلوگیری می‌نماید. این شباهت نشان می‌دهد هر دو نظام شفافیت را برای سلامت معاملات و کاهش تعارض لازم می‌دانند، گرچه فقه آن را با نیت قرب الهی و کدهای مدرن با هدف کارایی سازمانی دنبال می‌کنند.

۳-۲-۲. رعایت انصاف در تعاملات

انصاف، ارزش مشترکی است که در هر دو نظام جایگاه ویژه‌ای دارد و روابط تجاری را عادلانه تنظیم می‌کند. در کدهای اخلاقی مدرن، انصاف در سیاست‌هایی نمود دارد که از سوءاستفاده از موقعیت یا ناآگاهی طرف مقابل جلوگیری می‌کنند. منشور آمازون پذیرش هدایا یا امتیازاتی که تصمیم‌گیری را به خطر اندازد، ممنوع کرده است. (Amazon, 2023) این رویکرد، تعاملات را بر بنای برابری و بدون بهره‌کشی تضمین می‌کند. در آداب تجارت فقه امامیه، انصاف برجسته است. مستحباتی مثل یکسان‌سازی قیمت و گرفتن ناقص و دادن افزون، تاجر را به عدالت و سخاوت ترغیب می‌نماید. (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۵) این اصول از سودجویی ناروا جلوگیری کرده و منفعت معامله را تأمین می‌کنند.

۳-۲-۳. اولویت مصالح جمعی بر منافع فردی

یکی از شباهت‌های مهم، توجه به برتری مصالح جمعی بر منافع شخصی در تعارض است. در کدهای اخلاقی مدرن، اصل اولویت منافع جمعی، ریشه در نظریه ذی‌نفعان دارد و مدیران را ملزم می‌کند در تعارض، منافع شرکت و ذی‌نفعان را بر سود شخصی مقدم بدانند. (Freeman et al, 2020, p.9) منشور مایکروسافت از کارکنان می‌خواهد روابط شخصی یا مالی مؤثر بر وظایف را افشا کنند تا منافع سازمانی حفظ شود. (Microsoft, 2024) در فقه امامیه، این اصل پررنگ‌تر است. قاعده اهم و مهم و دفع مفسده بر جلب منفعت، تاجر را مکلف می‌کند در تعارض، از منفعت شخصی به نفع مصلحت جمعی یا

رضایت الهی چشم‌پوشی کند. در احتکار غیرحرام، نگه‌داری کالا برای گرانی مکروه است، زیرا به نفع عمومی آسیب می‌رساند. (نجفی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲۲، ص ۴۷۸) هر دو نظام مصالح بزرگ‌تر را بر منافع فردی ترجیح می‌دهند، اما فقه آن را به جامعه و آخرت تعمیم می‌دهد.

۳-۲-۴. پیشگیری از سوءاستفاده و ضرر

هر دو نظام بر پیشگیری از سوءاستفاده و کاهش ضرر برای مدیریت تعارض منافع تأکید دارند. در کدهای مدرن، اصل پیشگیری از ریسک، تصمیماتی که به دعای حقوقی یا آسیب به اعتبار منجر شود، نهی می‌کند. (ISO, 2018, p.11) منشور جنرال الکتریک از کارکنان می‌خواهد از پذیرش هدایایی که قضاوت را مخدوش کند، خودداری کنند تا ریسک‌ها کاهش یابد. (GE, 2023)

در فقه امامیه، قاعده دفع ضرر محتمل، تاجر را از موقعیت‌هایی با احتمال ضرر مادی یا معنوی (مثل لطمه به آبروی خود یا دیگران) باز می‌دارد. (انصاری، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۵۵) واسطه‌گری برای بیگانه یا تلقی قافله‌ها مکروه است، زیرا ممکن است به سوءاستفاده و ضرر به طرف مقابل منجر شود. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۶۸) این اشتراک در پیشگیری، توجه هر دو نظام به کاهش مخاطرات تعارض را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی تعارض منافع در کدهای اخلاقی شرکت‌های مدرن و آداب تجارت فقه امامیه نشان داد که هر دو نظام، با وجود تفاوت‌های بنیادین در مبانی نظری، رویکردهایی مشخص برای مدیریت این پدیده دارند. در کدهای مدرن، تعارض منافع در حوزه‌های مالی، منابع انسانی، دارایی‌ها و تعاملات خارجی با تأکید بر شفافیت، اولویت منافع جمعی و پیشگیری از ریسک مدیریت می‌شود. ابزارهایی چون افشای اطلاعات، نظارت، کمیته‌های اخلاق و پاداش‌دهی اخلاقی، این فرآیند را تسهیل می‌کنند. در فقه امامیه، تعارض منافع در مکروهات (مانند واسطه‌گری زیان‌بار و احتکار غیرحرام) و مستحبات (نظیر یکسان‌سازی قیمت و پذیرش اقاله) نمود یافته و با قواعدی چون دفع ضرر محتمل، اهم و مهم و اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت هدایت می‌گردد. تحلیل تطبیقی آشکار ساخت که هر دو نظام، علی‌رغم تفاوت در اهداف (سودآوری در نظام مدرن و رضایت الهی در فقه) در اصولی چون شفافیت، انصاف، اولویت مصالح جمعی و پیشگیری از سوءاستفاده همگرایی دارند.

نتیجه اصلی این پژوهش، شناسایی شباهت‌های عملی در مدیریت تعارض منافع بین دو نظام

است، با وجود تمایز ذاتی در مبانی و غایات آن‌ها. نظام مدرن، با محوریت کارایی سازمانی، تعارض را در چارچوب منافع شرکت مدیریت می‌کند، درحالی‌که فقه امامیه، با نگاهی توحیدی، آن را در راستای مصالح جامعه و قرب الهی تنظیم می‌نماید. این همگرایی عملی نشان‌دهنده ظرفیت هر دو نظام برای پاسخگویی به چالش‌های مشترک در روابط تجاری است، اما تفاوت در نیت و گستره تکالیف (محدود به سازمان در نظام مدرن و فراگیر در فقه) بیانگر عمق تأثیر جهان‌بینی بر راهکارهای اجرایی است. تفسیر این یافته آن است که اصول اخلاقی، حتی در نظام‌های متضاد، می‌توانند به راه‌حل‌های مشابهی منجر شوند، مشروط بر آنکه ارزش‌هایی چون عدالت و اعتماد در کانون توجه قرار گیرند.

با توجه به یافته‌ها، پیشنهاد می‌شود شرکت‌های مدرن با الهام از آداب فقهی، مانند یکسان‌سازی قیمت و انعطاف در فسخ معاملات، فرهنگ خیرخواهی و انصاف را در تعاملات خود تقویت کنند تا اعتماد مشتریان و پایداری بلندمدت افزایش یابد. همچنین، نهادهای دینی می‌توانند با تدوین کدهای اخلاقی منسجم مبتنی بر فقه امامیه، اصول سنتی را با نیازهای تجارت جهانی هماهنگ سازند. درنهایت، گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای میان فقه‌پژوهان و متخصصان مدیریت سازمانی می‌تواند به تبادل تجربیات و ارتقای نظام‌های اخلاقی در هر دو حوزه منجر شود.

محدودیت‌های پژوهش

این پژوهش با محدودیت‌هایی مواجه بوده است. نخست، تمرکز بر فقه امامیه، امکان بررسی تطبیقی با سایر مذاهب اسلامی یا نظام‌های دینی دیگر را محدود کرده است. دوم، دسترسی به کدهای اخلاقی برخی شرکت‌های مدرن به دلیل محرمانگی یا عدم انتشار عمومی چالش‌برانگیز بود که تحلیل را به شرکت‌های برجسته با کدهای در دسترس محدود نمود. سوم، فقدان داده‌های تجربی در مورد اجرای آداب تجارت فقهی در بازارهای معاصر، تحلیل را به منابع نظری و سنتی وابسته ساخت. پژوهش‌های آتی می‌تواند با بررسی تطبیقی سایر نظام‌های دینی یا تحلیل تجربی کدهای اخلاقی، این کاستی‌ها را جبران کنند.

منابع

- قرآن کریم

۱. آنامرادنژاد، داود (۱۴۰۰). مبانی و آثار تعارض منافع در حقوق ایران، رساله مقطع دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، بابلسر.
۲. ابن ادریس حلی، محمد (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (جلد ۲)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۴ ق). رسائل فقهیة، قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۴. اعتمادشفیع، مصطفی و دادمرزی، سید مهدی (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی آداب التجاره در فقه اسلامی و اخلاق تجاری شرکت‌های موفق: راهکاری برای توسعه پایدار تجارت. پژوهش‌های حقوق اقتصادی و تجاری،
<https://doi.org/10.48308/eclr.2025.238405.1128>
۵. توکلی، محمدجواد و کریمی، سعید (۱۳۹۳). شاخص اخلاق تجارت از دیدگاه اسلام. اقتصاد اسلامی، دوره ۱۴، شماره ۵۳، صص ۵-۳۰.
۶. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۱۳ ق). الفقه: القواعد الفقهیة، بیروت: مؤسسه امام رضا (علیه السلام).
۷. حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد (۱۴۱۹ ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (جلد ۱۲)، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. حکیم، محمدتقی (۱۴۲۹ ق). القواعد العامه فی الفقه المقارن (چاپ اول)، قم: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامیة.
۹. خراسانی. محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ ق). کفایة الوصول. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۱۰. سرکشیکیان، زهرا سادات و طباطبایی لطفی، عصمت السادات (۱۴۰۰). حق انتخاب مصرف‌کننده و تضمین آن در فقه. آموزه‌های اقتصاد اسلامی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۶۷-۱۸۵.
<https://doi.org/10.30513/ied.2021.1423>
۱۱. سیاه‌بیدی کرمانشاهی، سعید (۱۴۰۰). بررسی تعارض منافع مقامات قضایی. فصلنامه دانش حقوق عمومی، دوره ۱۰، شماره ۳۲، صص ۱۹-۴۶.
<https://doi.org/10.22034/qjplk.2021.222>
۱۲. سیاه‌بیدی کرمانشاهی، سعید (۱۴۰۲). مبانی فقهی مدیریت تعارض منافع، فقه و اصول، دوره ۵۵، شماره ۳، صص ۱۴۷-۱۶۷.
<https://doi.org/10.22067/jfiqh.2022.76668.1372>
۱۳. صادقی سقدل، حسین و خانزاده، یاور (۱۳۹۵). اطلاعات نامتقارن و جایگاه آن در اقتصاد

- اسلامی، مطالعات اقتصاد اسلامی، دوره ۸، شماره ۲، صص ۱۹۹-۲۲۶.
<https://doi.org/10.30497/ies.2016.1803>
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۹ ق). دروس فی علم الاصول (جلد ۱)، قم: دارالصدر.
۱۵. شیروی، عبدالحسین و کیلی مقدم، محمد حسین (۱۳۹۴). حقوق نرم، مطالعات حقوق تطبیقی، دوره ۶، شماره ۱، صص ۲۵۱-۲۷۶. <https://doi.org/10.22059/jcl.2015.54412>
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی (چاپ دوم)، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. عابدی سرآسیا، علیرضا و حسینی، سیده رقیه (۱۴۰۰). نقد حجیت قاعده «اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت» جستارهای فقهی و اصولی، دوره ۷، شماره ۲، صص ۷-۴۰. <https://doi.org/10.22034/jrj.2020.53315.1627>
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان (چاپ اول، جلد ۱). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی (جلد ۵)، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۰. لطفی، اسدالله (۱۳۹۱). قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و کاربرد آن در قانون آیین دادرسی مدنی. فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی، دوره ۱۷، شماره ۵۹، ص ۲۰۶.
۲۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان (جلد ۸)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۲. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام (جلد ۲)، قم: اسماعیلیان.
۲۳. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۵). بررسی نقش اخلاق در فقه و حقوق با رویکردی بر نظریات حضرت امام خمینی (رحمه الله). پژوهشنامه متین، دوره ۸، شماره های ۳۱ و ۳۲، صص ۲۳-۴۲.
۲۴. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳ ق). مذهب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام (چاپ چهارم، جلد ۱۶)، قم: مکتب السید عبدالاعلی السبزواری.
۲۵. نجفی، محمدحسن بن باقر (۱۳۶۲ ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (چاپ هفتم، جلد ۲۲)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ ق). مستند الشیعة (جلد ۱۴)، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام). لإحياء التراث.

1. Balaji, S., Shreshta, L., & Sujatha, K. (2024) A study on risk management in corporate business. Involvement, *International Journal of Business*, 1(3) , 197-209.
2. <https://doi.org/10.62569/ijb.v1i3.26>
3. Demski, J. S. (2003) Corporate conflicts of interest. *Journal of Economic Perspectives*, 17(2) , 51. <https://doi.org/10.1257/089533003765888421>
4. Freeman, R., Phillips, R., & Sisodia, R. (2020) Tensions in stakeholder theory. *Business & Society*, 59(2) , 213-231. <https://doi.org/10.1177/0007650318773>
5. ISO. (2018) ISO 31000: 2018 Risk management – Guidelines. International Organization for Standardization.
6. Jones, T., & Felps, W. (2013) Stakeholder happiness enhancement: A neo-utilitarian objective for the modern corporation. *Business Ethics Quarterly*, 23(3) , 349-379. <https://doi.org/10.5840/beq201323325>
7. OECD. (2015) *OECD Guidelines on Corporate Governance of State-Owned Enterprises*. OECD Publishing. Paris.
8. Rodriguez-Dominguez, L., Gallego-Alvarez, I., & Garcia-Sanchez, I. M. (2009) Corporate governance and codes of ethics. *Journal of Business Ethics*, 90(2) , 187-202. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0035-y>
9. Weber, T., Moghaddam McAdam, K., Lewellyn, K., & Maleki, A. (2024) Corporate governance transparency: Do firm-level ethics policies and country-level investor protections substitute or complement? *Thunderbird International Business Review*, 66, 51-63. <https://doi.org/10.1002/tic.22362>

Internet Resources:

1. Alphabet Inc. (2024) Alphabet code of conduct. Alphabet Investor Relations. Retrieved July 10, 2024, from <https://abc.xyz/investor/other/code-of-conduct/>
2. Amazon. (2023) Amazon Business Conduct Code. Retrieved April 10, 2025, from <https://www.amazon.com/business-conduct-code>
3. Apple. (2024) Apple Supplier Code of Conduct. Retrieved April 10, 2025, from <https://www.apple.com/supplier-responsibility/>
4. Berkshire Hathaway Inc. (2023) Code of Business Conduct and Ethics. Retrieved July 10, 2025, from: <https://www.berkshirehathaway.com/govern/codecond.pdf>
5. ExxonMobil. (2023) Code of Conduct and Ethics. Retrieved July 10, 2025, from <https://corporate.exxonmobil.com/-/media/Global/Files/who-we-are/Code-of-Conduct/Code-of-Conduct-English.pdf>
6. General Electric. (2023) GE integrity guide. GE Vernova. Retrieved July 10, 2024, from https://www.governova.com/content/dam/gepower-nuclear/global/en_US/documents/suppliers/ge-integrity-guide.pdf
7. Johnson & Johnson. (2023) Our Credo. Retrieved July 10, 2025, from <https://www.jnj.com/credo/>
8. JPMorgan Chase & Co. (2023) Code of Conduct. Retrieved April 10, 2025, from <https://www.jpmorganchase.com/corporate/About-JPMC/code-of-conduct.htm>
9. Meta. (2024) Code of Conduct. Retrieved July 10, 2025, from <https://about.meta.com/ethics/code-of-conduct/>
10. Microsoft. (2024) Standards of business conduct. Microsoft Corporation. Retrieved July 10, 2025, from <https://www.microsoft.com/en-us/legal/compliance/sbc/default.aspx>

11. Prosecution Service. (2023) Standards of Conduct – Conflict of Interest & Protection of Confidential Information. Crown Counsel Policy Manual. Retrieved March 27, 2025, from <https://www2.gov.bc.ca/gov/content/justice/criminal-justice/bc-prosecution-service/crown-counsel-policy-manual>



Cultural Criminology of Filicide from the Perspective of the Jurisprudence of the Five Islamic Schools and Iran's Criminal Law

Hossein Nuraldini¹, Mohammad Hossein Pavand²

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Edalet University, Tehran, Iran, (Corresponding Author) ,
Email: hosseinn170@gmail.com
2. Master's degree, Criminal Law and Criminology, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran. Email: mohopo98@gmail.com

Abstract

Cultural criminology of filicide in Islamic jurisprudence and Iran's criminal law examines the social, cultural, and religious factors influencing this phenomenon. In Iran's legal system, based on Imami jurisprudence, a father who kills his child is exempt from qisas (retaliatory punishment) , whereas a mother does not receive this exemption. This disparity in punishment is rooted in jurisprudential teachings that emphasize the father's role in child-rearing and guardianship. From a cultural criminology perspective, filicide is influenced by various factors, including economic pressures, family conflicts, traditional beliefs, and inadequate protective laws. Some studies indicate that the rising rates of filicide in Iran and other Islamic countries adhering to this criminal policy highlight the need for revising relevant criminal laws. This article, adopting a comparative approach between the jurisprudence of the five Islamic schools and Iran's criminal law, analyzes the perspectives of jurists and legal scholars and offers suggestions for legal reform and reducing this crime.

Keywords: Cultural criminology, filicide, father's qisas (retribution) , punishment aggravation, jurisprudence of Islamic schools.

Received: 2025/04/08
Revised: 2025/05/28
Accepted: 2025/05/31
Available Online: 2025/06/03

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2060169.1042



جرم‌شناسی فرهنگی فرزندکشی از دیدگاه فقه مذاهب خمسسه و حقوق کیفری ایران

حسین نورالدینی^۱، محمدحسین پاوند^۲

۱. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه عدالت، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)

رایانامه: hosseinn170@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد، حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران.

رایانامه: mohopo98@gmail.com

چکیده

جرم‌شناسی فرهنگی فرزندکشی در فقه اسلامی و حقوق کیفری ایران به بررسی عوامل اجتماعی، فرهنگی و مذهبی مؤثر بر این پدیده می‌پردازد. در نظام حقوقی ایران، بر اساس فقه امامیه، پدر در صورت ارتکاب قتل فرزند از مجازات قصاص معاف است، درحالی‌که مادر مشمول این معافیت نمی‌شود. این تفاوت در مجازات، ریشه در آموزه‌های فقهی دارد که نقش پدر را در تربیت و سرپرستی فرزند برجسته می‌دانند. از منظر جرم‌شناسی فرهنگی، فرزندکشی تحت تأثیر عوامل متعددی از جمله فشارهای اقتصادی، اختلافات خانوادگی، باورهای سنتی و ضعف قوانین حمایتی قرار دارد. برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهند که افزایش آمار فرزندکشی در ایران و سایر کشورهای اسلامی که از این سیاست جنایی پیروی می‌کنند، بیانگر ضرورت بازنگری در قوانین کیفری مرتبط با این جرم است. این مقاله با رویکردی تطبیقی میان فقه مذاهب خمسسه و حقوق کیفری ایران، به بررسی دیدگاه‌های فقها و حقوقدانان پرداخته و پیشنهادهایی برای اصلاح قوانین و کاهش این جرم ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: جرم‌شناسی فرهنگی، فرزندکشی، قصاص پدر، تشدید مجازات، فقه مذاهب

تاریخ دریافت:	۱۴۰۴/۰۱/۱۹	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۳/۰۸	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۳/۱۱	DOI:	10.22034/CJLS.2025.2060169.1042
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۳/۱۴		

فرزندکشی یکی از جرایم تکان‌دهنده‌ای است که در جوامع مختلف به وقوع می‌پیوندد و علاوه بر تبعات فردی، پیامدهای اجتماعی و فرهنگی گسترده‌ای دارد. در نظام حقوقی ایران، برخورد کیفری با این جرم تحت تأثیر آموزه‌های فقه امامیه شکل گرفته است. بر اساس فقه اسلامی، پدر در صورت ارتکاب قتل فرزند از قصاص معاف است، درحالی‌که این معافیت برای مادر وجود ندارد. این تفاوت در مجازات، سؤالات اساسی درباره عدالت کیفری، حقوق کودک و نقش فرهنگ در تعیین احکام حقوقی ایجاد می‌کند. فرزندکشی معمولاً تحت تأثیر مجموعه‌ای از عوامل پیچیده رخ می‌دهد. برخی از این عوامل شامل مشکلات اقتصادی، اختلافات خانوادگی، بیماری‌های روانی و فشارهای اجتماعی است. از سوی دیگر، باورهای سنتی و فرهنگی در برخی جوامع، اقتدار پدر را تقویت کرده و به‌نوعی، نگاه متفاوتی نسبت به جرایم ارتكابی توسط والدین ایجاد کرده است. در نتیجه، این شرایط نه تنها در بروز فرزندکشی مؤثر است، بلکه بر نحوه رسیدگی قانونی به این جرم نیز تأثیرگذار بوده و نوع مجازات را تعیین کرده است. سؤال اصلی این پژوهش بررسی تأثیر جرم‌شناسی فرهنگی بر فرزندکشی و نحوه واکنش نظام حقوقی ایران نسبت به این پدیده است. تحلیل این موضوع مستلزم مطالعه تطبیقی میان آموزه‌های فقهی و نظام کیفری مدرن بوده تا بتوان نقاط ضعف و قوت قوانین موجود را ارزیابی کرد. همچنین، بررسی دیدگاه‌های حقوق‌دانان و فقها می‌تواند به ارائه راهکارهایی برای اصلاح قوانین موجود و حمایت مؤثرتر از حقوق کودکان منجر شود. مطالعات پیشین نشان می‌دهند که نظام‌های حقوقی مختلف در مواجهه با فرزندکشی سیاست‌های متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. (نعیمی و امین، ۱۴۰۱، صص ۲۴۵-۲۶۲) برخی کشورها مجازات شدیدتری برای والدین مرتکب این جرم در نظر گرفته‌اند، درحالی‌که برخی دیگر با توجه به شرایط فردی مرتکب، سیاست‌های قضایی انعطاف‌پذیرتری دارند. در ایران، این موضوع بیشتر تحت تأثیر احکام فقهی قرار گرفته و در راستای اجرای مبانی شرعی، تفاوت‌هایی در مجازات پدر و مادر دیده می‌شود. این مقاله تلاش دارد با بررسی این قوانین و مقایسه آن با سایر نظام‌های حقوقی، به درک بهتری از نقش فرهنگ در تعیین سیاست‌های کیفری دست یابد.

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل جرم‌شناسی فرهنگی فرزندکشی و ارائه پیشنهادهایی برای اصلاح قوانین کیفری مرتبط با این جرم است. با توجه به افزایش موارد فرزندکشی و نگرانی‌های حقوقی و اجتماعی پیرامون این پدیده، بررسی دقیق‌تر ابعاد فقهی و حقوقی آن ضروری به نظر می‌رسد. همچنین، این مطالعه در پی شناسایی راهکارهایی برای کاهش این نوع جرایم، از طریق بهبود قوانین حمایتی، افزایش آگاهی عمومی و ارائه برنامه‌های آموزشی به خانواده‌ها است.

۱. نقش فرهنگ در ارتکاب فرزندکشی

فرزندکشی، گرچه در مواردی به دلایل روانی یا اقتصادی رخ می‌دهد، اما در بستر فرهنگی و اجتماعی نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. سنت‌ها و باورهای دیرینه درباره اقتدار پدر در خانواده و نقش مادری در تربیت فرزندان، تأثیر مستقیمی بر نوع مواجهه جامعه با این جرم دارد. فرزندکشی یکی از پدیده‌های جنایی است که نه تنها از لحاظ روان‌شناختی و اجتماعی قابل بررسی است، بلکه ابعاد فرهنگی آن نیز تأثیر بسزایی در وقوع این جرم دارد. فرهنگ به‌عنوان مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها و الگوهای رفتاری، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری رفتارهای فردی و اجتماعی ایفا می‌کند. در جوامعی که ساختار فرهنگی آن‌ها مبتنی بر نظام‌های سنتی و نقش‌های جنسیتی مشخص است، نوع برخورد با جرایم خانوادگی و از جمله فرزندکشی، می‌تواند متأثر از این الگوهای فرهنگی باشد. (پیوندی و موسوی نژاد، ۱۴۰۰، صص ۱۸۹-۲۱۲) یکی از تأثیرات مهم فرهنگ بر فرزندکشی، مفهوم اقتدار پدرانه و نقش وی در خانواده است. در بسیاری از جوامع، پدر به‌عنوان سرپرست اصلی خانواده و صاحب‌اختیار نسبت به فرزندان شناخته می‌شود. این باور ریشه در سنت‌های دیرینه‌ای دارد که قدرت تصمیم‌گیری در مورد زندگی و سرنوشت اعضای خانواده را به پدر نسبت می‌دهد. در چنین نظامی، فرزندکشی توسط پدر ممکن است کمتر مورد سرزنش اجتماعی قرار گیرد، درحالی‌که اگر مادر مرتکب این جرم شود، با واکنش شدیدتری مواجه خواهد شد. این تفاوت در نگرش عمومی به نقش والدین، در حقوق کیفری ایران نیز انعکاس یافته، جایی که پدر از مجازات قصاص معاف است، اما مادر چنین امکانی ندارد. از سوی دیگر، برخی باورهای فرهنگی ممکن است به تضعیف ارزش و جایگاه کودک در خانواده منجر شوند. در جوامعی که کودکان به‌عنوان دارایی والدین تلقی می‌شوند، نگاه به فرزندکشی ممکن است با حساسیت کمتری همراه باشد. در این چارچوب، فرزند نه به‌عنوان یک فرد مستقل با حقوق انسانی مشخص، بلکه به‌عنوان بخشی از دارایی خانوادگی دیده می‌شود که والدین در قبال او اختیار دارند. این نگرش می‌تواند در توجیه برخی موارد فرزندکشی نقش داشته باشد، به‌ویژه زمانی که والدین احساس کنند فرزند مانعی برای منافع شخصی، اقتصادی یا خانوادگی آن‌ها است.

عامل دیگر که می‌تواند به افزایش فرزندکشی منجر شود، فشارهای اجتماعی و فرهنگی است که خانواده‌ها به‌ویژه پدران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در برخی جوامع، انتظاراتی که از نقش پدر به‌عنوان تأمین‌کننده مالی وجود دارد، می‌تواند به احساس ناکامی و فشار روانی شدید منجر شود. زمانی که یک پدر احساس کند نمی‌تواند انتظارات اقتصادی و اجتماعی را برآورده کند، این فشارها ممکن است به رفتارهای خشونت‌آمیز علیه اعضای خانواده، از جمله فرزندان، منجر شود. به همین

ترتیب، در فرهنگ‌هایی که ارزش‌های خانوادگی مبتنی بر حفظ آبرو و شرافت است، برخی موارد فرزندکشی ممکن است به‌عنوان راه‌حلی برای مقابله با «بی‌آبرویی» تلقی شود.

نقش دین و باورهای مذهبی نیز در تفسیر و برخورد با فرزندکشی قابل توجه است. در جوامعی که آموزه‌های دینی به‌طور مستقیم بر قوانین کیفری تأثیر دارند، ممکن است فرزندکشی در شرایط خاص با احکام متفاوتی روبرو شود. در نظام‌های فقهی که جایگاه پدر را در ساختار خانواده به‌عنوان یک مقام تصمیم‌گیرنده برجسته می‌کنند، امکان کاهش مجازات وی در صورت ارتکاب این جرم وجود دارد. این در حالی است که رویکردهای مدرن حقوق کیفری بر اصل برابری مجازات و حق حیات کودک تأکید دارند و تلاش می‌کنند تا این موارد را با قوانین سخت‌گیرانه‌تر کنترل کنند. (جمشیدی راد و ویسی، ۱۴۰۰، صص ۱۰۵-۱۴۵) در نهایت، تغییرات فرهنگی و اجتماعی می‌توانند نقش مهمی در کاهش یا افزایش موارد فرزندکشی ایفا کنند. ارتقای آگاهی عمومی درباره حقوق کودکان، تقویت حمایت‌های اجتماعی، تغییر نگرش‌های سنتی نسبت به نقش والدین و افزایش آموزش‌های روان‌شناختی در میان خانواده‌ها از جمله راهکارهایی هستند که می‌توانند به کاهش این پدیده کمک کنند. تجربه برخی کشورها نشان داده است که اصلاحات فرهنگی، به همراه تغییرات قانونی، می‌تواند نقش مؤثری در کاهش نرخ جرایم خانوادگی داشته باشد. از این رو، بررسی نقش فرهنگ در فرزندکشی نه تنها برای فهم بهتر این جرم، بلکه برای ارائه راه‌حل‌های مؤثر در جهت کاهش آن نیز ضروری است.

۲. بررسی مجازات قتل فرزند از دیدگاه قرآن

در رابطه با «مجازات کشتن فرزند در قرآن» می‌توان به سه دسته از آیات کلام الهی اشاره نمود: دسته اول آیاتی است که مطلق «قتل انسان» را مورد اشاره قرار داده و ضمن بیان بزرگی این جنایت به بیان ویژگی‌ها و احکام مربوط به آن می‌پردازد. از آنجاکه در آیات ویژه قتل فرزند احکام مربوط به قتل ذکر نشده است لذا به‌ناچار این دسته از آیات علیرغم کلی بودن آن در خصوص قتل فرزند نیز مورد استناد قرار می‌گیرند و بدیهی است که این دسته از آیات «قتل فرزند» را نیز در برمی‌گیرد. دسته دوم آیاتی را در برمی‌گیرد که به‌طورکلی به «کشتن فرزند» اشاره می‌کند بدون آنکه جنسیت فرزند در آن‌ها موردنظر باشد.

دسته سوم آیاتی است که با لحاظ جنسیت فرزند به‌طور ویژه به مسئله «دخترکشی» اشاره می‌کند.

جدول ۱ - ۱. فراوانی آیات مربوط به قتل فرزند توسط پدر در قرآن

دسته	موضوع	تعداد آیه
اول	قتل انسان به طور مطلق	۹
دوم	فرزندکشی	۵
سوم	دخترکشی	۲

۲-۱. آیات عام مربوط به مجازات قتل فرزند

این دسته از آیات مربوط به «مجازات کشتن انسان» است. این آیات کشتن انسان‌ها را بدون در نظر گرفتن هرگونه نسبت و قید و هرگونه جنسیتی و به صورت مطلق مورد اشاره قرار می‌دهد. (قدرتی و حاجعلی، ۱۳۹۱، صص ۷۷-۱۰۰) در این آیات کشتن انسان‌ها گناه و جنایتی بس عظیم معرفی و کشتن یک انسان به مثابه کشتن همه انسان‌ها تلقی شده است.

از این دسته از آیات می‌توان به ۹ آیه اشاره کرد:

هشت آیه (البقره، ۱۷۸ و ۱۷۹؛ النساء، ۹۶؛ المائده، ۳۲ و ۴۵؛ اسراء، ۳۳؛ الشوری، ۴۰ و ۴۱) مربوط به قتل عمدی انسان است و یک آیه (النساء، ۹۲) نیز به قتل خطایی انسان و احکام مربوط به آن می‌پردازد.

۲-۲. آیات خاص مربوط به کشتن فرزند (دختر یا پسر)

این دسته از آیات قرآن به مسئله «قتل فرزند توسط پدر» بدون در نظر گرفتن هرگونه جنسیتی و فارغ از دختر یا پسر بودن آن‌ها و به صورت مطلق اشاره می‌کند. این گروه از آیات که مجموعاً پنج آیه از آیات شریفه قرآن را تشکیل می‌دهد، به صورت ویژه و اختصاصی به مسئله «قتل فرزند توسط پدر» می‌پردازد؛ لکن عده‌ای در مفهوم و مراد از «قتل فرزند توسط پدر» در قرآن دچار تردید شده‌اند. (شاکری گلپایگانی، ۱۳۸۳، صص ۱۳-۴۱)

مراد از «قتل فرزند توسط پدر» در قرآن در پنج آیه از آیات قرآن مجید عبارت «قتل اولاد» و به عبارت دیگر «قتل فرزند توسط پدر» نقل شده است. عده‌ای گمان کرده‌اند که مقصود از قتل فرزند توسط پدر همان دخترکشی است که در عرب مرسوم بوده است. (زمخشری) در تفسیر مشهور خود در این رابطه می‌گوید: «قتلهم اولادهم هو وأدهم بناتهم كانوا یثدونهنّ خشية الفاقة و هی الاملاق فنهاهم الله و ضمن لهم ارزاقهم» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۲۲)

این گمان در بعضی دیگر از تفاسیر نیز به چشم می‌خورد. (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۷۳) لکن باید گفت این برداشت خلاف ظاهر آیات شریفه است زیرا کلمه «اولادهم» جمع «ولد» است که برنرینه و مادینه هر دو اطلاق می‌شود. از طرفی مسأله «دخترکشی» خود عنوان مستقلی است که در آیات دیگری نهی و حرمت آن نقل شده است. (النحل، ۵۶، التکویر، ۹)

بنابراین این دسته از آیات به‌طورکلی از کشتن اولاد و فرزندان بدون در نظر گرفتن نوع جنسیت آن‌ها نهی می‌کند و نیز هیچ دلیلی بر اینکه «اولاد» را بخصوص دختران حمل کنیم در دست نیست. مضافاً اینکه (طباطبائی، ج ۱۳، ص ۸۴) با ملاحظه این دسته از آیات این واقعیت کشف می‌شود که عرب جاهلی غیر از مسأله دخترکشی (وآد) سنت سینه دیگری نیز داشته و آن این بود که فرزندان خود اعم از دختر و پسر از ترس خواری و فقر و فاقه به قتل می‌رسانده است که این دسته از آیات آنان را از آن بازداشته است. (اصغری، ۱۳۶۶، ص ۱۶۷)

سؤال دومی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مراد از قتل فرزند توسط پدر در قرآن اعم از جنین و غیر جنین و نوزاد متولد شده است؟ در پاسخ باید گفت در تفسیر برخی از آیات این بخش، مفسرین مراد از «قتل اولاد» را اعم از کشتن و زنده به گورکردن و یا سقط جنین نقل کرده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۳۵۸) طبرسی در تفسیر خود و در ذیل آیه ۳۱ سوره اسراء و عبارت «ولا یقتلن اولادهن» اینگونه می‌گوید: «... فرزندانشان را نکشند بر وجهی از وجوه، نه زنده به گور کنند و نه سقط جنین نمایند» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲۶، ص ۳۸۲)

با توجه به اینکه «قتل فرزند توسط پدر» یکی از مصادیق «آدم‌کشی» است و آیات متعددی در قرآن به آن پرداخته است، باین حال در بخشی از آیات قرآن مسئله «قتل فرزند توسط پدر» به‌طور جداگانه اشاره شد به‌این ترتیب خداوند تبارک و تعالی موضوع قتل فرزند را تخصیص به ذکر نموده است؛ زیرا «قتل فرزند توسط پدر» از زشت‌ترین مصادیق شقاوت و سنگ‌دلی است و اینکه پدر یا مادری با توجه به وجود رابطه عاطفی شدید بین آنان اقدام به قتل فرزندان خود - آن هم به فجیع‌ترین شکل آن یعنی زنده به گور کردن - نمایند، نشان‌دهنده عمق سنگدلی و جهالت است. همچنین از آنجاکه اعراب در سرزمینی زندگی می‌کردند که بسیار دچار قحطی می‌شد تا نشانه‌های قحطی را می‌دیدند اولین اقدامی که به‌منظور نجات، حفظ آبرو، عزت و احترام خود می‌کردند این بود که فرزندان خود را می‌کشتند. به همین سبب قرآن شریف به‌منظور نهی این دسته از والدین بی‌عاطفه از قتل فرزندان خویش، موضوع قتل فرزند توسط پدر را جداگانه ذکر و از آن شدیداً نهی می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۳)

حال به بررسی دسته دوم از آیات مربوط به مجازات کشتن فرزند در قرآن می‌پردازیم:
 آیه اول - «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَّةً إِمْلَاقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ، إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا»
 (الاسراء، ۳۱) یعنی: و فرزندان خویش را از ترس تنگدستی نکشید، ما ایشان را و شما را روزی دهیم
 که کشتار آنان لغزشی بزرگ است.

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «وفی الایة نهی شدید عن قتل الأولاد خوفاً من الفقر والحاجة وقوله ﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ تعلیل للنهی و تمهید لبقوله بعده ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾. (همان، ۱۳، ص ۸۵) در این آیه شریفه خداوند بزرگ، پدران و مادران را از کشتن فرزندانشان آنهم به خاطر ترس و خوف از گرسنگی و فقر باز می‌دارد. در حقیقت این آیه به یکی از علت‌های قتل فرزند توسط پدر که همان «علل اقتصادی» است و در این آیه از آن به «خشیه املاق» تعبیر شده است، اشاره می‌کند. شیخ الطائفه درباره «املاق» می‌گوید: «والاملاق: الافلاس من المال والزاد. يقال: املق املاقاً و منه الملق لانه اجتهدا فی تقرب المفلس للطمع فی العطیه و قال ابن عباس و قتادة وسدی وابن جریخ والضحاك، الاملاق الفقر، ناهم الله ان يقتلوا اولادهم خوفاً من الفقر» (طوسی، ۴، ص ۳۱۵) بر این اساس و بنابر آنچه که در کتب لغت آمده است مراد از «املاق» فقر وفاقه و حاجت و نیازمندی است. نکته قابل توجه اینکه در این آیه شریفه «ترس از فقر» به‌عنوان یکی از عوامل و علل قتل فرزند توسط پدر معرفی شده است و نه خود «فقر» توضیح اینکه همچنان که در تفسیر المیزان نیز به آن اشاره شد. در هنگامی که نشانه‌های قحطی و خشک‌سالی نمایان می‌شود. همچنین «نهی از قتل فرزند توسط پدر» در خطاب به پدر و مادر هر دوست و این نشان‌دهنده آن است که علاوه بر پدران مادران نیز اقدام به این عمل شنیع می‌نمودند. گواه این مدعا آیات دیگری است که در آن خداوند به پیامبر می‌فرماید از زنان در هنگام تبعیت، عهد بر عدم قتل فرزندانشان بگیرد.

آیه دوم - «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ...» (انعام، ۱۵۱) یعنی: بگو بیایید بخوانم بر شما، آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است. اینکه به او چیزی را شرک نورزید و به پدر و مادر نیکویی کنید و فرزندان خویش را از روی تنگدستی نکشید...

در این آیه شریفه نیز همانند آیه اول به یکی از علل و ریشه‌های قتل فرزندان در عصر جاهلیت اشاره می‌شود. این علت از جمله علل اقتصادی است با این تفاوت که در اینجا دیگر صحبت از ترس از قحطی و نداری نیست بلکه «املاق» و فقر وفاقه به‌صورت بالفعل و برای والدین وجود

عینی دارد. به همین سبب خداوند تبارک و تعالی از علت قتل به «من املاق» تعبیر نموده است. در حالی که در آیه قبلی عبارت «خشیه املا» به عنوان علت قتل فرزندان ذکر شده بود. خداوند در این آیه مردم را از کشتن فرزندان نهی می‌کند و نهی را این بار با جمله «لَنْ نَرْزُقْكُمْ وَإِيَّاهُمْ» تعلیل کرده و می‌فرماید: دلیل شما در قتل فرزند توسط پدر جز این نیست که نمی‌توانید روزی و هزینه زندگی آنان را با توجه به فقر و نداری فراهم آورید. لکن این استدلال کاملاً غیر منطقی و بی‌اساس است زیرا اصولاً این شما نیستید که روزی فرزندانتان و حتی خودتان را فراهم می‌کنید بلکه این خداوند است که روزی شما و ایشان را می‌دهد؛ بنابراین کشتن فرزندانان آنهم به خاطر روزی که منشأ دیگری دارد کاملاً خطا و غیر منطقی است.

یکی از ویژگی‌های فرهنگی جاهلی، قتل فرزندان توسط پدران بوده و در هنگام نزول قرآن، این مسئله آن قدر اهمیت و شیوع داشته است که آیات متعددی در زمینه به خصوص قتل فرزند وجود دارد و ما باید این فضا را در نظر داشته باشیم. برای مثال از تعبیرات قرآن کریم در این مسئله، یکی در آیه ۱۳۷ سوره انعام است. در قرآن کریم محرمات، لیست مفصلی دارد اما آنچه اکنون در رأس محرمات قرار گرفته است این است: «أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...» ابتدا مسئله شرک است، دوم «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...» و سوم «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ...» فرزند نکشید. در این آیه بعد از «لَا تَقْتُلُوا» نوبت می‌رسد به «لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ» بعد از «لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ...» نوبت می‌رسد به «لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» یعنی با این که قتل نفس عنوانی کلی است و شامل فرزند و غیر فرزند می‌شود، ولی جلوتر به دلیل اهمیتی که در این مسئله وجود دارد و اهمیتی که اسلام نسبت به این موضوع پیدا می‌کند، اختصاص به ذکر پیدا کرده است.

اصل این استثناء در آن فضا که قتل فرزند امر رایجی بوده است، از ناحیه برخی از افراد که از همین روحیه خشن در قتل فرزند برخوردار بوده‌اند و سابقه داشته‌اند و در جامعه اسلامی به قدرت هم رسیده بوده‌اند و نفوذ و اقتدار داشته‌اند صادر شده باشد و در میان مسلمانان اعم از علما و غیر علما، آرام آرام پذیرش یافته باشد و کسی نتوانسته باشد با آن مخالفت کند و ائمه (علیه السلام) در عصر خودشان جز این نداشتند که همراهی با این حکم کنند. در منابع مستقیم عامه، شما سهرچه مراجعه کنید، غیر از این چیزی را پیدا نخواهید کرد. (حیدری پدینی، ۱۴۰۰، صص ۶۲۶-۶۳۵) وقتی حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه، می‌خواهند در خطبه شقشقیه خود از خلیفه دوم انتقاد نمایند، می‌فرمایند «فَصَبْرَهَا فِي حَوْزَةِ خَشْنَاءِ» انسان خشن و تندی می‌باشد. یک احتمال هم این است که اصلاً اجتهاد نبوده و فقط یک حکم حکومتی بوده باشد. چراکه برخی از احکامی که

خلیفه صادر می‌کرده (مثل ممنوعیت متعه) حکم حکومتی بوده است. به نظر می‌رسد که این مسئله جای تحقیق و بررسی بیشتر دارد؛ چراکه با اهمیتی که اسلام نسبت به قتل نفس و به‌طور ویژه نسبت به قتل فرزند توسط پدر می‌دهد، بنا بوده که با این حکم جلوی این جریان جاهلیت که وجود داشته است، گرفته شود؛ یعنی حتی اقتضاء می‌کند که مجازات سنگین‌تری نسبت به موارد عادی قتل، در نظر گرفته شود. این امر با مسئله تخفیف در مجازات پدر، هم به لحاظ تشریح و هم به لحاظ اینکه چه کسی این مطلب را شروع و مطرح کرده و از کجا آمده است، نمی‌سازد. از این جهت هم ابهامی وجود دارد.

جدول ۱ - ۲. مقایسه دو آیه در مورد علت قتل فرزند توسط پدر

آیه	حکم	علت قتل فرزندان	علت نهی از قتل فرزندان (تعلیل حکم)	تفاوت تعلیل
اول	﴿لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾	﴿خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ﴾	﴿نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾	تقدیم روزی دادن به فرزندان بر روزی دادن به والدین
دوم	﴿لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾	﴿مِنْ إِمْلَاقٍ﴾	﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾	تقدیم روزی دادن به والدین بر روزی دادن به فرزندان

۳. آیات مربوط به دخترکشی

در قرآن شریف آیات دیگری یافت می‌شود که به‌صورت ویژه و اختصاصی پدیده ناپسند دخترکشی را مورد اشاره قرار داده است که در اینجا به بررسی این دسته از آیات می‌پردازیم:

آیه اول: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ، أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (نحل، ۵۸ و ۵۹) یعنی: و گاهی که یکی از آنها به دختر مژده داده شود روی او سیاه بگردد درحالی‌که اوست خشم خورنده، خویش را از قوم، از زشتی آنچه مژده داده شده است نهان می‌کند، بدان که آیا با زبانی نگهدارندش یا در خاک فروکنندش. بدانید آنچه حکم می‌کنند زشت است.

آیه دوم: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (تکویر، ۸ و ۹) یعنی و آنگاه از به‌گور شده پرسیده شود، به کدام گناه کشته شد. در نتیجه حکم اولی در مجازات قتل عمد قصاص است، لکن اولیاء دم در عفو جانی نیز مجازند و پدر و مادری که فرزند خود را به قتل رسانده‌اند، مستوجب ارفاق و تخفیف هستند.

۴. تحلیل جرم‌شناسی فرهنگی فرزندانکشی از دیدگاه فقهای شیعه

فقه امامیه با استناد به برخی متون فقهی، پدر را از قصاص معاف می‌داند، درحالی‌که این معافیت برای مادر وجود ندارد. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ ق. ج ۱، ص ۳۵۲) این حکم فقهی، مبتنی بر جایگاه پدر در نظام خانواده است، اما برخی حقوق‌دانان اعتقاد دارند که این قاعده نیازمند بازنگری در چارچوب حقوق کیفری مدرن است. فقهای شیعه بر اساس مبانی فقه امامیه، قائل به این هستند که پدر در صورت قتل فرزندش از قصاص معاف بوده و تنها به پرداخت دیه محکوم می‌شود. این حکم به استناد برخی روایات فقهی و اصول حقوقی اسلامی، بر نقش ولایت پدر در خانواده تأکید دارد. دلیل اصلی این معافیت آن است که پدر از نظر فقهی، ولی شرعی فرزند بوده و قتل او جنبه خاصی پیدا می‌کند که آن را از قتل‌های عادی متمایز می‌سازد. برخی فقهای شیعه - شیخ طوسی، علامه حلی و شهید ثانی - به‌صراحت بر این حکم تأکید داشته‌اند و آن را بر مبنای اجماع و روایات موردپذیرش قرار داده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۷ ق. ج ۵، ص ۱۵۱) استدلال عمده‌ای که این فقها ارائه می‌کنند این است که پدر دارای نوعی حق ولایت بر فرزند است و در نتیجه، اگر قتلی از جانب او صورت گیرد، نمی‌توان آن را برابر با قتل افراد دیگر دانست. (فاضل هندی، ۱۴۱۶ ق. ص ۳۲۱) بااین‌حال، در دوران معاصر، برخی فقهای شیعه از جمله آیت‌الله منتظری و آیت‌الله صانعی، معتقدند که باید این حکم در پرتو تحولات اجتماعی و حقوق کودک موردبازنگری قرار گیرد. آن‌ها بر این باورند که عدم قصاص پدر می‌تواند زمینه‌ساز سوءاستفاده از این حکم شود و لازم است با توجه به اصول عدالت کیفری، تغییراتی در این دیدگاه ایجاد گردد. (ر.ک: زندگی، ۱۴۰۲، صص ۳۵ - ۴۶) دیدگاه‌های جدیدتر بر این نکته تأکید دارند که در شرایط خاصی، امکان قصاص پدر وجود داشته باشد تا از وقوع این جرم جلوگیری شود.

۵. تحلیل جرم‌شناسی فرهنگی فرزندانکشی از دیدگاه فقه عامه

در میان فقهای اهل سنت نیز، حکم عدم قصاص پدر در صورت قتل فرزند غالباً پذیرفته شده است، هرچند میان مذاهب مختلف اهل سنت تفاوت‌هایی در این زمینه وجود دارد. فقهای حنفی، شافعی و حنبلی بر این عقیده‌اند که پدر در صورت قتل فرزند، مشمول قصاص نیست و تنها به پرداخت دیه و تعزیر محکوم خواهد شد. (ابن قدامه، ۱۴۱۶ ق. ج ۱۱، ص ۳۷۵) استدلال آن‌ها مشابه فقهای شیعه بوده و بر رابطه ولایت و اختیارات پدر در خانواده تأکید دارد. (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶ ق. ص ۱۴۹) بااین‌حال، در فقه مالکی، مواردی یافت می‌شود که در آن پدر، در شرایط خاص، مشمول قصاص می‌شود. برخی فقهای مالکی معتقدند که اگر قتل فرزند توسط پدر

به صورت عمدی و با قصد قبلی انجام گیرد، امکان اجرای قصاص وجود دارد. (زحیلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۵۶) این دیدگاه بر این اساس بنا شده است که اصول کلی عدالت ایجاب می کند که حتی ولی شرعی نیز در شرایطی که مرتکب جنایت عمدی شده، مسئولیت کیفری داشته باشد. (کاسانی حنفی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۳۵) از سوی دیگر، در فقه اهل سنت، مادر در صورت ارتکاب قتل فرزند، همانند هر قاتل دیگری، مشمول حکم قصاص خواهد شد. در این نظام فقهی، نقش ولایت مادر به گونه ای نیست که باعث استثنای او از حکم قصاص گردد. این تفاوت در رویکرد نسبت به نقش والدین در قتل فرزند، یکی از نکات قابل بررسی در مقایسه میان دیدگاه های فقهی شیعه و اهل سنت محسوب می شود. اکثریت فقهای عامه «انتفاء ابوت» را در قصاص معتبر دانسته و بر این باورند که اگر پدر فرزندش را به قتل رساند، قصاص نمی شود و بر این حکم، ادعای اتفاق ائمه مذاهب نیز شده است. (بهوتی حنبلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۶، ص ۶۲۲) مالک بن انس معتقد به تفصیل است، بدین صورت که اگر پدر قصد قتل داشته و وسیله کشنده نیز بکار برد، در این صورت بدون تردید قصاص می شود، ولی اگر قصد قتل نداشته باشد و وسیله نیز کشنده نباشد، در این صورت والد قصاص نمی شود.

۵-۱. فقه شافعی

محمد بن ادریس شافعی می گوید: «از گروهی از اهل علم که ملاقاتشان کردم، به یاد دارم که والد به فرزند کشته نمی شود و من هم آن را می گویم.» (الشافعی، ۱۴۲۷، ص ۳۴) همچنین یکی دیگر از فقهای شافعی می گوید: «قصاص پدر به خاطر کشتن فرزندش واجب نیست، برای آنچه از عمر بن الخطاب روایت شده است که پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: پدر به خاطر فرزندش قصاص نمی شود.» (الشیرازی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۶)

در این میان فقهای مذاهب دیگر که دیدگاه دیگری در این مسئله دارند، اعلام می دارند که شافعیه معتقد به عدم قصاص پدر به فرزند است. ابن منذر می گوید: «اهل علم در مورد قصاص مردی که عمداً فرزندش را بکشد، اختلاف نظر دارند. گروهی همانند شافعی، احمد، اسحاق، عطاء و مجاهد می گویند: پدر قصاص نمی شود و باید دیه پردازد.» (القرطبی (الانصاری) ج ۲، ص ۲۵۰) از این رو عده ای از فقها از جمله ابن منذر از فقهای شافعی معتقدند: پدر برای قتل فرزند کشته می شود، زیرا ظهور آیات قرآن و احادیث نبوی دال بر قصاص بر همین امر دلالت دارند. از طرفی دیگر هر دوی آنها افراد آزاد مسلمان و مستحق قصاص اند در نتیجه واجب است که هر یک از آن دو برای قتل دیگری کشته شوند، همان طور که برای دو اجنبی می باشد. (ابن منذر، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۶۷)

بر این اساس شافعیه «انتفاء ابوت» را در قصاص معتبر دانسته و معتقد است در صورتی که پدر فرزندش را به قتل رساند، قصاص نمی‌شود و مستند آنان نیز قول پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است که از قصاص شخصی که فرزندش را به قتل رسانده است، منع کرده است.

۵-۲. فقه حنبلی

احمد بن حنبل معتقد است پدر نسبت به فرزند حق ولایت دارد بنابراین او را به خاطر قتل فرزند نمی‌کشند؛ البته این دلیل، دلیل مطلوبی نیست و در منع قصاص، ولایت و سرپرستی دخیل نیست؛ زیرا اگر پدر فرزند کبیر خود را که به آن ولایت ندارد، به قتل برساند قصاص نمی‌شود. پدر سبب وجود پسر است و شایسته نیست که پسر، سبب اعدام پدرش شود. (ابن قدامه، ۱۴۰۵ ق، ج ۹، ص ۳۵۹) هم‌چنین پدر بر فرزند حق بزرگی دارد و از احترام بالا و شایسته‌ای برخوردار است لذا حرمت پدر باید حفظ شود.

بر اساس مذهب حنبلیه:

۱. انتفاء پدری از شرایط معتبر در قصاص بوده و در صورتی که پدری فرزندش را عمداً (خواستار و دانسته) و یا خطأً (ناخواسته و نادانسته) به قتل رساند، قصاص نمی‌شود.
۲. مستند حکم مذکور عبارت‌اند از: الف) روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) «لا یقتل والد بولده» ب) روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) «انت و مالک لأبیک» ج) پدر سبب ایجاد فرزند بوده و در نتیجه فرزند نمی‌تواند سبب نیستی او شود.
۳. در صورتی که فرزند به واسطه رضاع یا زنا ملحق به پدر شود، پدر (قاتل) قصاص می‌شود.
۴. اختلاف پدر و فرزند در دین و بندگی تغییری در حکم عدم قصاص ایجاد نمی‌کند.

۵-۳. فقه حنفی

ابوبکر جصاص از مفسرین نامی حنفیه در تفسیرش ابتدا روایتی را نقل می‌کند که ابن ماجه در سنن خود به شرح زیر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل کرده است: ابن ماجه با سنده عن ابن عباس و عمر بن الخطاب عن رسول الله (صلی الله علیه و آله) قال: «ولا یقتل الوالد بولد» (العربی، ج ۱، صص ۶۲-۶۱)

با توجه به روایت منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مبنی بر مالکیت پدر بر فرزند، فقها معتقدند مالکیت پدر بر فرزند هرچند از نوع مالکیت حقیقی به حساب نمی‌آید، همین امر موجب شبهه می‌شود و چون بر اساس قاعده‌ی وجود شبهه، حدود از میان می‌روند، پدر قصاص نمی‌شود.

به عبارت دیگر با توجه به مهر و شفقت پدر نسبت به فرزند و قاعده‌ی (ادرؤو الحدود بالشبهات) در مورد قصاص پدر شبهه به وجود می‌آید و همین امر باعث سقوط قصاص پدر نسبت به قتل فرزند می‌شود. (ابن نجیم، ۱۴۱۸ ق، ج ۹، ص ۲۱) سرخسی از دیگر فقهای این مذهب معتقد است: «در صورتی که قاتل پدر مقتول است و پدر عمداً فرزند خود را بکشد به مجازات قصاص نخواهد رسید» (السرخسی، ج ۲۶، ص ۹۰) بنابراین بر اساس دیدگاه فقهای حنیفه: (۱) انتفاء ابوت از شرایط معتبر در قصاص است و پدر یا مادر قاتل به خاطر قتل فرزندشان کشته نمی‌شوند. (۲) مستند حکم مذکور در فقه حنفی عبارت است از: (الف) روایت نبوی (صلی الله علیه و آله) «لا یقاد الوالد بولده» (والد به فرزندش کشته نمی‌شود). (ب) پدر سبب زندگانی فرزند بوده و در هیچ حالی فرزند از حق نیستی پدر برخوردار نخواهد شد.

۵-۴. فقه مالکی

قرطبی از مفسرین بزرگ مالکی، عقیده مالکیه درباره قتل فرزند به دست والدش را این‌گونه بیان می‌کند: «بنا بر مذهب مالک در صورتی که مردی دانسته و خواسته فرزندش را به قتل برساند - همانند اینکه او را شکنجه کرده و سر ببرد یا او را حبس کرده (و با طناب بسته و سپس به سوی او تیراندازی کند تا کشته شود) از جمله مواردی است که عذری از او پذیرفته نمی‌شود و در صورتی که ادعای خطا کند موجب شبهه نمی‌شود - در این صورت بدون هیچ‌گونه اختلافی همگان پدر را به فرزند قصاص می‌کنند، ولی اگر به خاطر تأدیب مرتکب قتل فرزندش شود، دو قول در مذهب است، گروهی (از فقهای حنیفه) قائل به قصاص و گروهی دیگر قائل به عدم قصاص و تغلیظ دیه هستند.» (القرطبی، ج ۲، ص ۲۵۰)

انزجار و تنفر فرزند از پدر بیشتر از انزجار و تنفیری است که ممکن است از ناحیه‌ی پدر باشد؛ زیرا معمولاً پدر فرزند خود را بدون چشم‌داشت منفعتی و به خاطر خودش دوست می‌دارد و از او جز زنده نگه‌داشتن یادش چیزی نمی‌خواهد و همین مسئله مانع از این است که پدر فرزندش را از روی عمد به قتل برساند اما مهر و محبت فرزند بر پدر معمولاً بنا به ملاحظه‌ی منفعتی است که از جانب او متصور است. (الکاسانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۹، ص ۲۳۵)

همچنین ابن عربی از دیگر فقهای مذهب مالکی در این مسئله این‌گونه عقیده دارد: «از استاد مافخر الاسلام الشاشی شنیدم که در مورد این نظریه که «پدر به فرزندش کشته نمی‌شود، زیرا پدر سبب وجود اوست، پس چگونه او می‌تواند سبب نیستی پدرش شود» می‌گفت: این نظریه در موردی که پدری با دخترش زنا کند باطل می‌شود؛ زیرا در این صورت پدر رجم می‌شود.

در حالی که پدر سبب وجود دخترش هست و در این حالت دختر سبب نیستی پدرش می‌شود. [نکته قابل ذکر آن است که چه فقهی تحت این حکم است و در صورتی که پدر از فرمان الهی در آن سرپیچی کرد، فرزند سبب نیستی او نشود.] همچنانکه ملاحظه می‌شود در میان فقهای اهل سنت مالک به صورت استثناء قائل به تفصیل در حکم مسئله شده و به طور کلی می‌توان دیدگاه مالکیه را در صورتی که والد فرزندش را به قتل رساند، به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. والد قصد قتل داشته باشد و وسیله کشنده به کار برد، در این صورت بدون هرگونه تردیدی والد قصاص می‌شود.

۲. والد قصد قتل نداشته باشد و وسیله کشنده به کار نبرد، در این صورت نظر اکثر آن است که والد قصاص نمی‌شود و دیه سنگینی را باید بپردازد.

در مجموع، دیدگاه‌های فقهی در مورد فرزندکشی، به تفاوت‌های موجود میان مفهوم ولایت پدر و مسئولیت کیفری او اشاره دارد. این تفاوت‌ها در قوانین کشورهای اسلامی از جمله ایران، تأثیر مستقیم داشته و موجب شده است که قوانین کیفری، رویکرد متفاوتی به مجازات پدر و مادر در این جرم داشته باشند. باین حال، در دوران معاصر، برخی اصلاحات پیشنهادی در راستای تغییر این قوانین مطرح شده‌اند تا این احکام با اصول عدالت کیفری و حقوق کودک سازگارتر شوند.

۵. سیاست کیفری ایران در مواجهه با جرم‌شناسی فرهنگی فرزندکشی

حقوق کیفری ایران در قبال جرم فرزندکشی تحت تأثیر احکام فقهی و اصول حقوق اسلامی قرار دارد. قانون مجازات اسلامی که مبتنی بر فقه امامیه تدوین شده، تفاوت‌هایی میان مجازات پدر و مادر در ارتکاب این جرم قائل شده است. بر اساس ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی، پدر در صورت قتل فرزند خود مشمول حکم قصاص نمی‌شود و فقط به پرداخت دیه و مجازات تعزیری محکوم می‌شود. این حکم ریشه در باورهای فقهی دارد که پدر را ولی و سرپرست شرعی فرزند می‌دانند. در مقابل، مادر در صورت ارتکاب این جرم، مانند سایر قاتلان، مشمول قصاص خواهد شد. (ذوالفقارطلب و جمالی، ۱۳۹۲، صص ۹۱-۱۱۰) یکی از مسائل مطرح در سیاست جنایی ایران این است که این تفاوت در مجازات پدر و مادر، در برخی موارد زمینه‌ساز سوءاستفاده از این معافیت قانونی شده و منجر به ارتکاب این جرم در شرایط خاصی گردیده است. در سال‌های اخیر، برخی حقوقدانان پیشنهاد داده‌اند که این حکم باید مورد بازنگری قرار گیرد تا با اصول عدالت کیفری و حقوق کودک هماهنگی بیشتری پیدا کند. این پیشنهادها شامل افزایش مجازات تعزیری برای پدرانی که مرتکب فرزندکشی می‌شوند، اصلاح ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی و تقویت

حمایت‌های قانونی از کودکان در برابر خشونت خانوادگی است.

از منظر جرم‌شناسی، بررسی فرزندکشی نشان می‌دهد که این جرم تحت تأثیر عوامل مختلفی مانند فشارهای اقتصادی، اختلافات خانوادگی، بیماری‌های روانی و ضعف حمایت‌های اجتماعی قرار دارد. برخی پژوهشگران بر این باورند که سیاست‌های کیفری باید علاوه بر اصلاح قوانین، به حوزه‌های پیشگیرانه نیز توجه کنند و برنامه‌های آموزشی و حمایتی را برای خانواده‌ها توسعه دهند. در نتیجه، رویکرد حقوق کیفری ایران نسبت به فرزندکشی در حال تغییر و بحث‌برانگیز بوده و همچنان نیازمند اصلاحات و بررسی‌های بیشتری است. (پاک‌نژاد، ۱۴۰۰، صص ۷۵-۸۷) این قانون برخلاف اصول عمومی حقوق کیفری است که بر برابری در مجازات تأکید دارد. در واقع، در سایر موارد قتل عمد، مجازات قصاص به‌عنوان اصلی‌ترین ضمانت اجرای عدالت کیفری محسوب می‌شود، اما در مورد پدران، این قاعده مستثنی شده است. منتقدان این رویکرد معتقدند که این تفاوت می‌تواند منجر به سوءاستفاده از موقعیت پدر و نادیده گرفتن حقوق کودکان شود. (شامبیاتی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۸۱)

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های سیاست کیفری ایران در مورد فرزندکشی، تفاوت در مجازات پدر و مادر است. طبق قانون مجازات اسلامی، مادر در صورت ارتکاب این جرم همانند سایر قاتلان، مشمول حکم قصاص خواهد شد. این تفاوت مبنای فقهی دارد و بر این اساس تنظیم شده که ولایت پدر با ولایت مادر متفاوت است و پدر از امتیاز حقوقی خاصی برخوردار است. برخی حقوقدانان بر این باورند که این تفاوت می‌تواند موجب نابرابری کیفری شود، چراکه در بسیاری از موارد، انگیزه‌های قتل فرزند میان پدر و مادر مشابه است، اما مجازات پدر کمتر از مادر خواهد بود. (حسن‌زاده خباز و دیگران، ۱۴۰۱، صص ۴۷-۶۳) پیشنهاد اصلاحی برای این ماده قانونی شامل تغییر نظام مجازات پدر به قصاص در شرایط خاص، یا حداقل افزایش مجازات تعزیری اوست.

۶. نقد و پیشنهادهای اصلاحی در سیاست کیفری ایران

در سال‌های اخیر، اصلاح نظام کیفری در مورد فرزندکشی مورد توجه قرار گرفته است. برخی پیشنهادهای اصلاحی عبارت‌اند از:

- بازنگری در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی: ایجاد تغییراتی در این قانون باهدف برابر

سازی مجازات پدر و مادر می‌تواند به رعایت عدالت کیفری کمک کند.

- افزایش مجازات تعزیری برای پدران: در صورت عدم تغییر قانون قصاص، می‌توان حداقل

مجازات تعزیری برای پدرانی که مرتکب فرزندکشی می‌شوند را افزایش داد.

- تقویت حمایت‌های اجتماعی و حقوقی از کودکان: ایجاد قوانین حمایتی برای جلوگیری از خشونت‌های خانوادگی و فرزندکشی، از جمله افزایش نظارت بر خانواده‌های پرخطر، می‌تواند نقش مهمی در پیشگیری ایفا کند.

- تدوین برنامه‌های پیشگیرانه: آموزش‌های خانوادگی، حمایت‌های روان‌شناختی و آگاهی‌بخشی عمومی درباره حقوق کودکان می‌تواند از وقوع این جرم جلوگیری کند.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که رویکرد حقوق کیفری ایران نسبت به فرزندکشی تحت تأثیر مبانی فقه امامیه، تفاوت‌های چشمگیری در مجازات والدین ایجاد کرده است. این تفاوت که در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی منعکس شده، موجب شده است که پدر در صورت ارتکاب قتل فرزند از مجازات قصاص معاف باشد، درحالی‌که مادر مشمول این حکم قرار می‌گیرد.

تحلیل فقهی این مسئله نشان می‌دهد که ریشه اصلی این تفاوت در مفهوم ولایت پدر بر فرزند است، اما از منظر حقوق کیفری، این امر با اصول عدالت کیفری و حقوق کودک در تعارض قرار دارد. نقدهای وارده بر این حکم حاکی از آن است که معافیت پدر می‌تواند زمینه سوءاستفاده از این مقررات را فراهم کند و میزان بازدارندگی قانون را کاهش دهد. از سوی دیگر، بررسی‌های جرم‌شناسی نشان داده‌اند که فرزندکشی تحت تأثیر عوامل مختلفی از جمله فشارهای اقتصادی، مشکلات خانوادگی و ضعف حمایت‌های اجتماعی رخ می‌دهد. در نتیجه، اصلاح سیاست‌های کیفری ایران در این زمینه نه تنها باید بر تغییر قوانین مجازات متمرکز شود، بلکه باید تدابیر پیشگیرانه‌ای مانند حمایت‌های اجتماعی از خانواده‌ها، افزایش آگاهی عمومی و اجرای برنامه‌های مشاوره‌ای را نیز در نظر بگیرد.

درنهایت، پیشنهادهای اصلاحی شامل بازنگری در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی، افزایش مجازات تعزیری برای پدران و تدوین قوانین حمایتی جدید برای کودکان است. اجرای این اصلاحات می‌تواند موجب کاهش نرخ فرزندکشی در ایران شده و ساختار عدالت کیفری را به سمت رویکردی متوازن‌تر هدایت کند.

منابع

- قرآن کریم

۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ ق). المغنی مع الشرح الكبير، تحقیق محمد شرف‌الدین خطّاب و همکاران. قاهره: دار الحدیث.
 ۲. ابن منذر، ابراهیم (۱۴۲۵ ق). الاشراف علی مذاهب اهل العلم، بیروت: مکتبه الثقافه.
 ۳. اسحاقی، محمد (۱۳۸۰). مجازات پدر و مادر در جرم کشتن فرزند، تهران: سفیر صبح.
 ۴. اسکافی، ابن جنید (۱۴۱۶ ق). مجموعه فتاوی ابن جنید (چاپ چهارم)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۵. اصغری، سید شکرالله (۱۳۶۶). سیستم کیفری اسلام و پاسخ به شبهات، تهران: انتشارات بعثت.
 ۶. اصفهانی (فاضل هندی) محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۷. بهوتی حنبلی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ ق). کشف القناع عن متن الاقناع، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۸. پاک‌نژاد، علیرضا (۱۴۰۰). نقد مجازات قتل فرزند توسط پدر در قانون ایران. مجله تحقیقات نوین میان رشته‌ای حقوق، دوره ۱، شماره ۳، صص ۷۵ - ۸۷.
 ۹. پیوندی، غلامرضا و موسوی‌نژاد، سیدشهاب (۱۴۰۰). حکم قتل فرزند توسط مادر در فقه امامیه. مجله حقوق اسلامی، شماره ۶۸، صص ۱۸۹ - ۲۱۲.
 ۱۰. جمشیدی‌راد، محمدصادق و ویسی، مریم (۱۴۰۰). لزوم بازنگری در حکم عدم اجرای قصاص پدر در قتل عمدی فرزند از مجرای فقه پویا و اصلاح قانون مجازات اسلامی. مجله پژوهشنامه نوین فقهی حقوقی زنان و خانواده، شماره ۱۶، صص ۱۰۵ - ۱۴۵.
 ۱۱. حسن‌زاده خباز، سیده‌نگین؛ الهی خراسانی، علی و ساداتی، سید محمدجواد (۱۴۰۱). بازخوانی قصاص مادر در برابر قتل فرزند در پرتو مقاصد شریعت. مجله فقه و اصول، شماره ۱۲۸، صص ۴۷ - ۶۳.
- <https://doi.org/10.22067/jfiiqh.2021.88742>
۱۲. حیدری پیدنی، شهرام (۱۴۰۰). چالش‌ها و رویکردهای قانون مجازات اسلامی در مورد قتل فرزند دختر توسط پدر. مجله علوم انسانی و اسلامی در هزاره سوم، دوره ۲، شماره ۶، صص ۶۲۶ - ۶۳۵.
 ۱۳. ذوالفقارطلب، مصطفی و جمالی، محمد (۱۳۹۲). قصاص پدر و مادر در برابر قتل عمدی فرزند از دیدگاه مذاهب اسلامی. مجله فقه مقارن، شماره ۱۴، صص ۹۱ - ۱۱۰.

۱۴. زحیلی، وهبه (۱۴۱۳ ق.). الفقه المالکی المیسر (چاپ دوم)، بیروت: دار الکلم الطیب.
۱۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق.). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (چاپ سوم)، بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۶. زندی، مهدی و هنرجو، محسن (۱۴۰۲). بررسی چرایی عدم قصاص پدر، به سبب قتل فرزند در حقوق کیفری ایران؛ با توجه به جایگاه حقوق کودکان. مجله پاسخ به شبهات دینی، شماره ۲۹، صص ۳۵-۴۶.
۱۷. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۲۷ ق.). الأم، بیروت: دارالمعرفه.
۱۸. شاکری گلپایگانی، طوبی (۱۳۸۳). دعوی قتل فرزند توسط پدر در سیاست جنایی مشارکتی. مجله فقه و حقوق خانواده، شماره ۳۳، صص ۱۳-۴۱.
۱۹. شامبیاتی، هوشنگ (۱۳۹۷). حقوق جزای اختصاصی، جرائم علیه تمامیت جسمانی اشخاص (جلد ۳)، تهران: مجد.
۲۰. شریفی، محسن (۱۳۹۲). مبانی فقهی قتل فرزند و ضمانت اجرای آن. نشریه فقه اهل بیت، دوره ۱۹، شماره ۷۴.
۲۱. شیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن علی (۱۴۱۲ ق.). المهدب فی فقه الامام الشافعی (تحقیق محمد زحیلی)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: موسسه انتشارات دارالعلم.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق.). الخلاف، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. علاءالدین کاسانی، ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۶ ق.). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دار الکتاب.
۲۶. قدرتی، فاطمه و حاجعلی، فریبا (۱۳۹۱). بررسی مبانی فقهی حکم قصاص مادر در قتل فرزند. مجله فقه و اصول، شماره ۸۸، صص ۷۷-۱۰۰.
۲۷. القرطبی، محمد بن أحمد بن أبی بکر بن فرح الأنصاری الخزرجی (۱۳۸۴). الجامع لأحكام القرآن (محقق أحمد البردونی و ابراهیم أطفیش، چاپ دوم)، القاهرة: دار الکتب المصریه.
۲۸. کاسانی حنفی، علاءالدین ابوبکر بن مسعود (۱۴۰۶ ق.). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (چاپ دوم)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۹. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۹). تفسیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی و چاپخانه محمدحسن علمی.

۳۰. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۳). قواعد فقه جزایی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۱. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین (۱۴۱۵ ق). القصاص علی ضوء القرآن و السنه، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.
۳۲. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. نعیمی، اشکان و امین، سید علیرضا (۱۴۰۱). تأملی بر پذیرش یا عدم پذیرش قصاص مادر در قتل فرزند، در سایه آموزه‌های فقهی. مجله فقه و حقوق خانواده، شماره ۷۶، صص ۲۴۵ - ۲۶۲.
- <https://doi.org/10.30497/flj.2022.242560.1767>



An Analysis of the Jurisprudential Foundations of the Shared Responsibility of the Ruler and the People in Promoting Religious Culture, with Emphasis on Quranic Evidence of Enjoining Good and Forbidding Evil (Amr bil Ma'ruf wa Nahi anil Munkar)

Seyyed Mohammad Mousavi Nazar*¹, Alireza Jargani²

1. Scholar, Jurisprudence and Principles Department, Level 3, Qom Seminary, Qom, Iran (Corresponding Author) Email: hasskeshi1847@gmail.com
2. PhD student, majoring in Professional Management, Imam Hossein (AS) University, Tehran, Iran. Email: jargani@yahoo.com

Abstract

The shared responsibility of the ruler and the people in promoting religious culture, within the framework of enjoining good and forbidding wrong, is a fundamental issue in Islamic jurisprudence. This research, using an analytical-descriptive method, aims to examine the Quranic and jurisprudential foundations of this shared responsibility, analyzing the dual role of the Islamic government and the people in expanding and strengthening religious values. The main objective of this study is to elucidate the shared duty of enjoining good and forbidding wrong between the ruler and the people and to explore the interaction and synergy between these two in the execution of this obligation. In Islamic law, these two duties are simultaneously incumbent upon both the ruler and the people, highlighting the inseparable connection between the people and the ruler in this significant matter. The findings indicate that the Quranic and jurisprudential foundations of this important obligation deem it mandatory for both groups simultaneously and address both with a single call. Therefore, the Islamic government is obligated to create the necessary conditions for the implementation of enjoining good and forbidding wrong through legislation, social oversight, and support for religious activities. The people also have a duty to fulfill this obligation alongside the Islamic government as a religious and social responsibility. The innovation of this research lies in its new perspective on the manner of legislation, which reflects the necessity of this duty for both the people and the ruler. Success in executing this obligation requires the coordination of the government's cultural policymaking and the active participation of the people to effectively realize religious values in society.

Keywords: Enjoining what is right, forbidding what is wrong, responsibility of the Islamic government, religious culture, culture of the people.

Received: 2025/03/18
Revised: 2025/04/08
Accepted: 2025/05/08
Available Online: 2025/05/17

Article Type: Research Paper
Published by: Hazrat-e Masoumeh University
DOI: 10.22034/CJLS.2025.2056214.1035

واکاوی مبانی فقهی مسئولیت مشترک حاکم و مردم در ترویج فرهنگ دینی با تأکید بر مستندات قرآنی امر به معروف و نهی از منکر

سید محمد موسوی نظر^۱، علیرضا جرگانی^۲

۱. دانش پژوه، گروه فقه و اصول، سطح سه، حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: hasskeshi1847@gmail.com

۲. دانش آموخته دکتری، رشته مدیریت حرفه‌ای، دانشگاه جامع امام حسین (علیه السلام) تهران، ایران.

رایانامه: jargani@yahoo.com

چکیده

مسئولیت مشترک حاکم و مردم در ترویج فرهنگ دینی، در چارچوب امر به معروف و نهی از منکر، از مباحث اساسی در فقه اسلامی است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بررسی مبانی فقهی این مسئولیت مشترک، به تحلیل نقش دوگانه حکومت اسلامی و مردم در گسترش و تقویت ارزش‌های دینی می‌پردازد. هدف اصلی این تحقیق، تبیین مشترک بودن وظیفه امر به معروف و نهی از منکر میان حاکم و مردم و بررسی تعامل و هم‌افزایی میان این دو در اجرای این فریضه است. در شریعت اسلام، این دو وظیفه به صورت هم‌زمان بر حاکم و مردم واجب شده‌اند که نشان‌دهنده پیوند ناگسستنی ارتباط مردم و حاکم در این امر مهم است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مبانی فقهی این فریضه مهم، آن را به طور هم‌زمان بر هر دو قشر واجب دانسته و با یک خطاب، هر دو را مخاطب قرار داده است. از این رو، حکومت اسلامی موظف است با وضع قوانین، نظارت اجتماعی و حمایت از فعالیت‌های دینی، بسترهای لازم را برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر فراهم سازد. مردم نیز وظیفه دارند در کنار حکومت اسلامی، این فریضه را به عنوان مسئولیتی دینی و اجتماعی به انجام رسانند. نوآوری پژوهش از آن جهت است که نگاه جدیدی به نحوه تشریح دارد که حکایت از معیت و جوب آن بر مردم و حاکم دارد. موفقیت در اجرای این فریضه مستلزم هماهنگی سیاست‌گذاری‌های فرهنگی حکومت و مشارکت فعال مردم است تا بتوان به تحقق مؤثر ارزش‌های فرهنگ دینی در جامعه دست یافت.

واژگان کلیدی: امر به معروف، نهی از منکر، مسئولیت حکومت اسلامی، فرهنگ دینی، فرهنگ مردم.

تاریخ دریافت:	۱۴۰۳/۱۲/۲۷	نوع مقاله:	پژوهشی
تاریخ بازنگری:	۱۴۰۴/۰۱/۱۹	ناشر:	دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)
تاریخ پذیرش:	۱۴۰۴/۰۲/۱۸	:DOI	10.22034/CJLS.2025.2056214.1035
تاریخ انتشار آنلاین:	۱۴۰۴/۰۲/۲۷		

فرهنگ دینی یکی از مهم‌ترین ارکان هویت اسلامی محسوب می‌شود که در شکل‌دهی ارزش‌ها، رفتارها و سبک زندگی مسلمانان نقشی بنیادین دارد. حفظ و گسترش فرهنگ دینی نه تنها وظیفه‌ای فردی، بلکه تکلیفی اجتماعی است که بر عهده‌ی عموم مسلمانان و به‌ویژه حکومت اسلامی قرار دارد. در این میان، امر به معروف و نهی از منکر یکی از مهم‌ترین ابزارهای تحقق این هدف در فقه اسلامی به شمار می‌رود. این دو فریضه‌ی الهی از یک‌سو وظیفه‌ی فردی هر مسلمان را در قبال اصلاح جامعه تبیین می‌کند و از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های حکومت اسلامی در هدایت و ساماندهی فرهنگی جامعه محسوب می‌شود.

پیوند عمیق فقه و فرهنگ این بار خود را در قالب امر به معروف و نهی از منکر نمایان می‌سازد. وقتی گزاره‌ای دینی واجب فقهی می‌شود تأثیرات فرهنگی خود را نیز به دنبال دارد. نحوه ایجاب فقهی خود حکایت از موارد متعددی می‌تواند داشته باشد. وقتی در یک خطاب شرعی و فقهی به ارتباط زن و شوهر اشاره می‌شود این نوع تشریح درصدد بیان رابطه حق و تکلیف بین همسر و شوهر است. همین امر در دیگر خطابات شرعی نیز وجود دارد. این بار با نگاهی جدید مبانی قرآنی فقهی امر به معروف و نهی از منکر را بررسی و تحلیل خواهیم کرد و بیان می‌کنیم که قرآن با نگاهی به هر دو یعنی حاکم و مردم امر به معروف و نهی از منکر را واجب ساخته است. هرچند در برخی از خطاب‌های شرعی این مهم مختص به حاکم بیان شده است. مثلاً خداوند در آیه ۱۵۷ سوره اعراف می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ همان کسان که آن رسول پیغمبر ناخوانده درس را که وصف وی را نزد خویش در تورات و انجیل نوشته می‌یابند پیروی کنند، پیغمبری که به معروفشان و می‌دارد و از منکر بازشان می‌دارد و چیزهای پاکیزه را حلالشان می‌کند و پلیدی‌ها را حرامشان می‌کند تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است برمی‌دارد، کسانی که بدو ایمان آورده و گرامی‌اش داشته و باری‌اش کرده‌اند و نوری را که به وی نازل شده پیروی کرده‌اند آنها خودشان رستگاران‌اند.

برخی از خطاب‌ها نیز مختص به مردم بیان شده است. مثلاً خداوند در سوره لقمان آیه ۱۷ می‌فرماید: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ﴾ ای پسرک من! نماز به پا دار و امر به معروف و از منکر نهی کن و بر مصائب خویش صبر کن، که این از کارهای مطلوب است. ولی در برخی موارد مثل آیات ۱۰۴ و ۱۱۰ سوره آل عمران و ۷۱ سوره توبه و ۴۱ سوره حج

خطاب مشترک است. واکاوی و بررسی این خطاب‌های قرآنی فقهی این نکته را روشن می‌سازد که نوع نگاه باید تعاملی باشد؛ یعنی حاکم و مردم در تعامل با همدیگر است که می‌توانند در اجرای این فریضه بسیار مهم الهی موفق‌تر ظاهر شوند هرچند که اگر در موردی حکومت اسلامی نبود و حاکم شرعی وجود نداشت این فریضه از مکلفان ساقط نمی‌گردد؛ ولی در صورتی که حکومت اسلامی باشد و حاکم شرعی زمام امور را بر عهده بگیرد در این صورت ارتباط تعاملی آن‌ها در اجرای این گزاره فقهی کاملاً روشن خواهد بود. از این رو، بررسی مبانی فقهی مسئولیت مشترک حاکم و مردم در گسترش فرهنگ دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا این دو نهاد اجتماعی در تعامل و هم‌افزایی با یکدیگر می‌توانند زمینه‌ی تحقق معروف و ریشه‌کنی منکر را فراهم سازند. به بیان دیگر، در نگاه اسلامی، مسئولیت حاکم و مردم در این حوزه نه تنها تفکیک‌ناپذیر است، بلکه هر یک بدون حمایت و مشارکت دیگری نمی‌تواند به نتیجه‌ی مطلوب دست یابد.

بر اساس تعالیم قرآن کریم، حاکم اسلامی وظیفه دارد با اتخاذ سیاست‌های مناسب و بهره‌گیری از ظرفیت‌های قانونی و اجرایی، زمینه‌ی گسترش فرهنگ دینی را فراهم سازد و با نظارت و حمایت مؤثر، از تحقق معروف و جلوگیری از منکر پشتیبانی کند. از سوی دیگر، مردم نیز مکلف‌اند با تکیه بر ابزارهای مختلف فرهنگی و اجتماعی، در مسیر اصلاح جامعه گام بردارند و در گسترش معروف و کاهش منکر نقش‌آفرینی کنند.

پرسش اساسی این است که مبانی قرآنی - فقهی مشترک این مسئولیت چیست؟ و اساساً تشریح مشترک این وظیفه مهم بر حاکم و مردم بیانگر چه نکته‌ای است؟

ضرورت این تحقیق از چند جهت قابل بررسی است: تبیین مبانی فقهی این موضوع به درک صحیح از نقش حکومت اسلامی در تقویت و حفظ فرهنگ دینی کمک می‌کند.

بررسی مسئولیت مردم در قبال این وظیفه‌ی شرعی، موجب افزایش مشارکت اجتماعی در اجرای امر به معروف و نهی از منکر خواهد شد.

با توجه به چالش‌های فرهنگی معاصر، تبیین صحیح این مسئولیت مشترک می‌تواند در ارائه‌ی راهکارهای عملی برای حفظ ارزش‌های دینی مؤثر باشد.

این پژوهش، با تحلیل فقهی و قرآنی مسئولیت مشترک حکومت و مردم در امر به معروف و نهی از منکر، به دنبال ارائه‌ی چارچوبی جامع برای تبیین جایگاه این دو فریضه در مدیریت فرهنگی جامعه‌ی اسلامی است. براساس یافته‌های این تحقیق، تحقق فرهنگ دینی در جامعه، بدون همکاری متقابل مردم و حاکمیت امکان‌پذیر نیست. لذا این دو نهاد، با هم‌افزایی و تعامل سازنده، باید زمینه‌ی اجرای این دستور الهی را فراهم سازند.

پیشینه تحقیق

۱. بررسی رابطه حکومت و امر به معروف و نهی از منکر؛ این پژوهش به تحلیل نقش حکومت در اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازد و تأکید می‌کند که این وظیفه نه تنها بر عهده مردم، بلکه بر عهده حاکمان نیز می‌باشد. نویسندگان با استناد به آیات قرآن، مسئولیت مشترک حاکمیت و امت را در این زمینه تبیین کرده است. (کریمی‌نیا و دیگران، ۱۴۰۰)
 ۲. مسئولیت حکومت اسلامی در امر حجاب با استناد به ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر؛ این مقاله به بررسی مسئولیت حکومت اسلامی در ترویج حجاب با استناد به فریضه امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است. نویسندگان تأکید می‌کند که این دو واجب مؤکد کفای تأثیر عمیق و گسترده‌ای در زندگی اجتماعی مسلمانان دارند و حاکمیت موظف است در این زمینه اقدام نماید. (فلاح تفتی، ۱۳۹۳)
 ۳. امر به معروف و نهی از منکر از منظر دین و شرایط اقامه آن؛ این پژوهش به بررسی آیات و روایات مرتبط با امر به معروف و نهی از منکر و شرایط اقامه آن پرداخته است. نویسندگان تأکید می‌کند که این فریضه نقش مهمی در کنترل اجتماعی ایفا می‌کند و شرایط اقامه آن در همه افراد جمع نمی‌شود. (حسینی اجداد و دیگران، ۱۳۹۱)
 ۴. جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در سیاست جنایی؛ این مقاله به بررسی نقش امر به معروف و نهی از منکر در سیاست جنایی اسلام پرداخته و تأکید می‌کند که با تأسیس حکومت دینی، وظیفه تحقق این نهاد، وظیفه متقابل مردم و حکومت می‌شود. (الهام، ۱۳۹۲)
- این مقالات نشان‌دهنده توجه پژوهشگران به ابعاد مختلف مسئولیت مشترک حاکم و مردم در ترویج فرهنگ دینی از طریق فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. وجه تمایز پژوهش پیش رو با دیگر تحقیقات انجام‌گرفته از این جهت است که در این نوشتار به بررسی مبانی فقهی وظیفه مشترک حاکم و مردم، در راستای نشر و گسترش فرهنگ دینی خواهیم پرداخت.

۱. همبستگی حاکم و مردم در اجرای امر به معروف و نهی از منکر

۱-۱. بر اساس آیه ۷۱ سوره توبه

خداوند در سوره توبه در آیه ۷۱ می‌فرماید: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

مردان و زنان باایمان، ولی (و یار و یاور) یکدیگرند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ نماز را برپا می‌دارند؛ و زکات را می‌پردازند؛ و خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند؛ به زودی خدا آنان را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد؛ خداوند توانا و حکیم است!

امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه واجب الهی هستند. (صدوق، ۱۴۱۸ ق، صص ۵۶-۵۷) یکی از مستندات فقهی - قرآنی آن آیه مذکور می‌باشد. این آیه بر نقش حاکم و مردم در گسترش فرهنگ دینی از طریق امر به معروف و نهی از منکر، اشاره دارد. وجه اشتغال این آیه بر هر دو گروه به این بیان است که آیه شریفه در مقام بیان صفات مؤمنین است و می‌فرماید یکی از ویژگی‌های مؤمنین این است بعضی بر بعضی دیگر ولایت دارند.

ولایت در این آیه به معنای حمایت و سرپرستی متقابل در جهت حفظ و گسترش فرهنگ دینی است. هر مؤمن در قبال دیگر مؤمنین وظیفه دارد که آن‌ها را به انجام امور نیک و دوری از منکرات هدایت کند. این مسئولیت فردی نه تنها به تک‌تک افراد جامعه بلکه به کل جامعه به‌عنوان یک واحد منسجم منتقل می‌شود. صاحب جواهر بعد از ذکر این آیه به این نکته اشاره می‌کند که خداوند در این آیه ابتدا امر به معروف و نهی از منکر را مطرح کرده است و سپس بر اهمیت آن تأکید نموده است. وی بیان می‌کند که این دو وظیفه، از فرایض الهی هستند و دلیل این تقدم و تأکید الهی آن است که اگر این فریضه به‌درستی اجرا شود، تمام دیگر واجبات دینی، چه آسان و چه دشوار، استوار و پایدار خواهند شد. صاحب جواهر با استناد به این آیه، وجوب امر به معروف و نهی از منکر را به‌عنوان فریضه‌ای الهی تأکید می‌کند و بر این باور است که اجرای صحیح این فریضه باعث تنظیم امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۱، ص ۳۵۴)

مفسر بزرگ قرآن مرحوم علامه طباطبائی (رحمه الله) دلیل اذن خداوند به مؤمنین برای واداشتن یکدیگر به انجام معروفات (اوامر الهی ارزش‌های اسلامی) و جلوگیری از یکدیگر نسبت به ارتکاب منکرات (نواهی و ضد ارزش‌ها) را همین ولایت داشتن مؤمنین نسبت به یکدیگر دانسته و فرموده است که: این ولایت از مراتب بالای آن (حاکم اسلامی) تا پایین‌ترین مراتب آن که کوچک‌ترین افراد جامعه باشند در میان مؤمنین جاری است. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۳۸)

برخی از معاصران در ذیل این آیه برای استدلال بر وجوب فقهی امر به معروف و نهی از منکر چنین استدلال کرده‌اند: که امر به معروف و نهی از منکر از ویژگی‌های مؤمنان است و لازمه آن این است که کسی که این وظیفه را ترک کند، از دایره ایمان خارج می‌شود. این تعبیر نشان‌دهنده اهمیت این فریضه در حدی است که ترک آن، نقص در ایمان محسوب می‌شود. از طرف دیگر در تعبیر «بأمر بالمعروف و بنهون عن المنکر» از جمله خبریه استفاده شده است. در اصول فقه، جملات

خبری که در مقام تشریح به کار می‌روند، قوی‌ترین دلالت بر وجوب را دارند و حتی از صیغه امر نیز صریح‌تر هستند؛ بنابراین، آیه به‌وضوح بر وجوب این فریضه دلالت دارد. سپس در ادامه اشاره می‌کند که آیه امر به معروف و نهی از منکر را بر ولایت متقابل میان مؤمنان مترتب کرده است؛ یعنی از آنجاکه مؤمنان در جامعه اسلامی نوعی مسئولیت نسبت به یکدیگر دارند، لازمه این مسئولیت، امر به معروف و نهی از منکر است. این نکته نشان می‌دهد که این فریضه نه تنها فردی، بلکه یک مسئولیت اجتماعی است که شامل مردم و حاکم می‌شود. خداوند در این آیه می‌فرماید: به کسانی که این ویژگی‌ها (از جمله امر به معروف و نهی از منکر) را دارند، رحمت خود را شامل می‌گرداند. مفهوم این عبارت آن است که کسی که این وظیفه را انجام ندهد، از این رحمت محروم خواهد شد. این امر نشان‌دهنده شدت الزام و وجوب این فریضه است، چراکه ترک آن، موجب سلب عنایت الهی می‌شود. بر اساس این تحلیل، روشن است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر از آیه ۷۱ سوره توبه استفاده می‌شود. علاوه بر این، تأکید بر جنبه اجتماعی این فریضه نشان می‌دهد که هم مردم و هم حاکم اسلامی وظیفه دارند آن را اجرا کنند؛ بنابراین، این وظیفه محدود به فرد خاصی نیست، بلکه مسئولیت همگانی است و برای تحقق یک جامعه اسلامی پایدار، لازم است که این فریضه در تمام سطوح جامعه اجرا شود. (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۱۲)

این آیه هرچند بیانگر یک تکلیف عام برای تمام مؤمنان در زمینه امر به معروف و نهی از منکر است؛ اما با دقت در واژه «أولیاء» و نقش ولایت در فقه اسلامی، می‌توان استدلال کرد که وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر حاکم اسلامی، امری مؤکدتر و الزام‌آورتر است.

حاکم به‌عنوان نماینده خدا و پیامبر در جامعه اسلامی عمل می‌کند. در این چارچوب، حاکم مسئولیت ویژه‌ای در هدایت کل جامعه به‌سوی معروف‌ها و دوری از منکرها دارد. این نقش حاکم، فراتر از یک وظیفه فردی است و به معنای ایجاد و نظارت بر سیاست‌ها و قوانین است که نه تنها از اجرای امر به معروف و نهی از منکر حمایت می‌کنند، بلکه آن را به‌عنوان یکی از ارکان اصلی حاکمیت دینی در جامعه تثبیت می‌نمایند.

در این آیه ولایت به معنای نوعی سرپرستی، حمایت و مسئولیت نسبت به یکدیگر است. این مسئولیت، بر اساس مقام و جایگاه افراد در جامعه، شدت و گستردگی بیشتری پیدا می‌کند. هر فردی در حد توان خود مسئول امر به معروف و نهی از منکر است، اما کسانی که ولایت و اختیار بیشتری دارند، مسئولیت سنگین‌تری بر دوش خواهند داشت. حاکم اسلامی، در رأس نظام ولایت اجتماعی قرار دارد و بالاترین مقام در هدایت جامعه را بر عهده دارد. لذا، وقتی خداوند ولایت را

منشأ امر به معروف و نهی از منکر قرار می‌دهد، حاکم شرعی که بالاترین مرتبه ولایت را داراست، دارای وجوب مؤکد در این زمینه است.

برخی از دانش‌پژوهان معاصر نیز به این مسئله در نظام جمهوری اسلامی ایران اشاره کرده و بیان نموده‌اند که قانون اساسی جمهوری اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه‌ای متقابل میان دولت و ملت دانسته و تعیین جزئیات آن را به قانون عادی واگذار کرده است که تاکنون تصویب نشده است. این نهاد فراتر از یک قانون معین بوده و خود مولد و نظام‌ساز است. امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند نهادهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ایجاد کرده و جامعه را از آسیب‌ها مصون دارد، حتی برخی نهادهای غیرضروری کیفری را نیز حذف کند. (الهام، ۱۳۹۲) بنابراین، همان‌طور که حاکم اسلامی در اقامه نماز جمعه و اجرای حدود نقش اصلی دارد، در اقامه فریضه امر به معروف و نهی از منکر نیز مسئولیت ویژه‌ای دارد. از طرفی بدون نظارت حکومت، اجرای امر به معروف و نهی از منکر در سطح اجتماعی دچار ضعف خواهد شد. اگر این مسئولیت فقط به افراد عادی سپرده شود، اثربخشی آن کاهش می‌یابد و ممکن است نظام اجتماعی دچار هرج و مرج شود. حاکم اسلامی بالاترین ولی در جامعه محسوب می‌شود و اجرای امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان، بدون حضور حاکم و ابزارهای اجرایی حکومت ممکن نیست.

نتیجه آنکه این آیه به روشنی دلالت دارد که امر به معروف و نهی از منکر، نه تنها وظیفه‌ی فردی، بلکه یک تکلیف حکومتی نیز هست و حاکم اسلامی که بالاترین مقام ولایت را داراست، مکلف به اجرای این فریضه در جهت حفظ و گسترش فرهنگ اسلامی است.

با توجه به مطالب فوق، می‌توان نتیجه گرفت که نقش حاکم و مردم در گسترش فرهنگ دینی از طریق امر به معروف و نهی از منکر به مستند به مبانی فقهی بوده و از طرفی به هم پیوسته و مکمل یکدیگر است. مردم به‌عنوان ولی یکدیگر و حاکم به‌عنوان ولی اصلی جامعه، هر دو مسئولیت دارند تا با همکاری و تعامل، امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه اجرا کرده و بدین وسیله فرهنگ دینی را در بالاترین سطح ممکن گسترش دهند. این همکاری متقابل در نهایت به گسترش و تحکیم ارزش‌های اسلامی و دستیابی به رحمت الهی منجر می‌شود، همان‌گونه که آیه شریفه به آن اشاره دارد: «أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ»

۱-۲. بر اساس آیات آیه ۱۰۴ و ۱۱۰ سوره آل عمران

خداوند در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران می‌فرماید: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و

امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آن‌ها همان رستگارانند. همچنین در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران می‌فرماید: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ شما از ازل بهترین امتی بودید که برای مردم پدید آمدید. چون امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید؛ و اگر اهل کتاب هم ایمان می‌آوردند، برایشان بهتر بود، لیکن بعضی از آنان مؤمن و بیشترشان فاسق‌اند.

یکی دیگر از مبانی فقهی مشترک در مسئله امر به معروف و نهی از منکر آیه ۱۰۴ و ۱۱۰ سوره آل عمران می‌باشد در این آیات به ضرورت و اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی با تعبیر امت اشاره کرده است. شیخ مفید در تبیین استدلال به این آیه برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌نویسد: خداوند امت مسلمانان به سبب امر به معروف و نهی از منکرشان مدح کرده است همان‌طور که آن‌ها را به سبب ایمانشان مدح و تعریف نموده است و همین امر دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد. (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۸۰۷) علامه حلی مسئله واجب عینی یا کفائی بودن امر به معروف و نهی از منکر را مطرح کرده و برای هر دو فرض آن ادله‌ای بیان نموده‌اند. (حلی، ۱۴۰۱ ق، ص ۱۷۲) شیخ طوسی در الاقتصاد در بحث از وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر دو دیدگاه را چنین نقل می‌کند: نخست، دیدگاهی که آن را از فروع کفایی می‌داند؛ یعنی اگر گروهی آن را انجام دهند، از دیگران ساقط می‌شود. دوم، نظری که آن را از فروع عینی می‌داند، به این معنا که بر هر فرد واجب است و انجام آن توسط برخی، موجب سقوط تکلیف از دیگران نمی‌شود. وی با استناد به عموم آیات قرآن و روایات، دیدگاه دوم یعنی واجب عینی بودن را ترجیح می‌دهد و به آیاتی همچون ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ۱۱۰) ﴿يَا بَنِي آدَمِ الصَّلَاةَ وَأَمْرًا بِالْمَعْرُوفِ وَإِنَاءً عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (لقمان: ۱۷) تمسک می‌کند. (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷)

تحلیل این دیدگاه نشان می‌دهد که بر اساس نظر شیخ طوسی، دایره وجوب امر به معروف و نهی از منکر شامل تمامی افراد جامعه، اعم از مردم و حاکم، می‌شود که به صورت واجب عینی و نه کفائی بر همگان واجب و لازم است. این وظیفه نه تنها به‌عنوان مسئولیت فردی هر مؤمن، بلکه به‌عنوان عاملی برای اصلاح جامعه در نظر گرفته شده است. از این رو، هم حاکم اسلامی به‌عنوان مسئول اجرای احکام الهی و هم مردم به‌عنوان بخشی از جامعه ایمانی، ملزم به اقامه این فریضه هستند و با اجرای آن، سلامت دینی و اجتماعی جامعه تضمین می‌شود. مستند به این دیدگاه می‌توان گفت که امر به معروف و نهی از منکر، به‌عنوان وظیفه‌ای مشترک بین حاکم و مردم، نقش اساسی در حفظ و گسترش فرهنگ دینی دارد. حاکم اسلامی مسئولیت دارد که با وضع قوانین و

سیاست‌های مناسب، زمینه اجرای این فریضه را در جامعه فراهم کند. از سوی دیگر، مردم نیز موظف‌اند با اجرای این دو فریضه، ارزش‌های دینی را در جامعه تثبیت و تحکیم کنند.

به نظر می‌رسد که تعبیر «مِنْكُمْ أُمَّةٌ» یعنی باید از میان شما گروهی باشند که این مسئولیت را بر عهده بگیرند، مستقیم بر حاکمیت و تشکیلات آن دلالت دارد. چراکه این کار نیازمند تشکیلات، برنامه‌ریزی و قدرت اجرایی است، مستلزم وجود یک نهاد رسمی است که بتواند این وظیفه را به‌طور سازمان‌یافته اجرا کند. این نهاد همان حکومت اسلامی است که موظف به اجرای احکام الهی و ترویج فرهنگ اسلامی است. عبارت «يَذْعُونَ إِلَىٰ الْخَيْرِ» نشان می‌دهد که این گروه باید مردم را به خیر، ارزش‌های الهی و فرهنگ اسلامی دعوت کنند. این دعوت نمی‌تواند صرفاً در حد یک توصیه‌ی فردی باقی بماند، بلکه نیازمند سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی فرهنگی و اجرای عملی در سطح جامعه است. این وظیفه به‌طور خاص بر عهده‌ی حاکم اسلامی و نهادهای وابسته به اوست.

در این آیه، «يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» به‌عنوان یک مسئولیت مهم مطرح شده است. اگرچه این مسئولیت متوجه همه‌ی افراد جامعه است، اما اجرای عملی آن در سطح کلان، نیازمند قدرت و حاکمیت است.

امرونی بدون قدرت ضمانت اجرایی ندارد: اجرای امریبه‌معروف و نهی از منکر در سطح جامعه نیازمند ابزارهای قانونی و اجرایی است که تنها در اختیار حکومت اسلامی قرار دارد. بدون نظارت و اجرای احکام اسلامی، فرهنگ دینی تضعیف شده و جامعه دچار فساد و انحراف می‌شود. برخی از منکرات، مانند فساد اقتصادی، بی‌عدالتی، ظلم اجتماعی و انحرافات اخلاقی، بدون مداخله‌ی مستقیم حکومت قابل کنترل نیستند. ازاین‌رو با توجه به آیه ۱۰۴ سوره آل‌عمران و سایر آیات و روایات، وجوب فقهی امریبه‌معروف و نهی از منکر برای حاکم اسلامی به‌وضوح قابل استنباط است.

در این آیه، خداوند متعال می‌فرماید که باید «أُمَّةٌ» (گروهی از شما) باشند که این مسئولیت را بر عهده بگیرند. برخی ممکن است تصور کنند که این آیه تنها بر وجوب کفایی دلالت دارد و فقط عده‌ای خاص این وظیفه را دارند؛ اما اگر این فریضه تنها یک مسئولیت گروهی بود، لازمه‌اش این بود که اگر گروهی در جامعه این وظیفه را انجام دهند، دیگر تکلیف از بقیه ساقط شود؛ اما همان‌طور که شیخ طوسی بیان کردند این آیه دال بر وجوب عینی برای تک‌تک افراد است ازاین‌رو بر اساس سایر آیات و روایات، روشن است که این وظیفه به شکل عام بر تمام مؤمنان واجب است، مگر در مواردی که فرد از لحاظ شرایط مکلف به انجام آن نباشد.

پس این آیه بر ضرورت وجود یک گروه خاص برای امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان جامعه دلالت دارد، اما این بدان معنا نیست که سایر افراد از این وظیفه معاف‌اند. بلکه هر فرد مسلمان نیز در چارچوب توانایی خود مکلف به اجرای این فریضه است.

۱-۳. بر اساس آیه ۴۱ سوره حج

یکی دیگر از مبانی فقهی مشترک در مسئله امر به معروف و نهی از منکر آیه ۴۱ سوره حج است. خداوند در این آیه می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ همان کسانی که هرگاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست!

آیه ۴۱ سوره حج یکی از مهم‌ترین آیات مرتبط با وظایف مؤمنان و حاکمیت اسلامی در اقامه و اجرای احکام دینی است. این آیه بر «تمکن در زمین» تأکید دارد و از مؤمنانی که به این مرتبه از قدرت و توانایی دست یافته‌اند، می‌خواهد که نماز را اقامه کنند، زکات بپردازند، امر به معروف و نهی از منکر کنند.

برخی مفسران «تمکنان در زمین» را به معنای حاکمیت اسلامی تفسیر کرده‌اند. (قرطبی،

۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۷۳)

بر اساس این دیدگاه، تمکن به معنای دستیابی به قدرت سیاسی و اجتماعی است که حکومت اسلامی را قادر می‌سازد تا احکام و فرایض دینی را اجرا کند. این دیدگاه بر این اساس است که تنها حاکمیت اسلامی قدرت لازم برای اجرای گسترده احکام دینی را دارد.

علامه طباطبائی مفهوم «تمکن» را به معنای قدرت و آزادی در زمین تفسیر کرده‌اند که می‌تواند درجات و مراتب مختلفی داشته باشد. بر این اساس، تمکن به معنای داشتن آزادی عمل و قدرت برای انجام کارهایی است که فرد یا جامعه به آن مکلف شده‌اند. این تمکن می‌تواند در سطح فردی، اجتماعی و حکومتی معنا پیدا کند. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۸۶) می‌توان گفت که مفهوم تمکن به‌عنوان امری مشکک و ذو مراتب می‌تواند به این معنا باشد که هر فرد یا گروهی که در جامعه به درجه‌ای از قدرت و توانایی دست یافته‌اند، به تناسب آن تمکن، مکلف به اجرای احکام دینی هستند. این بدین معناست که نه تنها حاکمیت اسلامی بلکه هر مؤمنی که توانایی اجرای احکام دینی را دارد، مسئولیت دارد که به انجام آن‌ها بپردازد. این آیه دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد و فقها در کتب فقهی بدان استناد کرده‌اند. (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۲،

ص ۲۷۷ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۵۲)

در مراتب بالای تمکن که حاکمیت اسلامی در رأس آن قرار دارد، وظیفه اجرای امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان و جامعه بر عهده حکومت است؛ اما در مراتب پایین تر، این وظیفه بر عهده عموم مؤمنین است که باید در حد توان خود به گسترش فرهنگ دینی کمک کنند.

برخی از معاصران در کتاب ولایت فقیه در حکومت اسلام، با استناد به آیه ۴۱ سوره حج، به تبیین ضرورت وجود حاکم اسلامی در اجرای امر به معروف و نهی از منکر پرداخته و بر وجوب فقهی آن تأکید نموده‌اند. نویسندگان با استناد به این آیه، چهار وظیفه اساسی حاکم اسلامی را برمی‌شمارد که شامل اقامه‌ی نماز، جمع‌آوری و توزیع زکات، امر به معروف و نهی از منکر است. در این چارچوب، امر به معروف و نهی از منکر نه یک وظیفه‌ی فردی و توصیه‌ای، بلکه یک مسئولیت حکومتی محسوب می‌شود که بدون وجود یک نظام اسلامی مقتدر قابل تحقق نیست. از این رو، نویسندگان استدلال می‌کنند که تحقق این فریضه در سطح جامعه مستلزم وجود حاکمی مشروع و توانمند است که بتواند به‌طور نظام‌مند، معروف را در جامعه گسترش داده و منکر را از بین ببرد. در غیر این صورت، این فریضه به‌صورت پراکنده و غیر موثر باقی خواهد ماند. علاوه بر این، نویسندگان بر تفاوت اساسی میان حکومت اسلامی و سایر نظام‌های سیاسی تأکید دارد. به اعتقاد وی، آنچه حکومت اسلامی را از سایر حکومت‌ها متمایز می‌سازد، صرفاً توسعه‌ی اقتصادی و آبادانی ظاهری نیست، چراکه چنین امری میان تمام حکومت‌ها مشترک است. بلکه وجه تمایز حکومت اسلامی، اجرای احکام الهی و تحقق عملی امر به معروف و نهی از منکر در جامعه است؛ بنابراین، بدون وجود ولیّ فقیه و حکومت اسلامی، امکان اجرای جامع و مؤثر این دو فریضه وجود نخواهد داشت.

در نتیجه، نویسندگان وجوب فقهی وجود حاکم اسلامی را در امر به معروف و نهی از منکر بر اساس دو مبنا اثبات می‌کنند: نخست، استناد به آیه قرآن و جایگاه این فریضه در وظایف حاکم اسلامی و دوم، ضرورت عملیاتی سازی این حکم از طریق یک نهاد مقتدر و حکومتی. از این رو، وی نتیجه می‌گیرد که ولایت فقیه نه تنها برای اجرای این احکام لازم است، بلکه اساساً بدون آن، تحقق کامل امر به معروف و نهی از منکر در جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود. (تهران، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، صص ۲۲۹-۲۳۱)

حاکمیت اسلامی به‌عنوان صاحب بالاترین درجه تمکن، وظیفه دارد که با وضع قوانین و سیاست‌های مناسب، زمینه اجرای امر به معروف و نهی از منکر را فراهم کند. این امر شامل ایجاد نهادهای نظارتی و تربیتی، ارائه آموزش‌های دینی و حمایت از ارزش‌های اسلامی در سطح جامعه است. حاکمیت با این اقدامات، نقش کلیدی در ترویج و تثبیت فرهنگ دینی در جامعه ایفا

می‌کند. در مراتب پایین‌تر تمکن، عموم مؤمنین نیز وظیفه دارند که به‌نوبه خود به اجرای امر به معروف و نهی از منکر بپردازند. این وظیفه به معنای تشویق افراد به انجام اعمال صالح و بازداشتن آن‌ها از رفتارهای ناپسند است. هر مؤمنی در حد توان خود باید به ترویج و گسترش فرهنگ دینی در محیط اطراف خود بپردازد. البته باید توجه داشت که همه مردم مخاطب این فریضه‌اند، اما شرایط اجرای آن در همه افراد جمع نمی‌شود و تنها برخی صلاحیت آن را دارند. (حسینی اجداد و دیگران، ۱۳۹۱)

امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان وظیفه‌ای مشترک بین حاکمیت اسلامی و عموم مؤمنین، نقش بسیار مهمی در گسترش فرهنگ دینی دارد. لذا از این جهت است که برخی از فقهای معاصر در مورد امر به معروف و نهی از منکر تعبیر «اعظم الواجبات» را به‌کار برده و می‌فرمایند: از بزرگ‌ترین واجبات دینی امر به معروف و نهی از منکر است. (سیستانی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱، ص ۴۱۷)

این فریضه‌ها با ترویج ارزش‌های اسلامی و مقابله با انحرافات، موجب می‌شوند که جامعه در مسیر صحیح دینی حرکت کند و فرهنگ دینی در جامعه تقویت و تثبیت شود. علاوه بر آیات روایاتی نیز در این زمینه وجود دارد که از آن‌ها لزوم فقهی حاکم و عموم مردم برای گسترش فرهنگ دینی استفاده می‌شود که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که امر به معروف و نهی از منکر نه تنها یک وظیفه فردی برای هر مسلمان، بلکه مسئولیتی مشترک میان حاکم و مردم در جهت گسترش فرهنگ دینی و ارتقای فضایل اخلاقی در جامعه اسلامی است. این فریضه در ساختار اجتماعی و حکومتی جایگاهی ویژه دارد، به‌گونه‌ای که قرآن کریم به‌صراحت بر نقش متقابل حاکم و مردم در اجرای آن تأکید کرده است. در برخی آیات، این وظیفه هم‌زمان بر عهده حکومت و جامعه نهاده شده و بر هماهنگی و تعامل آن‌ها در تحقق این تکلیف دین‌ی اشاره دارد.

نتایج تحلیل سه‌آیه نشان می‌دهد که امر به معروف و نهی از منکر در سطح امت اسلامی نه تنها بر دوش افراد جامعه، بلکه بر عهده حکومت نیز هست. از یک‌سو، این وظیفه به‌عنوان یک تکلیف عمومی، تمام مؤمنان را در برمی‌گیرد و مسئولیت اجتماعی آنان را در قبال اصلاح جامعه یادآور می‌شود. از سوی دیگر، با توجه به جایگاه رهبری در امت اسلامی، حاکمیت نیز در تحقق این فریضه نقش اساسی ایفا می‌کند. قدرت و تمکن سیاسی و اجرایی حکومت، آن را به نهادی مسئول در پیاده‌سازی این اصل دینی تبدیل کرده است، درحالی‌که مردم نیز در چارچوب توان و شرایط خود ملزم به ایفای این وظیفه‌اند.

بر این اساس، امر به معروف و نهی از منکر یک مسئولیت همگانی است که در سطوح مختلف جامعه، از فردی تا حکومتی، باید به طور هماهنگ و مکمل اجرا شود. قرآن کریم، به عنوان منبع اصلی فقه اسلامی، این مسئولیت مشترک را به روشنی تبیین کرده و بر ضرورت هم‌افزایی و همکاری میان حاکمیت و مردم در راستای گسترش فرهنگ دینی تأکید کرده است.

منابع

۱. الهام، غلامحسین (۱۳۹۲). جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در سیاست جنایی. مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۴۳، شماره ۲، صص ۱۵۵ - ۱۶۸.
۲. حسینی اجداد، سیداسماعیل و رخشنده نیا، سیده اکرم (۱۳۹۱). امر به معروف و نهی از منکر از منظر دین و شرایط اقامه آن. پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، دوره ۳، شماره ۲، صص ۱۰۱ - ۱۱۴.
۳. حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۸ ق). ولایة الفقیه فی حکومتة الإسلام (جلد ۴)، بیروت: دار الحجّة البيضاء.
۴. حسینی روحانی قمی، سید صادق (۱۴۱۲ ق). فقه الصادق (علیه السلام) (جلد ۲۶)، قم: دارالکتاب - مدرسه امام صادق (علیه السلام).
۵. رضوانی مفرد، احمد و جعفری هرندی، مهدی (۱۴۰۲ ق). مراحل و کیفیت نظارت مردم بر حاکمیت در قالب امر به معروف و نهی از منکر. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، دوره ۱۵، شماره ۳۱، صص ۵۷ - ۷۶.
۶. سیستانی، سید علی حسینی (۱۴۱۷ ق). منهاج الصالحین (جلد ۳)، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۷. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۸ ق). الهدایة فی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام هادی (علیه السلام).
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۷۵ ق). الاقتصاد الهادي إلى طریق الرشاد تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.
۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۰۱ ق). أجوبة المسائل المهنائية، قم: چاپخانه خیام.
۱۱. فلاح تفتی، فاطمه (۱۳۹۳). مسئولیت حکومت اسلامی در امر حجاب با استناد به ادله امر به معروف و نهی از منکر. مطالعات راهبردی زنان، دوره ۱۶، شماره ۶۴، صص ۷۳ - ۱۱۵.
۱۲. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (جلد ۲۰)، تهران: ناصر خسرو.
۱۳. کریمی نیا، محمد مهدی؛ عظیمی نیا، فرخنده و انصاری مقدم، مجتبی (۱۴۰۰). بررسی رابطه حکومت و امر به معروف و نهی از منکر، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، دوره ۴، شماره ۳۸، صص ۳۴ - ۴۴.

۱۴. مغنیہ، محمد جواد (۱۴۰۴ ق). فقہ الإمام الصادق (علیہ السلام) (چاپ دوم، ۶ جلد)، قم: مؤسسه انصاریان.

۱۵. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (چاپ ہفتم، ۴۳ جلد)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.