

Justifying the Cultural Right in Shia jurisprudence

Mohaddeseh Moeinifar*

Received: 2018/12/09

Accepted: 2020/01/16

Abstract

The concept of culture, despite its numerous definitions, is ambiguous. In addition, the issues of new rights are also a matter of contemporary world, and sometimes these rights are also belongs to obscure concepts such as culture, while the subject of culture, which in many cases has a deep link with religion, affects ambiguity of the cultural right, because there is no consense on the concept of religion. Confirming this, many jurists point out the ambiguity of the cultural right which is often counted as third generation rights. In this paper, we have tried to answer the fundamental question, what are the concept, examples, and foundations of the legitimacy of the cultural right in Islamic jurisprudence.

Concepts and examples of cultural rights are noticeable in the three areas of jurisprudence of *fiqh Akbar*, *fiqh usat* and *fiqh asghar*. for justification it, it should be acknowledged that in the linguistic phase, according to verses such as 15 Isra, 4 Ibrahim, 205 baharah, 13 hojrat and especially 164 Al imran and narrations about the issues of being religion with reason, the domination of the prophets and the imams on the language of the various tribes, the purposes of sending prophets, and the creation of the nations in different languages, the right to culture in Islam is a legitimate right, though it is better to say that the right is a mixed right with duty, not a simple right.

Keywords: culture, right, cultural right, Islamic jurisprudence, and owner of the right.

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University Moeinifar@isr.ikiu.ac.ir

موجه‌سازی حق فرهنگی در فقه امامیه

محدّثه معینی فر*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۶

چکیده

موضوع حق‌های نوین از مسائل دنیای معاصر است که گاه متعلق این حق‌ها نیز از مفاهیم مبهمی چون فرهنگ است؛ زیرا مفهوم فرهنگ با وجود تعاریف متعدد، دارای ابهام‌های فراوانی است و در عین حال، دامنه طرح این حق‌ها در حوزه فقه و به عبارت عام‌تر دین نیز می‌تواند ابعاد طرح مسأله حق فرهنگی را پیچیده‌تر نماید. در پژوهش پیش‌رو کوشیده شده به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که مفهوم، مصادیق و مبانی مشروعیت حق فرهنگی در فقه امامیه چیست؟

مفهوم و مصادیق حق فرهنگی در سه حوزه فقه اکبر، اوسط و اصغر به همراه عناصر متقدم و متأخر شرعی قابل‌بیان هستند و در موجه‌سازی آن نیز باید اذعان کرد در مرحله لسان دلیل، با توجه به آیاتی چون ۱۵ اسراء، ۴ ابراهیم، ۲۰۵ بقره، ۱۳ حجرات و به‌ویژه ۱۶۴ آل‌عمران و روایاتی که در موضوعات همراهی دین و عقل، تسلط پیامبران(ص) و ائمه(ع) بر زبان اقوام گوناگون، اهداف ارسال پیامبران(ص) و آفرینش امت‌ها با زبان‌های مختلف وارد شده‌اند، حق فرهنگی در اسلام حقی مشروع است، هرچند بهتر است گفته شود حق مذکور حق آمیخته به تکلیف است، نه یک حق محض؛ یعنی فرد ضمن آن‌که نسبت به آن حق دارد، اما برای اکتساب آن نیز باید بکوشد.

واژگان کلیدی: فرهنگ، حق، حق فرهنگی، فقه امامیه، صاحب حق.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)

مقدمه

در صورت فرض فرهنگ به عنوان متعلق حق، باید اذعان کرد فرهنگ از مفاهیمی است که دارای تعاریف متفاوتی است. گستردگی دامنه این تعاریف به جهت توجه علوم مختلف چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، ارتباطات و غیره به این موضوع است. همچنین، طرح این موضوع به عنوان متعلق حق‌های نسل سوم (حق‌های جمعی) نیز از مواردی است که بر ابهام جوانب مختلف حق فرهنگی می‌افزاید. بنابراین، ابهام دو مفهوم «حق» و «فرهنگ» در علوم مختلفی چون حقوق، جامعه‌شناسی و غیره، به علاوه فقدان تعریف کامل از حق فرهنگی و عدم وضوح محتوا و مصادیق آن در عرصه حقوق بین‌الملل و عدم تبیین مناسب مبانی مشروعیت آن سبب گردیده که این حق در حقوق کشورهای دنیا چندان مورد توجه واقع نگردد و عدم وجود ضمانت‌های اجرایی مناسب درباره آن در عرصه بین‌الملل نیز این امر را تقویت کرده است.

پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال است که مفهوم، مصادیق و مبانی مشروعیت حق فرهنگی در فقه امامیه چیست؟

این پژوهش باهدف توصیف دیدگاه‌ها و تحلیل ادله آن‌ها انجام شده و بر این فرضیه مبتنی است که حق فرهنگی در فقه امامیه مفهوم متمایزی دارد و بالتبع مصادیق، محتوا و صاحبان این حق نیز از این دیدگاه متفاوت خواهند بود و مشروعیت آن نیز مبتنی بر آیات و روایات است.

مروری بر مفهوم و مصادیق حقوق فرهنگی و پیشینه آن در حقوق بین‌الملل

به باور حقوقدانان، تعریف روشنی از حق فرهنگی در عرصه حقوق بین‌الملل وجود ندارد (استاماتوپولو، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۲)، اما برخی تلاش کرده‌اند تعریفی از آن ارائه کنند: «حقوق فرهنگی را به عنوان دسته‌ای از حقوق بشر می‌توان تعریف کرد که به طور کلی از حق انسان به مشارکت در حیات فرهنگی جامعه، بهره‌مندی از توسعه علمی، حفظ اخلاق و منافع اصولی در علوم، کسب دانش یا تولیدات هنری، دستیابی

به آموزش و حفظ هویت فرهنگی، زبانی و آداب و رسوم حمایت می‌نماید» (طجرلو، ۱۳۹۳، ص. ۳۲۱).

در بحث مصادیق و محتوای این حق نیز می‌توان از اسناد بین‌المللی برخی مصادیق آن را استخراج کرد. در اعلامیه جهانی حقوق بشر به مصادیقی چون حق برخورداری از حیات فرهنگی، بهره‌مندی از هنر و پیشرفت علمی و حمایت از منافع مادی و معنوی حاصل از خلق آثار علمی، ادبی و هنری اشاره شده است. ماده ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، علاوه بر موارد فوق، تأمین آزادی لازم برای انجام تحقیقات علمی و فعالیت‌های خلاق را نیز جزو مصادیق حق فرهنگی در نظر گرفته است.

حقوقدانان نیز بر اساس اسناد بین‌المللی، مصادیقی را برای آن برشمرده‌اند، مانند: «حق آزادی بیان با سایر حقوق مرتبط به آن مانند آزادی مذهب و اجتماع، حق آموزش، حق والدین در انتخاب نوع آموزش فرزندان، حق مشارکت در زندگی اجتماعی، حق حمایت از آثار هنری، ادبی و علمی، حق بهره‌مندی از توسعه فرهنگی، حق مردم در عدم تحمیل فرهنگ‌های بیگانه، حق مردم در بهره‌مندی از ثروت فرهنگی و تاریخی خودشان، حق اقلیت‌ها برای مورداحترام واقع شدن به هویت، زبان، سنت و میراث فرهنگی‌شان و حق بهره‌برداری از میراث مشترک بشریت» (داوری، ۱۳۸۹، ص. ۹۴). برخی دیگر نیز «حق بقای فیزیکی و فرهنگی، حق تشکیل اجتماعات و شناسایی با یک اجتماع فرهنگی، حق بر هویت فرهنگی، حق برخورداری از میراث مادی و معنوی، آزادی مذهبی و عمل به آن، آزادی عقیده، بیان و اطلاعات، آزادی انتخاب نوع آموزش و تعلیم آن، حق مشارکت در تواناسازی رویه‌های فرهنگی، حق برخورداری از محیط‌زیست فرهنگی و فیزیکی، حق بر توسعه بومی و حق مشارکت در زندگی فرهنگی و خلاقیت» را به‌عنوان مصادیق حق فرهنگی تلقی می‌کنند (طجرلو، ۱۳۹۳، صص. ۹۳-۹۴).

توجه صرف به مصادیق این حق و عدم توجه به مفهوم آن از اشکال‌های اساسی وارد بر این اسناد است. به علاوه، بیشتر مصادیق اشاره شده مبتنی بر نظریه حق هوفلد، «حق - آزادی» یا «امتیازها»^۱ هستند که (والدرون، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۳) در آن‌ها آزادی و عدم ادعا (از جانب طرف مقابل) لازم و ملزوم یکدیگرند (همان، ص. ۱۵۴). به عبارت دیگر، این حقوق از جمله حقوق سلبی هستند که طرف مقابل (من علیه الحق) حق دخالت در استیفای آن را ندارد و تنها همین وظیفه بر عهده اوست. فقط دو مصداق حق آموزش و حق حمایت از آثار هنری، ادبی و علمی می‌تواند بر اساس نظر وی در زمره حق - ادعاها باشند که همیشه با تکلیف همراه هستند؛ «بدین معنا که در این نوع حق، یک رابطه دوجانبه میان دو شخص وجود دارد که برای یکی استحقاق و بر دیگری تکلیف می‌آورد» (همان، صص. ۱۵۲-۱۵۳).

نکته قابل تأمل آن است که در هیچ‌یک از این مصادیق، هیچ تکلیفی بر شخص یا دولت به عنوان «من علیه الحق» گذاشته نمی‌شود، در حالی که حقی که در مقابل آن تکلیفی در نظر گرفته نشود، فاقد کارایی است.

درباره تاریخ تحول حقوق فرهنگی می‌توان اشاره کرد که در زمان تدوین منشور سازمان ملل، چند کشور آمریکای لاتین پیشنهاد کردند حقوق فرهنگی در منشور سازمان ملل گنجانده شود و بحث‌هایی در این خصوص انجام شد. با این حال، موضوع حقوق فرهنگی در منشور گنجانده نشد، ولی در اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مورد توجه و تأکید قرار گرفت. در قطعنامه شماره ۱۱/۲۰ بیست و دومین اجلاس کنفرانس عمومی یونسکو، سال‌های ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۸ به عنوان دهه‌های جهانی توسعه فرهنگی اعلام شد. در همین راستا، در دسامبر ۱۹۸۶ مجمع عمومی سازمان ملل هم در چهل و یکمین اجلاس خود، قطعنامه شماره

^۱ - Privileges

۴۱/۱۸۷ را تصویب کرد که در آن دستور کار دهه جهانی توسعه فرهنگی را مشخص می‌ساخت.

یونسکو تاکنون اسنادی را (شامل بیانیه، توصیه و کنوانسیون) در ارتباط با ابعاد مختلف زندگی فرهنگی منتشر کرده است، مانند کنوانسیون حفاظت از زندگی فرهنگی، بیانیه اصول همکاری فرهنگی بین‌المللی، توصیه به مشارکت اکثریت مردم در زندگی فرهنگی و سهم شدن در آن و توصیه در مورد موقعیت هنرمندان. همچنین، در کنفرانس بین‌المللی ونیز، استکهلم، مکزیکوسیتی، موضوع اهمیت فرهنگ، لزوم سیاست‌گذاری و توسعه همکاری بین‌المللی در این زمینه تأکید شده و در این کنفرانس‌ها فرهنگ از ارکان توسعه شناخته شده است (طجرلو، ۱۳۹۳، صص. ۳۲۵-۳۲۶).

مفهوم حق فرهنگی در فقه امامیه

برای تعیین مفهوم حق فرهنگی که ترکیبی از دو واژه حق و فرهنگ است، می‌بایست دو واژه مذکور تعریف شوند. حق در لغت در معانی راست، درست، ضد باطل، یقین، عدل، نصیب و بهره از چیزی، ملک و مال و نیز یکی از نام‌های باری تعالی به کار برده شده است (ابوحیب، ۱۴۰۸ هـ. ص. ۹۴)، اما در مورد معنای اصطلاحی آن، میان فقهای امامیه سه نظر ملکیت (نائینی، ۱۴۱۸ هـ. ج ۱، ص. ۱۰۷؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳ هـ. ج ۱، ص ۱۳؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸ هـ. ج ۲، ص. ۲؛ خوانساری، ۱۴۰۵ هـ. ج ۳، ص. ۱۴۳)، سلطنت (انصاری، ۱۴۲۰ هـ. ج ۳، ص. ۹؛ اراکی، ۱۴۱۵ هـ. ج ۱، صص. ۱۰-۱۲؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۵۲) و امری اعتباری (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ هـ. ج ۱، صص. ۲۱-۲۲، آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ هـ. ص. ۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۹ هـ. ج ۱، ص. ۴۳) مطرح است. فرهنگ در لغت به معنای تعلیم و تربیت، علم، دانش و ادب (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص. ۱۷۱۳۲)، مجموعه آداب و رسوم و مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم است (معین، ۱۳۸۱، ص. ۷۲۹).

فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناسی عبارت است از «ارزش‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند. به عبارتی دیگر، فرهنگ به شیوه زندگی اعضای یک جامعه معین مربوط می‌شود» (گیدنز، ۱۳۸۶، ص. ۵۵). ادوار تایلور نیز فرهنگ یا تمدن را امر کلی پیچیده‌ای می‌داند که شامل باورها، هنرها، اخلاق، عادات و هر توانایی می‌شود که انسان به‌عنوان عضو جامعه کسب می‌کند (رضایی و فردرو، ۱۳۸۶، ص. ۹). گی روشه نیز فرهنگ را مجموعه به هم پیوسته‌ای از شیوه‌های تفکر، احساس و عمل می‌داند که کم‌وبیش مشخص است، توسط تعداد زیادی از افراد فراگیر می‌شود و بین آن‌ها مشترک است و به دو شیوه عینی و نمادین به کار گرفته می‌شود تا این اشخاص را به یک جمع خاص و متمایز مبدل سازد (صالحی امیری، ۱۳۸۶، ص. ۲۵).

از نگاهی دیگر می‌توان فرهنگ را چنین تعریف کرد: «گاهی یک فرهنگ، دینی است؛ یعنی در جامعه، بخشی یا همه بینش‌ها و گرایش‌ها، هنجارها و ارزش‌های یک دین خاص حاکم است» (کافی، ۱۳۹۲، ص. ۱۷). «همچنین، فرهنگ دینی مشتمل بر مؤلفه‌هایی مانند اخلاق دینی، علم دینی، هنر دینی، زبان و ادبیات دینی است» (ابوالقاسمی و سجادی، ۱۳۸۴، ص. ۴۹).

در همه این تعاریف، فرهنگ به‌عنوان توصیف شیوه خاصی از زندگی در نظر گرفته شده که گاه با توصیف دینی هم همراه گشته است. بر همین اساس، می‌توان آن را به‌عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و رفتارهای یک ملت یا متشرعان یک دین دانست که به‌واسطه آن خود را از سایرین متمایز ساخته و از درون نیز به‌وسیله آن بر قوت خود می‌افزایند.

در تعریف دیگر، علاوه بر معنای شیوه خاصی از زندگی، تعریف اسنادی و مادی از فرهنگ هم ارائه شده است. بر این مبنا، برخی فرهنگ را واجد این سه بعد می‌دانند:

«الف- مدلول مادی فرهنگ که عبارت است از فرهنگ به‌مثابه محصول یا مجموعه میراث مادی بشر؛ خواه منظور، مطلق بشریت باشد و خواه گروه‌های خاصی از آن. بر این اساس، بقایای تاریخی و مصنوعات مصادیقی از فرهنگ به شمار می‌روند، هرچند فرهنگ به این موارد محدود نمی‌شود.

ب- فرهنگ به‌مثابه فرآیندی که از رهگذر آن خلاقیتی هنری یا علمی تجلی می‌یابد که در واقع وجه تأکید به فرآیند و خالقان فرهنگ معطوف می‌شود.

ج- مدلول انسان‌شناسانه فرهنگ، به‌عبارت‌دیگر فرهنگ به‌مثابه سبک و طریقه زندگی یا به‌تعبیر یونسکو «مجموعه خصوصیات متمایز معنوی، مادی، فکری و عاطفی یک جامعه یا گروه که علاوه بر هنر و ادبیات، دربرگیرنده سبک زندگی، شیوه‌های معاش جمعی، نظام ارزشی، آداب‌ورسوم و اعتقادات است» (استاماتوپولو، ۱۳۹۲، صص. ۱۴۳-۱۴۴).

اما از نظر نگارنده، تعریف منتخب از فرهنگ که بتواند به‌عنوان متعلق حق فرهنگی در فقه امامیه قرار گیرد، تعریف مطلوب و ایده‌آل از فرهنگ (تعریف دینی از آن) به همراه عناصر متأخر و متقدم مشروع فرهنگ است که پیش از دین وجود داشته یا در گذر زمان به آن افزوده شده‌اند. از این منظر، بخش ثابت فرهنگ همان تفقه و بصیرت در دین است که شامل سه حوزه فقه اکبر (اعتقادات)، فقه اوسط (اخلاق) و فقه اصغر (فقه به معنای مصطلح و رایج آن) خواهد بود که ضمن آن‌که نسبت به آن برای همه انسان‌ها اعم از مسلمان و غیر مسلمان حقی وجود دارد، تکلیف به اکتساب آن نیز مطرح است. اما درباره عناصر متقدم و متأخر فرهنگ، دین هیچ‌گاه منفعل نبوده است. اساساً آنچه به عنوان سیره و روش زندگی در گذشته وجود داشته، در چارچوب اسلام یا مورد تأیید است یا مردود. بر همین اساس، احکام امضایی به دو گروه مطلوب و تحمیلی تقسیم می‌شوند که در احکام امضایی تحمیلی، اسلام به دنبال اصلاح تدریجی آن رویه نامناسب است. بنابراین، از رویه اسلام درباره عناصر متقدم فرهنگ، می‌توان

رویکرد آن را نسبت به عناصر متأخر نیز به دست آورد. بر اساس این چارچوب، عناصر مذکور نیز از فیلتر اسلام می‌گذرند و در صورتی تأیید می‌شوند که با بخش مطلوب و ثابت فرهنگ همخوانی و سازگاری داشته باشند. نکته مهم در این بخش آن است که آیا بشر نسبت به عناصر متقدم و متأخر نامشروع فرهنگ، حقی دارد؟ اساساً متعلق حق نیز باید مشروع باشد تا برخورداری و استیفای حق نسبت به آن معنا یابد. هر چند دیدگاه‌های مختلفی درباره رابطه دین و فرهنگ وجود دارد. برخی دین را اعم از فرهنگ و برخی در مقابل، فرهنگ را اعم از آن می‌دانند و برخی نیز بر این باورند که رابطه دین و فرهنگ، عموم و خصوص من وجه است، اما در جایی که می‌خواهیم از آن به عنوان متعلق حق یاد کنیم، باید ابعاد مشروع فرهنگ را مد نظر قرار دهیم؛ یعنی تمامی آن ابعاد غیر شرعی را در قالب شرع قرار داد و امکان‌سنجی شرعی کرد. دلیل این امر آن است که حق خود امری اعتباری از سوی شارع است و متعلق آن نیز باید همین چارچوب را داشته باشد تا متعلق آن جعل شرعی شود. به همین جهت است که در سخنان بزرگانی چون رهبر معظم انقلاب دیده می‌شود که بیان می‌دارند فرهنگ اسلامی، فرهنگ مطلوب است یا سبک زندگی اسلامی از سوی ایشان مطرح می‌شود. به علاوه، هرچند فرهنگ اسلامی یا دینی، مظاهر بیرونی (رفتار) در افراد تابع آن دین است (گاهی مطابق با اصول و چارچوب‌های دینی و گاهی در مقابل آن است)، اما از منظر متعالی و کمال‌طلبانه، تحقق فرهنگ هرگز بدون سه مرحله فوق معنایی ندارد، زیرا در آیات فراوانی ایمان به همراه عمل آمده است. پس اگر بخش ظاهری فرهنگ، رفتار باشد، هرگز بدون پشتوانه آشنایی با عقاید، اخلاق و دانستن احکام الهی محقق نخواهد شد؛ همان‌طور که در فرهنگ سایر ملل هم رفتار مبتنی بر باورها و عقاید آن ملت است و در نتیجه، همه ابعاد فرهنگ آن جامعه، سبک کنونی زندگی آنان را می‌سازد.

در نهایت، در تعریف حق فرهنگی می‌توان آن را اعتباری از سوی شارع تصور کرد که اثر آن سلطنت و تسلط در حوزه‌های سه‌گانه فوق است تا جایی که با احکام شرعی

و الهی در تعارض نباشد و در عین حال، مکلف را به سوی کمال در دین هدایت کند. از این دیدگاه صاحب حق، مکلف و من علیه الحق، خداوند است. به علاوه، این حق، حق آمیخته به تکلیفی است که خود مکلف نیز در راستای استیفای آن تکالیفی دارد.

مصادیق و محتوای حق فرهنگی در فقه امامیه

در فقه نیز می‌توان بر اساس تعریف منتخب، مصادیقی را برای حق فرهنگی برشمرد، البته ناگفته نماند که این مصادیق باید مورد تأیید شرع باشند، زیرا چه بسا مصادیقی از مصادیق عرفی یک موضوع باشد، اما از مصادیق شرعی آن نباشد. این مصادیق می‌توانند در سه سطح ارائه شوند: سطح نخست، در حوزه فقه اکبر که شامل حق شناخت خداوند، حق شناخت پیامبران(ص)، حق شناخت معاد، حق شناخت امام(ع) و حق شناخت عدل و عدالت است و در سطح دوم (فقه اوسط یا اخلاق) شامل حق شناخت کلیه فضائل و در سطح سوم شامل حق شناخت احکام الهی به معنای اعم آن که شامل احکام تکلیفی پنج‌گانه به ویژه محرّمات و واجبات و احکام وضعی است که شامل حق-هایی چون حق آموزش، حق اطلاع‌رسانی و آگاهی‌بخشی یا به عبارتی بصیرت، حق بهره‌مندی از ثروت‌های فرهنگی و تاریخی و حق بر هویت دینی است که البته شناسایی این حق‌ها همراه با ملاحظه تکلیف برای «من علیه‌الحق» خواهد بود.

به علاوه با توجه به آن‌که فرهنگ امری تدریجی است که در طول زمان به وجود می‌آید، باید دانست برخی از مصادیق آن متناسب با شرایط و مقتضیات زمان به وجود می‌آیند یا حتی از بین می‌روند. از سوی دیگر، با توجه به تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی می‌توان ادعا کرد اسلام خود به‌عنوان یک فرهنگ اصیل در برابر عناصر فرهنگی سایر فرهنگ‌ها منفعل نبوده است، بلکه برخی را تأیید یا در قبال آن‌ها سکوت یا در برابر آن مقاومت کرده که این مقاومت یا به نحو تدریجی است یا دفعتاً. بنابراین، می‌توان از سایر فرهنگ‌ها نیز مصادیقی را برشمرد که از مصادیق شرعی حق فرهنگی و در نتیجه، حق فرد نسبت به این مصادیق ثابت هستند.

موجه‌سازی حق فرهنگی در فقه امامیه

هرچند در این موضوع، از واژه «موجه‌سازی» استفاده شد، اما باید دانست اگر این پیش‌فرض وجود داشته باشد که حق یک امر اجتماعی از جانب شارع باشد، صحبت از چگونگی تشریح حق یا چگونگی بیان آن توسط اوست؛ بنابراین، با توجه به تعریف فقهی حق فرهنگی که در مطالب فوق اشاره شد، باید اذعان کرد به‌طور کلی، نمی‌توان مشروعیت حق فرهنگی را از طریق روش تشریح حق یا روش بیان شارع (حکمت‌نیا، ۱۳۹۱، ص. ۲۰) اثبات کرد، زیرا دور محال لازم می‌آید. وجوب شناخت خداوند، معاد و غیره در سطح اول «از ضروریات عقل است که در آن‌ها هیچ حاجتی به نبوت و رسالت نیست، بلکه عقل خودش به‌تنهایی پذیرندگان آن‌ها را مستحق ثواب و منکران آن‌ها را مستوجب عقاب می‌داند» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۸۰) و شناخت فضائل اخلاقی در سطح دوم، نیز بر اساس بحث حسن و قبح عقلی توسط عقل و فطرت انسان قابل‌شناسایی هستند و اثبات این امور هرچند که مطابق با فطرت انسان باشند، با خود ادله نقلی از شرع صحیح نیست. بر اساس ادله عقلی، اثبات حق انسان نسبت به این دو سطح ممکن است که می‌توان از آن قدر جامعی با عنوان بصیرت در دین به دست آورد، زیرا برای خداوند قبیح است که موجودی را بیافریند، اما وی را از هدایت تکوینی و تشریحی محروم نماید؛ بنابراین، خداوند در بستر آفرینش خود چنین حقی را برای تمامی موجودات در نظر گرفته و انسان نیز از این امر مستثنا نیست.

البته با توجه به روش استنباط حق توسط فقها، می‌توان از روش‌های تشریح حق و روش بیان شارع برای اثبات سطح سوم حق فرهنگی یعنی شناخت احکام فرعی شرعی بهره برد، زیرا در این امور «احتیاج به بیان نبی است و حجت خدا تمام نمی‌شود و مؤاخذه‌اش در آخرت استقراء نمی‌یابد، مگر به بیان نبی و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده و حجت را تمام نمی‌کند» (همان). در روش تشریح حق، تفاوت‌های ماهوی میان حق و حکم بررسی می‌شوند، اما در روش بیان شارع (روش استنباط حق)، در مرحله

نخست، مواردی چون لسان دلیل، اجماع و ملاحظه آثار و لوازم و در مرحله دوم، استقراء و تنقیح مناط، سیره عقلا، سیره متشرعه و اصول عملیه قرار می‌گیرند.

۱. روش تشریح حق

فقه‌های اسلام حق و حکم را ناشی از جعل شارع می‌دانند و از این جهت تفاوتی میان آن دو نمی‌بینند (مامقانی، ۱۳۴۵ هـ. ص. ۴)، اما تمایزهایی در روش تشریح این دو وجود دارد. برای دریافت و درک درست از روش تشریح حق باید به تفاوت‌های اساسی و ماهیتی میان حق و حکم نظر داشت.

۱- نخستین تفاوت این دو در قابلیت اسقاط حق و عدم قابلیت اسقاط حکم است؛ یعنی در تشریح حق، ماهیت حق با قابلیت اسقاط قوام یافته است. بنابراین، اگر دلیل لفظی روشنی برای اسقاط آن باشد، در این صورت، حق و در صورتی که خلاف این امر باشد، حکم است.

بر اساس نظر فوق، حق فرهنگی از موضوعات قائم‌به‌ذات انسان است و به جهت دامنه گسترده مصادیق آن و همراهی برخی مصادیق آن با احکام تکلیفی برای خود صاحب حق، امکان اسقاط آن به‌طور کلی و با توجه به سطوح سه گانه فوق فراهم نیست. به‌علاوه، منظور از اسقاط حق، اسقاط تکالیف از من‌علیه‌الحق است که در اینجا نیز همچون «غیبت کردن از فرد» چنین امری ممکن نیست، زیرا وظیفه هدایت همچنان بر عهده حجت خداوند بر روی زمین است و زمین نیز هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نخواهد بود و در نتیجه، به نظر می‌رسد اثبات کردن حق بودن آن از طریق این روش میسر نباشد.

۲- تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و تبعیت حق‌ها از اسباب (اصفهانی، ۱۴۱۹ هـ. ج ۱، ص. ۴۵) است؛ یعنی احکام تکلیفی متضمن بعث و زجر برای تحقق فعل یا ممانعت از تحقق آن هستند. حال آن‌که احکام وضعی از جمله حق، بالذات یا به دلالت مطابقی متضمن بعث و زجر نیستند، بلکه تابع اسبابی هستند که در صورت تحقق، آثاری بر

آن‌ها مترتب خواهد شد (صدر، ۱۴۲۹هـ صص. ۱۶-۱۷). در مسئله حق فرهنگی با توجه به سه سطح ذکرشده، بعث و زجر برای تحقق یا ترک آن وجود دارد، پس نمی‌توان از این طریق حق بودن آن را اثبات کرد.

۳- تفاوت دیگر مربوط به ارتباط حق و حکم با صاحبان آن‌هاست؛ یعنی «امر حکم به دست صاحب حکم و امر حق به دست صاحب حق است» (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸هـ ج ۲، صص. ۲-۳)؛ بنابراین، مشروعیت حق فرهنگی بر اساس این روش نیز قابل اثبات نیست، زیرا خدا انسان را از نظر تکوینی در مورد عقیده آزاد گذاشته، اما در مرحله تشریح و انتخاب عقیده آزاد نبوده و در نتیجه، تشخیص مصلحت در آن به مکلف واگذار نشده است. البته هرگز نباید فراموش کرد که این امر به معنای نفی اراده انسان در عالم واقع نیست، بلکه انسان می‌تواند هر آنچه می‌خواهد را انجام دهد، هر چند خلاف تشریح پروردگار باشد، اما در نهایت، این انتخاب وی هم در طول اراده پروردگار و ذیل آن معنا می‌یابد.

۴- تفاوت دیگر حق و حکم، وجود شخص دیگر در حق با عنوان «من‌علیه‌الحق» است. به نظر می‌رسد به‌کارگیری این روش در موضوع حق فرهنگی کارایی داشته باشد. البته «من‌علیه‌الحق» در دامنه گسترده این حق، افراد متعددی هستند. این بدان معناست که من‌علیه‌الحق در یک بعد، شخص دیگری غیر از من‌علیه‌الحق در بعد دیگر است. در بیشتر مصادیق این حق، حکومت اسلامی به‌عنوان من‌علیه‌الحق خواهد بود که ادله‌ای چون لزوم تشکیل حکومت، قاعده حفظ نظام و منع اختلال از آن و ادله مربوط به امر به معروف و نهی از منکر از این نظر حمایت خواهد کرد. به‌علاوه، با توجه به اسناد بین‌المللی و شناسایی این حق می‌توان کشورهای دیگر را نیز نسبت به این حق حداقل دارای تکلیف عدم‌مخالفت و مداخله دانست، زیرا در عرصه بین‌الملل از جمله حقوق سلبی به شمار می‌آید.

۲. چگونگی بیان حق

این پیش‌فرض وجود دارد که خداوند و پیامبر (ص) علاوه بر بیان شریعت، شئون دیگری داشته که بر اساس آن نیز بیانات و خطباتی دارند. همچنین با فرض وجود خطابات فقهی و حقوقی، لسان آن متفاوت است و در ساختار حقوقی محض نیست، چه بسا واژه حق بیان شود و منظور حق در معنای اصطلاحی نباشد و از سوی دیگر، واژه حق به کار نرود؛ ولی بتوان حق را استنباط کرد؛ بنابراین، بعد دیگر چگونگی بیان شارع، به روش استنباط حق به وسیله مستنبط برمی‌گردد (حکمت‌نیا، ۱۳۹۱، ص. ۲۰).

فقها در این باره به روش‌هایی چون توجه به لسان دلیل لفظی قوی (اصفهانی، ۱۴۱۹هـ ج ۵، ص. ۲۳۵؛ طباطبایی حکیم، بی‌تا، ص. ۸)، قرائن حالیه یا عقلی مربوط به آن (طباطبایی حکیم، بی‌تا، ص. ۸)، تمسک به عمومات و اطلاقات ادله لفظی (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۵۵)، اجماع بر تشریح نهاد حق (اصفهانی، ۱۴۱۹هـ ج ۴، ص. ۲۳۷)، تحلیل آثار و استنباط نهاد حق از راه آثار (حکمت‌نیا، ۱۳۹۱، صص. ۲۰-۲۱)، استقراء و تنقیح مناط (قنواتی و جاور، ۱۳۹۰، صص. ۲۵-۲۶)، سیره مشرعه، سیره عقلا و تمسک به اصول عملیه نظر دارند.

۳. توجه به لسان دلیل

در بحث لسان دلیل می‌توان به دو نحو برای اثبات حق یا حکم بودن موضوعی بهره برد: از طریق نص ادله یا تمسک به اطلاقات و عمومات آن‌ها، به‌ویژه درجایی که دامنه دلیل مورد تردید باشد.

۳-۱. نص دلیل

اگر در لسان دلیل تعبیراتی وجود داشته باشد که در حق یا حکم بودن مجعول شرعی «ظهور» داشته باشد، مطابق آن عمل می‌شود (همان، صص. ۲۵-۲۶). علاوه بر این، قرائنی چون قرائن حالیه- منظور از آن اوضاع و احوال مقرون به کلام است- و قرائن

عقلی نیز در کلام باشند و دلالت بر حکم بودن امری نکنند، آن امر حق است (طباطبایی حکیم، بی تا، ص ۸).

۱-۳. آیات قرآن

در ابتدا آیات قرآن مجید، برای اثبات یا عدم اثبات حق فرهنگی بررسی می شوند.
- آیه نخست: «... وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا؛ ما هرگز (قومی را) مجازات

نخواهیم کرد، مگر آن که پیامبری را مبعوث کنیم» (اسراء، ۱۵)

از دیدگاه علامه، عبارت «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» در این آیه «استمرار نفی عذاب در گذشته را افاده می کند و می فهماند که سنت الهی جاری در امت های گذشته بر این بوده است که هیچ امتی را عذاب نمی کرد، مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان می فرستاد و ایشان را از عذاب خدا می ترساند» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۸). همچنین، «رسالت» منصب خاص الهی است که مستلزم حکم فصل در امت است که آن عبارت است از عذاب استیصال یا تمتع و بهره مندی از زندگی تا مدتی معین» (همان، صص ۷۸-۷۹)؛ بنابراین، «مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی است، نه اخروی و مطلق تعذیب» (همان، ص ۷۹).
در نهایت، بیان می کند: «این آیه در مقام این نیست که حکم عقل درباره عقاب بلا بیان را امضا کند، بلکه کاشف از اقتضای عنایت و رحمت خداوندی دارد؛ به این معنی است که هیچ قومی را (هرچند مستحق عذاب باشند) به عذاب استیصال دچار نکند، مگر بعد از آنکه رسولی به سویشان گسیل کند تا حجت را بر ایشان تمام کرده و با بیان های پی در پی متذکر شود؛ اما (نبوت)، مقامی است که به وسیله آن تکالیف بر بندگان ابلاغ و شرایع دین بیان می شود؛ به همین جهت مؤاخذه الهی یا مغفرتش در حق افراد استقراء می یابد. البته این هم تنها در مسائلی است که (مانند فروع دین) حق و باطل آن، جز از طریق نبوت به دست نمی آید» (همان، صص ۷۹-۸۰). هرچند سیاق آیه به نحوی است که شاید نتوان به صراحت از آن مشروعیت حق فرهنگی را به دست آورد، اما به گونه ای است که خداوند سیره ای واحد را در قبال امت ها بیان می کند که گویی بر اساس آن

خداوند برای خود تکلیفی تعیین کرده که بر مبنای آن، پیش از عذاب در آخرین مرحله بیان، رسولی را برای فراهم کردن شرایط در جهت استیفای حق فرهنگی مردم در سطح نخست بر آنان فرو می‌فرستد. بر همین اساس، از این آیه نمی‌توان برای اثبات حق بودن فرهنگ در سطح سوم بهره برد، زیرا اگر به جای رسول از واژه نبی استفاده می‌شد، در این صورت، می‌توان نتیجه گرفت خداوند فرستادن نبی را برای خود تکلیفی می‌داند که حق مقابل آن برای بنده یا مکلف «بصیرت در دین» است. البته تکلیف فرستادن رسول پیش از عذاب دنیوی نیز به همراه اتمام حجت، بر حق بندگان نسبت به آگاهی بر دین دلالت دارد، اما این دلالت به حدی قوی نیست که بتوان از آن حق کلی بصیرت در دین را به دست آورد، زیرا در اینجا برای بندگان تمامی موارد بیان شده و این آخرین مرحله برای برخورداری آن‌ها از حق بصیرت در دین در مرحله نخست است. علت این امر آن است که تا مرحله نخست اتفاق نیفتد، شرایط برای بیان احکام فرعی شرعی (فقه اصغر) و بیان فضائل (فقه اوسط) فراهم نخواهد شد. البته از منظری دیگر، اگر مرحله نخست، مرحله اساسی تلقی شود، شاید بتوان ادعا کرد که حق فرهنگی مردم نسبت به آن ثابت است، زیرا خداوند بدون بیان فرمان‌هایش کسی را مؤاخذه نمی‌کند و «عذاب دنیا و آخرت هر دو مشروط به بیان از سوی خداست» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۸) و علامه در تأیید آن بیان می‌کند: «خداوند نخست رسولی را برای مردم گسیل می‌کند تا مردم را انذار کند و در صورتی که زیر بار نرفتند، برایشان عذاب می‌فرستد، نه از این نظر که حکم عقل چنین است و عقل عذاب قبل از بعث رسول را محال می‌داند، بلکه صرفاً بدین جهت است که خداوند سبحان چنین عنایت کرده که قبل از بعث رسول، عذاب نفرستد» (همان، ص ۸۰)؛ اما اگر آن مقدمه واجب تحقق حق فرهنگی دانسته شود، وجوب آن تبعی است و در نتیجه، سطح دوم و سوم دارای اهمیت بیشتری نسبت به آن می‌شوند، هر چند تحقق آن دو منوط به تحقق سطح نخست است.

- آیه دوم: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمَةٍ رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَ أَهْلَهَا ظَالِمُونَ؛ و پروردگار تو هرگز (اهل) شهرها و آبادی‌ها را هلاک نمی‌کرد تا اینکه در کانون آن‌ها پیامبری مبعوث کند که آیات ما را بر آنان بخواند؛ و ما هرگز آبادی‌ها و شهرها را نابود نکردیم، مگر آن‌که اهلش ستمکار بوده‌اند» (قصص / ۵۹)

بسیاری از مفسران معتقدند در آیه شریفه سنت الهی در عذاب قرا و انقراض اهل آن‌ها بیان شده و آن این است که عذاب استیصال و انقراض هیچ‌وقت از خدای تعالی صادر نشده، مگر بعد از آنکه حجت را بر آنان تمام کرده باشد، یعنی رسولی به سویشان فرستاده باشد تا آیات خدا را بر آنان بخواند و بعد از آنکه ایشان آن رسول را تکذیب کرده و به آیات خدا کفر ورزیده باشند (همان، ج ۱۶، ص ۸۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ هـ ج ۱۷، ص ۳۲۰؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۶۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۷۴). استدلال به این آیه نیز همچون آیه فوق است.

- آیه سوم: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِن كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ؛ خداوند بر مؤمنان نعمت بزرگی بخشید، هنگامی که در میان آن‌ها پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آن‌ها بخواند و آن‌ها را پاکیزه سازد و حکمت بیاموزد؛ هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند» (آل عمران / ۱۶۴)

مفسران فارغ از اختلاف نظرها، به‌طور کلی در ذیل آیه به مسئله منت خداوند بر مؤمنان به جهت ایمانشان و ارسال انبیا برای بیان آیات و حکمت و تطهیر آنان از گناه اشاره می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۴، صص ۸۸-۸۹؛ طبری، ۱۴۱۲ هـ ج ۴، صص ۱۰۷-۱۰۸؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹؛ گنابادی، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۳۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۷۶). به نظر می‌رسد این آیه می‌تواند از جهت امتنانی که دارد حمل بر حق بودن فرهنگ شود. به‌علاوه مفاد آیه بسیار کامل‌تر از دو مورد قبل است، زیرا در کنار

فرستادن رسول، از تلاوت آیات، تزکیه و آموختن علم کتاب (احکام شریعت) و حقایق حکمت (اخلاق) نام‌برده است. به‌علاوه آن‌که چه از زاویه امتنان خداوند یا به تعبیر مؤلف، گذاردن تکلیف فرستادن رسل و سایر موارد بر عهده خداوند نسبت به بندگانش، به این آیه نگاه شود، می‌توان این حق را برای مکلفان اثبات کرد. چه‌بسا بتوان از این آیه حق فرهنگی در سه سطح فوق را نیز به دست آورد، هرچند از نظر عقلی، اثبات دو مرحله نخست حق فرهنگی از طریق نصوص دینی پذیرفته نیست و منجر به دور محال است. به‌علاوه، به نظر می‌رسد واژه «تزکیه» می‌تواند به سطح دوم هم اشاره‌ای داشته باشد. شاید به‌کار بردن تعبیر تکلیف برای خداوند نسبت به بندگان، شایسته نباشد، اما نوع بیان آیات می‌تواند مشعر به این امر باشد که بصیرت در دین لوازمی دارد که مهیاکردن این لوازم از قدرت و توانایی خود مردم یا امت‌ها خارج است، بلکه به ید قدرتمند خداوند خواهد بود. بر همین اساس، قرار دادن دو راهنمای باطنی (عقل) و ظاهری (پیامبران) خود نشان‌دهنده توجه پروردگار به‌عنوان رب بر این امر است.

همچنین، مفاد این آیه به طرق مختلف در آیات دیگر نیز ذکر شده است. تأکید خداوند در آیات مختلف بر موضوع تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت نیز می‌تواند مؤیدی برای سخن فوق باشد. هدف انبیا و رسل، رساندن انسان به مرحله‌ای است که می‌توان از آن با عنوان بصیرت در دین یاد کرد، بصیرتی که بدون عمل هرگز معنایی ندارد. حق بنده در رسیدن به این مرحله را می‌توان تعبیر به «حق فرهنگی» کرد، زیرا حق باید به امر مطلوب و ایده‌آلی تعلق گیرد.

- آیه چهارم: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم جز به زبان قومش؛ تا «حقایق» را برای آن‌ها آشکار سازد؛ سپس خدا هر کس را بخواهد «و مستحق بداند»

گمراه و هر کس را بخواهد «و شایسته باشد» هدایت می‌کند؛ و او توانا و حکیم است» (ابراهیم/ ۴).

برخی مفسران بیان می‌دارند: «ما هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر به زبان مردمش تا بتواند احکام را برای آنان بیان کند» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۱۸۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۶۷؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۷۰؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ هـ ج ۱، ص ۲۶۰) و سپس برخی نتیجه می‌گیرند: «خدای تعالی، ارسال رسل و دعوت دینی را بر اساس معجزه و یک امر غیرعادی بنا نگذاشته و چیزی هم از قدرت و اختیارات خود را در این باره به انبیای خود واگذار نکرده است، بلکه ایشان را فرستاده تا به زبان عادی که با همان زبان در میان خود گفتگو می‌کنند و مقاصد خود را به دیگران می‌فهماند، با قوم خود صحبت کنند و مقاصد وحی را نیز به ایشان برسانند. پس انبیاء، غیر از بیان، وظیفه دیگری ندارند، اما مسئله هدایت و ضلالت افراد، ربطی به انبیاء(ع) و غیر ایشان نداشته، بلکه فقط کار خدای تعالی است» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، صص ۱۹-۲۰). علاوه بر این، برخی نیز با تأکید بر مطالب فوق، نعمت‌های زیادی را در این آیه برمی‌شمارند، مانند اعزام و ارسال رسولان برای آن‌ها (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ هـ ج ۹، ص ۲۵۴).

ارسال انبیا و رسولانی که با زبان آن قوم سخن می‌گویند، خود نشان‌دهنده آن است که خداوند حق بصیرت در دین را برای آنان در نظر گرفته و نسبت به فراهم کردن مقدمات تحقق یا استیفای این حق اقدام کرده است. یکی از مقدمات استیفای این حق، در دسترس قرار دادن حکمت‌ها و احکام دینی است که از طریق فرستادن نبی فراهم می‌شود. به علاوه نسبت دادن هدایت و ضلالت افراد به خود از سوی خداوند نیز می‌تواند به اثبات مشروعیت حق فرهنگی در سه سطح آن کمک نماید، زیرا «هیچ‌یک از هدایت و ضلالت، بدون مشیت خدای سبحان، تحقق نمی‌پذیرد، زیرا خدای تعالی به ما خبر داده که مشیتش دارای نظمی ثابت است و هر که پیروی حق نموده و با آن عناد نرزد، خداوند هدایتش می‌کند و هر که او را انکار و از هوای خود پیروی کند،

خداوند گمراهش می‌کند، پس گمراه کردن خدا، از باب مجازات و کیفر و بعد از کارهای خلافی است که آدمی به اختیار خود انجام داده است، نه ابتدائی و بی حساب» (همان، ص. ۲۰). این عبارت به خوبی بیان می‌کند حق فرهنگی، حقی آمیخته به تکلیف است. در یک عبارت، حق الطاعه و تکلیف خداوند در یک سو و در طرف دیگر حق فرهنگی و تکلیف مردم یا بندگان قرار دارد.

- آیه پنجم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ به یقین خداوند دانا و آگاه است» (حجرات/ ۱۳).

طبق نظر مفسران، این آیه برای مبارزه با تفاخر بر اساس انساب یا مطلق تفاضل به طبقات آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۸۸؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۲۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص. ۲۰۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ هـ ج ۲۱، ص. ۱۵۹). صرف نظر از این که کدام نظر بیشتر مورد قبول است، باید اذعان کرد این آیه دلالت بر وجود تنوع فرهنگی در میان ملل دارد، درحالی که بهترین فرهنگ از سوی خداوند در انتهای آیه بیان شده و «آن مزیتی که مزیت حقیقی است و آدمی را بالا می‌برد و به سعادت حقیقی‌اش که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است، می‌رساند، عبارت است از تقوی و پروای خداوند» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۴۸۸)؛ بنابراین، این آیه به تفاوت انسان‌ها در مرحله تکوین اشاره دارد (مغنیه، بی‌تا، ج ۱، ص. ۶۸۷) که البته به همراه آیاتی که به قوم هر یک از انبیا اشاره دارد، نشان‌دهنده آن است که ویژگی‌های هر قوم برای ارسال رسول یا نبی مدنظر خداوند بوده است. البته نباید انکار کرد برخی پیامبران فارغ از یک قوم برای تمامی بشریت مبعوث شده‌اند، اما این بدان معنا نیست که خداوند در ارسال آنان ویژگی‌های مخاطبان دین خود را در نظر

نگرفته است. در این راستا، توجه به مقوله زبان نشان می‌دهد تمامی عناصر فرهنگی تشریحی و ناشی از جعل شارع نیستند، بلکه در سطح سوم ویژگی‌های زمانی و مکانی می‌تواند در شکل‌گیری فرهنگ اسلامی مؤثر باشند و در نتیجه، حق انسان‌ها نسبت به این عناصر نیز در قالب تشریحات الهی (تأیید یا سکوت) قابل اثبات خواهد بود، زیرا دین گرچه ثابت است، اما برخی از احکام آن، در طول زمان، مطابق با تغییر اوضاع و احوال نیز تغییر می‌یابند و اجتهاد بر اساس فرمایش امام صادق (ع) امری جز «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفریع» نیست که با ظهور مسائل نوپدید، نیاز به تفریع هر روز بیش‌ازپیش روشن می‌شود.

- آیه ششم: «وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (نشانه آن‌ها، این است که) هنگامی که روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین، کوشش می‌کنند و زراعت‌ها و چهارپایان و انسان‌ها را نابود می‌سازند، (با این‌که می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد» (بقره/ ۲۰۵).

علامه بیان می‌دارد: «هنگامی که ولایت و سلطه پیدا کنند با تمام قدرت در گسترش فساد در زمین می‌کوشند و مال و جان مردم را از بین می‌برند، درحالی‌که خدا فساد را دوست نمی‌دارد، تولی، اندیشه ولایت و تسلط یافتن است، شاید هم به معنای (ادبر) (پشت کردن) باشد، یعنی زمانی که از نزد پیامبر (ص) می‌روند، چهره عوض می‌کنند و در راه فساد گام برمی‌دارند، اما دو کلمه حرث و نسل که قوام و بقای زندگی به آن‌هاست، قوام حیات موجودات به غذا و قوام و حفظ نوع بشر از انقراض به واسطه نسل است و خداوند دین را برای اصلاح اخلاق و اعتدال در انسانیت تشریح کرده و تاریخ شهادت می‌دهد که چگونه مفسدان و سلاطین برای هوای نفسانی خود شریعت و احکام الهی را تغییر داده و در زمین باعث فساد شده و به هر وسیله‌ای متوسل گشته تا

به سلطنت، خود دوام بخشند و از کشتن و از بین بردن جان و مال مردم مضایقه نکرده‌اند» (همان، ج ۲، ص ۱۴۴).

علاوه بر این، در روایتی از امام صادق(ع) آمده است: «أَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَرْثِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الدِّينُ وَبِالنَّسْلِ النَّاسُ؛ منظور از «حرث» در این آیه، دین و منظور از «نسل» مردم هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ ج ۹، ص ۶۹). برخی مفسران نیز بر این موضوع تأکید کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۵؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸هـ ج ۲، ص ۸).

بنابراین، منظور از حرث که معنای لغوی آن کاشتن است، در اینجا همان دینی است که در قالب فرهنگ دینی بروز و ظهور بیرونی یافته است. کاربرد این واژه به جای دین، خود می‌تواند دلالت بر این امر داشته باشد که وقتی دینی در جان مردم جا گرفت، به صورت فرهنگ تبلور می‌یابد و همچنین، قرار گرفتن نسل پس از واژه حرث خود می‌رساند که حفظ نسل، در پی کاشت درست و اصولی دین فراهم خواهد شد.

۲-۱-۳. روایات

بحث درباره احادیث، متمرکز بر دو حوزه سند و دلالت است که در این مجال، از توضیح درباره اعتبار روایات مذکور خودداری می‌شود و عمده بحث بر مدلول روایات متمرکز می‌یابد.

نخست: روایات مربوط به لزوم تفقه و فهم در دین

تعداد زیادی از روایات به این موضوع اختصاص دارند که در این مختصر تنها به یکی از آنها اشاره می‌شود:

«أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُزَكَّ لَهُ عَمَلًا؛ امام صادق(ع) می‌فرماید: بر شما باد که دین خدا را خوب یاد گیرید و بفهمید و بیابان‌گرد (ناآگاه)

نباشید، زیرا هرکس دین خدا را خوب نفهمد، خدا در قیامت به او توجه نمی‌کند و کار او مورد قبول و پذیرش نیست» (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص. ۳۱).

هرچند ظاهر روایت دلیلی بر حکم بودن تفقه در دین است، اما نباید فراموش کرد که اگر دین و مفاهیم مرتبط به آن وجود نداشته باشند، این تکلیف، تکلیف مالایطاق است که جعل آن قبیح است؛ بنابراین، از بیان دین اعم از بیان صادر و واصل می‌توان به این نتیجه رسید که هر کس حق دارد از آنچه آگاه شود که خداوند برای او و دیگران جعل کرده است. به علاوه، نهادن این تکلیف بر عهده مکلفان به معنای آن است که حق فرهنگی، حقی آمیخته به تکلیف است و این خود فرد است که برای استیفای حق خود باید به دنبال تفقه و بصیرت در دین باشد.

دوم: روایات مربوط به همراهی دین و عقل

از مجموع این روایات به دو مورد اشاره می‌شود:

- «قَالَ (ص): إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرَ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛ هَمَانَا تَمَامِي خُوبِيهَا بِه كَمَكْ عَقْل يَافِت شُود وَ دِين نَدَارِد، آن‌که عقل ندارد» (حرانی، ۱۴۰۴هـ ج ۱، ص. ۵۴).

- «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ عَنْ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: هَبَطَ جِبْرِئِيلُ عَلَى آدَمَ (ع) فَقَالَ يَا آدَمُ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أُخَيَّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتَهَا وَ دَعِ اثْنَيْنِ فَقَالَ لَهُ آدَمُ يَا جِبْرِئِيلُ وَ مَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَ الْحَيَاءُ وَ الدِّينُ فَقَالَ آدَمُ إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جِبْرِئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَ الدِّينِ انْصَرِفَا وَ دَعَاهُ - فَقَالَ يَا جِبْرِئِيلُ إِنَّا أَمَرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَانَكُمَا وَ عَرَجَ؛ اصْبَغِ بِنِ بَاتَهْ از عَلِيٍّ (ع) رَوَايَت مِي كَنْد كِه جِبْرِئِيلُ بَرِ آدَمِ نَازِلُ شُد وَ كَفْت: اِي آدَمِ مِنْ مَأْمُورِ شُدِهَامْ كِه تُو رَا دَرِ اِنْتِخَابِ يَكِي از سه چيز مَخِيرِ سَازَم، پس يَكِي رَا بَرِگَزِينِ وَ دُوتَا رَا وَاكَدَار. آدَمِ كَفْت: اَن سَه چيز چيست؟ كَفْت: عَقْل، حِيَاءُ وَ دِين. آدَمِ كَفْت: عَقْل رَا بَرِگَزِيدَم، جِبْرِئِيلُ بَه حِيَاءُ وَ دِينِ كَفْت شَمَا بَازِگَرْدِيدِ وَ اُو رَا

واگذارید، آن دو گفتند: ای جبرئیل ما مأموریم، هر جا که عقل باشد، با او باشیم. گفت: خود دانید و بالا رفت» (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰). از همراهی عقل، دین و حیا و وابستگی دین و حیا به عقل می‌توان به این نتیجه رسید که عقل نیز از مقدمات لازم برای استیفای حق فرهنگی از منظر دینی است. عقل از نعمت‌هایی است که خداوند آن را در وجود انسان قرار داده است تا پس از ارسال انبیا، شرایط برای عرضه دین فراهم شود؛ بنابراین، مفهوم این دو روایت به‌خوبی می‌رساند خداوند عرضه این سه را بر خود لازم و تکلیف دانسته و حق انتخاب را به حضرت آدم(ع) واگذار کرده است.

سوم: روایات مربوط به تسلط پیامبران(ص) و ائمه(ع) بر زبان اقوام گوناگون

با توجه به مفهوم یکسان روایات، تنها به دو روایت اشاره می‌شود:

- «النبیُّ (ص) قال: نَحْنُ الْمُجَادِلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا، پیامبر (ص) فرمود: ما در تبلیغ دین خدا به زبان هفتاد پیامبر مجادله‌کننده‌ایم» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۵۱).

- «الهروی قال: كَانَ الرَّضَا(ع) يُكَلِّمُ النَّاسَ بِلُغَاتِهِمْ وَ كَانَ وَاللَّهِ أَفْصَحَ النَّاسِ وَ أَعْلَمَهُمْ بِكُلِّ لِسَانٍ وَ لَعَنَهُ فَقُلْتُ لَهُ يَوْمًا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْ مَعْرِفَتِكَ بِهِذِهِ اللَّغَاتِ عَلَى إِخْتِلَافِهَا فَقَالَ يَا أَبَا الصَّلْتِ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَتَّخِذَ حُجَّةً عَلَى قَوْمٍ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُ لُغَاتِهِمْ أَوْ مَا بَلَعَكَ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ(ع) أَوْتِينَا فَصْلَ الْخِطَابِ فَهَلْ فَصَّلَ الْخِطَابَ إِلَّا مَعْرِفَةَ اللَّغَاتِ؛ هروی گفت: حضرت رضا(ع) با مردم به زبان مادریشان صحبت می‌کرد. به خدا سوگند، در هر زبان، فصیح‌ترین و شیرین‌گفتارترین مردم بود. روزی به ایشان عرض کردم: من در تعجبم از اینکه شما تمام این زبان‌ها را با تمام تفاوت‌هایشان می‌دانید. فرمود: اباصلت من حجت خدا بر مردمم. خداوند کسی را حجت خویش بر مردم قرار می‌دهد که زبانشان را بداند، مگر نشنیده‌ای فرمایش امیرالمؤمنین(ع) را که فرمود: «اوتینا فصل الخطاب». به ما فصل خطاب داده‌اند. آیا فصل خطاب جز دانستن زبان‌های مردم چیز دیگری است؟» (اربلی،

۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۲۹). استدلال به این روایات نیز همچون استدلال به آیات مربوط به لسان هر قوم است.

چهارم: روایات مربوط به آفرینش امت‌های مختلف و اختصاص زبان به آن‌ها

روایت متفاوتی درباره این موضوع از ائمه (ع) بیان شده که در ذیل به یک مورد اشاره شده است:

«وَعَنْ حَمَادٍ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشَ مِنْ زَمْرُدَةٍ خَضْرَاءَ وَ خَلَقَ لَهُ أَرْبَعَ قَوَائِمٍ مِنْ يَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ وَ خَلَقَ لَهُ أَلْفَ لِسَانٍ وَ خَلَقَ فِي الْأَرْضِ أَلْفَ أُمَّةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُسَبِّحُ اللَّهَ بِلِسَانٍ مِنْ أَلْسِنِ الْعَرْشِ؛ از حماد نقل شده که خدا عرش را از یک دانه زمرد سبز آفریده و چهار پایه از یاقوت سرخ به آن داده و هزار زبان و هزار امت در زمین آفریده و هر امتی خدا را به یکی از زبان‌های عرش تسبیح گویند» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ ج ۵۵، ص ۱۷). وجود زبان‌های مختلف برای پرستش خداوند و آفرینش هزار امت بر اساس آن‌ها، نشان‌دهنده تفاوت تکوینی امت‌های مختلف است که طبعاً تشریح متناسب را نیز می‌طلبد. توجه خداوند به موضوع زبان هر قوم به‌عنوان مقدمه بیان (اعم از صادر و واصل)، می‌تواند حق فرهنگی را برای مردم اثبات نماید. حق فرهنگی در صورتی استیفا می‌شود که شرایط انتقال مفاهیم و آموزش‌های دینی فراهم باشد و اولین وسیله انتقال، زبان و سپس رسول و نبی است که خداوند از این سنت در مورد تمام امت‌ها پیروی کرده است.

پنجم: روایات مربوط به اهداف ارسال پیامبران (ص)

از این روایات، تنها به یک روایت اشاره می‌شود:

«الإمام الكاظم (ع): يا هشام، ما بعث الله أنبياءً و رُسُلَهُ إلى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً؛ امام کاظم (ع): ای هشام! خداوند، پیامبران و رسولانش را به سوی بندگان خود نفرستاده، مگر بدان جهت که بصیرت الهی پیدا کنند.

از این رو، بهترین کسانی که دعوت آنان را اجابت می‌کنند، کسانی هستند که شناخت بهتری دارند» (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶). خداوند در ذیل این روایت، بصیرت الهی را هدف ارسال انبیا معرفی می‌نماید که خود این امر می‌رساند تکلیف یا امتنان خداوند نسبت به بندگانش همین بصیرت الهی است که در این نوشتار از آن با عنوان فرهنگ یاد شده است. پس می‌توان از طریق روایات مذکور نیز حق فرهنگی را برای امت‌ها یا مردم (به صورت جمعی یا فردی) اثبات کرد.

۱. تمسک به اطلاقات و عمومات

از نظر برخی این روش، یگانه راه‌حل کشف حق یا حکم بودن موضوعی است و بنابراین، تمامی موارد پیش‌گفته را رد کرده است (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۲، صص ۵۵-۵۷)؛ اما برخی این راهکار را پس از راهکارهای فوق قرار می‌دهند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ هـ ج ۱، ص ۵۰). اما در موضوع فرهنگ و حق یا حکم بودن آن باید اذعان کرد حق بودن فرهنگ به واسطه برخی آیات و روایات به اثبات رسید؛ بنابراین، دیگر نیاز به ادامه این مسیر برای اثبات حق بودن آن نیست.

۲. اجماع

با توجه به مفهوم اجماع در فقه امامیه و لزوم کاشفیت آن از قول معصوم (ع)، درباره حق بودن فرهنگ، اجماعی وجود ندارد، زیرا پیش از این اساساً طرح نشده است.

۳. ملاحظه آثار و لوازم

در ملاحظه آثار و لوازم، بحث کلیدی همان تفاوت‌های میان حق و حکم است که اشاره شد؛ اما چون فقها در این مبحث اختلاف عقیده دارند، نمی‌توان به‌طور قطعی از این لوازم سخن گفت.

۴. استقرار و تنقیح مناط

این روش به سختی در موضوع فرهنگ قابل اعمال است، زیرا در ادله سخنی از اسقاط یا انتقال آن وجود ندارد.

۵. سیره متشرعه

تلاش پیامبر (ص) و ائمه (ع) در دوره‌های مختلف اسلامی همراه با پرورش شاگردان فقیه، متکلم و عالم به خوبی نشان می‌دهد سیره متشرعه دلالت بر اثبات حق فرهنگی دارد، زیرا این همه تلاش در جهت استیفای این حق صورت گرفته و می‌گیرد.

۶. سیره عقلا

سیره عقلا نیز با توجه به احادیث همراهی عقل و دین، حکایت از این امر دارد که حق فرهنگی برای تمامی امت‌ها و مردم ثابت است، زیرا عقلا به خوبی می‌دانند حیات اجتماعی منوط به وجود دین است.

۷. تمسک به اصول عملیه

برخی فقها بر این باورند در شک میان حق و حکم به‌ویژه درجایی که دلیل لفظی در میان نباشد، مرجع اصول عملیه است (نائینی، ۱۴۱۸ هـ ج ۱، ص ۱۰۸). عمل به این مورد هم در صورتی است که دلیل لفظی وجود نداشته باشد، اما در موضوع حق فرهنگی، لسان دلیل مثبت حق بودن آن است. پس نوبت به اجرای اصل استصحاب نمی‌رسد.

پس از اثبات حق فرهنگی در مطالب فوق، این موضوع باید بررسی شود که از منظر فقهای اسلام، حق فرهنگی، حق محض و ساده است یا حق آمیخته به تکلیف. حق فرهنگی نه یک حق ساده، بلکه حق آمیخته به تکلیف است، زیرا اولاً؛ هر شخص نسبت به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، مکلف است. این تکلیف برآمده از این اصل اساسی است که فرهنگ اساس هر جامعه و یک امر اجتماعی است که اساساً

پیدایش آن را نمی‌توان به یک فرد نسبت داد و از نوع اضافه مقولیه است که در آن، یک نسبت غیرقابل تغییر میان فرهنگ و جامعه یا گروه وجود دارد. البته نباید فراموش کرد که اگر نظریه اعتباری بودن حق پذیرفته شود، این نسبت قابل تغییر خواهد بود و در نتیجه، هر لحظه ممکن است مضاف و مضاف‌الیه آن عوض شود. برای حل این تعارض باید میان مرحله ایجاد و مرحله تعلق و مالکیت فرهنگ تفاوت قائل شد، زیرا در مرحله ایجاد و پیدایش فرهنگ، قطعاً این اضافه مقولیه خواهد بود، اما در مرحله مالکیت و تعلق آن، باید آن را برای انسان نیز در نظر گرفت، به‌ویژه آن‌که در برخی مصادیق، قطعاً این حق به افراد نسبت داده خواهد شد. ثانیاً، بر اساس اصل حاکمیت قانون بر هر جامعه و نظم عمومی، هر شخص برای دستیابی به حقوق خود باید به حقوق دیگران احترام بگذارد و استیفای حق خود را در چارچوب‌های قانونی، شرعی و اخلاقی پیگیری نماید. به‌علاوه، هر فرد باید نسبت به آنچه فرهنگ نامیده می‌شود، احساس تعهد داشته باشد و در حفظ آن بکوشد. البته این امر به معنای نفی وظایف دولت در این زمینه نیست.

صاحبان حق فرهنگی

از دیدگاه حقوق بین‌الملل، حق فرهنگی از جمله حق‌های نسل سوم است که ادعا می‌شود جامعه از حیث جامعه بودن صاحب آن‌هاست، مانند حق نسبت به محیط‌زیست، حق توسعه اقتصادی، حق ملی به حاکمیت بر سرنوشت و حق به منافع پراکنده‌ای چون صلح، تمامیت محیطی (بهداشت محیط‌زیست)^۱ و حق به زبان اقلیت. ادعا می‌شود جامعه از آن‌جهت که جامعه است و نه اشخاص به نحو انفرادی دارای حق‌های نامبرده هستند؛ یعنی حق‌های نسل سوم با اجتماعات یا کلیت مردم و نه فرد اشخاص سروکار دارند (والدرون، ۱۳۸۱، صص. ۱۵۸-۱۵۹)؛ اما به نظر می‌رسد این نظریه در

^۱ - Environmental Intergrity

مرحله عمل چندان کارایی ندارد. با توجه به مصادیق فرهنگ که بر اساس اسناد بین‌المللی به سه حوزه مدلول مادی فرهنگ، مدلول انسان‌شناسانه فرهنگ و فرآیند تحقق خلاقیت هنری و علمی تقسیم شده‌اند، باید اذعان کرد بر اساس هر یک از این مدالیل می‌توان صاحب حقی را متصور شد. بر اساس مدلول نخست و دوم، صاحب حق در مرحله اول، می‌تواند «بشریت» باشد که البته از دیدگاه برخی این مفهوم مبهم‌تر از آن است که بتوان عنوان ذی‌حق را به آن اطلاق کرد (استاماتوپولو، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۵). این دیدگاه از نظر فقه مردود است، زیرا بر اساس آنچه در اصول فقه وجود دارد، خطابات الهی (تکالیف) شامل معدومان هم می‌شود. پس تصور حق برای بشریت (چه موجود باشند یا معدوم) محال نیست. به علاوه، اگر میان حق تمتع یا استحقاق و حق استیفا تفاوت گذاشت، در مرحله تمتع و استحقاق، همه بشریت از این حق برخوردار هستند، اما در مرحله استیفا در هر زمان بسته به وجود و زندگی آن انسان‌ها، حق استیفا می‌یابند، زیرا موجود هستند و به علاوه توانایی استیفا را هم دارند. در مرحله دوم، صاحب حق می‌تواند یک جامعه یا ملت یا گروهی از یک جامعه باشند، در این صورت نیز صاحب حق دانستن جامعه یا بخشی از آن از دیدگاه اسلامی مردود نیست، زیرا با مراجعه به ادله دستور امر به معروف و نهی از منکر و با توجه به موضوع ممانعت از اشاعه فحشا و منکر می‌توان ادعا کرد جامعه نیز می‌تواند صاحب حق باشد. توجه به جنبه عمومی جرائم یا سخن گفتن از نظم عمومی و ممانعت از اختلال نظام یا معیشت مردم یا ادله لزوم تشکیل حکومت در هر جامعه‌ای می‌تواند به اثبات صاحب حق بودن جامعه کمک نماید.

بر مبنای مدلول سوم، افراد به‌تنهایی می‌توانند صاحب حق باشند. هر چند شهید صدر حق تألیف و حق اختراع را از جمله حقوق عرفی می‌داند که دلیل شرعی برای اثبات حق بودن آن‌ها وجود ندارد، اما نباید فراموش کرد که ادله حفظ امانت شرعی می‌تواند اثبات‌کننده حق تألیف یا حق اختراع یا اساساً حق انسان نسبت به تفکر خویش

باشد. در نهایت، می‌توان ادعا کرد شاید نتوان حق انسان نسبت به این حقوق را اثبات کرد، اما حتماً اختصاص نسبت به آن وجود دارد، زیرا هرچند در این موضوعات، نقل و انتقال ممکن نیست، اما نمی‌توان منکر اختصاص این موارد به فرد شد. همچنین، جامعه طبق آیات قرآن کریم دارای حیات است؛ پس می‌تواند صاحب حق باشد؛ بنابراین، طبق نظریه اسلام درباره حق فرهنگی، جامعه یا به تعبیر بهتر امت و همچنین فرد می‌توانند صاحب حق فرهنگی شوند.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه اسلامی، حق فرهنگی شامل سه سطح فقه اکبر، فقه اوسط و فقه اصغر به همراه عناصر متقدم و متأخر شرعی است که در «بصیرت در دین» خلاصه می‌شود. مصادیق و محتوای این حق در اسلام بر اساس همان سه سطح قابل تصور است و می‌تواند در سطح نخست شامل حق شناخت خداوند، حق شناخت پیامبران (ص) و غیره باشد و در سطح دوم شامل حق شناخت کلیه فضائل و در سطح سوم، شامل شناخت احکام الهی به معنای اعم آن یعنی احکام تکلیفی و وضعی باشد.

در موجه‌سازی حق فرهنگی نیز باید اذعان نمود در فقه دو روش تشریح حق و استنباط حق برای شناسایی حق‌های نوین وجود دارد. در روش تشریح حق، تفاوت‌های ماهوی میان حق و حکم بررسی شدند، اما در روش بیان شارع یا به عبارت بهتر، روش استنباط حق، در مرحله نخست، مواردی چون لسان دلیل، اجماع و ملاحظه آثار و لوازم و در مرحله دوم، استقراء و تنقیح مناط، سیره عقلا، سیره متشرعه و اصول عملیه قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد از روش تشریح حق نتوان به‌سادگی مشروعیت حق فرهنگی را اثبات کرد. البته فقط در مورد آخر یعنی وجود «من‌علیه‌الحق»، می‌توان ادعا کرد وجود حکومت اسلامی به‌عنوان «من‌علیه‌الحق» می‌تواند اثبات‌کننده مشروعیت حق فرهنگی باشد؛ اما در روش چگونگی بیان حق، در بررسی آیات در ذیل لسان دلیل باید گفت با توجه به آیات ۴ ابراهیم، ۱۱۵ اسراء، ۲۰۵ بقره، ۱۳ حجرات و به‌ویژه ۱۶۴

آل عمران و روایاتی با موضوعات همراهی دین و عقل، تسلط پیامبران(ص) و ائمه(ع) بر زبان اقوام گوناگون، اهداف ارسال پیامبران(ص) می توان اثبات کرد حق فرهنگی در زمره حق های مشروع است. با توجه به این که مشروعیت این حق با استفاده از لسان دلیل محقق شد، دیگر نیاز به به کارگیری روش های دیگر نیست که در مرتبه بعد قرار دارند؛ اما با این حال باقی روش ها نیز مورد بررسی واقع شدند و از آن ها به دست می آید که از طریق تمسک به اطلاقات و عمومات، اجماع، ملاحظه آثار و لوازم، استقراء و تنقیح مناط نمی توان مشروعیت حق فرهنگی را در فقه امامیه اثبات کرد، ولی از طریق سیره متشرعه و سیره عقلا می توان اثبات کرد که حق فرهنگی از دیدگاه فقه امامیه، یک حق شرعی است. در دیدگاه اسلامی صاحب حق فرهنگی می تواند یک امت یا یک فرد باشد.

کتابنامه

- آخوندخراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶هـ). حاشیه المکاسب، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، الطبعة-الاولی.
- ابوالقاسمی، محمدجواد و مهدی سجادی (۱۳۸۴). پژوهشی در چالش های توسعه فرهنگ دینی. تهران: عرش پژوه، چاپ نخست.
- ابوحیب، سعدی (۱۴۰۸هـ). القاموس الفقہی، دمشق: دارالفکر، الطبعة الثانیة.
- احمد بن حنبل (بی تا). مسند احمد، بیروت: دارصادر، ج ۱.
- اراکی، محمدعلی (۱۴۱۵هـ). کتاب البیع، قم: اسماعیلیان، الطبعة الاولی، ج ۱.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). کشف النعمه فی معرفه الائمة، تبریز: بنی هاشمی، الطبعة الاولی.
- استاماتوپولو، السا (۱۳۹۲). حق های فرهنگی در حقوق بین الملل. ترجمه سیدقاسم زمانی و منالسادات میرزاده. تهران: خرسندی، چاپ نخست.
- اصفهان، محمدحسین (۱۴۱۹هـ). حاشیه المکاسب، تحقیق عباس محمد آل سباع، بی جا: ذوی-القربی، الطبعة الاولی، ج ۱.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۰هـ). المکاسب، قم: مجمع الفکر اسلامی، الطبعة الاولی، ج ۳.

- بحرالعلوم، سیدمحمد (۱۴۰۳هـ). *بلغه الفقیه*، تهران: مکتبه‌الصادق (ع)، الطبعة الرابعة، ج ۱.
- حرانی، ابن‌شعبه (۱۴۰۴هـ). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، شرح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی، الطبعة الثالثة.
- حکمت‌نیا، محمود (۱۳۹۱). «نظریه حق از دیدگاه محمدحسین غروی اصفهانی»، حقوق اسلامی، ۹(۳۴).
- حسینی حائری، سیدکاظم (۱۴۲۱هـ). *فقه العقود*، قم: مجمع اندیشه اسلامی، الطبعة الاولى، ج ۱.
- حسینی همدانی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴هـ). *انوار درخشان*، تهران: لطفی، الطبعة الاولى.
- خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵هـ). *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، تهران: صدوق، الطبعة الثانية، ج ۳.
- داوری، محسن (۱۳۸۹). *حقوق فرهنگی شهروندان (رویکردی اسلامی)*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ نخست.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم، ج ۶.
- رضایی، علی‌اکبر و محسن فردرو (۱۳۸۶). *آشنایی با اصول برنامه‌ریزی و برنامه‌ریزی فرهنگی*، تهران: عباسی، چاپ نخست.
- سبزواری نجفی، محمدبن حبیب‌الله (۱۴۱۹هـ). *ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- سمرقندی، نصرین محمد (بی‌تا). *بحر العلوم*، بی‌جا: بی‌نا.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶). *مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی*، تهران: ققنوس، چاپ نخست.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۹هـ). *الحق و الحکم و الشخصیه المعنویه اقتصادی*، قم: مدین، الطبعة الاولى.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). *تفسیر المیزان*، مترجم سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: اسلامی، چاپ سی‌ام.
- طباطبایی حکیم، سیدمحسن (بی‌تا). *نهج الفقاهه*، قم: ۲۲ بهمن.
- طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۳۷۸هـ). *حاشیه المکاسب*، قم: اسماعیلیان، ج ۲.
- طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد (۲۰۰۸). *تفسیر القرآن العظیم*، اردن: دارالکتاب الثقافی، الطبعة الاولى.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، الطبعة الثالثة.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲هـ). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طجرلو، رضا (۱۳۹۳). حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بشر، تهران: دادگستر.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ هـ). تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دارالملک، الطبعة الثانية.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، الطبعة الثالثة، ج ۶.
- قمی، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (صدوق) (۱۴۰۳هـ). الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، الطبعة الاولى.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، الطبعة الاولى.
- قنواتی، جلیل و حسین جاور (۱۳۹۰). «حریم خصوصی؛ حق یا حکم»، حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره ۳۱.
- کافی، مجید (۱۳۹۲). فرهنگ دینی، مفاهیم، نظریه‌ها و راهکارها. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷). الفروع من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثالثة.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸هـ). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد، بیروت: مؤسسه الاعلمی، الطبعة الثانية.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶). جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی، چاپ بیستم.
- مامقانی، عبدالله (۱۳۴۵هـ). نهاییه المقال فی تکمله غایه الأمل، نجف: بی نا، الطبعة الاولى.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳هـ). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية.
- معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی، تهران: سرایش، چاپ سوم.
- مغنیه، محمد جواد (بی تا). التفسیر المبین، قم: بنیاد بعثت.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱هـ). البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، الطبعة الاولى، ج ۱.

موسوی خویی، سیدابوالقاسم (بی‌تا). مصباح الفقاهه فی المعاملات، محمدعلی توحیدی، قم: داوری، ج ۲.

نائینی، محمدحسین (۱۴۱۸هـ). منیه الطالب، تقریر موسی نجفی خوانساری، قم: اسلامی، الطبعة الاولى، ج ۱.

والدرون، جرمی (۱۳۸۱). فلسفه حق، حق و مصلحت، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو، چاپ نخست.

