

صاحب امتیاز: دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها)

مدیر مسئول: دکتر اباذر افشار

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

سرمدیر: دکتر محمدرسلول آهنگران

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

دبیر تخصصی: دکتر سعید صافی شلمزاری

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

مدیر داخلی: دکتر زینب نفر

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

کارشناس نشریه: فاطمه استادجعفری

ویراستار فارسی: زینب نفر

صفحه آرا: هادی عبدالملکی

دوره انتشار: دوفصلنامه

شاپا الکترونیکی: ۳۰۶۰-۷۳۱۰

اعضای هیات تحریریه

دکتر مصطفی دانش پژوه

استاد تمام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

دکتر حسین صابری

استاد تمام دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

دکتر اردوان ارژنگ

استاد تمام دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

دکتر عباس کلاتری خلیل آباد

استاد تمام دانشگاه یزد، یزد، ایران.

دکتر حسینعلی سعدی

استاد تمام دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

دکتر فاطمه قدرتی

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

دکتر سید حسام الدین لسانی

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

دکتر وحید نکونام

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

دکتر محمد امین فرد

دانشیار دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

دکتر عبدالجبار زرگوش نسب

استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

دکتر حمید رضا سروریان

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

اعضای مشورتی هیات تحریریه

دکتر سیدضیاء الدین علیانسنب

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

دکتر سید مجید امامی

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

اعضای هیات تحریریه بین المللی

دکتر باسم علوان طعمة العقابی

استاد دانشگاه کربلاء

دکتر حسین کرکان حسین

استاد گروه حقوق، دانشکده حقوق، دانشگاه واسط، عراق

دکتر سامر ماهر عبدالله

استاد حقوق، رئیس دانشکده حقوق و رئیس مرکز مطالعات حقوقی، اداری و

سیاسی دانشگاه لبنان، بیروت، لبنان.

دکتر أنور جمعه علی الطویل

استاد و مدیر گروه حقوق مدنی، دانشکده حقوق، دانشگاه فلسطین، فلسطین.

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 مدون‌گره‌های 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://cjls.hmu.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 دانشجو 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.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. تیتراصلی 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 جدول، 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. نیم فاصله 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 با مساله، ضرورت و اهمیت آن، خلا 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.

هـ) 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 آماده سازی مقاله، همکاری نموده اند.
- 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 تعدیل گر خودکارآمدی شغلی. مطالعات روانشناسی صنعتی و سازمانی،

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

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.
 علی‌پور، محمد، کریم زاده، یاسر، و درویشی، عبدالله (۱۳۹۸). بررسی فاکتورهای زمینه‌ای
 مهم در ابتلا به بیماری کرونا ۱۹. مقاله ارائه‌شده 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 دائرة المعارف 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 طباطبائی، 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 مطالب

حقوق فرهنگی زنان گردشگر غیرمسلمان در ممالک اسلامی.....	۱۴
مصطفی محمودی	
معناشناسی حقوقی گستره مفهومی «میراث مشترک بشریت» در اسناد بین‌المللی و دلالت‌های حقوق	
فرهنگی آن.....	۴۲
علی مشهدی، آذر گیوکی	
ترسیم حدود فقهی فیلترینگ فضای مجازی: از مشروعیت تا مصادیق با تکیه بر احکام حکومتی و حریم	
خصوصی شهروندان	۷۰
بهجت سادات غفاریان مسگر مقدم، علی واعظ طبسی، سمیه صادقی	
نگرش حقوق عمومی و نظریه دولت پیرامون مبدأ رسمیت مذهب در ایران.....	۱۰۲
حسین رضائی، زهرا احمدی، دکتر محمد رسول آهنگران	
مشروعیت فقهی، الزامات قانونی و آثار فرهنگی تولید مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی.....	۱۲۴
مسلم رزمگاه، محمد مهدی زارعی، علی اکبر ایزدی فرد	
حقوق فرهنگی زنان؛ از خلأ نظری تا چالش‌های عملی	۱۴۸
سیده فاطمه فقیهی	
الگوی فقهی - فرهنگی نقش‌آفرینی زنان در مدیریت مالی خانواده با تکیه بر فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام)	۱۷۶
محمد کاکاوند، افسانه ترکاشوند، زهرا نورعلی، سجاد ترکاشوند	
تبیین الگوی طراحی مساجد محلی تهران با تأکید بر الگوی مساجد سجاد و لرزاده.....	۲۰۰
اصغر مولائی	
مسئولیت مدنی دولت در قبال خسارات فرهنگی؛ از معافیت اعمال حاکمیتی تا الزام به جبران.....	۲۳۲
زهرا احمدی نژاد، رضا رحیمی دهسوری	
مسئولیت مدنی ناشی از نقض محرمانگی اطلاعات و اسرار بیماران در نظام بیمه سلامت.....	۲۶۰
محمد اجتهادی، محمد آید، نظام آرمند	
تحلیل انتقادی حقوق فرهنگی مصرف‌کنندگان نابینا در تجارت: از شفافیت اطلاعاتی تا حمایت قانونی	۲۹۰
عمید محمدی	
قاعده وجوب حفظ نظام در فقه امامیه و اهل سنت؛ مبانی، گستره و کارکردهای معاصر آن در فقه حکومت و	
نظام سازی.....	۳۱۰
مرتضی چیت‌سازیان، سید نیما نوروزی	



Hazrat-e Masoumeh University

Cultural Jurisprudence and Law Studies

Vol.3, No.1 Spring & Summer 2026

PP: 14-39

DOI: 10.22034/cjls.2026.2074882.1074

Research Paper

Cultural rights of non-Muslim female tourists in Islamic countries

Mostafa Mahmoudi¹ 

Assistant Professor, Department of Tourism, Faculty of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism,
University of Mazandaran, Babolsar, Mazandaran, Iran. Email: Mahmoudi@umz.ac.ir

Abstract

Interactions between the citizens of different countries are an unavoidable necessity in international relations, and neglecting this matter inevitably leads to international isolation, hindered growth and development, and the projection of an ambiguous, and at times inaccurate, image of indigenous culture to others. Islamic countries, as tourist destinations, possess significant potential for growth; however, non-Muslim women are sometimes discouraged from visiting due to discretionary behaviors. This study aims to examine the rights of non-Muslim female tourists in Islamic countries by drawing on primary sources and the perspectives of religious scholars and thinkers. The most critical issues addressed in this article include the security of foreign female tourists and their permission to visit religious sites. This research adopts a descriptive-analytical approach, utilizing documentary methods for data collection and grounded theory for theorizing. The findings indicate that tourism by non-Muslim women in Islamic countries will be carried out without any problems, based on peace and security agreements and by paying visa fees and taxes. However, these women must not harbor any intent to harm Muslim countries and should remain mindful of cultural sensitivities, particularly when appearing in public or visiting Muslim religious sites. The formulation of strategies such as dress codes, educating on etiquette for attending religious sites, clarifying cultural sensitivities, and establishing regulations to foster positive experiences in Islamic countries, economic growth, and the promotion of cultural tolerance is recommended for policymakers and planners.

Keywords: Peace contract, Prevention of domination, Dress codes, Observation rule, Grounded theory method.



حقوق فرهنگی زنان گردشگر غیرمسلمان در ممالک اسلامی

مصطفی محمودی^۱ 

۱. استادیار، گروه گردشگری، دانشکده میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، دانشگاه مازندران، بابلسر،

مازندران، ایران. رایانامه: Mahmoudi@umz.ac.ir

چکیده

تعاملات اتباع کشورها با یکدیگر ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در روابط خارجی بوده و عدم توجه به این موضوع چیزی جز انزوای بین‌المللی، کاهش رشد و توسعه و ارائه تصویری مبهم و گاه نادرست از فرهنگ بومی به دیگران در بر نخواهد داشت. ممالک اسلامی مقصدهای گردشگری دارای ظرفیت رشد بالایی هستند که زنان غیرمسلمان گاهاً به دلیل رفتارهای سلیقه‌ای از سفر و بازدید از آنان منصرف می‌شوند. نوآوری این پژوهش این بود که حقوق فرهنگی زنان گردشگر غیرمسلمان را در ممالک اسلامی با استفاده از منابع اصلی و نظرات متفکران و عالمان دینی بررسی نمود. مهم‌ترین موارد مورد ابتلاء یعنی امنیت زنان گردشگر خارجی و اجازه برای بازدید از اماکن مذهبی در این مقاله مورد بررسی قرار گرفتند. این پژوهش از نوع توصیفی - تحلیلی بوده و پس از جمع‌آوری داده‌ها با کمک روش اسنادی، از نظریه داده‌بنیاد به منظور نظریه‌پردازی استفاده گردید. نتایج بررسی‌ها نشان داد که پدیده گردشگری زنان غیرمسلمان در ممالک اسلامی، براساس قراردادهای صلح و امان و پرداخت هزینه ویزا و مالیات بدون مشکل انجام خواهد شد. البته این زنان نباید قصد و نیتی برای آسیب زدن به کشورهای مسلمان داشته و هنگام حضور در ملاعام و به‌ویژه برای بازدید از اماکن مذهبی مسلمانان باید به حساسیت‌های فرهنگی توجه داشته باشند. تدوین راهبردهایی همچون گندهای پوشش، آموزش آداب حضور در مکان‌های مذهبی، تبیین حساسیت‌های فرهنگی و وضع قوانین به منظور رقم زدن تجربه مثبت در ممالک اسلامی، رشد اقتصادی و افزایش تساهل فرهنگی به دست‌اندرکاران و برنامه‌ریزی کشور پیشنهاد می‌شود. واژگان کلیدی: حقوق فرهنگی، زنان گردشگر غیرمسلمان، آزادی‌های فرهنگی، تنوع فرهنگی، کرامت انسانی.

ارجاع به مقاله: محمودی، مصطفی. (۱۴۰۵). حقوق فرهنگی زنان گردشگر غیرمسلمان در ممالک اسلامی. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۱۴-۳۹.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2074882.1074

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴

مقدمه

رفت و آمد شهروندان هر کشوری به یکدیگر از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر در روابط بین‌الملل بوده و عدم توجه به این مسئله پیامدی جز انزوای بین‌المللی، کاهش رشد و پیشرفت و درنهایت، ارائه تصویری مبهم و بعضاً ناصحیح از فرهنگ بومی به سایر کشورها، از طریق رسانه‌های معاند، نخواهد داشت؛ ازاین‌رو، ضرورت بحث و بررسی درباره قوانین حاکم بر روابط تمام کشورها، از جمله کشورهای مسلمان با کشورهای غیرمسلمان و به‌روزرسانی قوانین محدودکننده ارتباطی مثل ممنوعیت مسافرت زنان یا محدودیت‌های آنان در طول این سفر به دلایل فرهنگی و دینی در دوره تغییر نقش‌های سنتی این گروه بر کسی پوشیده نیست. (Giddens & Sutton, 2021, p. 57) براساس نظر امام خمینی (رحمه‌الله) (۱۳۸۹) هم مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد یک نظام شاید حکم جدیدی پیدا کند.

به گفته ملکی اصفهانی (۱۳۹۳) کشورهای اسلامی از نظر احکام و کدهای رفتاری به دو دسته سنی و شیعی مذهب تقسیم می‌شوند. این مذاهب برای صدور احکام برای مسائل جدید مانند گردشگری زنان غیرمسلمان در ممالک اسلامی به سه مأخذ استنباط احکام یعنی: ۱. قرآن، ۲. سنت و ۳. اجماع روی می‌آورند. اما این دو مذهب اختلاف‌نظرهایی در فرآیند صدور احکام دارند:

۱. شیعیان علاوه بر سنت‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به سنت‌های دوازده امام خود هم اعتقاد دارند.

۲. عالمان شیعه برای رسیدن به اجماع در مسائل جدید (مستحدثه) حتماً باید به قرآن و سنت رجوع نمایند اما عالمان اهل تسنن در این‌گونه مسائل (التَّوَّازُل) به قیاس شخصی معتقدند به همین دلیل درون مذهب تسنن چهار شاخه براساس قیاس‌های چهار شخص مختلف به وجود آمده است. (جعفری، ۱۳۸۲، صص ۱۱۱-۱۱۲)

بهارى (۱۳۸۹) در کار پژوهش خود به این نتیجه رسید که استفاده از منابع و روش‌های استدلال غیراسلامی باعث می‌شود که حکم صادر شده مخالف نظر واقعی دین اسلام درباره مسائل جدید باشد. اکبری (۱۳۹۳) در مطالعه خود پیش‌داوری و مصلحت‌گرانی را علل اصلی نرسیدن به احکام اسلامی صحیح در مسائل جدید دانست. امامی (۱۳۸۴) صدور احکام اسلامی برای جلب نظر برخی گروه‌های خاص را علت اصلی فاصله داشتن حکم صادر

شده با واقعیت‌های دین اسلام دانست. همچنین، اسماعیلی (۱۳۷۴) در مطالعه خود عدم توجه به ضروریات دین را علت صحیح نبودن احکام صادره برای مسائل جدید دانست. درکل، عدم مراجعه به منابع اصیل دینی و تحمیل نظرات شخصی بر شرع مقدس معضلات اساسی درباره صدور احکام اسلامی برای مسائل جدید به وجود خواهد آورد. (محمودی، ۱۳۹۹، ص ۶۱) در این مقاله سعی شده تا موضوع گردشگری زنان غیرمسلمان از منابع اصلی دین اسلام و دیدگاه متفکران و عالمان برجسته شیعه (همچنین دریافت نظرات مراجع تقلید) برداشت شود تا دیدگاه واقعی مذهب تشیع، فارغ از هرگونه تمایلات شخصی و جناحی، درباره حقوق فرهنگی و رفتارهای مدنظر از این زنان درون ممالک و جوامع اسلامی در دوره معاصر تعیین گردد. سؤالاتی که در این راستا قابل طرح هستند به این شرح خواهند بود:

- آیا رفت و آمد زنان غیرمسلمان به کشورهای اسلامی همانند مردان جایز است یا نه؟
- آیا زنان غیرمسلمان، همانند زنان مسلمان، باید محدودیت‌های شرعی را پس از ورود رعایت کنند؟
- آیا آن‌ها باید دارای پوشش اسلامی باشند؟ یا می‌توانند بدون حجاب در کشورهای اسلامی به گردشگری بپردازند؟
- آیا می‌توان حدود و ضوابطی برای پوشش و یا حتی ورود آنان به کشورهای اسلامی، وضع کرد؟
- رفتار مسلمانان، با آنان چگونه باید باشد؟ آیا نگاه کردن به سروصورت و موهای آنان جایز است یا نه؟
- آیا ورود زنان به مساجد و مشاهد مشرفه جایز است یا نه؟
- شرایط خدمات‌رسانی به آن‌ها به چه صورت خواهد بود؟

پیشینه پژوهش

زندفر و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله خود با عنوان «تحلیل و بررسی چالش‌های فقهی و حقوقی حضور گردشگران غیرمسلمان در ایران» بر این نظر هستند غیرمسلمانان گردشگر در ایران، ملزم به رعایت صد درصد قوانین و آداب و رسوم مسلمین نیستند اما رفتار آنان در جامعه اسلامی نباید موجب تظاهر به فسق شود اما چنانچه بنا به تشخیص حاکم مسلمانان پوشش این زنان موجب گسترش فساد و بی‌بندوباری در جامعه اسلامی گردد، به‌خاطر مصلحت و

به عنوان حکم ثانوی، می توان برای زنان گردشگر محدودیت حجاب قائل شد. میرکمالی و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله خود با عنوان «چالش های فقهی - حقوقی حضور گردشگران غیرمسلمان در کشورهای اسلامی» بر این نظر هستند که فقه اسلامی با بهره گیری از قرآن، سنت و با امعان نظر به ضرورت و اهمیت مسئله گردشگری برای ورود و حضور غیرمسلمانان در کشور اسلامی ضوابطی را مانند عدم اجبار به دین، نیکی با غیرمتجاوزان و تشویق به پناه دادن تعیین نموده است.

اذانی و زال (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «گردشگری زنان فرصت ها و تنگناها از دیدگاه اسلام» براساس یافته های خود به اهمیت سیر و سفر در اسلام جهت بسترسازی ارتباط با خالق یکتا و ضرورت سفر برای زنان و مردان و ویژگی های گردشگری زنان در اسلام و نقش آثار به جامانده از این گردشگری و تشابهات گردشگری زنان مسلمان و غیرمسلمان اشاره نموده اند. شریعتی (۱۳۸۶) در مقاله خود با عنوان «مبانی و حقوق جهانگردان از دیدگاه منابع اسلامی» به این نتیجه دست یافته است که گردشگران خارجی براساس اصول بنیادین اسلام از دولت ها کرامت انسانی، وفای به عقود، دعوت و... را انتظار دارند. حسینی خراسانی (۱۳۷۶) در مقاله خود با عنوان «حقوق گردشگران غیرمسلمان در کشورهای اسلامی» اصل حفظ هوشمندی و نگهداشت احتیاط در برخورد با غیرمسلمانان هم پیمان، چه به عنوان اقلیت های مذهبی و شهروند یا به عنوان مستأمنین و معاهدین و مهمان را همواره زنده و حاکم می داند و اما هیچ یک از این اصول ترقی و زنده اسلامی، مانع از داشتن روابط حسنه و انسان دوستانه نمی شود.

روش پژوهش

روش این مقاله توصیفی - تحلیلی است که سعی شد با استفاده از روش کتابخانه ای منابع مرتبط با مسافرت زنان گردشگر غیرمسلمان به ممالک اسلامی گردآوری شده و از طریق یکی راهبردهای جمع بندی محتوا با نام نظریه داده بنیاد یک الگوی پارادایمی ارائه شود. اشتراوس و کوربین^۱ (۱۹۹۰) به عنوان طراحان نظریه داده بنیاد روش انجام آن را به این صورت می دانند:

۱. کدگذاری باز؛ این مرحله شامل ارزیابی دقیق داده ها برای شناسایی مفاهیم و مقوله های اولیه است.

1. Strauss & Corbin
2. Open Coding

۲. کدگذاری محوری^۱؛ ارتباط میان مقولات مختلف در این مرحله بررسی شده و مقوله‌های فرعی در قالب مقوله‌های اصلی دسته‌بندی می‌گردند.
۳. کدگذاری انتخابی^۲؛ مرحله پایانی تحلیل داده‌ها که در آن پژوهشگر مقوله مرکزی^۳ را شناسایی و تعریف می‌کند.

۱. مبانی نظری

در دوره معاصر گردشگری از مهم‌ترین ابزارهای تبادلات بین‌المللی محسوب شده و کشورهای دارای جاذبه‌های گردشگری مورد استقبال مسافران جهانی هستند. بسیاری از جاذبه‌های گردشگری جهان در کشورهای اسلامی قرار داشته (Jackson & Davis, 1997, p. 3) و برخی از آن‌ها فعالیت‌های بازاریابی زیادی را جهت جذب گردشگران خارجی انجام می‌دهند (Zamani-Farahani & Eid, 2016; Bilim & Özer, 2017) اما عدم امنیت زنان گردشگر غیرمسلمان در برخی از کشورهای اسلامی و الزام آنان برای پوشیدن یک پوشش مشخص مثل ابهیا (Shakona et al., 2015)، خشونت نسبت به تمام زنان در جامعه، تجاوز جنسی و یا ممنوعیت ورود زنان غیرمسلمان به اماکن مذهبی (مجله البحوث الاسلامی، ج ۲۱، بی‌تا، ص ۲۰) به دلیل جلوگیری از آثار اجتماعی - فرهنگی منفی گردشگری صورت گرفته در سایر کشورها (ترابیان، ۱۳۸۷؛ Holloway & Claire, 2016؛ Dean, 2011) موجب ترس زنان گردشگر برای سفر به تمام کشورهای اسلامی خواهد شد؛ ازاین‌رو، حقوق فرهنگی گردشگری زنان غیرمسلمان در کشورهای اسلامی بر اصل حق دسترسی برابر به میراث فرهنگی، حق احترام به تنوع فرهنگی و حق مشارکت در تجربه‌های فرهنگی استوار است. این حقوق در فقه اسلامی و اسناد بین‌المللی (مانند میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) به رسمیت شناخته شده و چارچوبی برای حضور زنان غیرمسلمان در جوامع اسلامی فراهم می‌کنند. (حسینی خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۵)

با تمام این تفاسیر، همان‌طور که در سوگندنامه سازمان جهانی گردشگری^۴ از تمام گردشگران خواسته شده تا حرمت همه فرهنگ‌ها و آداب و رسوم مردمان را نگه دارند.

1. Axial Coding
2. Selective Coding
3. Core category
4. UNWTO

(D'Amore, 1988, p. 269) دین اسلام هم از زنان غیرمسلمانان انتظار دارد رفتارهای خاصی را در جوامع اسلامی داشته باشند. (Dayour & Adongo, 2015, p. 7)، البته اگر این گندهای اخلاقی^۱ به صورت منطقی تدوین شده و به زنان گردشگر خارجی شرح داده شوند خود این کدها می توانند به انگیزه‌ای برای سفر و تجربه رفتارهای فرهنگی متفاوت تبدیل گردند. (کروبی و محمودی، ۱۳۹۷، ص ۶۳) مواردی از حقوق بین الملل مرتبط با مسافرت زنان در زیر ارائه شده است (قربی، ۱۳۹۹، ص ۶۱-۶۵):

- اعلامیه جهانی حقوق بشر^۲ (UDHR)؛ مصوب ۱۹۴۸، شامل ۳۰ ماده که حقوق بنیادین زیر را بیان می کند: ماده ۱: همه انسان ها آزاد و برابر در کرامت و حقوق زاده می شوند. ماده ۲: منع تبعیض بر اساس نژاد، جنس، زبان، دین و ماده ۳: حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی. ماده ۱۸: آزادی اندیشه، وجدان و مذهب. ماده ۲۳-۲۷: حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (کار، آموزش و مشارکت فرهنگی).
- ۱. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی^۳ (ICCPR)؛ مصوب ۱۹۶۶، شامل مواردی همچون: ماده ۶: حق زندگی. ماده ۷: منع شکنجه و رفتار غیرانسانی. ماده ۹: آزادی و امنیت فردی. ماده ۱۴: حق دادرسی عادلانه. ماده ۱۸: آزادی اندیشه، وجدان و مذهب. ماده ۱۹: آزادی بیان. ماده ۲۵: حق مشارکت سیاسی و انتخابات. ماده ۲۷: حمایت از حقوق اقلیت ها.
- ۲. میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی^۴ (ICESCR)؛ مصوب ۱۹۶۶، شامل مواردی همچون: ماده ۶: حق کار و انتخاب آزادانه شغل. ماده ۷: شرایط عادلانه و ایمن کار، دستمزد منصفانه. ماده ۹: حق تأمین اجتماعی. ماده ۱۱: حق استاندارد مناسب زندگی (غذا، مسکن، پوشاک). ماده ۱۲: حق سلامت جسمی و روانی. ماده ۱۳: حق آموزش رایگان و در دسترس. ماده ۱۵: حق مشارکت در زندگی فرهنگی و بهره مندی از پیشرفت علمی.
- ۳. کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان^۵ (CEDAW)؛ مصوب ۱۹۷۹، شامل مواردی همچون: ماده ۱: هرگونه تمایز، محرومیت یا محدودیت بر اساس جنسیت

1. Ethical codes

2. Universal Declaration of Human Rights

3. International Covenant on Civil and Political Rights

4. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights

5. The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women

که مانع بهره‌مندی برابر زنان از حقوق انسانی شود. ماده ۱۵-۱۶: برابری در امور مدنی، مالکیت، ازدواج و خانواده.

جمع‌بندی اسناد حقوقی مذکور در مورد زنان گردشگر:

- **کرامت انسانی و برابری:** براساس چهار سند زنان گردشگر خارجی در ممالک اسلامی باید همانند شهروندان محلی از کرامت و احترام برخوردار باشند.
- **امنیت و آزادی:** امنیت شخصی، آزادی مذهب و بیان و دسترسی به دادرسی عادلانه آن‌ها باید تضمین شود.
- **دسترسی فرهنگی و اجتماعی:** آنان حق دارند در فعالیت‌های فرهنگی، آموزشی و اجتماعی مشارکت کنند، مشروط بر رعایت قوانین و هنجارهای اسلامی.
- **تبادل بین حقوق جهانی و هنجارهای محلی:** اصل مهم، ایجاد توازن میان حقوق جهانی بشر و الزامات فرهنگی - دینی کشور میزبان است - یعنی احترام متقابل و شفافیت در قوانین.

۲. یافته‌های پژوهش

موارد مربوط به مسافرت زنان گردشگر غیرمسلمان در ممالک اسلامی در ادامه موردبهمورد بررسی شده و درنهایت از طریق نظریه داده‌بنیاد موارد مهم در قالب یک الگوی پارادایمی ارائه شدند.

۱-۲. حق ورود به ممالک اسلامی

یکی از توصیه‌های تربیتی اسلام برای انسان‌ها جهت رسیدن به کمال و خودشکوفایی مسافرت است. پیامبر اسلام از همان ابتدا افراد را، بدون مشخص نمودن یک جنسیت خاص، با حدیث: «به طلب علم بروید حتی شده در سرزمین چین.» (حرعاملی، ۱۳۸۶، ج ۲۷، ص ۲۷) به انجام مسافرت برای کسب دانش و معرفت در سرزمین‌های دوردست تشویق می‌نموند. یکی از مصادیق گردشگری در اسلام را می‌توان واژه «سیاحت» دانست. ابن‌منظور (۱۴۱۶ق) کلمه مسیح را مترادف این واژه می‌داند زیرا حضرت عیسی در زمین رفت‌وآمد می‌نمود و آنگاه که شب فرا می‌رسید تا هنگام صبح به عبادت می‌پرداخت. قرآن در برخی آیات از زنان مؤمن به‌عنوان «سائحات» یاد کرده است. رشید رضا (۱۴۲۳ق) پیرامون این واژه نظر می‌دهد که اگر زنان آداب و شرایط را رعایت کنند سفر آنان جایز و بی‌اشکال است و حتی بالاتر، زنان و

مردان، نه تنها در تشویق به سیر و سیاحت که در همه کارهای سودمند در زندگانی مشترک‌اند. (همان، ج ۱۰، ص ۲۸۹)

امروزه از نظر حقوقی و براساس اصول حقوق بین‌الملل صلاحیت‌ها دولت‌ها در مورد دادن ویزا یا اجازه ورود به اتباع خارجی صلاحیت اختیاری است یعنی دولت مختار به اجازه یا عدم اجازه است؛ بنابراین اگر دولتی ورود عناصر را به کشور خود مضر تشخیص دهد می‌تواند از صدور ویزا برای آنان خودداری نماید. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰، ص ۳۳) در فقه اسلامی هم قراردادهای مخصوصی تحت عنوان «امان» و «صلح» برای پایان دادن به حالت خاصه و ایجاد یک نوع اتحاد و همبستگی ملی و همکاری میان جوامع اسلامی و گروه‌های غیرمسلمان در قلمرو حکومت‌های اسلامی پیش‌بینی شده است. (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷، ص ۹۱) در مورد زنان هم می‌توان اینگونه نتیجه گرفت:

- زنان گردشگر غیرمسلمان از جهت دین و آیین همانند معاهد و یا مستأمن^۱ هستند. اگر فقه اسلامی بخشی از آزادی‌ها و اختیارات هم‌پیمانان را براساس شریعت خودشان در ممالک اسلامی محترم می‌داند، محرومیت بیشتر این آزادی‌ها برای زنان گردشگر غیرمسلمان، مانند ورود به ممالک اسلامی، بدون توجه به اعتقادات آنان، وجهی نداشته و نیازمند دلیل است.

- زنان غیرمسلمانان در گذشته براساس عقده‌های ذمه و معاهد در ازای اقامت یکساله در کشور اسلامی و استفاده از امنیت شهروندی ناگزیر از پرداخت جزییه بودند. (Abdel-Haleem, 2010) امروزه زنان گردشگر غیرمسلمان جهت حضور در این کشورها باید مبلغی را به صورت ویزا یا مالیات ورود به حکومت مربوطه پرداخت نمایند.

۲-۲. حق رفتار کریمانه

نخستین و شاید اصلی‌ترین وظیفه میزبان در قبال گردشگران اسلامی تکریم آنان است. پیامبر به دختر خود درباره لزوم اکرام مهمان چنین فرمود: «هرکس به خدا و روز واپسین ایمان دارد، باید مهمانش را گرامی دارد.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۲۸۵) تکریم، مفهومی کلی است که در برخورد توأم با گشاده‌رویی و لبخند، گفتار و رفتار توأم با احترام و ارزش‌گذاری مصداق

۱. مستأمن به فرد یا گروهی از غیرمسلمانان گفته می‌شود که با اجازه و در پناه دولت اسلامی وارد سرزمین اسلامی شده و از حقوق و امنیت خاصی برخوردار می‌شوند.

می‌یابد. آگاهی از زمان ورود مهمان و به پیشواز او رفتن، گرفتن چمدان و وسایل همراه او و حمل آن‌ها، مقدم داشتن در ورود به منزل، جفت کردن کفش‌های او، راهنمایی و معین کردن بهترین جای منزل برای نشستن و اقامت او و تهیه غذاهای لذیذ و متنوع می‌توانند از مصادیق اکرام به مهمان باشند. (اترک، ۱۳۹۱) میزبان تربیت‌یافته در مکتب اسلام نسبت به مهمانان وظیفه الهی دارد. پیامبر می‌فرماید: «کسی که به خدا و روز قیامت ایمان دارد باید مهمان خود را گرامی بدارد.» (حرعاملی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۴۶۰) میزبان همیشه باید این‌گونه سخنان را در نظر داشته و با اکرام و احترام پذیرای مهمانان داخلی و خارجی، از جمله زنان گردشگر خارجی، باشد.

۳-۲. حق تأمین امنیت

روابط مسلمانان با غیرمسلمانان باید براساس عدم خصومت متقابل تنظیم شود. همان‌گونه که از اروپاییان انتظار می‌رود امنیت گردشگران مسلمانان را در کشورهای خودشان تأمین کنند، به دور از انصاف خواهد بود اگر مسلمانی در کشور خود به مردمان این کشورها تعرض نماید. البته در قرآن حد و مرزهایی برای نحوه رفتار با غیرمسلمانان بیان شده است. یک دسته آیات وجود دارند که مسلمانان را از ارتباط با غیرمسلمانان باز می‌دارند و دسته دیگر آیاتی هستند که به صلح و مدارا با آنان دعوت می‌کنند.

قرآن در آیاتی (نساء آیه ۴۴؛ مانده آیه ۵۱) مسلمانان را از دوستی و مراوده با اهل کتاب (مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان) که بیشتر آنان از اقلیت‌های مذهبی در شهر مدینه بودند منع کرده است (جوزیه و ابی‌بکر، ۱۴۱۸؛ عمیدزنجانی، ۱۳۶۷) و علت منع دوستی با آنان این امر دانسته شده که اهل کتاب در صدد بازگرداندن مسلمانان از دینشان بودند (بقره آیه ۱۰۹) یا قصد گمراه کردن مسلمانان را داشتند (آل‌عمران آیه ۶۱) یا قلب‌های آنان سرشار از کینه مسلمانان بود و دوست داشتند مسلمانان به رنج و مصیبت مبتلا شوند (آل‌عمران آیه ۱۱۸) یا دوست نداشتند خیری بر مسلمانان نازل شود (بقره آیه ۱۰۵) یا از مسلمانان راضی نمی‌شدند، مگر این‌که از کیش آنان پیروی می‌کردند (بقره آیه ۱۲۰) یا دین و عقاید مسلمانان را به سخره می‌گرفتند (مانده: ۵۷) که از مجموع این آیات و عللی که برای منع دوستی بیان گردیده و نیز با توجه به آیات دیگری که عزت و سربلندی را از آن مسلمانان دانسته شده (منافقون آیه ۸) و استیلای کافر بر مسلمان را منع کرده (اسراء آیه ۱۴) بر می‌آید که مراوده و دوستی با آن دسته از غیرمسلمانان (چه

مرد و چه زن) که با مسلمانان دشمنی ندارند ممنوع نیست؛ بنابراین خداوند در جمع‌بندی آیات مذکور چنین می‌فرماید: «پس اگر از شما کناره‌گیری کرده و با شما پیکار نکردند و به شما پیشنهاد صلح دادند پس خداوند برای شما علیه آنان راهی قرار نداده است» (نساء آیه ۹۰).

به نظر برخی از متفکران مقصود این آیه تنها اهل ذمه (Al-Modarresi, 2016) و معاهد هستند که با مسلمانان دشمنی ندارند و نه کفار محارب. (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۳۴) برخی نیز آیه فوق را دلیل بر جواز صدقه دادن به اهل ذمه دانسته‌اند. شیخ طوسی (۱۴۱۰) شرایط مندرج در قرارداد ذمه را این‌گونه تقسیم‌بندی کرده است:

- لازم؛ مواردی که ذکر آن‌ها در قرارداد ضروری است و عبارتند از: پرداخت جزیه و التزام به احکام اسلامی؛
- ملزوم؛ شروطی که اهل کتاب باید در کشور اسلامی به آن پایبند باشند این شروط عبارتند از: ۱. ترک اعمال منافی امان (مثل جاسوسی)؛ ۲. عدم اقدام علیه جان، مال، ناموس و آبروی مسلمانان و همین‌طور کیان کشور اسلامی؛ ۳. عدم اظهار منکرات در کشور اسلامی (مثل شرب خمر)؛ و ۴. عدم احداث معابد جدید و نواختن ناقوس. (همان، ج ۳، ص ۴۳)

در سیره پیامبر و امامان شیعه و احادیث منقول از آنان موارد متعددی از مرادوه نیکو با اهل ذمه و معاهد به چشم می‌خورد؛ از جمله در روایتی آمده است که پیامبر به عیادت بیماران اهل ذمه می‌رفته و در تشییع جنازه آن‌ها شرکت می‌کردند، آنان را با گشاده‌روی پذیرفته و در مجالس شادی و عزای آنان شرکت می‌نمودند. (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷، ص ۲۴۴) همچنین پیامبر فرموده‌اند که هرکس به هم‌پیمانی ستم کند من در پیشگاه خدا دشمن او خواهم بود. (Abu Dawud & Hasan, 1984) و در روایاتی امام اول شیعیان خبر بیرون آوردن خلخال از پای زن معاهد به دست سربازان معاویه را بسیار غم‌انگیز دانسته، فرمودند اگر مسلمانی از غم این حادثه بمیرد ملامتی بر او نیست (علی بن ابی طالب، خطبه ۲۷، ۱۴۰۶) یا امام پنجم شیعیان می‌فرمایند: «با زبان با منافق بساز و با مؤمن دوست خالص باش و با یهودی خوش‌نشین باش». (ابن شعبه حُرّانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳) از مقایسه قراردادهای صلح و امان با امنیت زنان گردشگر غیرمسلمانان در کشورهای اسلامی تشابهات و تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد:

- براساس ماهیت مبالغ پرداختی از ناحیه اهل ذمه و زنان گردشگر غیرمسلمان حکومت اسلامی در مقابل مکلف به تأمین امنیت همه‌جانبه و سایر حقوق انسانی آنان است.

البته جزیه بیشتر به اقامت دائم و تعهدات اهل ذمه مربوط است، درحالی که مالیات گردشگری به اقامت موقت مربوط می شود. می توان مالیات گردشگری را نوعی «جزیه مدرن» دانست، البته نه از منظر فقهی، بلکه از منظر اقتصادی و اجتماعی زیرا هردو نوعی پرداخت در قبال تأمین امنیت هستند. (عالمی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸)

- امضای قرارداد و معاهده سبب می شود که جان و مال و ناموس و سرزمین غیرمسلمانان حرمت و مصونیت پیدا کند. اگر مصالح سیاسی و اجتماعی مسلمانان ایجاب کند، دولت اسلامی می تواند برابر آیین ها و قانون ها، با صدور ویزا به آن ها اجازه ورود و اقامت در کشور اسلامی بدهد. به مدتی که برابر مصالح و منافع مسلمانان در متن قرارداد به آن ها اجازه اقامت داده شده است، به عنوان بازرگان، گردشگر، دانشجو، سفیر، رایزن، کاروان و دیگر عناوین رسمی و معمول به کشور اسلامی مسافرت کنند. (زندى فر و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۹۸)

- گردشگران حق دارند نسبت به ظلمی که به آنان روا شده اقامه دعوی کنند و از طرف دیگر، چنانچه آن ها به تبعه کشور یا اتباع دیگر کشورها در کشور فعلی ظلمی بکنند تبعه حق خواهد داشت علیه آنان در دادگاه های کشور اقامه دعوی نماید. (شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۹۲)

با این تفاسیر براساس عقود اسلامی هیچ دلیلی برای عدم امنیت زنان گردشگر غیرمسلمانی که قصدی برای دشمنی و ضربه زدن به مسلمانان ندارند، در ممالک اسلامی وجود ندارد تنها تفاوتی که میان این عقود و گردشگری زنان غیرمسلمانان وجود دارد نوع اقامت آن ها در کشور اسلامی است که مسلماً این امر نه تنها به یکسانی حکم آنان از دیدگاه اسلام زبانی نمی رساند بلکه می تواند به جهت منافع اقتصادی، سیاسی و فرهنگی که به واسطه حضور زنان گردشگر غیرمسلمان نصیب ممالک اسلامی می گردد براساس تشخیص و صلاح دید حاکم اسلامی زمینه اعطاء تسهیلات و اختیارات بیشتری را برای آنان فراهم گردد؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت که مجموعه تعهدات زنان گردشگر غیرمسلمان در زمان پرداخت هزینه ویزا یا مالیات ورود ماهیتاً تفاوتی با پرداخت جزیه در عقود اسلامی ندارد.

۴-۲. حق دریافت خدمت گردشگری

زنان گردشگر غیرمسلمان در مدت حضور در یک کشور اسلامی قطعاً نیازمند خدمات

گوناگونی از ناحیه دولت و جامعه میزبان هستند. اختلافات زیادی در مورد جواز استخدام مسلمانان برای خدمات‌رسانی به غیرمسلمانان میان عالمان شیعه وجود دارد. گروهی از متفکران فرموده‌اند که اجیر شدن مسلمان برای غیرمسلمان مطلقاً جایز نیست. آن‌ها پس از طرح این مسئله می‌فرمایند: «الا قرب المنع». نظر فخرالمحققین (۱۳۰۲ق) در شرح این جمله این است که سبب عدم جواز، اینست که اجیر شدن سبیل^۱ بوده و هر سبیلی از کافر بر مسلمان نفی گردیده است به دلیل آیه ۱۴۱ سوره نساء: «خداوند هرگز برای کافران راهی به زیان مؤمنان قرار نداده است.» که افاده عموم می‌کند. او سپس مسئله استخدام مسلمان نزد غیرمسلمان را با رهن گرفتن مسلمان نزد کافر مقایسه کرده و می‌نویسد: نظر قوی‌تر عدم جواز است زیرا لازمه رهن، قبض نمودن مرتهن و طلبکار است و قبض نمودن نوعی تسلط است برای کفار بر مسلمانی که نفی گردیده است. عین همین استدلال در اجیر شدن و اشتغال مسلمان نزد غیرمسلمان وجود دارد. (فخرالمحققین، ۱۳۰۲، ج ۱، ص ۴۱۳)

براساس دیدگاه موافقان خدمات‌رسانی قیاس اجاره به رهن قیاس مع الفارق بوده و باطل است. برای مثال، (شاه عبدالعظیم ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۱۵) نظر می‌دهد که آنچه در شریعت از اجیر شدن مسلمان برای کافر وارد شده مخالف آیه ۱۴۱ سوره نساء نیست زیرا در صورت اجاره، کافر سلطه و سلطنت بر مؤمن پیدا نمی‌کند بلکه بر فعل (کار و عمل) مسلمان سلطه می‌یابد. شیخ طوسی (۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۹۱) در تکمیل این نظر، فرض می‌کند اگر مسلمانی را کافر برای انجام کاری که در ذمه او باشد اجیر نماید چنین اجاره‌ای بدون اختلاف صحیح است و اگر او را برای مدتی مثلاً یک ماه یا سال اجیر نماید تا کاری را انجام دهد نیز نزد ما صحیح است به دلیل این که اصل، جواز قرارداد است مگر آنکه شارع آن را منع نماید و در اینجا منعی وجود ندارد؛ بنابراین برخی از فقها دیدگاه تفصیلی را، یعنی میان دو استدلال قبل، انتخاب کردند. برای مثال نظر موسوی بجنوردی (۱۳۹۶، ج ۱، ص ۹۱) اینست که ما نمی‌توانیم به طور مطلق بگوییم که هر استخدامی که واقع شد باطل است و یا هر استخدامی که واقع شد صحیح است و چون ضابطه اینست که اگر بخواهیم استخدامی را باطل کنیم باید به مقتضای قاعده نفی سبیل حکم به بطلان کنیم؛ بنابراین در ابتدا باید بررسی نماییم کدام استخدام سبب ذلّ مسلم و علو کافر می‌شود. آیا در تمام استخدام‌ها این طور است تا بگوییم تمام استخدام‌ها مطلقاً

۱. قاعده نفی سبیل به معنی مسلط شدن یک کافر بر یک مسلمان است.

باطل اند یا بالعکس؟ بهتر است در این مورد بگوییم که در شرایط مختلف قاعده فرق می‌کند. مورد دیگری هم که باید به آن توجه شود موضوع «ضرورت وفا به قرارداد» در دین اسلام است. فقه اسلامی با درک ضرورت وفا به قرارداد هرگونه اختلاف دینی و عقیدتی را در این امر مهم بی‌اثر کرده و وفا به عهد و پیمان حتی با دشمنان و کفار در حال جنگ را ضروری و لازم دانسته است. به نظر برخی فقها، وفا به قراردادهای تجاری و مدنی و همچنین التزام به معاهدات سیاسی با کفار علاوه بر لزوم وضعی، واجب تکلیفی نیز هست. (سیمایی صراف، ۱۴۰۲، ص ۱۰۱)

با جمع‌بندی نظرات موافق، مخالف و میانه می‌توان این‌گونه برداشت کرد که برای صحت خدمات‌رسانی به زنان گردشگر غیرمسلمان باید موارد ذیل رعایت شوند:

۱. غیرمسلمان نباید ماورای دریافت خدمات قصد ضربه زدن و ضرر رسانیدن به مسلمانان را داشته باشند، مثلاً جاسوسی برای دشمنان مسلمانان. (طوسی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۳) اگر مسلمانی بداند که اجیر شدن او برای زنان گردشگر غیرمسلمان، مستقیم و غیرمستقیم، موجب نوعی ضرر و ضربه به پیکره اسلام است قطعاً این عمل او جایز نبوده و از مصادیق اعانت بر ظلم محسوب می‌شود.

۲. براساس آیه ۲۸ سوره آل‌عمران، مؤمنان نباید کافران را به‌جای مؤمنان به دوستی بگیرند؛ بنابراین خدمات‌رسانی برای زنان گردشگر غیرمسلمان نباید مانع از خدمات‌رسانی به سایر مسلمانان شود. برای مثال، پزشکان ماهر مامایی مسلمان نباید تنها به گردشگران پزشکی خارجی خدمات بدهند و زنان مسلمانان بومی از تخصص آنان، با وجود کمبود این تخصص، بی‌بهره بمانند.

۳. براساس آیه ۱۴۱ سوره نساء، خدمات‌رسانی مسلمانان برای زنان گردشگر غیرمسلمان نباید موجب ذلت و خاری مسلمانان شود. برای مثال، گردشگران زن از مردان مسلمان تقاضای خدمات گردشگری جنسی نکنند که این عمل باعث مخدوش شدن تصویر آن کشور اسلامی در جهان شود.

۵-۲. حق بازدید از اماکن مذهبی

یکی از چالش‌برانگیزترین موضوعات فقهی اجازه ورود غیرمسلمانان به اماکن مذهبی و نحوه ورود آنان به این اماکن است. اکثر مساجد قدیمی و مشاهد مقدسه به جهت زیبایی بصری

از جمله مهم‌ترین مراکز گردشگری در کشورهای اسلامی هستند. حضور زنان گردشگران در این اماکن جهت مشاهده معماری اسلامی و گاهی کنجکاوی آن‌ها نسبت به مراسم و مناسک عبادی مسلمانان و احیاناً رفع برخی شبهات است. درباره اجازه بازدید از مراکز دینی و مقدس مسلمانان واقعیت‌های تاریخی دوران رسالت نشان می‌دهد که دیدارهای پیامبر با غیرمسلمانان چه برای آشناسازی آنان با اسلام و چه برای بستن پیمان همه بخشی از برنامه‌های حضرت در مسجدالنبی بودند. (سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۳۳) واقدی در کتاب المغازی می‌نویسد: «نمایندگان قبیله تقیف در سال نهم هجرت برای مذاکره با پیامبر به مدینه آمدند و وارد مسجد پیامبر شدند اما در مورد سلام کردن از روش مشرکان پیروی کردند و گفتند: روزت بخیر باد! و با این شیوه سلام کرده و وارد مسجد شدند. مسلمانان گفتند: ای رسول خدا ایشان که مشرک‌اند آیا می‌توانند وارد مسجد شوند؟ اما اینان در مدتی که در مدینه بودند و به مسجد هم رفت‌وآمد داشتند». (واقدی، ۱۳۷۶، ص ۷۳۳)

البته بعضی از متفکران شیعه قائل به ممنوعیت ورود کافران به اماکن مذهبی بوده و دلیل اصلی آن را متن آیه ۲۸ سوره توبه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بی‌گمان مشرکان پلیدند پس نباید بعد از امسال به مسجدالحرام نزدیک شوند.» می‌دانند. علامه طباطبائی (۱۳۷۸) در تفسیر این آیه می‌نویسد: «پیامبر بعد از آن‌که مکه را فتح کرد در آن سال از زیارت مشرکان جلوگیری نفرمود و از سنت‌های زیارتی مشرکان یکی این بود که اگر با لباس وارد مکه می‌شدند و با آن لباس دور خانه طواف می‌کردند دیگر آن لباس را به تن نمی‌کردند و می‌باید آن را صدقه می‌دادند لذا برای آن‌که لباس‌هایشان را از دست نداده باشند قبل از طواف از دیگران لباسی را عاریه یا کرایه می‌کردند و بعد از طواف به صاحبشان برمی‌گرداندند. یعنی اگر زنی به لباس عاریه و اجاره دست نمی‌یافت و خودش هم تنها یک دست لباس به همراه داشت برای آن‌که لباس را از دست ندهد ناچار برهنه می‌شد و لخت مادرزاد به طواف می‌پرداخت». (همان، ص ۲۱۵) بدیهی است که انجام صحیح مناسک حج را چنین سنت خرافی و مراسمی شهوت‌انگیز، آن‌هم در مقدس‌ترین مرکز عبادی مسلمانان، برای عابدان مشکل نموده و موجب تخریب اعتقادات می‌شد. همچنین از این آیه بر وجوب حفظ احترام و قداست مساجد و گروهی دیگر بر لزوم دور نگه داشتن تمام اماکن مقدس از ناپاکی دلالت دارند. علامه حلی (۱۴۱۴ق) در تذکره الفقهاء روایت «مساجد خود را از ناپاکی دور نگه دارید» را دلیل ممنوعیت ورود زنان کافر (نه اهل کتاب) به اماکن مقدس دانسته است. (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۴۵)

نظر میرکمالی و همکاران (۱۳۹۴) اینست تعمیم حکم قرآن در مورد عدم جواز ورود مشرکان به مسجدالحرام به همه مسلمانان و همه مساجد چندان صحیح نیست و به نظر می رسد به قدر متیقن اکتفا نمود زیرا اولاً مشرک یک از اقسام غیرمسلمان به شمار می رود و به هیچ وجه به معنی اهل کتاب و کافر نخواهد بود. ثانیاً الغای خصوصیت از مسجدالحرام و تعمیم آن به سایر مساجد با توجه به ویژگی های مسجدالحرام، گسترش موضوعی نادرست است. (همان، ص ۹۵)

در رابطه با برداشت هایی که قائل به وجوب حفظ تقدس و شأن و احترام مساجد است باید گفت که نفس ورود زنان گردشگر غیرمسلمان خصوصاً اهل کتاب به اماکن مذهبی باعث هتک حرمت آن نمی گردد و اگر چنانچه ورود به این اماکن با هر پوششی موجب تحریک جنسی و حواس پرتی نمازگزاران شود احدی در حرمت این عمل و اذن به آنان شک ندارد همان گونه که به پوشیدن لباس مناسب برای حضور در کلیساها و کنیسه ها توصیه می شود؛ بنابراین باید برای رفع این مشکل پوشش مناسب برای بازدید از این اماکن اسلامی مشخص گردد (کدهای پوشش). این موضوع در ادامه بیشتر بررسی می شود:

۶-۲. حجاب و پوشش مناسب از نظر اسلام

در سوره نور، آیه ای که مربوط به عفاف و حجاب است (نور آیه ۳۰)، توصیه می شود: ۱. زنان باید پوشش مناسب داشته باشند و ۲. آرایش و زیور خود را در نزد نامحرم آشکار نکنند (در آیه ۵۹ سوره احزاب هم شرح داده شده است). اما سؤال اصلی اینست که آیا اصولاً حکومت اسلامی می تواند رعایت حجاب اسلامی را برای زنان گردشگر غیرمسلمان اجباری گرداند.

با توجه به نص صریح آیه قرآن (بقره آیه ۲۵۶) هرگونه اجبار در دین منتفی است و ثانیاً پیامبر به عنوان حاکم اولین حکومت اسلامی برخوردی قهری با زنان (غیرمسلمان) نکرده اما در مقابل، پیامبر آنچه سلامت اخلاق جامعه اسلامی را خدشه دار می کرد با آن مبارزه می نمود و آنچه آن را تضمین می کرد، یعنی عفاف، تقویت می نمودند. شاید گفته شود که حفاظت از جامعه اسلامی در مقابل فساد واجب است درحالی که تصاویر زنان غیرمسلمان بدون حجاب در روزنامه ها و تلویزیون های دولتی پخش می شود. این توضیحات درباره حجاب کامل اسلامی بود اما برای مشخص شدن پوشش زنان غیرمسلمان که مورد تأیید پیامبر بوده باید بررسی تاریخی انجام داد.

قرآن برای حضور عفیفانه زنان در اجتماع داستان تاریخی موسی و دختران شعیب نبی را نقل می‌کند. پس از کمک موسی به دختران شعیب در آب دادن به گوسفندانشان، موسی از آن دختران که با نهایت حیاء راه می‌رفتند می‌خواهد که پشت سر او راه بیایند و مسیر حرکت را برای بازگشت به خانه با انداختن سنگ به چپ و راست او نشان دهند (قصص آیه ۲۲-۲۵) تا چشمان او به بدن آن دختران نیفتد. دقت و تأمل بسیاری در این داستان لازم است چون خداوند برای دعوت مسلمانان به عفاف از یهودیان مثال می‌زند و هردو جنس را برای حفظ پاکی یکدیگر مسئول می‌داند، یعنی پیش از اسلام این موارد در منطقه خاورمیانه رعایت می‌شده است.

متأسفانه نوع پوششی که امروزه در میان زنان یهودی و مسیحی می‌بینیم با سابقه تاریخی آنان حتی یک قرن پیش منافات دارد. (حدادعادل، ۱۳۸۶) در کتاب مقدس یهودیان آموزه‌های فراوانی یافت می‌شود که به‌طور صریح یا ضمنی، بر حجاب و پوشش زن و مسائل مربوط به آن تأکید دارد. شیوه عملی یهودیان مبنی بر استفاده از روپوش‌های بلند و برقع و روبند بود. (Cohen, 1995) در مورد سیره عملی زنان مسیحی، دین مسیحی برای زن خمار را باقی نهاد؛ وقتی وارد اروپا شد آن را نیکو شمرد. زن‌ها در کوچه و وقت نماز خمار داشتند. در قرون وسطی، خصوصاً قرن نهم، خمار رواج داشت. آستین خمار، شانه زن را پوشیده، تقریباً به زمین می‌رسید. (Alazari, 2002) اسنادی که از پوشاک مسیحیان و زنان اروپا به‌جای مانده، به‌وضوح تقبیح بدحجابی را در قرون وسطی نشان می‌دهد (Durant, 1997)؛ بنابراین حضور زنان گردشگر غیرمسلمان در کشور اسلامی هم باید مشروط به پوشانیدن برخی از اعضای بدن باشد (براساس قاعده نظر) چراکه عدم وضع این شرط و اعطای آزادی مطلق به این زنان باعث نفی سبیل و ذلت جامعه اسلامی می‌شود.

۷-۲. قاعده نظر

از توالی تکالیف مورد اشاره در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور چنین برداشت می‌شود قاعده نظر^۱ و حفظ حجاب مکمل یکدیگر برای حفظ سلامت اخلاقی در جامعه هستند - دو مقوله مرتبط اما دربرگیرنده مفاهیم متفاوت. رعایت حجاب، زمینه را برای تحقق قص نظر فراهم می‌کند و قص نظر، به حفظ حجاب و پوشش مناسب کمک می‌کند. این آیات را می‌توان در چند معنا به کار برد: اول پاکدامنی و اجتناب از زنا و فحشا؛ دوم حفظ از نگاه و وجوب ستر عورت و سوم

۱. قاعده یا اجازه نظر به بررسی نگاه به سر و صورت و گردن و دست‌های زنان تا جایی که معمولاً نمی‌پوشانند، می‌پردازد.

حفظ عورت به معنای عام که این دستور نشان می‌دهد عورت را از هرگونه عملی که زمینه شهوی داشته باشد، اعم از نگاه و لمس باید حفظ نمود. (خویی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵۱)

اکنون این پرسش پیش می‌آید که موارد ذکرشده مربوط به مسلمان است و چه ارتباطی با زنان غیرمسلمان دارد. براساس نظر آیت‌الله مکارم شیرازی یک اصل مسلم در اسلام داریم که هر حکمی برای مؤمنین و مسلمانان ثابت است، دیگران نیز مکلف به آن هستند «الکفار مکلفون بالفروع كما انهم مکلفون بالاصول»؛ بنابراین آن‌ها هم موظف به حکم حجاب و ترک شراب‌خواری (حدّاقْل آشکارا) و گناهان دیگر هستند. (علیان‌نژاد و مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ص ۴۵)

نظر آیت‌الله سیستانی (۱۴۰۴) هم اینست که بر زن حجاب واجب است مسلمان باشد یا غیرمسلمان، در کشور اسلامی باشد یا غیر اسلامی.

به‌طورکلی آنچه درمورد پوشش زنان غیرمسلمان در آیات و روایات وجود دارد، به بحث حدود نگاه به بدن آنان مربوط می‌شود. در رابطه با محدوده جواز نظر به زنان غیرمسلمان سه دیدگاه میان متفکران امامیه وجود دارد:

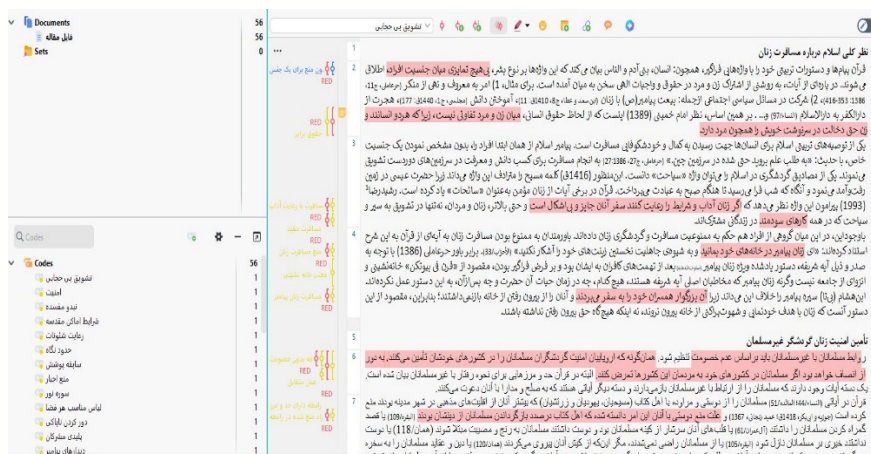
۱. نظر به صورت و دست؛ جواز نظر به صورت و دست‌های زن غیرمسلمان عقیده شمار کمی از متفکران بوده است (شهیدالثانی، ۱۴۱۰ق)، البته این نظر برای ورود برای اماکن مذهبی در حال حاضر مورد اقبال بسیاری است.

۲. نظر به دست، صورت و موها؛ فقیهان و متفکران به‌نامی قائل به این نظر هستند. (طوسی، ج ۲، ۱۴۰۰ق؛ طباطبائی، ۱۳۷۵؛ نجفی، ۱۳۶۲؛ بحرانی، ۱۳۶۹؛ حلی، ۱۳۸۷)

۳. نظر به اعضای که عادتاً مکشوف است؛ به نظر امام خمینی (رحمه‌الله) (۱۳۸۵) نظر به اعضای از بدن زن غیرمسلمان که معمولاً نمی‌پوشاند جایز است و برای مشخص شدن میزان آن، عرف زنان هم‌عصر پیامبر را ملاک می‌دانند. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که زنان اهل ذمه در جزیره العرب در زمان حکومت پیامبر اسلام حجاب اسلامی نداشته‌اند و لباس‌های برخی از آنان به‌گونه‌ای بوده که حتی ساق‌های پاهایشان نمایان بوده است. (خویی، ۱۳۷۷، ج ۳۲، ص ۲۷) این سنت به‌گونه‌ای در جوامع اسلامی رواج و استحکام داشت که حتی در سال‌های بعد از رحلت پیامبر یکی از شروط مسلمانان اولیه بر اهل ذمه آن بوده که زنانشان دست‌ها و پاهایشان را آشکار سازند تا با مسلمان شباهت پیدا نکنند. (همان) در برخی پیمان‌ها پوشیدن لباس‌هایی با رنگ‌ها و علامت‌های متفاوت از لباس مسلمانان ازجمله شروط مسلمین بر اهل ذمه بوده است. (الالبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۷)

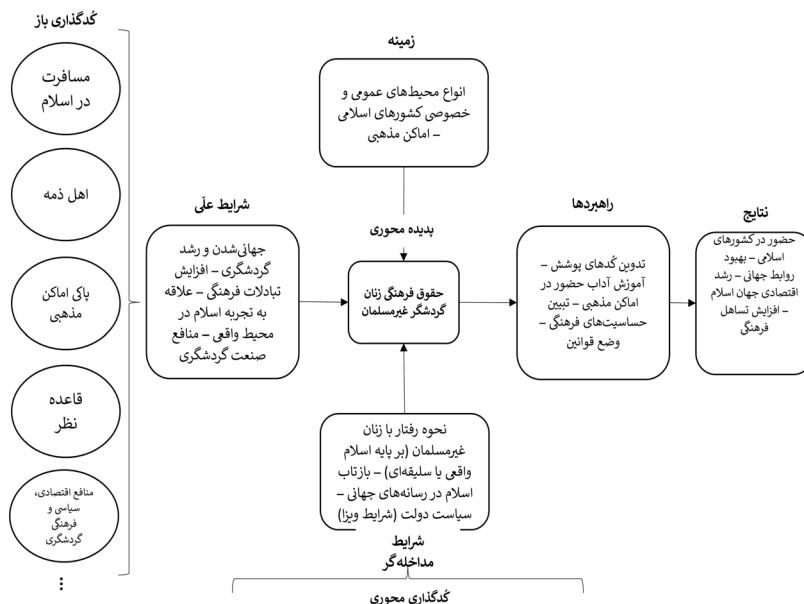
۳. ارزیابی داده‌های جمع‌آوری شده

در گام اول مقوله‌ها از طریق کدگذاری باز در نرم‌افزار مکس کیودا^۱ و سایر نرم‌افزارهای هوشمند از منابع معتبر اسلامی و نظر مراجع تقلید استخراج شدند. حدود پنجاه مقوله در این مرحله به‌دست آمد.



شکل ۱. کدگذاری باز داده‌های جمع‌آوری شده

در مرحله بعد مقوله‌های به‌دست‌آمده در گام اول، براساس پارادایم اشتراوس و کوربین، کدگذاری محوری (دسته‌بندی) و انتخابی (یافتن مقوله محوری) شدند. براساس مقوله محوری زنان گردشگر غیرمسلمان در کشورهای اسلامی مورد استقبال قرار خواهند گرفت و می‌توانند به اقتصاد و تبادلات فرهنگی کمک نمایند مشروط بر اینکه به هنجارها و ارزش‌های اسلامی احترام بگذارند و به آن‌ها پایبند باشند. این پایبندی شامل: داشتن پوشش مناسب، احترام به تقدس اماکن مذهبی و بی‌روی از قوانین می‌شود.



شکل ۲. الگوی پارادایمی گردشگری زنان غیرمسلمان در کشورهای اسلامی

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر جایگاه زنان گردشگر غیرمسلمان در کشورهای اسلامی تلاش کرده است تا از رهگذر متون قرآنی، روایات و دیدگاه‌های فقهی به روشن‌سازی ابعاد حقوقی، اجتماعی و فرهنگی سفر آنان بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که اسلام در اصل توصیه به سفر و کسب دانش میان زن و مرد تفاوتی قائل نشده و امنیت و حقوق غیرمسلمانان در قالب عقود ذمه، امان و صلح تضمین شده است. پژوهش نتیجه می‌گیرد که حضور زنان گردشگر غیرمسلمان نه تنها با مبانی اسلامی منافاتی ندارد، بلکه می‌تواند فرصت‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی ارزشمندی برای ممالک اسلامی فراهم آورد. حضور زنان غیرمسلمان در این ممالک مسائل مهمی را به وجود می‌آورد که به چند مورد از آن‌ها در این پژوهش پرداخته شد:

۱. تفاوت‌گذاری میان زنان گردشگر غیرمسلمان با اهل ذمه، از نظر ماهیت حقوق و تکالیف، محل تأمل است. همان‌گونه که در گذشته قراردادهای ذمه و معاهد چارچوب‌هایی برای تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان و غیرمسلمانان فراهم می‌ساختند، امروزه نیز می‌توان از قواعدی مشابه، از جمله صدور ویزا و اخذ

مالیات ورود، در جهت حفظ امنیت زنان گردشگر استفاده کرد؛ بنابراین، حضور این افراد در کشوری اسلامی به منزله نوعی قرارداد نانوشته تلقی شده و از آن حکومت انتظار می‌رود امنیت جانی، مالی و حیثیتی آنان را همانند عقود سابق تضمین کند.

۲. از دیگر مسائل مهم، امکان خدمات‌رسانی به این زنان است. نظرات فقها در این زمینه متفاوت بوده اما جمع‌بندی دیدگاه‌ها نشان می‌دهد در صورتی که ارائه خدمات از سوی مسلمانان به زنان غیرمسلمان موجب سلطه، ذلت یا آسیب به مصالح امت اسلامی نشود، چنین خدماتی فاقد منع شرعی بوده و می‌تواند مشروع تلقی شود به‌ویژه که التزام به قراردادها، حتی با غیرمسلمانان، در فقه امامیه امری واجب و الزامی شمرده شده است.

۳. در باب حضور زنان غیرمسلمان در اماکن مذهبی نیز، با وجود تفاسیر متفاوت از آیات مرتبط با طهارت و نجاست مشرکان، رویه سیره نبوی و شواهد تاریخی از حضور غیرمسلمانان در مسجدالنبی، حاکی از رواداری اسلامی در این زمینه است؛ از این رو، ممنوعیت مطلق ورود زنان غیرمسلمان به همه مساجد فاقد توجیه شرعی قطعی بوده و به‌جای آن می‌توان با تدوین آیین‌نامه‌هایی ناظر به نوع پوشش، ساعات بازدید و بخش‌های قابل دسترسی، این تعامل را در چارچوب احترام متقابل سامان داد.

درنهایت، یافته‌های مقاله حاکی از آنست که هرگونه سیاست‌گذاری در قبال زنان گردشگر غیرمسلمان باید در پرتو اصولی چون قاعده لاضرر، قاعده وفای به عهد، قاعده نفی سبیل، کرامت انسانی و اصل مصلحت عمومی انجام گیرد. اگرچه برخی از ملاحظات فقهی اقتضا می‌کند که محدودیت‌هایی در رفتار، پوشش و خدمات دریافتی آنان اعمال شود، اما این محدودیت‌ها نباید به‌گونه‌ای باشد که منجر به هتک حرمت، رفتارهای تحقیرآمیز یا انزوای بین‌المللی گردد. بااین‌ترتیب، کشورهای اسلامی می‌توانند با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقهی منعطف، ضمن حفظ حدود و مرزهای شرعی، الگویی از گردشگری اخلاق‌محور، فرهنگی و بین‌الادیانی ارائه دهند که در آن زنان گردشگر غیرمسلمان نه تنها تهدید تلقی نمی‌شوند بلکه فرصت‌هایی برای گفت‌وگوی تمدنی، توسعه اقتصادی و معرفی فرهنگ اسلامی فراهم می‌سازند.

— نوآوری پژوهش

- تمرکز صرف بر وضعیت حقوقی زنان در حوزه گردشگری.
- تلفیق دیدگاه‌های فقهی با نیازهای صنعت گردشگری امروزی. پژوهش تلاش کرده است میان نصوص دینی و الزامات اقتصادی - اجتماعی امروز پل بزند.

- طرح مفهوم کدهای پوشش به عنوان راه حل میانه به جای اجبار یا آزادی مطلق – پوشش مناسب به عنوان یک قرارداد فرهنگی پیشنهاد.
- پیشنهاد های کاربردی
- تدوین قوانین شفاف گردشگری اسلامی: براساس عقود امان و ذمه، حقوق و وظایف گردشگران غیرمسلمان مشخص شود.
- آموزش کارکنان خدمات گردشگری: آموزش فقهی – فرهنگی برای کارکنان مسلمان تا خدمات رسانی بدون ایجاد سلطه یا ذلت انجام شود.
- توسعه دیپلماسی گردشگری: استفاده از حضور زنان گردشگر غیرمسلمان برای ارتقای تصویر فرهنگی و سیاسی کشورهای اسلامی.
- تدوین کتابچه های راهنمای شرایط بازدید از اماکن دینی.
- ایجاد سازوکارهای حقوقی برای شکایات گردشگران: همان گونه که در فقه اسلامی حق اقامه دعوی برای غیرمسلمانان پیش بینی شده، باید در قوانین مدرن نیز تضمین شود.

منابع

-قرآن کریم.

۱. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۳۸۰). تحف العقول، (مترجم بهراد جعفری، ج ۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲. ابن قیم جوزیه، محمد (۱۴۱۸ق). احکام اهل الذمة، بیروت: رمادی للنشر.
۳. ابن منظور، جمال الدین محمد (۱۴۱۶ق). لسان العرب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴. اترک، حسین (۱۳۹۱). آداب مهمانی از منظر روایات اسلامی. معرفت اخلاقی، دوره ۳، شماره ۱۲، ص ۸۵-۱۰۲.
۵. اذانی، مهری و زال، هدا (۱۳۹۰). گردشگری زنان - فرصت ها و تنگناها از دیدگاه اسلام. نشریه اطلاعات جغرافیایی (سپهر)، دوره ۲۰، شماره ۷۸، ص ۶۴.
https://www.sepehr.org/article_26516.html
۶. اسماعیلی، اسماعیل (۱۳۷۴). «موارد وجوب خمس و زکات». مجله فقه، شماره ۳، ص ۲۵-۹۴.
۷. اکبری، بهمن (۱۳۹۴). «تحلیل متن و فرامتن فتوای مقام معظم رهبری در تحریم سلاح کشتار جمعی». مطالعات روابط فرهنگی بین المللی، دوره ۱، شماره ۲، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۸. الالبانی، محمد ناصرالدین (۱۳۸۹ق). حجاب المرأة المسلمة فی الكتاب و السنة. بیروت: المكتبة الاسلامیة.
۹. امامی، مسعود (۱۳۸۴). روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه. مجله فقه اهل بیت، شماره ۴۲، ص ۱۱۶-۱۴۹.
۱۰. بحرانی، محمد بن یوسف (۱۳۶۹). حدائق الناضره فی احکام العترة الطاهرة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۱. بهاری، محمدرضا (۱۳۸۹). «آسیب شناسی روش شناختی اجتهاد پویا». کتاب نقد سال، دوره ۱۲، شماره ۵۴، ص ۴۵-۷۰.
۱۲. ترا بیان، پونه (۱۳۸۷). «سنجش سطح قابل قبول اثرات اجتماعی منفی دیدارکنندگان بر جوامع محلی در ایران (سکونتگاه های روستایی تالاب پریشان)»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده مدیریت و حسابداری علامه طباطبائی.
۱۳. جعفری، محمدجعفر (۱۳۸۲). مکتب های حقوقی در حقوق اسلام. تهران: گنج دانش.

۱۴. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۶). فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی. تهران: سروش.
۱۵. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۶). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (ج ۱۶). تهران: کتابچی.
۱۶. حسینی خراسانی، سید احمد (۱۳۷۶). «حقوق گردشگران غیر مسلمان در کشورهای اسلامی». فقه، دوره ۴، شماره ۱۴، ص ۲۴۵-۲۸۸.
۱۷. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح القوائد. قم: مطبعة العلمية.
۱۸. _____ (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء (ج ۱). قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۱۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۵). تحریر الوسيلة (ترجمه مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۲۰. _____ (۱۳۸۹). صحیفه نو. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۷). المبانی فی شرح العروه الوثقی (ج ۳۲). تهران: احیاء آثار امام خمینی (رحمه الله).
۲۲. _____ (۱۴۰۹ق). التنقیح (ج ۳). نجف: منشورات دارالعلم.
۲۳. رشید رضا، محمد (۱۴۲۳ق). تفسیر المنار (ج ۱۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. زندیفر، عبدالله، روحانی مقدم، محمد و آقایی بجستانی، مریم (۱۳۹۸). «تحلیل و بررسی چالش‌های فقهی و حقوقی حضور گردشگران غیر مسلمان در ایران». نگرش‌های نو در جغرافیای انسانی، دوره ۱۲، شماره ۱، ص ۸۵-۱۰۹.
۲۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم (ج ۲). قم: بوستان کتاب.
۲۶. سیستانی، علی حسینی (۱۴۰۴). استفتائات آیت الله علی حسینی سیستانی، برگرفته از: <https://www.sistani.org/persian/qa/0881>
۲۷. سیمایی صراف، حسین (۱۴۰۲). لزوم وفا به قرارداد با غیر مسلمان (مطالعه تطبیقی در فقه و حقوق ایران)، پژوهش‌های حقوق اقتصادی و تجاری، دوره ۱، شماره ۳، ص ۷۷-۱۰۶. <https://doi.org/10.48308/eclr.2023.233175.1032>
۲۸. شاه عبدالعظیم، حسین (۱۳۹۳). تفسیر اثنی عشری (ج ۲). تهران: آذرنیا.
۲۹. شریعتی، روح الله (۱۳۸۶). مبانی و حقوق جهانگردان از دیدگاه منابع اسلامی، سمینار نقد و بررسی کد اخلاق جهانگردی.

۳۰. شهید الثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۰ق). شرح اللمعة (الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية). قم: مکتبه الداوری.
۳۱. طباطبائی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۷۰). آزادی های عمومی و حقوق بشر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. طباطبائی، علی (۱۳۷۵). ریاض المسائل. قم: بوستان کتاب.
۳۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (ترجمه محمدباقر موسوی، ج ۱۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۴۱۰ق). المبسوط فی فقه الإمامیة (ج ۳). بیروت: دارالتراث.
۳۵. _____ (۱۴۰۰ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی (ج ۲). بیروت: دار الکتاب العربی.
۳۶. عالمی، مهدی (۱۳۸۵). «احکام جهانگردی و موضوعات وابسته به آن در فقه امامیه و اهل سنت». پایان نامه دوره کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم.
۳۷. علی بن ابی طالب (۱۴۰۶ق). نهج البلاغة (گردآورنده محمد بن حسین شریف الرضی). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (رحمه الله).
۳۸. علیان نژاد، وحید و مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹). احکام خانواده در پرتو فقه اسلامی. قم: نشر امام علی بن ابیطالب (علیه السلام).
۳۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). حقوق اقلیت ها: براساس قانون قرارداد ذمه، بررسی گوشه هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۰. فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۳۰۲ق). قواعد الاحکام، ایضاح الفوائد فی شرح القواعد (ج ۱). قم: مطبعة العلمیه.
۴۱. قری، سید محمدجواد (۱۳۹۹). «کرامت انسانی و حقوق بشر؛ بررسی مقوله کرامت در اسناد بین المللی حقوق بشر». پژوهش نامه حقوق بشری، دوره ۵، شماره ۱۹، ص ۶۱.
۴۲. کروی، مهدی و محمودی، مصطفی (۱۳۹۷). «اخلاق گردشگری از منظر قرآن و حدیث و سازمان جهانی گردشگری». فصلنامه قرآن و علم، دوره ۱۲، شماره ۲۲، ص ۶۳-۷۶. https://qve.journals.miu.ac.ir/article_2499.html

۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی (ج ۶). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. مجله البحوث الاسلامی (بی تا). اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة (ج ۲۱). عربستان: دارالاولی النهی.
۴۵. محمودی، اکبر (۱۳۹۹). «روش شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید». جستارهای فقهی و اصولی، دوره ۶، شماره ۲، ص ۶۱-۱۰۵.
<https://doi.org/10.22034/jrj.2020.55518.1860>
۴۶. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات اصول. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۴۷. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۶). قواعد الفقیه (ج ۱). تهران: مجد.
۴۸. میرکمالی، سید علیرضا، حسنی، محمد مهدی و رجبی فرد، سحر (۱۳۹۴). «چالش های فقهی - حقوقی حضور گردشگران غیر مسلمان در کشورهای اسلامی»، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۷۹، شماره ۹۲، ص ۷۹-۹۷.
<https://doi.org/10.22106/jlj.2016.18910>
۴۹. نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۳۶۲ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۰. واقدی، محمد بن عمر (۱۳۷۶). المغازی. قم: بوستان کتاب.

منابع لاتین

1. Abdel-Haleem, M (2010). *Understanding the Qur'ān: Themes and Style*, London: I. B. Tauris & Co Ltd.
2. Abu Dawud, S & Hasan, A (1984). *Sunan Abu Dawud*, Lahore: Sh. M. Ashraf.
3. Alazari, S (2002). *women's liberation*, Qom: Darolhoda.
4. Al-Modarresi, T (2016). *The Laws of Islam* (PDF), Enlight Press.
5. Bilim, Y. & Özer, Ö (2017). *Halal tourism: The case study from Turkey*, In Raj, R. and Griffin, K. (eds) *Conflicts, Religion and Culture in Tourism*, CABI Publishing: Wallingford, UK.
6. Cohen, A (1995). *Everyman's Talmud: The major teachings of the rabbinic sages*, New York: Schocken Books.
7. D'Amore, L (1988). Tourism: A vital force for peace, *Annals of Tourism Research*, Vol. 15, No. 2, pp. 269-270.
8. Dayour, F, & Adongo, Ch.A (2015). Why they go there: International tourists' motivations and revisit intention to Northern Ghana, *Tourism Management*, Vol. 4, No. 1, pp. 7-17.
9. Dean, L (2011). *Advocacy Coalitions in East European Sex Tourism: The Case of Latvia*, United States: ProQuest LLC.

10. Durant, W (1997). *The age of faith: a history of Medieval civilization, Christian, Islamic and Judaic, from Constantine to Dante, A.D. 325-1300*, New York: MJF Books.
11. Giddens, A & Sutton, P (2021). *Sociology*, Cambridge: Polity Press.
12. Holloway, Ch & Claire, H (2016). *Business of Tourism*, Reprint Edition, Canada: Pearson Education.
13. Jackson, R & Davis, J (1997). Religion and tourism in Western China, *Tourism Recreation Research*, Vol .22, No. 1, pp. 3–10.
14. Shakona, M, Backman, K, Backman, Sh, Norman, W, Luo, Y & Duffy, L (2015). Understanding the traveling behavior of Muslims in the United States, *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research*, Vol. 9 No. 1, pp. 22-35.
15. Strauss, A & Corbin, J (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*, Newbury Park, CA: Sage.
16. Zamani-Farahani, H & Eid, R (2016). Muslim world: A study of tourism and pilgrimage among OIC Member States, *Tourism Management Perspectives*, Vol .19, pp. 144–149. <https://doi.org/10.1016/j.tmp.2015.12.009>

Legal Semantics of the conceptual scope of "Common Heritage of Mankind" in international documents and its implications for cultural rights

Ali Mashhadi¹ , Azar Givkey^{2*} 

1. Professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law,
University of Qom, Qom, Iran. Email: Droitenviro@gmail.com

2. PhD in Public International Law, Qom Azad University, Qom. Iran.
(Corresponding Author). Email: azarg1359@gmail.com

Abstract

The common heritage of humanity has been proposed as a concept to protect human rights and high human values, and in human rights literature, it is discussed within the rights of solidarity or collective rights. This concept has been mentioned and defined in various international documents, including conventions and declarations; including documents related to the law of the seas, outer space, international environmental law, cultural diversity, the human genome, and the like. Despite the establishment of this principle in international documents, there are still ambiguities and deep disagreements about its content, limits, and practical application. This article attempts to explain the conceptual scope in question by examining international legal texts and documents that have included references to the concept of common heritage of humanity and examine the elements of common heritage of humanity in different areas of law. The basic question of this article is: to what extent has the concept of "common heritage of humanity" been proposed and developed in international legal texts and documents? The basic assumption of this article is based on the fact that in various texts and documents and areas of international law, the conceptual scope and understanding of the concept of common heritage of humanity are presented in almost the same way.

Keywords: Common Heritage of Humankind, Legal Semantics, Cultural Diversity, International Instruments, Cultural Rights.

معناشناسی حقوقی گستره مفهومی «میراث مشترک بشریت» در اسناد بین‌المللی و دلالت‌های حقوق فرهنگی آن

علی مشهدی^۱ ID، آذر گیوکی^۲ ID

۱. استاد، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران.

رایانامه: Droitenviro@gmail.com

۲. دانش‌آموخته دکتری حقوق بین‌الملل و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول).

رایانامه: azarg1359@gmail.com

چکیده

میراث مشترک بشریت، به‌عنوان مفهومی در جهت حمایت از حقوق بشر و ارزش‌های والای انسانی مطرح شده است و در ادبیات حقوق بشر، در درون حقوق همبستگی یا حقوق جمعی بحث می‌شود. این مفهوم در اسناد بین‌المللی مختلف، شامل کنوانسیون‌ها و اعلامیه‌ها؛ از جمله، اسناد مربوط به حقوق دریاها، فضای ماورای جو، حقوق بین‌الملل محیط‌زیست، تنوع فرهنگی، ژنوم انسانی و نظایر آن مورد اشاره و تعریف قرار گرفته است. علی‌رغم استقرار این اصل در اسناد بین‌المللی همچنان ابهامات و اختلافات عمیقی پیرامون مفهوم، محتوا، حدود و کاربست عملی آن وجود دارد. در این مقاله تلاش شده است تا با بررسی متون و اسناد حقوقی بین‌المللی که شامل اشاراتی به مفهوم میراث مشترک بشریت داشته‌اند، به تبیین قلمرو مفهومی مورد نظر پرداخته و عناصر میراث مشترک بشریت را در حوزه‌های مختلف حقوق بررسی نماید. پرسش اساسی این مقاله این است که مفهوم «میراث مشترک بشریت» در متون و اسناد حقوقی بین‌المللی با چه گستره مفهومی و مصداقی مطرح و توسعه یافته است؟ فرض اساسی این مقاله بر این مبنا استوار است که در متون و اسناد و حوزه‌های مختلف حقوق بین‌المللی قلمرو و برداشت مفهومی تقریباً یکسانی از مفهوم میراث مشترک بشریت ارائه شده است.

واژگان کلیدی: میراث مشترک بشریت، معناشناسی حقوقی، تنوع فرهنگی، اسناد بین‌المللی، حقوق فرهنگی

ارجاع به مقاله: مشهدی، علی، و گیوکی، آذر. (۱۴۰۵). معناشناسی حقوقی گستره مفهومی «میراث مشترک بشریت» در اسناد بین‌المللی و دلالت‌های حقوق فرهنگی آن. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۱(۳)، ۶۷-۴۲.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2089844.1100

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶

مقدمه

میراث مشترک بشریت^۱ که امروزه نه به‌عنوان مفهوم، اندیشه، دکترین، رژیم یا آرمان، بلکه به‌عنوان یکی از حقوق بشری، در کنار حق توسعه، حق صلح و حق محیط‌زیست، مطرح است حاصل دو رویداد مهم در جامعه بین‌المللی است؛ اولین رویداد، پیشرفت و توسعه فناوری و دومین رویداد، کمبود منابع است. از زمانی که دولت‌ها سعی کردند با از میان برداشتن موانع طبیعی به فضاهایی از جمله بستر دریاها و فضای ماورای جو و مدار ثابت زمین دست یابند - که میان همه دولت‌ها مشترک فرض شده بودند - توانستند قدرت نظامی و اقتصادی فراوانی به دست آورند، بر این فضاها و احوال مشترک سیطره یابند و آن‌ها را میان خود تقسیم کنند. در این میان برخی از دولت‌های قدرتمند با بهره‌گیری از فناوری و توسعه روزافزون آن، روزه‌روز قدرتمندتر شدند. در مقابل، دولت‌های فقیر از آنجاکه توان همگام شدن با پیشرفت‌های فناوریانه دولت‌های پیشرفته را نداشتند نمی‌توانستند از منابع مشترک موجود بهره‌مند شوند. (جمالی، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۷)

کشورهای درحال توسعه، کراراً از این مفهوم استفاده کرده‌اند تا منافع سیاسی، بین‌المللی و حقوقی خود را ارتقاء دهند. ایالات متحده آمریکا و متحدانش موضع خود را از حمایت بی‌قید و شرط از میراث مشترک بشریت، به طرد کلی آن تغییر داده‌اند. کشورهای سوسیالیست، موضع بینابینی دارند و در برخی موارد مفهوم مذکور را رد کرده و در برخی زمینه‌ها از آن حمایت می‌کنند. (Baslar, 1998, p. 38)

اصل میراث مشترک بشریت از سال ۱۹۶۷ در مجمع عمومی سازمان ملل مطرح شد؛ دکتر اروید پارودو رئیس هیئت نمایندگی کشور مالت در سازمان ملل، طی نطقی مفصل در نوامبر ۱۹۶۷ در مجمع عمومی سازمان ملل اعلام نمود که رژیم بین‌المللی اعماق دریاها و اقیانوس‌ها را باید بر اصول نوین، منصفانه و اخلاقی استوار کرد. (میرعباسی، ۱۳۸۰، ص ۵۹)

این مفهوم در اسناد مهمی که سازمان‌های بین‌المللی معتبر تصویب کرده‌اند، شناسایی شده است. همچنین در کنش‌های حقوق بین‌المللی و موافقت‌نامه‌های بین‌الدولی دوجانبه منطقه‌ای بر آن تأکید شده است. (جمالی، ۱۳۸۷، ص ۴) علی‌رغم استقرار این اصل در اسناد الزام‌آور بین‌المللی نظیر کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها و موافقت‌نامه ۱۹۷۹ مربوط به فعالیت‌های دولت‌ها بر روی ماه و سایر اجرام آسمانی، همچنان ابهامات و اختلافات عمیقی

1. Common heritage of mankind

پیرامون محتوا، حدود و کاربست عملی آن وجود دارد. هدف اصلی پژوهش پیش‌رو، بازسازی شبکه معنایی «میراث مشترک بشریت» از طریق تحلیل متن محور اسناد بین‌المللی و تبیین تحولات مفهومی آن در گذر زمان است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل اسنادی و رهیافت تفسیری و با اتکا بر منابع دست‌اول حقوقی با بررسی اسنادی که به بیان مفهوم میراث مشترک بشریت پرداخته‌اند، به تبیین این مفهوم خواهد پرداخت. رویکرد روش‌شناختی پژوهش حاضر هم مبتنی بر دگماتیسم حقوقی (توصیف نظام حقوقی موجود) و هم روش سیستمی (نقد کفایت، سودمندی و کارکرد قواعد کنونی) است؛ یعنی سعی شده است ضمن مباحث به ارزیابی، آسیب‌شناسی و هم‌سنجی محتوای قواعد نیز پرداخته شود.

۱. مبانی نظری و چهارچوب مفهومی

۱-۱. واژه‌شناسی مفهوم میراث مشترک بشریت

سه واژگان میراث، مشترک و بشریت، فی‌نفسه، ارزش ذاتی ندارند. بلکه این‌ها عناصر مفهوم «میراث مشترک بشریت» به‌عنوان یک عبارت فراگیر هستند و دلالت‌های مختلف حقوقی دارند. (Joyner, 1986, p. 190) هنگامی که مفهوم «میراث مشترک بشریت» برای نخستین بار، جهت بهره‌برداری از منابع طبیعی جهان پیشنهاد شد کلمه Heritage یا میراث، به دلیل برداشت اشتباهی که از آن شده بود در مفهوم دارایی استفاده شد و لذا اولین تفسیر از میراث مشترک بشریت بر حقوق مالکانه بشریت بر سیاره زمین متمرکز بود. (Fleischer, 1980, p. 330) واژه میراث، به معنی دارایی که به ارث رسیده یا ممکن است به ارث برسد و آنچه از اجداد و نیاکان به‌عنوان یک ویژگی، فرهنگ یا سنت و ... به ارث رسیده است، می‌باشد. (جمالی، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۷)

واژه «مشترک»، همواره از جنجال‌برانگیزترین واژه‌های حقوقی بوده است که حامل این پیام است که منابع به‌کل جامعه بین‌المللی متعلق است، یا مشترکاً استفاده شده یا با بقیه، تقسیم می‌شود. این کلمه با دارایی مشترک، مالکیت مشترک و حاکمیت مشترک، همراه و مترادف به نظر می‌رسد. این واژه، تنها قسمت مؤثر از عبارت است که با واژه‌های میراث و بشریت مرتبط می‌باشد و حامل این پیام است که منابع، به جامعه بین‌المللی در کلیت آن تعلق داشته است یا مشترکاً با بقیه تقسیم می‌شود. (Fleischer, 1980, p. 330)

واژه «بشریت»، مبین تابع جدیدی از حقوق بین‌الملل و نتیجه مستقیم تکامل و تحول حقوق از جمله منشور ملل متحد، معاهده ۱۹۵۹ جنوبگان، قطعنامه ۱۹۵۹ مجمع عمومی

سازمان ملل متحد درباره استفاده مسالمت‌آمیز از فضای ماورای جو و بسیاری از معاهدات و قطعنامه‌های دیگر است. (Fleischer, 1980, p. 330)

نگاهی گذرا به تاریخ، نشان می‌دهد که استعمال مفهوم بشریت در واژه‌شناسی ادبیات و فلسفه و کتب مقدس به مراحل اولیه تمدن بشر برمی‌گردد. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۷۷) بهره‌مندی از فضاهای مشترک باعث تولد واژگان متفاوت، تحت دکترین‌های متفاوتی شده است که عبارت‌اند از:

۱. مال مشترک^۱: منشأ این واژه، حقوق خصوصی رم است و به معنای دارایی همه و شیء ای است که از نظر فیزیکی و دوام، یکپارچه است و قابل تملک از سوی هر شخص اعم از حقیقی یا حقوقی می‌باشد، نیز اشاره به اموالی دارد که قطعاً نمی‌توانند موضوع حقوق خصوصی قرار گیرند، مانند دریاها و آزاد و فضای ماورای جو و این تفکر با آنچه «مال هیچ‌کس»^۲ نامیده می‌شد، یعنی مال بدون صاحب کاملاً متفاوت است. (Baslar, 1998, p. 40)

۲. بهره‌برداری آزاد از مناطق مشترک^۳: این واژه که دلالت بر بهره‌برداری آزاد از نواحی مشترک و عام بدون اعمال حاکمیت ملی دارد تعبیر دیگری از نظریه‌ای است که در رابطه با فضای اعماق دریاها و فضای ماورای جو به کار می‌رفت.

۳. مال مشترک بشریت^۴: این اصطلاح از حقوق رم گرفته شده است؛ اما به‌صورت لاتین ارائه شده است. از سال ۱۹۶۷، حقوقدانان تصمیم گرفتند میراث مشترک بشریت را در قالب اصطلاح «مال»^۵ قرار دهند و این اصطلاح از سوی حقوقدانان امریکای لاتین پیشنهاد شد. این نظریه در واقع توسعه اصل «مال مشترک»^۶ است که قبل از خلانی که پس از نظریه «میراث مشترک بشریت» به وجود آمد، پیش‌بینی شد. (Fleischer, 1980, p. 444)

میراث مشترک بشریت، به‌عنوان یک بخش از مدیریت منابع بین‌المللی، یک مفهوم کارکردی است تا سرزمینی، میراث مشترک بشریت لزوماً مرتبط با مالکیت مناطقی که این منابع در آن یافت می‌شوند نیست؛ آنچه اهمیت دارد بهره‌برداری از آن به نفع بشریت است. از زمان طرح میراث

-
1. Res Communis Omnium
 2. Res Nullius
 3. Res Extra Commercium
 4. Res communis Humaritatis
 5. Res
 6. Res Communis

مشترک بشریت، همیشه معما این بوده است که چه مدل مدیریتی می‌تواند به بهترین شکل، نفع بشریت را تأمین کند؛ پاسخ به این سؤال این است که در تعریف و تبیین نفع مشترک باید بر اصل عدالت، تمرکز کرد. تحت روش Res عینیت یافتن نفع مشترک بشریت با توازن در دو بعد منافع نسل‌های حاضر و آتی، تقریباً غیرممکن است. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۷۳؛ Larschan, 1982, p. 115)

۲-۱. تاریخچه شکل‌گیری مفهوم میراث مشترک بشریت

از اواسط دهه ۱۹۶۰ جامعه بین‌المللی به اهمیت و توان بالقوه عظیم اقیانوس‌ها و فضای ماورای جوپی برد. در آن زمان، جامعه بین‌المللی دریافت که تفاوت فناوریانه عمیق میان کشورهای صنعتی و غیرصنعتی، می‌تواند نابرابری‌های میان کشورهای غنی و فقیر را بیشتر تشدید نماید. وقتی این نگرانی‌ها به مجمع عمومی سازمان ملل وارد شد، آروید پاردو نماینده مالت در سازمان ملل طی یادداشت شفاهی در ۱۷ اوت ۱۹۶۷ درخواست کرد که موضوع در دستور کار اجلاس بیست و دوم مجمع عمومی قرار گیرد. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۷)

در اول نوامبر ۱۹۶۷، پاردو به مجمع عمومی سازمان ملل متحد پیشنهاد کرد که زیر بستر دریا و کف اقیانوس‌ها و منابع آن میراث مشترک بشریت اعلام شود. در ۱۷ دسامبر ۱۹۷۰ مجمع عمومی سازمان ملل، اعلامیه اصول حاکم بر بستر دریاها و کف اقیانوس‌ها و زیر بستر آن‌ها، خارج از حوزه صلاحیت ملی را تصویب کرد. اعلامیه اعلان می‌دارد که بستر دریا و کف اقیانوس‌ها و زیر بستر آن‌ها میراث مشترک بشریت است. پیشنهاد پاردو سرآغاز مذاکراتی در زمینه کنوانسیون ملل متحد درباره حقوق دریاها بود که در ۱۹۸۲ با تنظیم یک نظام حقوقی بر بستر دریاها و اقیانوس‌ها منعقد شد. ماده ۱۳۶ این کنوانسیون، اعماق دریا و اقیانوس - خارج از محدوده صلاحیت ملی و منابع آن را میراث مشترک بشریت اعلام کرد. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۷)

به موازات این پیشرفت، در ۱۹۷۹ موافقت‌نامه حاکم بر فعالیت‌های دولت‌ها در ماه و دیگر اجرام آسمانی ماده ۱۱(۱)، ماه و منابع آن را نیز میراث مشترک بشریت شناخت. در ۱۹۸۲، پیشنهاد شد که جنوبگان به عنوان میراث مشترک بشریت اعلان گردد. تلاش‌های زیادی صورت گرفته تا منابع گوناگون دیگری را متعلق به بشریت اعلام نمایند؛ از جمله منابع ماورای جو مانند مدار ثابت زمین، طیف فرکانس‌های رادیویی مورد استفاده برای ارتباطات فضایی، انرژی خورشید، مدارهای پایینی زمینی، نقاط لاگرانژ، منابع زیست‌محیطی متنوع همچون گونه‌های در معرض خطر انقراض، منابع ژنتیکی، جنگل‌های بارانی گرمسیری، اتمسفر، همه منابع

غذایی، منابع زنده دریایی، میراث فرهنگی و طبیعی (در خشکی) و در زیرآب، حقوق بشر و تنوع فرهنگی، به‌علاوه به استفاده از فلسفه میراث مشترک بشریت در انتقال فناوری و کالاهای تجاری نیز توجه شده است. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۷)

این مفهوم، علاوه بر اسناد فوق در اسناد دیگری نیز مورد شناسایی قرار گرفته است؛ از جمله معاهده ۱۹۵۹ واشنگتن در مورد جنوبگان، معاهده ۱۹۶۷ در مورد اصول حاکم بر فعالیت دولت‌ها در اکتشاف و بهره‌برداری از ماه و دیگر اجرام آسمانی. اعلامیه ۱۹۷۲ استکهلم در مورد محیط‌زیست انسانی، کنوانسیون ۱۹۷۲ یونسکو در مورد حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی جهان، کنوانسیون ۱۹۸۰ در مورد حفظ منابع زنده دریایی جنوبگان، منشور آفریقایی ۱۹۸۱ در مورد حقوق بشر و ملت‌ها، کنوانسیون ۱۹۸۲ سازمان بین‌المللی ارتباطات از راه دور، کنوانسیون ۱۹۸۸ در مورد منابع معدنی جنوبگان، پروتکل ۱۹۹۱ در مورد حفظ محیط‌زیست جنوبگان، اعلامیه ۱۹۹۲ کنفرانس ملل متحد در مورد محیط‌زیست و توسعه، موافقت‌نامه ۱۹۹۴ در مورد اجرای فصل یازدهم کنوانسیون ۱۹۵۲ حقوق دریاها، اعلامیه جهانی ۱۹۹۷ یونسکو در مورد ژنوم انسانی، اعلامیه ۱۹۹۷ یونسکو در مورد مسئولیت نسل‌های حاضر در برابر نسل‌های آینده، اعلامیه ۲۰۰۱ یونسکو در مورد تنوع فرهنگی، کنوانسیون ۲۰۰۱ یونسکو در مورد میراث فرهنگی زیرآب، کنوانسیون ۲۰۰۵ یونسکو در مورد حفظ تنوع بیان‌های فرهنگی و سند نهایی ۲۰۰۷ جنبش عدم تعهد در مورد حقوق بشر و تنوع فرهنگی و اسناد دیگر. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۸) از اوایل دهه ۱۹۹۰، عواملی در درک ماهیت و نتایج حقوقی مفهوم میراث مشترک بشریت تأثیر قابل توجهی داشته‌اند:

اولین عامل، فضای پس از جنگ سرد است. تضاد شرق و غرب، عامل مهمی در ظهور و توسعه بسیاری از اصول و نهادهای حقوق بین‌الملل بود. میراث مشترک بشریت نیز از این قاعده مستثنا نبود. بسیاری از مقررات و قواعد میراث مشترک بشریت طی مذاکرات کنوانسیون حقوق دریا و معاهده‌ها، تحت تأثیر دکترین‌های سوسیالیستی و کاپیتالیستی شکل گرفت. فروپاشی نظم شرق - غرب و پیروی لیبرالیسم و نظم نوین جهانی تا حد زیادی بر ساختار و نتایج این مفهوم تأثیرگذار بوده‌اند. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۷)

دوم اینکه، ما در دوره پس از نظم نوین اقتصادی قرار داریم. اعتقاد عمومی این است که میراث مشترک بشریت در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ پایه‌گذاری شده است؛ یعنی دورانی که کشورهای در حال توسعه به‌طور آشکار از میراث مشترک بشریت به‌عنوان وسیله‌ای برای

توزیع ثروت جهان از طریق نظم نوین اقتصادی بین‌المللی، استفاده می‌کردند؛ بنابراین دو دهه به‌طور قاطع به جنبه‌های اقتصادی این مفهوم توجه شده است. این نظم که در دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ یک رسم زودگذر شد، امروز نیز حیات چندانی ندارد. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۹)

سوم اینکه با انعقاد کنوانسیون ملل متحد در مورد محیط‌زیست و توسعه (UNCED) در ۱۹۹۲ در ریو، کاملاً آشکار شد که هرگاه آینده بشریت در تهدید باشد دولت‌ها در مورد مسائل مشترک و دستیابی به اهداف مشترک مجبور به مذاکره و فداکاری خواهند بود. اجلاس سران جهان همچنین از این جهت مهم بود که جامعه بین‌المللی تصدیق کرد که موضوعات اقتصادی و زیست‌محیطی به هم درآمیخته‌اند. اگرچه دولت‌های شرکت‌کننده برای پذیرش تحلیل تضعیف حاکمیت خود آماده نبودند ولی کنفرانس ریو سرآغاز تغییر حاکمیت مطلق به حاکمیت نظارتی^۱ بود. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۵۹)

میراث مشترک بشریت در اصل یک مفهوم حقوق طبیعی می‌باشد و بدین جهت این مفهوم با برخی اصول حقوق بین‌الملل و ستفالیایی مثل حاکمیت، سرزمین و منابع ارادی حقوقی بین‌الملل تناقض دارد. علاوه بر آن میراث مشترک بشریت با مفهوم حقوق رم از واژه Res ارتباطی ندارد. به‌علاوه چارچوب تئوریک میراث مشترک بشریت باید بر پایه دکترین امانت عمومی و نظارت اخلاقی باشد. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۶۰)

۳-۱. اصول و عناصر اساسی مفهوم میراث مشترک بشریت

اصول متعددی بر مفهوم میراث مشترک بشریت حاکم است. (Larschan, 1982, p. 305; Wolfrum, 1983, p. 312) از دیدگاه پاردو اصول اساسی راجع به اصل میراث مشترک بشریت عبارت‌اند از:

۱. اصل سرزمینی: بدین معنی که ناحیه جغرافیایی موردنظر نمی‌تواند توسط دولت‌ها و اشخاص اعم از حقیقی و حقوقی تصاحب گردد؛
۲. اصل اقتصادی: که به‌موجب آن استفاده از منابع ناحیه موردنظر باید در جهت نفع همه بشریت صورت گیرد؛
۳. اصل امنیتی: بدین مفهوم که نواحی جغرافیایی موردنظر باید منحصرأً برای اهداف صلح‌آمیز مورد استفاده قرار گیرد؛
۴. حمایت و حفاظت از محیط‌زیست این ناحیه جغرافیایی ضرورت دارد؛

۵. اصل ساختاری: که تأسیس یک نهاد بین‌المللی برای قانون‌گذاری، اداره، کنترل صلاحیت‌ها و توزیع منصفانه منافع مالی و اقتصادی را پیش‌بینی می‌کند. (حبیب‌زاده و منصور، ۱۳۹۲، ص ۹۶)

۱-۳-۱. عدم تخصیص^۱

بند ۲ ماده ۱۳۷ کنوانسیون حقوق دریاها، بندهای ۷ و ۳ معاهده ماه (۱۹۷۹)، بند ۲ ماده ۱، ماده ۲ معاهده فضا (۱۹۶۷) به عدم تملک و تخصیص مناطق و منابع اشاره دارد. منطقه و ناحیه موردنظر در چارچوب نظام میراث مشترک بشریت قابل تصاحب و تخصیص از سوی دولت‌ها و اشخاص اعم از حقیقی و حقوقی نیستند. در واقع اولین عنصر میراث مشترک بشریت این الزام را به همراه دارد که نه ناحیه موردنظر و نه منابع آن قابل تملک نیست. (حبیب‌زاده و منصور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰)

۱-۳-۲. مدیریت بین‌المللی

استخراج و بهره‌برداری از منطقه و ناحیه موردنظر باید در چارچوب یک نظام مدیریتی مشترک و عمومی انجام گیرد. ایجاد یک ساختار بین‌المللی با مشارکت جهانی برای تأمین منافع همه بشریت، یک اصل ضروری است. (حبیب‌زاده و منصور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰)

۱-۳-۳. تسهیم و بهره‌مندی منصفانه^۲

تسهیم و بهره‌مندی از منافع منطقه و ناحیه موردنظر باید منصفانه و بودن هیچ‌گونه تبعیض و با ملاحظه نیازمندی دولت‌های در حال توسعه و نسل‌های آینده صورت گیرد. در نظام میراث مشترک بشریت، منافع اقتصادی حاصله باید توسط جامعه جهانی بر مبنای اصول عادلانه و منصفانه تقسیم شود؛ همچنین، جهت تضمین حمایت و حفاظت از منافع نسل‌های آینده، بهره‌برداری باید به نحو مضمون، متعادل و با رعایت اصول زیست‌محیطی انجام شود، به‌گونه‌ای که از نقصان فاحش منابع خودداری گردد. (حبیب‌زاده و منصور، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱)

۱-۳-۴. اهداف مسالمت‌آمیز

استفاده صلح‌آمیز منطقه و ناحیه موردنظر بدین معنی که تمامی اقدامات دارای ماهیت نظامی

1. Non Appropriation
2. Benefit Sharing

در آن ممنوع خواهد بود. (حبیب‌زاده و منصوری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱)

۵-۳-۱. رعایت اصول و استانداردهای محیط‌زیستی

یکی دیگر از عناصر میراث مشترک بشریت، رعایت اصول و استانداردهای زیست‌محیطی در مناطق شناخته‌شده به این عنوان است. بر این اساس در اسناد و معاهدات متضمن مفهوم میراث مشترک بشریت مقرراتی در حمایت و حفاظت از محیط‌زیست در برابر خطرات و آسیب‌ها و خسارات ناشی از فعالیت‌های استخراج و بهره‌برداری پیش‌بینی شده است. (حبیب‌زاده و منصوری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲)

۴-۱. مفهوم میراث مشترک بشریت در اسناد بین‌المللی

مفهوم میراث مشترک بشریت در متون و اسناد مربوط به حوزه‌های مختلف حقوق بین‌الملل مطرح گردیده است که در ادامه به برخی از نمودهای این مفهوم اشاره می‌نماییم.

۱-۴-۱. در حوزه بستر و زیر بستر دریاها

یکی از علل و زمینه‌های پیدایش این اصل را باید در وجود منابع سرشار معدنی در بستر وزیر بستر دریای آزاد و برنامه کشورهای صنعتی و صاحب فناوری برای بهره‌برداری از این منابع و تلاش کشورهای جهان سوم جهت سهم شدن در منافع حاصل از این بهره‌برداری‌ها دانست. (آکهرست، ۱۳۷۲، ص ۲۵۵) از آنجاکه دولت‌های توسعه‌یافته و درحال توسعه، نظر واحدی در خصوص نحوه بهره‌برداری از منافع مزبور نداشتند؛ تا سال ۱۹۸۲ دو اصل، بر دریای آزاد حاکم بود، مشترکات عامه و بلاصاحب بودن و حیازت مباحات؛ ولی در سال ۱۹۸۲ برای بستر وزیر بستر دریاها و اقیانوس‌ها، نظام میراث مشترک بشریت به وجود آمد. دولت‌های درحال توسعه، ظهور مفاهیم و اصول مدنی همچون میراث مشترک بشریت را عامل مؤثری در راستای پیشبرد نظم نوین بین‌المللی اقتصادی و تا حدودی، کاهش فقر و بی‌عدالتی در صحنه جهانی می‌دانند و از اجرای اصل میراث مشترک بشریت در دریاها حمایت کرده‌اند. (Wang, 2020, p. 105)

رومیان، دریا را مانند آب‌وهوا، متعلق به همه مردم می‌دانستند، حقوق‌دانان بزرگ روم مثل «پول و اولپین»^۱ به‌کرات این حقیقت را مورد تأکید قرار داده‌اند که دریاها را باید از رودخانه متمایز کرد، چراکه دریاها به جامعه بشریت تعلق دارد، در صورتی که رودخانه‌ها و بندرها

1. Paul & Ulpein

متعلق به دولت‌ها هستند به‌طوری‌که اتباع غیررومی نیز می‌توانستند آزادانه از دریا استفاده کنند و تنها دشمنان از این آزادی برخوردار نبودند؛ در قرون وسطی هرچند که حقوق روم کمافی‌السابق پابرجا بود، قدرت‌های آن زمان به‌تدریج دریاها را از آن خود می‌دانستند و بر آب‌های مجاور، ادعای مالکیت و حاکمیت نمودند؛ در دوره تجدید حیات فرهنگی و اجتماعی (رنسانس) توسعه صنایع و روابط بازرگانی دول معظم دریایی را بر این داشت که نواحی عظیمی از اقیانوس‌ها را به خود اختصاص دهند؛ مهم‌ترین قوانین مربوط به آزادی دریاها مربوط به زمان گروسیوس می‌باشد که در کتاب معروف خود به نام دریای باز در سال ۱۶۰۹ از اصل آزادی دریاها طرفداری کرد به‌طوری‌که به‌استثنای زمان جنگ، سفر و ماهیگیری در هر نقطه از سطح دریا آزاد بود؛ درواقع تا اواسط قرن گذشته وضع مهمی در مورد اعماق دریاها و کف اقیانوس‌ها متصور نبود ولی با مرور زمان و در اثر وسعت دستیابی بشر به فنون جدید و توسعه شناخت بیشتر دریاها و اعماق آن‌ها و پی بردن به منافع که از این قسم می‌توانست حاصل آید، نظرها را متوجه این موضوع ساخت.

از سال ۱۹۴۵ متعاقب اعلامیه ترومن، راه برای ادعاهای یک‌جانبه باز شد و در نتیجه آن توسعه حقوق دریاها مورد توجه قرار گرفت و باعث شد که در واقع از سال ۱۹۵۴ به بعد، دولت‌های جهان که تا آن موقع از آزادی دریاها راضی بودند و لزومی برای توسعه صلاحیت خود نمی‌دیدند به فکر چاره‌اندیشی بیفتند.

پیشنهاد نماینده مالت با حمایت دولت‌های دیگر موردپذیرش مجمع عمومی سازمان ملل قرار گرفت. به دنبال آن مجمع عمومی، کمیته بستر دریاها را جهت بررسی موضوع، تأسیس نمود که منجر به تصویب دو قطعنامه در مجمع عمومی شد؛

۱. قطعنامه ۲۷۵۴ مجمع عمومی سازمان ملل موسوم به قطعنامه مهلت تعلیق عملیات که با تصویب آن در سال ۱۹۶۹، بهره‌برداری از بسته و زیر بستر دریاها و اقیانوس‌ها خارج در محدوده صلاحیت ملی توسط دولت‌ها و اشخاص ممنوع گردید و اعلام شد که هیچ ادعایی بر مناطق فوق به رسمیت شناخته نخواهد شد. (حبیب‌زاده و منصوری، ۱۳۹۲، ص ۹۷)
۲. قطعنامه ۲۷۴۹ مجمع عمومی سازمان ملل درباره اصول حاکم بر بسته و زیر بسته دریاها و کف اقیانوس‌ها واقع در ماورای محدوده صلاحیت ملی که در سال ۱۹۷۰ به تصویب رسید و به‌موجب آن بسته و زیر بسته دریاها و کف اقیانوس‌ها و نیز منابع واقع

در آن‌ها میراث مشترک بشریت است و هیچ دولت یا شخصی اعم از حقیقی یا حقوقی نمی‌تواند هیچ‌گونه ادعایی نسبت به منطقه و منابع آن داشته باشد. (حبیب‌زاده و منصوری، ۱۳۹۲، ص ۹۸)

مهم‌ترین اصول و قواعد مرتبط با اصل میراث مشترک بشریت در بخش یازدهم کنوانسیون ۱۹۸۲ گنجانده شده است و به تفصیل درباره رژیم حقوقی حاکم بر اکتشافات و اداره اعماق دریاها به نفع همه افراد بشر توضیح داده است، چنانکه:

مطابق ماده ۱۳۶ کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها، منطقه بستر و زیر بستر دریاها و کف اقیانوس‌ها که در محدوده خارج از صلاحیت ملی قرار دارند و همچنین منابع موجود در آن‌ها که مطابق ماده ۱۳۳ کنوانسیون مذکور، شامل منابع جامد، مایع و گاز، می‌باشد، میراث مشترک بشریت شناخته شده‌اند.

عنصر عدم تخصیص ملی که به‌عنوان یکی از عناصر مفهوم میراث مشترک بشریت شناخته شده است، ضمن ماده ۱۳۷ کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها مورد اشاره قرار گرفته است؛ بند الف این ماده مقرر می‌دارد: هیچ کشوری نمی‌تواند در هر بخش از منطقه یا منابع آن اعمال حاکمیت کند یا درصدد اعمال حقوقی ناشی از حاکمیت باشد و یا در این مورد ادعایی نماید؛ همچنین، بند ب این ماده اذعان می‌دارد اشخاص اعم از حقیقی یا حقوقی و نیز دولت‌ها نمی‌توانند بخشی از منطقه یا منابع آن را به خود اختصاص دهند و یا تصاحب نمایند. علاوه بر این، در بند ج ماده مذکور، اشاره شده است، هیچ نوع ادعایی یا اعمال حاکمیت یا حقوق حاکمه در منطقه به رسمیت شناخته نمی‌شود؛ به‌موجب بند د این ماده، تمامی مردم جهان از کلیه حقوق بر منابع منطقه برخوردار هستند و مقام بین‌المللی اعماق از طرف آن‌ها عمل می‌کند.

ماده ۱۴۰ کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها، به عنصر نفع بشریت به‌عنوان عنصر دیگری از مفهوم میراث مشترک بشریت اشاره کرده است و مقرر می‌دارد تمام فعالیت‌های منطقه باید به نحوی انجام شود که منافع کل بشریت خصوصاً منافع کشورهای در حال توسعه و مردم سرزمین‌های غیرمستقل در نظر گرفته شود. به‌علاوه کلیه امتیازات و منابع حاصل از بهره‌برداری منطقه، بدون تبعیض و به‌طور منصفانه بین کشورها تقسیم شود. (چرچیل و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۷۹-۲۸۰)

ماده ۱۴۱ کنوانسیون مذکور، فعالیت‌های مربوط به بهره‌برداری و تحقیقات علمی و معدنی را تنها در صورتی که در جهت اهداف صلح‌آمیز باشد، مجاز می‌داند. ماده ۱۴۵ بر حفاظت از محیط‌زیست دریایی و محیط‌زیست بشری تأکید شده است. کنوانسیون ۱۹۸۲ حقوق دریاها

همچنین سازمان بین‌المللی اعماق دریاها را به‌عنوان سازمانی برای مدیریت بستر و زیربستر دریاها پیش‌بینی نموده است که سازوکار خاص خود را دارد.

جدیدترین عرصه کاربست مفهوم میراث مشترک بشریت، «تنوع زیستی مناطق فراتر از صلاحیت ملی»^۱ است. در مارس ۲۰۲۳، پس از نزدیک به دو دهه مذاکره، کشورهای عضو سازمان ملل متحد بر سر «موافقت‌نامه حفاظت و استفاده پایدار از تنوع زیستی دریایی در مناطق فراتر از صلاحیت ملی» _معروف به «پیمان‌نامه دریای آزاد»^۲ به توافق رسیدند. (Abegón-Novella, 2024, p. 439) نقطه کانونی و جدال‌برانگیزترین موضوع در مذاکرات BBNJ، تعیین نظام حقوقی حاکم بر «منابع ژنتیک دریایی»^۳ در مناطق فراتر از صلاحیت ملی بود. کشورهای توسعه‌یافته معتقد بودند که اصل آزادی دریاهای آزاد باید اعمال شود، درحالی‌که کشورهای درحال توسعه بر کاربست اصل میراث مشترک بشریت پافشاری می‌کردند. توافق نهایی (که نوعی راه‌حل میانی و مصالحه‌آمیز است) از جمله مقرر می‌دارد که منافع حاصل از بهره‌برداری از منابع ژنتیک دریایی بین کشورهای درحال توسعه و توسعه‌یافته تقسیم شود، بدون اینکه صراحتاً این نظام را «میراث مشترک بشریت» بنامد. (Bodansky, 2024, p. 299) برخی تحلیلگران این موافقت‌نامه را به‌عنوان «موفقیتی نسبی برای کشورهای درحال توسعه» تلقی می‌کنند، درحالی‌که برخی دیگر آن را «تضعیف مفهوم میراث مشترک بشریت» قلمداد می‌کنند. جارویس و یانگ (۲۰۲۳) هشدار داده‌اند که از جمله مسائل مبرم و باز، فقدان «اصول مورد توافق بین‌المللی برای هدایت تصمیم‌گیری»، «تجزیه حکمرانی»، «عدم قطعیت پیرامون وضعیت حقوقی منابع دریایی و فعالیت‌ها»، «فقدان استانداردهای اجرایی» و «شکاف‌های دانشی قابل توجه» است. (Jarvis, 2023, p. 105)

۲. فضای ماورای جو

معاهده اصول حاکم بر فعالیت‌های دولت‌ها در اکتشاف و استفاده فضای ماورای جو؛ شامل ماه و دیگر اجرام آسمانی مصوب ۱۹ دسامبر ۱۹۶۶ مجمع عمومی، اگرچه به‌صراحت به اصل میراث مشترک بشریت اشاره ندارد اما مقرر می‌دارد که فضای ماورای جو باید به‌عنوان قلمرو همه

1. Biodiversity Beyond National Jurisdiction – BBNJ

2. High Seas Treaty

3. Marine Genetic Resources – MGR

بشریت محسوب شده و هیچ دولتی نمی‌تواند مدعی حاکمیت بر آن شود. در ماده ۱ این معاهده، یکی از اصول اساسی مفهوم میراث مشترک بشریت یعنی، اصل آزادی مقرر شده است. ضمن ماده ۲ معاهده مذکور، اصل عدم تملک، تخصیص و تصاحب فضای ماورای جو^۱ بیان شده است. از جمله معانی عبارت تخصیص، انتخاب و اختصاص دادن زمینی برای مقاصد خاص می‌باشد. اختصاص دادن چیزی به خود می‌تواند با ادعای مالکیت آن چیز همراه باشد و یا نباشد. در هر حال اسناد حقوق بین‌الملل فضایی هیچ‌یک از این دو را در مورد فضای ماورای جو و اجرام آسمانی نپذیرفته‌اند. (عباسی و رستمی، ۱۳۹۴، ص ۳۹) مبانی پذیرش اصل عدم تخصیص در فضای ماورای جوی، در چند محور عمده خلاصه می‌شود. از دیگر ضرورت‌های پذیرش این اصل در مشکلات ناشی از اعطای حق مالکیت نهفته است؛ از جمله این مشکلات می‌توان به تخریب اجرام آسمانی در پی اعمال حق مالکیت اشاره نمود. اگرچه فضای ماورای جو یکی از معدود گستره‌هایی است که نوع بشر موفق نشده به‌طور مؤثر آن را آلوده و تخریب نماید؛ اما نگاه به اسناد بین‌المللی بیانگر آن است که جامعه جهانی همواره از تخریب و آلودگی محیط‌زیست فضا به دلایلی چون تأثیر منفی بر محیط‌زیست کره زمین، نگران بوده است.

بند ۱ ماده ۱۱ معاهده ماه، تمام سرزمین و منابع موجود در ماده را به‌عنوان میراث مشترک بشریت می‌داند در حالی که افراد و یا دولت‌ها می‌توانند مالک ایستگاه‌های قمری، وسایل و تجهیزات، امکانات و تأسیسات باشند (بند ۲ ماده ۱۲) و حقوق استفاده‌کننده را بر مناطق محدودی که برای نیازمندی‌های ایستگاه لازم است اعمال نمایند (بند ۱ ماده ۹) لیکن تخصیص و مالکیت گسترده را به آنان اجازه داده نشده است. (عباسی و رستمی، ۱۳۹۴، ص ۴۱)

از دیگر اصول میراث مشترک بشریت، عبارت است از نفع بشریت؛ به‌موجب اسناد حقوق بین‌الملل فضایی، کاوش و بهره‌برداری از فضای ماورای جو باید با اهداف مسالمت‌آمیز و در راستای نفع بشریت باشد. بهره‌مندی بشریت از منافع و دستاوردهای فعالیت‌های فضایی دارای سه بعد است؛ نخست در خصوص منافع اقتصادی حاصل از اکتشاف و بهره‌برداری منابع موجود در فضای ماورای جو که با موضوع تقسیم منصفانه منافع میان کشورها ارتباط دارد دولت‌ها به نمایندگی از ملت‌های خود عمل می‌نمایند؛ دوم آنکه فعالیت‌های فضایی نباید به محیط‌زیست منطقه آسیب برساند؛ از این‌رو هر اقدامی که موجب آلودگی محیط‌زیست فضا

بشود، مانند بجا گذاشتن زباله های فضایی که تأثیرات زیانباری بر آب و هوای زمین دارد، ناقض نفع بشریت محسوب می شود. موضوع آلودگی زیست محیطی فضا در ماده ۹ معاهده فضای ماورای جو و مواد ۵ و ۷ معاهده ماه پیش بینی شده است؛ ماده ۱۱ معاهده فضای ماورای جو و بند ۱ ماده ۵، عباراتی مشابه، بیان می دارند که کشورهای طرف معامله باید نتیجه فعالیت هایی را که در فضای ماورای جو انجام می دهند به اطلاع دبیر کل سازمان ملل، جامعه علمی جهانی و افکار عمومی برسانند. (Khatwan, 2019, p. 89) معاهده فضای ماورای جو، دبیر کل سازمان ملل را مکلف به انتشار فوری و مؤثر این اطلاعات دانسته است. بند ۳ ماده ۷ معاهده ماه همچنین اشعار می دارد که کشورهای طرف معاهده در خصوص مناطقی از ماه که فایده علمی خاصی دارند، باید به دیگر کشورهای طرف معاهده و دبیر کل سازمان ملل گزارش دهند. (عباسی و رستمی، ۱۳۹۴، ص ۴۶-۴۷) اصل بهره برداری با اهداف صلح آمیز از میراث مشترک بشریت در اسناد فضای ماورای جو دیده می شود؛ مفهوم استفاده غیرنظامی، تحقق میراث مشترک بشریت در فضای ماورای جو را تضمین می نماید. طبق ماده ۴ معاهده فضای ماورای جو، کشورها از قرارداد هر نوع شی حامل سلاح های هسته ای، کشتار جمعی و نصب چنین سلاح هایی بر روی اجرام آسمانی، یا قرار دادن این گونه سلاح ها در فضای خارج از جو و مدل اطراف زمین منع نشده اند. (عباسی و رستمی، ۱۳۹۴، ص ۵۰-۵۱)

۳. حقوق بین الملل محیط زیست

اجزای میراث مشترک بشریت، عبارت اند از محیط زیست زمین و بخش های تشکیل دهنده آن، از قبیل منابع آب و خاک، منابع گیاهی و حیوانی، حیات انسان، میراث فرهنگی، مواد خام، منابع انرژی و اطلاعات. (Brownlie, 1981, p. 33) هر منطقه یا منبع برای اینکه بخشی از میراث مشترک بشریت باشد، باید به همه بشریت مربوط باشد. در مورد از بین رفتن تنوع زیستی یا آلودگی اکوسیستم های مهم یا تخریب جنگل های گرمسیری و غیره، نتایج را نمی توان به منطقه یا مردم یا زمان خاصی محدود کرد. اگر میراث مشترک بشریت را آن گونه که در معاهده ماه و کنوانسیون حقوق دریاها به کار رفته است مدنظر قرار دهیم، با اصل «عدم تخصیص» مواجه می شویم که حاکمیت بر مناطق میراث مشترک بشریت را منع می کند. اگر میراث مشترک همیشه در اصل رومی «مال عمومی»^۱ که به معنی قلمرو مشترک متعلق به

1. Res Publica

جامعه بین‌المللی است ریشه داشته باشد در این صورت عدم تخصیص جزء لاینفک میراث مشترک بشریت خواهد بود. وقتی غالب منابع مهم جهانی درون مرزهای ملی واقع شده‌اند این نظریه، با هر شکلی که به خود بگیرد، برچسب مناسبی برای نوع دوم میراث مشترک نیست. حفاظت از میراث مشترک واقع در مرزهای کشور، مستلزم آن نیست که دولت‌ها از حاکمیت ملی خود دست بکشند، بلکه باید منافع بقیه جامعه بین‌المللی را در نظر بگیرند. کشورها باید به‌عنوان مدیریت خوب و مناسب منابع، مستحق دریافت کمک‌های مالی، فناوریانه و سایر کمک‌های مادی از سوی جامعه بین‌المللی باشند. در این صورت، میراث مشترک بشریت با اصل حاکمیت دائمی دولت‌ها بر منابع طبیعی خود منافات ندارد. عناصر و اصول فوق در اسناد مهم بین‌المللی مربوط به حفظ محیط‌زیست به تفصیل بیان شده است از جمله، اعلامیه ۱۹۷۲ استکهلم در مورد محیط‌زیست (UN Doc. / A/CONF.48/14)، منشور جهانی طبیعت (UN Doc. A/37/151/1982)، کنوانسیون یونسکو مورخ ۲۳ نوامبر ۱۹۷۲ در مورد حفاظت و حمایت از میراث فرهنگی و طبیعی جهانی، قطعنامه (XXVII) ۲۹۹۷ مجمع عمومی در مورد مقررات نهادی و مالی مربوط به همکاری بین‌المللی در قلمروی محیط‌زیست مصوب ۱۵ دسامبر ۱۹۷۲، کنوانسیون ۱۹۷۹ برن در مورد حفاظت از حیات وحش و محیط طبیعی، کنوانسیون ۱۹۸۵ در مورد حفاظت از لایه ازن، سند واحد اروپایی ۱۹۸۶ در زمینه سیاست مشترک محیط‌زیست، پروتکل ۱۹۸۷ مونترآل در مورد گازهای گلخانه‌ای، اعلامیه ۱۹۹۲ ریو، کنوانسیون ۱۹۹۴ در مورد امنیت هسته‌ای، پروتکل ۱۹۹۷ کیوتو، مقررات کم‌وبیش مشابهی از حیث عناصر مربوط به میراث مشترک بشریت در محیط‌زیست دارد.

درباره عنصر عدم تخصیص در رابطه با محیط‌زیست به‌عنوان میراث مشترک بشریت، لازم است بدانیم، سه نوع مشترکات جهانی وجود دارد که هریک باعث بروز مرتب چالش‌های مختلفی می‌گردند. اولین نوع آن‌ها شامل منابعی نظیر جنگل‌های بارانی حاره‌ای در برزیل و گله‌های فیل در آفریقا و وحوش در تانزانیا هستند که در محدوده قلمرو مرزی یک کشور یا گروهی از کشورها قرار دارند، اما اثراتی بر محیط‌زیست جهانی دارند، برخی معتقدند بهترین راه جهت حفظ چنین منابعی، خصوصی کردن آن‌هاست. گروهی دیگر عقیده دارند که چنین منابعی به کشورهای صاحب منبع تعلق داشته، آن‌ها هستند که می‌توانند هرگونه که مایل باشند منابع مذکور را اداره کنند. در مقابل، این کشورها درخواست نموده‌اند که جامعه جهانی از طریق اعطای کمک‌های فنی و مالی، در مخارج حفظ و نگهداری از این منابع سهیم باشند.

نوع دوم از مشترکات جهانی، مشترکات غیراختصاصی نظیر منطقه قطب جنوب و یا اعماق دریاست. نوع سوم از مشترکات جهانی، مشترکات واقعی هستند، یعنی منابعی نظیر جو، آب و هوای جهانی که مرز ندارند و در هیچ‌یک از کشورها به‌طور اختصاصی قرار ندارند و امکان تخصیص آن‌ها به‌عنوان حقوق مالی برای هیچ کشوری وجود ندارد.

یکی از ویژگی‌های موافقت‌نامه‌های زیست‌محیطی، به‌عنوان بخشی از سیاست زیست‌محیطی، حفظ و نگهداری محیط‌زیست برای نسل‌های آینده است. این ضوابط، منعکس‌کننده عقیده‌ای است مبنی بر اینکه ما ناظران و متولیان این جهان هستیم و نتیجتاً تعهدی بر دوش ما است که جهان را محلی قابل سکونت برای فرزندان خود قرار دهیم. (جمالی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰) در حوزه حیات‌وحش، کنوانسیون ۱۹۷۹ بن در مورد حفاظت از گونه‌های مهاجر وحشی، اعلام می‌دارد و کنفرانسی ۱۹۷۹ برن راجع به حمایت از حیات‌وحش و طبیعت اروپا که ضمن مقدمه بیان می‌دارد: «حیات‌وحش و طبیعت، میراث طبیعی، علمی، فرهنگی، تفریحی، اقتصادی و دارای ارزش ذاتی است که ضرورت دارد حفظ‌شده و به نسل‌های آینده منتقل گردد». همچنین در زمینه میراث فرهنگی زیرآب در کنوانسیون ۲۰۰۱ یونسکو در خصوص حفاظت از میراث فرهنگی زیر آب، میراث فرهنگی زیر آب مطابق بند ۱ مقدمه کنوانسیون مذکور میراث مشترک بشریت دانسته شده است.

۴. میراث مشترک بشریت در ارتباط با ژنوم انسانی

ژنوم انسان، شامل اطلاعات ژنتیکی است و هرآن چه که مربوط به ژن می‌باشد. ژنوم انسانی به‌عنوان منبع اطاعات و مکان ژن به‌عنوان میراث مشترک بشریت شناخته شده است. اهمیت ژنوم به این دلیل است که ژنوم، کل محتوای DNA یک موجود است که ژن‌هایش را که اطلاعات لازم برای ساخت همه پروتئین‌های ضروری موجودات را حمل می‌کند، نیز در برمی‌گیرد. هدف از تحقیق یا فعالیت‌های مربوط به ژنوم انسان، بهبود زندگی انسان است و این نفع بشریت را به دنبال دارد. ژنوم انسان، به گذشته و حال و آینده بشریت مربوط می‌شود و کاربرد نتایج حاصله از تحقیقات ژنتیکی، بر آینده بشریت تأثیر دارد و سرنوشت بشریت را تعیین می‌کند. در نتیجه ژنوم انسان، نمی‌تواند در تملک و تخصیص کشور یا شخص یا هر موجود دیگری درآید. (اسکندر پور و آقاپور، ۱۳۹۳، ص ۶۲۷)

ژنوم انسانی تفاوت‌هایی با سایر میراث مشترک مثل اعماق دریا یا فضای ماورای جو دارد؛

از جمله اینکه، این‌ها قابل تملک نیستند و به‌طور مشترک نگهداری می‌شوند. (اسکندر پور، ۱۳۹۳، ص ۶۲۷) در مورد ژنوم انسان نمی‌توان ادعای مالکیت کرد چنان‌که اعلامیه جهانی ژنوم انسانی و حقوق بشر در ماده ۱ خود ژنوم انسانی را مصداق میراث مشترک بشریت دانسته و در ماده ۲ اعلام می‌دارد هر فردی بدون توجه به ویژگی‌های ژنتیک خود از احترام به منزلت و حقوق خود برخوردار است. همچنین، اعلامیه در ماده ۱۲ تصریح می‌نماید که منافع حاصل‌شده از پیشرفت علم وراثت و پزشکی در موضوع، ژنوم انسانی، با اختراع به کرامت و حقوق انسانی تمام افراد در دسترس همگان قرار خواهد گرفت.

۵. میراث مشترک بشریت در رابطه با تنوع فرهنگی

تنوع فرهنگی عبارت است از گونه‌گونی جوامع یا فرهنگ‌های انسانی در منطقه معین یا جهان. به تعبیری دقیق‌تر، تنوع فرهنگی عبارت است از اختلافات فرهنگی از قبیل زبان، لباس، سنت‌ها، روش جوامع در سازمان‌دهی خود، درک آن‌ها از اخلاق و مذهب و روش مواجهه آن‌ها با محیط‌زیست. (جمالی، ۱۳۸۷، ص ۱۲) بند ۱ ماده ۴ کنوانسیون ۲۰۰۵ یونسکو درباره حفظ و ترویج تنوع مظاهر فرهنگی، تنوع فرهنگی را تکررگرایی و آثار متقابل بیان‌های فرهنگی که در جهان با یکدیگر همزیستی دارند و بدین‌وسیله میراث مشترک بشریت را پرمایه می‌سازد، تعریف می‌کند. فرهنگ‌ها در هر زمان و مکان جغرافیایی خاص، اشکال مختلفی به هم می‌گیرند. این نوع تنوع‌های فرهنگی در قالب هویت‌های گروهی و جمعی جلوه‌گر می‌شود. تنوع فرهنگی به‌عنوان منبع غنی تبادل فرهنگ، خلاقیت و نوآوری، برای بشریت به‌اندازه تنوع ریستی برای محیط‌زیست، مهم است؛ به همین دلیل، ماده ۶ اعلامیه تنوع فرهنگی یونسکو اعلام می‌دارد که «تنوع فرهنگی، میراث مشترک بشریت است و باید به رسمیت شناخته شده و برای نسل امروز و فردا از آن محافظت شود». (جمالی، ۱۳۸۷، ص ۱۳)

در اسناد متعددی، تنوع فرهنگی نیز به‌عنوان میراث مشترک بشریت شناخته شده است به‌عنوان مثال در بند ۱۳ مقدمه قطعنامه ۱۵۶/۵۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد مورخ ۱۵ فوریه ۲۰۰۲؛ بخش ب(۸)(۵۲) بیانیه اجلاس جهانی سران درباره جامعه اطلاعاتی مورخ ۱۲ دسامبر ۲۰۰۳؛ اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی مصوب ۲۰۰۱ یونسکو، کنوانسیون حفظ و ترویج تنوع مظاهر فرهنگی مصوب سال ۲۰۰۵ از سوی یونسکو و میز بند ۱ مقدمه و بیانیه و برنامه عمل تهران در خصوص حقوق بشر و تنوع فرهنگی، مصوب نشست وزرای خارجه جنبش عدم

تعهد ۲۰۰۷ تهران.

ماده ۱ اعلامیه جهانی یونسکو در مورد تنوع فرهنگی مصوب ۲ نوامبر ۲۰۰۱ بر تنوع فرهنگی به‌عنوان میراث مشترک بشریت تصریح می‌کند: «تنوع فرهنگی برای انسان، به‌مثابه تنوع زیستی در نظم زندگی، ضروری است. از این لحاظ، تنوع فرهنگی، میراث مشترک بشریت است و باید به نفع نسل‌های حاضر و آینده مورد شناسایی، تأکید و تصدیق قرار گیرد». قطعنامه ۵۶/۱۵۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد مورخ ۱۵ فوریه ۲۰۰۲ نیز اعلام می‌دارد: «تنوع فرهنگی و تلاش مردمان و ملت‌ها برای تضمین توسعه فرهنگی خود، منبع ثروتی مشترک برای زندگی فرهنگی بشریت است».

بند هشتم از بخش ب بیانیه اجلاس جهانی سران درباره جامعه اطلاعاتی مورخ ۱۲ دسامبر ۲۰۰۳، تحت عنوان «تنوع فرهنگی و هویت، تنوع زبانی و محتوای محلی» اشعار می‌دارد: «تنوع فرهنگی میراث مشترک بشریت است».

کنوانسیون حفظ و ارتقای تنوع فرهنگی یونسکو مصوب ۲۰ اکتبر ۲۰۰۵ در پاراگراف اول مقدمه تأکید می‌کند که «تنوع فرهنگی خصیصه معین انسانی است» و پاراگراف دوم مقدمه اذعان دارد که «تنوع فرهنگی میراث مشترک بشری است و باید محترم شمرده‌شده و برای همه حفظ شود».

بند اول سند نهایی نشست وزرای عدم تعهد در خصوص حقوق بشر و تنوع فرهنگی مصوب ۴ سپتامبر ۲۰۰۷ (تهران) نیز در مقدمه خود عزم خود را برای «ارتقاء و حمایت از کلیه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی از جمله حق برخورداری از هویت فرهنگی که از خصوصیات توصیفی بشریت بوده و میراث مشترک بشری را نیز تشکیل می‌دهد» تجدید می‌نماید و اذعان می‌کند که «تمامی فرهنگ‌ها دارای مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک می‌باشند و در غنای تنوع و گوناگونی و در تأثیرگذاری متقابل آن‌ها بر یکدیگر، تمامی آن‌ها بخشی از میراث مشترک متعلق به بشریت را شکل می‌دهند».

بر این اساس تنوع فرهنگی به‌عنوان میراث مشترک بشریت، امری است که به نفع جامعه بشری و کل بشریت در آن لحاظ شده و متعلق به جامعه بشری است، هیچ‌کس صاحب آن نیست و هیچ قدرتی منحصراً حق حاکمیت بر آن را ندارد، منافع آن متعلق به همه بشریت اعم از نسل‌های حاضر و آینده است.

پذیرش تنوع فرهنگی، به نفع بشریت است. این نفع شاید آن‌گونه که در منابع زیر بستر دریا

و اقیانوس است مادی و مستقیماً اقتصادی نباشد. مقصود از تنوع فرهنگی، تنوع طبیعی و عقلانی است که همانند تنوع زیستی برای طبیعت، مبتنی بر واقعیت ناشی از ویژگی‌ها تنوع‌های تاریخی، مذهبی، سنتی ملی و منطقه‌ای است، یعنی کثرت‌گرایی فرهنگی و نه یک نسبيت و تنوع فرهنگی شدید و مطلق که امکان وجود کمترین عامل مشترک و جهانی در فرهنگ بشری را نفی می‌کند که حاصل چنین تنوعی چیزی جز خشونت‌ها و تنفرهای قومی، سیاسی و مذهبی نمی‌تواند باشد. تجمع ملل مختلف با فرهنگ‌های متفاوت در قالب جهانی شدن، اگر به‌درستی اداره نشود، بیم‌دهی را می‌دهد که در آن بازگشت به خاص‌گرایی فرهنگی، بنیادگرایی و هویت‌های فردی امری گریزناپذیر خواهد بود. دنیایی که در آن انزوای طلبی، قومیت‌گرایی، تروریسم و نابردباری مذهبی متداول می‌شود. در یک کلام دنیایی می‌شود که عاری از صلح و امنیت است. گوشه‌ای از چنین دنیایی را در جریان فروپاشی یوگسلاوی سابق، در خلال بحران نسل‌کشی در روآندا و در حادثه‌ای تأسفبار ۱۱ سپتامبر شاهد بودیم. (بیگ زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴)

تنوع فرهنگی یک ضرورت برای حیات جامعه بین‌المللی است و آنچه از آن به‌عنوان نفع بشریت در مقوله تنوع فرهنگی یاد می‌کنیم، حفظ صلح و امنیت بین‌المللی و توسعه پایدار و تضمین و احترام حقوق بشر و کرامت و ارزش انسانی و حقوق مشترک جهانی است. بشریت نیز شامل نسل‌های گذشته، حال و آینده است و فرهنگ مجموعه علائم شاخص مادی و معنوی و عقلانی و احساسی است که علاوه بر هنر و ادبیات شامل شیوه‌های زیست، اشکال زندگی جمعی، نظام‌های ارزشی، آداب، رسوم و اعتقادات و باورهاست؛ که از پیشینیان به ما ارث رسیده است و امروزه ما وارث تجربیاتی هستیم که نسل‌های قبل از ما و همه جوامع به نحوی در آن سهیم بوده‌اند.

برای مثال در زمینه دانش فنی، بند دوم مقدمه پیش‌نویس کد رفتاری بین‌المللی راجع به انتقال فناوری مورخ ۶ مه ۱۹۸۰ میلادی، فناوری یا دانش فنی را میراث بشریت دانسته است و اعلام می‌دارد که با اعتقاد به اینکه فناوری کلید پیشرفت بشریت است و همه مردم حق دارند از پیشرفت و توسعه علم و فناوری به‌منظور ارتقای استانداردهای زندگی خود بهره‌مند گردند.

از دیگر اصول و عناصر میراث مشترک بشریت که در اسناد بین‌المللی مربوطه و دکترین ذکر شده این است که این نواحی و منابع آن با ادعای حاکمیت، تصرف، استفاده و ... قابل تخصیص و تملک به دولت‌ها نیست؛ اما در خصوص تنوع فرهنگی ابهاماتی وجود دارد اول

اینکه تنوع فرهنگی منبع است یا مکان. مسلماً تنوع فرهنگی به‌عنوان مجموعه علائم شاخص معنوی، مادی، عقلانی و فکری قلمرو جغرافیایی یا مکانی همانند دریا و فضا و محیط زیست و... نیست؛ اما اگر تنوع فرهنگی منبع است آیا همانند منابع موجود در ماه و اعماق دریا، منبع ثروت است یا همانند ژنوم انسانی منبع اطلاعات. قطعنامه ۱۵۶ / ۵۶ مجمع عمومی سازمان ملل متحد از تنوع فرهنگی به‌عنوان «منبع ثروتی مشترک برای زندگی فرهنگی بشریت» یاد کرده است؛ اما به نظر می‌رسد باید آن را به‌عنوان منبع اطلاعاتی و پایه اساسی جامعه اطلاعاتی در نظر گرفت. همان‌طور که پاراگراف ۵۲ بیانیه اصول اجلاس جهانی سران درباره جامعه اطلاعاتی تصریح می‌کند: «جامعه اطلاعاتی باید با محترم داشتن و استوار شدن بر هویت فرهنگی، تنوع زبانی و فرهنگی، سنت‌ها و مذاهب، بنا شود و گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را ترویج دهد. ترویج، تصریح و حفظ زبان‌ها و هویت‌های متنوع فرهنگی همان‌گونه که در اسناد مورد توافق ملل متحد، از جمله اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی یونسکو، بازتاب یافته است، جامعه اطلاعاتی را غنی‌تر خواهد کرد».

صرف‌نظر از اینکه فرهنگ به لحاظ ویژگی ذاتی همانند فضا قابل تملک و تخصیص نیست اما فرهنگ‌های مختلف و متنوع به هر جامعه تعلق داشته و اصل عدم تخصیص در این مورد قابل اعمال نمی‌باشد.

یکی از جنجالی‌ترین مسائل در مورد میراث مشترک بشریت، حاکمیت دولت‌هاست و این مفهوم، حاکمیت دولت‌ها را به چالش می‌کشد و در اسناد بین‌المللی ادعای حاکمیت بر مثلاً اعماق دریا، فضا و بر جنوبگان پذیرفتنی نیست، اما در خصوص تنوع فرهنگی، علاوه بر آنکه هر دولتی باید نگهبان و حافظ فرهنگ و هویت ملی خود باشد، ماده ۲ تحت عنوان اصل حاکمیت، بر اصل حاکمیت دولت‌ها بر اساس منشور سازمان ملل و اصول حقوق بین‌الملل برای سیاست‌گذاری‌ها در قلمرو ارضی‌شان تأکید شده است؛ همچنین ماده ۶ کنوانسیون تنوع فرهنگی از «حقوق» دولت‌های متعاقد در سطح ملی و قلمرو ارضی صحبت می‌کند. (جمالی، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۳)

مدیریت بین‌المللی در رابطه با تنوع فرهنگی به‌عنوان میراث مشترک بشریت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تحت رژیم میراث مشترک بشریت، از همه افراد انتظار می‌رود که در مدیریت ناحیه یا منبع بین‌المللی سهیم و شریک باشند. حکومت‌های ملی دولت‌ها در این فرآیند حقوقی نقشی ندارند و یا به‌عنوان نماینده بشریت عمل می‌کنند و منافع ملی در مدیریت محو می‌شود و در عوض منافع عمومی جهانی، در اولویت قرار می‌گیرند. مدیریت بین‌المللی

مشرکات جهانی الگوی اولیه مفهوم میراث بشریت بوده است.

در خصوص تنوع فرهنگی به عنوان بخشی از میراث مشترک بشریت، الگوی مدیریتی ویژه‌ای ترسیم شده است. در وهله اول دولت‌ها صلاحیت اولیه و اصلی در اداره تنوع فرهنگی و تدوین سیاست‌ها و خط‌مشی مربوط به حفظ ارتقاء تنوع بیان‌های فرهنگی را در قلمرو ملی دارند. در وهله بعد دولت‌ها بر اساس اصول همبستگی و همکاری بین‌المللی، تعهداتی را به طور متقابل می‌پذیرند از جمله، مشارکت در اطلاعات، شفافیت اقدامات (ماده ۹)، آموزش مخاطبان و آگاهی آنان در این خصوص (ماده ۱۰)، همکاری بین‌المللی برای مقابله با خطرات و تهدیدات تنوع فرهنگی (ماده ۱۸).

علاوه بر این بخش ششم کنوانسیون به ارکان کنوانسیون (کنفرانس اعضاء کمیته بین‌الدولی و دبیرخانه) اشاره می‌کند و کمیته بین‌الدولی به عنوان رکن اجرایی کنوانسیون تعیین و وظایف آن تشریح می‌شود. یونسکو، شبکه بین‌المللی برای سیاست فرهنگی، جامعه مدنی، سازمان‌های خصوصی و... نیز در این راه سهمی دارند. علاوه بر این مقرراتی برای حل و فصل اختلافات وضع شده است. نیازی به تکرار این مطلب نیست که سازوکار مدیریتی پیش‌بینی شده، با توجه به اتکایی که به نقش دولت‌ها شده است، ناکافی و ضعیف می‌باشد. در واقع در اینجا نیز از این ایده تبعیت شده است که دولت‌ها به عنوان متولیان و ناظران از طرف بشریت عمل خواهند نمود. (جمالی، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۵)

عنصر تقسیم منافع و مسئولیت‌ها در مفهوم میراث مشترک بشریت در مورد تنوع فرهنگی کاملاً آشفته و نامعین و مبهم است.

مهم‌ترین پیش‌بینی در این خصوص در ماده ۱۸ کنوانسیون تنوع فرهنگی، تأسیس صندوق بین‌المللی برای تنوع فرهنگی (IFCD) است که بر اساس منابع مالی مشخص که از طرف دولت‌های عضو و یونسکو و سایر سازمان‌ها و ترتیباتی که خود صندوق اتخاذ می‌کند و تحت نظارت کمیته بین‌الدولی اداره می‌شود.

تقسیم منافع شاید در مفهوم دقیق، تنها در مورد منافع حاصله از منابع و معاون واقع در مناطق و نواحی بین‌المللی فراتر از مرزهای ملی صادق باشد. پیش‌تر اشاره شد که منافع مادی مستقیم ناشی از تنوع فرهنگی در پرده‌ای از ابهام و شاید غیرقابل تصور باشد؛ بنابراین نمی‌توان مدعی شد که وجوه پرداختی توسط دولت‌های عضو، درصد معینی از منافع مادی حاصله از تنوع فرهنگی به عنوان منبع ثروت است. علاوه بر اینکه کمیته بین‌الدولی یا صندوق بین‌المللی

تنوع فرهنگی هیچ‌گاه همانند مقام بین‌المللی بستر دریا و کارگزار آن در استخراج منابع نقشی ندارد؛ بنابراین مطابق بندهای ۷، ۴ و ۸ ماده ۲ کنوانسیون به نظر می‌رسد این ارکان تنها در تقسیم مسئولیت حمایت و ارتقاء تنوع بیان‌های فرهنگی ایفای نقش می‌کنند. در این راه باید اصول «دسترسی منصفانه»، «گشودگی و توازن» و «ملاحظات خاص کشورهای در حال توسعه» مدنظر قرار گیرد. (جمالی، ۱۳۸۷، ص ۳۵-۳۶)

نتیجه‌گیری

مفهوم «میراث مشترک بشریت» بی‌تردید یکی از مهم‌ترین و درعین حال بحث‌برانگیزترین مفاهیمی است که حقوق بین‌الملل در نیم‌قرن اخیر به خود دیده است. این مفهوم با عبور از نظام سنتی دولت‌محور و مبتنی بر حاکمیت، بستری نظری برای ساماندهی عرصه‌هایی فراهم آورده است که خارج از صلاحیت ملی قرار دارند و باین حال سرنوشت آن‌ها به سرنوشت کل بشریت گره خورده است. پژوهش حاضر نشان داد که مفهوم میراث مشترک بشریت علی‌رغم دو دهه کاربست در اسناد بین‌المللی، همچنان با ابهامات مفهومی و چالش‌های اجرایی متعددی مواجه است. بازسازی معنایی این مفهوم در اسناد بین‌المللی مؤلفه‌های چهارگانه «ممنوعیت تصاحب ملی و خصوصی»، «بهره‌برداری منحصراً برای مقاصد صلح‌آمیز»، «مدیریت جمعی و اشتراک منافع» و «حفظ برای نسل‌های آینده» را به‌عنوان هسته مرکزی و ثابت این مفهوم شناسایی کرد. باین حال، هر یک از این مؤلفه‌ها در عمل با موانع جدی مواجه بوده‌اند: ابهام در شخصیت حقوقی «بشریت» و فقدان سازوکارهای الزام‌آور برای تقسیم منافع، از مهم‌ترین این موانع محسوب می‌شوند. تحلیل تطبیقی کاربست این مفهوم در سه عرصه حقوق دریاها، فضای بیرونی و قطب جنوب نشان داد که اگرچه کنوانسیون حقوق دریاها مرفی‌ترین و نهاده‌شده‌ترین کاربست این مفهوم را ارائه داده است، اما حتی در اینجا نیز با مقاومت قدرت‌های بزرگ و موانع اجرایی متعددی مواجه است. موافقت‌نامه ماه با وجود صراحت در به کارگیری این مفهوم، به دلیل عدم الحاق قدرت‌های فضایی عمده‌تاً جنبه نمادین یافته است. نظام حقوقی قطب جنوب نیز با وجود شباهت‌های فراوان، از به کارگیری صریح این مفهوم خودداری کرده و مدل متفاوتی را دنبال کرده است. تحولات اخیر در مذاکرات BBNJ و چالش‌های ایجادشده از سوی ایالات متحده در نشست ISA۲۰۲۵، نشان‌دهنده آن است

که مفهوم میراث مشترک بشریت هنوز در میدان منازعات ژئوپلیتیکی و اقتصادی جایگاهی محوری و درعین حال آسیب‌پذیر دارد. با این حال، همین منازعات نیز نشان می‌دهند که این مفهوم به عنوان یک گفتمان هنجاری، قدرت ایجاد اجماع میان کشورهای در حال توسعه را داشته است.

با نگاهی به آینده، می‌توان گفت با توجه به اهمیت روزافزون منابع فرامرزی و نیاز مبرم به حکمرانی جهانی بر مشاعات، مفهوم میراث مشترک بشریت نه تنها از اهمیت نظری خود نخواهد کاست، بلکه احتمالاً در دهه‌های آینده بیش از پیش در کانون توجهات حقوقی و سیاسی قرار خواهد گرفت. پرسش اصلی، نه «آیا» که «چگونه» تحقق این مفهوم است و پاسخ به این پرسش مستلزم همکاری تنگاتنگ حقوق‌دانان، سیاستمداران، دانشمندان و نمایندگان جوامع مدنی از سراسر جهان است.

منابع

۱. اسکندرپور، سهیلا و آقاپور، کمال (۱۳۹۳)، «ژنوم انسانی و میراث بشریت»، همایش ملی ایران و چالش‌های حقوقی بین‌المللی.
۲. آکهرست، مایکل (۱۳۷۲)، کلیات نوین حقوق بین‌الملل (ج ۱)، ترجمه مه‌راب داراب‌پور. تهران: انتشارات جهان معاصر.
۳. بیگ زاده، ابراهیم (۱۳۸۴)، «تأملی بر تنوع فرهنگی و مذهبی در حقوق بین‌الملل». سالنامه ایرانی حقوق بین‌الملل و حقوق تطبیقی.
۴. جمالی، حمیدرضا (۱۳۸۷)، «تنوع فرهنگی: میراث مشترک بشریت»، فصلنامه تحقیقات میان فرهنگی، سال سوم، دوره ۳، شماره ۷.
۵. _____ (۱۳۸۹)، «میراث مشترک بشریت، مفهوم و کاربرد آن در حقوق بین‌الملل»، دانشنامه حقوق و سیاست، دوره ۶، شماره ۱۴، ص ۵۵-۸۹.
۶. _____ (۱۳۹۰) میراث مشترک بشریت، مفهوم و کاربرد آن در حقوق بین‌الملل، تهران: نشر فرهنگ شناسی.
۷. چرچیل، رابین و لو، آلن (۱۳۹۳)، حقوق بین‌الملل دریاها (ترجمه بهمن آقایی). تهران: انتشارات گنج دانش.
۸. حبیب زاده، توکل و منصوری، فرنگیس (۱۳۹۲)، «بازخوانی اصل میراث مشترک بشریت و تفاوت‌های آن با مفهوم نگرانی مشترک بشریت». پژوهشنامه حقوق اسلامی، دوره ۱۴، شماره ۲ (پیاپی ۳۸). ص ۹۱-۱۲۰. <https://doi.org/10.30497/law.2014.1564>
۹. عباسی، بیژن و رستمی، مرتضی (۱۳۹۴)، «ابعاد حقوقی میراث مشترک بشریت در فضای ماورای جو»، مجله مطالعات حقوقی دانشگاه شیراز، دوره ۷، شماره ۲. ص ۲۷-۵۹. <https://doi.org/10.22099/jls.2015.3212>
۱۰. میرعباسی، باقر (۱۳۷۶)، حقوق بین‌الملل عمومی (ج ۱). تهران: دادگستر.

منابع لاتین

1. Abegón-Novella, M. (2024). Making sense of the agreement on biodiversity beyond national jurisdiction: the road ahead. *Environmental Policy and Law*, 53(5-6), 439-458.
2. Bodansky, D. (2024). Four treaties in one: The biodiversity beyond national jurisdiction agreement. *American Journal of International Law*, 118(2), 299-323.

3. Baslar, K. (1998). *The concept of the common heritage of mankind in international law* (Vol. 30). Martinus Nijhoff Publishers. London.
4. Brownlie, Ian (1981) *The Reality and Efficacy of International Law*, British year book of International Law.
5. Fleischer C. A. (1980) *The International concern for the Environment: The concept of common Heritage in Both M. ed. Thends in Environment al Policy and law*. Switzerland: GlandBaslar, K. (1998). The concept of Common Heritage of Mankind in International law. Martinus Nigheff Publishers.
6. Joyner, C. C. (1986). Legal implications of the concept of the common heritage of mankind. *International & Comparative Law Quarterly*, 35(1), 190-199.
7. Jarvis, R. M. & Young, M. A. (2023). The fraught legacy of the Common Heritage of Humankind principle for equitable ocean policy. *Marine Policy*, 159, 105-120
8. Khatwani, N. (2019). Common Heritage of Mankind for Outer Space. *Astropolitics*, 17(2), 89-103.
9. Larschan, B., & Brennan, B. C. (1982). Common heritage of mankind principle in international law. *Colum. J. Transnat'l L.*, 21, 305.
10. Wang, C., & Chang, Y. C. (2020). A new interpretation of the common heritage of mankind in the context of the international law of the sea. *Ocean & Coastal Management*, 191, 105-191.
11. Wolfrum, R. (1983). The principle of the common heritage of mankind. *ZaöRV*, 43(2), 312-337.
12. UN Doc. / A/CONF.48/14
13. UN Doc. A/37/151/1982
14. UN Doc. A/Res/2749(1970)
15. UN Doc. A/Res/2754(1969)
16. UN Doc. A/Res/44/207(1989)
17. UN Doc. A/Res/45/2/2(1990)
18. UN Doc. A/Res/9559(1974)
19. UN Doc. A/Res/43/53(1988)
20. UNESCO. (1997). *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*, 11 November 1997.
21. UNCTAD. (1980). *The International Code of Conduct on the Transfer of Technology*, 6 May 1980.
22. UNESCO. (2001). *Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage* 2001.
23. WSIS. (2003). *Declaration of Principles - Building the Information Society: A Global Challenge in the New Millennium*. Geneva: WSIS.
24. UNESCO. (2005). *Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. Paris, 20 October 2005.
25. UNESCO. (2001). *UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity*, 2 November 2001.
26. UNESCO. (2001). *Tehran Declaration and Programme of Action on Human Rights and Cultural Diversity*.
27. UNEP. (1979). *Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals*, 23 June 1979.

28. Council of Europe. (1979). *Convention on the Conservation of European Wildlife and Natural Habitats*. Bern, 19 September 1979.
29. UNFCCC. (1992). *United Nations Framework Convention on Climate Change* 1992.

Delineating the Jurisprudential Boundaries of Social Media Filtering: From Legitimacy to Applications, with Emphasis on Governmental Rulings and Citizens' Privacy

Behjat Sadat Ghaffarian Mesgar Moghaddam¹, Ali Vaez Tabasi^{2*} ,
Somayeh Sadeghi³ 

1. Ph.D. Candidate, Department of Fiqh and Fundamentals of Law, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. Email: 0945203055@iau.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Law, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. (Corresponding Author).
Email: vaez5398@mshdiau.ir
3. Assistant Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Law, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran. Email: Sadeghi61@iau.ac.ir

Abstract

Upon accepting the basic principle of the legitimacy of filtering as one of the instruments of governance within the framework of governmental rulings (ahkam hokoomati), the fundamental and often overlooked question arises: what are the permissible scope and examples of exercising this sovereign right? This study, adopting an analytical-descriptive method and grounded in Imami jurisprudence, seeks to move beyond the general proof of legitimacy and instead determine the criteria and precisely outline the specific categories of content subject to filtering based on Islamic legal principles. To achieve this, principles such as Nafy al-Sabil (denial of dominance by non-believers), prohibition of preserving misleading writings, public interest, no harm principle (la darar), and the principle of prioritization between more and less important matters (aham wa mohem) are analyzed not merely as proofs of legitimacy but as measuring frameworks for identifying prohibited content. Findings indicate that each principle covers a defined spectrum of content-from national and military security threats (Nafy al-Sabil) to systematic promotion of atheism and moral corruption (misleading writings)-and, conversely, delineates boundaries of exclusion (such as non-destructive criticism or neutral scientific information). In contrast, the principle of prohibition against violating privacy, itself firmly rooted in strong religious evidences, emerges as the most significant limitation on the exercise of filtering authority. Ultimately, the study presents a hierarchical and multi-criteria model that, by integrating jurisprudential principles with the right to privacy, identifies cases where filtering is absolutely necessary, where alternative minimal interventions (such as age rating or content labeling) suffice, and where governmental interference is not permitted at all. This model underscores the necessity of enacting clear, objective, and supervisable legislation as the only practical path toward achieving this jurisprudential-legal balance.

Keywords: Governmental Ruling, Privacy, Cyberspace, Filtering, Citizens' Rights

ترسیم حدود فقهی فیلترینگ فضای مجازی: از مشروعیت تا مصادیق با تکیه بر احکام حکومتی و حریم خصوصی شهروندان

بهجت سادات غفاریان مسگر مقدم^۱، علی واعظ طبسی^{۲*}، سمیه صادقی^۳ ID

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

ایمیل: 0945203055@iaui.ac.ir

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).

ایمیل: vaez5398@mshdiaui.ac.ir

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

ایمیل: Sadeghi61@iaui.ac.ir

چکیده

با پذیرش اصل اولیه مشروعیت فیلترینگ به عنوان یکی از ابزارهای حکمرانی در چارچوب احکام حکومتی، پرسش بنیادین و مغفول این است که گستره و مصادیق مجاز اعمال این حق حاکمیتی کدامند؟ این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و با رویکرد فقه امامیه، درصدد است تا با عبور از اثبات کلی مشروعیت، به تعیین معیارها و ترسیم دقیق حدود مصادیق قابل فیلتر بر پایه قواعد فقهی بپردازد. برای این منظور، قواعدی چون نفی سبیل، حرمت حفظ کتب ضلال، مصلحت، لاضرر و اهم و مهم، نه صرفاً به عنوان ادله مشروعیت که به مثابه خطکش‌هایی برای تشخیص محتوای ممنوعه تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد هر یک از این قواعد، دامنه‌ی مشخصی از محتوا را - از تهدیدات امنیت ملی و نظامی (نفی سبیل) تا ترویج سازمان‌یافته الحاد و فساد اخلاقی (کتب ضلال) - در بر می‌گیرد و به طور متقابل، مرزهایی را برای عدم شمول (مانند انتقادات غیرتخریبی یا اطلاعات علمی خنثی) تعریف می‌کنند. در نقطه مقابل، اصل حرمت نقض حریم خصوصی - که خود ریشه در ادله شرعی مستحکمی دارد - به عنوان مهم‌ترین محدودیت اعمال فیلترینگ شناسایی و تحلیل شده است. نتیجه نهایی پژوهش، ارائه الگویی سلسله‌مراتبی و چندمعیاره است که با تلفیق قواعد فقهی و حق حریم خصوصی، مشخص می‌سازد در چه مواردی فیلترینگ ضرورت مطلق دارد، در چه مواردی با ابزارهای حداقلی‌تری (مانند درجه‌بندی سنی یا برچسب‌زنی) قابل مدیریت است و در چه حوزه‌هایی اساساً دخالت حکومتی مجاز نیست. این الگو بر ضرورت تدوین قانون شفاف، عینی و قابل نظارت به عنوان تنها مسیر عملی تحقق این توازن فقهی - حقوقی تأکید می‌ورزد.

واژگان کلیدی: حکم حکومتی، حریم خصوصی، فضای مجازی، فیلترینگ، حقوق شهروندی

ارجاع به مقاله: غفاریان مسگر مقدم، بهجت سادات، واعظ طبسی، علی، و صادقی، سمیه. (۱۴۰۵). ترسیم حدود فقهی فیلترینگ فضای مجازی: از مشروعیت تا مصادیق با تکیه بر احکام حکومتی و حریم خصوصی شهروندان. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۷۰-۹۹.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2074910.1075

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴

مقدمه

جهان معاصر شاهد تحولات گسترده در عرصه فناوری اطلاعات و ارتباطات بوده است تا جایی که فضای مجازی به بستری تأثیرگذار و اجتناب‌ناپذیر در حیات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جوامع تبدیل شده است. این گسترش پرشتاب و نفوذ عمیق فضای مجازی در تمامی عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی، حکمرانی در این قلمرو نوین را به یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های حکومت‌های معاصر تبدیل کرده است. در این میان، جمهوری اسلامی ایران، با اتکا به مبانی فقهی و در چارچوب «احکام حکومتی»، «فیلترینگ» را به عنوان یکی از ابزارهای ضروری برای صیانت از امنیت ملی، هویت فرهنگی و ارزش‌های دینی جامعه به رسمیت شناخته است. مبانی کلی مشروعیت این اقدام، با استناد به قواعدی چون نفی سبیل، مصلحت و امر به معروف و نهی از منکر، در آثار فقهی و حقوقی متعددی مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، پرسشی بنیادین که پاسخ به آن تعیین‌کننده حدود مشروعیت عملی و اخلاقی حکمرانی در فضای مجازی است، کمتر در کانون توجه تحلیلی قرار گرفته است: حاکمیت اسلامی، با تکیه بر کدام ادله و معیارهای عینی فقهی، مجاز است دسترسی به کدام دسته از محتوای خاص در فضای مجازی را محدود یا مسدود نماید؟ به عبارت دیگر، اگر فیلترینگ به عنوان یک «حق» برای حکومت و یک «تکلیف» در قبال مصالح عمومی شناخته می‌شود، گستره و مصادیق مجاز اعمال این حق کدام است و چگونه می‌توان آن را بر پایه متون شرعی تحدید و تبیین نمود؟

این پرسش زمانی ابعاد پیچیده‌تری می‌یابد که «حریم خصوصی» شهروندان - که خود در فقه اسلامی از حرمت ویژه‌ای برخوردار است و در قوانین اساسی و عادی کشور مورد تأکید قرار گرفته - به عنوان مرزی ناگزیر در مقابل هرگونه مداخله حکومتی قد علم می‌کند؛ بنابراین، مسئله اصلی این پژوهش، یافتن نقطه تعادل فقهی و حقوقی میان دو ارزش کلیدی است: از یکسو، «ضرورت دفاع از کیان جامعه اسلامی در برابر آسیب‌های قطعی یا محتمل فضای مجازی» و از سوی دیگر، «لزوم صیانت از حق بنیادین افراد بر حریم خصوصی و جلوگیری از مداخلات گسترده و سلیقه‌ای».

ضرورت فیلترینگ در این چارچوب، بیشتر مبتنی بر دو محور کلی توجیه می‌شود: نخست، مقابله با تهدیدهای صریح و بالفعل مانند انتشار محتوای مستهجن، تبلیغ خشونت، ترویج خودکشی، اشاعه مواد مخدر و فعالیت گروه‌های تروریستی که امنیت روانی و جسمی

شهروندان را هدف می‌گیرند. دوم، دفع آسیب‌های خزنده و فرهنگی - هویتی که در بلندمدت بنیان‌های اعتقادی و ارزشی جامعه را متزلزل می‌سازند؛ امری که در گفتمان رسمی از آن تحت عنوان تهاجم فرهنگی یا جنگ نرم یاد می‌شود. از منظر فقه حکومتی، بی‌تفاوتی در برابر چنین آسیب‌هایی نه تنها نقض مسئولیت حکومت در حفظ نظام است، بلکه مصداقی از ترک امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان جامعه تلقی می‌گردد. بر این اساس، فیلترینگ به مثابه یک اقدام پیشگیرانه و حفاظتی، ضرورتی انکارناپذیر برای صیانت از کیان عمومی جامعه اسلامی قلمداد می‌شود.

خلاف پژوهشی حاضر، نبود تحلیل نظام‌مند فقهی است که از کلیات اثبات مشروعیت فراتر رفته و به تنظیم یک چارچوب تشخیصی و مصداقی برای عمل حکومت بپردازد. این پژوهش درصدد است تا با واکاوی دقیق قواعد فقهی مرتبط، نه تنها پاسخ به پرسش «آیا؟» که پاسخی روشن به پرسش «تا کجا و در مورد چه؟» ارائه دهد.

سوالات تحقیق

با توجه به مسئله فوق، سوالات اصلی این پژوهش عبارتند از:

۱. مهم‌ترین قواعد فقهی که می‌توانند به عنوان معیار تشخیص و تحدید حدود محتوای قابل فیلتر در فضای مجازی عمل کنند، کدامند؟
۲. بر اساس هر یک از این قواعد، مصادیق عینی و امروزی محتوایی که مشمول جواز یا وجوب فیلترینگ می‌شود، چیست و چه محتوایی از شمول این قاعده خارج است؟
۳. چگونه می‌توان با تلفیق این قواعد و در نظر گرفتن اصل حرمت نقض حریم خصوصی، به یک الگوی عملی و سلسله‌مراتبی برای اعمال فیلترینگ دست یافت که هم پاسخگوی ضرورت‌های حکمرانی باشد و هم ضامن حقوق شهروندی؟

۱. مفاهیم

برای درک بهتر موضوع قبل از ورود به بحث اصلی، شایسته است مفاهیم بنیادی مرتبط با آن تبیین شوند.

۱-۱. حکم حکومتی

واژه‌ی «حکم» در فرهنگ لغت به معنی داوری و فرمان است و در قرآن نیز به همین معنا به کار

رفته است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۹، ص ۷۵۳) در اصطلاح فقها، حکم اگر در برابر فتوی قرار گیرد، معنایی خاص دارد، اما اگر مطلق آورده شود، به معنی دستور شرعی است. (محقق حلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷) فقها به اعتبارات مختلف، حکم را به انواعی چون تکلیفی و وضعی، ظاهری و واقعی و اولیه و ثانوی تقسیم کرده‌اند. (صدر، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۶۷) برخی فقها مانند آیت‌الله منتظری، حکم را به «الهی» و «سلطانی» تقسیم نموده‌اند. (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۵) احکام الاهی، احکامی هستند که مستقیماً از جانب شارع مقدس صادر شده‌اند، مانند نماز و روزه. در مقابل، احکام سلطانی یا حکومتی، تصمیماتی هستند که حاکم اسلامی بر اساس کتاب، سنت، عقل، اجماع و با در نظر گرفتن مصلحت جامعه برای اداره امور صادر می‌کند. (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۴) این احکام در طول احکام اولیه شرع قرار دارند، اما در مقام تراحم، بر آن‌ها حاکمیت می‌یابند.

به طور خلاصه، احکام حکومتی تصمیمات لازم‌الاجرای هستند که ولی فقیه در چارچوب شریعت و بر پایه مصالح متغیر جامعه صادر می‌کند. برخلاف احکام ثابت الاهی، این احکام با توجه به شرایط زمانی و مکانی، قابلیت تغییر و تطبیق دارند. مشروعیت این احکام ناشی از مصلحت عمومی است که با تحولات جامعه، دگرگون می‌شود. (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۴)

در مورد اختیارات ولی فقیه در صدور این احکام، دو دیدگاه اصلی «ولایت مطلقه» و «ولایت مقیده» وجود دارد. طرفداران ولایت مقیده، حوزه اختیارات حاکم را محدود به امور حسیه می‌دانند، در حالی که قائلان به ولایت مطلقه، برای وی تمامی اختیارات لازم برای اداره جامعه اسلامی را همانند معصومین (علیهم‌السلام) قائل هستند، مگر در مواردی که مستلزم ویژگی‌های خاص امامت مانند عصمت باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۷؛ کواکبیان، ۱۳۷۸، ص ۹۱)

۲-۱. حریم خصوصی

حریم خصوصی در فقه اسلامی به معنای پاسداری از فضای شخصی و اطلاعات فردی در برابر تجاوز و دخالت‌های غیرمجاز است. این مفهوم قلمرویی از زندگی انسان را شامل می‌شود که دیگران بدون رضایت او حق ورود، کسب اطلاع یا مداخله در آن را ندارند و فرد در آن از استقلال تصمیم‌گیری برخوردار است. با این حال، این حق در مواردی که با حفظ جان، مال، عرض، نظم عمومی یا مصالح دینی در تعارض قرار گیرد، می‌تواند به‌طور مشروع و محدود مقید گردد. دامنه حریم خصوصی، بسته به فرهنگ و نوع حکومت، ممکن است

گسترده یا محدود باشد و صیانت از اسرار شخصی و حقوق فردی را دربر گیرد. در فقه اسلامی، ابعاد گوناگون حریم خصوصی مورد توجه قرار گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: حریم خصوصی جسمانی، حریم خصوصی معنوی (مانند منع تفتیش عقاید)، حریم اماکن و منازل و حریم اطلاعات. با توسعه فناوری‌های نوین، حریم خصوصی به دو حوزه فیزیکی و مجازی تقسیم شده است. حریم فیزیکی شامل مواردی مانند تمامیت بدنی، پوشش، محل سکونت و کار است؛ در حالی که حریم مجازی ناظر بر روابط و فعالیت‌های افراد در بسترهای دیجیتال مانند شبکه‌های اجتماعی، سایت‌ها و اپلیکیشن‌ها می‌باشد. اهمیت شناسایی و حمایت از حریم خصوصی مجازی، به ویژه با توجه به در دسترس بودن انبوه اطلاعات شخصی و ملی در فضای دیجیتال، روزافزون است. (آقابابایی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۸-۱۹۱) اگرچه اصطلاح «حریم خصوصی» به صورت ترکیبی در متون قدیم فقهی کمتر دیده می‌شود، اما مبانی و مصادیق آن به صورت پراکنده در آموزه‌های دینی مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله این مبانی می‌توان به نهی از تجسس در امور شخصی، حرمت غیبت، منع اکل مال به باطل، تقبیح سوءظن، منع اشاعه فحشا و ممنوعیت ورود به منازل بدون اجازه اشاره کرد.

۳-۱. فضای مجازی

فضای مجازی به محیطی مبتنی بر شبکه‌های دیجیتال اطلاق می‌شود که از تعامل کاربران شکل می‌گیرد و بستری برای ارتباطات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی فراهم می‌کند. این فضا شامل سکوه‌های دیجیتال مانند شبکه‌های اجتماعی، سایت‌ها، اپلیکیشن‌ها و سیستم‌های ابری است که با استفاده از اینترنت، اطلاعات و خدمات متنوعی را به کاربران ارائه می‌دهند. (آزادی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۴) فضای مجازی امروزه به یک رکن اصلی زندگی مدرن تبدیل شده و علاوه بر کاربردهای سرگرمی، به عرصه‌ای برای آموزش، تجارت و کار بدل گشته است. با وجود مزایای متعدد از جمله دسترسی آسان به اطلاعات و ایجاد فرصت‌های شغلی، چالش‌هایی همچون کاهش تعاملات حضوری، اعتیاد اینترنتی و تهدیدات امنیتی از جمله معایب آن محسوب می‌شوند. این فضا با وجود عنوان مجازی، به دلیل آثار ملموس و واقعی، به جهانی حقیقی شبیه‌سازی شده تبدیل گشته است. (طلوعی، ۱۳۸۴، ص ۱۵)

۴-۱. فیلترینگ^۱

یکی از روش‌های مقابله با این تهدیدها، پالایش یا همان فیلترینگ است که به معنای تصفیه و پالیدن می‌باشد. باید توجه داشت که فیلترینگ با سانسور تفاوت دارد؛ سانسور به معنای منع مطلق و حذف محتوا از چرخه انتشار است، در حالی که فیلترینگ بیشتر ناظر بر مدیریت دسترسی و هدایت کاربران به سوی منابع سالم و مجاز است.

در فقه اسلامی، فیلترینگ به مثابه پالایش و محدودسازی دسترسی کاربران به محتوای موجود می‌باشد و مبتنی بر قاعده دفع افسد به فاسد و تکلیف حکومت در صیانت از مصالح عامه تعریف می‌شود. بر این اساس، مسدودسازی محتوایی که به صورت قطعی و مسلم، ناقض یکی از ضروریات پنج‌گانه (دین، جان، عقل، نسل و مال) باشد یا مفسده‌ای آشکار مانند اشاعه فحشا یا تهدید امنیت ملی را در پی داشته باشد، نه تنها جایز بلکه در مواردی واجب حکومتی است. این اقدام، در ذیل فریضه نهی از منکر در سطح کلان و با هدف حفظ سلامت فضای عمومی جامعه صورت می‌گیرد. (امام خمینی، ۱۳۴۹، ص ۱۱۵) حال آنکه سانسور به حذف یا تغییر محتوا و بازبینی پیش از انتشار اشاره دارد؛ در واقع سانسور در لغت به معنای بازبینی و در حقوق به محدودسازی سیستماتیک و غیرشفاف اطلاعات توسط حکومت، فراتر از چارچوب‌های قانونی پذیرفته‌شده، اطلاق می‌شود. از منظر فقهی، سانسور هنگامی رخ می‌دهد که حکومت از مرز جلوگیری از منکر قطعی مانند فحشا یا تهدید امنیت ملی عبور کند و حقوق مشروع مردم مانند حق النصیحة (خیرخواهی و نقد سازنده) و حق الأمة فی الرقابة (نظارت امت بر حکومت) را محدود نماید. چنین عملی، مصداق کتمان الحق (پنهان کردن حقیقت) بوده و با تکلیف الامر بالمعروف و النهی عن المنکر در تضاد است، چرا که با سلب امکان تشخیص درست از نادرست، خود به مانعی در برابر اجرای این فریضه تبدیل می‌شود؛ که از این دو ابزار در کشورهای مختلف برای کنترل جریان اطلاعات استفاده می‌شود. این فرآیند در عرصه اینترنت با هدف مدیریت فضای مجازی، صیانت از حقوق شهروندان و ایجاد محیطی سالم به کار گرفته می‌شود. اینترنت با وجود ظرفیت‌ها و خدمات گسترده، تهدیدها و آسیب‌هایی نیز به همراه دارد که نباید نادیده گرفته شود؛ بنابراین، فیلترینگ رویکردی مدیریتی و حفاظتی دارد و هدف آن سالم‌سازی فضای مجازی است، نه خاموش کردن کامل جریان اطلاعات. (نصراللهی، ۱۳۹۴،

1. Filtering

ص ۸۰) فیلترینگ می‌تواند از طریق ابزارهای فنی یا قانونی اجرا شود. مراد از فیلترینگ فنی عبارت است از استفاده از تجهیزات فنی برای پالایش اینترنت و مقصود از فیلترینگ قانونی، اعمال قوانین برای محدودیت و نظارت بر محتوا می‌باشد. در واقع فیلترینگ مفهومی سلبی دارد که محدودیت، اجتناب و حذف را به دنبال دارد. (معتمد نژاد، ۱۳۸۸، ص ۵۴) لازم به ذکر است که دامنه فیلترینگ هرچه محدودتر باشد، از منظر عقلی و حقوقی موجه‌تر است و در مقابل فیلترینگ گسترده و شدید ناموجه می‌باشد.

باید توجه داشت که؛ فیلترینگ در ایران از اواسط دهه ۱۳۷۰ و همزمان با گسترش عمومی اینترنت آغاز شده و فرآیندی پویا و چندلایه را طی کرده که از کنترل اولیه و محدود محتوای غیراخلاقی، به تدریج به سمت نظامی پیچیده، نهادینه و چندبعدی حرکت کرده است. این روند با تأسیس نهادهای تخصصی مانند کمیته تعیین مصادیق محتوای مجرمانه در سال ۱۳۸۰ و تصویب قوانینی چون قانون جرائم رایانه‌ای در سال ۱۳۸۸، شتاب گرفت و در ادوار مختلف، متناسب با تحولات سیاسی - اجتماعی مانند انتخابات ۱۳۸۸ و اعتراضات ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ و رشد فناوری، ابعاد امنیتی و کنترلی آن گسترش یافت. در سال‌های اخیر، با طرح‌هایی مانند شبکه ملی اطلاعات و قوانین جدید مانند حمایت از حقوق کاربران، فیلترینگ نه تنها به عنوان یک ابزار محدودکننده، بلکه به بخشی از استراتژی کلان حاکمیت سایبری تبدیل شده است که هدف آن کاهش وابستگی به زیرساخت‌های بین‌المللی و تقویت پلتفرم‌های داخلی عنوان می‌شود. این تحولات، فضای مجازی ایران را به عرصه‌ای برای تقابل گفتمان‌های مختلف درباره مرزهای آزادی بیان، امنیت ملی، حکمرانی دیجیتال و حقوق شهروندی تبدیل کرده است. (فیروزآبادی و احمدآبادی، ۱۴۰۰، ص ۵۷۲)

۵-۱. حقوق شهروندی

حقوق شهروندی یکی از مفاهیم نوین و مهم در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و حقوقی دولت‌های مدرن معاصر به شمار می‌رود. این اصطلاح ترکیبی از دو واژه «حقوق» و «شهروند» است. «حقوق» جمع «حق» به معنی امتیازاتی است که فرد در یک جامعه دارد و دیگران موظف به رعایت آن‌ها هستند. منبع این حقوق می‌تواند قانون، قرارداد، عرف یا عادت باشد. (امامی، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۱۲) واژه «شهروند» از دو بخش تشکیل شده است: «شهر» که به معنای جامعه انسانی است و «وند» که به معنای عضوی وابسته به آن جامعه؛ بنابراین، کسی

که به عنوان شهروند شناخته می‌شود، به دلیل تعلقش به یک نهاد سیاسی مانند دولت - کشور، از حقوق سیاسی، اجتماعی، مدنی و فرهنگی برخوردار است. (اردبیلی، ۱۳۸۶، ص ۴۱) حقوقدانان، ترکیب این دو واژه را چنین شرح داده‌اند: مجموعه‌ای از حقوق، امتیازات و اختیارات افراد یا گروه‌هایی از مردم که با یک حکومت در یک کشور رابطه‌ی شهروندی (تابعیت) دارند و بهره‌مندی از این حقوق و مزایا، مشروط به انجام وظایف شهروندی و رعایت قوانین و مقررات عمومی آن کشور است. به این ترتیب، حقوق شهروندی مفهومی نوظهور بوده و به افرادی اطلاق می‌شود که در محدوده قلمرو یک دولت - کشور زندگی می‌کنند و دولت در مقابل انجام تعهدات آن‌ها، آزادی‌ها و حقوق مشخصی را برایشان به رسمیت می‌شناسد. (گرچی ازندریانی، ۱۳۸۸، ص ۹۷-۹۸)

۲. فرامین رهبری در باب اهمیت و ضرورت مدیریت فضای مجازی

با توجه به اهمیت استفاده از فرصت فضای مجازی و لزوم مدیریت این فضا، برای جلوگیری از آسیب‌های احتمالی رهبر انقلاب (مد ظله العالی) در ضمن سخنرانی‌های خود در مناسبات گوناگون، به این مهم پرداخته‌اند که بدین شرح می‌باشد:

۱-۲. محوریت مدیریت فضای مجازی در چشم‌انداز کوتاه مدت و میان مدت

مدت

رهبر معظم انقلاب در تاریخ ۲۲ تیرماه ۱۳۹۹ در ارتباط تصویری با نمایندگان مجلس شورای اسلامی، مدیریت فضای مجازی را از مسائل کلیدی و مهم کشور دانستند که نه تنها بلند مدت بلکه کوتاه مدت و میان مدت هم هست و باید به آن توجه ویژه‌ای شود. ایشان تأکید کردند که نباید درگیر حاشیه‌ها و امور فرعی و کم اهمیت شد و باید تمرکز بر موضوع اصلی مدیریت فضای مجازی باشد. همچنین رهبری بارها به ضرورت مدیریت هوشمندانه و مقتدرانه فضای مجازی، تشکیل شورای عالی فضای مجازی و ایجاد شبکه ملی اطلاعات اشاره کرده‌اند و نسبت به عدم توجه کافی به این موضوع هشدار داده‌اند. ایشان دغدغه‌های مهمی از جمله حفاظت از امنیت روانی جامعه در برابر هجمه‌ها و سوء استفاده‌های فضای مجازی مطرح کرده‌اند و بر لزوم برنامه‌ریزی جامع کوتاه مدت و میان مدت برای مقابله با تهدیدات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی این فضا تأکید ورزیده‌اند. (دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، بی‌تا)

۲-۲. ضرورت راه اندازی شبکه ملی اطلاعات

رهبر معظم انقلاب اسلامی، اهمیت بسزایی برای مدیریت فضای مجازی قائل هستند و شبکه ملی اطلاعات را به عنوان یکی از زیر ساخت‌های حیاتی در این زمینه مطرح می‌نمایند. ایشان در حکم انتصاب اعضای شورای عالی فضای مجازی، وظایف این شورا را در ده محور مهم معین کردند که یکی از تأکیدات اصلی آن، تسریع در راه اندازی شبکه ملی اطلاعات پس از تصویب طرح و نظارت مستمر و مؤثر بر روند اجرایی آن است. این شورا مأموریت دارد تا با سیاست‌گذاری کلان، مدیریت همه جانبه، برنامه‌ریزی به هنگام و نظارتی دقیق، تحولات فضای مجازی را به شکل هوشمندانه و مقتدرانه هدایت و کنترل نماید. در دیدار با هیئت دولت در دوم شهریورماه ۱۳۹۹، رهبر انقلاب بار دیگر بر اهمیت فضای مجازی به عنوان بخشی جدانشدنی از زندگی مردم تأکید کردند و خاطر نشان نمودند که مدیریت این فضا در حال حاضر خارج از اختیار ماست و این امر موجب نگرانی جدی است. ایشان بیان داشتند که فضای مجازی مانند یک جریان آب روان نیست که هر کس هر گونه بخواهد از آن بهره برداری کند؛ بلکه عده‌ای خارج از مرزهای ما در حال هدایت و مدیریت این فضا هستند؛ بنابراین، ما نمی‌توانیم در مقابل این واقعیت ساکت بمانیم و مردمان را که به شدت به فضای مجازی وابسته‌اند، بی‌پناه رها کنیم. شبکه ملی اطلاعات به عنوان یک ساختار زیرساختی و استراتژیک، می‌تواند زمینه لازم برای مدیریت مستقل، امن و مقتدر فضای مجازی در سطح کشور را فراهم آورد. این شبکه با فراهم نمودن زیرساخت‌های ارتباطی، خدمات عمومی داخلی، پیام رسان‌های بومی، موتورهای جستجو و خدمات ابری قادر است امنیت داده‌ها و حریم خصوصی کاربران را تضمین کند و از وابستگی کشور به سرویس‌ها و زیرساخت‌های خارجی بکاهد. بدین ترتیب، علاوه بر ارتقای امنیت سایبری و حفظ حقوق کاربران، فرصت‌های توسعه فناوری اطلاعات و اقتصاد دیجیتال در داخل کشور افزایش خواهد یافت. (همان)

۲-۳. آفت‌ها و زیان‌های احتمالی در آموزش مجازی

رهبر انقلاب یازدهم شهریورماه ۹۹ نیز در بیاناتی در ارتباط تصویری با رؤسا و مدیران آموزش و پرورش به آفت‌ها و زیان‌های احتمالی در آموزش مجازی اشاره داشتند. ایشان فرمودند: «در باب آموزش مجازی، یک نکته دیگر هم وجود دارد و آن، زیان‌هایی است که احتمالاً در آموزش مجازی وجود دارد. حالا این شبکه «شاد» که به وجود آمده،

بسیار چیز خوبی است. منتها بایست مراقبت کنید تا این موجب این نشود که جوان‌ها وارد فضای بی بند و بار و رهای اینترنت بشوند و سرشان گرم بشود به یک چیزهای دیگری که هم از لحاظ اخلاقی، هم از لحاظ اعتقادی خطرهای بزرگی برای این‌ها دارد؛ این را باید به طور کامل مراقبت بکنید، یعنی پیش‌بینی کنید. البته دیروز پریروز در زمینه فکری که آموزش و پرورش در این زمینه کرده، به من یک گزارشی دادند، منتها باید کار کنید در این زمینه؛ یعنی کاری است که نمی‌شود آن را رها کرد». (همان)

۴-۲. لزوم برنامه‌ریزی برای مقابله با تهدیدهای جدید فضای مجازی

رهبر انقلاب در مراسم مشترک دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های افسری نیروهای مسلح در مهرماه ۹۹ نسبت به پیش‌بینی و لزوم برنامه‌ریزی برای مقابله با تهدیدهای جدید فضای سایبر، هشدار دادند. ایشان فرمودند: «من چند توصیه می‌خواهم عرض بکنم. یک توصیه مهم مربوط به دانشگاه‌ها است. یک کار مهم این است که بدانیم تهدیدهای متوجه به کشورها (کشور ما و دیگر کشورها) دائم در حال تحول است. آن چیزی که امروز یک تهدید نظامی شمرده می‌شود، لزوماً همان چیزی نیست که بیست سال پیش تهدید نظامی شمرده می‌شد؛ تهدیدهای جدیدی به صورت تهدید نظامی وجود دارد. چون تهدیدها در حال تحول است».

هم چنین تاکید کردند: «دانشگاه‌های نظامی ما هم باید برای مقابله با تهدیدهای نوبه‌نو و جدید، برنامه داشته باشند؛ این باید در پژوهش‌های دانشگاه‌ها مورد توجه قرار بگیرد: برای مقابله برنامه داشته باشند. علاوه بر این، اصلاً تهدیدهای جدید را پیش‌بینی کنند؛ یعنی شما مثلاً فرض کنید امروز تهدیدهای فضای مجازی وجود دارد که ۱۰ سال پیش به این صورت وجود نداشت و ممکن است چند سال بعد از این هم تهدیدهای دیگری از همین قبیل به وجود بیاید؛ افراد با فکر ما بنشینند و با استفاده از خرد جمعی و پژوهش‌های دانشگاه‌های ما این‌ها را پیش‌بینی کنند. این باید بخش مهمی از فعالیت دانشگاه‌های ما باشد و دانشگاه‌ها حرف جدی باید در این زمینه برای گفتن داشته باشند». (همان)

۵-۲. حفظ امنیت روانی مردم

حفظ امنیت روانی مردم، یکی از دغدغه‌های مهم رهبر معظم انقلاب به شمار می‌آید. در شرایط حاضر، فضای مجازی به طور جدی تهدیدی برای آرامش و امنیت روانی جامعه شده

است و دشمنان با بهره برداری هدفمند از این فضا، موجی از بی‌اعتمادی و ناامیدی را در افکار عمومی ایجاد کرده‌اند. مقام معظم رهبری معتقدند که تأمین امنیت روانی مردم از جمله حقوق اساسی آنان است و فضای مجازی روزه‌روز با انتشار شایعات در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی، احساس نگرانی و دلسردی را در جامعه گسترش می‌دهد. ایشان در سخنرانی آغاز سال ۱۴۰۰ به این مسئله اشاره کردند و با نگرانی از وضعیت مدیریت این فضا، اظهار داشتند: «متأسفانه در فضای مجازی کشور، دقت لازم و مراقبت‌های کافی به چشم نمی‌خورد و این حوزه همچنان رها و بدون کنترل است». (همان) رهبر انقلاب تأکید کردند که فضای مجازی نباید به دست دشمنان سپرده شود. برخلاف بسیاری از کشورهای جهان که ضابطه و کنترل منطقی بر فضای مجازی خود اعمال می‌کنند، متأسفانه در برخی موارد ما به اشتباه این فضا را آزاد و بدون محدودیت اختیار دشمن گذاشته‌ایم که اصلاً قابل افتخار نیست. طبق نظر ایشان، لازم است فضای مجازی به صورت هوشمندانه و حساب شده مدیریت شود. در عین حال، مردم باید بتوانند از امکانات و مزایای این فضا بهره‌مند شوند، اما در هیچ شرایطی نباید اجازه داد دشمنان با سوءاستفاده از این بستر، به کشور و ملت حمله کرده و به توطئه چینی بپردازند.

۶-۲. صیانت از حریم خصوصی افراد

حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب ۲۰ فروردین ۱۴۰۱ در دیدار جمعی از مسئولان و مدیران نظام، بر حفظ امنیت و حریم خصوصی افراد تأکید کردند. رهبر انقلاب با ابراز خرسندی از تبدیل شدن مطالبه ایجاد پیام‌رسان‌ها و شبکه‌های اجتماعی داخلی به مطالبه‌ای عمومی، گفتند: «مسئولان باید امنیت و حریم داخلی مردم و کشور را حفظ کنند. تعرض به امنیت و حریم داخلی مردم «حرام شرعی» است و نباید انجام شود». با رعایت حریم جامعه هم امنیت خانواده‌ها تأمین می‌شود و هم مردم آرامش پیدا می‌کنند. کشوری که می‌خواهد بر اساس مبانی اسلام پیش برود، باید به این امر اهتمام بورزد. نباید فراموش کرد که احساس امنیت بالاترین سرمایه در یک کشور است که هر خانواده‌ای حق بهره‌مندی از آن را دارد. (همان)

۷-۲. فرصت فضای مجازی برای بصیرت آفرینی

رهبر انقلاب اسلامی در سخنرانی به مناسبت عید مبعث در ۲۱ اسفند ۱۳۹۹؛ بر ۷ توصیه به جوانان در استفاده از فضای مجازی تأکید دارند. ایشان در این سخنرانی بیان فرمودند: «امروز

فضای مجازی یک فرصت است؛ حالا دشمنان از این فضای مجازی جور دیگر استفاده می‌کنند اما شما جوان‌های عزیز این جوری از آن استفاده کنید: از فضای مجازی استفاده کنید برای امیدآفرینی، برای توصیه به صبر، برای توصیه به حق، برای بصیرت‌آفرینی، برای توصیه به خسته نشدن، تنبلی نکردن، بیکار نماندن و مانند این‌ها». با توجه به موارد یاد شده و توصیه‌های بسیار دیگر در می‌یابیم که مدیریت فضای مجازی از امور مهم و اولویت‌دار بوده و انسجام و سازماندهی این فضا همانند فضای واقعی مد نظر ولی فقیه می‌باشد و باید همانطور که از ورود دشمن به مرزهای جغرافیایی فیزیکی ممانعت می‌کنیم؛ در این فضا هم که با زندگی روز مره و حال و آینده ما در هم تنیده شده است اهتمام جدی داشته باشیم و از آنجا که حکم حکومتی لازم الاجراست؛ راهکارهای قانونی برای رسیدن به فضای امن مجازی ارائه دهیم.

۳. مبانی فقهی فیلترینگ

گذشته از احکام و فرامین حکومتی که خود مبنای فقهی در خصوص لزوم سازماندهی فضای مجازی و پالایش آن از نفوذ دشمن دارد با تحقیق در کتب فقهی و تنقیح مناط می‌توان اهم مبانی و ادله فقهی فیلترینگ را به شرح زیر برشمرد:

۱-۳. قاعده نفی سبیل

قاعده نفی سبیل به عنوان یکی از اصول مهم فقهی در اسلام مطرح می‌شود که بر اساس آن، هرگونه سلطه و ولایت کفار بر مسلمانان ممنوع است. این قاعده بر مبنای آیات قرآن، روایات و اجماع فقها استوار است و در موارد متعددی به عنوان مبنای استنباط احکام فرعی فقهی قرار گرفته است. قاعده نفی سبیل ریشه در بسیاری از آیات قرآن دارد که آیه نفی سبیل و حدیث نبوی به نحو صریحی بر این قاعده دلالت دارند. هم چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ نساء آیه ۱۴۱، که این آیه بر منع هرگونه سلطه کفار بر مؤمنین تأکید دارد. همچنین، حدیث نبوی «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ» بر این قاعده تأکید دارد می‌باشد. (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۳۴) علاوه بر این، همه‌ی فقهای عظام، ادعای اجماع دارند که در اسلام هیچ گونه حکمی تشریع نشده است که موجب سلطه و علو کافر بر مسلم باشد. (بجنوردی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۶۴) این قاعده در موارد متعددی مورد استفاده قرار گرفته است که فتوای تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی و قانون نفی کاپیتولاسیون توسط امام

خمینی (رحمه الله) نمونه‌هایی از کاربرد این قاعده در تاریخ معاصر می‌باشد که نشان دهنده اهمیت و تأثیرگذاری قاعده نفی سیل در مواجهه با سلطه غیر مسلمانان است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۲-۲۳۳) قاعده مذکور در زمینه‌های مختلفی از جمله سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی استفاده شده است و هر حکمی که مستلزم تسلط کفار بر مسلمانان باشد را از اعتبار ساقط می‌کند. لازم به ذکر است که سلطه دشمن از طرق مختلفی ممکن است تحقق یابد که با توسل به این قاعده باید از آن جلوگیری بعمل آید؛ این سلطه‌های احتمالی عبارتند از:

- سلطه فکری: دشمنان اسلام با استفاده از سایت‌های انحرافی سعی در تأثیرگذاری بر افکار کاربران دارند. جلوگیری از این تأثیر با استفاده از فیلترینگ مقدور می‌باشد.
- سلطه فرهنگی: فرهنگ هر جامعه برای همبستگی افراد و هویت آن جامعه مهم است. دشمنان اسلام با تهاجم فرهنگی از طریق اینترنت سعی در تخریب اخلاق و اعتقادات دینی مسلمانان دارند؛ که گاه با راه اندازی شبکه‌ها کانال‌ها و سایت‌های مخرب و التقاطی در این زمینه فعالیت مخرب دارند.
- سلطه سیاسی: برخی سایت‌ها با انتشار شایعات و مطالب ضد اسلامی، تنش‌های سیاسی و ناآرامی‌های اجتماعی ایجاد می‌کنند. چنانکه در فتنه اخیر تحت عنوان زن زندگی آزادی موجبات آشوب‌های خیابانی و ناامنی‌ها برای مردم شدند و باعث اختلال در نظم جامعه و به خطر افتادن جان عده‌ای بی‌گناه شدند بنابراین فیلترینگ این سایت‌ها می‌تواند از وقوع این مشکلات جلوگیری کند.
- سلطه دینی: دشمنان اسلام با استفاده از اینترنت سعی در تضعیف اعتقادات دینی و ترویج مذاهب ضاله دارند. فیلترینگ این سایت‌ها می‌تواند از این تهاجم‌ها جلوگیری کند. (حسین نژاد، ۱۳۹۶، ص ۳۵)

با توجه به دغدغه مقام معظم رهبری مبنی بر مدیریت فضا مجازی و فرمان ایشان مبنی بر دفع و جلوگیری از نفوذ دشمن و همچنین تلاش دشمنان به منظور اعمال سلطه خویش با ابزارهای جدید و گاه غیر مادی از طریق سازوکارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و دینی... فیلترینگ به عنوان یکی از راهکارهای مقابله با نفوذ و حفظ استقلال و هویت اسلامی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با این حال باید توجه داشت که اجرای فیلترینگ نباید تنها در حد شعار یا بیان لفظی باقی بماند، بلکه باید به نتایج عملی منجر شود. برای تحقق این هدف، لازم است راه‌های فرار و دور زدن آن مسدود گردد و این محدودیت به‌طور برابر بر همه افراد

اعمال شود؛ مگر در موارد اضطراری که افسران جنگ نرم ناگزیر از فعالیت در سرویس‌های خارجی هستند. البته این افراد نیز موظف‌اند در تمامی فعالیت‌های خود، حرمت و حریم خصوصی دیگران را رعایت کنند. از این رو فقها بر اساس این قاعده، احکامی را که موجب تسلط سیاسی، فرهنگی یا اقتصادی غیرمسلمانان گردد، باطل می‌شمردند. (بجنوردی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۶۵) این قاعده در تاریخ معاصر، مبنای فقهی مقابله با استعمار و سلطه خارجی بوده است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۲) بنابراین گستره مجاز اعمال فیلترینگ محتوایی است که اقدام عملی، هماهنگ و مستقیم در راستای اعمال سلطه دشمن بر کشور اسلامی باشد که مصادیق آن شامل:

- پایگاه‌های اطلاع‌رسانی رسمی گروه‌های تروریستی تکفیری یا سازمان‌های معاند که خواستار براندازی خشونت‌آمیز نظام هستند.
 - کمپین‌های سازمان‌یافته‌ی برون‌مرزی برای ایجاد اغتشاش گسترده، تجزیه‌طلبی یا اخلال در تمامیت ارضی.
 - شبکه‌هایی که به صورت سیستماتیک به جذب، آموزش و هدایت نیرو برای انجام عملیات علیه امنیت ملی می‌پردازند.
 - مرزهای قاعده و محتوای غیرقابل شمول: قاعده نفی سبیل، مجوزی برای سانسور هرگونه انتقاد یا دیدگاه متفاوت نیست؛ بنابراین، موارد زیر عموماً مشمول این قاعده نمی‌گردند:
 - انتقادات سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی که در چارچوب قانون اساسی و به روش‌های مسالمت‌آمیز بیان می‌شوند.
 - بیان عقاید و دیدگاه‌های متفاوت فکری و سیاسی، صرفاً به دلیل تفاوت با گفتمان رسمی.
 - محتوای علمی یا خبری خنثی، حتی اگر از منابع خارجی منتشر شود.
- لازم به ذکر است که فیلترینگ مبتنی بر این قاعده، از اولویت برخوردار است، زیرا با صیانت از اصل «حفظ نظام» که از اوجب واجبات است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۴)، مرتبط می‌باشد.

۲-۳. حرمت حفظ کتب ضلال (گمراه کننده)

از جمله ادله‌ای که می‌تواند به عنوان مستند وجوب اعمال فیلترینگ در فضای مجازی مورد توجه قرار گیرد، حرمت حفظ کتب ضلال است. فقها در حفظ کتب ضلال بر مبنای آیات،

روایات و اجماع حکم به حرمت آن داده‌اند که مبانی آن در کتب فقهی به صورت مفصل آمده است. حرمت نگهداری کتب ضلال از آن جهت است که مطالعه و دسترسی به محتوای آن‌ها منجر به گمراهی افراد می‌شود. امام خمینی (رحمه الله) در تحریر الوسيله در این باب می‌فرماید: «حفظ کتب ضلال، بازنویسی، قرائت، درس و تدریس آن‌ها حرام است، اگر غرض صحیحی در بین نباشد...» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۵۷) آنچه که مسلم است آن است که حفظ و نگهداری کتب ضلال در شمار عناوینی قرار دارد که در فقه ما ممنوع شناخته شده است و حتی از بین بردن آن واجب است و از آنجا که کتاب بودن، در این مقوله موضوعیتی ندارد، هر آنچه که مصداق ضلال بودن محسوب گردد، همین حکم را دارد. با در نظر گرفتن اصل تنقیح مناط و الغای خصوصیت، این تعریف به نوشته‌های مجازی هم گسترش می‌یابد. به همین دلیل، سایت‌هایی که حاوی مطالب ضلالت‌آور هستند و توسط کاربران مطالعه می‌شوند مشمول حکم حرمت شده و از بین بردن آن‌ها واجب است. همچنین، با توجه به تناسب میان حکم و موضوع در آیات و روایات و با استفاده از اصل تنقیح مناط، مواردی مانند فیلم، ویدیو، آهنگ، اسلاید و برنامه‌های کامپیوتری نیز در صورت ایجاد گمراهی، مشمول حکم حرمت می‌شوند؛ بنابراین سایت‌های حاوی مطالب ضلالت‌آور که باعث گمراهی افراد می‌شوند، باید فیلتر شوند تا از دسترسی کاربران به این محتوا جلوگیری شود. فیلترینگ این سایت‌ها از جهت جلوگیری از گمراهی و فساد الزامی است. هر چند مقتضای ادله حرمت حفظ کتب ضلال و وجوب اتلاف آن، از بین بردن سایت‌های انحرافی ضروری است و به تعبیر دیگر، مسدودسازی آن سایت‌ها لازم است، ولی باید در نظر داشت که از بین بردن سایت‌های انحرافی در بسیاری موارد دشوار و ناممکن است؛ بنابراین، فیلترینگ به عنوان مرحله نازل‌تر و راه‌حل جایگزین پیشنهاد می‌شود تا از دسترسی کاربران به این سایت‌ها جلوگیری شود و خطر گمراهی به حداقل برسد.

مصادیق و مرزها:

مصادیق مجاز فیلترینگ با توجه به این اصل مسلم فقهی محتوایی که به صراحت و به صورت نظام مند به انکار ضروریات دین، ترویج مکاتب الحادی یا نشر فساد اخلاقی فراگیر می‌پردازد؛ مانند:

- سایت‌ها و کانال‌های فعال در تبلیغ آیین‌های انحرافی یا فرقه‌های ساختگی با هدف جذب عضو.

- پایگاه‌هایی که به تولید انبوه و هدفمند محتوای مستهجن و خلاف عفت عمومی می‌پردازند.
 - محتوایی که به تحریف آشکار تاریخ صدر اسلام یا توهین به مقدسات اسلامی اقدام می‌کند.
 - مرزهای قاعده و محتوای غیرقابل شمول: این قاعده، ناظر بر محتوای دارای غرض گمراه‌کننده است؛ بنابراین:
 - مطالب علمی، تاریخی یا کلامی که با انگیزه پژوهشی و در فضای آکادمیک به نقد یا بررسی برخی گزاره‌های دینی می‌پردازند، لزوماً مصداق «ضلال» محسوب نمی‌شوند.
 - ابراز شک‌ها یا پرسش‌های فردی در حوزه اعتقادات (بدون قصد تبلیغ و اغوا)، عموماً در دایره این حکم قرار نمی‌گیرد.
- درجه اهمیت فیلترینگ این محتوا نیز دارای اولویت است، زیرا مستقیماً با حفظ اعتقادات عمومی و اخلاق جامعه مرتبط است.

۳-۳. قاعده مصلحت

- قاعده مصلحت از قواعد مهم فقهی است که آیات قرآن و روایات متعدد بر آن تأکید داشته و فقها در استنباط احکام از آن بهره برده‌اند. از دیدگاه فقه‌های شیعه، احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد واقعی وضع شده‌اند؛ بدین معنا که هرگاه خداوند فعلی را واجب نموده، به دلیل منفعت موجود در آن بوده و هرگاه از عملی نهی کرده، به جهت مفسده نهفته در آن بوده است. میرزای نائینی در این باره تصریح می‌کند: «همانا راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات نیست؛ زیرا در افعال - با قطع نظر از امر و نهی شارع - مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد، علل و مناطات احکام هستند». (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۵۹)
- طبیعت پویا و متغیر احکام حکومتی، لزوم توجه به عنصر مصلحت را در صدور آن‌ها ایجاب می‌نماید. بر این اساس، حاکم فقیه با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و سایر مقتضیات، مصلحت عمومی را تشخیص داده و احکام حکومتی را صادر می‌نماید. از جمله مهم‌ترین مصادیق مصلحت در عرصه رسانه، «حفظ نظام» است که دارای ابعاد سه‌گانه زیر می‌باشد:
- حفظ نظم و آراستگی داخلی جامعه و ساماندهی نظام معیشتی؛
 - حراست از کیان کشور اسلامی در برابر هجمه دشمنان خارجی؛

• حفظ حکومت اسلامی به عنوان نماد اسلام که تضعیف آن می‌تواند به نابودی اسلام

بیانجامد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۴)

با توجه به محوریت مصلحت، این عنصر بدون قید و شرط می‌تواند مبنای صدور احکام حکومتی در تمامی عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... قرار گیرد. در بحث حاضر، مصالح سیاسی - اجتماعی، منشأ اصلی تمسک به این قاعده است. از آنجا که سایت‌های مخالف قانون و هنجارهای اسلامی به ترویج فساد اخلاقی، اعتقادی، سیاسی و مالی می‌پردازند، با استناد به مقتضای قاعده مصلحت، می‌توان وجوب اعمال فیلترینگ را استنتاج نمود.

۴-۳. قاعده لاضرر

قاعده لاضرر یکی از اصول فقهی بسیار مهم و پرآشاره است که در بیشتر ابواب فقه کاربرد دارد و مبانی محکمی در آیات و روایات دارد. این قاعده بر این اصل تأکید می‌کند که اسلام هیچ حکم و قانونی را که موجب ضرر به خود یا دیگران باشد تشریع نکرده است؛ همان گونه که پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرموده‌اند: «لاضرر و لاضرر فی الاسلام». (بجنوردی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۹۵) از این رو، هر نوع بهره‌گیری از رسانه‌ها که امنیت فردی یا جمعی را به خطر اندازد، ممنوع است. روایت مهمی که از سمره بن جندب نقل شده است نیز یکی از دلایل روایی قاعده لاضرر به شمار می‌رود؛ جایی که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به دلیل بروز ضرر ناشی از برهم خوردن امنیت اجتماعی، اجازه تصرف سمره در درختش را ندادند. ضرری که در این روایت مطرح است، نه ضرر شخصی بلکه لطمه به امنیت خانواده و جامعه بود. (حر عاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۷، ص ۳۶۷) این روایت به وضوح نشان می‌دهد که اسلام اجازه نمی‌دهد از طریق رسانه یا هر وسیله دیگری، امنیت فردی و اجتماعی تحت تأثیر قرار گیرد.

در حوزه فضای مجازی و فیلترینگ، حاکم اسلامی براساس این قاعده می‌تواند با اعمال محدودیت بر فضاهای سایبری از رسیدن ضرر به اقشار جامعه جلوگیری کند، به ویژه هنگامی که امنیت روانی و فرهنگی جامعه اسلامی در مخاطره است. در این زمینه، اگرچه به نظر می‌رسد با استناد به قواعد دیگری همچون نفی سبیل، حرمت حفظ کتب ضلال، قاعده مصلحت و امر به معروف و نهی از منکر، وجوب فیلترینگ سایت‌های انحرافی قابل استنتاج است، اما ممکن است این عمل ظاهراً با قاعده لاضرر در تعارض باشد؛ زیرا برخی از این سایت‌ها علاوه بر محتوای انحرافی، اطلاعات علمی مفید هم ارائه می‌دهند که فیلتر کردن آن‌ها ممکن است منجر

به ضرر علمی به بازدیدکنندگان شود. با این حال، باید توجه داشت که ضرر ناشی از دسترسی آزاد به محتوای مضر که شامل انحرافات دینی، فساد اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی است، بسیار بزرگتر و گسترده‌تر از ضرر علمی ناشی از فیلترینگ است؛ بنابراین، فیلترینگ به عنوان اقدامی پیشگیرانه برای حفظ مصالح کلان جامعه ضروری است.

در مواردی که تعارض یا تراحم بین قواعد فقهی وجود دارد، مانند قاعده لاضرر و قواعد نفی سبیل و مصلحت، قاعده‌ای که اولویت و اهمیت بیشتری دارد (نفی سبیل و مصلحت) مقدم شناخته می‌شود و باید اجرای آن بر دیگری ترجیح داده شود. همچنین، معیار انتخاب در میان دو ضرر، کمتر بودن شدت آن ضرر است؛ بنابراین اگر فیلترینگ ابزاری برای جلوگیری از ضرر بزرگتر باشد، باید آن را پذیرفت. (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۶۳) در نتیجه، بر اساس قاعده لاضرر و سایر قواعد فقهی مرتبط، فیلترینگ سایت‌های انحرافی که حتی اطلاعات علمی مفیدی را هم شامل می‌شوند، جهت حفاظت از امنیت روانی، فرهنگی و دینی جامعه اسلامی و مقابله با سلطه دشمنان، نه تنها جایز بلکه واجب است؛ چراکه این اقدام از بروز آسیب‌های جدی‌تر جلوگیری می‌کند.

این قاعده مبنای فقهی مداخله حکومت برای دفع ضررهای مهم از جامعه و تحقق مصالح عمومی است. این قواعد، انعطاف‌پذیرترین معیارها برای حکمرانی در شرایط متغیر هستند و از مصادیق مجاز فیلترینگ محتوایی است که ضرر قطعی یا بسیار محتمل و قابل اثبات به فرد یا جامعه وارد می‌سازد. مصادیق شامل:

- ضرر جانی و روانی: آموزش روش‌های خودکشی، عضوگیری برای گروه‌های آسیب‌زا به سلامت روان، یا انتشار محتوای خشونت‌بار شدید.
- ضرر اقتصادی و امنیتی: انتشار اطلاعات محرمانه اقتصادی - امنیتی کشور، آموزش روش‌های کلاهبرداری گسترده اینترنتی.
- ضرر اجتماعی (مصلحت عمومی): شایعه‌پراکنی سازمان‌یافته در بحران‌های ملی (مانند سلامت یا امنیت غذایی) که موجب هرج و مرج گسترده می‌شود.
- مرزهای قاعده و محتوای غیرقابل شمول: اعمال این قاعده نیازمند سنجش دقیق و تناسب است.
- اصل تناسب: مداخله (فیلترینگ) باید متناسب با شدت و قطعیت ضرر باشد. برای یک شایعه کم‌آثر، هشدار یا تصحیح آن از حذف کامل مناسب‌تر است.

- اصل کم‌مداخله‌ترین راه: حکومت موظف است از میان راه‌های ممکن برای دفع ضرر، راهی را انتخاب کند که کمترین مداخله در حقوق دیگران را داشته باشد. (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۶۳)
 - بیان مشکلات اجتماعی یا انتقاد از عملکرد مسئولان، به خودی خود «ضرر» محسوب نمی‌شود، حتی اگر برای حکومت ناخوشایند باشد.
- درجه اولویت: اولویت آن متغیر و وابسته به شدت ضرر است. ضررهای جانی و امنیتی درجه یک، اولویت بالا و ضررهای اجتماعی با درجه پایین‌تر، اولویت کمتری دارند و ممکن است راه‌حل‌های غیر از فیلترینگ در آن‌ها ارجح باشد.

۵-۳. قاعده اهم و مهم

قاعده اهم و مهم، یکی از قواعد کلیدی در فقه است که بر اساس آن امور مهمتر بر اموری که اهمیت کمتری دارند، ترجیح داده می‌شود. این قاعده ریشه در عقل و استدلال عقلی دارد و در مواردی که شریعت به صورت مستقیم به آن اشاره نکرده، بیاناتی که در حمایت از آن مطرح شده، باید به صورت ارشادی و تأییدی بر این اصل عقلانی تفسیر گردد. این قاعده عمدتاً درباره زمانی به کار می‌رود که دو حکم در مقام امثال امر و ضرورت، با یکدیگر تزامم پیدا می‌کنند و باید یکی را بر دیگری ترجیح داد. برای نمونه، زمانی که جان یک انسان در خطر است و نجات آن مستلزم ورود بدون اجازه به ملک دیگری باشد، عقل حکم می‌کند که حفظ جان، اهمیت بیشتری نسبت به حرمت ورود به ملک دیگر دارد؛ بنابراین در این مورد، وارد شدن به ملک در جهت نجات جان نه تنها حرام نیست، بلکه واجب است. در این وضعیت، قاعده اهم و مهم، حکم به ترجیح جان انسان بر حرمت مال می‌دهد و عمل به حفظ جان اولویت دارد. از جمله کاربردهای این قاعده می‌توان به مواردی اشاره کرد که مصلحت جمعی بر مصلحت فردی اولویت پیدا می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۱، ص ۱۷۲) این قاعده نقش مهمی در حل تناقضات و تعارضات میان احکام شرعی ایفا می‌کند و به فقیه و مجتهد اجازه می‌دهد تا با اتکا به عقل و ضرورت، حکم به انتخاب اولویت مهمتر بدهد. در نتیجه، قاعده اهم و مهم ابزار کارآمدی برای موقعیت‌هایی است که تعارض میان مصالح و احکام مختلف وجود دارد و باید بهترین و مهم‌ترین حکم اجرا گردد؛ بنابراین کاربرد این قاعده در فیلترینگ به صورت تنظیم‌گر اعمال معیارهای پیشین است. برای مثال:

• اگر نظارت بر یک شبکه اجتماعی برای کشف یک شبکه جاسوسی (مهم‌تر) مستلزم نظارت گسترده بر ارتباطات خصوصی بسیاری از کاربران (مهم) باشد، قاعده اهم و مهم در صورت احراز شرایط دقیق (تناسب، ضرورت و کنترل قضایی) ممکن است نظارت محدود و متمرکز را تجویز کند.

• اما تأکید می‌شود که این قاعده هرگز به معنای مجوز نقض کلی حریم خصوصی نیست. بلکه تنها در موارد استثنایی، قطعی و با رعایت شدید شرایط فوق قابل استناد است. سوءاستفاده از این قاعده برای نظارت عمومی و بی‌ضابطه، مخالف روح شریعت است.

۳-۶. اصل امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از این مبانی، فریضه دینی امر به معروف و نهی از منکر است که از حیطة تکلیف فردی فراتر رفته و به سطح یک وظیفه حاکمیتی ارتقا یافته است. بر اساس این دیدگاه، حکومت اسلامی به مثابه ولی امر موظف است شرایطی را در جامعه فراهم کند که کارهای نیک (معروف) رواج یابد و کارهای زشت و ناپسند (منکر) محدود و محو شود. این تکلیف در عصر دیجیتال و در مواجهه با فضای بی‌حد و مرز اینترنت، خود را در قالب سیاست‌گذاری پالایش محتوا یا همان فیلترینگ نشان می‌دهد.

از منظر طراحان این سیاست، فضای مجازی محل تلاقی فرهنگ‌ها و اندیشه‌هاست و اگر بدون مدیریت رها شود، می‌تواند به ابزاری برای تهاجم فرهنگی، تضعیف ارزش‌های اسلامی - ایرانی و تسهیل ارتکاب منکرات تبدیل شود؛ بنابراین، حاکمیت اسلامی به استناد همین فریضه دینی، مسئولیت می‌یابد که با ایجاد زیرساخت‌های فنی و قانونی، از ورود و گسترش محتوایی که مصداق منکر شناخته می‌شود مانند مطالب مستهجن، توهین‌آمیز به مقدسات، تبلیغ خشونت، اشاعه فساد و فحشا، ترویج بی‌بندوباری اخلاقی و یا تهدیدکننده انسجام ملی جلوگیری کند. در این چارچوب، فیلترینگ نه یک سانسور خودسرانه، بلکه تجلی عینی نهی از منکر در سطح کلان و حاکمیتی قلمداد می‌شود.

استدلال‌های حامیان این رویکرد را می‌توان در چند محور خلاصه کرد: نخست، استدلال فقهی که بر تفسیر نوین از دامنه مسئولیت حکومت در اجرای امر به معروف و نهی از منکر تأکید دارد. (غفاری و آل بویه، ۱۴۰۳، ص ۱۷۵) در این نگاه، مقابله با آسیب‌های گسترده فضای

مجازی، از توانایی افراد خارج است و نیازمند مداخله نظام‌مند نهادهای حکومتی است. دوم، استدلال مصلحت‌اندیشانه که بر محافظت از جامعه، به ویژه نسل جوان، در برابر آسیب‌های روانی، اخلاقی و اجتماعی تأکید می‌کند. سوم، استدلال هویتی و فرهنگی که فیلترینگ را دیواری دفاعی برای صیانت از فرهنگ بومی در برابر هجوم بی‌امان فرهنگ بیگانه می‌داند. چهارم، استدلال امنیت ملی که فیلترینگ را برای مقابله با جنگ روانی، شایعه‌پرازی و اقدامات خرابکارانه دشمنان ضروری می‌شمارد.

۴. چالش فیلترینگ با حریم خصوصی شهروندان

در عصر حاضر، توسعه فناوری‌های ارتباطی و گسترش روزافزون فضای مجازی، زمینه‌ساز شکل‌گیری چالش‌های نوظهوری در حوزه حقوق اشخاص شده است. در این میان، حریم خصوصی به عنوان یکی از حقوق بنیادین شهروندان، در معرض تهدیدات جدی قرار دارد. اگرچه در نظام حقوقی اسلام، آزادی‌های فردی از جایگاه والایی برخوردار است، این آزادی‌ها مطلق نبوده و در موارد تزاخم با مصالح عمومی یا حقوق دیگران، محدود می‌شوند. با این حال، اجرای سیاست‌های فیلترینگ به منظور مقابله با تهدیدات سایبری، خود می‌تواند به عاملی برای نقض حریم خصوصی تبدیل شود. نظارت گسترده بر محتوای تبادل‌شده، ردیابی فعالیت‌های کاربران و جمع‌آوری داده‌های شخصی، در صورت فقدان چارچوب‌های قانونی شفاف و ضمانت‌های اجرایی کافی، به سادگی به حریم خصوصی افراد تجاوز می‌کند. این اقدامات اگر فاقد پشتوانه قانونی مشخص و نظارت قضائی مؤثر باشند، نه تنها اعتماد عمومی را مخدوش می‌کنند، بلکه می‌توانند خود به ابزاری برای سوءاستفاده تبدیل شوند.

از منظر حقوقی، دسته‌بندی جرایم سایبری - اعم از جرایم علیه صحت داده‌ها، جرایم مالی، جرایم علیه عفت عمومی، هتک حیثیت و نشر اکاذیب و جرایم علیه محرمانگی داده‌ها (امامی، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۴۱) - لزوم مقابله نظام‌مند با این پدیده را نشان می‌دهد. در این زمینه، فیلترینگ می‌تواند به عنوان یکی از ابزارهای پیشگیرانه در کنار سایر فرایندهای تقنینی و قضائی مورد توجه قرار گیرد؛ اما پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان میان «ضرورت نظارت» برای تأمین امنیت عمومی و «حق بر حریم خصوصی» شهروندان تعادل ایجاد نمود؟ به بیان دیگر، چالش اصلی نه در اصل مشروعیت فیلترینگ که در حدود و شیوه اجرای آن نهفته است. فقدان قوانین شفاف در تعریف دقیق مصادیق محتوای ممنوعه، تعدد نهادهای ناظر فاقد

هماهنگی و عدم پیش‌بینی مکانیسم‌های نظارتی مستقل بر عملکرد این نهادها، از جمله عواملی هستند که موجب گسترش دامنه نظارت‌ها و افزایش احتمال نقض حقوق شهروندان می‌شوند؛ بنابراین، حل این تعارض مستلزم تدوین چارچوب‌های حقوقی دقیق، شفاف و قابل نظارت است.

فیلترینگ شامل نظارت گسترده بر فعالیت‌های برخی شهروندان است که می‌تواند حریم خصوصی افراد را مورد تهدید قرار دهد. این نظارت‌ها ممکن است شامل بررسی داده‌ها و ارتباطات برخی و اطلاعات شخصی باشد. جمع‌آوری و تحلیل این داده‌ها برای مسدود کردن محتوای غیر مجاز، می‌تواند منجر به سوء استفاده گردد. به همین منظور در قوانین عادی و قانون اساسی ایران، تضمینات قانونی برای رعایت حریم مراسلات و ارتباطات جهت بازرسی و نرساندن لحاظ شده است. چنانچه بر اساس اصل ۲۲ قانون اساسی حیثیت، جان، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر در مواردی که قانون تجویز کند و در اصل ۲۳ آمده است: «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مواخذه قرار داد...». در اصل ۲۵ قانون اساسی که مهم‌ترین اصل در ارتباط با حریم خصوصی است آمده است: «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخبرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هر گونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون».

بند ۸ ماده واحده قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی مقرر می‌دارد: «بازرسی‌ها و معاینات محلی، جهت دستگیری متهمان فراری، کشف آلات و ادوات جرم بر اساس مقررات قانونی و بدون مزاحمت و در کمال احتیاط انجام شود و از تعرض نسبت به اسناد و مدارک و اشیایی که ارتباطی به جرم نداشته و یا به متهم تعلق ندارد و افشای مضمون نامه‌ها و نوشته‌ها و عکس‌های فامیلی و فیلم‌های خانوادگی و ضبط بی‌مورد آن‌ها خودداری گردد».

در قانون آیین دادرسی کیفری نیز شرایط و تشریفات خاصی در مورد تفتیش و بازرسی مراسلات و مکاتبات مقرر نموده است. چنانچه در ماده ۱۳۹ این قانون آمده است: «چنانچه تفتیش و بازرسی با حقوق اشخاص در تزامن باشد، در صورتی مجاز است که از حقوق آنان مهمتر باشد» و همچنین در ماده ۱۴۶ مقرر می‌دارد: «از اوراق، نوشته‌ها و سایر اشیای متعلق به متهم، فقط آنچه راجع به جرم است تحصیل و در صورت لزوم به شهود تحقیق ارائه می‌شود.

بازپرس مکلف است در مورد سایر نوشته‌ها و اشیای متعلق به متهم با احتیاط رفتار کند، موجب افشای مضمون و محتوای غیر مرتبط آن‌ها با جرم نشود، در غیر این صورت وی به جرم افشای اسرار محکوم می‌شود».

با توجه به موارد مذکور؛ در غیر از مواردی که قانون اجازه بازرسی و تفتیش مراسلات و مکاتبات را داده است، چنانچه یکی از کارکنان و مأموران دولتی اقدام به ضبط و افشای مراسلات و مکاتبات نماید، قانونگذار در ماده ۵۸۲ قانون تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده^۱ او را قابل مجازات دانسته است البته قانون در مورد نقض حریم خصوصی اشخاص توسط اشخاص عادی ساکت مانده است که این از خلاهای قانونی می‌باشد. (میرمحمدصادقی، ۱۳۷۸، ص ۴۷۴)

نظارت بر فضای مجازی در ایران پیچیدگی‌های فراوانی دارد که نسبت به بسیاری از کشورها این فرآیند را دشوارتر می‌سازد. یکی از مشکلات اصلی فقدان قوانین مشخص و جامع در حوزه‌های مختلف فضای مجازی است؛ از جمله تعاریف دقیق و تعیین حدود مربوط به حریم خصوصی، شناخت کامل جرایم سایبری و تعیین دقیق مصادیق آن‌ها و همچنین تدوین مجازات‌های متناسب و کارآمد برای هر نوع تخلف. علاوه بر این، تعدد نهادهای نظارتی فعال در این حوزه باعث شده تا مسئولیت و حوزه وظایف هر کدام به طور روشن تعیین نشده باشد. این ابهام موجب پیچیدگی نظارت و افزایش پرسش‌ها در خصوص اینکه کدام نهاد به صورت اختصاصی وظیفه قانونگذاری و نظارت بر فضای مجازی را برعهده دارد، شده است. چنین وضعیتی تعارض میان حق حریم خصوصی کاربران و ماهیت نظارت‌های اعمال شده را تشدید می‌کند، چرا که کاربران به طور مشخص نمی‌دانند کدام ارگان یا سازمان بر فعالیت‌های‌شان نظارت دارند و احتمال دستیابی چندین نهاد مختلف با رویکردها و عملکردهای گوناگون به اطلاعات آن‌ها وجود دارد.

از این رو، نخستین گام در جهت رفع این تعارض، شفاف‌سازی و تدوین دقیق تعاریف مرتبط با حریم خصوصی و تعیین مرزها و حوزه‌های مربوط به آن است، زیرا نبود قانون روشن منجر به اعمال سلیق شخصی در مواجهه با مسائل حریم خصوصی خواهد شد. در مرحله

۱. ماده ۵۸۲ قانون تعزیرات مقرر می‌دارد: «هر یک از مستخدمین و مامورین دولتی، مراسلات یا مخابرات یا مکالمات تلفنی اشخاص را در غیر مواردی که قانون اجازه داده حسب مورد مفتوح یا توقیف یا معدوم یا بازرسی یا ضبط یا استراق سمع نماید یا بدون اجازه صاحبان آن‌ها مطالب آن‌ها را افشاء نماید به حبس از یک سال تا سه سال و یا جزای نقدی از ۲۶۴/۰۰۰/۰۰۰ تا ۸۲۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال محکوم خواهد شد».

بعد، می‌بایست نهادی مشخص و مستقل برای نظارت بر فضای مجازی تعیین شود که وظایف و اختیاراتش به روشنی از دیگر ارگان‌های نظارتی و اجرایی تفکیک شده باشد. در شرایط کنونی، وظیفه نظارت بر انتشار محتوای صوتی و تصویری فراگیر بر عهده سازمان صدا و سیما است و تعیین معیارها و مصادیق مربوط به این عرصه بر عهده شورای عالی فضای مجازی قرار دارد؛ همچنین، مسئولیت نظارت بر انتشار محتوای غیر فراگیر به اتحادیه کسب‌وکارهای مجازی واگذار شده که صدور مجوز فعالیت کاربران در فضای مجازی نیز بر عهده همین اتحادیه است. (سرحدی و طاهری، ۱۳۹۹، ص ۱۳۹) بنابراین گستره مجاز دخالت دولت در حریم خصوصی شهروندان بر دو اصل می‌باشد:

۱. اصل نظارت قضایی مستقل: مجوز نظارت یا تعرض به حریم خصوصی (مانند استراق سمع یا دسترسی به داده‌های ارتباطی) باید با حکم مقام قضایی صالح و برای موارد مشخص و محدود صادر شود. نظارت عمومی و بی‌ضابطه، حتی با توجیه امنیتی، مغایر با اصول فقهی و قانون اساسی است. (نظریه مشابه: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۸)
۲. اصل شفافیت و پاسخگویی: نهادهای مجری فیلترینگ موظفند گزارش‌های دوره‌ای و شفافی از عملکرد خود، معیارهای تشخیص و حجم مداخلات انجام شده ارائه دهند. ایجاد هیأت مستقل نظارت با مشارکت نمایندگان قوه قضائیه و مجلس می‌تواند تضمینی برای این اصل باشد.

۵. استثنائات وارده بر منع نقض حریم خصوصی

مسئله تعارض میان نظارت بر فضای مجازی با هدف تأمین امنیت ملی و همزمان حفظ حقوق و حریم خصوصی کاربران، از مهم‌ترین موضوعات بحث برانگیز در میان پژوهشگران و صاحب نظران است. در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی مطرح است؛ برخی به حفظ کامل حریم خصوصی کاربران تأکید دارند و هرگونه نقض آن را غیرقابل قبول می‌دانند، در حالی که گروهی دیگر امنیت ملی را محور اصلی قرار داده و معتقدند ممکن است برای حفظ آن، محدودیت‌هایی در عرصه حریم خصوصی قابل پذیرفته باشد. دسته‌ای نیز به دنبال یافتن راه حلی متعادل هستند که ضمن حفظ امنیت، حریم خصوصی کاربران نیز به طور معقول رعایت شود. به بیان برخی صاحب نظران، «توجه به مسائل امنیتی باید تا حدی توسط حاکمیت کنترل شود که خود موجب ورود ناموجه به حریم خصوصی و امنیت اطلاعات افراد نشود؛ چون

نظارت بی‌رویه و گسترده حکومتی می‌تواند خود عامل اختلال در امنیت فردی و حریم خصوصی شهروندان شود». (عباسیان، افشانی و اسلامی، ۱۳۹۸، ص ۸۵) اما آنچه که ما با تحقیق و تفحص در این مسئله دریافتیم این است که؛ اگرچه در متون فقهی و حقوقی موارد جایز برای نقض حریم خصوصی به طور روشن و تحت این عنوان مطرح و یا دسته‌بندی نگردیده است ولی در بین آن‌ها می‌توان مواردی را ملاحظه نمود که به نوعی نقض حریم خصوصی در شرایط خاص به منظور کسب اطلاع بنا به مقاصد امنیتی نظام را جایز و در برخی موارد لازم دانسته‌اند که از جمله آن‌ها عبارتند از:

- حفاظت از امنیت داخلی و خارجی؛
- مقابله با جرایم؛ ضابطین با دستور مقام قضایی، در صورتی که شواهد معتبر از وقوع جرم وجود داشته باشد، می‌توانند به حریم خصوصی افراد ورود پیدا نمایند؛
- حفاظت از حقوق دیگران؛ در مواردی همچون خشونت خانگی، ورود به حریم خصوصی افراد به منظور حفظ حقوق سایرین لازم می‌باشد؛
- اجبار قانونی؛ در برخی از موارد، نظارت جهت تأمین منافع عمومی مانند مالیات یا بهداشت مجاز می‌باشد. (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۸)

البته باید دقت شود که نظارت‌های وسیع و فیلترینگ اطلاعات برخط می‌توانند تهدیدهایی برای حریم خصوصی شهروندان ایجاد کند. جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها برای مسدود کردن محتواهای غیرمجاز ممکن است به سوء استفاده از اطلاعات شخصی منجر شود؛ بنابراین، یکی از بزرگ‌ترین چالش‌ها، توازن میان امنیت عمومی و حفظ حقوق فردی است. لزوم احترام به حریم خصوصی و حقوق فردی در جوامع دموکراتیک امری بنیادین است. هرگونه نقض این حقوق باید به دقت و تحت شرایط خاص و با نظارت‌های قانونی صورت پذیرد. در نهایت، قوانین و سیاست‌ها باید به گونه‌ای تنظیم شوند که توانایی حکومت برای نظارت و کنترل در مواقع بحران، در عین حال حفظ حریم خصوصی شهروندان را نیز تضمین کند. البته لازم به ذکر است که فیلترینگ مدرن، تنها به مسدودسازی یک آدرس اینترنتی ختم نمی‌شود. برای اجرای مؤثر آن، نهادهای مسئول ناگزیر از نظارت، رهگیری و تحلیل جریان داده‌ها هستند تا محتوای ممنوعه را شناسایی کنند. این فرآیند، ذاتی معارض با حریم خصوصی دارد که شامل؛ نظارت بر ترافیک ارتباطات، داده‌کاوی و پروفایل‌سازی، شناسایی کاربران است. اینجاست که تراجم عملی بین معیارهای فیلترینگ مستخرج از بخش ۵ و حریم خصوصی پدیدار می‌شود.

برای حل این تزاخم، نمی‌توان یک‌سویه به نفع یکی از طرفین حکم داد. راه حل، بازگشت به اصول ثانویه و قواعد حاکم بر تزاخم در فقه و حقوق است. چارچوب پیشنهادی برای ایجاد تعادل به شرح زیر است:

۱. اصل لزوم قانونی بودن (حکم قانون): هرگونه نظارت یا تعرض به حریم خصوصی در فرآیند فیلترینگ، حتماً و حتماً باید به موجب قانون خاص، صریح و واضح باشد که حدود، شرایط، مرجع مجاز و ضمانت‌های نظارتی آن را مشخص کرده باشد (اصل ۲۵ قانون اساسی). این قانون باید مبتنی بر معیارهای فقهی بخش ۵ باشد.

۲. اصل تناسب^۱ مداخله در حریم خصوصی:

* مناسب باشد (واقعاً برای تحقق هدف مشروع فیلترینگ ضروری باشد).

* ضروری باشد (راه ملایم‌تر و کم‌مداخله‌تری برای رسیدن به همان هدف وجود نداشته باشد. مثلاً، در بسیاری موارد «برچسب‌زنی محتوا» یا «درجه‌بندی سنی» از «حذف کامل» کم‌مداخله‌تر است).

* متعادل باشد (مزایای تحقق یافته برای منفعت عمومی، باید بیش از آسیب وارده به حق حریم خصوصی باشد).

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

این پژوهش با هدف ترسیم حدود مجاز فیلترینگ فضای مجازی از منظر فقه امامیه نشان داد که حکمرانی مشروع در این عرصه، نه در نفی یا اثبات مطلق این ابزار که در تعیین دقیق معیارهای عینی تشخیص و رعایت مرزهای تحدیدکننده آن نهفته است. از یک سو، قواعد فقهی کلان مانند نفی سبیل، حرمت حفظ کتب ضلال، لاضرر، امر به معروف و نهی از منکر و مصلحت، هنگامی که از چارچوب انتزاعی خارج شده و به عنوان غالبی برای شناسایی مصادیق مشخص به کار گرفته شوند و گستره مجاز اعمال فیلترینگ را در حوزه‌هایی نظیر تهدیدات امنیت ملی، ترویج سازمان‌یافته الحاد و محتوای دارای ضرر جانی قطعی را ترسیم کنند. از سوی دیگر، حریم خصوصی شهروندان - با پشتوانه‌ای استوار در متون فقهی و قانون اساسی - به عنوان قاعده‌ای رقیب و محدودکننده، اعمال هر یک از معیارهای فوق را منوط به رعایت اصول لزوم قانون، تناسب، ضرورت و نظارت قضایی می‌سازد. حال، یافته‌ها حاکی از

1. Proportionality

آن است که اجرای این سیاست، در صورت فقدان چارچوب‌های دقیق، با حقوق شهروندی به ویژه حریم خصوصی در تعارض قرار می‌گیرد؛ بنابراین، تحقق توأمان امنیت سایبری و صیانت از حقوق فردی، منوط به رعایت اصول تناسب، شفافیت، نظارت مستمر و پاسخگویی در فرآیند فیلترینگ است. بر اساس یافته‌های فوق و در راستای عملیاتی‌سازی این تعادل فقهی - حقوقی پیشنهادهای زیر در دو سطح سیاست‌گذاری و اجرا ارائه می‌گردد:

۱. تدوین سند راهبردی فیلترینگ مبتنی بر معیارهای شفاف

پیشنهاد می‌شود نهادهای ذی‌ربط، سندی جامع شامل فهرست دقیق مصادیق محتوای ممنوعه، دستورالعمل‌های اجرایی و ضمانت‌های حقوقی حفظ حریم خصوصی را تدوین و به صورت عمومی منتشر نمایند. این سند باید مبتنی بر اصل تناسب باشد و محدودیت‌ها را مستقیماً به مصادیق مشخص و ضروری مرتبط سازد.

۲. ایجاد سازوکار نظارتی مستقل و چندلایه

تأسیس نهاد ناظر مستقل با مشارکت نمایندگان قوه قضائیه، مجلس و نهادهای مدنی پیشنهاد می‌شود. این نهاد باید بر روند فیلترینگ، انطباق آن با قوانین و عدم نقض حریم خصوصی نظارت داشته و موظف به ارائه گزارش‌های دوره‌ای و شفاف به عموم باشد.

۳. استقرار نظام درجه‌بندی دسترسی بر اساس کاربری

به جای سیاست یکسان‌سازی، پیشنهاد می‌شود دسترسی کاربران بر اساس نیاز و صلاحیت حرفه‌ای (مانند پژوهشگران، اصحاب رسانه و متخصصان) درجه‌بندی شود. این نظام باید با احراز هویت الکترونیک مطمئن و تعریف سطوح دسترسی مشخص همراه گردد تا هم نیازهای تخصصی تأمین شود و هم از گسترش غیرضروری نظارت جلوگیری گردد.

۴. توسعه و توانمندسازی شبکه ملی اطلاعات به مثابه راهبرد کلان

به عنوان راهکاری زیرساختی، شتاب بخشیدن به توسعه شبکه ملی اطلاعات و بومی‌سازی سرویس‌های پلتفرمی پیشنهاد می‌گردد. این امر ضمن کاهش وابستگی به زیرساخت‌های خارجی، امکان مدیریت کارآمدتر و مبتنی بر حاکمیت ملی بر فضای مجازی را - با رعایت بهتر استانداردهای حقوق شهروندی - فراهم می‌آورد.

تحقق این پیشنهادات، گامی عملی به سمت تبدیل فیلترینگ از یک اقدام سلبی و غیرشفاف، به یک سیاست تنظیمی مسئولانه، مبتنی بر قانون و محترم به حقوق شهروندی خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۴). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. اردبیلی، محمد علی (۱۳۸۶). حقوق جزای عمومی (ج ۲). تهران: میزان.
۳. امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). تحریر الوسیله (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۴. _____ (۱۳۴۹). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۵. امامی، سید حسن (۱۳۳۵). حقوق مدنی (ج ۱). تهران: اسلامیه.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۰ق). کفایه الاصول (ج ۳). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. آزادی، جواد (۱۳۹۸). امنیت سایبری یا امنیت فضای مجازی. تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۸. آقابابایی، حسین (۱۳۹۶). حریم خصوصی در حقوق کیفری اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. بجنوردی، سید محمد (۱۴۰۰). قواعد فقه (ج ۱). تهران: مجد.
۱۰. جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. بازیابی شده از https://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution
۱۱. _____ (۱۳۷۵). قانون مجازات اسلامی (بخش تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده). بازیابی شده از <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/92683>
۱۲. _____ (۱۳۹۲). قانون آیین دادرسی کیفری. بازیابی شده از https://rc.majlis.ir/fa/law/print_version/93219
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (الشیخ حرّ العاملی) (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه (ج ۱۷). قم: انتشارات مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۴. حسین نژاد، سید مجتبی (۱۳۹۶). «تحلیل و بررسی فقهی اجرای فیلترینگ در فضای مجازی». نشریه پژوهشی حکومت اسلامی، دوره ۲۲، شماره ۲، ص ۲۷-۵۶.
۱۵. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه‌ای. (بی‌تا). بازیابی شده از <https://www.khamenei.ir>

۱۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۱۹). تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۷. سرحدی، کاظم و محسن طاهری (۱۳۹۹). «جستاری در اعمال نظارت مطلوب بر انتشار صوت و تصویر در فضای مجازی از منظر حقوقی». فصلنامه حقوق اداری، دوره ۸، شماره ۲۵، ص ۱۳۹-۱۶۰. <https://qjal.smtc.ac.ir/article-1-775-fa.html>
۱۸. صدر، محمد باقر (۱۴۰۶ق). دروس فی علم اصول (ج ۱). بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۱۹. طلوعی، محمد (۱۳۸۴). تاریخچه اینترنت. تهران: قدیانی.
۲۰. عباسیان، کوروش، سیدعلیرضا افشانی و حسین اسلامی (۱۳۹۸). «چالش‌های مرتبط با نقش دولت در فضای مجازی، ارائه یک نظریه زمینه‌ای». نشریه پرستار و پزشک در رزم، دوره ۷، شماره ۲۲، صص ۸۱-۹۲.
۲۱. غفاری، حسن و علی آل بویه (۱۴۰۳). «حاکم اسلامی و مسئولیت اجرایی امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی». فقه و سیاست، دوره ۵، شماره ۱، ص ۱۶۳-۱۹۱. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72252.1082>
۲۲. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهية. قم: چاپخانه مهر.
۲۳. فیروزآبادی، سیدابوالحسن و جواد احمدآبادی (۱۴۰۰). «تحلیل پیشینه حکمرانی فضای مجازی جمهوری اسلامی ایران». نشریه دانش سیاسی، دوره ۱۶، شماره ۲، ص ۵۶۳-۵۹۸. <https://doi.org/10.30497/pk.2020.75410>
۲۴. کواکبیان، مصطفی (۱۳۷۸). مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه. تهران: عروج.
۲۵. گرجی ازندریانی، علی اکبر (۱۳۸۸). در تکاپوی حقوق اساسی. تهران: انتشارات جنگل.
۲۶. محقق حلی، ابو القاسم جعفر بن حسن (بی تا). شرایع الاسلام (ج ۲). قم: بنیاد معارف اسلامی.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸). مجموعه آثار (ج ۲۱). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. معتمدنژاد، کاظم (۱۳۸۸). حقوق ارتباطات. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۲۹. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه (ج ۱). قم: تفکر.
۳۰. میر محمدصادقی، حسین (۱۳۷۸). جرایم علیه اشخاص. تهران: میزان.
۳۱. نائینی، میرزاحمدحسین (۱۳۷۶). فرآیند الاصول (ج ۳). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۲. نصراللهی، محمدصادق (۱۳۹۴). «الگوی سیاست‌های فرهنگی ارتباطی حاکم بر تنظیم مقررات شیوه پالایش فضای مجازی در جمهوری اسلامی ایران»، رساله دکتری دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۳۳. یوسفیان، نعمت الله (۱۳۹۱). احکام حکومتی. قم: انتشارات زمزم هدایت.

Public Law Perspective and Theoretical Foundations of the Formal Recognition of Religion in Iran: A Fundamental Change in Iranian Religious Thought

Hossein Rezaei^{1*} , Zahra Ahmadi² , Mohammad Rasoul Ahangaran³ 

1. Master's degree in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law; Member of the Tehran Judiciary Lawyers Center. (Corresponding Author).

Email: hosein.rezaei.ir@gmail.com

2. Master's degree in Public Law, Shahid Beheshti University, Tehran; Associate Lawyer, Central Bar Association. Email: ahmadii.zahra.ir@gmail.com

3. Full Professor and Faculty Member of the Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran; Registered Lawyer of the Judiciary Lawyers Center. Email: ahangaran@ut.ac.ir

Abstract

The first significant transformation in Iranian religious thought occurred with the entry of Islam into Iran. Subsequently, the rise of the Safavid dynasty for the second time completely reshaped the Islamic framework of Iranian society. This change laid the groundwork for establishing a model of the integration of religion and state in Iran. During the Safavid period, the Shah and the government were officially brought under the dominance of Shia Islam. This experience was novel both for the Safavid state and for the Shia religion, as neither the history of Iranian governments had previously formally recognized a religion, nor was Shia Islam previously established as the official religion of a state or nation. This research employs a descriptive-analytical method to discuss and examine these issues. In this context, we aim to answer several fundamental questions: What were the causes and factors that led to the formal recognition of Shia Islam during the Safavid era? Was the existence of a parallel power to the monarchs considered a threat? How did the official recognition of Shia Islam influence the distribution of power among religious scholars? What motivated Shia scholars to pursue political authority? And ultimately, what impact did this first experience of integrating religion and state have on the theory of government?

Keywords: Cultural Rights, Official Recognition of Shi'ism, State Theory, Political Power, Totalitarianism, Theocratic Government.

نگرش حقوق عمومی و نظریه دولت پیرامون مبدأ رسمیت مذهب در ایران

حسین رضائی^{۱*} (ID)، زهرا احمدی^۲ (ID)، دکتر محمد رسول آهنگران^۳ (ID)

۱. عضو مرکز وکلای قوه قضائیه و دانش آموخته کارشناسی ارشد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور،

قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: hosein.rezaei.ir@gmail.com

۲. وکیل پایه یک کانون وکلای دادگستری مرکز و دانش آموخته کارشناسی ارشد، حقوق عمومی، دانشگاه شهید

بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: ahmadii.zahra.ir@gmail.com

۳. استاد تمام، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده فقه و حقوق، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

رایانامه: ahangaran@ut.ac.ir

چکیده

تحول اساسی در اندیشه دینی ایرانی نخستین بار، با ورود اسلام به ایران روی داد. در ادامه روی کار آمدن صفویه برای دومین بار، شاکله دینی جامعه ایران را به کلی دگرگون کرد. این تغییر مقدماتی جهت استقرار الگوی ادغام دین و دولت در ایران بود. در صفویه پادشاه خود و دولت را به صورت رسمی تحت سیطره مذهب تشیع قرار داد. این تجربه هم برای دولت صفوی و هم برای مذهب تشیع، رخدادی بدیع بود، چراکه نه تاریخ دولت‌ها در ایران سابقه رسمیت‌بخشی به یک دین یا مذهب را داشتند و نه تشیع تا آن لحظه در جایگاه مذهب رسمی یک دولت یا کشور قرار داشته است. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به بحث و بررسی خواهیم پرداخت. در این مسیر به چند پرسش اساسی به شرح ذیل پاسخ می‌دهیم. علل و عوامل رسمیت یافتن مذهب تشیع در عصر صفویه چه بود؟ آیا وجود یک قدرت موازی برای قدرت پادشاه خطرساز نبود؟ با اعلام رسمیت مذهب تشیع، چگونه منابع قدرت در اختیار علما قرار گرفت؟ انگیزه علمای شیعه در دست‌یابی به قدرت چه بود؟ و در نهایت اینکه، نخستین تجربه از استقرار الگوی ادغام دین و دولت در ایران، چه آثاری بر نظریه دولت داشت؟

واژگان کلیدی: حقوق فرهنگی، رسمیت مذهب تشیع، نظریه دولت، قدرت سیاسی، تمامیت‌خواهی، حکومت دینی.

ارجاع به مقاله: رضائی، حسین، احمدی، زهرا، و آهنگران، محمد رسول. (۱۴۰۵). نگرش حقوق عمومی و نظریه دولت پیرامون مبدأ رسمیت مذهب در ایران. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۱۰۲-۱۲۲.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2087582.1093

تاریخ پذیرش: 1405/02/21

تاریخ بازنگری: 1405/02/17

تاریخ دریافت: 1405/01/07

مقدمه

پیوندهای دینی ایرانیان سابقه‌ای به قدمت تاریخ ایران باستان دارد. به نظر می‌رسد علل موجه این پیوند را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد؛ تلاش پادشاهان به عنوان زعمای سیاسی جامعه، جهت مشروعیت بخشی به قدرت مطلقه خود، کسب مقبولیت از جانب مردم به وسیله ادعای انتصاب الهی، دستیابی به بالاترین سطح از فرمانبری از سوی مردم و تثبیت اقتدارگرایی و یکپارچگی سیاسی و اجتماعی؛ بنابراین می‌توان مدعی شد، وجود علاقه‌های دینی در تاریخ ایرانیان لزوماً ناشی از اعتقادات درونی مذهبی نبوده و بیشتر ناشی از انواع آداب اجتماعی در حیات تاریخی مردم ایران بوده است؛ بنابراین زمانی که از وجود پیوندهای دینی در ایران باستان سخن به میان می‌آید، باید توجه داشت که جایگاه دین در ایران قبل از اسلام، بیشتر به عنوان یک ضرورت اجتماعی مطرح بوده و ورود اسلام به ایران، به واسطه‌ی مبانی متفاوت اسلام، نسبت به سایر ادیان ایرانی، مرحله‌ای جدید از جایگاه دین نزد ایرانیان را رقم زده است.

نقش دین در جامعه ایرانی عموماً جنبه‌ی اجتماعی داشت، از طرفی پیوند با دین، عامل موجه‌ی مطلق‌گرایی و مشروعیت بخشی به قدرت شخص پادشاه بود. از سوی دیگر جایگاه دین و نهادهای وابسته به آن هرگز شبیه به یک قدرت مستقل نبود و در عمل سهمی مجزا از قدرت سیاسی، به نهاد دین و روحانیت زرتشت تعلق نداشت و تمام نهادهای موجود در جامعه، تابع و جزئی از قدرت سیاسی قلمداد می‌شدند؛ بنابراین، نهاد دین نه تنها مانعی برای قدرت سیاسی محسوب نمی‌شد، بلکه حربه‌ای در ید سیاست و تسهیل‌گر مسیر قدرت بود؛ اما در ادامه ورود اسلام به ایران تغییر چشم‌گیری در موازنه قدرت میان نهاد دین و سیاست ایجاد نمود. شاید در ابتدا به نظر برسد اعطای جایگاه به نهاد دین عامل تزلزل نهاد قدرت در دولتی مطلقه و اقتدارگرا مانند صفویه خواهد بود و همین امر چنین پرسشی را به ذهن متبادر می‌سازد که انگیزه اصلی پادشاهان صفوی از قدرت بخشیدن به نهاد دین و علما چه بود؟ نکته حائز اهمیت آنکه فارغ از کشف انگیزه پادشاهان صفوی از اعطای قدرت به نهاد دین، به نظر می‌رسد این وضعیت منجر به آن نشد که دولت صفوی در چارچوب یک حکومت دینی قرار بگیرد و از صف اقتدارگرایان خارج شود.

با اعلام رسمیت مذهب تشیع در ایران، فصل جدیدی از روابط متقابل میان دولت و دین آغاز شد. در این جریان، دولت صفوی درصدد تشکیل یک حکومت مرکزی و مقتدر بود تا در مقابل امپراتوری عثمانی، خود را به عنوان یکی از امپراتوری‌های مهم جهان معرفی نموده و

قدرت رقیب این امپراتوری محسوب شود. از سوی دیگر، علمای شیعه نیز در این ارتباط متقابل سعی در بهره‌برداری از نهایت فرصت‌ها، جهت بسط و گسترش تشیع را داشتند. این بهترین فرصت بود تا پیروان و روحانیون شیعه برای جبران خفقان حاکم بر تشیع، ناشی از حاکمیت دولت‌های پیرو اهل سنت، پایان دهند.

چنانکه اشاره شد، هرچند وجود علاقه‌های دینی در جامعه ایرانی مختص جریان ورود اسلام به ایران نبود و سابقه‌ای قدیمی‌تر داشت؛ اما ورود اسلام به ایران آغازگر جریان جدید بود. این جریان ناشی از نگاه متفاوت اسلام به مقوله حکمرانی و سیاست بود. اسلام نخستین دین الهی بود که در درون خود به حکومت و قدرت سیاسی نیز پرداخته بود؛ اما در ادامه استقرار دولت صفوی در ایران تحولی بسیار خاص به همراه داشت. برای نخستین بار دین حائز نقش رسمی شد و در کنار قدرت سیاسی ایستاد. این مبدأ مسیر تاریخ و نظریه دولت را در ایران به کلی دگرگون کرده و منشأ تحولات بسیاری در آینده شد. در این پژوهش درصدد بررسی تأثیر اعلام رسمیت مذهب برای نخستین بار بر نظریه دولت مستقر در ایران هستیم. هرچند تاکنون آثار ارزشمند علمی و پژوهشی متعددی پیرامون تاریخ صفویه و رسمیت مذهب در آن به چاپ رسیده است؛ اما در اثر حاضر برآنیم در چارچوب حقوق عمومی و نظریه دولت مبدأ رسمیت مذهب در ایران را مورد بررسی قرار دهیم.

۱. ادغام رسمی دین و سیاست به سبک صفوی

ادغام دین و سیاست و ارائه الگوی دولتی که دارای دین رسمی است؛ از سوی دولت صفوی و مؤسسان آن با ابداعات مختص به خود استقرار یافت. الگویی که دولت صفوی از آن پیروی می‌کرد تفاوت جدی با تمام الگوهای موجود حتی در میان مسلمانان داشت. به همین دلیل است که انگیزه شاهان صفوی از اعطای رسمیت به مذهب تشیع در ایران محل پرسش اساسی است. در ادامه با توصیف روش ادغام دین و دولت در ایران برای نخستین بار به بررسی علل و عوامل و انگیزه‌های احتمالی شاهان صفوی از اعطای رسمیت به نهاد قدرتمند دین در سایه دولت، خواهیم پرداخت.

۲. تبلور شأن الهی در شخص پادشاه

شاه اسماعیل، مؤسس سلسله صفویه به طریقت و مسلک خاص خود در شیعه‌گری و رسمیت

بخشیدن به این مذهب در ایران شهرت دارد. در باب اعتقادات او، برخی پدرش شیخ حیدر را شیعه می‌دانند و بر همین اساس اسماعیل را پیرو مذهب پدر دانسته‌اند. از سوی دیگر؛ اسماعیل خود را از نوادگان امام موسی کاظم (علیه‌السلام) معرفی کرده بود و خود را محب اهل بیت علی‌الخصوص امام علی (علیه‌السلام) نشان می‌داد. البته برخی از مورخان معتقدند که شیخ صفی‌الدین که نیای بزرگ خاندان صفوی بود، سنی مذهب بوده و مسئله شیعه بودن وی و نسبت به امام موسی کاظم (علیه‌السلام) روایتی ساختگی است که در عصر شاه اسماعیل صفوی به‌عنوان بخشی از فراخوانی سلطانی ساخته شده است.

جایگاه الهی خودساخته شاه اسماعیل برای خویش که در ادامه آثار آن در قدرت و جایگاه دودمان صفوی و بعدها در سایر پادشاهان ایرانی مشهود است، از منظر سیاحان غربی نیز مورد توجه قرار گرفته است. به‌طور مثال دیوید مورگان، شاه اسماعیل را دارای نوعی ربوبیت نزد صوفیان معرفی می‌کند. کمپفر می‌نویسد: القاب و عناوینی که تقریباً جنبه خدایی دارد، حاکی از عظمت مقام شاه است. یکی از برجسته‌ترین القاب، ولی نعمت است و این خود به معنی نماینده تام‌الاختیار خدا و پیغمبر در تقسیم مال و دنیا میان مردم است. (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۶) اعتقاد به الهی بودن و ضل الهی پادشاهان صفوی آن‌چنان در اذهان مردم ایران جای گرفت که فرمان‌برداری از آنان امری واجب و سرپیچی از ایشان گناه محسوب می‌شد. (رنجبر، ۱۳۸۹، ص ۶۹) این وضعیت به حدی پیش رفت که زمان ورود شاه اسماعیل به اردوی تابستانی، استقبال قبیله ترکمان از شاه دست‌کمی از استقبال انصار از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نداشت. (رویمر، ۱۳۸۵، ص ۲۸) البته برخی، منتقد ادعای الوهیت شاه اسماعیل صفوی هستند. این برداشت نادرست را ناشی از اظهارات و خاطرات جهانگردان اروپایی که به ایران سفر داشته‌اند؛ اما به حد کافی با روحیات جامعه ایران و شأن پادشاه در ایران آشنا نبودند، برشمردند. دلیل طرح چنین ادعایی نیز مسائلی از قبیل رفتار افراطی هواداران شاه اسماعیل، گزارش‌های دشمنان شاه اسماعیل، آگاهی ناقص پژوهشگران غربی از فرهنگ و مذهب ایرانیان و برخی اعتقادات و اظهارات افراطی شاه اسماعیل دانسته‌اند. (نجفی نژاد و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۸۳-۲۶۳)

به نظر می‌رسد هدف شاه اسماعیل از ترسیم چهره‌ای الهی برای خود، بسیج و تهییج نیروهای نظامی با اهداف و اغراض نظامی جهت دست‌یابی به قلمرو ازدست‌رفته ایران بود. در همین زمینه مکاشفات و رؤیاهای زیادی با محوریت لزوم به قدرت رسیدن، مأموریت برای رسمیت بخشی به تشیع، آگاهی از سوءقصد و اطلاع از زمان مرگ خویش به شاه اسماعیل

منسوب است. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۶۲) در خصوص علت توجه شاه اسماعیل به رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران و انگیزه او از این اقدام اظهار نظرات مختلفی صورت گرفته است. برخی معتقدند این قضیه ناشی از ایمان درونی وی بوده و شاه اسماعیل خود را مأمور به اشاعه تشیع می‌دانسته که از جانب خدای عالم و ائمه معصوم (علیهم السلام) موظف به اجرای این فرمان است. (استرآبادی، ۱۳۶۴، ص ۳۳)

از سوی دیگر برخی با بیان اینکه مریدان قزلباش اسماعیل با اعتقاد به کرامات او، بدون جوشن به آوردگاه می‌رفتند و بر این باور بودند که کرامات مرادشان همچون سپری از آنان محافظت می‌کند، معتقدند اسماعیل با به دست آوردن عنوان مرشد کامل طریقت صفوی، برای کسب سیادت و حاکمیت دنیوی، خواهان بیش از این بود. (دریایی، ۱۴۰۰، ص ۳۹۵) به عبارتی شاه اسماعیل خود، شیفته جایگاه خویش در میان مریدانش شده بود و علاقه وی به بازپس‌گیری قلمرو ایران‌زمین، زمینه را برای ظهور ادعاهای مذهبی از جانب او فراهم آورده بود. شاه اسماعیل با ادعای اینکه منجی مسلمین است، اقدام به درهم آمیختن عدل الهی و سلطنت دنیوی نمود و وظایف یک شاه - منجی را برای خود ترسیم و اجرا کرد. شاه در مقام یک فرمانروای دادگستر الهی، غنائم جنگی را با مریدان قزلباش خود تقسیم می‌کرد و سرزمین‌های متصرفه را به تیول‌هایی تقسیم می‌کرد که هوادارانش در مقام فرمانداران و مربیان شاهزادگان صفوی، آن‌ها را اداره می‌کردند. دیپلمات ویزی و شاهد عینی، فرانچسکو سانوتو، می‌نویسد عطایای سخاوتمندانه شاه اسماعیل برای اتباعش، مؤید تصویر او به عنوان «خدای روی زمین» بود. در نهایت و علی‌رغم وجود دیدگاه‌های متفاوت، آنچه به عنوان تاریخ رسمی به قدرت رسیدن صفویه بیان شده، هرگز شاه اسماعیل را در نقش فرا انسانی و یا موعود آخرالزمان معرفی نکرده و او را صرفاً طلایه‌دار ظهور امام زمان عَجَلُ اللّٰهُ تَعَالٰی فَرَجُهُ الشَّرِیف دانسته‌اند که با استقرار حکومت حق و عدل یا همان شیعه اثنی‌عشری، راه را برای ظهور امام غایب هموار خواهد کرد. (دریایی، ۱۴۰۰، ص ۳۹۶-۳۹۷)

اگرچه در تاریخ ایران، پیش‌ازاین شاهد وجود جایگاه خاص و عنصر وجودی قرّه‌ایزدی برای شاهان ایرانی بودیم، اما تصویر چنین جایگاهی الهی برای شخص شاه با بهره‌گیری از اندیشه‌های شیعه دوازده امامی، بدعتی جدید در تاریخ ایران‌زمین بود که خاندان صفوی، به‌ویژه شاه اسماعیل اول پایه‌گذار آن است.

این وضعیت در نقش دین و به طبع آن جایگاه علمای دین، علی‌الخصوص علمای شیعه که

با روی کار آمدن صفویه جایگاهی ویژه یافتند، در عرصه حکومت و سیاست و تعیین نوع ارتباط و شکل تازه‌ای از پیوند میان دین و حکومت، اثر ویژه‌ای برجای گذاشت. اثری که بعدها در عصر قاجار با روی کار آمدن پادشاهانی نه‌چندان قدرتمند، عرصه را برای حضور چشمگیر و قدرتمندتر شدن و در ادامه سهم خواهی برخی علما در عرصه سیاست فراهم آورد.

البته باید توجه داشت که اعمال و اقدامات پادشاهان صفوی و طرفدارانشان ارتباطی با اصول و مبانی تشیع نداشته و غالباً ناشی از اندیشه‌های افراطی و غالیانه، ادعای انتساب به ائمه، محبت غلوآمیز به ائمه و کینه‌توزی علیه سنیان بوده است. بر همین مبنا است که برخی معتقدند، لازمه اعطای رسمیت به تشیع و پذیرش آن از سوی مردم، توجه ویژه به علمای شیعه و آثار ایشان بوده است. (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۸۴) این توجه با هدف گسترش تشیع فقاهتی و اصول و مبانی آن بود. شاه اسماعیل و سایر پادشاهان صفوی به‌خوبی می‌دانستند، غبار سنگین ادعاها و اقدامات ایشان به جهت عدم برخورداری از پشتوانه مستحکم به‌زودی فرو خواهد نشست. به همین دلیل، برای حفظ قدرت و استحکام مبانی حکومت مرکزی خود و همچنین ماندگاری تشیع میان ایرانیان، لازمه تحکیم مبانی مذهب رسمی را امری جدی و ضروری تلقی نمودند. دعوت از علما و تشویق ایشان به گردآوری کتب و رسائل شیعه اقدامی در همین راستا بود. در ادامه، سایر پادشاهان صفوی نیز ادامه‌دهنده راه شاه اسماعیل بودند و با مرگ وی نه‌تنها گسترش تشیع رو به افول نرفت، بلکه پادشاهان که از تحکیم قدرت خویش و دودمان صفوی آسوده‌خاطر بودند، اهتمام بیشتری برای اعتلای جایگاه مذهب شیعه و ترویج آن به کار بستند. در این ایام که بیشتر سلطنت شاه سلطان حسین را شامل می‌شود، علما نیز از تدوین اصول و مبانی تشیع دست کشیده و وارد مرحله‌ای جدید از گسترش مذهب رسمی کشور شدند. در این مرحله علما سعی بر آن داشتند که جنبه‌های افراطی وارده به مذهب تشیع، در عهد شاه اسماعیل را کاسته و تمرکز خود را بر شرح و بسط تشیع قرار دهند.

با همه این احوال، شاه اسماعیل به‌خوبی آگاه بود که برای رسمیت بخشیدن به مذهب شیعه در جغرافیایی که اکثریت در آن سنی مذهب هستند، طریق دشواری در پیش رو دارد. بر همین اساس سیاست‌های خود را در چند بخش تبلیغ، اجبار و فشار، تشویق و تنبیه پی‌ریزی کرد. از آنجاکه می‌دانست با مقاومت سرسختانه اهل سنت مواجه خواهد شد، قدم‌های آغازین را با قاطعیت و تعصب برداشت. در این ایام خطبای مساجد، به لعن خلفای اموی و خطبه‌خوانی در رثای تشیع می‌پرداختند.

لعن خلفا در کوچه و بازار با صدای بلند انجام می‌شد و شتوندگان موظف بودند همراهی کنند. منابع تاریخی از بی‌رحمی بی‌مانندی از سوی شاه اسماعیل علیه سنیان مخالف، یاد می‌کنند. به عنوان مثال یکی از فرامین شاه، قتل عام کسانی بود که به روش سنی‌ها نماز می‌خواندند و یا در آتش افکندن افرادی که در گذشته شیعیان را مورد آزار قرار می‌دادند. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص ۶۶) یکی دیگر از ابزارها که بر پایه تشویق بنا شده بود، بخشش‌های مالیاتی برای پیروان مذهب اهل تسنن بود که بر تشیع گردن می‌نهادند. (جعفریان، ۱۳۷۷، ص ۲۴) در این وضعیت مردم عادی اغلب یا مقاومت نموده و کشته شدند و یا به پذیرش تشیع، خواه حقیقی و یا ظاهری روی آوردند؛ اما علمای اهل سنت در شرایطی که برخی کشته شدند، عده‌ای با پذیرش تشیع جان خویش را نجات دادند و گروهی نیز به رقبای سنی مذهب دولت صفوی یعنی ازبکان یا عثمانی پناه بردند. (لویس و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۵۲۷)

۳. پیوندهای دینی صفویه

تغییر جدی و تحول اساسی در اندیشه دینی جامعه ایرانی نخستین بار، با ورود اسلام به ایران و تغییر آئین زرتشت، توأمان با پذیرش اسلام روی داد. در ادامه روی کار آمدن صفویه برای دومین بار، شاکله دینی جامعه ایران را به کلی دگرگون کرد؛ اما در خصوص چگونگی رخ داد این تحول و علل و عوامل تغییر مذهب اکثریت مردم ایران به تشیع دوازده‌امامی، مستندات تاریخی اندکی موجود است. علاوه بر انحطاط تاریخ‌نگاری که بعد از یورش مغولان پدیدار شد؛ تاریخ‌نویسی از جنبه‌های خردگرایی عصر زرین فرهنگ ایرانی اسلامی خارج شد و به باطنی‌گرایی، اخباری‌گری و دربارنویسی روی آورد. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۹) استنادات تاریخی در آغاز صفویه خالی از نشانه‌هایی است که چگونگی گسترش مذهب تشیع را توضیح دهد؛ بنابراین در نوشته‌های ایرانیان مستندات تاریخی در این زمینه بسیار اندک است. (ساعدی، ۱۴۰۱، ص ۸۸)

در بررسی تاریخ ایران، نقش سه عامل اساسی و مهم نباید مورد غفلت واقع شود، عامل ژئواستراتژیک، شاهنشاهی و دین. (jalili, 1981, p. 35) بر همین اساس به مسئله دین و سیاست در عصر صفویه خواهیم پرداخت. اهمیت مسئله تعامل دین و سیاست در عصر صفویه از آن‌رو است که برای نخستین بار پیوندهای عمیقی میان نهادهای سیاسی - حکومتی و مذهب تشیع توسط حکومت صفویه برقرار شد. ژان شاردن جهانگرد مشهور فرانسوی در توصیف احوال ایرانیان در عصر صفوی می‌نویسد: بیشتر ایرانیان عصر صفوی، خصوصاً عالمان دین، بر این

اعتقاد بودند که پادشاهی بر مردمان حق مطلق و اختصاصی پیامبران و جانشینان بلافصل آنان است. می‌گویند از بدو خلقت و در تمام طول زمان، پروردگار عالمیان به‌وسیله پیامبران بر بندگان مؤمن سلطنت کرده است؛ و خداوند حضرت محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله) را نیز مانند دیگر پیغمبرانش سلطنت دینی و دنیوی کرامت فرموده است. (شاردن، ۱۳۷۲-۱۳۷۵، ص ۷۸۴-۷۸۸)

آغاز سلسله صفویه در اوایل قرن دهم هجری، مقدمه بازیابی هویت ملی و سیاسی برای ایرانیان تلقی می‌شود. بازسازی جدید این هویت بر محور پیوندهای عمیق مذهبی استوار گشت. شاه اسماعیل صفوی با اعلام تشیع اثنی‌عشری به‌عنوان مذهب رسمی کشور، با سه چالش جدی مواجه بود. اول رقبای نیرومند در شرق و غرب ایران، یعنی ازبکان و عثمانیان که هر دو از مذهب تسنن طرفداری می‌کردند؛ و دوم معاندین و مخالفان داخلی و سوم تلاش برای هماهنگی دولت و ملت خود با مذهب رسمیت یافته و موازین شرعی آن. حمایت از اهل تسنن و برخورد سختگیرانه با شیعیان و علمای آنان در ادوار گذشته منجر به عدم انسجام و پراکندگی شیعیان شده بود. این وضعیت منجر به تجمع فقهای شیعه در خارج از ایران و در مناطقی چون جبل عامل، شام، عراق و بحرین شد.

بدین سبب پادشاه صفوی جهت تحقق هدف اصلی خود، مبنی بر سرکوب بحران‌های داخلی و تشکیل حکومت مرکزی، لاجرم از پیوندهای دینی برای بازسازی هویت ملی ایرانیان بهره گرفت. بر همین اساس با رفع محدودیت‌ها و خفکان‌های پیشین، به تقویت و ترغیب روحانیت شیعه جهت تبلیغ مذهب و تدوین رسائل شیعه پرداخت. این اقدام با انگیزه استحکام بنیان‌های مذهبی و ایجاد عاملی موجه و مورد استقبال از سوی مردم برای وحدت داخلی انجام پذیرفت.

اگرچه صفویه اولین حکومت شیعی در ایران نبود و پیش از آن حکومت آل‌بویه، سادات مرعشی و سربداران نمونه‌هایی از حکومت دولت‌های شیعه بر قسمتی محدود از خاک ایران بودند، اما اعطای رسمیت به مذهب تشیع در قالب یک حکومت قدرتمند مرکزی برای نخستین بار در تاریخ ایران زمین و مذهب تشیع، توسط صفویان رقم خورد. علاوه، ایجاد چنین موقعیتی توسط خاندان صفوی برای نخستین بار به تشیع و پیروانش فرصت بروز و ظهور در عالم سیاست و ارائه الگوی نظام سیاسی مبتنی بر اعتقادات شیعه را فراهم آورد؛ بنابراین ارتباط شکل گرفته میان تشیع و صفویه را باید ارتباطی دو وجهی دانست. از یک‌سو با حمایت علمای شیعه از دولت صفوی، منافع متعددی توسط ایشان کسب شد. از جمله: اعطای مشروعیت به

قدرت نوظهور خاندان صفوی، قدرت‌گیری و تشکیل حکومت مرکزی، تعریف ارزش‌های جدید ملی و مذهبی به واسطه رسمیت یافتن تشیع در جامعه ایران و متعاقب آن کسب مقبولیت میان شیعیان که تا آن هنگام مورد ظلم و خفقان بودند، امکان رویارویی با قدرت‌های خارجی از جمله امپراتوری عثمانی و فراهم آوردن زمینه مقابله با قدرت‌های داخلی، به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع تحقق یکپارچگی سیاسی.

از سوی دیگر، فرصتی مغتنم و تاریخی به علمای بزرگ شیعه دست داده بود که هم به خفقان و سرکوب چندین هزارساله شیعه پایان دهند و هم بستر مساعدی جهت رشد و بالندگی تشیع و قدرت‌گیری آن محسوب می‌شد؛ بنابراین تعبیر مرحوم فیروزی از این ارتباط دوجانبه، تعبیری مناسب برای فهم این تعامل نوظهور است. وی معتقد است؛ تشیع مهم‌ترین ضلع، از ارکان قدرت در دولت صفوی است. هرچند این گزاره درست است که صفویه خود معلول تشیع در ایران است و نه علت آن، ولی نسبت این دو به نسبت دانه و درخت می‌ماند. بذر تشیع که پیشاپیش در ایران پراکنده بود، سلطنت صفوی را ثمر داد و درخت صفویه گسترش تشیع فقهاتی و لوازم تاریخی/ اجتماعی آن را. (فیروزی، ۱۳۹۵، ص ۴۱۱)

البته برخی معتقدند این رویکرد که پادشاهان صفوی از تشیع و علمای آن، به‌عنوان حربه‌ای در ید قدرت بهره گرفته و در راستای منافع و مطامع خویش از آن استفاده کردند، موضعی دقیق و مبتنی بر حقیقت نیست. ایشان معتقدند با نگاه اولیه به نظر می‌رسد که علمای شیعه نقش توجیه‌گر را برای پادشاهان صفوی ایفا می‌کردند (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱-۱۵۲)؛ اما با تعمیق بیشتر درمی‌یابیم، علمای شیعه با سیاست‌گذاری در دربار صفوی، عامل گسترش تشیع در ایران بودند. (الوردی، ۱۳۳۷، ص ۸۵) در واقع به نظر می‌رسد با توجه به پیشینه ظلم حاکمان و خفقان حاکم بر شیعیان در طول تاریخ، فرصت همکاری با حکومت صفویه در ازای بسط و گسترش مذهب تشیع، فرصتی مغتنم برای پاسداری از اسلام محمدی و علوی برای علمای شیعه فراهم آورد که بهره‌برداری از آن مستلزم زیرکی فراوان بوده است.

باید توجه داشت که ایام حکومت صفویه لزوماً و سراسر به احترام و همراهی با علمای شیعه سپری نشده است. به‌طور مثال اگرچه شاه‌تهماسب ارادت فوق‌العاده‌ای به علما ابراز می‌داشت، اما فرزند او شاه اسماعیل دوم به جهت پرورش در میان حنفی و سنی مذهب‌بان، گرایش بیشتری به مذهب اهل سنت داشت و در ضدیت کامل با تشیع رفتار می‌کرد. از طرف دیگر رفتار و عادات پدرش در مورد رعایت خرافه‌گونه بعضی از سنت‌های ناپسند منتسب به

تشیع و احترام فوق‌العاده‌اش بر علما که از دیدگاه وی چندان قابل احترام نبودند؛ او را نسبت به مذهب تشیع و روحانیان به شدت بدبین نموده بود. (فلسفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۷-۸) بنابر دلایل فوق شاه اسماعیل دوم پس از تکیه بر اریکه قدرت، ابتدا علمای نظر کرده زمان شاه تهماسب را از دربار خویش دور کرد و در این مورد گفت: «علمای اثنی‌عشری به شیادی و سالوسی پدرم را فریفتند، اما من فریب این اقوام نخواهم خورد... او دستور داد تا کتب سید علی خطیب استرآبادی را در حجره نهاده و در آن را مقفل ساختند». (صفا، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۹۴)

وی همواره در محافل خصوصی منتقد لعن خلفا و اختلافات شیعه و سنی بود. او هرچند که اعتقادات ضد شیعه خود را ظاهر نمی‌ساخت، معهذا از هر فرصتی جهت انتقاد از مذهب فوق سود می‌جست. همچنین تعدادی از روحانیان اهل سنت را به‌عنوان مشاوران خود برگزید. سپس فرمان ممنوعیت سب و لعن خلفا را صادر کرد و پاداشی را به افرادی که هرگز تن به لعن نداده بودند، اختصاص داد. همچنین دستور داد دیوار نوشته‌های مساجد و مدارس در مدح و لعن محو شود. (فلسفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۱۴۲)

یکی از محققین دوره صفویه، درباره سیاست مذهبی شاه اسماعیل دوم می‌نویسد: خشکه مقدسانی که در دوران تهماسب مقرب گردیده بودند، در عهد شهریاری اسماعیل از درگاه رانده شدند. هرکس که از راه لعن خلفای سه‌گانه مستمری می‌گرفت، در دوران پادشاهی اسماعیل پی‌کار دیگری گرفت، چه به گفته پادشاه جدید، وی را با طبقه تیرائی که لعن را سرمایه معاش ساخته بودند، صفائی نبود. سرانجام گفتار و کردار وی موجب سوءظن و خشم سرخ کلاهان گردید و آنان طی یک جلسه محرمانه تصمیم گرفتند که به خدمت شاه روند و با وی آشکارا در باب عقاید ضد تشیع وی سخن گویند و حقیقت امر را از خود او جویا شوند. (رائین، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۲۹۳) البته عمر سلطنت شاه اسماعیل دوم بیشتر از یک سال و نیم طول نکشید و همین امر باعث شد، دشمنی که با تشیع آغاز کرده بود ناکام بماند. به همین دلیل است که قاطبه‌ی تاریخ صفویه بستر رشد و گسترش تشیع بوده و مواردی مانند دوره حکومت شاه اسماعیل دوم، چندان به درازا نکشیده است.

در ادامه و در ایام سلطنت سلطان محمد خدابنده، علما و مذهب تشیع در دوران رکود به سر می‌بردند. شاید دلیل این اتفاق ضربه‌ای بود که اسماعیل دوم در ایام سلطنت خویش، مقارن با اوج‌گیری مذهب تشیع بر پیکره آن وارد کرد؛ و اما شاه‌عباس اول، پادشاهی که در سامان بخشی به اوضاع آشفته ایران در زمان قدرت گرفتن خویش، شهرت دارد. از سوی دیگر حکومت ۴۲

ساله وی، فرصتی برای تحقق ثبات سیاسی در ایران و طول عمر سلسله صفویه بود. شاه‌عباس احترام فوق‌العاده‌ای برای علما قائل بود. اگر بتوان رسمیت یافتن مذهب تشیع در ابتدای تأسیس صفویه را کاشتن بذر تشیع در زمین جامعه ایران دانست؛ ایام سلطنت شاه تهماسب، رشد و نمو این بذر بود و با روی کار آمدن شاه‌عباس زمان بهره‌برداری از آن رسیده بود.

شاه‌عباس برخلاف رویکرد سختگیرانه که نسبت به گناهکاران عادی مملکت داشت، نسبت به روحانیت شیعه گذشت فوق‌العاده از خود به خرج داد. در این خصوص روایتی نقل شده که ملاعبدالله شوشتری به علتی مورد غضب شاه قرار گرفته و به مشهد پناهنده شده بود، زمانی که شاه به مشهد مشرف شد، با تعظیم و احترام وی را به اصفهان آورد. پس از این ملاعبدالله صاحب نفوذ شد و شاه را ترغیب نمود تا املاک شخصی خود را وقف ائمه اطهار کند. (راوندی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۴۸۴) پس از پایان سلطنت شاه‌عباس، نوبت به پادشاهان ضعیف و سست عنصر صفوی که پرورش یافته حرمسرا بودند، رسید. این ایام به جهت ضعف پادشاه و بی‌مبالاتی ایشان و همچنین عدم پابندی به شعائر مذهبی، از جمله شهرت به می‌خوارگی؛ تماماً فرصتی برای قدرت گرفتن علما و پرورش طلاب جدید بود. چراکه علی‌رغم توصیف اوضاع وخیم پادشاهان در اواخر سلطنت صفوی، اما مانند اسماعیل دوم خصومت و یا دشمنی با تشیع و علما نداشتند. از سوی دیگر اما به جهت نابسامانی اوضاع، ناشی از عدم حضور یک پادشاه قدرتمند در دربار، فرصت بروز و ظهور تازه‌ای برای علما به دست آمد.

قرن هجدهم در ایران با سلطنت شاه سلطان حسین صفوی آغاز می‌شود. دوران سلطنت این شاه صفوی، دوران اوج قدرت علمای شیعه تا آن زمان محسوب می‌شود. خصائص اخلاقی و روحیات و شخصیت شاه سلطان حسین از جمله مهم‌ترین عوامل قدرت گرفتن روحانیت در سلطنت بیست‌ون‌ساله این پادشاه است.

از جمله خصائصی که سلطان حسین بدان شهره بوده می‌توان از پرورش یافته حرمسرا، بی‌کفایت و ناتوان در امور مملکت‌داری، وحشت از جنگ و خونریزی، شراب‌خواری، هرزگی، زن‌بارگی و... نام برد. در خصوص دو فقره اخیر که آن‌چنان شهرت داشت که گفته شده، حرمسرای وی بزرگ‌ترین حرمسرا تا آن زمان بوده است. بیست‌وشش سال تربیت و پرورش در حرمسرا، شاه را موجودی خوش‌گذران، تبیل، ترسو، فاسد و خرافاتی بار آورده بود. در امور مربوط به دین جبرگرای محض بود و مقابله با پیش‌آمدهای روزانه را خارج از توانایی خویش می‌دانست و معتقد بود آنچه اتفاق می‌افتد، پدیده آمده از سوی آسمان‌ها است و پیشگیری از آن خارج از توان بشریت است. در

شب دوازدهم ژانویه سال ۱۷۰۶ طی یک مهمانی باشکوه در کاخ چهل ستون، یکی از ستون‌های چوبی کاخ آتش گرفت و منجر به سرایت حریق شد؛ اما شاه مانع اطفای حریق شد و گفت: اگر اراده خداوند بر سوختن این کاخ است، با آن مخالفتی نخواهم کرد. (لاکهارت، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸) با توصیفات ارائه شده از شخصیت شاه سلطان حسین مشخص می شود که چرا در این دوران قدرت روحانیت به اوج خود رسید و زمام امور دولت به دست روحانیون شیعه افتاد. میزان وابستگی این پادشاه به علمای شیعه به اندازه ای بود که وی سنت دویست ساله گذشته مبنی بر اینکه در زمان تاج گذاری سلطان صفوی، رئیس صوفیان یا خلیفه الخلفا شمشیر پادشاهی را بر کمر وی می بست، زیر پا نهاده از ملاباشی دربار (محمدباقر مجلسی) انجام این مراسم را درخواست کرد و بدین وسیله مشارکت و مشاورت علمای شیعه در امور مملکتی را رسمیت بخشید. از آن تاریخ به بعد، وی دست روحانیت شیعه را جهت مداخله در امور سیاسی و اجتماعی کشور باز گذاشت. (کشاورزی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰) روحانیان دربار در تمام امور مملکتی اظهار نظر می کردند به طوریکه شاه قبل از صدور هر فرمانی از مجتهدین سؤال می کرد که آیا حکم او از نظر فقه و شریعت اسلامی صحیح است یا نه؟ و مجتهدین فتوای مختصری صادر می کردند که فرمان شاه بدان مبتنی می شد. (پیگولوسکایا و همکاران، ۱۳۶۳، ص ۵۴۹)

۴. پایگاه قدرت علما در عهد صفوی

پایگاه قدرت علما در دوره صفویه یکی از جنبه های مهم تاریخ ایران است که تأثیرات عمیقی بر ساختار اجتماعی، سیاسی و مذهبی کشور داشت. در این دوره، به ویژه از زمان شاه اسماعیل اول تا پایان حکومت صفویان، علما و روحانیون نقش کلیدی در شکل دهی به هویت ملی و مذهبی ایرانیان ایفا کردند. صفویان با اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، زمینه را برای تقویت موقعیت علما فراهم کردند. این اقدام نه تنها باعث وحدت مذهبی در ایران شد، بلکه به علما این امکان را داد که به عنوان نمایندگان دین و مذهب در جامعه عمل کنند. علما در دوره صفویه به عنوان مشاوران سیاسی شاهان عمل می کردند و بسیاری از تصمیمات مهم سیاسی تحت تأثیر نظرات آن ها قرار می گرفت. برخی از علمای بزرگ مانند ملاصدرا و علامه مجلسی نه تنها در مسائل دینی بلکه در امور حکومتی نیز نفوذ داشتند.

متعاقب تشکیل حکومت صفویه و اعلام رسمیت تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، فقط شمار اندکی از روحانیان شیعه در منطقه شیعه نشین داخل ایران زندگی می کردند. از سوی دیگر

نیاز فراوان به وجود علما و فقهای بلندپایه و صاحب نظر در سطح مملکت احساس می شد. چراکه دسترسی به فقه شیعه برای پایه گذاری این سلسله لازم و ضروری بود. از زمان شاه اسماعیل و شاه طهماسب اول، ابتدا از وجود معدود علمایی که در داخل ایران می زیستند، برای ترجمه و تدریس و غیره استفاده می شد. در این ایام، در سرزمین های اسلامی خارج از ایران از جمله بحرین، جبل عامل، نجف، سوریه و کربلا مراکز معتبری وجود داشت که در آنجا انتشار و توسعه دانش های مذهبی شیعیان دوازده امامی به عمل می آمد و روشن است که علمای سرشناس و معتبری در این مؤسسات به تحقیق و تدریس مشغول بودند. لذا پادشاهان اخیر به تشویق آن ها پرداخته، به هر وسیله ای متشبث شدند تا امنیت و آسایش و موقعیت اقتصادی و اجتماعی آنان را به بهترین وجه فراهم سازند. در ادامه نیز از زمانی که ترکان عثمانی سوریه را به قلمرو خود ضمیمه کردند، بر سرعت مهاجرت علمای شیعه به ایران افزوده شد. (کشاورزی، ۱۳۷۹، ص ۶۷-۶۸)

از جمله مبانی قدرت گیری علما در عصر صفوی، وقف و امورات اوقاف است. وقف ها یکی از منابع مالی مهم برای تأمین هزینه های حوزه های علمیه بودند. بسیاری از زمین ها و املاک توسط افراد خیر وقف می شدند تا درآمد آن ها صرف امور دینی و آموزشی شود. علما همچنین نقش مهمی در مبارزات اجتماعی ایفا کردند، به ویژه در برابر مظالم و مفاسد حکومتی. آن ها با استفاده از قدرت کلام خود توانستند مردم را علیه ظلم بسیج کنند. علما با نگارش کتب، تفاسیر و فتاوای مختلف، بر فرهنگ ایرانی تأثیر گذاشتند. آثار علمی آن ها نه تنها بر روی جامعه دینی، بلکه بر روی ادبیات فارسی نیز اثرگذار بود. به طور کلی، پایگاه قدرت علما در دوره صفویه، نشان دهنده تعامل پیچیده بین دین، سیاست و فرهنگ است که تأثیرات آن تا امروز نیز ادامه دارد؛ اما بحث اصلی در این بخش، منابع مالی تأمین کننده علما و قدرت حاصله برای ایشان، ناشی از شکل گیری نهاد وقف بود. وقف یکی از نهادهای مهم اجتماعی و اقتصادی در تاریخ اسلام و به ویژه در دوران صفوی بوده است. این نهاد به معنای اختصاص دادن بخشی از اموال برای امور خیریه، مذهبی و اجتماعی است. در عصر صفوی، وقف نقش بسزایی در تقویت قدرت علما و روحانیون داشت. وقف ها منابع مالی قابل توجهی را برای علما و نهادهای مذهبی فراهم می کردند. این منابع به آن ها امکان می داد تا فعالیت های علمی، آموزشی و فرهنگی خود را گسترش دهند. بسیاری از موقوفات به تأسیس مدارس، مساجد و کتابخانه ها اختصاص می یافتند که به تربیت طلاب و دانشجویان کمک می کردند. این امر

باعث افزایش تعداد علمای مجتهد و فقیه شد. علما با استفاده از موقوفات می توانستند خدمات اجتماعی ارائه دهند، مانند تأمین نیازهای فقرا یا برگزاری مراسم مذهبی. این فعالیت ها موجب افزایش محبوبیت آن ها در میان مردم می شد.

با توجه به نفوذ اقتصادی و اجتماعی که موقوفات برای علما ایجاد می کردند، آن ها توانستند نقش مهمی در سیاست های محلی ایفا کنند و حتی بر تصمیمات حکومتی تأثیر بگذارند. در دوران صفوی که تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد، موقوفات، ابزار مؤثری برای ترویج آموزه های شیعه بودند. علما با استفاده از موقوفات خود می توانستند معارف شیعه را گسترش دهند. وقف ها همچنین به حفظ هویت فرهنگی و مذهبی جامعه کمک کردند؛ زیرا بسیاری از موقوفات شامل آثار هنری، کتاب های خطی و دیگر منابع فرهنگی بودند که ارزش تاریخی داشتند.

وقف نه تنها منبع مالی برای علما بود، بلکه ابزاری برای تقویت موقعیت اجتماعی، سیاسی و مذهبی آن ها نیز محسوب می شد. این نهاد در عصر صفوی باعث شکل گیری یک شبکه گسترده از حمایت های مالی و اجتماعی گردید که قدرت علمای شیعه را افزایش داد و نقش آن ها را در جامعه تقویت کرد. به عبارت دیگر، تأمین منابع مالی برای علما، تکمیل کننده قدرت و نفوذ سیاسی آنان بود که نقش نهاد دین و متولیان آن را در اجتماع و سیاست هر روز پررنگ تر می کرد.^۱

در مجموع تعامل میان دوگانه دین و دولت، علما و پادشاهان در عهد صفویه، دست غالب با دربار و قدرت سیاسی بود؛ و به نوعی این دولت بود که عرصه حضور دین و علما به سیاست را گشوده بود و به نوعی آغازگر این ارتباط از طریق دعوت از علما به ایران، دولت صفویه بود؛ بنابراین اگرچه حمایت دوطرفه هم از جانب علما بر دولت و هم از جانب دولت بر علما جریان داشت؛ اما اقتضای شرایط، برتری قدرت دولت بر قدرت دین بود. در عهد صفویه علما هنوز پایگاه اجتماعی و مردمی قدرتمندی به مانند عصر قاجار برای خود دست و پا نکرده بودند؛ بنابراین وابستگی علما و کسب قدرت از دربار، مشخصه اصلی ارتباط دین و دولت در این مقطع تاریخی است. به بیان دیگر در این ایام به دلایل پیش گفته شاهد تسلط و برتری سیاست بر

۱. جهت مطالعه بیشتر در خصوص نهاد وقف و اهمیت آن در امور مالی عصر صفوی می توان به منابعی مانند مقاله های چاپ شده در مجله میراث مکتوب، کتاب هایی همچون تاریخچه اوقاف اصفهان نوشته عبدالحسین سپنتا، احکام وقف در شریعت اسلام از صادق گلدر و هفت وقف نامه بازخوانی از محمدعلی خسروی و همچنین مجموعه مقالات در باب اوقاف صفوی از نزهت احمدی مراجعه کرد.

دین هستیم. در میان عموم مردم جامعه نیز علمایی که وابستگی بر دربار نداشتند، بیشتر مورد احترام بودند. در روایتی آمده محقق کرکی، رقیب سرسخت و معروف خود یعنی شیخ ابراهیم ابن سلیمان قطینی بحرانی که هدایا و عطایای شاه تهماسب را رد کرده بود مورد سرزنش قرار داده و خطاب به وی گفته: «خلافت سنت امام حسن (علیه السلام) عمل کرده است که جوائز معاویه را می پذیرفت. در حالی که شاه تهماسب بدتر از معاویه نیست.»

در توضیح اینکه تسلط دولت بر دین به چه میزان بوده، لازم است به سلسله مراتب روحانیت و طریق نصب و خلع آنان توجه داشت. کلیه روحانیانی که تشکیلاتی مذهبی کشور را در صفویه اداره می کردند، از جانب شاه نصب و یا خلع می شدند. تا اواخر سده یازدهم هجری ریاست دینی مملکت بر عهده صدرالشریعه بود که از اطراف شاه به این مقام برگزیده می شد.

صدر، عهده دار همه کارها و سازمان های مذهبی بود. شیخ الاسلام نیز به نوبه خود تمام امور مذهبی منطقه مورد مأموریت خود را زیر نظر داشت. منصب قضا نیز از سوی شاه به یکی از روحانیان مورد نظر اعطا می گردید. صاحب آن منصب را قاضی القضاات می نامیدند و او نیز قضات شهرهای دیگر را تعیین می نمود. بطوریکه ملاحظه می شود، جامعه روحانیت مملکت و فعالیت های شرعی و عرفی آنان، زیر نظر کامل حکومت های آن دوره قرا داشته است. در اواخر سده یازدهم هجری، تغییراتی در سلسله مراتب مناصب روحانیان پدیدار گردید. بدین ترتیب که عالمی تحت عنوان ملاباشی در رأس روحانیت قرار گرفت. (فلسفی، ۱۳۵۳، ص ۳۹۵) لذا اگرچه با ظهور صفویه علمای شیعه جایگاهی رفیع یافتند و مورد احترام و بخشش پادشاهان صفوی قرار گرفتند؛ اما شاه اسماعیل اول همانند هر پادشاه مقتدری، خیال تقسیم قدرت خود را با احدی نداشت. در این دوره مذهب شیعه و علما به دنبال جای گیری در ایران و میان مردمان ایران بودند و فکر دست یابی به قدرت را در سر نداشتند. در ادامه به دنبال برقراری آرامش نسبی در ایران و تحکیم پایه های قدرت دولت و همچنین شکل گیری قدرت مقتدر مرکزی از طریق سرکوب انقلابی گری ها و شورش ها، مرحله تثبیت مذهب تشیع نیز آغاز شد. این توفیق برای تشیع و علمای شیعه مقارن با ایام حکومت شاه تهماسب رقم خورده است. در این دوران مهاجرت علما به ایران نیز به اوج رسید. اعتقادات خرافی، سستی و ناتوانی های شاه تهماسب، دست علما را در دولت باز گذاشت. از سوی دیگر علمای سرشناس این دوران احترام و افری نزد شاه تهماسب داشتند و اختیارات وسیعی از این احترام دریافت می کردند. تمامی این فرصت ها شرایطی را برای علما مهیا کرد که به تربیت گسترده شاگردان خویش

بپردازند. شاگردانی که برخی از آنان علمای سرشناس اعصار بعدی بودند.

شاه تهماسب در ایام سلطنت خود در روی آوردن به علما شیعه طریق افراط در پیش گرفت و به سبک صوفیان نسبت به مشایخ خود، برای آنان قائل به کرامات شد. شاید برای اولین و آخرین بار بود که در تاریخ ایران پادشاهی یک عالم دینی را سزاوارتر از خود به سلطنت بیندارد؛ و این زمانی اتفاق افتاد که محقق کرکی «چون در قزوین به خدمت پادشاه رسید بدو گفت: تو از من به پادشاهی سزاوارتری زیرا تو نایب امامی و من از عاملان تو و در اجرای امرونی تو آماده‌ام.» به طوریکه ملاحظه می‌شود نسبت دادن نیابت امام غایب به علمای اعلم و اتقی از دوران پادشاه اخیر به بعد دوباره مطرح شده است و چنین عناوینی رفته‌رفته آنان را از دیدگاه مردم عوام در یک مرتبه مقدسی جای می‌داد و در تمام دوران صفویه همین لقب آذین اندام آنان می‌گردید.

اگرچه در آن دوران عنوان نایب امام در حکم بخششی بود که از سوی شاهان صفویه به عالمان موردنظر اهدا می‌گردید و هر زمانی که شاه اراده می‌کرد می‌توانست همان روحانی والامقام را از اوج به حضیض بکشاند ولی در سلطنت قاجار، لقب فوق به صورت لباس برانده‌ای در تن آنان جای گرفت و از طرف شیعیان به عنوان نایبان حقیقی امام عصر عَجَلُ اللّٰهُ تعالیٰ قَرَجَهُ الشریف شناخته شدند. این مسئله تاحدی پیش رفت که در دوران پهلوی دوم علمای شیعه به واسطه وجود نیابت، به دست گرفتن زعامت امور مسلمین در عصر غیبت را وظیفه خویش قلمداد نمودند. (کشاوری، ۱۳۷۹، ص ۸۸)

علاوه بر مواردی که به عنوان عوامل قدرت‌گیری و افزایش رو به رشد علمای شیعه بدان پرداخته شد؛ پیدایش و گسترش مکتب اصولی‌گری در بین روحانیون از جمله مهم‌ترین علل کسب قدرت توسط روحانیان شیعه است. به همین جهت و به اقتضای بحث، به شرح مختصری از مکاتب فقه شیعه تحت عنوان اصولیون و اخباریون می‌پردازیم. معتقدین به مکتب اخباری، زعامت و ایفای نقش در امور سیاسی را مختص امام زمان (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) می‌دانند و در عصر غیبت، کار سیاست را به اهل دنیا واگذار می‌کنند؛ و انتظار برای ظهور و عبادت و البته انتظام امور مذهبی را وظیفه اصلی خود می‌دانند. ولی اصولیون در زمان غیبت امام معصوم حق اقامه حکومت اسلامی را مختص فقها می‌دانند و بر همین پشتوانه هر حکومت دیگری را حکومت جور می‌دانند. این گروه مذهب را از سیاست جدا نمی‌دانند و حوزه صلاحیت عملکرد فقها را هرگز محدود به امورات مذهبی قلمداد نمی‌کنند.

نکته حائز اهمیت آنکه در ایام حکومت صفویه در ایران، علمای حاضر در دربار صفوی اغلب اخباری بودند و تلاش آنان برای کسب قدرت سیاسی و اجتماعی نبود و حتی در محدود مواردی که خود را نایب امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) معرفی می کردند؛ منظور نیابت علمی و تخصصی بوده و هدفی در شأنیت تشکیل حکومت و یا دستیابی به قدرت سیاسی نداشتند.

در عهد صفویه، شیخ احمد اردبیلی اخباری مسلک، به تربیت اصولیون پایان بخشید. چندی بعد ملا محمد امین استرآبادی مسلک اخباری را به نهایت رونق خویش رسانید. تا پایان سلسله صفویه، اخباریون گروه غالب به شمار می رفتند. از علمای معروف اخباری دوره صفویه محقق ثانی یا محقق کرکی، عالم و مجتهد معروف معاصر شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی بود. شاگرد او ملا محمد تقی، پدر ملا محمد باقر مجلسی معروف نیز، مسلک اخباری داشت.

یکی دیگر از عالمان معتبر و مشهور اخباری این دوره ملا محسن فیض کاشانی است؛ که در بسیاری از رشته های علوم معقول و منقول سرآمد اقران بود و محمدباقر مجلسی که سمت ملاباشی در دوران شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی را بر عهده داشت، یکی دیگر از روحانیون معروف اخباری مسلک به شمار می رود (کشاوری، ۱۳۷۹، ص ۷۲)؛ اما تلاش برای کسب قدرت سیاسی در میان برخی علمای شیعه، مصادف با ایام انقراض صفویه و روی کار آمدن قاجار و به عبارت دقیق تر غلبه اصولیون بر اخباریون اتفاق افتاد. پیدایش عالم بلندآوازه، آقا محمدباقر بهبهانی در دوران پس از صفویه و در خارج از ایران، به سیطره اخباریون خاتمه داد. از زمان وی به بعد اکثریت قاطع علمای شیعه، مسلک اصولی را پذیرفتند و پس از بازگشت دوباره به ایران در زمان فتحعلی شاه قاجار، با دیدگاه تازه ای در راه در دست گرفتن عنان اختیار مسلمانان به تلاش پرداختند. از این زمان به بعد در میان روحانیان تشیع، خردگرایی بر سنت گرایی پیروز شد. بدین معنی که آنان اطاعت محض و بدون چون و چرا از احادیث و اخبار را کنار گذاشته، در امور دین، از عقل و منطق خویشتن نیز یاری جستند. چنین روشی به آنان فرصت داد تا مسئولیت بیشتری در ارتباط دین و جامعه و حکومت احساس نمایند.

روحانی اصولی، دیگر همانند هم کیش اخباری خویش، در انتظار ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و حکومت جهانی وی، در زوایای فیضیه ها به ریاضت مشغول نگردید، بلکه با اعتقاد بر اینکه دین از سیاست جدا نیست، در امور جامعه مداخله کرد و این خود پیش آمدی بود به وقوع وقایع مهم اجتماعی سال های بعدی که به وسیله این گروه در دوره دودمان های قاجار و پهلوی به ظهور پیوست. (کشاوری، ۱۳۷۹، ص ۷۳)

این توضیح در خصوص تفاوت نقش علمای شیعه در حکومت صفویه و قاجار مقدمه‌ای جهت آغاز بحث در حوزه وقایع رخ داده میان حوزه دین و سیاست است. آنچه در قالب چرخش قدرت علما از تمشیت امورات مذهبی و نقش پشتیبانی از دولت مستقر، به سهیم شدن در قدرت سیاسی علی‌الخصوص در عصر مشروطه و پس از آن، تلاش برای استقرار نظام سیاسی اسلامی توسط ایشان شاهد هستیم، به پیشوانه نظریه مورد حمایت علمای شیعه در هر عصر، اعم از اخباری و اصولی است.

نتیجه‌گیری

از این پژوهش نتایج ذیل قابل استنتاج است:

۱. ماهیت جنبش صفویه بیشتر رنگ و بوی صوفی‌گرایانه با خود به همراه داشت؛ اما به جهت بسترهای مساعد، حکومت خود را به تشیع گره زده و از علمای شیعه دعوت به همکاری نمودند. پادشاهان صفوی، طبیعتاً برای بهره‌گیری از جایگاه علما در تشکیل و تثبیت قدرت خود، چاره‌ای جز اعطای امتیاز و اختیار در امور کشوری، فرهنگی، دینی به ایشان نداشتند.
۲. اعطای قدرت از سوی پادشاهان صفوی به علمای شیعه شاید در نگاه اول منطقی نبوده و به ضرر قدرت سیاسی پادشاه باشد اما شاه اسماعیل اهداف و اغراض خاصی را از این طریق دنبال می‌کرد. یکی از اهداف اصلی پادشاهان صفوی، تثبیت مذهب شیعه دوازده‌امامی به‌عنوان مذهب رسمی کشور بود. با توجه به اینکه ایران در آن زمان تحت تأثیر مذهب سنی قرار داشت و بسیاری از مناطق آن تحت سلطه امپراتوری عثمانی بودند، پادشاهان صفوی نیاز داشتند که هویت مذهبی و ملی خود را تقویت کنند. علمای شیعه به‌عنوان نمایندگان مذهبی و فرهنگی می‌توانستند این هدف را محقق سازند. علمای شیعه نه تنها در زمینه‌های مذهبی بلکه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی نیز نفوذ زیادی داشتند. پادشاهان صفوی با اعطای قدرت به علما، توانستند از حمایت آن‌ها بهره‌مند شوند. این حمایت می‌توانست شامل مشروعیت بخشی به حکومت آن‌ها باشد؛ زیرا علمای دین می‌توانستند با صدور فتواها و اعلام حمایت خود از پادشاه، مشروعیت او را تقویت کنند.
۳. توجه پادشاهان صفویه به علما با هدف گسترش تشیع فقه‌ای و اصول و مبانی آن بود. مؤسس صفویه به‌خوبی می‌دانست، ادعای بدون پشتوانه انتساب به ائمه و یا برخورداری از شأن الهی دوام چندانی نخواهد داشت. به همین دلیل، برای حفظ قدرت

و استحکام مبانی حکومت مرکزی خود و همچنین ماندگاری تشیع میان ایرانیان، لازمه تحکیم مبانی مذهب رسمی را امری جدی و ضروری تلقی نمودند. دعوت از علما و تشویق ایشان به گردآوری کتب و رسائل شیعه اقدامی در همین راستا بود.

۴. روابط شکل گرفته میان علما و دولت در عصر صفوی، ارتباطی متقابل و مبتنی بر نوعی دادوستد میان دو نهاد دین و دولت بود. از یک سو، دولت صفوی با اعلام رسمیت مذهب تشیع فرصت بسط و گسترش و قدرت گیری را در اختیار نهاد دین قرار می دهد؛ از سوی دیگر، نهاد دین با حمایت از دولت نقش مشروعیت بخشی به قدرت نظام سیاسی را ایفا می نمود. البته این تعامل ایجاد شده این فرصت را فراهم کرد که نوعی نظارت بر عملکرد و قدرت نامحدود شخص شاه به وجود آید و حتی اگر پادشاه شخص مقیدی نبود، واکنش علما و اذهان عمومی به عنوان عاملی بازدارنده برای او عمل می کرد.

۵. رسمیت یک دین در ساختار دولت برای نخستین بار، حتی پس از ورود اسلام به ایران، فصل جدیدی از الگوی ارتباطی میان دو نهاد را ایجاد کرد. در این فصل جدید روابط دین و دولت متقابل بوده و برای اولین بار، دولت مستقر وجود نهادی قدرتمند را در کنار خود می پذیرد. هر چند در این مقطع دین و متولیان آن در ساختار سیاسی و اجتماعی ایران، هنوز چندان قدرتمند نبودند و اقتدار دولت بر همه غالب بود.

۶. از جمله مهم ترین شاخص های تعیین کننده نحوه اعمال حاکمیت و نوع نظام سیاسی حاکم، ارتباط ساختار سیاسی با نهاد دولت است. این ارتباط به هر نحوی که باشد، اعم از جدایی، ادغام، تعامل و یا هم پوشانی میان دو نهاد دین و دولت؛ نوع خاصی از ساختار سیاسی را به دنبال دارد. به طور مثال در جامعه ای که دولت به معنای مدرن آن از نهاد مذهب منفک شده و امر دینی به ساحت جامعه مدنی اختصاص یافته است، با دولتی سکولار مواجه هستیم. البته ممکن است جدایی دولت از دین ناشی از ضدیت با دین نیز باشد؛ اما در نقطه مقابل زمانی که ارتباط حاکم میان نهاد دین و دولت از نوع ادغام باشد، متولیان نهاد مذهب و سیاست با یکدیگر هم پوشانی دارند؛ نظام سیاسی حاکم بر ایران پس از انقلاب اسلامی از نوع الگوی ادغام تبعیت می کند؛ اما مقدمه استقرار الگوی ادغام در ایران، الگوی مورد تبعیت صفویه در ارتباط با دین در قالب الگوی تعامل بوده است. رسمیت یافتن تشیع در ایران عصر صفوی، نمونه بارز از الگوی تعامل است و نباید آن را با ادغام یکی پنداشت.

۱. احمدی، نزهت (۱۳۸۸). رویا و سیاست در عصر صفوی. تهران: تاریخ ایران.
۲. پیگولوسکایا، نینا ویکتوروونا و همکاران (۱۳۶۳). تاریخ ایران: از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی (ترجمه کریم کشاورز). تهران: پیام.
۳. جعفریان، رسول (۱۳۷۷). تاریخ ایران اسلامی (ج ۱). تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴. حسنی، علی اکبر (۱۳۷۸). «نقش علمای شیعه در دربار صفوی». نشریه مجتمع آموزش عالی قم، دوره ۱، شماره ۲، ص ۱۲۱-۱۵۲.
۵. حسینی استرآبادی، سید حسن بن مرتضی (۱۳۶۴). از شیخ صفی تا شاه صفی (گردآوری احسان اشراقی). تهران: انتشارات علمی.
۶. خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر (ترجمه محمد دبیر سیاقی). تهران: نشر خیام.
۷. دریایی، تورج (۱۴۰۰). تاریخ ایران آکسفورد (ترجمه خشایار بهاری و محمدرضا جعفری). تهران: فرهنگ نو.
۸. راوندی، مرتضی (۱۳۵۷). تاریخ اجتماعی ایران (ج ۳). تهران: امیرکبیر.
۹. راثین، اسماعیل (۱۳۵۷). فراموش خانه و فراماسوئری در ایران (ج ۲). تهران: امیرکبیر.
۱۰. رنجبر، محسن (۱۳۸۹). جریان‌شناسی تاریخی؛ قرائت‌ها و رویکردهای عاشورا از صفویه تا مشروطه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه‌الله).
۱۱. رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵). ایران در عصر جدید (ترجمه آذر آهنچی). تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). روزگاران. تهران: سخن.
۱۳. ساعدی، غلامحسین (۱۴۰۱). ترس و لرز (مجموعه داستان). تهران: زمان.
۱۴. شاردن، ژان (۱۳۷۲-۱۳۷۵). سفرنامه شاردن (ترجمه اقبال یغمایی). تهران: توس.
۱۵. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۹۲). تاریخ ادبیات در ایران (ج ۱). تهران: فردوس.
۱۶. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. تهران: نگاه معاصر.
۱۷. فلسفی، نصرالله (۱۳۵۳). زندگانی شاه‌عباس اول (ج ۲). تهران: نشر دانشگاه تهران.

۱۸. فیرحی، داود (۱۳۹۵). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: سمت.
۱۹. کشاورزی، بهزاد (۱۳۷۹). تشیع و قدرت در ایران. پاریس: خاوران.
۲۰. کمپفر، انگلبرت (۱۳۶۰). سفرنامه کمپفر (ترجمه کیکاووس جهانداری). تهران: خوارزمی.
۲۱. لاکهارت، لارنس (۱۳۸۰). انقراض سلسله صفویه (ترجمه اسماعیل دولتشاهی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).
۲۲. لویس، برنارد و دیگران (۱۳۹۰). تاریخ اسلام: پژوهش دانشگاه کمبریج (ترجمه احمد آرام). تهران: امیرکبیر.
۲۳. نجفی نژاد، سعید و جدیدی، ناصر و یوسف جمالی، محمد کریم (۱۳۹۵). «نقدی بر نظریه ادعای الوهیت شاه اسماعیل اول صفوی». پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، دوره ۴۹، شماره ۲، ص ۲۸۳-۲۶۳. <https://doi.org/10.22059/jhic.2018.243491.653817>
۲۴. الوردی، علی (۱۳۳۷). «نقش وعاظ در اسلام» (ترجمه محمدعلی خلیلی). تهران: مجله مانوه.

منابع لاتین

1. Jalili, Mohammad Reza (1981) *Religion et revolution: L'Islam Shi'ite et L'Etat*. Paris: Economica.

Jurisprudential Legitimacy, Legal Requirements, and Cultural Consequences of Food Production with the Intervention of Artificial Intelligence

Moslem Razmgah^{1*} , Mohammad-Mehdi Zarei² , Ali-Akbar Izadifard³ 

1. PhD Student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) Email: moslemrazmgah@yahoo.com
2. Associate Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.zarei@umz.ac.ir
3. Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: ezadifard@umz.ac.ir

Abstract

Today, the spread of artificial intelligence, as an emerging phenomenon, has affected various areas of human life. One of the important areas of influence of this technology is the food industry and food security. The introduction of AI-based technologies into the food supply chain and production process has raised new questions in the areas of jurisprudential legitimacy, legal requirements, and cultural implications. The main question of this research is what consequences AI interventions in the food production, processing, packaging, and distribution process have on food security and what rulings has Islamic jurisprudence determined for those responsible for these developments? Next, the socio-cultural effects of these technologies on public trust, consumption patterns, the meaning and identity of food, and its relationship to religious and customary traditions are evaluated. Accordingly, this article, examines the jurisprudential dimensions of the use of artificial intelligence in the food industry cycle. The results of the research show that in Islamic jurisprudence, the use of modern technologies in the field of food, if carried out in compliance with the principles of hygiene, health, and religious standards, is not only not prohibited, but can also lead to improving the quality, quantity, and access to food. Of course, issues such as performance guarantees and civil liability arising from the appearance of defects in products manufactured or distributed by artificial intelligence tools are also raised, and this article attempts to find an appropriate answer and solution for them. This research attempts to provide answers to emerging questions in the fields of jurisprudence and technology, while also providing appropriate and suitable solutions to food industry activists, including producers, distributors, and consumers.

Keywords: Food Security, Production Cycle, Artificial Intelligence (AI), Cultural Rights.

مشروعیت فقهی، الزامات قانونی و آثار فرهنگی تولید مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی

مسلم رزمگاه^۱، محمد مهدی زارعی^۲، علی اکبر ایزدی فرد^۳

۱. دانشجوی دکتری، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: moslemrazmgah@yahoo.com

۲. دانشیار، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.zarei@umz.ac.ir

۳. استاد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: ezadifard@umz.ac.ir

چکیده

امروزه گسترش هوش مصنوعی به عنوان یکی از پدیده‌های نوظهور، عرصه‌های مختلف زندگی بشر را متأثر ساخته است. یکی از حوزه‌های مهم تأثیرگذاری این فناوری، صنعت غذا و امنیت غذایی است. ورود فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی به زنجیره تأمین و فرایند تولید مواد غذایی، پرسش‌های نوینی را در حوزه مشروعیت فقهی، الزامات قانونی و پیامدهای فرهنگی برانگیخته است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که مداخلات هوش مصنوعی در فرایند تولید، فرآوری، بسته‌بندی و توزیع غذا چه پیامدهایی به دنبال دارد و فقه اسلامی در قبال این تحولات چه احکامی را برای مکلفین معین نموده است؟ در ادامه، آثار فرهنگی - اجتماعی این فناوری‌ها بر اعتماد عمومی، الگوهای مصرف، معنا و هویت غذایی و نسبت آن با سنت‌های دینی و عرفی ارزیابی می‌شود. بر همین اساس، مقاله‌ی حاضر به بررسی ابعاد فقهی استفاده از هوش مصنوعی در چرخه‌ی صنعت غذایی پرداخته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در فقه اسلامی، بهره‌گیری از فناوری‌های نوین در عرصه‌ی غذا در صورتی که با رعایت اصول بهداشتی، سلامت و موازین شرعی صورت پذیرد، نه تنها ممنوعیتی ندارد بلکه می‌تواند به ارتقای کیفیت، کمیت و دسترسی به مواد غذایی منجر شود. البته که مسائلی از قبیل ضمانت اجرا و مسئولیت مدنی ناشی از ظهور عیب در محصول تولیدی و یا توزیع شده توسط ابزار هوش مصنوعی نیز مطرح می‌شود که در این مقاله سعی بر آن است که پاسخ مناسب و راه‌حلی برای آن بیابیم. این پژوهش می‌کوشد ضمن پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوپدید در حوزه فقه فناوری، راهکارهای مناسب و درخوری را پیش پای فعالان صنعت غذایی از جمله، تولیدکنندگان، توزیع‌کنندگان و مصرف‌کنندگان قرار دهد.

کلیدواژه: امنیت غذایی، چرخه‌ی تولید، هوش مصنوعی، حقوق فرهنگی، حمایت از مصرف‌کننده.

ارجاع به مقاله: رزمگاه، مسلم، زارعی، محمد مهدی، و ایزدی فرد، علی اکبر. (۱۴۰۵). مشروعیت فقهی، الزامات قانونی و آثار فرهنگی تولید مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۱۲۴-۱۴۶.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2074846.1073

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴

مقدمه

هوش مصنوعی شاخه‌ای از علوم رایانه است که به طراحی و توسعه‌ی سامانه‌هایی می‌پردازد که می‌توانند وظایفی را انجام دهند که معمولاً نیازمند هوش انسانی هستند؛ از جمله یادگیری از داده‌ها، استدلال، حل مسئله، درک زبان طبیعی، تشخیص الگوها و تصمیم‌گیری. هدف اصلی هوش مصنوعی، ساخت ماشین‌هایی است که بتوانند در محیط‌های پیچیده، رفتارهای سازگار و هدفمند از خود نشان دهند. (Russell, S. J., & Norvig, 2021, p. 4) از این‌رو، در عصر دیجیتال کنونی، پیشرفت‌های فناوری، به ویژه ظهور و گسترش هوش مصنوعی تغییرات بنیادینی در الگوهای زندگی، اقتصاد و جامعه بشری ایجاد کرده است. این فناوری نه تنها فرآیندهای روزمره را بهینه‌سازی می‌کند، بلکه با ادغام در سیستم‌های پیچیده، پتانسیل ایجاد تحولات ساختاری را دارد که می‌تواند مرزهای کارایی و نوآوری را جابه‌جا کند. بر اساس گزارش‌های اخیر، پیش‌بینی می‌شود که در آینده هوش مصنوعی سرمایه‌های مالی فراوانی را به اقتصاد جهانی وارد کرده و ارزش افزوده ایجاد کند که بخش قابل توجهی از آن به حوزه‌های تولیدی و خدماتی مربوط می‌شود. این تغییرات، خواه به‌صورت ارادی از طریق سرمایه‌گذاری‌های استراتژیک و خواه غیرارادی به دلیل فشارهای رقابتی جهانی، اجتناب‌ناپذیرند. آنچه در این میان اهمیت حیاتی دارد، انطباق هوشمندانه و هماهنگی با این روندهای تعیین‌کننده است؛ به‌گونه‌ای که جوامع بتوانند از فرصت‌های ناشی از آن بهره‌برداری کنند - مانند افزایش بهره‌وری و کاهش هزینه‌ها - درحالی‌که چالش‌های بالقوه، از جمله نابرابری‌های اجتماعی و مسائل اخلاقی را مدیریت نمایند. یکی از حوزه‌های کلیدی که هوش مصنوعی تأثیر عمیقی بر آن گذاشته، چرخه‌ی کامل صنعت غذایی است که شامل مراحل تولید، توزیع، فرآوری و مصرف می‌شود. امروزه، بخش عمده‌ای از این فرآیندها بدون مداخله مستقیم انسانی و با بهره‌گیری از الگوریتم‌های پیشرفته هوش مصنوعی انجام می‌پذیرد. برای نمونه، در کشاورزی دقیق^۱، هوش مصنوعی با استفاده از داده‌های حسگرها و تصاویر ماهواره‌ای، زمان‌بندی آبیاری، کوددهی و رهاسازی حشرات مفید را بهینه می‌کند و پایداری منابع را افزایش می‌بخشد. همچنین، در مراحل کنترل کیفیت، پاک‌سازی و پردازش مواد خام، سیستم‌های مبتنی بر یادگیری ماشین قادرند ناهنجاری‌ها را با دقت بالا شناسایی کنند که این

1. Precision Agriculture

امر ایمنی غذایی را ارتقا می‌بخشد. مدیریت زنجیره تأمین نیز با پیش‌بینی تقاضا و بهینه‌سازی مسیرهای حمل‌ونقل، هزینه‌ها را کاهش می‌دهد و دسترسی به مواد غذایی را در مناطق دورافتاده بهبود می‌بخشد. علاوه بر این، در تمیزکاری تجهیزات، دسته‌بندی و بسته‌بندی و حتی دفع بهداشتی پسماندها، ربات‌ها و سیستم‌های خودکار هوش مصنوعی نقش محوری ایفا می‌کنند که این نوآوری‌ها نه تنها بهره‌وری را افزایش می‌دهند، بلکه به کاهش آلودگی محیطی کمک می‌کنند. باین حال، این فرآیندها فراتر از سادگی ظاهری، دارای پیامدهای چندلایه‌ای هستند؛ از جمله بهبود بهره‌وری و کاهش ضایعات غذایی تا چالش‌هایی مانند تغییرات ساختاری در بازار کار (مانند کاهش مشاغل دستی در کشاورزی) و مسائل اخلاقی مرتبط با داده‌های شخصی مصرف‌کنندگان. در سطح جهانی، هوش مصنوعی می‌تواند به امنیت غذایی کمک کند، به ویژه در مواجهه با چالش‌هایی مانند تغییرات آب و هوایی و رشد جمعیت، جایی که کشاورزی دقیق می‌تواند تولید غذا را با منابع محدودتر افزایش دهد. با توجه به این تحولات، هدف این مقاله، بررسی تحلیلی آثار مداخله هوش مصنوعی در فرآیندهای تولید، توزیع و فرآوری محصولات غذایی و تأثیرات آن بر امنیت غذایی، از منظر فقه اسلامی است. این بررسی بر پایه اصول شرعی مانند حرمت ضرر (لا ضرر) و تأکید بر حفظ سلامت جامعه و با تمرکز بر احکام مرتبط با ذبح، کیفیت و مسئولیت مدنی، انجام می‌شود تا ابهامات نوظهور در تقابل فناوری و فقه را روشن سازد. البته ناگفته نماند که نگاه اسلام به مقوله‌ی تولید با دیگر ادیان متفاوت و واقع‌بینانه‌تر است. در بسیاری از اقوام تاریخی گذشته، کار و تولید امری سخیف و ویژه بردگان و انسان‌های ضعیف می‌دانستند. این تلقی در برخی از جوامع تا این اواخر باقی بود. از نگاه یهود، تولید تنها فعالیتی ضروری برای جلوگیری از فقر به شمار می‌رفت. با ظهور کلیسای پروتستان، کار و تولید، مظهر اراده الهی قلمداد شد و ارزش ذاتی یافت. این اندیشه مبنای پیدایش دوران شکوفایی اقتصاد سرمایه‌داری شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲) اسلام به کار و تولید، ارزش واقعی بخشید و از طریق آموزه‌های تربیتی و فرهنگی خاص خود، شرایط لازم را جهت تولید و بهره‌برداری صحیح از طبیعت، فراهم ساخت و همگان را به تشریک مساعی در آن فراخواند. دلیلش هم روشن بود، زیرا اسلام، خواهان عزت و استقلال جامعه اسلامی بود و هرگونه تسلط بیگانه و وابستگی به آنان را مردود می‌دانست و بنا بر اصل محکم نفی سبیل: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» و

برتری اسلام: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه» طبیعی بود که، تولید انواع فرآورده‌های مادی و فیزیکی از يك طرف و تربیت نیروهای متخصص انسانی و مجهز شدن به آخرین دستاوردهای علمی بشر از سوی دیگر، در سرلوحه آموزه‌های دینی این آیین آسمانی قرار گیرد، لذا پس از ظهور اسلام، در پرتو تعلیمات آن، تمدن بزرگ اسلامی به سرعت، شکل یافت و سطح وسیعی از جغرافیای آن روز را در برگرفت. اسلام با ترویج فرهنگ تولید و کار و ارزش‌گذاری معنوی بر فعالیت‌های تولیدی، زیرساخت‌های فکری بشر را در موضوع کار و تولید، چنان اوج داد که «کار و تولید» در ردیف یکی از عبادت‌ها قرار گرفت و کرامت و مقام انسان نزد خداوند به آن گره خورد و تلاش جهت تولید و کار، به مثابه جهاد در راه خداوند قلمداد شد و بالاخره پیامبر این آیین پاک - مطابق نقل ابن اثیر در اسد الغابه - پس از بوسیدن دستان پینه بسته کارگری، فرمود: «هذه يدُ لا تمسّها النار؛ این دستی است که آتش دوزخ به آن نمی‌رسد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۰)

پیشینه‌ی پژوهش

در سال‌های اخیر، تحقیقات متعددی در زمینه مداخلات هوش مصنوعی و از جمله در فرآیندهای امنیت غذایی انجام شده که عمدتاً بر جنبه‌های فنی و عملی تمرکز داشته‌اند. بااین حال، این پژوهش بر بررسی فقهی موضوع تأکید دارد. به منظور آشنایی بیشتر با زمینه، گزیده‌ای از مطالعات مرتبط مرور می‌شود. سلیمانی (۱۴۰۳) در مقاله «استفاده از هوش مصنوعی برای شخصی‌سازی تغذیه گیاهان و افزایش بهره‌وری» به راهکارهای بهره‌گیری از هوش مصنوعی برای بهینه‌سازی تغذیه گیاهان و ارتقای راندمان و کیفیت محصولات غذایی و گیاهی پرداخته است. این مطالعه بر جنبه‌های علمی تمرکز دارد و به مسائل فقهی ورود نمی‌کند. بنی عامریان و همکاران (۱۴۰۴) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی شیوه‌های تأثیر هوش مصنوعی بر فرهنگ اسلامی» به بررسی چالش‌های هوش مصنوعی در تقابل با فرهنگ اسلامی می‌پردازند. ایشان معتقدند تغییر در ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی، تغییر در سبک زندگی و کاهش تعاملات انسانی و اجتماعی از اصلی‌ترین تأثیرات هوش مصنوعی می‌باشد که ممکن است منجر به بحران‌های هویتی و شخصیتی شود. از طرفی تأثیر هوش مصنوعی بر ادبیات، هنر و زبان را به عنوان جلوه‌های فرهنگی جوامع می‌دانند. لکن در این مقاله اشاره‌ای به ارتباط میان هوش مصنوعی و امنیت غذایی صورت نگرفته است. البته از این جهت که به

مقوله‌ی فرهنگ می‌پردازد، می‌تواند مفید فایده باشد. همچنین چراغی‌پور و همکاران (۱۴۰۴)، در مقاله‌ی «بررسی ظرفیت‌ها و موانع به‌کارگیری سیاست هوش مصنوعی در انجام معاملات از منظر فقه‌های امامیه» بیان می‌کنند: پیشرفت فناوری و ظهور هوش مصنوعی به عنوان ابزاری نوین در انجام معاملات و تجارت، بستری جدید برای بررسی مسائل شرعی و حقوقی فراهم کرده است. از منظر فقه امامیه که در جستجوی تطبیق احکام شرعی با تحولات اجتماعی و اقتصادی است، استفاده از هوش مصنوعی در معاملات پرسش‌هایی اساسی را درباره مشروعیت، صحت و حدود این نوع تعاملات مطرح می‌کند. مهم‌ترین چالش‌ها شامل شناسایی نقش عامل هوشمند به عنوان واسطه یا مباشر، بررسی اهلیت طرفین معامله، امکان تحقق قصد و رضا در صورت بهره‌گیری از ابزارهای مبتنی بر هوش مصنوعی و رعایت شروط شرعی مانند غرر، لاضرر و عدالت در معاملات است. بر اساس دیدگاه‌های فقهی، هوش مصنوعی را می‌توان در حد ابزاری برای تسهیل معاملات و نه به عنوان یک طرف مستقل در معامله پذیرفت، زیرا فاقد شعور و قصد مستقل است. همچنین صحت معاملات به شرط رعایت موازین شرعی مانند نبود ابهام (غرر) و رعایت شروط عقد مورد تأیید فقه‌های امامیه است. این مقاله نیز می‌تواند در جهت بررسی فقهی و حقوقی انجام معاملات با دخالت هوش مصنوعی که در مقاله‌ی پیش‌رو نیز ما بدان اشاره کرده‌ایم، مفید و کاربردی باشد.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. هوش مصنوعی

هوش مصنوعی شاخه‌ای از علوم رایانه است که به طراحی و توسعه‌ی سامانه‌هایی می‌پردازد که می‌توانند وظایفی را انجام دهند که معمولاً نیازمند هوش انسانی هستند؛ از جمله یادگیری از داده‌ها، استدلال، حل مسئله، درک زبان طبیعی، تشخیص الگوها و تصمیم‌گیری. هدف اصلی هوش مصنوعی، ساخت ماشین‌هایی است که بتوانند در محیط‌های پیچیده، رفتارهای سازگار و هدفمند از خود نشان دهند. (Russell, S. J., & Norvig, 2021, p. 4)

۱-۲. امنیت غذایی

امنیت از مهم‌ترین و ضروری‌ترین نیازهای زندگی بشر است و انسان تنها در پرتو آن می‌تواند امور دنیوی و اخروی خویش را با آسایش خاطر سامان دهد. ازاین‌رو، ایجاد امنیت در شئون مختلف زندگی مردم برای رسیدن به آنچه مایه رشد و تعالی آنان است، از وظایف اساسی و حتمی حکومت

اسلامی است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۶۴) امنیت غذایی نیز که یکی از جنبه‌های امنیت است، به حالتی اطلاق می‌شود که در آن، تمامی افراد در هر مکان، اعم از مناطق دور و نزدیک، به غذای کافی، سالم و مغذی برای تأمین نیازهای جسمانی خود دسترسی پایدار داشته باشند. سازمان خواربار و کشاورزی ملل متحد (FAO) امنیت غذایی زمانی برقرار است که همه‌ی افراد، در هر زمان، به اندازه‌ی کافی به غذای سالم، ایمن و مغذی دسترسی پایدار (فیزیکی و اقتصادی) داشته باشند؛ غذایی که نیازهای تغذیه‌ای آن‌ها را برآورده کند و برای داشتن یک زندگی فعال و سالم کافی باشد. معمولاً امنیت غذایی را در چهار بُعد می‌سنجند:

۱. دسترسی پذیری (وجود کافی غذا)
۲. دسترسی (توان تهیه‌ی غذا - درآمد، قیمت، زیرساخت)
۳. استفاده/مصرف مناسب (کیفیت، ایمنی، تغذیه، بهداشت)
۴. پایداری/ثبات (تداوم در طول زمان، بدون شوک و اختلال). (FAO, 2006, p. 1-2)

۳-۱. چرخه‌ی تولید

در علم اقتصاد به مجموع عملیاتی که طی آن، شکل نخستین مواد، تغییر می‌یابد و یا جابه‌جا می‌شود «تولید» نامیده می‌شود. به بیان دیگر «تولید» عبارت است از فعالیتی که با به‌کارگیری و سازماندهی سلسله‌ی عوامل و نهاده‌هایی همچون سرمایه و منابع طبیعی، به ایجاد کالا و خدمات می‌انجامد. در یک جمله کوتاه و ساده‌تر می‌توان تولید را به «ایجاد فایده» تعریف کرد. (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۳، ص ۲۸۱)

چرخه‌ی تولید به مجموعه‌ای نظام‌مند از فعالیت‌ها گفته می‌شود که طی آن، ورودی‌ها (مانند مواد اولیه، نیروی انسانی، فناوری و اطلاعات) به محصول یا خدمت نهایی تبدیل می‌شوند و از مرحله‌ی طراحی و برنامه‌ریزی آغاز شده، با اجرای عملیات تولید و کنترل کیفیت ادامه می‌یابد و در نهایت با انبارداری، توزیع و دریافت بازخورد از بازار تکمیل می‌شود. هدف اصلی چرخه‌ی تولید، استفاده‌ی کارآمد از منابع، کاهش هزینه‌ها و زمان، بهبود کیفیت و افزایش رضایت مشتری است؛ به‌گونه‌ای که نتایج هر چرخه، مبنایی برای بهینه‌سازی و نوآوری در چرخه‌های بعدی قرار گیرد. (Slack et al., 2022) چرخه‌ی تولید در صنعت غذایی به مجموعه فرایندهای به‌هم‌پیوسته تولید، توزیع و مصرف اشاره دارد که هدف آن تأمین نیازهای غذایی انسان به شکلی پایدار و کارآمد است. در این چرخه، تولید باید به گونه‌ای طراحی شود

که به توزیع مؤثر منجر گردد، زیرا تولید بدون توزیع فاقد اثرگذاری و فایده است. هدف توزیع نیز رساندن محصول به مصرف‌کننده نهایی است تا از طریق مصرف، قوای جسمانی نیروی انسانی تقویت شده و به تداوم تولید کمک کند، این فرآیند، به «چرخه تولید» موسوم است.

۲. بررسی تولید مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی

در دنیای معاصر، گسترش هوش مصنوعی در حوزه‌های تولیدی به واقعیتی غیرقابل انکار تبدیل شده است. یکی از این حوزه‌ها، بخش تولید مواد غذایی است که ممکن است روزی تولید محصولات غذایی با دخالت هوش مصنوعی نیز به اوج خود برسد. با این حال، این پدیده تنها آغاز تحولات است و بررسی آن از منظر فقهی اهمیت ویژه‌ای دارد. پرسش کلیدی این است که اگر تمام یا بخشی از مراحل تولید مواد غذایی توسط هوش مصنوعی انجام شود، حکم فقهی آن چیست؟ همچنین، مسئولیت مدنی و کیفری در این فرآیند چگونه تعریف می‌شود؟ این مسائل در ادامه مورد تحلیل قرار خواهند گرفت. اسلام نه تنها با پیشرفت‌ها هیچ مخالفتی ندارد، بلکه آن را تأیید می‌کند، در حالی که برخی گروه‌های افراطی، به نام اسلام، نوآوری‌ها را بدعت می‌دانند و با صنایع مدرن مخالفت می‌ورزند؛ گروه‌هایی که در افکار و رفتارشان نشانی از اسلام واقعی مشاهده نمی‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۱) یکی از مراحل بنیادین تولید غذا که در ابتدا لازم است به آن بپردازیم، ذبح حیوانات است که در فقه اسلام احکام خاصی دارد. با پیشرفت تکنولوژی و استفاده از دستگاه‌های اتوماتیک، مباحث جدیدی در ذبح شرعی مطرح شده که نیازمند استنباط فقهی بر اساس منابع و اصول است، مانند تنظیم دستگاه به سمت قبله. (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۸، ص ۹) همچنین، بی‌حس کردن حیوان قبل از ذبح، اگر مانع خروج خون متعارف نشود، اشکال ندارد، اما ضربه گیج‌کننده که موجب آزار حیوان شود، باید جز در ضرورت اجتناب گردد، هرچند گوشت را حرام نمی‌کند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۰۵) در فرهنگ اسلامی، ذبح، ذابح و مذبوح باید دارای شرایط و خصوصیات باشد که در صورت عدم یکی از آن شرایط، مصرف این حیوان و ذبیحه دارای اشکال بوده و جایز نیست؛ و اما اگر عمل ذبح با ابزار نوین و بدون دخالت مستقیم انسان انجام شود، چه حکمی دارد؟ شرط حلال بودن گوشت، رعایت ذبح شرعی است؛ در غیر این صورت، حتی اگر حیوان حلال‌گوشت باشد، مصرف آن جایز نیست. شرایط ذبح شامل جهت قبله، تسمیم (بردن نام خدا)، بریدن رگ‌های اصلی (سیاهرگ، سرخرگ، مری و

نای) یا نحر شتر است که از قرآن و سنت استنباط می‌شود. با پیشرفت تکنولوژی و استفاده از دستگاه‌های اتوماتیک برای ذبح پرندگان و حیوانات، مباحث جدیدی در فقه مطرح شده که نیازمند استناد به منابع و قواعد اصولی برای تعیین روش مشروع ذبح است، با توجه به نصب دستگاه به سمت قبله و سایر شرایط. شناخت انواع ذبح با ابزارهای پیشرفته، ضرورت تحول در استنباط فقهی را برجسته می‌سازد. (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۸، ص ۹) مثلاً اگر یک ربات با چاقویی در دست، ابداع شود و آن را رو به قبله قرار دهند و جمله‌ی «بسم الله» را در آن ضبط کنند و این جمله را تکرار کند و حیوانات را در کشتارگاه سر ببرد، تکلیف چیست؟ آیا این گوشت، قابل مصرف است یا خیر؟

در خصوص شرط تسمیه در ذبح ماشینی، میان فقهای معاصر دو رویکرد وجود دارد: الف: رویکرد سخت‌گیرانه که تسمیه برای تک‌تک ذبیحه‌ها را لازم می‌داند (آیات عظام نوری همدانی و سبحانی)؛ ب: رویکرد تسهیل‌گرایانه که تسمیه‌ی عام هنگام روشن کردن دستگاه را - در صورت اتصال عرفی ذبح - کافی می‌داند.

همچنین فقه اسلامی شرایط خاصی برای ذبح تعیین کرده است: ۱. ذابح باید مسلمان باشد (یا کودکی ممیز از مسلمانان) و کفار، غلات، خوارج و نواصب نمی‌توانند ذبح کنند؛ ۲. ذبح باید با نیت و تسمیه (گفتن «بسم الله») همراه باشد و اگر تسمیه عمداً ترک شود، گوشت حرام است، هرچند پاک. (تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۲۱) ازاین‌رو، به نظر می‌رسد که ذبح توسط هوش مصنوعی، به دلیل فقدان نیت انسانی و مسلمانی ذابح، نمی‌تواند شرعی تلقی شود؛ زیرا چنین دستگاهی فعال ما یشاء نبوده و آنچه را که انجام می‌دهد به اختیار و اراده نیست.

در مورد تفاوت هوش مصنوعی با اتوماسیون مکانیکی در ذبح لازم است که نکاتی را مطرح کنیم و بگوییم آیا رباتی که به‌واسطه‌ی هوش مصنوعی یاد می‌گیرد و تصمیم‌گیری می‌کند از حکم ابزار بودن خارج می‌شود؟

البته پیش‌تر در مورد هوش مصنوعی مباحثی را بیان نمودیم و از تکرار آن پرهیز می‌کنیم؛ اما اتوماسیون مکانیکی که اصولاً غیرهوشمند بوده و فقط ممکن است که یک موتور مکانیکی داشته باشد، باید بگوییم که چنین دستگاه‌هایی هیچ ارتباطی به پدیده‌ی نوظهور هوش مصنوعی ندارند و مدت‌ها پیش از ابداع هوش مصنوعی نیز وجود داشته‌اند. مثلاً دستگاهی که یک تیغ به آن متصل است و فقط با یک موتور، کار می‌کند و تیغ را به حرکت درمی‌آورد و طیور را ذبح می‌کند، چنین دستگاهی به‌هیچ‌وجه، هوشمند نبوده و فقط یک کار خاص را تکرار

می‌کند؛ اما این‌که یک ربات به واسطه‌ی هوش مصنوعی یاد می‌گیرد و تصمیم‌گیری می‌کند، باید بگوییم که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با دستگاه مکانیکی دارد؛ زیرا برخلاف دستگاه مکانیکی، این ربات، کاملاً هوشمند بوده و بسیاری از کارها را به صورت غیر تکراری و جدای از هم انجام می‌دهد. مثلاً ربات هوشمندی که بسم الله می‌گوید، ذبح می‌کند، بسته‌بندی می‌کند و... البته باید متذکر شویم که بین این ربات هوشمند و انسان، به خاطر فقدان نیت و قصد، تفاوت بسیاری وجود دارد. حال سؤال این است که این ربات هوشمند، همان حکم ابزار را دارد یا خیر؟ در پاسخ باید بگوییم که هم‌چنان‌که گفتیم، این ربات دارای نیت و قصد نمی‌باشد و چنین خصوصیتی، مخصوص انسان است. پس هوشمند بودن، آن را از ابزار بودن خارج نمی‌کند. البته تمام این نکاتی که در این مقاله مطرح شده و می‌شود، به جهت تضمین امنیت غذایی افراد جامعه می‌باشد. البته ناگفته نماند که ارتباط میان امنیت غذایی و فرهنگ جوامع نیز بسیار مشهود و غیر قابل انکار است. همان‌طور که مشخص است، بسیاری از عادات غذایی و خوراک جوامع، ناشی از فرهنگ آن‌ها می‌باشد. مثلاً بسیاری از خوراکی‌ها که توسط دیگر جوامع مصرف می‌شوند، در عرف و شریعت جامعه‌ی اسلامی، ممنوع و حرام می‌باشند. یا این‌که در داخل کشوری مثل ایران که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، گونه‌های متنوعی از غذا وجود دارد که از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر متفاوت‌اند؛ زیرا فرهنگ اقوام ایرانی دارای تنوع و گوناگونی است. البته اخیراً عادات غذایی و انواعی از خوراک، از قبیل: فست فودها، پیتزا، ساندویچ‌های مختلف از کشورهای غیر اسلامی وارد جامعه‌ی ایرانی شده که می‌تواند نسبت به آن بی تفاوت نباشیم و آن را با دستورات غذایی اسلامی و ایرانی تطبیق دهیم و آنچه با دین و فرهنگ ما هم‌خوانی ندارد، کنار گذاشته و یا اصلاح نماییم. ضمن بیان این نکته که تشبه و تقلید از جوامع غیر اسلامی در زمینه‌ی خوراک، پوشاک و فرهنگ، در فقه اسلام، دارای حکم معین می‌باشد. تشبه به کفار در رفتار - که در ظاهر به آنان شباهت پیدا می‌کند هر چند انگیزه فاعل، این تشابه نباشد - مکروه است؛ بدین جهت در روایات از نمازگزاران درجایی که آتش افروخته می‌شود مانند آشپزخانه - به جهت تشبه به عمل مجوسیان - و نیز پیش روی انسان یا مقابل عکس ذی روح - به جهت شباهت پیدا کردن به عمل بت پرستان و غیر آن - نهی شده است. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۸۶) همان‌طور که در مطلب فوق بیان شده است، تشبه به کفار و غیر مسلمین از نظر فقه اسلام، نامطلوب است؛ یعنی این‌که انسان کاری کند که از برخی جهات شبیه کفار و افراد غیر مسلمان بشود.

البته ناگفته نماند که این موضوع خصوصیتی ندارد و ممکن است که شبیه شدن در زمینه‌ی پوشاک و خوراک و غیره باشد؛ مثلاً نوع خاصی از خوراک که در فرهنگ اسلامی جایی ندارد و مخصوص غیرمسلمانان است. از جمله طبخ موجودات زنده و قبل از ذبح و سربریدن که در فرهنگ کشورهای شرق آسیا وجود دارد. البته که تنها دلیل حرمت این نوع از اغذیه، فقط شباهت به کفار نمی‌باشد و می‌توان مهم‌ترین دلیل حرمت این موارد را ضرر رساندن به سلامت بدنی انسان و در نتیجه به خطر افتادن امنیت غذایی انسان دانست.

نکته‌ی دیگر این که تولید مواد خوراکی در جامعه‌ی اسلامی می‌بایستی در راستای فرهنگ آن جامعه بوده و به بیان دیگر، در خدمت دین و فرهنگ اسلامی باشد در غیر این صورت هیچ ارزشی ندارد. مثلاً احداث کارخانه‌ی تولید سوسیس و کالباس از گوشت خوک چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد بجز اشاعه‌ی بیماری و انگل و...؟ اسلام به هیچ وجه به ضرر دیگران رضایت نمی‌دهد، حدیث مشهور «لا ضرر» که در کتب اهل سنت و شیعه از رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شده است، وجود هر نوع تولید زیان‌آور را ممنوع می‌کند، خصوصاً آنجا که تولید فرآورده‌ای به زیان‌های عظیم اجتماعی منجر شود و یا حقوق گسترده‌ی دیگران را پایمال کند؛ مانند تولیداتی که به تخریب محیط‌زیست، به خطر افتادن زندگی آبزیان و حیوانات، نابودی جنگل‌ها و آلودگی دریاها و یا تولید سلاح‌های کشتار جمعی منجر گردد.

در فقه اقتصادی اسلام، تولید تنها در صورتی مشروع تلقی می‌شود که با هدف تأمین سلامت و امنیت غذایی جامعه هم‌راستا باشد. از منظر فقه اسلامی، اصل «لا ضرر» - که بر اساس حدیث مشهور «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۴۸۴) در منابع شیعه و سنی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده - هرگونه تولید زیان‌آور را ممنوع می‌داند. طبق این قاعده‌ی فقهی، هر نوع ضرر رساندن به دیگران و پذیرفتن ضرر از سوی دیگران در دین مبین اسلام مردود بوده و نفی شده است. این اصل، تولیداتی را که به زیان‌های اجتماعی گسترده یا نقض حقوق دیگران منجر شوند، حرام می‌شمارد. برای نمونه، تولید محصولات که به تخریب محیط‌زیست، تهدید حیات آبزیان و حیوانات، نابودی جنگل‌ها، آلودگی دریاها یا ساخت سلاح‌های کشتار جمعی بینجامد، از منظر شرعی غیرمجاز است. همچنین، تولید، توزیع، خرید و فروش موادی مانند مواد مخدر، مشروبات الکلی، قرص‌های روان‌گردان و محتوای مستهجن که به امنیت اجتماعی و اخلاقی جامعه آسیب می‌رساند، به دلیل مصداق «اکل مال به باطل» (قرآن / ۲۹) حرام تلقی می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۴) بنابراین، چرخه

تولید در فقه اسلامی باید در راستای تأمین سلامت جسمانی و امنیت اجتماعی و زیست محیطی جامعه باشد.

تولید انواع قرص‌های روان‌گردان، مواد مخدر، مشروبات الکلی، کتب، ضلال‌ها و فیلم‌های مستهجن و مبتذل که به امنیت اجتماعی خانواده‌ها آسیب می‌رساند و جامعه را به مفاسد و منکرات آلوده می‌کند و متأسفانه در جهان امروز حجم عظیمی از درآمد نامشروع را به خود اختصاص داده، از همین قبیل است.

۱-۲. کنترل کیفیت محصولات غذایی با دخالت هوش مصنوعی

یکی دیگر از مراحل که در تولید محصولات غذایی وجود دارد، مرحله‌ی کنترل کیفیت است. حال ممکن است همین مرحله توسط ابزار هوش مصنوعی و حتی بدون دخالت مستقیم انسان صورت پذیرد. کنترل کیفیت در کارگاه‌ها و کارخانه‌های تولید مواد غذایی، فرآیندی است که به منظور ارزیابی کیفیت، حفظ خواص و ماندگاری مواد غذایی، توسط متخصصان دارای تحصیلات و تجربه مرتبط انجام می‌شود. با این حال، اگر این وظیفه توسط دستگاه‌های مبتنی بر هوش مصنوعی صورت گیرد، آیا با همان کیفیت انسانی اجرا می‌شود یا تفاوت‌های ساختاری ایجاد می‌کند؟ از منظر فقهی، این امر نیازمند بررسی دقیق است، زیرا ممکن است هوش مصنوعی با دقت بالاتر و خطای کمتر، فرآیند را بهینه سازد، اما جنبه‌های شرعی مانند تشخیص حرمت و حلیت مواد اولیه را تحت تأثیر قرار دهد. در این جا لازم است که این نکته مدنظر قرار گیرد که در فرآیند بررسی کیفیت محصولات غذایی توسط هوش مصنوعی، ضرری متوجه خریدار و مصرف‌کننده نشود. آیا مثلاً یک سیستم هوش مصنوعی ممکن است بتواند با اسپکتروسکوپی، وجود الکل در یک نوشیدنی را با دقت میلیاردی تشخیص دهد، درحالی‌که حس چشایی انسان قادر به این کار نیست. آیا چنین میزانی از الکل که از نظر فنی نجس است، اما عرفاً مست‌کننده یا حتی قابل تشخیص نیست، از نظر فقهی موجب حرمت می‌شود؟ اما اگر هوش مصنوعی قادر به تشخیص حلال و حرام نباشد، بهترین رویکرد، بهره‌گیری از دانش فقهی کارشناسان برای ارزیابی شرعی محصولات است. البته غذایی که در طبیعت خود مُسکِر و یا مایع مُسکِر نیست و مُسکِر یا مایع مُسکِر هم به آن اضافه نشده است، پاك و حلال است و لو آنکه طبیعتاً از نظر علمی چند درصدی الکل داشته باشد. (تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۰۰) البته از استفتاء مطرح‌شده درمی‌یابیم که اگر درصد کمی از الکل در یک ماده‌ی غذایی وجود داشته باشد، از نظر

فقهی، آن ماده‌ی خوراکی پاک و حلال است، پس نیازی به تشخیص دقیق توسط دستگاه‌های متصل به هوش مصنوعی و اسپکتروسکوپی نیست و همان تشخیص و نگاه عرفی کافی است.

۲-۲. تولید فرآورده‌های گوشتی با دخالت هوش مصنوعی

فرآورده‌های گوشتی به محصولات خوراکی مبتنی بر گوشت قرمز یا سفید مانند سوسیس، کالباس، همبرگر و ژامبون اطلاق می‌شود که گوشت بخش اصلی ترکیبات آن‌ها را تشکیل می‌دهد. فرآیند تولید این فرآورده‌ها شامل مراحل نظیر ذبح حیوان، تمیز کردن و فرآوری است. پرسش فقهی کلیدی این است که اگر در زمینه‌ی فرآوری، افزودنی‌ها و سایر مراحل تولید از فناوری هوش مصنوعی استفاده شود، از نظر فقهی چه صورتی پیدا می‌کند؟ استفاده از مواد اولیه مشکوک، ژلاتین، رنگ‌های خوراکی و... چه حکمی دارد؟ البته آنچه حائز اهمیت است این است که مواد افزودنی از نوع حلال و مجاز باشند. در ذیل نیز استفتائی که به موضوع استفاده از ژلاتین پرداخته است ارائه می‌گردد: «...اگر از اجزاء حیوان غیر مأكول اللحم گرفته شود و یا از حیوان مأكول اللحم گرفته شده ولی تذکيه شرعی نشده باشد، اگر به نظر کارشناسان فن، آن موارد استحاله شده یعنی تبدل حقیقیه نوعیه انجام پذیرفته شده باشد (نه آنکه تغییر شکلی پیدا کرده باشد) در این صورت پاک و خوردن آن هم اشکال ندارد ولی اگر استحاله نشده باشد به همان معنا که ذکر شد و یا آنکه شک در استحاله شدن باشد، خوردن آن حرام و نجس می‌باشد که این به نظر أقرب می‌رسد». (علوی گرگانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵) البته در این زمینه می‌توان از نقش هوش مصنوعی در احراز موضوع استحاله سخن گفت؛ بدین صورت که اگر ابزاری از هوش مصنوعی ساخته شود که بتواند میزان و نوع استحاله از جمله در زمینه‌ی ژلاتین و کلاژین را تشخیص دهد بسیار مفید فایده بوده و کاربردی است. مثلاً این‌که تا چه میزان از تغییر و تبدل (استحاله) موجب تغییر ماهیت و به تبع آن تغییر حکم می‌شود؟ یعنی این‌که در چه مرحله‌ای از تغییر و تبدل است که می‌توانیم بگوییم که موضوع حکم تغییر یافته و دیگر آن حکم قبلی شامل آن نمی‌شود. به عنوان مثال، اگر حیوان نجسی مرده و مدتی مانده و شروع به تبدل شدن به نمک کند، در کدام مرحله از تغییر و تبدل است که دیگر به آن نجاست صدق نمی‌کند و آن را نمک و پاک می‌دانیم؟ این جاست که نقش هوش مصنوعی در تشخیص این میزان از تغییر، حیاتی بوده و بسیار ضروری است.

۳-۲. بسته‌بندی مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی

بسته‌بندی به عنوان یکی از مراحل کلیدی تولید مواد غذایی، اهدافی چون افزایش ماندگاری، حفظ کیفیت و ارتقای فروش را دنبال می‌کند. بهره‌گیری از ربات‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در این مرحله می‌تواند صرفه اقتصادی برای تولیدکننده (از طریق کاهش هزینه‌ها) و مصرف‌کننده (از طریق دقت بالاتر) به همراه داشته باشد. پرسش فقهی اصلی این است که اجرای بسته‌بندی توسط ابزارهای هوشمند، حکم شرعی دارد؟ برای نمونه، تعیین وزن دقیق کالا توسط هوش مصنوعی بدون دخالت انسانی، یا اطمینان از سلامت مبیع (کالای بسته‌بندی‌شده) چگونه ارزیابی می‌شود؟ در خصوص توزین، با برنامه‌ریزی دقیق الگوریتم‌ها، می‌توان خطاهای محاسباتی را به حداقل رساند و حتی دقت هوش مصنوعی را بالاتر از انسانی دانست. باین حال، ابزار وزن‌کشی کالا از اهمیت حیاتی در معاملات شرعی برخوردار است. آیت‌الله منتظری (۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۴۲) به نقل از معالم القرية تأکید می‌کند که این ابزارها اساس معاملات هستند و محتسب (ناظر شرعی) - که این روزها می‌توان از سازمان استاندارد به عنوان جایگزین آن نام برد - موظف است آن‌ها را بررسی کند و باید شخصاً ترازوها را بررسی کند و بر خطاکاران چشم‌پوشی نکند، زیرا سهل‌انگاری در وزن‌کشی، جوامع گذشته را نابود کرده و مجازات متخلفان شلاق یا تعزیر است. (۲) آزمایش دوره‌ای ابزارها ضروری است و باید استاندارد باشد. سازمان استاندارد باید اندازه‌های بسته‌بندی و کیلو را به طور ناگهانی بررسی کند. البته باید بگوییم که سازمان استاندارد می‌تواند که از تکنولوژی روز در جهت افزایش نظارت‌ها استفاده کند. تکنولوژی‌هایی از قبیل تهیه و تنظیم سایت‌های نظارتی و ایجاد معیارهای استاندارد مجهز به هوش مصنوعی در این زمینه می‌تواند مفید باشد. البته راجع به بسته‌بندی کالاها با ابزار هوش مصنوعی باید بگوییم که در مورد سلامت کالای بسته‌بندی‌شده توسط هوش مصنوعی، احتمال خطا وجود دارد، البته در مسئولیت مدنی ناشی از خطای تشخیص الگوریتم باید بگوییم که در نهایت این مسئولیت متوجه افراد متولی و مدیران مجموعه‌ی مورد نظر می‌باشد؛ بنابراین، نظارت بر این مرحله باید توسط کارشناسان خبره انجام شود تا غرر (ابهام) در معامله رفع گردد. همچنین راهکارهایی مانند خیار عیب، ضمانت‌نامه‌ها به عنوان شرط ضمن عقد، یا نقش نهادهای نظارتی مدرن (مانند سازمان استاندارد) به عنوان محتسب امروزی و اختبار (معاینه) نیز از جمله‌ی راه‌های اطمینان به سلامت مبیع است و به نفی غرر شخصی کمک می‌کند، اما محدودیت‌هایی دارد: (۱) در اجناس

بسته‌بندی شده «آکبند» (صنعتی) غیرممکن است؛ (۲) در محصولات تخصصی، تنها اهل خبره قادر به آن هستند و افراد عادی (مانند مشتری) نمی‌توانند ویژگی‌های قیمتی را ارزیابی کنند؛ (۳) اختبار خبره، غرر نوعی را برطرف می‌کند، اما غرر شخصی باقی می‌ماند؛ (۴) گاه اختبار موجب فساد مبیع می‌شود و آن را تألف می‌سازد. (عمید زنجانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳۷) البته در هنگام تعریف برنامه‌ی چاپ و بسته‌بندی توسط ابزار هوش مصنوعی، باید این نکته نیز در نظر گرفته شود که از نشان‌های متناسب با فرهنگ اسلامی استفاده شود. بسته‌بندی در فرهنگ جامعه‌ی اسلامی دارای شرایط خاص خود می‌باشد و بسیاری از انواع بسته‌بندی مربوط به دیگر جوامع، از نظر اسلام دارای اشکال شرعی بوده و پذیرفتنی نیست. مثلاً بسته‌بندی‌هایی با نقش و چاپی از زنان بدون حجاب شرعی، یا استفاده از نشان‌های غیر اسلامی بر روی محصولات. دشمنان استعمارگر ممالک اسلامی، کم و بیش از طریق متخصصین سیاسی و خاور شناسان خود، به آثار و راز بی‌حجابی پی برده و به دنبال آن از راه‌های گوناگون توسط دست‌نشانندگان خود به ترویج؛ و گسترش بی‌حجابی می‌پردازند و از فرهنگ‌سازی در کیفیت لباس زنان و کیفیت خانه‌سازی تا انتشار عکس‌های زنان بی‌حجاب و بدحجاب (حتی در کتاب‌های درسی) و روی پارچه‌ها و ظروف تا نشر مقاله در روزنامه‌ها و مجلات و تهیه فیلم‌های سینمایی و صحنه‌های تئاتر و...، برای رسیدن به هدف‌های نامشروع خود استفاده کرده و از هیچ کوششی کوتاهی نمی‌کنند. (شریعت موسوی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۷۱) از این مطلب می‌توان دریافت که چاپ صور غیرشرعی بر روی محصولات غذایی نیز دارای همان حکمی است که در مجلات و کتب و غیره و اما اینک پاسخ پرسشی که در چکیده نیز مطرح کردیم و عبارت بود از: «مداخلات هوش مصنوعی در فرآیند تولید، فرآوری، بسته‌بندی و توزیع غذا چه آثاری بر امنیت غذایی دارد؟» برای ما روشن می‌شود. با توجه به مطالبی که ارائه گردید، روشن می‌شود که با ورود هوش مصنوعی به عرصه‌ی تولید، فرآوری، بسته‌بندی و توزیع مواد غذایی، تمام این مراحل با دقت و حساسیت بیشتری صورت می‌گیرد و احتمالات خطای انسانی در این فرآیند کاهش می‌یابد. البته این سخن بدان معنا نیست که در این جریان هیچ خطایی رخ نمی‌دهد؛ و اما در نتیجه‌ی این کاهش خطاهای انسانی، مطمئناً کمیت و کیفیت محصولات تولیدی نیز افزایش یافته و همین امر به تضمین امنیت غذایی نیز منجر خواهد شد. البته که فقه اسلامی نیز که به‌عنوان «فقه پویا» شناخته می‌شود، در این زمینه احکام خاص خود را دارد، از جمله: ایجاب و قبول و مسئولیت مدنی که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۴-۲. توزیع مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی

پخش کردن و رساندن محصولات غذایی به مصرف‌کنندگان، توسط ابزار هوش مصنوعی ممکن است در ظاهر ساده به نظر برسد؛ اما با اندکی تأمل درمی‌یابیم که همین امر به ظاهر ساده دارای آثار فقهی و حقوقی فراوان است. مثلاً ربانی ابداع شود و محصولات غذایی تولید شده را به دست فروشندگان یا مصرف‌کنندگان برساند که آثار فقهی و حقوقی متعددی بر این امر بار می‌شود که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۴-۲. بررسی فقهی ایجاب و قبول در معاملات با دخالت هوش مصنوعی

هر معامله‌ای برای صحت شرعی به ایجاب و قبول نیاز دارد که این دو رکن در معاملات معاطاتی به صورت غیرلفظی و از طریق عمل متقابل (داد و ستد) محقق می‌شوند. فقها اتفاق دارند که بدون ایجاب و قبول لفظی، کتبی یا اشاره‌ای، عقد به معنای دقیق آن شکل نمی‌گیرد. معاملات معاطاتی که بر پایه تعاطی (عمل متقابل) استوارند، از نظر فقهی به دلیل فقدان ایجاب و قبول صریح، به عنوان عقد کامل محسوب نمی‌شوند. دیدگاه مشهور متأخرین این است که معاطات مفید ملکیت لازمه است و یک عقد کامل محسوب می‌شود. دیدگاه قدما این بود که معاطات مفید اباحه تصرف یا ملکیت جایزه است. این مسئله از زمان شیخ مفید و شیخ طوسی مطرح شده، زیرا معاطات در هیچ آیه، روایت یا اجماع صریحی ذکر نشده، بلکه به دلیل رواج در میان مردم مورد بحث قرار گرفته است. باین حال، به لحاظ عرف تجاری، عنوان «عقد البیع» بر معاطات قابل اطلاق است، چنان‌که گفته شده: «التعاقد بالأقوال و التفاقه بالأفعال». (عمید زنجانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۵) و صد البته که معاملات معاطاتی از نظر فقهی معتبر و لازم هستند. بدون تردید معاطات از مصادیق تجارت عن تراض است پس به نص این آیه شریفه از کل مال بباطل بیرون است و وقتی اکل مال بباطل نبود از افراد اکل مال بغیر باطل محسوب شده و می‌باید حکم به صحت آن کرد. (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۶۸) البته ممکن است که برخی از معاملات توسط هوش مصنوعی نیز انجام شود که از نوع معاطات نباشند و دارای ایجاب و قبول معتبر شرعی باشند، از جمله: قراردادهای مبتنی بر متن (text-based) یا کدهای هوشمند که ممکن است احکام ایجاب و قبول لفظی یا کتبی بر آن‌ها بار شود؛ بنابراین، اگر ایجاب و قبول توسط هوش مصنوعی انجام شود، مثلاً در دستگاه‌های هوشمند فروش که نمونه‌ای از سیستم‌های مکانیکی هوشمند هستند و مشتری با وارد کردن کد

و پرداخت از طریق کارت بانکی، کالایی با قیمت مشخص دریافت می‌کند، حکم فقهی چیست؟ در این موارد، صاحب دستگاه از پیش با اراده و نیت بیع، قیمت‌ها و شرایط را تعریف کرده و یکسری از داده‌ها را در اختیار ابزار هوش مصنوعی قرار داده است که می‌تواند به عنوان ایجاب تلقی شود. قبول نیز با عمل مشتری (انتخاب کد و پرداخت) محقق می‌شود؛ بنابراین، از منظر فقهی، این معامله به دلیل وجود اراده طرفین و تحقق ایجاب و قبول عملی، می‌تواند صحیح باشد. با این حال، اگر کالای تحویلی معیوب باشد یا با مقصود مشتری (مبیع مورد نظر) مطابقت نداشته باشد، موضوع به قواعد خیارات (مانند خیار عیب یا غبن) بازمی‌گردد. در این صورت، مشتری حق فسخ معامله یا مطالبه جبران خسارت دارد و مسئولیت بر عهده صاحب دستگاه یا شرکت ارائه‌دهنده خدمات است، مشروط بر اینکه عیب به خطای دستگاه یا تنظیمات آن مستند باشد. این مسئله نیازمند نظارت انسانی برای رفع غرر (ابهام) و اطمینان از سلامت مبیع است.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که در سیستم‌های یادگیری ماشین، آیا اراده‌ی انجام فعل (بیع) توسط هوش مصنوعی، به شخص حقیقی که چنین قصدی نموده و دستگاه را راه‌اندازی نموده منتسب است یا خیر؟ مسلماً و باتوجه به اصول حاکم بر فقه و حقوق اسلامی و این که در منابع معتبر اسلامی، انجام فعل به واسطه‌ی ابزار موجب انتساب فعل به انسان می‌شود، پاسخ سؤال مطرح‌شده مثبت است. ذکر این نکته نیز لازم است که در بیع کلی، خصوصیتی در تعیین کالای معین وجود ندارد و هر کدام از اجناس موجود به صورت لا علی التعین و کلی که باشد ایرادی ندارد و معامله محقق می‌شود. مثلاً مشتری به فروشنده می‌گوید: یک عدد تلویزیون به من بدهید و ممکن است که تعیین نکند که کدام تلویزیون را می‌خواهد، پس با این حساب، در چنین مواردی بیع، صحیح، معتبر و شرعی می‌باشد. با توجه به تحولات فناوری و ورود هوش مصنوعی به عرصه معاملات، تحلیل فقهی ایجاب و قبول نیازمند بازنگری در مبانی سنتی فقه معاملات است. این بخش از مقاله چارچوب نظری خود را بر سه ستون اصلی بنا می‌نهد:

۱. مبانی فقهی عقد: مطالعات فقهی شیعه بر اساس آثار شیخ انصاری (رحمه‌الله)، امام خمینی (رحمه‌الله) و آیت‌الله خویی (رحمه‌الله) بر مفهوم قصد انشاء و تحقق اراده طرفین استوار است. بر اساس این مبانی، ایجاب و قبول زمانی محقق می‌شود که قصد طرفین آشکار و قابل انتساب باشد و شرایط مجلس عقد و شفافیت موضوع رعایت شود.

۲. نظریه ابراز اراده و انتساب عمل: در فضای معاملات الکترونیکی، عمل هوش مصنوعی می‌تواند نقش مبرز اراده انسانی یا عامل نیمه مستقل را ایفا کند. بر اساس نظریه ابراز اراده، صدور فعل یا لفظ توسط ابزار، تنها در صورتی موجب تحقق عقد است که به انسان قابل انتساب باشد. در سطح عامل خودمختار، تحلیل انتساب اراده به انسان یا اراده مستقل هوش مصنوعی چالشی کلیدی محسوب می‌شود.

۳. مبانی شخصیت و اهلیت در فقه معاملات: تحلیل فقهی تعاملات هوشمند نیازمند بررسی اهلیت طرفین و انتساب اراده است. پرسش اساسی این است که آیا هوش مصنوعی صرفاً ابزار است یا نماینده وکیل و یا سبب مستقل برای تحقق عقد. قواعد فقهی مرتبط مانند «قاعده تسبیب» و «قاعده وکالت» می‌توانند مبنای این تحلیل باشند.

بررسی مدل مفهومی پژوهش راجع به ایجاب و قبول با دخالت هوش مصنوعی: مدل مفهومی این پژوهش بر اساس سه لایه طراحی شده است:

- لایه‌ی اراده: شامل قصد اولیه انسانی و حدود اختیارات هوش مصنوعی.
- لایه‌ی ابراز: شامل صدور ایجاب و قبول دیجیتال و ثبت الکترونیکی آن.
- لایه‌ی انتساب: بررسی امکان انتساب اراده به انسان، مباشرت، تسبیب یا وکالت.

این سه لایه بر تحقق «ایجاب و قبول معتبر» اثرگذار هستند و میزان استقلال هوش مصنوعی نقش تعیین‌کننده‌ای در تحلیل فقهی موضوع دارد. بر اساس این مدل، صحت فقهی ایجاب و قبول در معاملات هوشمند تابع سه عامل است: امکان انتساب قصد انشاء به انسان، اعتبار عرفی مبرز دیجیتال، میزان استقلال تصمیم‌گیری سامانه هوشمند. (Brownsword, R., & Goodwin, M. 2012)

۲-۴-۲. مسئولیت مدنی ناشی از توزیع مواد غذایی با دخالت هوش مصنوعی

در فقه اسلامی، اگر مبیع معین در معامله دارای عیب باشد یا در فرآیند انتقال دچار آسیب شود، احکام مشخصی حاکم است. بر اساس قواعد فقهی، بایع یا متصدی حمل و نقل مسئول جبران خسارت شناخته می‌شود. در صورت تلف مبیع پیش از تسلیم، معامله منفسخ شده، ثمن به مشتری بازمی‌گردد و منافع مبیع (مانند نتاج و میوه) پس از عقد و پیش از قبض متعلق به مشتری است. همچنین، در صورت معیوب شدن مبیع پیش از تسلیم، مشتری میان فسخ معامله یا پذیرش آن با ثمن کامل مخیر است و به احتمال قوی مستحق ازش نیست. (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۸) حال، اگر فرآیند نقل و انتقال، توزیع و تحویل مبیع توسط

ابزارهای مبتنی بر هوش مصنوعی - نظیر ربات‌ها یا خودروهای بدون سرنشین - انجام شود، از منظر فقهی چه حکمی دارد؟ به نظر می‌رسد حق مشتری برای رجوع به متولیان یا مالکان دستگاه‌های هوش مصنوعی در صورت وقوع تخلف محفوظ است، زیرا مسئولیت مدنی به صاحب یا اپراتور سیستم به عنوان بائع یا متصدی حمل منتسب می‌شود. در معاملات بدون شرط خاص، تسلیم مبیع و ثمن بر طرفین واجب است و خودداری از آن حرام بوده و قابل اجبار قضایی است. (طباطبایی حکیم، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۸۳) چنانچه خطای غیرقابل پیش‌بینی (مانند نقص فنی در سیستم هوش مصنوعی) فرآیند تحویل را مختل کند و به آسیب یا تلف مبیع منجر شود، مسئله پیچیده‌تر می‌شود. قاعده تسبیب بیان می‌دارد که اگر کسی با واسطه سبب تلف یا آسیب شود، ضامن است، مانند کندن چاله‌ای که به مرگ یا آسیب رهگذر منجر شود. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۱۵۵) حال در صورت وجود عیب یا بی‌کیفیتی محصول و فقدان تقصیر مستقیم متولیان، حق مشتری نباید تضییع گردد، مگر اینکه قرارداد پیشینی مسئولیت را از فروشنده سلب کرده باشد. باین حال، در فقه، فروشندگان و متصدیان توزیع محصولات غذایی در قبال خسارات ناشی از مسمومیت یا بی‌کیفیتی محصول مسئول هستند. این مسئولیت با قاعده تسبیب همخوانی دارد که بر اساس آن، سبب تلف یا آسیب (نظیر نقص در سیستم AI) مسئولیت مدنی ایجاد می‌کند. هدف از مصرف مواد غذایی، تأمین امنیت غذایی و رفع گرسنگی است؛ لذا، ارائه غذای معیوب یا مسموم این هدف را نقض کرده و ضامن جبران خسارت را بر فروشنده یا متصدی حمل تحمیل می‌کند؛ اما اگر حادثه ناشی از قوه‌ی قاهره باشد که قابل انتساب به فعل یا ترک فعل متصدی نیست، معمولاً ضامن‌آور نیست. با آن که در صدق عنوان اتلاف، عنصر عمد و قصد و یا تقصیر مطرح نیست، ولی بی‌تردید، عنصر فاعلیت و احراز انتساب و ارتباط تلف به فاعل، لازم است و لذا چنانچه پارچه و یا لباس به آفت سماوی و علل طبیعی مانند حریق و غیره در دست خیاط تلف شود، مسلماً ضمانی به عهده او نیست. (محقق داماد، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷) البته از مطالبی که راجع به مسئولیت مدنی اطفال در کتب فقهی مطرح شده است «إن کانت بإذن والده أو جدّه فیها إذا استقلّ فی التصرف فی أمواله. نعم إذا کان الطفل مميّزاً و یشتري أو یبیع الأشياء السیرة المتعارفة لدى الأطفال فلا إشکال؛ و کذا إذا کان الطفل واسطة للقبض و الاقباض و المعاملة فی الحقیقة تمت بین شخصین بالغین، فلا مانع من ذلك». (فاضل موحّدی لنکرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۴۶) این که در بسیاری از موارد،

طفل و مجنونی که واسطه‌ی انجام معامله می‌شوند، به دلیل نداشتن قصد و اراده‌ی معتبری که برای انجام معاملات لازم است، به منزله‌ی ابزار و آلت می‌باشند، می‌توان نتیجه گرفت که ابزار هوش مصنوعی نیز در هنگام آسیب رساندن به آنچه تصدی حمل آن را به او داده‌ایم، ضمان‌آور می‌باشد و ضمان متوجه متصدی آن است؛ و این که چه ضمانی مطرح می‌شود؟ پاسخ، ضمان ید می‌باشد؛ زیرا اگر طفلی به مال دیگران آسیبی برساند، ولی شرعی او باید از مال خود، یا از اموال طفل، جبران خسارت نماید. مسلماً اگر کسی ابزار هوش مصنوعی را واسطه‌ی حمل و نقل کالایی کند و آن کالا در جریان حمل و تا پیش از تحویل به مشتری آسیبی ببیند، آن شخص (اعم از حقیقی یا حقوقی) باید از عهده‌ی جبران خسارت برآید. البته این مطالب مختص به امور مدنی بوده و در مسائل کیفری، قضیه اندکی متفاوت‌تر است. در حقوق کیفری نمی‌توان شخص را به خاطر عمل دیگری مجازات کرد و در حقوق مسئولیت مدنی نیز ممکن است در بادی امر، مسئولیت جبران خسارت وارده از اعمال دیگران، امری شگفت‌آور به نظر برسد، ولی قانون‌گذار به دلایلی مسئولیت ناشی از فعل غیر را تجویز کرده است و اغلب مواردی است که مباشر خسارت، استطاعت کافی برای جبران خسارت ندارد و یا به کلی فاقد استطاعت است. مسئولیت ناشی از فعل غیر دقیقاً برای جبران خسارتی است که از اشخاص غیرمسئول سر می‌زند. هرگاه طفلی یا دیوانه‌ای که فاقد عقل است به کسی خسارتی وارد کند مسئول این خسارت کسی است که نگهداری طفل یا دیوانه را به عهده دارد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۰) ممکن است که طفل یا مجنون رفتار و حرکاتی را از خودش سر بزند که ولی و مسئول از آن آگاهی نداشته باشد، لکن ابزار هوش مصنوعی در مواردی اختیار تام در انجام افعال خود دارد و در مواردی به کلی در اختیار مسئول آن است و از خود اراده‌ای ندارد، پس در این مورد دوم یک ابزاری است که تمام مسئولیت ناشی از آن به عهده‌ی متصدی آن است.

البته در صورت عدم کیفیت مناسب محصول و وقوع مسمومیت برای مصرف‌کننده، مسئولیت فقهی بر عهده تولیدکننده یا فروشنده است. اگر تخلف اولیه در تعریف شرایط و ضوابط برای دستگاه رخ دهد، نیروی انسانی دخیل مسئول است؛ اما اگر هیچ تخلفی نباشد و حادثه به صورت اتفاقی روی دهد، شرکت به عنوان شخص حقوقی ضامن جبران خسارت خواهد بود. (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۴۷)

در مورد آثار فرهنگی - اجتماعی فناوری هوش مصنوعی بر اعتماد عمومی، الگوهای مصرف، معنا و هویت غذایی و نسبت آن با سنت‌های دینی و عرفی نیز لازم است بگوییم که

جامعه‌ی اسلامی نیز به همراه جامعه‌ی جهانی باید با این تکنولوژی هم‌پا شده و ضمن حفظ ارزش‌ها و اصول خود، از آن بهره‌مند شود. همچنین به‌دلیل میزان دقت هوش مصنوعی در زمینه‌هایی از قبیل توزین، بسته‌بندی و... اعتماد عمومی به آن نیز افزایش یافته و مقبولیت بیشتری در بین جوامع و از جمله جامعه‌ی اسلامی دارد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که هوش مصنوعی به‌عنوان یک فناوری نوین و یکی از مسائل نوین و به اصطلاح فقهی، مستحدثه، ظرفیت قابل توجهی برای تحول چرخه‌ی صنعت غذایی و ارتقای امنیت غذایی در جهان و به تبع آن، در جوامع اسلامی دارد. تحلیل فقهی انجام‌شده بیانگر آن است که استفاده از این فناوری در مراحل مختلف تولید، فرآوری، بسته‌بندی و توزیع مواد غذایی، در صورتی که با رعایت اصول بهداشتی، سلامت عمومی و موازین شرعی انجام شود، نه تنها منع شرعی ندارد، بلکه می‌تواند موجب افزایش کیفیت، کمیت و دسترسی به منابع غذایی شود. یکی از یافته‌های کلیدی این پژوهش آن است که هوش مصنوعی می‌تواند کارایی فرایندها را بهبود بخشد و ضایعات و دورریز منابع غذایی را کاهش دهد، همان‌گونه که در بخش کشاورزی و مدیریت زنجیره‌ی تأمین امنیت غذایی مشاهده می‌شود. الگوریتم‌های پیشرفته‌ی متأثر از هوش مصنوعی، قابلیت پیش‌بینی تقاضا، کنترل کیفیت، بهینه‌سازی مسیرهای حمل‌ونقل و توزیع عادلانه‌ی مواد غذایی را فراهم می‌کنند و در نتیجه، دسترسی پایدار و مؤثر به غذا در مناطق مختلف افزایش می‌یابد. این امر به ویژه در مواجهه‌ی با چالش‌های جهانی مانند تغییرات اقلیمی و رشد جمعیت در برخی از نقاط، اهمیت بیشتری می‌یابد و می‌تواند به تحقق امنیت غذایی کمک شایانی کند. با این حال، یافته‌های پژوهش حاکی از پیامدهای نامطلوب جانبی هوش مصنوعی نیز هستند. از جمله‌ی این پیامدها می‌توان به تغییرات ساختاری در بازار کار، کاهش فرصت‌های شغلی در بخش کشاورزی و صنایع غذایی و لزوم مدیریت اخلاقی و اجتماعی داده‌ها اشاره کرد. این موضوع، ضرورت توجه همزمان به ابعاد فقهی، اجتماعی و اقتصادی استفاده از فناوری را برجسته می‌سازد. بررسی ابعاد فقهی نشان می‌دهد که استفاده از هوش مصنوعی در مراحل حساس مانند ذبح، بسته‌بندی و توزیع، نیازمند رعایت دقیق قواعد شرعی است. به‌عنوان مثال، ذبح حیوانات توسط دستگاه‌های هوشمند صرفاً در صورتی مشروع است که نیت انسانی و شرایط شرعی نظیر

تسمیه و جهت قبله رعایت شود. در غیر این صورت، مشروعیت شرعی آن مورد تردید قرار می‌گیرد. همچنین، مسئولیت مدنی ناشی از استفاده از هوش مصنوعی در تولید و توزیع مواد غذایی بر عهده تولیدکننده یا اپراتور سیستم است و قواعدی مانند قاعده تسبیب در فقه، مبنای تضمین جبران خسارات احتمالی است. این پژوهش بر اهمیت ضرورت تعامل سازنده میان فناوری و فقه اسلامی تأکید می‌کند. با وجود پیچیدگی‌های فناوریانه، احکام فقهی قادر به پاسخگویی به مسائل مستحدثه هستند، مشروط بر آنکه فقها و متخصصان، با رویکردی تحلیلی و علمی، به استنباط و تبیین قواعد مربوط به استفاده از هوش مصنوعی بپردازند. در این زمینه، اطلاع‌رسانی و آموزش تولیدکنندگان، مصرف‌کنندگان و کاربران فناوری، به منظور جلوگیری از بروز ابهام و سردرگمی، امری حیاتی است. البته کیفیت بسته به فرهنگ جوامع، ممکن است که از بلادی به بلاد دیگر متفاوت باشد. مثلاً در فرهنگ جوامع غربی و صنعتی و جوامعی که بسیاری از مشاغل آنان در اختیار زنان می‌باشد، به دلیل فقدان زمان کافی در جهت تهیه‌ی غذای خانگی، بیشتر مواد غذایی مصرفی آنان، به صورت کنسرو شده و آماده است؛ اما همین کنسرواسیون، ممکن است باعث کاهش کیفیت مواد غذایی و بروز انواع سرطان شود. در نهایت، می‌توان نتیجه گرفت که هوش مصنوعی نه تنها بهبود بهره‌وری و امنیت غذایی را ممکن می‌سازد، بلکه چالش‌های اجتماعی و فقهی نوینی را نیز به همراه دارد؛ بنابراین، ترکیبی از راهبردهای فقهی، حقوقی و فناوری، همراه با تدوین قوانین و مقررات جامع در جامعه اسلامی، می‌تواند استفاده از هوش مصنوعی در صنعت غذا را به صورت ایمن، مشروع و پایدار تضمین کند. این امر، زمینه‌ساز ارتقای رفاه عمومی، کاهش نابرابری‌ها و تحقق امنیت غذایی پایدار در عصر فناوری‌های نوین خواهد بود.

منابع

۱. بروجردی، حسین (۱۳۸۶). منابع فقه شیعه (ج ۲۸). تهران: فرهنگ سبز.
۲. بنی عامریان، محمدامین (۱۴۰۴). «بررسی شیوه‌های تأثیر هوش مصنوعی بر فرهنگ اسلامی». فصلنامه فقه و حقوق نوین، دوره ۱۴، شماره ۲۵، ص ۱-۱۶.
<https://civilica.com/doc/2402210>
۳. بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶). استفتاءات (بهجت) (چاپ اول، ج ۴). قم: دفتر حضرت آیت‌الله العظمی بهجت.
۴. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۴۰۳). مبانی اقتصاد اسلامی (چاپ چهاردهم). تهران: سمت.
۵. تبریزی، جواد (۱۳۸۵). توضیح المسائل (تبریزی) (چاپ دهم، ج ۱). قم: سرور.
۶. چراغی‌پور، نعیم (۱۴۰۴). «بررسی ظرفیت‌ها و موانع به کارگیری سیاست هوش مصنوعی در انجام معاملات از منظر فقه‌های امامیه». فصلنامه تحولات سیاسی اجتماعی معاصر ایران، دوره ۴، شماره ۱، ص ۱۲۵-۱۴۶.
https://www.psccijouq.ir/article_219980.html
۷. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). رساله نجات العباد و حاشیه بر رساله ارث ملا هاشم خراسانی (نجات العباد). (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه‌الله).
۸. ذهنی‌تهرانی، محمد جواد (۱۳۶۹). تشریح المطالب (ج ۵) پنجم. قم: نشر حاذق.
۹. سازمان خوار و بار و کشاورزی ملل متحد (FAO) (۲۰۰۶). تعریف امنیت غذایی.
https://www.fao.org/fileadmin/templates/faoitally/documents/pdf/pdf_Food_Security_Concept_Note.pdf
۱۰. سلیمانی، سبحان (۱۴۰۳). «استفاده از هوش مصنوعی برای شخصی‌سازی تغذیه گیاهان و افزایش بهره‌وری». فصلنامه فناوری‌های نوین در مهندسی برق و کامپیوتر، دوره ۴، شماره ۲، ص ۴۳-۴۸.
<https://civilica.com/doc/2327816>
۱۱. شریعت موسوی اصفهانی، مصطفی (۱۳۸۵). الشهاب فی مسألة الحجاب. قم: دار التفسیر.
۱۲. طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۳۹۱). توضیح المسائل (حکیم) (ج ۱). قم: مهر ثامن الائمه (علیه السلام).
۱۳. علوی گرگانی، محمدعلی (۱۳۸۴). أجوبة المسائل (علوی) (ج ۲) قم: دفتر حضرت آیت‌الله علوی گرگانی.

۱۴. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۱). قواعد کلی عقود کتاب البیع و المتاجر (ج ۱). تهران: خرسندی.
۱۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد (۱۴۲۵ق). جامع المسائل (لنکرانی) (چاپ اول). قم: امیر قلم.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). الکافی (دارالحديث) (ج ۱۰). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث. سازمان چاپ و نشر.
۱۷. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۴). قواعد فقه (بخش مدنی - مالکیت و مسئولیت) (چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). دائرة المعارف فقه مقارن (ج ۱ و ۲). قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام).
۱۹. منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۷). مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية) (ج ۳). قم: کیهان.
۲۰. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۸۸). توضیح المسائل (اردبیلی) (چاپ بیستم، ج ۱). قم: نجات.
۲۱. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹). قواعد فقهیه (موسوی بجنوردی) (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله). مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۲۲. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام) (ج ۱، ۲ و ۶). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).

منابع لاتین

1. Brownsword, R., & Goodwin, M. (2012). *Principles of Contract Law*. Oxford: Oxford University Press.
2. Russell, S. J., & Norvig, P. (2021). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (4th ed.). Pearson.
3. Slack, N., Brandon-Jones, A., & Burgess, N. (2022). *Operations Management* (10th ed.). Pearson.

Women's Cultural Rights: From Theoretical Gaps to Practical Challenges

Sayyedah Fatemeh Faghihi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Law, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran. (Corresponding Author). Email: ffaghihi@hmu.ac.ir

Abstract

Women's cultural rights, despite their partial recognition in international human rights instruments and the reflection of certain aspects within the Constitution and statutory laws of Iran, still occupy a marginal and insufficiently realized position within the normative framework of human rights. This situation highlights the question of the implicit hierarchy of human rights and its relationship with women's cultural rights as a component of rights connected to human dignity and cultural identity. Based on an analytical examination of human rights texts and a reconsideration of the foundations of Islamic jurisprudence, it becomes evident that, alongside international instruments, principles such as inherent human dignity, justice, and the prohibition of discrimination in Islamic jurisprudence provide considerable grounds for supporting women's cultural rights. Nevertheless, these elements have not yet been formulated within a coherent and indigenous theoretical framework capable of explaining the position and function of women's cultural rights within Iran's legal system. The findings indicate that the marginalization of women's cultural rights stems less from the absence of theoretical foundations and more from conceptual fragmentation, reductionist approaches to culture, the dominance of secular individualism in parts of human rights literature, and the gap between jurisprudential foundations and their institutional and policy translation at the levels of legislation and implementation. In contrast, Islamic law, through its teleological understanding of culture and its recognition of women as civilizational actors and transmitters of culture, possesses the capacity to redefine women's cultural rights as fundamental and empowering rights. Accordingly, a conceptual reconsideration within human rights discourse and the development of an indigenous, Islamic, and operational theory for the realization of women's cultural rights within Iran's legal system appears to be a pressing necessity.

Keywords: Women's Cultural Rights, Women's Cultural Identity, Gender Justice, Structural Discrimination, Human Dignity.

حقوق فرهنگی زنان؛ از خلأ نظری تا چالش‌های عملی

سیده فاطمه فقیهی^۱ ID

۱. استادیار، گروه حقوق، دانشکده حقوق، دانشگاه حضرت معصومه (علیهاالسلام)، قم، ایران.

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

چکیده

حقوق فرهنگی زنان، با وجود شناسایی اجمالی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و انعکاس برخی ابعاد آن در قانون اساسی و قوانین عادی، همچنان از جایگاهی حاشیه‌ای و کم‌تحرّق در منظومه هنجاری حقوق بشر برخوردار است. این وضعیت، پرسش از سلسله‌مراتب نانوشته حقوق بشر و نسبت آن با حقوق فرهنگی زنان را، به‌عنوان بخشی از حقوق مرتبط با کرامت انسانی و هویت فرهنگی، برجسته می‌سازد. بر پایه تحلیل متون حقوق بشری و بازخوانی مبانی فقه اسلامی، روشن می‌شود که در کنار اسناد بین‌المللی و اصولی همچون کرامت ذاتی انسان، عدالت و منع تبعیض در فقه اسلامی، زمینه‌های قابل‌توجهی برای حمایت از حقوق فرهنگی زنان وجود دارد؛ باین حال، این عناصر در قالب یک چارچوب نظری منسجم و بومی برای تبیین جایگاه و کارکرد حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی ایران صورت‌بندی نشده است. یافته‌ها نشان می‌دهد حاشیه‌نشینی حقوق فرهنگی زنان، بیش از آن‌که ناشی از فقدان مبنای نظری باشد، ریشه در پراکندگی مفهومی، رویکردهای تقلیل‌گرایانه به فرهنگ، غلبه فردگرایی سکولار در بخشی از ادبیات حقوق بشر و گسست میان مبانی فقهی و ترجمه نهادی-سیاستی آن‌ها در سطح تقنین و اجرا دارد. در مقابل، حقوق اسلامی با تلقی غایت‌مند از فرهنگ و با شناسایی زن به‌مثابه کنشگر تمدن‌ساز و فاعل انتقال فرهنگ، ظرفیت بازتعریف حقوق فرهنگی زنان را در قالب حقوقی بنیادین و توانمندساز داراست. بر این اساس، بازاندیشی مفهومی در ادبیات حقوق بشری و طراحی نظریه‌ای بومی، اسلامی و اجرایی برای تحقق حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی ایران ضرورتی جدی می‌نماید. واژگان کلیدی: حقوق فرهنگی زنان، هویت فرهنگی زن، عدالت جنسیتی، تبعیض ساختاری، کرامت انسانی.

ارجاع به مقاله: فقیهی، سیده فاطمه. (۱۴۰۵). حقوق فرهنگی زنان؛ از خلأ نظری تا چالش‌های عملی. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۱۳(۱)، ۱۴۸-۱۷۴.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2085886.1088

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹

مقدمه

در منظومه حقوق بشر معاصر، حقوق فرهنگی همواره در وضعیتی حاشیه‌ای و کمتر توسعه‌یافته نسبت به حقوق مدنی - سیاسی و حتی حقوق اقتصادی - اجتماعی قرار داشته است. اگرچه اسناد بنیادین حقوق بشر، از جمله میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، به شناسایی صریح برخی مصادیق حقوق فرهنگی پرداخته‌اند، اما ابهام مفهومی، ضعف تبیین نظری و فقدان اجماع هنجاری، موجب شده است این حقوق از جایگاهی نازل‌تر در سلسله‌مراتب هنجاری حقوق بشر برخوردار باشند. (Craven, 1995, p.334-336)

Meyer-Bisch, 2012, p. 14 این وضعیت در مورد حقوق فرهنگی زنان تشدید می‌شود. زنان، به‌عنوان یکی از گروه‌هایی که بیشترین تأثیر را از ساختارهای فرهنگی می‌پذیرند، درعین حال بیشترین محرومیت را از مشارکت برابر در تولید، تفسیر و بازتعریف فرهنگ تجربه کرده‌اند. بسیاری از محدودیت‌های حقوقی و اجتماعی اعمال‌شده بر زنان، نه مستقیماً در قالب تبعیض‌های قانونی صریح، بلکه در پوشش هنجارهای فرهنگی، سنت‌ها و تفاسیر خاص از ارزش‌های دینی و اخلاقی بازتولید می‌شوند. (Merry, 2006, p. 29-31) در ادبیات حقوق بشر، حقوق زنان غالباً در چارچوب حقوق مدنی و سیاسی یا اصل منع تبعیض بررسی شده و حقوق فرهنگی آنان به‌صورت مستقل و نظام‌مند مورد توجه قرار نگرفته است. حتی کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، باوجود تأکید بر اصلاح الگوهای فرهنگی تبعیض‌آمیز، تعریف روشنی از حقوق فرهنگی زنان ارائه نمی‌دهد و بیشتر رویکردی اصلاح‌گرایانه نسبت به فرهنگ اتخاذ می‌کند. (CEDAW, 1979, art. 5) در نظام حقوقی ایران نیز، حقوق فرهنگی زنان کمتر به‌عنوان «حقوق قابل مطالبه» صورت‌بندی شده‌اند و غالباً در قالب سیاست‌های فرهنگی، تکالیف اخلاقی یا ملاحظات فقهی مورد بحث قرار گرفته‌اند. این امر، پرسش بنیادینی را پیش‌روی پژوهش حاضر قرار می‌دهد: آیا می‌توان با بازخوانی فقهی - حقوقی حقوق فرهنگی زنان، جایگاهی شایسته و بنیادین برای این حقوق در منظومه حقوق بشر و نظام حقوقی ایران ترسیم کرد؟

پژوهش حاضر بر آن است که با بازتعریف مفهومی فرهنگ و حقوق فرهنگی و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه اسلامی و حقوق بشر بین‌المللی، به تبیین جایگاه هنجاری حقوق فرهنگی زنان پرداخته و نشان دهد که حاشیه‌نشینی این حقوق، بیش از آنکه ناشی از فقدان مبنای نظری باشد، نتیجه ابهام مفهومی و رویکردهای تقلیل‌گرایانه در تفسیر آن‌هاست. بررسی ادبیات

موجود نشان می‌دهد که موضوع حقوق زنان در سال‌های اخیر در حوزه‌های مختلفی همچون حقوق زن، حقوق اجتماعی، مشارکت سیاسی و عدالت جنسیتی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در برخی مطالعات نیز به ابعاد فرهنگی حقوق زنان، از جمله حق برخورداری از دانش و فناوری، مشارکت در فعالیت‌های هنری، ورزشی و تفریحی اشاره شده است. (حکمت نیا، ۱۳۹۰، ص ۲۱۵-۳۱۱) با این حال، اغلب این پژوهش‌ها یا در چارچوب کلی حقوق بشر و بدون تمرکز مستقل بر مفهوم «حقوق فرهنگی زنان» انجام شده‌اند، یا به بررسی موردی برخی مصادیق فرهنگی پرداخته‌اند. از سوی دیگر، در بخشی از ادبیات حقوقی، تلاش‌هایی برای تبیین جایگاه زن در اندیشه اسلامی و فقه صورت گرفته است که بیشتر معطوف به حقوق خانوادگی، اجتماعی یا کرامت انسانی زن بوده و کمتر به صورت مشخص به مفهوم‌پردازی نظام‌مند از «حقوق فرهنگی زنان» پرداخته‌اند. (مهریزی، ۱۳۹۰؛ زیبایی نژاد و سبحانی، ۱۳۹۱، علاسوند، ۱۳۹۲) در حوزه حقوق بشر نیز مطالعات موجود غالباً با رویکردی توصیفی به بررسی اسناد بین‌المللی پرداخته و کمتر به نسبت میان مبانی فقه اسلامی، نظریه حقوق فرهنگی و نظام حقوقی ایران توجه کرده‌اند. در نتیجه، می‌توان گفت که در ادبیات موجود، چارچوب نظری منسجم و بومی برای تبیین جایگاه، مبانی و کارکرد حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی ایران به طور کامل شکل نگرفته است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با رویکردی تحلیلی، ضمن بازخوانی مبانی حقوق بشری و مبانی فقه اسلامی، تلاش می‌کند مفهوم حقوق فرهنگی زنان را به طور مستقل مفهوم‌پردازی کرده و جایگاه آن را در منظومه حقوق بشر و نظام حقوقی ایران تبیین کند. همچنین این پژوهش با تحلیل چالش‌های نظری و اجرایی تحقق این حقوق، می‌کوشد گسست میان مبانی نظری و سازوکارهای نهادی تحقق حقوق فرهنگی زنان را نشان داده و زمینه‌هایی برای صورت‌بندی یک چارچوب نظری بومی در این حوزه ارائه دهد.

۱. چارچوب مفهومی و نظری حقوق فرهنگی زنان

حقوق فرهنگی زنان یکی از ابعاد اساسی حقوق بشر است که بر حق زنان برای مشارکت آزادانه، برابر و مؤثر در حیات فرهنگی، بهره‌مندی از میراث فرهنگی، تولید و بازآفرینی فرهنگ و حفظ هویت فرهنگی خود تأکید دارد. با وجود پذیرش اصل برابری و کرامت انسانی در اسناد بین‌المللی و بسیاری از نظام‌های حقوقی، تحقق حقوق فرهنگی زنان همواره تحت تأثیر

ساختارهای اجتماعی، هنجارهای فرهنگی، باورهای سنتی و سیاست‌های عمومی قرار گرفته است. (Alston, 2005, pp. 215-218) ازاین‌رو، بررسی این حقوق صرفاً از منظر قواعد حقوقی کافی نیست، بلکه نیازمند بهره‌گیری از رویکردهای نظری در حوزه‌های حقوق، جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و مطالعات جنسیت است. در این راستا، تبیین چارچوب مفهومی و نظری حقوق فرهنگی زنان، نخست مستلزم روشن ساختن مفهوم «حقوق فرهنگی» و جایگاه آن در منظومه حقوق بشر است و سپس بررسی مبانی نظری حاکم بر رابطه فرهنگ، جنسیت و حقوق را ایجاب می‌کند. این چارچوب، امکان تحلیل دقیق‌تر چالش‌ها، ظرفیت‌ها و الزامات تحقق حقوق فرهنگی زنان را فراهم ساخته و مبنایی برای ارزیابی قوانین، سیاست‌ها و رویه‌های مرتبط با این حوزه به شمار می‌رود. بر همین اساس، در این بخش ابتدا مفهوم حقوق فرهنگی زنان و عناصر تشکیل‌دهنده آن تبیین شده و سپس مهم‌ترین رویکردها و مبانی نظری مرتبط با این موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱. از مفهوم «فرهنگ» تا «حقوق فرهنگی»

فرهنگ از جمله مفاهیمی است که به‌رغم کاربرد گسترده در علوم انسانی، فاقد تعریف واحد و مورد اجماع است. ریموند ویلیامز از شناسایی بیش از ۱۶۰ تعریف متفاوت از فرهنگ سخن می‌گوید و این تنوع را نشانه‌ای از پیچیدگی و چندلایگی این مفهوم می‌داند. (Williams, 1983, p. 87) ادوارد ب. تایلور، در تعریف کلاسیک خود، فرهنگ یا تمدن را «کلیتی پیچیده شامل دانش، باورها، هنر، اخلاقیات، حقوق، آداب و رسوم و دیگر توانایی‌ها و عاداتی» می‌داند که انسان به‌عنوان عضو جامعه کسب می‌کند. (Tylor, 1871, p. 1) این تعریف، فرهنگ را پدیده‌ای اکتسابی و اجتماعی معرفی می‌کند و زمینه تحلیل حقوقی آن را فراهم می‌سازد. آنتونی گیدنز با نگاهی جامعه‌شناختی، فرهنگ را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و کالاهای مادی می‌داند که کنش اجتماعی را معنا می‌بخشند و با ساختار قدرت پیوند دارند. (Giddens, 2006, p. 22-24) ویلیامز نیز فرهنگ را هم «شیوه کلی زندگی» و هم «فرآیند خلاقیت فکری و هنری» می‌داند. (Williams, 1983, p. 90) در اسناد حقوق بشری، اعلامیه فرایبورگ فرهنگ را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، باورها، زبان‌ها، دانش‌ها، هنرها و شیوه‌های زندگی می‌داند که از طریق آن‌ها افراد هویت و کرامت انسانی خویش را ابراز می‌کنند. (Fribourg Declaration, 2007, art. 2)

۲-۱. حقوق فرهنگی زنان در اسناد حقوق بشر بین‌المللی

حقوق فرهنگی زنان در ادبیات حقوقی، اغلب یا نادیده گرفته شده یا در ذیل گفتمان کلی منع تبعیض بررسی شده است. حقوق فرهنگی به‌طورکلی نیز در حقوق بین‌الملل بشر تعریف نشده و عمدتاً از طریق احصای مصادیق شناسایی شده‌اند. ماده ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، حق مشارکت در حیات فرهنگی، بهره‌مندی از پیشرفت‌های علمی و حمایت از منافع معنوی و مادی پدیدآورندگان را به رسمیت می‌شناسد. (ICESCR, 1966, art. 15) با این حال، به‌گفته کریون، این ماده بیش از آنکه واجد تبیین نظری باشد، فهرستی از حقوق پراکنده ارائه می‌دهد. (Craven, 1995, p. 335) کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در تفسیر عمومی شماره ۲۱ تلاش کرده است با تأکید بر «مشارکت مؤثر در زندگی فرهنگی»، بعد هنجاری این حقوق را تقویت کند، اما همچنان آن‌ها را حقوقی تدریجی و وابسته به امکانات دولت‌ها تلقی می‌کند. (CESCR, 2009: paras. 2, 14) برآیند تحلیل‌های مفهومی و نظری این پژوهش نشان می‌دهد که حقوق فرهنگی زنان در منظومه حقوق بشر، علی‌رغم شناسایی رسمی در اسناد بنیادین بین‌المللی، همچنان از حیث تبیین نظری، توسعه هنجاری و تحقق عملی، در زمره کم‌توسعه‌یافته‌ترین و کم‌شتاب‌ترین سطح حقوق بشر قرار دارد. این حقوق نه تنها نسبت به حقوق مدنی و سیاسی، بلکه حتی در مقایسه با دیگر حقوق اقتصادی و اجتماعی، با ضعف در صورت‌بندی مفهومی، ضمانت اجرا و مطالبه‌پذیری حقوقی مواجه بوده‌اند. (Craven, 1995, p. 334-336) در ادبیات تخصصی حقوق بشر، این وضعیت به‌طور صریح مورد توجه قرار گرفته و از حقوق فرهنگی با تعبیر استعاری «سیندرلای حقوق بشر» یاد شده است؛ استعاره‌ای که بیانگر حضور رسمی اما حاشیه‌ای و برخورداری اسمی اما کم‌اثر این حقوق در نظام حقوق بشر است. (Meyer-Bisch, 2012, p. 14-18) این حاشیه‌نشینی در مورد حقوق فرهنگی زنان تشدید می‌شود؛ زیرا بسیاری از اشکال تبعیض علیه زنان نه در قالب قواعد حقوقی صریح، بلکه در بستر هنجارها، سنت‌ها و الگوهای فرهنگی بازتولید می‌شوند و همین امر، شناسایی و مطالبه‌گری حقوق فرهنگی آنان را با پیچیدگی مضاعف مواجه ساخته است. (Merry, 2006, p. 34-36) کمیته حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نیز با اذعان ضمنی به این وضعیت، بر ضرورت تقویت جایگاه هنجاری و اجرایی حقوق فرهنگی تأکید کرده است، هرچند همچنان این حقوق را در زمره حقوقی تدریجی و وابسته به سیاست‌گذاری دولت‌ها تلقی می‌کند. (CESCR, 2009: paras. 2, 14)

۳-۱. رویکرد فقهی و حقوقی به حقوق فرهنگی زن

در حقوق داخلی ایران، حقوق فرهنگی به‌طور پراکنده در اصول قانون اساسی و قوانین عادی مورد اشاره قرار گرفته‌اند، اما کمتر با عنوان حقوق بنیادین تحلیل شده‌اند. (هاشمی، ۱۳۹۸، ص ۴۵-۴۸) درعین حال، فقه اسلامی با تکیه بر اصولی چون کرامت ذاتی انسان (قرآن، سوره اسراء، آیه ۷۰)، اصل اباحه، عقلانیت و نفی اکراه، ظرفیت نظری لازم برای شناسایی حقوق فرهنگی به‌عنوان حقوقی اصیل را داراست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰-۲۱۵؛ سروش محلاتی، ۱۳۹۵، صص ۹۵-۱۰۲) از منظر فقه اسلامی، گرچه اصطلاح «حقوق فرهنگی» به‌صورت مستقل در منابع کلاسیک فقهی به کار نرفته است، اما مبانی و قواعدی وجود دارد که می‌تواند چارچوب نظری این حقوق را تبیین نماید. اصولی همچون کرامت ذاتی انسان، طلب علم، مسئولیت انسان در حفظ و انتقال ارزش‌های فرهنگی و دینی و نقش اجتماعی زن در تربیت و فرهنگ‌سازی نشان می‌دهد که در نگاه اسلامی، زن نه صرفاً مصرف‌کننده فرهنگ، بلکه کنشگر فعال در تولید و انتقال فرهنگ محسوب می‌شود. روایات مختلف در باب وجوب یا استحباب طلب علم، اهمیت تعلیم و تربیت، اجر و پاداش عالم و متعلم، فضیلت هدایت و تعلیم، آداب طلب علم و...، مؤید جایگاه فرهنگی زنان در جامعه اسلامی است. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰۸، ص ۱۷) بر این اساس، می‌توان «حقوق فرهنگی زنان در چارچوب فقه اسلامی» را چنین تعریف کرد: مجموعه حقوقی که بر پایه کرامت انسانی و مسئولیت فرهنگی انسان، امکان حضور، مشارکت و اثرگذاری زنان در حیات فرهنگی جامعه اسلامی و بهره‌مندی آنان از دانش، میراث فرهنگی و تولیدات علمی و فرهنگی را فراهم می‌آورد. چنین تعریفی ضمن اتکا به مبانی فقهی، از خلط این حقوق با سایر حوزه‌های حقوق بشر نیز جلوگیری می‌کند.

۲. حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوق بشر بین‌المللی؛ شناسایی حداقلی و

فقدان نظریه پشتیبان

حقوق فرهنگی به‌طور کلی در زمره حقوق بشر نسل دوم و در طبقه حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرد و در اسناد بین‌المللی، منطقه‌ای و ملی مورد شناسایی قرار گرفته است. بااین حال، برخلاف برخی دیگر از حقوق بشر، «حقوق فرهنگی» فاقد تعریف جامع و صریح در اسناد الزام‌آور بین‌المللی است و بیشتر از طریق شناسایی استقرایی مصادیق مورد حمایت قرار می‌گیرد. (ICESCR, 1966: Art. 2(2)) این حقوق از حیث شمول، تمامی انسان‌ها اعم از زن و مرد را دربر می‌گیرد و مبتنی بر اصل عدم تبعیض است.

۱-۲. شناسایی اولیه حقوق فرهنگی در نظام ملل متحد

نخستین سند بین‌المللی که به صورت ضمنی به مقوله فرهنگ توجه نشان داد، منشور ملل متحد است. بند ۳ ماده ۱ منشور، توسعه همکاری‌های بین‌المللی در حل مسائل فرهنگی را از اهداف اساسی سازمان ملل متحد می‌داند. ((UN Charter, 1945: Art. 1(3)) همچنین بند ۱ ماده ۶۲، ارائه گزارش و توصیه در مسائل فرهنگی را در زمره صلاحیت‌های شورای اقتصادی و اجتماعی قرار داده است. ((UN Charter, 1945: Art. 62(1)) هرچند منشور به طور مستقیم از «حقوق فرهنگی» نام نمی‌برد، اما بستر نهادی لازم برای توسعه بعدی این حقوق را فراهم ساخته است. (Craven, 1995, p. 331-333) اصطلاح «حقوق فرهنگی» نخستین بار به صورت صریح در ماده ۲۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر به کار رفته است. (UDHR, 1948: Art. 22) افزون بر آن، ماده ۲۷ اعلامیه به مهم‌ترین مصادیق این حقوق اشاره می‌کند؛ از جمله حق مشارکت آزادانه در زندگی فرهنگی جامعه، بهره‌مندی از هنر و سهم بردن در پیشرفت علمی و منافع آن و نیز حق حمایت از منافع مادی و معنوی ناشی از آثار علمی، ادبی و هنری. (UDHR, 1948: Art. 27)

۲-۲. مصادیق حقوق فرهنگی در میثاقین

میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) مهم‌ترین سند الزام‌آور در حوزه حقوق فرهنگی است. ماده ۱۵ این میثاق، حق مشارکت در زندگی فرهنگی، بهره‌مندی از پیشرفت‌های علمی و حمایت از منافع مادی و معنوی آثار علمی، ادبی و هنری را به رسمیت می‌شناسد. ((ICESCR, 1966: Art. 15(1)) بندهای ۲ و ۳ این ماده، دولت‌ها را مکلف به اتخاذ تدابیر لازم برای حفظ، توسعه و ترویج فرهنگ و نیز احترام به آزادی تحقیقات علمی و فعالیت‌های خلاقانه می‌نماید. ((ICESCR, 1966: Art. 15(2)-(3)) در کنار این میثاق، ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی بر حق اقلیت‌های قومی، مذهبی و زبانی در بهره‌مندی از فرهنگ خود تأکید دارد که بیانگر پیوند وثیق حقوق فرهنگی با هویت‌های جمعی است. (ICCPR, 1966: Art. 27) با توجه به گستره مفهومی فرهنگ، حقوق فرهنگی در معنای موسع، می‌تواند حقوق مرتبط دیگری نظیر حق آموزش، آزادی مذهب، آزادی بیان، حق دسترسی به دانش و حتی حق تعیین سرنوشت فرهنگی را نیز دربرگیرد؛ هرچند این حقوق در اسناد مختلف، ذیل عناوین متفاوت مورد حمایت قرار گرفته‌اند.

۲-۳. نقش یونسکو و توسعه تدریجی حقوق فرهنگی

از دهه ۱۹۷۰ به بعد، سازمان ملل و به‌ویژه یونسکو نقش مهمی در تبیین و توسعه حقوق فرهنگی ایفا کرده‌اند. نام‌گذاری سال‌های ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۸ به‌عنوان «دهه جهانی توسعه فرهنگی» (UNESCO, 1988) و تصویب اسنادی نظیر اعلامیه اصول همکاری فرهنگی بین‌المللی (۱۹۶۶)، اعلامیه جهانی تنوع فرهنگی (۲۰۰۱) و کنوانسیون‌های مربوط به آموزش، میراث فرهنگی مادی و غیرمادی و تنوع بیان‌های فرهنگی، بیانگر ارتقای جایگاه فرهنگ در حقوق بین‌الملل کنونی است. (UNESCO, 2001: Preamble; UNESCO, 2005: Art. 1)

۲-۴. نهاده‌سازی نظارت بین‌المللی بر حقوق فرهنگی

در سال ۲۰۰۹، شورای حقوق بشر سازمان ملل با ایجاد منصب گزارشگر ویژه حقوق فرهنگی، گامی مهم در جهت شناسایی موانع و بهترین رویه‌ها در تحقق این حقوق برداشت. (HRC Res. 10/23, 2009) گزارش‌های ارائه‌شده از سوی گزارشگران ویژه، به‌ویژه گزارش‌های فریده شهید، به‌طور خاص بر لزوم تضمین بهره‌مندی برابر زنان از حقوق فرهنگی و رفع موانع ساختاری و فرهنگی تأکید دارد. (Shaheed, 2014: paras. 16-20)

۲-۵. حقوق فرهنگی زنان در اسناد خاص و منطقه‌ای

در کنار اسناد عام، برخی اسناد موضوعی نیز به‌طور خاص و ویژه به حقوق فرهنگی پرداخته‌اند؛ از جمله کنوانسیون حقوق کودک (CRC, 1989: Art. 29)، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW, 1979: Arts. 5, 10, 13)، اعلامیه حق بر توسعه (UNDRTD, 1986: Art. 1)، اعلامیه و برنامه عمل پکن. (1955: paras. 219-222) در سطح منطقه‌ای، اسنادی همچون اعلامیه آمریکایی حقوق و وظایف انسان (1948: Art. 13)، پروتکل سان‌سالوادور (1988: Art. 14) و منشور آفریقایی حقوق بشر و ملت‌ها (1981: Arts. 17, 22) به‌صراحت حقوق فرهنگی را شناسایی کرده‌اند. در نظام اروپایی، هرچند کنوانسیون اروپایی حقوق بشر به‌طور مستقیم به حقوق فرهنگی اشاره نکرده، اما دیوان اروپایی حقوق بشر از طریق تفسیر موسع موادی نظیر حق احترام به زندگی خصوصی و خانوادگی، آزادی مذهب، آزادی بیان و حق آموزش، حمایت ماهوی از حقوق فرهنگی به عمل آورده است. (ECHR, Arts. 8-10; Protocol No.1, Art. 2) در اعلامیه قاهره حقوق بشر اسلامی (۱۹۹۰)

نیز به برخی ابعاد حقوق فرهنگی اشاره شده است. ماده ۹ این اعلامیه، طلب علم و آموزش را حق و تکلیف انسان دانسته و دولت و جامعه را موظف به فراهم‌سازی بسترهای لازم برای تربیت متوازن دینی و دنیوی می‌داند. (Cairo Declaration, 1990: Art. 9)

۶-۲. نقد رویکرد حقوق بشر به حقوق فرهنگی زنان از منظر غایت‌مندی فرهنگی

نظام بین‌المللی حقوق بشر، به‌ویژه در حوزه حقوق فرهنگی، بر مبنای رویکردی سکولار، فردگرایانه و ارزشی خنثی شکل گرفته است؛ رویکردی که فرهنگ را نه به‌عنوان مسیری برای تحقق رشد و کمال انسانی، بلکه عمدتاً به‌مثابه حوزه‌ای از انتخاب‌های شخصی و ترجیحات فردی تلقی می‌کند. (Donnelly, 2013, p. 27-31) این تلقی، هرچند در ظاهر به گسترش آزادی‌های فرهنگی زنان می‌انجامد، اما در سطح نظری با یک کاستی بنیادین مواجه است و آن، فقدان غایت‌مندی فرهنگی در تعریف و تنظیم حقوق فرهنگی زنان است. در اسناد اصلی حقوق بشر، از جمله میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، حقوق فرهنگی زنان عمدتاً در قالب حق مشارکت در حیات فرهنگی، دسترسی برابر به آموزش و بهره‌مندی از دستاوردهای فرهنگی مطرح می‌شود. (ICESCR, 1966: art. 13, 15) باین حال، این اسناد به‌طور نظام‌مند از تبیین «هدف نهایی» فرهنگ و نقش آن در رشد معنوی، اخلاقی و هویتی انسان پرهیز می‌کنند. به تعبیر مایر - بیش، حقوق فرهنگی در این چارچوب به «حقوقی کم‌رنگ و فاقد نیروی هدایتی» تقلیل یافته‌اند. (Meyer-Bisch, 2012 p. 19-22) این خلأ نظری، در حوزه حقوق فرهنگی زنان پیامدهای جدی‌تری دارد. تأکید افراطی بر خودمختاری فردی زن^۱ در گفتمان حقوق بشر، بدون لحاظ پیوندهای هویتی، خانوادگی و فرهنگی، عملاً به گسست زن از نقش تمدنی و انتقال فرهنگی او منجر شده است. (Okin, 1999, p. 12-15) در چنین رویکردی، زن بیش از آنکه «فاعل فرهنگ‌ساز» تلقی شود، به «موضوع انتخاب‌های فردی» فروکاسته می‌شود؛ انتخاب‌هایی که غالباً در بستر فرهنگ جهانی‌شده و تحت سیطره رسانه‌های مسلط شکل می‌گیرند. (UNESCO, 2001: para. 6-8) از منظر غایت‌مندی فرهنگی، این رویکرد با نوعی تناقض درونی نیز مواجه است. نظام حقوق بشر از یک‌سو بر حمایت از تنوع فرهنگی تأکید می‌کند، اما از سوی دیگر، به دلیل فقدان مبانی غایی مشترک، به‌نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی مهارگسیخته می‌انجامد که در عمل، امکان داوری ارزشی میان فرهنگ‌ها را سلب

1. Individual Autonomy

می‌کند. (Taylor, 1994, p. 25-28) این وضعیت، به‌ویژه در خصوص حقوق فرهنگی زنان، زمینه را برای سلطه الگوهای فرهنگی لیبرال - غربی فراهم می‌سازد؛ الگوهایی که خود به‌صورت پیش‌فرض، «استاندارد جهانی» فرض می‌شوند. در مقابل، رویکرد اسلامی به حقوق فرهنگی زنان، مبتنی بر تلقی غایت‌مدار از فرهنگ است؛ تلقی‌ای که فرهنگ را ابزار تحقق عبودیت، کرامت و رشد متوازن انسانی می‌داند. در این چارچوب، حقوق فرهنگی زنان نه صرفاً به‌معنای آزادی انتخاب، بلکه به‌عنوان حق بر هدایت، آموزش، صیانت هویتی و مشارکت فعال در تولید و انتقال فرهنگ حق‌مدار تفسیر می‌شود. از این منظر، آزادی فرهنگی فاقد جهت‌گیری ارزشی، نه‌تنها تضمین‌کننده کرامت زن نیست، بلکه می‌تواند به استحاله فرهنگی و ازخودبیگانگی هویتی بینجامد. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که چالش بنیادین رویکرد حقوق بشر در حوزه حقوق فرهنگی زنان، نه در اصل شناسایی این حقوق، بلکه در فقدان چارچوب غایت‌مند و ارزشی برای تنظیم آن‌ها نهفته است. این ضعف نظری، در جوامع دارای پیشینه دینی و فرهنگی عمیق، به ناکارآمدی سیاست‌های اقتباسی و بروز تعارض‌های هنجاری در حوزه فرهنگ می‌انجامد و ضرورت بازخوانی انتقادی این رویکرد را برجسته می‌سازد.

۳. حقوق فرهنگی زنان در اسلام؛ از حق هدایت تا کنشگری تمدنی

در منظومه معارف اسلامی، فرهنگ و حقوق فرهنگی انسان به‌ویژه زنان از جایگاهی بنیادین و هنجارساز برخوردار است. بررسی تاریخی وضعیت زنان در جوامع پیش از اسلام، به‌ویژه جامعه عرب جاهلی، نشان می‌دهد که زن غالباً فاقد منزلت انسانی مستقل تلقی می‌شد و ارزش وجودی او نه بر اساس کرامت ذاتی، بلکه در نسبت با کارکردهای ابزاری و منافع مردان تعریف می‌گردید. (لوبون، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲) قرآن کریم با توصیف واکنش تحقیرآمیز نسبت به تولد دختر، این نگرش ضدانسانی را به‌صراحت به نقد می‌کشد. (سوره نحل، آیه ۵۸) اسلام، در نقطه مقابل این گفتمان، با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، زن را به‌عنوان انسانی کامل، مختار و برخوردار از شأن مستقل انسانی معرفی می‌کند. از منظر قرآن، زن و مرد در ارزش انسانی و امکان نیل به کمالات وجودی، هیچ‌گونه تفاوتی ندارند و تنها معیار برتری، تقوای الهی است. (سوره حجرات، آیه ۱۳) این تحول معرفتی، مبنای شناسایی مجموعه‌ای از حقوق فرهنگی زنان در فقه اسلامی را شکل داده است؛ حقوقی که نه‌تنها ناظر بر آزادی‌های فردی، بلکه معطوف به رشد معنوی، تعالی اخلاقی و صیانت از کرامت فرهنگی زنان‌اند. در همین راستا، امام

خمینی (رحمه الله) با تأکید بر نقش تمدنی اسلام در احیای منزلت زن تصریح می‌کنند: «اسلام نظر خاص بر شما بانوان دارد... اسلام آن‌ها را سربلند و سرافراز کرد و با مردان مساوی ساخت». (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۳۷) در منظومه فقه اسلامی، حقوق فرهنگی زنان نه صرفاً به معنای بهره‌مندی از امکانات فرهنگی، بلکه ناظر بر نقش فعال آنان در فرآیند هدایت اجتماعی و شکل‌دهی به حیات فرهنگی و تمدنی جامعه اسلامی است.

۱-۳. حق زنان بر هدایت‌پذیری و دستیابی به کمالات انسانی

یکی از بنیادی‌ترین حقوق فرهنگی زنان در اسلام، «حق بر هدایت» است. باورها و اعتقادات، زیربنای نظام ارزشی، سبک زندگی و کنش فرهنگی انسان را تشکیل می‌دهند و از این‌رو، هدایت الهی به مثابه حق، مقدمه تحقق سایر حقوق فرهنگی محسوب می‌شود. مأموریت اصلی پیامبران، رهایی انسان از اسارت جهل، خرافه و ساختارهای فکری بازدارنده از رشد و تعالی معرفی شده است. (سوره اعراف، آیه ۱۵۷) با وجود چنین جایگاهی، «حق بر هدایت» در نظام حقوق بشر مدرن، به عنوان یک حق مستقل شناسایی نشده است؛ حال آنکه در منطق اسلامی، این حق نخست ناظر بر رابطه انسان با خداوند و سپس متوجه مسئولیت پیامبران، امامان و در عصر غیبت، دولت اسلامی در فراهم‌سازی بسترهای هدایت است. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۸۹) قرآن کریم به صراحت بر تساوی زنان و مردان در مسیر هدایت و نیل به کمال انسانی تأکید می‌کند. (سوره احزاب، آیه ۳۵) همچنین آیات متعدد دیگری، دستیابی به حیات طیبه، پاداش اخروی و قرب الهی را بدون هرگونه تمایز جنسیتی تضمین کرده‌اند. (سوره نحل، آیه ۹۷؛ سوره نساء، آیه ۱۲۴؛ سوره غافر، آیه ۴۰؛ سوره آل عمران، آیه ۱۹۵)

۲-۳. حق زنان بر رشد علمی و توسعه دانش

حق آموزش و تحصیل علم، از دیگر حقوق فرهنگی بنیادین زنان در فقه اسلامی است. علم‌آموزی در منطق اسلام، نه تنها حق، بلکه تکلیف شرعی تلقی شده و خطاب آن عام است و زنان و مردان را به طور یکسان دربرمی‌گیرد. آیات قرآن کریم در ستایش عالمان و نکوهش جاهلان، بدون هرگونه تفکیک جنسیتی نازل شده‌اند. (سوره مجادله، آیه ۱۱؛ سوره زمر، آیه ۹) روایات اسلامی نیز به صراحت بر ضرورت آموزش زنان دلالت دارند. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در ستایش زنان انصار می‌فرماید: «نِعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الْأَنْصَارِ لَمْ يَمْنَعَهُنَّ

الحَيَاءُ أَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّينِ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۸) در روایت دیگری، آموزش صحیح دختران موجب اجر مضاعف دانسته شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۴۳) شواهد تاریخی نیز نشان می‌دهد که زنان بسیاری، به‌ویژه در خاندان اهل بیت (علیهم‌السلام) و خانواده‌های علمی، به‌مراتب بالای دانش دینی دست یافته و حتی اجازه روایت حدیث و اجتهاد داشته‌اند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵) در عصر معاصر، امام خمینی (رحمه‌الله) با نفی انحصار علم به جنس خاص، تحصیل و آموزش زنان را از لوازم اساسی پیشرفت جامعه اسلامی می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۳۵)

۳-۳. حق زنان بر پوشش، عفاف و صیانت از کرامت فرهنگی

از منظر فقه اسلامی، حجاب و عفاف نه به‌عنوان محدودیت، بلکه به‌مثابه سازوکاری حقوقی - فرهنگی برای صیانت از کرامت انسانی و امنیت اجتماعی زنان تلقی می‌شود. قرآن کریم فلسفه پوشش را جلوگیری از آزار و حفظ شأن اجتماعی زنان معرفی می‌کند (سوره احزاب، آیه ۵۹) و در سوره نور، بر مراقبت از نگاه، حفظ پاکدامنی و پرهیز از نمایش زینت تأکید می‌ورزد. (سوره نور، آیه ۳۱) این احکام، ناظر بر حذف زنان از عرصه عمومی نیستند، بلکه هدف آن‌ها تنظیم نحوه حضور اجتماعی زنان به‌گونه‌ای است که از استثمار جنسی، کالایی‌سازی بدن زن و فروکاستن منزلت فرهنگی او جلوگیری شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲)

۳-۴. حق زنان بر حفظ هویت و تنوع فرهنگی

قرآن کریم تنوع قومی، زبانی و فرهنگی را امری حکیمانه و از نشانه‌های الهی معرفی می‌کند. (سوره حجرات، آیه ۱۳) این تنوع، نه مبنای برتری‌جویی، بلکه بستر شناخت متقابل، گفت‌وگوی فرهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز است. زنان، به‌ویژه در نهاد خانواده، نقشی محوری در حفظ و انتقال هویت فرهنگی ایفا می‌کنند؛ از طریق تربیت فرزندان، انتقال ارزش‌ها، زبان، آداب، سنت‌ها و سرمایه نمادین جامعه. از همین‌رو، پروژه‌های سلطه فرهنگی در جهان معاصر، به‌طور هدفمند بر زن و خانواده متمرکز شده‌اند تا با تضعیف نقش مادری و هویت فرهنگی زنان، جوامع را دچار ازخودبیگانگی فرهنگی کنند. (Donders, 2011, p. 209) از منظر فقه اسلامی، صیانت از هویت فرهنگی و مقابله با تهاجم فرهنگی، هم‌زمان حق و مسئولیت

۱. چه نیکو زنانی هستند زنان انصار؛ حیا آنان را بازداشت که در دین تفقه و فهم عمیق پیدا کنند.

فرهنگی زنان و مردان به شمار می‌رود؛ حقی که مستقیماً با کرامت انسانی، استقلال فرهنگی و بقای تمدنی جامعه اسلامی پیوند خورده است. مجموعه مبانی اسلامی حقوق فرهنگی زنان نشان می‌دهد که فقه اسلامی، برخلاف رویکرد حداقلی و فردگرایانه حقوق بشر مدرن، از درک غایت‌مند، هویت‌محور و کنشگرانه نسبت به فرهنگ و نقش زن برخوردار است. در این چارچوب، حقوق فرهنگی زنان نه امتیازاتی تبعی و ثانویه، بلکه حقوقی بنیادین‌اند که با کرامت ذاتی، هدایت‌پذیری، رشد علمی، صیانت از هویت و نقش تمدن‌ساز زن پیوندی ساختاری دارند. باین‌حال، فاصله‌معداری میان این ظرفیت غنی نظری و فقهی با وضعیت تحقق حقوق فرهنگی زنان در عرصه حقوق موضوعه و سیاست‌گذاری فرهنگی مشاهده می‌شود. این گسست، بیش از آنکه ناشی از تعارض میان اسلام و حقوق بشر یا فقدان مبانی شرعی باشد، محصول فقدان نظریه فرهنگی بومی اجرایی و ناتوانی در ترجمه مبانی غایت‌مند فقهی به سازوکارهای نهادی، تقنینی و سیاستی است. از همین‌رو، بررسی چالش‌های تحقق حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی ایران، مستلزم عبور از سطح تصریح هنجاری و تمرکز بر موانع ساختاری، نهادی و تفسیری است که مانع بالفعل شدن این حقوق می‌شوند.

۴. حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران

حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، در چارچوب رویکردی فرهنگی - تمدنی مبتنی بر آموزه‌های اسلام و اصل کرامت انسانی مورد شناسایی و حمایت قرار گرفته است. این نظام حقوقی، با فاصله‌گیری آگاهانه از نگاه ابزارانگارانه و مصرف‌محور به زن - که در برخی نظام‌های سرمایه‌داری مشاهده می‌شود - بر حفظ شخصیت انسانی، منزلت اجتماعی و نقش تمدن‌ساز زنان تأکید دارد. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۵۸: مقدمه) در این چارچوب، زن نه به‌عنوان «ابزار تولید یا مصرف»، بلکه به‌مثابه کنشگر فعال فرهنگی و تربیتی در خانواده و جامعه تلقی می‌شود؛ رویکردی که در اسناد بنیادین و قوانین داخلی بازتاب یافته است.

۱- ۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان سند مادر نظام حقوقی، توجه ویژه‌ای به احقاق حقوق زنان - از جمله حقوق فرهنگی - دارد. بند ۱۴ اصل ۳، دولت را موظف به تأمین حقوق همه‌جانبه افراد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همگان می‌داند که به‌طور ضمنی شامل حقوق فرهنگی زنان نیز می‌شود. (قانون اساسی، ۱۳۵۸: اصل ۳ بند ۱۴) در اصل ۲۰ قانون

اساسی، اصل تساوی زن و مرد در حمایت قانون و بهره‌مندی از حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، «با رعایت موازین اسلام» تصریح شده است (همان: اصل ۲۰). این اصل، مبنای حقوقی تساوی در برخورداری از حقوق فرهنگی را فراهم می‌سازد و در عین حال، چارچوب هنجاری اسلامی را به عنوان معیار تنظیم این حقوق معرفی می‌کند؛ امری که مستلزم تبیین دقیق موازین اسلامی در حوزه فرهنگ است.

اصل ۲۱ قانون اساسی نیز به طور خاص به حمایت از حقوق زنان اختصاص یافته و دولت را مکلف می‌سازد حقوق زن را «در تمام جهات» تضمین کند. بند نخست این اصل، با تأکید بر «ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او»، به روشنی بر ابعاد فرهنگی، علمی و فکری حقوق زنان دلالت دارد. (قانون اساسی، ۱۳۵۸: اصل ۲۱ بند ۱) مفهوم «رشد شخصیت زن» را می‌توان ناظر بر ارتقای آگاهی، آموزش، مشارکت فرهنگی و مصون‌سازی زنان از پدیده‌هایی چون مصرف‌زدگی، کلیشه‌سازی جنسیتی و انفعال فرهنگی دانست. علاوه بر این، اصول متعدد دیگری از قانون اساسی به طور عام به مصادیق حقوق فرهنگی اشاره دارند که شمول آن‌ها نسبت به زنان و مردان یکسان است؛ از جمله:

- اصل ۳۰: حق آموزش و پرورش و آموزش عالی (همان: اصل ۳۰)؛
 - بند ۴ اصل ۳: فراهم‌سازی امکانات آموزش عالی و بهره‌گیری از مزایای علم (همان: اصل ۳ بند ۴)؛
 - بند ۸ اصل ۳: مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت فرهنگی (همان: اصل ۳ بند ۸)؛
 - بند ۱ اصل ۳: ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی و فرهنگی و مقابله با فساد (همان: اصل ۳ بند ۱)؛
 - اصل ۱۵: حفظ و بهره‌مندی از هویت فرهنگی و زبانی. (همان: اصل ۱۵)
- مجموع این اصول، چارچوبی منسجم برای شناسایی حقوق فرهنگی زنان در سطح قانون اساسی فراهم می‌آورد.

۲-۴. مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی

شورای عالی انقلاب فرهنگی به عنوان نهاد عالی سیاست‌گذار فرهنگی کشور که به فرمان امام خمینی (رحمه‌الله) تأسیس شده و مصوبات آن در حکم قانون تلقی می‌شود، نقش مهمی در تبیین حقوق فرهنگی زنان ایفا کرده است.

مهم‌ترین سند در این زمینه، منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان مصوب ۱۳۸۳ است که به‌عنوان سندی جامع، حقوق زنان را در حوزه‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و قضایی برشمرده است. (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۳) این منشور، مصادیق متعددی از حقوق فرهنگی زنان را شناسایی می‌کند. از جمله:

- آزادی استفاده از پوشش‌ها، گویش‌ها و آداب محلی در چارچوب اخلاق حسنه؛
- حق مشارکت در اجتماعات عبادی، فرهنگی و سیاسی؛
- حق تولید، توزیع و بهره‌مندی از کالاها و برنامه‌های فرهنگی سالم؛
- حق تشکیل و اداره مراکز و نهادهای فرهنگی و هنری توسط زنان؛
- حق تبادل اطلاعات و ارتباطات فرهنگی سازنده در سطوح ملی و بین‌المللی؛
- حق نظارت بر محصولات فرهنگی مرتبط با زنان به‌منظور حفظ کرامت انسانی آنان؛
- حق برخورداری از مراکز فرهنگی ویژه بانوان؛
- حق سوادآموزی، تحصیل در آموزش عالی، کسب مهارت‌های تخصصی، پژوهش، تألیف و ترجمه؛

• حق حمایت از آثار علمی و پژوهشی زنان و توسعه مراکز تحقیقاتی با مدیریت آنان

همچنین شورای عالی انقلاب فرهنگی در جلسه ۵۰۵ مورخ ۱۳۸۱/۷/۱۶، «سیاست فرهنگی و تبلیغی روز زن» را تصویب کرد که بر ارتقای سطح معرفت فرهنگی جامعه نسبت به جایگاه زن در فرهنگ اسلامی، تبیین نقش‌های چندگانه زنان و پرهیز از کلیشه‌سازی جنسیتی تأکید دارد. (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۱) در ادامه، شورا در جلسه ۵۷۰ مورخ ۱۳۸۴/۷/۲۶، سیاست‌های ارتقای مشارکت زنان در آموزش عالی را تصویب نمود که محورهایی چون رفع تبعیض‌های ناروا، افزایش فرصت‌های آموزشی، حمایت از محققان زن، توسعه رشته‌های مرتبط با زنان و خانواده و اتخاذ تدابیر انعطاف‌پذیر متناسب با مسئولیت‌های خانوادگی زنان را شامل می‌شود. (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۴) با این حال، علی‌رغم جامعیت این سیاست‌ها، به نظر می‌رسد فقدان قوانین و مقررات اجرایی الزام‌آور، تحقق کامل اهداف پیش‌بینی‌شده در زمینه حقوق فرهنگی زنان را با چالش مواجه ساخته و صرف بیان سیاست‌های کلی، بدون سازوکار اجرایی مؤثر، کفایت نمی‌کند.

۳-۴. سایر قوانین و مقررات داخلی

در کنار قانون اساسی و مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی، قوانین و مقررات دیگری نیز به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به حمایت از حقوق زنان - از جمله حقوق فرهنگی آنان - پرداخته‌اند. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۹۱؛
 - آیین‌نامه تشکیل ستاد ملی زن و خانواده مصوب ۱۳۸۹ شورای عالی انقلاب فرهنگی؛
 - قانون تأمین زنان و کودکان بی‌سرپرست مصوب ۱۳۷۱ و آیین‌نامه اجرایی آن (۱۳۷۴)؛
 - آیین‌نامه اجرایی تبصره ۱۱ قانون بودجه سال ۱۳۷۷؛
 - آیین‌نامه اجرایی ماده ۱۵۸ قانون برنامه سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۳۷۹)
- این مقررات، هرچند عمدتاً با رویکرد حمایتی - اجتماعی تدوین شده‌اند، اما در عمل زمینه‌هایی برای بهره‌مندی زنان از امکانات آموزشی، فرهنگی و حمایتی فراهم می‌آورند و بخشی از نظام حمایتی حقوق فرهنگی زنان در حقوق داخلی ایران را تشکیل می‌دهند.
- حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، از پشتوانه قانونی و سیاستی قابل توجهی برخوردار است، اما چالش اصلی در مرحله اجرا و ضمانت تحقق این حقوق نهفته است. همین امر، ضرورت بررسی مبانی فقهی این حقوق و نسبت آن‌ها با تفسیرهای حقوقی را برجسته می‌سازد.

۵. چالش‌های تحقق حقوق فرهنگی زنان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی

ایران

با وجود شناسایی نسبی حقوق فرهنگی زنان در برخی اسناد بین‌المللی و انعکاس بخشی از این حقوق در نظام حقوقی ایران، تحقق عملی این حقوق با چالش‌های نظری و ساختاری متعددی مواجه است. بررسی این چالش‌ها نشان می‌دهد که مسئله اصلی صرفاً فقدان مقررات یا مبانی حقوقی نیست، بلکه به نوع نگاه به فرهنگ و نحوه صورت‌بندی نظری حقوق فرهنگی در نظام حقوق بشر و نظام حقوقی داخلی بازمی‌گردد. نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران از حیث مبانی دینی و قانون اساسی، ظرفیت قابل توجهی برای شناسایی و حمایت از حقوق فرهنگی زنان دارد. قانون اساسی با تأکید بر کرامت انسانی، مشارکت اجتماعی، رشد فضایل اخلاقی و نقش بنیادین خانواده، زمینه‌ای هنجاری برای ایفای نقش فعال زنان در حیات

فرهنگی جامعه فراهم کرده است. با این حال، بررسی واقع‌بینانه ساختار حقوقی و سیاستی نشان می‌دهد که این ظرفیت هنجاری به نظریه‌ای منسجم در حوزه فرهنگ و زن تبدیل نشده است. این خلأ نظری موجب شده است که زنان، با وجود نقش محوری در تولید، بازتولید و انتقال فرهنگ، در سیاست‌گذاری فرهنگی بیش از آنکه «فاعل فرهنگی» تلقی شوند، به «موضوع مداخله انتظامی» تقلیل یابند.

۱-۵. چالش‌های نظری حقوق فرهنگی زنان

حقوق فرهنگی زنان، با وجود شناسایی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و پذیرش روزافزون آن در نظام‌های حقوقی، همچنان با چالش‌های نظری متعددی روبه‌رو است. بخش مهمی از این چالش‌ها ناشی از ابهام در مفهوم حقوق فرهنگی، تنوع برداشت‌ها از فرهنگ و اختلاف دیدگاه‌ها درباره نسبت میان جهان‌شمولی حقوق بشر و نسبی‌گرایی فرهنگی است. افزون بر این، جایگاه جنسیت در تفسیر و اجرای حقوق فرهنگی و نحوه ایجاد تعادل میان احترام به تنوع فرهنگی و تضمین حقوق و آزادی‌های بنیادین زنان، از مهم‌ترین موضوعات مورد مناقشه در ادبیات حقوقی به شمار می‌آید. از این‌رو، تحلیل چالش‌های نظری حقوق فرهنگی زنان، مستلزم بررسی مبانی فکری و حقوقی حاکم بر این حوزه و ارزیابی دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم فرهنگ، برابری جنسیتی، عدالت فرهنگی و حدود مداخله دولت در حمایت از حقوق فرهنگی است. تبیین این چالش‌ها، زمینه را برای درک دقیق‌تر موانع تحقق حقوق فرهنگی زنان و ارائه راهکارهای حقوقی و سیاستی متناسب فراهم می‌سازد. بر همین اساس، در این بخش مهم‌ترین چالش‌های نظری حقوق فرهنگی زنان از منظر حقوق بشر، مطالعات فرهنگی و نظریه‌های عدالت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۱-۵. ابهام مفهومی در تعریف فرهنگ جنسیتی و نبود اجماع نظری

در قوانین و اسناد راهبردی کشور، مفهوم «فرهنگ» و به‌ویژه «فرهنگ جنسیتی» با شفافیت کافی تعریف نشده است. (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸) گاهی فرهنگ در معنای ارزش‌های دینی به‌کار می‌رود، گاهی در معنای سبک زندگی، گاهی در معنای میراث و هویت فرهنگی و گاه در معنای فعالیت‌های هنری و اجتماعی. این ابهام، اثر مستقیم بر سیاست‌گذاری دارد؛ زیرا مشخص نیست حقوق فرهنگی زنان دقیقاً ناظر به کدام لایه از فرهنگ است و چه تعهداتی را برای دولت و جامعه ایجاد می‌کند.

۲-۵. تعارض میان برداشت‌های سنتی و مدرن از نقش فرهنگی زن

در سطح اجتماعی و حتی نخبگانی، دو تلقی متفاوت از نقش فرهنگی زن وجود دارد:

- رویکرد سنتی که زن را بیشتر «محافظ» فرهنگ می‌داند (نقش تربیتی، خانوادگی، انتقال سنت‌ها)
- رویکرد مدرن که بر «مشارکت فعال» زنان در عرصه‌های فرهنگی، هنری، علمی و اجتماعی تأکید دارد

این دو نگاه گاه در تقابل قرار می‌گیرند و مانع از ارائه تصویری منسجم از «نقش فرهنگی زن» می‌شوند. نتیجه آن است که نه الگوی سنتی پاسخ‌گوست، نه الگوی مدرن و نه ترکیب متعادلی از آن‌ها تولید شده است.

۳-۵. نبود نظریه‌پردازی بومی در حوزه حقوق فرهنگی زنان

اگرچه مبانی فقهی، ظرفیت‌های قانون اساسی و اسناد بین‌المللی هر یک به‌گونه‌ای از حقوق فرهنگی زنان پشتیبانی می‌کنند، اما هنوز «نظریه فرهنگی بومی» که مبانی اسلامی را با تحولات اجتماعی مرتبط با زنان و با نیازهای سیاست‌گذاری معاصر ترکیب و یک «چارچوب نظری واحد» ایجاد کند، شکل نگرفته است. (حقیقی، ۱۳۹۵، ص ۹۲) این خلأ نظری باعث شده سیاست‌ها پراکنده، کوتاه‌مدت و بدون پشتوانه نظری منسجم باقی بمانند. درحالی‌که گفتمان رسمی بر هویت اسلامی - ایرانی و کرامت زن تأکید دارد، بخشی از سیاست‌های فرهنگی عملاً فاقد پیوند روشن با این مبانی بوده و از الگوهای غیروبومی یا صرفاً مدیریتی الهام می‌گیرند. این دوگانگی، به تضعیف اعتماد اجتماعی و کاهش کارآمدی حقوق فرهنگی زنان منجر شده است.

۲-۵. چالش‌های عملی و اجرایی

تحقق حقوق فرهنگی زنان، علاوه بر چالش‌های نظری، در عرصه عمل نیز با موانع و محدودیت‌های متعددی مواجه است. هرچند بسیاری از اسناد بین‌المللی و نظام‌های حقوقی داخلی بر حمایت از حقوق فرهنگی و اصل برابری تأکید کرده‌اند، اما فاصله میان شناسایی حقوق و اجرای مؤثر آن همچنان یکی از مهم‌ترین مسائل این حوزه به‌شمار می‌رود. این شکاف اجرایی، متأثر از عوامل گوناگونی مانند ضعف قوانین و سازوکارهای اجرایی، محدودیت‌های نهادی، کمبود منابع، نگرش‌های فرهنگی و اجتماعی و نابرابری‌های ساختاری

است که بر میزان بهره‌مندی زنان از حقوق فرهنگی تأثیر می‌گذارد. از سوی دیگر، اجرای مؤثر حقوق فرهنگی زنان نیازمند هماهنگی میان نهادهای قانون‌گذار، دستگاه‌های اجرایی، نهادهای فرهنگی و آموزشی و همچنین مشارکت فعال جامعه مدنی است. نبود سیاست‌های جامع، ضعف نظارت بر اجرای قوانین و ناکافی بودن تضمین‌های اجرایی، در بسیاری از موارد مانع تحقق عملی این حقوق می‌شود. از این‌رو، بررسی چالش‌های عملی و اجرایی، نقش مهمی در شناسایی موانع موجود و ارائه راهکارهایی برای تقویت حمایت از حقوق فرهنگی زنان و افزایش اثربخشی سیاست‌ها و برنامه‌های مرتبط ایفا می‌کند. در این بخش، مهم‌ترین چالش‌های اجرایی حقوق فرهنگی زنان در سطوح تقنینی، ساختاری - اداری، اجتماعی و فرهنگی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۵-۲-۱. موانع فرهنگی - اجتماعی

برخی عناصر فرهنگی و اجتماعی، تحقق حقوق فرهنگی زنان را با مشکل مواجه می‌کنند. سنت‌های نادرست و فرساینده که حضور فرهنگی و اجتماعی زنان را محدود می‌کند. نگرش‌های قالبی درباره نقش زن و مرد در فرهنگ و مقاومت عمومی یا خانوادگی در برابر تغییر الگوهای مشارکت فرهنگی زنان، در کنار ضعیف‌بودن الگوی نقش‌های زنانه در حوزه‌های هنری، علمی، رسانه‌ای و فرهنگی از جمله این موانع است. (صالحی امیری و عظیمی دولت‌آبادی، ۱۳۹۱، ص ۷۸) این موانع باعث می‌شوند حتی در شرایطی که قانون از حقوق فرهنگی زنان حمایت می‌کند، تحقق اجتماعی آن‌ها به تأخیر افتد.

۵-۲-۲. موانع حقوقی - قضایی

در سطح حقوقی و قضایی، نیز خلأهای قانونی در تعریف دقیق، دامن و ضمانت اجرای حقوق فرهنگی زنان، تشکّل آراء در محاکم در مواردی که دعاوی ناظر به حقوق فرهنگی (مانند حق تحصیل، حق دسترسی به خدمات فرهنگی، یا تبعیض فرهنگی) مطرح است. به دلیل ضعف در استفاده از ظرفیت‌های قانون اساسی مانند اصول ۲، ۳، ۲۰ و ۲۱، حقوق فرهنگی زنان در مقام اجرا حمایت مناسبی پیدا نمی‌کند. در بسیاری از موارد، حتی در صورت شناسایی برخی حقوق فرهنگی در قوانین و سیاست‌ها، سازوکار مشخصی برای پیگیری نقض این حقوق پیش‌بینی نشده است. (جوان‌آراسته، ۱۴۰۳، ص ۱۲۱) این مسئله موجب می‌شود حقوق فرهنگی زنان بیشتر جنبه اعلامی داشته باشد تا اجرایی. برای رفع این مشکل می‌توان سازوکارهای

نظارتی و شبه‌قضایی در نهادهایی مانند معاونت امور زنان و خانواده یا شوراهای فرهنگی پیش‌بینی کرد تا امکان رسیدگی به شکایات مرتبط با تبعیض فرهنگی یا محرومیت از فرصت‌های فرهنگی زنان بیشتر و بهتر فراهم شود.

۳-۲-۵. موانع ساختاری-اداری

در ساختارهای اداری و اجرایی فقدان سیستم دادرسی ویژه یا ممتاز برای مسائل زنان در حوزه فرهنگی، کمبود واحدهای پرورش خلاقیت، ارشاد و مشاوره فرهنگی، مددکاری و حمایت اجتماعی در سطح نهادهای فرهنگی، ضعف هماهنگی بین نهادهای فرهنگی (وزارت فرهنگ و ارشاد، آموزش و پرورش، صداوسیما، وزارت ورزش و جوانان، سازمان تبلیغات اسلامی و ...) نگاه بخشی و غیرهم‌افزای دستگاه‌ها نسبت به نقش زنان در سیاست فرهنگی نبود شاخص‌های استاندارد برای سنجش مشارکت فرهنگی زنان موجب شده تا سیاست‌ها یا به‌صورت پراکنده اجرا می‌شود یا اصلاً به مرحله اجرا نمی‌رسد. حقوق اسلامی زن را کنشگری فرهنگی، تمدن‌ساز و مسئول در انتقال فرهنگ می‌داند؛ اما این مبانی هنوز در قالب نظریه بومی، سازوکار اجرایی و سیاست‌های هماهنگ بازتاب نیافته‌اند. فقه اسلامی، به‌ویژه در قرائت امامیه، واجد مؤلفه‌های روشنی در حمایت از حق آموزش، هدایت، کرامت، هویت فرهنگی و نقش اجتماعی-اخلاقی زنان است. (سعادت‌فرد و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۰۷) اما این مبانی، کمتر به الگوهای نهادی پایدار، شاخص‌های ارزیابی فرهنگی و ضمانت‌اجراهای متناسب ترجمه شده‌اند. این وضعیت، باعث شده است که اجرای سیاست‌های فرهنگی، بیش از آنکه متکی بر اقناع و مشارکت زنان باشد، بر کنترل و نظارت متمرکز شود. در مجموع، می‌توان گفت که تحقق حقوق فرهنگی زنان در ایران، مستلزم عبور از رویکردهای مقطعی و انتظامی و حرکت به‌سوی یک نظریه فرهنگی بومی، اسلامی و غایت‌مدار است؛ نظریه‌ای که زن را نه تهدید فرهنگی، بلکه سرمایه راهبردی فرهنگ اسلامی-ایرانی بداند و این تلقی را در سطح قانون‌گذاری، نهادسازی و سیاست‌گذاری اجرایی منعکس کند. بدون چنین نظریه‌ای، ظرفیت عظیم تأثیرگذاری فرهنگی زنان همچنان مغفول خواهد ماند و حقوق فرهنگی آنان در حد تصریحات هنجاری باقی خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با رویکردی تطبیقی، به بازخوانی جایگاه حقوق فرهنگی زنان در دو منظومه هنجاری متمایز، یعنی نظام حقوق بشر بین‌المللی و حقوق اسلامی پرداخت. یافته‌های

پژوهش نشان داد که هرچند اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به‌ویژه میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، بر مؤلفه‌هایی همچون حق آموزش، مشارکت فرهنگی و دسترسی برابر به منابع فرهنگی تأکید دارند، اما این حقوق غالباً در چارچوبی فردگرایانه، سکولار و فاقد غایت‌شناسی اخلاقی و معنوی صورت‌بندی شده‌اند. در مقابل، حقوق اسلامی با تکیه بر اصل کرامت ذاتی انسان، هدایت الهی و نقش تمدن‌ساز زن، رویکردی هویت‌محور، غایت‌مدار و ارزشی به حقوق فرهنگی زنان ارائه می‌دهد. در حقوق اسلامی، حق بر هدایت، حق رشد علمی و معرفتی، حق صیانت از کرامت فرهنگی، حق حفظ هویت و مشارکت فعال در انتقال فرهنگ، از جمله حقوق بنیادینی هستند که زنان و مردان را به‌طور برابر دربرمی‌گیرند. این حقوق نه صرفاً ناظر بر آزادی‌های سلبی، بلکه متضمن تعهدات ایجابی دولت اسلامی در زمینه فراهم‌سازی بسترهای رشد فرهنگی، مصون‌سازی از تهاجم فرهنگی و تضمین امنیت اخلاقی و اجتماعی زنان‌اند. بدین ترتیب، تفاوت اصلی دو نظام حقوقی را می‌توان در سطح فلسفه حقوق، هدف‌گذاری فرهنگی و نسبت آزادی با مسئولیت اجتماعی دانست.

پیشنهادهای حقوقی و سیاست‌گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران

با توجه به یافته‌های نظری مقاله و در راستای تحقق مؤثر حقوق فرهنگی زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران، پیشنهادها زیر قابل طرح است:

۱. بازتعریف مفهومی حقوق فرهنگی زنان در اسناد تقنینی و سیاستی: ضروری است مفهوم «حقوق فرهنگی زنان» در قوانین، اسناد بالادستی و سیاست‌های فرهنگی کشور، فراتر از برداشت‌های تقلیل‌گرایانه و صرفاً آموزشی یا هنری و بر مبنای مؤلفه‌هایی چون کرامت انسانی، هدایت‌پذیری، هویت فرهنگی و نقش تمدنی زن بازتعریف شود. این امر می‌تواند از طریق تدوین «سند جامع حقوق فرهنگی زنان» مبتنی بر اصول قانون اساسی و موازین فقهی تحقق یابد.

۲. تقویت ضمانت‌های اجرایی حقوق فرهنگی زنان در حقوق داخلی: اگرچه قانون

اساسی جمهوری اسلامی ایران بر کرامت انسانی، تساوی در بهره‌مندی از حقوق و حق آموزش و رشد فرهنگی تأکید دارد، اما این اصول در حوزه حقوق فرهنگی زنان از ضمانت‌های اجرایی کافی برخوردار نیستند. پیشنهاد می‌شود با تصویب قوانین عادی یا اصلاح قوانین موجود، تعهدات مشخص نهادهای فرهنگی، آموزشی و رسانه‌ای در

قبال حقوق فرهنگی زنان به‌ویژه در اجرای کامل اصل ۲۱ قانون اساسی و منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان مصوب ۱۳۸۳ به‌صورت شفاف تبیین شود. «منشور حقوق شهروندی» بر حق برخورداری شهروندان از فرصت‌های برابر برای مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی و هنری تأکید شده است؛ با این حال، این سند بیشتر ماهیت سیاستی و راهبردی دارد و ضمانت اجرای حقوقی مشخصی برای پیگیری نقض این حقوق پیش‌بینی نکرده است. از این‌رو، در صورت بروز تبعیض یا محدودیت در دسترسی به فرصت‌های فرهنگی، امکان استناد مستقیم و طرح دعوای حقوقی بر اساس این سند با ابهام مواجه است. در برخی اسناد سیاستی مرتبط با حوزه زنان و خانواده از جمله سیاست‌های کلی خانواده که بر ارتقای نقش فرهنگی زنان و تقویت مشارکت آنان در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی تأکید دارد هنوز مقررات اجرایی مشخص و قابل پیگیری در سطح قوانین عادی و آیین‌نامه‌های اجرایی تدوین نشده؛ در نتیجه، تحقق عملی این اهداف تا حد زیادی به سیاست‌گذاری و عملکرد دستگاه‌های اجرایی وابسته مانده است.

۳. بازنگری در سیاست‌های فرهنگی با رویکرد توانمندسازی هویتی زنان:

سیاست‌های فرهنگی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که ضمن فراهم‌سازی امکان مشارکت فعال زنان در عرصه‌های علمی، هنری و فرهنگی، از فروکاستن زن به ابزار مصرف فرهنگی یا الگوهای وارداتی ناسازگار با فرهنگ اسلامی - ایرانی جلوگیری کنند. حمایت هدفمند از تولیدات فرهنگی زن‌محور با رویکرد هویت‌ساز، در این راستا اهمیت ویژه‌ای دارد. به‌عنوان نمونه، در برخی مناطق کشور کمبود زیرساخت‌های فرهنگی - از جمله کتابخانه‌ها، مراکز هنری، کانون‌های فرهنگی و برنامه‌های آموزشی برای زنان - موجب محدود شدن فرصت‌های مشارکت فرهنگی زنان و دختران می‌شود. این در حالی است که مطابق بندهای مختلف اصل سوم قانون اساسی، دولت موظف به فراهم کردن امکانات لازم برای ارتقای سطح آگاهی و توسعه فرهنگی جامعه و رفع تبعیض‌های ناروا در بهره‌مندی از امکانات عمومی است.

۴. تطبیق انتقادی تعهدات بین‌المللی با مبانی حقوق اسلامی و قانون اساسی: در

مواجهه با اسناد و توصیه‌های بین‌المللی مرتبط با حقوق زنان، رویکرد جمهوری اسلامی ایران باید بر تطبیق‌گزینی و انتقادی استوار باشد؛ به‌گونه‌ای که اصول

پذیرفته شده حقوق بشر با مبانی فقه اسلامی، ارزش های فرهنگی جامعه و اصول قانون اساسی هم خوانی داشته باشند و از پذیرش الگوهای هنجاری ناسازگار پرهیز شود.

۵. تقویت نقش زنان در سیاست گذاری فرهنگی و نهادهای تصمیم ساز: تحقق عملی حقوق فرهنگی زنان مستلزم مشارکت مؤثر آنان در فرآیندهای سیاست گذاری، تقنین و مدیریت فرهنگی است. افزایش حضور زنان متخصص و متعهد در شوراهای فرهنگی، نهادهای آموزشی و رسانه ای، می تواند به طراحی سیاست هایی واقع بینانه تر و متناسب با نیازهای فرهنگی زنان منجر شود.

در مجموع، بازخوانی تطبیقی حقوق فرهنگی زنان نشان می دهد که الگوی اسلامی، در صورت تبیین علمی و اجرای دقیق، ظرفیت ارائه مدلی بومی و بدیل در برابر الگوی مسلط حقوق بشر غرب محور را داراست. نظام جمهوری اسلامی ایران می تواند با بهره گیری از این ظرفیت ها، ضمن پایبندی به کرامت و حقوق انسانی زنان، الگویی متوازن از آزادی، مسئولیت فرهنگی و تعالی انسانی ارائه دهد؛ الگویی که نه در تقابل با حقوق زنان، بلکه در جهت تعمیق و معنادار کردن آن ها در بستر فرهنگ اسلامی - ایرانی است.

منابع

- قرآن کریم.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). زن در آئینه جلال و جمال. قم: نشر اسراء.
 ۲. جوان‌آراسته، حسین (۱۴۰۳). حقوق بشر در اسلام (مفاهیم، مبانی و مصادیق). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۳. حقیقی، معصومه (۱۳۹۵). حقوق فرهنگی زنان در اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای با تکیه بر قانون ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
 ۴. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۹۰). حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی زن. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۶. زیبایی‌نژاد، محمدرضا؛ سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱). درآمدی بر شخصیت زن در اسلام. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
 ۷. سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۵). فقه، عقلانیت و عدالت. قم: نشر نیلوفران.
 ۸. سعادت‌فرد، الهه؛ جوادی‌پور، محمد؛ هنری، حبیب؛ صفاری، مرجان؛ زارعیان، حسین (۱۴۰۰). الگوی توسعه ورزش تفریحی زنان در ایران. پژوهش در ورزش تربیتی، دوره ۹، شماره ۲۲، صص ۱۸۷-۲۱۶. <https://doi.org/10.22089/res.2019.6565.1565>
 ۹. شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۸۱). سیاست‌ها و راهبردهای گسترش فرهنگ عفاف. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
 ۱۰. شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۸۳). منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
 ۱۱. شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۸۴). راهبردهای توسعه مشارکت اجتماعی و فرهنگی زنان. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
 ۱۲. صالحی امیری، سید رضا؛ عظیمی دولت‌آبادی، امیر (۱۳۹۱). مبانی سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
 ۱۳. علاسوند، فریبا (۱۳۹۲). زن در اسلام. قم: مرکز نشر هاجر.
 ۱۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی (تحقیق علی اکبر غفاری). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۶. لوبون، گوستاو (۱۳۷۸). تمدن اسلام و عرب (ترجمه فخرالدین شادمان). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (جلد ۱۰۸). بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۸. مدرسی طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). مکتب در فرآیند تکامل. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. مهریزی، مهدی (۱۳۹۰). شخصیت و حقوق زن در اسلام (چاپ سوم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. هاشمی، سید محمد (۱۳۹۸). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (جلد اول). تهران: نشر میزان.
4. African Union. (1981). *African Charter on Human and Peoples' Rights*. Nairobi, Arts. 17, 22.
5. Alston, Philip. (2005). *Economic and Social Rights*. In The Oxford Handbook of International Human Rights Law. Oxford: Oxford University Press.
6. Committee on Economic, Social and Cultural Rights (CESCR). (2009). General Comment No. 21: Right of Everyone to Take Part in Cultural Life (Article 15(1)(a) of the ICESCR). UN Doc. E/C.12/GC/21.
7. Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW). United Nations, 1979.
8. Council of Europe. (1950). Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (European Convention on Human Rights). Rome, Arts. 8–10; Protocol No. 1, Art. 2.
9. Council of Europe. (1950). Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (European Convention on Human Rights). https://www.echr.coe.int/documents/convention_eng.pdf
10. Council of Europe. (1952). Protocol to the Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms (Protocol No. 1).
11. Craven, Matthew. (1995). *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: A Perspective on its Development*. Oxford: Clarendon Press, pp. 334–336.
12. Declaartion on the Right to Development. (1986)
13. Donders, Yvonne. (2011). *The Legal Framework of Cultural Rights*. In *Cultural Human Rights*. Cambridge: Intersentia.

14. Donnelly, Jack. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice* (3rd ed). Ithaca: Cornell University Press.
15. Fribourg Group. (2007). *Fribourg Declaration on Cultural Rights*. Fribourg, Switzerland, Art. 2.
16. Giddens, Anthony. (2006). *Sociology* (5th ed). Cambridge: Polity Press, pp. 22–24.
17. Human Rights Council Tenth Session Resolution. (2009) 10/23. Independent expert in the field of cultural rights
18. Human Rights Council. (2009). Resolution 10/23: Independent Expert in the Field of Cultural Rights. Geneva: United Nations.
19. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR). United Nations, 1966.
20. Merry, Sally Engle. (2006). *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
21. Meyer-Bisch, Patrice. (2012). Cultural Rights as Empowerment Rights. *Human Rights Quarterly*, 34(4).
22. Okin, Susan Moller. (1999). *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
23. Organization of African Unity. (1981). African Charter on Human and Peoples' Rights (Banjul Charter). <https://au.int/en/treaties/african-charter-human-and-peoples-rights>
24. Organization of American States. (1948). American Declaration of the Rights and Duties of Man. <https://www.oas.org/en/iachr/mandate/Basics/american-declaration-rights-duties-of-man.pdf>
25. Organization of American States. (1988). Additional Protocol to the American Convention on Human Rights in the Area of Economic, Social and Cultural Rights (Protocol of San Salvador). https://www.oas.org/en/sedi/dsi/docs/A-52_Protocol_of_San_Salvador.pdf
26. Organization of Islamic Cooperation. (1990). Cairo Declaration on Human Rights in Islam. Cairo, Art. 9.
27. Shaheed, Farida. (2010). Report of the Independent Expert in the Field of Cultural Rights. UN Doc. A/HRC/14/36.
28. Shaheed, Farida. (2014). Report of the Special Rapporteur in the Field of Cultural Rights. UN Doc. A/HRC/25/49, paras. 16–20.
29. Taylor, Charles. (1994). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
30. Tylor, Edward Burnett. (2012). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. UNESCO. (1988). Recommendation concerning the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore. Paris: UNESCO.
32. UNESCO. (1988). Recommendation concerning the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore. Paris: UNESCO, Art. 14.
33. UNESCO. (2001). Universal Declaration on Cultural Diversity. Paris.
34. UNESCO. (2005). Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. Paris: UNESCO, Art. 1.

35. United Nations. (1945). Charter of the United Nations. San Francisco: United Nations, Art. 62(1).
36. United Nations. (1948). Universal Declaration of Human Rights. Paris: United Nations, Art. 13.
37. United Nations. (1966). International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). New York: United Nations, Art. 27.
38. United Nations. (1989). Convention on the Rights of the Child (CRC). New York: United Nations, Art. 29.
39. United Nations. (1995). Report of the Fourth World Conference on Women (Beijing Declaration and Platform for Action). Beijing, United Nations, paras. 219–222.
40. Universal Declaration of Human Rights (UDHR). United Nations, 1948.
41. Williams, Raymond. (2011). Culture Is Ordinary. In *Cultural Theory: An Anthology*, pp. 53–59.

A Jurisprudential-Cultural Model of Women's Role in Family Financial Management Based on the Culture of Ahl al-Bayt (a.s.)

Mohammad Kakavand^{1*} , Afsaneh Torkashvand² , Zahra Noorali'ei³ ,
Sajjad Torkashvand⁴ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Malayer University, Malayer, Iran. (Corresponding Author).
Email: m.kakavand@malayeru.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings and Education, Farhangian University, Kermanshah, Iran. Email: a.torkashvand@cfu.ac.ir
3. Second-Level Seminary Student (Kharij), Tuyserkan Seminary for Women (Hawzah 'Ilmiyyah Khaharan Tuyserkan), Hamedan, Iran. Email: Kakavandm62@gmail.com
4. Graduate of the Safiran-e Hedayat Imam Reza (a.s.) Seminary, Malayer, Hamedan, Iran. Email: s.t.d.t.1367@gmail.com

Abstract

Although several studies have been conducted on the role of women in family financial management, no comprehensive research has yet been carried out on this topic with an emphasis on the Sirah of the Infallibles (a.s.). Therefore, investigating this matter is necessary and essential. Hence, this article has been developed with the aim of identifying the role of women in family financial management based on the Sirah of the Infallibles (a.s.). Employing a descriptive-analytical method and library-based data collection, this study has reached the following conclusions: Among the most significant findings of this research is that women are the heart of the home and family and must be present in all matters. One such matter is family financial management. Women can assist men in economic and financial affairs by establishing businesses, teaching financial management to family members, and managing finances through production. Naturally, this should be accompanied by emulating the lifestyle of the Ahl al-Bayt (a.s.) and following their directives regarding financial management within the household.

Keywords: Women's Participation Culture, Family Economics, Women's Role Participation, Family Financial Management, Ahl al-Bayt Culture (a.s.).

الگوی فقهی - فرهنگی نقش آفرینی زنان در مدیریت مالی خانواده با تکیه بر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام)

محمد کاکاوند^{۱*}، افسانه ترکاشوند^۲، زهرا نورعلینی^۳، سجاد ترکاشوند^۴

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

(نویسنده مسئول). رایانامه: m.kakavand@malayeru.ac.ir

۲. استادیار، گروه آموزشی معارف و تربیت اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، کرمانشاه، ایران.

رایانامه: a.torkashvand@cfu.ac.ir

۳. طلبه سطح دو، حوزه علمیه خاوران، تویسرکان، همدان، ایران. رایانامه: Kakavandm62@gmail.com

۴. دانش آموخته حوزه علمیه سفیران هدایت امام رضا (علیه السلام)، ملایر، همدان، ایران.

رایانامه: s.t.d.t.1367@gmail.com

چکیده

در مورد نقش زنان در مدیریت مالی خانواده، تحقیقاتی انجام شده است ولی تحقیقی جامع در مورد نقش زنان در مدیریت مالی خانواده با تکیه بر سیره معصومان (علیهم السلام) صورت نگرفته است؛ لذا تحقیق در این مورد، لازم و ضروری است. از این رو این مقاله با هدف شناسایی نقش زنان در مدیریت مالی خانواده با تکیه بر سیره معصومان (علیهم السلام) تنظیم شده است. تحقیق پیشرو با روش توصیفی و تحلیلی و جمع آوری کتابخانه‌ای، به این نتایج دست یافته است: از مهم ترین نتایج این مطالعه این است که زنان قلب خانه و خانواده هستند و در تمام مسائل باید حضور داشته باشند. یکی از این امور، مسئله مدیریت مالی خانواده می باشد. بانوان می توانند با ایجاد کسب و کار، آموزش مدیریت مالی به اعضای خانواده و مدیریت مالی از راه تولید، کمک حال مرد در مسائل اقتصادی و مالی باشند. البته با الگوگیری از زندگی اهل بیت (علیهم السلام) و پیروی از فرمایشات ایشان در مدیریت مالی در منزل همراه باشد. واژگان کلیدی: فرهنگ مشارکت زنان، اقتصاد خانواده، نقش آفرینی زنان، مدیریت مالی خانواده، فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).

ارجاع به مقاله: کاکاوند، محمد، ترکاشوند، افسانه، نورعلینی، زهرا، و ترکاشوند، سجاد. (۱۴۰۵). الگوی فقهی - فرهنگی نقش آفرینی زنان در مدیریت مالی خانواده با تکیه بر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام). مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۱۷۶-۱۹۸.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2085123.1087

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

مقدمه

خانواده به عنوان نهادی کوچک با کارکردی بزرگ در جوامع بشری شناخته شده است. این نهاد برای بقای خود نیاز به همیاری و همکاری اعضای در ابعاد مختلف عاطفی معنوی و معیشتی دارد. تأمین امور معیشتی در خانواده یکی از اهدافی است که اعضای برای دستیابی به آن با هم مشارکت دارند. در نگرش ائمه معصومان (علیهم السلام) با وجود اینکه مرد، مسئول تأمین معیشت خانواده است؛ زن نیز می تواند با استفاده از ظرفیت های خود در امر معیشت در کنار همسر خود به وی یاری رساند. اهمیت این مسئله در آنجاست که نهاد خانواده، به عنوان نخستین و بنیادی ترین نهاد اجتماعی، نقش بسزایی در شکل گیری شخصیت، رفتار و هویت اعضای جامعه ایفا می کند. یکی از مسائل کلیدی در پایداری و کارآمدی خانواده، مدیریت صحیح منابع مالی و اقتصادی است که می تواند نقش مؤثری در بهبود کیفیت زندگی، ارتقای سطح رفاه و کاهش تنش ها و آسیب های درون خانوادگی داشته باشد؛ بنابراین، ضروری است که نقش زنان در مدیریت مالی خانواده، به عنوان یکی از ارکان اصلی تصمیم گیری درون خانواده، مورد توجه قرار گیرد و با وجود آن که در بسیاری از موارد، بار اصلی مدیریت داخلی خانواده بر دوش زنان است، نقش آفرینی آنان در عرصه اقتصاد خانوار، کمتر مورد تحلیل و توجه علمی و دینی قرار گرفته است. از سوی دیگر، سیره معصومان (علیهم السلام) به عنوان الگویی جامع و الهام بخش برای تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان، می تواند چارچوبی مناسب برای بازشناسی جایگاه و نقش زنان در عرصه های مختلف، به ویژه مدیریت اقتصادی خانواده فراهم آورد.

با توجه به اهمیت مسئله مطالعات فراوانی در این زمینه صورت گرفته است که برای نمونه می توان به این موارد اشاره نمود: زیبا فروزش مقاله ای با عنوان: «بررسی اقتصاد خانواده؛ با الگوپذیری از سیره عملی حضرت زهرا (علیها السلام)» در سال ۱۳۸۶ به چاپ رسانده است. محقق در این تحقیق بر این عقیده است که در سیره عملی حضرت زهرا (علیها السلام) نقش منابع غیر مادی در اقتصاد اسلامی مهم تر از منابع اقتصادی است که آن حضرت بهترین شکل معقول و منطقی را جهت استفاده از آن ها به کار گرفت. از آن جمله؛ شکرگزاری، دعا و کمک گرفتن از ذکر خداوند برای رفع نیازمندی های مادی خانواده و ...

عصمت السادات سعادت مند و حسن خواجهوند صالحی مقاله ای با عنوان: «نقش زن در مدیریت اقتصاد خانواده از نگاه قرآن و روایات» در سال ۱۳۹۸ به چاپ رسانده اند. محققان در

این تحقیق به نقش زن در مدیریت خانواده و عملکرد او اشاراتی کرده‌اند.

اثر دیگر «نظام حقوق زن در اسلام» اثر استاد شهید مرتضی مطهری است که مسائلی همچون خواستگاری، ازدواج موقت، زن و استقلال اقتصادی، اسلام و تجدد زندگی، مقام زن در قرآن و مسائل متنوع دیگری را مورد بحث و تحقیق قرار داده‌اند؛ اما سخنی از نقش زنان در مدیریت مالی خانواده گفته نشده است، «زن در اندیشه اسلامی» اثر دیگری است که توسط علی غلامی به تقریر درآمده است. اثر حاضر بیشتر به مسائلی همچون هویت خانوادگی و اجتماعی زن در نظام جنسیت و خانواده در اسلام پرداخته است. این نوشته هم در باب مدیریت مالی خانواده و نقش زنان در آن سخنی نگفته است. همچنین در سال ۱۳۹۱ مقاله‌ای با عنوان «بررسی مقام و جایگاه زن در اسلام و مسیحیت» توسط اکرم رضایی و مریم بختیاری نوشته شده است که در آن سعی شده است با استناد به کتب مقدس (قرآن و انجیل) تصویری صحیح و جامع از نگرش این ادیان نسبت به زن و حقوق وی در خانواده و اجتماع ارائه شود. در این نوشته هم به مسئله نقش زنان در مدیریت مالی خانواده پرداخته نشده به همین علت نویسندگان این مقاله درصدد آمدن تا به این پرسش پاسخ دهد که با توجه به سیره معصومان (علیهم‌السلام)، زنان در مدیریت مالی خانواده چه نقشی را ایفا می‌کنند و در فقه اسلام در این مورد چه دیدگاه‌هایی بیان شده است؟

۱. مفهوم مال و مدیریت مالی

اصل واژه‌ی مال از مَوَل گرفته شده است. چون طبق قواعد اعلال، «واو» به جهت مفتوح بودن حرف ماقبل آن، قلب به «الف» و تبدیل به «مال» شده و جمع آن «اموال» است. به معنی تصاحب و مملوک شدن چیزی است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۴۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۵۸؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۸۲۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۷۰۳) بعضی گفته‌اند: مال در اصل، مملوک از طلا و نقره بوده است؛ سپس بر آنچه از اعیان که ذخیره می‌شود و ملک انسان است، اطلاق شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۳۵؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۶؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۲۱)

در کلمات فقها نیز از مال تعاریفی مختلف شده است که تعریف جامع از نظر آنان، این است که مال عبارت است از آنچه عقلاً در عوض آن مال بذل می‌کنند. (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۶۵؛ خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴-۳؛ رشتی، ۱۴۰۷، ص ۵۰۹؛ امامی خوانساری، بی‌تا، ص ۴۴۰) مانند خوردنی‌ها،

نوشیدنی‌ها و پوشیدنی‌ها یا هر چیزی که مردم به وسیله آن مطلوبشان را به دست می‌آورند، مانند پول. (حکیم، بی‌تا، ص ۳۲۵؛ لنگرانی، ۱۴۱۶، ص ۵۰-۵۱؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰) از نوع اول به مال ذاتی و از نوع دوم به مال اعتباری تعبیر کرده‌اند. (بحرانی، ۱۴۲۸، ص ۲۵)

با توجه به این تعریف، می‌توان گفت: مال در اصطلاح چیزی است که دارای ارزش اقتصادی باشد و درازای به دست آوردن آن پول پرداخت شود. به عبارت دیگر مال چیزی است که عرضه آن محدود باشد و بتواند نیازی از نیازهای انسانی را رفع نماید و اشخاص برای تحصیل آن پول پرداخت نمایند.

مدیریت مالی به زبان ساده یعنی انجام امور مالی مربوط به هر ارگان و سازمان مربوطه است. امور مالی شامل موارد مختلفی چون برنامه‌ریزی، هماهنگ‌سازی، مدیریت و هدایت فعالیت‌های مالی و انجام تصمیم‌گیری‌های مالی است. (گرمر، ۱۴۰۳، ص ۵) لذا زنانی که در این سمت فعال هستند، ترکیبی از اصول مدیریت و دانش اقتصاد را در سیستم مالی خانواده پیاده می‌کنند و اموال حاصله را از زمان ورود به خانواده تا خرج، پس انداز و... مدیریت می‌کنند.

۲. جایگاه زن در اسلام

از دیدگاه قرآن زن عضو مهمی از جامعه است و مانند مردان در مسائل اجتماعی و اقتصادی نقش آفرینی دارد. تاریخ اسلام نیز شاهد این معنا است که زنان مسلمان از صدر اسلام همواره فعالانه در جامعه حضور داشته و در کنار مردان نقش مهمی را ایفاء کرده‌اند. نگاهی به زندگی حضرت خدیجه (علیها السلام) اولین بانوی اسلام و کمک بی‌دریغ او به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در پیشبرد اسلام و نیز نقش دخت گرامی آن حضرت، حضرت فاطمه (علیها السلام) در دفاع از مقام ولایت و همچنین نقش حضرت زینب کبری (علیها السلام) در واقعه کربلا و وقایع پس از آن مؤید این موضوع است. رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) همواره در طول رسالت خویش تلاش نمود با از بین بردن معیارهای جاهلی، زمینه رشد و فعالیت زنان را فراهم سازند به نحوی که زنان بتوانند در عرصه ایمان و مبارزه و جهاد به مراتب والایی دست یابند. (بختیار و رضایی، ۱۳۹۱، ص ۳۰)

قرآن کریم در سوره نحل آیه ۹۷ می‌فرماید: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن در حالی که مؤمن است. به طور مسلم او را حیات پاکیزه

می‌بخشیم و پاداش آن‌ها را مطابق با بهترین عملی که انجام می‌دهند، خواهیم داد.» منظور آیه این است که ملاک پاداش سن، نژاد، جنسیت، موقعیت اجتماعی و سیاسی و ... نیست بلکه ملاک عمل صالح است و زن و مرد در کسب کمالات معنوی یکسان هستند. حتی یک عمل صالح بی‌پاسخ نمی‌ماند و هر جا که تفکر جاهلی مبتنی بر تحقیر زن باشد باید نام و مقام زن را به‌صراحت بیان کرد. ﴿مِنْ ذَکَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ از دیدگاه اسلام زن صاحب کرامت است و ارزش معنوی والایی در جامعه دارد. در قرآن حقیقت وجودی زن و مرد یکسان است و پرهیزکاران چه زن و چه مرد گرامی‌ترین انسان‌ها نزد خداوند هستند. توسعه معنوی از نظر اسلام، رهروی به‌سوی کمال و ارتقاء مقام معنوی انسان است و در جامعه اسلامی مسلمان واقعی باید به سمت «انسان واقعی» طی طریق نماید. به همین دلیل اسلام حقوق تکوینی برای زن و مرد قائل نشده است و هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست. بلکه اسلام اصل مساوات انسان‌ها را در مورد مرد و زن رعایت کرده است و با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست. بلکه با تشابه حقوق آن‌ها مخالف است. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۷)

زنان در جامعه و خانواده نقش‌های مختلفی را به عهده دارند. یکی از مهم‌ترین نقش‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی و خانوادگی زنان مربوط به عملکرد مالی و اقتصادی آنان می‌باشد. در مسائل اقتصادی و مالی هر دورکن اصلی آن یعنی زن و مرد نقش بسزایی دارند. (بی‌ریا، ۱۴۰۰، ص ۷)

۳. حضور زن در عرصه‌های اقتصادی از دیدگاه شرع و قوانین

یکی از عرصه‌هایی که زنان می‌توانند حضور فعال داشته باشند، عرصه اقتصاد است. اقتصاد از ریشه قصد است یعنی اِقْتَصَدَ، یَقْتَصِدُ، اِقْتِصَادًا. اقتصاد در لغت یعنی میانه‌روی و اعتدال (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۵۵۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۷۲؛ زبیدی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۰؛ طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۲۸) و در اصطلاح اموری است که به سازمان‌دهی و تنظیم اموال خصوصی و عمومی و موارد مرتبط با آن است. (شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۶۱۰) و همچنین می‌توان گفت: امور مالی که برای اعتدال و میانه‌روی در معیشت و درآمد مردم به کار می‌رود. پس یکی از مسائلی که در عرصه اقتصاد برای زنان پیش می‌آید، اشتغال زنان است؛ یعنی زنان برای اشتغال می‌توانند در جامعه حضور پیدا کنند یا خیر که در جواب می‌توان گفت طبق آیات و روایات، اشتغال زنان در صورت رعایت حق همسررداری و فرزندان و شئون اسلامی جایز است.

حضور زنان در اجتماع برای کسب درآمد و اشتغال امری جایز است که آیات و روایات بر

این امر صحه می‌گذارند. اطلاق و عموم آیات و روایات زیادی دلالت بر اشتغال و کسب درآمد توسط زنان دارد (نساء/ ۳۲) مثلاً در دین اسلام اجرت گرفتن مادر یا دایه برای شیردادن بچه‌های جایز است؛ یعنی برخی زنان با شیردادن به بچه‌های دیگر کسب درآمد می‌کنند که از دید آیات و روایات امری جایز است:

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُنَّ لِحُضْيَقِهِنَّ عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسِئَرْتُ لَكُمْ أُخْرَى﴾ (طلاق/ ۶) «آن‌ها [زنان مطلقه] را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید؛ و به آن‌ها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید (و مجبور به ترك منزل شوند)؛ و اگر باردار باشند، نفقه آن‌ها را بپردازید تا وضع حمل کنند؛ و اگر برای شما (فرزند را) شیر می‌دهند، پاداش آن‌ها را بپردازید؛ و (درباره فرزندان، کار را) با مشاوره شایسته انجام دهید؛ و اگر به توافق نرسیدید، آن دیگری شیر دادن آن بچه را بر عهده می‌گیرد.»

مفسران شیعه در مورد این آیه چند نکته بیان کرده‌اند:

۱. برخی گفته‌اند که مادر اگر رغبت به شیردهی باشد می‌تواند از پدر اجرت المثل بگیرد؛ و در صورت تساوی در اجرت بین مادر و زن دیگر، مادر در اولویت است؛ و اگر مادر راضی نباشد؛ پدر می‌تواند شیردهی را به زن دیگر بدهد. (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۷)
۲. برخی فرموده‌اند: آیه مفید لزوم بر اجرت است چه به صورت نقدی یا مدتی. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۰۱)
۳. باید مادرها را مزد بدهید، یعنی اجرة المثل رضاع بر حسب عرف و عادت؛ و احادیث آل عصمت دال است بر جواز استیجار امهات بر رضاع اولاد قبل از طلاق و بعد از طلاق. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۴۷)
۴. همدیگر را در شیر دادن و مزد و اجرت آن به معروف و نیکی امر کنید. (سلطان علیشاه، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۲۲۱)
۵. معنای آیه اگر زنان طلاق حامله باشند، باید نفقه آنان را بدهید تا فرزند خود را بزنند. اگر حاضر شدند نوزاد خود را شیر دهند، بر شما است که اجرت شیر دانشان را بدهید، چون اجرت رضاعت در حقیقت نفقه فرزند است، که به گردن پدر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۵۳۲)

این آیه نشان می‌دهد که زنان برای شیر دادن می‌توانند اجرت دریافت کنند یا مردان امر شیر دادن را به دایه بسپارند و اجرت آن را بدهند. پس در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که نشان می‌دهند زنان نیز می‌توانند همانند مردان به کسب درآمد و اشتغال مشغول باشند. در روایات نیز این امر وجود دارد:

در روایتی آمده است: «إِنَّمَا رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلنِّسَاءِ الْعَوَاتِقِ فِي الْخُرُوجِ فِي الْعِيدَيْنِ لِلتَّعَرُّضِ لِلرِّزْقِ». (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۸۷؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۸۷، ص ۳۵۳) رسول خدا به زنان جوان اجازه دادند تا در مراسم عید فطر و قربان [از منازل خود] خارج شوند و برای تهیه روزی، بساط بگسترانند.

این روایت به خوبی نشان می‌دهد که زنان می‌توانند به کسب و درآمد مشغول شوند. دلیل دیگری که می‌توان اشاره کرد این است که زنان بدون سرپرست از صدر اسلام و تا به حال چگونه امرار و معاش می‌کرده‌اند که جواب آن این است که زنان نیز مشغول به کار بوده‌اند تا امرار و معاش خود را رفع کنند؛ لذا اشتغال یک کار مردانه نیست؛ بلکه زنان نیز حق اشتغال دارند؛ ولی منوط به یک سری شرایط است؛ یعنی زنان باید ابتدا در جامعه حضور پیدا کنند، در مشاغل مشغول به کار شوند و اموال به دست بیاورند و این اموال را در مسیر خانواده خرج و مدیریت کنند.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران علاوه بر اینکه بر انجام وظایف مادری برای زنان تأکید شده است، زن و مرد از نظر تحصیل علم و اشتغال به کار از حقوق اجتماعی یکسان برخوردارند. همچنین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و برنامه‌ها و سیاست‌گذاری‌های توسعه، برافزایش میزان مشارکت زنان در امور اجتماعی و اقتصادی و نیز ایجاد محیطی امن برای فعالیت هر چه بیشتر زنان تأکید دارد. بند ۱۴ اصل سوم قانون اساسی بر تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون تأکید دارد.

اصل بیستم قانون اساسی نیز بر ضرورت حمایت یکسان قانون از زنان و مردان تأکید ورزیده تا همه از حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی بهره‌مند گردند. در قانون کار جمهوری اسلامی ایران سعی بر این بوده است تا نه تنها مقاوله نامه‌ها و توصیه‌نامه‌های بین‌المللی در مورد زنان مورد توجه قرار گیرد؛ بلکه به لحاظ نقش و اهمیتی که اسلام برای زن در خانواده قائل است، مقررات به‌گونه‌ای است تا زنان علاوه بر اشتغال در مشاغل گوناگون، بتوانند به وظایف خطیر خود در خانواده عمل نمایند.

یکی از حقوقی که فقها بالاتفاق در زندگی مشترک برای مردان قائل اند، حق اذن خروج زن است. در فقه اسلامی، خروج زن از منزل، منوط به اجازه مرد است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۸؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۴۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۱۴؛ امام خمینی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۲۸) هرچند برخی استثنائات وجود دارد. ولی حضور زنان در جامعه و مشغول به کار نیاز به اذن شوهر دارد. در حقوق نیز اذن شوهر لزوم دارد.

قانون مدنی؛ در ماده ۱۱۱۷ ق. م. آمده: «شوهر می تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد منع کند». این ماده به زوج حق داده، از اشتغال زوجه در شرایطی جلوگیری نماید؛ البته زن می تواند به هر کاری اشتغال ورزد که منافی با وظایف او که در اثر زناشویی ملتزم به آن گردیده است؛ نباشد، مگر آنکه شوهر از نظر ریاست خانواده که به دستور ماده «۱۱۰۵» ق. م عهده دار است آن را منافی با مصالح خانوادگی و حیثیت زن و یا خود تشخیص دهد که در این صورت می تواند زن را منع نماید.

زن در اثر زناشویی قسمتی از آزادی خود را از دست می دهد و تکالیفی را عهده دار می گردد که تکالیف زناشویی نامیده می شود. زن در اموری که خارج از تکالیف زناشویی است آزاد می باشد و می تواند به هر کاری اشتغال ورزد و هر حرفه و صنعتی را اختیار نماید، از قبیل کارهای دستی مانند بافندگی، دوزندگی، گل دوزی، نقاشی و همچنین می تواند هر يك از زبان های بیگانه و هر دانشی را بیاموزد. چنانچه این امور ایجاب نماید که زن از منزل خارج شود و یا ایجاب کند که اساتیدی برای آموختن به منزل او بیایند، باید از شوهر خود اجازه برای آن بگیرد، زیرا دور از حسن معاشرت زن است که بدون اجازه شوهر از منزل خارج شود و یا اشخاصی را به منزل خود بخواند. همچنین است هرگاه زن حرفه و صنعتی اختیار نماید که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود او و یا شوهر باشد، زیرا زن طبق ماده «۱۱۰۳» و «۱۱۰۴» ق. م مکلف به حسن معاشرت و تشدید مبانی خانوادگی است و نمی تواند عملی نماید که منافی با حیثیات خانواده ای باشد که عضویت آن را داراست. (امامی، بی تا، ج ۴، ص ۴۵۱)

۴. مصادیق مدیریت مالی زنان

نگارنده سعی کرده به نقش بانوان در مدیریت مالی خانواده با تکیه بر سیره معصومان (علیهم السلام) بپردازد؛ زیرا زنان با انجام امور مختلف در کنار مرد می تواند مسائل مالی را اداره کند. در ادامه به برخی از این امور پرداخته می شود:

۱-۴. اشغال به کسب و کارهای مختلف

درآمدزایی از راه اشتغال مؤلفه‌ای برای مدیریت مالی زن است. با سیری در منابع تاریخی و روایی مشاهده می‌شود که در عصر معصومان (علیهم‌السلام) زنان همچون مردان در بیرون از خانه در فعالیت‌های اقتصادی مشارکت داشتند، این مشارکت از سوی معصومان (علیهم‌السلام) مورد مذمت قرار نگرفته است و منعی برای این فعالیت وارد نکردند. دو دلیل برای ورود زنان به جامعه و کسب و کار بوده است؛ برخی از زنان به عنوان سرپرست خانواده، برای مدیریت مالی، اقدام به کسب و کار می‌کردند و برخی دیگر نیز برای کمک به مدیریت مالی خانواده، همانند همسران خود، پابه‌چا و دوشادوش آن، مشغول به کار می‌شدند تا مدیریت مالی خانواده را تنظیم کنند. با نگاه به سیر اهل بیت (علیهم‌السلام)، این دو گونه مورد قابل مشاهده است؛ این نوع از بهره‌وری، ناظر به شغل‌های مختلفی است که زنان در عصر ائمه (علیهم‌السلام) به آن مشغول بودند. شغل‌هایی مانند تجارت، فعالیت تربیتی، ریسندگی، آرایشگری و خیاطی که در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

۱-۱-۴. تجارت

نیمی از جامعه را زنان تشکیل می‌دهند، پس قطعاً تأثیر بسیار زیادی در دنیا دارند. موفقیت زنان در یک جامعه باعث سودهای اقتصادی بالا می‌شود. همچنین جامعه‌ای که دارای زنان موفق بیشتر باشد، از نظر اجتماعی و فرهنگی نیز در سطح بالاتری نسبت به جوامع دیگر دارد. برخی معتقدند که زنان شاغل، زندگی شخصی خوبی ندارند و نمی‌توانند تشکیل خانواده دهند. این تفکر اشتباه است. چراکه هر زنی با داشتن یک برنامه‌ریزی دقیق برای زندگی خود، می‌تواند همسر، مادر و درعین حال یک شاغل موفق باشد.

از این رو اشتغال زنان به تجارت از جمله فعالیت‌های اقتصادی است که از قبل از اسلام رواج داشت. این امر بعد از اسلام نیز ادامه یافت و منعی از سوی رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و دیگر معصومان (علیهم‌السلام) نسبت به آن صورت نگرفت؛ یعنی پرداختن زن به پاره‌ای از فعالیت‌های اقتصادی و کسب درآمد از این طریق، نه تنها از نظر شرعی مانعی ندارد، بلکه پسندیده است و در روایات معصومان (علیهم‌السلام) بدان سفارش شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۳۶)

مصادق بارز فعال اقتصادی در این عرصه، حضرت خدیجه (علیها‌السلام) است که تجارت ایشان به صورت کلان انجام می‌شد. طبری می‌نویسد: خدیجه زنی بازرگان بود و شرف و مال

داشت و مردان را در مال خویش به کار می‌گرفت که چیزی از سود آن برگیرند. (طبری، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۸۳۲) با در نظر گرفتن این مسئله که حضرت خدیجه (علیها السلام) مقامی والا و شایسته داشت و گزارش‌های متعددی بر افضلیت و سیادت آن حضرت بر زنان اهل جنت دلالت دارند، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اگر تجارت شایسته حضرت نبود به‌طور حتم رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) با این فعالیت مخالفت و وی را از این کار منع می‌کرد؛ افزون بر حضرت خدیجه (علیها السلام)، زنان دیگری در عصر رسول خدا در این زمینه فعالیت داشتند؛ مانند شفا بنت عبدالله که بازرگانی زیرک بود و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) گاهی به دیدن وی می‌رفت. (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۲۱)

گروه دیگری از زنان عصر رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در امور تجاری فعالیت داشتند که فعالیت آن‌ها نه در حد کلان، بلکه به‌صورت خرد و دست‌فروشی انجام می‌گرفت. قیله می‌گوید: «به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) عرض کردم من به کار خرید و فروش مشغولم وقتی کالایی می‌خرم خیلی چانه می‌زنم و قیمتش را پایین می‌آورم و به هنگام فروش نیز قیمت را چندین برابر بالا می‌برم این کار عیبی دارد؟ پیامبر فرمود: هرگاه خواستی چیزی بخری همان قیمت واقعی را بگو اگر فروشنده راضی شد کالا را به شما خواهد داد و هرگاه خواستی بفروشی از همان اول آخرین قیمت را به مشتری بگو اگر خواست می‌خرد و اگر نخواست خودت را دچار زحمت نکن.» (واقعی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۱)

این گزاره تاریخی دو مطلب را در خود جای داده است، اول اینکه پیامبر به‌عنوان مرجع مسائل اقتصادی برای مردم شناخته شده بود و قیله به‌عنوان یک زن ابایی از پرسش مسئله اقتصادی از حضرت را ندارد این امر نشان‌دهنده آن است که فعالیت اقتصادی زنان به‌وسیله خرید و فروش مورد تأیید اسلام بوده است. دوم اینکه پیامبر اسلام نه تنها قیله را از این کار باز نمی‌دارد، بلکه به او مشاوره اقتصادی می‌دهند. نمونه‌های دیگری از راهنمایی حضرت به زنان در امر خرید و فروش وجود دارد که زینب عطف‌فروش از آن جمله است. پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به او می‌فرماید: «وقتی عطر می‌فروشی، فروشنده خوبی باش و نیرنگ به کار مبر که این کار با خدا ترسی سازگارتر است.» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۱۵۱) از این برخورد پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و توصیه‌های ایشان به این زنان می‌توان دریافت که نه تنها حضرت منعی بر اشتغال زنان قائل نبود؛ بلکه آن‌ها را با آداب و احکام معامله آشنا می‌ساخت. این امر موجب تشویق آنان می‌شد تا در این عرصه به فعالیت خود ادامه دهند.

۲-۱-۴. فعالیت تربیتی

تعلیم و تربیت از شغل‌هایی است که جنسیت در آن مطرح نیست و بین زن و مرد مشترک است. مصداق بارز این عرصه حضرت زهرا (علیها السلام) است که با برخورداری از مراتب بالایی علمی، حضوری علمی و فعال در جامعه داشت. منزل حضرت محل رجوع طالبان علم بود. زنان مدینه می‌آمدند و مباحث علمی مطرح می‌کردند و حضرت پاسخ می‌داد؛ روزی زنی نزد حضرت آمد و نسبت به وظیفه مادر ضعیف و پیر درباره ادای نماز پرسش کرد و آن حضرت پاسخ داد. تا جایی که پرسش‌های آن زن به ده مورد ادامه یافت ... (اندیمشکی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰) با این تفاوت که حضرت با هدف بهره‌وری مالی به این فعالیت اشتغال نداشت؛ بلکه ارزشمندی علم و عالم در اسلام حضرت را به این امر ترغیب می‌کرد. ایشان سعی داشت عامل این آیه شریفه قرآن باشد: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (سوره مجادله، آیه ۱۱) در زمینه فعالیت علمی حضرت زهرا (علیها السلام) از سوی پیامبر اکرم و امام علی (علیه السلام) منعی صورت نگرفته است و این امر نشانه مشروعیت این فعالیت برای زنان است. این فعالیت مشروع یکی از شغل‌هایی بود که زنان در عصر معصوم (علیه السلام) به آن اشتغال داشتند و از راه آن درآمد کسب می‌کردند. دلیل این ادعا، روایت ذیل است:

حفص می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) گفتم: «زنی در مدینه است که مردم، دختران خود را نزد او می‌آورند تا آن‌ها را پرورش دهد و او از این کار درآمد و روزی فراوانی به دست می‌آورد. امام (علیه السلام) فرمود: بی‌تردید او راست‌گفتار و امانت‌دار است و این کار روزی‌آور است...» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۱۳۳) این سخن امام صادق (علیه السلام)، علاوه بر تأیید این شغل تشویق به انجام آن را نیز در بردارد.

۳-۱-۴. ریسندگی

یکی دیگر از راه‌های مدیریت مالی زنان در خانواده که در اندیشه و سیره معصومان (علیهم السلام) به آن توجه شده است ریسندگی است. زنی به نام ام‌حسن می‌گوید: «امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) از کنارم گذشت و فرمود چه می‌کنی ای ام‌حسن؟ گفتم نخ می‌ریسم. حضرت فرمود: ریسندگی از حلال‌ترین پیشه‌ها است.» (کلینی، ۱۳۹۳، ص ۵۱۶)

چند نکته در این گفتگو وجود دارد: اول اینکه داشتن حرفه برای زنان امری معمول و

موردپذیرش و انتظار عموم بوده است، دوم اینکه حضرت نه تنها مانع اشتغال ام‌حسن نمی‌شود؛ بلکه وی را مورد تأیید قرار می‌دهد. همچنین حضرت با حلال‌ترین دانستن این شغل به آن افضلیت می‌بخشد.

۴-۱-۴. آرایشگری

در طول تاریخ بشر آرایش و زیبایی موردتوجه مردان و زنان بوده است. امام باقر (علیه‌السلام) در این باره می‌فرماید: «همان‌گونه که مردان دوست دارند زینت و آرایش را در زنان‌شان ببینند زنان نیز دوست دارند زینت و آرایش را در مردان‌شان ببینند.» (طبرسی، ۱۳۸۶، ص ۸۰) با این حال بر اساس ویژگی خلقت بشر زنان بیشتر از مردان به این امر اهتمام داشته و از گذشته‌های دور به این سنت عمل کرده‌اند، اسلام که دین زیبایی است همواره چنین سنتی را ترویج کرده از این رو یکی از شغل‌های زنان که به دنبال مطالبه زنانه ایجادشده آرایشگری است. در زمان معصومان (علیهم‌السلام) نیز برخی از زنان به آرایشگری اشتغال داشتند و از آن راه کسب درآمد می‌کردند. (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۷۵)

برای نمونه، امرعله یکی از آرایشگران دوره جاهلی است که مورد تأیید معصوم واقع شد. وی بعد از پذیرش اسلام خدمت پیامبر رسید و عرض کرد: «شغل من مشاطه‌گری است و زنان را برای شوهرانشان زینت و آرایش می‌کنم آیا این کار گناه است؟ ایشان فرمود: آنان را آرایش و زینت کن» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۳۱-۲۳۵)

۴-۱-۵. خیاطی

خیاطی از جمله فعالیت‌های خانگی زنان بود که در عصر معصوم رواج داشت. این حرفه معاصر با آغاز زندگی بشر است که به مرور زمان جزء شغل‌های درآمدزا قرار گرفت و در عصر معصوم (علیه‌السلام) نیز از شغل‌هایی بود که زنان از طریق آن سودآوری می‌کردند. بنا بر گزارشی تاریخی زینب، همسر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به این حرفه اشتغال داشت و درآمد فروش محصولات خود را صدقه می‌داد. (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۴؛ مجلسی، ۱۳۹۶، ج ۴۳، ص ۷۵) در منابع تاریخی نمونه‌های دیگری از اشتغال به خیاطی توسط زنان در عصر معصومان وجود دارد. در صورتی که کسی خود نیاز داشته باشد و یا به هر دلیلی نخواهد سود این کار را صدقه دهد می‌تواند بهره اقتصادی این شغل را صرف خانواده خود کند تا در تأمین یا توسعه رفاه خانواده سهم باشد.

۴-۲. آموزش مدیریت مالی

یکی از راه‌های مدیریت مالی در خانواده، آموزش مدیریت مالی به اعضای خانواده است:

۴-۲-۱. تربیت صحیح فرزندان

مادران مهم‌ترین و مؤثرترین فرد در تربیت رفتار و شخصیت فرزندان هستند. امام خمینی (رحمه‌الله) در این مورد می‌فرماید: «قرآن کریم انسان‌ساز است و زنان نیز انسان‌ساز». (۱۳۸۵، ص ۷۸) بنابراین زن مسلمان باید در ابتدا خود را برای این نقش یعنی ساخت و تربیت یک جامعه کوچک «خانواده» خود مهیا کند بنابراین قیومیت زن در حق فرزندان خود مشروط به صلاح او می‌باشد و صلاح زن بستگی به تقوای او دارد و تقوا جز از طریق سلوک و سیر سالم و صحیح همراه با فرهنگ انسانی به دست نمی‌آید. پس مسئولیت انسان‌سازی که یک وظیفه الهی و انسانی است بر عهده مادران می‌باشد. مادر با تعلیم، احکام رسوم و آداب اسلام از جمله پاکی و تمیزی، فرزندان خود را از کودکی به نظافت و تمیزی جسم و روح هدایت می‌کند؛ بدون تردید برای تربیت یک نسل مؤمن به اسلام در قول و عمل با اجرای تعالیم اسلام به‌عنوان مادر یا مربی یا معلم می‌توان نسل آینده را از آداب و رسوم غلط دور ساخت و جهت خودسازی کمک کرد.

یکی از وظایف مهم مادران آموزش و تربیت رفتارهای صحیح اقتصادی به فرزندان است. مادران مدیر، قانع و صرفه‌جو، فرزندانی به همین‌گونه پرورش می‌دهند و مادران اسراف‌کار تجمل‌پیشه مصرف‌گرا نیز فرزندانی تنوع‌طلب و مصرف‌زده را به جامعه تحویل می‌دهند. (قدوسی، ۱۳۹۵، ص ۴۵)

لذا مادران باید نحوه صرفه‌جویی در مصرف آب، برق، مواد غذایی، نگهداری از وسایل منزل و ... را به فرزندان آموزش دهند. این امر موجب پرورش خصوصیات مهم اقتصادی در فرزندان که مدیران آینده جامعه و خانواده هستند می‌شود، درواقع مادران با رهبری صحیح اقتصاد خانواده، خصوصیات مسئولیت‌پذیری، صداقت، دلسوزی، صرفه‌جویی و دیگر خصوصیات مثبت را در فرزندان پرورش دهند؛ بدین ترتیب می‌توانند در رشد و توسعه اقتصادی جامعه مؤثر باشند. (قدوسی، ۱۳۹۵، ص ۴۷)

۴-۲-۲. ترویج فرهنگ تلاش و پرهیز از تنبلی و بطالت

در مبانی فقهی اصل احترام به کار در حوزه اقتصادی و مالی وجود دارد. (بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۱۸؛ مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۲۴) کار و اشتغال نه تنها بر توانایی‌های

فردی اشخاص مؤثر است، بلکه در دستیابی به اهداف رشد و توسعه اقتصادی نیز مؤثر می‌باشد. زنان نقش مهمی در ترویج فرهنگ تلاش و کار و نهادینه شدن آن در فرزندان دارند. زنان باید فرهنگ کار کردن را به فرزندان خود بیاموزند و کودکان را تلاشگر و فعال بار آورند. تنبلی و تن‌پروری سرچشمه انحرافات زیادی می‌باشد. کسانی که از کودکی تن به کار می‌دهند زندگی موفق‌تری را پیش رو دارند. برخی فکر می‌کنند که کار کودکان و نوجوانان تنها درس خواندن و بازی کردن است و والدین هم باید همه‌چیز را برای آنان فراهم نمایند و آنان را در رفاه مطلق نگه دارند. بدون تردید کودکان به بازی و تفریح نیاز دارند، لیکن باید همه ابعاد شخصیتی کودکان رشد نماید. باید فکر، اندیشه و درس او همراه با هم به کار بیفتد و در حد خود از مهارت‌های فردی و اجتماعی برخوردار گردند. به تعبیر شهید مطهری کار انسان را تربیت می‌کند؛ یعنی همان‌طور که انسان کار را تولید می‌کند کار هم در ساختن شخصیت انسان سهیم است. (بی‌ریا، ۱۴۰۰، ص ۱۲)

والدین باید با داشتن نگرشی تربیتی انجام برخی از کارها را به کودکان خود واگذار نمایند و در مقابل تلاشی که کودکان انجام می‌دهند او را تشویق کنند؛ به تدریج میزان مسئولیت فرزندان را افزایش داده و او را برای یک زندگی متحرک و پرتلاش آماده سازند. والدین نباید وظایفی که به کودکان محول می‌نمایند را خود انجام دهند؛ زیرا موجب تنبلی و تن‌پروری کودکان می‌شود، این امر سرچشمه لغزش‌ها در آینده او می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۷۸) حضرت علی (علیه السلام) در این باره می‌فرمایند: «تو اگر نفس را به کار مشغول نکنی او تو را به خود مشغول می‌کند.» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۱۸)

به نظر می‌رسد کار موجب نهادینه شدن احساس مسئولیت در افراد شده و حس قدرشناسی از مواهب و موقعیت‌های موجود را در او افزایش می‌دهد؛ لذا، ترویج فرهنگ کار و تلاش و خودداری از تنبلی و بطالت نه تنها در شخصیت افراد مؤثر است؛ بلکه به نوبه خود در ایجاد سرمایه انسانی، ارتقای سطح بهره‌وری نیروی کار و افزایش تولید و رشد و توسعه اقتصادی نیز مؤثر خواهد بود. بدیهی است زنان به عنوان مربی و پرورش دهنده نسل آینده جامعه در نهادینه شدن این فرهنگ در جامعه مؤثر هستند.

۳-۲-۴. تخصیص بهینه منابع و استفاده صحیح از انرژی

زنان در خرید لوازم و کالاهای مصرفی و مصرف بهینه آن نقش مهمی دارند، این امر به نوبه خود در حفظ سرمایه‌های اقتصادی و حفظ منابع ملی تأثیر بسزایی خواهد داشت. از طرف دیگر زنان می‌توانند با کسب اطلاعات و دانش در موضوعات مختلف و آموزش سایر اعضای خانواده

روش‌های نوین و بهینه استفاده از منابع و انرژی را اتخاذ نموده و سطح معیشت خانواده را ارتقاء بخشند. بخش عمده مصرف در خانواده‌ها صورت می‌پذیرد؛ در زندگی روزمره مصرف بی‌رویه مواد غذایی، پوشاک و انرژی به‌خصوص آب و برق مشاهده می‌شود کنترل این هزینه‌ها موجب مدیریت بهینه هزینه‌های خانواده خواهد شد و از آنجایی که زنان در اقتصاد خانواده بسیار مؤثر هستند ایشان می‌توانند در مدیریت صحیح استفاده از انرژی و تخصیص بهینه منابع مؤثر باشند. به‌عنوان مثال نحوه استفاده صحیح از برق که استفاده صحیح از لوازم برقی یکی از نمونه‌های آن است. زنان می‌توانند با استفاده به‌موقع از لوازم برقی، خودداری از مصرف این‌گونه لوازم در زمان اوج مصرف برق و استفاده از آن‌ها در ساعاتی که بار مصرف برق کمتر است و یا استفاده از لامپ‌های کم‌مصرف در کاهش مصرف انرژی مؤثر باشند.

زنان می‌توانند به‌عنوان مدیران اصلی خانواده با رعایت فرهنگ مصرف بهینه آب و آموزش آن به فرزندان خود موجب شکوفایی اقتصاد کشور گردند. زنان در خرید لوازم و کالاهای مصرفی و مصرف بهینه آن نقش مهمی دارند. این امر به‌نوبه خود در حفظ سرمایه‌های اقتصادی و حفظ منابع ملی تأثیر بسزایی خواهد داشت. (تقی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۲۴)

مورد دیگر که در تخصیص بهینه منابع به آن می‌توان اشاره کرد مصرف بهینه منابع آب است. با توجه به تغییر در اقلیم، عدم بارش و خشک‌سالی در سال‌های اخیر رعایت الگوی مصرف بهینه آب بسیار مهم است. باید از اسراف و زیاده‌روی در مصرف آب خودداری نمود. به‌عنوان مثال خودداری از باز گذاشتن شیر آب در هنگام شستن دست و یا مسواک‌زدن، عدم استفاده از آب آشامیدنی برای شستن اتومبیل، خودداری از حمام طولانی نمونه دیگری از نقش زنان در مصرف بهینه آب می‌باشد.

۳-۴. مدیریت مالی از راه تولید

سومین راهکار برای مدیریت مالی زنان در خانواده از راه تولید اتفاق می‌افتد. تولید در اینجا به معنایی نیست که در برابر توزیع و مصرف به کار می‌رود؛ بلکه معنای عام آن موردنظر است و شامل هر نوع کار مشروع و مناسبی می‌شود که لازم است برای تأمین زندگی و پیشرفت اقتصادی توسط زن در حیطه خانواده انجام گیرد. این تعریف کارهایی مانند کشاورزی، دامداری، فعالیت‌های هنری و خدماتی را در برمی‌گیرد؛ بنابراین زن می‌تواند با فراگیری این امور در امر تولید اقدام کند تا از این راه سهمی در مدیریت مالی خانواده داشته باشد.

۱-۳-۴. تولید در عرصه کشاورزی و دامداری

تولید در عرصه کشاورزی و دامداری یکی از بهترین راه‌های بهره‌وری اقتصادی خانواده است که قابلیت انجام توسط زن را دارد، گاه زن خانواده مقداری زمین در اختیار دارد که می‌تواند با کشت سبزیجات و پرورش حیوانات اهلی خانواده را از نظر نیاز به این دو نوع ماده غذایی به‌طور کامل یا ناقص به خودکفایی برساند. اگر زن در این زمینه تلاش کند می‌تواند تا مقدار زیادی از مصرف هزینه برای تأمین این موارد جلوگیری نماید. در روایتی از امام کاظم (علیه السلام) آمده است: «حضرت فاطمه (علیها السلام) با دستان خود پنبه می‌کاشت و از آن برای بخشی از پوشش فرزندانش بهره می‌گرفت.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۱۵) بنابراین زن با انجام تولیداتی در این زمینه موفق به کمک در اقتصاد خانه خواهد شد.

۲-۳-۴. تولید در عرصه پوشاک و خوراک

یکی دیگر از راه‌های مدیریت مالی تولید در عرصه پوشاک و خوراک است که زن با کمی تدبیر و تلاشی توأم با ذوق می‌تواند دانش آن را فرا بگیرد. هنرهایی مانند خیاطی و بافندگی از جمله امور تجملاتی نیست بلکه از هنرهای ضروری زندگی است و اعضای خانواده باید سالانه برای تهیه پوشاک هزینه‌های نسبتاً زیادی صرف کنند. اگر زن به دانش خیاطی یا بافندگی آگاه باشد تا حدود زیادی هزینه مصرفی در این زمینه کاهش می‌یابد. مثل فعالیت حضرت زهرا (علیها السلام) که با پنبه‌های کاشته شده‌ی خود، برای فرزندانش البسه می‌بافت. (همان)

زن همچنین می‌تواند در زمینه تهیه مواد خوراکی نیز تا میزان زیادی از هزینه‌های خانواده را کاهش دهد؛ از آن جمله درست کردن انواع مربا، ترشی و شیرینی و هر نوع موارد مصرفی ضروری زندگی است که اگر توسط زن صورت گیرد تا حدودی باعث مدیریت مالی خانواده می‌شود. حتی گاهی اوقات مواد اولیه نیز توسط زن آماده می‌شود به عنوان مثال برای تهیه خیارشور یا سیرترشی یا کلم ترشی یا ... اگر از محصول باغچه خودش باشد به‌طور کلی هزینه‌ها کاهش خواهد یافت. نکته مهمی که در بحث تولید خوراک وجود دارد تهیه غذاهای سالم و حذف غذاهای ناسالم از سبد غذایی خانواده است که این امر نیز ارتباط مستقیمی با عملکرد زن در خانواده دارد؛ اگر تهیه و آماده‌سازی خوراک خانواده بر اساس سلامت خانواده باشد به‌طور حتم، هزینه درمانی را به دنبال نخواهد داشت، بنابراین مدیریت مالی قابل توجهی در زمینه مواد خوراکی در خانواده اتفاق می‌افتد.

۵. ملاحظات در مدیریت مالی

در اندیشه و سیره معصومان روشن شد که زن هم پای مرد می‌تواند در تأمین معیشت خانواده و در راستای مدیریت مالی مشارکت داشته باشد. این مشارکت در سه محور کسب و کار، تولید و آموزش مدیریت مالی در خانواده امکان‌پذیر است؛ اما مطلبی که در اینجا قابل بحث است، ملاحظات است که در مسئله اشتغال زنان باید مورد توجه قرار گیرد. انتخاب شغل و مدت زمانی که برای آن شغل صرف می‌کند دو نکته مهم است که زن باید به آن توجه داشته باشد:

۱-۵. انتخاب شغل

یکی از اموری که زنان در امر اشتغال باید به آن توجه داشته باشند، انتخاب شغل است؛ شغل زن باید متناسب با ویژگی‌ها و روحیات وی باشد. از نگاه کارکردی با توجه به مناسبات تکوین و تشریع پاره‌ای از تفاوت‌های طبیعی جسمی یا روحی زن و مرد، در گرایش و کارآمدی بیشتر هر جنس در مشاغل متناسب با آن ویژگی‌ها تأثیر دارد. تفکیک نقش‌های مبتنی بر این تفاوت‌ها نیز مردان را برای نان‌آوری و زنان را برای مسئولیت‌های خانوادگی آماده می‌کند و از شکل تعارض نقش‌ها تا حدود زیادی جلوگیری می‌نماید. (غلامی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۴۱)

شهید مطهری این تفاوت‌ها را نقص یا کمال نمی‌داند؛ بلکه معتقد است قانون خلقت خواسته است با این تفاوت تناسب بیشتری میان زن و مرد به وجود آورد. (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱)

در نگرش معصومان، با توجه به این تفاوت‌ها مردان مسئول تأمین معیشت خانواده هستند و در انجام این مسئولیت فضایی را برای آن‌ها بیان کرده‌اند برای نمونه امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید: «کسی که در پی روزی باشد تا خانواده خود را اداره کند مزدش از جهاد در راه خدا بیشتر است.» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۸۸) در مقابل جهاد زن را نیز در امور خانه‌داری معرفی می‌کنند. (سیوطی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۵۳)

بنابراین، در این دو روایت فضیلتی که برای مرد در تأمین معیشت خانواده معرفی شد همان فضیلت برای خانه‌داری زن در نظر گرفته شده است. تساوی در فضیلت با وجود تفاوت در عملکرد زن و مرد به دلیل نقش متناسب با خلقت آنان است.

زن و مرد هسته اصلی و اولیه خانواده را تشکیل می‌دهند که هر یک برای داشتن خانواده‌ای موفق تلاش می‌کنند. موفقیت خانواده در گرو آرامش و رضایتمندی اعضا از یکدیگر حاصل می‌شود. زن با انتخاب شغل نامناسب، از روحیات زنانه و مادرانه خود فاصله خواهد گرفت و

با ایجاد فاصله، انجام وظایف که جزء حقوق شوهر و فرزندان محسوب می شود صورت نمی گیرد؛ در نتیجه رضایتمندی حاصل نمی گردد؛ ممکن است زن با انتخاب شغل نامناسب، بتواند به اقتصاد خانواده کمک کند؛ اما با تضییع حقوق اعضای خانواده که در فرایند اشتغال نامناسب زن به وجود می آید این کمک در تضاد با آرامش و رضایتمندی خانواده خواهد بود. امام علی (علیه السلام) در خصوص واگذاری وظایف به زنان می فرماید: «به زنان بیش از توان آن ها امور را تحمیل نکنید؛ زیرا این رعایت ها برای حال آن ها مناسب تر، برای آرامش خاطرشان سودمندتر و برای دوام زیبایی آن ها مؤثرتر است.» (نهج البلاغه، نامه ۳۱) بنابراین با در نظر گرفتن روایات مرتبط با این بحث، ائمه نسبت به اشتغال زنان واکنش منفی نشان نداده و زنان را منع نکردند؛ مانند خیاطی، آرایشگری، معلمی و حتی بازرگانی بلکه آنچه زن باید در انتخاب شغل لحاظ کند این است که این شغل وی با روحیات زنانه او متناسب باشد تا به نقش اصلی همسری و مادری وی ضربه ای وارد نشود که اگر چنین شود به طور حتم مورد تأیید ائمه نخواهد بود. (بختوه، بی تا، ص ۱۵)

۲-۵. مدت زمان اشتغال و تولید

نکته دیگری که زن باید در مسئله اشتغال و تولید به آن توجه داشته باشد، مقدار زمانی است که صرف شغل خود می کند با فرض اینکه شغل زن متناسب با ویژگی ها و روحیات زنانه وی است خواه اشتغال او در منزل یا بیرون از خانه باشد و یا تولیداتی در راستای مصارف خانواده انجام می دهد. در هر صورت باید به این نکته توجه داشته باشد که این کار چه مقدار از زمان او را در برمی گیرد، زن به دلیل حقوقی که بر گردن وی نهاد شده است، نسبت به همسر و فرزندان وظایفی دارد که باید زمان لازم را برای آن ها قرار دهد و از این رسالت خانوادگی، غافل نماند.

امام سجاده (علیه السلام) در رساله حقوق، تربیت نیکو و ایجاد رفتار صحیح در فرزندان را از وظایف والدین برشمرده و فرموده است: «و اما حق فرزندت آن است که بدانی او از توست و خیر و شر او در همین دنیا به تو نسبت داده می شود و تو نسبت به تربیت شایسته او و راهنمایی اش به سمت وسوی خدا و کمک به خداپرستی اش مسئولی و در این مورد پاداش یا کیفر داده خواهی شد. پس در کار تربیت فرزند چنان رفتار کن که اگر در این دنیا آثار خوب داشت مایه آراستگی و زینت تو باشد و با رسیدگی شایسته ای که نسبت به او داشته ای، نزد پروردگارت عذر و حجت داشته باشی.» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۹۳، ص ۴۱۷)

مادر اصلی‌ترین منبع تغذیه روحی و جسمی فرزندان محسوب می‌شود و بیش از نیمی از دانسته‌های فرزندان در خانواده بر عهده مادر است. دانسته‌هایی که فرزندان از تربیت و آموزش مادرشان می‌گیرند ابعاد گسترده‌ای از شناخت مسائل گوناگون اطراف آنان را پوشش می‌دهد. میزان ماندگاری این آموخته‌ها نیز در اذهان فرزندان طولانی و گاه تا آخر عمر است؛ بنابراین مادران باید توجه داشته باشند تا فرزندان را در این موقعیت حساس رها ن سازند. میزان تأثیرگذاری مادر در سرنوشت فرزندان به حدی حائز اهمیت است که امام حسن مجتبی (علیه السلام) هنگامی که با معاویه مناظره می‌کرد در مورد یکی از علل انحراف معاویه به نقش مادرش «هند» اشاره کرده و فرمودند: «معاویه چون مادر تو هند و مادر بزرگت نشیله است و در دامن چنین زنان پست و فرومایه پرورش یافته‌ای این‌گونه اعمال زشت از تو سر می‌زند؛ سعادت ما اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز در اثر تربیت در دامن مادرانی پاک و پارسا همچون خدیجه (علیها السلام) و فاطمه (علیها السلام) است.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸۲)

بر این اساس زن در اندیشه و سیره معصومان (علیهم السلام) می‌تواند با در نظر گرفتن مجموعه نقش‌های خود برحسب اولویت، فعالیت اقتصادی داشته و در مسائل مالی و اقتصادی گام بردارد و همیار اقتصادی مناسبی برای همسر خود باشد.

نتیجه‌گیری

نتایجی که از این تحقیق حاصل شد عبارت است از:

در نگرش ائمه معصومان (علیهم السلام)، زن می‌تواند به‌عنوان یکی از اعضای خانواده نقش مؤثری در مدیریت مالی خانه داشته باشد و در مسائل مالی شرکت داشته باشد و حتی در مشاغل مختلف مشغول به کار شود و مدیریت مالی خانواده را تنظیم کند.

در واقع زنان بر اساس سیره معصومان (علیهم السلام) در مسائل مالی می‌توانند در سه محور کسب‌وکار، آموزش مدیریت مالی و مدیریت مالی از راه تولید نقش‌آفرینی کنند و مدیریت مالی خانواده کمک داشته باشند.

زن در راستای مسائل مالی و اقتصادی باید به نکاتی مانند انتخاب نوع شغل و مدت‌زمانی که برای مسائل مالی صرف می‌کند توجه داشته باشد تا نقش اصلی یعنی همسری و مادری وی تحت الشعاع قرار نگیرد و به تبع به مدیریت مالی خانواده هم لطمه نزنند.

منابع

- قرآن کریم

- نهج البلاغه

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۹۳). تحف العقول. قم: مؤسسه فرهنگی دارالحديث.
۲. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰). مناقب آل ابی طالب (علیهم السلام). قم: انتشارات ذوی القربی.
۳. _____ (۱۳۶۹). متشابه القرآن و مختلفه. قم: دار البیدار للنشر.
۴. ابن سعد، (بی تا). الطبقات الکبری. بی جا: چاپ احسان عباس.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. ابن فارس، ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ ق). معجم مقانیس اللغة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. اندیمشکی، محمد (۱۳۸۵). التفسیر المنسوب الی الامام ابی محمد الحسن بن علی العسکری (علیه السلام). قم: انتشارات ذوی القربی.
۸. امامی، سید حسن (بی تا). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامیة.
۹. امامی خوانساری، محمد (بی تا). الحاشیة الثانية علی المکاسب. بی جا: بی نا.
۱۰. بحرانی، محمد سند (۱۴۲۸ ق). فقه المصارف و النقود. قم: مکتبة فداک.
۱۱. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی (۱۴۰۳). بلغة الفقیه. تهران: منشورات مکتبة الصادق.
۱۲. بختیار، مریم و رضایی، اکرم (۱۳۹۱). «بررسی مقام و جایگاه زن در اسلام و مسیحیت». فصلنامه علمی و پژوهشی زن و فرهنگ. دوره ۳، شماره ۱۱. ص ۶۱-۷۳.
۱۳. بختویه، زینب (۱۴۰۰). «نقش زنان در بهره‌وری اقتصادی خانواده در سیره معصومین (علیهم السلام)». جستارهای تاریخ اسلام، دوره ۱، شماره ۱، ص ۸۹-۱۰۸. https://jte.jz.ac.ir/article_151827.html
۱۴. بیریا، سهیلا (۱۴۰۰). «بررسی دیدگاه اسلام در مورد عملکرد اقتصادی زنان و نقش آنان در توسعه اقتصادی»، مجله علمی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زنان، دوره ۳، شماره ۶، ص ۷۵-۹۲. https://wir.fatemiyeishiraz.ac.ir/article_725872.html
۱۵. تقی‌پور، اکرم (۱۳۹۰). «نقش زن ایرانی در اصلاح الگوی مصرف و ارائه راهکارهای آن»، مجله زن و خانواده، شماره ۵.

۱۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). غررالحکم و درر الکلم. قم: بی نا.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۱۹. حکیم، سید محسن طباطبایی (بی تا). نهج الفقاهة. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
۲۰. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. بیروت: دارالفکر المعاصر.
۲۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۲۲. _____ (۱۳۶۰). تحریر الوسیله (ترجمه علی اسلامی). قم: انتشارات اسلامی.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (بی تا). مصباح الفقاهة. بی جا: بی نا.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالعلم.
۲۵. رشتی، میرزا حبیب الله (۱۴۰۷ ق). فقه الإمامیة، قسم الخیارات. قم: کتاب فروشی داوری.
۲۶. زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ ق). تاج العروس. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۷. سلطان علیشاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۷۲). تفسیر شریف بیان السعادة فی مقامات العبادة. تهران: سر الاسرار.
۲۸. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن بی ابکر (۱۴۰۹ ق). الدر المنثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۹. شاهرودی، سید محمود هاشمی (۱۴۲۶ ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالك الأفهام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۳۱. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). أحكام النساء. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۳. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (تصحیح محمدباقر خراسان)، مشهد: انتشارات مرتضی.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۶). مکارم الاخلاق. تهران: انتشارات حبیب.
۳۵. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). تاریخ طبری (ترجمه ابوالقاسم پاینده). تهران: انتشارات اساطیر.
۳۶. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ ق). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی، تهران.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۸. _____ (۱۳۹۰). التبیان. قم: مرکز تحقیقات علوم اسلامی.
۳۹. _____ (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۴۰. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتاب.
۴۱. عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ ق). الاصابه فی تمییز الصحابه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۲. غلامی، علی (۱۳۸۲). زن در اندیشه اسلامی. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (صلی الله علیه وآله).
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۴۴. فیومی، احمد بن محمد مقرئ (بی تا). المصباح المنیر. قم: منشورات دار الرضی.
۴۵. قدوسی، زهرا (۱۳۹۵). «نقش خانواده در توانمندسازی فرزندان». فصلنامه مطالعات پژوهشی زنان، دوره ۳، شماره ۵، ص ۹۱-۱۱۱.
۴۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ ق). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳). اصول کافی. تهران: انتشارات دارالکتب.
۴۸. گرمه، علی (۱۴۰۳). «مدیریت مالی از دیدگاه ادیان مختلف با محوریت اسلام»، پانزدهمین کنفرانس بین المللی حسابداری، مدیریت و نوآوری در کسب و کار.
۴۹. لنگرانی، محمد فاضل موحدی (۱۴۱۶ ق). القواعد الفقهیة. قم: چاپخانه مهر.
۵۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۶). بحار الأنوار. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. _____ (بی تا). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۵۲. مصطفوی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱). مائة قاعدة فقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). نظام حقوق زن در اسلام و خانواده. تهران: انتشارات صدرا.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۵. _____ (۱۴۱۱). القواعد الفقهية. قم: مدرسه امام امیر المؤمنین (علیه السلام).
۵۶. موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ ق). القواعد الفقهية. قم: نشر الهادی.
۵۷. نائینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۴۱۳ ق). المكاسب و البيع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۸. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۹. واقدی، محمد بن سعد (۱۳۹۰). الطبقات (مترجم محمود مهدوی). تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.

Definition the Architecture Pattern of Local Mosques in Tehran with Emphasis on the Sajjad and Lorzadeh Mosques

Asghar Molaei 

Associate Professor, Faculty of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University,
Tabriz, Iran. Email: A.molaei@tabriziau.ac.ir

Abstract

Local mosques play an important role in the identity of neighborhoods. These mosques actually define the functional, social, and cultural center of neighborhoods. So that these mosques are used during the week for holding prayer ceremonies and on special days for needs and functions such as I'tikaf, funeral ceremonies, helping the needy, holding mourning ceremonies, and reviving the Nights of Power. The architecture of local mosques in Tehran has various designs, some of which have an architectural identity and some of which have weaknesses and problems in this regard. The aim of this article is to present a design pattern of local mosques for the city of Tehran using the architecture of Sajjad and Lorzadeh Mosques. This article is of a qualitative and interdisciplinary type that has been conducted with analytical and field research methods. The analytical research method is in the form of text content analysis and the field method is in the form of extracting the architectural pattern of Sajjad and Lorzadeh Mosque and extracting the architectural and functional plan of the mosque. The architecture of Sajjad and Lorzadeh Mosque has micro-spaces that are hierarchically arranged in accordance with the location of the land and neighboring uses: This mosque has two separate entrances for men and women, with men entering and exiting from the entrance on Jomhouri Street and women entering and exiting from the entrance on the Fakhrazi side street. The entrance to the mosque is done through a hierarchical spatial system in the following order: 1- Entrance 2- Entrance threshold and corridor 3- Covered and multipurpose space of the mosque for men 4- Covered and multipurpose space of the mosque for women 5- Wall and door to the main space 6- The main space for holding daily prayers with decorations and a ceiling of muqarnas and bowls, part of which is reserved for women with a curtain 7- Prayer altar 8- Security and the office of donations and public donations of the mosque. 8- Side rooms 9- Bathroom in the basement (level 1-). 10- Second floor.

Keywords: Local Mosque, Islamic Architecture, Architectural Pattern, Sajjad Mosque, Lorzadeh Mosque.

تبیین الگوی طراحی مساجد محلی تهران با تأکید بر الگوی مساجد سجاد و لرزاده



اصغر مولائی

دانشیار، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.

رایانامه: A.molaei@tabriziau.ac.ir

چکیده

مساجد محلی، نقش مهمی در هویت و عملکرد محله‌ها دارند. این مساجد در واقع مرکزیت عملکردی و اجتماعی و فرهنگی محله‌ها را تعریف می‌نمایند. مسجد محله در طول ایام هفته برای برگزاری مراسم نماز و در ایام خاص برای نیازها و امور فرهنگی و اجتماعی محله استفاده می‌شود. معماری مساجد محلی تهران، دارای طرح‌های متنوعی هستند که برخی از آن‌ها دارای معماری با هویت و برخی از این لحاظ دارای ضعف و مسئله‌اند. هدف این مقاله ارائه الگوی طراحی مساجد محلی برای شهر تهران با استفاده از معماری مسجد سجاد و لرزاده است. این مقاله از نوع کیفی و میان‌رشته‌ای است که با روش‌های پژوهش تحلیلی و میدانی انجام شده است. روش پژوهش تحلیلی به صورت تحلیل محتوای متون و روش میدانی به صورت برداشت الگوی معماری مسجد سجاد و لرزاده و استخراج پلان معماری و عملکردی مسجد است. معماری مسجد سجاد و لرزاده دارای ریز فضاهایی هستند که به‌طور سلسله‌مراتبی سازگار با موقعیت زمین و کاربری‌های هم‌جوار، تنظیم شده‌اند: الگوی این مسجد دارای دو ورودی جداگانه برای آقایان و بانوان می‌باشد که ورود و خروج آقایان از ورودی خیابان جمهوری و ورود و خروج بانوان از ورودی خیابان فرعی فخررازی انجام می‌شود. ورود به مسجد از طریق یک نظام فضایی سلسله‌مراتبی و با ریز فضاهای مناسب برای همه مراجعان و انعطاف‌پذیر برای مناسبت‌های ویژه است.

واژه‌های کلیدی: مسجد محلی، معماری اسلامی، الگوی معماری، مسجد سجاد، مسجد لرزاده.

ارجاع به مقاله: مولائی، اصغر. (۱۴۰۵). تبیین الگوی طراحی مساجد محلی تهران با تأکید بر الگوی مساجد سجاد و لرزاده. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۲۰۰-۲۲۹.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2082758.1081

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱

مقدمه

یکی از مهم‌ترین گرایش‌های فطری انسان، حس عشق و پرستش می‌باشد. (مطهری، ۱۳۸۰) هر آنچه بود، هر آنچه هست و هر آنچه خواهد بود با پرستش بوده و خواهد بود. پرستش رکن هستی است. سبب اتصال خالق و مخلوق، علت ارتباط فرع با اصل و دلیل پیوست ناقص به کامل است. هیچ‌گاه و هیچ‌جا از معبود بی‌نیاز و از پرستش بیگانه و از پرستنده خالی و از پرستشگاه تهی نبوده‌اند. (جواهری، ۱۳۸۵) و این امر دلیلی بر اهمیت فضاهای مذهبی می‌باشد. شاید مهم‌ترین مکان مذهبی در کل عالم از آغاز هبوط آدم بر زمین، بنای کعبه و مجموعه مسجدالحرام باشد. «همانا اولین خانه‌ای که برای مردم و عبادت آن‌ها قرار داده شد سرزمین مکه است که پربرکت و مایه هدایت جهانیان است» (سوره بقره آیه ۳۸). مسجد در صدر اسلام مرکز فرماندهی، محل قضاوت، سیاست و میعادگاه تجمع و تصمیمات بود و این سنت در زمان خلفا و امیرالمؤمنین نیز ادامه داشت؛ زیرا اسلام دین جامع دنیا و آخرت است و حاکم بر دنیا باید دین و خدا باشد. (جواهری، ۱۳۸۵)

بر اساس آخرین داده‌های موجود، تعداد مساجد کشور ۸۵ هزار باب است و به ازای هر سه هزار ایرانی، یک باب مسجد در کشور وجود دارد. (مرکز رصد فرهنگی کشور، ۱۴۰۲، ص ۱) همچنین سرانه مساجد محلی به ازای هر هزار نفر یک مسجد است. مساجد محلی در بسیاری از محلات از لحاظ سرانه دچار کمبود هست. علاوه بر آن مسائل کیفی در حوزه مکان‌یابی مساجد و طراحی معماری و مدیریت کارکرد روزانه مساجد از مسائل عمده حکمرانی محلات به حساب می‌آید. پراکندگی نامتوازن و عدم دسترسی یا دشواری دسترسی برخی ساکنان به مساجد محلی، معماری بی‌هویت برخی از مساجد از جمله مشکلات مذکور است.

مسجد در طول تاریخ علاوه بر کارکرد عبادی و معنوی، کارکردهای اجتماعی، سیاسی، آموزشی و قضایی برای جوامع مسلمان داشته است. در جنبش‌های سیاسی ایران، مساجد نقش مهمی در پیروزی انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ ایفا کردند. مساجد به لحاظ اجتماعی، قانونی برای پیوندهای اجتماعی به ویژه در گستره محلی بوده است؛ مسجد هنوز هم کانون و محور پیوند مردم محلات برای یاری و همکاری با یکدیگر در تأمین نیازهای مادی و معنوی و ارتباطی است. (مرکز رصد فرهنگی کشور، ۱۴۰۲، ص ۱)

امام خمینی (رحمه‌الله) نیز مسجد را مرکز و کانون می‌داند: «مسجدالحرام و مساجد در زمان پیغمبر اکرم مرکز جنگ‌ها و سیاست‌ها و مرکز امور اجتماعی و سیاسی بوده؛ از مسجد شروع

کنید این امور را...» مسجد در هر شهر و دیاری مرکز تجمع مسلمین و تلاقی افکار و عقاید آن‌ها بوده و نیز به همین سبب بود که تعلیمات پیامبر اسلام و خلفا غالباً در مسجد مدینه صورت می‌گرفت و همین سنت تا چند قرن باقی بود. در قرون نخست هر نوع تجمع سالمی در مسجد صورت می‌گرفت. درهای مسجد شب و روز باز بود. مردم عادی پس از ادای نماز ساعاتی برای ملاقات با دوستان، کسب اطلاعات و پرداختن به اخبار نو در محوطه مسجد باقی می‌ماندند؛ و صرفاً یک مکان مذهبی به‌طور مصطلح نبود، بلکه در آن فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی نیز صورت می‌گرفت. (جواهری، ۱۳۸۵)

برای مساجد می‌توان دو دسته عملکرد را مطرح کرد؛ عملکرد ذهنی و عملکرد عینی. عملکرد ذهنی عمدتاً به موضوعاتی چون هویت، معنویت، وحدت و مرکز توجه و سایر موضوعات معنوی و ذهنی معطوف است. عملکرد عینی مسجد عمدتاً در فعالیت‌های محسوس است که در گروه‌های مختلف مذهبی، اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، قضایی سیاسی و حتی اقتصادی قابل ذکر هستند. طبیعی است که اصلی‌ترین عملکرد مسجد، فعالیت عبادی است. از نظر عملکرد عینی، فضای چندعملکردی مسجد در دوران اولیه اسلام تغییر پیدا کرده و برخی عملکردها (مانند تدریس و مناظره‌ی علوم عقلی و فلسفی، فعالیت‌های سیاسی و عملکردهای اجتماعی از قبیل پناه دادن به مسافران و تنگ‌دستان) از آن گرفته شد؛ یعنی مساجد هم از نظر فرم و هم عملکرد تغییرات زیادی داشته‌اند. (سجاذاده و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۳۳) برای مساجد عملکردهایی متصور است که اهم آن‌ها عبارتند از:

۱. عملکرد عبادی: اصلی‌ترین عملکردی که برای مساجد متصور است و هیچ‌گاه نفی نشده است؛ عملکرد عبادی آن به معنای خاص کلمه و به عنوان مکان برپایی نماز و به ویژه نماز جماعت است. حتی در ادواری که حاکمان به دلیلی قصد تضعیف و محدود کردن و کنترل مردم و مساجد (به عنوان مکان اجتماعات) را داشتند و همه عملکردهای جمعی و اجتماعی آن‌ها را حذف یا به شدت تضعیف می‌کردند؛ فعالیت‌های عبادی مسجد، اگرچه کنترل شده؛ کماکان ادامه داشت. درعین حال که در تعالیم اسلام همه‌ی کارها و اعمال می‌توانند صبغه عبادی به خود بگیرند؛ اما اصلی‌ترین عملکرد عبادی مسجد، برپایی نماز است.

۲. عملکرد اجتماعی: عبادات جمعی که زمینه‌ساز تعاملات اجتماعی بین مسلمین و مقوم برابری و برادری بین آنان هستند در مسجد برپا می‌شوند. طبیعی است که تعاملات

اجتماعی و ارتقای آگاهی‌های عمومی نسبت به یکدیگر و نسبت به موضوعات جامعه و اهتمام در رفع مشکلات و ارتقای مساعدت‌ها و همکاری‌ها نیز که نتیجه حضور مردم در جمعی صمیمی و در مکانی مشخص است به وحدت اجتماعی کمک خواهد کرد.

۳. عملکرد معنوی مسجد که حالت روحی و معنوی آن است که در عین عبودیت حق تعالی به شخص دست می‌دهد.

۴. عملکرد کالبدی مسجد که عامل هویتی و همین‌طور تعیین‌کننده حدود یک محله بود است. (نقی زاده، ۱۳۹۲)

روح مسجد، کالبد زندگی را پر نشاط و پرانگیزه می‌سازد. در هر جا سامان زندگی است، مسجد، مرکز و کانون اصلی است. در بنای شهر و روستا، در مدرسه و دانشگاه، در مراکز جمعیتی از بازارهای کسب و کار تا فرودگاه‌ها و جاده‌ها و پایانه‌های سفری و تا آسایشگاه‌ها و بیمارستان‌ها و بوستان‌ها و گردشگاه‌ها، در همه و همه باید مسجد را همچون قطب و محور بنا نهاد. مسجد در همه‌جا باید پاکیزه، زیبا و آرام‌بخش باشد. مدیریت محتوایی و معنوی مسجد که بر دوش روحانی مسجد است باید خردمندانه و مسئولانه و حتی عاشقانه باشد. حوزه‌های علمیه برای آماده‌سازی روحانیانی در این طراز، وظیفه‌ای ذاتی و طبیعی دارند. اگر مسجد، کیفیت شایسته‌ی خود را بیابد، هزینه‌های مادی و معنوی بسیاری از دوش جامعه و مردم و مسئولان برداشته خواهد شد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۲)

مساجد محلی نیازمند ملاحظات برنامه‌ریزی و طراحی و الگویی است که علاوه بر پاسخ‌دهی به نیازهای ثابت و متغیر محله، دارای هویتی برگرفته از زمینه‌های ارزشمند تاریخی، فرهنگی و هنری آن شهر و منطقه است. در کلان‌شهر تهران که دارای شهرک‌ها و محله‌های متعدد و پرتراکمی است، ضروری است که در طراحی مساجد محله‌ای و ناحیه‌ای جدید و نیز بازسازی و بازآفرینی مساجد موجود، به الگوی زمینه‌ای و کارآمد توجه شود. یکی از این الگوهای بومی و ارزشمند، مساجد محله‌ای و ناحیه‌ای مانند مسجد سجاد (علیه‌السلام) و مسجد لرزاده است که حسین لرزاده در شهر تهران طراحی نموده است.

روش تحقیق

هدف این مقاله ارائه الگوی طراحی مساجد محلی برای شهر تهران با استفاده از معماری مسجد سجاد و لرزاده است. این مقاله از نوع کیفی و میان‌رشته‌ای است که با روش‌های

پژوهش توصیفی، تحلیلی، استدلال منطقی و پیمایش میدانی انجام شده است که روش‌های پژوهشی مورد استفاده در بخش‌های مختلف مقاله عبارتند از: الف) در بخش مبانی نظری روش پژوهش تحلیلی به صورت تحلیل محتوای متون برای تبیین ارتباط بین مطالعات حوزه دینی و معماری استفاده است. ۲. در بخش مطالعه موردی با روش تحقیق پیمایش میدانی برای مطالعه نمونه‌های موردی به صورت برداشت الگوی معماری مسجد سجاد و لرزاده و استخراج پلان معماری مسجد با شیوه‌های برداشت معماری و عکاسی و ترسیم پهنه‌بندی است. ۳. در بخش نتیجه‌گیری با استفاده از روش تحقیق استدلال منطقی، به ارائه نکات کاربردی و سیاست‌های برنامه‌ریزی و طراحی مساجد محلی پرداخته شده است. هم‌چنین فرایند انجام تحقیق به این صورت است که ابتدا مبانی نظری مسجد در قرآن و روایات شیعه بررسی شده و سپس بر اساس این مبانی به آسیب‌شناسی معماری برخی مساجد ناحیه‌ای و محله‌ای پرداخته شده است. در ادامه با بررسی الگوی معماری دو مسجد سجاد و لرزاده، به استخراج الگوی فضابندی و سایر ابعاد معماری مسجد محله پرداخته شده است.

۱. مبانی نظری

۱-۱. مساجد محلی

واژه مسجد در قرآن، بیست‌وهشت بار آمده است و این صریحاً از مسجد به‌عنوان مکانی که انسان مسلمان در آن عبادت نموده و به‌وسیله آن ایمان به یگانگی خداوند را اظهار می‌دارد نام برده شده است. (تقوایی و معروفی، ۱۳۸۹) در طول اعصار مساجد به‌عنوان عبادتگاه مسلمانان از تحول و پویایی خاصی در کالبد و محتوا برخوردار بوده‌اند. این امر از طرفی ریشه در حس پرستش موجود در فطرت آدمی داشته و از طرفی برخاسته از حس زیبایی‌دوستی انسان‌ها می‌باشد. این مهم در کالبد مساجد با خلق فضاهایی زیبا، ضمن برطرف کردن حس پرستش و عبادت برآورنده حس زیبایی‌شناختی آنان نیز می‌باشد. در طول تاریخ اسلام، مساجد هم‌چنین در زندگی جمعی مسلمانان نیز نقش مهمی داشته‌اند. آن‌ها از یک‌سو محل برگزاری مراسم عبادی بوده‌اند و از سوی دیگر مکانی که زندگی اجتماعی ساکنان محلات را ساماندهی می‌کرده و به حل و فصل امور مردم می‌پرداخته‌اند. دروازه مسجد در ایران با دو مناره در طرفین آن یادآور خاطره بهشت بوده که در میان دو محور متضاد تنها محور جهان است. (امین‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۲۸) به این ترتیب می‌توان گفت که مساجد در جامعه ایرانی در ابعاد مختلف

اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و کالبدی تأثیرگذار بوده است و مسجد به عنوان مهم ترین بنا در هر سکونتگاه اسلامی و قلب تپنده روستاها و شهرها باید با اصول، مبانی و روش های مبتنی بر آموزه های دین مبین اسلام همراه باشد؛ اما امروزه مساجد با وجود نقش و سوابق قوی در دوره های گذشته، جایگاه آن چنان شایسته و درخوری در کلیات کالبدی، فرهنگی، اجتماعی شهرها و آبادی ها ندارند.

یکی از مهم ترین زمینه ها توجه به مساجد، الزامات معماری و شهرسازی است: مکان یابی صحیح مسجد، بستر مناسب شهری، استحکام و مقاومت بالا، زیبایی و فضای قدسی مسجد از اهم این موارد هستند. این ابعاد با تأملی در مساجد تاریخی ایران و کشورهای اسلامی به وضوح قابل مشاهده است؛ اما امروزه ساخت مساجد با نقاط ضعف، تهدیدها و ابهامات بسیاری روبروست: مکان یابی نادرست، استحکام ضعیف، ناهماهنگی بناهای اطراف با مسجد، عدم رعایت حریم مساجد، فرم ناخوانا، معماری غیرایرانی اسلامی.

همان گونه که همه روزه شاهد هستیم بسیاری از مساجد جدیدالاحداث در کنار شاهراه ها و اماکن شلوغ و پر سروصدا و آزاردهنده با مقیاس و اندازه های بسیار خرد و با استفاده از مصالح مقاومی همچون فولاد و بتون که دارای قدرت انتقال صوت به میزان زیادی هستند، با دیواره های بسیار نازک از جنس سفال (یک یا یک و نیم آجره) که خود معلول قلت و کمبود جا و مکان است، براساس نقشه ای که با اقتباس و تقلیدی بی قواره و سبک از شیوه کهن تهیه شده، احداث می شود. این وضع که به راستی ناشی از نبود ادراک هنری، دانش کم و عدم اطلاع سازندگان آن فی المثل از نحوه پوشش شبستان است، موجب شده که به جای انتقال و تبدیل گام به گام وزن، هندسه و حجم گنبد به جرزه ها و دیواره های شبستان، آن را با ادغام سقف مسطح که با کمک تیر آهن و طاق ضربی و یا دال بتونی، که بر روی آن گنبدی نامتناسب و ناموزون به همین روش سوار کرده اند، ساخته شود. در مورد سایر ضوابط، جزئیات و ملزومات بنا، وضع از این هم بدتر است. استفاده از تیر آهن در دهانه ها به صورت نعل درگاه موجب آن شده که قوس ها و چفدهای شناخته شده و زیبا با روش و هندسه ویژه خودشان که تعداد بسیاری از آن ها قدرت تحمل و انتقال بار به میزان زیادی به جرزه ها دارند، از حیث انتفاع بیافتد و غالباً به صورت کاذب اجرا شوند، که در واقع هیچ گونه انطباقی با اصل طرح ندارند. بایستی تزئینات و کاشی کاری ها را هم بر این ها مزید نمود. حال آنکه استفاده از مصالح جدید که علی القاعده بایستی سبب پایداری و تقویت و ایجاد امکانات تازه در طراحی و ازدیاد عمر و دوام بنا بشود،

به علت عدم استفاده صحیح و به جا، خود موجب ناکارایی و همچنین از قواره افتادن و نامتناسب شدن بناها به ویژه مساجد گردیده است. (عباسی، ۱۳۹۰)

معماری بازآفرینی و خلق فضا، متناسب با نیازهای متنوع انسان‌ها، از عوامل مادی و صوری و در جهت کمال مقدر آن‌ها (نقره‌کار، ۱۳۸۷ الف، ص ۴۶) اما این بازآفرینی نه تقلید است و نه آفرینش مطلق؛ و عنصر فضا، ماحصل معماری و اکسیر و جوهر آن است. توجه به نیازهای مخاطبین و ماندگاری از معیارهای مهم معماری است. همچنین معیار زیبایی‌شناسی باید جهت‌گیری فطری و فرافردی داشته باشد تا سلیقه‌های زودگذر. (همان، الف، ص ۴۷) نکته مهمی که در طراحی مساجد وجود دارد، این است که علاوه بر ویژگی‌های فرهنگی، هنری و دینی طرح‌های ملی در طراحی مساجد معاصر در نظر گرفته به گونه‌ای که متناسب با شرایط امروز باشد، به عبارتی دیگر مساجد امروز نه تنها باید در ادامه مساجد کهن باشد بلکه لازم است ویژگی‌های این دوره نیز در آن‌ها منعکس شود. مساجدی که به‌طور عمده به تقلید از گذشته ساخته می‌شوند کمتر ابداعات هنری در آن به چشم می‌خورد، این نوع از فضاها به لحاظ خلاقیت هنری غالباً در سطح عالی ارزیابی نمی‌شود و نشان‌دهنده تکامل طراحی معاصر نیست. نوع دیگری از مساجدی که ساخته می‌شوند ارتباط فرهنگ با اصول طراحی گذشته به خوبی لحاظ نمی‌شود و نوعی گسست فرهنگی و هنری در آن‌ها دیده می‌شود به نظر می‌رسد این نوع مساجد نیز به حد کافی تداوم بخشنده فرهنگ معماری ایرانی و اسلامی نیست. مساجدی هم هستند که در طراحی آن‌ها از ویژگی‌های معماری سنتی ایرانی استفاده و درعین حال تلاش می‌شود ابداعات هنری متناسب با دوره معاصر در آن‌ها شکل گیرد به نظر می‌رسد این گروه از مساجد می‌توانند بالقوه امکان توسعه طراحی مساجد معاصر را فراهم کند. (سلطان‌زاده، ۱۳۹۰ ب) ساختمان‌های جدید باید خلاقانه بوده و از نظر طراحی کیفیت مطلوبی را دارا باشند و در عین داشتن ریشه محکمی در زمینه تاریخی خود و یا با احترام به آن‌ها، در ظاهر متعلق به زمان خود باشند؛ بنابراین می‌توان این‌گونه استدلال کرد که خلاقیت و ذوق فردی معماری باید در چارچوبی خاص و قابل ارزیابی و نقد قرار گیرد. خلاقیت مطلق در ایجاد فضا، بدون توجه به زمینه‌های دینی، فرهنگی اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و طبیعی جامعه، مجاز نمی‌باشد. خلاقیت در طراحی مسجد، نیز باید تابع اصول و معیارهای روشنی باشد.

چند نوآوری در طراحی و ساخت مسجد امام اصفهان به کار رفته است که به نظر می‌رسد برخی از آن‌ها در گذشته به صورت محدود تجربه شده بود. از این‌گونه می‌توان به وجود دو گنبد

در پشت دو ایوان واقع در امتداد محور فرعی مسجد (محور عمود بر امتداد محور قبله) و دو منار در دو سوی ایوان شبستان قبله (همراه با دو منار در دوسوی پیش طاق ورودی) اشاره کرد که از خصوصياتی است که پیش‌تر در طراحی و ساخت مسجد جامع سمرقند (مشهور به مسجد جامع بی‌بی‌خانم) به کار رفته است. حل کردن اعوجاج بین محور قبله و محور میدان در فضای ورودی که گویا به شکل بارز در این مسجد به شکلی نو مورد توجه قرار گرفت و می‌توان آن را الگویی ایرانی دانست، در این بنا مورد استفاده قرار گرفت و در برخی از بناهای مهم در دوره بعد نیز مورد بهره‌برداری واقع شد. وجود دو گنبد در پشت ایوان‌های واقع در امتداد محور فرعی حیاط که به نظر می‌رسد تنها در این مسجد در ایران مورد استفاده قرار گرفت و به شکل بارز و مهم دیگر تکرار نشد خصوصیتی است که به احتمال بسیار از مسجد بی‌بی خانم در سمرقند گرفته شده است. (سلطان‌زاده، ۱۳۹۰ الف)

در ساختمان مسجد الجواد تهران، بجای گنبد، فرم ستاره‌ای و ناآشنایی احداث شده که شاید با گذشت سالیان متمادی نیز در نظر مردم به عنوان مسجد ایرانی مقبول نشود. (شکل ۴- الف) در طراحی مسجد بیمارستان نمازی شیراز، با وجود طراحی مناسب عملکردی و محیطی، نبود گنبد، ایوان ورودی و مناره به فرم ناآشنا منجر به شکل‌گیری مسجدی با فرم ناخوانا شده است. (شکل ۴- ب) و یا مثالی دیگر به‌کارگیری مناره‌ها و گنبدهای پیش‌ساخته مالزیایی در مسجد دانشگاه آزاد زنجان، به نوعی دیگر به معماری ایرانی بی‌توجهی شده است. (شکل ۴- ج) در طراحی مسجدی در سنگاپور از جنس کریستال برای گردشگران، بجای صلابت مسجد شکنندگی القا می‌شود. در نمونه‌ای دیگر در مسجد الایرسید اندونزی، بدنه خارجی این ساختمان کاملاً با معماری کلاسیک و مدرن، با قالب‌های برجسته نام خداوند و ائمه اطهار در نمای خارجی ساختمان، طراحی شده است. (شکل ۳- د) در تصویر (۴- ه) نیز مسجد قدس سعادت آباد تهران را می‌بینیم که بدون هیچ تشابهی به مسجد و بی‌توجهی به الگوها و نمادهای ایرانی/اسلامی در مهر و موم‌های اخیر احداث شده است. آنچه ذکر آن در اینجا ضروری است این است که خلاقیت باید ضمن در نظر گرفتن هویت ایرانی/اسلامی، زمینه‌ها و مؤلفه‌های محیطی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و طبیعی باید به الگوهای از پیش موجود نیز توجه نموده تا طرح مسجدی موفق حاصل شود. به عبارت دیگر نه تقلید صرف از مساجد قدیمی و نه خلاقیت خارج از چارچوب ایرانی/اسلامی.



شکل ۱- مسجد الجواد تهران (سمت راست)؛ مسجد بیمارستان نمازی شیراز (وسط)
مسجد دانشگاه آزاد زنجان (سمت چپ)



شکل ۲- مسجد الایرسید اندونزی (سمت راست) مسجد قدس سعادت آباد، تهران (سمت چپ)

انسان، به عنوان برترین مخلوق خداوند، دارای نیازهای متنوعی در ابعاد فردی و اجتماعی است: ۱. نیازهای عملکردی ۲. نیازهای معنوی. از طرفی مسجد، به عنوان ظرف ارتباط با خداوند، محل تحقق بسیاری از این نیازهاست: از نظر شهرسازی و معماری، مسجد باید نیازهای متنوعی از قبیل ایمنی، امنیت، ارتباط با اجتماع و مشارکت، حس مکان و تعلق خاطر، زیبایی شناسی، تفکر و تدبیر در زیبایی ها، ارتباط با خداوند، هویت بومی (ایرانی - اسلامی).

مساجد محلی بایستی ۱. با معماری ایرانی - اسلامی باشد ۲. معرف هویت شهر تهران و محله های تهران باشد ۳. سازگار با اقلیم و شرایط بومی تهران و مناطق آن باشد ۴. از نظر عملکردی، دارای کارایی حداکثری باشد. ۵. به عنوان قلب تپنده محله و مرکز آن و نشانه محله ایفای نقش نماید. ۶. دارای منظر شهری ماندگار و خاطره انگیز باشد. ۷. در برابر بحران ها، تهدیدات و آسیب های طبیعی و غیرطبیعی مقاوم و ایستا و پایدار باشد. ۸. سازگار با راستای قبله و دسترسی های پیرامونی باشد. ۹. انعطاف پذیر و مهیا برای برنامه های فرهنگی و اجتماعی مرتبط باشد. ۱۰. بهره مندی از اصول معماری سنتی ایران ۱۱. بهره مندی از فناوری های نوین در تهویه، روشنایی، ساخت و نگهداری؛ بنابراین با چشم انداز اولیه این طرح را می توان به شرح زیر بیان نمود: «مساجد محلی شهر تهران در افق این طرح مساجدی ایرانی - اسلامی، تهرانی است. این مساجد حائز کیفیت های کارایی، انعطاف پذیری، ماندگاری، خاطره انگیزی، آرامش بخشی، نشانه و نماد محله، پایداری، ایستایی و ماندگاری است. این مساجد ضمن

برخورداری از بن‌مایه‌های معماری سنتی ایرانی از فناوری‌های نوین در ساخت و تأسیسات الکتریکی و مکانیکی بهره‌مند خواهند شد.»

۲. مطالعه موردی؛ مساجد سجاد و لرزاده تهران

۱-۲. مسجد امام سجاد (علیه‌السلام) تهران

مسجد امام سجاد (علیه‌السلام) مسجدی محلی و در خیابان جمهوری، نبش خیابان فخررازی واقع می‌باشد. ویژگی‌های این مسجد در یک لوح سنگی مرمرین در نمای بیرونی مسجد مطابق تصویر زیر عنوان شده است: تاریخچه مسجد سجاد (موقوفه کاظم گیتی)؛ مساحت کل موقوفه: ۶۲۰ مترمربع؛ تاریخ آغاز ساختمان خرداد ۱۳۲۳ و افتتاح رسمی تیر ۱۳۲۶؛ پایان کل ساختمان اسفند ۱۳۴۲؛ هزینه کل ساختمان: ۳۶۵۶۰۱۵ ریال؛ تعداد کل کمک‌کنندگان برای ساختمان ۱۰۱۶ نفر؛ ناظر استصوابی: علی آشتیانی؛ طراح: حسین لرزاده؛ معمار و ناظر فنی: حسینعلی ایزدمهر؛ کاشی‌کاری: محمد گودرزیان.

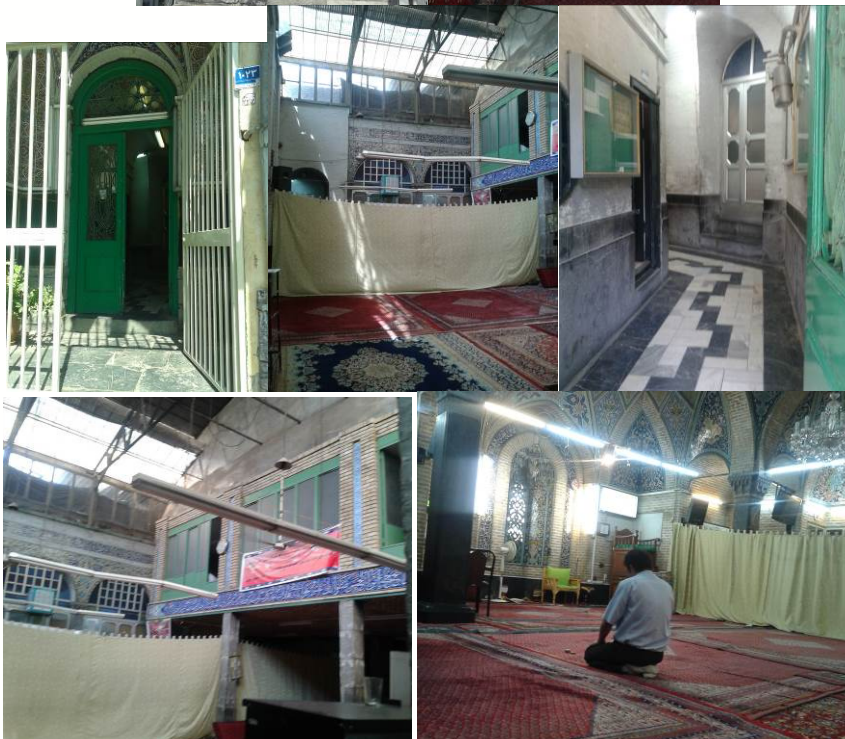
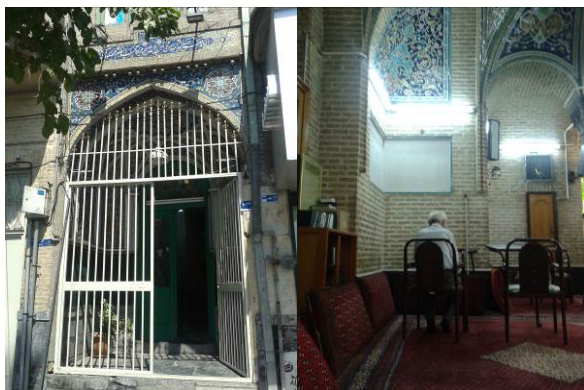


شکل ۳_شناسنامه مسجد سجاد تهران

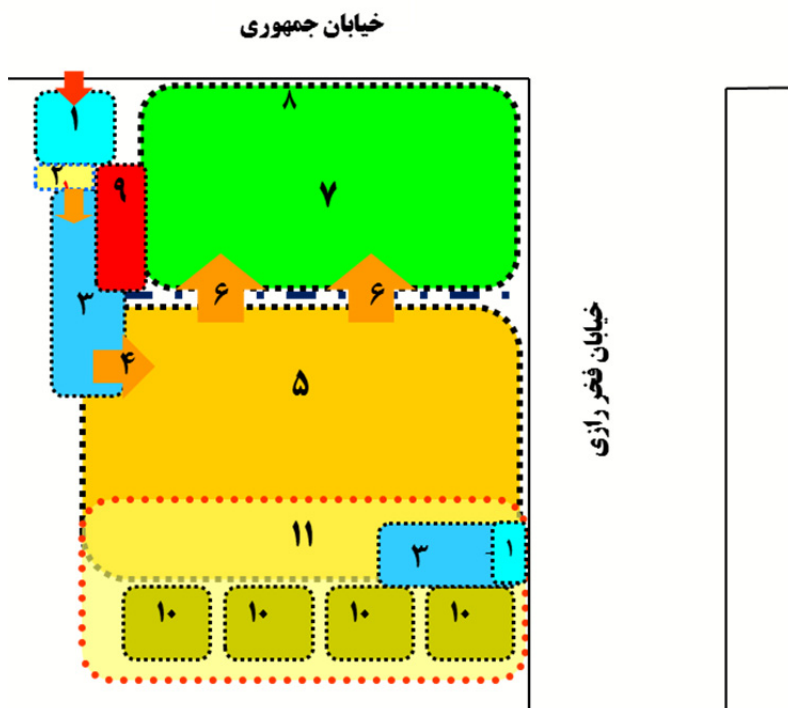
این مسجد دارای دو ورودی جداگانه برای آقایان و بانوان می‌باشد که ورود و خروج آقایان از ورودی خیابان جمهوری و ورود و خروج بانوان از ورودی خیابان فرعی فخررازی انجام می‌شود. ورود به مسجد از طریق یک نظام فضایی سلسله‌مراتبی به ترتیب زیر انجام می‌شود:

۱. پیش‌ورودی ۲. آستانه ورودی ۳. دالان (راهرو) ۴. در ورودی به فضای وسیع و چندمنظوره

مسجد ۵. فضای وسیع و چندمنظوره مسجد ۶. درهای ورودی به فضای اصلی برگزاری نماز ۷. فضای اصلی برگزاری نماز ۸. محراب ۹. دفتر نگهبانی مسجد و نذورات و کمک‌ها ۱۰. اتاق‌های جانبی ۱۱. طبقه دوم (تراز ۱+) ۱۲. واحد تجاری در جداره بیرونی (رو به خیابان).



شکل ۴_ فضاهای داخلی مسجد سجاد تهران از ورودی تا شبستان

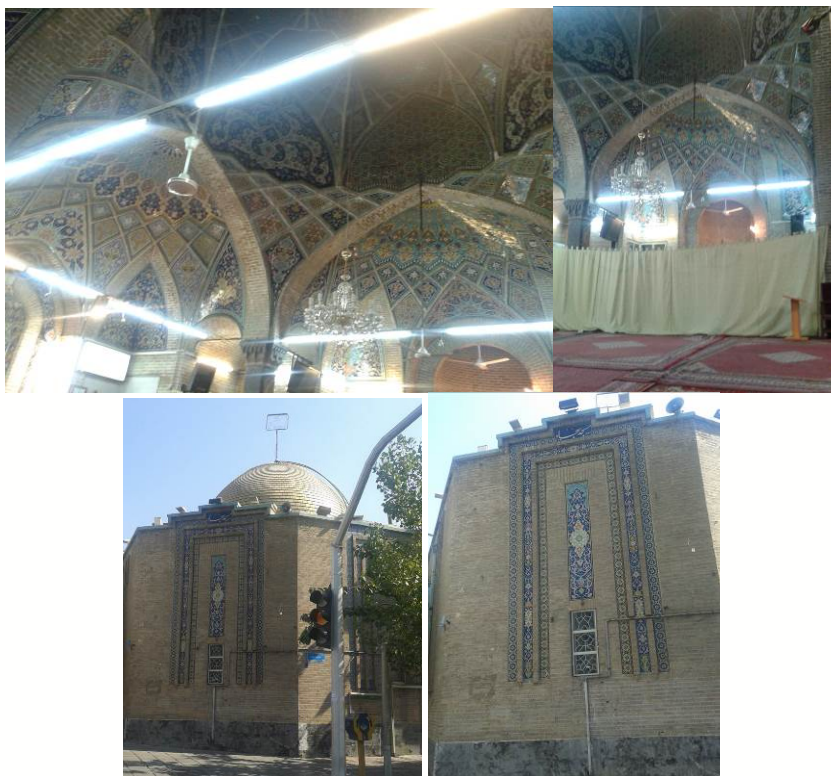


شکل ۵_ الگوی پلان و فضابندی مسجد سجاد تهران؛ ۱. پیش ورودی ۲. آستانه ورودی ۳. دالان (راهرو) ۴. در ورودی به فضای وسیع و چند منظوره مسجد ۵. فضای وسیع و چند منظوره مسجد ۶. درهای ورودی به فضای اصلی برگزاری نماز ۷. فضای اصلی برگزاری نماز ۸. محراب ۹. دفتر نگهداری مسجد و نذورات و کمک‌ها ۱۰. اتاق‌های جانبی ۱۱. طبقه دوم (تراز +۱) ۱۲. واحد تجاری در جداره بیرونی (رو به خیابان).

رابطه مابین ورودی، دالان (راهرو) و فضای اصلی مسجد، طوری است که ضمن تغییر راستای دالان و جلوگیری از ایجاد دید مستقیم به فضای مسجد؛ فضای اصلی مسجد هماهنگ با راستای قبله و فرش‌های این فضا کاملاً منطبق با هندسه فضا و قبله قرار گرفته‌اند. فضای اصلی مسجد به دو قسمت تقریباً مجزا و مرتبط (فضاهای ۵ و ۷ در دیاگرام بالا) توسط دیواری قطور با دو درب شیشه‌ای تقسیم شده است. بخش مجاور خیابان جمهوری (فضای شماره ۵) که با تزیینات کاسه‌سازی و مقرنس‌کاری آراسته است برای برگزاری نمازهای یومیه استفاده می‌شود؛ اما بخش مرکزی (فضای شماره ۷) که با سقف شیرانی مسقف است برای

چند منظوره استفاده می‌شود. در ساعات قبل از ظهر و بعد از ظهر فضای مسجد برای برگزاری رده‌های و برنامه‌های فرهنگی و بسیج و ... استفاده می‌شود.

تزیینات مسجد شامل کاسه‌سازی و مقرنس‌کاری و کاشی‌کاری است. عمده مصالح این مسجد در جداره‌ها، آجر و با تزیینات کاشی می‌باشد. رنگ غالب در نمای درونی و بیرونی مسجد، همان رنگ آجر (کرم و خاکی) و کاشی (آبی) می‌باشد. منظر بیرونی مسجد با کاشی‌کاری با ریتم عمودی و الگوی هندسی هم در کنج و هم در جداره‌های هر دو خیابان جمهوری و فخر رازی، به همراه گنبد طلایی با پوشش بیرونی فلزی طلایی (که از فاصله دورتر قابل مشاهده است) خودنمایی می‌کند. همچنین بخشی از جداره بیرونی مسجد در خیابان جمهوری برای واحدهای خصوصی تجاری که با بیرون‌زدگی در طبقه دوم ولی همساز و یکپارچه با مجموعه مسجد وجود دارد.

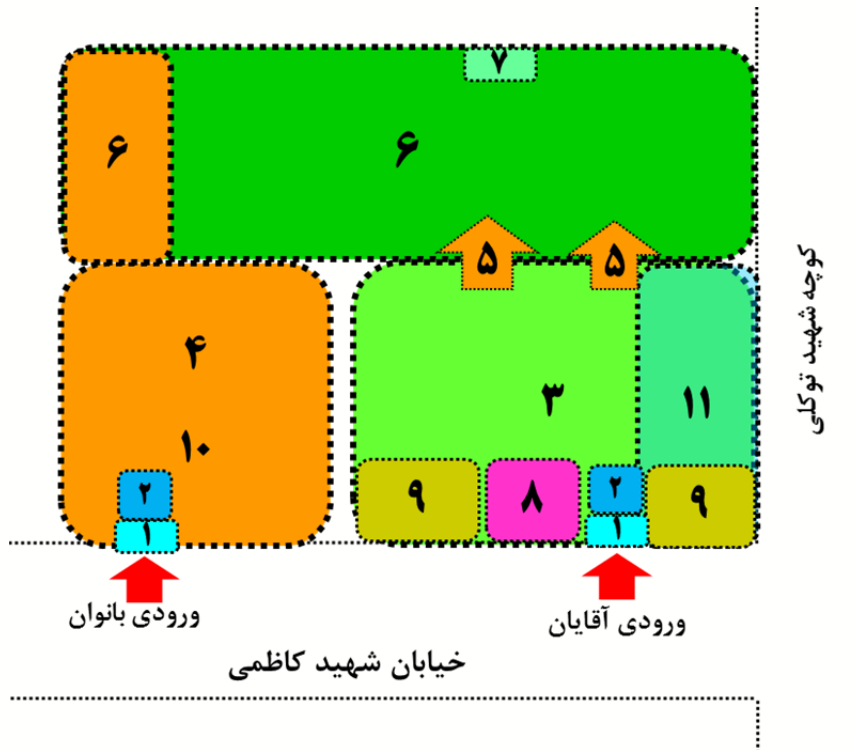




شکل ۷- تزئینات داخلی و ریرونی مسجد سجاد

۲-۲. مسجد لرزاده تهران

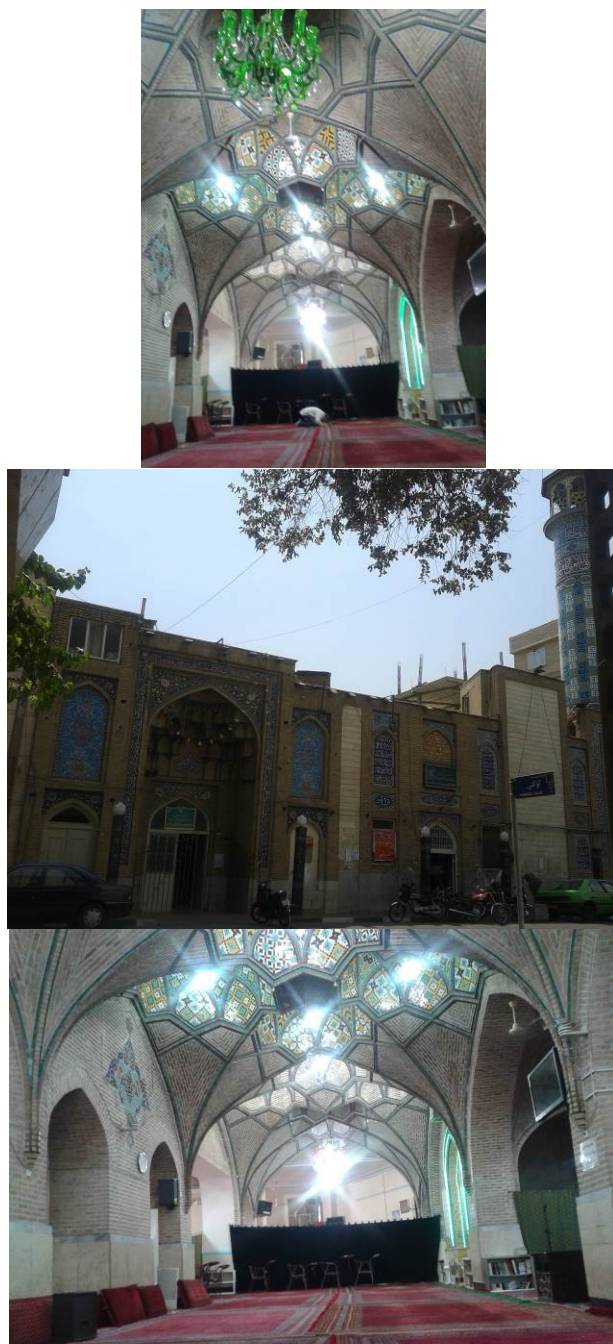
مسجد لرزاده مسجدی محلی و در میدان خراسان، انتهای خیابان شهید کاظمی و نبش کوچه شهید توکلی واقع می‌باشد. این مسجد دارای دو ورودی مجزا از خیابان شهید کاظمی برای آقایان و بانوان می‌باشد. ورود به مسجد از طریق یک نظام فضایی سلسله‌مراتبی به ترتیب زیر انجام می‌شود: ۱. پیش‌ورودی ۲. آستانه ورودی و دالان (راهرو) ۳. فضای سرپوشیده و چندمنظوره مسجد ویژه آقایان (یک طبقه و با ارتفاع بلند) ۴. فضای سرپوشیده و چندمنظوره مسجد ویژه بانوان (دو طبقه) ۵. جداره و درب ورود به فضای اصلی ۶. فضای اصلی برگزاری نماز یومیه با تزئینات و سقف مقرنس‌کاری و کاسه‌سازی که بخشی از آن با پرده به بانوان اختصاص یافته است ۷. محراب نماز ۸. نگهبانی و دفتر نذورات و کمک‌های مردمی مسجد. ۹. اتاق‌های جانبی ۱۰. سرویس بهداشتی در زیرزمین (تراز -۱). ۱۱. طبقه دوم (فعالیت‌ها و برنامه‌های فرهنگی رده‌ها و دفتر بسیج و ...) ۱۲. مدیریت



شکل ۸_ الگوی معماری مسجد لرزاده؛ ۱. پیش‌ورودی ۲. آستانه ورودی و دالان (راهرو) ۳. فضای سرپوشیده و چندمنظوره مسجد ویژه آقایان ۴. فضای سرپوشیده و چندمنظوره مسجد ویژه بانوان ۵. جداره و درب ورود به فضای اصلی ۶. فضای اصلی برگزاری نماز یومیه با تزیینات و سقف مقرنس‌کاری و کاسه‌سازی که بخشی از آن با پرده به بانوان اختصاص یافته است ۷. محراب نماز ۸. نگهبانی و دفتر نذورات و کمک‌های مردمی مسجد ۹. اتاق‌های جانبی ۱۰. سرویس بهداشتی در زیرزمین (تراز ۱-). ۱۱. طبقه دوم ۱۲. مدیریت

تزیینات این مسجد را در دو بخش می‌توان بررسی نمود: تزیینات فضای بیرونی که مزین و آراسته به کاشی‌کاری در زمینه آجری است. جداره‌های بیرونی مسجد مزین به کاشی‌کاری با ترکیبی از مضامین قرآنی و طرح‌های گیاهی می‌باشد. تزیینات فضای داخلی در بخش عمومی و چندمنظوره، کاشی‌کاری در زمینه آجری است؛ اما در بخش اختصاصی برگزاری نمازهای یومیه مزین به سقف آجری کاسه‌سازی است.





شکل ۹_ فضاهای داخلی مسجد لرزاده

عمده مصالح این مسجد آجر که به عنوان زمینه‌ای برای تزیینات کاشی کاری طراحی شده است. عمده مصالح این مسجد در جداره‌ها، آجر و با تزیینات کاشی می‌باشد. رنگ غالب در نمای درونی و بیرونی مسجد، همان رنگ آجر (کرم و خاکی) و کاشی (آبی) هست. منظر بیرونی مسجد با کاشی کاری با ریتم عمودی و الگوی هندسی هم در کنج و هم در جداره‌های هر دو کاظمی و توکلی، به همراه تک‌مناره کاشی کاری شده (که از فاصله دورتر قابل مشاهده است) خودنمایی می‌کند. کنج‌سازی زیبا در کنج و سردر زیبای مقرنس کاری شده با خط آسمان متنوع از نقاط قوت منظر بیرونی مسجد می‌باشد.



شکل ۱۰- منظر و فرم و تزیینات بیرونی مسجد لرزاده

۳. بحث و یافته‌ها

۳-۱. الزامات پلان مسجد محلی

مهم‌ترین مصداق الهام‌بخش طراحی مساجد خانه کعبه است که ویژگی‌های و اصول معماری درون‌گرایی، وحدت‌بخشی، وقار، آرام، سادگی، هماهنگی مواد و مصالح و عناصر، پرهیز از آرایه‌های نامناسب و تزیینات نابجا در آن مشهود است. خانه کعبه از منظر بیرون در چهار جهت اصلی، به سمت همه راه‌ها و همه جهات بال گشوده است اما از یک‌جهت با یک درب مهمان می‌پذیرد. در طراحی پلان مساجد توجه به فضاهای اصلی و فرعی و اصول طراحی آن‌ها به‌طور جداگانه و در ارتباط با فضاهای دیگر بسیار ضروری است. مهم‌ترین فضای اصلی، فضای شبستان مردانه و زنانه است که متناسب با جمعیت کاربران و پاسخ‌دهی کمی و کیفی شبستان در شرایط زمانی مختلف (نماز جماعت، اعیاد، مناسبت‌های سیاسی و مذهبی، سوگواری‌ها و ...) در نظر گرفته شود. (نقره‌کار، ۱۳۸۷ ب، ص ۵۲۹) یکی از ویژگی‌های مساجد این است که ایده اصلی اسلام که مساوات و سادگی در ساخت آن رعایت شود به همین دلیل در گذشته مساجد به شکل مربع و مربع مستطیل می‌ساختند اشکان پنج ضلعی و هشت ضلعی بیشتر در ساخت مقابر و آرامگاه‌ها به کار می‌برند، صفوف نمازگزار باید به صورت منظم باشد بنابراین مساجدی که در دوران معاصر ساخته می‌شود به صورت هشت ضلعی بوده و در حقیقت برداشت غلطی کرده اندو مثل آرامگاه‌ها ساخته‌اند. (میرعمادی، ۱۳۹۰) خصوصیات مهم مساجد جامع ایران عبارتند از: ۱. طرح چهار ایوانی درون‌گرا ۲. گنبد ۳. زوج منار که با توجه به فلسفه و نگرش ثنوی در ایران، به صورت‌های گوناگون مورد توجه قرار داشته است. ۴. تأکید بر فضای ورودی و به‌ویژه مسیر غیرمستقیم ورودی از فضای بیرونی به داخل مسجد مانند مسجد میدان کاشان که با اعوجاج در مسیر ورودی به‌عنوان الگوی در سایر مساجد بکار رفته است. (سلطان‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹)

فضاهای جانبی و خدماتی (پشتیبانی) شامل فضای ورودی، وضوخانه و سرویس بهداشتی، کفش‌کن (کفش‌داری)، آبدارخانه، نگهبانی، اتاق صوتی و تصویری، اتاق مدیریت و اداری و غیره می‌شود:

۱. وضوخانه، دستشویی با تعداد لازم و با کیفیت مناسب (تهویه، بهداشت، روشنایی) و با فاصله از ورودی شبستان‌ها (درعین حال دسترسی آسان به آن‌ها) باشد. در صورتی که

سرویس بهداشتی اجباراً در زیرزمین تعبیه شود، یک وضوخانه نیز در هم‌سطح با شبستان آن‌ها طراحی شود.

۲. آبدارخانه متناسب با وسعت شبستان‌ها و با دسترسی مستقیم به داخل شبستان‌ها و ورودی آن از خارج شبستان‌ها باشد.

۳. کفش‌کن در کنار ورودی شبستان‌ها با وسعت مناسب و دسترسی آسان و تهویه لازم.

۴. فضای زندگی خادم مناسب برای یک خانواده جوان با اشراف به فضای ورودی و حتی المقدور مستقل و دور از چشم مراجعین.

۵. واحدهای مدیریت واداری شامل اتاق امام جماعت، هیئت امنای مسجد، اتاق جلسات و مسئولین آموزشی، تبلیغاتی، بسیج برادران، بسیج خواهران و ... متناسب با نیازهای مدیریتی واحدهای مربوطه.

۶. در نظر گرفتن یک پیش‌فضای ورودی و فضای انتظار مناسب برای جداسازی فضای بیرون از درون و ایجاد آرامش و سکون لازم برای عبادت و جداسازی فضاهای فرعی از ورودی شبستان‌ها.

۷. همچنین فضایی چند منظوره، مناسب برای نمایشگاه‌های مختلف و تبلیغات و انتخابات در کنار فضای ورودی یا فضاهای انتظار می‌تواند مفید باشد.

۸. طراحی یک نمایشگاه و فروشگاه محصولات فرهنگی هنری و تبلیغات مذهبی با دسترسی مناسب از خارج و داخل مسجد می‌تواند به سرزندگی و تنوع مجموعه بی‌افزاید.

۹. طراحی یک کتابخانه، قرائتخانه و امکانات لازم و متناسب با شرایط و نیازهای محلی. (نقره‌کار، ۱۳۸۷ ب، ص ۵۲۸)

برنامه‌ریزی و طراحی مساجد محلی شهر تهران بایستی با در نظر گرفتن معیارهای زیر

انجام شود:

۱. راستای قبله در طراحی در نظر گرفته شود. هندسه پلان با هندسه قبله در سایت هماهنگ شود. به‌طوری‌که خطوط اصلی پلان با فرش‌های مسجد و صفوف نماز هماهنگ باشد.

۲. سلسله‌مراتب فضایی و کالبدی در رسیدن از بیرون به داخل مسجد و بالعکس در نظر گرفته شود. برای این منظور پیش‌فضای ورودی، ورودی، هشتی و دالان (راهرو) لازم می‌باشد. سلسله‌مراتب ورودی بهتر است به‌صورت غیرخطی (غیرمستقیم) بوده تا

از دید مستقیم به فضای مسجد جلوگیری شده و همچنین در آسایش اقلیمی و جلوگیری از اتلاف فضای داخلی مؤثر باشد.

۳. تفکیک فضای بانوان و آقایان به طور انعطاف پذیر در طراحی الزامی است.

۴. فضای طبقه دوم (تراز +۱) برای فعالیت‌ها و برنامه‌های فرهنگی جانبی طراحی شود.

۵. طبقه زیرزمین (تراز -۱) برای جای‌دهی سرویس بهداشتی و خدمات تأسیساتی می‌تواند استفاده شود. در این صورت حداقل یک سرویس بهداشتی در همکف برای افراد معلول یا کم‌توان در نظر گرفته شود.

۶. وضوخانه در تراز همکف ایجاد شود. وضوخانه می‌تواند به صورت خطی در لبه فضاهای عمومی داخلی یا به صورت فضایی مجزا طراحی شود. محل نشیمن یا صندلی‌های لازم برای وضوخانه و مکث افراد کم‌توان در نظر گرفته شود.

۷. ارتفاع متوسط فضای اصلی حدود ۵ متر باشد.

۸. پرهیز از فرم‌های ناهمگون با الگوی ایرانی - اسلامی: از طراحی و احداث فرم‌های ناهمگون با حافظه تاریخی و الگوی ایرانی - اسلامی پرهیز شود. فرم مساجدی همچون مسجد الجواد تهران، مسجد ولیعصر (تئاتر شهر)، مسجد قدس سعادت‌آباد از این گونه مساجد با فرم‌های نامطلوب با الگوی ایرانی - اسلامی و سبک تهران هستند.

۹. استفاده از فرم‌های ایرانی - اسلامی: عناصری همچون ایوان، گنبد و مناره در منظر بیرونی و استفاده از عناصر ستون‌های مزین، کتیبه‌ها و سقف کاربردی و مقرنس و کاسه‌سازی و محراب به عنوان عناصر مطابق با الگوی ایرانی - اسلامی بکار گرفته شوند.

۱۰. فضای سرپوشیده می‌تواند در دو بخش با عمومی و اختصاصی (برای نمازهای یومیه) طراحی شود. بخش اختصاصی می‌تواند به مانند مساجد سجاد و لرزاده با سقف کاسه‌سازی و کاربردی شده و بخش عمومی با سقفی تخت و بلندتر به صورت پیش‌ساخته طراحی شود. این دو بخش از طریق دیواری با دو درب مزین با یکدیگر ارتباط خواهند داشت.

مساحت کل مسجد بین ۳۵۰ تا ۵۰۰ متر و برای جای‌دهی ۶۰ الی ۷۰ متر طراحی

شود. برای کارایی بیشتر و استفاده بهینه از فضای موجود بهتر است بخشی از فضای مسجد به صورت دوطبقه برای عملکردهای فرهنگی و چندمنظوره در نظر گرفته شود.

جدول ۱_ ابعاد و اندازه‌های پیشنهادی برای ریزفضاهای مساجد محلی

نام فضا	ابعاد (متر)	حداقل مساحت (مترمربع)	ملاحظات
پیش فضای ورودی	۳*۲	۶	عقب نشینی از لبه معبر
دالان (راهرو) ورودی	۴*۱/۵	۶	به صورت غیر مستقیم از آستانه تا کفش کن
کفش کن	۲*(۳*۲)	۱۲	مجزا برای بانوان؛ کمد های کفش در نظر گرفته شود
وضوخانه	۲*(۳*۶)	۳۶	مجزا برای بانوان؛ در لبه فضای عمومی با صندلی های داخلی طراحی شود.
نگهبانی	۳*۴	۱۲	با امکان دید به تمام فضاهای داخلی
فضای اصلی مسجد	۱۵*۱۸	۲۷۰	قابل تقسیم به چند فضا
سرویس بهداشتی	۲*(۳*۶)	۳۶	مجزا برای بانوان در سطح همکف یا زیرزمین
اتاق های جانبی	۳*(۳*۴)	۳۶	حداقل ۲ اتاق در همکف باشد
طبقه دوم	۲۰*۷/۵	۱۵۰	با ابعاد مستطیلی دارای دید به گنبدخانه و محراب
حیاط	۷*۱۲	۸۴	اختیاری؛ در صورت نیاز و امکان (بررسی شود)
مجموع مساحت	حدود ۲۰*۲۰	۳۵۰-۵۰۰ (با احتساب حیاط متغیر و بدون احتساب طبقه دوم)	بستگی به مساحت زمین، هم جوارها، نحوه طراحی دارد (حیاط، اتاق های جانبی اختیاری است)

۱. تراز کف فضاهای مسجد (اعم از ایوان، دالان و هشتی، حیاط، فضاهای سرپوشیده) برای جلوگیری از سیل گیری و نفوذ حشرات و عملکرد بهتر سیستم فاضلاب بهتر است از کف معابر عمومی در حدود ۲ تا ۳ پل (۳۰ الی ۵۰ سانتی متر) بالاتر باشد. همچنین در کنار پله، رمپ و شیب راهه برای تردد معلولین، افراد کم توان در نظر گرفته شود.
۲. از راهکارهای معماری پایدار در طراحی اجزای مسجد استفاده شود. این امر می تواند در مصالح، تهویه، روشنایی، سرمایش و گرمایش، تولید و ذخیره انرژی محقق شود.

۳-۲. الزامات و ملاحظات اجرایی

مصالح مورد استفاده در مساجد محلی شهر تهران را می‌توان در بخش‌های سازه‌ای، تزئیناتی در نظر گرفت:

- **اسکلت فلزی:** در صورتی که در سیستم سازه‌ای مسجد، اسکلت فلز باشد با توجه به اشغال کمتر فضا، امکان استفاده از اجزای پیش‌ساخته صنعتی، مصالح آجری در ترکیب با سازه اصلی، امکان اتصال آویزهای تزئینی به سازه اصلی (کاسه‌سازی، مقرنس، طاق و قوس) ممکن خواهد بود.
- **اسکلت بتنی:** در صورتی که در سیستم سازه‌ای مسجد، اسکلت بتنی باشد؛ اشغال فضای نسبتاً زیاد توسط ستون‌های بتنی از معایب این سیستم (به‌ویژه برای مساجد محلی که با محدودیت فضا مواجه‌اند) به شمار می‌رود؛ اما امکان استفاده از تیر و ستون‌های ترکیبی (فلزی - بتنی)؛ سقف و دیوارها و بازشوهای صنعت‌ساز و پیش‌ساخته، فرم‌های غیرخطی با استفاده از قالب‌های ویژه به‌ویژه برای ورودی، ایوان‌ها، سردر، گنبد، مناره میسر خواهد بود.
- **گنبد و مناره:** عناصر نمادین مسجد همچون گنبد و مناره و ایوان و متناسب با سیستم سازه‌ای بهتر است به‌صورت پیش‌ساخته صنعتی‌ساز (فلزی، بتنی، ترکیبی) با مقیاس محلی و در چندین گونه متنوع از نظر فرم و شکل در نظر گرفته شوند.
- **پرهیز از استفاده از مصالح ناهم‌ساز با اقلیم و خطرزا:** استفاده از مصالح غیربومی همچون شیشه، سیمان، کامپوزیت و نماهای آلومینیومی به دلیل ناسازگاری با اقلیم (شیشه و سیمان و کامپوزیت)، عدم تطابق با زمینه معماری ایرانی - اسلامی، آتش‌گیر بودن (نماهای آلومینیومی) و آسیب‌پذیری در سوانح و حوادث (ریزنده بودن نماهای شیشه‌ای) پرهیز شود.
- **دیوارها:** استفاده از مصالح بومی به‌ویژه آجر که در بناهای سنتی و نمونه مساجد الگو نیز تجربه مطلوبی را داشته است؛ و مصالح نوین همچون بلوک‌های پیش‌ساخته مقاوم و سبک می‌تواند استفاده شود. دیوارهای پیش‌ساخته بتنی یا مصالح نوین نیز می‌تواند با ملاحظات اقلیمی و سازه‌ای استفاده شود.
- **سقف:** علاوه بر آجرکاری سنتی (طاق ضربی، کاسه‌سازی) می‌توان از قطعات پیش‌ساخته با فرم‌های هندسی معماری سنتی ایرانی به‌طور مدولار بکار گرفت. این

سیستم علاوه بر قابلیت تعویض، تنظیم و تغییرات را به راحتی به وجود می آورد. هر کدام از قطعات می تواند در قالب طرح واحد یا مجزا تزئین و آراسته شود.

• **تزئینات:** مهم ترین عناصر تزئینات مساجد کاشی کاری، گچ کاری و اجرکاری می باشند؛ که گچ کاری در فضاهای داخلی و گچ کاری و اجرکاری در فضاهای داخلی و خارجی قابل استفاده است. استفاده از سنگ های زینتی همچون مرمریت، گرانیت نیز می تواند در برخی نقاط در ترکیب و وحدت با سایر مصالح استفاده شود؛ اما با توجه به چشم انداز طرح (بومی بودن، ایرانی و اسلامی بودن، سادگی و پایداری) بهتر است مصالح غالب تزئینی از کاشی کاری در زمینه آجری باشد.

• **کف سازی:** با توجه به مصالح بومی در بناهای عمومی که اغلب از آجرهای قزاقی (آجرهایی با ابعاد ۲۲*۲۲ سانتیمتر) یا سنگ های بومی (مرمریت، تراورتن و...) بهتر است از این گونه مصالح استفاده شود. استفاده از مصالح سیمانی و بتنی در کف سازی به ویژه در محله ای نشیمن ترجیحاً استفاده نشود.

۳-۳. تزئینات مسجد محلی

میراث متقدمان و تجارب به جای مانده از آن ها توأم با تنوع وافر تجربه های سنتی در استفاده از فرم و فضا، به ویژه در معماری مساجد، قرن هاست که به کمال رسیده و به بلوغ هنری و ماندگاری فنی دست یافته است. تبلور این مهم را می توان در بنای كوچك، زیبا و ظرفیتی همچون مسجد شیخ لطف الله اصفهان^۱ که در اوج زیبایی، ادراك علمی و هنرمندانه و استادی مسلم است، به وضوح مشاهده نمود. (عباسی، ۱۳۹۰)

۱. در این جا بی مناسبت نیست که به توصیف ویل دورانت مورخ مشهور و معاصر امریکایی درباره این شاهکار بی مانند اشاره کنیم. او در تاریخ تمدن خود و در آغاز عصر خرد می نویسد: «بیش از همه داخل مسجد دارای زیبایی شگفت انگیزی است که شامل نقوش اسلیمی، اشکال هندسی و چنبره هایی با طرح کامل و يك شکل است. در اینجا هنر مجرد (آبستره) را می بینیم ولی با منطق و سبک و اهمیتی که هرج و مرج مبهوت کننده ای را به عقل عرضه نمی کند، بلکه نظم قابل فهم و آرامش فکری را می رساند». پروفیسور آرتور آپهام پوپ، ایران شناس و مستشرق معروف معاصر در کتاب خود "بررسی هنر ایران" چنین می نویسد: "کوچک ترین نقطه ضعفی در این بنا دیده نمی شود، اندازه ها بسیار مناسب اند، نقشه آن بسیار قوی و زیبا و به طور خلاصه توافقی است بین يك دنیا شور و هیجان و يك سکوت و آرامش باشکوه که نماینده ذوق سرشار زیباشناسی است و منبعی جز ایمان مذهبی و الهام آسمانی نمی تواند داشته باشد.» (عباسی، ۱۳۹۰)

نکته مهم منابع الهام و الگوی معماری در طراحی و زیباسازی - به‌ویژه در معماری فضاهای درونی و نیز گنبد و مناره و ایوان‌ها و صحن‌ها - است که باید با الگوها و مضامین ایرانی - اسلامی هماهنگ باشد. در نظام آفرینش در قرآن، ابتدای کامل بر هندسه (قدر) دارد و هنر و معماری مبتنی بر این قرآن، تناسب، زیبایی و کمال خویش را بر آن بنیان نهاده است. حتی ظهور هندسه‌های جدید فرا اقلیدسی (همچون هندسه فراکتال) که به نظر می‌رسد به دلیل ماهیت ضدنظم‌گرایانه خود، نافی تئوری‌های مبتنی بر نظم‌اند، نه تنها نسبت هندسه، هنر، خلق و قدر را سست نساخته بلکه آن را مستحکم‌تر نیز نموده است؛ بنابراین بنیان اصلی هنر، معماری و زیبایی در تمدن اسلامی نظریه قدر است. (بلخاری قهی، ۱۳۸۷، ص ۶۷) معمار مسلمان با الهام از خداوند و قرآن و با پرهیز از تجسم موجودات زنده (گیاهان، حیوانات و انسان) - به صورت نقاشی، مجسمه و نقش برجسته - تلاش می‌کند شعائر الهی را بزرگ دارد؛ و با استفاده از عناصر کاملاً تجریدی مانند کتیبه‌بندی و ایجاد بافت‌های گوناگون هندسی و نقوش اسلیمی و به کمک رنگ و نور و شفافیت و ایجاد ابداع و تنوع در ساختارکلی و استخوان‌بندی بنا، کدورت و محدودیت عناصر بکار برده شده در سفت‌کاری را از بین برده و ضمن برخورداری متناسب از زیبایی‌های متناسب، فضا را سبک، بسط‌یابنده، وحدت‌بخش و بی‌وزن نموده و فضایی رها از زمان و مکان ازلی و ابدی به وجود آورد. (نقره‌کار، ۱۳۸۷، ص ۵۲۶) در چنین فضای آسمانی، به‌کارگیری کلام خداوند و معصومین، انسان را به توجه، تأمل، تعقل و تذکر می‌خواند و برای وصال به حضرت یار به نماز آید. همچنین استفاده از تزئینات خاص و شیوه‌های مختلف معماری اسلامی در زیباسازی محراب مساجد نشانگر اهتمام به مباحث معنوی و عرفانی است، چراکه محراب به عنوان عنصر داخلی مسجد با بهره‌گیری از رنگ‌های خاص وحدت و یگانگی خداوند را به تصویر می‌کشد. به‌طورکلی، محراب به عنوان نشانه‌ای برای تعیین جهت قبله شناخته شده و در بناهای مختلف مانند مساجد، مدارس و آرامگاه‌ها نیز دیده می‌شود. در واقع محراب یک فرو رفتگی در نما است که به صورت‌های مختلف از قبیل کادرسازی و متمایز کردن آن به وسیله رنگ و مصالح، از بخش‌های دیگر ساختمان و بنا جدا می‌شود. محراب در طول دوره‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون تزئین می‌شد، محراب‌های گچ‌بری شده با نقوش برجسته، استفاده از سفال‌های لعاب‌دار، استفاده از کاشی، آجرکاری و یا زمینه‌ای ساده از سنگ مرمر از شیوه‌های مختلف تزئین محراب به شمار می‌روند.

تزئینات در مساجد محلی شهر تهران را می‌توان در دو بخش بیرونی و داخلی در نظر گرفت:

- **کتیبه ورودی مسجد:** کتیبه سردر مسجد بهتر است با تزیین کاشی کاری اسلیمی (با رنگ غالب آبی لاجوردی) و با متنی برگرفته از آیات و روایات شیعه یا مربوط به شناسنامه مسجد باشد.
- **ایوان ورودی مسجد:** تزیین ایوان ورودی مسجد بهتر است الف) از طریق کاشی کاری اسلیمی (با رنگ غالب آبی لاجوردی در زمینه فیروزه‌ای) باشد ب) از طریق مقرنس کاری آجری به مانند ایوان ورودی مسجد لرزاده طراحی و احداث شود.
- **تزیین جداره‌های حیاط مسجد:** جداره‌های حیاط مسجد محلی بهتر است الف) مزین به کاشی کاری اسلیمی (با رنگ غالب آبی لاجوردی در زمینه فیروزه‌ای) در قاب‌های با کشیدگی عمودی و با مضامین آیات و روایات و یا اسلیمی باشد ب) آجرکاری با تزیین کاشی کاری‌های خطی (کتیبه‌های افقی و عمودی) با مضامین آیات و روایات و یا اسلیمی باشد.
- **تزیین جداره‌های بیرونی مسجد (نمای محلی - شهری):** جداره‌های حیاط مسجد محلی بهتر است آجرکاری با تزیین کاشی کاری‌های خطی (کتیبه‌های افقی و عمودی) با مضامین آیات و روایات و یا اسلیمی باشد.
- **تزیین جداره فضاهای داخلی مسجد:** جداره فضاهای داخلی مساجد بهتر است الف) گچ کاری با رنگ سفید با تزیینات کاشی کاری و گچ کاری در برخی نقاط در قالب کتیبه‌های زیبا ب) آجرکاری در ترکیب با تزیینات سقف (شامل کاسه‌سازی و کاربندی و مقرنس کاری) باشد.
- **تزیین محراب مسجد:** محراب مسجد به عنوان نقطه کانونی بصری و فضایی بهتر است با کاشی کاری اسلیمی (با رنگ غالب آبی لاجوردی در زمینه فیروزه‌ای) در قاب‌های با کشیدگی عمودی و با مضامین آیات و روایات و یا اسلیمی مزین باشد.
- **قاب‌بندی پنجره‌ها:** بازشوها به‌ویژه پنجره‌ها که با فضای بیرون در ارتباطند بهتر است ضمن داشتن تورفتگی از طریق قاب‌بندی آجری با کتیبه‌های کاشی کاری شده فوقانی مزین باشد. حریم بصری پنجره‌های مختص فضای بانوان یا فضاهایی که دید از بیرون به داخل آن‌ها مطلوب نیست می‌تواند از طریق عناصر آجری یا سفالی مجوف (با الگوی اسلیمی یا هندسی) تأمین شود.

- نورپردازی: نورپردازی عناصر ایوان، گنبد و مناره و محراب بهتر است از طریق نورهای مخفی (با رنگ‌های سفید، سبز و زرد) به‌طوری که کل حجم عناصر نمایش و خودنمایی کند. همچنین در نظر گرفتن ملاحظات ایمنی (به‌ویژه در سوانح و بحران‌ها) و ملاحظات صرفه‌جویی در مصرف انرژی بایستی در نظر گرفته شود.

نتیجه‌گیری

مساجد محلی، نقش مهمی در هویت محله‌ها دارند. این مساجد در واقع مرکزیت عملکردی و اجتماعی و فرهنگی محله‌ها را تعریف می‌نمایند. به‌طوری‌که این مساجد در طول ایام هفته برای برگزاری مراسم نماز و در ایام خاص برای نیازها و امور فرهنگی و اجتماعی مساجد مانند اعتکاف، مراسم ترحیم، کمک به نیازمندان، برگزاری مراسم عزاداری و احیا شب‌های قدر استفاده می‌شود. معماری مساجد محلی در شهرهای ایران، اغلب متنوع بوده و بر حسب معماری بومی یا ملاحظات سازندگان و طراحان به اشکال متنوعی طراحی و ساخته شده‌اند. برخی از مساجد محلی دارای معماری با هویت و برخی از این لحاظ دارای ضعف و مسئله‌اند.

مساجد محلی تهران نیز از این حیث دارای تنوع در طراحی و معماری هستند. از جمله مساجد محلی دارای برنامه و معماری با هویت و عملکرد مطلوب، می‌توان مساجد محلی را که حسین لرزاده طراحی نموده است را نام برد. مسجد سجاد و مسجد لرزاده از جمله مساجد موفق شهر تهران هستند که در این پژوهش مطالعه شده و الگوی معماری آن‌ها بررسی و تحلیل شده است. معماری این مساجد از لحاظ فضا‌بندی، سلسله مراتب فضایی و عملکردی، تزیینات، فرم بیرونی و داخلی حائز اهمیت است. این مساجد با برخورداری از الگوی فضا‌بندی و پیکربندی دارای انعطاف‌پذیری و کارایی مناسب‌تری برای ساکنان محله تا به امروز بوده است.

استفاده از این الگوی معماری در طراحی معماری مساجد محلات شهر تهران و بازطراحی مساجد موجود و آتی، می‌تواند علاوه بر مطلوبیت عملکردی و فرمی، از اغتشاش در طراحی و معماری مساجد جلوگیری نماید. الگوی پیشنهادی دارای انعطاف‌پذیری در انطباق با شرایط زمینه‌ای مسجد و محله بوده و می‌تواند مساجد محلی و محلات را به سمت وحدت پیش برد. به‌طوری‌که هویت محلات برگرفته از معماری ایرانی اسلامی بوده و از بروز و ظهور معماری غیربومی و مغشوش جلوگیری نماید. به‌طورکلی سیاست‌ها و راهکارهای

کاربرد برنامه‌ریزی و طراحی مساجد محلی عبارتند از:

- _ برنامه‌ریزی تعداد مساجد محلی بر اساس سرانه استاندارد نسبت مسجد به تعداد جمعیت محله انجام شود. به ازای هر هزار نفر یک مسجد می‌تواند سرانه مناسبی برای مساجد محلی باشد.
- _ مکان‌یابی مساجد محلی بر اساس دسترسی عادلانه و نسبتاً برابر برای همه ساکنان باشد، همچنین زمین با مساحت و هندسه مناسب از دیگر شاخص‌های مکان‌یابی مساجد محلی است. سازگاری کاربری‌های مجاور مسجد نیز در امر مکان‌یابی مدنظر قرار گیرد.
- _ استحکام و ایمن بودن بنا و فضای مسجد از اهم معیارهای طراحی و احداث مساجد است. به‌طوری‌که در مواقع بحرانی، این مساجد به عنوان فضاها و مراکز تخلیه اضطراری عمل نمایند.
- _ عملکرد مساجد محلی با در نظر گرفتن عملکرد مطلوب و چندمنظوره و مرکز فرهنگی اجتماعی محله، برای تمامی اقشار سنی و جنسی به ویژه زنان و دختران، جوانان و نوجوانان و سالمندان قابل استفاده باشد.
- _ در برنامه‌ریزی ریزفضاهای مساجد محلی سلسله مراتب عملکردی از ورودی تا محراب رعایت شود. این ریز فضاها عبارتند از: ۱. پیش‌ورودی ۲. آستانه ورودی و دالان (راهرو) ۳. فضای سرپوشیده و چندمنظوره مسجد ویژه آقایان ۴. فضای سرپوشیده و چندمنظوره مسجد ویژه بانوان ۵. جداره و درب ورود به فضای اصلی ۶. فضای اصلی برگزاری نماز یومیه با تزیینات و سقف مقرنس‌کاری و کاسه‌سازی که بخشی از آن با پرده به بانوان اختصاص یافته است ۷. محراب نماز ۸. نگهبانی و دفتر نذورات و کمک‌های مردمی مسجد ۹. اتاق‌های جانبی ۱۰. سرویس بهداشتی در زیرزمین (تراز -۱) ۱۱. طبقه دوم ۱۲. مدیریت.
- _ در طراحی معماری مساجد از معماری بومی منطقه و نیز از مصالح بوم‌آورد استفاده شود. در نظر گرفتن ملاحظات اقلیمی برای سرمایش و گرمایش مسجد ضروری است. این ملاحظات شامل جهت‌گیری مناسب برای نورگیری، تهویه، تنظیم فرم مسجد برای سرمایش و گرمایش طبیعی و مصرف انرژی کمتر است.

منابع

- قرآن کریم.

۱. امین زاده، بهناز (۱۳۷۸). «حسینیه‌ها و تکایا بیانی از هویت شهرهای ایرانی». هنرهای زیبا - معماری و شهرسازی، شماره پیاپی ۱۰۲۶.
۲. مینزاده، بهناز (۱۳۷۸). «حیاط مساجد بررسی تاریخی و سیر تحول آن»؛ مجموعه مقالات همایش مسجد - انتشارات دانشگاه هنر، ص ۲۸.
۳. بلخاری قهی، حسن (۱۳۸۷). قدر، نظریه بنیادی هنر، معماری و زیبایی در تمدن اسلامی، کرسی نظریه‌پردازی - ۱۶، تهران، شورای انقلاب فرهنگی، دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی نقد و مناظره، ویژه علوم انسانی و معارف دینی.
۴. پوپ، آرتور ابهام (۱۳۸۲). معماری ایران (ترجمه غلامحسین صدری افشار). تهران: انتشارات اختران.
۵. تقوایی، علی اکبر و سکینه معروفی (۱۳۸۹). «ارزیابی نقش مساجد در ارتقای کیفیت محیط؛ مطالعه موردی مسجد امیر تهران»، مدیریت شهری، (تهران، سازمان شهرداری‌های کشور)، دوره ۸، شماره ۲۵، ص ۲۱۹ - ۲۳۴. <https://sid.ir/paper/92230/fa>
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲). در هر جا سامان زندگی است مسجد مرکز اصلی است، قابل دسترسی در پایگاه مجازی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23067>
۷. جواهری، میکائیل (۱۳۸۵). مساجد در اسلام. تهران، مقاله اینترنتی.
۸. مرکز رصد فرهنگی کشور (۱۴۰۲). گزارش رصد فرهنگی ۴۵، «مسجد در ایران آمار کارکردها مسائل و جایگاه اجتماعی»، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، قابل دسترسی در پایگاه <https://ircud.ir/Media/PDF/1404/07/24/638961264272766418.pdf>
۹. سجاذزاده حسن، یوسفی ماندانا و یوسفی محمد (۱۳۹۵). «ارزیابی مؤلفه‌های اجتماع پذیری در کیفیت بخشی به مساجد محلی ایران» (نمونه موردی: مسجد چمن چوپانان، مسجد شالبافان و مسجد کولانج شهر همدان) پژوهش‌های معماری اسلامی، دوره ۴، شماره ۱، ص ۴۵ - ۲۹. <https://www.iust.ac.ir/jria/article-1-427-fa.pdf>
۱۰. سلطان زاده، حسین (۱۳۸۹). «زیبایی‌های معماری ایران: مسجد امام خمینی (رحمه‌الله) در تهران»، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، مجله معماری و فرهنگ، دوره ۱۲، شماره ۴۲، ص ۱۰۴ - ۱۱۲. <https://www.magiran.com/volume/59247>

۱۱. _____ (۱۳۹۰ الف). «مسجد جامع سمرقند (مسجد بی بی خانم)»، مجله معماری و فرهنگ، شماره ۴۳.
۱۲. _____ (۱۳۹۰ ب). «مساجد تجلی گاه ویژگی های فرهنگی و هنری جهان اسلام به شمار می آید»، انجمن مفاخر معماری ایران، مقالات معماری و شهرسازی، قابل دسترسی در سایت <http://www.ammi.ir>
۱۳. عباسی، مهدی (۱۳۹۰). «نقدی بر مساجد جدید، مقاله اینترنتی»، انجمن مفاخر معماری ایران، مقالات معماری و شهرسازی، قابل دسترسی در سایت <http://www.ammi.ir>
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۳)، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. میرعمادی، ابوالحسن (۱۳۹۰). «توجه به معماری در ساخت بنای مساجد ضروری است»، انجمن مفاخر معماری ایران، مقالات معماری و شهرسازی، قابل دسترسی در سایت <https://ammi.ir/news-and-articles/20508>
۱۶. نقره کار، عبدالحمید (۱۳۸۷ الف). «تعامل انسان با فضا در معماری، کرسی نظریه پردازی - ۱۷»، تهران، شورای انقلاب فرهنگی، دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی های نظریه پردازی نقد و مناظره، ویژه علوم انسانی و معارف دینی.
۱۷. نقره کار، عبدالحمید (۱۳۸۷ ب). «درآمدی بر هویت اسلامی در معماری و شهرسازی، تهران»، وزارت مسکن و شهرسازی، معاونت معماری و شهرسازی، دفتر معماری و طراحی شهری، چاپ اول.
۱۸. نقی زاده، محمد (۱۳۹۲). «جایگاه مسجد در طراحی شهری». کتاب ماه هنر، شماره ۱۷۹، ص ۲۰ - ۴۰.

Civil Liability of the Government for Cultural Damages: From Immunity for Sovereign Acts to the Obligation to Compensate

Zahra Ahmadinejad¹, Reza RahimiDehsoori² 

1. Master's Degree in Private Law, Shahrud Branch, Islamic Azad University, Shahrud, Iran.
(Corresponding Author) Email: shp.co1990@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Edalat University, Tehran, Iran. Email: dr.rahimi@edalat.ac.ir

Abstract

Cultural rights of citizens, as part of fundamental rights, are emphasized in the legal system of Iran under the Constitution, and the government is obliged to ensure and protect them. However, in practice, due to the lack of effective enforcement guarantees and a broad interpretation of immunity for sovereign acts, cultural and moral damages have often remained uncompensated in numerous cases. Article 12 of the Civil Liability Act of 1960, without distinguishing between types of sovereign acts and their degree of impact on cultural rights, exempts the government from civil liability under certain conditions, thereby paving the way for the violation of citizens' cultural rights. The present study, employing a descriptive-analytical method, examines the jurisprudential and legal foundations of the government's civil liability for cultural damages. According to the research findings, based on the jurisprudential rules of La Darar (no harm), Itlaf (direct causation), and Tasbib (indirect causation), the absolute exemption of the government from compensating cultural damages lacks jurisprudential validity. In the event of fault, negligence, or abuse of the title of sovereign acts, the government, alongside the direct or indirect tortfeasor, shall be liable for compensation. Furthermore, the extensive and often intangible nature of cultural damages, as well as the inability of natural persons or the private sector to compensate them, reinforces the necessity of accepting the government's civil liability. Consequently, the transition from immunity for sovereign acts to obligating the government to compensate for cultural and moral damages is compatible with the principles of Imamiyya jurisprudence and the objectives of cultural rights, and it is an essential measure.

Keywords: Government Civil Liability; Cultural Damages; Sovereign Acts; Moral Damage; Jurisprudential Rules of Liability.

مسئولیت مدنی دولت در قبال خسارات فرهنگی؛ از معافیت اعمال حاکمیتی تا الزام به جبران

زهرا احمدی نژاد^۱، رضا رحیمی دهسوری^۲ 

۱. کارشناسی ارشد، حقوق خصوصی، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: shp.co1990@gmail.com

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه عدالت، تهران، ایران. رایانامه: dr.rahimi@edalat.ac.ir

چکیده

حقوق فرهنگی شهروندان به عنوان بخشی از حقوق بنیادین، در نظام حقوقی ایران مورد تأکید قانون اساسی قرار گرفته و دولت مکلف به تأمین و صیانت از آن است. با این حال، در عمل به دلیل فقدان ضمانت اجرای مؤثر و تفسیر موسع از معافیت اعمال حاکمیتی، در موارد متعددی خسارات فرهنگی و معنوی بدون جبران باقی مانده‌اند. ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹، بدون تفکیک میان انواع اعمال حاکمیتی و میزان تأثیرگذاری آن‌ها بر حقوق فرهنگی، دولت را با تحقق شرایطی از مسئولیت مدنی معاف نموده و زمینه تضییع حقوق فرهنگی شهروندان را فراهم ساخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به تبیین مبانی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی دولت در قبال خسارات فرهنگی پرداخته است. طبق یافته‌های پژوهش، براساس قواعد فقهی لاضرر، اتلاف و تسبیب، معافیت مطلق دولت از جبران خسارات فرهنگی فاقد وجهت فقهی است و در صورت تقصیر، تسامح یا سوءاستفاده از عنوان اعمال حاکمیتی، دولت در کنار مباشر یا مسبب، ضامن جبران خسارت خواهد بود. افزون بر این، گستردگی و ماهیت غالباً معنوی خسارات فرهنگی و ناتوانی اشخاص حقیقی یا بخش خصوصی در جبران آن‌ها، ضرورت پذیرش مسئولیت مدنی دولت را تقویت می‌کند. نتیجه آنکه گذار از معافیت اعمال حاکمیتی به الزام دولت به جبران خسارات فرهنگی و معنوی، با مبانی فقه امامیه و اهداف حقوق فرهنگی سازگار و امری ضروری است.

واژگان کلیدی: مسئولیت مدنی دولت؛ خسارات فرهنگی؛ اعمال حاکمیتی؛ خسارت معنوی؛ قواعد فقهی ضمان

ارجاع به مقاله: احمدی نژاد، زهرا، و رحیمی دهسوری، رضا. (۱۴۰۵). مسئولیت مدنی دولت در قبال خسارات فرهنگی؛

از معافیت اعمال حاکمیتی تا الزام به جبران. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۱۳(۱)، ۲۳۲-۲۵۷.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2084549.1083

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵

حقوق فرهنگی شهروندان، از جمله بنیادی‌ترین و در عین حال مغفول‌مانده‌ترین شاخه‌های حقوق بشر در نظام‌های حقوقی معاصر به شمار می‌آید. در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، قانون اساسی در اصول متعدد (از جمله اصل ۳، ۲۴، ۲۸، ۴۳ و ۱۷۵) دولت را مکلف به تأمین، ترویج و صیانت از حقوق فرهنگی و معنوی مردم دانسته است. با این حال، فاصله عمیقی میان الزامات قانون اساسی و رویه عملی دستگاه‌های دولتی در قبال خسارات فرهنگی مشاهده می‌شود. آنچه این فاصله را هموار ساخته، وجود ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ است که بدون تفکیک میان انواع اعمال حاکمیتی و میزان تأثیرگذاری آن‌ها بر حقوق فرهنگی شهروندان، دولت را از مسئولیت جبران خسارات ناشی از این اعمال معاف نموده است. مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که در حقوق ایران، علیرغم تصریح قانون اساسی بر لزوم حمایت از حقوق فرهنگی، عملاً سازوکار مؤثر و کارآمدی برای جبران خسارات معنوی و فرهنگی ناشی از اقدامات یا ترک اقدامات دولت پیش‌بینی نشده است. ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی که برگرفته از تفکیک سنتی میان «اعمال حاکمیتی» و «اعمال تصدی‌گری» است، به دولت این امکان را می‌دهد که با استناد به «اجرای قانون» یا «دستور مأمور»، خود را از مسئولیت جبران خسارات مبرا سازد. این معافیت موسع در حالی اعمال می‌گردد که مبانی فقهی مسئولیت مدنی در اسلام - به ویژه قواعدی چون «لاضرر»، «اتلاف» و «تسبیب» - به هیچ وجه معافیت مطلق دولت از جبران خسارات را برنمی‌تابند. از سوی دیگر، خسارات فرهنگی به دلیل ماهیت غالباً معنوی، گستردگی دامنه تأثیرگذاری بر جامعه، هویت ملی و ارزش‌های دینی و نیز ناتوانی اشخاص حقیقی یا بخش خصوصی در جبران کامل آن‌ها، ضرورت پذیرش مسئولیت مدنی دولت را دوچندان می‌سازد.

پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه در حقوق تطبیقی، کشورهایی مانند فرانسه با تفکیک «خطای خدمت» از «خطای شخصی» و آلمان با پذیرش «مسئولیت بدون تقصیر دولت در برخی حوزه‌ها» گام‌های مهمی در جهت تضمین حقوق شهروندان برداشته‌اند، اما در حقوق ایران، مطالعات انجام شده یا عمدتاً بر مسئولیت مدنی دولت در خسارات مادی متمرکز بوده و یا صرفاً به نقد کلی ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی پرداخته‌اند. آنچه در این میان مغفول مانده، تحلیل اختصاصی مسئولیت مدنی دولت در قبال «خسارات فرهنگی» به عنوان شاخه‌ای مستقل از خسارات معنوی با ویژگی‌های خاص خود است. این پژوهش درصدد است تا با

رویکردی فقهی - حقوقی، این خلأ نظری و عملی را پر کند.

سؤال اصلی پژوهش این است که: «بر اساس مبانی فقه امامیه و قوانین موضوعه ایران، آیا دولت در قبال خسارات فرهنگی ناشی از اعمال حاکمیتی خود مسئولیت مدنی دارد و در صورت اثبات مسئولیت، چه شیوه‌هایی برای جبران این خسارات قابل ارائه است؟» در پاسخ به این سؤال، فرضیه پژوهش بر این اصل استوار است که معافیت مطلق دولت از جبران خسارات فرهنگی، فاقد وجهت فقهی بوده و در صورت احراز تقصیر، تسامح، بی احتیاطی یا سوءاستفاده از عنوان اعمال حاکمیتی، دولت در کنار مباشر یا مسبب، ضامن جبران خسارت خواهد بود. همچنین گستردگی و ماهیت غالباً غیرقابل جبران خسارات فرهنگی از طریق بخش خصوصی، پذیرش نوعی مسئولیت تضامنی یا حتی مسئولیت مطلق دولت را در برخی مصادیق (نظیر تخریب میراث فرهنگی توسط نهادهای دولتی) ضروری می‌سازد.

اهداف پژوهش حاضر را می‌توان در سه سطح تبیین نمود: هدف نخست، تبیین مبانی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی دولت در امور فرهنگی با تأکید بر قواعد فقهی ضمان است. هدف دوم، نقد و تحلیل ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی از منظر انطباق با موازین شرعی و اصول حقوقی حاکم بر مسئولیت مدنی می‌باشد. هدف سوم، ارائه راهکارهای عملی و تقنینی برای گذار از معافیت مطلق دولت به سوی الزام آن به جبران خسارات فرهنگی و معنوی است. این اهداف در نهایت به دنبال تحقق عدالت ترمیمی در حوزه حقوق فرهنگی و ایجاد ضمانت اجرای مؤثر برای تضییع حقوق معنوی شهروندان می‌باشند. نکته شایان تأکید آنکه این پژوهش نه از سر انکار نقش حاکمیتی دولت در تنظیم امور عمومی، بلکه در جهت ترسیم مرزهای باریک میان «اقتدار حاکمیتی مشروع» و «تقصیر زیان‌بار قابل جبران» صورت می‌گیرد. دولت به مقتضای قاعده «لاضرر» و اصل «عدالت»، موظف است در قبال هرگونه خسارت فرهنگی ناشی از فعل یا ترک فعل کارگزاران خود - حتی در مقام اعمال حاکمیت - پاسخگو باشد. گذار از معافیت به مسئولیت، گامی استوار در جهت تحقق دولت حقوقی و عدالت فرهنگی در جامعه خواهد بود.

۱. شرایط و ارکان مسئولیت مدنی دولت در امور فرهنگی

منظور از «شرایط مسئولیت مدنی»، همان ارکان لازم برای ایجاد مسئولیت مدنی است. درواقع، برای آنکه شخصی (اعم از حقیقی یا حقوقی) مسئول و مکلف به جبران خسارت وارده

به دیگری باشد، سه شرط یا رکن لازم است: ۱. ضرری که به خواهان وارد شده است؛ ۲. فعل زیان‌بار؛ ۳. رابطه سببیت بین فعل فاعل با ایراد خسارت. (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳) در این بحث، ابتدا از ضرر و مسائل مربوط به آن سخن می‌گوییم و سپس در ضمن بندهایی به فاعل زیان و رابطه سببیت می‌پردازیم. شایان ذکر است که کارکرد مسئولیت مدنی تنها به جبران خسارت محدود نمی‌شود و کارکرد بازدارندگی نقش اصلی را در ایجاد آن ایفا می‌کند. (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۲، ص ۵۷)

۱-۱. وجود ضرر

برای ایجاد مسئولیت مدنی دولت می‌بایست ضرر و زیانی، اعم از مادی و معنوی، رخ داده باشد. با وجود اینکه بیشتر تأکیدات حقوق اسلام و قانون اساسی دلالت بر اهمیت بیشتر حقوق معنوی و فرهنگی دارند، امروزه آنچه در محیط‌های حقیقی، مجازی، عمومی، خصوصی و پرجمعیت جامعه شاهد هستیم، عکس آن را نشان می‌دهد. (حاتمی، ۱۳۷۷، ص ۲) شرط اول تحقق مسئولیت مدنی، ضرر و زیانی است که برای جلوگیری از آثار و پیامدهای عدم جبران آن، لازم است هرچه سریع‌تر جبران شود.

۱-۱-۱. انواع زیان‌های فرهنگی و معنوی

برخی مواد قانونی به ذکر مصادیقی از عناصر مهم تشکیل‌دهنده خسارت معنوی و فرهنگی اشاره کرده‌اند. مثلاً در صدر ماده ۸ قانون مسئولیت مدنی آمده است: «کسی که در اثر تصدیقات یا انتشارات مخالف واقع، به حیثیت یا اعتبارات یا موقعیت دیگری زیان وارد آورد مسئول جبران آن است.» یا در ماده ۱۰ همین قانون آمده است: «کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد شود می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است جبران زیان مادی یا معنوی خود را بخواهد.» در ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری نیز زیان معنوی «عبارت از صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی» تعریف شده است. (قانون آیین دادرسی کیفری، ۱۳۹۲، ماده ۱۴) از مجموع مواد مزبور چنین برمی‌آید که خسارات وارده بر حیثیت و آبروی افراد یا اعتبار اجتماعی اشخاص از جمله خسارات معنوی است، ولی بی‌تردید خسارات معنوی محدود به این نبوده و مصادیق بسیار دیگر نیز دارد که در مواد قانونی مورد عنایت قرار نگرفته است. (حاتمی، ۱۳۷۷، ص ۳-۴) از جمله: صدمات عاطفی مانند بی‌توجهی غیرقابل تحمل هر یک از زوجین به دیگری، آزرده شدن فرزند در مقابل مادر یا پدر.

۲-۱-۱. ضررهای حال (قطعی) و آینده (محتمل)

در یک تقسیم‌بندی، خسارات به قطعی و محتمل تقسیم می‌شوند. ضرر قطعی به‌طور حتم در زمان حال واقع شده است، ولی ضرر احتمالی، ضرری است که احتمال و امکان تحقق آن در آینده وجود دارد. (امامی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶) مسئولیت عدم تأمین حقوق فرهنگی و محروم ماندن از مزایای آن از این قسم است. برخی دیگر (که نظر ما نیز به آنان متمایل است) معتقدند «عدم نفع» عبارت است از اینکه شخصی از فایده‌ای که انتظارش را دارد محروم شود. (بهرامی احمدی، ۱۳۷۷، ص ۶۰) امروزه عقلاً قبول دارند که اگر شخصی، دیگری را از تحصیل منفعت مسلمی بازدارد، مسئول است و باید خسارت را جبران کند. (احمدی و ذکیان، ۱۳۹۲، ص ۴۶) نکته لازم این است که ضرر آینده را نباید با ضرر احتمالی صرف اشتباه گرفت؛ ضرر آینده، ضرری است که عرفاً وجود و تحقق آن در آینده حتمی و مسلم باشد. (شهیدی، ۱۳۷۷، ص ۷۳) همه آسیب‌های وارده در یک حادثه فرهنگی مربوط به حال نیست، بلکه گاهی منشأ ضرر مربوط به حال و بروز ضرر مربوط به آینده است. در حال حاضر برای جلوگیری از ضررهای قطعی الحال و محتمل در آینده، برخی قوانین مثل قانون مجازات اسلامی و آیین‌نامه‌های مربوط به امور خلافی، اماکن عمومی و تخلفات اداری، بیش از ۷۴ عنوان از اقدامات زیان‌بار مربوط به حوزه فرهنگ را جرم‌انگاری کرده‌اند. (عنصری‌فرد، ۱۳۸۳، ص ۴۵) برای نمونه می‌توان به مصوبه کمیسیون سیاست‌گذاری در امور اجرایی مبارزه با مظاهر فساد وزارت کشور مورخ ۱۳۷۵/۰۶/۲۵ اشاره کرد که استفاده از علائم راکی، مایکل جکسون و اصطلاحات خارجی مستهجن را ممنوع اعلام کرده است. همچنین صورتجلسه‌های تهیه شده از سوی نیروی انتظامی برای بازدید از خودروها، مواردی مانند پخش نوار موسیقی، همراه داشتن علائم و نوشته‌ها مبتذل را از مصادیق رفتار مجرمانه محسوب کرده است. (عنصری‌فرد، ۱۳۸۳، ص ۴۷) ایجاد مسئولیت مدنی برای مسئولان حکومتی و دولتی در امور فرهنگی، راهکار مناسبی است. منبع ضرر و آسیب (حوادث فرهنگی رخ داده در اثر بی‌نظارتی، اهمال، بی‌احتیاطی یا بی‌لیاقتی مسئولان فرهنگی) هرگاه متوقف گردد و اصلاح، درمان و جبران خسارت‌ها پیگیری شود، مشکل و پیچیدگی حل بحران‌های فرهنگی و معنوی جامعه آسان می‌گردد.

۳-۱-۱. شرایط ماهوی ضرر و خسارت قابل جبران

برخی از شرایط ماهوی قابل جبران بودن خسارت عبارتند از: قابلیت جبران ضررهای معنوی، قابلیت پیش‌بینی ضرر، شخصی بودن ضرر و عدم تدارک خسارت توسط دولت.

۱-۳-۱. قابل جبران دانستن ضررهای معنوی و زیان‌های مادی ناشی از آن

برخی بدون هیچ تردیدی قائل به پذیرش جبران خسارت‌های معنوی و فرهنگی هستند. (اصغری آقمشهدی، ۱۳۸۲، ص ۳۲-۴۸) و برخی دیگر به شدت با صدق عنوان ضرر بر خسارت‌های فرهنگی یا قابلیت جبران آن مخالف‌اند. (عمید زنجانی، ۱۳۸۲، ص ۵۹) در مقابل، به نظر می‌رسد اگرچه دفع ایراد خسارت به دیگران نیز می‌تواند از آثار بازدارندگی مسئولیت مدنی محسوب شود، اما هدف اصلی مسئولیت مدنی، زایل نمودن ضرر نیست؛ بلکه جبران خسارت است. (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص ۴۳۴) خسارت‌های فرهنگی از طرق دیگری نظیر انتشار اطلاعات صحیح در روزنامه رسمی، اعلام عذرخواهی، اعاده به وضع سابق، برگزاری کلاس‌های آموزشی رایگان و... نیز جبران می‌شوند. از منظر فقهی می‌توان حکم به مسئولیت مدنی برای ایراد خسارت معنوی را با تکیه بر قابل تعزیر بودن این عمل توجیه نمود؛ زیرا طبق قاعده «التعزیر لکل عمل محرم»، هرکس به ناحق به حقوق معنوی و آبروی دیگران لطمه وارد کند، مرتکب عمل حرامی شده که مستوجب تعزیر است. (محقق داماد، ۱۳۹۸، ص ۴۰؛ جعفری و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱-۱۶۸)

۱-۳-۲. قابلیت پیش‌بینی ضرر برای پیشگیری از وقوع خسارت

برخی معتقدند قابل پیش‌بینی بودن ضرر در بحث مسئولیت قراردادی مطرح می‌شود. (باریکلو، ۱۳۸۵، ص ۷۸) اما به نظر می‌رسد این شرط را در برخی از مسئولیت‌های غیرقراردادی نیز بتوان اعمال کرد؛ چون اغلب زیان‌های فرهنگی قابل پیش‌بینی برای جلوگیری از تحقق ضررهای آینده هستند. اگر دولت برای سامان دادن به فضای مجازی به رغم امکان پیش‌بینی ضررهای احتمالی، امور لازم را انجام ندهد و در اثر آن اشخاص (خصوصاً از اقشار آسیب‌پذیر) دچار ضرر شوند، مسئولیت مدنی دولت نباید نادیده گرفته شود.

۱-۳-۳. شخصی بودن ضرر

وقتی ضرر متوجه شخص خاصی باشد، شیوه مطالبه خسارت چندان مشکل نیست؛ ولی وقتی ضرر متوجه یک جمع باشد و نتوان فرد خاصی را متضرر از آن عمل زیان‌بار دانست، کار مشکل‌تر خواهد بود. در بحث تضییع حقوق فرهنگی و معنوی، بحث عمده ما درباره زیان رسیده به عموم است که باید پیگیری شود. در این بحث شایسته است دادستان کشور به نمایندگی از عموم مردم با استناد به اصل ۱۵۶ قانون اساسی از باب استیفای حقوق عامه، به مطالبه حقوق معنوی مردم از مسئولان فرهنگی بپردازد. (فهیمی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱-۱۲۶)

۴-۳-۱. عدم تدارك خسارت توسط دولت

ماده ۳۱۹ قانون مدنی مقرر می‌دارد: «اگر مالک تمام یا قسمتی از مال مغضوب را از یکی از غاصبین بگیرد، حق رجوع به قدر مأخوذ به غاصبین را ندارد.» و ماده ۳۲۲ نیز می‌گوید: «ابراء ذمه یکی از غاصبین نسبت به منافع زمان تصرف او موجب ابراء ذمه دیگران از حصه آنها نخواهد بود.» به موجب این مواد، شایسته نیست یک ضرر از چند طریق جبران شود و زیان دیده نمی‌تواند دو یا چند وسیله جبران ضرر را با هم جمع کند. (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۷۷)

مواقعی که یک شخص در معرض خسارت معنوی و فرهنگی قرار می‌گیرد، مکلف است اقدامی معقول و متعارف از خود نشان داده و تا حد امکان از توسعه و گسترش زیان جلوگیری کند. در غیر این صورت، امکان مطالبه جبران زیان‌هایی که در اثر اهمال‌کاری خویش از گسترش آنها جلوگیری ننموده، وجود ندارد.

۴-۱-۱. شرایط شکلی جبران خسارت

برخی شرایط شکلی نیز شامل طرفین دعوی، امکان شکایت و مراجع رسیدگی است.

۱-۴-۱-۱. طرفین دعوی

با استناد به ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی که مقرر می‌دارد «هرکس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتي یا به هر حق دیگر که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد» (مجبی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴) و با توجه به ماده ۱۱ قانون مذکور که مسئولیت دولت را به عنوان یکی از مصادیق اشخاص حقوقی پیش‌بینی کرده است، واژه «هرکس» شامل اشخاص حقیقی و هم حقوقی می‌گردد.

۲-۴-۱-۱. امکان شکایت و مطالبه حقوق

به موجب اصل ۱۷۳ قانون اساسی و مواد ۱۰ و ۱۲ قانون تشکیلات و آیین دادرسی دیوان عدالت اداری مصوب ۱۳۹۲، هرکس از تصمیمات یا رفتارهای نهادهای دولتی شکایت داشته باشد، می‌تواند به دیوان مراجعه کند. همچنین هرکس آیین‌نامه، بخش‌نامه، دستورالعمل یا هر نوع مقررات دولتی را خلاف قانون یا شرع بداند، می‌تواند ابطال آن را از هیئت عمومی دیوان عدالت اداری تقاضا کند. (قانون تشکیلات و آیین دادرسی دیوان عدالت اداری، ۱۳۹۲، مواد ۱۰ و ۱۲)

۳-۴-۱. مراجع رسیدگی و حل اختلاف

مرجع صالح برای تضمین مسئولیت مدنی دولت در امور فرهنگی مانند تمام دعاوی مسئولیت مدنی، دادگاه‌های عمومی حقوقی است و دیوان عدالت نیز در برخی موارد ممکن است صالح باشد، هرچند اختلاف نظر وجود دارد. (جلالی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۶-۱۱۲؛ آقای طوق، ۱۳۹۸، ص ۲۴۴-۲۶۵)

۴-۴-۱. میزان خسارات قابل مطالبه

رسیدگی به جرایم و معین نمودن میزان ضررهای وارده در حوزه فرهنگ و رسانه، ظرایف خاصی را می‌طلبد. دادرای فرهنگ و رسانه، از جمله دادرهای تخصصی ویژه رسیدگی به جرایم در امور فرهنگی، هنری و رسانه‌ای است. محاکم بایستی عرفاً تمام ابعاد و احوال موضوعات را بررسی نمایند و بین ضررهای وارد شده و میزان خسارات قابل مطالبه، حتی المقدور تساوی عرفی را رعایت کنند. (مجموعه قوانین و مقررات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۸، ص ۵۷۳، ۱۱۷۳)

۲-۱. ارتکاب فعل زیان‌بار

اصولاً مسئولیت مدنی ناشی از عمل شخصی می‌باشد و هر شخصی مسئول رفتار و افعال خویش است. (آیه ۱۸ سوره فاطر) در صورتی فاعل فعل زیان‌بار مسئول عمل خویش است که عمل شخص بدون مجوز قانونی و شرعی انجام گیرد. (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸) در مسئولیت مدنی شخص فاعل بر مال غیر لزوماً استیلا ندارد، بلکه با فعل و ترک خود، موجبات از بین رفتن یا ناقص شدن حقوق معنوی و فرهنگی افراد را فراهم می‌نماید. گاهی شخص (حقیقی یا حقوقی) در حال انجام امری است که در اثبات آن فعل دیگری را انجام نمی‌دهد و موجب بروز خسارت می‌شود؛ مثلاً معاون وزیر ارشاد از ادامه برگزاری مراسمی که خلاف شئون اسلامی است جلوگیری نمی‌کند. در این فرض، مسئولیت مدنی محقق است.

۳-۱. رابطه سببیت بین فعل فاعل و ایراد خسارت

برای تحقق مسئولیت مدنی تنها وجود خسارت و فعل زیان‌بار فاعل کافی نیست. منطق و عدالت حکم می‌کند هیچ شخصی مسئول زیان ناشی از تقصیر یا فعل زیان‌بار دیگری نباشد و می‌بایست رابطه سببیت بین فعل فاعل و ایراد خسارت اثبات شود. (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص ۴۳۴)

الزامی بودن وجود رابطه سببیت را می‌توان از مواد ۳۲۸ و ۳۳۱ قانون مدنی و مواد ۱ و ۲ قانون مسئولیت مدنی نیز استنباط کرد. در بحث امور فرهنگی، می‌توان به پرونده پخش فیلم «۵ کیلومتر تا بهشت» از شبکه سوم سیما در سال ۱۳۹۰ اشاره کرد. پسر نوجوانی به تقلید از این فیلم دست به خودکشی زد. دادگاه، مدیر شبکه سه، تهیه‌کننده و کارگردان فیلم را طبق حکم دایر بر تسبیب در قتل شبه‌عمدی به میزان ۲۰ درصد به واسطه بی‌مبالاتی و عدم رعایت نظامات مربوطه محکوم به پرداخت ۲۰ درصد دیه کامل و ۷۲ میلیون ریال جزای نقدی کرد. (پایگاه خبری رکنا، ۱۳۹۰)

۲. نسبت امور حاکمیتی و تصدی‌گرایانه با مسئولیت مدنی دولت

در جامعه امروزی که مقبولیت و تداوم حکومت به حمایت‌های مردمی بستگی دارد و حمایت‌های مردمی به رضایت عمومی از عملکرد دولت‌ها، جبران خسارات ناشی از اقدامات حاکمیتی دولت (مسئولیت مدنی دولت) نیز جزئی از این عملکردها می‌باشد. طبق ماده ۸ قانون مدیریت خدمات کشوری مصوب ۱۳۸۶، امور حاکمیتی عبارتند از: «آن دسته از اموری که تحقق آن موجب اقتدار و حاکمیت کشور است و منافع آن بدون محدودیت شامل همه اقشار جامعه می‌شود». (قانون مدیریت خدمات کشوری، ۱۳۸۶، ماده ۸) بندهای «الف» (سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی و نظارت در بخش‌های فرهنگی) و «ز» (ترویج اخلاق، فرهنگ و مبانی اسلامی و صیانت از هویت ایرانی - اسلامی) این ماده، مستقیماً به امور فرهنگی اشاره دارند.

ماده ۱۱ قانون مسئولیت مدنی، دولت را تنها با سه شرط (برحسب ضرورت اقدام شده باشد، برای تأمین منافع اجتماعی باشد و طبق قانون عمل شده باشد) از مسئولیت معاف کرده است. انتقاد اساسی این است که قانون‌گذار هیچ تفکیکی در بین اعمال حاکمیتی دولت قائل نشده و در همه اقسام اعمال حاکمیتی، صرف‌نظر از میزان تأثیرگذاری دولت و آسیب‌پذیری اقشار گوناگون، آن را از مسئولیت معاف نموده است. (عباسی، ۱۳۹۳، ص ۵۰) در امور فرهنگی که ضررهای وارده اغلب غیرقابل جبران و دارای شدت اثرگذاری بالا در مدت زمان طولانی هستند، این معافیت مطلق وجهه شرعی و قانونی ندارد.

۳. لوازم جبران خسارت‌های فرهنگی دولت

منظور از لوازم جبران خسارت‌های فرهنگی، شناخت ضروریاتی از قبیل معیارهای تشخیص آن‌ها با سایر زیان‌ها، شیوه‌های جبران این‌گونه ضررها و پی بردن به لزوم جبران و دفع و رفع

آن‌هاست. طبق بررسی‌های صورت گرفته، حقوق معنوی، مفهومی اعم از حقوق فکری یا حق اخلاقی دارد و به جهت صیانت و حمایت از مصالح معنوی، فرهنگی و اعتقادی وجود انسان ایجاد شده است. (قدرتی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۹۰-۱۶۱) دامنه این مصالح برگرفته از مصالح ضروری پنج‌گانه (دین، نفس، عقل، نسل و مال) است که حاصل استقرا در احکام و متون شرعی است. برای تشخیص این‌گونه ضررها با سایر زیان‌ها، می‌توان به قوانین موجود (مانند مواد ۸ و ۱۰ قانون مسئولیت مدنی و ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری) و عرف جامعه بسنده کرد.

در این قسمت، شبهه‌ای که مطرح می‌شود عبارت است از اینکه قبول مسئولیت مدنی برای دولت در امور فرهنگی ممکن است منجر به بازشدن پرونده‌های متعدد گردد و بدین ترتیب، معضل تراکم پرونده‌ها در قوه قضائیه تشدید خواهد شد. در پاسخ باید گفت: اولاً، حجم وسیع پرونده‌ها و دعاوی مسئولیت مدنی در جامعه امروزی عمدتاً مربوط به روابط افراد جامعه با یکدیگر است و پذیرش طرح دعاوی مسئولیت مدنی افراد علیه دولت در امور فرهنگی، نسبت به آن‌ها حجم کمتری دارد. (میرزامحمدی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۲۰-۴۵) ثانیاً، اگرچه ممکن است در آغاز اجرایی شدن تئوری مسئولیت مدنی دولت در امور فرهنگی، حجم پرونده‌های حقوقی علیه دولت زیاد گردد، اما پس از گذشت مدت اندکی، طرح و گسترش مشکلات، دعاوی و پرونده‌های مرتبط و اثرپذیر از امور فرهنگی جامعه محدود شده و جلوگیری خواهد شد. (نقیبی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) البته اگر دعاوی مسئولیت مدنی دولت در دیوان عدالت اداری قابل طرح و رسیدگی باشد، هم رسیدگی‌ها بهتر و دقیق‌تر انجام می‌شود و هم از حجم وسیع مشکلات کاسته می‌گردد. (جلالی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۶-۱۱۲)

۱-۳. وجود مشکلات فرهنگی و معنوی

طبق قانون اساسی، برنامه چهارم و پنجم توسعه، قانون خدمات کشوری (وحدت ملاک از ماده ۱ قانون بیمه اجباری مصوب ۱۳۴۷)، دولت در قبال سلامت افراد خصوصاً سلامت روانی، معنوی و فرهنگی مسئول است. به قول برخی اندیشمندان، این مسئولیت دولت را باید از حوزه قوانین داخلی وسیع‌تر دانست. (خونینی و باقری، ۱۳۹۴) و مفاد معاهدات و کنوانسیون‌هایی را که ایران به آن‌ها ملحق شده است - که برای دولت‌ها در قبال سلامت روان نیز مسئولیت قرار می‌دهند - بر دایره مسئولیت در ایران افزود. به عنوان نمونه می‌توان به اسناد بین‌المللی مثل کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹) و اسناد و قوانین عادی داخلی مثل قانون تأمین زنان و کودکان

بی‌سرپرست مصوب ۱۳۷۱/۰۸/۲۴ اشاره کرد. (خوینی و باقری، ۱۳۹۴)

در ادامه، ارائه نظر برخی صاحب‌نظران شایسته ذکر است:

دعاوی راجع به خسارات معنوی در محاکم قضائی ایران بسیار مهجور مانده و بیشتر قضات عنایت چندانی به این‌گونه دعاوی نکرده‌اند و اگر هم مدعیان را جدی ببینند، آنان را به اغماض و چشم‌پوشی از دعاوی خود دعوت نموده‌اند و یا حداکثر موضوع را از طریق صلح و سازش فیصله داده‌اند. از حدود ۱۰۰۰ پرونده حقوقی و کیفری که ضمن طرحی تحقیقی در طول سال‌های ۶۵ تا ۷۰ مورد مراجعه اینجانب قرار گرفته است، به یک مورد از دعاوی مربوط به خسارت معنوی که به وسیله محاکم قضائی رسیدگی و رأی صادر شده باشد برخوردیم. در حالی که به عقیده نویسنده، یکی از راه‌های مؤثر اشاعه فرهنگ غنی اسلام، حرمت نهادن به کرامت انسانی و رعایت حریم والای انسانیت است که تاکنون در جامعه اسلامی امروز ما سخت در معرض خدشه و اسائه قرار گرفته است. (حاتمی، ۱۳۸۲، ص ۴۴-۴۹) امروز یکی از وظایف بسیار مهم و جدی دستگاه‌های قضائی و اجرائی و قانون‌گذاری کشور، پر کردن خلأهای ناشی از نارسائی قوانین و یا فقدان رویه‌های قضائی روشن و بالاخره نبودن ضمانت‌های اجرائی محکم در موارد مخدوش شدن حیثیات و اعتبارات شخصی و اجتماعی افراد و لگدمال شدن عواطف و احساسات انسان‌هاست.

۲-۳. تبعات عدم جبران زیان‌های معنوی

از یک طرف، عدم جبران خسارت‌های معنوی و فرهنگی جامعه، منجر به ایجاد بحران‌های هویتی، اعتقادی، اجتماعی و حقوقی می‌گردد و از طرف دیگر، با نفوذ ارزش‌های جدید و تعارض آن‌ها با ارزش‌های گذشته و ملی، نظم اجتماعی فراگیر تحلیل می‌رود، همبستگی اجتماعی تحدید می‌گردد و اثربخشی هنجارهای فرهنگی به سبب تغییرات شدید فرهنگی و اجتماعی ناشی از جهانی‌شدن تضعیف می‌شود؛ بنابراین، جامعه در برابر دو آسیب همزمان در قالب تضعیف و فروپاشی ارزش‌های گذشته و ظهور ارزش‌های جدید، متکثر و متعارض قرار می‌گیرد. (نجفی توانا و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۵۵-۸۴) در نتیجه، شکاف میان ارزش‌های گذشته و جدید، نهادهای اجتماعی را که وظیفه جامعه‌پذیر کردن و ادغام اجتماعی افراد جامعه را بر عهده دارند، تضعیف می‌کند و آن‌ها نمی‌توانند مشارکت افراد جامعه را برای صیانت از نظام ارزشی جلب نمایند. در نتیجه، پیشگیری اجتماعی و فرهنگی از جرایم - که وابسته به

جامعه‌پذیری و تطابق فرد با نظام ارزش‌هاست - با مسائل جدی مواجه می‌گردد. (نجفی توانا و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۵۵-۸۴) به بیان دیگر، نسل جدیدی از ارزش‌ها و هنجارها شکل می‌گیرد که در تعارض با نظام ارزشی و هنجاری رسمی جامعه است. با ورود جریان‌های متکثر و متعارض فرهنگی به فضای فرهنگی جامعه (در اثر نفوذپذیری مرزها)، خانواده‌ها، مدارس، دانشگاه‌ها و سایر نهادهای اجتماعی نمی‌توانند وظایف، نقش‌ها و تعهدات خود را در رابطه با جامعه‌پذیری افراد به درستی ایفا کنند. همین امر موجب ایراد خسارت‌های مادی و معنوی به اشخاص می‌گردد و سایر جرایم اخلاقی و فرهنگی، ناهنجاری‌های قبیح در ملاءعام به طور مکرر رخ خواهد داد و در نهایت منجر به افول یک فرهنگ و تمدن جامعه اصیل خواهد شد. اگرچه قاعده جبران خسارات معنوی و فرهنگی ایجاب می‌کند پس از ثبوت ایراد خسارت و وجود رابطه سببیت، سریعاً ضرر و زیان‌های معنوی و فرهنگی جبران شوند، اما اجرای این قاعده مانع انجام هرگونه اقدام متعارف و معقول زیان‌دیده که برای کاهش خسارت و جلوگیری از گسترش ضرر لازم است، نمی‌گردد. (شعاریان و مولانی، ۱۳۹۲، ص ۳۵-۶۴) امروزه با توجه به نصوص و متون قانونی (اصول ۳ و ۱۷۱ قانون اساسی و مواد ۱، ۲، ۸، ۹ و ۱۰ قانون مسئولیت مدنی)، در لزوم جبران خسارت‌های معنوی و فرهنگی تردیدی وجود ندارد. با وجود اصل لزوم جبران خسارات در بحث مسئولیت مدنی، تحقیقات میدانی و مصاحبات صورت گرفته حاکی از بروز خسارات و آسیب‌های فرهنگی بسیاری در اماکن پرجمعیت و یا کم‌برخوردار بوده و هست. اقدامات و تصمیمات ضعیف و یا ناکارآمد برخی از مسئولان حکومتی و اقشار تأثیرگذار جامعه نیز بر دامنه این ضرر و زیان‌ها افزوده است. به عنوان مثال، عدم استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌ها برای بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها، یا ایراد ضررهای ناشی از عدم ارائه سواد رسانه‌ای و کار با فضای مجازی و به تعبیر بهتر عدم ایجاد محیط‌های مساعد برای رشد فضایل اخلاقی و فرهنگی توسط مسئولان مربوطه، منجر به ایراد خسارت‌های سرسام‌آور فرهنگی و معنوی به برخی از خانواده‌ها و نهادهایی که امور تربیتی افراد جامعه را بر عهده دارند، شده است.

۴. شیوه‌های جبران خسارات فرهنگی و معنوی

شیوه‌های مختلف جبران خسارت در مسئولیت مدنی، همان طرق اجرای تعهد فاعل زیان و مسئول است که تابع اهداف مسئولیت مدنی می‌باشند. از میان اهداف مسئولیت مدنی یعنی

جلب رضایت زیان‌دیده، اعاده به وضع پیشین زیان‌دیده، جبران ضرر و ممانعت از ارتکاب اعمال خلاف نظم اجتماعی توسط سایرین، عامل اصلی در تعیین آثار مسئولیت مدنی در تمامی نظام‌های حقوقی، جبران خسارت است. (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱) به دلیل اینکه روش‌های جبران خسارت معنوی، اموری نسبی و برآیندی از اندیشه‌های حقوقی و اجتماعی هر عصر هستند و شیوه‌های متداول در حقوق عرفی و موضوعه، در فقه نیز قابل پذیرش به نظر می‌رسد؛ چون از سکوت و عدم ردع شارع نیز می‌توان رضایت و حکم شرعی را دریافت. (خدابخشی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳)

به نظر برخی علما، ویژگی مهم مسئولیت عبارت از این است: تا جایی که امکان‌پذیر است، تعادل از بین رفته به وسیله زیان را مجدداً برقرار سازد و زیان‌دیده را در وضعی قرار دهد که اگر عمل زیان‌بار تحقق نمی‌یافت، در آن وضعیت قرار می‌گرفت. البته باید توجه داشت که جبران زیان‌های وارد شده اغلب، به گونه‌ای که وضع زیان‌دیده به صورت پیشین خود برگردد، ممکن نیست؛ ناگزیر باید تا جایی که عرف می‌داند، ضرر جبران شود. (خدابخشی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳) در واقع راه‌های جبران خسارت معنوی را نمی‌توان حصری دانست؛ زیرا در خسارت، امر مهم جبران است و راه جبران طریقت دارد نه موضوعیت. در مواردی ممکن است فقط پول گره‌گشا باشد و در مورد دیگر یک عذرخواهی ساده. (پروین، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵)

۱-۴. بررسی حقوقی شیوه‌های جبران خسارات فرهنگی

در حقوق ایران، قانون‌گذار انواع روش‌های جبران، اعم از مالی و غیرمالی را جهت جبران ضرر معنوی پیش‌بینی نموده است. به عنوان یک قاعده کلی، ماده ۳ قانون مسئولیت مدنی مقرر می‌دارد: «دادگاه میزان زیان و طریق و کیفیت جبران آن را با توجه به اوضاع و احوال قضیه تعیین خواهد کرد». (قانون مسئولیت مدنی، ۱۳۳۹، ماده ۳) ماده ۱۰ قانون مزبور نیز، به عنوان حکمی خاص، ناظر به قسمی از ضررهای معنوی یعنی لطمه به حیثیت و اعتبار اشخاص می‌باشد و مقرر می‌دارد: «کسی که به حیثیت و اعتبارات شخصی یا خانوادگی او لطمه وارد می‌شود، می‌تواند از کسی که لطمه وارد آورده است جبران زیان مادی و معنوی خود را بخواهد. هرگاه اهمیت زیان و نوع تقصیر ایجاب نماید، دادگاه می‌تواند ... علاوه بر صدور حکم به خسارت مالی، حکم به رفع زیان از طریق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن نماید». (قانون مسئولیت مدنی، ۱۳۳۹، ماده ۱۰) موقوف شدن عملیات زیان‌بار،

نوع دیگری از جبران عینی است که البته ناظر به از میان بردن منبع ضرر می‌باشد و قابل جمع با جبران پولی است. همان طور که دیده می‌شود، جبران مالی و غیرمالی توأم با یکدیگر قابل حکم هستند.

برخی از حقوقدانان معتقدند: چون لطمه به حیثیت، درد و آلام روحی از اموال نمی‌باشد تا بتوان به وسیله پول آن را تقویم نمود، لذا قوانین بعضی از کشورها اجازه مطالبه خسارت نسبت به آن را نداده‌اند. ولی چون محکومیت زیان‌دیده به پرداخت مبلغی موجب تشفی و تسکین خاطر زیان‌دیده می‌گردد و تنبیه مرتکب را نیز در بردارد، منطق اجتماعی آن را می‌پذیرد. (امامی، ۱۳۸۸، ص ۵۷۸) اما در خصوص بعضی از اقسام ضرر معنوی امکان جبران از طریق غیرپولی و غیرمالی وجود ندارد، نظیر دردهای جسمانی، آلام روحی و ترس. حال اگر جبران مالی نیز برای آن‌ها در نظر گرفته نشود، بدون جبران باقی خواهند ماند و بدیهی است که این امر قابل قبول نمی‌باشد؛ زیرا منطقی نیست که مفهومی از ضرر پذیرفته شود لکن جبران خاصی برای آن در نظر گرفته نشود؛ چون در این صورت ضرر دیگری ایجاد می‌شود. از این رو، علاوه بر جبران مادی یعنی پرداخت مبلغی پول به زیان‌دیده، قانون‌گذاران راه‌های دیگری را نیز برای جبران خسارت معنوی مورد توجه قرار داده‌اند که از آن جمله می‌توان به الزام مرتکب فعل زیان‌بار به ارائه مراتب اعتذار خود و یا درج حکم در مطبوعات اشاره کرد. در برخی موارد نیز زیان‌دیده در دادخواست تقدیمی، پرداخت ضرر و زیان معنوی را به سود یکی از انجمن‌های خیریه مورد تقاضا قرار می‌دهد. به همین دلیل درباره تقویم خسارات معنوی به امور مالی، تصریحی در قانون مسئولیت مدنی دیده نمی‌شود و در عین حال در این مورد منعی نیز در این قانون ذکر نشده است. (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳)

۲-۴. شیوه‌های جبران در متون قانونی

علاوه بر قوانین مدنی، در قوانین کیفری نیز خسارات معنوی مطرح و موضوع حکم قرار گرفته است. صریح‌تر از سایر متون کیفری، ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری است که در تبصره ۱ مقرر نموده: «شاکی می‌تواند جبران تمام ضرر و زیان‌های مادی و معنوی و منافع ممکن‌الحصول ناشی از جرم را مطالبه کند. تبصره: زیان معنوی عبارت از صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی است. دادگاه می‌تواند علاوه بر صدور حکم به جبران خسارت مالی، به رفع زیان از طرق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج

حکم در جراید و امثال آن حکم نماید». (قانون آیین دادرسی کیفری، ۱۳۹۲، ماده ۱۴) روش‌های متداول جبران خسارت معنوی بر اساس متون قانونی موجود به طور خلاصه عبارت است از: موقوف نمودن یا از بین بردن منبع ضرر. (کریمی‌نیا، ۱۳۷۹، ص ۹۹-۱۰۳) در متون قانونی به این روش کمتر پرداخته شده است. تنها در ماده ۸ قانون مسئولیت مدنی به این شیوه توجه شده است. از عبارت ماده چنین استنباط می‌گردد که قانون‌گذار در مقام بیان مناسب جبران خسارات وارده به اعتبارات و حیثیات تجاری یا حرفه‌ای می‌باشد. این مقوله تنها موارد نادری از خسارات معنوی را شامل می‌شود، به شرط اینکه: اول، در اثر تصدیقات یا صدور گواهی‌های غیرقانونی یا نشر مطالب خلاف واقع، حیثیت و آبروی کسی در معرض تجاوز قرار گرفته باشد؛ دوم، از این بابت شخص متضرر گردیده باشد؛ و سوم، از طریق موقوف نمودن عملیات مزبور بتوان رفع خسارت نمود؛ اما در داستان سمره (شأن نزول قاعده لاضرر)، تمسک به این شیوه بارزتر می‌نماید، زیرا علی‌رغم خسارات معنوی مسلمی که به لحاظ بی‌حرمتی به حریم منزل شخص شاکی وارد گردیده، در متن حدیث هیچ‌گونه بیانی بر تعیین ترتیب جبران این خسارت نشده است و رسول گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) تنها با صدور دستور قطع درخت، رفع خسارت نموده‌اند. (نجفی خوانساری، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۸) به نظر برخی محققان، در شرایط جامعه آن زمان با حاکمیت بسیاری از تعصبات جاهلی، شاید بهترین وسیله جبران این خسارت معنوی همان کندن درخت بوده که در عین حال بهترین تسلی و پشت گرمی برای شاکی و زجرآورترین تنبیه برای متجاوز محسوب می‌شده است. (حاتمی، ۱۳۷۷، ص ۱-۲۰)

شیوه‌های بسیار رایج در متون قانونی و حقوقی، عذرخواهی شفاهی، عملی یا کتبی و یا درج مراتب اعتذار در جراید کثیرالانتشار از خسارت‌دیده، اعاده حیثیت از آن به هر نحو دیگر که ذیل اصل ۱۷۱ به آن تصریح گردیده است و نیز پرداخت مال یا حمایت‌های مادی خسارت‌دیده است. (قانون مسئولیت مدنی، ۱۳۳۹، ماده ۱۰) اما باید گفت شیوه مذکور تنها در صدمات معنوی کم‌اهمیت و جزئی کاربرد دارد و در بعضی از آن‌ها مؤثر است و گرنه خسارات عظیم حیثیتی یا آبرویی یا ناموسی و عاطفی از قبیل بدنام کردن یک فرد یا خانواده، جریحه‌دار کردن عواطف افراد، وارد کردن فشارهای روحی شدید چگونه از طریق معذرت‌خواهی یا درج اطلاعیه‌ای در روزنامه و امثال آن جبران یا حتی تعدیل می‌گردد؟ به همین دلیل برخی معتقدند هیچ وسیله‌ای مؤثرتر و کاراتر از پرداخت وجه یا انتقال مال با رعایت تناسب بین فشارهای روحی وارده و مابه‌ازاء مالی آن نمی‌توان به کار گرفت. (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳) در هر حال،

در دنیای فانی به علت محدودیت‌های گسترده‌ای که انسان در آن قرار دارد، جبران همه خسارت‌ها ممکن نیست، اما بایستی تا جای ممکن این خسارات جبران شود.

۳-۴. شیوه‌های جبران در رویه محاکم قضایی

طریقه جبران خسارات معنوی در نظام‌های حقوقی غرب که تجربه طولانی‌تری در این زمینه دارند، جایگاهی وسیع یافته است. در این نظام‌ها، قوای مقننه با تصویب قوانین متعدد و صریح، روش‌های مطلوبی را جهت جبران خسارات معنوی به روش مادی مقرر داشته‌اند. محاکم قضائی به ویژه دادگاه‌های عالی نیز بر ضرورت جبران خسارت معنوی از طریق پرداخت پول یا اموال مادی پا فشرده‌اند. علاوه بر این‌ها، محققین این کشورها تحقیقات جامعی در این مورد انجام داده‌اند. به عنوان نمونه، به منظور تعیین میانگین خسارات معنوی وارده بر افراد در رابطه با از دست دادن خویشاوندان نزدیک ناشی از ارتکاب جرائم در سال ۱۹۳۸، در یک بررسی آماری دقیق حقوقی، قریب ۵۰۰ رأی صادره بین سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۶ در دادگاه‌های استیناف شهرهای پاریس، رن، مونپلیه و نیم را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و چنین نوشته است: «محاکم مزبور برای جبران غم و غصه ناشی از مرگ همسر به طور متوسط مبلغ ۲۴۸۶۲ فرانک فرانسه و برای جبران غم و غصه ناشی از مرگ پدر یا مادر مبلغ ۳۹۶۴۸ فرانک و برای جبران غم و غصه ناشی از مرگ یک فرزند مبلغ ۱۵ هزار و ۴۹۰ فرانک تعیین کرده‌اند. (Viney, 1988, p. 205) البته باید نسبت این مبالغ را با نهاد دیه که در فقه و قانون اسلام داریم سنجید و اینکه آن‌ها علاوه بر این مبالغ، دیه هم دارند یا خیر؟ پاسخ به این نوع از پرسش‌ها نیازمند پژوهش‌های دیگر است و در اینجا نمی‌گنجد.

در نظام حقوقی ایران، علاوه بر وجود مواد صریحاً یا تلویحاً پذیرنده جبران خسارت معنوی (مانند مواد ۱، ۲، ۸، ۹ و ۱۰ قانون مسئولیت مدنی و اصل ۱۷۱ قانون اساسی)، در آراء قضایی نیز گاهی رگ و ریشه‌های آن و گاهی اصل آن دیده می‌شود. در واقع، در ایران رویه قضایی دادگاه‌ها قبل از انقلاب اسلامی در خصوص جبران زیان فرهنگی، پرداخت مبلغی برای بازماندگان متوفی یا برای جبران حیثیت از دست رفته حکم صادر می‌نمودند؛ اما پس از انقلاب اسلامی و با تصویب قانون حدود، قصاص، دیات، تعزیرات اسلامی، به مسئله زیان معنوی و جبران خسارت ناشی از آن با تردید نگریسته شد، اگرچه آرائی پراکنده در این زمینه صادر گردید.

یک نمونه از آرائی که در این خصوص صادر گردیده، رأی شعبه ۱۰۱ دادگاه عمومی تهران می‌باشد (رأی شماره ۹۸۴ مورخ ۷۶/۵/۱۲، شعبه ۱۰۱ دادگاه عمومی تهران، پرونده‌های کلاسه ۱۱۹/۷۶ و ۳۱۴۲/۷۵). موضوع این پرونده، رسیدگی به اتهام سه نفر به نام‌های محمد ج، حمیدرضا خ و حمید ج دائر بر اسیدپاشی به صورت دو دختر ۹ ساله و ۱۷ ساله است که منجر به ایجاد جراحات عمیق در نواحی صورت و از بین بردن کامل زیبایی چهره نامبردگان گردیده است. در قسمتی از این رأی، پس از صدور رأی قصاص در مورد متهم ردیف اول و پرداخت دیه وارث، چنین آمده است: «... و در خصوص صدمات وارده بر چشم و نقصان بینایی و احتمال کوری چشم و در خصوص تأثیر جنایت در حالات روحی مصدوم و امکان بروز اختلالات رفتاری... نظر به اینکه اظهارنظر در خصوص هر یک از موارد مذکور مستلزم طی دوره‌های درمان و معاینات بعدی و اظهار نظر کارشناسی مجدد است و فی الحال اظهارنظر قضایی میسر نیست، لذا پرونده در این خصوص مفتوح خواهد بود» (رأی شماره ۹۸۴ مورخ ۷۶/۵/۱۲). اگرچه در زمان صدور رأی، بر جبران خسارت معنوی رأی صادر نگردیده، ولی پرونده تا انجام کارشناسی و برآورد خسارت (به تعبیر دادگاه تا تأثیر جنایت در حالات روحی و اختلالات رفتاری) مفتوح مانده است و چون قرار کارشناسی از قرارهای اعدادی است و هنگامی که دادگاه در خصوص تعیین خسارت موضوع را به کارشناسی ارجاع می‌دهد، طلیعه پذیرش این نوع خسارت و صدور رأی بر ترمیم این گونه زیان است؛ بنابراین با صدور این رأی، به خوبی پذیرش این شیوه جبران ضرر معنوی معلوم می‌گردد.

نمونه دیگر، رأی صادره از دادگاه حقوقی یک تهران می‌باشد (رأی شماره ۱۴۹ مورخ ۶۸/۱۰/۲، دادگاه حقوقی یک تهران): «در خصوص دعوی خانمی به طرفیت شرکت خدمات هوایی آسمان به خواسته مبلغ پنج میلیون ریال خسارت مادی و معنوی ناشی از درگذشت فرزندش مرحوم خلبان عبدالله در جریان سانحه هوایی مورخه ۱۳۶۴/۲/۱۷ که خواهان مادر وارث منحصر به فرد مرحوم می‌باشد. بنا بر دلالت اظهارنظر اداره استاندارد پرواز هوایمایی جمهوری اسلامی ایران مشتمل بر ۲۰ برگ گزارش واقعه و ۲۹ برگ ضمانت و مدارک و کروکی تحقیقات مربوطه و به خصوص براساس مندرجات برگ ۲۵ و بعد اظهارنظر مذکور که حسب ماده ۱۳ قانون بازسازی قانون کارشناسان رسمی دادگستری دارای ارزش کارشناسی است، ضعف عملکرد و پانزده مورد تخلفات دیگر شرکت خوانده، علت مهم و اصلی بروز حادثه بوده است و بر این اساس استنباط دادگاه این است که تخلفات حرفه‌ای و نارسائی‌های شرکت

خواننده در تنظیم و تجهیز خدمات پروازی موجب بروز حادثه بوده است و نظر به اینکه عقیده کارشناس مورد بحث با حقایق قضیه تعارضی ندارد و اعتراض موجهی نسبت به آن نشده است؛ و نظر به اینکه ضرر و زیان علی‌الاصول مشتمل بر ضرر و زیان مادی و معنوی است و خواهان با از دست دادن تنها فرزندش از لحاظ روحی و عاطفی و معنوی شدیداً متألم و متأثر شده، به علاوه حادثه ناگوار مزبور سبب توجه خسارت مادی مربوط به تجهیز و تدفین و ترحیم و غیره نسبت به خواهان گردیده، ارکان قانونی مطالبه خسارت که همان تخلفات شرکت خواننده و توجه خسارت به خواهان و وجود رابطه علیت بین آن دو می‌باشد ثابت و محقق است و دفاع موجهی هم از ناحیه خواننده به عمل نیامده. علی‌هذا، دعوی به نظر دادگاه ثابت تشخیص و مستنداً به مواد یک و دو قانون مسئولیت مدنی، حکم به محکومیت خواننده به پرداخت مبلغ ۵ میلیون ریال بابت ضرر و زیان مادی و معنوی و مبلغ ۵۶۷۵۰ ریال بابت هزینه دادرسی و دفتر در حق خواهان صادر و اعلام می‌دارد» (رای شماره ۱۴۹ مورخ ۶۸/۱۰/۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، در آراء مذکور، جبران خسارت معنوی و صدور حکم بر آن پذیرفته شده است و به تدریج رویه قضایی به این واقعیت که زیان معنوی نباید بدون جبران باقی بماند، نزدیک‌تر می‌شود. (حاتمی، ۱۳۸۲، ص ۴۴-۴۹) هر چند همان اشکالی که مخالفین جبران زیان معنوی از طریق مابه‌ازاء مادی عنوان نموده‌اند، در آراء مذکور مشهود است و جای این سؤال باقی است که چگونه و براساس چه ملاکی زیان معنوی اندازه‌گیری شده و جبران آن حکم صادر گردیده است، اما به هر حال صدور حکم به پرداخت مبلغی پول به عنوان جبران خسارت معنوی برای زیان‌دیده خشنودکننده و تسکین‌دهنده است و برای هر مورد بنا بر اوضاع و احوال و وضعیت خاص می‌توان مبلغی معقول در نظر گرفت تا دشواری اندازه‌گیری زیان معنوی، مستمسک بدون جبران مانند خسارت معنوی قرار نگیرد.

۴-۴. جمع و تکمیل شیوه‌های جبران خسارات فرهنگی

وقتی تمام ارکان مسئولیت مدنی محقق شده باشد، زیان‌دیده می‌تواند جبران خسارات خود را مطالبه نماید. دو شیوه متداول عبارتند از: اعاده به وضع سابق (برگرداندن وضعیت زیان‌دیده به صورت قبل از وقوع خسارت) و جبران خسارت از راه دادن معادل. طبق تأکید برخی اساتید، بهترین شیوه جبران خسارت، اعاده به وضع سابق است و تا زمانی که این شیوه امکان‌پذیر باشد، نوبت به جبران خسارت از راه معادل نمی‌رسد.

در شیوه جبران خسارت، عامل ورود خسارت حق انتخاب ندارد و قانون‌گذار اول این شیوه را به او تحمیل می‌کند. به دلیل لزوم تسریع در جبران خسارت‌های فرهنگی و جلوگیری از گسترش ضرر و نیز جلب رضایت زیان‌دیده امور فرهنگی و تسکین خاطرش، می‌توان حق انتخاب در شیوه جبران خسارت را به او داد؛ یعنی به جای اعاده به وضع سابق، مثل یا معادل آن را بگیرد. هرچند در برخی از مصادیق نیز زیان‌دیده حق انتخاب ندارد. به عنوان مثال در غصب تا زمانی که عین مغضوبه موجود باشد، مالک یا زیان‌دیده صرفاً می‌تواند مطالبه عین را بکند و حق مطالبه مثل یا قیمت و معادل را ندارد.

جبران خسارت از راه اعاده به وضع سابق، مصادیق مختلفی دارد:

۱. بازگرداندن شرایط و اوضاع امن اخلاقی و معنوی یا فراهم‌سازی هرچه سریع‌تر حقوق فرهنگی و معنوی یک شهر: تا زمانی که امکان بازگرداندن و یا ایجاد امنیت اخلاقی و معنوی محیطی وجود دارد، زیان‌دیده با استناد به دلایل واهی نمی‌تواند از راه معادل، خسارت خویش را مطالبه کند. این مورد در مصادیقی کاربرد می‌یابد که دولت در ایجاد و فراهم‌سازی حقوق فرهنگی و معنوی مردم آرام آرام اقدام می‌کند و در اثر این سرعت، به برخی از اشخاص ضرر وارد می‌شود. با اندکی تحمل، حقوق فرهنگی و معنوی فراهم می‌گردد. همان‌گونه که اگر عین مغضوبه موجود باشد، زیان‌دیده حق مطالبه مثل یا قیمت آن را ندارد.

۲. اشتباه در فراهم‌سازی حقوق معنوی و ایجاد نقص در برخی حقوق فرهنگی: این مورد نیز به تنهایی مصادیق زیادی دارد. مفادش این است که اگر شخصی حقوق معنوی دیگران را خدشه‌دار یا معیوب نماید و موجب ایراد خسارت بر او شود، فاعل فعل زیان‌بار مکلف است آن حقوقی را که خدشه‌دار نمود و باعث نقصان آن گردید، به وضع سابق درآورد. این مورد همانند بحث اتلاف است که می‌گوییم اگر جزء مال یا وصفش تلف گردید، متلف بایستی در مرحله اول آن را به حالت اول درآورد.

۳. از بین بردن منبع خسارت و ضرر: در مواردی که در اثر فعل فاعل یا دولت، منبعی ایجاد می‌شود که مستمراً وسیله اضرار دیگران قرار گرفته و منجر به ایراد خسارت‌های معنوی و فرهنگی می‌گردد، در درجه اول از بین بردن منبع ضرر، بهترین شیوه جبران خسارت است. به طور کلی باید گفت در مواردی که اعاده به وضع سابق امکان‌پذیر نباشد و یا به طور کامل از زیان‌دیدگان جبران خسارت نکند، جبران ضرر از راه دادن معادل صورت می‌گیرد. در

واقع، علاوه بر اینکه دولت می‌بایست حقوق فرهنگی و معنوی ایفا نشده را برگرداند و سریعاً انجام دهد، چون اشخاص زیان‌دیده از استفاده منافع حقوق فرهنگی و معنوی مسلم خود بازمانده‌اند، دولت می‌بایست معادل منافع مسلم فوت شده را نیز به آن‌ها پرداخت نماید. به بیان بهتر، صرف اعاده به وضع سابق در برخی موارد نمی‌تواند اغلب خسارت‌های متضرران، خصوصاً در امور فرهنگی را جبران کند؛ بنابراین، حتی‌الامکان می‌بایست از راه دادن معادل نیز نسبت به زیانی که جبران نشده است، صورت گیرد. مثل غاصبی که اجرت‌المثل ایام تصرف را نیز بایستی بپردازد. چراکه قبلاً نیز گفته شد، ضرر گاهی به معنای از بین بردن حقوق، منفعت و مال موجود است و گاهی بازماندن از کسب حقوق، منفعت و مال مسلم. شایسته است قانون‌گذار برای حمایت هرچه بیشتر از خسارت‌دیدگان امور فرهنگی و معنوی، راهکارهای مختلف تأمینی را که در موارد استثنایی پذیرفته، توسعه داده تا در حد ممکن خسارت‌های زیان‌دیدگان جبران نشده باقی نماند:

۱. مسئولیت تضامنی: همانند آن که قانون‌گذار در بحث غصب، همه غاصبین را در برابر مالک مسئول می‌داند و مقرر کرده که مالک می‌تواند عین، مثل، قیمت خود را از هرکدام از غاصبین که خواست و در دسترسش بود مطالبه کند، در امور فرهنگی نیز مقرر دارد کلیه متولیان امور فرهنگی که منجر به ایراد خسارت معنوی و فرهنگی و یا تضییع حقوق فرهنگی و معنوی مردم گردند، به نحو تضامنی در برابر مردم زیان‌دیده مسئولیت مدنی دارند. (با وحدت ملاک از مواد ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۰۶، ۳۱۵ و ۳۱۱ قانون مدنی) در واقع، هرگاه چند نهاد و شخص دولتی در ایجاد حوادث فرهنگی دخیل باشند و همه به نوعی مسئول ایجاد حادثه باشند، اصل کلی این است که به نحو اشتراکی و به نسبت تساوی دارای مسئولیت هستند و مسئولیت تضامنی همه آن‌ها نظیر بحث غصب نیاز به تصریح قانون‌گذار دارد. قانون‌گذار تصریح نموده: همه غاصبین در مقابل مالک نسبت به رد عین، مثل یا قیمت، مسئولیت تضامنی دارند و علاوه بر آن هر غاصبی نسبت به منافع زمان تصرف خود و غاصبین بعد از خود نیز دارای مسئولیت تضامنی است. اگرچه در امور فرهنگی عمده‌تاً خسارات معنوی است، اما با وحدت ملاک از این بحث می‌توان در جهت حمایت از زیان‌دیدگان بهره برد.

۲. بیمه مسئولیت: با وحدت ملاک از قانون بیمه اجباری وسایل نقلیه موتوری که برای حمایت هرچه بیشتر از زیان‌دیدگان، مالکین را به بیمه نمودن مکلف نموده است، می‌توان دولت را مکلف به بیمه مسئولیت مدنی خود در قبال خسارات فرهنگی نمود.

۳. تأسیس صندوق جبران خسارت‌های معنوی و فرهنگی: همان‌گونه که قانون‌گذار صندوقی تحت عنوان «صندوق تأمین خسارت‌های بدنی» ایجاد نموده است تا در مواردی که وسیله نقلیه مسبب حادثه بیمه نداشته باشد و یا شناسایی نشود، از محل این صندوق از زیان‌دیدگان به صورت کامل جبران خسارت شود (نیک‌فرجام، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵)، در این بحث نیز شایسته است قانون‌گذار برای حمایت هرچه بیشتر از زیان‌دیدگان امور فرهنگی و معنوی جامعه که از حیث جایگاه و درجه حمایتی، اگر بیشتر از زیان‌دیدگان وسایل نقلیه موتوری در معرض توجه و آسیب نباشند، لااقل کم‌بها‌تر از آنان نیز نخواهند بود، این سازوکار را عملیاتی سازد.

نتیجه‌گیری

مسئولیت دولت در نظام حقوقی اسلام، تابع اوامر و نواهی شارع است. با توجه به اهمیت جایگاه فرهنگ ملی، مذهبی و عمومی به عنوان نرم‌افزارهای حکمرانی، دولت افزون بر رعایت حقوق مادی مردم، مکلف به تأمین و صیانت از حقوق معنوی و فرهنگی آنان نیز می‌باشد. دولت نه تنها حق ندارد در این امور به زیان شهروندان عمل کند، بلکه باید با حفظ فضای فرهنگی و معنوی جامعه، مانع از تحمیل خسارت به آنان گردد.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مسئولیت مدنی دولت در امور فرهنگی، نگرشی تازه در نظام مسئولیت مدنی ایران است. چالش‌های اصلی این حوزه عبارتند از: مفهوم ضرر فرهنگی، نحوه اثبات تقصیر دولت، قواعد سقوط ضمان دولت، زیان‌های ملازم با اقدامات حاکمیتی و احراز رابطه سببیت بین فعل زیان‌بار دولت و خسارت وارده. عمده خسارات حوزه فرهنگ از سنخ خسارات معنوی است. اگرچه برخی بر عدم قابلیت جبران این زیان‌ها تأکید دارند، دلایل متعددی این نظریه را رد می‌کند و دولت در این امور مسئول شناخته می‌شود. هرگاه دولت در میان مسببان یا مقصران یک خسارت فرهنگی قرار گیرد، عدالت و اصل لزوم جبران خسارت ایجاب می‌کند که در کنار مباشر، دولت نیز به سهم خود مسئول باشد. این امر به ویژه از آن رو حائز اهمیت است که ضررهای فرهنگی و معنوی غالباً گسترده‌اند و کارمندان دولت، اشخاص حقیقی و بخش خصوصی توانایی کافی برای جبران آن‌ها را ندارند، در حالی که توانایی مالی و انسانی دولت بسیار بیشتر است. جبران خسارت از سوی دولت ضمن تسریع در روند جبران و تأمین حقوق شهروندان، سبب می‌گردد دولت در انتخاب و نظارت بر کارمندان خود دقت بیشتری به عمل آورد.

قانون‌گذار در ماده ۱۱ قانون مسئولیت مدنی، هیچ تفکیکی میان انواع اعمال حاکمیتی

دولت قائل نشده و در همه اقسام، صرف نظر از میزان تأثیرگذاری و آسیب‌پذیری اقشار گوناگون، تنها با ذکر چند شرط، دولت را از مسئولیت معاف نموده است. این ماده مشخص نکرده که اگر دولت با تقصیر و اهمال خود به اشخاصی ضرر وارد آورد و از شروط آن سوءاستفاده کرده و آن را در جهت پوشش خطاهای خود به کار گیرد، با چه معیاری می‌توان این تقصیرها را اثبات و پیگیری نمود. اقتضای عدالت آن است که قانون‌گذار با اصلاح ماده ۱۱، در خسارات ناشی از عمل کارکنان، هم دولت و هم کارمند خاطی را مسئول معرفی کند تا احتمال عدم جبران خسارت به حداقل برسد و دولت حق مراجعه به کارمند مقصر را داشته باشد.

معیار تعیین زیان‌های فرهنگی، نظر عرف جامعه است. هدف اصلی مسئولیت مدنی، زایل نمودن ضرر نیست، بلکه جبران خسارت می‌باشد. در خسارت‌های فرهنگی، پرداخت پول اغلب خشنودکننده و باعث تشفی خاطر زیان‌دیده می‌گردد. همچنین خسارت‌های فرهنگی از راه‌های دیگری نظیر انتشار اطلاعات صحیح در جراید، انتشار آراء محکومیت، اعلام عذرخواهی و اعاده به وضع سابق نیز قابل جبران هستند. اگرچه در آغاز اجرای نظریه مسئولیت مدنی دولت در امور فرهنگی، حجم پرونده‌ها ممکن است افزایش یابد، اما پس از مدتی این روند محدود شده و از گسترش مشکلات جلوگیری می‌شود. در صورت طرح این دعاوی در دیوان عدالت اداری، رسیدگی‌ها دقیق‌تر انجام شده و از حجم مشکلات کاسته می‌گردد.

پیشنهادهای

۱. تأمین امنیت فرهنگی با تکیه بر معیارهای بومی

جامعه ایران به تصریح رهبر شهید، جامعه‌ای با طبیعت فرهنگی و مذهبی است و اهداف دین نیز اهداف فرهنگی و معنوی می‌باشند؛ بنابراین باید با تکیه بر معیارهای مورد قبول چنین جامعه‌ای، «امنیت فرهنگی» تأمین گردد. این مهم محقق نمی‌شود مگر با افزایش آگاهی‌ها و چنان رشد و بینشی در اشخاص حقیقی که موج‌های مخرب فرهنگی نتوانند اذهان و افکار را تخریب کنند. نظارت بر نام‌گذاری فروشگاه‌ها و اماکن عمومی، ترویج پیام‌های دینی در قالب تابلوهای تبلیغاتی در اماکن پررفت‌وآمد، امر به معروف و نهی از منکر توسط نیروهای انتظامی و مسئولان نظارتی اصناف، پیاده‌سازی مفاهیم تولی و تبری در متون درسی، معرفی و مد نمودن الگوهای عملی آن و ترویج اصول فرهنگ علوی (عدالت، ساده‌زیستی، امام‌شناسی، انتظار) در بین مسئولان حکومتی و مردم از جمله راهکارهای مؤثر است.

۲. اصلاح قانون مسئولیت مدنی و تدوین قانون مجزا

با توجه به گذشت بیش از نیم قرن از اجرای قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ و مشخص شدن نقص‌های آن پس از انقلاب اسلامی و نیز با عنایت به پژوهش‌های گسترده دهه اخیر در زمینه مسئولیت مدنی دولت، لازم است قانون‌گذار قانون مجزایی برای مسئولیت مدنی دولت وضع نماید و ضمانت اجرای حقوق و تکالیف خود را در حوزه‌های گوناگون تقنینی، اجرایی و قضائی در ابعاد فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به صورت یکجا مشخص کند. اصلاح ماده ۱۱ قانون مسئولیت مدنی در جهت پذیرش مسئولیت تضامنی دولت و کارمندان در قبال خسارات فرهنگی و اصلاح ماده ۱۲ این قانون به منظور تفکیک اعمال حاکمیتی قابل معافیت از غیرقابل معافیت (با تأکید بر این که خسارات فرهنگی هرگز نباید بدون جبران باقی بماند)، از جمله ضروری‌ترین اقدامات تقنینی در این حوزه است.

منابع

- قرآن کریم

۱. آقایی طوق، مسلم (۱۳۹۸). «تحلیلی تاریخی بر دوگانگی فرایند رسیدگی به دعاوی مسئولیت به طرفیت دولت در حقوق ایران». فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، دوره ۲۱، شماره ۶۲، ص ۲۴۴-۲۶۵. لینک مقاله https://qjpl.atu.ac.ir/article_9978.html
۲. احمدی، حسین و ذکاییان، پرویز (۱۳۹۲). «مطالعه تطبیقی خسارات عدم نفع در فقه امامیه و قوانین ایران و کنوانسیون ۱۹۸۰ وین». پژوهشگاه فقه و حقوق اسلامی. دوره ۹، شماره ۳۲، ص ۴۵-۶۸. لینک مقاله https://www.jlj.ir/article_253560.html
۳. اصغری آقمشهدی، فخرالدین (۱۳۸۲). «جبران خسارت معنوی در حقوق ایران». پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، دوره ۳، شماره ۹، ص ۳۲-۴۸. لینک مقاله <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1309712>
۴. امامی، سید حسن (۱۳۸۸). حقوق مدنی. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۵. بابائی، ایرج (۱۳۹۴). حقوق مسئولیت مدنی و الزامات خارج از قرارداد (چاپ اول). تهران: نشر میزان.
۶. باریکلو، علیرضا (۱۳۸۵). مسئولیت مدنی. تهران: نشر میزان.
۷. بهرامی احمدی، حمید (۱۳۷۷). سوء استفاده از حق (مطالعه تطبیقی در حقوق اسلام و دیگر نظام‌های حقوقی) (چاپ سوم). تهران: انتشارات اطلاعات.
۸. پروین، فرهاد (۱۳۸۰). خسارات معنوی در حقوق ایران. تهران: نشر ققنوس.
۹. جلالی، محمد، حسنونند، محمد، میری، ایوب (۱۳۹۶) «تفکیک صلاحیت دیوان عدالت اداری و دادگاه عمومی در دعاوی مسئولیت مدنی علیه دولت»، مجله حقوقی دادگستری، سال هشتاد و یکم، شماره نود و نهم، ص ۸۶-۱۱۲.
۱۰. جعفری، حسین، رجائی‌پور، مصطفی و دلاور، غلامحسین (۱۳۹۶). «درنگی در قلمروی قاعده فقهی "التعزیر فی کل عمل المحرم"». جستارهای فقهی و اصولی، دوره ۳، شماره ۹، ص ۱۴۱-۱۶۸. لینک مقاله http://jostar-fiqh.maalem.ir/article_66014_7e21a89257f43908cf6b570ef17624db.pdf
۱۱. حاتمی، علی اصغر (۱۳۷۷). «خسارات معنوی و شیوه‌های جبران آن در حقوق ایران». مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ۲۵ و ۲۶ و ۱-۲۰.

۱۲. خدابخش، عبدالله (۱۳۸۸). بیمه و حقوق مسئولیت مدنی، ج ۱، تهران، نشر معاونت حقوقی و توسعه قضایی قوه قضاییه.
۱۳. خوئینی، غفور، باقری، سکیته (۱۳۹۴). «مسئولیت مدنی دولت نسبت به خسارات وارد بر سلامت روان شهروندان»، همایش بین‌المللی روانشناسی و فرهنگ زندگی، لینک مقاله https://www.civilica.com/Paper-ICPCL01-ICPCL01_142.html
۱۴. شعاریان، ابراهیم و مولائی، یوسف (۱۳۹۲). «شرایط و موانع اعمال قاعده تقلیل خسارت»، پژوهش حقوق خصوصی، شماره ۲، دوره ۱، ص ۳۵-۶۴. لینک مقاله https://jplr.atu.ac.ir/article_2237.html
۱۵. شهیدی، مهدی (۱۳۷۷). آثار قراردادها و تعهدات. تهران: نشر حقوقدان.
۱۶. صفایی، سید حسین و رحیمی، حبیب‌الله (۱۳۹۲). مسئولیت مدنی (الزام‌های خارج از قرارداد). تهران: سمت.
- عباسی، بیژن (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی مسئولیت مدنی اداره»، فصلنامه حقوق اداری، سال دوم، شماره ۵، ص ۳۳-۶۴. لینک مقاله https://qjal.smtc.ac.ir/browse.php?a_id=47&sid=1&slc_lang=fa&ftxt=0
۱۷. امید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۲). موجبات ضمان. تهران: نشر میزان.
۱۸. عنصری‌فرد، عباس (۱۳۸۳). جریحه‌دار کردن عفت عمومی (چاپ اول). تهران: نشر آریان.
۱۹. فهیمی، عزیز اله (۱۳۹۶). «ضرر در خسارت‌های زیست محیطی بحث تطبیقی در فقه و حقوق ایران و فرانسه و اسناد بین‌المللی»، دوفصلنامه حقوق تطبیقی، بهار و تابستان، شماره ۱۰۷، ص ۱۲۶-۱۲۷.
۲۰. قدرتی، فاطمه، مظهرقراملکی، علی و نظری توکلی، سعید (۱۳۹۶). «معناشناسی حق معنوی در گفتمان حقوقی اسلام و ایران». مجله فقه و حقوق اسلامی، دوره ۵، شماره ۹، ص ۱۶۱-۱۹۰. لینک مقاله https://law.tabrizu.ac.ir/article_3554.html
۲۱. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۱). الزامات خارج از قرارداد (مسئولیت مدنی) (ج ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. کریمی‌نیا، محمد مهدی (۱۳۷۹). «مسئولیت دولت‌ها در قبال خسارت‌های معنوی»، مجله معرفت، (۳۸)، ۹۹-۱۰۳.
۲۳. مجموعه قوانین و مقررات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (۱۳۸۸). تهران، نشر معاونت حقوقی و امور مجلس وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۴. محبی، مرتضی (۱۳۹۵). «مسئولیت مدنی هیأت نظارت بر مطبوعات». دوفصلنامه حقوق خصوصی عدالت، دوره ۳، شماره ۶، ص ۱۴۰-۱۶۰. لینک مقاله <https://iranjournals.nlai.ir/handle/>
۲۵. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۸). قواعد فقه (چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۶. میرزاحمدی، محمد حسن، فرمehنی فراهانی، محسن و اسفندیاری، سهیلا (۱۳۹۰). «بررسی نقش آموزش های دینی در سلامت فردی و اجتماعی». فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، دوره ۱۵، شماره ۲، ص ۲۰-۴۵. لینک مقاله https://ksiu.nahad.ir/article_128.html
۲۷. نجفی توانا؛ علی، شهید و شاطری پور اصفهانی (۱۳۹۱). «پیشگیری اجتماعی از جرم در پرتو تحولات ناشی از جهانی شدن فرهنگ»، آموزه های حقوق کیفری (دانشگاه علوم اسلامی رضوی)، دوره ۹، شماره ۴، ص ۵۵-۸۴. لینک مقاله https://journals.razavi.ac.ir/article_777.html
۲۸. نجفی خوانساری، سید موسی (۱۴۱۸ق). منیه الطالب فی شرح المکاسب (ج ۱). تهران: نشر اسلامی.
۲۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۵). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام. قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۳۰. نقیبی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۶). خسارت معنوی در حقوق اسلام، ایران و نظام های حقوقی معاصر. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۱. نیک فرجام، زهره (۱۳۹۲). جبران خسارت معنوی در فقه و حقوق. تهران: انتشارات سمت.

منابع لاتین

1. Viney, G. (1988). La responsabilité: effets. Dans Traité de droit civil (sous la direction de Jacques Ghestin), Les obligations. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J.). https://www.persee.fr/doc/ridc-0035-3337_1988_num_40_2_1272
2. United Nations. (1989). Convention on the Rights of the Child. Adopted by the General Assembly resolution 44/25 of 20 November 1989. United Nations, Treaty Series, vol. 1577, p. 3. Entered into force on 2 September 1990.

Civil Liability Arising from Breach of Patient Confidentiality and Trade Secrets within the Health Insurance System

Mohammad Ejtehad¹ , Mohammad Abid^{2*} , Nizam Armand³ 

1. Master's Student in Private Law, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran Email: mohammadejtehadi1403@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Law and Jurisprudence, Researcher in Research and Development of Humanities, Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT), Tehran, Iran (Corresponding Author) Email: abidabid015@gmail.com

3. Associate Professor of Biology, Alborz University of Medical Sciences, Karaj, Iran Email: armandnezam@yahoo.com

Abstract

The civil liability of health insurance organizations concerning the disclosure of patients' confidential information constitutes a significant and sensitive issue in the fields of health law and personal data protection. Medical information, due to its private and sensitive nature, requires enhanced legal and technical safeguards. In this regard, health insurance providers are obligated to comply with specific legal principles and regulatory frameworks to ensure the confidentiality, integrity, and security of such data. This article adopts a descriptive-analytical approach to examine the legal obligations of the Health Insurance Organization in protecting patient information and the legal consequences arising from unauthorized disclosure. To this end, relevant legal instruments are analyzed, including the National Data and Information Management Law, the Five-Year Development Plan Law, and the principles enshrined in the Constitution of the Islamic Republic of Iran. The findings indicate that unauthorized disclosure of patients' medical information by health insurance entities may result in both civil and, in certain cases, criminal liability. Such liability includes compensation for both pecuniary (financial) and non-pecuniary (moral) damages suffered by individuals. In addition, health insurance organizations are legally required to implement effective security measures to prevent unauthorized access and to obtain patients' explicit and informed consent prior to any disclosure of personal medical data. Ultimately, strict compliance with legal regulations and data protection standards is essential to safeguarding patient privacy and preventing violations of individual rights. Moreover, the adoption of emerging technologies alongside effective supervisory mechanisms can reduce legal risks, strengthen data governance, and contribute to improving the quality of healthcare services and public trust in health insurance institutions.

Keywords: Civil Liability; Health Insurance Organization; Information Confidentiality; Health Law; Data Privacy; Indemnification (Compensation for Damages).

مسئولیت مدنی ناشی از نقض محرمانگی اطلاعات و اسرار بیماران در نظام بیمه سلامت

محمد اجتهادی^۱ ID، محمد آید^۲ ID، نظام آرمند^۳ ID

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، حقوق خصوصی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

رایانامه: mohammadejtehadi1403@gmail.com

۲. استادیار، گروه حقوق و فقه، پژوهشگر تحقیق و توسعه و توسعه علوم انسانی، سازمان مطالعه و تدوین کتب

علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: abidabid015@gmail.com

۳. دانشیار، زیست‌شناسی، دانشگاه علوم پزشکی البرز، کرج، ایران. رایانامه: armandnezam@yahoo.com

چکیده

مسئولیت مدنی بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران، مسئله‌ای پیچیده و حساس است که به‌ویژه در حوزه حقوق سلامت و حفاظت از داده‌های شخصی بیماران اهمیت فراوانی دارد. اطلاعات پزشکی به‌عنوان داده‌های خصوصی و حساس، باید تحت حفاظت دقیق و قانونی قرار گیرند. در این زمینه، سازمان بیمه سلامت موظف به رعایت اصول و مقررات خاص برای حفظ این اطلاعات است. این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی مسئولیت‌های قانونی سازمان بیمه سلامت در خصوص حفاظت از اطلاعات بیماران و افشای غیرمجاز آن‌ها می‌پردازد. برای این منظور، به تحلیل مواد قانونی مرتبط از جمله قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی، قانون برنامه پنج‌ساله توسعه و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پرداخته شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که افشای غیرمجاز اطلاعات پزشکی بیماران توسط سازمان بیمه سلامت، می‌تواند منجر به مسئولیت مدنی و حتی کیفری شود. این مسئولیت‌ها شامل جبران خسارت‌های مالی و معنوی به بیماران است. همچنین، سازمان بیمه سلامت موظف به اتخاذ تدابیر امنیتی برای جلوگیری از دسترسی غیرمجاز به اطلاعات بیماران و اخذ رضایت صریح آنان برای افشای اطلاعات می‌باشد. در نهایت، رعایت دقیق قوانین و استانداردهای امنیتی در حفاظت از اطلاعات بیماران، برای حفظ حریم خصوصی آنان و جلوگیری از نقض حقوق افراد ضروری است. سازمان بیمه سلامت باید با به‌کارگیری فناوری‌های نوین و انجام نظارت‌های دقیق، از مسئولیت‌های قانونی خود جلوگیری کرده و به ارتقای کیفیت خدمات در نظام سلامت کمک کند.

واژگان کلیدی: مسئولیت مدنی، بیمه سلامت، محرمانگی اطلاعات، حقوق سلامت، حریم خصوصی داده‌ها، جبران خسارت.

ارجاع به مقاله: اجتهادی، محمد، آید، محمد، و آرمند، نظام. (۱۴۰۵). مسئولیت مدنی ناشی از نقض محرمانگی اطلاعات و اسرار بیماران در نظام بیمه سلامت. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، (۱۳)، ۲۸۷-۲۶۰.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2086797.1091

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸

مسئولیت مدنی بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران یکی از مسائل پیچیده و حساس در حوزه حقوق سلامت است که نه تنها ابعاد حقوقی و قانونی، بلکه جنبه‌های اخلاقی و انسانی نیز در آن نقش برجسته‌ای دارند. در دنیای امروز، اطلاعات پزشکی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین داده‌های شخصی و خصوصی افراد شناخته می‌شود. دسترسی غیرمجاز و افشای این اطلاعات می‌تواند عواقب جدی برای بیماران به‌دنبال داشته باشد و حقوق آنان را نقض کند. این مسئله در حالی اهمیت پیدا می‌کند که سازمان‌های بیمه‌گر، به‌ویژه سازمان بیمه سلامت، مسئولیت حفظ و حراست از این اطلاعات را بر عهده دارند. بر اساس قوانین مختلف، نظیر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قانون مدیریت داده‌ها، این نهادها موظف به رعایت اصول محرمانگی و امنیت اطلاعات پزشکی بیماران هستند؛ بنابراین، مسئولیت بیمه سلامت در حفظ اسرار بیماران نه تنها از جنبه‌های قانونی، بلکه از نظر اخلاقی نیز حائز اهمیت است. در این راستا، پژوهش حاضر با هدف بررسی دقیق و جامع مسئولیت‌های قانونی بیمه سلامت در زمینه حفاظت از اطلاعات پزشکی بیماران و افشای غیرمجاز آن، ضرورت و اهمیت ویژه‌ای دارد. با توجه به اهمیت روزافزون اطلاعات پزشکی در دنیای دیجیتال و تهدیدات امنیتی که بیماران ممکن است با آن‌ها مواجه شوند، این تحقیق می‌تواند نقش مهمی در ارتقای آگاهی و اصلاح سیاست‌ها و قوانین موجود ایفا کند. همچنین، اهمیت این تحقیق در بهبود فرآیندهای مدیریتی و اجرایی سازمان بیمه سلامت نیز قابل توجه است، چراکه با رعایت دقیق قوانین و استانداردهای امنیتی، می‌توان از مسئولیت‌های حقوقی و کیفری پیشگیری کرده و از اعتبار سازمان‌ها حفاظت نمود. هدف اصلی این تحقیق تحلیل ابعاد مختلف مسئولیت مدنی بیمه سلامت در خصوص افشای اطلاعات محرمانه بیماران است. اهمیت تحقیق در این است که با توجه به رشد روزافزون استفاده از فناوری‌های اطلاعاتی و سامانه‌های الکترونیکی در بخش سلامت، رعایت استانداردهای امنیتی و حفظ اطلاعات محرمانه بیماران به یک چالش جدی تبدیل شده است؛ بنابراین، این تحقیق می‌تواند به‌عنوان راهنمایی برای سازمان‌های بیمه‌گر، به‌ویژه سازمان بیمه سلامت، در راستای ارتقای کیفیت خدمات و حفظ حقوق بیماران عمل کند. این امر علاوه بر جلوگیری از بروز تخلفات قانونی، به افزایش اعتماد عمومی به سیستم‌های بیمه‌ای و بهبود نظام سلامت کمک خواهد کرد. ضرورت انجام این تحقیق در محیطی که اطلاعات به‌صورت الکترونیکی ذخیره و منتقل می‌شوند، بیشتر از هر زمان دیگری

احساس می‌شود. با توجه به این‌که افشای غیرمجاز اطلاعات پزشکی می‌تواند تبعات جدی برای بیماران از جمله آسیب‌های روانی، اجتماعی و حتی مالی به‌دنبال داشته باشد، ازاین‌رو، بررسی مسئولیت‌های مدنی و حقوقی بیمه سلامت و چگونگی محافظت از داده‌های بیماران امری حیاتی است. تحقیق حاضر می‌تواند ضمن شناسایی مشکلات و موانع موجود، راهکارهای عملی و اجرایی ارائه دهد که نه تنها به تقویت اقدامات پیشگیرانه در برابر نقض حریم خصوصی بیماران کمک کند، بلکه با اصلاح قوانین و مقررات، به ارتقای سطح امنیت و حفاظت از اطلاعات بیماران در سازمان‌های بیمه‌گر نیز منجر شود.

این تحقیق به دنبال ارزیابی دقیق مسئولیت بیمه سلامت در نقض حریم خصوصی بیماران و افشای غیرمجاز اطلاعات آن‌ها است. لذا در این پژوهش، علاوه بر بررسی ابعاد قانونی و حقوقی، به جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی این مسئله نیز پرداخته خواهد شد تا ضرورت توجه به مسئولیت‌های بیمه سلامت در این حوزه به‌طور کامل تبیین گردد.

روش پژوهش

تحقیق حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مسئولیت مدنی بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران پرداخته است. این تحقیق ابتدا به توصیف وضعیت موجود مسئولیت‌های قانونی و اخلاقی سازمان بیمه سلامت در زمینه حفظ حریم خصوصی بیماران می‌پردازد و سپس تحلیل تطبیقی قوانین و مقررات مرتبط با افشای اطلاعات شخصی را در دستور کار قرار می‌دهد.

در بخش توصیفی، این تحقیق به بررسی و توضیح قوانین و مقررات مرتبط با حفاظت از اطلاعات شخصی بیماران، از جمله ماده ۱ اساسنامه بیمه سلامت، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و سایر قوانین توسعه‌ای نظیر قانون برنامه پنجم و هفتم توسعه پرداخته و چگونگی نقش این مقررات در حفظ حریم خصوصی بیماران را تشریح می‌کند. همچنین، این توصیف به‌طور دقیق، مسئولیت‌های سازمان بیمه سلامت در این حوزه را در چارچوب قوانین ملی و بین‌المللی شرح می‌دهد.

در بخش تحلیلی، تحقیق به تجزیه و تحلیل ابعاد حقوقی مسئولیت مدنی بیمه سلامت پرداخته و رابطه بین افشای غیرمجاز اطلاعات و خسارات ناشی از آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این بخش، مواد مختلف قانون مسئولیت مدنی، قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی و قانون انتشار و

دسترسی آزاد به اطلاعات به طور دقیق تحلیل می شوند. همچنین، در این تحلیل به بررسی تدابیر امنیتی مورد نیاز برای جلوگیری از افشای غیرمجاز اطلاعات و مسئولیت های قانونی و کیفری سازمان بیمه سلامت در صورت نقض این مقررات پرداخته می شود.

داده های این تحقیق از منابع ثانویه شامل قوانین، مقررات، مقالات علمی و کتاب های حقوقی معتبر جمع آوری شده است و این منابع به عنوان مبنای اصلی برای توصیف و تحلیل مسئولیت های قانونی بیمه سلامت و جبران خسارات ناشی از افشای اطلاعات محرمانه استفاده می شوند. در نهایت، تحقیق به این نتیجه می رسد که مسئولیت بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران تحت تأثیر شدید قوانین و مقررات مختلف قرار دارد و رعایت دقیق این قوانین، به ویژه در زمینه تدابیر امنیتی، برای حفظ حقوق بیماران و جلوگیری از نقض حریم خصوصی آن ها ضروری است. این تحقیق همچنین به این نکته می پردازد که با رعایت قوانین و انجام اقدامات پیشگیرانه، سازمان بیمه سلامت می تواند علاوه بر حفظ اعتبار خود، از مسئولیت های قانونی جلوگیری کرده و به ارتقای کیفیت خدمات در نظام سلامت کمک کند.

بحث

۱. مبانی نظری و مفاهیمی کلیدی: مفهوم محرمانگی اطلاعات پزشکی

احترام به محرمانگی اطلاعات بیماران یکی از اصول کلیدی اخلاق حرفه ای در پزشکی است که به طور مستقیم حریم خصوصی بیماران را تضمین می کند و اعتماد آنان را به نظام درمانی تقویت می نماید. محرمانگی مدارک پزشکی، اگرچه در نگاه نخست بدیهی به نظر می رسد، اما در متون فقهی به طور مستقیم کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. عمده مباحث مرتبط با این موضوع در آثار فقهی مانند «تحریر الوسيله» و «جواهر الکلام» در قالب ضمان پزشکی مقصر مطرح شده است که نشان دهنده حساسیت این موضوع در مسئولیت های پزشکی است. (حاجوی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۹)

در سال های اخیر، ظهور سیستم های اطلاعاتی مکانیزه در حوزه پزشکی ابعاد جدیدی به محرمانگی اطلاعات بیماران بخشیده است. این سیستم ها که با هدف بهبود کیفیت و دقت ارائه خدمات طراحی شده اند، مسئولیت نظام درمانی را در حفظ امنیت اطلاعات شخصی بیماران دوچندان کرده و این موضوع را به یکی از اصلی ترین مسائل حرفه ای پزشکی تبدیل کرده اند. (McHale, 2003) همین امر ضرورت بررسی دیدگاه های فقهی و حقوقی مرتبط با

محرمانگی مدارک پزشکی را دوجندان کرده است. پژوهشگران در بررسی این موضوع سؤالاتی از قبیل ماهیت محرمانگی مدارک پزشکی در فقه اسلام و حقوق ایران، شرایط لازم برای رعایت این محرمانگی، ضمانت‌های اجرایی نقض آن و سرنوشت مدارک پزشکی در صورت ضرورت امحا را مطرح کرده‌اند. از سوی دیگر، تعاریف مفاهیمی چون حریم خصوصی و رازداری نیز به‌روشنی اهمیت محرمانگی اطلاعات را نشان می‌دهد. حریم خصوصی به معنای حفظ امور شخصی و زندگی خصوصی افراد است که در نظام‌های حقوقی به‌عنوان یکی از حقوق بنیادین شناخته می‌شود. (آریانپور کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶) رازداری نیز تعهد به حفظ اطلاعات محرمانه‌ای است که به یک فرد سپرده شده و او را موظف به عدم افشای آن برای دیگران می‌کند.^۱ مدارک پزشکی نیز اسنادی هستند که سوابق درمانی و وضعیت سلامت بیماران را به‌طور دقیق ثبت می‌کنند و یکی از حساس‌ترین اسناد در نظام سلامت به‌شمار می‌روند. این اسناد نه تنها اطلاعات گذشته بیمار را دربرمی‌گیرند بلکه اساسی برای ارائه خدمات درمانی مبتنی بر اعتماد ایجاد می‌کنند. (صدوقی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۵۰) محرمانگی این مدارک حقی انکارناپذیر برای بیماران و تعهدی حرفه‌ای برای پزشکان و نظام درمانی است که تضمین‌کننده امنیت اطلاعات منحصر به فرد اشخاص است و پایه‌ای برای ارائه خدمات پزشکی با کیفیت مطلوب محسوب می‌شود. (سعیدی و همکاران ۱۳۸۳، ص ۲۰) مفهوم محرمانگی یا همان "Confidentiality" در زبان انگلیسی و "Confidentialité" در زبان فرانسه، در زبان فارسی به معنای رازداری است. در لغت، محرمانگی به رازداری تعبیر شده است. (سعیدی و همکاران ۱۳۸۳، ص ۲۰-۲۱) این مفهوم در اصطلاح، به تعهد و تکلیف اشخاصی اشاره دارد که با اطلاعات پزشکی سروکار دارند. به بیان دقیق‌تر، رازداری به وظیفه افراد در عدم افشای اطلاعات پزشکی اشاره دارد، درحالی‌که محرمانگی به ماهیت اطلاعاتی برمی‌گردد که نباید افشا شود. هرچند این دو مفهوم به هم مرتبط‌اند و محرمانگی اطلاعات به تکلیف به رازداری منجر می‌شود، اما یکسان نیستند. در نهایت، نتیجه هر دو مفهوم، عدم افشای اطلاعات پزشکی است.

در جریان معالجه بیماران، اطلاعات متعددی درباره وضعیت سلامت آن‌ها توسط پزشک کشف می‌شود. این اطلاعات، به دلیل ارتباط با حریم خصوصی افراد زنده یا منافع عمومی در

1. Anonymous. Confidentiality. Available from:
<http://dictionary.reference.com/browse/Confidentiality>

خصوص متوفیان، از حساسیت بالایی برخوردارند و مشمول عنوان محرمانگی قرار می‌گیرند. علاوه بر پزشک معالج، تمامی افرادی که با این اطلاعات درگیر هستند، مشمول اصل رازداری می‌شوند. ایجاد حس اطمینان و اعتماد در رابطه پزشک و بیمار، عنصر کلیدی در محرمانگی است. (Garner, 2004) بیماران، چه بالفعل و چه بالقوه، از افراد مرتبط با اطلاعات پزشکی خود انتظار دارند که این اطلاعات به صورت محرمانه باقی بماند و به راحتی در دسترس دیگران نباشد. در نتیجه، محرمانگی را می‌توان به عنوان زیرمجموعه‌ای از حریم خصوصی تعریف کرد که مانع بازنشر اطلاعات و سوابق پزشکی جمع‌آوری شده می‌شود. (Sperling, 2008) همچنین، رازداری را می‌توان به صورت «رفتاری اطمینان‌بخش و مبتنی بر رضایت بیمار که انتظار او را در کتمان اطلاعات مربوطه برآورده می‌کند» تعریف کرد. (آسمانی و ابراهیمی، ۱۳۹۳، ص ۶۸) از سوی دیگر، محرمانگی به «محفوظ ماندن اطلاعات پزشکی اشخاص از دسترسی افراد خارج از رابطه پزشک و بیمار» تعبیر می‌شود. با این حال، باید توجه داشت که اصل محرمانگی به معنای استثناء ناپذیر بودن آن نیست. در بسیاری از نظام‌های حقوقی، این اصل تحت شرایط خاص و با دلایل مشخص، مورد استثناء قرار گرفته است. (Harbour, 1998) در خصوص حریم خصوصی، این حق به عنوان یکی از حقوق غیرمالی مرتبط با شخصیت انسان به شخص تعلق دارد و قائم به شخص است. (مولودی و شعبانی کندسری، ۱۳۹۵، ص ۸۰) علاوه بر این، در همه موارد مراجعه بیمار به پزشک قرارداد حقوقی وجود ندارد؛ زیرا گاهی فردی به حالت بیهوشی به بیمارستان منتقل می‌شود و در این شرایط فرد قادر به ابراز اراده صریح یا ضمنی خود نیست؛ بنابراین، می‌توان به مبنای دیگری به نام «منفعت عمومی» و «منع اضرار به جامعه و نظام سلامت» استناد کرد. (میرشکاری و آزادبخت، ۱۴۰۲، ص ۱۰۲۹) در چنین شرایطی، بیماران بالقوه به دلیل عدم اطمینان از حفاظت اطلاعات پزشکی خود بعد از فوت، ممکن است از مراجعه به پزشک خودداری کنند یا در صورت مراجعه، اطلاعات کاملی را برای معالجه ارائه ندهند. همچنین در برخی موارد، آبرو و حیثیت افراد مانند خویشاوندان متوفی در گرو افشای اطلاعات پزشکی وی قرار دارد و در صورت افشای این اطلاعات، ضرر غیرقابل جبرانی به آن‌ها وارد خواهد شد. (ASHG, 1998) در این راستا، منفعت عمومی و عدم اصرار بر افشای اطلاعات می‌تواند مبنای مناسبی برای حفظ حریم خصوصی تلقی شود. به طور خلاصه، می‌توان گفت که تسری اصل محرمانگی به اطلاعات پزشکی متوفیان، علاوه بر رعایت حقوق متوفی، در راستای تأمین منافع زندگان نیز ضروری است. به عبارت دیگر،

شناسایی اصل محرمانگی برای اطلاعات پزشکی متوفیان به تأمین حقوق افراد زنده مرتبط است که پس از فوت متوفی نیز قابلیت انتقال داشته باشد. (Dolan, 2004)

۲. اسرار حرفه‌ای: تعریف لغوی و اصطلاحی

اسرار جمع «سر» است و «سر» نیز در لغت به هر کار پوشیده و مخفی که انسان آن را در درون خود نگه می‌دارد گفته می‌شود. (بشیری، ۱۳۹۳، ص ۱۵) به موضوعی «سر» گفته می‌شود که دارای ویژگی‌های زیر باشد:

افشای آن به آبرو و حیثیت افراد لطمه وارد کند.

مصلحت مشروع اقتضا کند که آن سر مخفی بماند.

افراد محدودی آن راز و سر را بدانند. (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۴۳۲)

اسرار حرفه‌ای به موارد و موضوعاتی گفته می‌شود که اشخاص به مناسبت حرفه و شغل خود به دست می‌آورند؛ بنابراین، «سر» را می‌توان امری دانست که به مناسبت شغل و حرفه‌ای در اختیار دیگری قرار می‌گیرد و مصلحت مشروع اقتضا می‌کند که آن سر مخفی بماند. به همین دلیل این قبیل اسرار را اسرار حرفه‌ای می‌نامند. در کشور ما، قانون‌گذار افشای اسرار مردم را از سوی افرادی که به مناسبت شغل و حرفه‌شان اسرار مردم را به دست می‌آورند، جرم دانسته و مرتکب را قابل تعقیب و مجازات می‌شناسد. دلیل این امر، نیاز مردم به این مشاغل و اطمینانی است که بر مبنای آن اسرار خود را با این افراد در میان می‌گذارند تا از راهنمایی‌های آن‌ها برای رفع مشکلات خود بهره‌مند شوند. (حقوق و مقررات جزایی ایران، ۱۳۴۱)

۳. مسئولیت مدنی در حقوق ایران

اصطلاح «مسئول» به معنای پرسیده شده و بازخواست شده است. این واژه در قرآن کریم نیز پنج بار به کار رفته، مانند آیه ۲۴ سوره صافات: «وَقَفَّوْهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ». (قرآن. سوره صافات، آیه ۲۴) پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نیز در حدیثی فرموده است: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت» که بیانگر مسئولیت اجتماعی است و نزدیک به مفهوم امروزی مسئولیت است. (پیامبر) مسئولیت از ریشه «سَال يَسَال» به معنی «موظف بودن به انجام امری یا پاسخگو بودن نسبت به تعهد و تکلیف» است. (معین، ۱۳۷۱، ص ۴۰۷۷) واژه «مسئولیت» نیز به معنای ضرورت پاسخ‌گویی کسی است که از تعهدات خود تخلف کرده، چه این تعهدات حقوقی

باشند یا اخلاقی (صفر، ۱۳۸۴، ص ۴۴۹) در قانون مدنی ایران، به جای واژه «مسئولیت» از «ضمان» استفاده شده است. در اسلام، ضمان به معنای ثبوت اعتباری چیزی در ذمه کسی به حکم شارع است. (گرجی، ۱۴۰۲) مسئولیت مدنی به معنای مسئولیت پرداخت خسارت است و هدف آن جبران خسارت‌های وارد شده به دیگری است. (لنگرودی، ۱۹۹۵، ص ۶۴۲) این مفهوم به معنی مورد مواخذه قرار گرفتن بوده و فرع بر وجود وظیفه و تعهد قبلی است. (یزدانیان، ۱۳۷۹، ص ۲۶) بشر به طور ذاتی احساس مسئولیت را در خود حس می‌کند که به عقیده برخی، این حس نوعی عکس‌العمل در انسان است که منجر به کوششی فعالانه، خواه ذهنی و خواه عملی، می‌شود. (پایدار، ۱۳۵۴، ص ۱۰) بر مبنای مسئولیت، رابطه‌ای دینی میان زیان‌دیده و مسئول ایجاد می‌شود؛ به طوری که زیان‌دیده طلبکار و مسئول بدهکار می‌شود و موضوع اصلی، پرداخت خسارت وارد شده است که معمولاً با پرداخت وجه حل و فصل می‌گردد. (کاتوزیان، ۱۳۹۲، ص ۳۴) مسئولیت مدنی تعهد به جبران خسارت است که بر عهده شخص زیان‌رسان قرار می‌گیرد. این مسئولیت، ناشی از اراده انسان و جزو وقایع حقوقی است، زیرا قانون، نه اراده افراد، آن را تعیین می‌کند؛ حتی در مواردی که آسیب عمدی یا تخلف قراردادی رخ دهد. (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۷) مسئولیت مدنی به مجموعه قواعدی اطلاق می‌شود که فرد زیان‌رسان را به جبران خسارت ملزم می‌کند. این مسئولیت در معنای عام شامل هرگونه تعهد به جبران زیان، چه قراردادی و چه غیر قراردادی و در معنای خاص به مسئولیت غیر قراردادی یا ضمان قهری اشاره دارد. به طور کلی، مسئولیت مدنی تعهد فرد به جبران زیان ناشی از عمل خود، اشخاص وابسته یا اموال تحت تصرف او است و زمانی محقق می‌شود که فرد بدون مجوز قانونی به حقوق دیگری لطمه زده و موجب زیان شود. (امامی، ۱۳۵۲، ص ۱۰) مسئول، تعهد قانونی شخص بر رفع ضرری است که به دیگری وارد کرده، خواه این ضرر ناشی از تقصیر خود وی باشد یا ناشی از فعالیت او شده باشد. در فقه نیز از واژه «ضمان» برای همین معنا استفاده شده است که به هر نوع مسئولیت اعم از مالی و کیفری اشاره دارد. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴، ص ۶۴۲) در هر مورد که شخص ناگزیر از جبران خسارت دیگری باشد، گفته می‌شود که او «مسئولیت مدنی» دارد. بر مبنای این مسئولیت، رابطه‌ای دینی بین زیان‌دیده و مسئول به وجود می‌آید؛ زیان‌دیده طلبکار و مسئول بدهکار می‌شود و موضوع بدهی، جبران خسارت است که معمولاً با پرداخت پول انجام می‌شود. (کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص ۶) مسئولیت مدنی، تکلیف شخص به جبران زیانی است که بر اثر عمل نامشروع (به جز غصب) به دیگری وارد شده است. (صفایی، ۱۳۹۳، ص ۱۹) در

ادبیات حقوقی ایران، مسئولیت مدنی به معنای عام به جبران خسارت‌های وارده به دیگری اشاره دارد. باین حال، دکترین حقوقی این اصطلاح را برای موضوعات خاصی به کار می‌برد و تمام موارد جبران خسارت را شامل نمی‌شود. به عنوان مثال، خسارت‌های ناشی از عدم اجرای تعهدات قراردادی در بخش آثار قراردادها و خسارت‌های ناشی از تصرف در حقوق دیگری تحت عنوان غصب بررسی می‌شوند. (بابایی، ۱۳۹۹، ص ۱۲) حقوق دانان با استفاده از اصطلاحاتی همچون «ضمان قهری» و «تعهدات خارج از قرارداد» در کنار مسئولیت مدنی تلاش کرده‌اند تا دامنه موضوعات را دقیق‌تر مشخص کنند. این رویکرد نشان می‌دهد که مسئولیت مدنی مفهومی خاص است و تنها بخشی از قواعد مرتبط با جبران خسارت به دیگری را در بر می‌گیرد. (صفایی، ۱۳۹۳، ص ۱۵)

۴. مبانی مسئولیت مدنی

در اصول عمومی مسئولیت مدنی، زیان‌دیده مسئول است که تقصیر عامل زیان را اثبات کند. باین حال، در برخی موارد که اثبات این امر دشوار یا غیرممکن است، قانون‌گذار وظیفه اثبات را به طرف مقابل منتقل می‌کند که به آن «اماره مسئولیت» گفته می‌شود. (حکمت‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۸۷) در نظام حقوق اسلامی، مبانی فقهی نظیر قاعده لاضرر، قاعده تسبیب و قاعده «من له الغنم فعليه الغرم» نقش کلیدی در توجیه جبران خسارت و مسئولیت مدنی دارند. (بهشتی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱) این مبانی در موارد مختلفی از قوانین ایران نیز قابل مشاهده است. برای نمونه، بند ۲ ماده ۱۱۳ قانون دریایی ایران بیان می‌کند که در حوادثی نظیر غرق شدن کشتی، تقصیر یا غفلت متصدی حمل یا مأموران او مفروض است، مگر آنکه خلاف آن اثبات شود. (کاتوزیان، ۱۳۸۶ ب، ص ۱۰۰) همچنین، ماده ۱۲ قانون مسئولیت مدنی، مسئولیت کارفرما نسبت به خسارات وارده به شخص ثالث را مبتنی بر فرض تقصیر می‌داند، مگر اینکه کارفرما نشان دهد تمام احتیاط‌های لازم را به عمل آورده یا اثبات کند که زیان حتی با انجام این احتیاط‌ها نیز قابل اجتناب نبوده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۹، ص ۹۸) در مواردی که اثبات رابطه سببیت بین عمل عامل زیان و خسارت وارده دشوار است، قانون‌گذار تقصیر عامل را مفروض می‌گیرد. باین حال، تفاوت فرض مسئولیت و مسئولیت مطلق در این است که در فرض مسئولیت، امکان اثبات عدم تقصیر وجود دارد، اما در مسئولیت مطلق چنین امکانی نیست. (بادینی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲) مسئولیت محض حالتی است که در آن نیازی به اثبات تقصیر نیست و عامل زیان به‌طور

پیش فرض مسئول شناخته می‌شود، مانند تجاوز به حقوق زیان‌دیده یا بهره‌برداری غیرمجاز از اموال دیگران. (صفایی، ۱۳۹۲، ص ۸۹) نظریه‌های حقوقی و فقهی نیز بر این مبانی تأکید دارند. به‌عنوان نمونه، صفایی نظریه مسئولیت عینی یا خطر را توجیه‌گر اصلی مسئولیت مدنی در فقه اسلامی دانسته و هدف این نظریه را پیشگیری از وقوع خسارت و نه صرفاً جبران آن معرفی کرده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱) بر اساس این دیدگاه، اثبات رابطه سببیت میان فعل یا ترک فعل و ورود زیان کفایت می‌کند و نیازی به اثبات تقصیر نیست. (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷) با وجود این، در سیستم حقوقی فعلی، نظریه تقصیر همچنان مبنای اصلی مسئولیت شناخته می‌شود. اگرچه برخی حقوق‌دانان به دشواری‌های اثبات تقصیر و محدودیت‌های آن در مواردی چون مسئولیت دولت اشاره دارند، این نظریه همچنان در عمل پذیرفته شده است. برآیند این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که نظام حقوقی ایران و فقه اسلامی، با استفاده از اصول و قواعد متنوع، تلاش دارد ضمن حمایت از حقوق زیان‌دیدگان، تعادلی میان پیشگیری از خسارت و جبران آن برقرار کند. حقوق‌دانان کشورهای مختلف برای پاسخ به پرسش مبنای مسئولیت مدنی، نظریات گوناگونی مانند نظریه تقصیر، خطر، مختلط، تضمین حق و استناد عرفی ارائه کرده‌اند. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۱ ب) نظریه تقصیر مبنای مسئولیت را بر خطای عامل زیان می‌داند، به این معنا که وقوع خسارت ناشی از فعل یا ترک فعل عمدی و وجود رابطه سببیت میان آن‌ها، مسئولیت را ایجاد می‌کند. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۷۶) معیار تقصیر بر اساس اصول اخلاقی و داوری عقل بشری است و افرادی که فاقد اراده‌اند، مانند مجانین یا صغار غیرممیز، از مسئولیت معاف‌اند، زیرا قصد و عمد از آن‌ها متصور نیست. (صفایی، ۱۳۹۲، ص ۹۷) این نظریه اصل را بر عدم تقصیر می‌گذارد و زیان‌دیده وظیفه اثبات تقصیر را دارد؛ در غیر این صورت، خسارت جبران نمی‌شود (حکمت‌نیا، ۱۳۹۱، ص ۴۵) در مسئولیت قراردادی، گاهی عدم انجام تعهد به‌عنوان اماره تقصیر پذیرفته می‌شود، اما در مسئولیت قهری، اثبات تقصیر الزامی است. (باریکلو، ۱۳۹۷، ص ۴۳) با وجود تلاش نظریه تقصیر برای نزدیک شدن به اصول اخلاقی، دشواری اثبات تقصیر یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های آن است. به‌ویژه پس از انقلاب صنعتی، این نظریه با انتقادات زیادی مواجه شد، زیرا زیان‌دیدگان توانایی مالی یا فنی برای اثبات تقصیر شرکت‌های بزرگ را نداشتند. (حکمت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۷۶) در حوزه‌هایی مانند حمل‌ونقل نیز اثبات تقصیر رانندگان یا متصدیان دشوار بود که این امر بسیاری از زیان‌دیدگان را از پیگیری قانونی منصرف می‌کرد. این مشکلات حقوق‌دانان را به تعدیل نظریه تقصیر و یافتن

راه حل هایی برای جلوگیری از بی نظمی اجتماعی سوق داد. راهکارهای تعدیل نظریه تقصیر شامل گسترش مسئولیت قراردادی و استفاده از اماره قانونی تقصیر است. در مسئولیت قراردادی، هرگونه نقض تعهد، تقصیر محسوب می شود مگر اینکه متعهد خلاف آن را ثابت کند. دادگاه های فرانسه پیش از قانون گذاری سال ۱۸۹۸، مسئولیت سلامت کارگران را بر مبنای قرارداد کار به کارفرمایان محول کرده بودند و متصدیان حمل و نقل نیز ملزم به جبران خسارات مسافران و کالاها بودند. (کاتوزیان، ۱۳۸۶ ج، ص ۱۸۶) راهکار دیگر، اماره قانونی تقصیر است. این راهکار در موارد پرخطر، تقصیر عامل زیان را فرض می کند تا زیان دیده نیازی به اثبات تقصیر نداشته باشد. دیوان کشور فرانسه مواد ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ قانون مدنی را به عنوان اماره قانونی تقصیر تفسیر کرد. برای مثال، در صورت وقوع زیان ناشی از اشیاء بی جان یا حیوانات، زیان دیده تنها باید رابطه سببیت را اثبات کند و مالک یا محافظ برای رفع مسئولیت باید عدم تقصیر خود را ثابت کند. (نوری، ۱۳۹۳، ص ۹۷) محدودیت اثبات تقصیر موجب شد تا نظریه تقصیر نوعی یا اجتماعی مطرح شود. در این نظریه، معیار تقصیر بر اساس رفتار اجتماعی و استانداردهای نوعی است، نه قصد و نیت فردی. کافی است رفتار فرد با رفتار یک انسان متعارف و محتاط در شرایط مشابه هم خوانی نداشته باشد تا تقصیر محقق شود، حتی اگر عمل وی از نظر اخلاقی نکوهش پذیر نباشد. (کاتوزیان، ۱۳۸۶ ج، ص ۱۸۶) این تحول امکان اثبات مسئولیت مجانین و صغار غیرممیز را نیز فراهم کرد، چراکه معیار نوعی نیاز به عنصر روانی ندارد و مسئولیت تنها با بررسی رفتار فرد بر اساس استانداردهای اجتماعی احراز می شود. نظریه ایجاد خطر با حذف الزام به اثبات تقصیر، صرف ایجاد زیان را مبنای مسئولیت قرار می دهد. عدالت ایجاب می کند هرکس پیامدهای ناشی از اعمال خود را بپذیرد و زیان دیده، متحمل خسارت دیگری نشود. این دیدگاه، هم زمان با انقلاب صنعتی و افزایش حوادث کاری، ناکارآمدی نظریه تقصیر را آشکار ساخت. برای مثال، خسارات ناشی از نقص فنی غیرقابل پیش بینی، در چارچوب نظریه تقصیر جبران ناپذیر بود، (لورا، ۱۳۸۵) اما با نظریه خطر، اثبات رابطه علیت بین عمل زیان بار و خسارت برای مسئولیت کافی است. (امیری قائم مقامی، ۱۳۸۵، ص ۸۷) انتقادات و اصلاحات این نظریه شامل چالش هایی همچون دشواری تعیین عامل اصلی زیان در حوادث چندعاملی، انتقال هزینه به زیان دیدگان از طریق بیمه و کاهش نوآوری است. همچنین، مسئولیت فعالیت هایی که علاوه بر زیان، منافع دارند، توجیه حقوقی ندارد. (دورودیان، ۱۳۸۷، ص ۴۵) برای پاسخ به این انتقادات، نظریات تکمیلی مطرح شده اند: خطر در برابر انتفاع مادی: مسئولیت محدود به فعالیت های سودآور

است، مطابق قاعده فقهی «من له الغنم فعليه الغرم». ایراد آن، عدم پوشش فعالیت‌های غیرانتفاعی است. (حکمت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۹۶) خطرهای ایجادشده: مسئولیت شامل تمام خسارات ناشی از عمل زیان‌بار است، اما توسعه بیش از حد مسئولیت و بی‌توجهی به منافع زیان‌دیده، از جمله ایرادات آن است. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۲۰) خطر نامتعارف: این نظریه مسئولیت را به اعمال غیرعادی و نامتعارف محدود می‌کند، اما همچنان به ارزیابی مشابه تقصیر نیاز دارد. (کاتوزیان، ۱۳۸۶ ب، ص ۲۰۴) به‌رغم مزایای اولیه، نظریه ایجاد خطر همچنان نیازمند تبیین و اصلاح برای مواجهه با پیچیدگی‌های عملی و نظری است. (قاسم‌زاده، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۲۰)

۵. بیمه سلامت و تعهدات آن بر رعایت حریم خصوصی

۵-۱. بیمه سلامت و نقش آن در حمایت از بیماران

توسعه نظام بیمه سلامت کشور یکی از مهم‌ترین اولویت‌های سیاست‌های کلی مقام معظم رهبری و اهداف سازمان بیمه سلامت ایران است. با تشکیل این سازمان، اصلاحات اساسی در نظام رفاه اجتماعی کشور آغاز شده و اهدافی چون عدالت محوری، ارتقاء کیفیت خدمات سلامت، کاهش پرداخت از جیب بیمه‌شدگان، رفع همپوشانی بیمه‌ای و گسترش برنامه پزشکی خانواده و نظام ارجاع در سطح کشور تحقق یافته است. طبق ماده ۳۸ قانون برنامه پنجم توسعه، سازمان بیمه سلامت ایران با تجمیع سازمان‌های بیمه‌گر کشور و با رعایت مفاد ماده ۵ قانون مدیریت خدمات کشوری و ماده ۵ قانون محاسبات عمومی کشور، در تاریخ ۱ مهر ۱۳۹۱ تأسیس شد تا خدمات پایه سلامت را به‌صورت یکسان به تمامی مردم کشور ارائه دهد و این امر موجب پوشش بیمه درمانی برای تمام جمعیت ۷۵ میلیونی کشور گردید. براساس ماده ۳۸ قانون برنامه پنجم توسعه، هدف این سازمان تجمیع منابع مالی سلامت، رفع همپوشانی بیمه‌ها، برقراری عدالت اجتماعی در سلامت و کاهش سهم مردم از هزینه‌های درمان به ۳۰ درصد است. این اهداف با همکاری و تعامل مستمر با دانشگاه‌های علوم پزشکی و تأمین‌کنندگان خدمات سلامت، بهبود نظام اقتصادی بیمه سلامت، بهبود کیفیت خدمات و استقرار سامانه پرونده الکترونیک سلامت محقق می‌شود. سازمان بیمه سلامت ایران در راستای اجرای بند (ز) ماده ۳۸ قانون برنامه پنجم توسعه، به ارائه خدمات درمانی یکسان به بیمه‌شدگان در سراسر کشور می‌پردازد.^۱ بر اساس بند «ب» ماده یک اساسنامه بیمه سلامت، پرونده الکترونیک سلامت

1. <https://www.sid.ir/fa/scientificcenters/information.aspx?ID=3159>

به عنوان سامانه‌ای تعریف شده که تمامی اطلاعات مربوط به سلامت هر فرد، از پیش از تولد تا پس از مرگ، در آن ثبت می‌شود. این سامانه که مبتنی بر شناسه ملی است، امکان دسترسی به اطلاعات ثبت‌شده را صرفاً برای شخص یا پزشک معالج او در سراسر کشور فراهم می‌آورد. این دسترسی منوط به استفاده از رمز عبور، رعایت الزامات امنیتی لازم و حفظ حریم خصوصی افراد است. تأکید بر این موارد نشان‌دهنده اهمیت بالای محرمانگی اطلاعات سلامت و امنیت داده‌های شخصی در این ساختار است. رعایت این الزامات نه تنها با قوانین داخلی ایران هماهنگی دارد، بلکه مطابق با اصول بین‌المللی حفاظت از داده‌های شخصی نیز محسوب می‌شود. در همین راستا، بند «د» ماده هفت اساسنامه بیمه سلامت بر حفظ حقوق بیمه‌شدگان تأکید کرده و سازمان بیمه سلامت را موظف به نظارت بر کیفیت و کمیت خدمات ارائه‌شده می‌داند. این نظارت شامل خدمات و مراقبت‌های بسته بیمه پایه سلامت است که می‌تواند به طور مستقیم یا از طریق مؤسسات ذی صلاح انجام شود. علاوه بر این، سازمان موظف است بر اساس ارزیابی‌های انجام‌شده، قراردادها را منعقد یا در صورت لزوم فسخ کند. این بند از اساسنامه، نظارت مداوم بر عملکرد ارائه‌دهندگان خدمات و تضمین رعایت حقوق بیمه‌شدگان را از وظایف اساسی سازمان می‌داند. حفظ حقوق بیمه‌شدگان در این متن شامل مفاهیمی همچون محرمانگی اطلاعات، رعایت حریم خصوصی و جلوگیری از هرگونه سوءاستفاده از داده‌های شخصی آنان است. این الزامات، نه تنها وظایف سازمان را مشخص می‌کند، بلکه ابزاری قانونی برای حفظ منافع بیمه‌شدگان به شمار می‌آید. ارتباط میان این دو بند از اساسنامه به وضوح نشان می‌دهد که از یک سو ساختار و الزامات حفظ اطلاعات شخصی تعریف شده و از سوی دیگر، نظارت دقیق بر عملکرد ارائه‌دهندگان خدمات برای تحقق این الزامات پیش‌بینی شده است. رعایت این اصول نه تنها با قوانین اساسی ایران، همچون اصل ۲۲ قانون اساسی که به حفظ حیثیت و حقوق افراد اشاره دارد، سازگار است بلکه در چارچوب قوانین مرتبط با حفاظت از داده‌ها و اطلاعات شخصی نیز قرار می‌گیرد.^۱

۲-۵. بررسی حقوقی مسئولیت مدنی در نقض محرمانگی بیماران

صیانت از حیثیت، جان، مال، حقوق و حریم خصوصی افراد از اصول بنیادین نظام حقوقی

۱. اساسنامه سازمان بیمه سلامت ایران (مصوبه دولت شماره ۲۸۲۸/۱۰۴۷۶۴۴/۴، مورخ ۱۳۹۱/۵/۲۲) ماده ۱،

بند د و ماده ۷، بند ب.

جمهوری اسلامی ایران است که در بسیاری از متون قانونی و مقررات، تأکیدی ویژه بر آن شده است. اصل ۲۲ قانون اساسی، به عنوان شالوده‌ای برای نظام‌سازی در حوزه حفاظت از حقوق بنیادین، تعرض به این ارزش‌ها را ممنوع کرده و صرفاً در مواردی که قانون تجویز کند، امکان مداخله را پیش‌بینی نموده است. این اصل، مبنایی برای تدوین و تفسیر سایر قوانین و مقررات مرتبط با حقوق و حریم خصوصی افراد فراهم آورده است.

یکی از حوزه‌های مهمی که این اصل در آن جلوه می‌کند، حوزه اطلاعات سلامت و ایجاد سامانه‌های مرتبط با پرونده الکترونیک سلامت است. ماده ۱ اساسنامه پرونده الکترونیک سلامت، به صراحت بر حفظ حریم خصوصی افراد و الزامات امنیتی در تبادل اطلاعات سلامت تأکید دارد. این سامانه که با هدف ذخیره‌سازی اطلاعات مربوط به وضعیت سلامت افراد از پیش از تولد تا پس از مرگ ایجاد شده است، بستری حساس برای حفاظت از داده‌های شخصی به شمار می‌رود. قانون‌گذار با شناسایی مخاطرات احتمالی در این زمینه، مقررات متعددی را برای صیانت از محرمانگی و امنیت این اطلاعات وضع کرده است.

قانون برنامه پنجم توسعه در ماده ۳۵، تکلیفی قانونی برای راه‌اندازی پرونده الکترونیک سلامت و ایجاد شفافیت در ارائه خدمات سلامت از طریق فناوری‌های نوین اطلاعاتی ایجاد کرده است. این سامانه، نه تنها از منظر توسعه خدمات بهداشتی و درمانی حائز اهمیت است، بلکه از بعد حقوقی نیز در زمره ابزارهایی قرار دارد که محرمانگی داده‌ها را تضمین می‌کند. به عنوان مثال، این قانون ضمن الزام مراکز به رعایت محرمانگی، ایجاد نظام ارجاع و سطح‌بندی خدمات سلامت را پیش‌بینی کرده است؛ سازوکاری که نه تنها کارآمدی و عدالت در توزیع خدمات را ارتقا می‌دهد، بلکه از انتشار غیرمجاز اطلاعات حساس افراد جلوگیری می‌کند.

این رویکرد در برنامه هفتم توسعه نیز تقویت شده است. ماده ۶۸ برنامه، دولت را مکلف به گسترش پوشش بیمه سلامت برای تمام شهروندان کرده و ماده ۶۹ با تأکید بر ایجاد نظام هوشمند اطلاعات سلامت، بر اهمیت ذخیره‌سازی امن و مدیریت داده‌ها در بستر پرونده الکترونیک سلامت تأکید دارد. در همین راستا، قانون‌گذار با پیش‌بینی ضمانت‌های اجرایی، همچون مشروط‌سازی تمدید پروانه فعالیت مراکز درمانی و پزشکان به رعایت این الزامات، تلاش کرده است تا از انحراف از این تکالیف جلوگیری کند.

علاوه بر قوانین اختصاصی سلامت، قوانین کلان‌تر نیز بر صیانت از اطلاعات شخصی و حریم خصوصی تأکید دارند. قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی، یکی از نمونه‌های بارز

در این حوزه است. ماده ۶ این قانون، دستگاه‌های اجرایی را به اتخاذ تدابیر لازم برای حفظ امنیت داده‌ها ملزم کرده و تخطی از این الزامات را مستوجب مجازاتی همچون انفصال از خدمت یا حبس دانسته است. همچنین، مواد ۱۴ و ۱۵ این قانون، شرط رضایت شخص یا وجود مجوز قانونی را برای افشای اطلاعات شخصی تعیین کرده‌اند. این قوانین با ترسیم مرزهای مشخص، تعادلی میان ضرورت‌های اجرایی و حقوق افراد برقرار کرده‌اند. (قانون ملی مدیریت داده‌ها و اطلاعات، ۱۴۰۱، مواد ۱۵-۱۴)

در راستای همین سیاست‌گذاری، قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات نیز ضمن تصریح بر حق دسترسی عموم به اطلاعات، حریم خصوصی افراد را محترم شمرده است. ماده ۲۱ این قانون، امکان جبران خسارت ناشی از افشای غیرقانونی اطلاعات را فراهم کرده و ماده ۲۲ برخی اقدامات نظیر جلوگیری از دسترسی به اطلاعات یا امحای غیرقانونی آن‌ها را جرم‌نگاری کرده است. آیین‌نامه اجرایی این قانون نیز تأکید دارد که افشای اطلاعات مشمول حریم خصوصی، جز در موارد الزام قانونی، ممنوع است. این مقررات، نقشی کلیدی در ایجاد اعتماد عمومی به نظام حقوقی ایفا می‌کنند. از سوی دیگر، قوانین کیفری نیز به‌طور خاص، صیانت از حریم خصوصی را مورد توجه قرار داده‌اند. ماده ۱۷ قانون جرائم رایانه‌ای، افشای اسرار خصوصی افراد از طریق سامانه‌های رایانه‌ای را جرم دانسته و برای مرتکبان، مجازاتی همچون حبس یا جزای نقدی تعیین کرده است. همچنین، ماده ۶۴۸ قانون مجازات اسلامی، حرفه‌هایی چون پزشکی و داروسازی را ملزم به حفظ اسرار بیماران کرده و تخلف از این تعهد را مستوجب مجازات کیفری دانسته است. این مواد قانونی، نشانگر اهتمام ویژه قانون‌گذار به حفاظت از کرامت انسانی و حریم خصوصی افراد هستند. (قانون جرایم رایانه‌ای، ۱۳۸۸، مواد ۱۷-۲۱-۲۲)

۶. مسئولیت بیمه سلامت در تأمین امنیت اطلاعات بیماران و پیامدهای نقض آن

ابهام در مسئولیت و حدود صلاحیت کنشگران از جمله ابهام در مسئولیت حقوقی و کیفری افرادی که به اطلاعات بیمه‌شدگان دسترسی دارند و چگونگی تعیین مسئولیت کیفری یا حقوقی ارائه اطلاعات آن‌ها یکی از چالش‌های اصلی سازمان بیمه سلامت است. (میرمجیدی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲۷۰) حفظ اطلاعات و اسرار بیماران نه تنها با تهدیدات فنی و دیجیتال مواجه است، بلکه تقصیرات انسانی نیز می‌تواند نقش بسزایی در افشای غیرمجاز این اطلاعات ایفا کند. مسئولیت حفاظت از داده‌های بیماران، به‌ویژه اطلاعات شخصی و حساس، تنها به

سیستم‌های امنیتی محدود نمی‌شود، بلکه به رفتارهای انسانی نیز بستگی دارد. در این راستا، قوانین متعددی در ایران برای حفاظت از داده‌ها، به‌ویژه اطلاعات بیماران، تصویب شده است که یکی از این قوانین مهم، قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی است. طبق بند ب ماده ۱ اساسنامه بیمه سلامت، سازمان بیمه سلامت مسئول حفاظت از پرونده الکترونیک سلامت بیماران است که اطلاعات سلامت فرد از تولد تا مرگ را شامل می‌شود. دسترسی به این اطلاعات تنها برای فرد صاحب پرونده یا پزشک معالج او مجاز است. ماده ۶ قانون مدیریت داده‌ها، تدابیر حفاظتی برای جلوگیری از افشای غیرمجاز اطلاعات را تشریح می‌کند و دستورالعمل‌ها و استانداردهای مشخص برای تبادل داده‌ها توسط شورای عالی فضای مجازی تدوین می‌شود. همچنین، ماده ۱۰ این قانون وظایف سازمان بیمه سلامت را در زمینه به‌روزرسانی پایگاه‌های داده‌های بیمه سلامت مشخص کرده است و تأکید دارد که این اطلاعات باید همیشه دقیق و به‌روز باشند. این قوانین با هدف ایجاد یک سیستم یکپارچه و امن برای حفاظت از اطلاعات سلامت افراد، علاوه بر جنبه‌های فنی، از نظر حقوقی و اخلاقی نیز اهمیت دارند. رعایت حقوق فردی بیماران و تضمین امنیت داده‌ها باعث افزایش اعتماد عمومی به سیستم‌های بهداشتی و درمانی می‌شود. نهادهای مسئول باید اصول اخلاقی را رعایت کرده و از نقض حریم خصوصی بیماران جلوگیری کنند. همچنین، استفاده از سیستم‌های امنیتی پیشرفته و نظارت مستمر بر تبادل داده‌ها برای جلوگیری از تخلف ضروری است. علاوه بر این، براساس بند ب ماده ۱ اساسنامه بیمه سلامت، پرونده الکترونیک سلامت که شامل اطلاعات جامع سلامت افراد از زمان تولد تا پس از مرگ است، باید تحت نظارت دقیق و با استفاده از تدابیر امنیتی ویژه مدیریت شود. هرگونه افشای اطلاعات ناشی از خطای انسانی، سهل‌انگاری یا تخطی از قوانین، می‌تواند موجب زیان به بیماران و در نتیجه تحقق مسئولیت مدنی سازمان شود. مطابق مواد ۱۴ و ۱۵ قانون مدیریت داده‌ها، اطلاعات بیماران تنها در شرایط خاص و با رضایت صریح و مکتوب آن‌ها یا نمایندگان قانونی‌شان قابل افشا است. نقض این الزام‌ها و افشای غیرمجاز اطلاعات، علاوه بر مسئولیت مدنی، ممکن است موجب مجازات کیفری نیز شود. ماده ۹ قانون مدیریت داده‌ها تصریح می‌کند که متخلفان از این قانون مشمول انفصال از خدمت یا حبس تعزیری خواهند شد؛ اما در کنار این مجازات، خسارات مادی یا معنوی ناشی از افشای اطلاعات باید جبران شود که این موضوع، مسئولیت مدنی سازمان بیمه سلامت را نیز مطرح می‌کند (قانون ملی مدیریت داده‌ها و اطلاعات، مصوب ۳۰/۰۶/۱۴۰۱)

۷. ابعاد حقوقی نقض محرمانگی اطلاعات بیماران و مسئولیت مدنی سازمان

بیمه سلامت

۷-۱. ابعاد حقوقی

یکی از اصول بنیادین در سیستم حقوقی بسیاری از کشورها، به‌ویژه در زمینه حقوق پزشکی و حفاظت از داده‌ها، اهمیت بالایی حفظ محرمانگی اطلاعات شخصی است. در این راستا، سازمان‌هایی مانند سازمان بیمه سلامت که مسئولیت نگهداری و پردازش اطلاعات شخصی و حساس بیماران را به عهده دارند، موظف به رعایت الزامات قانونی و اخلاقی در خصوص حفاظت از داده‌های افراد هستند. در صورتی که این سازمان‌ها نتوانند از این اطلاعات محافظت کنند و اقدام به افشای غیرمجاز اطلاعات بیمار نمایند، مسئولیت حقوقی برای آن‌ها متصور است.

در این زمینه، یکی از اساسی‌ترین قوانین مورد استفاده، قانون مسئولیت مدنی است که مبنای قانونی برای جبران خسارت‌های ناشی از اعمال زیان‌بار است. طبق ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، هرگونه اعمال یا ترک فعلی که موجب وارد آمدن زیان به فرد یا جامعه شود، مسئولیت قانونی برای مرتکب به دنبال خواهد داشت. در صورتی که سازمان بیمه سلامت به هر دلیلی اطلاعات محرمانه بیمار را افشا کند، چنین عملی طبق این ماده مشمول مسئولیت مدنی خواهد بود. افشای غیرمجاز اطلاعات بیمار که حاوی جزئیات پزشکی و خصوصی است، به‌طور قطعی موجب وارد آمدن آسیب‌های مادی و معنوی به بیمار خواهد شد که این آسیب‌ها باید جبران شود. در این راستا، طبق ماده ۲ قانون مسئولیت مدنی، مسئولیت جبران خسارت‌ها بر عهده مرتکب است در فقره مورد بحث سازمان بیمه سلامت موظف است تا تمامی خسارت‌های وارد شده به بیمار را پرداخت کند.

در این خصوص باید به ماده ۳ قانون مسئولیت مدنی توجه ویژه‌ای داشت. این ماده به مسئولیت ناشی از اعمال غیرقانونی تأکید دارد و بیان می‌کند که هرگونه اقدامی که به‌طور غیرمجاز موجب زیان به دیگران شود، مسئولیت حقوقی ایجاد خواهد کرد. در مورد سازمان بیمه سلامت، افشای اطلاعات محرمانه بیماران بدون مجوز قانونی از سوی این نهاد، به‌وضوح مشمول مسئولیت طبق این ماده است. این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که اگر اطلاعات بیمار به‌طور غیرمجاز منتشر شود، بیمه سلامت به‌عنوان نهاد مسئول باید جبران خسارت‌های بیمار را بر عهده گیرد. در ماده ۴ قانون مسئولیت مدنی نیز، به‌طور خاص تأکید شده است که

مسئولیت جبران خسارت باید شامل تمام جنبه‌های زیان باشد. در خصوص اطلاعات بیمار، خسارت‌ها می‌توانند جنبه‌های مالی، روانی و اجتماعی داشته باشند و این خسارت‌ها باید به‌طور کامل جبران شوند. به‌طور خاص، بیمار می‌تواند از سازمان بیمه سلامت خواستار غرامت برای آسیب‌های روانی، اجتماعی و حتی آسیب‌های مالی ناشی از افشای اطلاعات خود باشد.

در کنار قانون مسئولیت‌های مدنی، قوانین خاصی نیز برای حفاظت از داده‌ها و اطلاعات شخصی وجود دارد که در این زمینه باید موردتوجه قرار گیرند. یکی از این قوانین، قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی است که وظایف و مسئولیت‌های نهادهای دولتی را در خصوص حفاظت از اطلاعات شخصی و داده‌های حساس مشخص می‌کند. طبق ماده ۶ قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی، نهادهای دولتی موظف هستند تمامی تدابیر لازم را برای حفاظت از اطلاعات شخصی افراد به‌ویژه داده‌های حساس به‌کار گیرند. از آنجاکه سازمان بیمه سلامت جزو نهادهای دولتی است، این سازمان موظف است از اطلاعات شخصی بیماران به‌طور مستمر حفاظت کرده و از هرگونه افشای غیرمجاز آن جلوگیری کند. اگر سازمان بیمه سلامت نتواند این الزامات را رعایت کند و اطلاعات بیماران فاش شود، طبق این ماده، مسئولیت حقوقی متوجه این سازمان خواهد بود. همچنین، در ماده ۹ قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی به مسئولیت نهادهای در قبال افشای غیرمجاز اطلاعات تأکید شده است. این ماده تصریح می‌کند که در صورت نقض امنیت داده‌ها و افشای اطلاعات، نهاد مربوطه باید پاسخگوی عواقب قانونی آن باشد؛ بنابراین، اگر اطلاعات بیمار از سوی سازمان بیمه سلامت به‌طور غیرمجاز منتشر شود، این سازمان باید به‌طور کامل مسئول جبران خسارت‌های وارده باشد و تحت پیگرد قانونی قرار گیرد.

علاوه بر قوانین خاص در حوزه داده‌ها و اطلاعات، قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات نیز باید در تحلیل مسئولیت‌های قانونی سازمان بیمه سلامت مدنظر قرار گیرد. این قانون به‌ویژه در مورد دسترسی عمومی به اطلاعات تأکید دارد، اما بر اساس ماده ۲۱ این قانون، دسترسی به اطلاعات باید به‌گونه‌ای صورت گیرد که حقوق افراد به‌ویژه در مورد داده‌های شخصی آنان نقض نشود. افشای اطلاعات پزشکی بیماران بدون رضایت آن‌ها، حتی در چارچوب این قانون، نمی‌تواند به‌عنوان یک عمل قانونی پذیرفته شود؛ بنابراین، سازمان بیمه سلامت در این زمینه نیز موظف است تا از قوانین مربوطه پیروی کرده و از هرگونه افشای

غیر مجاز جلوگیری کند. (قانون دسترسی آزاد به اطلاعات، مصوب ۱۳۸۴/۰۵/۱۰)

با توجه به تجزیه و تحلیل مواد قانونی فوق، مسئولیت سازمان بیمه سلامت در قبال افشای غیر مجاز اطلاعات بیماران به وضوح مشخص است. این سازمان باید تمامی اقدامات لازم را در جهت حفاظت از اطلاعات بیماران انجام دهد و در صورت نقض این مسئولیت‌ها، باید مسئولیت جبران خسارت‌های مالی، روانی و اجتماعی وارده به بیمار را بر عهده گیرد. بر اساس قانون مسئولیت مدنی و قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی، این سازمان موظف به رعایت تمامی اصول قانونی و امنیتی جهت حفاظت از داده‌های شخصی است و در صورت هرگونه نقض، پیگرد قانونی و جبران خسارت‌های وارده به بیمار، برای آن ضروری است. علاوه بر این، با توجه به قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات، سازمان بیمه سلامت باید به طور دقیق مراقب باشد که در هیچ شرایطی داده‌های شخصی بیماران بدون رضایت آن‌ها فاش نشود. (قانون مسئولیت مدنی، مصوب ۱۳۳۹ مجلس شورای ملی)

۷-۲. ارکان مسئولیت مدنی سازمان بیمه سلامت

مسئولیت مدنی در اصل ناشی از بی‌مبالاتی اشخاص است، ولی برای تحقق مسئولیت مدنی وجود سه رکن ضروری است:

۱. **وجود ضرر:** هدف از قواعد مسئولیت مدنی جبران ضرر است، لذا وجود ضرر به طور طبیعی مقدم بر جبران آن خواهد بود. در ماده ۱- قانون مسئولیت مدنی در این باره آمده است: «هر کس بدون مجوز قانونی» لطمه‌ای وارد کند که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد. (کاتوزیان، ۱۳۸۶ الف، ص ۸۳)

۲. **ارتکاب فعل زیان‌بار یا نامشروع:** ایراد ضرر به دیگری باید با فعل نامشروع انجام گیرد تا قابل جبران باشد. در این باره نیز ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی می‌گوید «هر کس بدون مجوز قانونی» فعلی انجام دهد که موجب زیان دیگری شود ضامن است. (صفایی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰)

۳. **رابطه سببیت:** صرف وجود ضرر و ارتکاب عمل نامشروع موجب جبران خسارت نمی‌شود و باید بین ضرر وارده و فعل زیان‌بار رابطه سببیت احراز شود. (بهشتی، ۱۳۹۲)

مسئولیت مدنی سازمان بیمه سلامت در نقض محرمانگی و افشای اسرار بیماران از

منظر حقوقی به طور کامل با ارکان سه گانه مسئولیت مدنی تحلیل می شود: وجود ضرر، ارتکاب فعل زیان بار یا نامشروع و رابطه سببیت میان فعل زیان بار و ضرر وارد شده. از تعاریفی که در باب تسبیب مطرح شده، نتیجه گیری می شود که هر عملی که از شخصی مختار صادر شود و باعث تلف مال یا جان دیگری گردد و از نظر عرف بتوان تلف را به آن فرد نسبت داد، بدون اینکه اراده فرد دیگری در میان باشد، به عنوان سبب تلف محسوب می شود. (عمید، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷) این قاعده به عنوان یکی از موجبات ضمان به شمار می آید و اگر شخصی موجب ورود ضرر به دیگری شود، به گونه ای که عرف آن ضرر را به مسبب نسبت دهد، وی ملزم به جبران خسارت خواهد بود. (آیید و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۴۲۸) بر اساس ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، هر فرد یا نهاد که عمداً یا به سبب بی احتیاطی به جان، مال، آزادی یا دیگر حقوق افراد لطمه ای وارد آورد که موجب ضرر مادی یا معنوی شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود است. در این زمینه، اگر سازمان بیمه سلامت اطلاعات بیماران را به طور غیر مجاز یا بدون رعایت الزامات قانونی افشا کند، این اقدام می تواند منجر به ضررهای مادی و معنوی برای بیماران شود. این ضررها ممکن است شامل آسیب های روانی، اجتماعی و حتی اقتصادی باشد که ناشی از افشای اطلاعات محرمانه فردی است. ضرر مادی می تواند شامل هزینه های درمانی اضافی، اقدامات قانونی یا هزینه های روان درمانی باشد، در حالی که ضرر معنوی می تواند به صورت آسیب به اعتبار یا حیثیت بیمار در جامعه نمود پیدا کند.

در این راستا، عمل سازمان بیمه سلامت که به طور غیر مجاز اطلاعات بیماران را افشا می کند، به عنوان فعل زیان بار یا نامشروع محسوب می شود. ماده ۲ قانون مسئولیت مدنی بر این نکته تأکید دارد که برای تحقق مسئولیت مدنی، باید عمل زیان بار یا نامشروع توسط فرد یا نهاد مرتکب شود. سازمان بیمه سلامت طبق بند ب ماده ۱ اساس نامه خود موظف به حفظ اطلاعات بیمه شدگان است و باید این اطلاعات را با رعایت تدابیر امنیتی و حفاظتی لازم نگهداری کند. بر اساس ماده ۶ قانون مدیریت داده ها و اطلاعات ملی، این سازمان ها موظف به رعایت تدابیر امنیتی جهت صیانت از داده ها و اطلاعات شخصی افراد هستند. از این رو، اگر سازمان بیمه سلامت از این الزامات غفلت کند و اطلاعات بیماران را به طور غیر مجاز افشا کند، این عمل نقض مسئولیت قانونی و به عنوان فعل زیان بار یا نامشروع به حساب می آید. علاوه بر این، ماده ۱۰

قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی مسئولیت سازمان بیمه سلامت را در زمینه به‌روزرسانی و حفظ امنیت پایگاه داده‌های بیمه‌شدگان تشریح می‌کند. طبق این ماده، سازمان بیمه سلامت باید بر اساس مصوبات کارگروه تعامل‌پذیری دولت الکترونیکی اقدام به حفاظت از داده‌های بیمه‌شدگان کند. در صورتی که این سازمان از تدابیر امنیتی لازم برای حفظ داده‌ها و اطلاعات بیماران کوتاهی کند و اطلاعات آن‌ها به‌طور غیرمجاز افشا گردد، مسئولیت مدنی سازمان بیمه سلامت محرز می‌شود. همچنین، طبق بند ۷ ماده ۷ اساس‌نامه سازمان بیمه سلامت، این سازمان موظف به نظارت بر خدمات ارائه‌شده به بیمه‌شدگان است. در صورتی که این نظارت در راستای حفظ حقوق بیمه‌شدگان و جلوگیری از نقض محرمانگی اطلاعات ناتمام بماند و اطلاعات محرمانه بیماران افشا شود، مسئولیت مدنی سازمان نیز مطرح می‌شود.

رابطه سببیت میان افشای اطلاعات محرمانه و ضرر واردشده به بیمار، رکن سوم مسئولیت مدنی را تشکیل می‌دهد. ماده ۳ قانون مسئولیت مدنی به دادگاه این اختیار را می‌دهد که میزان خسارت و روش جبران آن را با توجه به اوضاع و احوال قضیه تعیین کند. برای تحقق مسئولیت مدنی، باید ثابت شود که میان افشای اطلاعات محرمانه و ضرر واردشده به بیمار رابطه علت و معلولی وجود دارد. این به این معناست که باید اثبات شود که افشای اطلاعات محرمانه سازمان بیمه سلامت باعث ایجاد آسیب‌های مادی یا معنوی به بیمار شده است. در این زمینه، شواهد و مستندات می‌توانند نقش مهمی در اثبات این رابطه سببیت ایفا کنند.

درنهایت، طبق ماده ۲۱ قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات، اگر اطلاعات به‌طور غیرواقعی یا نادرست منتشر شود و به منافع مادی یا معنوی فرد آسیب برساند، آن فرد حق دارد جبران خسارت را مطالبه کند. با توجه به اصول پذیرفته‌شده در حقوق ایران و بر اساس نظریه تقصیر، در صورت احراز رابطه سببیت میان فعل یا ترک فعل و ورود زیان، فاعل زیان‌بار باید خسارت‌های وارده را جبران کند. (آیید، ۱۴۰۳، ص ۲۳) در صورتی که سازمان بیمه سلامت اطلاعات بیماران را بدون رعایت الزامات قانونی یا به‌طور غیرمجاز منتشر کند، بیماران می‌توانند بر اساس این ماده و قواعد عمومی مسئولیت مدنی، از سازمان بیمه سلامت جبران خسارت مطالبه کنند. با توجه به این مبانی قانونی و ارکان مسئولیت مدنی، می‌توان گفت که سازمان بیمه سلامت مسئولیت قانونی دارد که اطلاعات بیماران را با رعایت تدابیر امنیتی و الزامات قانونی حفظ کند و در صورت نقض این مسئولیت، باید پاسخگوی جبران خسارت‌های واردشده به بیماران باشد.

نتیجه‌گیری

مسئولیت مدنی بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران، موضوعی است که نیازمند تحلیل دقیق و جامع در ابعاد حقوقی، قانونی و اخلاقی است. اطلاعات پزشکی بیماران از جمله حساس‌ترین و خصوصی‌ترین داده‌ها محسوب می‌شوند، بنابراین حفظ آن‌ها به‌عنوان یک مسئولیت کلیدی برای نهادهای بیمه‌گر، به‌ویژه سازمان بیمه سلامت، مطرح می‌شود. این مسئولیت علاوه بر جنبه‌های انسانی و اخلاقی، از نظر قانونی و حقوقی نیز طبق اصول و مقررات خاص، به‌ویژه در زمینه حفاظت از اطلاعات شخصی، به‌طور دقیق تعریف شده است.

بر اساس ماده ۱ اساسنامه بیمه سلامت، سازمان بیمه سلامت موظف است که محرمانگی اطلاعات بیماران را حفظ کرده و از دسترسی غیرمجاز به این داده‌ها جلوگیری کند. این تعهدات قانونی تنها به حفاظت از حریم خصوصی افراد محدود نمی‌شود، بلکه طبق اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و سایر قوانین و مقررات توسعه‌ای نیز تأکید شده است. طبق اصل ۲۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، هیچ‌گونه تعرض به حقوق افراد، از جمله اطلاعات شخصی و پزشکی، بدون مجوز قانونی مجاز نیست. این اصل در کنار سایر قوانین، نظیر قانون برنامه پنجم توسعه و قانون برنامه هفتم توسعه که بر شفافیت اطلاعات و حفاظت از داده‌ها در بخش سلامت تأکید دارند، چارچوبی برای اجرای مسئولیت‌های قانونی بیمه سلامت در حفاظت از اطلاعات ایجاد کرده است.

سازمان بیمه سلامت به‌ویژه از طریق سامانه‌های الکترونیک اطلاعات سلامت، همچون سامانه پرونده الکترونیک سلامت، مسئولیت‌های خود را در زمینه حفاظت از اطلاعات بیماران ایفا می‌کند. طبق ماده ۶ قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی، سازمان‌های دولتی، از جمله بیمه سلامت، موظف‌اند که تدابیر امنیتی لازم را برای حفاظت از داده‌های شخصی افراد اتخاذ کنند. این تدابیر باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که امکان افشای غیرمجاز اطلاعات به حداقل برسد. علاوه بر این، طبق ماده ۱ قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات، افشای اطلاعات بدون رضایت صریح بیمار غیرمجاز است و در صورت نقض این قانون، مسئولیت‌های حقوقی برای سازمان بیمه سلامت به‌وجود خواهد آمد.

یکی از جنبه‌های مهم مسئولیت بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران، جبران خسارت‌های وارده به بیماران است. طبق ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، هرگونه افشای غیرمجاز اطلاعات که منجر به خسارت به بیمار شود، می‌تواند موجب مسئولیت مدنی برای سازمان

بیمه سلامت گردد. جبران خسارت‌ها می‌تواند به صورت مادی (جبران هزینه‌های مالی ناشی از افشای اطلاعات) و معنوی (جبران آسیب‌های روانی و اجتماعی) باشد. همچنین، طبق ماده ۶ قانون مدیریت داده‌ها، هرگونه کوتاهی در اتخاذ تدابیر امنیتی از سوی سازمان بیمه سلامت و کارکنان آن می‌تواند منجر به مسئولیت مدنی و حتی کیفری گردد.

از نظر حقوقی، مسئولیت بیمه سلامت در نقض حریم خصوصی بیماران باید شامل چندین رکن اصلی باشد. اول، وجود عمل زیان‌بار که در اینجا به صورت افشای غیرمجاز اطلاعات محرمانه بیماران تعریف می‌شود. دوم، وجود خسارت که باید ثابت شود که افشای اطلاعات محرمانه منجر به آسیب‌های مالی یا معنوی به بیمار شده است. سوم، رابطه علیت که باید ثابت کند افشای اطلاعات محرمانه به طور مستقیم به ایجاد خسارت منتهی شده است؛ و چهارم، خطای سازمان بیمه سلامت که باید نشان دهد این سازمان در حفاظت و نگهداری از اطلاعات بیماران کوتاهی کرده است.

در این زمینه، ماده ۱۴ و ۱۵ قانون مدیریت داده‌ها به لزوم اخذ رضایت بیمار برای افشای اطلاعات تأکید دارند. به ویژه در شرایطی که اطلاعات برای مصارف غیر درمانی مورد استفاده قرار گیرند، این رضایت باید از بیمار یا نماینده قانونی وی اخذ شود. نقض این الزام‌ها موجب مسئولیت قانونی برای سازمان بیمه سلامت و احتمالاً مجازاتی نظیر انفصال از خدمت یا حبس تعزیری برای مسئولین مربوطه خواهد شد. علاوه بر این، طبق ماده ۹ قانون مدیریت داده‌ها و اطلاعات ملی، هرگونه تخلف از این مقررات باید پاسخگویی قانونی داشته باشد و سازمان بیمه سلامت باید مسئولیت جبران خسارت‌های وارده به بیماران را بر عهده گیرد.

برای جلوگیری از مسئولیت‌های مدنی و قانونی، سازمان بیمه سلامت باید تدابیر پیشگیرانه و اصلاحی مداوم را در نظر بگیرد. این تدابیر شامل استفاده از فناوری‌های نوین برای حفاظت از اطلاعات، به‌روزرسانی سیستم‌های امنیتی، نظارت دقیق بر سامانه‌های اطلاعاتی و آموزش کارکنان است. همچنین، نظارت‌های داخلی و خارجی به‌طور منظم باید انجام گیرد تا هرگونه تخلف یا نشت اطلاعات در مراحل اولیه شناسایی و رفع شود.

در نهایت، این مقاله نشان می‌دهد که مسئولیت بیمه سلامت در خصوص افشای اسرار بیماران تحت تأثیر شدید قوانین و مقررات مختلف قرار دارد. این مسئولیت‌ها نه تنها به جنبه‌های قانونی بلکه به الزامات اخلاقی و انسانی نیز ارتباط دارند. با توجه به اهمیت داده‌های پزشکی و تأثیرات آن بر زندگی بیماران، رعایت دقیق قوانین و استانداردهای امنیتی، به ویژه در

سازمان‌های بیمه‌ای، برای حفظ حقوق بیماران و جلوگیری از نقض حریم خصوصی آن‌ها ضروری است. سازمان بیمه سلامت با رعایت این قوانین و اجرای اقدامات پیشگیرانه می‌تواند علاوه بر حفظ اعتبار خود، از مسئولیت‌های قانونی جلوگیری کرده و به ارتقای کیفیت خدمات در نظام سلامت کمک کند.

منابع

- قرآن کریم

۱. آبیّد، محمد (۱۴۰۳). «ارکان مسئولیت حقوقی خسارت بر محیط‌زیست شهری (مطالعه موردی قانون حفظ و گسترش فضای سبز شهری)». مطالعات محیط‌زیست انسانی، دوره ۲، شماره ۱، ص ۲۱-۱۹۸. <https://doi.org/10.30487/hmes.2024.2018176.1046>
۲. آبیّد، محمد، آرمند نظام، نادر، اجتهادی، محمد و پورجعفر، علی حسین (۱۴۰۲). «مسئولیت مدنی دولت در قبال بهداشت عمومی و سلامت شهروندان (مطالعه موردی: ریزگردهای خوزستان)». مجله مهندسی بهداشت محیط، دوره ۱۱، شماره ۴، ص ۴۰۶-۴۲۱. <http://dx.doi.org/10.61186/jehe.11.4.406>
۳. آریانپور کاشانی، مهرداد (۱۳۷۹). فرهنگ پیشرفته (چاپ اول). تهران: انتشارات جهان رایانه‌ای الکترونیک و اطلاعات.
۴. اساسنامه سازمان بیمه سلامت ایران (مصوبه شماره ۱۰۲۸۲۸/۴۷۶۴۴ مورخ ۱۳۹۱/۵/۲۲)
۵. آسمانی، امید و ابراهیمی، صدیقه (۱۳۹۳). «محرمانگی پزشکی». اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره ۶، شماره ۶، ص ۶۴-۷۶.
۶. امامی، حسن (۱۳۵۲). «مسئولیت مدنی». مجله دانشکده حقوق دانشگاه ملی ایران، شماره ۱، ص ۱۰.
۷. امیری قائم‌مقامی، عبدالمجید (۱۳۸۵). حقوق تعهدات. تهران: انتشارات میزان.
۸. بابایی، ایرج (۱۳۹۹). مفهوم مسئولیت مدنی. دانشنامه‌های حقوقی، دوره ۳، شماره ۶، ص ۱۱-۲۹.
۹. بادینی، حسن (۱۳۹۲). مسئولیت مدنی در حقوق ایران. تهران: انتشارات میزان.
۱۰. باریکلو، علیرضا (۱۳۹۷). مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات میزان.
۱۱. بشیری، علی (۱۳۹۳). اسرار حرفه‌ای در حقوق کیفری. تهران: انتشارات جنگل.
۱۲. بهشتی، سعید (۱۳۹۲). قانون مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۳. _____ (۱۳۹۴). تعهدات قانونی در مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۴. پایدار، حبیب‌الله (۱۳۵۴). چرا انسان مسئول و مکلف است؟ تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.

۱۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۴). اصطلاحات حقوقی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۶. _____ (۱۳۸۷). حقوق مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۷. _____ (۱۳۸۹). حقوق مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۱۸. حاجوی، اباذر، خوشگام، معصومه و حاتمی، مریم (۱۳۸۷). «مقایسه میزان رعایت اصول محرمانگی در موارد قانونی بر مبنای راهنمای سازمان بهداشت جهانی در بیمارستان‌های آموزشی وابسته به دانشگاه‌های علوم پزشکی ایران، تهران و شهیدبهشتی». مدیریت سلامت، دوره ۱۱، شماره ۳۳، ص ۱۶-۷.
۱۹. حکمت‌نیا، مجتبی (۱۳۹۱). نظریه مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات میزان.
۲۰. _____ (۱۳۹۵). مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. _____ (۱۳۹۶). مسئولیت مدنی در فقه امامیه. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. دورودیان، حسین (۱۳۸۷). جزوه حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها. تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۲۴. صدوقی، فرحناز، خوشگام، معصومه و بهنام، سیاوش (۱۳۸۶). «مقایسه سطوح دسترسی و محرمانگی مدارک پزشکی در کشورهای منتخب و ایران». مدیریت سلامت، شماره پیاپی ۲۸، ص ۴۹-۵۶.
۲۵. صفار، محمدجواد (۱۳۸۴). شخصیت حقوقی. تهران: انتشارات دانا.
۲۶. صفایی، سیدحسین و رحیمی، حبیب‌الله (۱۳۹۳). مسئولیت مدنی (تعهدات قهری). تهران: انتشارات سمت.
۲۷. صفایی، محمد (۱۳۸۹). قانون مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات آذرخش.
۲۸. _____ (۱۳۹۲). فقه اسلامی و مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات آیین‌نامه.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۲). پرداخت دیه. تهران: نشر میزان.
۳۰. قاسم‌زاده، سیدمصطفی (۱۳۹۱ الف). مبانی مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات میزان.
۳۱. _____ (۱۳۹۱ ب). مسئولیت مدنی در حقوق ایران و تطبیق با حقوق بین‌الملل. تهران: انتشارات علمی.
۳۲. _____ (۱۳۹۳). پژوهشی در مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات گنج دانش.

۳۳. قاضی سعیدی، محمدرضا، داورپناه، عباس و صفدری، رضا (۱۳۸۴). مدیریت اطلاعات سلامت در مراکز درمانی (چاپ اول). تهران: بی‌ناشر.
۳۴. قانون برنامه هفتم توسعه جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۳_۱۴۰۶).
۳۵. قانون جرائم رایانه‌ای (مصوب ۱۳۸۸).
۳۶. قانون حمایت از داده‌ها و اطلاعات ملی (مصوب ۱۴۰۱/۴/۹).
۳۷. قانون دسترسی آزاد به اطلاعات (مصوب ۱۳۸۴/۲/۲۰).
۳۸. قانون مجازات اسلامی (۱۳۹۲). تهران: انتشارات قانون.
۳۹. قانون مسئولیت مدنی (مصوب ۱۳۳۹/۲/۷، مجلس شورای ملی).
۴۰. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۴). حقوق مدنی، تعهدات قهری: مسئولیت قانونی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۱. _____ (الف ۱۳۸۶). تعهدات قهری: مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۲. _____ (ب ۱۳۸۶). قانون مدنی ایران. تهران: انتشارات میزان.
۴۳. _____ (ج ۱۳۸۶). قواعد عمومی مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات میزان.
۴۴. _____ (د ۱۳۸۶). مسئولیت مدنی و تحلیل فقهی. تهران: نشر میزان.
۴۵. _____ (۱۳۹۰). مسئولیت مدنی (تعهدات قهری) (چاپ دهم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۶. _____ (۱۳۹۲). تعهدات قهری (مسئولیت مدنی) (چاپ دوازدهم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۷. گرجی، اسماعیل (۱۴۰۲). مسئولیت مدنی پزشکان: مطالعه تطبیقی اصول مسئولیت مدنی در قانون مجازات اسلامی. تهران: رهام اندیشه.
۴۸. لورا راسا، م. (۱۳۸۵). مسئولیت مدنی (ترجمه م. اشتاری). تهران: انتشارات حقوقدانان.
۴۹. معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی (چاپ سوم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۰. مولودی، محمد و شعبان کندسری، هادی (۱۴۰۱). قائم مقامی در قراردادهای (چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵۱. میرشکاری، عباس و آزادبخت، شبیر (۱۴۰۱). «مطالعه تطبیقی محرمانگی اطلاعات پزشکی متوفیان». مطالعات حقوقی معاصر، دوره ۱۳، شماره ۲۶، ص ۲۶۹_۳۰۰.

۵۲. میرمجیدی، سیدحسین، مهربانی، داود و مسعودی اصل، ایرج (۱۴۰۲). «شناسایی اصول حقوقی حاکم بر تنظیم روابط ذی‌نفعان نظام سلامت در ایران با تأکید بر ارائه‌دهندگان خدمات». *مجله بیمه سلامت ایران*، دوره ۶، شماره ۴، ص ۲۶۶-۲۷۹.
<http://journal.ihio.gov.ir/article-1-307-fa.html>
۵۳. نوری، محمدعلی (۱۳۹۳). عقود و تعهدات به طور عام و مسئولیت‌های غیرقراردادی از قانون مدنی فرانسه. تهران: انتشارات گنج دانش.
۵۴. یزدانیان، احمد (۱۳۷۹). قلمرو مسئولیت مدنی. تهران: انتشارات ادبستان.

منابع لاتین

1. McHale, J. V. (2003). *Medical confidentiality and legal privilege* (p. 56). Taylor & Francis e-Library.
2. Garner, B. A. (2004). *Black's law dictionary* (8th ed). Thomson West.
3. Sperling, D. (2008). *Posthumous interests: Legal and ethical perspectives*. Cambridge University Press.
4. Harbour, A. (1998). *Limits of confidentiality*. *Advances in Psychiatric Treatment*, 4(2), 66-69.
5. The American Society of Human Genetics Social Issues Subcommittee on Familial Disclosure. (ASHG) (1998). Professional disclosure of familial genetic information. *American Journal of Human Genetics*, 62, 474-483.
6. Dolan, B. (2004). Medical records: Disclosing confidential clinical information. *Psychiatric Bulletin*, 28(2), 53-56.

A Critical Analysis of the Cultural Rights of Blind Consumers in Trade: From Information Transparency to Legal Protection

Amid Mohammadi 

Assistant Professor in Private law, Faculty of Humanity, Jahrom University, Jahrom, Iran. Email: amid_mohammadi@jahromu.ac.ir

Abstract

The principle of universal access to commercial information and services constitutes a fundamental pillar of legal systems founded on justice and equality. Nevertheless, blind consumers, as a specific group, encounter numerous structural, technical, and legislative obstacles in the course of exercising their rights. This article aims to explore the legal status of blind consumers in the commercial sphere and to provide a comprehensive explanation of the dimensions of informational deprivation and the challenges impeding their access. Adopting a critical-analytical approach, this study conducts an in-depth analysis of international instruments, including the Convention on the Rights of Persons with Disabilities and the Marrakesh Treaty, as well as a reexamination of documented field experiences. The findings indicate that deficiencies within the intellectual property (copyright) regime, the lack of binding legal commitment to universal digital accessibility standards, weaknesses in commercial information dissemination, and the absence of efficient and effective support mechanisms constitute fundamental obstacles to the realization of the rights of this category of consumers. Concluding with a systematic framework of legislative, executive, and technological solutions, the article emphasizes the necessity of a fundamental reform of consumer rights structures centered on the principles of equality, informational transparency, and the elimination of all unjust discrimination.

Keywords: Blind Consumers, Accessibility, the Right to Commercial, the Marrakesh Treaty, Intellectual Property Rights.

تحلیل انتقادی حقوق فرهنگی مصرف کنندگان نابینا در تجارت: از شفافیت اطلاعاتی تا حمایت قانونی

عمید محمدی 

استادیار، حقوق خصوصی، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران.

رایانامه: amid_mohammadi@jahromu.ac.ir

چکیده

اصل دسترسی همگان به اطلاعات و خدمات تجاری از ارکان نظام‌های حقوقی مبتنی بر عدالت و مساوات به شمار می‌رود. مع الوصف، مصرف‌کنندگان نابینا به عنوان یکی از گروه‌های خاص، در مسیر بهره‌مندی از حقوق خویش با موانع متعدد ساختاری، فنی و تقنینی مواجه هستند. این نوشتار با هدف کاوش در وضعیت حقوقی مصرف‌کنندگان نابینا در عرصه تجارت و تبیین جامع ابعاد محرومیت اطلاعاتی و چالش‌های فراروی دسترسی ایشان نگاشته شده است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد تحلیلی - انتقادی، به تحلیل ژرف‌نگرانه اسناد بین‌المللی از جمله «کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت» و «معاهده مراکش» و نیز بازخوانی تجربیات میدانی مستند پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که کاستی‌های نظام حقوق مالکیت فکری (کپی‌رایت)، عدم التزام قانونی و قطعی به استانداردهای جهان‌شمول دسترسی‌پذیری دیجیتال، ضعف‌های موجود در اطلاع‌رسانی بازرگانی و فقدان سازوکارهای حمایتی کارآمد و اثربخش، از جمله موانع اساسی در مسیر استیفای حقوق این دسته از مصرف‌کنندگان تلقی می‌گردند. مقاله در پایان با ارائه منظومه‌ای از راهکارهای تقنینی، اجرایی و فناورانه، بر ضرورت اصلاح بنیادین ساختار حقوق مصرف‌کننده با محوریت اصول برابری، شفافیت اطلاعاتی و رفع هرگونه تبعیض ناروا تأکید می‌نماید.

واژگان کلیدی: مصرف‌کنندگان نابینا، دسترسی‌پذیری، حق بر اطلاعات، معاهده مراکش، حقوق مالکیت فکری.

ارجاع به مقاله: محمدی، عمید. (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی حقوق فرهنگی مصرف‌کنندگان نابینا در تجارت: از شفافیت اطلاعاتی تا حمایت قانونی. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۲۹۰-۳۰۷.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2087360.1092

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۳

مقدمه

در جوامع مدرن، مشارکت فعال شهروندان در مناسبات اقتصادی، افزون بر اینکه شاخصی کلیدی برای توسعه محسوب می‌شود، خود یکی از حقوق بنیادین بشری است. (Dona, 2022, p. 2-4) در این میان، حق بر دسترسی برابر به اطلاعات، کالاها و خدمات در عرصه تجارت، به دلیل پیوند با استقلال فردی، قدرت انتخاب و کرامت ذاتی انسان، برای تمامی مصرف‌کنندگان از جمله افراد دارای معلولیت بینایی اهمیتی مضاعف می‌یابد. با این حال، مصرف‌کنندگان نابینا در تعامل روزمره با بازار با پدیده «قحطی اطلاعات» مواجه‌اند؛ وضعیتی که فراتر از چالش دسترسی به آثار مکتوب، فرآیندهای اطلاع‌یابی، مقایسه، انتخاب آگاهانه و بهره‌مندی از حقوق مصرف‌کنندگی را در محیط‌های فیزیکی و دیجیتال به طور سیستماتیک دچار اختلال می‌سازد. (Waddington, 2022, p. 40)

پژوهش حاضر از این واقعیت عزیمت می‌کند که تغییر رویکرد از حمایت‌محورانه به حق‌مدار، ضرورتی انکارناپذیر است. مسئله محوری تحقیق، شناسایی شکاف میان چارچوب‌های حق‌بنیاد در اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی از یک سو، و موانع تحقق این حقوق در عرصه عمل از سوی دیگر است. اگرچه پژوهش‌های بین‌المللی به تجارب مصرف‌کنندگان نابینا در بازارهای آنلاین و چالش‌های فنی پیش روی آنان پرداخته‌اند (Kaufman-Scarborough & Childers, 2009, p. 29) و در نظام حقوقی ایران نیز تلاش‌هایی برای ارائه الگوی حمایتی صورت پذیرفته است. (حبیب‌نژاد و عابدینی، ۱۴۰۳)؛ اما شکاف پژوهشی اساسی در حوزه ارزیابی نظام‌مند وضعیت موجود وجود دارد.

برای اندازه‌گیری این شکاف، پژوهش حاضر از سه شاخص عینی بهره می‌گیرد که بر مبنای استانداردهای بین‌المللی (WCAG 2.1) سطح AA، کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت (مواد ۹ و ۲۱)، معاهده مراکش (مواد ۴ و ۵) و دکترین حقوقی ناظر بر ضمانت اجرای مؤثر تدوین شده‌اند:

۱. دسترسی پذیری فنی مشتمل بر چهار معیار وجود متن جایگزین برای تصاویر، قابلیت پیمایش با صفحه‌کلید، سازگاری با نرم‌افزارهای صفحه‌خوان، و عدم استفاده از اقدامات محافظت فنی (DRM)؛
۲. الزام‌آوری قانونی مشتمل بر تصریح استانداردها در قانون، پیش‌بینی ضمانت اجراهای مدنی و کیفری، و وجود سازوکار نظارتی و قضایی مؤثر؛

۳. نهادینگی و فرهنگ‌سازی مشتمل بر بودجه تخصیص‌یافته و برنامه‌های آموزشی مدون. بر پایه این شاخص‌ها، ارزیابی وضعیت موجود در ایران نشان می‌دهد که با وجود شناسایی صوری «حق دسترسی» در قوانین، شاخص‌های یادشده به طور سیستماتیک محقق نشده‌اند. این وضعیت در نوشتار حاضر «شفافیت صوری» نامیده می‌شود که در برابر آن، «حمایت قانونی مؤثر» مستلزم کسب حداقل نمره قابل قبول در هر سه شاخص است.

جستار حاضر این فرضیه را پی می‌گیرد که تحقق کامل حقوق مصرف‌کنندگان نابینا و گذار از حمایت‌های حداقلی به نظامی حق‌مدار، مستلزم بازنگری بنیادین در رویکردهای تقنینی، اصلاحات ساختاری در نهادهای اجرایی و نظارتی، و تحول فرهنگی در نگرش جامعه تجاری است.^۱ توضیح آنکه هرچند عنوان مقاله بر «تجارت» متمرکز است، دسترسی به اطلاعات پیش‌قراردادی و چگونگی انعقاد قرارداد، پیش‌شرط اساسی مشارکت نابینایان در تجارت محسوب می‌شود. از این رو، بررسی چالش‌های یادشده نه خروج از موضوع، بلکه بنیان تحقق عدالت در مناسبات تجاری برای این گروه است. در راستای اثبات این فرضیه، مقاله در بخش نخست به تثبیت بنیان‌های نظری و هنجاری حق دسترسی می‌پردازد. بخش دوم به آسیب‌شناسی موانع عملی در تجارت فیزیکی و الکترونیک و تحلیل انتقادی کاستی‌های قوانین ایران اختصاص دارد. بخش سوم نیز بسته راهبردی جامعی شامل راهکارهای حقوقی، اجرایی و سیاست‌گذاری در سه سطح اصلاحات هنجاری، ساختاری و رفتاری ارائه می‌دهد.

۱. مبانی نظری و چارچوب حق دسترسی مصرف‌کنندگان نابینا به اطلاعات

هرگونه تحلیل حقوقی در این حوزه منوط به تثبیت دقیق «مبنای حق» است. این بخش ابتدا تحول الگوی معلولیت از «مدل پزشکی» به «مدل حقوق بشری» را تبیین می‌کند. سپس به واکاوی اسناد الزام‌آور بین‌المللی با محوریت «کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت»^۲ و مفاهیم «دسترس‌پذیری»^۳ و «تسهیلات معقول»^۴ می‌پردازد. تعارض تاریخی کپی‌رایت و حق

۱. باید افزود که تحقق جامع حقوق مصرف‌کنندگان نابینا، مستلزم همگرایی سه عامل حقوقی، فنی (طراحی فراگیر)، و فرهنگی (حساسیت‌سازی اجتماعی) است. این رویکرد نه تنها عدالت مصرفی را تضمین می‌کند، بلکه گامی اساسی در جهت تحقق جامعه مطلوب محسوب می‌شود.

2. Convention on the Rights of Persons with Disabilities: CRPD (2006)

3. Accessibility

4. Reasonable accommodations

دسترسی به دانش تحلیل شده و نقش «معاهده مراکش»^۱ در ایجاد توازن تبیین می‌گردد. نهایتاً، این مبانی به نظام حقوقی داخلی پیوند خورده و ظرفیت‌های قانون اساسی و تکالیف قانون حمایت از حقوق معلولان مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

۱-۱. تحول پارادایم: از نگاه پزشکی به رویکرد حقوق بشری به معلولیت

تبیین تکالیف قانونی کنشگران، مستلزم درک تغییر بنیادین در نگرش به معلولیت است. این تغییر، مبنای گذار از سیاست‌های ترحم‌محور به شناسایی «حقوق قابل مطالبه» و تکالیف ایجابی می‌باشد. شالوده این نگرش بر اصل «کرامت انسانی» استوار است که ریشه در آموزه‌های دینی و بند ۶ اصل ۲ قانون اساسی ایران دارد.

رویکرد سنتی یا «مدل پزشکی»، معلولیت را نقص یا بیماری فرد می‌دانست.^۲ چنین نگاهی، فرد معلول را شخصی تصویر می‌کرد که توانایی تأمین نیازهای عادی خود را ندارد. پیامد این نگرش، تمرکز صرف بر حمایت‌های خیریه‌ای بود که به انزوای سیستماتیک، فقر و محرومیت می‌انجامید. (Waddington, 2022, p. 308)

در مقابل، «مدل اجتماعی و حقوق بشری» که شالوده کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت است، تعریفی بنیادین ارائه می‌دهد. مطابق ماده ۱ کنوانسیون، معلولیت نه یک ویژگی بیولوژیک، بلکه یک «برساخته اجتماعی» ناشی از تعامل نقص فردی با «موانع نگرشی و محیطی» است. (CRPD, 2006, Art: 1) این بازتعریف، مسئولیت را متوجه جامعه و قانون‌گذار می‌کند. از این منظر، دسترسی‌پذیری شرط استقلال فردی و تحقق کرامت ذاتی است. پژوهش‌ها نیز مؤید آن است که عدم انطباق فناوری‌های دیجیتال با نیاز کاربران نابینا، منجر به چالش‌های عمیق عاطفی و روان‌تنی می‌گردد. (Helfer et al, 2016, p. 89)

این تحول، ضرورت گذار از «نگرش حمایت‌محورانه به حق‌محورانه» را مطرح می‌سازد. سیاست‌های متمرکز بر «آسیب‌پذیری»، ناخواسته به تثبیت محرومیت و بازتولید مدل فردی کمک می‌کنند. (Kulyukin & Kutiyawala, 2010, p. 161) در مقابل، رویکرد حقوق بشری بر «حق» دسترسی برابر تأکید دارد؛ لذا چالش اصلی نه در فرد نابینا، بلکه در «محیط تجاری غیرقابل دسترسی» نهفته است.

1. Marrakesh Treaty (2013)

2. Declaration on the Rights of Disabled Persons, 1975, Art. 1

در این راستا، «تبعیض مثبت»^۱ نقشی کلیدی دارد. برای تضمین برابری واقعی، اتخاذ تدابیر ویژه ضرورت می‌یابد (بند ۹ اصل ۳ قانون اساسی ایران). همچنین، امتناع غیرموجه از ارائه «تسهیلات معقول»، مصداق تبعیض است. (Waddington, 2022, p. 307) تبعیض می‌تواند «مستقیم» (رفتار تحقیرآمیز) یا «غیرمستقیم» (ترک فعل و عدم مناسب‌سازی) باشد. عدم ارائه اطلاعات در تجارت الکترونیک، نمونه بارز تبعیض غیرمستقیم است. (Fitzpatrick, 2014, p. 147)

بنابراین، مبنای تحلیل این نوشتار «مدل حقوق بشری» است. بر این اساس، هر مانع در دسترسی مصرف‌کننده نابینا، نه نارسایی فردی، بلکه نقض حق بنیادین و مصداق تبعیض تلقی می‌شود. این نگرش، زمینه را برای شناسایی تکالیف الزام‌آور فعالان تجاری جهت تضمین مشارکت برابر افراد نابینا فراهم می‌آورد.

۲-۱. مبانی حق دسترسی به اطلاعات توسط مصرف‌کننده نابینا در اسناد

بین‌المللی

تثبیت «حق دسترسی» مصرف‌کنندگان نابینا بر اصول حقوق بین‌الملل بشر استوار است. این اصول در طول دهه‌ها از مفاهیم بنیادین و اعلامی به سوی تعهدات ایجابی و مشخص تطوّر یافته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) با به رسمیت شناختن حق بر «جستجو، دریافت و انتشار اطلاعات» (ماده ۱۹) و «مشارکت آزادانه در زندگی فرهنگی» (ماده ۲۷)، زمینه نظری این حق را فراهم آورده است. این اصول، الهام‌بخش تدوین کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت گردید. این کنوانسیون در صدد ایجاد حقوقی نوین نیست، بلکه با تفسیری موسع از حقوق بشر موجود در پرتو نیازهای خاص افراد دارای معلولیت، تعهدات دولت‌ها را تبیین می‌کند. (مقامی و شاکرمی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۱)

«دسترس‌پذیری» نه تنها یکی از اصول کلی کنوانسیون، بلکه حقی مستقل و پیش‌شرط تحقق سایر حقوق است. ماده ۹ دولت‌های عضو را به اتخاذ تدابیر گسترده برای رفع موانع دسترسی به محیط فیزیکی، حمل و نقل، و به طور خاص «اطلاعات و ارتباطات، شامل فناوری‌ها و سامانه‌های اطلاعات و ارتباطات» مکلف می‌سازد. (CRPD, 2006, Art: 9) دامنه شمول این تکلیف به نهادهای خصوصی ارائه‌دهنده خدمات عمومی، از جمله فعالان تجارت، نیز تسری می‌یابد. ماده ۲۱ کنوانسیون، با مکلف نمودن نهادهای خصوصی به «ارائه اطلاعات

1. Affirmative Action

و خدمات در قالب‌های دسترس‌پذیر» از جمله خط بریل، ابعاد اجرایی این الزام را روشن‌تر می‌سازد. (CRPD, 2006, Art: 21)

در کنار این الزامات، کنوانسیون مفهوم «تسهیلات معقول» را در ماده ۲ به عنوان «اصلاحات و تعدیلات لازم و مناسب که بار نامتناسب تحمیل نمی‌کند» تعریف می‌کند. امتناع غیرموجه از ارائه آن، به صراحت ماده ۵، مصداق تبعیض است. در پرتو این کنوانسیون، عدم اجرای این تعهدات می‌تواند به مثابه نقض حقوق بشر بنیادین تلقی گردد. (Scheinwald, 2012, p. 505) این حال، اجرای کامل کنوانسیون در ایران با چالش «حق شرط بسیار مبهم و کلی» در زمان الحاق مواجه است که دامنه اجرای آن را ناروشن ساخته است. (Kulyukin & Kutiyawala, 2010, p. 158)

نظام حقوق مالکیت فکری نیز به عنوان مانعی تاریخی در مسیر دسترسی به اطلاعات، موضوع تحول بین‌المللی مهمی گردید. «قحطی کتاب»^۱ بیانگر محرومیت سیستماتیک نابینایان از دسترسی به دانش به دلیل محدودیت‌های کپی‌رایت است. (Scheinwald, 2012, p. 448) طبق گزارش‌های سازمان جهانی مالکیت فکری، نابینایان تنها به حدود پنج درصد منابع چاپی دسترسی دارند. در پاسخ، معاهده مراکش (۲۰۱۳) به عنوان نقطه تلاقی حقوق بشر و مالکیت فکری به تصویب رسید. این معاهده با الزام کشورها به وضع «استثنائات و محدودیت‌هایی» در قوانین حق چاپ برای بهره‌مندی نابینایان (ماده ۴) و تسهیل «تبادل فرامرزی» نسخه‌های دسترس‌پذیر (ماده ۵)، راهکاری عملی فراهم آورد. ((Bezbozhna, 2014, p. 118) با این حال، وضعیت این معاهده در ایران علی‌رغم امضا در سال ۲۰۱۴، به دلیل عدم تصویب نهایی، همچنان نامشخص است. قانون حمایت از مؤلفان، مصنفان و هنرمندان (۱۳۴۸) نیز استثنایی برای معلولان پیش‌بینی نکرده و مراکز آموزشی صرفاً به استناد ماده ۸ آن حق نسخه‌برداری دارند. (شاکی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۸)

۳-۱. مبانی حق دسترسی به اطلاعات توسط مصرف‌کننده نابینا در نظام حقوقی ایران

اصول حق‌بنیادی که در اسناد بین‌المللی تبیین گردید، در نظام حقوقی ایران نیز از طریق اسناد بالادستی و قوانین خاص مورد تأیید قرار گرفته است.

در رأس این هرم، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قرار دارد. بند ۶ اصل ۲، نظام را بر

1. Book Famine

پایه «کرامت و ارزش والای انسان» استوار می‌داند. بند ۹ اصل ۳، حاکمیت را به «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه» مکلف می‌سازد. همچنین اصول ۱۹ و ۲۰ بر تساوی حقوق و حمایت یکسان قانون تأکید دارند.

عدم ارائه اطلاعات در قالب دسترس‌پذیر برای نابینا، می‌تواند قصد انشاء وی را مخدوش سازد. با استنباط از ماده ۳۴۷ قانون مدنی که در خصوص «شخص کور» نگاشته شده است، جهل به قواعد و شرایط عقد در صورتی موجب بی‌اعتباری عقد است که به حدی باشد که شخص را از قصد انشاء ساقط کند. از منظر فقهی، قاعده «لاضرر» و «ارشاد جاهل» نیز ایجاب می‌کند که ارائه‌دهندگان خدمات تجاری، زمینه دسترسی برابر به اطلاعات را فراهم آورند.

در راستای تحقق این اصول، «قانون حمایت از حقوق معلولان» (مصوب ۱۳۹۶) تکالیف مشخصی مقرر کرده است. ماده ۲ این قانون، کلیه وزارتخانه‌ها، مؤسسات دولتی و «سایر اشخاص حقیقی و حقوقی» را مکلف ساخته است تا در طراحی و تولید «سامانه‌های ارتباطی و اطلاعاتی، کالاها، محصولات و خدمات عمومی»، امکان دسترسی و بهره‌مندی برابر افراد دارای معلولیت را فراهم نمایند (قانون حمایت از حقوق معلولان، ۱۳۹۶، ماده ۲). همچنین ماده ۴، دستگاه‌های اجرایی را به مناسب‌سازی محیط‌های فیزیکی ظرف مدت پنج سال مکلف ساخته است (همان، ماده ۴).

قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان (۱۳۸۸) در بند ۲ ماده ۳، بر حق دسترسی به «اطلاعات لازم» تأکید می‌ورزد. قانون تجارت الکترونیکی (۱۳۸۲) نیز در مواد ۳۳ تا ۳۶ بر لزوم ارائه اطلاعات شفاف و قابل فهم تأکید داشته و ماده ۳۵ به «ضرورت رعایت افراد ناتوان» اشاره می‌کند. (قانون تجارت الکترونیکی، ۱۳۸۲، ماده ۳۵)

با این حال، وجود این مبانی قوی تنها نیمی از مسیر است. چالش بنیادین در عدم فعال‌سازی و به‌کارگیری کامل این پتانسیل نهفته است. تفسیرهای محدود، فقدان ضمانت اجراهای مؤثر، و نارسایی‌های نهادی، به تداوم وضعیتی انجامیده است که در این نوشتار از آن با عنوان «شفافیت صوری» یاد می‌شود. بنابراین، برای گذار از متون قانونی به واقعیت‌های اجتماعی، توجه به موانع ساختاری و اجرایی که در بخش دوم بررسی می‌شود، گریزناپذیر است.

۲. آسیب‌شناسی وضعیت موجود: شکاف میان قانون و واقعیت

پس از تبیین مبانی و چارچوب حق‌بنیاد دسترسی در سطوح بین‌المللی و داخلی، اکنون نوبت

به محک این نظریات در عالم واقعیت می‌رسد. این بخش با رویکردی انتقادی به «آسیب‌شناسی» وضعیت موجود پرداخته و می‌کوشد «شکاف» عمیق میان حقوق مصرح در متون قانونی و چالش‌های ملموس عملی را آشکار سازد.

در گام نخست، با استناد به یافته‌های پژوهشی و تجربی، موانع عملی و ساختاری مصرف‌کنندگان نابینا در تعامل روزمره با بازار (اعم از محیط‌های فیزیکی و پلتفرم‌های تجارت الکترونیک) بررسی می‌شود. این واکاوی نشان می‌دهد که طراحی‌های غیردسترس‌پذیر و فقدان اطلاعات مناسب، چگونه استقلال و حق انتخاب آگاهانه آنان را سیستماتیک محدود می‌سازد. در گام بعدی، تحلیل با فرارفتن از سطح توصیف، به ریشه‌یابی چالش‌ها در نارسایی‌های نظام حقوقی می‌پردازد. در این راستا، قوانین حمایتی ایران واکاوی می‌شوند تا مشخص گردد چگونه ابهامات متنی، تفاسیر مضیق و فقدان ضمانت اجرای مؤثر، حقوق شناسایی شده را در مرحله اجرا بی‌اثر کرده‌اند.

هدف غایی این بخش، اثبات این فرضیه است که موانع موجود، نه تصادفی، بلکه نتیجه شکاف ساختاری میان «علم» و «عمل» هستند؛ شکافی که ترمیم آن مستلزم راهکارهای هدفمندی است که در بخش پایانی مقاله ارائه خواهد شد.

۱-۲. چالش‌های عملی در عرصه تجارت

شکاف میان چارچوب‌های حق‌بنیاد و واقعیت‌های زیسته، در موانع عملی و ساختاری که مصرف‌کنندگان نابینا به صورت روزمره تجربه می‌کنند، تجلی می‌یابد. این چالش‌ها در هر دو بستر تجارت الکترونیک و فیزیکی به شکل نظام‌مند حضور دارند.

شکاف عمیق میان چارچوب‌های حق‌بنیاد و واقعیت‌های زیسته، به روشن‌ترین وجه در موانع عملی و ساختاری که مصرف‌کنندگان نابینا به صورت روزمره در تعامل با بازار تجربه می‌کنند، تجلی می‌یابد. این چالش‌ها، که در هر دو بستر تجارت الکترونیک و فیزیکی به شکلی نظام‌مند حضور دارند، نه تنها استقلال و حق انتخاب آگاهانه این گروه را سلب می‌کنند، بلکه به «برساختن» و بازتولید طرد اقتصادی و اجتماعی آنان منجر می‌شوند.

۱-۲-۱. موانع دسترسی در تجارت الکترونیک: طرد دیجیتال

دسترس‌پذیری دیجیتال پیش‌شرط بنیادین مشارکت در بازار است. تجارت الکترونیک علی‌رغم ظرفیت بالقوه برای «آزادسازی» و توانمندسازی مصرف‌کنندگان نابینا

(Kaufman-Scarborough & Childers, 2009, p. 18)، در عمل به واسطه طراحی‌های انحصارگرا، به کانون اصلی «طرد دیجیتال» بدل گشته است. این طرد ساختارمند در سه لایه قابل واکاوی است:

لایه نخست: معماری فنی نامناسب: بخش اعظم پلتفرم‌های تجاری صرفاً با پیش‌فرض «کاربر بینا» توسعه یافته‌اند. ساختار مبتنی بر جذابیت‌های گرافیکی و پیمایش غیرخطی، با منطق متنی و خطی نرم‌افزارهای صفحه‌خوان در تعارض است. (Kaufman-Scarborough & Childers, 2009, p. 18) این انسداد با فقدان متن جایگزین برای تصاویر، استفاده از جداول پیچیده و عدم امکان پیمایش با صفحه‌کلید تشدید می‌گردد. (Giovanni, 2020, p. 99)

لایه دوم: شکست در فرآیند تراکنش: مصرف‌کنندگان نابینا حتی در صورت عبور از سد طراحی اولیه، در مراحل حیاتی پرداخت با موانع جدی روبرو هستند. عدم سازمندی منطقی فیلدها در فرم‌های آنلاین، ضریب خطا در ورود اطلاعات حساس را افزایش می‌دهد. (Falchetti et al, 2016, p. 313) نارسایی در توصیف کالاها، حق انتخاب آگاهانه را سلب کرده و فرد نابینا را به وابستگی به شخص ثالث ناگزیر می‌سازد. (Waddington, 2022, p. 318) لایه سوم: موانع ناشی از مالکیت فکری: اقدامات محافظت فنی (DRM) که با هدف حفاظت از کپی‌رایت (حق مؤلف) اعمال می‌شود، اغلب از بازخوانی محتوا توسط فناوری‌های کمکی جلوگیری می‌کند. (Baker, 2013, p. 147) این رویکرد، حق دسترسی قانونی کاربر نابینا را فدای سازوکارهای حفاظتی افراطی می‌نماید. (Tan Hui Yun, 2012, p. 433)

یافته‌های پژوهشی تأکید دارند که صرف وجود دستورالعمل‌هایی چون WCAG برای تضمین دسترسی‌پذیری کامل کفایت نمی‌کند. بدین ترتیب، مداخله قاطع قانون‌گذار برای تبدیل استانداردهای فنی به «تکالیف حقوقی دارای ضمانت اجرا» ضروری است.

۲-۱-۲. موانع دسترسی در تجارت فیزیکی: تداوم طرد در فضای مادی

چالش‌های مصرف‌کنندگان نابینا به فضای مجازی محدود نمی‌شود. در محیط‌های فروشگاه‌های فیزیکی، سه دسته مانع اصلی قابل شناسایی است:

نخست، «محیط اطلاعاتی غیرقابل دسترس»: اتکای مطلق فروشگاه‌ها به اطلاعات بصری برای نمایش قیمت، ویژگی‌های محصول و تاریخ انقضا، مصرف‌کننده نابینا را از دسترسی مستقل محروم می‌سازد. (Falchetti et al, 2016, p. 315)

دوم، «موانع تعاملی و نگرشی»: کارکنان فروشگاه‌ها اغلب آموزش لازم برای تعامل مؤثر با

مشتریان نابینا را ندارند. این فقدان آگاهی، گاه به کمک‌های نامناسب (مانند پیشنهاد ویلچر) یا رفتارهای تحقیرآمیز (مانند صحبت با صدای بلند) می‌انجامد. (Baker et al, 2002, p. 227)

سوم، «موانع محیطی و فیزیکی»: چیدمان نامناسب، موانع پیش‌بینی نشده و فقدان علائم راهنمای لمسی، حرکت ایمن و مستقل را دشوار می‌سازد. (Kulyukin & Kutianawala, 2010, p. 159)

مجموع این عوامل، تجربه خرید را به فرآیندی پیچیده، مملو از اضطراب و وابستگی به دیگران تقلیل می‌دهد.

۲-۲. تحلیل انتقادی ساختار قانون‌گذاری و چالش‌های اجرایی: واکاوی شکاف میان حق و عمل

علی‌رغم شناسایی مبانی حق‌بنیاد، اثربخشی نظام حقوقی ایران در مقام عمل با نارسایی‌های ماهوی و شکلی مواجه است. این نظام دچار «ایستایی تقنینی» شده که نتیجه آن، شکاف میان «قانون در کتاب» و «قانون در عمل» است.

قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان (۱۳۸۸) اگرچه بند ۲ ماده ۳ این قانون، عرضه‌کنندگان را به ارائه «اطلاعات لازم» مکلف می‌نماید، سکوت قانون در خصوص «کیفیت و قالب» اطلاعات، این تکلیف را برای نابینایان به امتیازی تهی از محتوا بدل کرده است. این ضعف در ماده ۵ که بر اعلام قیمت «قابل رؤیت برای همگان» تأکید دارد، به اوج می‌رسد. تفسیر بینایی‌محور از «همگان»، مصداق بارز تبعیض غیرمستقیم است.

ماده ۳۴۷ قانون مدنی نیز می‌توانست ابزاری کارآمد برای حمایت از نابینایان در مرحله انعقاد قرارداد باشد. جهل نابینا نسبت به اطلاعات ضروری کالا، به دلیل عدم ارائه در قالب دسترس‌پذیر، می‌تواند تا مرز سلب قصد انشاء پیش رود. غفلت از این ظرفیت فقهی و قانونی، نشان‌دهنده غلبه نگاه حمایت‌محورانه بر رویکرد مبتنی بر «اراده و رضای آگاهانه» است.

قانون تجارت الکترونیکی (۱۳۸۲) ماده ۳۵ این قانون به «ضرورت رعایت افراد ناتوان» اشاره دارد، اما ضعف بنیادین آن در عدم ارجاع به استانداردهای فنی الزام‌آور نظیر WCAG نهفته است. این کلی‌گویی تقنینی، راه را برای فرار کسب‌وکارها از مناسب‌سازی هموار کرده است.

جدی‌ترین آسیب، عدم مشارکت مؤثر ذی‌نفعان نابینا در فرآیند قاعده‌گذاری موسوم به

انسداد ساختاری است. تقلیل مواد قانون حمایت از حقوق معلولان از ۶۳ به ۳۴ ماده، گویای آن است که نگاه قانون‌گذار بر «نیازسنجی از بیرون» استوار است تا «حق‌مداری از درون». (حبیب‌نژاد و عابدینی، ۱۴۰۳، ص ۵۵۵) این محرومیت، با شرط «سلامت بینایی» برای ورود به نهاد قانون‌گذاری تشدید شده و با کنوانسیون CRPD در تضاد است.

در نهایت، ترکیب «تخصیص ناکافی بودجه» و «فقدان تخصص در نهادهای مجری و نظارتی»، نظام «حمایت صوری» را پدید آورده است. سازمان بهزیستی به دلیل کثرت وظایف و انجمن‌های حمایت از مصرف‌کننده به دلیل فقر منابع، از ایفای نقش نظارتی قاصر مانده‌اند. بدین ترتیب، نظام حقوقی فعلی به جای توانمندسازی، به بازتولید حاشیه‌نشینی اقتصادی نابینایان کمک کرده است.

۳. راهکارهای گذار از شفافیت صوری به سوی حمایت قانونی مؤثر

رسالت این بخش، گذار از تحلیل به تجویز راهکار است. راهکارهای مطرح‌شده بر این فرض استوارند که تحقق عدالت برای مصرف‌کنندگان نابینا صرفاً با توصیه‌های اخلاقی یا اقدامات داوطلبانه میسر نیست، بلکه مستلزم نظامی جامع از الزامات فنی، اصلاحات تقنینی و سازوکارهای اجرایی قوی است. هدف نهایی، تبدیل «شفافیت صوری» به «حمایت قانونی مؤثر» و قابل استیفا در عمل است.

۱-۳. راهکارهای فنی و مبانی طراحی دسترس‌پذیر: الزامات تحول در

مهندسی حقوقی و تجاری

رفع موانع عملی مستلزم گذار از اقدامات واکنشی به رویکرد پیشگیرانه در طراحی سیستم‌های تجاری است. این گزاره تحت عنوان «طراحی فراگیر»^۱ ایجاب می‌کند محصولات و خدمات تجاری از نقطه آغازین ایده، برای تمامی کاربران فارغ از توانمندی‌های بیولوژیک قابل استفاده باشند. (Kaufman-Scarborough & Childers, 2009, p. 33) در قلمرو دیجیتال، این فلسفه «دسترس‌پذیری وب»^۲ نامیده می‌شود و مبتنی بر استانداردهای کنسرسیوم وب جهان‌گستر است. (Sohaib & Kang, 2017, p. 92) تحقق این هدف نیازمند رعایت چهار اصل فنی و حقوقی درهم‌تنیده است:

1. Universal Design
2. Web Accessibility

نخست، تضمین درک‌پذیری^۱: به دلیل ماهیت بصری غالب در محتوای وب، درج «متن جایگزین» برای تمامی عناصر گرافیکی یک تکلیف فنی است که باید هدف و محتوای تصویر را منتقل نماید. (Sohaib & Kang, 2017, p. 95) این الزام واجد وصف حقوقی است؛ هرگونه نقص در این حوزه، مصداق محرومیت ساختاری مصرف‌کننده از آگاهی نسبت به اوصاف کالا بوده و با «اصل شفافیت» در معاملات تعارض دارد.

دوم، ارتقای عمل‌پذیری^۲: کاربران نابینا برای پیمایش در پلتفرم‌ها منحصراً از صفحه‌کلید بهره می‌برند و وب‌سایت‌ها باید با این منطق سازگار شوند. تضمین عمل‌پذیری، پیش‌شرط استقلال مصرف‌کننده در کنش‌های اقتصادی است و فقدان آن، مانع غیرقانونی در مسیر مشارکت برابر محسوب می‌شود.

سوم، تضمین فهم‌پذیری^۳: سیستم باید در صورت بروز خطا، بازخوردهای صوتی و متنی دقیق ارائه دهد. (Mirkar et al., 2019, p. 195) ابهام در پیام‌های سیستمی در مراحل حساس پرداخت، فراتر از ایراد فنی، می‌تواند منجر به خسارات مالی ناشی از «اشتباه در معامله» و مسئولیت مدنی فعال تجاری گردد.

چهارم، پایداری و سازگاری^۴: قصور در به‌روزرسانی فنی که منجر به ناسازگاری با ابزارهای نابینایان شود، نقض تکالیف قانون حمایت از حقوق معلولان است. اقدامات محافظت فنی (DRM) نیز سدی در برابر دسترس‌پذیری ایجاد می‌کنند. (Baker, 2013, p. 147) از منظر حقوقی، هر راهکار فنی باید سازوکار «دور زدن قانونی» این موانع را پیش‌بینی کند.

در نهایت، یافته‌های پژوهشی مؤید آن است که صرف پیروی از دستورالعمل‌هایی چون WCAG برای دسترس‌پذیری کامل کفایت نمی‌کند. لذا این خلأ باید با «مداخله قاطع قانون‌گذار» پر شود تا طراحی فراگیر از توصیه اخلاقی به الزام ساختاری دارای ضمانت اجرا بدل گردد. همچنین مشارکت افراد دارای معلولیت در ارزیابی سیستم‌ها، نه تنها ضرورت فنی، بلکه «حق مشارکتی» برای تضمین شمول اجتماعی است. (Mirkar et al., 2019, p. 193)

-
1. Perceivability
 2. Operability
 3. Understandability
 4. Robustness

۳-۲. راهکارهای حقوقی، اجرایی و سیاست‌گذاری

راهکارهای فنی به تنهایی شرط کافی برای تحول پایدار نیستند. اتکای صرف به تلاش‌های داوطلبانه، قادر به رفع سیستماتیک موانع ساختاری نیست. (Scheinwald, 2012, p. 515) از این رو، گذار از «شفافیت صوری» به «حمایت مؤثر» مستلزم رویکردی چندوجهی در سه سطح اصلاحات هنجاری، ساختاری و رفتاری است.

الف) اصلاحات هنجاری (تقنینی و مقررات‌گذاری)

۱. اجرای کامل معاهدات بین‌المللی: دولت ایران باید با رفع ابهامات ناشی از حق شرط کلی در الحاق به کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت و تسریع در تصویب معاهده مراکش، نظام حقوقی داخلی را با استانداردهای بین‌المللی هم‌راستا سازد. (حبیب‌نژاد و عابدینی، ۱۴۰۳، ص ۵۵۸)

۲. تدوین استانداردهای ملی الزام‌آور: خلأ اصلی نظام حقوقی ایران، فقدان «استانداردهای فنی الزام‌آور» است. پیشنهاد می‌گردد نهادهای مسئول نسبت به تدوین استانداردهای ملی دسترس‌پذیری برای کلیه بسترهای تجاری، مبتنی بر WCAG 2.1 سطح AA، اقدام نمایند. (مقامی و شاکرمی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۳)

۳. بازنگری و تفسیر موسع قوانین موجود: رویه قضایی باید با استناد به اصول قانون اساسی و قانون حمایت از حقوق معلولان، مفاهیمی چون «اطلاعات لازم» در قانون حمایت از مصرف‌کنندگان را به گونه‌ای تفسیر کند که ارائه اطلاعات در قالب‌های دسترس‌پذیر (صوتی یا بریل) را نیز شامل شود.

۴. تضمین مشارکت مؤثر نابینایان در قاعده‌گذاری: اصلاح ماده ۲۸ قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی و ایجاد سازوکارهای نهادینه‌شده برای مشورت با تشکلهای تخصصی، گامی ضروری است.

۵. پیش‌بینی ضمانت اجراهای مؤثر: باید ضمانت اجراهای مدنی و کیفری متناسب برای عدم رعایت این حقوق پیش‌بینی گردد تا حق دسترسی از حق صرفاً کاغذی به حقی قابل مطالبه و جبران تبدیل شود. (Helfer, et al, 2016, p. 219)

ب) اصلاحات ساختاری (نهادی و اجرایی)

۱. تخصیص بودجه کافی و هدفمند: اجرای مؤثر قوانین حمایتی مستلزم تخصیص بودجه واقعی و متناسب با نیازهاست.

۲. اصلاح و توانمندسازی نهادهای مجری: سازمان بهزیستی نیازمند اصلاحات ساختاری و تخصصی‌تر شدن است. همچنین ایجاد «سازوکارهای نظارتی و ارزیابی» فعالانه برای پایش مستمر انطباق کسب‌وکارها با استانداردهای دسترس‌پذیری ضروری می‌باشد.

۳. تقویت سازمان‌های مردم‌نهاد: انجمن‌های حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان باید با کسب تخصص لازم، به وظیفه قانونی خود در زمینه اقامه دعوی نیابتی عمل کنند. فعال در سازوکارهای گزارش‌دهی بین‌المللی در چارچوب CRPD نیز می‌تواند به شفافیت و پاسخگویی کمک نماید. (Helfer, et al, 2016, p. 188)

ج) اصلاحات رفتاری (فرهنگی و آموزشی)

۱. آموزش فراگیر و فرهنگ‌سازی: بخش قابل توجهی از موانع ناشی از عدم آگاهی و پیش‌داوری کارکنان خدمات است. (Baker, 2013, p. 147) تدوین برنامه‌های آموزشی مدون برای تمامی فعالان تجاری، از طراحان وب تا کارکنان فروش، اجتناب‌ناپذیر است.

۲. نقش‌آفرینی مسئولانه رسانه‌ها: صداوسیما با استناد به ماده ۲۱ قانون حمایت از حقوق معلولان، باید به بستری برای طرح مطالبات، نقد عملکردها و آموزش عمومی تبدیل شود.

۳. ترویج مسئولیت اجتماعی و توانمندسازی مصرف‌کنندگان: ارائه مشوق‌های مالی و غیرمالی به کسب‌وکارهای پیشرو در زمینه دسترس‌پذیری، می‌تواند رقابت‌سازنده ایجاد کند. همچنین آگاه‌سازی مصرف‌کنندگان نابینا نسبت به حقوق قانونی خود، آنان را از دریافت‌کننده منفعل به شهروندی فعال و مطالبه‌گر ارتقا می‌دهد.

در مجموع، تنها از طریق عزم ملی و اجرای هماهنگ اصلاحات سه‌گانه هنجاری، ساختاری و رفتاری می‌توان نظام حقوقی ایران را از «شفافیت صوری» به «حمایت قانونی مؤثر» ارتقا داد و زمینه مشارکت کامل و برابر مصرف‌کنندگان نابینا را در حیات اقتصادی کشور فراهم ساخت.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی حقوق مصرف‌کنندگان نابینا در نظام تجاری ایران و با بهره‌گیری از رویکردی تحلیلی - انتقادی، به بررسی مبانی هنجاری، موانع ساختاری و راهکارهای اجرایی این حوزه پرداخته است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که علی‌رغم وجود چارچوب‌های حق‌بنیاد در اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی، شکاف عمیقی میان هنجارهای

نوشته و واقعیت‌های زیسته مصرف‌کنندگان نابینا در بازار ایران وجود دارد.

یکم. دامنه مفهومی و تعریف نابینا: پیش از هر داوری هنجاری، لازم است دامنه شمول مقاله از حیث تعریف «نابینا» روشن شود. مقصود از نابینا در این نوشتار، فردی است که به دلیل فقدان کامل بینایی (نابینای مطلق) یا کاهش شدید حدت بینایی (کم‌بینا) به گونه‌ای که حتی با استفاده از ابزارهای طبی معمول قادر به خواندن متن چاپی نباشد، برای دسترسی به اطلاعات ناگزیر از استفاده از خط بریل، نرم‌افزارهای صفحه‌خوان یا سایر فناوری‌های کمکی است. این تعریف منطبق با بند (ب) ماده ۲ معاهده مراکش و معیارهای سازمان جهانی بهداشت است. انواع نابینایی (از نابینای مطلق تا کم‌بینای متوسط) همگی در دامنه مقاله قرار دارند، زیرا ملاک حقوقی، «نیاز به قالب جایگزین اطلاعات» است، نه درجه دقیق نقص بینایی.

دوم. شاخص‌های ارزیابی وضعیت موجود: برای پرهیز از توصیفات کلی و انتزاعی، ارزیابی وضعیت ایران بر پایه سه شاخص عینی انجام شده است: ۱. دسترس‌پذیری فنی، بر مبنای راهنمای دسترس‌پذیری محتوای وب نسخه ۲/۱ (WCAG 2.1) در سطح AA، با معیارهایی چون وجود متن جایگزین برای تصاویر و قابلیت پیمایش کامل با صفحه‌کلید؛ ۲. الزام‌آوری قانونی، با معیارهایی نظیر وجود ضمانت اجرای مؤثر (جریمه نقدی یا جبران خسارت) و سازوکار نظارتی کارآمد؛ ۳. نهادینگی و فرهنگ‌سازی، با معیارهایی مانند میزان بودجه تخصیص‌یافته و وجود برنامه‌های آموزشی مدون برای فعالان تجاری.

سوم. یافته‌های ارزیابی: بر پایه شاخص‌های یادشده، ایران در هر سه حوزه در سطح «نامطلوب» قرار دارد. وب‌سایت‌های تجاری عمدتاً فاقد متن جایگزین برای تصاویر و قابلیت پیمایش با صفحه‌کلید هستند. قوانین موجود، علی‌رغم شناسایی صوری حق دسترسی، فاقد ضمانت اجرای مشخص و بازدارنده‌اند. همچنین بودجه کافی برای مناسب‌سازی محیط‌های تجاری تخصیص نیافته و برنامه‌های آموزشی منظمی برای کارکنان فروشگاه‌ها و طراحان وب وجود ندارد. از این رو، نظام حقوقی ایران به وضعیتی دچار است که در این مقاله «شفافیت صوری» نامیده می‌شود: حقوق در متن قانون شناسایی شده‌اند، اما به دلیل ناتوانی در کسب نمره قابل قبول در شاخص‌های سه‌گانه، در عمل قابلیت استیفا ندارند. این وضعیت با «حمایت مؤثر» که مستلزم کسب نمره «قابل قبول» در هر سه شاخص است، تفاوت بنیادین دارد.

چهارم. ریشه‌های شکاف: این شکاف صرفاً محصول موانع فنی پراکنده نیست، بلکه برآمده از تعامل پیچیده نارسایی‌های تقنینی (ابهام متنی در قوانین عام، عدم تصریح

استانداردهای فنی)، ضعف‌های نهادی (فقدان سازوکار نظارت مؤثر، تخصیص ناکافی بودجه، عدم مشارکت نابینایان در فرآیند قاعده‌گذاری) و تداوم نگرش حمایت - محورانه به جای نگرش حق - مدارانه در رویه‌های اجرایی است.

پنجم. راهکارهای پیشنهادی: برای گذار از شفافیت صوری به حمایت مؤثر، این پژوهش اصلاحات سه‌گانه زیر را پیشنهاد می‌کند: الف) سطح هنجاری: تدوین استانداردهای ملی الزام‌آور دسترس‌پذیری مبتنی بر WCAG 2.1، تفسیر موسع قوانین حمایتی موجود، و پیش‌بینی ضمانت اجراهای بازدارنده (مدنی و کیفری)؛ ب) سطح ساختاری: تقویت سازوکارهای نظارتی کارآمد، توانمندسازی انجمن‌های حمایت از مصرف‌کنندگان برای اقامه دعوی نیابتی، و اصلاح و تخصصی‌سازی نهادهای مجری (از جمله سازمان بهزیستی)؛ ج) سطح رفتاری: آموزش فراگیر فعالان تجاری، فرهنگ‌سازی در زمینه طراحی فراگیر، و نقش‌آفرینی مسئولانه رسانه‌ها. همچنین تأکید می‌شود که هرگونه سیاست‌گذاری در این حوزه، نیازمند تعریف دقیق و شفاف قانونی از «نابینا» و «کم‌بینا» در قوانین داخلی است؛ پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار با الهام از ماده ۲ معاهده مراکش و راهنمای طبقه‌بندی بین‌المللی عملکرد، ناتوانی و سلامت (ICF) سازمان جهانی بهداشت، دسته‌بندی جامعی از انواع نابینایی را در قوانین موضوعه بگنجاند.

ششم. جمع‌بندی نهایی: گذار از شفافیت صوری به حمایت قانونی مؤثر، صرفاً یک الزام حقوقی نیست، بلکه پیش‌شرط تحقق توسعه‌ای پایدار، عادلانه و مبتنی بر کرامت انسانی است. تضمین مشارکت کامل و برابر مصرف‌کنندگان نابینا در اقتصاد، نه یک هزینه برای جامعه تجاری، بلکه سرمایه‌گذاری بر استعدادهای تمامی شهروندان و گامی در جهت تحقق عدالت اجتماعی محسوب می‌شود. امید است راهکارهای ارائه‌شده در این نوشتار، نقشه راهی برای سیاست‌گذاران، قانون‌گذاران، فعالان تجاری و جامعه مدنی در جهت ایجاد بازاری فراگیر ترسیم نماید؛ بازاری که در آن هیچ‌کس به دلیل معلولیت از حقوق بنیادین خود محروم نماند.

منابع

۱. حبیب‌نژاد، سید احمد، و عابدینی، زهرا (۱۴۰۳). «الگوی مطلوب نظام حقوقی حمایتی افراد دارای معلولیت بینایی در ایران». فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۵۴، شماره ۱، ص ۵۴۳_۵۶۵. <https://doi.org/10.22059/jpls.q.2022.334732.2954>
۲. شاکری، زهرا (۱۳۹۷). «معاهده مراکش، تحولی در نظام حقوق مالکیت فکری؟!؛ سخنی در استثنای استفاده معلولان»، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی، دوره ۴۸، شماره ۲، ص ۲۵۸_۲۸۸. <https://doi.org/10.22059/jlq.2018.235533.1006899>
۳. مقامی، امیر، و امیر شاکرمی، مریم سادات (۱۳۹۷). «حق تفریح و فراغت معلولین در پرتو اسناد بین المللی». مجله مطالعات حقوقی، دوره ۱۰، شماره ۱، ص ۳۰۵_۳۴۴. <https://www.doi.org/10.22099/jls.2018.23765.2229>
۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۸).
۵. قانون تجارت الکترونیک (۱۳۸۲). روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۱۷۱۸۲.
۶. قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان (۱۳۸۸). روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۱۸۸۴۱.
۷. قانون حمایت از حقوق معلولان (۱۳۹۷). روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۲۰۹۹۰.
۸. قانون تصویب کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت (۱۳۸۷). روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، شماره ۱۹۰۹۳.

منابع لاتین

1. Baker, B. K. (2013). Challenges facing a proposed WIPO treaty for persons who are blind or print disabled (Northeastern Public Law and Theory Faculty Research Papers Series No. 142-2013). Northeastern University School of Law. Retrieved from <http://ssrn.com/abstract=2267915>
2. Baker, S. M., Stephens, D. L., & Hill, R. P. (2002). How can retailers enhance accessibility: Giving consumers with visual impairments a voice in the marketplace? *Journal of Retailing and Consumer Services*, 9(4), 227–239.
3. Bezbozhna, O. (2014). The Marrakesh Treaty for persons with visual impairments: The intersection between copyright and human rights (Master's thesis). Lund University.

4. Dona, Fery. (2022). "Buying and Selling Practices of Blind Book on Shopee Marketplace Viewed from Consumer Protection Perspective", P. W. Iswari et al. (Eds.): ISSLAMs 2022, ASSEHR 700, pp. 3–10, 2022.
5. Falchetti, C., Ponchio, M. C., & Botelho, N. L. P. (2016). Understanding the vulnerability of blind consumers: Adaptation in the marketplace, personal traits and coping strategies. *Journal of Marketing Management*, 32(3–4), 313–334.
6. Fitzpatrick, S. (2014). Setting its sights on the Marrakesh Treaty: The U.S. role in alleviating the book famine for persons with print disabilities. *Boston College International & Comparative Law Review*, 37(1), 139–151.
7. Giovanni, A. D. (2020). Electronic library collections and users with visual impairments: Challenges, developments, and the state of collections policies in academic and public libraries. *School of Information Student Research Journal*, 10(1), Article 5. Retrieved from <https://scholarworks.sjsu.edu/ischoolsrj/vol10/iss1/5>
8. Helfer, L. R., Land, M. K., Okediji, R. L., & Reichman, J. H. (2016). The World Blind Union guide to the Marrakesh Treaty: Facilitating access to books for print-disabled individuals. Oxford University Press.
9. Kaufman-Scarborough, C., & Childers, T. L. (2009). Understanding markets as online public places: Insights from consumers with visual impairments. *Journal of Public Policy & Marketing*, 28(1), 16–28.
10. Kulyukin, V., & Kutianawala, A. (2010). Accessible shopping systems for blind and visually impaired individuals: Design requirements and the state of the art. *The Open Rehabilitation Journal*, 3(1), 158–168.
11. Mirkar, S., Chand, M., & Mulchandani, S. (2019, December). Visually impaired friendly e-commerce website. In 2019 4th International Conference on Electrical, Electronics, Communication, Computer Technologies and Optimization Techniques (ICEECOT) (pp. 191–196).
12. Scheinwald, A. (2012). Who could possibly be against a treaty for the blind? *Fordham Intellectual Property, Media and Entertainment Law Journal*, 22(2), 445–511.
13. Sohaib, O., & Kang, K. (2017). E-commerce web accessibility for people with disabilities. In J. Gólurowski et al. (Eds.), *Complexity in information systems development* (pp. 87–99). Springer International Publishing.
14. Tan Hui Yun, C. (2012). Copyright regime for the visually impaired: Moving towards a more inclusive copyright regime for the visually impaired. *Singapore Academy of Law Journal*, 24, 433–443.
15. United Nations General Assembly. (1948, December 10). Universal Declaration of Human Rights, General Assembly Resolution 217 A (3), U.N. Doc. A/810, p. 71. Retrieved from <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
16. United Nations General Assembly (2006, December 13). Convention on the Rights of Persons with Disabilities. (CRPD), General Assembly Resolution 61/106, U.N. Doc. A/RES/61/106.
17. Waddington, L. (2022). Reading a duty to provide accessible pre-contractual information for consumers with disabilities into EU consumer protection law. *Journal of Consumer Policy*, 45(2), 307–329.

The Rule of the Obligation to Preserve Social Order in Imami and Sunni Jurisprudence: Foundations, Scope, and Its Contemporary Functions in the Jurisprudence of Governance and System-Building

Morteza Chitsazian¹ , Sayyed Nima Norouzi^{2*} 

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Jurisprudence, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. Email: mmchitsazian@motahari.ac.ir

2. Department of Jurisprudence and Private Law, Faculty of Sciences and Education, Al-Mustafa Al-Alamiyah University and Higher Levels, Qom Seminary, Qom, Iran. (Corresponding Author). Email: n.norouzi9837@iau.ir

Abstract

This study examines the rule of the *obligation to preserve social order* (*wujūb ḥifẓ al-niẓām*) as one of the overarching maxims of Islamic jurisprudence, which plays a pivotal role in explaining and deriving many social, political, and economic rulings. The central question of the research concerns the sharʿi (scriptural) and rational foundations of this rule and its function in organizing the Islamic social system, particularly in contemporary contexts. The research adopts a descriptive–analytical method: it first outlines the conceptual dimensions of the rule of preserving social order and then critically analyzes its evidences through an argumentative approach. The objectives of the study are to clarify the position of this rule among juristic maxims, to identify its Qurʾanic, narrational, and rational foundations, and to analyze its implications and functions in the domains of governance and social order. The findings demonstrate that the obligation to preserve social order is deeply rooted in the fundamental objectives of the Sharīʿa. Evidences such as the prohibition of corruption, the command to establish justice and equity, the necessity of leadership and political authority, as well as the dictates of reason and the established practice of rational agents, provide strong support for this rule. The results further indicate that, in the contemporary era, this rule plays a decisive role in legitimizing political authority, legislation, public security, social justice, and the regulation of economic relations. Accordingly, it may be regarded as a key link between reason, Sharīʿa, and justice in the social philosophy of Islamic jurisprudence.

Keywords: rule of preserving social order; social justice; jurisprudence of governance; organization of the Islamic society; social jurisprudence

قاعده وجوب حفظ نظام در فقه امامیه و اهل سنت؛ مبانی، گستره و کارکردهای معاصر آن در فقه حکومت و نظام سازی

مرتضی چیت سازیان^۱ ID، سید نیما نوروزی^۲ ID

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق، دانشکده فقه، دانشگاه و مدرسه عالی شهید مطهری (رحمه الله)، تهران، ایران.

رایانامه: mmchitsazian@motahari.ac.ir

۲. گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشکده علوم و معارف، جامعه المصطفی العالمیه و سطوح عالی،

حوزه علمیه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: n.norouzi9837@iau.ir

چکیده

در این پژوهش، قاعده‌ی «وجوب حفظ نظام» به عنوان یکی از قواعد کلان و بنیادین فقه اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ قاعده‌ای که نقش محوری در تبیین و استنباط بسیاری از احکام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایفا می‌کند. مسئله‌ی اصلی تحقیق آن است که این قاعده بر چه مبانی شرعی و عقلانی استوار است و چه کارکردی در سامان‌دهی نظام اجتماعی اسلام، به‌ویژه در شرایط معاصر، دارد. روش پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی است؛ بدین معنا که ابتدا به توصیف مفهومی و تاریخی قاعده‌ی حفظ نظام پرداخته شده و سپس ادله‌ی آن با رویکردی تحلیلی و استدلالی بررسی می‌شود. اهداف پژوهش شامل تبیین جایگاه قاعده‌ی حفظ نظام در میان قواعد فقهی، استخراج مبانی قرآنی، روایی و عقلانی آن و تحلیل آثار و کارکردهای این قاعده در عرصه‌ی حکمرانی و نظم اجتماعی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که قاعده‌ی وجوب حفظ نظام، ریشه در مقاصد بنیادین شریعت دارد و ادله‌ای همچون نهی از فساد، امر به قسط و عدالت، ضرورت وجود حاکم و امام و نیز حکم عقل و سیره عقل، پشتوانه‌ی استوار آن را تشکیل می‌دهد. بر اساس نتایج پژوهش، این قاعده در عصر حاضر نقشی اساسی در مشروعیت ولایت فقیه، قانون‌گذاری، تأمین امنیت عمومی، تحقق عدالت اجتماعی و تنظیم مناسبات اقتصادی ایفا می‌کند و می‌توان آن را حلقه‌ی اتصال عقل، شریعت و عدالت در فلسفه‌ی اجتماعی فقه اسلامی دانست.

واژگان کلیدی: قاعده حفظ نظام، عدالت اجتماعی، فقه حکومتی، انتظام جامعه اسلامی، فقه اجتماعی.

ارجاع به مقاله: چیت‌سازیان، مرتضی، و نوروزی، سید نیما. (۱۴۰۵). قاعده وجوب حفظ نظام در فقه امامیه و اهل سنت؛ مبانی، گستره و کارکردهای معاصر آن در فقه حکومت و نظام‌سازی. مطالعات فقه و حقوق فرهنگی، ۳(۱)، ۳۱۰-۳۲۷.

Doi: 10.22034/cjls.2026.2073832.1071

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

قاعده «وجوب حفظ نظام» از جمله قواعد ریشه‌دار و اثرگذار در فقه اسلامی است که بر ضرورت عقلانی و شرعی پاسداشت نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج تأکید دارد. این قاعده، تبلور یکی از مقاصد کلان شریعت یعنی تأمین مصلحت عمومی و صیانت از حیات جمعی انسان است؛ چراکه شارع حکیم هرگز به فروپاشی نظام اجتماعی و اختلال در مناسبات انسانی رضایت نمی‌دهد. از همین رو، فقها از دیرباز هر آنچه را موجب قوام و انسجام جامعه باشد واجب و هر آنچه به تزلزل آن بینجامد حرام دانسته‌اند. (جعفرپیشه، ۱۳۸۹، ص ۶۱) این اصل، پیش از صورت‌بندی در قالب یک قاعده فقهی، در سیره عقلا و متشرعه به‌عنوان امری بدیهی جریان داشته است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که قاعده وجوب حفظ نظام بر چه مبانی عقلانی و نقلی استوار است و گستره مفهومی و کارکردی آن در فقه امامیه و اهل سنت چگونه قابل تبیین است. افزون بر این، پرسش بنیادین آن است که این قاعده در سامان‌دهی فقه حکومت و نظام‌سازی معاصر چه نقشی ایفا می‌کند و چگونه می‌توان نسبت آن را با مفاهیمی چون عدالت اجتماعی، مشروعیت قدرت و امنیت عمومی تحلیل کرد.

در سیر تاریخی اندیشه فقهی، این قاعده در آثار فقه‌های امامیه و اهل سنت جایگاه مهمی داشته است. فقه‌های امامیه از جمله علامه حلی، شیخ انصاری و نائینی در مباحثی چون قضاوت، جهاد و واجبات نظامیه به این قاعده استناد کرده‌اند. (حلی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۷۹؛ انصاری، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۷؛ نائینی، ۱۳۲۷، ص ۷۹) در دوره معاصر نیز امام خمینی (رحمه‌الله) و آیت‌الله سیستانی، حفظ نظام جامعه اسلامی را مبنای مشروعیت و قوام حکومت دانسته‌اند. (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۱۹؛ سیستانی، بی‌تا، ص ۷۶) در فقه اهل سنت نیز اندیشمندانی مانند غزالی بر وجوب حفظ نظم و امنیت اجتماعی تأکید کرده‌اند. (غزالی، بی‌تا، ص ۹۸)

با وجود این پیشینه، بررسی‌ها غالباً به تحلیل درون‌مذهبی یا استنادهای پراکنده محدود مانده و کمتر به مطالعه‌ای تطبیقی و جامع میان فقه امامیه و اهل سنت پرداخته‌اند. همچنین، سطوح مختلف مفهوم «نظام» اعم از نظام سیاسی، اجتماعی و دینی، به‌صورت تفکیک‌شده و نظام‌مند تحلیل نشده و کارکردهای معاصر این قاعده در فقه حکومت و نظام‌سازی کمتر مورد توجه مستقل قرار گرفته است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که با رویکردی توصیفی - تحلیلی و تطبیقی، ضمن

بازخوانی مبانی قرآنی، روایی و عقلانی قاعده وجوب حفظ نظام، تمایز میان حفظ نظام مشروع و نامشروع را به صورت روشمند تبیین می‌کند. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که وجوب حفظ نظام در فقه امامیه مطلق نبوده، بلکه تابع مصلحت برتر دین و جامعه است و همین نکته، یکی از نقاط افتراق مهم میان فقه سیاسی شیعه و اهل سنت به شمار می‌رود.

از اهداف اصلی این پژوهش، تبیین جایگاه قاعده وجوب حفظ نظام در میان قواعد کلان فقهی، استخراج مبانی قرآنی، روایی و عقلانی آن و تحلیل نقش آن در مشروعیت حکومت، قانون‌گذاری، امنیت عمومی و تحقق عدالت اجتماعی است. همچنین، این تحقیق در پی آن است که نسبت این قاعده را با مقاصد شریعت و عقلانیت فقهی روشن سازد.

در نهایت، قاعده وجوب حفظ نظام را می‌توان حلقه پیوند عقل و شرع در فقه اسلامی دانست؛ قاعده‌ای که نه تنها مبانی بسیاری از احکام فقهی، بلکه اساس نظم اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی است. پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل جامع این قاعده، جایگاه آن را در فقه حکومتی معاصر تبیین کرده و نسبت آن را با مصلحت عمومی و مقاصد شریعت آشکار سازد.

۱. قاعده وجوب حفظ نظام در فقه اسلامی

قاعده «وجوب حفظ نظام» از بنیادی‌ترین اصول عقلانی و فقهی در اندیشه اسلامی است که بر ضرورت صیانت از نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج تأکید دارد. شارع حکیم که غایت شریعت او تأمین مصالح عامه و حفظ حیات جمعی بشر است، هرگز به اختلال در نظام زندگی مردم رضایت نمی‌دهد. بر این اساس، فقها در طول تاریخ فقه اسلامی تصریح کرده‌اند که هر آنچه موجب اختلال در نظم جامعه شود، حرام و آنچه موجب قوام و سامان آن گردد، واجب است. (جعفری‌پیشه، ۱۳۸۹، ص ۸۰) به تعبیر امام خمینی (رحمه‌الله)، «حفظ النظام من الواجبات الأكيدة و اختلال أمور المسلمين من الأمور المبعوضة» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۶۰)؛ این جمله به روشنی جایگاه این قاعده را در میان واجبات قطعی شرعی و عقلی نشان می‌دهد.

از نظر مفهومی، «نظام» در متون فقهی به معنای هماهنگی و پیوستگی میان اجزای اجتماع است که حیات مردم بر آن استوار است. فقها سه معنا برای آن ذکر کرده‌اند، نخست، نظام اجتماعی و معیشتی مردم (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۷۸)؛ دوم، نظام دینی و حفظ کیان اسلام؛ و سوم، نظام سیاسی یا حکومت اسلامی. (امیدی فر و باقی زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳؛ جعفری هرنندی و عرب، ۱۳۹۲، ص ۳۶؛ کلاتری، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵) در فقه امامیه، هرچند این معانی

به صورت درهم تنیده مطرح اند، اما اساس قاعده در درجه نخست ناظر به حفظ نظم اجتماعی و معیشتی است، زیرا بدون آن اجرای احکام، اقامه عدالت و تحقق مصالح عمومی ممکن نخواهد بود.

از منظر عقل، انسان به حسب فطرت، موجودی اجتماعی است و دوام اجتماع او منوط به نظام مندی و رعایت نظم در روابط انسانی است. عقل سلیم حکم می کند که هر رفتاری که به اختلال در نظم بینجامد، قبیح و هر اقدامی که موجب قوام آن شود، حسن است. این حکم عقلی، به دلیل ملازمه میان عقل و شرع، از سوی شارع امضا و به قاعده ای فقهی تبدیل شده است. (مظفر، ۱۴۳۴، ج ۴، ص ۲۴۳) از این رو، فقهای عدلی مسلک با تکیه بر حسن و قبح عقلی، وجوب حفظ نظام را نه تنها یک ضرورت اجتماعی بلکه یک تکلیف شرعی می دانند که ریشه در عدالت الهی دارد. (سلطانی رنانی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۷)

در قرآن کریم نیز تأکید بر این معنا به روشنی دیده می شود. آیاتی چون «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف آیه ۵۶) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص آیه ۷۷)، اختلال در نظام را از مصادیق «فساد فی الارض» دانسته اند و بر وجوب جلوگیری از آن دلالت دارند. مفسران این آیات را بیانگر حکم عقل دانسته اند که شارع مقدس آن را تأیید کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷۳۲) همچنین روایات بسیاری در این باب وجود دارد؛ از جمله فرمایش امیرالمؤمنین (علیه السلام) که فرمود، «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰) که نشان دهنده ضرورت وجود نظم سیاسی و پرهیز از هرج و مرج است.

در اندیشه فقهی امامیه، این قاعده مبنایی برای بسیاری از احکام شرعی و حکومتی محسوب می شود. فقها وجوب برخی از واجبات کفایی مانند اجتهاد، قضاوت، جهاد و حتی ولایت فقیه را از باب حفظ نظام دانسته اند؛ چراکه بدون وجود مجتهد، قاضی یا والی عادل، جامعه دچار اختلال و فساد خواهد شد. (نانینی، ۱۳۲۷، ص ۷۹؛ انصاری، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۷) همچنین بسیاری از فقهای معاصر، استمرار نظام اسلامی را لازمه حفظ دین و مصالح جامعه دانسته اند و آن را بر سایر احکام فردی مقدم شمرده اند. (سیستانی، بی تا، ص ۷۶؛ سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹)

باین حال، وجوب حفظ نظام از نگاه فقه امامیه مطلق نیست، بلکه مقید به مشروعیت و عدالت است. نظامی که بر ظلم و ستم استوار باشد، حفظش واجب نخواهد بود، مگر از باب ضرورت و برای پیشگیری از فتنه و فروپاشی جامعه. بدین ترتیب، این قاعده نه ابزار توجیه قدرت، بلکه ضامن بقای عدالت و نظم اجتماعی در چارچوب مقاصد شریعت است. به تعبیر

دقیق‌تر، قاعده وجوب حفظ نظام، حلقه اتصال میان عقلانیت فقهی، عدالت الهی و مصلحت عمومی است و تبیین آن می‌تواند نقش بنیادین این اصل را در نظام فقه حکومتی معاصر آشکار سازد. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۶؛ جعفرپیشه، ۱۳۸۹، ص ۶۵)

۲. مستندات نقلی و عقلی قاعده

۲-۱. دلیل قرآنی

قرآن کریم، مهم‌ترین منبع نقلی شریعت اسلامی، بر ضرورت حفظ نظم و پرهیز از فساد و هرج و مرج تأکید دارد. در آیاتی چون «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف آیه ۵۶) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص آیه ۷۷)، واژه‌ی «فساد» در مقابل «صلاح» به کار رفته است و این تقابل، در حقیقت بیانگر ضرورت حفظ نظام اجتماعی و اخلاقی بشر است. مفسران، از جمله راغب اصفهانی، فساد را هر نوع برهم‌زدن اعتدال و نظم در جامعه دانسته‌اند که در نتیجه‌ی آن، عدالت و آرامش از میان می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۷۲) بنابراین، از نگاه قرآن، هرگونه بی‌نظمی و اختلال در ساختار جامعه، مصداق فساد است که شارع از آن نهی کرده است.

در آیه‌ی دیگری آمده است، «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (حدید آیه ۲۵). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌نویسد مقصود از «قسط»، نظام عادلانه‌ای است که روابط انسانی در آن بر تعادل و انصاف استوار است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۷۳۲) این آیه نشان می‌دهد که برپایی نظم و عدالت، هدف نهایی بعثت پیامبران بوده است؛ و چون شریعت در پی تحقق این هدف است، حفظ نظام جامعه، غایت تشریع احکام محسوب می‌شود. در آیه دیگر، اخلال در نظام اجتماعی، در زمره‌ی گناهان بزرگ و از مصادیق «افساد فی الارض» شمرده شده است، «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا...» (مانده آیه ۳۳). مکارم شیرازی در تفسیر نمونه می‌گوید، مقصود از افساد در این آیه، ایجاد ناامنی و اخلال در نظم عمومی است که جامعه را از امنیت و ثبات تهی می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۲۴) پس هر عملی که نظم اجتماعی را تهدید کند، در حکم جنگ با خدا و رسول او تلقی می‌شود. بدین ترتیب، آیات قرآن کریم نه تنها بر حفظ نظام اجتماعی تأکید دارند، بلکه آن را با مفاهیم عدالت، قسط، صلاح و مقابله با فساد پیوند می‌زنند. نتیجه آنکه حفظ نظام، از اهداف نهایی شریعت و از واجبات قطعی دینی

است. بنابراین، هر قانونی یا رفتاری که به فروپاشی نظم عمومی بینجامد، در منطق قرآن، محکوم و حرام است و شارع مقدس، برقراری نظم را مقدمه‌ی ضروری تحقق عدالت و ایمان می‌داند. (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹)

۲-۲. دلیل روایی

روایات اسلامی با تأکید بر ضرورت نظم و رهبری در جامعه، پایه‌های قاعده‌ی وجوب حفظ نظام را استوار ساخته‌اند. از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده است، «النَّاسُ لَا يَصْلَحُونَ إِلَّا بِرَأْسٍ»، یعنی مردم جز با وجود رهبری واحد سامان نمی‌یابند. (السیوطی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۹) این روایت آشکارا بیان می‌دارد که جامعه بدون مدیریت و نظام سیاسی منسجم، دچار فساد و تفرقه می‌شود. در اندیشه اسلامی، وجود امام یا حاکم، نه تنها جنبه‌ی سیاسی بلکه حیثیت عبادی و اخلاقی دارد؛ زیرا به واسطه‌ی آن، عدالت و نظم برقرار می‌گردد.

امام رضا (علیه السلام) نیز در حدیثی بنیادین می‌فرماید، «ما هیچ امتی را نیافتیم که بدون رئیس و قیم باقی مانده باشد؛ زیرا قوام دین و دنیا به وجود اوست». (صدوق، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۷) این سخن نشان می‌دهد که وجود حاکم و حکومت، شرط بقای اجتماع و استمرار حیات دینی است. اگر جامعه فاقد نظام اجرایی و رهبری باشد، احکام شریعت معطل می‌ماند و عدالت از میان می‌رود.

در نهج البلاغه نیز امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه ۴۰ می‌فرماید، «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»، زیرا نبود حاکم موجب ازهم گسیختگی جامعه می‌شود. (سید رضی، ۱۴۱۰، خ ۴۰، ص ۱۳) این بیان، بر ضرورت نظم اجتماعی دلالت دارد، حتی اگر در شرایطی، حکومت از عدالت کامل برخوردار نباشد. از منظر فقه امامیه، وجود حداقلی از نظم، برتر از هرج و مرج و فروپاشی اجتماعی است. افزون بر این، امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی درباره قیام علیه حکومت وقت فرمود، «اگر قیام موجب هرج و مرج و اختلال نظام مردم شود، جایز نیست». (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۴۱) این روایت، اصل عقلایی تقدم نظم بر منافع شخصی یا گروهی را تثبیت می‌کند و نشان می‌دهد که حتی اعمال واجب نیز اگر موجب فروپاشی نظم گردد، مشروع نخواهد بود؛ بنابراین، از دیدگاه روایات، حفظ نظام، واجبی مستقل و فراگیر است که هیچ‌گاه مورد رضایت شارع برای ترک قرار نمی‌گیرد.

۳-۲. دلیل عقلی

از دیدگاه عقل عملی، نظم و قوام اجتماعی از ضروریات بدیهی حیات انسانی است. انسان، به حکم فطرت، موجودی مدنی الطبع است و حیات او بدون ساختار اجتماعی ممکن نیست. عقل سلیم حکم می‌کند که هر رفتاری که موجب استقرار نظم شود، حسن و هر آنچه سبب هرج و مرج و بی‌ثباتی گردد، قبیح است. فقهای امامیه، از جمله مظفر، این حکم را از مستقالات عقلیه دانسته‌اند که نیاز به تأیید شرع ندارد. (مظفر، ۱۴۳۴، ج ۴، ص ۲۴۳) از همین رو، قاعده‌ی حفظ نظام، نخست در حوزه‌ی عقل و سپس در نصوص شرعی تثبیت شده است. عقل همچنین حکم می‌کند که اگر میان حفظ نظام و اجرای برخی احکام فرعی تراحم پیش آید، حفظ نظام مقدم است. امام خمینی (رحمه‌الله) در تبیین این قاعده می‌نویسد، «حفظ النظام من الواجبات الأكيدة» و اختلال امور مسلمین از مبعوضات شارع است. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۶۰) این حکم عقلانی نشان می‌دهد که اساس شریعت بر حکمت و مصلحت عمومی استوار است و هیچ حکمی که به فروپاشی نظم اجتماعی بینجامد، نمی‌تواند مطلوب شارع باشد.

از نظر عقلی، تحقق بسیاری از مقاصد شریعت همچون عدالت، امنیت، قضاوت و امر به معروف، متوقف بر وجود نظام اجتماعی است. بدون نظم، نه عدالت ممکن است و نه حفظ دین و جان و مال مردم؛ بنابراین، عقل، وجوب حفظ نظام را شرط تحقق تمامی مقاصد دین می‌داند و آن را از مقدمات ضروری هر تکلیف شرعی قلمداد می‌کند. (سلطانی رنانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۲)

در نهایت، از دیدگاه فلسفه‌ی حقوق اسلامی، عقل به‌تنهایی می‌تواند حکم به وجوب حفظ نظام صادر کند، زیرا قاعده‌ی «قبح اختلال نظام» از احکام بدیهی عقل عملی است. این قاعده، مبنای همه‌ی احکام اجتماعی در فقه امامیه است و نشان می‌دهد که عقل، در کنار وحی، یکی از دو ستون بنیادین نظام شریعت است.

۴-۲. دلیل سیره عقلا

سیره‌ی عقلا، یکی از مهم‌ترین ادله‌ی امضایی در اصول فقه است که دلالت بر پذیرش عملی انسان‌ها نسبت به یک اصل عقلانی دارد. در طول تاریخ، تمام ملت‌ها، فارغ از دین و فرهنگ، نظم و قانون را اساس بقای اجتماع دانسته‌اند. هیچ جامعه‌ای بدون قانون و ساختار، پایدار نمانده است. از این منظر، حفظ نظام، نه یک حکم قراردادی، بلکه ضرورتی فطری و همگانی است. عقلای عالم، هر رفتاری را که موجب هرج و مرج و بی‌ثباتی شود، نکوهش می‌کنند و هر

اقدام سامان دهنده را ستایش می نمایند. (سینی مازندرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۸)

در فقه امامیه، این سیره به عنوان یکی از دلایل قطعی وجوب حفظ نظام پذیرفته شده است. فقها بر این باورند که شارع مقدس، چون خود حکیم و عاقل ترین عاقلان است، چنین سیره‌ای را تأیید و امضا کرده و هیچ‌گاه آن را ردع ننموده است. (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹) به بیان دیگر، بنای عقلا بر حفظ نظم، نه تنها منبع مستقل، بلکه مؤید ادله‌ی عقلی و نقلی است. از آثار سیره‌ی عقلا این است که هرگونه اقدامی که به فروپاشی نظم اجتماعی بینجامد، از نظر شرع نیز ممنوع است؛ حتی اگر در ظاهر با برخی آزادی‌ها یا منافع کوتاه‌مدت سازگار باشد. شارع، به پیروی از عقل جمعی انسان‌ها، اختلال در نظام را قبیح و حرام دانسته است؛ بنابراین، وجوب حفظ نظام، یکی از احکام امضایی است که ریشه در طبیعت اجتماعی بشر دارد. در نتیجه، بنای عقلا و حکم عقل در این زمینه، با آیات و روایات کاملاً هماهنگ است. در نگاه فقه اسلامی، شارع مقدس، همان مسیر عقلای بشر را در حفظ نظم اجتماعی پذیرفته است. این هماهنگی میان عقل، نقل و سیره، دلالت بر بداهت و قطعیت قاعده‌ی حفظ نظام دارد که از آن به عنوان یکی از ارکان فقه اجتماعی اسلام یاد می‌شود. با توجه به ادله‌ی یادشده، قاعده‌ی وجوب حفظ نظام، هم‌زمان مستند به عقل و نقل است و از بدیهیات شریعت اسلامی به‌شمار می‌آید. قرآن کریم، با تأکید بر مفهوم «صلاح» و نهی از «فساد»، نظم را هدف نهایی شریعت معرفی می‌کند؛ روایات نیز وجود حکومت و نظم اجتماعی را شرط بقای دین و دنیا می‌دانند؛ و عقل و سیره عقلا، با حکم بدیهی خود، این قاعده را تأیید می‌کنند. بدین‌سان، میان عقلانیت بشری و وحی الهی، وحدت مبنا در ضرورت حفظ نظام برقرار است. نتیجه آنکه «قاعده‌ی وجوب حفظ نظام» نه تنها قاعده‌ای فقهی، بلکه اصل فلسفه‌ی اجتماعی اسلام است که ضامن تحقق عدالت، امنیت و مصلحت عمومی در جامعه می‌باشد. این قاعده در تراحم میان احکام، ملاک تقدم دارد و هر حکمی که با حفظ نظام ناسازگار باشد، از مشروعیت ساقط است. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۱۹؛ جعفرپیشه، ۱۳۸۹، ص ۶۵) بدین ترتیب، قاعده‌ی حفظ نظام را باید پیوندگاه عقل، شریعت و عدالت دانست؛ اصلی که بدون آن، حیات فقهی و اجتماعی امت اسلامی ناممکن خواهد بود.

۳. جایگاه قاعده وجوب حفظ نظام در نظام فقهی

قاعده‌ی «وجوب حفظ نظام» از قواعد کلان فقهی است که در میان دیگر قواعد عامه، جایگاه زیرساختی دارد و به‌گونه‌ای در تمام ابواب فقهی جاری است. اهمیت آن در این است که نه تنها

خود یک قاعده مستقل است، بلکه بسیاری از احکام فرعی، اصول عملی و حتی قواعد دیگر بر اساس آن تفسیر و تنظیم می‌شوند. فقهای امامیه بر این باورند که اگر نظم اجتماعی از میان برود، اساس تکالیف شرعی نیز متزلزل می‌شود؛ ازاین‌رو، حفظ نظام از واجبات مؤکد عقلی و شرعی شمرده شده و مقدم بر احکام جزئی است. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۶۰)

در حوزه‌ی واجبات نظامیه، این قاعده کارکرد آشکاری دارد. واجبات نظامیه، آن دسته از وظایفی هستند که استمرار حیات اجتماعی مسلمانان بر آن‌ها متوقف است؛ مانند قضاوت، تعلیم، امنیت و اداره‌ی امور عمومی جامعه. فقها بر اساس قاعده‌ی حفظ نظام، وجوب کفایی بسیاری از این امور را استنباط کرده‌اند. صاحب جواهر تصریح می‌کند، «لولا النظام لا خلت أمور الناس»؛ یعنی اگر نظام برقرار نباشد، زندگی مردم به هرج و مرج کشیده می‌شود. (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۱۴۱) ازاین‌رو، انجام این واجبات، واجب کفایی است و ترک آن‌ها موجب اخلال در نظام عمومی و در نتیجه، حرمت شرعی است.

یکی از مصادیق برجسته‌ی قاعده‌ی حفظ نظام، در باب قضا و داوری مشاهده می‌شود. فقها حکم به وجوب کفایی قضاوت را بر پایه‌ی همین قاعده استوار کرده‌اند، زیرا بدون وجود قاضی و دستگاه قضایی عادل، حقوق مردم پایمال و عدالت اجتماعی مختل می‌گردد. شیخ انصاری، قضاوت را «ضروری برای حفظ نظام» می‌داند و بیان می‌کند که ترک آن موجب بروز ظلم، نزاع و فساد در جامعه می‌شود. (انصاری، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۷) بدین ترتیب، قاعده‌ی حفظ نظام در اینجا، علت تشریع وجوب قضاوت و پایه‌ی استمرار عدالت اجتماعی است.

در باب جهاد نیز، این قاعده نقشی تعیین‌کننده دارد. جهاد ابتدایی و دفاعی، نه تنها برای دفاع از سرزمین اسلامی بلکه برای صیانت از نظم و امنیت جامعه واجب دانسته شده است. فقها تصریح کرده‌اند که اگر ترک جهاد موجب ضعف مسلمانان و فروپاشی نظم اجتماعی گردد، جهاد به حکم قاعده‌ی حفظ نظام واجب عینی می‌شود. (نائینی، ۱۳۲۷، ص ۷۹) ازاین منظر، جهاد تنها ابزار دفاع از مرزها نیست، بلکه ضامن بقای ساختار اجتماعی و اقتدار سیاسی امت اسلامی است.

در عرصه‌ی فقه حکومتی، قاعده‌ی حفظ نظام مبنای نظری ولایت فقیه به‌شمار می‌آید. امام خمینی (رحمه‌الله) تصریح می‌کند که بدون حکومت، احکام اسلام معطل می‌ماند و هرج و مرج جایگزین نظم دینی می‌شود؛ ازاین‌رو، تأسیس حکومت اسلامی واجب است، زیرا «حفظ نظام از واجبات مؤکده و اختلال امور مسلمین از امور مبغوضه است». (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۲۰) به

بیان دیگر، فلسفه‌ی ولایت فقیه، استمرار نظم اجتماعی و تحقق عدالت شرعی است. بدین‌سان، این قاعده، پشتوانه‌ی فقهی ساختار حکومت اسلامی و اداره‌ی جامعه تلقی می‌شود.

نسبت قاعده‌ی حفظ نظام با قاعده‌ی «نفی ضرر» نیز از مباحث اساسی در فقه تطبیقی است. هرچند هر دو قاعده بر دفع مفسده و ضرر تکیه دارند، اما قاعده‌ی حفظ نظام، ناظر به ضرر کلان اجتماعی است، در حالی که «نفی ضرر» بیشتر بر زیان فردی متمرکز است. هرگاه تعارضی میان نفع شخصی و مصلحت جمعی پدید آید، به حکم قاعده‌ی حفظ نظام، مصلحت عمومی مقدم خواهد بود؛ زیرا اختلال نظام از بزرگ‌ترین ضررها و مفاسد است. (جعفری هرنندی و عرب، ۱۳۹۲، ص ۳۷) در نتیجه، این قاعده، دایره‌ای گسترده‌تر از نفی ضرر دارد و گاه علت و مبنای آن تلقی می‌شود.

همچنین ارتباط این قاعده با «قاعده‌ی نفی حرج» قابل توجه است. قاعده‌ی نفی حرج، درصدد رفع مشقت‌های غیرمتعارف از مکلف است؛ اما قاعده‌ی حفظ نظام، به دنبال جلوگیری از فروپاشی نظم اجتماعی است. اگر اجرای قاعده‌ی نفی حرج در سطح فردی، موجب اختلال در نظم عمومی شود، حفظ نظام بر آن مقدم است؛ زیرا عقل و شرع هر دو بر این امر گواهی می‌دهند که هیچ امری که نظام جامعه را متزلزل کند، نمی‌تواند مشروع باشد. (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹)

رابطه‌ی قاعده‌ی حفظ نظام با «قاعده‌ی نفی ظلم» نیز از نظر فلسفه‌ی فقهی اهمیت دارد. قاعده‌ی نفی ظلم، ریشه در اصل عدل الهی دارد و مقتضای آن این است که هیچ حکم شرعی نباید به ظلم و بی‌عدالتی بینجامد. چون بی‌نظمی و فروپاشی اجتماعی خود نوعی ظلم عام است، قاعده‌ی حفظ نظام در واقع بُعد اجتماعی و عینی قاعده‌ی نفی ظلم است. (سلطانی رنانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰) به بیان دیگر، حفظ نظام تحقق عینی عدالت در سطح جامعه است و نقض آن به مثابه نفی عدل و وقوع ظلم جمعی است.

قاعده‌ی حفظ نظام از حیث کارکرد، نقش پیوندی میان فقه فردی و فقه اجتماعی ایفا می‌کند. احکام عبادی و فردی، بدون وجود نظم و انسجام اجتماعی، تأثیر مطلوب خود را از دست می‌دهند. فقها معتقدند بسیاری از احکام، از قبیل اقامه‌ی نماز جمعه، زکات، امر به معروف و نهی از منکر، تنها در پرتو نظام اجتماعی معنا پیدا می‌کنند. از این رو، حفظ نظام زمینه‌ی تحقق مقاصد شریعت در ابعاد عبادی، اقتصادی و اخلاقی است. (جعفری‌پیشه، ۱۳۸۹، ص ۶۵)

در نهایت، جایگاه قاعده‌ی حفظ نظام در فقه اسلامی، جایگاه یک اصل مادر است که در مقام تراحم بر سایر قواعد مقدم می‌شود. این قاعده در عین حال که بر پایه‌ی عقل و نقل استوار است، در

همه‌ی ابواب فقهی از عبادات تا سیاسات جریان دارد و ملاک مشروعیت بسیاری از احکام حکومتی است. بدین ترتیب، می‌توان گفت قاعده‌ی وجوب حفظ نظام، حلقه‌ی اتصال عقلانیت فقهی با عدالت و مصلحت عمومی است؛ اصلی که بدون آن، فقه اجتماعی اسلام توان سامان‌دهی جامعه‌ی دینی را نخواهد داشت. (سینی مازندرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۶؛ سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹)

۴. دیدگاه‌های فقهی و تطبیقی قاعده وجوب حفظ نظام

در فقه امامیه، قاعده‌ی «وجوب حفظ نظام» به‌عنوان اصلی عقلایی و شرعی تلقی می‌شود که مبنای بسیاری از احکام اجتماعی و حکومتی است. فقهای شیعه بر این باورند که شارع مقدس، هیچ‌گاه به هرج و مرج و فروپاشی اجتماعی راضی نیست؛ ازاین‌رو، حفظ نظم و قوام جامعه از ضروریات شریعت است. از نگاه امامیه، این قاعده از مستقالات عقلیه به شمار می‌آید و عقل سلیم به‌تنهایی بر آن حکم می‌کند، ولی در عین حال، آیات و روایات نیز آن را تأیید و امضا کرده‌اند. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۶۰) بدین ترتیب، فقیه در مقام استنباط، هر جا اختلال نظام را ببیند، حکم به منع آن می‌دهد، هر چند نص خاصی در آن مورد وجود نداشته باشد.

در دیدگاه فقهای امامیه، وجوب حفظ نظام نه صرفاً در معنای سیاسی بلکه در معنای عام‌تر اجتماعی و معیشتی به‌کار می‌رود. نظام در اینجا به معنای هماهنگی در روابط اقتصادی، امنیتی و حقوقی جامعه است. فقهای متقدم مانند علامه حلی و شهید اول، وجوب قضا، جهاد و تعلیم را از مصادیق این قاعده دانسته‌اند، زیرا بدون این عناصر، قوام زندگی اجتماعی از بین می‌رود. (حلی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۷۲؛ سعدی و باباخانی، ۱۴۰۳، ص ۳۵۶) در فقه معاصر نیز، آیت‌الله سیستانی و آیت‌الله سبحانی، حفظ نظام را از واجبات مؤکده دانسته‌اند و آن را به‌عنوان ملاک ثبات جامعه اسلامی معرفی کرده‌اند. (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹)

اما در فقه اهل سنت، گرایش به حفظ نظام بیشتر در قالب اصل «وجوب اطاعت از سلطان» یا «لزوم اجتناب از فتنه» مطرح شده است. فقهای اهل سنت، با استناد به احادیثی نظیر «اسمع و اطع و إن ضرب ظهرك وأخذ مالك» اطاعت از حاکم - ولو غیر عادل - را شرط حفظ نظم می‌دانند. (غزالی، بی‌تا، ص ۹۸) در این دیدگاه، حفظ نظام سیاسی و جلوگیری از فتنه، مهم‌تر از عدالت در حاکم است؛ زیرا در نظر ایشان، هرج و مرج و شورش، بزرگ‌ترین فساد اجتماعی است؛ بنابراین، حفظ نظام در فقه اهل سنت، بیشتر جنبه‌ی سیاسی دارد تا اجتماعی و بر محور بیعت و اطاعت از قدرت حاکم است.

تفاوت اصلی دو مکتب در این است که در فقه امامیه، مشروعیت حفظ نظام به عدالت و مشروعیت حاکم بستگی دارد؛ در حالی که در فقه اهل سنت، نظم به خودی خود مطلوب است، حتی اگر حاکم ظالم باشد. از نظر امامیه، حفظ نظام جائر تنها در حد جلوگیری از فتنه و فروپاشی جامعه جایز است، نه از باب تأیید آن. امام خمینی (رحمه الله) تصریح می کند که «حفظ نظام جائر واجب نیست، مگر آنکه ترک آن به اختلال نظام مسلمین بینجامد». (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۲۰) به بیان دیگر، حفظ نظام در اندیشه شیعی، مقید به مشروعیت و عدالت است و هر نظامی که این دو را فاقد باشد، استمرارش ارزشی ندارد.

در فقه اهل سنت، مفهوم «نظام» بیشتر به نظم حکومتی و ثبات قدرت سیاسی تفسیر شده است. بنابراین، هرگونه خروج بر حاکم - ولو غیر عادل - حرام دانسته شده، چون موجب «فتنه» و فروپاشی جامعه می گردد. ابن تیمیه و ابن جوزی، اطاعت از حاکم را ولو فاسق، شرط بقاء امت می دانند و قیام علیه او را منجر به فساد اعظم می شمرند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۴، ص ۳۷۴) در نتیجه، در این نگرش، عدالت حاکم امری ثانوی است و نظم سیاسی، اولویت مطلق دارد. این نگاه، اگرچه موجب جلوگیری از شورش و هرج و مرج می شود، اما در عین حال، گاه به سکوت در برابر ظلم نیز منجر شده است.

در مقابل، فقه امامیه با رویکردی عقل گرایانه و عدالت محور، حفظ نظام را در چارچوب عدالت الهی معنا می کند. در این نگرش، نظم مطلوب، نظمی است که در خدمت عدالت و مصالح عمومی باشد. اگر نظام سیاسی از عدالت فاصله گیرد، حفظ آن مشروع نخواهد بود. بنابراین، قاعدهی حفظ نظام در فقه شیعه، نه ابزار تثبیت قدرت، بلکه ضمانت تحقق عدالت اجتماعی است. چنین برداشتی، این قاعده را از سطح یک ضرورت سیاسی به اصل فلسفی در فقه اجتماعی ارتقا می دهد. (سلطانی رنانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰)

در جمع بندی می توان گفت، هر دو مکتب امامیه و اهل سنت در اصل ضرورت حفظ نظام هم داستان اند، اما در مبنا و غایت آن اختلاف دارند. اهل سنت حفظ نظام را غایت در خود می دانند، حال آنکه امامیه آن را وسیله ای برای تحقق عدالت و اجرای احکام الهی می شمارند. به همین سبب، در فقه امامیه، مشروعیت حکومت، شرط وجوب حفظ نظام است؛ اما در فقه اهل سنت، نظم سیاسی - ولو غیر عادل - به خودی خود واجب شمرده می شود. بدین ترتیب، فقه شیعی با تکیه بر عقل، عدالت و مقاصد شریعت، قاعدهی حفظ نظام را در چارچوب مشروعیت دینی و اخلاقی تفسیر می کند.

۵. کارکردهای معاصر قاعده وجوب حفظ نظام

قاعده‌ی «وجوب حفظ نظام» در فقه معاصر، به یکی از مبانی اساسی برای استنباط احکام حکومتی و اجتماعی تبدیل شده است. این قاعده دیگر صرفاً یک اصل نظری در فقه نیست، بلکه در عرصه‌ی عمل، مبنای تصمیمات کلان در نظام جمهوری اسلامی ایران و سایر جوامع اسلامی قرار گرفته است. امام خمینی (رحمه‌الله) در تبیین فقه حکومتی، تصریح می‌کند که «حفظ نظام از اوجب واجبات است» و هر آنچه موجب اختلال در اداره‌ی جامعه شود، مورد رضای شارع نیست. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۱۹) از این رو، این قاعده امروزه نه تنها مبنای اداره‌ی کشور، بلکه معیار مشروعیت اقدامات حکومتی تلقی می‌شود.

در حوزه‌ی فقه حکومتی، قاعده‌ی حفظ نظام، پشتوانه‌ی نظری ولایت فقیه محسوب می‌شود. ولایت فقیه در نگاه امام خمینی (رحمه‌الله)، نه یک مقام تشریفاتی، بلکه نهادی برای حفظ انسجام و استمرار نظام اسلامی است. ایشان در «البیع» تأکید می‌کند که بدون حکومت اسلامی، اجرای احکام دین ممکن نیست و جامعه دچار هرج و مرج می‌شود؛ پس تأسیس و حفظ حکومت اسلامی از باب حفظ نظام واجب است. (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۱۹) این برداشت، ولایت فقیه را از یک بحث فردی به اصل ساختاری در اداره‌ی جامعه تبدیل کرده و قاعده‌ی حفظ نظام را مبنای فقه حکومتی قرار داده است.

در بُعد امنیتی، قاعده‌ی حفظ نظام، مبنای احکام مرتبط با دفاع، مقابله با فتنه و حفظ بیضه‌ی اسلام است. فقهای معاصر تصریح کرده‌اند که هرگونه اقدامی که امنیت عمومی را تهدید کند، از مصادیق اختلال نظام است و شرعاً حرام می‌باشد. (سبحانی، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹) به همین دلیل، دفاع از مرزها، حفظ نظم داخلی و مقابله با شورش‌ها از احکام واجب کفایی دانسته می‌شود. در فقه سیاسی معاصر، حفظ امنیت اجتماعی، مصداق روشن وجوب حفظ نظام است و حتی در تزامن با برخی حقوق فردی، اولویت با امنیت جمعی خواهد بود؛ زیرا مصلحت جامعه بر مصلحت فرد مقدم است.

در حوزه‌ی اقتصاد اسلامی نیز، این قاعده نقشی بنیادین ایفا می‌کند. بسیاری از احکام مالی مانند زکات، خمس، حرمت احتکار، تحریم ربا و لزوم پرداخت مالیات شرعی، در راستای حفظ نظام اقتصادی جامعه تشریع شده‌اند. امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید، «الاحتکار یؤدی إلى الفساد فی الأرض» و از آن نهی می‌کند، زیرا موجب اختلال در نظام معیشتی مردم است. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۱۲) بنابراین، تنظیم بازار، جلوگیری از تورم،

نظارت بر توزیع عادلانه‌ی ثروت و حمایت از اقشار ضعیف، همه از مصادیق اجرای قاعده‌ی حفظ نظام در اقتصاد معاصر است.

در بُعد فرهنگی و رسانه‌ای نیز، فقها بر این باورند که انتشار مطالبی که موجب تضعیف ایمان، اختلاف یا سستی در ساختار جامعه اسلامی شود، مخالف با قاعده‌ی حفظ نظام است. آیت‌الله صافی گلپایگانی می‌نویسد، «نشر اخباری که موجب ضعف نظام اسلامی گردد، جایز نیست». (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۱۱) بدین ترتیب، حفظ نظام نه تنها در عرصه‌ی سیاسی و اقتصادی، بلکه در حوزه‌ی فرهنگی و رسانه‌ای نیز به عنوان یک تکلیف شرعی مطرح است؛ چراکه فروپاشی فرهنگی نیز نوعی اختلال نظام تلقی می‌شود.

در عرصه‌ی اجتماعی، این قاعده اساس قانون‌گذاری و اجرای عدالت جمعی است. قانون، ابزار تحقق نظم و جلوگیری از هرج و مرج است و چون قاعده‌ی حفظ نظام بر ضرورت وجود نظم اجتماعی تأکید دارد، همه‌ی قوانین مدنی و کیفری باید در راستای آن وضع شوند. از منظر فقه حکومتی، هر قانونی که موجب تضعیف وحدت ملی یا ایجاد ناهماهنگی در نظام اجتماعی گردد، مخالف با این قاعده است. (کلانتری، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷) بنابراین، عدالت اجتماعی، امنیت عمومی و سلامت نهاد خانواده، همگی مصادیقی از حفظ نظام در جامعه معاصر به شمار می‌روند. همچنین در نظام حقوقی جمهوری اسلامی، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام، در موارد تراحم میان احکام، با استناد به قاعده‌ی حفظ نظام، تصمیم به تعلیق یا تغییر موقت برخی احکام ثانوی می‌گیرند. این نشان می‌دهد که قاعده‌ی حفظ نظام، نه تنها مبنای نظری بلکه ابزار عملی فقه در نظام‌سازی اسلامی است. در واقع، حفظ نظام در فقه جدید، ضامن هماهنگی میان شریعت و مصلحت عمومی است و به فقه، کارکردی پویا و زمان‌مند بخشیده است. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۶)

در جمع‌بندی می‌توان گفت، قاعده‌ی وجوب حفظ نظام، در فقه معاصر به سطح یک اصل راهبردی ارتقا یافته است. این قاعده، پشتوانه‌ی عقلانی و شرعی نظام اسلامی، مبنای مشروعیت ولایت فقیه، معیار مصلحت عمومی و محور سامان‌دهی نهادهای اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است. امروزه بدون توجه به این قاعده، فقه توان پاسخ‌گویی به نیازهای حکومت و جامعه‌ی مدرن را نخواهد داشت؛ بنابراین، قاعده‌ی حفظ نظام، رمز پویایی فقه اسلامی و پیونددهنده‌ی شریعت با واقعیت‌های تمدن معاصر است.

نتیجه‌گیری

قاعده‌ی وجوب حفظ نظام از بنیادی‌ترین اصول فقه اسلامی است که جایگاه آن در میان قواعد فقهی، جایگاهی فراتر از سایر قواعد موضوعه است. این قاعده در واقع زیربنای بسیاری از احکام اجتماعی، اقتصادی، عبادی و سیاسی است و نقش آن در حفظ حیات و استمرار جامعه اسلامی نقشی حیاتی و بی‌بدیل محسوب می‌شود. حفظ نظام، نه صرفاً به معنای نگاهداری ساختار حکومتی، بلکه به معنای پاسداشت نظم عمومی، امنیت، عدالت و قوام حیات اجتماعی انسان‌هاست. از این‌رو، در اندیشه فقهی، هیچ حکمی که منجر به فروپاشی یا اختلال در نظام جامعه شود، نمی‌تواند مطلوب شارع باشد.

نظام اجتماعی، همچون بدنی زنده است که اعضای آن در هماهنگی با یکدیگر فعالیت می‌کنند و اگر پیوند آن‌ها گسسته شود، حیات کل پیکره به خطر می‌افتد. شارع مقدس نیز به‌عنوان قانون‌گذار حکیم، حفظ این هماهنگی را بر هر امر دیگری مقدم دانسته است. از همین رو، قاعده‌ی حفظ نظام، نه تنها در عرصه سیاست، بلکه در تمام شئون زندگی اجتماعی از قضاوت و جهاد گرفته تا اقتصاد، آموزش، فرهنگ و امنیت، جریان دارد. چنین نگاهی نشان می‌دهد که اسلام، دینی فردگرا نیست، بلکه مکتبی اجتماعی است که قوام جامعه را مقدمه‌ی تحقق کمال فردی می‌داند.

در فقه اسلامی، این قاعده حد فاصل میان احکام فردی و مصالح عمومی است. در موارد تراحم، حفظ نظام بر سایر احکام مقدم می‌شود، زیرا بقای جامعه شرط بقای دین است. بدون نظم، اجرای احکام عبادی، تحقق عدالت و صیانت از حقوق مردم ممکن نخواهد بود. این قاعده در عمل سبب می‌شود تا فقه از سطح احکام فردی فراتر رود و به عرصه‌ی فقه حکومتی و اجتماعی وارد شود؛ فقهی که نه در خلأ، بلکه در میدان واقعی زندگی انسان‌ها جریان دارد.

قاعده‌ی وجوب حفظ نظام در زمان معاصر، به ویژه در دوره‌ی شکل‌گیری حکومت اسلامی، معنای عمیق‌تری یافته است. امروزه این قاعده مبنای استقرار نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و ضامن وحدت و استحکام جامعه اسلامی است. در نظام‌های اسلامی، هر تصمیم کلان، هر سیاست اقتصادی و هر قانون اجتماعی باید با این معیار سنجیده شود که آیا در راستای حفظ نظام و مصلحت عمومی است یا خیر. به این معنا، قاعده‌ی حفظ نظام به شاخصی برای مشروعیت و عقلانیت تصمیمات حکومتی بدل شده است.

در بعد نظری، این قاعده حلقه‌ی اتصال عقل و شریعت است. عقل حکم می‌کند که نظم و

عدالت، شرط زندگی انسانی است و شریعت نیز همین حکم را تأیید و امضا می‌کند. بدین‌سان، قاعده‌ی حفظ نظام، نمود بارز هماهنگی میان عقلانیت بشری و هدایت الهی است. این هماهنگی، فقه اسلامی را از انجماد و تحجر دور کرده و آن را به فقهی پویا و عقل‌محور تبدیل می‌سازد که می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای زمانه باشد.

از سوی دیگر، قاعده‌ی حفظ نظام، بیانگر تقدم مصالح عمومی بر منافع فردی است. اگر در هر جامعه‌ای منافع شخصی بر منافع جمعی غلبه کند، نظم از میان می‌رود و فساد اجتماعی جای عدالت را می‌گیرد. این قاعده با ایجاد تعادل میان آزادی فردی و مسئولیت اجتماعی، از جامعه در برابر خودمحوری و آشوب محافظت می‌کند. در نتیجه، این اصل، ضامن عدالت اجتماعی و سلامت اخلاقی جامعه است.

در بعد فرهنگی و اخلاقی، قاعده‌ی حفظ نظام به معنای پاسداری از همبستگی، اعتماد عمومی، وحدت ملی و ایمان دینی است. جامعه‌ای که در آن اعتماد و هم‌افزایی از بین برود، هرچند از بیرون دارای ساختار سیاسی باشد، در حقیقت نظامی پایدار نخواهد داشت. حفظ نظام، یعنی پاسداشت بنیان‌های اخلاقی و فرهنگی‌ای که جامعه بر آن استوار است؛ بنابراین، این قاعده تنها یک دستور سیاسی یا حقوقی نیست، بلکه راهنمایی برای حفظ روح جامعه و تداوم حیات جمعی در پرتو ایمان و عقل است.

در مجموع، قاعده‌ی وجوب حفظ نظام را می‌توان محور میان عقلانیت، عدالت و مصلحت دانست. این قاعده نه تنها اساس نظم و عدالت در جامعه اسلامی را فراهم می‌آورد، بلکه به فقه، بُعدی تمدنی می‌بخشد. در پرتو آن، فقه از سطح پاسخ‌گویی به مسائل فردی فراتر می‌رود و به ابزاری برای سامان‌بخشی حیات اجتماعی و پیشرفت جامعه تبدیل می‌شود. در نهایت، حفظ نظام به معنای حفظ کرامت انسان، بقای ایمان و تحقق اراده‌ی الهی در زمین است؛ اصلی که بی‌توجهی به آن، مساوی با فروپاشی حیات دینی و انسانی خواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۴ق). السياسة الشرعية فی إصلاح الراعی و الرعية. بیروت: دارالکتب العربی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۲). بیروت: دارصادر.
۳. امیدی فر، عبدالله و باقی زاده، محمد جواد (۱۳۹۳). «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه». فصلنامه شیعه شناسی، شماره ۱۲، دوره ۴۷، ص ۱۷۰-۲۰۰.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۰ق). المکاسب: قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵. جعفریپیشه، رضا (۱۳۸۹). «حق تمرد و وجوب حفظ نظام از منظر اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت». پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۳۳، ص ۶۱-۸۶.
<https://www.sid.ir/paper/469522/fa>
۶. جعفری هرندي، محمد؛ و عرب، عالیہ (۱۳۹۲). «حکم سازی ضرورت حفظ نظام در قلمرو احکام شرعی از دیدگاه فقهی مذاهب اسلامی». مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروع وحدت)، دوره ۹، شماره ۳۳، ص ۲۶-۳۸.
https://foroughevahdat.mazaheb.ac.ir/article_7686.html
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعة: قم: مؤسسه آل البيت.
۸. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۲۱ق). تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳). البیع (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۱۰. _____ (۱۴۲۱ق). تحریر الوسيله (ج ۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله).
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دارالقلم.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۳ق). مبانی حکومت اسلامی. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۳. سعدی، حسینعلی؛ و باباخانی، مجتبی. (۱۴۰۳). «امکان یا امتناع تسری قاعده فقهی "وجوب حفظ نظام" به "حفظ نظام سیاسی مسلمین"؛ با تأکید بر آراء امام خمینی (رحمه الله)». دانش سیاسی، دوره ۲۰، شماره ۲، ص ۳۴۵-۳۷۰.

۱۴. سلطانی رنانی، محمد (۱۳۹۹). «جریان قاعده نفی ظلم در فقه عدلی مسلک». مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، دوره ۱۱، شماره ۲۱، ص ۱۲۵-۱۴۹.
<https://doi.org/10.22034/law.2020.12633>
۱۵. سید رضی، محمد بن حسن (۱۴۱۰ق). نهج البلاغه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶. سیستانی، علی (بی تا). احکام الدین بین السائل و المجیب. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق). مبانی فقه الفاعل. قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار (علهم السلام).
۱۸. السیوطی، جلال الدین (۱۴۰۸ق). الجامع الصغیر من أحادیث البشیر النذیر. بیروت: دارالفکر.
۱۹. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۲). جامع الأحکام (ج ۲). قم: انتشارات دفتر آیت الله صافی گلپایگانی.
۲۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۵ق). عیون أخبار الرضا. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. کلانتری، علی اکبر (۱۳۷۶). «فقه و مصلحت نظام». مجله فقه، شماره ۱۱، ص ۲۱۶-۲۹۲.
۲۴. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۴ق). أصول الفقه (ج ۴). قم: دارالفکر.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۱). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۶. نائینی، محمد حسین (۱۳۲۷ق). تنبیه الامه و تنزیه المله. تهران: مطبعة ناصری.
۲۷. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۷ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام (ج ۲۱). بیروت: داراحیاء التراث العربی.