

مبانی ممنوعیت جرایم فرهنگی در فقه امامیه و شافعیه

فاطمه ره انجام،^۱ مهدی رهبر،^۲ شکیبا امیرخانی^۳
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۴)

چکیده

جرایم فرهنگی پدیده‌ای پیچیده و چند وجهی است که صدمات و آسیبهای آن بر فرهنگ جوامع به گونه‌ای است که می‌تواند منجر به وارونه‌سازی ارزشها و هنجارها گردد. این نوع جرایم به معنی هرگونه فعل یا ترک فعل است که علیه فرهنگ یا اجزاء آن تحقق یافته و منجر به تخریب، تحریف، واژگونی فرهنگ یا جریحه‌دار شدن وجدان عمومی می‌گردد. به رغم تأثیر فراوان جرایم علیه فرهنگ، بالاخص در کشورهای اسلامی، آن‌طور که بایسته است مورد توجه نبوده و تنبیه خاطیان به نحو متناسب اعمال نمی‌گردد. در این پژوهش تلاش شده است با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، مبانی فقهی ممنوعیت این جرایم از منظر فقه امامیه و شافعیه بررسی شود. حاصل این پژوهش نشان می‌دهد آیات افساد فی الارض، اجتناب از قول الزور و حرمت اشاعه فحشا، روایات حرمت تعلیم و تعلم حرام محض و وهن حق، دلیل عقل، قواعد لاضرر، یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، التابع تابع، حسم ماده فساد، درء المفسد اولی من جلب المصالح و حرمت اعانت بر اثم با توجه به مصادیق مختلف جرایم فرهنگی، بر ممنوعیت این جرایم دلالت دارد.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی /

f_rahamanjam@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فقه و حقوق امامیه دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) /

rahbarmahdi@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و حقوق امامیه دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی /

shakhibaamirkhani3@gmail.com

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، جرم فرهنگی، هنجار، ناهنجار.

طرح مسئله

حفظ نظام و جلوگیری از اخلال در نظام اسلامی از جمله مواردی است که در فقه از طرق مختلفی مورد توجه بوده است. هر نظام کلان از چندین خرده نظام متفاوت تشکیل شده است؛ مانند نظام اقتصادی، نظام فرهنگی، نظام سیاسی و... هر کدام از این خرده نظامها در جایگاه خود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند، اما از مهمترین و مبنایی‌ترین این نظامها که سایر نظامات بر آن استوار است، نظام فرهنگی هر اجتماع است. نظام فرهنگی متشکل از باورها، عقاید، ارزشها، اخلاق و اهداف هر جامعه است و بر آن اساس، اقدامات و رفتار اعضا شکل داده می‌شود.

امروزه با گسترش رسانه و تأثیر به‌سزای فضای مجازی، نادیده گرفتن و چشم‌پوشی از نظام فرهنگی و مهمتر از آن اقداماتی که سبب آسیب جدی و گسترده به این نظام می‌شود سبب تغییر منفی فرهنگ می‌گردد و یا حتی زمینه اضمحلال فرهنگی را ایجاد می‌کند. این مسئله در کشورهایی با مبانی اسلامی بدان سبب اهمیت دو چندان می‌یابد که بخش عظیمی از فرهنگ جامعه نشأت گرفته از باورها و ارزشهای اسلامی است و در حقیقت ناهنجاریهای گسترده فرهنگی که از جنبه خرد و محدود خارج گردیده، سبب ایراد صدمه به فرهنگ عمومی جامعه و در نهایت منجر به وارونه‌سازی باورهای دینی می‌شود؛ از جمله این اقدامات مخرب، جرایم علیه فرهنگ است و از آن جهت که عاملان این جرایم در صدد تحریف، تغییر، تحقیر یا تخریب فرهنگ حاکم بر جامعه و افراد هستند، نحوه برخورد با عاملان آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نیازمند اتخاذ تدابیر ویژه‌ای است.

نکته آنجاست که به دلیل نوظهور بودن این نوع جرایم، رسیدگی به آن مغفول مانده و هرچند این اقدامات و نابهنجاریها از طرف عموم جامعه مذموم شمرده شود یا وجدان جمعی را جریحه‌دار کند، اما جرم علیه فرهنگ تلقی نشده است. اگرچه برخی از مصادیق آن تحت عناوینی دیگر در سایر قوانین ذکر گردیده که از لحاظ تعدد معنوی مورد توجه است، اما بدیهی است که این مصادیق، تمام جرایم فرهنگی را پوشش نمی‌دهد. از طرفی نوع برخورد با خاطیان متناسب با یک مجرم فرهنگی نبوده و به سبب هم‌پوشانی با سایر

جرایم و عدم تعریف مشخص از جرایم علیه فرهنگ، در برخی موارد متخلفان صرفاً به مجازاتی غیر بازدارنده محکوم می‌گردند که حتی موجب تشویق سایر خاطیان نیز می‌شود. در مورد پیشینه این پژوهش لازم به ذکر است با جست‌وجویی که در میان منابع مرتبط به جرایم فرهنگی انجام گرفت، اثری در ارتباط با مبانی جرایم فرهنگی از منظر فقه شافعی و امامیه یافت نشد. بلکه عمده موضوعات در مورد جرم‌شناسی فرهنگی (Cultural Criminology) بوده که به بررسی عوامل فرهنگی منجر به جرایم پرداخته است. از جمله آثار مهمی که در این باره می‌توان به آن اشاره کرد، پایان‌نامه‌های با عنوان واکاوی تدابیر تقنینی و قضایی در قبال جرایم فرهنگی نوشته ابراهیم جرجانی، جرم‌شناسی فرهنگی در ایران نوشته محمد فروتن و رویکرد جرم‌شناسی فرهنگی به عدالت کیفری نوشته الله‌وردی میگونی است و البته چندی دیگر از آثار فارسی که هیچ‌کدام در پاسخ به پرسش چیستی جرم فرهنگی و بررسی مبانی ممنوعیت فقهی آن نبوده‌اند، بلکه با نگاهی حقوقی یا جامعه-شناسی زوایای دیگری از این مقوله را بررسی کرده‌اند.

هدف از پژوهش رو در گام اول پاسخ به چیستی جرم فرهنگی است. بعد از پاسخ به این پرسش لازم است دریابیم کدام یک از مبانی فقهی درباره ممنوعیت این نوع از جرایم در فقه امامیه و شافعی مورد استناد است و نحوه استناد به آن به چه شکل است؟ برای پاسخ به پرسش اول، به مفهوم‌شناسی واژگان می‌پردازیم.

مفهوم‌شناسی

عبارت جرم فرهنگی متشکل از دو واژه کلیدی فرهنگ و جرم است که مفهوم‌شناسی آن دو در تعریف این نوع جرایم راهگشا می‌نماید که در ادامه به هر کدام پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم فرهنگ

فرهنگ در لغت مرکب از دو واژه «فر» و «هنگ» و به معنای ادب، تربیت، دانش، معرفت و آداب و رسوم تعریف شده است. در قرآن کریم کلماتی مانند ملة، امه، دین (یوسف، ۳۸؛ زخرف، ۲۲-۲۳؛ یوسف، ۷۶) نزدیک به مفهوم فرهنگ بوده و در روایات نیز کلماتی مانند سنه، آداب و اخلاق در مفهومی مشابه استفاده گردیده است.

در علم جامعه‌شناسی نیز تعاریف متعددی از فرهنگ ارائه شده است. تایلر در کتاب فرهنگ ابتدایی خود چنین می‌گوید: مجموعه پیچیده‌ایی از دانشها، باورها، هنرها، قوانین، اخلاقیات، عادات و هرچه که فرد به عنوان عضوی از جامعه خویش فرا می‌گیرد (Tylor, 1920, p16). ادگار شاین فرهنگ را به سه لایه تقسیم می‌کند: سطح یا رویه ظاهری که شامل نمادها، هنجارها، مصنوعات و... می‌شود، لایه میانی که ارزشها را در بر می‌گیرد و خوب و بد را برای یک جامعه مشخص می‌کند و لایه مفروضات اساسی که بنیادترین لایه فرهنگ است (H. Schein, 2004, p10). در تعریفی دیگر داریم: فرهنگ راه و روش زندگی‌ای است که افراد جامعه با هم فرا گرفته‌اند. این راه و روش، که از جمع و ارتباط ابزار، فنون، نگرشها، باورها، انگیزه‌ها و ارزشهای مورد قبول مردم حاصل می‌گردد، نظام فرهنگی جامعه است (ستوده، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲). فرهنگ در نقشه مهندسی فرهنگی کشور مصوب ۱۵/۱۲/۱۳۹۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی بدین شکل تعریف شده است: نظام‌واره‌ای است از عقاید و باورهای اساسی، ارزشها، آداب و الگوهای رفتاری ریشه‌دار و دیرپا و نمادها و مصنوعات که ادراکات، رفتار و مناسبات جامعه را جهت و شکل می‌دهد و هویت آن را می‌سازد.

چنان‌که می‌بینیم در تعریف فرهنگ، از واژه نظام استفاده گردیده است و نظام به معنی مجموعه عناصر دارای کنش و واکنشی است که به صورت یک سیستم نگرسته شود (عالم، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹). بنابراین در بررسی فرهنگ درک این مسئله ضروری است که فرهنگ، نظامی است متشکل از اجزاء مختلف که آسیب یا تغییر در هرکدام منجر به تغییر جز دیگر و در نهایت تغییر نظام می‌شود. اجزا فرهنگ نیز با توجه به تعاریف ذکر شده وجوه مشترکی هستند که در اکثر تعاریف از فرهنگ وجود داشته و در تقسیمی شامل اجزاء مادی و غیرمادی فرهنگ می‌شوند. اجزاء مادی مانند مصنوعات و میراث فرهنگی هر جامعه و اجزاء غیرمادی مانند باورها، ارزشها، عقاید و آداب رسوم آن فرهنگ. بنابراین می‌توان گفت فرهنگ، نظامی است متشکل از دانشها، باورها، هنرها، قوانین، مصنوعات، اخلاقیات، عادات، ارزشها و هنجارهای یک جامعه یا گروه.

۲. مفهوم جرم

جرم در لغت به معنای گناه و بزه آمده است و برخی فقها و مؤلفان دینی نیز جرم را گناه و گناه را جرم معنا کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۲۵۷). جرم در علم جامعه‌شناسی معمولاً یک عمل ضد اجتماعی با آن چنان ماهیتی است که سرکوبی آن برای حفظ نظام اجتماعی موجود ضروری بوده و یا ضروری فرض می‌شود (Parmelee, 1918, p31). در تعریفی دیگر از دورکیم جامعه‌شناس فرانسوی آمده است: جرم از نظر ما، عملی است که حالت نیرومند و روشن وجدان جمعی را جریحه‌دار می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۱ش، ص ۸۶). در اصطلاح حقوقی، قانونگذار در ماده ۲ ق.م.ا جرم را بدین نحو تعریف کرده است: هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است جرم محسوب می‌شود.

درباره جرایم علیه فرهنگ، برخی از مصادیق آن تحت عناوین دیگر جرم‌انگاری گردیده است که از باب تعدد معنوی مورد توجه بوده و اما در سایر اقدامات انجام‌شده علیه فرهنگ که مصلحت یا امنیت جامعه را به خطر می‌اندازد و غالباً به شکل گسترده تحقق می‌یابد تا زمینه‌ساز تغییر یا تخریب فرهنگ گردد، حاکم جامعه من‌باب تعزیر و تأدیب خاطیان ضروری است ورود نماید و از آنجایی که این دست جرایم غالباً در زمره افعال حرام واقع می‌شوند، می‌توان در خصوص محرّمات فاقد کیفر معین به قاعده التعزیر تمسک جست. بنابراین حاکم می‌تواند با لحاظ مصالح جامعه و به جهت حراست از ارزشها اقدامات انجام-گرفته را جرم تلقی کرده و مجازات متناسب را اختیار کند، چراکه هدف جرم‌انگاری در نظام اسلامی حفظ و بقای ارزشها، اقامه عدل، حمایت از اخلاق فاضله و کرامت انسان در رساندن او به کمال مطلوب است (محامی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۵۴).

در نهایت با توجه به مجموع تعاریف فرهنگ و جرم، در تعریف جرم علیه فرهنگ می‌توان چنین گفت: هرگونه فعل یا ترک فعل که علیه فرهنگ یا اجزاء آن تحقق یافته و منجر به تخریب، تحریف یا واژگونی فرهنگ یا جریحه‌دار شدن وجدان عمومی گردد.

ادله ممنوعیت جرایم فرهنگی

در این بخش با توجه به تعریف ذکرشده از جرم فرهنگی، ضمن توضیح مصادیق، ذیل هر بخش به واکاوی در مبانی فقهی ممنوعیت این جرایم در چهار بخش آیات، روایات، دلیل عقل و قواعد فقهی از منظر امامیه و شافعیه می‌پردازیم.

۱. آیات

۱-۱. افساد فی الارض

این استدلال بر گرفته از این آیه شریفه است که می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ: کیفر آنان که با خدا و پیامبرش می‌جنگند و در زمین به فساد و تباهی می‌کوشند، فقط این است که کشته شوند، یا به دارشان آویزند، یا دست راست و پای چپشان بریده شود، یا از وطن خود تبعیدشان کنند. این برای آنان رسوایی و خواری در دنیاست و برای آنان در آخرت عذابی بزرگ است» (مائده، ۳۳).

فساد در لغت یعنی خارج شدن چیزی از حالت اعتدال و صلاح ضد فساد است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۳۵) و واژه فساد در روح و روان و جسم استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۹). چنان‌که مرحوم طباطبایی می‌فرماید: «این آیه بیانگر آن است که مراد از فساد، فساد در زمین از طریق اختلال در امنیت عمومی و آسایش مردم است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۲۶). به‌طور کلی فساد در زمین مفهومی عام و گسترده است که می‌توان گفت هر فعل و یا ترک فعلی که سبب شود زمین از حالت اصلاح و اعتدال خود خارج شود، بر آن صدق می‌نماید. یعنی آن عمل، باعث ایجاد اختلال در آن چه خداوند متعال در زمین برای زندگی و آرامش و امنیت بشر و کمال وی آفریده، گردد. در بیان فقها افساد فی الارض درباره مجازات چند عنوان مشخص مطرح شده است (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۶۳؛ ماوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۳۶۳). ولی روایات دیگری وجود دارد که افساد را منحصر در این موارد ندانسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۷، ص ۲۲۹).

با توجه به قوانین موجود می‌توان دریافت مشی قانونگذار بر انحصار مصادیق افساد نبوده و جرایم بیشتری را در این دایره قرار داده است. چنان‌که در ماده ۶ قانون مبارزه با مواد

مخدر مصوب ۶/۳/۶۷، ماده ۲ قانون مجازات اخلاصگران اقتصادی مصوب ۹/۶۹/۱۹، ماده ۳ قانون مجازات فعالیت‌کنندگان غیرمجاز در امور سمعی و بصری و ماده ۲۸۶ ق.م.ا.جرایمی را تحت عنوان افساد فی الارض معرفی نموده است. به نظر می‌رسد افساد فی الارض عنوانی است که مرجع آن عرف بوده است، چنان‌که در بیان فقها نیز به آن اشاره شده است. در نهایت با در نظر گرفتن عدم انحصار افساد در موارد منحصر و مرجعیت عرف در تشخیص سعی در افساد و هم‌چنین ترجمه افساد، می‌توان گفت هر عملی که با قصد به فساد کشاندن جامعه اسلامی و ایجاد اختلال در نظم عمومی جامعه باشد از مصادیق افساد فی الارض محسوب می‌شود. بنابراین چنان‌که گذشت بهترین داور برای تشخیص عنوان کلی افساد فی الارض، عرف بوده و در مواجهه با آن درگیر ابهام و تشکیک نیست. هرچند در مواردی تشخیص مصادیق آن نیازمند دقت کارشناسان است، اما در تطبیق جرایمی مانند تولید گسترده محتوای مستهجن (ماده ۱۴ جرایم رایانه‌ای) و ایجاد مراکز فساد (ماده ۲۸۶ ق.م.ا.) با عنوان افساد فی الارض تردیدی نیست؛ چراکه سعی بر افساد و ایجاد عدم تعادل در صلاح یک جامعه اسلامی بیش از آنکه به وسیله به خطر افتادن جان مسلمین ایجاد شود به سبب ایجاد فساد در اعتقادات و ارزشهای جامعه اسلامی و به عبارتی بر هم زدن امنیت فرهنگی افراد جامعه ایجاد می‌شود که در تمامی این موارد در صورتی که به شکل گسترده ایجاد گردد تحقق می‌یابد.

۱-۲. اجتناب از قول زور

در یکی دیگر از آیات اشاره شده است: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ: پس از پلیدی بتها اجتناب کنید و نیز از قول باطل دوری گزینید» (حج، ۳۰). زور در لغت به معنی دروغ است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۷) و در اصطلاح به معنی سخن و کلام دروغ و باطل و تهمت است (خطیب شربینی، ۱۲۸۵ق، ج ۲، ص ۶۷۶). البته بعضی روایات به مصادیقی از آن مانند غناء یا شهادت دروغ اشاره کرده‌اند (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۱۹). هرچند در آیه شریفه لفظ «قول» به کار رفته ولی عرفاً لفظ قول در این گونه عبارات انحصار در تکلم نداشته و شامل کتابت یا اشاره و امثال آن نیز می‌شود. لذا مرحوم میرزای شیرازی در این مورد می‌فرماید که امثال این تعبیر شامل هر چیزی که دلالت بر باطل دارد می‌شود. بنابراین آیه شریفه هر نوع محصول فرهنگی و رسانه‌ای را که

شامل محتوای باطل باشد، شامل خواهد شد. اما حرمت ایجاد و تولید قول زور، اگرچه خارج از منطوق آیه است، لکن به طریق اولویت استفاده می‌گردد، زیرا اگر شارع راضی به حفظ یا کسب درآمد یا نشر سخن زور نباشد، به طریق اولی راضی به ایجاد و تولید آن نیز نخواهد بود. به هر حال طبق آیه شریفه، حرمت ایجاد و تولید قول زور و محصولات فرهنگی باطل پرواضح است. در جرایم علیه فرهنگ استناد به آیه به چند شکل متصور است. یکی از آن موارد تولید و پخش محتوای خلاف اخلاق و عفت عمومی توسط فضای مجازی است (ماده ۱۴ جرایم رایانه‌ای). هم‌چنین در جرایم مطبوعاتی زمانی که با انتشار سخن دروغ یا تهمت و افترا سبب تشویش اذهان عمومی گشته و به مرور زمان سبب ترویج فرهنگ بی‌اعتمادی و دروغ در جامعه می‌گردند (ماده ۶۹۸ ق.م.ا و ماده ۳۰ قانون مطبوعات) یا افرادی که با ایجاد شبکه‌های گسترده سعی در تبلیغ عرفانه‌های نوظهور داشته (ماده ۵۰۰ ق.م.ا) یا افرادی که به شکل وسیع با استفاده از الفاظ رکیک و ناپسند، بالاخص در فضای مجازی، منجر به ریختن قبح برخی افعال می‌شوند که هم از لحاظ شرع و هم عرف قبیح قلمداد می‌شوند (ماده ۲۵۰ ق.م.ا) چنان‌که در تفسیر طبری، قذف زن محصنه از مصادیق قول الزور ذکر شده است (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۶۵۷). حال به طریق اولی این نوع جرایم اگر به شکل گسترده انجام گردد قبح آن دوچندان است.

۱-۳. حرمت اشاعه فحشا

در این آیه، خداوند چنین می‌فرماید: «انَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ یَعْلَمُ وَانْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ: همانا برای کسانی که دوست دارند گناه در میان کسانی که ایمان آورده‌اند رواج یابد، عذابی دردناک در دنیا و آخرت هست» (نور، ۱۹).

اشاعه در لغت به معنای فاش کردن، رواج دادن، ظاهر کردن و تقویت نمودن است (ابن-منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۹۱). فحشا در لغت به معنای معصیت، کار زشت و بدی که از حد در گذرد گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۶۲) و به‌طور کلی منظور از فحشا، افعال یا گفتاری است که زشتی آنها بزرگ و آشکار است. بنابراین فحشا با مطلق عمل زشت متفاوت بوده و نوعی از قول یا فعلی است که زشتی و قباحیت بیشتری داشته باشد و از حد بگذرد (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۶۷). اشاعه فحشا در اصطلاح به دو معنا به‌کار

برده می‌شود؛ در معنای اول منتشر ساختن خبر فحشا به وسیله قول، نوشته، ایما و اشاره، پخش عکس و فیلم و خبر در فضای عمومی یا فضای مجازی و در معنای دوم منتشر ساختن خود فحشا به وسیله فعل بدین معنا که فحشا را آشکارا مرتکب شوند تا دیگران نیز بدان ترغیب گردند (خطیب، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۴۲۸).

اشاعه فحشا از آنجا که موجب انتشار عیوب و بدیهای اشخاص می‌شود، جنبه شخصی و از آنجا که این انتشار در فضای عمومی جامعه مطرح می‌گردد، جنبه اجتماعی پیدا می‌کند. در قسم دوم، از موارد تجاوز به حقوق عامه محسوب می‌شود که وظیفه حاکمیت است به جهت احقاق این حقوق ورود نماید با این تفاوت که در سایر جرایم مانند جرایم اقتصادی یا سیاسی با رد مال به بیت‌المال یا مجازات خاطیان تا حدودی حقوق تضییع شده مردم را می‌توان احیا نمود، اما در جرایم علیه فرهنگ، بالاخص جرایم جنسی و اخلاقی و به‌طور کلی جرایم علیه ارزشها و باورهای اساسی، احقاق حقوق مردم امری دشوار می‌نماید؛ چراکه ولو با مجازات خاطیان آنچه که نباید، در جامعه منتشر گردیده و تمام شده است. بنابراین چنان‌که از کلام خداوند با عبارت «لهم عذاب الیم فی الدنیا والاخر» دریافت می‌شود، اهتمام شارع به مجازات و عقوبت سخت مجرمان است تا با ایجاد بازدارندگی لازم، سایرین را از شدت نفرت خود آگاه سازد.

با توجه به تعریفی که از اشاعه فحشا مرور گردید می‌توان گفت وجود دو رکن انتشار و فحشا جهت صدق این عنوان ضروری است، لکن عنصر انتشار در جوامع امروزی دارای اشکال متفاوتی نسبت به جوامع سنتی است. انتشار در دنیای امروز غالباً متکی بر فضای مجازی و رسانه‌هاست، بنابراین تأسیس رسانه ضد دینی که با هدف فساد و ترویج بی‌دینی است را می‌توان از مصادیق آن بیان کرد. هم‌چنین انتشار مطالب خلاف عفت عمومی یا توهین به مقدسات اسلامی در فضای مجازی، تهیه و تنظیم تصاویر مستهجن با قصد توزیع و انتشار، قوادی و قذف اینترنتی، از جمله جرایم فرهنگی دیگری است که با توجه به تعریف اشاعه فحشا بر آن منطبق است. از دیگر جرایم فرهنگی، تبلیغ عرفانه‌های نوظهور یا به اصطلاح فقهی آن، نشر کتب ضاله است. در این عنوان همانند اشاعه فحشا عنصر انتشار و گسترش دادن وجود داشته و دعوت به عرفانه‌های نوظهور که غالباً در فضای مجازی انجام می‌گیرد با تکیه بر عنصر نشر و تبلیغ این ادیان نوپدید تحقق می‌یابد. بدیهی است اگر این دعوت به شکل پنهانی و محدود انجام گردد صدق عنوان اشاعه در آن محل اشکال است.

تطبیق عنصر فحشا با این عنوان، مورد دیگری است. چنان‌که گفته شد فحشا منحصر در اعمال منافی عفت نبوده و صرف عمل زشت و معصیت، فحشا تلقی می‌گردد. بنابراین اگر نشر این ادیان شامل توهین به مقدسات یا همان‌گونه که قانونگذار در ماده الحاقی ۵۰۰ ق.م.ا ذکر کرده، مخل به مبانی اسلام باشد مانند ادعای الوهیت یا امامت یا پیغمبری یا سب دعوت به انجام اموری مانند مصرف روانگردان و مشروبات الکلی یا خودزنی و دگرزنی گردد، تحت عنوان فحشا تعریف می‌شود.

۲. روایات

در این بخش روایات مرتبط با حوزه جرایم علیه فرهنگ و مصادیق مرتبط با آن بررسی می‌شود.

۲-۱. روایت اول

در روایت تحف العقول در مورد صناعات و اعمالی که حرام محض است چنین آمده است: «وَمَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ الْفَسَادُ مَحْضًا وَهَائِكُونَ مِنْهُ وَهَاءُ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَتَعْلَمُهُ: هرچه از آن و در آن فساد محض وجود دارد و از آن و در آن جهت صلاحی نیست، تعلیم و تعلم آن حرام است.»

استدلال به روایت چنین است که هر نوع تعامل با اموری که حرام محض است، از جمله تعلیم و تعلم آن، حرام شمرده شده است. روشن است که در هر روایت ملاحظه قید خاصی ضرورت دارد، لذا در مورد تعلیم نمی‌توان قائل به حرمت، به شکل کلی و مطلق شد و چند حالت برای حرمت آن متصور است: حالت اول: هر جا تعلیم، مشتمل بر حرام باشد، یعنی ضمن تعلیم عمل، معلم هم مرتکب حرام می‌شود، مثلاً برای آموزش غنا خودش هم غنا می‌خواند، تعلیم حرام است. حالت دوم: وقتی علم و اطمینان دارد با تعلیم زمینه ارتکاب امر حرام فراهم می‌شود، تعلیم حرام است، مانند آموزش سحر به دیگری (ابن حجر هیتمی، ۱۳۵۷ق، ج ۹، ص ۶۲). حالت سوم: اموری که محض حرام و سبب فساد است و هیچ استعمال حلالی برای آن متصور نیست. در این مورد هم تعلیم حرام است. بنابراین می‌توان گفت حتی تعلیم برای انجام فعل حرام، تعلم را حرام نمی‌کند، چون ملازمه‌ای بین حرمت

عمل حرام و حرمت فراگیری آن وجود ندارد. لذا خود فعل حرام است، ولی تعلم به خودی خود حرام نیست، چراکه همیشه همراه تحقق فعل حرام، از ناحیه متعلم نیست.

تعلیم حرام در جرایم فرهنگی نیازمند تقسیم‌بندی است، چراکه بسیاری از جرایم فرهنگی متضمن رکن تعلیم نیستند. برای مثال نشر اکاذیب، دو رکن انتشار و اکاذیب در این مسئله وجود دارد. در مقایسه با تعلیم حرام می‌توان گفت هر کذبی الزاماً متضمن محض حرام نیست و رکن نشر نیز الزاماً به معنی تعلیم محتوا نبوده و اعم از مفهوم تعلیم است. در کذب و قذف و به‌طور کلی رکن تعلیم مطرح نیست. جرم مورد بررسی در این زمینه، جرایمی مانند تبلیغ و نشر کتب ضاله یا به عبارتی تبلیغ عرفانهای نوپدید است که این نوع جرایم در چندین مرحله و نیز به چندین شکل انجام می‌شود. در مواردی شامل توهین یا انکار مقدسات است مانند توحید، امامت، عصمت یا... در مواردی شامل تبلیغ محتواهای جنسی و خلاف عفت عمومی است، چراکه عنصر آزادی جنسی در بیشتر فرقه‌های نوظهور نقشی مهم را ایفا می‌کند. در این حالت غالباً عنصر آموزش وجود نداشته بلکه رکن اشاعه فحشا مورد نظر است که در چنین حالتی چنان‌که گذشت قاعده حرمت اشاعه فحشا مورد استفاده است.

در مواردی تبلیغ عرفانهای نوظهور، شامل محتوای آموزشی است در این قسم حرمت تعلیم حرام با قیودی که در بالا مطرح شد می‌تواند جریان یابد. اما نسبت این قسم آخر با جرایم فرهنگی نیازمند تأمل است، چراکه همان‌گونه در تعریف جرم فرهنگی مطرح شد، نتیجه در جرم اهمیت دارد و آن تغییر و تحریف یا واژگونی فرهنگ است یا جریحه‌دار کردن عفت عمومی است. فلذا تعلیم محتوای عرفانهای نوپدید علاوه بر آنکه لازم است محض حرام باشد لازم است به نوعی گسترده انجام شده باشد که تخریب و تحریف فرهنگ صدق نماید. نکته قابل توجه آنجاست که از آنجایی که تأسیس، تبلیغ و نشر این عرفانها به شکل سازماندهی شده، با برنامه‌ریزی قبلی و با کمک سازمانهای خارج از ایران انجام می‌گردد فلذا تغییر یا تخریب فرهنگ نه تنها از پیامدهای این چنین اعمال بوده بلکه از اهداف اصلی آنان است. بنابراین چنان‌که در شرح قاعده گفته شد اگر عامل علم و یقین دارد که زمینه ارتکاب فراهم می‌شود، پس مشمول قاعده می‌گردد و از آنجایی که عامدانه و با قصد قبلی مبنی بر آموزش دادن و جذب افراد جدید به فرقه انجام گردیده فلذا صدق عنوان حرمت تعلیم حرام در این موارد دور از ذهن نیست.

۲-۲. روایت دوم

در روایتی دیگر آمده است: «ویقوی به الکفر و الشرك فی جمیع الوجوه او المعاصی او باب یوهن به الحق فهو حرام محرم بیعه و شرائه و امساک... جمیع التقلب فیه: هر شیء و امر ممنوعه ای که انسان به وسیله آن از خدا دور می‌شود یا به واسطه آن کفر و شرک تقویت می‌گردد یا از راه آن وهن حق صورت می‌گیرد حرام است.»

در روایت دو گزاره جهت استدلال مورد توجه است، یکی تقویت کفر و دیگری وهن حق است. حتی اگر بپذیریم روایت در مورد کفر و شرک است و سایر موارد ضلال را شامل نمی‌شود (حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۶۵)، استناد به وهن حق در برخی جرایم علیه فرهنگ هم‌چنان راهگشاست. هرچند در جرایمی مانند تبلیغ عرفانهای نوپدید از طریق فضای مجازی هر دو گزاره صادق است ولی در سایر جرایم مانند توهین به مقدسات و انتشار مطالب کذب در مورد عقاید اسلام که در رسانه‌ها یا در فضای مجازی نشر می‌یابد، رکن وهن حق نمود بیشتری دارد. در ادامه روایت، با توجه به عبارت «جَمِیعُ التَّغْلِیبِ» بر حرمت هر نوع ارتباط و تصرف در اموری که موجب تقویت کفر و شرک یا وهن حق می‌شوند، هر اقدامی از جمله تعلیم و تعلم، تولید و انتشار را شامل می‌گردد.

۳. دلیل عقلی

دلایلی که با توجه به عقل در زمینه جرایم علیه فرهنگ مورد استناد است، در این بخش بررسی می‌شود.

۳-۱. سیره عقلا در رعایت هنجارهای جامعه

یکی از ادله اعتبار سیره عقلا حکم عقل است و سیره عقلا عبارت است میل و گرایش عمومی همه عقلا اعم از متدینین و غیر آن به یک روش معین بدون اینکه شرع نقشی در تکوین این سیره ایفا نماید (صدر، ۱۹۸۷م، ص ۱۶۸). نکته این است که سیره به هر نوع سبک و روشی گفته نمی‌شود، بلکه در مفهوم سیره، مفهوم ثبات و استواری نهفته است.

انگیزه عقلا در چنین بنائاتی، حفظ مصالح عمومی و پیشگیری از اختلال نظام اجتماع بشری است. به دیگر سخن، مردم در این بنائات انگیزه عقلانی دارند و این جنبه و حیثیت عقلانی آنان است که ایشان را به حفظ مصالح و نظام اجتماعی واداشته است. البته بسیاری از افعال مردم اگرچه همگانی و عمومی است و کسی از آن تخطی نمی‌نماید، ولی ناشی از

جنبه عقلانی آنها نیست، پس صرفاً آنچه از جنبه عقلانی آنان ناشی می‌شود مطلوب شارع است و اگر در جایی بنای عقلا با تمام شرایط محقق گردید دیگر نباید در حجیت آن شک نمود (قائم مقامی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۳۶).

آن دسته از هنجارهای جامعه اسلامی که با تکیه بر باورهای دینی در جامعه جریان یافته و منبعث از کتاب و سنت است، بر مبنای فطرت بشری و با تکیه بر عقل وضع گردیده است؛ فلذا سیره عقلا ملزم بر رعایت آن قرار گرفته است و اقدامات هنجارشکنانه را بر نمی‌تابد. علی‌الخصوص در مواقعی که این اقدامات عامدانه و به شکل گسترده تحقق یافته باشد، انتظار مجازات خاطیان را دارد تا باورهایی که به آن تعلق خاطر دارد مورد اهانت قرار نگیرد و سایر خاطیان قبح این امر را درک کنند و از هرج مرج پیشگیری گردد. چنان‌که در این باره گفته شده: اگر ترس اهل فساد از مجازات نباشد، حرمت جان، مال و عرض مردم از بین می‌رود و هرج و مرج ایجاد می‌شود. سیره عقلای بشر در هر عصر و زمانی نیز بر وضع مقررات و تحدید آزادیها قرار گرفته است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

۲-۳. حکم عقل به وجوب نظم

بیشتر مصالح و مفاسد دنیا با عقل شناخته می‌شوند. چون پیش از ورود شریعت، بر هیچ انسان عاقلی پوشیده نیست که کسب مصالح و برداشتن مفاسد از انسان و تقدیم مصالح، اموری مورد پسند هستند (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷). یکی از این مصالح وجوب وجود نظم در جامعه است که عدم آن منجر به بی‌نظمی و اخلال در جامعه می‌گردد. بنابراین حفظ نظم و نظام به دلیل عقل واجب است، چراکه اساساً شأن عقل و خواسته اساسی‌اش تنظیم امور است، چه در زمینه‌های فردی و چه زمینه‌های اجتماعی، به‌ویژه در جامعه که مهمتر از افراد و مشتمل بر افراد است. علاوه بر این، نظم از مقتضیات مصلحت و حکمت است و مقابل آن یعنی عدم نظم که تشمت و هرج و مرج است از مقتضیات افساد است. در جرایم علیه فرهنگ، اقداماتی مانند نشر اکاذیب از طریق فضای مجازی یا شبکه‌های ماهواره‌ای که به شکل وسیع مردم را درگیر می‌کند به‌وضوح آرامش را از جامعه سلب و در برخی موارد با تکرار سلسه‌وار دروغها، آشوبهای اساسی ایجاد کرده و نظم جامعه را برای ماهها بر هم زده و با از بین بردن فرهنگ اعتماد و وحدت و با ایجاد چنددستگی، تا سالها عواقب آن دامنگیر حاکمیت و جامعه خواهد بود.

۴. قواعد فقهی

قواعد فقهی در فقه امامیه و شافعی غالباً به شکل متفاوت مطرح گردیده است. در این بخش با جست‌وجو در قواعد هر دو مذهب تلاش شده است علاوه بر یافتن قواعد مشترک، به قواعد منحصر نیز استناد شود.

۴-۱. قاعده لا ضرر

ضرر یعنی نقصانی که در چیزی وارد می‌شود (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۳). در تعریفی دیگر داریم ضرر اسم مصدر است، در مقابل منفعت و به معنای سوءحال و عمل مکروه (فراهیدی، بی تا، ج ۷، ص ۷؛ ابن‌درید ازدی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۲). به طور کلی از نظر فقها ملاک تشخیص ضرر، عرف است (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۲). در مورد معنی ضرر نظرات مختلفی وجود دارد و برخی معتقدند مصدر بوده و در مقابل نفع است و برای تأکید آمده است (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۷۴). برخی نیز معتقدند ضرر به معنی ضرر رساندن به دیگری است (زرقاء، ۱۴۰۹ق، ص ۱۶۵).

امام خمینی می‌فرماید: «غالب استعمالات ضرر و اضرار، مالی یا نفسی است. ولی ضرر و مشتقاتش در تزییق، اهمال، حرج، سختی و کلفت شایع و رایج است. در قرآن نیز هر جا کلمه ضرر آمده به معنای ضرر مالی یا نفسی است؛ ولی هر جا که کلمه ضرر آمده به معنی تزییق و ایصال حرج است؛ مانند آیه شریفه در خصوص مسجد ضرار: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا» که در آنجا معنای نفسی و مالی نمی‌دهد و منافقین قصد تلف مال و صدمه بدنی به کسانی نداشتند و بلکه می‌خواستند با استقرار ابوعامر در آن، عقاید مسلمانان را مشوش و آنان را دچار تفرقه و نفاق و مکروه روحی کنند» (خمینی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۲).

درباره دلالت قاعده لاضرر نظرات متفاوتی وجود دارد. برخی این را امری سیاسی دانسته و نهی را نهی حکومتی می‌دانند جهت حفظ نظام اسلامی (خمینی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۵۳۰). برخی معتقدند مقصود از نفی ضرر، نفی حکم به لسان نفی است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۸۲) و برخی دیگر منظور از نفی را نفی ضرر غیرمتدارک استدلال کرده‌اند (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۴). اما به نظر می‌رسد منظور این نفی ضرر، نفی حکم ضرری است،

چنان‌که مرحوم انصاری نیز چنین معتقدند (انصاری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۶۰). سبکی از علمای شافعی معتقد است مفاد قاعده آن است که ضرر در صورت وقوع باید رفع گردد و مقصود از آن نفی وقوع یا امکان وقوع نیست و بلکه مقصود نفی جواز است و با انتفای نفی جواز، تحریم ثابت می‌گردد (سبکی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۶).

در کتب قواعد فقه شافعی این قاعده با عنوان الضرر یزال نام برده می‌شود. سیوطی در کتاب خود می‌نویسد این قاعده در اصل برگرفته از قول حضرت رسول ﷺ است که می‌فرماید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۳) و مقصود از ضرر و زیان در قاعده خسارتی است که شخصی به جسم، مال، موقعیت و شخصیت کسی که شرعاً شئون او محترم است وارد کند. بر این اساس مبنای بسیاری از مسائل فقهی از جمله ضمان متلفات، تغیر و فریبکاری، ثبوت انواع خیار، قتال با مشرکین، از بین بردن فتنه باطل و نشر و دعوت به حق قاعده لا ضرر است (زحیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

از جمله قواعدی که در کتب قواعد فقه مذهب شافعی از قاعده لا ضرر سرچشمه گرفته، قاعده یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام است. با این توضیح که ضرر خاص را به خاطر ضرر عمومی باید تحمل کرد. مطابق این قاعده دولت حق دخالت در زندگی افراد جامعه را برای حفظ مصالح عمومی دارد. این قاعده از قواعد مهمی است که در جهت منافع مردم و بر اساس مقاصد الشریعه بنا شده است. شرع برای حفظ دین، جان، عقل، نسب و مال مردم آمده است، بنابراین هر چیزی که منجر به اخلال در یکی از آنها شود مضر است و باید تا حد امکان حذف گردد. بنابراین طبق این قاعده برای حمایت از مقاصد شریعت با ارتکاب ضرر خاص، ضرر عام دفع می‌شود و به سبب همین حکمت، خداوند حد بریدن برای حفظ مال، حد زنا و قذف برای حفظ آبرو، حد شرب برای حفظ عقل و حد قصاص مرتد برای حفظ جان و ادیان را وضع کرده است. از مصادیق آن می‌توان جواز توقیف مفتی نافرمان به دلیل نگرانی از دین مردم را مطرح کرد (بورنو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۳).

طبق این قاعده، حکومت در هنگام ورود ضرر عام به جان، مال، نسل، دین و عقل موظف به ورود حاکمیتی است و لو با ایجاد ضرر خاص تا از مصلحت عمومی محافظت نماید. یکی از مقاصد مهم شریعت که به واسطه جرایم فرهنگی از دیرباز مورد هدف بوده، دین مردم است که از طرق مختلف مورد هجوم قرار می‌گیرد. تشویق به اعمال منافی عفت، که خود مخل مقصد نسب نیز هست و ترویج عرفانه‌های نوظهور که به نوعی مخل در مقصد عقل بوده است

از جمله مواردی است که علاوه بر دین مقاصد دیگر را آسیب می‌زند. بنابراین چنان‌که می‌بینیم جنس ضرر در این موارد، از جنس ضررهای مادی نبوده است و نوع دیگری از ضرر با عنوان ضرر معنوی منجر به ایراد صدمه گردیده است.

ضرر معنوی عبارت است از زیانی که به سرمایه غیرمادی وارد می‌شود. در تعریفی دیگر داریم خسارت معنوی به معنی جریحه‌دار کردن و لطمه زدن به بعضی از ارزشهاست که جنبه‌ی معنوی دارند. برخی از فقهای متأخر نیز وجود ضرر معنوی را پذیرفته‌اند (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۹).

چنان‌که سابقاً گفتیم تعیین مصادیق ضرر به عهده عرف است و به تبع آن ضرر معنوی نیز چنین است و آنچه اهمیت دارد نفی ضرر است. با توجه به این تعاریف می‌توان گفت انواع خسارت معنوی محصور و محدود به انواع مشخص نیستند و می‌بینم برخی ضررهای وارده بر بدنه نظام فرهنگی وجود دارد که به رغم اثرگذاری، آن‌طور که بایسته است مورد توجه نبوده است. آسیبهایی که در هر جامعه‌ای قابل لمس هستند، مانند آسیب به باورهای اساسی یک جامعه یا توهین به مقدسات آنان و یا صدمه به ارزشهای یک نظام فرهنگی. فلذا این آسیبها نیاز به جبران دارند و تمسک به قاعده لاضرر برای جبران خسارت وارده دور از ذهن نمی‌نماید؛ چراکه عرف جامعه نیز آن را ضرر تلقی می‌کند و یا در مواردی وجدان جمعی نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد.

۴-۲. قاعده تعاون بر اثم

«معاونت» یا «اعانت» از ریشه عون به معنای یاری و پشتیبانی و جمع آن اعوان است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۹۸). اثم در لغت به معنی انجام دادن کاری است که حلال نیست (همان، ج ۱۲، ص ۵). لازم به ذکر است، اگر عملی در خارج محقق نگردد و امری قلبی باشد متصف به اثم نمی‌گردد.

عبارت اعانت در اصطلاح به معنی انجام دادن برخی از مقدمات فعل حرام، به قصد ایجاد آن حرام است، نه مطلق انجام دادن آن مقدمات (انصاری، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱). بنابراین از نظر انصاری علاوه بر علم به حرام، قصد حرام در اعانه بر اثم نیز شرط است. بر مبنای این نظر اگر کسی مقدمات فعل حرام را بدون قصد ترتب نتیجه انجام دهد، مثل اینکه انگور را به می‌فروشد و یا چوب را به مجسمه‌ساز بفروشد، مرتکب فعل حرام نشده است،

ولو اینکه علم و اطلاع داشته و احتمال به‌کارگیری آن را در فعل حرام می‌داده است؛ زیرا از دیدگاه این عده از فقها، معاونت عبارت است از انجام برخی مقدمات به قصد حصول نتیجه نه مطلق تهیه مقدمات. از نظر مرحوم خوئی اعانت بر اثم، یعنی ایجاد مقدمه‌ای از مقدمات فعل غیر، اگرچه تهیه مقدمات از روی قصد نباشد و فاعل نیز باید در انجام فعل، مستقل باشد (خوئی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۷۶). امام خمینی در این مورد چنین می‌فرماید: «تهیه مقدمات و اسباب معصیت برای کسی است که قصد ارتکاب آن را دارد؛ حال آنکه تهیه اسباب برای رسیدن به هدف باشد یا نه یا اثم در خارج تحقق یابد یا نه اعانت بر اثم بوده و حرام است» (خمینی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، ص ۲۱۱).

به نظر می‌رسد هرکجا که به صدق عرفی اعانه یقین وجود داشت، در آنجا اعانه بر اثم صادق است و هر جا که فهم عرفی آن بر ما محل شک بود، ملاک در قاصد بودن معین است تا اعانه بر اثم صدق کند و مهمترین ملاک برای صدق عرفی اعانه بر اثم، انحصار مقدمه‌ای که دیگری در مورد آن یاری رسانده، در حرام است.

هر چند از اطلاق فقها استنباط می‌شود که اعانه اعم است از مساعدت فکری و معنوی یا مساعدت عملی و مادی؛ اما بعید نیست که از نظر فقها انجام اموری چون تحریک، ترغیب و... که در واقع نوعی همکاری فکری و معنوی است، اعانه محسوب می‌شود. چنان‌که از نظر برخی فقهای شافعی از آنجایی که مسابقه بین خروسها و یا مبارزه بین سگها حرام است، چون منجر به آزار حیوانات می‌شود، پس تماشای آن هم حرام است زیرا اعانه بر اثم قلمداد می‌شود (انصاری، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۴۴).

از جمله جرایمی که این قاعده در آن مورد استناد است می‌توان به قوادی اینترنتی اشاره کرد. همان‌گونه که گفته شد قوادی یا قیادت به معنای میانجی‌گری و دلالتی، جهت ارتکاب عمل زنا یا لواط است. عمل زنا یا لواط در زمره اثم تعریف می‌گردد و رکن اعانه هم محرز است؛ چراکه قواد با علم به تحقق این عمل و با قصد به هم‌رساندن طرفین اقدام به این کار می‌نماید و از مواردی است که علاوه بر علم، رکن قصد هم در آن وجود دارد و اعانه در این شکل از اموری است که انحصاراً منتج به حرام شده و شکل دیگری برای آن متصور نیست. این جرم هرچند در ظاهر علیه فرهنگ نمی‌نماید، اما به مرور زمان با گسترش فرهنگ فحشا، بی‌بندوباری و عادی‌سازی روابط خارج از شرع منجر به تغییر و جایگزینی ارزشها می‌گردد. هم‌چنین است برای جرم ایجاد مراکز فساد؛ چراکه از اهداف ایجاد این

مراکز فراهم کردن شرایط و محیطی به جهت دسترسی و سهولت برای شرب مشروبات الکلی، مصرف روان‌گردانها، برقراری روابط خلاف اخلاق و اعمال منافعی عفت است و پیامدهای آن در مورد جرایم علیه فرهنگ، همانند قوادی است. این جرم از مواردی است که معین خود دست به مقدمات حرام نیز میزند و صرفاً در اعانه به اثم خلاصه نمی‌شود و بر خلاف قوادی که صرفاً واسطه است، خود فرد اقدام به دایر کردن مکان فحشا نموده است. مورد بعدی درباره نشر و تعلیم محتوای ضاله است. هر جا شخص می‌داند تعلیم منجر به گناه می‌شود، اعانه بر اثم و حرام است و لذا با اطمینان به انحراف و بی‌دینی یادگیرنده، تعلیم حرام است؛ اما اگر اطمینان ندارد یا شک دارد، قاعد اعانه بر اثم شامل آن نیست. لذا با عدم علم یا عدم احراز وقوع حرام، حرمت تعلیم محقق نیست. این مورد زمانی در جرایم علیه فرهنگ صدق می‌نماید که به شکل گسترده انجام گردد؛ برای مثال توسط رسانه‌ها، شبکه‌های متفاوت یا در بستر فضای مجازی.

۳-۴. قاعده التابع تابع

این قاعده از قواعد مورد استناد در کتب قواعد فقه شافعی است بدین معنی که برای تابع حکم جداگانه‌ای نیست، بنابراین هر حکمی که شامل متبوع آن باشد بر تابع آن هم شامل است (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۷). این قاعده یک قاعده اصلی است که قواعد فرعی دیگری ذیل آن مندرج می‌باشد، بنابراین به‌مثابه جنس است که مشتمل بر چند انواع است (زلمی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۵۷). قاعده «مَا حُرِّمَ فِعْلُهُ حُرِّمَ طَلَبُهُ» از قواعد مندرج ذیل این قاعده است که قابل بررسی در جرایم فرهنگی است. این قاعده بدین معناست که آنچه انجام دادنش حرام است، خواستن آن از دیگری نیز حرام است. بنابراین هرگاه عملی در حد ذات خود حرام باشد درخواست انجام دادن آن بر هر کسی حرام و ممنوع خواهد بود (زحیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱). طبق این قاعده تشویق هر کسی نسبت به انجام یک عمل جرمی، حرام و مسئولیت کیفری متوجه تشویق‌کننده خواهد بود و باید مجازات گردد. فلذا افرادی مانند مدیران سایتهای پورنوگرافی، دلالان جنسی، بانیان مراکز فساد، تولیدکنندگان تصاویر مستهجن و مطالب منافعی عفت که به قصد توزیع، اقدام به تولید کرده و هم‌چنین دعوت-کنندگان به عرفانهای نوظهور مشمول این قاعده خواهند بود، چراکه این افراد با تشویق سایرین به اعمال حرام علاوه بر آنکه بسترهای حرام را برای سایرین ایجاد می‌نمایند،

به واسطه چنین اعمالی به مرور زمان فرهنگ لابلالی‌گری، وقیح‌نگاری را جایگزین فرهنگ اخلاق‌مداری، حیا و دین‌مداری می‌نمایند.

قاعده «مَا حُرِّمَ أَخْذُهُ حُرِّمَ إِعْطَاؤُهُ» از دیگر قواعد مورد بررسی در این زمینه است. قاعده بیانگر آن است که آنچه گرفتنش حرام است دادنش نیز حرام است (زحیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸)، به دلیل آنکه اعانه و کمک در معصیت است. مورد استدلال آیه در ارتباط با افرادی است که به شکل وسیع اقدام به پخش محتوای خلاف عفت عمومی کرده یا رسانه‌هایی که محتوای ضاله را پخش می‌نمایند، چراکه شکل عنوان اعطا در رسانه‌ها در معرض عموم قرار دادن این محتوا است.

۴-۴. حسم ماده فساد

واژه حسم بنا به فرهنگ لغت به معنای قطع کردن، حل و فصل کردن، تمام کردن نزاع آمده است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۸۹۹). هرچند فساد در اصطلاح فقهی به معنی حکمی وضعی در مقابل کلمه صحت است، اما در اینجا به معنی نقیض صلاح و حق است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۳۵). کلمه ماده نیز به معنی اصل هر چیز، ریشه، عامل به‌وجودآورنده و منشا است (فرهنگ معین، ۱۵۶۵/۲) و بنابراین در اینجا ماده فساد به معنی منشأ و ریشه فساد است یا آنچه فساد به سبب آن وجود یافته است.

این قاعده، از قواعد موجود در فقه امامیه است، بدین معنا که در بعضی موارد اجرای حکم اولی شرع، مصلحت مورد نظر را تأمین نمی‌کند، بلکه حتی در مواردی ممکن است موجب مفسده‌ای گردد. از این‌رو در این‌گونه موارد بر اساس مقتضای قواعد فقهی مانند قاعده لاضرر، میسور، منع اختلال نظام، نفی عسر و حرج و مانند آن عمل می‌شود، مثلاً می‌توان به دلایلی مانند مفسده، حکم به عدم مالیت مواد مخدر صادر کرد. ولی چه بسا در مواردی، صرف حکم به عدم مالیت کافی نباشد، بلکه ضبط و امحا مواد مکشوفه ضرورت داشته باشد. در این موارد نه تنها حکم اولی کنار می‌رود، بلکه از طریق حسم ماده فساد، حکم دیگری ایجاد می‌شود. امری کلی که از آن، با عنوان «قاعده حسم» یاد می‌شود. به بیان کوتاه‌تر اگر با رعایت احکام اولی، مفسده‌ای به‌طور کامل از میان نرود، به استناد این قاعده می‌توان ریشه مفسده را خشکاند و حکم به اجرای دستوری داد که هرچند مستقیماً با مسئله ارتباط ندارد، اما زمینه تحقق مجدد آن فساد را از بین می‌برد.

با وجود آنکه قاعده حسم ماده فساد در منابع شافعی مورد استفاده نبوده، اما در تحقیقاتی که انجام گردید، قاعده «درء المفاسد اولی من جلب المصالح» یافت شد که از لحاظ نتایج حاصله در جرایم علیه فرهنگ، قرابت مفهومی داشته و قابل استناد است. مقصود از قاعده این است که در صورت تعارض مفسده با مصلحت، غالباً دفع مفسده مقدم داشته می‌شود و این امر به دلیل آن است که توجه شریعت به منهیات بیشتر از توجه آن به مأمورات است (سبکی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۰۵؛ سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۷). برای مثال اگر کتابی از جمله مصادیق کتب ضلال باشد و اما مطالب آن به گونه‌ای نیست که تماماً ضلال باشد و در عین حال نابودی آن قسمت ممکن نیست کل کتاب لازم است نابود شود؛ چراکه مفسده کتاب بیشتر از مصلحت آن است و بنابراین نگهداری یا خرید و فروش آن حرام است.

هرچند این دو قاعده در بیان فقهای امامیه و شافعیه غالباً درباره کتب ضلال مطرح شده است، اما در دنیای امروز به سبب پیشرفت فناوری ابزارهای اطلاع‌رسانی جدیدی جایگزین شده که علاوه بر مرجعیت یافتن آن و در دسترس بودن، ضریب تأثیر بیشتری داشته است و برای مثال سایتهای اینترنتی، شبکه‌های تلویزیونی یا اپلیکیشنهای متفاوت. لازم به ذکر است در عمل، استفاده از این قاعده محدود به کتب ضلال نبوده و در سایر جرایم فرهنگی نیز از این اصل استفاده شده است. برای مثال طبق ماده ۶۳۹ در جرم ایجاد مراکز فساد حکم به پلمپ مکان شده یا در قوادی اینترنتی حکم به مسدود کردن سایت یا صفحه متخلف گردیده است. هم‌چنین طبق ماده ۲۸ قانون مطبوعات اصرار بر انتشار مطالب خلاف عفت عمومی موجب لغو پروانه است.

نتیجه

منظور از جرایم فرهنگی در این پژوهش به معنی هرگونه فعل یا ترک فعل است که علیه فرهنگ یا اجزاء آن تحقق یافته و منجر به تخریب، تحریف یا واژگونی فرهنگ یا جریحه‌دار شدن وجدان عمومی می‌گردد. تبیین ادله ممنوعیت این اقدامات گامی است ابتدایی برای توجیه حاکمان اسلامی، جهت اتخاذ تدابیر تنبیهی نسبت به این اعمال. با توجه به آیات حرمت افساد فی الارض، اجتناب از قول زور و حرمت اشاعه فحشا، ممنوعیت مصادیقی از جرایم فرهنگی مانند تولید گسترده محتوای مستهجن، ایجاد مراکز فساد، قذف و قوادی اینترنتی با شرط آنکه به شکل وسیع تحقق یابد، ثابت می‌گردد. در بخش روایات مورد

استناد به نظر می‌رسد در روایت تعلیم حرام محض با لحاظ قیودی بتوان حرمت نشر عرفانهای نوظهور از دریچه جرایم فرهنگی را پذیرفت و با روایت وهن حق، ممنوعیت توهین به مقدسات و انتشار مطالب کذب در رسانه‌ها را ممنوع دانست.

به نظر نگارنده در قواعد فقه امامیه با توجه به قواعد لاضرر، حسم ماده فساد، اعانت بر اثم و در قواعد فقه شافعیه با لحاظ قواعد الضرر یزال، درء المفسد اولی من جلب المصالح و التابع تابع ممنوعیت این نوع جرایم قابل اثبات است. عقل نیز با تکیه بر اصل نظم و سیره عقلا مبتنی بر رعایت هنجارهای مبتنی بر عقل، هرج و مرج ناشی از جرایم علیه فرهنگ مانند نشر اکاذیب گسترده را قبیح می‌داند. بنابراین پیشنهاد می‌شود:

۱. با توجه به اثبات ممنوعیت این جرایم و اهمیت مضاعف آن در کشورهای اسلامی، اقدام به جرم‌انگاری این نوع جرایم گردد.

۲. مجازات آن دست از جرایم فرهنگی که به لحاظ تعدد معنوی با سایر جرایم هم‌پوشانی داشته و دارای مجازات مشترکی هستند، نیازمند بازبینی و متناسب‌سازی است تا از بازدارندگی لازم برخوردار شود.

۳. در جرایم غیر مشترک، از آنجایی که این جرایم علیه فرهنگ است، مجازاتی از جنس فرهنگ و محرومیت‌های فرهنگی برای آن تعریف گردد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (۱۳۵۷ق). *تحفة المحتاج فی شرح المنهاج*. قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
- ابن درید ازدی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). *جمهره اللغة*. بیروت: دارالعلم.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام (۱۴۲۱ق). *قواعد الأحكام فی مصالح الأنام*. دمشق: دارالقلم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر؛ دارصادر.
- انصاری، زکریا بن محمد (بی تا). *اسنی المطالب فی شرح روض الطالب*. بیروت: دارالکتاب الإسلامی.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۳ق). *کتاب مکاسب*: قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- همو (۱۴۱۴ق). *رسائل فقهیه*. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۰ق). *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بورنو، محمد صدقی بن احمد (۱۴۱۶ق). *الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه الکلیه*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دارالعلم.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق* علیه السلام. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- حسینی مراغه‌ای، سید عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). *العناوین الفقهیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۲۸۵ق). *السراج المنیر*. قاهره: مطبعة بولاق.
- خطیب، عبدالکریم یونس (بی تا). *التفسیر القرآنی للقرآن*. قاهره: دارالفکر.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۹۰ق). *تحریر الوسیله*. قم: مکتبه العلمیه الإسلامیه.
- همو (۱۳۸۲ش). *تهذیب الاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- همو (۱۳۸۱ش). *المکاسب المحرمه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۷ش). *مصباح الفقاهة*. قم: داوری.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱ش). *تقسیم کار اجتماعی* (ترجمه باقر پرهام). تهران: مرکز.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: دارالقلم؛ بیروت: الدار الشامیة.
- زحیلی، محمد مصطفی (۱۴۲۷ق). *القواعد الفقهیه و تطبیقاتها فی المذاهب الأربعة*. دمشق: دارالفکر.

- زرقاء، مصطفی احمد (۱۴۰۹ق). شرح القواعد الفقهیه. دمشق: دارالقلم.
- زلمی، مصطفی (۱۳۹۸ش). قواعد فقهی معاصر (ترجمه احمد نعمتی). تهران: احسان.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سبکی، علی بن عبدالکافی، و سبکی، عبدالوهاب بن علی (۱۴۱۶ق). الإیهاج فی شرح المنهاج. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۳ش). مقدمه‌ای بر آسیب‌شناسی اجتماعی. تهران: آوای نور.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۱۱ق). الأشیاء و النظائر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- همو (۱۴۰۱ق). الإکلیل فی استنباط التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صدر، سید محمدباقر (۱۹۸۷م). دروس فی علم الأصول. بیروت: دارالکتب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. قم: دارالهجره.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین. تهران: المکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۳ش). بنیادهای علم سیاست. تهران: نی.
- فاضل تونی، محمد حسین (۱۴۱۲ق). الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا). کتاب العین. بی‌جا: دار و مکتبه الهلال.
- قائم مقامی، سید عباس (۱۳۷۸ش). کاوشهای فقهی. تهران: امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷ش). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ماوردی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق). الحاوی الکبیر فی فقه مذهب الإمام الشافعی و هو شرح مختصر المزنی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
- محامی، احمد حسین یعقوب (۱۴۱۷ق). النظام السیاسی فی الاسلام. بیروت: دارالإسلامیه.
- مصطفوی، سید محمدکاظم (۱۴۲۱ق). القواعد الفقهیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
- H. Schein, Edgar (2004). *Organizational Culture and Leadership*. Published by Jossey-Bass.
- Parmelee, Maurice (1918). *Criminology*. New York: Maxmillan.
- Tvlor, Edward (1920). *Primitive Culture*. New York: J.P. Putnam's Son.