

جایگاه حق فرهنگی در فقه مذاهب اسلامی (مطالعه موردی حق تعلیم و تعلم و حق آزادی عقیده)

جواد شایان فر،^۱ سید محمد حسینی،^۲ عابدین مؤمنی^۳
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۸)

چکیده

در نگاه مذاهب اسلامی، هر حقی که باعث رشد فکری بشر شده و شکل‌دهنده هویت و شخصیت او باشد و موجب تعالی روحی و معنوی وی گردد، در زمره حق فرهنگی قرار می‌گیرد. در پژوهش پیش رو حق فرهنگی از نظر فقهای مذاهب اسلامی کنکاش و واکاوی شده است و از این رو پرسش اساسی که به دنبال پاسخ آن هستیم این است که منشأ مشروعیت حق فرهنگی از منظر فقهای مذاهب اسلامی چیست؟ و بر چه اساسی قابل توجیه است؟ و اینکه تفاوت دیدگاههای مذاهب اسلامی در ترسیم و تبیین مصادیق حق فرهنگی از قبیل حق تعلیم و تعلم و حق آزادی دین و عقیده چه میزان است؟ لذا هدف از نوشتار حاضر تبیین نوع نگرش مذاهب اسلامی، به مسئله حق فرهنگی و مهم‌ترین مصادیق آن یعنی حق تعلیم و تعلم و حق آزادی دین و عقیده است. از مهم‌ترین نتایج به دست آمده اینکه حق فرهنگی باعث تعالی روحی و معنوی انسان گردیده و فقهای مذاهب اسلامی با توجه به اهمیت این حق اساسی، احکام خاصی را برای مصادیق این حق استنباط نموده‌اند، از جمله اینکه از منظر فقهای مذاهب اسلامی، اصل اولیه در خصوص آزادی دین و عقیده، بر عدم جواز اکراه است مگر اینکه اکراه مشروع باشد،

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول) /

j_shayanfar@theo.usb.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه تهران / hoseini.sm@ut.ac.ir

۳. استاد دانشگاه تهران / abedinmomeni@ut.ac.ir

مانند اکراه مرتد به بازگشت به دین اسلام. پژوهش حاضر از نوع توصیفی - تحلیلی بوده و به روش کتابخانه‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: حق فرهنگی، فقه، مذاهب اسلامی، تعلیم و تعلم، آزادی عقیده.

طرح مسئله

تفکر اومانیسم، که در جهان غرب بر پایه «انسان‌محوری» شکل گرفته است و عقل انسان را در شناخت خود و جهان پیرامونش، مستقل و بی‌نیاز از وحی و خالق وحی می‌داند، پس از ناکام ماندن در رسیدن به هدف اصلی زندگی بشر، که سعادت حقیقی است، به دنبال یافتن راههایی جهت رشد و تعالی روحی و معنوی انسان رفته است که یکی از این راهها، که تاثیر مستقیم بر رشد و تعالی روحی انسان دارد، بهره‌مند شدن افراد از حق فرهنگی است که در سالهای اخیر البته در سخن و نه در عمل در اسناد بین‌الملل و قوانین داخلی برخی کشورها به آن پرداخته شده و این در حالی است که فقه مذاهب اسلامی از سالها پیش، به تفصیل به بیان حق فرهنگی و مصادیق آن پرداخته است.

پویایی فقه اسلام که برگرفته از وصف جاودانگی آن است به معنای پاسخگو بودن فقه، نسبت به همه نیازهای بشر در همه اماکن و اعصار است و عدم اعتقاد به آن، به معنای عدم پذیرش خاتمیت نبوت است، زیرا زمانی خاتمیت نبوت، مفهوم خواهد داشت که فقه و داده‌های فقهی، الی‌الابد پویا بوده و در چالشهای زندگی بشر، همواره راهگشا باشد و راهکارهای منطقی و مناسب ارائه دهد. بر این اساس ارائه برنامه و راهکارهای فقهی در خصوص تبیین و احقاق هر چه بهتر حق فرهنگی، که یکی از مسائل نوظهور در عرصه حقوق بشر است، امری مسلم و ضروری است. از آنجا که هدف نهایی آموزه‌های شرعی دین اسلام، استکمال و رسیدن انسان به مقام خلیفه الهی است، بنابراین بهره‌مندی افراد از حقوقی که در ارتباط مستقیم با این هدف اسلام باشد، امری بدیهی و بلکه ضروری است. حق فرهنگی یکی از انواع حقوق بشر است که رسالت اصلی آن، رشد هویت و شخصیت انسان است، لذا با هدف و ایدئولوژی اسلام، به جهت رسیدن به هدف نهایی خلیفه الهی، همسوست. اما نکته مهم اینکه حق فرهنگی به‌رغم اهمیت فراوان به جهت رسانیدن انسان به رشد و تعالی روحی و تأثیرگذاری آن بر دیگر عرصه‌های زندگی بشر و نیز هم‌عرض بودنش با سایر بخشهای حقوق بشر مانند: حقوق سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، کمتر مورد

توجه قرار گرفته است. بر این اساس تبیین حق فرهنگی و مصادیق آن و به دست آوردن منطق حاکم بر آن، که فصل ممیزه این حق بشری از سایر حقوق بشر است، امری ضروری است. در این راستا بررسی مبانی حق فرهنگی به جهت یافتن منشأ مشروعیت آن امری ضروری به نظر می‌رسد، بدین معنا که حق فرهنگی بر چه اساسی مشروع است؟ و چرا باید از آنها حمایت شود؟ و بر چه اساسی قابل توجه هستند؟ هم‌چنین تبیین نوع نگرش مذاهب اسلامی به مسئله حق فرهنگی و مصادیق آن، از دیگر اهداف پژوهش است.

پیشینه

بر اساس بررسی‌های به‌عمل‌آمده، اثری که اختصاصاً به بررسی جایگاه حق فرهنگی در ادله و اندیشه‌های فقهی مذاهب اسلامی بپردازد یافت نشد، اما مواردی به شرح ذیل وجود دارد که مشابیهایی با نوشتار حاضر دارند.

مقاله بررسی تطبیقی حقوق بشر در اسلام و غرب (عابدین سیاحت اسفندیاری و حسین عدلیب، فصلنامه مطالعات تطبیقی حقوق بشر، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۱). در این مقاله به بررسی مقایسه‌ای حقوق بشر در اسلام و غرب پرداخته شده و بیان می‌کند که حقوق بشر از دیدگاه اسلام، مبتنی بر یک سری مبانی اصیل است که برگرفته از تمایلات نفسانی انسان نیست و گستردگی آن شامل همه حوزه‌های زندگی بشر می‌شود و مشمول همه انسانها اعم از مسلمان و غیرمسلمان می‌گردد. در حالی که حقوق بشر غربی، مفهومی جدیدالتأسیس است که پس از جنگ جهانی دوم طرح و توسعه یافت و منجر به صدور منشور جهانی حقوق بشر گردید و در آن به انواع آزادیها اشاره شده است و به عنوان مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش آمده است که مجموعه معارف دین اسلام برتری مشهودی نسبت به حقوق بشر غربی دارد.

مقاله بررسی تطبیقی عناصر فرهنگی موثر بر توسعه اقتصادی و اجتماعی ایران و کره جنوبی با تأکید بر ادیان رایج در این دو کشور (زهرا حضرتی صومعه و مژگان قاسمعلی، نشریه مطالعات میان فرهنگی، شماره ۲۹) در این مقاله به تأثیر آیینها و ادیان موجود در ایران و کره جنوبی در توسعه اقتصادی و اجتماعی آنها پرداخته شده است و بیان می‌کند که عناصر فرهنگی در کره جنوبی مانند: مشارکت عامه مردم، عقل‌گرایی، اتکاء به علم، قانون‌گرایی، داشتن وجدان کاری و... از طریق آموزه‌های دینی و مذاهب در افراد نهادینه

شده و همین امر موجب توسعه اقتصادی کره جنوبی گردیده است، در حالی که علی‌رغم وجود تأکیدهای دین مبین اسلام، به دلایل مختلف، از جمله شرایط حاکم بر ایران، عناصر فرهنگی در افراد نهادینه نشده که این امر، موجب کند شدن پیشرفت اقتصاد کشور است. اما در نوشتار پیش رو به تبیین ویژگیهای حق فرهنگی و مبنای مشروعیت آن در فقه مذاهب اسلامی و مطالعه تطبیقی مهم‌ترین مصادیق آن در بین مذاهب اسلامی پرداخته شده است.

مفهوم‌شناسی حق فرهنگی

حق فرهنگی یک ترکیب اضافی است که از دو جزء حق و فرهنگ تشکیل می‌شود، لذا شناخت دقیق آن، منوط به درک صحیحی از اجزای آن است.

حق: واژه حق، که مفرد حقوق است، واژه‌ای عربی و معادل، هستی پایدار است و به معنای هر آنچه از ثبات و پایداری بهره‌مند باشد، است (جوادی آملی، ۱۳۷۷ش، ص ۷۴). هم‌چنین حق به نقطه مقابل باطل، تعبیر شده (جوهری، ۱۴۱۰ش، ص ۱۴۶۰) و یکی از صفات خداوند متعال است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰).

برخی معتقدند که برای واژه حق در لغت معانی کثیره‌ای نیز ذکر شده است، اما حق تنها یک معنا دارد و بقیه مواردی که به عنوان معنا برای آن ذکر شده‌اند، از باب اشتباه مفهوم به مصداق است و همه آنها به یک مفهوم واحد برمی‌گردند و آن مفهوم «ثبوت» است و حق در معنای وصفی آن به معنای «ثابت» خواهد بود و بدین اعتبار به خداوند متعال حق، اطلاق می‌شود که مقام الهی به بالاترین مرحله ثبوت متصف است که هیچ درجه‌ای از عدم با آن همراه نیست. البته هرگاه بحث از مفهوم واژه حق می‌شود، معمولاً دو نوع کاربرد از آن به ذهن خطور می‌نماید؛ یکی حق بودن و دیگری حق داشتن^۴ و آنچه در نوشتار

۴. هرگاه حق در کاربری «حق بودن» به‌کار رود در معنای ضد باطل و کذب است. حق در این معنا اشاره مستقیم به یک واقعیت درست و صادق دارد، مثلاً وقتی می‌گوییم: «فلان مطلب حق است»، یعنی اینکه آن مطلب درست است و اما «حق داشتن» کاربری دیگری از حق است که ظاهراً با درستی یا نادرستی چیزی کاری ندارد و در مقابل تکلیف به‌کار می‌رود. حق در این معنا اشاره مستقیم به صاحب حق، موضوع حق و شاید مکلفی در مقابل آن دارد.

حاضر، از معنا و کاربرد حق مدنظر است، کاربری دوم، یعنی «حق داشتن» است که در این کاربری به معنای امتیاز، سلطه و توانایی خواهد بود.

حق در اصطلاح فقها: برخی فقها مانند انصاری، حق را نوعی سلطه برای دارنده آن می‌دانند که در مقابل آن مکلفی وجود دارد. به عبارت دیگر، حق سلطنتی است قائم به دو فرد، یک طرف صاحب حق و دیگری مکلفی که صاحب حق به واسطه بهره‌مندی از حق خویش، بر او سلطه می‌یابد^۵ (انصاری، بی تا، ج ۳، ص ۹). بر اساس این نظریه، قوام حق به صاحب حق، موضوع حق و مکلفی خواهد بود که صاحب حق بر آن سلطه یافته است.

در مقابل، فقیهان دیگری مانند طباطبایی یزدی که از شاگردان انصاری است، معتقدند حق نوعی سلطنت بر شیء است، مانند حق تحجیر، حق رهن، حق طلبکاران در ترکه میت و یا نوعی سلطنت بر شخص است، مانند حق قصاص، حق حضانت و حق قسم. حق مرتبه ضعیفی از مالکیت است، بلکه نوعی از مالکیت است که صاحب حق، مالک شیئی است که بر آن، حق و سلطنت یافته است^۶ (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۵). آنچه از بیان فوق برداشت می‌شود این است که حق، سلطنتی است که برای قوامش، وجود فقط صاحب حق و موضوع حق کفایت می‌کند و نیازی به وجود فرد دوم، یعنی مکلف نیست و اینکه موضوع حق می‌تواند هم شیء باشد و هم شخص. در نوشتار حاضر حقوق به معنای امتیاز و برخورداری افراد از مواهب زندگی مدنی نسبت به یکدیگر و دولت است که در این معنا نقطه مقابل آن تکلیف خواهد بود؛ یعنی هرکجا حقوقی به رسمیت شناخته شود در مقابل آن فرد و یا افرادی مکلف به رعایت آن خواهند بود.

فرهنگ: فرهنگ، از واژه لاتین «culture» به معنای کشاورزی گرفته شده است، البته واژه فارسی فرهنگ این پیشینه و معنا را ندارد، بلکه اصولاً به معنای علم و ادب و معرفت است و بنابراین آنچه برای واژه لاتین و زبانهای وابسته به آن، معنای مجازی دارد برای واژه فارسی، معنای اصلی است (دولو، ۱۳۸۴ ش، ص ۸). این واژه مرکب از دو جزء «فر» به معنی جلو، بالا و پیش آمده و «هنگ» به معنی کشیدن، سنگینی و وزن است و در

۵. أن هذا الحق سلطنة فعلية لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد.

۶. فإن الحق نوع من السلطنة على شيء متعلق بعين كحق التحجير و حق الرهانة و حق الغرماء في تركة الميت أو غيرها كحق الخيار المتعلق بالعقد أو على شخص كحق القصاص و حق الحضانة و حق القسم و نحو ذلك فهي مرتبة ضعيفة من الملك بل نوع منه و صاحبه مالك لشيء يكون أمره إليه.

فارسی به مفاهیم مختلفی به کار رفته است، مانند: حرفه و علم، فنون و ورزشها، دانش و هنر، آموختن و به کار بستن.

در تعریف فرهنگ اختلاف نظر بسیار است، زیرا دانشمندان از منظر علوم مختلف، به تعریف این واژه پرداخته‌اند، به گونه‌ای که بالغ بر دهها تعریف در قالبهای وصفگرایانه، تاریخی، روانشناسی و... بر آن وارد شده است. به عنوان نمونه تایلور در تعریف فرهنگ می‌گوید: فرهنگ کلیت درهم تافته‌ای است شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت که انسان از جامعه به دست می‌آورد (آشوری، ۱۳۸۱ش، ص ۴۷). اما تعریف مختار از فرهنگ این است که: «فرهنگ فرایندی است که تأثیر مستقیم بر بعد روحی و معنوی زندگی بشر دارد و مربوط به ذات انسان بماهو انسان است و باعث رشد و تعالی هویتی و شخصیتی افراد می‌شود. بر این اساس رفتار و کردار افراد و باورهای ایشان، برگرفته از همین فرایند است که از جامعه به او به ارث می‌رسد.» اما حق فرهنگی دارای تعاریف مختلفی است، مانند: الف) حق فرهنگی به معنای برخورداری و بهره‌مندی افراد، گروهها و اقشار مختلف از کالاهای فرهنگی که در قالب رسانه‌های مختلف نوشتاری، دیداری و شنیداری قابل تصور است؛ ب) حق فرهنگی به- مثابه حق تعلق به فرهنگ خاص و سهم شدن در شکوفایی آن است؛ ج) حق فرهنگی در قالب عناوینی از قبیل حق تکثیر، حق تألیف، حق اختراع و... بیان می‌شود (افروغ، ۱۳۷۹ش، ص ۶۳) که با توجه به فصل ممیزه حق فرهنگی از سایر حقوق بشر، تعریف ذیل مناسب‌تر به نظر می‌رسد: حق فرهنگی عبارت است از امتیاز، توانایی و سلطه فرد نسبت به کلیه شئون زندگی اجتماعی که در ارتباط با رشد و تعالی روحی و معنوی اوست و از هویت و شخصیت وی صیانت می‌کند. در واقع صاحب حق (له) نسبت به مصادیق حق فرهنگی (متعلق حق)، در برابر دیگر افراد (علیه) دارای امتیازاتی است که به دلیل داشتن ضمانت اجرای کافی و مؤثر، می‌بایست توسط دیگران احترام شود.

یافتگاه حق فرهنگی

سؤال مهمی که در خصوص حق فرهنگی مطرح می‌شود این است که منبع و به عبارت دقیق‌تر یافتگاه حق فرهنگی کجاست؟ در بحث از منابع حقوق، معمولاً از دلیل الزامی بودن قواعد حقوقی و یا عناصر آن بحث نمی‌شود، بلکه منابع حقوق عبارت است از

صورت‌های ایجاد قواعد حقوقی که برای وضع این قواعد استفاده می‌گردد (عمید زنجانی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۴). منبع یا به بیان دیگر یافتگاه هر حقی می‌تواند قانون یا عرف مردم یا موارد دیگر هم‌چون شریعت باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۵). در خصوص حق فرهنگی اگر قائل به فرهنگ دولت‌ساخته باشیم، یعنی آن حقی را حق فرهنگی بدانیم که دولت و حاکمیت تحت عناوین محصور و مشخصی به جهت شکل دادن به هویت افراد جامعه و صیانت از شخصیت آنان تعیین نموده است، بنابراین منبع حق فرهنگی «قانون» می‌شود؛ یعنی هر حقی را که دولت در راستای تعالی شخصیتی افراد تعیین کند و در قوانین آمده باشد، جزو حقایق فرهنگی محسوب می‌شود.

اما اگر قائل به فرهنگ مردم‌بنیاد باشیم، منبع حق فرهنگی «عرف و سنن مردم» خواهد بود، در چنین حالتی، یافتگاه حق فرهنگی صرفاً قوانین نیست، بلکه باید پیشینه، آداب و رسوم و زیست بوم یک قوم را بررسی نمود تا کشف شود که چه چیزی به عنوان عرف میان آنان رواج دارد تا اینکه به عنوان حق فرهنگی به رسمیت شناخته شود.

البته به نظر می‌رسد که هر دو عقیده فوق (فرهنگ دولت‌ساخته و فرهنگ مردم‌بنیاد) در اینکه چه حقی را حق فرهنگی بدانند، از یک ضابطه تبعیت می‌کنند و آن اینکه حق فرهنگی آن حقی است که هویت انسان را شکل می‌دهد، از شخصیت انسان صیانت می‌کند و باعث تعالی روح او می‌شود. از باب نمونه هم فرهنگ دولت‌ساخته و هم فرهنگ مردم‌بنیاد، هنر را که مهم‌ترین وظیفه‌اش تعالی روح انسان است، موجب رشد و تعالی هویت و شخصیت انسان می‌دانند، لذا حق برخورداری از هنر را به عنوان یک حق فرهنگی محسوب می‌کنند.

ویژگیهای حق فرهنگی از منظر اسلام

با بررسی و تتبع در انواع حقایق که برای افراد متصور است، کشف می‌گردد دسته‌ای از حقوق به افرادی خاص و معین تعلق می‌گیرند که دیگران از آن محرومند، مانند حق مالکیت که هر فرد نسبت به ملک خود دارد و دیگران در آن حقی ندارد و دسته‌ای دیگر از حقوق به طبقه خاصی از افراد جامعه تعلق دارد که دیگران به آن دسترسی ندارند، مانند حق تقنین برای قانونگذاران و اما دسته دیگر، حقوقی هستند که به فرد یا طبقه خاصی تعلق ندارند و بلکه هر انسانی، به صرف انسان بودن، از آن حقوق بهره‌مند خواهد بود و

دین، عقیده، نژاد، زبان، جنسیت و... هیچ تأثیری در برخورداری از آن حقوق ندارد، لذا چنین حقهای فراگیری را می‌توان حقوق بشر نامید که از مهم‌ترین آنها می‌توان به حقوق اقتصادی، حقوق سیاسی، حقوق مدنی و حقوق فرهنگی اشاره نمود.

اما پرسش اساسی این است که از منظر دین اسلام وجه تمایز حقوق فرهنگی از سایر حقوق بشری چیست؟ و با چه ملاک و معیاری، حقی در زمره حقوق فرهنگی جای می‌گیرد؟

در پاسخ به پرسش فوق باید گفت از منظر دین اسلام، انسان موجودی ذاتاً دارای کرامت است و این کرامت دارای دو نوع فطری و اکتسابی است که نوع اول (کرامت فطری) به تمامی انسانها به صرف انسان بودن تعلق می‌گیرد و نوع دوم (کرامت اکتسابی) بر اساس سعی و کوشش افراد، در مسیر تقویت شرافت و هویت انسانی به آنها تعلق می‌گیرد (جوان آراسته، ۱۳۹۷ش، ص ۶۲). بر این اساس افراد قابلیت رشد مثبت و منفی دارند و حکومت اسلامی که بر اساس قرآن کریم یکی از اهداف والایش رسانیدن انسان به درجه نهایی استخلاف است، وظیفه دارد به جهت رسیدن انسان به تعالی روحی، بسترسازی لازم را انجام دهد.

بنابراین یکی از اهداف اصلی دین اسلام، استكمال، خلیفه الله شدن و رسیدن به کمال معنوی انسانهاست. در چنین سیستمی که در نظر دارد انسان را به بالاترین مقام روحی و حد کمال معنوی، یعنی خلیفه اللهی برساند، بایستی حقهایی که از هویت و واقعیت انسان صیانت کرده و علاوه بر آن موجب رشد و تعالی آن شود، حمایت گردد.

یکی از حقهای اساسی در این زمینه، حق فرهنگی است، زیرا حق مذکور به‌طور مستقیم با هدف و ایدئولوژی اسلام که تعالی معنوی انسان است، همسوست. به عبارت دیگر یکی از بسترهای اساسی که به‌وسیله آن به تعالی معنوی خواهیم رسید، شناسایی و صیانت از حق فرهنگی است و به‌نظر نگارندگان در نگاهی دقیق‌تر، سایر حقوق بشر به‌نوعی مقدمه برای حق فرهنگی هستند و می‌بایست در خدمت این حق قرار گیرند، زیرا در دین اسلام، ابعاد اقتصادی و معیشتی زندگی افراد باید تأمین شود تا اینکه در نهایت هویت و شخصیت انسان رشد کرده و به تعالی برسد. در روایات فراوانی فقر نکوهش شده و محرومیت افراد از حقوق اقتصادی زمینه دور ماندن از رشد و تعالی محسوب شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَ التَّجْمِيلَ، وَ يَكْرَهُ الْبُؤْسَ وَ التَّبَاؤُسَ، فَإِنَّ

اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) إِذَا أَنْعَمَ عَلَى عَبْدٍ نِعْمَةً أَحَبَّ أَنْ يَرَى عَلَيْهِ أَثْرَهَا» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۷۵). بر این اساس فقهای اسلامی تکسب و تأمین نفقه خود و افراد واجب‌النفقه را تکلیف دانسته و آن را واجب می‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ ابن‌عبدالسلام، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۰۵).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که هر حقی که فکر بشر راه رشد دهد و شکل‌دهنده هویت و شخصیت و شاکله روحی، معنوی و رفتاری انسان باشد، ذیل حق فرهنگی قرار می‌گیرد.

مصادیق حق فرهنگی

بر اساس آنچه از منظر دین اسلام بیان شد، فصل‌میزه حق فرهنگی از سایر حقوق بشر، تأثیرگذاری مستقیم حق مذکور بر رشد فکری و هویتی بشر و تکامل بُعد روحانی زندگی وی است که بر این اساس می‌توان حق برخورداری از تعلیم و تعلم و حق آزادی دین و عقیده را به عنوان مصادیق حق فرهنگی احصاء نمود. نکته مهم اینکه مصادیق مذکور حصری نیستند و ممکن است با توجه به ضابطه و ملاک حق فرهنگی که رشد شخصیتی و تعالی روحی انسان است، برخی دیگر از حقایق بشری با حق فرهنگی هم‌پوشانی داشته باشند و نیز ممکن است با رشد بیشتر بشر و اینکه ارزش و هویت او بیشتر شناخته شود، حقایق جدید فرهنگی نیز شناسایی شوند. از باب نمونه در برهه‌ای از زمان، حق مالکیت فکری، جزو حقایق فرهنگی محسوب نمی‌شد (ساکت، ۱۳۸۴ش) و این بدان دلیل بود که ارزش انسان آن‌قدر شناخته نشده بود که تراوشات فکری را به عنوان یک مال و دارای ارزش بدانند، بلکه مال را صرفاً اموال مادی و فیزیکی می‌دانستند، اما در عصر کنونی، بشر به این نتیجه رسیده که اساس زندگی انسان، سرمایه‌های فکری و تراوشات ذهنی اوست، لذا حق مالکیت فکری به عنوان یک حق فرهنگی شناخته شده است.

بنابراین میزان رشد یک جامعه و علوم و اینکه چه قدر ارزش انسان شناخته شود و چه ابعاد جدیدی از حقیقت انسان کشف شود تأثیر مستقیم دارد بر اینکه مصادیق جدید حق فرهنگی شناسایی شود، البته ملاک و منطق حاکم همان است که بیان شد و تغییرناپذیر است. در ادامه به مطالعه مقایسه‌ای حق تعلیم و تعلم و حق آزادی دین و عقیده به عنوان مصادیق حق فرهنگی، در بین مذاهب اسلامی پرداخته می‌شود.

حق بهره‌مندی از تعلیم و تعلّم در فقه مذاهب اسلامی

انسان به عنوان موجودی اجتماعی که تنها از طریق زندگی در اجتماع قادر به ادامه حیات است، همواره نیازمند کسب دانش و علم‌آموزی است و تعلّم و یادگیری علوم و فنون مختلف، از عوامل پیشرفت و تعالی بشر و اجتماع است. هم‌چنین یکی از مهم‌ترین دستوراتی که حضرت محمد ﷺ به معاذ بن جبل فرمودند، این بود که در شهر یمن، مردم را به علم‌آموزی و تعلیم و تعلّم، تشویق و توصیه نماید (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹).

خداوند متعال در تکریم مقام دانشمند می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْعُونَ وَيُتَدْعُونَ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ» (زمر، ۲) و در آیه ۱۱ سوره مجادله درجات ایشان را والا معرفی می‌فرماید و در آیه ۶ سوره تحریم حفاظت از خود و اهل خود را بر مؤمنین واجب دانسته که اجرای چنین دستوری، در سایه تعلیم و آموزش صحیح به فرزندان و اهل خود در امور مختلف اخروی و دنیوی میسر است. هم‌چنین در آیه ۳۱ سوره بقره و آیه ۵ سوره علق، اشاره مستقیم به حق برخورداری افراد از تعلیم و تعلّم دارد. در واقع طبق این آیات، علم‌آموزی و تعلیم از حقوق اولیه انسان است و خداوند متعال از ابتدای خلقت، چنین حقی را برای انسان در نظر گرفته است و خود او که خالق انسان و بلکه جهان هستی است، کلیه اسماء (معانی) را به وی تعلیم فرمود. در آیه ۴ سوره مائده خداوند متعال، پیامبر ﷺ را مکلف فرموده است که در مورد چیزهایی که مردم از او سؤال می‌پرسند، به آنها پاسخ داده و بلکه تعلیم دهد، لذا اشاره مستقیم به حق برخورداری افراد از تعلیم و تعلّم دارد. هم‌چنین طبق آیه ۱۵۱ سوره بقره یکی از تکالیف و فضایل حضرت محمد ﷺ تعلیم کتاب و حکمت به افراد معرفی شده است. در آیات متعدد دیگر، حق تعلّم و یادگیری به‌صراحت برای افراد تشریح شده است.

در تفسیر آیه: «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه، ۱۱۴) آمده است که آیه مذکور به نحوه چگونگی تلقی پیامبر ﷺ از وحی قرآن است و آن بدین‌گونه است که وقتی به آن حضرت وحی می‌رسید، حضرت قبل از تمام شدن وحی، شروع به خواندن آن می‌نمود، که در این آیه، حضرت از این عمل نهی شدند و بخش آخر آیه که می‌فرماید: «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» منظور این است که در خواندن آیه‌ای که هنوز وحی آن، به تو تمام نشده است، عجله نکن و علم بیشتری طلب کن، لذا معنای آیه این می‌شود که اگر تو به قرائت آیه‌ای که هنوز بر تو نازل نشده،

عجله می‌کنی، برای این است که تا اندازه‌ای بدان علم پیدا کرده‌ای، ولی تو به آن مقدار علم اکتفا مکن و به جای عجله کردن، از خداوند متعال علم بیشتر طلب کن و در برخی کتب تفسیری اهل سنت آمده است که معنای «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» علم یافتن پیامبر ﷺ به قرآن و معانی است. هم‌چنین در کتاب الجامع الصحیح للسنن والمسائید، آمده است: «قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: (رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) وَأَضِحَ الدَّلَالَةُ فِي فَضْلِ الْعِلْمِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَأْمُرْ نَبِيَّهُ ﷺ بِطَلَبِ الْإِزْدِيَادِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا مِنَ الْعِلْمِ.»

بنابراین علم‌آموزی یکی از صفات حسنه‌ای است که در قرآن کریم، بر آن تأکید شده و بر این اساس در مواردی که انسان در مورد چیزی، علم و دانش کمی دارد، به فرموده خداوند متعال باید به دنبال علم‌آموزی و تعلّم رفته و در آن مورد علم خویش را بیفزاید. علاوه بر آیات فوق، روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده که بیانگر حق برخورداری افراد از تعلیم و تعلّم هستند. در کتب حدیثی شیعه و اهل سنت، به نقل از پیامبر ﷺ آمده است که: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰). بر این اساس علم‌آموزی نه تنها حق بلکه تکلیف است.

هم‌چنین حضرت محمد ﷺ می‌فرمایند: «إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ، وَ ضِيَاءُ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ قُوَّةُ الْأَبْدَانِ مِنَ الضَّعْفِ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۸؛ ابن بشران، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱). پیامبر ﷺ علم و دانش را پیشوای عمل انسان دانسته، می‌فرمایند دانش به افراد خوشبخت الهام می‌شود و افراد بدبخت از آن محرومند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۸۸). امام صادق ﷺ مؤمنین را همواره به بهره‌مندسازی خانواده خویش از دانش و ادب سفارش نموده‌اند و آموزش دانش به ایشان را، طریقی به بهشت معرفی می‌نمایند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

در روایتی به نقل از پیامبر ﷺ از طریق اهل سنت آمده است: «هر کس که جوینده علم باشد، خداوند متعال راه رسیدن به بهشت را بر او آسان می‌کند» (ترمذی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۲۵). هم‌چنین در کتب روایی اهل سنت، بر ثواب بالای تعلیم نیکوی اهل منزل اشاره شده است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱).

همان‌طور که از مضمون احادیث فوق مشخص گردید، حق برخورداری از تعلیم و تعلّم، در دین مبین اسلام بسیار تأکید شده است که البته در این میان، تعلّم و یادگیری آیات قرآن، به عنوان پر فضیلت‌ترین علوم، همواره در روایات شیعه و اهل سنت تأکید شده است.

حق تعلیم و تعلّم در اندیشه‌های فقهی مذاهب اسلامی

فقهای امامیه احکام خاصی را برای تعلیم و تعلّم بیان نموده‌اند و از منظر ایشان یادگیری و آموزش علوم به چند بخش تقسیم می‌گردد:

الف) یادگیری برخی از علوم، واجب عینی است، مانند: آموختن واجبات دین، مثل احکام عبادات عینی و نیز فاتحة‌الکتاب و سوره که فرد باید برای اقامه نماز آنها را یاد گرفته باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۸).

ب) علومی که یادگیری آنها واجب کفایی است، مانند: فقیه شدن در دین (همان‌جا). هم‌چنین برخی فقهای امامیه معتقدند هرچند حکم اولیه یادگیری سحر، حرمت است لکن یادگیری آن به جهت محافظت کردن در برابر سحر یا دفع سحر کسی که ادعای پیامبری نموده است، جزو واجبات کفایی است (همان، ج ۳، ص ۲۱۵) و اما نکته مهم این است که فقهای امامیه اخذ اجرت بر آموزش‌دهنده واجبات عینی و کفایی را حرام می‌دانند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۳۲).

ج) یادگیری و آموزش برخی علوم حرام است، مانند: حفظ و تعلیم کتب ضلال، یادگیری و تعلیم سحر، تعلیم شعبده و مانند آنها (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، صص ۲۱۶-۲۱۴). در خصوص حفظ و تعلیم کتب ضلال، اصل اولیه حرمت است، اما از نظر فقهای امامیه برخی موارد استثناء شده است که عبارتند از: «لغیر نقض او الحجّه»؛ یعنی در صورتی حفظ آن کتب از دایره حرمت خارج می‌شود که برای نقض خود آن کتاب یا آوردن دلیلی برای رد آن علیه کسانی که آن را قبول دارند، حفظ شود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۷۵). بر این اساس می‌توان گفت دیدن فیلمهای منحرف‌کننده و به تعبیر فقها ضلال و گمراه‌کننده با مضامین ضد دین که امروزه توسط شرکتهای فیلم‌سازی خارجی وابسته به صهیونیسم، علیه اسلام و نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران ساخته می‌شود، حرام است، مگر: «لنقض أو الحجّة»؛ یعنی برای نقض نمودن و رد آن و البته توسط متخصصین.

اما از منظر فقهای امامیه یادگیری سحر حرام است و بنابراین حکم اولیه در یادگیری سحر «حرمت» است و اما فقهای امامیه استثنائاتی بر آن ذکر نموده‌اند که یک مورد آن زمانی است که برای دفع ضرر سحر، از خود سحر استفاده شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۵).

د) فقهای امامیه معتقدند تعلیم، عمل کردن و اخذ اجرت از علومی که مردم به منفعت آنها نیاز دارند و قوام زندگی افراد به آنها وابسته است مانند: حساب، نجوم، طب، هندسه و امثالهم، حلال و جایز است؛ هر چند که در وجوه معاصی به کار روند، مانند آنچه برای استعمال حلال در نظر گرفته شده، سپس در ابواب حرام مانند کمک کردن به ظالم مصرف شود، که در این صورت، تعلیم آن حلال است و اما برای کسی که این علوم را در راه غیر حق صرف کرده است، حرام است.

به نظر می‌رسد از میان علومی که فقهای امامیه به عنوان علوم مجاز و مباح اعلام نموده‌اند، می‌توان تعلیم علومی را که به نفع مردم است مستحب دانست، همان‌طور که فقها تجارت‌هایی را که به نفع مردم است را مستحب می‌دانند (همان، ج ۳، ص ۲۲۰).
اما فقهای اهل سنت برای تعلیم و تعلّم احکام جداگانه‌ای بیان نموده‌اند. از منظر فقهای اهل سنت، تعلّم دارای احکام ذیل است:

الف) یادگیری برخی از امور واجب عینی است، مانند: مسائل دینی، اصول عقاید، احکام عبادات و معاملات (ابوحنیفه، الفقه الأكبر، ۱۴۱۹ق، ص ۳۵). از باب مثال ایشان معتقدند که یادگیری احکام معاملات بر تجار واجب عینی است تا از موارد حرام، مشتبه و مکروه در معامله مصون باشند: «وبهذا يظهر لنا أن تعلم أحكام التجارة من باب فرض العين^۷ في حق التجار، لأن صحة أعمالهم التجارية متوقفة على العلم بها» و رزق حلال به - دست آوردن (سقاف، ۱۴۳۳ق، ج ۲، ص ۳۹۰).

ب) آموختن برخی از علوم واجب کفایی است، مانند: علومی که برای تنظیم روابط دنیوی به آنها نیاز است، از جمله: علم طب «أَنَّ عِلْمَ الطَّبِّ فَرَضٌ كِفَايَةٌ» (سیوطی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۹۹).

ج) علومی که یادگیری آنها مستحب است، مانند تبحر پیدا کردن و متخصص شدن در علم فقه و اطلاع پیدا کردن از فنون استدلالی و ژرفای آن.

فقهای اهل سنت بر این اعتقاد هستند که یادگیری خود فقه یعنی احکام واجب عینی است و اما تبحر پیدا کردن در فقه، اطلاع از پیچیدگیها و استدلالها و مبانی آن مستحب است (ابوحنیفه، الفقه الأبسط، ۱۴۱۹ق، ص ۸۲) و البته در مورد سایر علوم شرعی نیز

۷. در لسان فقهای اهل سنت واجب کفایی به «فرض کفایه» و واجب عینی به «فرض عین» تعبیر شده است.

اعتقاد بر همین است، مثلاً یادگیری اصول اعتقادات (کلام)، واجب عینی است، اما یادگیری استدلالها و پیچیدگیهای آن مستحب است.

یکی دیگر از علومی که از نظر فقهای اهل سنت، یادگیری آن مستحب است، علم نجوم است: «وَلَا يَضُرُّ تَعَلُّمُ وَتَعْلِيمُ عِلْمِ نُجُومٍ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى جِهَةٍ وَفَيْلَةٍ وَوَقْتٍ وَمَعْرِفَةِ أَسْمَاءِ كَوَاكِبٍ لِأَجْلِ ذَلِكَ (مُسْتَحَبٌّ)» (سیوطی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۹۹) و البته معتقدند در صورت داخل شدن در وقت نماز و مخفی بودن قبله، یادگیری علم نجوم واجب می شود^۸ (همانجا).

د) علومی که یادگیری آنها حرام است، مانند: شعبه‌بازی، رمل، سحر، کهانة و امثالهم، به طوری که برخی فقها ساحر را کافر و سحر را شعبه‌ای از کفر می‌دانند: «لأن السحر شعبة من الكفر» (بن باز، بی تا، ص ۲۰). هم چنین در خصوص سحر، آمده است که: «تَعَلُّمُ السَّحْرِ وَتَعْلِيمُهُ حَرَامٌ...» (بهوتی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۰۴).

ه) علومی که یادگیری آنها مکروه است، مانند: آموختن اشعار مشتمل بر غزل و دورکننده انسان از خداوند: «الْعِلْمُ الْمَكْرُوهُ: كَالْأَشْعَارِ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى الْغَزْلِ» (بهوتی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۳۴).

و) علومی که یادگیری آنها مباح است، مانند: یادگیری اشعار؛ البته اگر یادگیری شعر، منجر به حرام، استخفاف و به خفت کشاندن مسلمان شود و یا حاوی موارد مستهجن باشد، حرام است (همان، ج ۱۳، ص ۶).

احکام تعلیم از منظر فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت در خصوص تعلیم معتقد هستند که شرع مقدس اسلام، تأکید بسیار زیادی بر آموزش دادن علومی که امت اسلامی در امور دنیوی و اخروی نیازمند آن هستند، نموده است و در این زمینه به آیات و روایات متعددی استناد نموده اند، از جمله آیات: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه، ۱۲۲). این آیه تأکید بسیار زیاد دارد بر اینکه عده‌ای از مسلمانان بروند، علم دین را بیاموزند و بعد برگردند و به سایرین تعلیم دهند.

۸. وَ قَدْ يَجِبُ إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَخَفِيَ الْقِبْلَةُ.

برخی فقهای اهل سنت با استناد به آیه: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ...» (آل عمران، ۱۸۷) زکات علم را تعلیم آن دانسته‌اند. در این زمینه روایاتی به شرح ذیل از طریق اهل سنت بیان شده است: حضرت محمد ﷺ فرمودند: «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ عِنْدَهُ اخْتِاجُ النَّاسِ إِلَيْهِ فَكَتَمَهُ أُلْجِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ: هر کسی که از او سؤال شود از علمی که دارد و مردم به آن نیاز دارند و او کتمان کند، در قیامت افساری از آتش بر صورتش می‌زنند.» فقهای اهل سنت با توجه به حدیث مذکور، حکم و جوب تعلیم را برای این مورد وضع نموده‌اند: «وَالتَّعْلِيمُ بِقَدْرِ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ لِإِقَامَةِ الْفَرْضِ فَرَضٌ.» هم‌چنین بر اساس حدیثی از پیامبر ﷺ در صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۱) برای سه گروه، دو پاداش وجود دارد، که یکی از این گروهها مردی است که کنیزی داشته باشد و او را به بهترین نحو تعلیم دهد. در این میان تعلیم علوم دین، از جمله تعلیم قرآن، در روایات اهل سنت تأکید شده است، به طوری که اخذ اجرت برای تعلیم آن ممنوع است. از مطالب فوق این نتیجه حاصل می‌شود که در فقه امامیه و اهل سنت تعلیم و تعلّم دارای اهمیت بسیار است و آیات و روایات بسیار متعددی در این زمینه مطرح شده که فقها سعی نموده‌اند با استناد به این آیات و روایات، افراد را به سمت علم‌آموزی و تعلیم علوم دنیوی مانند: زراعت، سیاست، حرفه، طب، تکنولوژی، حساب، هندسه و امثالهم و نیز علمی که برای آخرت انسان مفید است مانند: فقه، کلام، تفسیر، حدیث و امثالهم سوق دهند.

آداب تعلیم و تعلّم از منظر فقهای مذاهب اسلامی

در فقه مذاهب اسلامی، فقها آداب متعددی را هم برای معلّم (کسی که آموزش می‌دهد) و هم برای متعلم (کسی که یاد می‌گیرد) مطرح نموده‌اند و به بیان مسائل متعددی مانند نحوه آموزش، نیت، هدف از آموزش و امثالهم تا آفات و فواید علم‌آموزی پرداخته‌اند. فقهای امامیه برای معلّم و متعلم، آدابی را ذکر نموده‌اند، مانند اینکه بر معلم و متعلم واجب است که در طلب و بذل علم، اخلاص نیت داشته باشند، زیرا اعمال، بر مدار نیت قرار دارند. پس بر هر کدام از ایشان واجب است که در علم و عمل خویش قصد تقرب الهی، اصلاح نفس و ارشاد عباد خداوند به معالم دین نمایند و از تعلیم و تعلم، صرفاً

اغراض دنیوی مانند: تحصیل مال، جاه و مقام و شهرت و امثالهم نداشته باشند. علاوه بر این، غرض از طلب علم، باید عمل کردن به آن باشد.

اما فقهای اهل سنت در مورد آداب علم‌آموزی معتقدند که غرض از پژوهش، یادگیری و آموزش دادن به سایرین نباید اغراض دنیوی باشد و باید علومی را یاد گرفت که هم برای دنیا و هم آخرت انسان مفید باشند و افراد باید در علم‌آموزی و آموزش دادن، از حسد، ریا و تحقیر مردم پرهیز نمایند. هم‌چنین باید سعی نمود علم را جایی یاد گرفت که ارزش یادگیری دارد و باید سعی کرد که در یادگیری علم و آموزش دادن آن سوء‌اخلاق وجود نداشته باشد، مثلاً از تحقیر و توهین پرهیز شود، آنچه در لسان امروزی به «اخلاق در پژوهش» معروف است. در صحیح بخاری نقل شده است: «قال رسول الله ﷺ: كُكُّمُ رَاعٍ فَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَلَا مِيرُ الْأَذَى عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ...» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۵۰). فقهای اهل سنت از این روایت استنباط کرده‌اند که فرد نسبت به خانواده خویش، وظیفه نصیحت، تعلیم و حکم نمودن به حق بینشان دارد و معتقدند که کودک امانتی نزد والدین است و قلب کودک (به معنای فضای فکری و ذهنی) مانند ظرف پاکی است که هیچ نقشی در آن بسته نشده و این وظیفه والدین است که به او آموزش دهند و او را با آداب دین آشنا کنند (وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، صص ۱۲-۱۱).

اما سؤال مهمی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا زدن کودک به جهت تعلیم و تأدیب جایز است یا خیر؟ فقهای امامیه در این خصوص بیان نموده‌اند در صورتی که معلم کودک را به صورت متعارف بزند و کودک تلف شود، دیه کودک بر عاقله معلم واجب می‌شود و کفاره آن در مال خود معلم است و دیه آن تغلیظ می‌گردد. طوسی در این مورد بیان می‌کند دیه از مال خود معلم اخذ می‌گردد، زیرا چنین قتلی، قتل شبه عمد است. اما اگر کودک بدون ضرب، در دست معلم تلف شود، ضمانی بر او نیست که البته طوسی در این مورد دعای اجماع نموده است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۲۴۴).

فقهای اهل سنت معتقدند که معلم با رعایت قیودی می‌تواند برای تأدیب، کودک را بزند و در صورت عدم رعایت، ضامن و مسئول است (مسئولیت مدنی و کیفری). از ابن حنبل سؤال شد معلمی کودکانی که زیر نظر او بودند را زده است. آیا اشکالی دارد؟ ایشان می‌فرمایند: اگر به اندازه خطایی که کرده‌اند بزند، اشکالی ندارد، البته به شرط اینکه در حد

متعارف باشد و کودک بداند که به خاطر تادیب، کتک می خورد (ابن قدامه، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۹۷). به عبارت فنی از نظر فقهای اهل سنت کتک زدن کودک باید بازدارندگی داشته باشد.

نکته مهم اینکه در صورت کتک زدن کودک، مسئولیتی وجود دارد یا خیر؟ که در این زمینه فقهای اهل سنت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. فقهای مالکی و حنبلی معتقدند اگر معلم در حد معمول، متعارف و مشروع کودک را کتک بزند و حتی کودک بمیرد، معلم ضامن نیست. فقهای حنفی معتقدند اگر معلمی کودک را بزند که در حدود متعارف کمی و کیفی باشد و اذن ولی را داشته باشد و کتک زدنش مشروع باشد، معلم ضامن نیست. در غیر این صورت معلم ضامن است. فقهای شافعی معتقدند اگر معلم کودک را بزند ضامن است، هر چند ولی کودک اذن داده باشد و معلم هم در حد متعارف کتک زده باشد، زیرا کتک زدن در حد متعارف، مشروط به این است که کودک سالم بماند، زیرا مقصود از کتک زدن، تادیب اوست نه کشتن یا مصدوم نمودن او، پس همین که کودک کشته یا مجروح شده است، کاشف از این است که معلم از حد متعارف خارج شده است: «لَأِنَّهُ مَشْرُوطٌ بِسَلَامَةِ الْعَاقِبَةِ؛ إِذِ الْمَقْصُودُ التَّأْدِيبُ لَا الْهَلَاكُ، فَإِذَا حَصَلَ بِهِ هَلَاكٌ تَبَيَّنَ أَنَّهُ جَاوَزَ الْحَدَّ الْمَشْرُوعَ»؛ در واقع مردن کودک در اثر کتک زدن معلم، اماره‌ای بر این است که معلم از حد متعارف خارج شده است (وزارتة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، ۱۴۲۹ق، ج ۱۳، صص ۱۳-۱۴). به عبارت دیگر فقهای مالکی، حنبلی و حنفی، تعهد معلم را «تعهد به وسیله» اما فقهای شافعی، «تعهد به نتیجه» می دانند.

حق آزادی دین و عقیده در فقه مذاهب اسلامی

آزادی دین و عقیده نقطه آغاز همه آزادیهاست اگر فکر و عقیده آزاد نباشد به طریق اولی زبان هم به بند کشیده می شود و انسانی که فکر و زبانش در بند باشد، آزادی عمل هم نخواهد داشت.

آیه ۲۵۶ سوره بقره اشاره مستقیم و صریح به حق آزادی دین و عقیده دارد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.» طباطبایی در تعلیل اینکه چرا در دین اکراه نیست، می فرماید: در اینکه فرمود: «لا اکراه فی الدین» دو احتمال هست. یکی اینکه جمله خبری

باشد و بخواهد از حال تکوین خبر دهد و بفرماید: خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه‌اش حکم شرعی می‌شود که اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست و اگر جمله‌ای باشد انشائی و بخواهد بفرماید که نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است و آن اینکه اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی. خداوند متعال دنبال جمله «لا اکراه فی الدین»، جمله «قد تبین الرشد من الغی» را آورده، تا جمله اول را تعلیل کند و بفرماید که چرا در دین اکراه نیست و حاصل تعلیل این است که اکراه و اجبار - که معمولاً از قوی نسبت به ضعیف سر می‌زند - وقتی مورد حاجت قرار می‌گیرد که قوی و مافوق (البته به شرط اینکه حکیم و عاقل باشد، و بخواهد ضعیف را تربیت کند) مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زیردست خود بفهماند (حال یا فهم زیر دست قاصر از درک آن است و یا اینکه علت دیگری در کار است) و ناگزیر متوسل به اکراه می‌شود و یا به زیردست دستور می‌دهد که کورکورانه از او تقلید کند. اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر و شر آنها واضح است و حتی آثار سوء و آثار خیری هم که به دنبال دارند، معلوم است، در چنین جایی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را انتخاب کرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می‌پذیرد و دین از این امور است، چون حقایق آن روشن، و راه آن با بیانات الهیه واضح است و سنت نبوی هم آن بیانات را روشن‌تر کرده پس معنی «رشد» و «غی» روشن شده و معلوم می‌گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و رویگردانی از آن است، بنابراین دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۲۴).

از طریق اهل سنت آمده است که یعقوب بن عبدالرحمن گفت: «از زید بن اسلم در مورد آیه «لا اکراه فی الدین» سؤال کردم، او گفت: در ده سالی که پیامبر ﷺ در مکه بود، هیچ کسی را به دین اسلام اکراه نکرد. در تفسیر این آیه آمده است که منظور آیه این است که هیچ دینی با اکراه پذیرفته نمی‌شود. بنابراین با توجه به آیه مذکور افراد در پذیرش دین اسلام کاملاً آزادند و هیچ‌کس را نمی‌توان به هیچ‌عنوان به چنین امری اکراه نمود. در فقه مذاهب اسلامی، مسئله آزادی دین و عقیده در قالب مسائلی هم‌چون اکراه در پذیرش دین و اکراه بر ارتداد مطرح شده است که قبل از طرح مسائل فوق، ابتدا مبحث اکراه به‌اختصار بیان می‌گردد.

اکراه نقطه مقابل اختیار و رضاست و به نظر فقهای مذاهب اسلامی، اکراه باعث از بین رفتن اختیار و رضا می‌شود. فقهای مذاهب اسلامی معتقدند اگر فردی، دیگری را به انجام دادن یا ترک فعلی وادار نماید که باعث شود رضای او منتفی شود یا اختیار وی از بین برود، چنین امری اکراه نامیده می‌شود (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۲۸).

فقهای امامیه اکراه را فاسدکننده و از بین برنده قصد و رضا می‌دانند و بیع فرد مکروه را به دلیل فقدان اختیار، صحیح نمی‌دانند (مامقانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۰). بزدوی یکی از فقهای اهل سنت در این زمینه می‌گوید: «أَنَّ الْإِكْرَاهَ يُبْطِلُ الْأَخْتِيَارَ أَيْ يُفْسِدُهُ» و ابن نجیم مصری یکی دیگر از فقهای اهل سنت در زمینه اکراه می‌نویسد: «اکراه باعث از بین رفتن اختیار می‌شود و رضای فرد را باطل می‌کند و بنابراین فرد مکروه فاقد اختیار و رضاست» (ابن-نجیم مصری، بی تا، ج ۴، ص ۳۳۶) و اما اکراه از منظر فقه مذاهب اسلامی دارای شرایطی است.

اکراه در پذیرش دین اسلام، در دو فرض پذیرش ابتدایی و پذیرش پس از ارتداد قابل تصور است:

۱- اکراه به پذیرش ابتدائی دین اسلام: بدین صورت است که فردی غیرمسلمان را اکراه به پذیرش دین اسلام نمایند و البته در این مورد فرقی نمی‌کند که چه دین و آیینی داشته باشد.

به نظر می‌رسد جمهور فقهای مذاهب اسلامی در مورد آزادی دین و عقیده معتقدند تا قبل از اینکه کسی به دین اسلام روی آورد، آزاد است که بر عقیده و دین خود باقی بماند، یعنی اکراه نمودن افراد به پذیرش ابتدایی اسلام ممنوع است، که البته این اصل اولیه، دارای استثنائاتی مانند: کفار حربی است. طوسی در خصوص اکراه به پذیرش دین اسلام می‌نویسد: «فَأَمَّا الْإِكْرَاهَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَعَلِيٌّ ضَرِيْبٌ إِكْرَاهَ بِحَقِّ وَ بَغِيْرِ حَقِّ، فَانْ كَانَ بَغِيْرِ حَقِّ كَالْإِكْرَاهِ الذَّمِّيِّ عَلَيْهِ وَ الْمُسْتَأْمَنِّ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ بِهٖ مُؤْمِنًا لِأَنَّهُ إِكْرَاهٌ بَغِيْرِ حَقِّ لِأَنَّهُ لَا يَحِلُّ قَتْلُهُ» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۷۳).

فقهای اهل سنت در خصوص اکراه به پذیرش ابتدایی دین اسلام معتقدند که کافر حربی را می‌توان به پذیرش دین اسلام اکراه نمود و چنین اکراهی باعث می‌شود که در صورت پذیرش اسلام توسط مکروه، حکم مسلمان بودن بر او بار شود، هر چند که دین اسلام را لساناً پذیرفته باشد و این احتمال برود که قلباً اسلام را نپذیرفته و هنوز بر کفر خود باقی

است، زیرا ترجیح دادن اسلام در چنین فردی باعث اعتلا و برتری دین حق است و اعتلا و برتری دین حق، واجب است.

جمهور فقهای اهل سنت همانند فقهای امامیه، اکراه کفار ذمی و مستأمن به پذیرش دین اسلام را جایز نمی‌دانند. اما فقهای حنفیه در خصوص کفار غیرحربی، مانند کفار ذمی و مستأمن معتقدند اکراه ایشان به دین اسلام مانند کفار حربی جایز است.

۲- اکراه به پذیرش دین اسلام پس از ارتداد: در تعریف ارتداد گفته شده است: «الْمُرْتَدُّ: هُوَ الرَّاجِعُ عَنْ دِينِ الْإِسْلَامِ إِلَى الْكُفْرِ» (ابن‌قدمه، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۳). بر این اساس مرتد بر دو نوع است: (۱) کسی که بر فطرت اسلام از والدین مسلمان، زاده شده است و سپس از دایره اسلام خارج شود. چنین فردی کشته می‌شود و توبه‌اش قابل پذیرش نیست؛ (۲) کسی که کافر بوده است، سپس مسلمان شده و پس از آن از دایره دین اسلام خارج شود. چنین فردی توبه داده می‌شود. اگر توبه کرد، پذیرفته می‌شود و الا کشته خواهد شد.

در خصوص مشروعیت حکم ارتداد گفته شده است که اگر بپذیریم که حق الهی که بر مبنای آن باید خداوند متعال اطاعت و عبادت شود، بر همه حقوق فردی و اجتماعی حاکم است، شخصی که علناً و با قصد سوء به مبارزه با دین و مقدسات دینی برخاسته و عملاً علیه دین توطئه می‌کند، حتی اگر به حقوق فردی و اجتماعی غیر الهی تجاوز نکرده باشد، باید گفت که به حق الهی تجاوز کرده است، از همین روست که مرتد مجازات می‌گردد.

فقهای امامیه شرایط عامه تکلیف را معتبر در ارتداد می‌دانند که عبارتند از: بلوغ، کمال عقل و اختیار و ادعای اجماع بر آن شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۶۰۹). برخی از علمای امامیه، قصد را هم شرط دانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۷۳).

در خصوص ارتداد کودک فقهای امامیه بیان می‌کنند که بنا بر اعتبار بلوغ در ارتداد، پس بر ارتداد کودک، اعتباری نیست، هرچند که مراهق باشد (یعنی نزدیک به سن بلوغ باشد) به دلیل حدیث رفع و حکم عقل، بنابراین کودک به دلیل ارتداد، حد نمی‌خورد. البته طوسی، نظر مخالف بیان می‌کند و آن اینکه ارتداد کودک مراهق معتبر است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۹۱).

در خصوص ارتداد مجنون آمده است از آنجا که عقل، در اجرای احکام ارتداد معتبر است، بنابراین در صورتی که مجنون در حالت جنون مرتد شود، ارتداد او معتبر نیست و

نظر خلافی در این مورد بیان نشده است، بنابراین مجنون به خاطر ارتداد کشته نمی‌شود و اما در خصوص مرتد شدن فرد مست، در اینکه به مجنون ملحق شود یا خیر، بین فقهای امامیه اختلاف نظر است. اکثر فقهای امامیه مرتد شدن مست را به مجنون ملحق نموده‌اند، لذا ارتداد مست را معتبر نمی‌دانند، زیرا چنین فردی فاقد قوه تمییز است که شرط تکالیف است.

از منظر فقهای اهل سنت، شرایطی که هنگام ارتداد فرد لازم است، به شرح ذیل است:

۱. بلوغ، بنابراین ارتداد کودک بنا بر قول مشهور اعتباری ندارد؛
۲. عقل، بنابراین ارتداد مجنون طبق نظر مشهور فقهای اهل سنت اعتباری ندارد؛
۳. اختیار، اگر فردی در حالت سکران و مستی مرتد شود، چنین فردی مرتد محسوب نمی‌شود.

البته در این زمینه اختلاف نظر نیز وجود دارد: برخی فقهای اهل سنت معتقدند که کودک اگر قبل از بلوغ ارتداد پیدا کند، کشته نمی‌شود و در مورد فرد مجنون هم به همین گونه است، به دلیل اینکه چنین فردی فاقد قصد و قوه تعقل است، لذا ارتدادش اعتباری ندارد. در خصوص فرد مست، اختلاف نظر شده است. فقهای حنفی و شافعی معتقدند که اگر فرد در حالت مستی مرتد شود این ارتداد اعتباری ندارد و اما فقهای حنبلی بر این اعتقاد هستند که اگر فردی در حالت مستی ارتداد پیدا کند، برخی از صحابه اولاً به چنین فردی حد قذف جاری می‌کردند، ثانیاً حکم به ارتدادش می‌دادند و ثالثاً اگر فرد متأهلی بود، حکم به طلاقش می‌دادند.

از نظر فقهای مذاهب اسلامی، اکراه مرتد به بازگشت به دین اسلام جایز است، یعنی در چنین موردی مرتد حق آزادی بر عقیده ندارد و این اکراه، اکراه به حقی است و البته در صورتی که دو شرط فوق‌الذکر را داشته باشد^۹ (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۵۳). شهید ثانی اکراه نمودن مردی که مرتد ملی است و زنی که مرتد ملی یا فطری است و هم‌چنین ختنای مرتد را به بازگشت به دین اسلام، جایز می‌داند و طوسی اکراه مرتد به دین اسلام را اکراه به حق دانسته است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۷۳).

۹. الاول ان يحق للمکره التهديد بما هدد به والثاني ان يكون المکره عليه مما يحق للمکره الا لزام به.

یکی دیگر از مسائلی که فقهای مذاهب اسلامی در ارتباط با آزادی دین و عقیده مطرح نموده‌اند، مسئله اکراه بر ارتداد و خروج از دین اسلام است. بنابر نظر فقهای امامیه، اگر مسلمانی اکراه بر خروج از دین اسلام و کافر شدن شود، پس اگر کلمه کفر را به زبان بیاورد، به کفرش حکم نمی‌شود و همسرش از وی جدا نمی‌گردد و در هنگام موت، غسل داده می‌شود و نماز میت بر او خوانده می‌شود. در واقع چنین فردی مسلمان فرض می‌شود. پس هرگاه اکراه از او برطرف شد و اظهار به مسلمان بودن کرد، تکلیفی بر عهده او نیست، اما اگر بعد از زوال اکراه، نشانه‌های کفر از او ظاهر گردد، پس در آن صورت به کفرش حکم می‌شود. جمهور فقهای اهل سنت معتقدند در صورت اکراه شدن مسلمان به خروج از دین اسلام، فرد از دایره اسلام خارج نمی‌شود، زیرا اعتقاد و دین از امور نفسانی و قلبی هستند و تا زمانی که فرد قلباً از دین اسلام خارج نشود، حکم کفر بر او بار نخواهد شد. هم‌چنین شافعی در کتاب الام می‌نویسد: «هرگاه مرد مسلمانی به دست دشمنان اسیر گردد و دشمنان او را به کفر، اکراه نمایند، همسر او از وی جدا نمی‌شود و هیچ حکمی از ارتداد بر وی بار نمی‌گردد» (شافعی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۱۷۵).

فقهای اهل سنت بر این نظر خود، به آیه ۱۰۶ سوره نحل استناد نموده‌اند که خداوند متعال فرمود: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ». این آیه دلالت می‌کند بر اینکه اگر کسی اکراه بر خروج از دین اسلام شود و به واسطه اکراه، آزادی عقیده‌اش از بین برود، چنین فردی مرتد محسوب نمی‌شود، زیرا اکراه و تهدید به کافر شدن شده است، البته به شرط آنکه شرایط اکراهی که جلوتر گفته شد، در این فرد وجود داشته باشد. هم‌چنین از عمار بن یاسر نقل شده است که به پیامبر ﷺ عرض کرد که مشرکین دائماً او را مجبور به خروج از اسلام و توهین به شخص پیامبر ﷺ می‌کنند. پیامبر ﷺ فرمودند: «اگر تو را مجبور به خروج از اسلام کنند، این کار را انجام بده و مشکلی برای تو نیست، زیرا قلباً اسلام را پذیرفته‌ای» (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۴۲۹ق، ج ۲۲، ص ۱۸۲).

نتیجه

۱. بر اساس نگرش مذاهب اسلامی، وجه تمایز حق فرهنگی از سایر حقوق بشر این است که هر حقی که باعث رشد فکری بشر شده و شکل‌دهنده هویت و شخصیت او باشد و باعث تعالی روحی و معنوی وی گردد در زمره حق فرهنگی قرار می‌گیرد.
۲. در جهان‌بینی الهی، عقل خدانبیاد و در جهان‌بینی انسان‌محور، عقل خودبنیاد بشری، حق فرهنگی و مصادیق آن را تعیین می‌نمایند. بر این اساس در جهان‌بینی الهی، منشأ ایجاد حق، اراده الهی و مقصد حقوق، رسیدن به کمال و سعادت و پیوستن به لقاء الله است، اما در جهان‌بینی انسان‌محور، منشأ ایجاد حق و مقصد آن، خود انسان و بلکه بهره‌مند شدن از نیازهای مادی و تلذذ حداکثری از مادیات است.
۳. فقهای مذاهب اسلامی با توجه به اهمیت حق برخورداری افراد از تعلیم و تعلم، احکام پنج‌گانه تکلیفی را برای فراگیری علوم مختلف تبیین نموده‌اند.
۴. در خصوص ضرب کودک به قصد تأدیب، فقهای امامیه معتقدند در صورتی که معلم، کودک را به صورت متعارف بزند و کودک تلف شود، دیه کودک بر عاقله معلم واجب می‌شود و کفاره آن در مال خود معلم است و البته دیه آن تغلیظ می‌گردد، اما بین فقهای مذاهب اهل سنت اختلاف نظر است؛ بدین صورت که فقهای مالکی، حنبلی و حنفی، تعهد معلم را «تعهد به وسیله» اما فقهای شافعی، «تعهد به نتیجه» می‌دانند.
۵. بنابر نظر فقهای مذاهب اسلامی، اصل اولیه در خصوص آزادی دین و عقیده بر «عدم جواز اکراه» است، مگر اینکه اکراه مشروع باشد، بنابراین اکراه مرتد به بازگشت به دین اسلام، جایز است و در این مورد مرتد حق آزادی بر عقیده ندارد.
۶. فقهای مذاهب اسلامی به جز فقهای حنفیه، اکراه کفار ذمی و مستأمن به پذیرش دین اسلام را جایز نمی‌دانند.
۷. فقهای مذاهب اسلامی بر عدم اعتبار ارتداد صغیر و مجنون اجماع دارند، اما در خصوص ارتداد فرد در حالت مستی، فقهای امامیه، حنفیه و شافعی به عدم اعتبار اما فقهای حنبلی به معتبر بودن آن معتقدند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن بشران، عبدالملک بن محمد (۱۴۲۰ق). *أمالی ابن بشران*. ریاض: دارالوطن.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر (۱۴۱۲ق). *رد المحتار علی الدر المختار*. بیروت: دارالفکر.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام (۱۴۱۶ق). *الفوائد فی اختصار المقاصد*. دمشق: دارالفکر.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۴۰۵ق). *المغنی*. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر؛ دارصادر.
- ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم (بی تا). *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*. بیروت: دارالمعرفه.
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۱۴۱۹ق). *الفقه الألبسط*. امارات: مکتبه الفرقان.
- همو (۱۴۱۹ق). *الفقه الأكبر*. امارات: مکتبه الفرقان.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۱ش). *تعریفها و مفهوم فرهنگ*. تهران: آگاه.
- افروغ، عماد (۱۳۷۹ش). *فرهنگ شناسی و حقوق فرهنگی*. تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (بی تا). *کتاب مکاسب*. قم: دارالکتاب.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری*. دمشق: دارطوق النجاة.
- بن باز، عبدالعزیز بن عبدالله (بی تا). *حکم السحر و الکهانته و ما یتعلق بها*. ریاض: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية السعودية.
- بهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۴ق). *دقائق اولی النهی لشرح المنتهی*. بیروت: عالم الکتب.
- همو (۱۴۰۲ق). *کشاف القناع عن متن الإقناع*. بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (بی تا). *سنن الترمذی*. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷ش). *فلسفه حقوق بشر*. قم: اسراء.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۹۷ش). *حقوق بشر در اسلام*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- دولو، لوئی (۱۳۸۴ش). *فرهنگ فردی و فرهنگ جمعی* (ترجمه عباس باقری). تهران: فرزانه روز.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۸۴ش). *حقوق مالکیت فکری؛ تاریخچه و مبانی*. مجله حقوقی دادگستری، ۶۹(۵۰ و ۵۱)، ۷۱-۱۱۲.

- سقاف، علوی بن عبدالقادر (۱۴۳۳ق). الموسوعة الفقهية. موقع الدرر السنية.
- سیوطی، مصطفی بن سعد (۱۴۱۵ق). مطالب أولی النهی فی شرح غایة المنتهی. بیروت: المكتب الإسلامي.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية. قم: کتاب فروشی داوری.
- همو (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام الی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۳۷۸ش). حاشیة المكاسب. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). الإستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- همو (۱۴۱۴ق). الأ مالی. بیروت: دارالثقافة.
- همو (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- همو (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۷ش). مبانی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: مجد.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۰ش). اموال و مالکیت. تهران: دادگستر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مامقانی، محمدحسن (بی تا). غایة الآمال فی شرح کتاب المكاسب. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی المكاسب المحرمة. قم: تفکر.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دارإحياء التراث العربي.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت .
- وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية (۱۴۲۹ق). الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: دارالسلاسل.